

دانلود کتاب



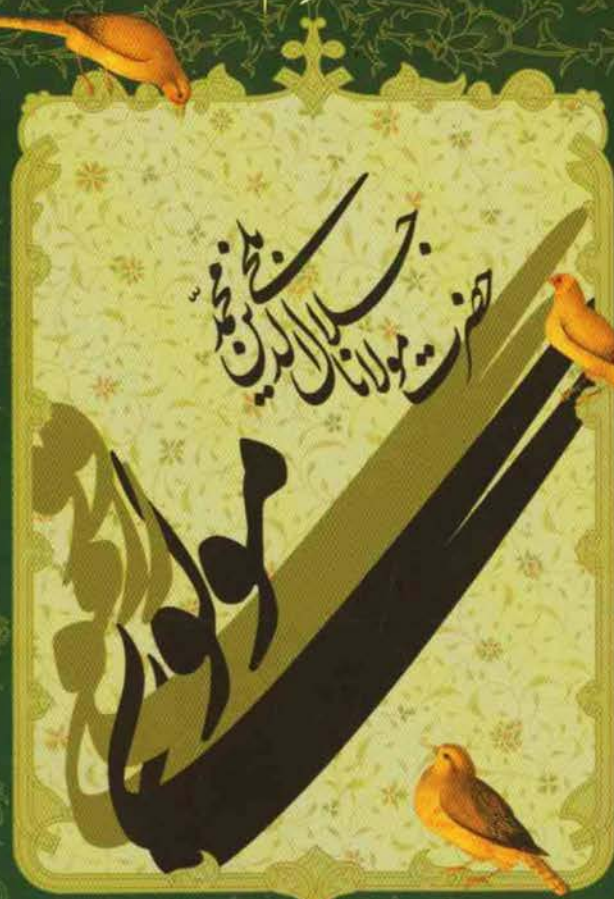
مثنوی معنوی

(جلد ۲)

نویسنده : مولانا جلال الدین محمد بلخی

شرح جامع
مشنوی معنوی

دفتر دوم



کریم زمانی

شرح جامع

مشنوی معنوی

دفتر دوم

تالیف

کریم زمانی

شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر دوم)
تألیف کریم زمانی

فهرست عناوین و حکایات و قصص

دفتر دوم

۱۳	مقدمه مؤلف
۱۵	مقدمه دفتر دوم مثنوی معنوی
۱۷	دیباچه
۵۷	هلال‌پنداشتن آن شخص، خیال را در عهدِ عمر (رض)
۶۳	دزدیدنِ مارگیر، ماری را از مارگیرِ دیگر
۶۵	التماس کردنِ همراهِ عیسی (علیه السلام)، زنده کردنِ استخوان‌ها از عیسی (علیه السلام)
۷۱	اندرز کردنِ صوفی، خادم را در تیمارِ داشتِ بهیمه و لاخول گفتنِ خادم
۱۱۷	یافتنِ پادشاه، باز را به خانهٔ کمپیزن
۱۲۹	حلوا خریدنِ شیخ احمدِ خضرویه، جهتِ غریمان به الهامِ حق
۱۴۳	ترسانیدنِ شخصی زاهدی را که: کم گری تا کور نشوی
۱۴۶	ادامهٔ حکایتِ التماس کردنِ همراهِ عیسی (ع)، زنده کردنِ ...
۱۵۷	خاریدنِ روستایی به تاریکی، شیر را به ظنِ آنکه گاوِ اوست
۱۶۳	فروختنِ صوفیان، بهیمهٔ مسافر را جهتِ سماع

- ۱۷۹ تعریف کردنِ مُنادیانِ قاضی، مُفلسی را گردِ شهر
- ۲۱۵ مَثَلِ آن غریبی که در جستجویِ خانه‌ای بود
- ۲۲۲ ملامتِ کردنِ مردم، شخصی را که مادرش را کشت به تهمت
- ۲۳۷ امتحانِ پادشاه به آن دو غلام که نو خریده بود
- ۲۸۱ حسد کردنِ حَشَم بر غلامِ خاص
- ۲۹۸ تمثیلِ بازِ سلطان و ویرانکده جفدان
- ۳۱۱ کلوخ‌انداختنِ تشنه از سرِ دیوار در جویِ آب
- ۳۱۹ فرمودنِ والی آن مرد را که: آن خاؤن را که نشانده‌یی بر سر راه، بر کن
- ۳۵۷ آمدنِ دوستان به بیمارستانِ جهتِ ذَالْتُون (قَدَسَ اللهُ سِرَّهُ الْعَزِيز)
- ۳۷۷ امتحانِ کردنِ خواجه لقمان، زیرکیِ لقمان را
- ۳۷۹ سلطانِ مغرور و عارفِ وارسته
- ۳۸۰ ادامه حکایتِ امتحانِ کردنِ خواجه لقمان...
- ۳۹۷ ادامه حکایتِ حسد کردنِ حَشَم بر غلامِ خاص
- ۴۰۵ عکسِ تعظیمِ پیغامِ سلیمان (ع) در دلِ بلقیس
- ۴۱۵ انکارِ فلسفی بر قرائتِ اِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا
- ۴۲۵ انکارِ کردنِ موسی (ع) بر مناجاتِ شوپان
- ۴۷۳ رنجانیدنِ امیری، خفته‌یی را که مار در دهانش رفته بود
- ۴۸۵ اعتماد کردنِ بر تملق و وفای خرس
- ۴۹۹ گفتنِ نابینائی سایل که: دو کوری دارم
- ۵۰۳ ادامه حکایتِ اعتماد کردنِ به تملق و وفای خرس
- ۵۰۹ گفتنِ موسی (عَلَيْهِ السَّلَام)، گوساله پرست را که آن خیالِ اندیشی و حزمِ تو کجاست؟
- ۵۱۵ ادامه حکایتِ اعتماد کردنِ به تملق و وفای خرس
- ۵۲۵ تملق کردنِ دیوانه، جالینوس را، و ترسیدنِ جالینوس
- ۵۲۹ سببِ پریدنِ مرغی با مرغی که جنسِ او نبود
- ۵۳۳ ادامه حکایتِ اعتماد کردنِ بر تملق و وفای خرس
- ۵۳۷ رفتنِ مصطفیٰ (عَلَيْهِ السَّلَام) به عیادتِ صحابی رنجور و بیانِ فایده عیادت
- ۵۴۱ وحی کردنِ حق تعالی به موسی (ع) که چرا به عیادتِ من نیامدی؟

- ۵۴۵ تنها کردن باغبان، صوفی و فقیه و علوی را از همدیگر
- ۵۵۵ ادامه حکایت رفتن مصطفی (علیه السّلام) به عیادت صحابی رنجور...
- ۵۵۷ گفتن شیخی، آبا یزید را که: کعبه منم، گِردِ من طوافی می کن
- ۵۶۰ حکایت مریدی که خانه ای نو ساخت
- ۵۶۵ ادامه حکایت رفتن مصطفی (علیه السّلام) به عیادت صحابی رنجور...
- ۵۸۲ عذر گفتن دلک با سید که: چرا فاحشه را نکاح کرد؟
- ۵۸۵ به حیلَت در سخن آوردن سایل، آن بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود
- ۵۹۱ حمله بردن سگ، بر کور گدا
- ۵۹۹ خواندن مُحْتَسِب، مستِ خراب افتاده را به زندان
- ۶۰۲ ادامه حکایت به حیلَت در سخن آوردن سایل آن بزرگ را...
- ۶۱۳ ادامه حکایت رفتن مصطفی (علیه السّلام) به عیادت صحابی رنجور...
- ۶۴۵ بیدار کردن ابلیس، معاویه را که: خیز، وقت نماز است
- ۶۷۴ شکایت قاضی از آفتِ قضا و جواب گفتن نایب، او را
- ۶۷۷ ادامه حکایت بیدار کردن ابلیس، معاویه را...
- ۶۸۱ فضیلتِ حسرت خوردن آن مُخْلِص بر فوتِ نمازِ جماعت
- ۶۸۳ ادامه حکایت بیدار کردن ابلیس، معاویه را...
- ۶۸۷ فوت شدن دزد به آواز دادنِ آن شخص، صاحب خانه را
- ۶۹۵ قصّه منافقان و مسجدِ ضِرار ساختن ایشان
- ۷۱۳ قصّه آن شخص که اُشترِ ضالّه خود می جُست و می پُرسید
- ۷۱۶ متردّد شدن در میان مذهب هایِ مخالف و بیرون شو و مَخْلَص یافتن
- ۷۲۲ امتحانِ هر چیزی تا ظاهر شود خیر و شَرّی که در وی است
- ۷۲۹ ادامه حکایت آن شخص که اُشترِ ضالّه خود می جُست و می پرسید
- ۷۳۷ ادامه حکایت منافقان و مسجدِ ضِرار ساختن ایشان
- حکایت هندو که با یارِ خود جنگ می کرد بر کاری و خبر نداشت که او هم بدان
- ۷۴۱ مبتلاست
- ۷۴۵ قصد کردن عُزان به کشتنِ یک مردی تا آن دگر بترسد
- ۷۴۸ بیان حال خودپرستان و ناشکران در نعمت وجود انبیا و اولیاء عَلَیْهِمُ السّلام

- ۷۵۵ شکایت کردنِ پیرمردی به طبیب از رنجوری‌ها و جواب گفتنِ طبیب، او را
 ۷۶۳ قصّه جوحی و آن کودک که پیش جنازه پدر خویش، نوحه می‌کرد
 ۷۷۲ ترسیدنِ کودک از آن شخصِ صاحبِ جُثّه و...
 ۷۷۵ قصّه تیراندازی و ترسیدنِ او از سواری که در بیشه‌یی می‌رفت
 ۷۷۹ قصّه اعرابی و ریگ در جوال کردن و ملامت کردنِ آن فیلسوف، او را
 ۷۸۷ گراماتِ ابراهیم اَذهَم (قَدَّسَ اللهُ رُوحَهُ الْعَزِيزَ) بر لبِ دریا
 ۷۹۵ آغازِ منوّر شدنِ عارف به نور غیبِ بین
 ۸۰۹ طعنه زدنِ بیگانه‌یی در شیخ، و جوابِ گفتنِ مُریدِ شیخ، او را
 ۸۱۸ ادامه حکایت گراماتِ ابراهیم اَذهَم بر لبِ دریا
 دعوی کردنِ آن شخص که: خدای تعالی مرا نمی‌گیرد به گناه، و جواب گفتنِ
 ۸۲۵ شعیب، او را
 ۸۳۶ گفتنِ عایشه، مصطفی (ص) را که: تو بی‌مصلّا به هرجا نماز می‌کنی
 ۸۳۹ کشیدنِ موش، مهار شتر را و مُعْجِب شدنِ موش در خود
 ۸۴۹ گراماتِ آن درویش که در کشتی متهمش کردند
 ۸۵۷ تشنّیع صوفیان بر آن صوفی که پیشِ شیخ، بسیار می‌گوید
 ۸۶۱ ادامه حکایت طعنه زدنِ بیگانه‌یی در شیخ و...
 ۸۷۳ بیانِ دعوی که عینِ آن دعوی، گواه صدق خویش است
 ۸۷۹ سجده کردنِ یحیی (عَلَيْهِ السَّلَام)، در شکم مادر، مسیح (عَلَيْهِ السَّلَام) را
 ۸۸۳ سخن گفتن به زبان حال و فهم کردنِ آن
 ۸۸۵ پذیرا آمدنِ سخنِ باطل در دل باطلان
 ۸۸۷ جستنِ آن درخت که هرکه میوه آن خورد، نمیرد
 ۸۹۷ منازعتِ چهار کس جهتِ انگور که هر یکی به نام دیگر فهم کرده بود آن را
 ۹۰۵ برخاستنِ مخالفت و عداوت از میان انصار به برکات رسول (ص)
 ۹۱۹ قصّه بَطُّبِجگان که مرغ خانگی پروردشان
 ۹۲۵ حیران شدنِ حاجیان در گراماتِ آن زاهد که در بادیه تنهانش یافتند
 ۹۳۱ فهرست اصطلاحات و کلید واژه‌ها
 ۹۳۵ فهرست منابع و مآخذ

اکنون اگر صدهزار بار آبِ دریا را طاس طاس بپیماید،
گوهر را نیابد. غَوّاصی می‌باید تا به گوهر، راه بَرَد و
آنگاه هر غَوّاصی نی، غَوّاصی نیکبختی، چالاکی، این
علم‌ها و هنرها همچون پیمودن آبِ دریاست به طاس؛
طریقِ یافتنِ گوهر، نوعی دیگر است.

فیه ما فیه



مقدمه مؤلف

اینک به یاری حضرت حق عزّو علا و به مدد ارواح پاک انبیا و اولیا و به همت روح پرنور و سرور حضرت مولانا، دفتر دوم شرح جامع مثنوی معنوی از نظر مشتاقان و شیفتگان معارف شورانگیز و توان آفرین آن عارف بزرگ می‌گذرد. باید خاضعانه اذعان کرد که دریای ژرف و پهناور مثنوی معنوی در پیمانه‌های ناچیز ما به نام «شرح»، «تفسیر»، «تأویل» و امثال این عناوین در نمی‌گنجد، بسا ابیاتی که هنوز هم ناگشوده مانده و ضمیر شارحان و مثنوی دانان را به هامون حیرت و درماندگی کشانده و هرکس بر قیاس فهم و فکر خویش در این باب چیزی تنیده و جمعی نیز ره افسانه زده‌اند. و اگر گفته شود که این همه شرح و تفسیر از قدیم و جدید، تنها سایه‌ای از آن حقایق والا و معانی ژرف را نمایانده سخنی گزاف نیست، چه مثنوی معنوی حاصل عروج روحی و شهود قلبی است نه زائیده لفاظی‌های کلامی و چون و چراهای جدالی؛ از اینرو به کمند لفظ نتوانش کشید. و بی‌گمان این همه شرح و تفسیر هر کدام ناظر به جنبه‌ای از جنبه‌های مثنوی معنوی است، و می‌سزد که همچنان در این عرصه پهناور کار شود و شروعی مفید و با تعهد به باز کردن مشکلات ابیات نگاشته گردد...

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا...

کریم زمانی

تهران - ۱۵ شهریور ۱۳۷۳

مقدمه دفتر دوم مثنوی معنوی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بیان بعضی از حکمت تأخیر این مجلد دوم که اگر جمله حکمت الهی، بنده را معلوم شود، در فواید آن کار، بنده از آن کار فرو ماند و حکمت بی پایان حق، ادراک او را ویران کند، بدان کار نپردازد. پس حق تعالی شمه‌ای از آن حکمت بی پایان، مهار بینی او سازد و او را بدان کار کشد، که اگر او را از آن فایده، هیچ خبر نکند، هیچ نجنبند، زیرا جنباننده از بهره‌های آدمیان است که از بهر آن، مصلحت کنیم. و اگر حکمت آن بر وی فرو ریزد هم نتواند جنبیدن. چنانکه اگر در بینی اشتر، مهار نبود، نرود؛ و اگر مهار بزرگ بود هم فرو خسید. ^۱وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ. خاک، بی آب کُلُوخ نشود و چون آب، بسیار باشد هم، کُلُوخ نشود. وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ. ^۲به میزان دهد هر چیزی را نه بی حساب و بی میزان، إِلَّا كَسَانِي رَا كَه از عالم خلق مُبَدَّل شده‌اند. ^۳وَيَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ شده‌اند.

۱. و هیچ چیزی نیست، جز آنکه به نزد ماست گنجینه‌های آن، و فرو نفرستیم مگر به اندازه‌ای معلوم (سوره ججر / ۲۱)

۲. و آسمان را برافراشت و ترازو نهاد. (سوره رحمن / ۷)

۳. و (خداوند) روزی بیشمار دهد هر که را که خواهد. (سوره بقره / ۲۱۲ و آیاتی قریب به آن نظیر آل عمران / ۲۷ و ۳۷ و فاطر / ۴۰)

وَمَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَذْرِ^۱.

پُرسید یکی که عاشقی چیست؟ گفتم که: چو ما شوی بدانسی
عشق، محبتِ بی حساب است، جهتِ آن گفته‌اند که صفتِ حق است به حقیقت؛ و
نسبتِ او به بنده مجازست يُحِبُّهُمْ^۲ تمام است، يُحِبُّونَهُ^۳ کدام است؟

۱. از امثالِ عربی. یعنی کسی که نجشد نداند. نظیر ضرب‌المثل فارسی: حلوائی تبتانی تا نخوری ندانی.

(ر.ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۷۰۲) به این صورت نیز آمده است: مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَعْرِفْ (ر.ک. مختارنامه عطار، ص ۳.

با تصحیح و مقدمه و توضیحات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی).

۲ و ۳. اشاره به بخشی از آیه ۵۴ سوره مائده: ... فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ. «...هر آینه بیاورد

مردمی که دوستشان دارد، و آنان نیز ورا دوست بدارند.»

دیباچه

- (۱) مدّتی این مثنوی، تأخیر شد مُهلّتی بایست تا خون، شیر شد
 مدّت زمانی، این مثنوی نوشته نشد و انشاد و تقریر آن به تأخیر افتاد، زیرا که مثلاً
 وقتی خون بخواهد به شیر تبدیل شود مدّتی باید سپری گردد. [اصولاً هر پدیده‌ای اعمّ از مادی
 و یا روحی، برای به کمال رسیدن، نیازمند گذرِ زمان است.^۱ در این بیت مولانا یادآور می‌شود
 که تأخیر در انشادِ مثنوی، بدین خاطر بوده است که حکمت و معارف باید مدّتی در ذهن و
 قلب بماند تا قوام لازم گیرد. و ضمناً مصراع دوم اشاره دارد به آیه ۶۶ سوره نحل: وَ إِنَّ لَكُمْ
 فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَناً خَالِصاً سَائِغاً لِلشَّارِبِينَ. «و
 همانا برای شما، مشاهده‌ی حال چهار پایان مایه‌ی پند و عبرت است، که ما از میانِ سرگین و
 خون، شیر پاک را به شما می‌نوشانیم که بر طبع نوشندگان، گواراست.^۲»
 به روایت افلاکی و به تبع او جامی^۳، وقتی که دفتر اوّل مثنوی به پایان می‌رسد، همسر
 حسام‌الدین چلبی وفات می‌کند و بر اثر این حادثه اندوهبار، حسام‌الدین نژند و افسرده
 می‌گردد و مولانا نیز نظم مثنوی را دو سال تمام متوقّف می‌کند. البتّه همانطور که در این بیت و

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۸۲.

۳. ر.ک. مناقب العارفین، دفتر دوم، ص ۷۴۳ - ۷۴۲ و نفحات الانس، ص ۴۷۱ - ۴۷۰.

ابیات بعدی آمده. تأخیر مثنوی و توقّف در نظم آن، فراتر از آن است که به یک حادثه طبیعی (فوت همسر حسام‌الدین) محدود شود، بلکه می‌توان گفت که این تأخیر، از آنرو بوده که حقایق ربّانی و معارف باطنی باید به نُضج مطلوب می‌رسید و شرایط ظهور می‌یافت. خوارزمی در شرح بیت فوق می‌گوید: هرچیزی را در ارتقاء به درجه کمال و هر ناقصی را در اعتلا به ذروه جلال از تدریج و اِمهال چاره نیست؛ چنانکه خون بی‌مهلت، شیر نگردد و هلال، بی‌مضی مَدّت، بدرِ مستنیر نشود و برگِ توت بی‌تدریج، اطلس و اِکسون نتواند بود و قطره باران بی‌انقضای زمان، دُرّ مکنون نیارد.^۱ استاد زرین کوب می‌نویسد: این هم که مولانا از کلام خویش در این موضع، تعبیر به شیر می‌کند، مبنی بر سنت دیرینه‌ی است که علم و هُبی و آنچه را حاصل اذواق و مواجید صوفیه است به نظیر این معنی تعبیر می‌کرده‌اند. شیخ صدرالدین قونوی هم در کتاب فکوک به این معنی اشارت دارد.^۲ ابن عربی دیدن شیر خوردنی (= لَبَن) را در خواب به علم و معرفت تعبیر کرده است: كَظْهُورِ الْعِلْمِ فِي صُورَةِ اللَّبَنِ.^۳

(۲) تا نزاید بختِ تو فرزندی نُو خون نگردد شیرِ شیرین، خوش شنو

ای طالبِ معارف مثنوی، خوب گوش کن: تا وقتی که مادرِ بختِ تو، فرزندی تازه‌ای نزاید خون به شیرِ شیرین و گوارا مبدّل نمی‌شود. [یکی از کارهایِ مهمّ خون، رساندن موادّ غذایی لازم به یاخته‌هاست.^۴ وقتی که مادر، حامل جنین است و غذا می‌خورد عصاره غذا وارد خون می‌شود و خون از طریق مجاری خاص، جنین را تغذیه می‌کند؛ ولی همینکه جنین از مادر جدا شد و به صورت نوزادی متولّد گردید، خون موجود در پستانِ مادر، به شیر تبدیل می‌شود تا نوزاد از آن بهره گیرد و بالنده گردد. پس شرط استحاله و تبدیل خون به شیر تولّد است. در عرصه معنا نیز همین شرط حاکم است. یعنی انسان باید تولّد مجدّد پیدا کند و از رَجَمِ مادیت و هوئی خارج شود و در پهنه کمالات و مکارم تولّد یابد. در این صورت شیرِ معارف و حقایقِ باطنی برای او جوشیدن می‌گیرد.^۵ کفافی در شرح این بیت گوید: «تا وقتی که به الهام نو و جدید نرسیده باشی نخواهی توانست حکمت روحی و معنی را درک کرد، چه الهام روحی در

۱. جواهر الاسرار، دفتر دوم، ص ۲۹۷.

۲. سزّنی، ج ۱، ص ۲۸.

۳. ر. ک. فصوص الحکم، ابتدای فصّ یوسفی.

۴. ر. ک. فیزیولوژی انسانی، ج ۲، ص ۸۰۵.

۵. ر. ک. تولّد، شرح بیت شماره (۳۱۸۱) دفتر اوّل.

نزد صوفیان سرچشمه معرفت و شناخت است.^۱» [

- (۳) چون ضیاء الحق حُسام الدین، عِنان^۲ باز گردانید ز اوج آسمان
(۴) چون به معراج حقایق رفته بود بی بهارش غنچه‌ها ناکفته^۳ بود

چون ضیاء الحق، حُسام الدین چَلَبی، عِنان توجّه و عزیمتش را از اوج آسمان معنوی بازگردانید، یعنی از تحریر مثنوی و تقریر کلام معنوی که صرفاً برای ارشاد مردم انجام می‌داد فراغت جُست (و دلیل فراغتش هم این بود که برای مشاهده مراتب حقایق دنیوی و معارج اسماء الهی رفته بود) پس بی بهارِ هَمّتِ زندگی‌بخش وی، غنچه‌های معانی و حقایق ربّانی در باغ دل ناشکفته ماند^۴ [همانگونه که مشاهده می‌شود، مولانا توقف و تأخیر در نظم مثنوی را ناشی از تأملات روحی و مکاشفات قدسی حسام الدین ذکر می‌کند و هیچگونه اشارتی به اندوه و سوگ حسام از فقدان همسرش ندارد.^۵ ضیاء الحق (= روشنی حق) لقبی است که مولانا غالباً در مثنوی، حسام الدین را بدان می‌خواند. به طور کلی در میان صوفیان از گذشته تا حال رسم چنین بوده است که مریدان و سالکان و متّهیان را برحسب مقام معنوی و مرتبت سلوک به لقبی ملقّب می‌کردند. و این را لقب طریقتی گویند. البتّه برخی از صوفیان، لقب طریقتی را تنها مختصّ کاملان و مشایخ می‌دانستند و بر مریدان مبتدی لقبی نمی‌نهادند. از سده‌های آغازین ظهور تصوّف، رفته رفته نهادن لقب طریقتی باب شد. به این نحو که نام‌هایی از قبیل نور، بهاء، جلال و... را به کلمه دین ختم می‌کردند و لقب می‌ساختند؛ مانند نورالدین، بهاء الدین، جلال الدین^۶ و... صوفیان در تحلیل این مطلب می‌گویند که انبیاء و اولیاء نیز پس از اذن یافتن در ارشاد خلائق از طرف اذن دهنده به لقبی خاص ملقّب می‌شدند؛ مانند صفی الله، نجی الله، خلیل الله، کلیم الله، روح الله و حبیب الله که به ترتیب لقب حضرت آدم (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع) و محمّد (ص) بوده است.^۷ ولی از اواخر دوران زندیه در ایران که دوره بازگشت به تصوّف است، سلاسل فقر غالباً القاب طریقتی

۱. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۸۲.

۲. عِنان: دوال لگام که سوار به دست گیرد.

۳. کَفْتَه: شکافته شده، شکفته.

۴. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزء اول، ص ۱۱.

۵. ر. ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۸۲-۳۸۳. و نیز بیت شماره (۱) همین دفتر.

۶. برای توضیح بیشتر ر. ک. رازگشا، ص ۶۰ به بعد.

۷. برای توضیح بیشتر ر. ک. نابغه علم و عرفان، ص ۶۲.

خود را به نام علی ختم می‌کردند، و این بدان جهت بود که خود را مرید آن حضرت می‌دانستند مانند لقب معصومعلی، نورعلی و حسین‌علی و... گاه نیز لفظ شاه را به انتهای آن می‌افزودند که بقولی افزودن شاه مختص اقطاب بوده است به دلیل آنکه بر قوای وجودی خویش سلطنت و حکومت داشته‌اند.^۱ مانند معصوم علیشاه، نورعلیشاه، حسین علیشاه و...]

(۵) چون ز دریا سویی ساحل بازگشت چنگ^۱ شعر مثنوی، با ساز گشت^۲

همینکه حسام‌الدین از دریای تأملات روحی و سیر معنوی متوجه این عالم شد، دوباره سازِ دلنواز مثنوی آماده ترنم و نوا شد. [وقتی که حسام‌الدین از حالتِ استغراق^۱ و محو^۲ به درآمد و متوجه عالم صخو^۳ و کثرت گردید نوشتن معارف مثنوی دوباره از سر گرفته شد.]

(۶) مثنوی که صیقِل^۴ ارواح بود بازگشتش روزِ اِستِفتاح بود

مثنوی که برای روح‌ها و جان‌ها حکم صیقِل داشت و آنها را با معارف معنوی پاک و صاف می‌کرد، دوباره نظم آن در روز استفتاح از سر گرفته شد. و دفتر دوم آغاز گشت. [اِستِفتاح، در لغت به معنی گشودن و آغاز کردن است، ولی اصطلاحاً بر روز پانزدهم رجب اطلاق می‌شود؛ زیرا که درهای رحمت خدای تعالی و ابواب بهشت در این روز گشاده شود.^۵ اما طرز بیان مولانا در اینجا طوری نیست که نظر به تاریخ نیمه رجب داشته باشد، بلکه ظاهراً بازگشت به نظم مثنوی را همچون نوعی استفتاح ذکر تلقی کرده باشد که گویی بازگشت به ادعیه و اذکار می‌باشد که یک چند متروک مانده است.^۶ نیکلسون گوید: تعبیر استفتاح الذکر، یعنی دعای افتتاح که درویشان مقارن آیین مداومت ذکر، ترنم کنند.]

(۷) مَطْلَعِ تاریخِ این سَوْدَا و سَوْد سال، اندر ششصد و شصت و دو بود

مثنوی که محلّ دادوستد معنوی و فایده‌های روحانی است، در سال ششصد و شصت و دو

۱. ر. ک. رازگشا، ص ۶۱ و نابغه علم و عرفان، ص ۶۲.

۲. چنگ: از سازهای زهی است. در اینجا مطلق ساز.

۳. باساز: آماده، مهیا، مرتب. «باساز گشتن» یعنی آماده شدن، کوک شدن.

۴ و ۵ و ۶. ر. ک. توضیحات شماره (۵۷) و (۵۷۵) و (۲۸۴۱) و (۲۲۰۰) دفتر اول.

۷. صیقِل: تیزکننده شمشیر و زداينده آن، زدودن چرک و زنگ از آيينه و فلزات و جز آن.

۸. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۳.

۹. سزنی، ج ۱، ص ۲۷.

هجری نظم دفتر دوم آن آغاز شد. [مصرع اول، مُلْهِم است از آیه ۲۹ سوره فاطر: إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ. «همانا آنان که کتاب خدا را تلاوت می‌کنند و نماز می‌گذارند و از آنچه روزیشان کرده‌ایم نهان و عیان انفاق می‌کنند و از لطف خدا امید تجارتی دارند که هرگز تباهی نخواهد یافت.» نیز به سوره صف، آیه ۱۰ و امثال آن نظر داشته است.]

(۸) بُلبلی زینجا برفت و باز، گشت بهر صید این معانی باز گشت

بلبلی از این عالم صورت به عالم معنا رفت و به باز بلندپروازی تبدیل شد که برای صید معانی والا و گرانقدر به این عالم آمد. [شارحین مثنوی پیرامون «بازگشت» در دو مصرع بیت فوق آراء مختلف و حتی متعارضی دارند. برخی مانند اکبرآبادی عقیده دارند که «بازگشت» را باید در مصرع اول به معنی باز آمدن و بازگشتن و در مصرع دوم به معنی باز شکاری خواند. زیرا رفتن با بازگشتن و صید با باز (=پرنده) تناسب معنوی دارد.^۱ برخی نیز می‌گویند اگر بازگشت را در هر دو مصرع به معنی باز شکاری و یا باز آمدن بخوانیم اشکالی بوجود نمی‌آورد.^۲ کفافی و حاج ملاهادی سبزواری نیز بازگشت را در مصرع اول به معنی باز شکاری گرفته‌اند.^۳]

(۹) ساعد شده، مَسْکِنِ این باز باد تا ابد بر خلق، این در، باز باد

نشیمن و جایگاه این باز بلند پرواز عالم معانی، بازوی حضرت شاه وجود بادا و این درگاه معنا تا ابد به روی مردم گشوده بادا. [پرورش باز شکاری از رسوم رایج در میان شاهان و خلفای کشورهای اسلامی بوده است. بازهای تربیت شده جهت شکار و صید به کار گرفته می‌شدند و انس بسیار نزدیکی با صاحبانشان پیدا می‌کردند به طوری که بر ساعد آنان می‌نشستند و مطیع و فرمانبر بودند.^۴ مولانا در اینجا باز را کنایه از حسام‌الدین و شاه را کنایه از حضرت حق دانسته است. نکلسون در توضیح بیت فوق گوید: حسام‌الدین تا ابد از انس با حق تعالی برخوردار بادا. کلمات «این در»، شاید اشاره به مثنوی یا اشاره به خود حسام‌الدین باشد.^۵]

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۳.

۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، ص ۱۶-۱۵.

۳. ر. ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۸۳. و شرح اسرار، ص ۹۶.

۴. ر. ک. پیشین.

۵. ر. ک. شرح مثنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۵۹۰.

(۱۰) آفتِ این دَر، هوا و شهوت است ورنه اینجا، شربت اندر شربت است

این درگاه معنوی، دو آفت بزرگ دارد، یکی پیروی از هوای نفس و دیگری میل به شهوت. یعنی هر آن کس که به کمند این دو آفت گرفتار آید هرگز نمی‌تواند معانی والای مثنوی را درک کند. و اگر هوای نفس و شهوت در کار نباشد، انسان لذت و حلاوت بیکرانی از این حقایق می‌یابد.

(۱۱) چشم‌بندِ آن جهان، حلق و دهان این دهان ببرند، تا بینی عیان

کام و دهان و توجه به شکمبارگی و لذات حیوانی، سبب می‌شود که چشم باطنی انسان بسته شود و نتواند حقایق معنوی را ادراک کند. حال که چنین است، ای سالک، دهان خود را از غذاهای جسمانی فرو بند و مرکوب تن را در مرغزار شهوات نچران و به ریاضت بکوش تا حقایق معنوی را آشکارا بینی. [واضح است که منظور دست کشیدن از غذای ضروری نیست بلکه مقصود، حرص و آزمندی است که نباید بدان گرفتار آمد. چنانکه در ابیات شماره (۱۶۴۵ - ۱۶۳۹) دفتر اول، همین معنا مورد تأکید قرار گرفته است.]

(۱۲) ای دهان، تو خود دهانه دوزخی و ای جهان، تو بر مثالِ برزخی

ای دهان، تو دهانه دوزخی، و ای جهان، تو نیز همانند برزخی. [در مصراع اول، دهان به دوزخ تشبیه شده است، چه حرص و آزمندی آدمی، سیری‌پذیر نیست، هرچه به کام مادی تن، بریزی باز هم زبانه فزون‌خواهی آن تیزتر و پراخ‌تر می‌شود، چنانکه در آیه ۳۰ سوره ق آمده است: «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ». روزی که دوزخ را گوئیم: آیا سیرگشتی؟ و گوید: آیا بیش از این هست؟». ر.ک. بیت شماره (۱۲۷۵) و (۱۲۷۶) دفتر اول، اکبرآبادی در شرح مصراع اول گوید: «لذات جسمانی، عین دوزخ است^۱». در مصراع دوم، این جهان به برزخ، تشبیه شده است، از آنرو که این عالم در حقیقت چیزی میان عدم و وجود است؛ یعنی وجودی ظلی و اضافی دارد و نه حقیقی^۲. وجه دیگر این تشبیه از آنروست که دنیا سرای درنگ و ماندگاری نیست چنانکه برزخ نیز عالمی موقتی و گذراست^۳.]

۱. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۴.

۲. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۱۷.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۸۵. نیز ر.ک. بیت شماره (۳۵۳۵) دفتر اول و توضیحات آن.

(۱۳) نورِ باقی، پهلویِ دنیایِ دون شیرِ صافی، پهلویِ جوهاییِ خون

نور پایدار و جاودان، در پهلوی این دنیای پست است، و شیر صاف و پاک نیز پهلوی جویبار خون قرار دارد. [در قرآن کریم و روایات و اقوال اولیاء و عرفا و صوفیه، خداوند به نور تشبیه شده است، و حتی یکی از اسماء حضرت حق، نور است. از اینرو می‌توان نورِ باقی را همانا ذات الهی دانست. پس عالم مادی، جدا از عالم روح و معنا نیست. و حضرت حق در این عالم به نحو تجلی در مظاهر، ظاهر شده است. خاصه در انسان که اشرف خلایق است، روح و جسم، معنا و ماده درهم سرشته شده یعنی انسان، جامع نفخه رحمانی و وسوسه شیطانی است. چنانکه شیر صاف در کنار مجاری خون است. و این مصراع اشاره دارد به آیه ۶۶ سوره نحل (ر.ک. بیت شماره ۱ همین دفتر). توضیح آنکه تولید شیر، نتیجه جذب مواد غذایی بوسیله خون و ارتباط مستقیم خون با غده‌های پستان است.^۱ با وجود نزدیکی خون و شیر، این دو ماده درهم نمی‌آمیزند. و اگر خون با شیر درآمیزد قطعاً آن را تباه و آلوده می‌سازد. همینطور است حال انسان، او جامع روحانیت و جسمانیت است. و این دو عرصه، هرچند قرین و نزدیک یکدیگرند ولی تداخل نمی‌کنند. و هرگاه آلاشی از جسم و شهوت بدو رسد آن را منکدر و محتجب از حق می‌سازد.^۲ نیکلسون گوید: تشابه جهان و برزخ، در واقع عبارت از آن است که در طول زندگی این جهان، بهشتیان و دوزخیان در کنار هم می‌زیند، اما در باطن با حائلی از هم جدا شده‌اند.^۳]

(۱۴) چون در او گامی زنی بی‌احتیاط شیرِ تو، خون می‌شود از اختلاط^۴

هرگاه در این جهان، به سوی نفسانیت و شهوت، گامی ناآگاهانه برداری، شیر روحانیت تو با خونِ نفسانیت و شهوت درآمیزد و بر اثر این آمیزش از مرتبه والای روحانی به ورطه نازل جسمانی فرو می‌افتد.

(۱۵) یک قَدَم زد آدم اندر ذَوْقِ نفس شد فِرَاقِ صدرِ جَنَّت، طَوْقِ نفس

آدم(ع) یک قدم در راه ذوق نفسانی برداشت و جدایی از مقام والای بهشت مانند

۱. ر.ک. تفسیر نمونه، ج ۱۱، ص ۲۹۱.

۲. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۸۵.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۵۹۱.

۴. اختلاط: درهم آمیختن، آمیزش.

طوقی به گردنش افتاد. یعنی خلاصه دچار محنت جدایی از بهشت برین شد. [ر.ک. شرح بیت شماره (۱۲۵۴ - ۱۲۴۹) و (۱۴۹۱ - ۱۴۸۹) و (۱۶۳۵ - ۱۶۳۳) دفتر اول.]

(۱۶) همچو دیو، از وی فرشته می‌گریخت بهر نانی چند، آب چشم ریخت

بواسطه لغزشی که آدم(ع) را فرو گرفت، فرشتگان از او می‌گریختند، گویی که از شیطان می‌گریزند. و این آدم(ع)، برای پاره نانی (چند دانه گندم) اشک‌ها از چشم فرو ریخت.

(۱۷) گرچه یک موبد گنه‌کو جسته بود لیک آن مو، در دو دیده رسته بود

گناهی که حضرت آدم(ع) مرتکب شده بود اگر چه به قدر یک مو بود، یعنی خیلی ناچیز بود، ولی این بدان مآند که مویی در درون چشم انسانی روییده شود. مسلماً با وجود این موی ناچیز، چشم آدمی نمی‌تواند اشیاء را ببیند و هماره از این موی، در رنج نابینایی به سر خواهد برد. [در اینجا حضرت آدم(ع) را به منزله دیده و دیگر انسان‌ها را به سایر اعضای بدن تشبیه کرده است. به این معنی که آن گناهی که از آدم سرزد، اگر از انسان‌های دیگر سر می‌زد چندان تأثیری نداشت، زیرا خلیدن یک موی مثلاً در دست یا پا نمی‌تواند کار آنها را مختل کند، ولی برای انسان کاملی مانند آدم(ع) که حکم مردمک چشم را دارد چنین گناهی هرچند کوچک شایسته نیست و همین لغزش حقیر به مقام والای او خدشه وارد کرد.^۱ چنانکه گفته‌اند: حَسَنَاتُ الْآبَرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ.]

(۱۸) بسود آدم دیده نور قدیم موی، در دیده بُود کوه عظیم

حضرت آدم(ع) از آنرو که انسان کامل بود، حکم مردمک چشم حضرت حق را داشت. به همین دلیل، لغزشی که مرتکب شد. هرچند کوچک بود، ولی نسبت به مقام او بسی بزرگ می‌نمود. این درست بدان مآند که مویی خرد و ناچیز در چشمی بروید؛ مسلماً همین موی بيمقدار می‌تواند چشم را از کار بیندازد و همچون کوهی عظیم، جلوی دید آدمی را بگیرد و مانع از دیدن او شود. [ر.ک. شرح بیت شماره (۱) و (۱۶۷۹) دفتر اول. «رُستنی موی در چشم» از بیماری‌های چشم است.]

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۱۹. ضمناً ر.ک. توضیحات بیت شماره (۱) و (۱۶۷۹) دفتر اول.

گر در آن، آدم بکردی مشورت در پشیمانی نگفتی معذرت (۱۹)
 اگر حضرت آدم(ع) در آن هنگام که می‌خواست از گندم تناول کند مشورت می‌کرد،
 هرگز در موقع پشیمانی از کرده خویش معذرت و پوزش نمی‌خواست. [برخی از شارحان،
 طرف مشورت آدم(ع) را عقل کل^۱ و یا فرشتگان^۲ دانسته‌اند. ر.ک. شرح بیت شماره (۱۲۵۴)
 دفتر اول، و بیت (۳۱۹۳) دفتر سوم، خوارزمی، طرف مشورت آدم(ع) را با عنوان «اهل انتباه»
 (= بیدار دلان) یاد می‌کند.^۳]

زانکه با عقلی چو عقلی جفت شد مانع بدفعلی و بدگفت شد (۲۰)
 زیرا هرگاه دو عقل به یاری یکدیگر کار کنند، جلوی کردار بد و گفتار بد را می‌گیرند.

نفس با نفس دگر چون یار شد عقل جزوی عاطل و بی‌کار شد (۲۱)
 هرگاه دو نفس باهم متحد شوند، مسلماً عقل جزوی عاطل و باطل می‌ماند و از انجام
 کاری و عمل خیری در می‌ماند. [ر.ک. شرح بیت شماره (۱۱۰۹) دفتر اول.]

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی زیر سایه یار، خورشیدی شوی (۲۲)
 هرگاه تو از تنهایی و خلوت‌نشینی به نومیدی دچار آمدی و احساس کردی که به مراد و
 مقصودت ره نیافته‌ای، لازم است که به یک انسان کامل و مرشد فاضل خدمت کنی و
 صحبت او گزینی و سر بدو سپاری. [درست است که مولانا یکی از لوازم سلوک را داشتن پیر
 و مرشد دانسته (ر.ک. شرح بیت شماره ۲۹۴۷ - ۲۹۳۴ دفتر اول) ولی در عین حال هشدار
 داده است که هر مدّعی زاخا و متلبّس به لباس دستگیری و ارشاد نیز لیاقت ارشاد
 ندارد و نباید فریفته این گندم نمایان جو فروش شد. (ر.ک. شرح بیت شماره ۲۲۸۲ - ۲۲۶۴
 دفتر اول) ضمناً انقروی، خورشیدی (= خورشیدی) را با یای نسبت معنی کرد، نه وحدت.^۴
 لزوم خلوت‌نشینی در شرح بیت شماره (۵۴۹) و لزوم صحبت در شرح بیت (۲۶۸۷) دفتر اول
 آمده است.]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۵.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۸۶.

۳. ر.ک. جواهر الاسرار، دفتر دوم، ص ۲۹۹.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۱.

(۲۳) رُو بَجُو یارِ خدایی را تو زود چون چنان کردی، خدا یارِ تو بود
 برو و هرچه زودتر یارِ خدایی را پیدا کن و به خدمت او درآ. وقتی چنین کردی،
 حضرت حق نیز یارِ تو می‌شود [«خدایی» با یای نسبت خوانده شود.]

(۲۴) آنکه بر خلوت نظر بردوخته است آخر آن را هم زِ یار آموخته است
 بیت فوق به یک سؤال مقدر جواب داده است. آن سؤال اینست: یا حضرت مولانا، اصلاً چه
 لزومی دارد که آدمی برای سیر و سلوک عرفانی، مرشد و راهنمایی انتخاب کند، مگر نمی‌توان
 به تنهایی سلوک کرد و کُنچ خلوت گزید و به ریاضت و طی طریق مشغول شد؟ جواب: کسی
 که خلوت گزیند و نظرش را به روی ماسوی الله بسته دارد و در حضرت حق گشاید، این کار را
 نیز از انسان کامل و مرشد فاضل آموخته است. [کفافی گوید: خلوت نشینی و مراقبه تنها
 نمی‌تواند سالک را به سر منزل مقصود رساند، بلکه بر اوست که از محضر مرشد و راهنمایی
 صادق بهره گیرد.^۱ همه صوفیان بر لزوم پیر و مرشد تأکید دارند، مگر اویسیان که می‌گویند
 می‌توان با کسب فیض از روحانیت انبیاء و اولیاء راه سلوک را به تنهایی تا سر منزل مقصود
 پیمود. (ر.ک. بیت شماره ۴۹۴ دفتر اول و توضیح آن درباره اویسی) برخی از محققان صوفیه
 می‌گویند اویس قرنی نیز بی‌راهنما و ولی، سلوک نکرده، درست است که او، در سرزمین یمن
 به سر می‌برد و به فیض محضر ختمی مرتبت واصل نشد، لیکن مسلماً در یمن از جانب
 حضرت رسول اکرم، نواب و خلفایی بودند که اویس را با حقایق اسلام و تعالیم آن آشنا سازند
 و راهبریش کنند. و ثانیاً اویس در محضر امام علی (ع) به کمال رسید.^۲]

(۲۵) خلوت از اغیار باید، نه ز یار پوستین بهرِ دَی آمد نه بهار
 اگر من گفتم برو خلوت نشینی را انتخاب کن، منظورم این نیست که از یاران محبوب
 خلوت بگزینی، بلکه منظورم این است که باید از اغیار و همشینیان بد دوری گزینی و به کُنچ
 خلوت روی، چنانکه مثلاً پوستین را باید در فصل زمستان پوشید تا از گزند سرما محفوظ
 ماند نه در فصل بهار. [در این بیت، مولانا «بهار» را کنایه از صالحان «دی» را کنایه از طالحان
 به کار گرفته است.^۳]

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۸۶.

۲. ر.ک. طرائق الحقایق، ج ۲، ص ۴۶.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۸۷.

(۲۶) عقل با عقلِ دگر دو تا شود نور، افزون گشت و ره، پیدا شود
هرگاه عقلی با عقل دیگر همراه شود، قدرت راهنمایی و راهبری آنها دو چندان
می شود و روشنگری و نور آنها فزونی می گیرد. در نتیجه، به مدد راهنمایی آنها راه برای
سالکان پیدا می شود و آنها در آن به سلوک می پردازند. [صحبت و همنشینی سارفان و
صاحب‌دلان به مثابه همکاری و اقتران عقول است].^۱

(۲۷) نفس با نفسِ دگر خندان شود ظلمت افزون گشت، ره، پنهان شود
ولی هرگاه نفس اماره‌ای با نفس اماره دیگر همراه شود، هرچند از این دمساز شدن،
خشنود و خندان‌اند، ولی تاریکی گمراهی و ضلالتشان فزونی می گیرد و راه حق برای سالکان،
پنهان می شود. [خندان شدن نفس با نفس دیگر، حاکی از دمسازی و اقتران افراد بددل و
تباهکار با یکدیگر است که بسی ظلمت آفرین و گمراه کننده است].^۲

(۲۸) یار، چشمِ توسست، ای مردِ شکار از خس و خاشاک او را پاک‌دار
یار صالح و مرشد کامل، به مثابه چشم تو است. هم عزیزالوجود است و هم هادی. ای
که در پی صید معانی هستی، بهوش باش که خس و خاشاک هوی و هوس بر او ننشیند. که در
این صورت سخت آزار و اذیت شود.

(۲۹) هین به جاروبِ زبان، گردی مکن چشم را از خس، ره آوردی مکن
مواظب باش که با جاروب زبان، گرد و غبار راه نیندازی و برای چشم، خس و
خاشاک ارمغان نیاوری. یعنی مبدا آن یار صالح و مرشد کامل را برنجانی^۳. [سخن ناصواب،
بسان گرد و غباری است که زبان همانند جاروب، آن را می پراکند و چشم را آزار می دهد. در
اینجا زبان به جاروب تشبیه شده و ولی مرشد به چشم].

(۳۰) چونکه مؤمن آینه مؤمن بُود روی او ز آلودگی ایمن بُود
چونکه مؤمنان آینه یکدیگرند، پس روی یار صالح و مرشد کامل از هرگونه آلودگی

۱. ر.ک. پیشین.

۲. ر.ک. پیشین.

۳. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۳.

پاک است. و به همین دلیل است که چگونگی باطن تو را به تو نشان می‌دهد [ر.ک. شرح بیت شماره (۱۳۲۸) و (۳۱۵۶ - ۳۱۵۳)].

(۳۱) یار، آینه است جان را در حَزَن^۱ در رُخ آینه ای جان: دَم مَزَن
از آنرو که یار صالح، آینه جان اندوهبار تو است. یعنی هرگاه که تو غمگین می‌شوی
او یار تو می‌شود. پس به چهره و رخ آن آینه، دم و نَفَس مزَن که تیره و منکدر می‌شود. [در
اینجا مولانا، بی‌ادبی و گستاخی نسبت به مرشد و راهنما را به دم زدن بر آینه تشبیه کرده
است، زیرا کلام درشت و بی‌حرمتی، دل او را منکدر می‌سازد^۲. این بیت و ابیات بعدی در باب
لزوم رعایت ادب در مقابل ولی مرشد است.]

(۳۲) تا نپوشد روی خود را از دَمَت دَم فرو خوردن بسبب دَمَت
تا آن یار صالح و مرشد کامل، از کلام ناصواب تو رخ برتابد، بنابراین بر تو لازم است
که همواره و در هر لحظه در محضر او ساکت و خמוש باشی.

(۳۳) کم ز خاکی؟ چونکه خاکی یار یافت از بهاری صد هزار آنوار^۳ یافت
آیا تو از خاک کمتری؟ البته که کمتر نیستی، زیرا که خاکِ مُرده بر اثر همنشینی و
همراهی فصل بهار، شکوفه‌های رنگارنگ بیشمار پیدا می‌کند. [یای بهاری را هم می‌توان
بای نسبت گرفت و هم یای وحدت. اگر نسبت بگیریم مراد از آن، باد و باران است، و اگر یای
وحدت بگیریم مراد اینست که از آمدن یک بهار، این همه گُل و شکوفه می‌دهد^۴. و ضمناً
صد هزار، در اینجا نماینده کثرت و فزونی است نه عدد خاص. بیت فوق در بیان اهمیت نقش
ولی و هادی در ارشاد طالبان است.]

(۳۴) آن درختی کو شود با یار جُفت از هوای خوش ز سر تا پا شِکُفت
مثلاً هر آن درختی که یار و دمساز یار حقیقی شود، یعنی با بهار قرین گردد، از هوای

۱. حَزَن: اندوه، غم.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۲۴ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۸۷.

۳. آنوار: جمع نُور به معنی شکوفه. و اگر جمع نُور باشد به معنی روشنی است.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۴.

لطیف بهاری سراپا شکفته می‌شود و با برگ‌ها و میوه‌ها آراسته می‌گردد. [در این بیت، اشاره‌ای است به سالکان و تنبیهی است بر طالبان، بدین معنا که درختان که شعور و عقل آدمی را ندارند، به محض همنشینی و همراهی با بهار، گل‌ها و میوه و خلاصه اسرار باطنشان را آشکار می‌سازند و شاد و با نشاط می‌شوند. پس سالک نیز باید از این پدیده طبیعی عبرت گیرد^۱.]

(۳۵) در خزان چون دید او یارِ خلاف در کشید او رُو و سر زیر لحاف
ولی همین درختان، چون فصل پاییز و هوای خزانی را دمسازی نامناسب می‌بینند، سر خود را زیر لحاف می‌کنند. یعنی اسرار و استعداد و قوای باطنی خود را مخفی می‌دارند. [شاید، سر کشیدن سر به زیر لحاف، اشاره باشد به مستور شدن اشجار به زیر برف‌های زمستانی^۲.]

(۳۶) گفت: یارِ بد بلاآشفتن است چونکه او آمد، طریقم خفتن است
آن درخت با زبان حال گوید: یار و مصاحب ناسازگار، همچون بلایی است بس سخت و شدید، از این‌روست که هرگاه بلا و فتنه، ظهور می‌کند، روش و خوی من اینست که به خواب اندر شوم. [همانطور که گذشت، فاعلِ گفت، درخت است که مثالی است از سالکانِ طریق حق که با هر کسی مصاحبت نمی‌کنند مگر یاری که دلش همچون آینه پاک و عاری از زنگار حقد و آرز و دنیاطلبی باشد.]

(۳۷) پس بخُشیم، باشم از اصحابِ کُهِف به ز دَقیانوس، آنِ محبوبِ لُهِف^۳
آن سالکِ طریق که از صحبت و همنشینی با یارِ ناسازگار اجتناب دارد می‌گوید: من می‌خواهم که جزو اصحاب کُهِف، باشم، چه خوابیدن در غار بهتر است از فرمانبرداری از دَقیانوس حسرت خورده. [اصحاب کُهِف از قصص قرآنی است که نزد یهودیان و مسیحیان نیز سابقه دارد^۴. این داستان به قدری مشهور است که نیازی به بازگویی آن نیست. لیکن همانطور که قبلاً آمد، مولانا، برای اصحاب کُهِف و همه اولیاء الله، حقیقت نوعیه قائل است:

۱. ر.ک. پیشین.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۸۸.

۳. لُهِف: دروغ، اندوهگین شدن، حسرت خوردن. «محبوبِ لُهِف» کسی که دچار اندوه و دروغ بر کارهای ناروای پیشین خود باشد.

۴. ر.ک. دایرةالمعارف تشیع، ج ۲، ص ۹۱۳.

بدین معنی که در هر عصر و دوره‌ای اوصاف آنان در افرادی خاص که از اولیاء دوراند ظهور می‌کند. ر.ک. شرح بیت شماره (۴۰۵) دفتر اول. و ضمناً در همان دفتر بیت شماره (۳۹۲) و (۳۰۲۱) و (۳۱۸۷) به این داستان اشاره‌ای شده است.

دقیانوس، امپراطور روم (۲۴۹ - ۲۵۱ م) که به آزار و شکنجه نصاری مشهور است. در دو بیت اخیر، مقایسه‌ای است میان بیداری و خواب در تعبیر صوفیانه. خواب از بدیها و شرور، بهتر است از بیداری برآن، و نیز خواب از ارزش‌های معنوی، یکسره جهل و غفلت است. پس خواب اصحاب کهف در حکومت دقیانوس بهتر از بیداری بود.^۱ چنانکه در یکی از سروده‌های عرفانی هندی در وصف عارف گوید: «و شخصی که غالب بر حواس خویش است، در شب غفلت جهانیان، بیدار است و در امری که تمام مردم بیدارند او در خواب^۲».

(۳۸) یَقْظَهُ شَانٌ^۳ مصروفِ دقیانوس بود خوابشان سرمایه ناموس بود

عمر اصحاب کهف در بیداری به خاطر حکومت بیدادگرانه دقیانوس، بی جهت صرف می‌شد، یعنی در واقع عمرشان، تباه و تلف می‌گشت، زیرا هماره مورد تهدید و تخویف او بودند و بدان می‌انداشیدند. ولی همینکه به خواب فرو رفتند فکرشان از کمند عالم حسّی رهید و از بند محسوسات آزاد شد و در نتیجه، عزّت و حرمت خود را محفوظ داشتند. [اکبرآبادی معتقد است که ناموس در این بیت به معنی عزّت و حرمت آمده است.^۴ مصراع اول، تصویر زیبا و دقیقی است از نظام جابرانه دقیانوس.^۵ خواب اصحاب کهف چون طولانی بود، طبعاً در ذهن شنوندگان این سؤال مطرح می‌شد که مدّت این خواب چقدر بوده؟ از اینرو آیه ۲۵ سوره کهف این تردید را از صفحه اذهان می‌زداید و می‌گوید: وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةِ سَنِينَ وَأَزْدَادُوا تِسْعاً. «و درنگ کردند در غار، سیصد سال، و نه سال هم افزون‌تر درنگ کردند.» برخی از مفسران، سیصد و نه سال را مطابق سال قمری و سیصد سال را مطابق سال شمسی گرفته‌اند.^۶]

۱. ر.ک. پیشین.

۲. بگوت گیتا، ص ۱۵.

۳. یَقْظَهُ: بیداری.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۷.

۵. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۸۸.

۶. ر.ک. تفسیر المیزان (متن عربی)، ج ۱۳، ص ۲۷۶.

خواب، بیداری است چون با دانش است وای بیداری که با نادان نشست (۳۹)
 هرگاه خواب انسان، همراه با علم و معرفت باشد عین بیداری است. وای به حال آن که
 بیدارست و با نادانان مصاحبت می‌کند و عمرش را در این راه تلف می‌سازد. [پیامبر(ص)
 فرمود: تَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي. «چشمانم می‌خوابد، ولی قلبم نمی‌خوابد.»]

چونکه زاغان، خیمه بر بهمن^۱ زدند بلبلان پنهان شدند و تن زدند (۴۰)
 از آنرو که زاغان در زمستان، خیمه می‌زنند و گرد هم جمع می‌شوند، بلبلان، خوش
 نوای باغ و بوستان، پنهان می‌شوند و از نوا و سرود منصرف می‌شوند و خموشی می‌گزینند.
 [تصویری است زیبا از فرا رسیدن زمستان و هجوم زاغان و رفتن بلبلان که با خیمه زدن بر
 بهمن بیان شده است. توضیح آنکه خیمه زدن، معانی مختلفی دارد از آن جمله به معنی
 فرود آمدن و مقیم شدن است.^۲

کفافی گوید: زاغان و کلاغان در فصل زمستان، دسته دسته منتشر می‌شوند و به دنبال
 قوت و غذا می‌گردند؛ کثرت جمعیت و سیاهی بال و پرشان در نظر بیننده همانند خیمه‌ای است
 که در فضا افراشته باشند^۳. زاغان، اشاره دارد به اسیران عالم حس که همواره در پی یافتن
 حطامی ناچیز عمر گرانبهای خود را تباه می‌کنند؛ و بلبلان، اشاره است به عارفان از بند هوی
 رسته. اکبرآبادی گوید: «چون غافلان و جاهلان در عالم بسیار شدند، طالبان حق گوشه
 خلوت گزیدند»^۴.

زانکه بی‌گلزار، بلبل، خامش است غیبت خورشید، بیداری‌گش است (۴۱)
 زیرا که اگر گلزار نباشد، بلبل نیز نوایی نمی‌سراید و در خموشی فرو می‌رود، چنانکه
 وقتی خورشید غروب می‌کند، میل به خواب در جانوران پیدا می‌شود و بیداری آنها را می‌کشد
 و از میان می‌برد. [مصراع دوم بر مبنای شرح اکبرآبادی بیان شده. او ابتدا وجوه بیدی را نقل

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۷.

۲. بهمن: اسم ماه یازدهم از سال شمسی؛ نباتی است که در ماه بهمن گل کند و بیخش در دواها به کار رود.
 در اینجا مراد زمستان و فصل برف است.

۳. آندراج، ج ۲، ص ۱۷۵۹.

۴. ر. ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۸۶.

۵. شرح ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۷.

می‌کند و سپس وجه اخیر را انتخاب می‌کند. انقروی درباره‌ی کنایات این بیت گوید: در این بیت، کنایه اینست: مادام که گلزار حقیقت نشکفته و بهار آخرت به ظهور نیامده، بلبلان باغ ولایت و عندلیبان روضه طریقت از بیان حقیقت حال، صامت و از تقریر مقصود خود، ساکت می‌مانند، زیرا که احتجاب خورشید حقیقت، انتباه و بیداری را زایل و غفلت و استتار را موجب می‌شود.^۱ نیکلسون «غیبت خورشید» را اشاره به روزهای تاریک زمستان می‌داند نه ظلمت شب.^۲ اما وجه اول مناسب‌تر است. [

(۴۲) آفتابا، ترکِ این گُلشن کُنی تا که تَحْتَ الْأَرْضِ را روشن کُنی
ای آفتاب روح انسان، سرانجام تو گلشن این جهان را ترک خواهی کرد و به زیر زمین خواهی رفت تا آنجا را روشن کنی. [اشارت بدین نکته است که با زوال کالبد عنصری، روح نمی‌میرد، بل حی و نورانی است.]

(۴۳) آفتابِ معرفت را نَقْل نیست مشرقِ او غیرِ جان و عقل نیست
ولی برای آفتاب معرفت غرویی وجود ندارد و او همواره از کرانه جان و عقل می‌تابد. [کفافی گوید: مولانا در دو بیت اخیر، مقایسه‌ای کرده است میان خورشید آسمان و خورشید بیداری روح. خورشید آسمان، تنها بخشی از زمین را روشن می‌کند و بخشی دیگر، تاریک می‌ماند. ولی خورشید روح را هرگز غرویی نیست و همواره از کرانه عقل و روح می‌تابد.^۳]

(۴۴) خاصه خورشیدِ کمالی، کآن سَری است روز و شب کردارِ او روشن‌گری است
مخصوصاً خورشید صاحب کمال را هیچ‌گونه نقل و انتقالی نیست، زیرا این خورشید متعلق به آن جهان است. و از اینروست که روزان و شبان کارش تابیدن و روشن کردن است. [انقروی، یای کمالی را یای نسبت می‌داند.^۴ کفافی گوید: آن سَری است، یعنی از عالم غیب و جهان برین است.^۵ بیت شماره (۱۱۱) دفتر اول نیز مؤید این مطلب است.]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۷.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۵۹۵.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۸۹.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۸.

۵. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۸۹.

(۴۵) مَطْلَع شمس آی اگر اسکندری بعد از آن هر جا زوی نیکو فری

اگر تو بتوانی مانند اسکندر به مطلع شمس حقیقی (عالم عقل و جان) برسی، از آن پس به هر جا که بروی، دارای شکوه و جلال حقیقی خواهی بود. (ر.ک. شرح بیت شماره (۴۲) همین دفتر. مطلع شمس در اینجا بدین نکته اشارت دارد که باید از جسم و لذات جسمانی که مغرب آفتاب معرفت است در گذری و به عقل و جان که مشرق و مطلع اوست در آیی و به مشاهده روح و لذات روحانی که همانا علوم و اسرار الهی است واصل شوی.^۱

اسکندر در اینجا مظهر انسان کامل و عارف واصل است چنانکه در ادب پارسی کلمات حکیمانه‌ای از او نقل کرده‌اند. «نام اصلی این پادشاه، الکساندر و به ترتیب تاریخی در میان پادشاهان مقدونیه، اسکندر سوم است. پدرش فیلیپ دوم پادشاه مقدونیه و مادرش المپیاس و تولدش در شهر پلا در ماه ژوئیه به سال ۳۵۶ ق.م بود. وی به سال ۳۳۶ ق.م در سن بیست سالگی به جای پدرش بر تخت سلطنت مقدونیه نشست، و به سال ۳۲۳ ق.م در سن سی و سه سالگی درگذشت.^۲»

مطلع شمس، اشاره دارد به آیه ۹۰ سوره کهف: حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلَعِ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَلْ لَهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا. «تا آنکه به خاور زمین رسید، آنجا قومی را یافت که ما میان آنها و آفتاب، پوششی ننهاده بودیم.» یعنی در برابر پرتو آفتاب جهاتتاب، حجاب و پوششی نداشتند و بی هیچ ستر و پوششی، خورشید بر آنان متجلی شده بود. البته مفسران و مورخان درباره ذوالقرنین که در آیه ۹۰ سوره کهف آمده نظرات گوناگونی دارند. برخی او را بر اسکندر منطبق کرده و برخی بر شاهان یمن و برخی بر داریوش و کورش که پرداختن به این مطلب ما را از مقصد باز می‌دارد. به هر حال مقصود مولانا از ذکر قصه‌ها و ماجراها و شخصیت‌های تاریخی، بیان تاریخ نیست، بلکه او غالباً این مطالب را بهانه می‌کند تا اسرار و حقایق عرفانی را بیان دارد، از اینرو اسکندر در زبان مثنوی، عارفی است کامل نه جهانخواری سفاک.]

(۴۶) بعد از آن هر جا روی مشرق شود شرق‌ها بر مغرب عاشق شود

پس از آنکه به مشرق حقیقت واصل شدی، به هر سو و سمتی که زوی آنجا نیز مشرق

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۸. خوارزمی، اسکندر را بر قلب منطبق

کرده که در میان حواس خمس، در تقلب و انقلاب است. (ر.ک. جواهر الاسرار، دفتر دوم، ص ۳۰۰)

۲. اسکندر و ادبیات ایران، ص ۲۲ - ۲۱.

انوار حق و مطلع شمس وجود می‌گردد؛ و همه کائنات و ذرات که مشرق آفتاب حق و مظهر شمس حقیقت‌اند، بر مغرب وجود تو عاشق می‌شوند. [انقروی درباره مغرب گوید: «تو از این حیث که حجاب شمس حقیقتی و آفتاب هویت بوسیله وجود تو محتجب شده، پس وجودت مانند مغرب است»^۱.] اما وجه دیگری نیز می‌توان ذکر کرد: انسان کامل، از آنرو که به مرتبه آفتاب حقیقت رسیده، فی‌نفسه در همه جا و همه حال روشن است و انوار آن هیچگاه تاریک و منکدر نمی‌شود، گرچه در حجاب مغرب پوشیده شود، زیرا غروب خورشید، نسبت به ناظران زمینی است نه نسبت به ذات آن. یعنی مغرب، هیچگاه باعث نمی‌شود که ذات پرنور خورشید، تاریک گردد. بلکه مشاهده کنندگان خاکی، خورشید را در حجاب احساس می‌بینند. از اینرو همه انوار حسی و مادی و تمامی ذرات و کائنات عاشق و طالب آن خورشید معنا و حقیقت هستند و به سوی او ره می‌سپرنند. این وجه نیز جایز است: چون به سرمنزل حقیقت رسیدی به هر جا بنگری، تجلیات الهی را بینی.^۲

(۴۷) حَسَّ خُفَّاشَتْ، سَوِیِ مَغْرِبِ دَوَانِ حَسَّ دُرِّ پَاشَتْ^۱، سَوِیِ مَشْرِقِ رَوَانِ
حسّ ظاهری تو مانند خفّاش است که شتابان به جایی می‌رود که خورشید نباشد. ولی حسّ باطنی تو شتابان به سویی می‌رود که خورشید حقیقت تابان است. [در این بیت مقایسه‌ای است بین حسّ مادی و حسّ معنوی. حسّ مادی مانند خفّاش همیشه روی به تاریکی‌ها دارد و حسّ معنوی همواره به سوی روشنی‌ها می‌گراید^۲ اکبرآبادی گوید: حسّ خفّاش، حسّ جسمانی است. و مغرب، عبارت از جسم که آفتاب حقیقت در آن مخفی و محتجب گشته است؛ و حسّ دُرِّ پاش، حسّ روحانی، و مشرق عبارت از روح که آفتاب ذات در آنجا عیان و تابان است. حاصل آنکه حواس جسمانی جز بدن نمی‌بیند و به جز شغل بدن نمی‌پردازد و کار حواس روحانی، مشاهده خورشید حقیقت است و جوای نور اویند^۳. ر.ک. شرح بیت شماره (۳۱۲-۳۰۳) دفتر اول. به هر حال بیت فوق در مقام مقایسه حواس ظاهری و باطنی است.]

۱. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۹.

۲. دُرِّ پاش: نثار کننده مروارید، پاشنده مروارید. کنایه از حسّ روحانی انسان.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۹۰.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۸.

(۴۸) راهِ حس، راهِ خران است ای سوار ای خران را تو مزاحم، شرم دار
ای که بر خرِ هوی سوار، بدان که راه حسِ ظاهری، راه خران است، زیرا حسِ ظاهری را خران و حیوانات نیز دارند. ای که مزاحمِ حواسِ خران شده‌ای، حیا کن و راه آنها را ترک کن و به راهِ رهیدگان از بند حواسِ ظاهری درآ. [اکبرآبادی دربارهٔ این «مزاحمت» چند وجه آورده است: آدمی هرچند حواسِ حیوانی را به کار گیرد در کمال آن حواس، هرگز به حیوانات نخواهد رسد، زیرا که صفات حیوانی در آنها بر وجه کمال است. پس آدمی که در کار حیوانات درآید موجب زحمت حیوانات است، همچو مخنث که در میان لشکریان درآید، باعث ننگ و آزار ایشان است. و لفظ «شرم‌دار» دالّ بر این تقریر است. یعنی چراکاری اختیار کرده‌ای که در آن با گاو و خر برابر نتوانی شد. وجه دیگر: لذّات جسمانی، حق حیوانات است؛ پس کسی که آن لذّات را دنبال کند، حیوانات را به زحمت و آزار افکنده است. وجه دیگر: از آنرو که راه حس، گذرگاه خران است، پس تو که از جنس آنها نباشی و به گذرگاه آنها درآی، راه بر آنان تنگ خواهد شد و موجب مزاحمت ایشان خواهد گردید. چنانکه درآمدن گاو و خران در بازارها موجب مزاحمت و آزار آدمیان شود.]

(۴۹) پنج حسّی هست، جز این پنج حس آن چو زِرّ سرخ و، این حس‌ها چو مس
غیر از این پنج حسِ ظاهری، پنج حسِ دیگر نیز وجود دارد که مانند طلای سرخ، ارزش و اعتبار دارد. ولی حواسِ ظاهری در مقایسه با آن حواس، مانند مس در مقابل طلای سرخ، فاقد ارزش است. [برخی از شارحان مثنوی، پنج حس را بر حواسِ باطنی که در کتب علم‌النفس قدیم رایج بوده حمل کرده‌اند ولی با تفتّن در فرمایش مولانا روشن می‌شود که این پنج حس، ربطی به معنای اصطلاحی رایج در علم‌النفس ندارد. ابیات بعدی نیز مؤید این قول است. مراد از پنج حس، دل و جان است که مکاشفه و معرفت بدان حاصل شود. با این ملاحظه، حواسِ باطنی مصطلح در کتب علم‌النفس نیز ظاهری تلقی می‌شود زیرا حواسِ مذکور در عموم مردم از صالح و طالح وجود دارد. ولی مکاشفات فقط به گروه خاص صاحب‌دلان و عارفان تعلّق دارد.]

(۵۰) اندر آن بازار کایشان ماهرند حسّ مس را چون حسِ زر، کی خرند؟
در بازار عالم روح و معنا که اهل معنویت ماهر و واردند، کی حسِ ظاهری را که مانند مس بی‌ارزش و اعتبار است مانند حسِ لطیف و والای باطنی که همانند طلا ارزش و اعتبار

دارد می‌خرند؟ یعنی اهل معنا برای حواسِ ظاهری قدری قائل نیستند زیرا این حواس، راه به عالم باطن نمی‌برد.

(۵۱) حَسَّ اَبَدان، قُوَتِ ظُلُمَتِ می‌خورد حَسَّ جان، از آفتابی می‌چَرَد
حواس جسمانی، قوت و غذای خود را از تاریکی و ظلمت می‌گیرد، ولی حواس
روحانی از آفتاب عالمتاب حقیقت ارتزاق می‌کند. [از اینرو محصول حواس جسمانی، تاریکی
و گمراهی است و محصول حواس روحانی، روشنی و هدایت.]

(۵۲) ای بَسِیده رختِ حَس‌ها سَوِی غیب دَسِتِ چون موسی، بُرون آور ز جیب
ای انسانِ کامل و سالکی که مُدَرکاتِ حواس را به عالم معنا بُرده و مَحَرَمِ اسرار غیب
شده‌ای، شَمّه‌ای از کمال خود را مانند یدبضا برای جهانیان آشکار کن. موسی‌وار، دَسِتِ افکارت
را از گریبانِ قلبت بیرون بیاور تا عالمِ ظلمانی که محبوس حواس حیوانی است نورانی شود.^۱ [در
این بیت اشاره‌ای است به معجزه یدبضا که در شرح بیت (۳۴۸۶) دفتر اوّل آمده است. برخی از
شارحان، مخاطب را در بیت فوق، حضرت حق می‌دانند که خالی از وجه نیست.]

(۵۳) ای صَفات، آفتابِ معرفت و آفتابِ چرخ، بندِ یک صفت
ای کسی که صفات تو به صفات خورشید معرفت مبدّل شده و آفتابِ این چرخ گردون
با همه عَظمت، تنها به یک صفت الهی مقیّد است، یعنی آفتابِ عالمتاب، فقط مظهر یکی از
صفات الهی است. [انسان، به جز وجوب ذاتی، مظهر تمام صفات و اسماء اللّه است، از اینرو به
مقام خلیفه‌اللّه نائل شده. لیکن کائنات، با همه عَظمت و بزرگی، تنها مظهر پاره‌ای از صفات
الهی هستند، از آن جمله خورشید، مظهر اسم نور است.^۲ اکبرآبادی، مخاطب این بیت را انسان
کامل می‌داند و ضمن آنکه خطاب آن را به حضرت حق نیز ممکن می‌شمرد.^۳ کفافی نیز
مخاطب را انسان کامل می‌داند.^۴ یکی از ویژگی‌های مثنوی، تبدیلِ مخاطب است. همین امر

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۰، و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو
اوّل، ص ۳۱.

۲. برای توضیح بیشتر ر. ک. شرح اسرار، ص ۹۷، و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اوّل، ص ۳۱.

۳. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۱ - ۱۰.

۴. ر. ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۹۱.

ضمن آنکه کلام را از حالت یکنواختی بیرون می‌آورد، گاهی نیز معنی و مقصود کلام را مبهم و مشکل و حتی متناقض می‌کند. چهار بیت اخیر یکی از این موارد است.^۱ از اینرو مثنوی خوانان و حتی مثنوی دانان نیز دچار مشکل می‌شوند. [

(۵۴) گاه خورشید و، گهی دریا شوی گاه کوه قاف و، گه عَنقا شوی

تو گاهی خورشید می‌شوی، یعنی مانند خورشید با انوار الهی و اسرار ربّانی همه مردم را منور می‌کنی. و از آنرو که بر امواج حقایق، محیطی گاهی نیز دریا می‌شوی. و گاهی در کمال رسوخ و ثبات، کوه قاف می‌شوی، به اعتبار اینکه بر حقایق عالم احاطه می‌کنی، و گاهی نیز عَنقا می‌شوی. [عَنقا مخفّف عَنقاء، در لغت به معنی دراز گردن است. و اصطلاحاً بر پرندۀ ای فرضی و افسانۀ ای اطلاق می‌شود که هیچکس تاکنون آن را ندیده است. به فارسی بدان سیمرغ گویند.^۲ در اصطلاح صوفیانه عبارت است از ذات الهی و قاف، عبارت است از حقیقت انسان کامل که مظهر و مقرّ ظهور اسماء و صفات الهی است. (ر.ک. شرح بیت شماره ۱۷۱۸ و ۲۲۴۶ دفتر اوّل) قاف شدن عارف به اعتبار مظهر هویت الهی شدن و عَنقا شدنش به اعتبار اینست که خویشتن را فانی کند.^۳ حاج ملاهادی سبزواری گوید: «گاه گویند در مقام تمثیل که او (عَنقا) چندین هزار سر و پر و چندین هزار منقار و آواز خوش دارد؛ بلی اینها تعبیر است از تکاثر کمالات و فعلیات او.^۴» عَنقا معروف الالسم و خفیّ الذّات است.^۵]

(۵۵) تو نه این باشی، نه آن در ذاتِ خویش ای فزون از وهم‌ها، وز بیش بیش

ای انسان کامل، از جهتی می‌توان گفت: تو با هر اسمی که نامیده شوی، شایسته همانی، زیرا که تو کون جامع و نسخه تامّه الهی هستی. و فی حدّ الذّات، نه اینی و نه آن، یعنی نه خورشیدی و نه دریا و نه قاف و نه عَنقا. ای عارف و ای انسان کامل، تو از حدّ اوهام و ادراک عقول برتر و فزون تری، بلکه از بیش هم بیشتری.^۶

۱. ر.ک. سَرنی، ج ۱، ص ۱۵۶.

۲. ر.ک. آندراج، ج ۴، ص ۳۰۰۳.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزء اول، ص ۳۲-۳۳.

۴. شرح اسرار، ص ۹۸.

۵. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۹۱.

۶. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزء اوّل، ص ۳۲.

(۵۶) روح، با علم است و با عقل است یار روح را با تازی و ترکی چه کار؟

روح با علم و عقل، یار و همراه است. یعنی روح به عالم عقل و علم تعلق دارد. نه عالم قیل و قال. روح چه سنخیتی با الفاظ عربی و ترکی دارد؟ مسلماً هیچ سنخیتی ندارد. یعنی با هیچ لفظ و کلامی و با هیچ قیل و قالی نمی‌توان به کنه و حقیقت روح راه یافت جز با علم و عقل الهی. [اکبرآبادی، در شرح این بیت معتقد است که مخاطب، همانا روح است، لیکن می‌تواند مقصود، حضرت حق نیز باشد، زیرا وقتی روح انسان کامل از عالم اشکال و صور و قیل و قال مبرا باشد، پس حضرت حق که روح الارواح است به طریق اولی^۱.]

(۵۷) از تو ای بی‌نقش با چندین صور هم مُشَبَّه، هم مُوَحَّد، خیره‌سر^۲

[در اینجا مولانا، خطاب به حضرت پروردگار می‌گوید: ای خدایی که بی‌نقش و صورتی و در عین حال در صورت‌ها و مظاهر، ظاهر می‌شوی و در آنها تجلی می‌کنی. از این امر، هم موحدان و هم مشبهان حیران مانده‌اند، همه مردم در برابر عظمت ذات کبریایی خداوند، مبهوت و حیرانند، چه آنکه خدا را در عالی‌ترین مقام بساطت و تجرد از مادیات می‌دانند و چه آنکه مطابق شرایط ذهنی خود، حقیقتی را به عنوان خدا مشخص می‌کنند.^۳ مُشَبَّه، یا مُشَبَّه فرقه‌ای از فرق اسلامی که خدا را به مخلوق تشبیه می‌کنند؛ برخی از آنان برای خدا، جوارح و اعضا قائلند.^۴ اکبرآبادی گوید: مُشَبَّه، کسی است که فقط به تشبیه قائل باشد و موحد، آنکه فقط به تنزیه باور دارد. باید دانست که حق تعالی در هیچیک از تنزیه و تشبیه منحصر نیست و حصر کردن، موجب تقیید و تحدید است.^۵ عارفان، هرچند تشبیه را از ذات حق، دور می‌کنند ولی در عین حال معتقدند که حضرت حق، در همه مظاهر ظاهر می‌گردد و در کائنات تجلی می‌کند. پس عارف، جامع میان تشبیه و تنزیه است، چنانکه بیت فوق این مطلب را بیان داشته است.]

(۵۸) گه مُشَبَّه را مُوَحَّد می‌کند گه موحد را صور ره می‌زند

حضرت حق تعالی گاه، با وحدت مطلق بر قلب مشبهان تجلی می‌کند و آنان را موحد

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۱.

۲. خیره سر: در اینجا به معنی حیران و سرگشته.

۳. ر.ک. نقد و تفسیر و تحلیل مثنوی، دفتر دوم، ص ۱۰۷.

۴. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۸۰۵ و نیز ر.ک. توضیح الملل، ج ۱، ص ۳۲.

۵. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۱.

می‌سازد، و گاه به صورت مظاهر و صُور تجلی می‌کند و موحدان را دچار گمراهی و سرگشتگی می‌سازد. [حضرت حق، مشبهان را موحد می‌کند و آنان را از دام تشبیه که مقتضای عالم محسوس است می‌رهاند و به مرتبه عقل می‌رساند که مقتضای تنزیه است. مصراع دوم می‌تواند نقد صوفیان صورت پرست باشد، نظیر اوحالدین کرمانی، برخی از شارحان، موحد را به معنی اهل وحدت وجود گرفته‌اند که در اینجا درست نیست بلکه به معنی تنزیه کننده است.]^۱

که تو را گوید زمستی بوالحسن: یا صَغِيرَ السَّنِّ يَا رَطْبَ الْبَدَنِ (۵۹)

گاهی صوفی عاشق و عارفِ واله که در حال سُکر و مستی به سر می‌برد، به توای حضرت حق چنین خطاب می‌کند: ای محبوب خردسالم، ای که پیکری تر و تازه داری. [فاعل فعل گوید در مصراع اول، بوالحسن است. در اینکه منظور از «ابوالحسن» کیست چند احتمال هست: یکی آنکه کُنیه مولانا باشد که البته این کُنیه از او مشهور نیست، دیگر آنکه کُنیه حُسام‌الدین چَلَبی باشد. این وجه از این نظر قابل تأمل است که نام او حسن بوده و چون مولانا پدر معنوی او محسوب می‌شده لذا جایز است که کُنیه حُسام‌الدین چَلَبی باشد.^۲ برخی گویند که ابوالحسن همان کُنیه علی (ع) است، و مراد از ذکر این کُنیه، خطاب به شخص عارف است.^۳ زیرا که حضرت ایشان، مولی‌الموحدین و العارفین بوده است. بعضی نیز بوالحسن را شخص خاصی ندانسته و ذکر آن را تنها برای پُر کردن جای خالی وزن شعر تلقی کرده‌اند.^۴ الله اعلم بالصواب.

مصراع دوم، مصراعی است از غزلی که در دیوان شمس^۵ آمده:

یا صَغِيرَ السَّنِّ يَا رَطْبَ الْبَدَنِ	یا قَرِيبَ الْعَهْدِ مِنْ شُرْبِ اللَّبَنِ
هَاشِمِيُّ الْوَجْهِ تُرْكِيُّ الْقَفَا	ذِیْلَمِيُّ الشَّعْرِ رُومِيُّ الذَّقْنِ
رُوحُهُ رُوحِي وَ رُوحِي رُوحُهُ	مَنْ رَأَى رُوحَيْنِ عَاشَا فِي بَدَنِ؟!
صَحَّ عِنْدَ النَّاسِ أَنِّي عَاشِقٌ	غَيْرُ أَنْ لَمْ يَعْرِفُوا عِشْقِي بِمَنْ

۱. ر. ک. پیشین، ص ۱۴.

۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۳۶.

۳. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۴. و نیز شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)،

ج ۱، دفتر دوم، ص ۴۳۶.

۴. مثنوی (استعلامی)، دفتر دوم، ص ۱۸۰.

۵. کلیات شمس (دیوان کبیر)، جزو پنجم، ص ۷، غزل شماره (۲۱۲۷).

«ای دلبرِ خُردسالم، ای که پیکری تر و تازه داری؛ ای دلبری که به دوران شیرخوارگی، نزدیکی.

- رخساره‌ات در زیبایی، همچون رخساره هاشمیان است و پُشتت همانند پُشت ترکان و موهایت بسان موی دیلمیان و چانه‌ات مانند چانه رومیان.

- روح آن دلبر جانان، روح من است؛ و روح من، روح او؛ کدامین کس دیده است که دو روح در یک کالبد زید؟!]

- افسانه عشق من در میان مردم، شهرت یافته ولی آنان نمی‌دانند که معشوقم کیست. این گونه حرف زدن با خدا را می‌توان از نوع شطحیات صوفیانه به شمار آورد.^۱

(۶۰) گاه نقشِ خویش، ویران می‌کند از پیِ تنزیهِ جانان می‌کند
گاهی این عارف صاحب‌دل، نقش وجود خویش را ویران می‌سازد، و این ویران کردن وجود مجازی، برای تنزیه حضرت حق تعالی است. [زیرا تا وقتی که وجود موهوم سالک در کار باشد نمی‌تواند از کمند تشبیه رها شود. شاه داعی می‌گوید: نقش خویش ویران کردن، یعنی از حسّ خود بیرون رفتن و حسّ‌ها به سوی غیب بردن و به چشم عقل کلی روح قدسی، خدای را دیدن است.^۲]

(۶۱) چشمِ حس را هست مذهب، اعتزال دیده عقل است، سُنّی در وصال
دیدگان حسّی و ظاهری، روش معتزله را دارد، یعنی منکر شهود حق تعالی هست. ولی دیدگانِ دل و عقل، روش سُنّی‌ها را دارد یعنی به شهود حق تعالی ایمان و ایقان دارد. [مُعْتَزِلَه، نام فرقه‌ای است که در اواخر دوران بنی امیه ظهور کرد و مذهب آنان را اِعْتِزَال گویند. مؤسس این فرقه، شخصی بود به نام واصل بن عطا از شاگردان حسن بصری. ظهور این فرقه موجب نهضت فکری و فلسفی در عالم اسلام شد. اصول فرقه آنان مبتنی بر پنج اصل بود: ۱. توحید ۲. عدل ۳. وعده و وعید ۴. المنزلۃ بین المنزلتین ۵. امر به معروف و نهی از منکر. در توحید عقیده داشتند که هیچیک از حواس، نمی‌تواند خدا را دریابد نه در دنیا و نه در آخرت.^۳]

۱. ر.ک. شرح بیت شماره (۲۸۸۲) دفتر اول.

۲. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، ج ۱، دفتر دوم، ص ۴۳۶.

۳. ر.ک. خاندان نویختی، ص ۳۶-۳۵.

بنابر این کسی که در زندان حواس ظاهری محبوس شده در شیوه فکری مانند معتزله است؛ زیرا شهود حق را نمی‌تواند باور کند. ولی کسی که از زندان حواس و کمند محسوسات رهیده باشد مانند صاحب‌دلان و عارفان، شهود حق تعالی را با چشم عقل و دل باور دارد. اکبرآبادی گوید: «... اهل سنت که صوفیه باشند، قایل به رؤیت‌اند مطلقاً، هم در دنیا و هم در آخرت. چنانچه قول امام اولیا علی مرتضی است که: رَأَيْتُهُ فَعَرَفْتُهُ فَعَبَدْتُهُ. لَمْ أَعْبُدْ رَبًّا لَمْ أَرَهُ»^۱. «خدا را دیدم. پس شناختمش. و چون شناختمش، او را پرستیدم. چون پروردگاری را که نبینم پرستش نکنم.»

یکی از دلایل مهم انتقاد مولانا از بنیاد تفکر معتزله اینست که آنها عقل‌نظری را چنان بال و پر داده‌اند که جایی برای مسائل شهودی و کشفی باقی نمانده، از اینرو مولانا در اینجا اهل ظاهر و معتزله را در یک ردیف می‌آورد.

سُنی، فرقه اکثریت مسلمین، اهل سنت و جماعت. لیکن در اینجا فراتر از این معنی مورد نظر است. و منظور از آن، عارف و سالکی است که به نحو شهودی و قلبی، حقایق و اسرار را درک می‌کند و حق تعالی را با اشراق و الهام شهود می‌نماید. و این نحو شهود حق، مورد تأکید قرآن و سنت است. استاد همایی می‌گوید: مولوی، اصطلاح سُنی را در مقابل جبری و معتزلی می‌گوید.^۲

سُخْرَةُ حَسَّانِدِ اَهْلِ اِعتزال خویش را سُنی نمایند از ضلال (۶۲)
معتزله، اسیر و ذلیل حواس ظاهراند. ولی از آنرو که دچار گمراهی و ضلالت شده‌اند، خود را سُنی نشان می‌دهند. یعنی خود را در زمره عارفان صاحب‌دل می‌نمایند.

هر که در حس ماند، او معتزلی است گر چه گوید: سُنی‌ام، از جاهلی است (۶۳)
هر کس که در قید حس گرفتار شود او براستی که معتزلی است، گرچه به یاوه مدعی شود که: من سُنی‌ام. یعنی من به شهود حق رسیده‌ام، این سخن او از روی نادانی است. [به توضیح بیت (۶۱) رجوع شود.]

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۵.

۲. مولوی‌نامه، ج ۱، ص ۴۶.

(۶۴) هر که بیرون شد ز حس، سُنی وی است اهل بینش چشم عقل خوش پی است^۱
هر کس که از کمندِ حواسِ ظاهری رهیده باشد، بدان که او سُنی حقیقی است، یعنی اهل
شهود حق است از راه کشف و ذوق باطنی. آنانکه صاحب این ذوق و بینش هستند، برای عقل
خجسته و فرخنده به منزله دیده و چشم اند، زیرا که به شهود حق ایقان دارند.

(۶۵) گر بدیدی حس حیوان شاه را پس بدیدی گاو و خر الله را
اگر قرار بر این بود که هر حس ظاهری بتواند حضرت حق را شهود کند، پس گاو و
الاغ هم می توانست حق را مشاهده کند، در حالی که این امر، محال است. [همانطور که پیشتر
ذکر شد، معتزله در باب رؤیت خدا بر این عقیده اند که خدا بوسیله چشم سر دیده نمی شود.
اما در اینکه آیا خداوند بوسیله قلوب دیده می شود یا خیر، اختلاف عقیده دارند.^۲ مولانا شیوه
معتزلیان را پیش از این مورد نقد قرار داد. در مقابل، اشعریان، رؤیت خدا را با چشم سر و
ظاهر، ممکن دانسته اند. چنانکه مستملی بخاری در شرح التعرف کلابادی صراحتاً می گوید که
خدا را می توان با چشم سر و ظاهر مشاهده کرد و برای همین بود که حضرت موسی (ع)
درخواست رؤیت کرد؛ بدون شک موسی (ع) درخواستی نابجا نکرده بود، منتهی او، دیدار حق
را در دنیا می خواست نه در آخرت. بنابر این اصل رؤیت خدا معلق به جایز است نه ممتنع.^۳
ظاهراً مولانا در اینجا شیوه اشاعره را نیز مقبول ندانسته و آن را مورد نقد قرار داده است.]

(۶۶) گر نبودی حس دیگر مر تو را جز حس حیوان، ز بیرون هوا
اگر تو را به جز این حواس ظاهری، حواس دیگری نبود که پیراسته از هوای و دغا
باشد. [این بیت، شرط و بیت بعدی جزای شرط است. در نزد مولانا آنچه معتزله را در خور
نکوهش می کند، توافق آنهاست با فلاسفه در حاکمیت عقل و حس. به اعتقاد مولانا ورای
عقل و حس، امری هست که وی در مثنوی از آن به حس دیگر تعبیر می کند و آنچه معتزله به
بهانه ناسازگاری با عقل و حس، انکار می کنند، مولانا به وسیله این حس دیگر قابل ادراک
می شمارد.^۴]

۱. خوش پی: مبارک قدم.

۲. ر.ک. تحقیقی در مسائل کلامی، ص ۶۹.

۳. ر.ک. شرح التعرف لمذهب التصوف، ج ۱، ص ۳۸۴.

۴. سزنی، ج ۱، ص ۴۴۹.

پس بنی آدم مُکَرَّم کی بُدی؟ کی به حَسِّ مشترک، مَحْرَم شدی؟ (۶۷)

پس آدمیزادگان کی می توانستند گرامی و ارجمند شوند؟ و کی می توانستند به وسیله حواس مشترک میان انسان و حیوان، مَحْرَم اسرار الهی شوند؟ [این بیت از جمله ایاتی است که مایه لغزش برخی از شارحان شده. سبب این لغزش اینست که آنها نتوانسته‌اند میان دو بیت اخیر که رابطه شرط و جواب شرط دارد ارتباط برقرار کنند و دیگر آنکه معنای لفظی حَسِّ مشترک را با معنای اصطلاحی آن در علم النفس خلط کرده‌اند. در این بیت، حس مشترک، در معنای لفظی به کار رفته نه اصطلاحی. و مراد از آن، حواس ظاهری است که میان حیوان و انسان، مشترک است.^۱ چنانکه بیت (۲۳۲۸) همین دفتر شاهد این معناست. در حالی که تعریف اصطلاحی حَسِّ مشترک در کتب علم النفس قدیم اینست: قوه‌ای است که در تجویف اوّل مغز جای دارد؛ و ذاتاً همه صورت‌هایی را که در حواس پنجگانه نقش می‌بندند و به آن می‌رسند پذیرا می‌شود. حَسِّ مشترک مانند حوضی است که پنج نهر مختلف به آن آب می‌رسانند؛ امروزه در روانشناسی، بدان ادراک حسی می‌گویند.^۲ با این ملاحظه، حس مشترک، پدیده‌ای است که در همه آدمیان از صالح و طالح وجود دارد، و آن بینش برین و عارفانه‌ای نیست که ویژه نفوسی خاص باشد. نکته دیگر آنکه، «ب» در مصراع دوم معنی استعانت دارد نه «را». در مصراع نخست اشاره دارد به آیه ۷۰ سوره اسراء: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا. «و ما فرزندان آدم را بس گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا بر مرکوب‌ها سوار کردیم و ایشان را از غذاهای پاکیزه روزی دادیم. و آنان را بر بسیاری از آفریدگان برتری بخشیدیم.»]

نا مُصَوِّر یا مُصَوِّر گفتنت باطل آمد بی ز صورت رستنت (۶۸)

ای سالک، تا وقتی که از قید و بند صورت و کمند کثرت و خیال، نرسته‌ای، نباید از تنزیه و یا تشبیه حق تعالی دم بزنی، زیرا وقتی که تو در چنبره اوهام و خیالات و صورت‌سازی‌های ذهنی خود باشی، اگر برای خدا، تنزیه قائل شوی مسلّم بدان که برای او صورت و شکل خیالی درست خواهی کرد. و نیز اگر خدا را به موجودات دیگر تشبیه کنی، باز

۱. برای توضیح بیشتر، ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۶، و شرح کبیر انقروی،

دفتر دوم، جزو اوّل، ص ۴۱، و شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۹۵.

۲. ر. ک. علم النفس ابن سینا، ص ۷۰-۶۹.

برای او نظیرها و شبیه‌هایی قائل خواهی شد که هر دو این اعتقاد، در طریق یکتاپرستی نیست. [وقتی که انسان، صورت‌های حسی و خیالی خود را مبنای شناخت خدا قرار می‌دهد، قطعاً به مغاک خطا و لغزش دچار می‌آید. پس لازم است که انسان قبل از آنکه سخنی از خدا گوید، خود را از سیطره حواس برهاند.^۱ ر.ک. شرح بیت (۵۷) همین دفتر.]

(۶۹) نا مصوّر یا مصوّر پیش اوست کو همه مغزست و بیرون شد ز پوست

تتزیه و تشبیه حقیقی حضرت حق را تنها کسانی قادرند رعایت کنند که از پوستِ فهم صوری و ادراک تخیلی و بندِ اوهام رهیده و به مقام حقیقت (مغز) نایل شده باشند. [هرکه از سیطره حواس ظاهری برهد و در بندِ عالم صورت گرفتار نماند، قطعاً می‌تواند حضرت حق را شهود کند.^۲ حضرت حق تعالی، جامع میان تتزیه و تشبیه است. نه تتزیه مطلق درست است که کار به تعطیلِ وصفِ او می‌رسد. و این را قرآن کریم نیز نپذیرفته، زیرا در قرآن حق تعالی به اوصافی وصف شده و حتی برای او مثل نیز قائل شده است: وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ^۳... «و برای اوست، مثل برترین در آسمان‌ها و زمین...» ولی تشبیه مطلق نیز صحیح نیست، زیرا این امر، سبب می‌شود که حق تعالی نظیر و مماثل موجودات شود؛ و قرآن کریم آن را نپذیرفته است: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ^۴. «هیچ چیز مانند و مثل خداوند نیست.»]

(۷۰) گر تو کوری، نیست بر اغمی خَرَج^۵ ورنه، رَوْ كَالصَّبْرِ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ

ای اسیر در بندِ حواس، اگر تواز مشاهده جمال حضرت حق تعالی کوری، بدان که بر شخص کور باکی نیست و در این باره، تکلیفی ندارد. ولی اگر کور نیستی و چشم بینا داری، همچنان در راه سلوک تلاش کن و بر مشقّت‌های این راه نیز صابر باش که صبر، کلید باب نجات است. [مصرع اول اشاره دارد به قسمتی از آیه ۱۷ سوره فتح: لَيْسَ عَلَى الْاَغْمَىٰ خَرَجٌ... «بر شخص کور باکی نیست...»]

۱. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۹۶.

۲. ر.ک. پیشین.

۳. سوره روم، آیه ۲۷.

۴. سوره شوری، آیه ۱۱.

۵. خَرَج: تنگنا، گناه.

(۷۱) پرده‌های دیده را داروی صبر هم بسوزد هم بسازد شرح صدر
این صبر و شکیبایی مانند دارویی است که هم می‌تواند پرده‌های تاریک و ظلمانی
دیده دل را برطرف کند. یعنی گوهر دل را از پلیدی‌ها و غفلت و جهالت پاک کند. و هم
می‌تواند به سینه آدمی، گسترش بخشد. [سعی و تلاش و صبر بر مشکلات سلوک، کلید باب
نجات است. بدین طریق سینه‌ای بی‌کینه برای آدمی حاصل می‌شود و به کشف اسرار غیب
ناائل می‌آید. مصراع دوم اشاره است به آیه ۱ سوره انشراح: اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ. «آیا ای
پیامبر، ما سینه تو را نگشادیم؟»]

(۷۲) آینه دل، چون شود صافی و پاک نقش‌ها بینی بُرون از آب و خاک
هرگاه آینه دل از زنگار هوئ و هوس، صاف و پاک شود، صورت‌ها و اسرار عالم
غیب در آن نقش می‌بندد و تو آن‌ها را مشاهده خواهی کرد. [زیرا هدف از غلبه بر هوای
نفس، صفا دادن به آینه دل و انعکاس انوار غیبی و اسرار نهانی در آن است. بزرگترین رازهای
حقیقت بر کسانی آشکار می‌شود که سینه‌ای عاری از کینه و آز داشته باشند.]

(۷۳) هم ببینی نقش و، هم نقاش را فرش دولت را و، هم فرّاش^۱ را
در این صورت، هم نقش و هم نقاش را خواهی دید. و هم فرش دولت، یعنی هم زمین
حقیقت را خواهی دید و هم گستراننده آن زمین را. [در اینجا خدا را به نام «فرّاش» یاد کرده و
این اشاره دارد به آیه ۴۸ سوره ذاریات: وَالْأَرْضَ قَرَشْنَاهَا فَغَفَمَ الْأَعْدُوْنَ. «و زمین را
بگسترديم و چه نکو گهواره‌ای بگسترديم.»]

(۷۴) چون خلیل آمد خیال یارِ من صورتش بُت، معنی او بُت‌شکن
از آنرو که خیال یارِ من و محبوب دلدار من در ذهن و دلم نقش بسته، صورت آن
خیال در حکم بُت است، ولی معنای آن در واقع بُت‌شکن است، زیرا بواسطه تصویری که از آن
یار در دل دارم، از هوئ و هوس و کارهای پلید دور می‌شوم. [این بیت از مشکلات ابیات
مثنوی است. زیرا معلوم نیست که منظور از یار کیست؟ آیا انسان کامل و مرشد و پیر، مورد
نظر است و یا حضرت حق تعالی؟ برخی از شارحان مثنوی، یار را همان انسان کامل و پیر و

۱. فرّاش: گسترنده فرش و بساط.

مرشد گرفته‌اند. با این ملاحظه معتقدند که این بیت اشاره دارد به یکی از شرایط ذکر در فرقه‌ها و سلسله‌های تصوّف. بدین ترتیب که سالک مبتدی در بدایت سلوک، باید هنگام ذکر، صورت مثالی پیر و یا مرشد و یا تلقین‌کننده اذکار خود را با قلم خیال در قلب ترسیم کند که آن را اصطلاحاً شغل برزخ گویند و در طریقت نقشبندیّه آن را شغل رابطه نامند. در طریقت‌ها و سلسله‌های دیگر تصوّف نیز با تفاوت‌هایی، وضع بدین منوال است.^۱ برخی از شارحان نیز معتقدند که یار در بیت فوق، به حضرت حق تعالی اشارت دارد. زیرا گاه ممکن است که شخص موحد تجلیات حضرت حق را به صورت انوار قاهره و یا صور دیگر تجسم کند، او اگر در بند صورت این تجلیات باشد از شهود حقیقی حق، فرو می‌ماند. زیرا هرچه به خیال آدمی رسد، حق تعالی نیست. پس خیال آن سالک در مثل مانند اینست که کسی صورت حضرت ابراهیم (ع) را بپرستد، از این نظر که صورت را پرستیده به راه بت پرستی گام نهاده، ولی از آنجا که ابراهیم (ع) خود، صورت زُدا و بت شکن بوده، پس این شخص، در واقع بت پرستیده بلکه بت شکن را پرستیده است.^۲ نیکلسون نیز با الهام از شارحان پیشین گوید: مقصود مولانا آن است که گرچه صورت یارش به ظاهر غیرحق، و «بت» می‌نماید، ولی در حقیقت همچون ابراهیم، بت شکن است. یعنی امحاء نفس و استغراق در وحدت الهی که خود، مرآت آن است، خیال «غیریت» را از میان برمی‌دارد.^۳

(۷۵) شُکرِ یزدان را که چون او شد پدید در خیالش جان، خیالِ خود بدید

سپاس و شکر، خداوند راست که وقتی آن یار حقیقی پدیدار شد، جانم، در عالم خیال و برزخ، صورت خیالی خود را مشاهده کرد. [این بیت نیز مترتب بر بیت سابق است، بدین معنی که اگر او (یار) را حضرت حق تعالی فرض کنیم مقصود اینست که چون خدا بر من تجلی کرد وجود موهوم و مجازی ام محو شد و حقیقت راستین روحم برای من آشکار گردید.^۴ و اگر یار را انسان کامل و مرشد و پیر بدانیم منظور اینست که اولیاء الله میزان هادی الهی هستند و

۱. برای اطلاع بیشتر در این باب ر.ک. طرایق الحقایق، ج ۱، ص ۴۲۷، بهین سخن، ص ۷۳، و شرح

ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۸.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۸، شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۹۶، شرح مثنوی

معنوی شاه داعی، ج ۱، دفتر دوم، ص ۴۳۹.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، ج ۲، ص ۶۰۳.

۴. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۹۷.

هرکس که مرتبه باطنی و موقف روحی خود را طالب باشد و هویت و کیفیت معنوی و روانی خود را بخواهد می‌تواند ارزش و اعتبار خود را بوسیله میزان آنان تشخیص دهد^۱؛ زیرا که **الْمُؤْمِنُ مِرَاةُ الْمُؤْمِنِ** [

خاکِ درگاهت دلم را می‌فریفت خاک، بر روی کوز خاکت می‌شکافت^۲ (۷۶)

به اقتضای صنعتِ بدیعی التفات، مولانا از غایب، متوجه مخاطب می‌شود و می‌فرماید: ای یار حقیقی، خاک درگاه ولایت و محبت تو، دلم را شیفته و مجذوب خود کرده است. خاک بر فرق آن کس که در برابر خاکِ درگاهت صبر و آرام گرفته و بدان شیفته نشده است. [بعضی، مصراع دوم را به مصراع اول متصل کرده و از بیت فوق، معنایی بعید حاصل کرده‌اند، در حالی که مصراع دوم، در واقع نوعی جمله مستأنفه و یا به قولی جمله معترضه است و در اینجا جنبه نفرین دارد و باید به صورت مستقل و جدا از مصراع اول فرض شود.^۳]

گفتم: ار خوبم، پذیرم این از او ورنه خود خندید بر من زشت‌رو^۴ (۷۷)

در اینجا مولانا به مناسبت صنعتِ التفات، از مخاطب به متکلم توجه می‌کند و می‌فرماید: با خود گفتم که اگر من، لایق و سزاوار وصال کوی محبوب و یار حقیقی‌ام باشم، همه مشکلات و رنج‌های رسیدن به آستان او را به جان می‌خرم، و اگر شایسته و لایق نباشم و از کدورتِ خودبینی نرسته باشم آن یار، به روی زشت من می‌خندد و مرا مورد تمسخر قرار می‌دهد. [از جانب حضرت معشوق به ظاهر جذبه‌ای می‌بینم، اما شک دارم که آیا این لطفی حقیقی است یا قهری در جامه لطف؟ آری گشودن گره این چیستان بدین امر وانهادن شده که خود حقیقی خویشان را بشناسم. این ابیات جملگی در ضرورت و اهمیت خودشناسی است.]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۵.

۲. شکافتن: صبر و آرام، صبر کردن، آرام گرفتن.

۳. برای اطلاع بیشتر ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۵. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۱.

۴. مَنْ زشت‌رو: «موصوف و صفت است و به ضرورت وزن، کسرۀ موصوف ادا نمی‌شود.» (مثنوی استعلامی،

(۷۸) چاره آن باشد که خود را بنگرم ورنه او خندد مرا: من کی^۱ خرم؟

چاره در این است که من به حال خودم نظاره کنم، یعنی خود را واری کنم که آیا واقعاً عشقی به آن یار دارم یا تنها به یاوه‌گویی و ادعا مشغولم؟ اگر من به او عشق و سوزی حقیقی داشته باشم، قهراً او نیز مرا محبوب خود خواهد دانست، و الاً از روی تحقیر به من خواهد خندید و خواهد گفت: من کی می‌توانم خریدار و پذیرنده کسی باشم که اخگر عشق بر دل او زبانه زده است؟ [وجه دیگر آنکه فاعل فعلِ خَرَم را طالب فرض کنیم نه یار. با این ملاحظه می‌شود: من طالب چگونه می‌توانم قبول کنم که متصف به عدم عشق شوم و مرا جزو فارغان از عشق قلمداد کنند؟^۲ وجه دیگر: چگونه ممکن است رضایت آن یار را برای خودم بخرم در حالی که تباهاکارم؟^۳ وجوه دیگری نیز هست که موجب تطویل کلام می‌شود.]

(۷۹) او جمیل است و مُحِبُّ لِلْجَمَالِ کی جوانِ نو گزیند پیرِ زال^۴؟

آن یار حقیقی، زیباست و دوستدار زیبایی است. به عنوان مثال، آیا تا به حال دیده‌ای که یک نوجوان، پیرزنی فرتوت و درهم شکسته را به عنوان همسر انتخاب کند؟ مسلماً ندیده‌ای. [مصرع اول، اشاره است به حدیث: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ^۵ «همانا خداوند، زیباست، زیبایی را دوست می‌دارد.»]

(۸۰) خوب، خوبی را کند جذب این بدان طَبِیَّاتُ لِلطَّيِّبِينَ بر وی بخوان

این اصل بدیهی را باید بدانی که هر پدیده خوب، پدیده خوب دیگر را به سوی خود وا می‌کشد و جذب می‌کند. (طبعاً هر پدیده بد نیز همجنس خود را به سوی خود می‌کشد.) اگر کسی در این خصوص بازهم از من دلیل بخواهد به تو می‌گویم که آیه ۲۶ سوره نور را برای او بازگو کن تا کاملاً قانع شود: اَلْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ. «زنان بدکار، شایسته مردان بدکاراند، و مردان بدکار سزاوار زنان بدکار، و زنان پاکیزه، درخور مردان پاکیزه‌اند و مردان پاکیزه سزاوار زنان پاکیزه.» خوبی را در مصرع

۱. کی و کی: ادات استفهام به معنی چه وقت!

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۶.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۶.

۴. پیر زال: پیر سفیدمو، پیر فرتوت.

۵. احادیث مثنوی، ص ۴۲.

اول هم با یای مصدری می توان خواند و هم با یای وحدت.]

(۸۱) در جهان هر چیز چیزی جذب کرد گرمی را کشید و سرد، سرد
اگر به پدیدارهای جهان هستی، نیک بنگری، خواهی دید که هر پدیده‌ای پدیده همجنس و سازوار خود را جذب می‌کند. چنانکه مثلاً گرمی، گرمی را به سوی خود می‌کشد، و سردی، سردی را.

(۸۲) قسم باطل، باطلان را می‌کشند باقیان از باقیان هم سرخوشند
اهل باطل، باطلان را به سوی خود جذب می‌کنند، همینطور، اهل حق، از وجود حق باوران و طالبان حق که ماندگارند سرحال و خشنود می‌شوند.

(۸۳) ناریان مر ناریان را جاذب‌اند نوریان مر نوریان را طالب‌اند
اهل آتش و دوزخیان، دوزخیان را به خود جلب می‌کنند. همینطور اهل نور و هدایت نیز طالب اهل نوراند.

(۸۴) چشم چون بستی، تو را تاسه^۱ گرفت نور چشم از نورِ روزن کی شکفت؟
به عنوان مثال، هرگاه چشم را ببندی، دچار اندوه می‌شوی و به اصطلاح «دلت می‌گیرد»، زیرا نور چشم، طاقت جدایی از نورِ روزِ جهان افروز را ندارد. یعنی همان نوری که از روزه‌ها و پنجره‌ها به خانه‌ها می‌تابد.

(۸۵) تاسه تو جذبِ نورِ چشم بود تا بپیوندد به نورِ روز زود
همانطور که در بیت بالا گفتم چشمانت نمی‌تواند جدایی از نور و روشنی را تحمل کند، پس بیتاب می‌شوی. از اینرو این بیتابی سبب می‌شود که چشمان تو به سوی نور جذب و گشوده شود. پس بلافاصله چشمانت به نورِ روز که همجنس خودش است می‌پیوندد. یعنی چشمانت را می‌گشایی. [در دو بیت اخیر، مولانا درباره‌ی اینکه سنخیت، عامل اصلی جذبِ پدیده‌ها به سوی یکدیگر می‌شوند دو مثال محسوس آورد. و این مقدمه را بیان فرمود تا

۱. تاسه: پریشانی، اندوه، اضطراب. در اینجا افاده معنی بیتابی را می‌کند. (ر.ک. شرح مثنوی معنوی (ناه داعی).

مقصود نهایی خود را تبیین کند و آن اینکه: وقتی آدمی، چشم دل خود را از خورشید عالمتاب حقیقت و انوار ساطعه الهی فرو بندد دچار انواع تاریکی‌ها و گرفتگی‌ها و آلام و رنج‌های روحی می‌شود. زیرا قلب و جان انسان، همسنگ جهان فرودین مادی نیست بلکه همسنگ جهان برین معنوی است. از اینرو هرگاه آدمی بخواهد که قلب و روح خود را از تاریکی‌ها و اندوه‌ها و صفات ردیلانه بزداید باید چشم دل خود را فوراً به سوی شمس حقیقت و عالم معنا بگشاید. [

(۸۶) چشم، باز آر تاسه گیرد مر تو را دان که چشم دل بیستی، بر گشا
هرگاه با وجود گشوده بودن چشمانت، بازهم دلت گرفت و به بیتابی دچار آمدی،
بدان که چشم دلت را فرو بسته‌ای. پس فوراً آن را بگشا تا از این بیتابی و پریشانی برهی.

(۸۷) آن تقاضای دو چشم دل شناس کو همی جوید ضیای بی‌قیاس
آن بیتابی و اندوهی که در دلت احساس می‌کنی، خواست و تقاضای چشم دل توست
که بیصبرانه خواهان نور حق است که حد و حصری ندارد.

(۸۸) چون فراق آن دو نور بی‌ثبات تاسه آوردت گشادی چشمهات
وقتی که جدایی دو نور محسوس و ناپایدار یعنی نور چشم و نوری که از پنجره و
روزنه به درون خانه می‌تابد سبب اندوه و گرفتگی می‌شود و فوراً چشم‌هایت را به سوی نور
می‌گشایی. [این بیت شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

(۸۹) پس فراق آن دو نور پایدار تاسه می‌آرد، مر آن را پاس دار
پس جدایی آن دو نور پایدار و جاودان، یعنی نور چشم دل و نور بی‌حد و قیاس حق
نیز اندوه می‌زاید و بیتابی می‌آرد. [وقتی که دل به قبض و تیرگی دچار می‌آید گواه آن است که
دل از محبوب خود جدا افتاده است.]

(۹۰) او چو می‌خواند مرا، من بنگرم لایق جذbam و یا بدپیکرم؟
در اینجا حضرت مولانا رشته سخن را باز می‌گرداند به بیت شماره (۷۸) و می‌فرماید:
وقتی که آن یار محبوب، مرا به سوی خود فرا می‌خواند، به احوال نیک می‌نگرم که آیا لایق
این دعوت هستم یا آنکه بدپیکرم؛ یعنی زشت و ناسازوارم و شایسته این دعوت نیستم؟

گر لطیفی زشت را در پی کند^۱ تَسْخُرُ^۲ باشد که او بر وی کند (۹۱)

به عنوان مثال، هرگاه دلبری زیباروی، نسبت به شخصی زشت روی، اظهار علاقه کند و به دنبالش راه بیفتد، بدان که حتماً او را دست انداخته و مسخره کرده است. [اکبرآبادی معتقد است اینکه زیباروی، زشت روی را مورد استهزاء قرار می دهد، کنایه از این است که کاملاً حقیقی هرچند دعوت خود را به صورت عام به عمل می آورند، و حتی تباهکاران را نیز به سوی خود می خوانند، ولی در باطن، آنان را از خود می رانند. زیرا شرط جذب شدن، برقرار کردن سنخیت است. هرگاه تباهکاران دعوت اولیاء را پاسخ گویند این سنخیت برقرار شده و عمل جذب و انجذاب صورت تحقق می بندد. و الاً موجب دفع و اندفاع می شود. ر.ک. بیت شماره (۲۴۸۱-۲۴۷۶) دفتر اول.]

کی ببینم روی خود را ای عَجَب؟ تا چه رنگم؟ همچو روزم یا چو شب؟ (۹۲)
شگفتا، پس چه وقت می توانم روی حقیقی خود را مشاهده کنم تا بدانم که چه رنگی دارم؟ آیا رنگی سفید همچون روز روشن دارم یا رنگی سیاه همانند شب تار؟

نقشِ جانِ خویش می جُستم بسی هیچ می نمود نقشم از کسی (۹۳)
من بسی درباره نقش روح و جانم جستجو کردم، ولی کسی را نیافتم که خود را در آینه حقیقی او پیدا کنم. [برای خودشناسی به هر دری زدم، اما نتیجه ای حاصل نشد.]

گفتم آخر آینه از بهر چیست؟ تا بداند هر کسی کو چیست و کیست؟ (۹۴)
با خود گفتم: بالاخره آینه یعنی انسان کامل و سرمشق عالی برای چیست؟ مسلماً آینه برای اینست که هرکس بداند که هویت و حقیقتش چیست و اصلاً چه کسی است؟

آینه آهن^۳ برای پوستهاست آینه سیمایِ جان، سنگی بهاست (۹۵)
آینه ظاهری، یعنی همان آینه ای که از آهن و شیشه ساخته شده و یا صفحه ای آهنین

۱. پی کردن: تعجب کردن، دنبال کسی افتادن. (فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۷۷). اکبرآبادی

معنی آن را طلب کردن و خواندن می داند. (ر.ک. شرح ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲)

۲. تَسْخُرُ: مخفَفِ تَسْخُرُ به معنی استهزاء و مسخره کردن.

۳. آینه آهن: صفحه های صیقلی آهن که در قدیم به جای آینه به کار می رفته است. (فرهنگ لغات و تعبیرات

مثنوی، دفتر اول، ص ۸۳)

که صیقل یافته، تنها می‌تواند صورت‌های ظاهری و خارجی آدمیان را نشان دهد، ولی آینه باطنی که می‌توان نقش جان و روان خود را در آن دید بسی گرانبها و قیمتی است.

(۹۶) آینه جان نیست الا روی یار روی آن یاری که باشد ز آن دیار
آینه باطنی جان، غیر از روی یار دلداری نیست که می‌توان اشکال و احوال باطنی خود را در آن مشاهده کرد. این آینه، روی همان یاری است که از دیار حقیقت و عشق است نه جهان خاک. [حضرت معشوق طبق قاعده لطف آینه‌ای برای انسان‌ها پدید آورده که چهره جان خود را در آن مشاهده کنند.]

(۹۷) گفتم: ای دل آینه کُلی بجو رُو به دریا، کار بر ناید به جُو
در اینجا حضرت مولانا خطاب به قلب شریف خود چنین فرماید: ای دل، آینه‌ای کُلی جستجو کن. و برو به سوی دریا که از جوی کاری ساخته نیست. [آینه کُلی، همان انسان کامل و ولی فاضلی است که مظهر جمیع صفات و اسماء حضرت حق تعالی است. این ولی کامل، بسان دریای ژرف و پهناور است، از آن‌رو که حاوی اسرار و حقایق ربانی است. و سایر مشایخ و راهبران، در حکم نهرهایی هستند که به آب دریا وابسته‌اند. پس خودشناسی هرگز در خلأ و انزوا به دست نمی‌آید، بلکه در تعامل با دیگران حاصل می‌گردد. زیرا در هر تعاملی داد و گرفتی هست، و از این رهگذر، آدمی به ضعف و قوت خویش آگاه می‌شود. آینه کُلی استعارتاً به انسان‌های رشد یافته و به کمال رسیده اشارت دارد. هر فرد برای خودشناسی نیازمند به داشتن الگوهای مناسب است.]

(۹۸) زین طلب بنده به کوی تو رسید درد، مریم را به خرمابُن^۱ کشید
با درد طلب است که بنده به کوی و آستان تو می‌رسد. چنانکه مثلاً درد زایمان، حضرت مریم (ع) را به سوی درخت خرما کشید و بُرد. [مصراع دوم، تمثیلی است برای مصراع اول و اشاره‌ای است به آیه ۲۳ سوره مریم: فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَالَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا. «آنگاه که او را درد زاییدن در گرفت، زیر شاخ خرمابُن رفت و از شدت اندوه با خود همی گفت: ای کاش زین پیش مُردمی و فراموش شدمی به تمام.» درد طلب مرا به کوی آن یار الهی کشید و مآلاً خود را در آینه وجود او دیدم.]

۱. خرمابُن: درخت خرما.

- دیده تو چون دلم را دیده شد شد دل نادیده، غرق دیده شد (۹۹)
 همینکه بینش و دیده باطنی تو به قلبم رسید، این دل نابینا و فاقد بینش‌ام از میان رفت
 و قلبم یکسره، غرق آن دیده روشن و بینش حقیقت بین گردید. [و نهایتاً به مقام روشن بینی رسیدم.]
- آینه کُلی تو را دیدم ابد دیدم اندر چشم تو، من نقش خود (۱۰۰)
 ای یار حقیقی، من تو را آینه کُلی ابدی و ازلی دیدم، یعنی تو را حقیقتاً مظهر جمیع
 اسماء و صفات حق دیدم. ای انسان کامل و ای ولی واصل، من در چشم تو نقش خود را دیدم
 و صورت حقیقی‌ام را مشاهده کردم.^۱ [وجه دیگر مصراع اول: من آینه کُلی تو را تا ابد دیدم^۲
 وجه دیگر: آینه کُلی تو را پیوسته در نظر داشتم^۳.]
- گفتم: آخر خویش را من یافتم در دو چشمش، راه روشن یافتم (۱۰۱)
 من با خود گفتم: بالاخره حقیقت خویشتم را یافتم، و در دو چشم یارم، راهی روشن
 پیدا کردم که مرا به سر منزل مقصود می‌رساند.
- گفت و همم: کآن خیال توست هان ذات خود را از خیال خود بدان (۱۰۲)
 در همین حال بودم که قوه واهمه‌ام در من تصرفی کرد و باعث تشویش خاطر شد و
 مرا دچار شبهه کرد و گفت: بهوش باش که این نقشی که از خود دیدی، حقیقت ذات تو نیست،
 بلکه این خیال تو است. پس باید خویشتن حقیقی خود را از خویشتن خیالی خود بازشناسی.
- نقش من از چشم تو آواز داد که منم تو، تو منی در اتحاد (۱۰۳)
 در همان وقت که قوه واهمه‌ام، بر من تاخته و دچار اضطراب و نگرانی‌ام کرده بود،
 صورت حقیقی ذاتم به من چنین ندا داد: بدان که در مقام وحدت، من، عین تو هستم، و تو عین
 منی. مبادا که به آتش تفرقه و جدایی گرفتار شوی. [اتحاد، در اینجا مرادف معنی وحدت
 است. زیرا در نظر صوفیان، وحدت با اتحاد فرق دارد. چنانکه شبستری گفته است:
 حلول و اتحاد از غیر خیزد ولی وحدت همه از سیر خیزد

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۵۴.

۲. ر.ک. شرح کفاف، ج ۲، ص ۲۸.

۳. ر.ک. شرح ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۳.

سرانجام وقتی یقین کردم که به اوهام و خیالاتِ یاوه گمراه نشده‌ام و نقشی که می‌بینم، نقش حقیقی جانم هست، خیالم برآسود و به آرامش رسیدم و دیدم که روح من و او یکی است. [

(۱۰۴) کاندَرین چشمِ مُنیر^۱ بی‌زوال از حقایق راه‌گی یابد خیال؟
زیرا که در این چشم روشن و روشنگر که روشنی آن هرگز از حقایق زوال نمی‌گیرد، بلکه همواره حقیقت‌بین است، خیال کی می‌تواند بدان راه یابد؟ یعنی نمی‌تواند.

(۱۰۵) در دو چشمِ غیرِ من، تو نقشِ خُود گر ببینی، آن خِیالی دان و رَد
آن یار حقیقی به من گفت: هرگاه تو نقش و حقیقت اصلی خود را در دو چشم دیگری دیدی، بدان که آن خیالی بیش نیست و از نظر من مردود است. یعنی انسان‌های ناکامل، پدیده‌ها و آثار را منقطع از حق می‌بینند. از اینرو در آثار، حق را نتوانند دید.

(۱۰۶) زانکه سُرْمه^۲ نیستی در می‌کشد باده از تصویرِ شیطان می‌چشد
زیرا کسی که سُرْمه نیستی به چشمان خود می‌کشد، یعنی هوی و هوس را بر دل خود حاکم می‌سازد و از تصویر شیطان باده می‌نوشد. [بیت فوق، کُلّاً شرط است و جواب شرط در مصراع دَوّم بیت بعد آمده است. تصویر شیطان، در اینجا به معنی خیالات و اوهامی است که شیطان به آدمی تلقین می‌کند.^۳ اکبرآبادی معتقد است که «باده از تصویر شیطان چشیدن» عبارت است از ضلالت و گمراهی. یعنی آدمی، بر اثر وهم و خیالی که شیطان برای او پدید آورده، خویشترِ حقیقی خود را نمی‌تواند ببیند از اینرو به مغاک گمراهی در می‌غلطد.^۴]

(۱۰۷) چشمشان خانه خیالست و عدم نیست‌ها را هست بیند لاجَرَم
چشم آنان، سرایِ نیستی و خیالاتِ یاوه است، در نتیجه نیست‌ها را به صورت

۱. مُنیر: روشنگر، روشن.

۲. سُرْمه: سنگی است سیاه و بَرّاق که آن را برای چشم و قوّه بینایی نافع می‌دانند. (ر.ک. تنوخی نامه ایلخانی، ص ۱۷۲)

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، دفتر اول، ص ۴۴۳.

۴. ر.ک. شرح ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دَوّم، ص ۲۶-۲۵.

هست‌ها مشاهده می‌کند. یعنی دنیا را که در واقع، نیستِ هست‌نماست، به صورت هستی حقیقی فرض می‌کند. [ر.ک. بیت شماره (۳۲۴ - ۳۲۷) و (۴۱۷) و (۶۰۲) دفتر اول.]

(۱۰۸) چشم من چون سُرمه دید از ذوالجَلال^۱ خانه هستی است نه خانه خیال
ولی از آنرو که چشم من از بارگاه حضرت حق که دارای شکوه و بزرگی است سُرمه دیده است، یعنی به بصیرت باطنی رسیده است، پس چشمانم سرایِ هستی حقیقی است نه خیالات واهی. یعنی حقیقت‌بین است نه خیال‌بین.

(۱۰۹) تا یکی مو باشد از تو پیش چشم در خیالت گوهری باشد چو یَشم^۲
تا وقتی که از ماسوی‌الله یعنی از غیرخدا در پیش چشم دلت حتی به اندازه یک تار مو باشد، گوهر گرانبها را مانند یک سنگ بی‌ارزش می‌بینی.

(۱۱۰) یَشم را آنکه شناسی از گُهر کز خیالِ خود کُنی کُلّی عَبر
تو وقتی سنگ را از گوهر باز می‌شناسی که از منزل خیالت به کُلّی گذشته باشی. یعنی وقتی می‌توانی حق و باطل را از هم تمیز دهی که دیگر در دام خیالات اسیر نباشی.

(۱۱۱) یک حکایت بشنو ای گوهرشناس تا بدانی تو عیان را از قیاس^۳
ای که گوهرشناسی یعنی گوهر حقیقت را می‌شناسی. اینک این یک حکایت را گوش بده تا واقعیات را به طور عینی و شهودی بشناسی. نه با قیاس و استدلالات نظری و ذهنی. [حکایت ذیل در بیان نفی خیالات و افکار موهومی است که بر آدمی چیره می‌شود و او آن را معرفت حقیقی می‌پندارد.]

۱. ذوالجَلال: دارنده شکوه و بزرگی.

۲. یَشم: نوعی سنگ قیمتی. ولی در اینجا مطلقاً به معنی سنگ است، که فاقد قیمت است.

۳. قیاس: ر.ک. شرح بیت شماره (۲۱۳۶) دفتر اول.

هلال پنداشتن آن شخص، خیال را در عهد عمر (رض)

خلاصه داستان

ماه رمضان فرا رسیده بود. مردم برای دیدن هلال ماه، بر کوه، فراز آمده بودند. ناگهان یکی از آن میان به عُمَر (خلیفه دَوَمِ مسلمین) روی کرد و گفت: اینک هلال ماه را در پهنه لاجوردین آسمان می بینم. عُمَر به آسمان درنگریست ولی هلالی ندید. به آن شخص روی کرد و گفت: این چه را که تو به شکل هلال می بینی در واقع هلال نیست، بلکه خیال یاوه تو است. زیرا که من به احوال افلاک و ستارگان از تو بیناترم. اگر باور نداری سر انگشتان خود را تَر کن و روی ابروانت بکش. آن شخص چنین کرد و با شگفتی دید که هلالی در کار نیست. عمر گفت: آری، یک تار مو از ابروانت به روی چشمت کج شده بود و تو گمان کردی که آن تار مو، هلال ماه است.

استاد فروزانفر مأخذ این داستان را روایتی از صحیح مسلم می داند. ولی هیچگونه تشابهی میان آن روایت و این داستان دیده نمی شود.^۱

✽

مولانا در این حکایت، خیال اندیشی های حقیقت ستیزان را مورد نقد قرار داده است. وقتی آدمی در چنبر اوهام اسیر شود، اوهام یاوه را به جای حقیقت گیرد.

(۱۱۲) ماهِ روزه گشت در عهدِ عُمَر بر سرِ کوهی دویدند آن نَفَر
در دورانِ عُمَر، ماه رمضان فرا رسیده بود، و مردم، با شتابِ تمام بر کوهی بالا آمدند و
گرد هم جمع شدند.

(۱۱۳) تا هلالِ روزه را گیرند فال آن یکی گفت: ای عُمَر، اینک هلال
تا رؤیتِ هلال ماه رمضان را به فال نیک بگیرند، یکی از میان آن جمع به عمر گفت:
اکنون هلال ماه نمایان شده است!

(۱۱۴) چون عُمَر بر آسمان، مه را ندید گفت کین مه از خیالِ تو دمید
وقتی که عمر به پهنه آسمان در نگرست، هلال ماه را ندید، به آن شخص گفت: این
هلال که می‌گویی زاده خیالِ تو است. در آسمان، هلالی دیده نمی‌شود.

(۱۱۵) ورنه من بیناترم افلاک را چُون نمی‌بینم هلالِ پاک را؟
والّا من در دیدنِ افلاک و ستارگان، از تو بسی بیناترم. چه سان ممکن است هلال پاک
و روشن را من نبینم؟

(۱۱۶) گفت: تر کن دست بر ابرو بحال آنگهان تو بر نگر سویی هلال
عُمَر برای آنکه او را به طور عینی متوجه خیالاتِ یاوه‌اش کند گفت: دست را تر کن و
بر ابروانت بکش و سپس دوباره به هلالی که دیده‌ای بنگر.

(۱۱۷) چون که او تر کرد ابرو، مه ندید گفت: ای شه، نیست مه، شد ناپدید
همینکه آن شخص، دست تر خود را بر ابروانش کشید، دیگر هلال ماه را ندید. از ابرو
به عمر گفت: ای پادشاه، هلال ماه ناپدید شده است! [حضرت مولانا طبق شیوهٔ پسندیدهٔ خود
از این حکایت ساده، استنتاج‌های عرفانی و روانشناسانه می‌کند.]

(۱۱۸) گفت: آری، موی ابرو شد کمان سویی تو افکند تیری از گمان
عمر گفت: آری، موی ابرویت مانند کمانی شده بود و تیری از خیال بر کمانِ گمان
نهاد و به سوی تو پرانده بود.

(۱۱۹) چونکه مویی کژ شد، او را راه زد تا به دعوی، لاف دید ماه زد
همینکه تار مویی کج شد او را دچار گمراهی کرد، تا بدانجا که به یاوه مدعی شد که
ماه را دیده است. [از بیت بعدی استنتاج از حکایت آغاز می‌شود.]

(۱۲۰) موی کژ چون پرده گردون بود چون همه اجزات کژ شد چون بود؟
وقتی که یک تار موی کج، مانند پرده و حجابی روی چرخ سپهر کشیده شد، پس اگر
تمام اعضا و اجزای وجودت کج شود چه می‌شود؟

(۱۲۱) راست گن اجزات را از راستان سر مکش ای راست‌رو، زان آستان
ای مغرور فریفته، بواسطه وجود راستان یعنی صالحان و نیکان اجزای کج را راست
و مستقیم کن. ای که راست می‌روی، مباد که از آستان آن راستان و نیکان روی برگردانی.

(۱۲۲) هم ترازو را ترازو راست کرد هم ترازو را ترازو کاست کرد
به عنوان مثال، هرگاه ترازویی صحیح و سالم باشد، ترازوهای نامیزان و خراب را
بوسیله آن میزان می‌کنند. ولی هرگاه ترازویی خراب و ناسالم باشد، هر ترازویی را که بوسیله
آن بخواهند میزان کنند، آن نیز خراب و نامیزان می‌شود. [ترازو سالم و خراب در اینجا تمثیلی
است از انسان کامل و انسان ناقص. هرگاه راهبر آدمیان، انسان کامل باشد، به مقصود می‌رسد،
ولی اگر راهبر، انسان ناقص باشد گمراه می‌گردد.]

(۱۲۳) هرکه با ناراستان هم‌سنگ^۱ شد در کمی افتاد و، عقلش دنگ^۲ شد
هرکس که با مردم ناراست و تبه‌کار، مصاحب و دمساز شود و خود را با آنان تطبیق دهد، مسلماً
چنین کسی همیشه در حال تنزل و کاستی است و عقلش تباه می‌گردد و حیران و مدهوش می‌ماند.

(۱۲۴) رُوْ اَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ باش خاک بر دلدارِ اَغْيَارِ پاش
برو نسبت به کافران، سخت و با صلابت باش و بر سر عشق و دوستی نامحرمانِ بدنهاد
خاک بپاش، یعنی برای عشق و دوستی آنان ارزشی قائل مشو و از آنان روی برتاب. [مصرع اول،

۱. هم‌سنگ: هم وزن، همتایی، هم مرتبگی، در اینجا مصاحبت.

۲. دنگ: احمق، بیهوش.

اشاره است به آیه ۲۹ سوره فتح: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...
«محمد فرستاده خداست. و آنان که با وی اند، بر کافران سختگیر و با خود شفیق و مهربان اند...» [

(۱۲۵) بر سرِ اغیار چُون شمشیر باش هین مکن روباه بازی، شیر باش
نسبت به نامحرمان و تبه کاران، همانند شمشیر، قاطع و بُران باش؛ ای سالک، آگاه باش
که مبادا حيله گری کنی و به مکر و تملّق و چاپلوسی روی آوری. بلکه باید مانند شیر دلیر
باشی و متکی بر سعی و جهد خود. [ر.ک. شرح بیت (۱۰۲۹) دفتر اول.]

(۱۲۶) تا ز غیرت از تو یاران نَسْکُندند^۱ زآنکه آن خاران، عدوّ این گُکند
تا اینکه یاران شما از سرِ غیرت از شما پیوند وصال را ببرند، زیرا این تبه کاران بسان
خارهایی هستند که با گُل های باطراوت دشمنی می ورزند. [اغیار که به منزله خار طبیعت اند،
با یاران که گُل باغ حقیقت اند دشمنی دارند.]^۲

(۱۲۷) آتش اندر زن به گُرگان چون سپند زآنکه آن گُرگان، عدوّ یوسفند
گُرگ ها را به آتش کش، درست مانند اسپندی که درون آتش می ریزی، زیرا که آن
گُرگان، دشمنان یوسف اند. [مراد از یوسفان، سالکان صالح اند که دارای باطنی جمیل اند، و مراد
از گُرگان، اشخاص تبه کار و بدنهادند که سینه ای پُر کینه و دلی پُر عداوت دارند.]

(۱۲۸) جانِ بابا گویدت ابلیس هین تا به دَمْ بفُریبت دیو لعین
ای سالکِ طریقت، بهوش باش که شیطان، برای فریب تو، خود را مانند پدری مهربان و
شفیق نشان می دهد و به تو «جانِ بابا» خطاب می کند. این شیطان ملعون می خواهد با سخنانِ
افسون کننده خود تو را فریب دهد.

(۱۲۹) این چنین تلبیس^۳ با بابات کرد آدمی را این سیه رُخ، مات کرد
شیطان ملعون، اینگونه پدرت (حضرت آدم) را فریب داد و این شیطان روسیاه رسوا اینگونه

۱. سَکَلیدن: پاره کردن، بُریدن.

۲. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، ص ۶۲.

۳. تلبیس: نیرنگ ساختن، پنهان کردن حقیقت، پنهان کردن مکر خویش.

او را مات کرد. [دو بیت فوق اشاره دارد به آیه ۲۰ سورة اعراف: فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِحِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ. «آنگاه شیطان، آدم و حوا را به وسوسه بفریفت تا زشتی‌های پوشیده آنان پدیدار گردد. و به دروغ گفت: خدا شما را از این درخت باز نداشت جز برای آنکه مبادا دو فرشته شوید یا عمر جاودان یابید.» «سیه‌رخ» هم می‌تواند صفت و موصوف مقلوب باشد (=چهره سیاه) و هم می‌تواند اشاره‌ای باشد به یکی از مهره‌های شطرنج با رنگ سیاه.]

بر سرِ شطرنج چُست است این غراب^۱ تو مبین بازی به چشم نیم‌خواب (۱۳۰)
این کلاغ سیاه (شیطانِ ملمون) هنگام بازی شطرنج، چالاک و سریع است و فوق‌العاده مهارت دارد. مبادا با چشم خواب‌آلوده با او بر سر شطرنج بنشینی که فوراً مات می‌کند. [وجه دیگر: شیطان، با تو بر سر شطرنج زندگی می‌نشیند و چشمانش را مانند چشم کلاغان سیاه، خمارآلود و نیم‌خواب نشان می‌دهد، تو خیال می‌کنی که او خسته و حواس‌پرت است و از او غافل می‌شوی و با دقت به حرکت مهره‌ها نگاه نمی‌کنی و از او غافل می‌شوی، در حالی که او شطرنج بازِ قهاری است و تو را با حرکاتی حساب شده مات می‌کند. این وجه در صورتی است که «مبین» را «بین» بخوانیم. زیرا در پاره‌ای از نسخه‌های متن مثنوی اینگونه ضبط کرده‌اند. ولی وجه اول معقول‌تر و وجه دوم بعید می‌نماید.]

زانکه فرزین‌بندها داند بسی که بگیرد در گلویت چون خسی (۱۳۱)
زیرا که شیطان، حیل‌ها و نیرنگ‌های بسیاری می‌داند که همانند خاری راه گلویت را ناگهان می‌گیرد. [فرزین، مهره‌ای است در شطرنج که امروزه به آن وزیر هم می‌گویند. فرزین‌بند شگردی است در بازی شطرنج که اهلش از آن اطلاع دارند. در کتب قدیم تعریف آن چنین آمده است: «فرزین بند، آنست که فرزین (وزیر) به تقویت پیاده‌ای که پس او باشد، مهره حریف را پیش آمدن ندهد، چرا که اگر مهره حریف، پیاده کُشد، فرزین انتقام او خواهد گرفت.» در دیوان شمس بیت شماره (۷۷۱۳) آمده است:
من پیاده رفته‌ام در راستی تا منتها تا شدم فرزین و فرزین بندها ام دست‌داد
لیکن در بیت مورد بحث (۱۳۱) عبارت است از حیل و خدعه مؤثر.]

۱. غراب: کلاغ سیاه، زاغ.

(۱۳۲) در گِلُو مَانَدِ خَسِ^۱ او، سال‌ها چیست آن خَس؟ مِهَرِ جَاه و مال‌ها
خَس و خاشاک این شیطان ملعون، سال‌ها در راه گِلویت می‌ماند. این کدام خَس
است؟ مسلماً این خَس، همانا حُبّ به مقام و ثروت است. [امام محمد غزالی در احیاء العلوم
گوید که اصل جَاه، شهرت طلبی است و آن امری نکوهیده است، بل امر ستوده، خمول و
گمنامی است. و مرحوم علامه محمد مهدی نراقی در تعریف جَاه گوید: حقیقت جَاه، تسخیر
قلوب مردم است. و حُبّ جَاه حتی از حب مال، قوی‌تر است. و ای بسا شخص، مال را فدای
جَاه کند.]

(۱۳۳) مال، خَس باشد. چو هست ای بی‌ثبات در گِلویت مانع آبِ حیات
ای که در راه طاعت حق، ثبات نداری و متزلزلی. مال و دارایی مانند خَس است. و تا
وقتی که آن خَس در گِلویت خلیده، امکان ندارد که آب حیات به تو برسد. [وجه دیگر: مال و
ثروت و منصب دنیا دوامی ندارد و فاقد ثبات است. ولی چنان در گِلوی جانت گیر کرده که
نمی‌گذارد آب حیات به تو رسد.]

(۱۳۴) گر بَرَدِ مالتِ عِدْوِی پُرفنی رَهْزَنی را بُرده باشد رَهْزَنی
هرگاه دشمنی با حيله و ترفند، مالت را از تو بستاند، مانند اینست که یک راهزن از
راهزن دیگر چیزی را ربوده باشد. [مال و دارایی دنیا، راهزن دین و ایمان است. حال اگر
سارق آمد و مال دنیوی تو را رُبود غم مدار که آن دزد، راهزن دین و ایمان تو را رُبوده و تو را
از دست آن خلاص کرده است. این مطلب، تمثیلی است در نشان دادن وجه نامطلوب
وابستگی‌های افراطی دنیوی که آن را دنیاپرستی و دنیاخواهی گویند. و در مثل مناقشه نیست.
این مال که هماره اخگر میل و کشش را در دل آدمیان شعله‌ور می‌سازد، و آنان را با انگیزش
سترگ به سوی خود می‌کشد، و در نتیجه آدمیان بر سرِ دستبازی بدان، به رقابت و پیشدستی
می‌پردازند و نقدینه تباه و ناستوار آن را از دستان یکدیگر به یغما می‌برند، در واقع ماری است
زهرآگین که زهرابه تباهی و فجور خود را در عروق جان آدمی می‌ریزد و او را بدحال و
رنجور می‌سازد و حیات روحی و اخلاقی را از او باز می‌ستاند. حکایت بعدی نیز جنبه‌های
تباهی‌زای آویزش‌های مادی و وابستگی‌های دنیوی انسان را نشان می‌دهد.]

دزدیدنِ مارگیر، ماری را از مارگیرِ دیگر

خلاصه داستان

دزدی از مارگیری ماری در رُبود و آن را از روی نادانی غنیمتی گرانبها شمرد. آن مار زهراگین، دزد را نیش زد و دمار از او برآورد و به مَغاکِ هلاکش افکند. مارگیر، وقتی که جسد آن دزد را دید وی را شناخت و گفت: آری مار دزدیده شده من بود که او را به دیار نیستی فرستاد. و من از این بلای عظیم رستم. در حالی که وقتی او مار را از من به یغما بُرد رنجه شدم و دست به دعا افراشتم که خدایا مار را به من بازگردان. اینک سپاس خدای را که این دعایم را نشنود و اجابت نفرمود. من گمان می‌کردم که به اجابت نرسیدن دعایم زیانبار است، ولی اینک می‌بینم که یکسره سود و نفع بوده است.



مولانا در این حکایت دو استنتاج مهم کرده است: یکی آنکه مال وقتی در جهت حق، به دست نیاید برای روح و شخصیت آدمی بسی خطرناک است. و دوم آنکه عدم اجابت برخی از دعاها به صلاح خود دعاکننده است.



دزدکی از مارگیری مار بُرد ز ابلهی آن را غنیمت می‌شمرد (۱۳۵)
دزدی حقیر و نادان، از یک مارگیر، ماری دزدید و از روی نادانی پیش خود خیال

می‌کرد که غنیمتِ گرانبهائی برده است.

(۱۳۶) وا رهید آن مارگیر از زخمِ مار مار گشت آن دزدِ او را زارِ زار
آن مارگیر به سبب دزدیده شدن مار، از نیش زهراگینش جان سالم بدر بُرد، ولی در عوض دزدِ مار را با خواری و زاری گشت.

(۱۳۷) مارگیرش دید، پس بشناختش گفت: از جانِ مارِ من پرداختش
وقتی که مارگیر با جسدِ دزدِ مار روبرو شد او را شناخت و با جان و دل گفت: مارِ من آن دزد را هلاک کرد.

(۱۳۸) در دعا می‌خواستی جانم از او کِش بیایم، مارِ بستانم از او
در حالی که وقتی دزد، مار را از من رُبود با جان و دل از خدا می‌خواستم که دزدِ مارم را پیدا کنم و مارم را از او بگیرم.

(۱۳۹) شکرِ حق را، کآن دعا مردود شد من زیان پنداشتم، و آن سود شد
سپاس خدا را که دعایم مورد اجابت قرار نگرفت. من ابتدا این حادثه یا عدم اجابت دعایم را زیانی بر خود می‌پنداشتم، ولی سرانجام دریافتم که این مسأله، نسبت به من سود و نفع به همراه داشته است. [تداعی می‌کند آیه ۲۱۶ سوره بقره را: ... وَ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. «... ای بسا چیزها که شما ناگوارش شمردید، ولی برآستی برای شما خیر و گواراست. و ای بسا چیزها که دوستش می‌دارید، ولی بواقع نسبت به شما زیان و گزند است. و خداوند به سرانجام امور داناست و شما نادان.»]

(۱۴۰) بس دعاها کآن زیان است و هلاک وز کَرَم می‌نشنود یزدانِ پاک
بسیاری از دعاها که انسان برای خود می‌کند، در واقع موجب هلاک و تباهی اوست. ولی چون به حقایق امور علم ندارد. مصّرانه برآورده شدن آن را از خدا می‌خواهد. ولی حضرت حق تعالی که پاک و منزّه است، از روی کرمش این قبیل دعاها را قبول نمی‌کند. [در بیان این مطلب، حکایت بعدی آورده شده است.]

التماس کردن همراه عیسی (علیه السّلام)، زنده کردن استخوان‌ها از عیسی (علیه السّلام)

خلاصه داستان

شخصی نادان با حضرت عیسی (ع) همراه شد و با اصرار تمام از او خواست که اسم اعظم را بدو یاد دهد تا او نیز مردگان را زنده کند. حضرت عیسی (ع) بدو گفت: در این باره خموش باش و چیزی طلب مکن که این کار از تو بر نمی آید. شخص نادان گفت: حال که چنین است، پس تو آن نام را بر این مردگان بخوان تا زنده شوند. وقتی که حضرت عیسی (ع) سماجت او را دید روی به بارگاه الهی کرد و گفت: خداوندا، این دیگر چه رازی است؟! این نادان، غم مردگی و پژمردگی روح خود را نمی خورد و درباره بیماری باطنی خود اندیشه نمی کند، در حالی که اصرار می کند که دیگر مردگان را زنده کنم.

سرانجام حضرت عیسی (ع) به امر حق، دعایی می خواند: استخوان‌ها جان می گیرد. ناگهان شیری سیاه و خشمگین از آن میان می جهد و آن نادان را از هم می درد.

این حکایت از الهی نامه عطار اقتباس شده است:

ز عیسی ابلهی درخواست یک روز	مرا نام مہینِ حق در آموز
مسیحش گفت: تو این را نشایی	چه خواهی آنچه با آن بر نیایی؟
بسی آن مرد سوگندش همی داد	که می باید از این نامم خبر داد

چو نام مهترش آخر در آموخت
مگر آن مرد روزی در بیابان
میان ره گوی پُر استخوان دید
که از نام مهین جوید نشانی
بدان نام او خدای خویش درخواست
چو گفت آن نام حال آن استخوان زود
پدید آمد یکی شیراز میانه
بزد یک پنجه و آن مرد را کشت
چو مرد آنگه بزاری استخوانش
همین گو کاستخوان شیر نر بود
چو بشنید این سخن عیسی بر آشف
که آنچ آن شخص را نبود سزاوار
ز حق نتوان همه چیز نکو خواست

دلش چون شمع از آن شادی برافروخت
گذر می‌کرد چون بادی شتابان
تفکر کرد، آنجا روی آن دید
کند از کهنترین وجه امتحانی
که تا زنده کند آن استخوان راست
بهم پیوست و پیدا کرد جان زود
که آتش می‌زد از خشمش زبانه
شکست از پنجه او مرد را پشت
میان ره رها کرد آن زمانش
شد اکنون ز استخوان مرد پُر زور
زبان بگشاد با یاران چنین گفت
ز حق خواهد، نباشد حق روادار
که جز بر قدر خود نتوان از او خواست^۱

همانطور که ملاحظه می‌شود مولانا این حکایت را با تغییراتی در اینجا به کار برده است.



مولانا در این حکایت چند نکته مهم را تبیین کرده است: یکی آنکه اثر ذکر به شخص ذاکر بستگی دارد. بدین معنی که درجه تأثیر اسماء حسناى الهی به درون گوینده آن اسماء وابسته است. هرچه درون، پاک‌تر باشد، اثر ذکر قوی‌تر و عمیق‌تر است. و نکته دیگر آنکه ادب تعلّم و شاگردی چنین اقتضا می‌کند که وقتی به انسان وارسته و کاملی می‌رسیم باید از او راه و رسم حیات طیبه و زندگی پاک و شایسته و اخلاق حسنه را طلب کنیم نه آنکه از او کرامت و خارق عادت بخواهیم. چنانکه آن ابله به جای آنکه از عیسی، راه و روش زندگی برین را بجوید از او خواست که استخوانها را با وردی به موجود زنده بدل کند.

مُرده خود را رها کرده است او مُرده بیگانه را جوید رفو

از بیت (۴۶۳) به بعد نیز در حاکمیت قضا و قدر است.



گشت با عیسی یکی ابله رفیق استخوان‌ها دید در حفره عمیق (۱۴۱)
 شخصی نادان با حضرت عیسی(ع) همراه و رفیق شد، ناگهان آن نادان، مقداری
 استخوان در یک گودال دید.

گفت: ای همراه، آن نام سنی^۱ که بدان تو مُرده را زنده کنی (۱۴۲)
 آن نادان به حضرت عیسی(ع) گفت: ای همراه، آن اسم اعظم و عالی را که بوسیله آن
 مُردگان را زنده می‌کنی. [ادامه مطلب در بیت بعدی آمده است. نام سنی، همان اسم اعظم است
 که عوام بر این گمان‌اند که اگر این لفظ را حفظ کنند و به خاطر بسپرند و یا با خود حمل کنند،
 دعایشان مستجاب می‌گردد و حتی قدرت تصرف در عناصر طبیعت پیدا می‌کنند، و چنین
 معروف است که بر خاتم حضرت سلیمان(ع) نیز اسم اعظم نقش بسته بود. و او بدین خاطر بر
 قوای طبیعت حُکم می‌راند. در مورد اسم اعظم و اینکه کدامیک از اسماء الله، اعظم است
 اختلاف نظر وجود دارد. بعضی، همه اسماء خدا را اسم اعظم دانسته‌اند، و برخی، اسم الله، حی،
 قیوم، باطن و... را اسم اعظم می‌شمرند. ولی آنچه مسلم است اینست که حفظ الفاظ و به خاطر
 سپردن چند اسم نمی‌تواند تأثیر حقیقی داشته باشد، چه قدرت تأثیر اسم اعظم و یا هر اسم از
 اسماء الله بستگی تام و تمامی به وصول به حقیقت آن اسم دارد آن هم نه وصول ذهنی و علمی،
 بلکه وصول عینی و تحققی. این امر با تهذیب نفس و ریاضت و مداومت بر ذکر حق حاصل
 می‌شود که لازمه آن نیز سفر کردن از وجود موهوم و سرای خودبینی و منی است. وقتی چنین
 حالتی برای کسی پیدا شود، هر اسمی از اسماء الهی برای او در حکم اسم اعظم است و می‌تواند
 بدان نام مهین، تصرفاتی در عالم کند. چنانکه شخصی به بایزید بسطامی گفت: اسم اعظم کدام
 است؟ جواب داد: تو اسم اصغر به من بنمای تا من اسم اعظم به تو بنمایم. میبیدی گوید: اسم
 اعظم در غایت خفاست و اطلاع بر آن بر صفاست^۲. در ابتدای دعای سیمات تأثیرات شگرف
 اسم اعظم بیان شده است.]

مر مرا آموز تا احسان کنم استخوان‌ها را بدان با جان کنم (۱۴۳)
 اینک آن اسم اعظم را به من نیز بیاموز، تا مردگان را از روی احسان خویش زنده کنم

۱. سنی: بلند و رفیع، عالی.

۲. برای کسب اطلاع بیشتر در این باره ر.ک. تفسیر المیزان (متن عربی)، ج ۶، ص ۲۵۴. اصطلاحات
 الصوفیه، ص ۸. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۴۳.

و به آنها جان بخشم.

(۱۴۴) گفت: خامش کن که آن کارِ تو نیست لایقِ آنفاس و گفتارِ تو نیست
حضرت عیسی (ع) به آن نادان گفت: ساکت شو که این کار، کار تو نیست. تو دارای آن
دم مسیحایی و گفتار حق نیستی که بتوانی چنین کاری کنی.

(۱۴۵) کآن نَفَس خواهد ز بارانِ پاک‌تر وز فرشته در روشِ دَرّاک‌تر
زیرا برای آموختن اسم اعظم، نَفَسِ پاکتر از بارانِ لطیف، لازم است، و کسی که آن را
یاد گیرد باید درک و فهمش از فرشتگان هم بالاتر باشد.

(۱۴۶) عُمْرها بایست تا دَمِ پاک شد تا امینِ مخزنِ افلاک شد
مدت‌های مدید و زمان‌های بس طویل لازم است تا شخص، نَفَسِ پاک شود، و به
مقامی رسد که محرم گنجینه اسرار آسمان گردد.

(۱۴۷) خود گرفتی این عصا در دست راست دست را دستانِ موسی از کجاست؟
گیرم که تو این عصا را در دستانت، محکم بگیری، یعنی فرض کنیم که تو
چوبدستی حضرت موسی (ع) را به دست آوری، حالا راز دستان حضرت موسی (ع) را از کجا
می‌آوری؟ یعنی نیرو و قدرت معنوی او را از کجا حاصل می‌کنی؟ [پس تنها صورت اسم
اعظم و فسون حضرت مسیح (ع) را حفظ کردن و یا چوبدستی موسی را به دست
گرفتن سودی به حال تو ندارد. ر.ک. شرح بیت شماره (۲۷۸) و (۱۶۲۰ - ۱۶۱۵) دفتر
اول.]

(۱۴۸) گفت: اگر من نیستم اسرارِ خوان هم تو برخوان نام را بر استخوان
آن نادان به حضرت عیسی (ع) گفت: اینک که من نمی‌توانم اسرار را بخوانم، پس تو
خود نام شریف اعظم را بر استخوانِ مُرده بخوان تا زنده شود.

(۱۴۹) گفت عیسی: یا رب این اسرار چیست؟ میلِ این ابله درین بیگار چیست؟
حضرت عیسی (ع) با شگفتی به حق تعالی عرضه داشت: ای پروردگارم، این دیگر چه

اسراری است؟ دلیل میل و خواهش این نادان نسبت به این کار پُر رنج و تعب چیست؟

(۱۵۰) چُونِ غَمِ خود نیست این بیمار را؟ چُونِ غَمِ جان نیست این مُردار را؟
این بیمار چرا غم خود را نمی‌خورد، چرا این مُردار در غم جان خود نیست؟ در حالی که مناسب اینست که به فکر بیماری باطنی خود باشد و تقاضا کند که به دلِ مُرده‌اش حیات بخشم.

(۱۵۱) مُردهٔ خود را رها کرده‌ست او مُردهٔ بیگانه را جوید رفو^۱
این نادان در اندیشهٔ وجود مُردار خود نیست، یعنی خود را که یک مُردهٔ متحرک است رها کرده و به فکر زنده کردن مُردهٔ دیگران است. [قلب و روح شخص بدکار بر اثر زنگار معاصی، پژمرده و پریشان می‌گردد و در حُکم مُرده‌ای بی‌جان می‌شود. در این وقت باید به کلمات حیات‌بخش راهبران کامل و مرشدان واصل گوشِ هوش سپارد و تباهی‌های روحی و اخلاقی خود را به دم مسیحایی آنان بزداید و قلب و روح را جانی تازه دهد. ولی از روی جهل و غفلت در پی تربیت معنوی خود بر نمی‌آید و از آن راهبران کارهای خارق عادت طلب می‌کند که این هم به شهادت قرآن کریم بهانه و میلی است سخیف. چنانکه گمراهان لجوج هماره از انبیاء تقاضای انجام اموری از این قبیل داشته‌اند. هرچند انبیاء و اولیاء به اقتضای مقام، معجزات و کراماتی از خود نشان می‌دادند، ولی معجزهٔ اصلی آنان تربیت و اصلاح انسان‌ها بوده است. چه آنها نیامده‌اند که برای خلق، نمایش‌های خارق‌العاده انجام دهند. انبیاء و اولیاء مصلحان و مربیان جوامع بشری هستند.]

(۱۵۲) گفت حق: ادبازگر، ادبازجُوست خارِ روییده جزای کِشتِ اوست
حق تعالی به عیسی گفت: آدمِ بدبخت و پشت‌کنندهٔ به حق، هیچوقت کاری نمی‌کند که او را به سر منزل سعادت برساند، بلکه هماره درصدد است که هرچه بیشتر به سوی بدبختی و اعراض خود از حقیقت پیش برود. یعنی همیشه در پی اعراض بیشتر از حق است.

۱. رَفو: دوختنِ پارگی جامه یا فرش به طوریکه جای دوختنِ آن به سادگی دیده نشود. در فارسی رُفو تلفظ کنند.

چنانکه خار تیز و بُزانی که اینک از تبه‌کاری‌های او روییده، نتیجه تخمی است که خود کاشته است. ر.ک. شرح بیت شماره (۲۱۵) دفتر اول. ضمناً برخی، مصراع اول را چنین خوانده‌اند: «گفت حق ادبار اگر ادبار جوست» که در معنا تفاوت چندانی با بیت فوق ندارد. این بیت و بیت بعدی ناظر بر مسأله جواب عمل است. هرکس نتیجه اعمال خود را می‌بیند. |

(۱۵۳) آنکه تخم خار کارد در جهان هان و هان او را مجو در گلستان
به عنوان مثال، کسی که در این دنیا تخم خار بکارد یقین داشته باش که نباید او را در گلستان جستجو کنی. بلکه او در انبوه خارهای روییده از اعمال خویش محاصره می‌شود.

(۱۵۴) گر گلی گیرد، به کف خاری شود و ر سوي یاری رود، ماری شود
آن آدم تبه‌کار حتی اگر گلی را به دست گیرد، آن گل فوراً به خار تبدیل می‌شود. و اگر به یاری دل بندد آن یار، مار او شود. [زیرا باطنش سیاه و گمراه است و کرامات و کمالات انبیاء و اولیا را فقط برای دنیا می‌خواهد. علم و فضل و سایر کمالات را برای تهذیب نفس نمی‌خواهد بلکه برای نمایش دادن و به رخ این و آن کشیدن طلب می‌کند. بنابر این چون نیت و قصد مطلوبی ندارد اگر به این کرامات دست یازد مردم را گمراه می‌کند. |

(۱۵۵) کیمیای زهر و مارست آن شقی^۱ بر خلاف کیمیای^۲ مُتقی
کیمیای انسان تبه‌کار و حق‌ستیز، همه چیز را به زهر و مار تبدیل می‌کند. و حال آنکه کیمیای شخص نیکوکار درست بر خلاف آن کیمیای دیگر است. [خاصیت کیمیا اینست که عنصری کم ارزش را به ماده‌ای قیمتی تبدیل می‌کند. ولی گاه خلاف آن نیز می‌شود. یعنی عنصری قیمتی را تبه و بی‌ارزش می‌سازد. حق‌ستیزان، امکانات و نعمت‌های الهی را در جهت تباهی بکار می‌گیرند. مثلاً اگر علم و فضلی به دست آرند آن را وسیله شرارت و گمراهی مردم می‌سازند، ولی پرهیزگاران، علم و فضل خود را در جهت اصلاح نفوس بکار می‌گیرند. |

۱. شقی: مخفف شقی به معنی بدبخت.

۲. کیمیا: ر.ک. شرح بیت (۵۱۶) دفتر اول.

اندرز کردنِ صوفی، خادم را در تیمار داشت بهیمه و لاَحَوْلَ گفتنِ خادم

خلاصه داستان

یکی از صوفیان، ضمن سفری طولانی و پُر رنج و تعب به خانقاهی می‌رسد و در آنجا رحل اقامت می‌افکند. ابتدا چهارپای خود را در آخور می‌بندد و سپس به حلقه ذکر صوفیان می‌پیوندد. پس از پایانِ مجلس ذکر، خوان طعام می‌گسترند، چنانکه عادت صوفیان چنین است. در این هنگام، صوفی مسافر به یاد مرکوبش می‌افتد و خادم را صدا می‌کند و به او می‌گوید: برو برای آن حیوان زبان بسته، کاه و جو فراهم کن تا شب را گرسنه سر نکند. خادم که از این سفارش ناراحت می‌شود می‌گوید: لاَحَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ. این دیگر چه سفارشی است؟ من در این کار سابقه‌ای بس طولانی دارم و می‌دانم چه بکنم.

صوفی: ای خادم، چهارپای من سالخورده و فرتوت شده و دندانهایش نیز گُند و سست است. از اینرو جو را خیس کن تا بتواند خوب بجود.

خادم: لاَحَوْلَ وَ... تو به من یاد می‌دهی؟! در حالی که همه جارواداران، شیوه تیمار ستوران را از من یاد می‌گیرند.

صوفی: چهارپای من، راهی بس طولانی را طی کرده و بر اثر سایش پالان، پشتش زخم شده، لطفاً روی زخم‌هایش مرهم بگذار.

خادم: لاَحَوْلَ وَ... این فلسفه بافی‌ها را رها کن، برای ما تاکنون دهها هزار مهمان آمده

و همگی خرسند و راضی اینجا را ترک کرده‌اند.

صوفی: به آن حیوان زبان بسته آب هم بده، ولی مواظب باش که آبش نیمگرم و ولرم باشد، زیرا آب سرد با مزاجش سازگار نیست.

خادم: لَاحَوْلَ وَ... حرف‌های ابتدایی و بدیهی تو، مرا شرمنده می‌کند.

صوفی: مواظب باش گاه، کمتر قاطی جو کنی.

خادم: لَاحَوْلَ وَ... آقای من، این حرف‌های زیادی را دیگر نزن، چون من همه این‌ها را که می‌گویی می‌دانم.

صوفی: جای حیوان را از سنگ و کثافت پاک کن، اگر هم زیرش خیس است، کمی خاک خشک بریز تا رنجور نشود.

خادم: لَاحَوْلَ وَ... پدر من، اینقدر پرگویی نکن.

صوفی: شاندهای بردار و پشت حیوان را قشو بزن.

خادم: لَاحَوْلَ وَ... جانم، عزیزم، اندکی شرم کن. گفتم که من همه اینها را بلدم.

خادم با چهره‌ای مصمم از جای برمی‌خیزد و به صوفی می‌گوید: می‌روم که گاه و جو را فراهم کنم. او بیرون می‌رود و جمعی از بیکارگان و ولگردان را می‌بیند و با آنان به صحبت می‌پردازد و قول و قرارهایش را فراموش می‌کند و...

صوفی از فرط خستگی به خوابی سنگین فرو می‌رود و خواب‌های پریشان و کابوس‌های هولناک بر او غالب می‌شود، مثلاً می‌بیند که خرش در چنگال گرگی هار گرفتار شده، و آن گرگ، بی‌امان بر او حمله می‌کند. صوفی، آسیمه سر از خواب می‌جهد و با خود می‌گوید: لَاحَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ. نکند مغزم پریشان شده که این خیالات واهی به سراغم آمده؟! باز می‌بیند که خرش هنگام راه رفتن، تلو تلو می‌خورد و گه گاه به چاله و گودالی می‌افتد... البته این خیالات، با واقع، بی‌رابطه هم نبود، زیرا در همان وقت، چهارپای او از شدت ضعف و گرسنگی در میان خاک و سنگ دست و پا می‌زد و با زبان حال می‌گفت: خداوندا از جو صرف نظر کردم، دست کم مستی گاه به من برسان.

بامداد فرا می‌رسد و خادم، شتابان به آخور می‌رود و بیدرنگ پالان را بر پشت خر می‌نهد و به شیوه خرفروشان حرفه‌ای که با ضربات بیشتر، حیوان را به دویدن و چالاکی وامی‌دارند، خر را به حرکت و دویدن وامی‌دارد، تا صوفی گمان بد بدو نبرد.

صوفی، سوار بر مرکوب خود می‌شود و به راه می‌افتد. اما حیوان زبان بسته، نای راه رفتن ندارد. رفقا و دوستان‌اش که متوجه حال زار حیوان می‌شوند هرکدام با قیافه‌ای

کارشناسانه پیش می‌آیند. اظهار نظرها شروع می‌شود. وقتی که معاینه‌ها به جایی نمی‌رسد، نومیدانه به صوفی می‌گویند: این دیگر چه مرضی است. مگر تو نبودی که دیروز می‌گفتی این حیوان، بسیار نیرومند و چالاک است؟! صوفی که از واقعیت امر آگاه است و ریشه اصلی پریشانی حیوان را می‌داند به آنان می‌گوید: آری، خری که شب، غذایش فقط لَاحُولَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ باشد، سراسر شب به تسبیح گفتن مشغول می‌شود و بامداد نیز به سجده می‌رود...!



مولانا در این حکایت، بی‌وفایی و غذاری مردم روزگار را بیان می‌دارد. در جوامعی که مردم دچار انحطاط اخلاقی هستند، دروغ، ناجوانمردی و پیمان گسلی و... رواج دارد. گویا مولانا وضعیت اجتماعی زمانه خود را در این حکایت منعکس کرده است. آن خادم، تمثیل مردم فرییکار و بی‌قیدی است که برای عهد و قول خود هیچ ارزشی قائل نیستند. اینست که مولانا از بیت (۲۵۱) به بعد ضمن استنتاج از این حکایت به مردم هشدار می‌دهد که فریب سخنان شیرین افراد ظاهرالصلاح را نخورند. و الا سخره آنان شوند. تن (نفس اماره) بیگانه فریفتاری است که نباید به فریب او خوری.



صوفی‌ای می‌گشت در دَوْرِ افق تا شبی در خانقاهی شد قُتُقُ^۱ (۱۵۶)

یکی از صوفیان در اطراف عالم سیر و سیاحت می‌کرد، تا اینکه شبی در خانقاهی میهمان شد و در آنجا رحل اقامت افکند. [خانقاه، لفظی فارسی است و معرَبِ خوانگاه. و خوانگاه، به معنی محلّ خوردن از خوان، به معنی خوردنی و طَبَق غذاست. بعضی گویند از خانه به معنی منزلگاه است. اساس این بناها إطعام مساکین بوده خاصه مساکین صوفیه. از اینرو بر سر درِ خانقاه‌های قدیم این آیه قرآن را می‌نوشتند: وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا^۲. فلسفه تأسیس خانقاه آنگونه که قدمای صوفیان نوشته‌اند:

– منزل و مأوای فقرا و صوفیان بی‌پناه.

– محلّی برای معارفه و آشنا شدن صوفیان با یکدیگر و جویا شدن از احوال یکدیگر و

برقراری صفا و الفت.

– ارشاد یکدیگر و اصلاح معایب خود و دیگران^۳.

۱. قُتُقُ: میهمان.

۲ و ۳. ر.ک. پاورقی مصباح الهدایه، ص ۱۵۲.

آنگونه که از متون صوفیان برمی آید، نخستین خانقاه در رَمْلَةُ شام برپا شد.^۱ بدین گونه که دو صوفی که یکدیگر را نمی شناختند به هم رسیدند و روبوسی کردند و هرچه داشتند در میان نهادند و مشترکاً خوردند و سپس از یکدیگر خداحافظی کردند و هریک به سویی روان شد. امیری ترسا که شاهد این ماجرا بود، این رابطه الفت را پسندید. و چون دید آنان را مأمن و جایگاهی نیست، خانقاهی در رَمْلَةُ شام بنا ساخت.^۲ در مصراع اوّل بیت (۱۵۶) به سیر و سفر صوفی اشارت شده. برای مزید اطلاع لازم است گفته شود که مشایخ صوفیه، به سیر و سفر بسیار اهمیت می دادند و سالکان را به سفر تشویق می کردند. خود نیز همینطور. منتهی در این مورد هم اختلاف نظرهایی بوده است. برخی از مشایخ، در بدایت سفر اختیار می کردند و در نهایت، مقیم می شدند. و بعضی در بدایت، مقیم می شدند و در نهایت سفر می کردند. و بعضی، فقط اقامت اختیار می کردند و سفر نمی کردند و بعضی نیز دائماً در حال سفر بوده و در هیچ محلی اقامت نمی کردند، مانند ابراهیم خواص که دائماً در سیاحت و سفر بود و در هیچ شهری بیش از چهل روز اقامت نمی کرد. مبادا به توکل او خدشه وارد آید.^۳

(۱۵۷) یک بهیمه^۴ داشت، در آخر بیست او به صدرِ صُفّه^۵ با یاران نشست
آن صوفی، یک چهار پا داشت که آن را در آخوری بست و خودش به صدر مجلس
یاران رفت و نشست.

(۱۵۸) پس مُراقب گشت با یاران خویش دفتری باشد حضورِ یار، بیش
آن صوفی همراه با یاران خود به مراقبه پرداخت، زیرا که حاضر شدن در نزد یار، خود
دفتر و کتابی است آموزنده، و حتی از آن هم آموزنده تر. [آنسان که می توان از حضور مرشد و
راهبر بهره بُرد نمی توان در غیاب او بهره گرفت. خاصه در زمینه سلوک. زیرا سلوک عرفانی را
نمی توان از طریق مطالعه کتاب حاصل کرد. در این باره، علم فراست لازم است نه علمِ دِراست.
حدیث الْمُؤْمِنُ مِرْآةُ الْمُؤْمِنِ نیز گویای همین راز است.

۱. ر.ک. طبقات الصوفیة، ص ۱۲.

۲. ر.ک. نفحات الانس، ص ۲۷.

۳. برای اطلاع بیشتر ر.ک. عوارف المعارف، ص ۶۴-۵۷.

۴. بهیمه: چهارپا.

۵. صُفّه: ایوان سقف دار.

مراقبه در لفظ به معنی پاسبانی و نگاهداشتن، و در اصطلاح، یکی از احوال سلوک عرفانی است. البته این اصطلاح نیز مقتبس از قرآن کریم است: ... إِنَّ اللَّهَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا. «... همانا خداوند، مراقب شماست.» مقصود از مراقبه اینست که بنده یقین کند که خداوند در جمیع احوال، بر قلب و ضمیر او عالم است. غزالی در تعریف مراقبه گوید: «بدانی که وی (حق تعالی) بر تو رقیب است در همه احوال»^۱، واسطی گوید: «فاضلترین همه طاعت‌ها نگاهداشتن وقت است و آن، آن است که بنده از حدّ فرا نشود و جز با خدای نایستد»^۲. بنابر این وقتی که بنده به این حقیقت یقین می‌آورد که هیچیک از سخنان و نگاه‌ها و حالات او از خدا نهان نیست، همه لحظات و دم‌های خود را با خدا و با یاد او می‌گذراند و ماسوای او را از منزلگاه قلبش می‌روید و از وجود حق پُر می‌شود. |

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دلِ اِسپید همچون برف نیست (۱۵۹)

دفتر و کتاب صوفی، سیاهی و حروف کتاب نیست، بلکه او غیر از دل سفید و صاف، کتاب دیگری ندارد. [کتاب و دفتر در اینجا نشانگر علوم رسمی و محفوظات صوری است. اما در اینجا لازم است قدری پیرامون کلمه صوفی سخن بگوییم؛ هرچند که در این زمینه، آراء، بسیار است: بدو باید گفت که برخی از اکابر محققین صوفیه، نظیر امام قشیری، برای کلمه صوفی ریشه عربی قائل نشده‌اند. هرچند که اشتقاق غیر عربی آن را نیز معلوم نکرده‌اند^۳. ابوریحان بیرونی نیز بر همین باور است، با این فرق که اشتقاق غیر عربی آن را بیان کرده و گفته است که اصل آن از لفظ سوف (= حکمت و دانش) است و ریشه یونانی دارد^۴. جمعی نیز گفته‌اند که کلمه صوفی، از «صُفّه» مشتق شده به مناسبت مشابهت صوفیان با اصحاب صُفّه، یعنی همان پارسایان و مسلمانان فقیر صدر اسلام نظیر ابوذر و سلمان و بلال و... که در صُفّه مسجد پیامبر می‌زیستند. ولی برخی بر این نسبت خدشه آورده و گفته‌اند اگر صوفی را منسوب به صُفّه بدانیم باید صُفّی بخوانیم نه صوفی، لیکن امام جارالله زمخشری در کتاب خود به نام اساس البلاغه، به این ایراد پاسخ داده و گفته است که یکی از دو حرف (ف) را برای تخفیف به حرف (و) تبدیل کرده‌اند و به جای صُفّیه، صوفیه گفته‌اند تا تلفظ آن ثقیل نباشد. زبیدی صاحب تاج العروس هم بر همین نهج رفته است. برخی نیز

۱. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۴۸۷.

۲. ترجمه رساله قشیریه، ص ۲۹۳.

۳. ر.ک. پیشین، ص ۴۶۸ - ۴۶۷: «و این اسمی نیست که اندر زبان تازی او را باز توان یافت.»

۴. کتاب الهند، ص ۱۶. به نقل از مقدمه مصباح الهدایه، ص ۶۳.

صوفی را مشتق از صفا دانسته‌اند که این نسبت، از نظر صرف لغوی خالی از اشکال نیست؛ زیرا در چنین حالتی نسبت آن صَفَوی می‌شود نه صُوفی. درست‌ترین اشتقاقی که می‌توان برای آن در نظر گرفت اینست که صوفی را منسوب به صُوف (= پشم، پشمینه) فرض کنیم. که هم از نظر صرف لغوی صحیح است و هم با احوال صوفیان، سازگار است؛ زیرا که شعار آنان پشمینه پوشی و پشت‌پا زدن به تجملات اشرافی بوده است.^۱ چنانکه ابن خلدون گوید: «وجه آشکارتر اینست که گفته شود کلمه مزبور از صوف، مشتق است، چه ایشان، اغلب به پوشیدن آن اختصاص یافته‌اند و در پوشیدن جامه‌های فاخر با مردم، مخالفت داشته و به پشمینه پوشی می‌گراییدند».^۲ صاحب شرح تعرّف نیز بر همین رأی است.^۳ سهروردی نیز معتقد است چون صوفیان از جامه‌های فاخر و الوان به پشمینه و صوف توجه داشتند لذا صوفی نامیده شدند.^۴ همین مقدار، برای بحث لغوی «صوفی» کافی است. اما اکابر محققین صوفیه در تعریف نهایی از صوفی گفته‌اند که صوفی کسی است که به تصفیه دل و تزکیه نفس پردازد، خواه به رسوم و آداب صوفیان، پای‌بند باشد، خواه نباشد. از آن جمله عزالدین محمود کاشانی می‌گوید: «هر که به درجه مقربان حضرت جلال و سابقان صفت کمال رسید، اکابر طریقت و ارباب حقیقت، او را صوفی خوانند، خواه مترسم بود به رسم صوفیه و خواه نه».^۵ سهروردی نیز گوید: «و بیاید دانست که صوفی، آن باشد که دایم سعی کند در تزکیه نفس و تصفیه دل و تجلیه روح».^۶ مولانا نیز در سراسر مثنوی، صوفی راستین را در همین معنا به کار گرفته و هرگز آن را به معنی رایج که جنبه تشکیلاتی و فرقه‌ای دارد فرض نکرده است. بنابر این، بیت فوق دانش حقیقی را از راه صفای دل می‌داند، ر.ک. شرح بیت: (۳۴۵۳-۳۴۴۶) دفتر اول.]

(۱۶۰) زَادِ دانشمند، آثارِ قَلَمِ زَادِ صوفی چیست؟ آثارِ قَدَمِ توشه و ذخیره دانشمند و طالب علوم رسمی، آثار و تراوشات قلمی و نوشتارهای نظری است. ولی توشه صوفی چیست؟ مسلماً علوم و معارفی است که از سیر و سلوک او ناشی می‌شود. [آثارِ قَدَم، اشاره دارد به سیر و سلوک و پیروی از طریقت و نتایج روحی و

۱. ر.ک. مقدمه مصباح الهدایه، ص ۶۸-۶۳.

۲. مقدمه، ج ۲، ص ۹۷۶.

۳. ر.ک. شرح التعرف لمذهب التصوف، ج ۱، ص ۱۶۰.

۴. ر.ک. عوارف المعارف، ص ۲۴، نیز ر.ک. ترجمه رساله قشیریه، ص ۴۶۸.

۵. مصباح الهدایه، ص ۴.

۶. عوارف المعارف، ص ۲۴.

آثاری که از این راه حاصل می‌شود. (ر.ک. بیت شماره ۱۵۶ همین دفتر. حکایت رومیان و چینیان و نحوی و کشتیبان در دفتر اول در تبیین همین موضوع است.)
 بی گمان مقصود مولانا و مشایخ عرفا و اکابر صوفیه این نیست که باید کسب علوم و سعی و تلاش‌های علمی را تعطیل کرد، چنانکه برخی از عوام صوفیه بر این گمان رفته‌اند. چه همین بزرگانی که علوم رسمی را وافی به مقصود نمی‌دانند، خود در آن ماهر و متضلع بوده و در عرصه علوم و دانش، سرآمد دوران و یگانه زمان خود به شمار می‌آمدند. نظیر مولانا، غزالی و فارابی و...

ضمناً برخی از شارحان (مانند انقروی)، آثار قدّم را آثارِ قدّم خوانده‌اند که با معنای اصلی، تفاوت چندانی ندارد. زیرا قدّم به معنی ازلی بودن است و آثارِ قدّم، علوم و معارفی است که از جانب حضرت حق بر دل بندگان وارد می‌شود.]

همچو صیّادی سويِ إشکار شد گامِ آهو دید، بر آثار شد (۱۶۱)
 به عنوان مثال، صوفی مانند آن صیّادی است که به سوی شکار می‌رود، ردّ پای آهو را پیدا می‌کند و دنبال آن می‌رود.

چند گاهش گامِ آهو در خورست بعد از آن خود نافِ آهو رهبرست (۱۶۲)
 در آغاز راه، ردّ پای آهو برای نشان دادن راه به شکارچی، وسیله خوب و شایسته‌ای است. اما وقتی که شکارچی، مقداری از راه را اینگونه پیمود، بوی دلاویز نافِ آهو او را به سوی خود هدایت می‌کند. [سالک، در آغاز سلوک، بیشتر به صورت حقیقت توجّه دارد و راه را تعبّدی و تقلیدی می‌رود، اما وقتی که لختی راه پیمود، اخگر ذوق و اشتیاق در قلبش پدید می‌آید و تکلیف و تکلف، صبغه ذوق و اشتیاق می‌گیرد و بدین ترتیب باقیمانده راه را تا وصول به اصول، عاشقانه می‌پیماید. علوم رسمی می‌تواند در مراحل آغازین سلوک، مفید افتد، ولی از آن به بعد دیگر این وسیله مناسبی نیست بلکه باید با براق عشق به راه ادامه داد. ر.ک. بیت شماره (۲۱۴۰ - ۲۱۲۸) دفتر اول، نکته ضرورت سلوک با پیران کامل نیز از «گام آهو» مستفاد می‌شود. «ناف آهو» نیز می‌تواند بر معرفت حقیقی دلالت کند.]

چونکه شُکرِ گام کرد و، ره بُرید لاجَرَم زان گام، در کامی رسید (۱۶۳)
 هرگاه سالک، از اینکه راه حقیقت را با نشانه‌های تکلیف و تعبّد پیموده شاکر باشد،

ناگزیر بر اثر این سلوک به مراد خویش خواهد رسید و در زمره اهل حقیقت قرار خواهد گرفت.

(۱۶۴) رفتنِ یک منزلی بر بویِ ناف بهتر از صد منزلِ گام و طواف

یک منزل طی کردن، بوسیله بوی خوش آهو، بهتر است از طی کردن صد منزل بوسیله دنبال کردن رد پای آهو و گشتن به دنبال اوست. [فرق است میان سالکی که، راه را با انگیزه تعبّد و تقلید می‌پیماید و آنکه راه سلوک را با عشق و جذبه طی می‌کند. چنانکه برای شکارچی، دنبال کردن رد پای آهو با پی‌گیری آهو، بوسیله بوی خوش ناف آن، فرق دارد. گام و طواف، تعبیری است از صورت ظاهری طاعات و عبادات شرعی، فرق است میان سالکی که عبادات و طاعات را به شکل تقلیدی و تعبّدی انجام می‌دهد و آن سالکی که با عشق و جذبه به طاعات و عبادات روی می‌کند.]

(۱۶۵) آن دلی کو مَطَّلَع مَهتاب‌هاست بهرِ عارف، فُتِحَتْ أَبواب‌هاست

آن دلی که مظهر معارف و اسرار تابان الهی است، نسبت به عارف، درهایی است به سوی بهشت ذات حق. [بیت فوق، بازگشتی است به بیت (۱۵۹). مصراع دوم اشارت است به آیه ۷۳ سوره زمر: وَ سِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُهَا وَ فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا. «و پرهیزگارانِ خدا ترس را دسته دسته به سوی بهشت برند و چون بدانجا رسند همه درهای بهشت به رویشان گشوده گردد.»]

(۱۶۶) با تو دیوارست، با ایشان دَر است با تو سنگ و، با عزیزان، گوهر است

این دل که مظهر اسرار و حقایق ربّانی است، نسبت به تو که در غفلتی، همانند دیواری بی‌نور و روح است. زیرا که تو فقط جسم می‌بینی. ولی همین دل، نسبت به عارفان، دری است به سوی بهشت. و نیز این دل، با تو همانند سنگِ بی‌فرهنگ است و با عارفان عزیز، گوهرِ باهر.

(۱۶۷) آنچه تو در آینه بینی عیان پیر، اندر خُشت^۱ بیند بیش از آن

هرآنچه که تو در آینه، آشکارا می‌بینی، انسان کامل و پیر، آن را بیشتر از آنچه تو می‌بینی مشاهده می‌کند. [انسان کامل از کهنترین پدیده‌ها و آیات به حقایق و اسرار هستی

۱. خُشت: آجر خام و ناپخته. اکبرآبادی معتقد است که در این بیت، خُشتِ گلین مورد نظر نیست؛ بلکه لوحه آهنینی است که هنوز صیقل نیافته و به آینه مبدّل نشده است. (ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر

پی می‌برد، ولی انسان ناقص حوزه شناختش محدود است. پیش را در مصراع دوم پیش هم خوانده‌اند. با این ملاحظه، انسان کامل، پیش از آنکه حوادث و پدیده‌ها در عالم شهود صورت واقعیت بندند آنها را مشاهده می‌کند. خوارزمی گوید: پیر، نه آن است که به مرور ایام و مُضیِ اَعوام از قوّت و جُستی به ضعف و سستی روی آورده باشد و از حالی به حالی تغییرپذیر گشته و قیر او شیر شده؛ پیر کامل نه محبوس قفس خاکی است و نه محلّ طوارق و افلاکی^۱. بیت فوق اشاره دارد به ضرب‌المثل متداول در میان مردم:

آنچه در آینه جوان بیند پیر در خشت خام، آن بیند^۲
خشت، لوح آهنی است که صَقَالَ، تبدیل به آینه می‌کند. افراد عادی فقط صورت ظاهر را درک می‌کنند، و حال آنکه پیر، خواص اصلی و واقعی را می‌بیند؛ از آنجا که او وسیله آگاهی الهی است، بر تمامی احوال گذشته و حال و وجود آینده واقف است، می‌داند که چگونه هر چیزی پدید آمد و اکنون هست و آخر الامر خواهد بود^۳.

پیر، ایشان‌اند کین عالم نبود جان ایشان بود در دریای جود (۱۶۸)
انسان کامل و پیر واصل، آنانی هستند که پیش از پدیدار شدن این جهان مادی، جان و روان آنها در دریای جود و کرم الهی مستغرق بود. [این بیت و دو بیت بعدی که ادامه آن است، از مشکلات ابیات مثنوی است. ظاهراً اشاره دارد به حقیقت انسان کامل که در عرفان ابن عربی از آن به حادث ازل نام برده شده است. یعنی انسان کامل، جسماً حادث است و روحاً ازلی: فَهُوَ الْإِنْسَانُ الْحَادِثُ الْأَزَلِيُّ^۴ وجه دیگر: ارواح قبل از آبدان در عالم معنا وجود داشته‌اند، و اگر در بیت فوق، تنها به پیر (= انسان کامل) اشارت شده، برای تخصیص نیست بلکه جهت تشریف مقامی است. به اصطلاح «چون که صد آمد نود هم پیش ماست» این وجه از آنرو ذکر شد که مولانا و شماری از عرفا، نفس ناطقه و روح آدمی را جسمانیة الحدوث نمی‌دانند. (ر.ک. شرح بیت ۱۵۲۴ - ۱۵۱۵ دفتر اول). وجه دیگر: اشارت است به بحث اعیان ثابته، و منظور اینست که صُور علمیه اشیاء، پیش از تحقق در عالم ماده و مدّت در علم ازلی وجود داشته‌اند. این صورت‌های علمی را ابن عربی و صوفیان اعیان ثابته گویند و حکما آن را ماهیت نامند.]

۱. جواهر الاسرار، دفتر دوم، ص ۳۰۸.

۲. ر.ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۴۹.

۳. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۲۲۶.

۴. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۶۹.

(۱۶۹) پیش ازین تن عُمرها بگذاشتند پیشتر از کِشت بُر^۱ برداشتند

پیران که انسان کامل اند، پیش از آنکه بدین تن عنصری بیایند، عمرها گذرانده و قبل از آنکه زراعت کنند محصول خود را برداشت کرده اند. [اشارت است به این تفکر عارفانه که روح انسان، پیش از آمدن به عالم کثرت و تراحم، در فردوس برین وحدت سیر می کرد و فیوضات ربّانی را بیواسطه و حاجبِ عمل و تکلیف به دست می آورد. ناله حزن نی در مطلع دفتر اول، حاکی از این غربت و فراق از آن فیوضات است. نیکلسون می نویسد: انسان کامل، علل غایی امور را از نظر منطقی مقدم بر وجود خارجی آنها می بیند.^۲]

(۱۷۰) پیشتر از نقش، جان پذیرفته اند پیشتر از بحر، دُرّها سُفته اند^۳

اینان پیش از به وجود آمدن جسم، دارای روح بوده اند، و پیش از پیدایش دریای موجودات، در عالم معنا مرواریدهای معانی را سُفته اند، یعنی به اسرار و حقایق وجود واقف شده بودند.

(۱۷۱) مشورت می رفت در ایجادِ خلق جانشان در بحرِ قدرت تا به خلق

حق تعالی درباره آفرینش انسان ها با فرشتگان گفتگو می کرد، در حالی که جان و روح اولیاء و مردان حق در دریای بیکران الهی، کاملاً غوطه ور بود. [اشارت است به آیه ۳۱ سوره بقره: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ. قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ.» و یاد آور هنگامی را که خداوند به فرشتگان فرمود: من در روی زمین جانشینی گمارم. گفتند: آیا به روی زمین، کسی را می گماری که تباهی آورد و خون ها ریزد؟ تو را سپاس گوئیم و پاکات دانیم. خداوند فرمود: من دانم آنچه را که شما نمی دانید.»]

(۱۷۲) چون ملایک مانع آن می شدند بر ملایک خُفیه، خُنبک می زدند^۴

همان وقت که فرشتگان، ساده لوحانه و از روی بی اطلاعی با سؤالاتِ انکاری خود درصدد بودند که از آفرینش انسان جلوگیری کنند، ارواح عارفان و کاملان در نهان، آنان را مسخره می کردند.

۱. بُر: گندم، در اینجا مطلقاً به معنی محصول.

۲. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۲۲۶.

۳. سُفْتَن: سوراخ کردن.

۴. خُنبک زدن: دنبک زدن، کف زدن، مجازاً مسخره کردن.

مُطَّلَع بر نقشِ هر که هست شد پیش از آن کین نفسِ کُلّ پابست شد^۱ (۱۷۳)
 ارواح عارفان و مردان حق، قبل از آنکه موجودات پدید آیند، نسبت به آنان علم و آگاهی داشتند. و این وقتی بود که هنوز روحِ کُلّی، یعنی روحِ بسیط و فارغ از قیودِ مادّی، به علایق و محدودیت‌های این عالم مقید نشده و در کالبدها مستقر نگشته بود. [ر.ک. شرح بیت (۱۵۲۴ - ۱۵۱۵) دفتر اول.]

پیشتر ز افلاک، کیوان دیده‌اند پیشتر از دانه‌ها، نان دیده‌اند (۱۷۴)
 اینان پیش از آنکه سایر افلاک و ستارگان را ببینند، کیوان را دیده‌اند، و پیش از آنکه دانه‌های گندم و نظایر آن را ببینند، نان را دیده‌اند. [خلاصه اینکه ماهیت هیچ پدیده‌ای از نگاه ژرف‌بین عارفان نهان نمانده، از اینرو هر پدیده‌ای که به ظهور می‌پیوست، پیش از آن، در نزد آنان معلوم و معین می‌گشت.
 کیوان که نام عربی آن زُحَل است از سیاره‌های منظومه شمسی است. تا پیش از کشف سیاره‌های اورانوس، نپتون و پلوتون، بلندترین و دورترین سیاره به شمار می‌آمده. چنانکه معنی لغوی زُحَل نیز گویای این مطلب است، زیرا زُحَل^۲ یعنی دور شد. از اینرو در ادبیات فارسی و عربی، هر چیز بسیار بلند و دور را بدان مثل می‌زنند. بنابراین عارفان، بینشی عمیق و ژرف دارند و از صورت موجودات و ظاهر پدیده‌ها به اعماق آنها راه می‌یابند و صورت نمی‌تواند راهزن آنان گردد.]

بی‌دماغ و دل، پُر از فکر بُدند بی‌سپاه و جنگ، بر نُصرت زدند (۱۷۵)
 اینان برای آنکه دارای فکر و معرفت باشند، نیازی به ابزار و وسیله فکری مانند قوه دماغ و قلب ندارند، از اینرو در دریای اندیشه و معرفت غوطه‌ورند. و اینان بی‌وسيله و سپاه و رنج جنگ به کامیابی معنوی می‌رسند.

آن عیان نسبت به ایشان فکرت است ورنه خود، نسبت به دُوران^۳ رؤیت است (۱۷۶)
 مشهودات حسی، نسبت به این عارفان، در حکم اندیشه و معرفت است. یعنی اینان از

۱. پابست شدن: مقید شدن.

۲. ر.ک. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۳۳۶.

۳. دُوران: آنان که از حقیقت دور و بعید هستند.

صورت حسی پدیده‌ها به ماورای حس راه پیدا می‌کنند و به معرفت حق می‌رسند. در حالی که همین مشهودات حسی، نسبت به غیر عارفان تنها مشاهده‌ای صوری و رؤیتی ظاهری است. یعنی اسیران کمند محسوسات، تنها صورت ظاهری پدیده‌ها را نگاه می‌کنند و راه به ماورای محسوسات نمی‌برند.^۱ استاد محمدرضا شفیعی کدکنی در بیان مفهوم بیت فوق می‌فرماید: عالم مشهودات و محسوسات به منزله اندیشه و فکر عارفان است که در آنجا موجودات در زنجیره زمانی محبوس نشده‌اند، و الا نسبت به غیر عارفان، مشهودات فقط وقتی ادراک می‌شوند که در حوزه ادراک حسی باشند.^۲ انقروی گوید: معاینه اینان (عارفان) را فکرت تعبیر کرده، گویا آن عیان نسبت به مرتبه پیران، چون فکرت می‌شود و عظمت شأن و کمال پیران را بیان می‌کند، و گرنه نسبت به خلق عالم، آن عیان که با کلمه فکرت تعبیر شده، رؤیت است.^۳ اکبرآبادی نیز می‌گوید: در اصطلاح عرفا، فکر عبارت است از مشاهده و عیان، زیرا آنان عیان را فکر می‌نامند.^۴ نیکلسون گوید: فکرت آنان شهودی است و بی‌نیاز از حواس و قوای عقلانی.^۵

(۱۷۷) فکرت از ماضی و مُسْتَقْبَل بُود چون از این دورست، مُشکل حل شود
زیرا اندیشیدن، هماره مربوط به زمان گذشته و یا آینده است. پس همینکه آدمی از این دو قید رها شد، مشکل حل می‌شود. ارواح عارفان که از قید و بند زمان رهیده، تفکرشان محدود به زمان نیست، از اینرو مشکل معرفت و شناخت آنان حل شده است، زیرا برای حصول به معرفت و شناخت نیازی به ابزار و وسیله‌های متداول در میان عامه مردم ندارند.

(۱۷۸) روح از انگور، می را دیده است روح از معدوم، شی را دیده است
روح، شراب را در انگور دیده است، و روح در نیستی، اشیاء و موجودات را مشاهده کرده است. ارواح عارفان که از کمند زمان، رسته‌اند می‌توانند موجودیت هرچیز را قبل از پیدایش آن، مشاهده کنند و به کُنه هر چیز پی ببرند. شاه داعی گوید: اشیاء را در مرحله قوه

۱. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۰۵.

۲. از افاضات حضوری ایشان به مؤلف.

۳. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر اول، جزو اول، ص ۸۱-۸۰.

۴. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۳۵.

۵. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۶۱۷.

۶. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۰۶.

دیده‌اند پیش از آنکه به فعلیت درآیند.^۱ نیکلسون می‌نویسد: روح کلی انسان کامل، هر استعداد نهانی را که در واقع وجود دارد درک می‌کند.^۲

دیده چون بی‌کیف، هر باکیف را دیده پیش از کان، صحیح و زئیف را (۱۷۹)
روح انسان کامل، هر چیزی را که مقید به چگونگی و کیفیت است، فارغ از چگونگی و کیفیت دیده است. یعنی باطن و ملکوت هر موجودی را دیده است و پیش از پدید آمدن معدن، نقد ستره وحدت را در میان نقد ناستره کثرت مشاهده کرده است، زیرا از تفرقه قال به جمعیت حال رسیده است.^۳

بیشتر از خلقت انگورها خورده می‌ها و، نموده شورها (۱۸۰)
انسان کامل، پیش از آفریده شدن انگورها، شراب‌ها نوشیده و شور و مستی‌ها کرده است. [این بیت شبیه یکی از ابیات قصیده تائیه ابن فارض است:
شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً سَكَزْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكُزْمُ
«نوشیدیم می انگوری به یاد یار و بدان مست شدیم پیش از پیدایی تاک.» منظور بیت مولانا: روح کلی انسان کامل، هر استعداد نهانی را درک می‌کند.^۴ شاه داعی، می‌گوید منظور از می در بیت فوق، باده‌های روحانی است.^۵

در تَمُوزِ گرم، می‌بینند دَی در شعاع شمس، می‌بینند قَی^۶ (۱۸۱)
انسان‌های کامل، در گرمای تابستان، دیماه (زمستان) را می‌بینند و در یرتو خورشید، سایه را. [در وجود هر چیز ضدش را می‌بینند.^۷

۱. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، دفتر اول، جزو دوم، ص ۲۲۹.

۲. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۲۲۶.

۳. ر. ک. جواهرالاسرار، دفتر دوم، ص ۳۰۸.

۴. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۲۲۶.

۵. تفسیر مثنوی معنوی (شاه داعی)، دفتر اول، جزو دوم، ص ۲۲۹.

۶. تموز: ماه اول تابستان و ماه دهم از ماه شامیان که آفتاب در برج سرطان باشد، گرمای سخت تابستان.

(فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۷۲)

۷. قَی: مخفف قَتَی به معنی سایه.

۸. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۸۳.

(۱۸۲) در دلِ انگور، مَی را دیده‌اند در فَنایِ محض، شَی را دیده‌اند
این عارفان، در درون انگور، شراب را دیده‌اند و در فنا و عدم محض، اشیاء را مشاهده
کرده‌اند. [از نتایج و آثار هر چیز، قبل از آنکه به ظهور آید آگاه و عالم بوده‌اند. وجود را در
حالی که در فَنای محض بوده دیده‌اند].^۱

(۱۸۳) آسمان در دَوَرِ ایشان جُرعه‌نوش^۲ آفتاب از جُودشان زَرَبَفْتِ پوش^۳
آسمان و افلاک با همه بلندی، برمحور وجود انسان کامل و پیرِ اصل مستانه و
عاشقانه می‌گردد. و آفتابِ عالم‌تاب این پرتو زَرین خود را که همانند پارچه‌های زربافت
می‌درخشد از فیض وجود او گرفته است. [اکبرآبادی گوید: جمیع موجودات از عرش تا فرش
به وجود ایشان (انسان کامل) موجود است.^۴ در این بیت، مولانا با بیانی عارفانه و تمثیلی
لطیف، مرکزیت انسان کامل را در جهان هستی نشان داده و کلام ابن عربی را درباره انسان
کامل تداعی می‌کند: فَلَا يَزَالُ الْعَالَمُ مَحْفُوظًا مَادَامَ فِيهِ هَذَا الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ^۵. «تا وقتی که انسان
کامل در عالم، وجود دارد، عالم نیز همواره محفوظ و باقی است.»]

(۱۸۴) چون از ایشان، مجتمع بینی دو یار هم یکی باشند و، هم ششصد هزار
اگر از اینان، دو دوست را در یک جا مجتمع بینی، آن دو، هم یک تن به شمار می‌آیند
و هم ششصد هزار. [حقیقت روحی انسان‌های کامل و پیرانِ اصل یکی است، ولی به اعتبار
تعیّنات شخصی و جسمی، بسیار^۶. یا می‌توان گفت: هرچند به لحاظ حقیقت، واحدند، ولی از
جهت قدرت تصرف و نیرومندی بسیاراند.^۷ عدد ششصد هزار در اینجا نماینده کثرت است نه
عددی معین.]

۱. ر. ک. پیشین، ص ۸۲.

۲. جُرعه نوش: می‌خواره و مست.

۳. زَرَبَفْتِ پوش: پوشنده پارچه‌هایی که تارهای آن از زر باشد.

۴. ر. ک. شرح ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۳۹.

۵. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۷۰.

۶. ر. ک. شرح ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۳۹.

۷. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۸۳ و شرح کفافی ج ۲، ص ۴۰۷ و شرح مثنوی

معنوی (شاه داعی)، ج ۱، دفتر دوم، ص ۴۵۰.

(۱۸۵) بر مثال موج‌ها اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان

به عنوان مثال، تعدّد ظاهری آنان مانند موج‌های دریاست که وزش باد، آنها را متعدّد کرده است. [باد در اینجا اشاره دارد به اراده قاهره الهی که عارفان را از نظر ظاهر و صورت، متعدّد می‌آفریند^۱. یعنی همانطور که امواج دریا به وسیله باد متعدّد و مختلف می‌شوند، صورت ظاهری و قالب جسمانی عارفان نیز در این جهان، متعدّد است؛ ولی این تعدّد، خللی به وحدت روحی آنان نمی‌زند^۲.]

(۱۸۶) مُفترّق شد آفتابِ جان‌ها در درونِ روزِ ابدان‌ها

مثال دیگر، خورشید جان‌ها که مراد، روح‌های انسانی است وقتی از پنجره کالبد آدمیان، تابیدن گرفت، متعدّد و پراکنده شد. [این پنجره‌ها و روزنه‌ها که آفتاب از آنها می‌تابد، هرچند متعدّد و مختلف‌اند اما این تعدّد نمی‌تواند حقیقت آفتاب را متعدّد و متکثر سازد. اکبرآبادی معتقد است که این بیت، تعمیم بعد از تخصیص است. یعنی ارواح جمیع افراد انسانی، در حقیقت، واحد است، لیکن عوام که در حجاب ابدان مانده‌اند از ادراک وحدت ارواح انسانی بی‌بهره‌اند^۳. شاه داعی نیز معتقد است که ارواح انسانی در حقیقت، مختلف نیستند بلکه به مثابه یک نوراند و افتراق ایشان بعد از تعلّق به ابدان اعتبار می‌شود^۴. «آبدان» جمع بدن است، ولی مولانا به شیوه قدما، جمع عربی را با علامت جمع فارسی آورده است.]

(۱۸۷) چون نظر در قُرس داری، خود یکی است و آنکه شد محجوبِ ابدان، در شکی است

مثلاً اگر به قرص خورشید نگاه کنی، می‌بینی که آن، یکی است. ولی آنکس که در حجاب جسم فرو رفته، سخت در شک و تردید است. [همینطور کسی که در تعدّد ظاهری بدن‌ها و قالب‌های جسمانی پوشیده و گرفتار شود درباره وحدت حقیقی ارواح و جان‌ها به شک و دودلی دچار می‌آید.]

(۱۸۸) تفرقه در روح حیوانی بُود نفسِ واحد، روح انسانی بُود

پراکندگی و تفرقه، در روح حیوانی است. ولی روح انسانی، ذاتاً واحد و یگانه است.

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۰۷.

۲. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۸۴.

۳. ر.ک. شرح ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۳۹.

۴. ر.ک. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، ج ۱، دفتر دوم، ص ۴۵۰.

[روح حیوانی در کتب قدما چنین تعریف شده: بخاری لطیف است که مرکز آن در تجویف قسمت چپ قلب است. چنانکه در کتب تشریح جالینوس و دیگران آمده است. و این بخار یا خون در شریان‌ها و رگ‌ها جریان می‌یابد و در نتیجه به آدمی حس و حرکت ارزانی می‌دارد.^۱ بنابراین روح حیوانی، جرمی است لطیف که از اجزاء مختلف ترکیب یافته است. ولی روح انسانی، جوهری است مجزّد از مادّه و ترکیب. روح حیوانی در واقع، مرکوب روح انسانی است.^۲ صوفیه، روح را مظهر جمله اسماء و صفات الهی دانسته و می‌گویند که روح هرگز به کمند عقول در نمی‌آید. سیمرغی است که نشیمن آن بر قلّه قاف قدرت و عزّت حق تعالی^۳، چه روح، به فرموده حضرت حق، نفخه‌ای است ربانی، از اینرو وحدت حق در آن متجلّی شده است و به همین جهت آن روح لیاقت خلافت حضرت حق را پیدا کرده است. و از آنجا که باید میان خلیفه و مستخلف، سنخیت باشد، روح انسانی از آفت کثرت و تفرقه منزّه است. روح انسانی، روحی است که خدا در آدم ابوالبشر دمیده، یعنی روح انسان کامل. این روح ذاتاً واحد و غیرقابل رؤیت است. از اینرو اولیاء و انبیاء که عاری از احساسات شهوانی هستند، از حیث روحی یکی هستند هرچند آنان ممکن است بوسیله خصوصیات ویژه‌ای از یکدیگر متمایز باشند.^۴]

(۱۸۹) چونکه حق رَشُّ عَلَیْهِمْ نُورُهُ مُفْتَرِقِ هَرگز نگردد نورِ او
چون که حق تعالی، نور خویش را بر این جان‌ها افشاند نور آن خدا هرگز پراکنده نمی‌گردد. [اشاره است به حدیث: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ خَلْقَهُ فِي ظُلْمَةٍ فَأَلْقَى عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ. فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ اهْتَدَى وَمَنْ أَخْطَاهُ ضَلَّ. «همانا خداوند بلند مرتبه، آفریدگان را در تاریکی بیافرید. پس، روشنی خود را بر آنان بتابانید. هر که را آن نور، برخورد به راه راست آید، و هر که را آن نور برخورد به گمراهی رود.» منظور بیت: چون ارواح اولیا از نور واحد حق کسب نور کرده‌اند هیچگاه دچار تفرقه نشوند.]

(۱۹۰) یک زمان بگذار ای هَمزِه مَلالِ تا بگویم وصفِ خالی، ز آن جمال
ای شنونده‌ای که همراه با منی، مدّتی خستگی و دل‌تنگی را رها کن تا من، شمه‌ای از

۱. ر.ک. مقدمه (ابن خلدون)، ج ۱، ص ۱۹۰.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۴۰.

۳. ر.ک. مصباح الهدایه، ص ۹۵-۹۴.

۴. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۱۴۷.

آن جمال حقیقی برایت وصف کنم.

- (۱۹۱) در بیان نآید جمالِ حالِ او هر دو عالم چیست؟ عکسِ خالِ او
زیباییِ حالِ او در سخن نمی‌گنجد. هر دو عالم چیست؟ مسلماً هر دو عالم بازتابی
است از خالِ او. [خال، در تعبیرات صوفیه، معنایی خاص دارد، و منظور از آن، وحدتِ مطلق و
هویت ذات الهی است. چنانکه یکی از عرفا در شرح آن می‌گوید: بدانکه مبدأ و منتهای کثرت،
وحدت است. و خال، اشارت به اوست، زیرا که نقطهٔ خال به سبب ظلمت با نقطهٔ ذات که مقام
انتفای شعور و ظهور و ادراک است مناسبت دارد.^۱] بنابراین همهٔ جهان هستی، جلوه‌ای است
از وجود واحد و یگانه حق تعالی.]

- (۱۹۲) چونکه من از خالِ خویش دم زَنَم نطق می‌خواهد که بشکافد تَنَم
هنگامی که می‌خواهم از خالِ زیبا و خویش سخنی بگویم، یعنی وقتی که می‌خواهم از
وحدت حق حرف بزنم، سخن می‌خواهد تن مرا بشکافد. [زیرا وحدت مطلق اقتضا می‌کند که
کثرت از میان برخیزد، و حقیقت در بیان نگنجد.]

- (۱۹۳) همچو موری اندرین خرمن، خوشم تا فزون از خویش، باری می‌کشم
در خرمن هستی مطلق، مانند موری بدان خوشم که باری بیش از توانم بر دوش می‌کشم.

بسته شدنِ تقریرِ معنیِ حکایت

به سبب میلِ مستمع به استماعِ ظاهرِ صورتِ حکایت

- (۱۹۴) کی گذارد آنکه رشکِ روشنی است تا بگویم آنچه فرض و گفتنی است؟
در اینجا شنوندگانِ مثنوی، شنیدنِ اسرار و حقایق معنوی را تاب نمی‌آرند و اظهار
خستگی و دلتنگی می‌کنند و بیشتر مایل می‌شوند تا صورتِ ظاهری حکایت را بشنوند. به
همین سبب، مولانا نیز رعایت حال آنان می‌کند و موقتاً بیان اسرار و حقایق معنوی را متوقف
می‌سازد و به نقلِ ظاهر داستان باز می‌گردد. و قبل از آغاز حکایت، (۹) بیتِ ذیل را به عنوان
تبیین عللِ این بازگشت می‌آورد. اما معنی بیت: آن محبوب حقیقی که مورد رشک و حسد

روشنایی است، کی می‌گذارد که معانی و حقایقی که گفتنش بایسته و شایسته است بگویم؟ او حتی به انبیاء و اولیاء نیز اجازه نمی‌دهد که فراتر از آنها عامه و عقول مردم سخنی بگویند. اکبرآبادی گوید: مراد از رشک روشنی، آفتاب معنی (= حق تعالی) است که آفتاب صوری (= خورشید) نسبت بدان رشک می‌برد.^۱

(۱۹۵) بحر، کف پیش آرد و، سَدّی کند جَر کند وَز بعدِ جَر، مَدّی کند

به عنوان مثال، گاه می‌شود که دریا کف‌ها را همراه با امواج خروشان به سوی ساحل می‌راند. و کف‌ها روی دریا را می‌پوشانند، و گاه آب دریا پایین می‌رود و سپس بالا می‌آید. |جَر، کشیدن، فرو کشیدن است. در اینجا مراد جَر است که به معنی پایین رفتن آب دریاست. ضِدّ آن مَدّ است که اصطلاحاً به معنی بالا آمدن آب دریاست. این عمل بر اثر جاذبه ماه و خورشید، در شبانه روز دو بار انجام می‌گیرد. اما منظور بیت: حال انبیاء و اولیاء همانند احوال مختلف دریاست. گاه به خروش و تلاطم می‌آیند و کف الفاظ و کلمات را روی دریای معنی می‌آورند و به قدر عقول مردم حرف می‌زنند. و گاه از تلاطم باز می‌ایستند و کف الفاظ را از روی دریای معنی واپس می‌رانند و چهره معنا را هویدا می‌سازند. و سپس دوباره به تلاطم درمی‌آیند و به قدر عقول مردم حرف می‌زنند. و گاه از تلاطم باز می‌ایستند و کف الفاظ را از روی دریای معنی واپس می‌رانند. و چهره معنا را هویدا می‌سازند. و سپس دوباره به تلاطم درمی‌آیند و صورت آنها را نشان می‌دهند.^۲ خلاصه گاهی به اقتضای مجلس و حال مستمعان، اسرار و حقایق را بیان می‌کنند و چون حال شنوندگان را مناسب بیان اسرار نمی‌بینند عنان از رازگویی باز می‌گیرند و دوباره به نقل مطالبی ساده و درخور اذهان عموم و حکایات و تمثیلات می‌پردازند. چنانکه اسلوب قرآنی نیز بر این قرار است. اکبرآبادی گوید: مولانا در اینجا معنی را به دریا و حکایت و قصص را به کف تشبیه کرده.^۳

(۱۹۶) این زمان بشنو، چه مانع شد؟ مگر مُستمع را رفت دل، جایی دگر

اینک گوش کن که چه عاملی سبب جلوگیری از بیان حقایق و اسرار شد؟ گویا که قلب شنونده از استماع معانی منصرف شده و به جای دیگر متوجه شده است. |از اینرو لازم آمد که

۱. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۳۳.

۲. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۸۹-۸۸.

۳. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۳۵.

ما نیز از شرح اسرار بگذریم و صورت حکایت را بازگو کنیم.۱

خاطرش شد سویی صوفی قُنُق اندر آن سودا، فرو شد تا عُنُق (۱۹۷)
حواس شنونده متوجه حکایت صوفی‌ای شد که در خانقاه مهمان شده بود. و در آن
فکر و خیال تا گردن فرو رفت. یعنی کاملاً غوطه‌ور شد.

لازم آمد باز رفتن زین مَقال سویی آن افسانه بهر وصفِ حال (۱۹۸)
پس لازم است که ما نیز از شرح اسرار و بیان حقایق، منصرف شویم و برای شرح حال
و ماجرای آن صوفی به سوی نقل داستان باز آییم.

صوفی آن صورت مپندار ای عزیز همچو طفلان تاکی از جوز و، مویز؟ (۱۹۹)
ای عزیز تو اینگونه گمان مکن که منظور از صوفی، همان صورت و شکل و هیئت
ظاهری است. تاکی می‌خواهی مانند کودکان، شیفته گردو و کشمش باشی؟ [صوفی، آن نیست که
به آداب ظاهری تصوف، آراسته و به رسوم آن مترسم باشد. بلکه صوفی آن کس است که از بند
هوی و کمند ریا رهیده باشد. ای ظاهربین از خامی عقل کودکانه بگذر تا به حقیقت واصل شوی.
ر.ک. شرح بیت (۱۵۹) همین دفتر. خوارزمی گوید: و اگرچه تو در باب انسلاخ از قیود وجود
(مجازی خود) اهتمام، کمتر نمایی و دیده دل از برای دیدن وحدت مشهود در کثرت اختلاف وجود
کمتر گشایی و همچون طفلان فریفته به بازیچه جهان و برسته جوز و مویز آبدان باشی].^۱

جسم ما جوز و، مویز است ای پسر گر تو مردی، زین دو چیز اندر گذر (۲۰۰)
ای پسر، جسم ما در مثل مانند گردو و کشمش است. اگر تو واقعاً مردی از این دو
درگذر. [همانطور که کودکان نسبت به تنقلات علاقمندند، انسان کودک منش نیز به جسم و
شهوات پای بند است. پس تا از منزل هوی سفر نکنی از مرحله کودکی برون نخواهی شد.]

ور تو اندر نگذری، اکرام حق بگذرانند مر تو را از نه طبق (۲۰۱)
و اگر تو قید صورت و جسم را نرنی، مسلماً احسان حق تعالی تو را از نه طبقه آسمان

می‌گذرانند، یعنی تو را از زندگی مادی و عالم ماده و مدت بیرون می‌برد. [«نه طبق» اشاره دارد به قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری، زحل، کرسی و عرش^۱.]

(۲۰۲) بشنو اکنون صورتِ افسانه را لیک هین از گه جدا گن دانه را
اینک صورت و قالب افسانه را گوش کن، ولی مواظب باش که ضمن شنیدن صورت داستان، دانه را از گاه جدا کنی. یعنی فقط به ظاهر داستان توجه نکن بلکه از آن عبرت بگیر و حقایق و اسرار را در لابلای آن دریاب. [چنانکه اسلوب قرآنی نیز همین است. در آیه ۱۷۶ سورة اعراف فرماید: *فَأَقْصَصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ...* «نقل کن حکایات، باشد که شنوندگان در آن اندیشه کنند...»]

گمان بردن کاروانیان که بهیمه صوفی رنجورست

(۲۰۳) *حلقه آن صوفیانِ مُستفید^۲* چونکه بر وجد و، طَرَبِ آخر رسید
همینکه حلقه آن صوفیان بهره‌مند از تعالیم و ارشاد پیر، با وجد و شادی به پایان رسید. [وَجَد، در لفظ به معنی یافتن، و در اصطلاح صوفیان، واردی است که از حق تعالی بر دل سالک بی هیچ تکلف و تعمّلی می‌آید و حال او را دگرگون می‌سازد. وجد، گاه همراه با اندوه است و گاه همراه با شادی و سرور. و صاحب وجد، سالکی است که هنوز در راه است و حُجُبِ نفسانی را از خود نهشته است^۳. لازم به ذکر است که مولانا در بسیاری از موارد، این کلمات و واژه‌ها را تنها برای تفهیم مطلب به کار می‌گیرد و منظورش القای اصطلاحات و تعبیراتِ خاصّ تصوّف علمی و عرفان نظری نیست.]

(۲۰۴) *خوان بیاوردند بهر میهمان* از بهیمه یاد آورد آن زمان
برای آن صوفی که مهمان خانقاه بود، سفره پهن کردند، ولی در همین موقع بود که آن صوفی یادِ مرکوبش افتاد.

۱. ر.ک. رسائل اخوان الصفا، ج ۲، ص ۲۶.

۲. مُستفید: آنکه طلب فایده می‌کند.

۳. مقتبس از مصباح الهدایة، ص ۱۳۳ و ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۰۰.

گفت خادم را که در آخر برو راست کن بهر بهیمه کاه و جو (۲۰۵)

به خادم خانقاه گفت: به آخور برو و به آن حیوان، سری بزن و جو و کاهی برای آن زبان بسته فراهم کن. [خادم، در میان مشایخ صوفیه، کسی را گویند که برای انجام خدمت فقرگماشته می شود.^۱ صوفیان برای این خدمت، اهمیت فراوان قائل بودند تا بدانجا که حتی بر نوافل نیز مرجح می دانستند. و کسی به کسوت خدمت در می آمد که صفت جوانمردی و بخشش و ایثار در او بغایت وجود داشت. گاه نیز سفلگانی دون همت برای خودنمایی و ارضای هوای نفسانی، بدین کسوت در می آمدند و در خدمت، ناخالصی نشان می دادند و این و آن را رنجه می ساختند، اینها را لقب خادم شاید بلکه باید متخادم گفت.^۲ در این حکایت نیز با خادم ریاکار و خودبین روبرو هستیم. به صورت، خادم است و به سیرت، هادم.]

گفت: لا حَوْلَ، این چه افزون گفتن است؟ از قدیم این کارها کارِ من است (۲۰۶)

خادم گفت: پناه بر خدا، این چه سخن زائدی است، که می گویی؟! زیرا از دوران پیشین و از زمان های قدیم این قبیل کارها، وظیفه من بوده است.

گفت: تَر کن آن جُوش را از نُخست کآن خر پیرست و دندانه اش سُست (۲۰۷)

صوفی به خادم گفت: ابتدا جو این زبان بسته را خیس کن، زیرا که آن حیوان، خری پیر است و دندانه اش نیز کند و سست.

گفت: لا حَوْلَ، این چه می گویی مِها از من آموزند این ترتیبها (۲۰۸)

خادم به صوفی گفت: پناه بر خدا! ای سرور و بزرگ من، این چه حرفی است که می زنی؟ دیگران هم این کارها را از من یاد می گیرند.

گفت: پالانش فرو نه پیش پیش داروی مَنبِلُ^۳ بنه بر پُشتِ ریش (۲۰۹)

صوفی به خادم گفت: ابتدا پالانش را از پشتش بردار و روی زمین بگذار. و بر زخم

۱. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۷۲.

۲. مقتبس از عوارف المعارف، ص ۳۸-۳۷.

۳. لا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ. «نیرو و قدرتی نیست مگر خدا را».

۴. مَنبِلُ: نام گیاهی که جهت بهبود زخم ها و جراحات های تازه بکار برند. (معین، ج ۴، ص ۴۳۷۸. منبل دارو)

پشتش مرهم بمال. [تکرار لفظ پیش برای تأکید است.]

(۲۱۰) گفت: لا حَوْلَ، آخر ای حکمت گزار جنسِ تو مهمانم آمد صد هزار
خادم به صوفی گفت: پناه بر خدا. ای که سخنان حکمت آمیز می بافی و حرف های
زیادی می زنی، تاکنون نظیر تو شمار بسیاری مهمان برای من رسیده است. [صد هزار در اینجا
نماینده کثرت است نه عددی معین.]

(۲۱۱) جُمْلَه راضی رفته اند از پیشِ ما هست مهمان، جانِ ما و، خویشِ ما
همه آن مهمانان که تعدادشان بسیار بوده از نزدِ ما راضی و خرسند رفته اند.
زیرا مهمان به منزله جان و روان ماست.^۱ [برخی از شارحان، خویش را به معنی تن
گرفته اند].^۲

(۲۱۲) گفت: آبشِ ده، وَلیکن شیرِ گَرم^۳ گفت: لا حَوْلَ از توام بگرفت شرم
صوفی گفت: به آن حیوان زبان بسته آب بده، ولی مواظب باش که آبش ولرم باشد.
خادم گفت: پناه بر خدا که از سخنان شرمنده شدم.

(۲۱۳) گفت: اندر جو تو کمتر کاه کُن گفت: لا حَوْلَ، این سخن کوتاه کُن
صوفی گفت: وقتی جو را با کاه مخلوط می کنی، کاه کمتر در آن بریز، خادم گفت: پناه
بر خدا، این سخنان را دیگر مگو.

(۲۱۴) گفت: جایش را بروب از سنگ و پُشک^۴ ور بُود تر، ریز بر وی خاکِ خشک
صوفی گفت: جای آن حیوان زبان بسته را از سنگ و سرگین و کثافات جارو کن. و اگر
زیرس خیس بود، مقداری خاکِ خشک در آنجا بریز.

۱. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۸.

۲. ر. ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۶۲.

۳. شیرِ گَرم: ملایم، گرم به اندازه گرمی شیر تازه دوشیده. (ر. ک. مثنوی (استعلامی) ج ۲، ص ۱۸۹)

۴. پُشک: پشگل بز و گوسفند و امثال آن.

گفت: لَاحَوْلُ، ای پدر لَاحَوْلُ کُن با رسولِ اهل، کمتر گو سَخُن (۲۱۵)
 خادم گفت: پناه بر خدا، ای پدر معنوی تو نیز پناه بر خدا بگو. و به قاصدی که لیاقت و
 اهلیت دارد دربارهٔ وظیفه‌اش کمتر با او سخن بگو.

گفت: پستان شانه، پشتِ خر بخار گفت: لَاحَوْلُ، ای پدر شرمی بدار (۲۱۶)
 صوفی گفت: قشو را بگیر و پشتِ خر را قشو بزن. ولی خادم گفت: پناه بر خدا، ای پدر،
 خجالت بکش. [چنانکه در طریقت، پُرگویی و چانه زدن، نشان بی‌شرمی و قساوت قلب
 است.]

خادم این گفت و میان را بست^۱ چُست گفت: رفتم کاه و جو آرم نُخُست (۲۱۷)
 خادم این سخنان را گفت و چنین نمود که آمادهٔ انجام مأموریت است. پس به صوفی
 گفت: رفتم که کاه و جو را بیاورم.

رفت، وَز آخر نکرد او هیچ یاد خوابِ خرگوشی^۲ پِدْآن صوفی بداد (۲۱۸)
 خادم از آنجا رفت ولی هیچگونه یادی از آخور آن حیوانِ زبان بسته نکرد. و آن
 صوفی را به خوابِ خرگوشی فرو بُرد؛ در واقع آن صوفی را خام کرد.

رفت خادم جانبِ اوباش^۳ چند کرد بر اندرزِ صوفی، ریشِ خند (۲۱۹)
 آن خادمِ هادم، یکسره نزد عده‌ای از ولگردان رفت و با آنان به صحبت پرداخت و بر
 سفارش‌های آن صوفی خندهٔ تمسخرآمیز کرد. یعنی خلاصه به ریشش خندید.

صوفی از ره مانده بود و، شد دراز خواب‌ها می‌دید با چشمِ فراز^۴ (۲۲۰)
 آن صوفی که از رنج راه، خسته و کوفته شده بود دراز کشید؛ و با چشمان بسته
 خواب‌هایی می‌دید.

۱. میان بستن: کنایه از آماده شدن.

۲. خوابِ خرگوشی: ر.ک. بیت (۱۱۵۶) دفتر اول.

۳. اوباش: فرومایگان، مردم پست، بی‌سروپاها. جمع وُبش.

۴. فراز: بلندی، پستی، بسته. در این جا معنی اخیر مراد است.

- (۲۲۱) کَانَ خَرَش در چَنگِ گُرگی مانده بود پاره‌ها از پشت و رانش می‌رُبود
خواب می‌دید که الاغش به چنگال گُرگی گرفتار شده و گُرگ، پشت و ران آن حیوان
زبان بسته را پاره پاره می‌کند.
- (۲۲۲) گَفت لَاحَوْلَ این چه سان ماخولیاست؟^۱ ای عَجَب آن خادمِ مُشْفِقِ کجاست؟
صوفی از خواب پرید و از شدت اضطراب با خود می‌گفت: این دیگر چه خیالات
یاوه‌ای است؟! شگفتا، آن خادمِ مهربان کجاست؟!
- (۲۲۳) باز می‌دید آن خَرَش در راه‌رَوُ گه به چاهی می‌فتاد و گه به گَوُ
دوباره صوفی به خواب رفت و این بار خواب می‌دید که الاغش هنگام راه رفتن گاه به
چاهی سقوط می‌کرد و گاهی به گودالی می‌افتد.
- (۲۲۴) گونه‌گون می‌دید ناخوش واقعه فاتحه می‌خواند او وَالْقَارعه
صوفی باز خوابش بُرد. این بار نیز خواب‌های پریشان و گوناگون می‌دید. برای
رهایی از این خواب‌های پریشان و هولناک، شروع کرد به خواندن سوره فاتحه و قارعه.
- (۲۲۵) گفت: چاره چیست؟ یاران جَسته‌اند رفته‌اند و جمله درها بَسته‌اند
صوفی با خودش می‌گفت: حالا چاره چیست؟ یاران و دوستان همه برخاسته و از
خانقاه رفته‌اند و همه درها را نیز بسته‌اند.
- (۲۲۶) باز می‌گفت: ای عَجَب آن خادمک نَه که با ما گشت هم نان و نمک؟
باز با خودش می‌گفت: شگفتا مگر آن خادم با ما نان و نمک نخورد؟ [پس نباید نسبت
به ما خیانتی ورزد و کوتاهی و تقصیری کند.]
- (۲۲۷) من نکردم با وَی إِلَّا لطف و لَین او چرا با من کُند برعکس، کین؟
من که نسبت به آن خادم، جز لطف و نرمی کاری نکرده‌ام. او چرا برعکس، با من
دشمنی می‌کند؟ [این حرف‌ها را برای تسلی و دلخوشی خود می‌گفت.]

۱. ماخُولیا: مالیخولیا، یک نوع بیماری عصبی که باعث خیالاتِ بیهوده می‌شود و گمان می‌کند که خیالاتش حقیقت دارد.

هر عداوت را سبب باید سَنَد ورنه جنسیت وفا تلقین کند (۲۲۸)
 هر دشمنی و عداوتی باید مبتنی بر علت و سببی باشد، و الا هم جنس بودن، موجب رعایت وفاداری است. [مولانا درباره مجانست در بیت‌های شماره (۶۳۹-۶۴۱) و (۸۹۷) - (۸۷۷) دفتر اول سخن گفته است.]

باز می‌گفت: آدم با لطف و جود کی بر آن ابلیس جَوری کرده بود؟ (۲۲۹)
 باز با خود می‌گفت: حضرت آدم (ع) با آن همه لطف و سخاوت، کی در حق ابلیس ستمی کرده بود؟ [در حالی که آن ابلیس پرتلبیس نسبت به آدم (ع) خیانت ورزید.]

آدمی مر مار و کژدم را چه کرد کوهی خواهد مر او را مرگ و درد؟ (۲۳۰)
 مثلاً انسان به مار و عقرب چه بدی رسانده که آنها مرگ و درد را برای او خواهانند؟ یعنی قصد هلاک و آزار انسان را دارند.

گرگ را خود خاصیت پدریدن است این حسد در خلق، آخر روشن است (۲۳۱)
 معلوم است که خاصیت و خویِ گرگ، دریدن این و آن است. ولی حسادت هم در مردم آشکارا دیده می‌شود. [پس احتمال دارد که آن خادم هادم، به مقتضای پلیدی و خبائتِ درون، در مقابل نیکی و احترامی که بدو کرده‌ام نسبت به من گزندی رساند.]

باز می‌گفت این گمان بد خطاست بر برادر این چنین ظَنَم چراست؟ (۲۳۲)
 صوفی باز با خود می‌گفت: در حق آن خادم، این بدگمانی نارواست، چرا باید درباره برادرم چنین گمان بدی داشته باشم؟ [در سوره حُجُرَات، قسمتی از آیه ۱۲ آمده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ، إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ... «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری گمان‌ها دوری کنید که همانا پاره‌ای از گمان‌ها گناه است...»]

باز گفتم حَزْم^۱، سوء الظَّنّ توست هر که بدظن نیست کی ماند دُرُست؟ (۲۳۳)
 دوباره با خود گفت: دوراندیشی، در بدگمانی تو است. هر کس که بدگمان نباشد کی

۱. حَزْم: دوراندیشی، احتیاط.

سالم می ماند؟ [هر کس که نسبت به مسائل پیرامونش بدگمان نگردد نمی تواند از شرِ توطئه و خدعه دشمنان جان سالم بدر برد.]

(۲۳۴) صوفی اندر و شوسه و، آن خر چنان که چنین بادا جزای دشمنان
صوفی دچار این وسوسه ها و خیالات پریشان بود، و آن خر نیز گرفتار بلا و رنجی
بود که سزاوارست دشمنان بدان حالِ زار دچار آیند.

(۲۳۵) آن خرِ مسکین میانِ خاک و سنگ کُز شده پالان، دریده پالهنک^۱
آن خرِ بینوا در میانِ خاک و سنگ درغلطیده بود و پالان از کمرش واژگون شده و
پالهنک اش گسسته بود.

(۲۳۶) کُشته از ره، جمله شب بی علف گاه در جان کندن و، گه در تلف
از راه رفتنِ بسیار به حال مرگ افتاده بود. تمام شب را بی علف سر کرده بود. گاهی در
حال جان کندن بود و گاهی در حال مُردن و تلف شدن.

(۲۳۷) خر همه شب ذکر می کرد: ای اله جورها کردم، کم از یک مشت کاه
آن الاغ زبان بسته، سراسر شب با زبان حال می گفت: خدایا، من از جو صرف نظر
کردم، حداقل یک مشت کاه به من برسان.

(۲۳۸) با زبان حال می گفت: ای شیوخ رحمتی، که سوختم زین خام شوخ^۲
با زبان حال چنین می گفت: ای سروران و ای بزرگان، شما رحمی کنید که از دست این
نادانِ بی شرم سوختم.

(۲۳۹) آنچه آن خر، دید از رنج و عذاب مرغِ خاکی بیند اندر سیلِ آب
رنج و عذابی که آن شب، الاغ زبان بسته دید، پرنده خشکی در سیلاب می بیند. یعنی همان
اندازه که پرنده خشکی در آب دچار بلا و عذاب می شود آن الاغ بیچاره نیز آن شب عذاب دید.

۱. پالهنک: ریسمانی که بر یک جانب لگام اسب و الاغ بندند.

۲. خام شوخ: نادانِ گستاخ و بی شرم.

پس به پهلوی گشت آن شب تا سحر آن خر بیچاره از جُوعُ البَقَر^۱
خر بیچاره آن شب تا سحر از شدت گرسنگی این پهلوی و آن پهلوی می‌شد.

روز شد، خادم بی‌آمد بامداد زود پالان جُست، بر پُشتش نهاد
همینکه روز فرا رسید، خادم سحرگاه به طویله آمد و بیدرنگ پالان را پیدا کرد و بر
پشت آن زبان بسته گذاشت.

خزفروشانه، دو سه زخمش بزد کرد با خر آنچه ز آن سگ می‌سزد
خادم، مانند خزفروشان حرفه‌ای به آن خر بیچاره دو سه سیخک زد و زخمی‌اش
کرد. و آنچه از آن سگ سیرت و درنده خو بر می‌آمد با آن زبان بسته کرد.

خر، جهنده گشت از تیزی نیش کو زبان، تا خر بگوید حال خویش؟
از تیزی و شدت نیشتر خادم، خر می‌جهید. ولی مگر آن خر زبان داشت که حال زار
خود را بازگو کند؟

چونکه صوفی برنشست و شد روان رُو در افتادن گرفت او هر زمان
همینکه صوفی سوار بر الاغش شد و به راه افتاد، حیوان زبان بسته هر لحظه به روی
زمین واژگون می‌شد.

هر زمانش خلق برمی‌داشتند جمله رنجورش همی پنداشتند
هر دفعه که الاغ صوفی به زمین می‌افتاد مردم آن را بلند می‌کردند و می‌پنداشتند که آن
حیوان، بیمار و رنجور است.

آن یکی گوشش همی پیچید سخت و آن دگر در زیر کامش جُست لُخت
یکی گوش الاغ را محکم می‌کشید و آن دیگری زیر زبان و دهانش را بررسی می‌کرد.
یعنی که شاید زخمی پیدا کند.

۱. جُوعُ البَقَر: از بیماری‌های معده است و مبتلای بدان هرچه می‌خورد سیر نمی‌شود. از آنرو این بیماری را این نام نهاده‌اند که گاو بدان مرض بسیار مبتلا می‌شود. (ر. ک. خفی علانی، ص ۱۷۶)

(۲۴۷) و آن دگر در نعلِ او می جُست سنگ و آن دگر در چشمِ او می دید زنگ
و آن یکی نعلِ خر را نگاه می کرد که شاید در آن، سنگی فرو رفته باشد. و آن دیگری
چشمِ الاغ را واری می کرد که شاید لکّه‌ای در آن پیدا شده باشد.

(۲۴۸) باز می گفتند: ای شیخ، این ز چیست؟ دی نمی گفتی که شکر، این خر قویست؟
رفقای صوفی باز به وی می گفتند: ای شیخ، این دیگر چه حالتی است؟ مگر تو نبودی
که دیروز می گفتی: سپاس خدا را که این الاغ، بس نیرومند است.

(۲۴۹) گفت: آن خر کو به شبِ لَاحَوْلِ خُورد جز بدین شیوه نداند راه گرد
آن صوفی به رفقایِش پاسخ داد: خری که شب به جای کاه و جو، لَاحَوْلِ بخورد شیوه
راه رفتنش غیر از این نخواهد بود.

(۲۵۰) چونکه قوتِ خر، به شبِ لَاحَوْلِ بود شبِ مُسَبِّحِ بود و، روز اندر سجود
وقتی که عُلُوفَةُ الاغ در شب، لَاحَوْلِ باشد، پس آن حیوانِ زبان بسته سراسر شب را به
تسبیح گفتن مشغول می شود و ناچار در روز به سجده می افتد و واژگون می شود.

(۲۵۱) آدمی خوارند اغلب مردمان از سلامِ عَلَیکِ شان کم جو امان
بسیاری از مردم، در واقع آدمخوارند، پس نباید به سلامِ عَلَیکِ ظاهری آنان چندان
مطمئن باشی. [زیرا سلامِ عَلَیکِ و قول و قرارهای آنان، نظیرِ لَاحَوْلِ گفتنِ خادمِ خانقاه است.
ضمناً از اینجا تا بیت (۲۶۳) بیان نتیجه‌گیری از حکایت مذکور است.]

(۲۵۲) خانهٔ دیو است دل‌های همه کم‌پذیر از دیوِ مردمِ دَمَدَمه^۱
دل‌های مردم، خانهٔ شیطان است. از مردمِ شیطانِ صفت کمتر فریب بخور. [زیرا ظاهراً
لاف و گزاف دوستی می‌زنند، ولی باطناً درصدد فریفتنِ این و آن‌اند.]

(۲۵۳) از دَمِ دیو آنکه او لَاحَوْلِ خُورد هم چو آن خر در سرِ آید در نبرد
آن کس که از نَفَسِ شیطان، لَاحَوْلِ خورد، یعنی کسی که مفتون سخنان فریبندهٔ دیگران

۱. دَمَدَمه: سخن فریبنده گفتن، گول زدن.

شود، مانند آن خر صوفی بالاخره هنگام حرکت و عزیمت با سر به زمین واژگون می افتد.

هر که در دنیا خورد تلپیس دیو وز عدو دوست رُو تعظیم و ریو^۱ (۲۵۴)
هرکس که در این دنیا، حيله و نیرنگ شیطان را بخورد، و از دشمن دوست نما، احترام و مکر را باور کند. [جواب شرط در بیت بعد.]

در ره اسلام و بر پول صراط در سر آید همچو آن خر از خُباط^۲ (۲۵۵)
در راه اسلام و مسلمانی بر سر پل صراط، مانند آن خر صوفی از ضعف و پریشانی با سر بر زمین سقوط خواهد کرد. [صراط، در لغت از صَرَط به معنی بلعیدن است، علت اینکه به راه، صراط گویند اینست که راه، رهگذران را در خود ناپیدا می کند و گویی که آنان را فرو می بلعد. در تفاسیر قرآن کریم، صراط را راه راست، راه آشکار و وسیع معنی کرده اند.^۳ پل صراط همان راه مستقیم دین و فطرت الهی است. عرفا در شرح صراط می گویند: هر پدیده ای دارای حرکتی فطری به سوی حق تعالی است. یعنی راه کمال را فطرتاً می یوید. ولی در میان موجودات این انسان است که علاوه بر حرکت نخست دارای یک حرکت ارادی و اختیاری نیز هست که البته این راه، ویژه کاملان است. هرگونه کزی و انحراف از این راه (صراط مستقیم) آدمی را به ژرفای دوزخ می برد. صراط مستقیم از حیث دقت و اهمیت دارای دو جنبه است: یکی علمی و دومی عملی. از حیث علمی، باریکتر از پوست زیرا کشف دقائق و اسرار و حقایق الهی و مسائل یقینی از مو باریکتر است. چنانکه در ضرب المثل می گویند که این نکته، باریکتر از پوست، جنبه عملی آن نیز از شمشیر، تیزتر است. زیرا ایجاد تعادل میان قوای متضاد آدمی و عدم انحراف واقعاً در حساسیت و خطیر بودن از شمشیر هم تیزتر است.^۴]

عشوه های یارِ بد مَنیوش^۵ هین دام بین، ایمن مرو تو بر زمین (۲۵۶)
آگاه باش و به خود آی که عشوه ها و نازهای رفیق بد، تو را فریب ندهد. حتی

۱. ریو: حيله.

۲. خُباط: حالت شبیه دیوانگی، شوریدگی مغز، شوریده مغزی، پری زدگی. (معین، ج ۱، ص ۱۳۹۶)

۳. ر.ک. قاموس قرآن، ج ۴، ص ۱۲۳ - ۱۲۲.

۴. مقتبس از الشواهد الربوبية، ص ۲۹۱ - ۲۹۰ و مفاتیح الغیب، ص ۱۰۲۶ - ۱۰۲۵.

۵. مَنیوش: گوش مکن. فعل نهی از نیوشیدن (= گوش کردن و پذیرفتن).

در روی زمین که راه می‌روی با خیال راحت راه نرو. شاید بر سر راحت دامی گسترده باشند.

(۲۵۷) صد هزار ابلیسِ لاَحَوْلُ آر بین آدمّا، ابلیس را در مار بین

صد هزار شیطانِ فریبکار و ریاکار را بشناس و زیر نظر قرار بده. و ای آدم در درون مار، ابلیس را مشاهده کن. [به نقل تورات، ابلیس در صورت مار ابتدا حوّا را فریب می‌دهد و سپس حوّا، آدم را به خوردن از شجرهٔ ممنوعه تحریض می‌کند: «... آدم گفت: این زنی که قرین من ساختی، وی از میوهٔ درخت به من داد که خوردم. پس خداوند خدا به زن گفت: این چه کار است که کردی؟ زن گفت: مار مرا اغوا نمود که خوردم»^۱. اکبرآبادی می‌گوید در این بیت، اشارت به این مطلب است که ابلیسی و شیطان‌صفتی در درونِ هرکسی وجود دارد.^۲]

(۲۵۸) دَم دهد^۳ گوید تو را: ای جان و دوست تا چو قصابی کُشد از دوست، پوست

تو را افسون می‌کند و «جان» و «دوست» خطاب می‌کند تا مانند قصاب، پوست از دوست (گوسفند و نظایر آن) برگذارد [زیرا قصاب هم به ظاهر با گوسفندان، دوستی می‌ورزد و با دادن آب و علف و برآوردنِ اصواتِ دوستانه و محبت‌آمیز آن زبان بسته‌ها را به مسلخ می‌کشد و خونشان می‌ریزد و پوست از تنشان جدا می‌کند. شیطان‌صفتان نیز با مردم ساده‌لوح چنین معاملتی دارند.]

(۲۵۹) دَم دهد، تا پوست بیرون کُشد وای او کز دشمنان، آفیون چَشد

آن انسانِ شیطان‌صفت با افسون‌های فریبندهٔ خویش، تو را گمراه می‌کند تا پوست از سرت بگذارد، وای به حالِ کسی که از دست دشمنانِ دوست‌نما اندکی تریاک استفاده کند. [آفیون چشیدن، در لفظ به معنی خوردن اندکی از تریاک و یا مزه کردن آن است. ولی مراد اینست که دشمنان شیطان‌صفت و تبه‌کارانِ بدنهاد در لباسِ دوست در می‌آیند و با فردی ساده‌لوح، طرح دوستی می‌ریزند و او را به مجلسِ کیف دعوت می‌کنند و بستی تریاک بر سر وافور می‌گذارند و به دست او می‌دهند و از خواصِ تریاک دم می‌زنند و مثلاً می‌گویند اگر این بست را بکشی طبعیت در مقابلِ امراض، مقاوم می‌شود و همیشه جوان و نیرومند می‌مانی و... از این

۱. سیفر پیدایش، باب سوم، آیه ۱۴-۱۲.

۲. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۴۴.

۳. دَم دادن: دمیدن، افسون خواندن بر مار، در اینجا فریب دادن.

اراجیف، بسیار می‌بافند تا آن نگون‌بخت را خام کنند و به جرگه اهل کیف در آورند و بیچاره‌اش کنند.]

(۲۶۰) سر نهد بر پایِ تو، قصابِ وار دم دهد تا خونت ریزد زارِ زار
آن انسان شیطان‌صفت، چاپلوسی و تملق می‌کند تا همانند آن قصاب که گوسفندان را می‌کشد، تو را با حالی زار و خوار خونت را بریزد و هلاکت نماید.

(۲۶۱) همچو شیری، صیدِ خود را خویش کُن ترکِ عِشوهُ اجنبی و، خویش کُن
مانند شیر باش و شکار خود را خودت صید کن، عشوهِ و ناز بیگانه و دشمن را رها کن و از خوشامدگویی و ثناخوانی آنان استقبال مکن.

(۲۶۲) همچو خادمِ دانِ مُراعَاتِ حُسان بی‌کسی بهتر، ز عِشوهُ ناکسان
غمخواری و مواظبتِ فرومایگان را مانند مواظبتِ آن خادمِ بدان (که حکایتش را خواندی)، بی‌کسی و تنهایی، بهتر است از خوشامدگویی و ثناخوانی انسان‌های تبه‌کار بدنهاد.

(۲۶۳) در زمینِ مردمان، خانه مکن کارِ خود کن، کارِ بیگانه مکن
به عنوان مثال، نباید در زمینی که به دیگران تعلق دارد، خانه‌ای بسازی. کار خود را بکن و برای بیگانه کار مکن. [حالا گوش کن که مقصود ما از این بیگانه چیست:]

(۲۶۴) کیست بیگانه؟ تنِ خاکیِ تو کز برایِ اوست غمناکیِ تو
بیگانه کیست؟ مسلماً بیگانه، این جسمِ تو است که از خاک پدید آمده. همان جسمی که برای آن دل می‌سوزانی و غم می‌خوری و سخت بدان توجه می‌کنی.

(۲۶۵) تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی جوهرِ خود را نیننیِ فَرِبِهی
تا وقتی که این جسمِ مادیِ خود را با غذاهای چرب و شیرین پرورش می‌دهی، هرگز نمی‌توانی روح را قوی و نیرومند ببینی. [توجه به نفسانیات و شهوات، روح را خموده می‌سازد.]

(۲۶۶) گر میانِ مُشک تن را جا شود روزِ مُردن گُندِ او پیدا شود
اگر فرضاً بدنِ آدمی را در میانِ مُشک هم که قرار بدهند، باز پس از مرگش، بوی گند
از آن بلند می‌شود.

(۲۶۷) مُشک را بر تن مزین، بر دل بعالِ مُشک چه بُود؟ نامِ پاکِ ذوالجَلال^۱
مُشک را بر جسمت نزن، بلکه آن را بر دلت بعال، مُشک چیست؟ مسلماً مُشک نام
پاک خداوندِ بلندمرتبه است که ذکرِ نام‌های او قلب و روح را لطیف و معطر می‌سازد.
[همین‌طور اذکار الهی نباید ظاهری و به صورت لقلقهٔ لسان باشد، بل ذاکر باید در مذکور
مستغرق شود.]

(۲۶۸) آن منافقِ مُشک بر تن می‌نهد روح را در قعرِ گُلخن^۲ می‌نهد
آن آدمِ منافق، مُشک را بر جسمش می‌مالد، ولی روح خود را در ژرفای آتشدان قرار
می‌دهد. [بیت بعد، ایهام این بیت را روشن می‌کند.]

(۲۶۹) بر زبان، نامِ حق و، در جانِ او گندها از فکرِ بی‌ایمانِ او
آن منافق، نامِ حق را ظاهراً بر زبان می‌آورد؛ ولی روحش بواسطهٔ افکارِ بی‌ایمانِ وی،
بوی گند می‌دهد.

(۲۷۰) ذکر، با او همچو سبزه گُلخن است بر سرِ مَبَرَز^۳ گُل است و، سوسن است
ذکر خدا در دهان منافق مانند سبزه‌ای است که در گُلخن حَمَام بروید. یا همچون گُل و
سوسنی است که رویِ مستراح بدمد. [اکبرآبادی گوید: در اینجا گُلخن به معنی مزبله و
سرگین‌دان است.^۴ ضمناً اشاره است به حدیث: «إِيَّاكُمْ وَ خَضْرَاءَ الدِّمَنِ^۵». «از سبزه‌های دمیده
در سرگین‌زار بپرهیزید.»]

۱. ذوالجَلال: دارندهٔ شکوه.

۲. گُلخن: اجاق و آتشدان حَمَام‌های قدیم که جای بسیار کثیف و دودآلودی بوده است.

۳. مَبَرَز: مستراح، آبریز.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۴۵.

۵. احادیث مثنوی، ص ۴۳.

آن نبات آنجا یقین، عاریت است جای آن گل، مجلس است و عشرت است (۲۷۱)

بی‌گمان، آن گل در آنجا عاریتی است، زیرا جای اصلی گل، مجلس دوستان و محفل جشن و سرور است. [همینطور ذکر نام‌های الهی نسبت به منافق جنبه عارضی و عاریتی دارد، و جای اصلی ذکر خدا، مجلس اهل‌الله است. لازم به توضیح است که ذکر، یکی از ارکان سلوک است. در قرآن کریم آیات بسیاری در این باب آمده است.^۱ اهل سلوک با الهام از قرآن کریم و روایات مأثوره، برای ذکر اهمیت والایی قائل شده‌اند. از آن جمله امام محمد غزالی می‌گوید: «بدانکه مقصود و لباب همه عبادت‌ها یاد کردن خدای تعالی است که عماد مسلمانی، نماز است و مقصود از وی، ذکر حق تعالی است.^۲» امام قشیری نیز گوید: «ذکر، رکنی قوی است اندر طریق سبحانه و تعالی، و هیچکس به خدای تعالی نرسد مگر به دوام ذکر.^۳» باز گفته‌اند: «ذکر آن است که هرچه مذکور است، اندر ذکر فراموش کنی.^۴» ارباب طریقت، ذکر را به اعتبار کلی دو قسم می‌دانند: ۱. ذکر جلی ۲. ذکر خفی. ذکر جلی، ذکر است که با زبان و غالباً با صدای بلند و به طور گروهی می‌خوانند. اما ذکر خفی، ذکر است که به تلفظ زبانی نیاز ندارد و قلب، خود ذکر می‌گوید. به این معنی که هیچ دم و بازدمی بدون ذکر سپری نشود. و این گونه ذکر نیاز به مجلس خاص ندارد و ذاکر می‌تواند با تمرکز قلبی در هر جا و مکانی ذکر بگوید. و حضرت امام سجاده (ع) در مناجاة‌الذاکرین می‌فرماید: ... وَ اِنْشَأْ بِالدُّكْرِ الْخَفِيِّ^۵ «... و ما را انیس و مونس ذکر خفی بگردان.» بنابراین مقصود از ذکر زبانی نیز تذکر قلب است. و اگر زبان به ذکر آید و قلب متذکر نشود، تکرار بیهوده شده است و عارفان آنرا نعیق دانند. منافقان و تبه‌کاران نیز گاه برای ریا و خودنمایی اذکاری را تفوه می‌کنند، ولی چون قلبشان از آن اذکار بهره‌ای ندارد، سیاه و تاریک می‌ماند. البته سلاسل صوفیه هرکدام آداب و روش‌هایی در ذکر و تلقین آن به سالکان دارند که بحث مفصلی است و نیازی به طرح آن در اینجا نیست.]

طیبات آید به سوی طیبین لِالْخَبِيثَاتِ هِنَ (۲۷۲)

زنان پاک به سوی مردان پاک می‌روند، و آگاه باش که زنان ناپاک از آن مردان

۱. از آن جمله بقره آیه ۱۵۲، آل عمران آیه ۴۱، اعراف آیه ۲۰۵، کهف آیه ۲۴ و...

۲. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۲۵۲.

۳. ترجمه رساله قشیریه، ص ۳۴۷.

۴. خلاصه شرح تعریف، ص ۳۱۹.

۵. ر.ک. زبده مفاتیح الجنان، ص ۴۶۰.

ناپاک‌اند. [اشاره است به آیه ۲۵ سوره نور که در بیت (۱۴۹۵) و (۳۶۰۴) دفتر اول شرح و ترجمه آن آمده است.]

(۲۷۳) کین مدار آنها که از کین گم‌رهند گورشان پهلوی کین‌داران نهند
کینه توزی مکن، زیرا کسانی که از کینه توزی گمراه شده‌اند، گورشان را در کنار گور
کینه‌توزان قرار می‌دهند. [هرکس با همجنس خود محشور شود: وَ إِذْ الْفُؤُسُ زُوجَتْ.]

(۲۷۴) اصل کینه دوزخ است و، کین تو جزو آن کل است و، خصم دین تو
اصل و ریشه کینه‌توزی، همان دوزخ است و کینه تو، جزوی از آن کل است و
دشمن دین و ایمان تو است. [اکبرآبادی گوید: دوزخ نزد اهل تحقیق، ورای نفس و صفات
نفسانی نیست، چنانچه بهشت نزد ایشان سوای روح و اوصاف روحانی نباشد.]

(۲۷۵) چون تو جزو دوزخی، پس هوش دار جزو، سوی کل خود گیرد قرار
از آن رو که تو جزو دوزخ هستی پس بهوش باش که سرانجام جزو به کل خود
می‌پیوندد. [جمع اوصاف ذمیمه جزو دوزخ است. و از این حکم معلوم شد که جمع اوصاف
حمیده جزو جنت باشد^۲. ر.ک. بیت (۱۳۸۲ - ۱۳۷۴) دفتر اول.]

(۲۷۶) تلخ، با تلخان، یقین ملحق شود کی دم باطل، قرین حق شود؟
یقین بدان که هر چیز تلخ به تلخ‌ها می‌پیوندد. یعنی مردم ناپاک و بدنهاد که در واقع
گوهر ناسره دارند به اشخاصی مانند خودشان ملحق می‌شوند. سخن یاوه کی می‌تواند هم‌تراز
و همراه سخن حق شود؟ مسلماً نمی‌تواند چون جمع نقیضین محال است. [پس هرکس بر
اوصاف خود محشور شود و در زمره هم‌صفهان خود قرار گیرد. کند همجنس با همجنس پرواز.]

(۲۷۷) ای برادر تو همان اندیشه‌یی مابقی تو استخوان و ریشه‌یی
ای برادر معنوی، گوهر و حقیقت تو، همان اندیشه تو است، و غیر از اندیشه، تنها
استخوان و رگی از تو می‌ماند که فاقد ارزش است. [اگر اندیشه و عقل را از انسان سلب کنیم

وجه تمایزی میان او و حیوانات وجود نخواهد داشت. اکبرآبادی گوید: ذات و حقیقت تو همین علم است و بس. و علم، هر چیز را که تصوّر می‌کند رنگِ آن چیز می‌گیرد.^۱

در زمان حیات مولانا معنای این بیت از او سؤال می‌شود و او می‌فرماید: «تو به این معنی نظر کن که همان اندیشه، اشارت به آن اندیشه مخصوص است، و آن را با اندیشه، عبارت کردیم جهت توسّع. اما فی الحقیقه، آن اندیشه نیست؛ و اگر هست این جنس اندیشه نیست که مردم فهم کرده‌اند، ما را غرض این معنی بود از لفظ اندیشه^۲.» این بیت شبیه است به قول زهیر بن ابی سلمی از شعرای دوران جاهلی:

لِسَانُ الْفَتَى نِصْفٌ وَ نِصْفُ فُؤَادِهِ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صُورَةُ اللَّحْمِ وَالدَّمِ^۳

«نیمی از آدمی دل او و نیمی زبانِ اوست، از این دو که درگذری چیزی نمآید جز مشتی گوشت و خون.» انقروی گوید: «یعنی ای انسان تو همان نفس ناطقه‌ای که محلّ اندیشه است. پس از قبیل ذکر حالّ و اراده محلّ است^۴.» از اینجا تا بیت (۲۷۹) بیانی است از اتحاد عاقل و معقول. رجوع شود به شرح بیت (۸۱۲) دفتر ششم.]

گر گل است اندیشه تو، گلشنی و ر بُود خاری، تو هیمه گلخنی (۲۷۸)
اگر اندیشه تو مانند گل است، نگاه کن و بین که تو گلشنی. و اگر اندیشه‌ات مانند خار، ناسازگار باشد، تو همچون هیزم گلخنی که باید بدانجا افکنده شوی.

گر گلابی، بر سر و جیبیت زنند و ر تو چون بولی، برونِت افکنند (۲۷۹)
اگر تو گلاب باشی، تو را آدمیان بر سر و روی خود می‌زنند، و اگر مانند ادرار باشی بیرونِت می‌افکنند. [باطن و روح آدمی به هر چیز علاقمند و مقید شود، رنگِ آن چیز را می‌گیرد و شخصیت‌اش براساس چیزهای مورد علاقه‌اش شکل می‌گیرد. چنانکه گفته‌اند:
گر در دلِ تو گُل گذرد، گُل باشی و ر بلبَل بـیقرار، بلبَل باشی
تو جزوی و حق کُل است اگر روزی چند اندیشه کُل، پیشه کنی کُل باشی^۵

۱. ر.ک. پیشین، ص ۴۹.

۲. فیه مافیه، ص ۱۹۶. ر.ک. بیت (۱۴۰۶) دفتر اوّل.

۳. معلقات سبع، ص ۶۳.

۴. شرح کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزو اوّل، ص ۱۱۴.

۵. به نقل از شرح مثنوی اکبرآبادی، دفتر دوّم، ص ۴۹.

(۲۸۰) طبله‌ها^۱ در پیشِ عطاران بسین جنس را با جنسِ خود کرده قرین
به عنوان مثال، به صندوقچه‌های عطاران نگاه کن که هر جنسی را در کنار همجنس
خود گذاشته‌اند.

(۲۸۱) جنس‌ها با جنس‌ها آمیخته زین تجانس^۲، زینتی انگيخته
عطاران از آمیختن این اجناسِ همگن با یکدیگر و ایجاد تجانس مناسب، آرایش
زیبایی پدید آورده‌اند.

(۲۸۲) گر در آمیزند عود و شکرش برگزیند یک یک از یکدیگرش
اگر مثلاً دو جنس ناهمگن مانند عود و شکر درهم آمیزند و کنار یکدیگر قرار گیرند،
عطار آن دو را از یکدیگر جدا می‌کند. [انبیاء نیز آمده‌اند تا صالحان را از طالحان تمییز دهند و
آنان را از هم جدا سازند.]

(۲۸۳) طبله‌ها بشکست و جان‌ها ریختند نیک و بد در همدگر آمیختند
صندوقچه‌ها شکست و روح‌ها از عالم ارواح به این عالم بیرون ریختند و در نتیجه در
این عالم، روح‌های صالحان و طالحان در یکدیگر درآمیخت. [اکبرآبادی گوید: «حضرت مولوی
صورتِ مثالی ارواح را که پیش از تعلق به اجسام در عالم مثال بود به طبله تمثیل فرموده‌اند.»^۳] |

(۲۸۴) حق، فرستاد انبیا را با وَرَق^۴ تا گزید این دانه‌ها را بر طَبَق
حق تعالی پیامبران را با کتاب‌های آسمانی فرستاد تا آنها این دانه‌ها، یعنی انسان‌های
صالح و طالح را روی طبق عالم قرار دهند و از یکدیگر جدا سازند.

(۲۸۵) پیش ازین ما اُمّتِ واحد بُدیم کس ندانستی که ما نیک و بدیم
قبل از آن ما امتی واحد بودیم و هیچکس نمی‌دانست که ما خوبیم و یابد. [مصراع اول اشارت

۱. طبله: صندوق کوچک، صندوقچه.

۲. تجانس: هم جنس بودن.

۳. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۵۰.

۴. فرستادنِ وَرَق: در اینجا یعنی نازل کردن کتاب‌های آسمانی.

است به آیه ۲۱۳ سوره بقره: كَانَالنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَاللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ...
«مردم، یک گروه بودند. خدا رسولان بفرستاد که نکوکاران را مژده دهند و بدکاران را بترسانند...» [

قلب و نیکو، در جهان بودی روان چون همه شب بود و، ما چون شبروان (۲۸۶)
سکه‌های تقلبی و سکه‌های حقیقی در این جهان رایج بود. یعنی صالحان و طالحان
درهم آمیخته بودند. همه جا مانند شب تاریک بود و ما نیز به منزله راهبان شب بودیم.

تا برآمد آفتابِ انبیا گفت: ای غش دور شو، صافی بیا (۲۸۷)
تا اینکه آفتاب پیامبران دمید. یعنی آفتابِ عالمتابِ پیامبران، مردمان را از هم جدا کرد.
این آفتاب گفت: ای سکه تقلبی دور شو و ای سکه حقیقی پیش آی. یعنی صالحان را به خود
فرا خواند و طالحان را از خود راند.

چشم، داند فرق کردن رنگ را چشم، داند لعل را و، سنگ را (۲۸۸)
به عنوان مثال، چشم می‌تواند رنگ‌های مختلف را از هم تمیز دهد. و نیز چشم
می‌تواند لعلِ گرانبها را از سنگِ بیمقدار تشخیص دهد.

چشم، داند گوهر و، خاشاک را چشم را زآن می‌خلد خاشاک‌ها (۲۸۹)
همچنین چشم می‌تواند گوهر را از خاشاک تمیز دهد. به همین سبب است که خاشاک
در چشم فرو می‌رود. [یعنی انبیاء که به منزله چشم‌اند^۱، گوهر و خاشاک را نیک تشخیص
می‌دهند. صالحان که به منزله گوهرند، انبیاء را به سرور و خرسندی در می‌آورند. اما طالحان
که به مثابه خاشاک‌اند انبیاء را آزرده می‌سازند^۲.]

دشمنِ روزند، این قَلابکان^۳ عاشقِ روزند، آن زرهایی کان (۲۹۰)
این صرافانِ دغلکار، دشمنِ روزند، ولی طلاهای نابِ معادنِ شیفته روزند. [آن مزورانِ
ریاکار، همواره دشمنِ انبیاء و اولیاء هستند که وجودشان چون روزِ پُر فروز است. اما نیکانِ

۱. ر.ک. شرح بیت (۱) دفتر اول.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۱۱۸-۱۱۷.

۳. قَلاب: ر.ک. بیت (۲۱۴۹) دفتر اول.

نیک نهاد عاشق و شیفته وجود نورانی آنانند. روز به معنی قیامت هم می تواند باشد^۱. ر.ک. شرح بیت (۳۲۹۵ - ۳۲۹۲) دفتر اول.]

(۲۹۱) زآنکه روزست آینه تعریف او تا بسیند اشرفی، تشریف او
زیرا روز، مانند آینه، حقیقت طلا را نشان می دهد. تا اشرفی صرافان امین، بهتر دیده شود. [وجه دیگر مصراع دوم: تا آنکس که شریف و گرانقدر است، بزرگواری و والایی مقام انبیاء و اولیاء را که همانند روز است مشاهده کند^۲.]

(۲۹۲) حق، قیامت را لقب زآن روز کرد روز بنماید جمال سرخ و زرد
حضرت حق تعالی بدان سبب لقب روز را به قیامت داده که روز، زیبایی سرخ و زرد را نشان می دهد. [قرآن کریم، قیامت را روز جدایی نیکان از بدان می داند. چنانکه در آیه ۵۸ سوره یس می فرماید: وَ امْتَازُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ. «ای بدکاران، امروز شما از صف نیکان جدا شوید.» در آیه ۱۶ سوره حج می فرماید: ... إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. «... همانا خداوند در روز قیامت میان آنها جدایی افکند که او بر احوال همه موجودات، گواه است.» نیز سوره سجده، آیه ۲۵، و ممتحنه، آیه ۳.]

(۲۹۳) پس حقیقت، روز، سرّ اولیاست روز، پیش ماهشان چون سایه هاست
پس در حقیقت، روز سرّ اولیاء الله است. یعنی روز حقیقی، درون روشن اولیاست. هرچند که روز، در برابر ماه اولیاء الله، سایه ای بیش نیست. [قلب انبیاء و اولیاء، حامل حقایق عالم است و حقیقت هرچیز و هرکس در آن، روشن و آشکار است^۳. صوفیان در تعریف سرّ گویند: سرّ، لطیفه ای است مستودع در دل، که محلّ مشاهده باشد^۴.]

(۲۹۴) عکس رازِ مردِ حق دانید روز عکسِ ستّارِش، شامِ چشمِ دوز
این را بدانید که روز، بازتابی است از نور درون اولیاء الله. و شب که چشم ها را

۱. ر.ک. پیشین.

۲. ر.ک. پیشین.

۳. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۵۱.

۴. مجمع البحرین، (ابرقوهی) ص ۴۸۵.

فرو می‌بندد، بازتابی است از صفت ستاریت اولیاء الله. [شب تاریک که احوال و اشیاء را می‌پوشاند، جلوه‌ای است از صفت ستار بودن اولیاء. آنان نیز معایب خلق را می‌پوشانند. به بیت (۲۹۹) دقت شود.]

ز آن سبب فرمود یزدان: وَالضُّحَىٰ نَوْرِ ضَمِيرٍ مُصْطَفَىٰ (۲۹۵)

از آنرو خداوند فرمود: «سوگند به چاشتگاه» که چاشتگاه، جلوه‌ای از روشنی دل حضرت ختمی مرتبت (ص) است. [اشاره است به سوره الضحی: وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ. «سوگند به چاشتگاه، سوگند به شب آنگاه که همه جا را فراگیرد.» مولانا این آیه را طبق مشرب صوفیانه خود تفسیر کرده و می‌گوید: مراد از ضحی (= چاشتگاه) نور ضمیر حضرت محمد (ص) است. و مراد از لیل (= شب) وصف ستاریت اوست از این جهت که معایب مردمان را می‌پوشاند و به رویشان نمی‌آورد.^۱ و باز گفته‌اند: ستاریت حضرت ختمی مرتبت از آنرو است که تن مبارک او حجاب نور ضمیر اوست تا خلاق تاب صحبت او بیارند و از نور بی حجاب او نسوزند.^۲ انقروی، در توضیح این بیت و آیات بعدی سخنانی دارد که مضمون آن چنین است: خداوند متعال به نور روز و شب تار، سوگند یاد کرده. ولی این سوگند نه به خاطر ارزش ذاتی روز است، بلکه به خاطر بزرگداشت حضرت محمد (ص) است. از آنرو که روز، روشنی‌بخش و پُر فروز است، و از این نظر مشابهتی با نور معنوی آن جناب دارد به روز سوگند یاد کرده. و الا پدیده‌های فانی شدن و آفل ارزش سوگند ندارند.^۳]

قول دیگر کین ضحی را خواست دوست هم برای آنکه این هم عکس اوست (۲۹۶)

قول دیگر آن است که دوست (در اینجا حق تعالی) از آنرو چاشتگاه را خواست که چاشتگاه، جلوه‌ای از نور معنوی حضرت محمد (ص) است.

ورنه بر فانی قسم گفتن، خطاست خود فنا چه لایق گفت خداست؟ (۲۹۷)

و الا سوگند یاد کردنِ باقی بر فانی درست نیست. پدیده فناپذیر چه ارزشی دارد که خدا از آن سخن بگوید و بدان سوگند یاد کند؟

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۵۲.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی) ج ۱، دفتر دوم، ص ۴۵۶. و شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۱۲.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۱۲۱ - ۱۲۰.

(۲۹۸) از خلیلی، لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ پس فنا چون خواست رَبُّ الْعَالَمِينَ؟

در جایی که حضرت ابراهیم خلیل (ع) بگوید: من غروب کنندگان را دوست نمی دارم، پس چگونه ممکن است که پروردگار جهانیان به پدیده های فناپذیر و آفل توجه کند و به نام آنها سوگند خورد؟ [مصرع اول اشارت است به قسمتی از آیه ۷۶ سورة انعام: ... فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ. «... پس آنگاه که غروب کرد گفت: من افول کنندگان را دوست نمی دارم.»]

(۲۹۹) باز وَاللَّيْلُ است ستّاری او و آن تَنِ خَاكِي زَنگاری^۱ او

همچنین «سوگند به شب» اشاره به صفت عیب پوشی حضرت محمد (ص) و کالبد زنگاری اوست. [اشاره به اینست که جسم شریف آن حضرت، نور باطنش را از دیدگان مردم می پوشاند. ضمناً زنگاری، تن پوشهای سبزفام پیامبر (ص) را نیز متبادر به اذهان می کند.]

(۳۰۰) آفتابش چون برآمد ز آن فلک با شبِ تن گفت: هین ما وَدَّعَكَ^۲

هنگامی که آفتاب حضرت رسول از فلک تابیدن گرفت، به این جسم که همانند شب، پوشاننده است گفت: بهوش باش که حق تعالی تو را رها نکرده است. [اشاره است به آیه ۲ سورة والضّحی: مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى. «پروردگارت تو را رها نکرده و تو را دشمن نداشته است.»]

در تفاسیر آمده است که وحی به مدت پانزده یا دوازده و یا چهل روز به پیامبر (ص) نازل نشد. از جمله ابن عباس گوید: وحی پانزده روز قطع شد و مشرکان مکه گفتند: پروردگار، محمد را رها کرده و او را مورد خشم و قهر خود قرار داده است! نیز گفته اند که یهودیان از رسول درباره ذوالقرنین و اصحاب کهف سؤال کردند و پیامبر بی آنکه اِنْ شَاءَ اللَّهُ گوید قاطعاً گفت که فردا جواب خواهم داد. و به دنبال آن وحی قطع شد. این سوره در تسلی خاطر پیامبر (ص) آمده است.^۳

۱. زَنگاری: منسوب به زنگار، زنگار، زنگِ فلزات و آینه و جز آن است که به سبب رنگِ سبز آنها به این

نام موسوم شده است. (ر.ک. معین، ج ۲، ص ۱۷۵۵)

۲. مَا وَدَّعَكَ: تو را ترک نکرد. از مصدر تودیع.

۳. ر.ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۰۴.

وصل، پیدا گشت از عینِ بلا ز آن حلاوت شد عبارت ما قَلا^۱ (۳۰۱)
 وصال از درون بلا آشکار شد، و از آن شیرینی وصال، عبارت «دشمن نداشته است».
 پدید آمد. [مصراع دوم اشاره به آیه ۲ سوره الضحی است که شرح و ترجمه آن در بیت
 (۳۰۰) گذشت. اکبرآبادی گوید: «در اینجا اشارت است به آنکه عارف کامل در حالت قبض و
 هجر هم از حق، جدا نیست، چه وی ذات و صفات خود را ذات و صفات حق می‌داند. پس
 جدائی حق از وی، جدائی حق است از خود، و این محال است.»^۲] |

هر عبارت خود نشانِ حالتی است حال، چون دست و، عبارت آلتی است (۳۰۲)
 هر عبارتی نشانگر حالتی خاص است. حال و معنی مانند دست است و عبارت و کلام
 مانند ابزار و وسیله آن. [از کوزه همان برون تراود که در اوست.] هر عبارتی که از زبان
 پیامبر شنیده می‌شود چون در او حقیقت دارد، آن عبارت حاکی از حال اوست. برخلاف اهل
 نفاق که عبارات جاری بر زبانشان مطابق حالت آنان نیست. |

آلتِ زرگر به دستِ کفشگر همچو دانه کشت کرده ریگ در (۳۰۳)
 به عنوان مثال، اگر ابزار زرگر در دست کفشگر قرار گیرد، مانند اینست که دانه‌ای در
 ریگزار کاشته شود.

آلتِ اشکاف^۳ پیشِ برزگر پیشِ سگ گه، استخوان در پیشِ خر (۳۰۴)
 مانند اینست که ابزار کفشگر را در اختیار کشاورز قرار دهی. و گاه را پیشِ سگ
 بگذاری و استخوان را پیشِ الاغ. [همانطور که این چیزها که گفتیم با یکدیگر تناسبی
 ندارند، عبارات قرآنی نیز اگر در معنایی نامربوط به کار گرفته شود، مصداق همین تمثیلات
 می‌گردد.]^۴ |

۱. ما قَلَى: ترک نکرد و دشمن نداشت. قَلَى به معنی بغض شدید و ترک کردن است. (ر.ک. قاموس قرآن، ج ۶، ص ۳۳)

۲. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۵۲.

۳. اشکاف: کفشگر.

۴. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۱۲۴.

(۳۰۵) بود اَنَا الْحَقُّ در لَبِ منصور، نور بود اَنَّا اللهُ در لَبِ فرعون زور^۱
به عنوان مثال، اَنَا الْحَقُّ گفتنِ منصور حلاج، به نور تبدیل شد. ولی اَنَّا اللهُ گفتنِ فرعون،
دروغ و یاوه بود. [زیرا منصور حلاج از سرای خودبینی سفر کرده بود و خود را در ذاتِ الله
فانی کرده بود و دیگر چیزی جز حقّ نمی‌دید و وجود او همچون نایی بود که دمنده آن،
حضرت حق بود. و این اَنَا الْحَقُّ را در واقع خدا می‌گفت نه منصور. فرعون هم گفت من خدایم.
ولی این سخن، در شمار تُرّهاتی بود که از پریشان‌مغزی و بیمازدلی او ناشی می‌شد. او به
قدرت ظاهری و سلطنتِ دنیایی خود مغرور شده بود.]

(۳۰۶) شد عصا اندر کَفِ موسی گوا شد عصا اندر کَفِ ساحر هَبا^۲
مثال دیگر، عصایی که موسی در دست داشت بر صدق و راستی او گواه بود. ولی
عصایی که در دست جادوگران بود به هیچ دردی نخورد.

(۳۰۷) زین سبب عیسی بدان همراهِ خَوْد در نیاموزید آن اسمِ صَمَد^۳
به همین دلیل بود که حضرت عیسی، اسم اعظم خداوند بی‌نیاز را به همراهِ نادان خود
نیاموخت. [ر.ک. شرح بیت (۱۴۱) به بعد همین دفتر.]

(۳۰۸) کو نداند، نقص بر آلت نهد سنگ بر گِل زن تو، آتش کی جهد؟
آنکه نادان است، عیب و نقص را به ابزار نسبت می‌دهد. مثلاً تو اگر سنگ را بر گِل
بکوبی آیا آتشی بیرون می‌جهد؟ [نااهلان نیز ممکن است کلمات حق تعالی و اولیاء الله را حفظ
کنند و دائماً وِرِدِ زبان سازند. وقتی نتیجه‌ای از آن نمی‌گیرند به جای آنکه خود را اصلاح کنند،
منکر حقانیت آن کلمات می‌شوند.]

(۳۰۹) دست و آلت همچو سنگ و آهن است جفت باید، جفت، شرطِ زادن است
ولی دست و ابزار مانند سنگ و آهن است. همانطور که از خوردن آهن به سنگ،

۱. زُور: دروغ و حرف یاوه.

۲. هَبا: مخفّف هَبا در اصل به معنی گرد و غباری که در پرتو آفتاب دیده شود. در اینجا به معنی چیز

بی‌ارزش و ناکارآمد.

۳. صَمَد: بی‌نیاز.

شراره پدید می‌آید، دست آدمی نیز باید همراه ابزار مناسب باشد تا نتیجه‌ای از این همراهی و جفت شدن پدید آید. [ادعیه و اورادی که اولیاء الله می‌خوانند، نتایجی مطلوب به بار می‌آورد. زیرا آن کلمات قدسی با ارواح پاک و نورانی آنان تناسب دارد. ولی همین اوراد و ادعیه اگر از زبان و دل ناهلان برآید، آن نتایج مطلوب را به بار نمی‌آورد، زیرا هنوز تناسبی میان آن کلمات قدسی و ارواح ناصاف آنان پدید نیامده است.]

آنکه بی‌جفت است و بی‌آلت، یکی است در عدد شک است و آن یک بی‌شکی است (۳۱۰)
آنکس که بی‌همتا و بی‌وسيله است همانا یکی است. یعنی همان خداوند واحد است. عدد ممکن است در معرض شک و خطا قرار گیرد ولی یگانگی حضرت حق مورد شک و ظن نیست.

آنکه دو گفت و، سه گفت و، بیش از این مُتَّفِق باشند در واحد، یقین (۳۱۱)
در اینجا سؤالی مقدّر پیش می‌آید که از بیت قبلی ناشی شده است: یا حضرت مولانا، درباره وحدانیت خدا نیز سخنان گوناگونی گفته شده است. برخی به ثنویت معتقد شدند، برخی به تثلیث اعتقاد پیدا کردند و برخی مشرک شدند و... با توجه به این مطلب چگونه ممکن است که درباره آن واحد حقیقی یعنی حق تعالی شکی نباشد؟ اما جواب: آنها که به ثنویت و یا تثلیث عقیده دارند سرانجام درباره وحدانیت حق، متفق می‌شوند. [ادامه جواب در بیت بعد.]

أخولی چون دفع شد، یکسان شوند دو سه گویان^۱ هم، یکی گویان^۲ شوند (۳۱۲)
زیرا وقتی که چشم آنها از نقص لوحی و دوبینی بهبود یابد، متحد می‌شوند و دوگانه پرستان و سه گانه پرستان به توحید و یکتاپرستی می‌رسند. [حق، یکی است تعدّد و اختلاف در آن ناشی از اغراض نفسانی و روانی است.]

گر یکی گویی تو در میدان او گِرد بر می‌گردد از چوگان او (۳۱۳)
اگر تو در میدان او، مانند گوی چوگانی، پس در اطراف چوگان او بگرد. [یکی گوی، هم به معنی کسی است که به توحید و یکتایی خدا قائل است، و هم می‌تواند به معنی گوی

۱. دو سه گوی: معتقد و قائل به شرک و ثنویت.

۲. یکی گوی: معتقد و قائل به توحید.

چوگان باشد. به هرحال مقصود اینست که اگر تو یکتاپرست هستی باید همانند گوی، مطیع و منقاد چوگانِ مشیة الله باشی. چنانکه بیت شماره (۲۴۶۶) دفتر اول، مؤید آن است. |

(۳۱۴) گوی، آنگه راست و بی نقصان شود کو ز زخمِ دستِ شه، رقصان شود
زیرا گوی (= توپ چوگان) وقتی که بی عیب و نقص باشد، از ضربه‌های دست شاه به حرکت در می‌آید. [انسان نیز وقتی از نقایص درونی پاک شود از ضربه‌های چوگانِ مشیة الله و حکمِ پادشاه عرصه وجود، پویا می‌گردد و راه کمال نهایی را در می‌نوردد.]

(۳۱۵) گوش دار، ای اَخْوَل اینها را به هوش داروی دیده بگش از راهِ گوش
ای دوبین با گوش هوش، این سخنان را گوش کن. و از راه گوش، چشم را درمان کن. یعنی چشم باطن را بوسیله گوش سپاردن به حق معالجه کن.

(۳۱۶) پس کلامِ پاک در دل‌های کور می‌نپاید، می‌رود تا اصلِ نور
پس سخن پاک در دل‌های کور جای نمی‌گیرد، بلکه به اصل نور می‌رود. [این بیت رجوع به بیت (۳۰۹ - ۳۰۲) است. یعنی چون سنخیتی میان تاریک‌دلان و پاکی کلام حق نیست، لذا کلام حق به سوی اهلش می‌رود. ضمناً اشاره است به حدیث: خُذِ الْحِكْمَةَ اَنْتَ كَانَتْ فَاِنَّ الْحِكْمَةَ تَكُونُ فِي صَدْرِ الْمُنَافِقِ فَتَلْجَلُجُ فِي صَدْرِهِ حَتَّى تَخْرُجَ فَتَسْكُنَ اِلَى صَوَاحِبِهَا فِي صَدْرِ الْمُؤْمِنِ^۱. «حکمت را هر جا که هست بگیر، زیرا که حکمت در سینه منافق، آنقدر می‌جنبد که سرانجام در سینه مؤمن جای گیرد.» |

(۳۱۷) و آن فسونِ دیو در دل‌های کُر می‌رود چون کفشِ کُر در پایِ کُر
مکر و افسون شیطان در کج‌دلان نفوذ می‌کند و در درون آنان قرار می‌گیرد. چنانکه مثلاً کفش کج مناسب پای کج است.

(۳۱۸) گرچه حکمت را به تکرار آوری چون تو نااهلی، شود از تو بَری
اگر تو سخنان حکمت‌آمیز را با زبان تکرار کنی، از آنرو که تو شایسته آن سخنان

نیستی، حکمت از تو دور می‌شود.

ور چه بنویسی نشانش می‌کنی ور چه می‌لافی بیانش می‌کنی (۳۱۹)
خواه آن سخنان را بنویسی و حفظ کنی و خواه لاف بزنی و به گزاف بیانش کنی.
[ادامه مطلب در بیت بعد:]

او ز تو رُو در گَشَد ای پُرستیز بندها را بگَسَلَد وز تو گُریز (۳۲۰)
ای ستیزه‌جو، آن حکمت از تو روی برمی‌گرداند و خود را نهان می‌سازد. و سرانجام
بندها را از هم پاره می‌کند و می‌گریزد. [حقیقت کلمات حکمت‌آمیز از باطن شخصی که فقط
کارش حفظ کردن و تفوّه بدان است روی درهم می‌کشد و جمال با کمال خود را بدو
نمی‌نماید.]

ور نخوانی و، ببیند سوزِ تو عِلْم باشد مرغِ دست‌آموزِ تو (۳۲۱)
ولی اگر از آن سخنان حکمت‌آمیز چیزی نخوانده باشی و آن علم، سوز و گداز و
عشق و علاقه تو را نسبت به خودش مشاهده کند، در اختیارت قرار می‌گیرد مانند پرندۀ
دست‌آموز و تربیت شده.

او نپاید پیشِ هر نا اُوستا همچو طاوسی به خانه روستا (۳۲۲)
آن علم نزد هر نااهلی قرار نمی‌گیرد، چنانکه طاووس در خانه محقر روستایی دوام
نمی‌آورد. بلکه جای آن خانه‌های شاهانه است. [حکایت بعدی در تبیین همین مطلب است.]

یافتن پادشاه، باز را به خانه کمپیزن^۱

خلاصه داستان

باز بلند پرواز و زیبایی که دست آموز شاه بود، روزی از کاخ شاهانه گریخت و به خانه محقر پیرزنی فرتوت پناه بُرد. پیرزن که سرگرم بیختن آرد بود، آن باز زیبا را گرفت و از سر دلسوزی نابخردانه، شاهبال و ناخن های بلند او را چید. از آن سو شاه نیز نگران باز خود بود و به هرجا سر می کشید تا مگر او را پیدا کند. تا اینکه در پسینگاه آن روز، به کلبه پیرزن رسید و باز را با حالتی زار در آنجا پیدا کرد. شاه دلش به حال زار باز سوخت و ناله کنان بدو گفت: اینست سزای تو که از کاخ شاهانه گریختی و به این خانه محقر پناه آوردی.



این قصه قبل از مولانا در کتب فارسی شهرت داشته؛ چنانکه در کشف المحجوب به طریق اشارت آمده است؛ و لامحاله چون باز ملک بر دیوار سرای پیره زنی نشیند پر و بالش ببرند. (ص ۸)

شیخ عطار این حکایت را به تفصیل به نظم آورده است:
مگر باز سپید شاه برخاست بشد تا خانه آن پیرزن راست

۱. کمپیزن: زن سالخورده و فرتوت.

نهادش در برِ خود بند بر پای نهادش آب و مِشتی جو فرو کرد که باز از دست شه خورد از سر ناز بدان تا چینه برچیند بجیدش به صد سختی طپیدن کرد آغاز که تا با وی بماند بوک یک چند بدان سان باز را دیدند ناگاه که چون سرگشته شد ز آن پیرزن باز جوابش آنچه او کرد است از این بس^۱	چو دیدش پیرزن برخاست از جای سبوسی او خوش اندر پیش او کرد کجا آن طعمه بُد اندر خور باز کُزِ مِخلَب و چنگال بدیدش به آخر هم نجید آن چینه را باز همه بآتش ببرد و پَرش کند ز هر سویی در آمد لشکر شاه به شه گفتند حال پیرزن باز شهِش گفتا: چه گویم با چنین کس؟
---	--

❖

مولانا در این حکایت کوتاه می‌خواهد بگوید که هر دل نالایقی، شایسته اخذ حکمت و معرفت نیست. چنانکه آن زال گول، قدر بازِ بلند پرواز را ندانست و بدان روزش انداخت. ضمناً نقد طنزآمیز دوستی‌های نابخردانه است.

❖ ❖ ❖

(۳۲۳) نه چنان بازی است کو از شه گریخت سویی آن گُمپیر کو می‌آرد بیخت
آن باز، همانند بازی نیست که از نزد شاه به سوی خانه پیرزنی فرتوت که آرد الک می‌کرد، گریخت.

(۳۲۴) تا که تُشماجی^۱ پَزَد اولاد را دید آن بازِ خوشِ خوش‌زاد^۲ را
تا اینکه پیرزن برای فرزندانش، آشی بپزد، در این وقت، آن بازِ نژاده و زیبا را دید.

(۳۲۵) پایکش بست و، پَرش کوتاه کرد ناخنش ببرد و، قوتش گاه کرد
پیرزن، آن باز را گرفت و پایش را بست و پرش را کوتاه کرد و ناخنش را چید و مقداری گاه نیز به عنوان غذا پیش او ریخت.

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ض ۴۴.

۲. تُشماج: نوعی آش که از آرد می‌پختند.

۳. خوش‌زاد: نژاده و اصیل، زیبا.

گفت: ناهلان نکردندت به ساز پَر فزود از حدّ و، ناخن شد دراز (۳۲۶)
گفت: آدمیانِ نالایق سامانت نداده‌اند. پرهایت بیش از حد بلند شده و ناخن نیز دراز شده است.

دستِ هر ناهل، بیمار کُند سویِ مادر آ، که تیمارت کند (۳۲۷)
دست هر آدم ناشایسته‌ای، تو را بیمار و تباه می‌کند، اینک سویِ مادر بیا تا که از تو خوب نگهداری کند. [در بیت بعد نتیجه‌گیری شده است:]

مهر جاهل را چنین دان ای رفیق کژ رود جاهل همیشه در طریق (۳۲۸)
ای دوست، مهر و محبتِ آدم نادان را همینگونه بدان. زیرا نادان همواره راه را کج می‌رود.

روزِ شه در جست و جو بیگاه شد^۱ سویِ آن گُمپیر و آن خرگاه شد (۳۲۹)
شاه که به دنبال آن باز فراری بود، یک‌روزش به هدر رفت. ناچار به سویِ خانه آن پیرزن رفت.

دید ناگه باز را در دُود و گرد شه برو بگریست زار و، نوحه کرد (۳۳۰)
شاه ناگهان باز را در میان دود و گرد و غبار دید، از این بابت خیلی گریه زاری و شیون کرد.

گفت: هر چند این جزایِ کار توست که نباشی در وفایِ ما دُرُست (۳۳۱)
شاه به آن باز گفت: هرچند این حالِ زار، جزایِ کار نادرست تو است، زیرا که در وفاداری نسبت به ما راست و کامل نبوده‌ای.

چون کُنی از خُلْد^۲ در دوزخ قرار؟ غافل از لا یَسْتَوِی أَصْحَابُ نَارٍ؟ (۳۳۲)
چگونه از بهشت جاودان، رخ برمی‌تابی و در دوزخ جای می‌گیری؟ مگر از آیه ۲۰ سوره حشر غافلی که می‌فرماید: لَا یَسْتَوِی أَصْحَابُ النَّارِ وَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ، أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ. «دوزخیان و بهشتیان برابر نیستند. بهشتیان، رستگارانند.»

۱. بیگاه شدن: شب شدن، به پایان رسیدن روز.

۲. خُلْد: بهشت.

(۳۳۳) این سزای آنکه از شاهِ خبیر خیره بگریزد به خانه گنده پیر^۱
اینست سزای کسی که از شاه آگاه می‌گریزد و گستاخانه به خانه پیرزنی فرتوت و
بویناک پناه می‌برد.

(۳۳۴) باز می‌مالید پَر بر دستِ شاه بی‌زبان می‌گفت: من کردم گناه
باز که به زشتی کار خود پی برده بود، پر و بالش را به دستِ شاه می‌مالید و با زبانِ
حال می‌گفت: من گناه کرده‌ام.

(۳۳۵) پس کجا زارد؟ کجا نالد لثیم؟ گر تو نپذیری بجز نیک ای کریم
ای پادشاه بزرگوار، اگر تو غیر از بنده نیکوکار را نپذیری، پس بنده گنه‌کار و فرومایه
کجا شیون سر دهد؟ کجا ناله کند؟ [افلاکی از فخرالدین معلّم نقل می‌کند که مضمون آن
اینست: روزی حضرت مولانا به زیارت تربت پدرش بهاء ولد رفته بود. پس از گزاردن نماز و
خواندن اوراد و مراقبه از من دوات و قلم خواست، چون فراهم کردم برخاست و بر سرِ گور
فرزندش چَلَبی علاءالدین آمد و بیتی روی قبرش نوشت:
إِنْ كَانَ لَا يَرْجُوكَ إِلَّا مُخْسِنٌ فِيمَنْ يَلُودُ وَ يَسْتَجِيرُ الْمُجْرِمُ؟
«اگر تنها شخص نیکوکار به تو امیدوار باشد، پس شخص بدکار به چه کسی پناه برد و
از چه کسی امان خواهد؟»]

(۳۳۶) لطفِ شه، جان را جنایت‌جو کند ز آنکه شه هر زشت را نیکو کند
لطف و مهربانی شاه، جان و روان بنده را به سوی گناه می‌کشد، زیرا که شاه، هر زشت
را نیکو می‌کند. یعنی هر گناهی را می‌بخشد و از گناهکار، فردی نیکوکار می‌سازد. [چنانکه در
آیه ۷۰ سوره فرقان آمده است: ... فَأُولَئِكَ يَبْدَلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ. «... پس خداوند،
بدی‌های آنان را به نیکی دگر سازد» در ادعیه مأثور آمده است که امید به عفو و غفران الهی،
بنده را بر گناه کردن گستاخ کرده است.]

۱. گنده پیر: پیرزنی که از غایت کلان‌سالی و پیری بویناک شده باشد.

۲. ر. ک. مناقب العارفین، ج ۱، ص ۵۲۳. نقل این مطلب در ذیل بیت (۳۳۵) را در نثر و شرح مثنوی
شریف، دفتر دوم، ص ۷۸ یافتیم. برای رعایت شیوه تحقیقی به منبع اصلی (مناقب العارفین) رجوع کردم،
ولی برای رعایت امانت و حفظ حقوق معنوی اشخاص، منبع واسطه را نیز نام بردم.

رَوُ، مَکُنْ زشتی که نیکی‌هایِ ما زشت آید پیشِ آن زیبایِ ما (۳۳۷)
 برو، کار زشت نکن که نیکی‌هایِ ما، در حضورِ آن محبوبِ زیبایِ ما، زشت نموده می‌شود. [جامی آورده است: و هم واسطی گفته «إِيَّاكُمْ وَ لَذَاتِ الطَّاعَاتِ، فَإِنَّهَا سُومٌ قَاتِلَةٌ»^۱.
 فارس عیسی بغدادی گفته است: حَلَاوَةُ الطَّاعَاتِ وَ الشُّرُكُ سَوَاءٌ^۲. شیخ الاسلام گفت: تا از خود نپسندی، خشت نیاید و لذت نیابی و پسند از خود، شرک است. طاعت بگزار چنانکه فرمان است به شرط علم و سنت، و آن گاه از خود مپسند و به وی سپار و پسندِ خود بر روی دیو زن^۳. اینک مولانا دلایل خود را برای اثبات بیت (۳۳۷) نقل می‌کند:]

خدمتِ خود را سزا پنداشتی تو لَوایِ جُرم از آن افراشتی (۳۳۸)
 تو از آنرو پرچم گناه برافراشته‌ای که طاعت و خدمتِ خود را شایسته قبول او پنداشته‌ای. [طاعات و عبادات نیز گاه از شهوت نفس سرچشمه می‌گیرد که بدان شهوت خَفِیّه گویند و بدان طاعات، حجاب نورانی اطلاق کنند. ر.ک. شرح بیت (۱۳۹) و (۱۵۹۹) و (۲۴۲۵) دفتر اول.]

چون تو را ذکر و دعا دستور شد ز آن دعا کردن دلت مغرور شد (۳۳۹)
 از آن رو که حق تعالی تو را مأمور به ذکر و دعا کرده، پس بر اثر دعا و ذکر، باطنت مغرور شده است. [ذکر و نیایش در بعضی از بندگان موجب عجب و خودبینی شود و خود را یک سر و گردن از دیگران بالاتر شمرند. حقا که خودبینی پست‌ترین درجه دوزخ است.]

همسخن دیدی تو خود را با خدا ای بسا کو زین گمان افتد جدا (۳۴۰)
 بنابر این تو، خود را با حضرت حق، همسخن دیدی. بسیاراند کسانی که بر اثر این گمان از درگاه خدا جدا می‌شوند. یعنی عجب بر عبادت، آدمی را از خداوند جدا می‌کند اگرچه بنده ساجداللیل و النهار باشد.

گرچه با تو، شه نشینند بر زمین خویشان بشناس و، نیکوتر نشین (۳۴۱)
 هرچند که شاه با تو روی زمین بنشیند، ولی تو حدّ خود را بشناس و نیکوتر بنشین.

۱. شما را بیم دهم از لذت طاعات که این لذت، زهری کُشنده است.

۲. شیرینی طاعات و شرک، یکسان است.

۳. نفحات الانس، ص ۸۲.

یعنی هماره ادب را در حضور او رعایت کن و گستاخی اختیار مکن.

(۳۴۲) باز، گفت: ای شه پشیمان می‌شوم توبه کردم، نو مسلمان می‌شوم
باز به شاه گفت: ای شاه از کردار زشتم پشیمان شدم و توبه کردم و از نو مسلمان شدم.

(۳۴۳) آنکه تو مستش کنی و شیرگیر گر ز مستی کژ رود، عذرش پذیر
کسی که تو مست و شیرشکارش کردی، اگر از روی مستی کج و ناستوار راه رود
عذرش را بپذیر.

(۳۴۴) گرچه ناخن رفت، چون باشی مرا برکنم من پرچم خورشید را
اگرچه ناخنهایم از میان رفت، ولی اگر از من حمایت کنی و همراه من باشی، من
پرچم خورشید را برخواهم کند. [پُرچَم در لغت به معنی درفش و دم گاو کوهی، کاکل و زلف
است، لیکن در اینجا مراد از «پرچم خورشید»، اشعه خورشید است که همچون رشته‌های
موین به روی زمین، هشته شده است. منظور بیت: اگر یاور بنده، حضرت حق باشد، با همه
ضعف و علّت حتی قادر است که خورشید را بی فروغ گرداند. بس که قدرتمند می‌شود.]

(۳۴۵) ورچه پَرَم رفت، چون بنوازیم چرخ، بازی کم کند در بازیم
و اگرچه بال و پرم کنده شده و از میان رفته است، ولی چون تو مرا نوازش دهی، چرخ
گردون در برابر حرکت من، نمی‌تواند به بازی خود ادامه دهد. [بازی چرخ در اینجا به معنی
تأثیری است که افلاک در سرنوشت زمینیان می‌نهد].^۱

(۳۴۶) گر کمر بخشیم، گه را برکنم گر دهی کِلکی، عَلم‌ها بشکنم
اگر به من همت و قدرت دهی می‌توانم کوه را از جایش بکنم. و اگر به من قلمی دهی
می‌توانم پرچم‌ها را واژگون سازم. [کمر بخشیدن، کنایه از همت و قدرت دادن است. شکستن
پرچم نیز کنایه از واژگون کردن قدرت‌ها و لشکریان است. ر.ک. بیت (۳۸۵۱)
دفتر اول.]

۱. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۱۷-۴۱۶. ر.ک. نجوم احکامی، بیت (۷۵۳-۷۵۱) دفتر اول.

- (۳۴۷) آخر از پشه نه کم باشد تنم مُلکِ نَمرودی، به پر برهم زَنم
آخر جسم من که از پشه کمتر و ناتوانتر نیست. من قدرت و مُلک نمرودی را با پرَم ویران می‌کنم.
- (۳۴۸) در ضعیفی تو مرا بایل گیر هریکی خصم مرا چون پیل گیر
در ناتوانی و ضعف مرا مانند پرنده ابایل فرض کن و هریک از دشمنانم را همانند فیل بینگار.^۱
- (۳۴۹) قدرِ فُندُق افکنم بُندُق^۲ حریق بُندُقَم در فعل، صد چون مَنجَنیق
اگر من به اندازه یک فندق، گلوله آتشین افکنم، گلوله من از نظر شدت تأثیر کار صد منجنیق را می‌کند.
- (۳۵۰) موسی آمد در وَغَا^۳ با یک عصاش زد بر آن فرعون و بر شمشیرهاش
به عنوان مثال، حضرت موسی (ع) تنها با یک عصا به جنگ فرعون آمد. و یک تنه به فرعون و لشکریان شمشیر به دستش حمله کرد و خوار و زبونشان ساخت.
- (۳۵۱) هر رسولی یک تنه کآن در زده‌ست بر همه آفاق، تنها بر زده‌ست
هر رسولی که تنه‌ای آن در را زده است، یعنی فقط از خدا یاری خواسته است بر همه جهانیان غالب شده است.
- (۳۵۲) نوح، چون شمشیر در خواهید ازو موج طوفان گشت ازو شمشیرِ خو
به عنوان مثال، وقتی که حضرت نوح (ع) برای هلاک کافران از خدا شمشیر خواست، امواج طوفان از سوی بارگاه الهی، خاصیت شمشیر را پیدا کرد.
- (۳۵۳) احمدا، خود کیست اِسپاهِ زمین؟ ماه بین بر چرخ، بشکافش جَبین
مناسبت این بیت بابت قبلی در اینست که حضرت محمد (ص) نیز برای غلبه بر دشمنان، از

۱. ر.ک. پیشین، ص ۵۱.

۲. بُندُق: گلوله گِلین و مانند آن، گلوله‌ای که از گِل و جز آن سازند و پرتاب کنند. در اینجا یادآورِ سَجیل

(= سنگِ گِل) مذکور در سوره فیل است.

۳. وَغَا: جنگ.

حق تعالی یاری خواست و حق تعالی به او فرمود: ای احمد، سپاهیان روی زمین چه اهمیتی دارند؟ به ماهی که در پهنه آسمان است نگاه کن و پیشانیش را از هم بشکاف. [ر.ک. شرح بیت (۱۱۸) دفتر اول.]

(۳۵۴) تا بداند سعد و نحس بی خبر دَوَرِ توست این دَوَر، نه دَوَرِ قمر

تا آنکس که نسبت به سعد و نحس ستارگان نادان است، (منجم) بداند که این دور، دور تو است.^۱ [وجه دیگر: تا آن بی خبران که اهل سعد و نحس اند، مراد منجمین بدانند که ... وجه دیگر: بشکاف تا این ستارگان که از خاصیت سعد و نحس خود هم بی خبرند ...]

دَوَرِ قمر: «به عقیده ستاره شماران قدیم، هریک از ستارگان هفتگانه، هزار سال دور دارد. به اعتقاد آنان دوری که اکنون در آنیم، دور ماه است. حضرت محمد(ص) نیز در این دور به دنیا آمده است. در پایان این دور، فتنه ها و جنگ های بسیار رخ خواهد داد. از حجاز آتشی بلند خواهد درخشید که از درخشش آن شتران بصری دیده خواهند شد. دجال به دعوی خدایی برخواهد خاست. باز فتنه های دیگری برپا خواهد شد و سرانجام قیامت قیام خواهد کرد.^۲»

منظور بیت: هر چند که کواکب و نجوم در احوال زمینیان تأثیر دارند، ولی کسی که خود را به قدرت حق سپارد تأثیرات کواکب را خنثی می کند. چنانکه فرمود که این دوره، تحت تأثیر معنوی محمد(ص) است نه ماه و ستارگان.]

(۳۵۵) دَوَرِ توست، ایرا که موسی کلیم آرزو می برد زین دَوَرِ مُقیم^۳

دور تو است، زیرا که حضرت موسی(ع)، کلیم الله، هماره دور تو را آرزو می کرد. [کلیم، به معنی هم سخن، و کلیم الله، لقب حضرت موسی(ع) بوده از آنرو که در آیه ۱۶۴ سوره نساء آمده است: ... وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا. «... و خداوند با موسی سخن گفت سخن گفتنی.»]

(۳۵۶) چونکه موسی رونقِ دَوَرِ تو دید کاندرو صبح تجلی می دمید

وقتی که حضرت موسی(ع)، رونق و درخشندگی دور زمان تو را که بامداد تجلی الهی

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۱۷.

۲. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۱۴۱.

۳. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۷۶.

۴. پیشین، ص ۷۹-۷۸.

۵. مُقیم: در اینجا به معنی دایم و همیشگی است.

در آن ظاهر بود مشاهده کرد. [ادامه مطلب در بیت بعد:]

گفت: یارب آن چه دُورِ رحمت است؟ آن گذشت از رحمت، آنجا رؤیت است (۳۵۷)
حضرت موسی (ع) گفت: پروردگارا، دورِ حضرت محمد (ص) چه دورِ رحمت عجیب و
سعادت شگفت‌انگیزی است؟ آن دور از رحمت گذشته است بلکه آن، دورِ شهود است. [یعنی
آن دور احمدی از مرتبه رحمت، پیش رفته به مرتبه کمال قربت رسیده است که در آن مشاهده
و رؤیت حاصل شده است، چنانکه حضرت رسول، جمال با کمال تو را دیده و وارثین وی نیز
برحسب استعدادشان به این مرتبه عیان و شهود رسیده‌اند].^۱

غوطه ده موسی خود را در بحر از میانِ دوره احمد برآر (۳۵۸)
حضرت موسی (ع) ادامه می‌دهد: بار الهی، موسای خود را در میان این دریاها
غوطه‌ور ساز. و او را از میان دوره حضرت محمد (ص) بیرون بیاور و ظاهرش ساز.

گفت: یا موسی بدان بنمودمت راهِ آن خلوت، بدان بگشودمت (۳۵۹)
حضرت حق گفت: ای موسی آن دور را برای این نشانت دادم و آن راه خلوت را بدان
سبب برای تو گشودم [مولانا راز فضیلت و خاتمت حضرت ختمی مرتبت را در بیت بعد به
نحو اختصار و ایجاز بیان می‌کند].

که از آن دُوری درین دُور ای کلیم پا بگش، زیرا درازست این گلیم (۳۶۰)
که تو ای موسای کلیم‌الله، از این دُور، فاصله داری و از آن دُوری. پای از این گلیم بکش
که این دُور برای تو بس دراز است. [زیرا دُور احمدی، محیط جمیع ادوار است و تا قیام قیامت
گسترده است.^۲ مصراع دوم اشاره به ضرب‌المثل: پایت را به اندازه گلیمت دراز کن^۳ است.]

من کریم، نان نمایم بنده را تا بگریاند طمع آن زنده را (۳۶۱)
من بخشنده و بزرگوaram. از آنرو به بندهام نان نشان می‌دهم تا امید، او را وادار سازد که

۱. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۱۴۲.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۵۹.

۳. ر.ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۴۹۹-۴۹۸.

به درگاه من شیون و تضرع نماید. [با تجلیاتم، طالبان را به ذات خود، شیفته ساختم.^۱ شاه داعی معتقد است که مصراع دوم، اشاره ای است به خبری که می گوید در شب معراج، حضرت محمد (ص) بر حضرت موسی (ع) گذر کرد و موسی (ع) بگریست.^۲]

(۳۶۲) **بینی طفلی بمالد مادری** تا شود بیدار، وا جُوید خوری
به عنوان مثال، مادری مهربان، دماغ کودک خود را می مالد تا بچه از خواب بیدار شود و غذا بخورد. یعنی او را نوازش می کند که آرام آرام از خواب بیدار شود تا بدو شیر دهد.

(۳۶۳) **کو گرسنه خفته باشد بی خبر** و آن دو پستان می خلد از بهر دَر
کودک با شکم گرسنه و بی خبر از همه چیز به خواب رفته، و از آن طرف، پستانِ مادر برای شیر دادن سوزش پیدا کرده است. [حضرت حق به اقتضای رحمت و اسعه، به هریک از بندگان خود به قدر استعداد و قابلیت اش، افاضه رحمت و افاده موهبت می کند. به قول حکما: *الْعَطِيَّاتُ بِقَدْرِ الْقَابِلِيَّاتِ*. بندگان، قابلیت خود را با درخواست راستین و نیاز حقیقی نشان می دهند و از ژرفای وجود زاری و تضرع می کنند. گاه نیز از سر غفلت و بی خبری تضرعی نمی کنند و نیازی به درگاه او نمی برند. در این موقع نیز حق تعالی به واسطه صفت رحمانیت، آنان را از خواب گران غفلت بیدار می کند و موهبت خود را بدانان می بخشاید. مادر شفیق و مهربان، تمثیلی است برای رحمت حق. چنانکه وقتی شیر در پستان مادر انباشته می شود، حجم آن، پستان مادر را می آزارد، گویی که حالت سوزش و گزیدگی پیدا کرده است. در این موقع است که مادر می خواهد که شیرش دوشیده شود.]

(۳۶۴) **كُنْتُ كَنْزاً رَحْمَةً مَخْفِيَةً** فَابْتَغَيْتُ أُمًّا مَهْدِيَّةً
من گنجینه رحمت و مهربانی پنهان بودم، پس امتی هدایت شده را برانگیختم. [اشارت است به حدیث مشهور کنز مخفی. ر.ک. بیت (۲۸۶۲) دفتر اول.]

(۳۶۵) **هر گراماتی که می جویی به جان** او نمودت تا طمع کردی در آن
هر گرامتی را که با جان و دل در طلب اش هستی، آن را خداوند به تو نشان داده تا در آن دل بستی.

۱. مقتبس از شرح اسرار، ص ۱۰۴.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی) ج ۱، دفتر دوم، ص ۴۶۱.

چند بُت بشکست احمد در جهان تا که یا رَبُّ گوی گشتند اُمتان (۳۶۶)
حضرت محمد(ص) در دنیا چند بت شکست تا مردم جهان به حق گرویدند و
خداپرست شدند.

گر نبودى کوششِ احمد، تو هم می پرستیدی چو اجدادت صَنَم (۳۶۷)
اگر حضرت محمد(ص) برای آیین حنیف یکتاپرستی، کوشش و مجاهدت نمی کرد،
حتی تو نیز مانند نیاکانت بت می پرستیدی.

این سَرَت و اَرَسَت از سَجدهٔ صَنَم تا بدانی حقِ او را بر اُمَم (۳۶۸)
سر تو از سجده کردن بر بت نجات پیدا کرد تا حقی که پیامبر بر گردن همه اُمّت‌ها
دارد دریایی و آن را نیک بشناسی.

گر بگویی، شُکرِ این رَستَن بگوی کز بُتِ باطن هَمَتِ پَره‌اند اوی (۳۶۹)
اگر می خواهی حرفی بزنی، سپاس این خلاصی و نجات را بر زبان آور و آن را بگو، تا
او تو را از بتِ باطن نیز برهاند. [بت نفس، مادر همه بت‌هاست؛
مادرِ بت‌ها بتِ نفس شَماست ز آنکه آن بت مار و این بت ازدهاست]

مَر سَرَت را چون رهانید از بُتان هم بدان قوَّت، تو دل را وارهان (۳۷۰)
از آنرو که او سرت را از سجده بر بُت‌ها رهانیده، تو نیز بکوش تا با همان نیروی قلبت را
نجات دهی.

سَر ز شُکرِ دین، از آن برتافتی کز پدر، میراثِ مُفتش یافتی (۳۷۱)
تو بدان سبب از سپاسگزاری دین یکتاپرستی رخ برتافته‌ای که دین را از پدرت مفت و
مجانی به دست آورده‌ای.

مَرِدِ میراثی چه داند قدرِ مال؟ رُستمی جان کند، مَجّان یافت زال (۳۷۲)
کسی که میراث‌خوار است چه می‌داند که مال چه ارزشی دارد؟ چنانکه رستم برای
افتخار و شرف جان باخت و زال، آن را مفت و مجانی به دست آورد. [زال، پسر سام و پدر

رستم که ثروت و مال خاندان شاهنشاهی سیستان را به ارث برد در افسانه‌های فارسی بسیار مشهور است.^۱ شاید این مطلب را نیز می‌گوید که رستم آن همه فداکاری کرد و عاقبت به وضع وخیمی کشته شد و در سایه شهرت او زال (پدر او) نیز مشهور گشت. [

(۳۷۳) چون بگریانم، بجوشد رحمتم آن خروشنده بنوشد نعمتم
اگر بنده‌ای از بندگانم را به گریه افکنم، دریای رحمت به جوش می‌آید، پس آن
بنده گریان از نعمتم برخوردار شود. [رجوع است به بیت (۳۶۱)]

(۳۷۴) گر نخواهم داد، خود ننمایمَش چوَنش کردم بسته‌دل، بگشایمَش
اگر نخواهم مراد و خواسته کسی را بدو دهم، اصلاً طلب و آرزوی آن مراد را به او
نشان نمی‌دهم. ولی چون او را نسبت به دهش‌هایم دلبسته کردم سینه‌اش را به روی معرفت
می‌گشایم.

(۳۷۵) رحمتم موقوفِ آن خوش‌گریه‌هاست چون گریست، از بحرِ رحمت، موج‌خاست
رحمت من بستگی دارد به گریه‌های خوب و لطیف که از ژرفای دل برآید. هرگاه
بنده‌ای از سر اخلاص بگرید از دریای رحمت امواجی برمی‌خیزد. [این مطلب که اجابت دعا،
به انکسار قلب و گریه خالصانه بسته است در حکایت بعدی تبیین شده است.]

حلوأ خریدن شیخ احمد خضرویه^۱ (قَدَسَ اللّٰهُ سِرَّهُ الْعَزِيزِ)

جهتِ غریمان^۲، به الهامِ حق

خلاصه داستان

یکی از مشایخ طریقت (احمد خضرویه) که به جوانمردی و فتوت آوازه‌ای به هم رسانیده بود، به سبب دستگیری فراوان از بینوایان و فقیران، آهی در بساط نداشت، ولی با اینحال از اغنیا و توانگران وام می‌ستانید و به دستگیری و رعایت حال فقیران ادامه می‌داد تا آنکه شیخ به پایان عمر نزدیک شد. از اینرو طلبکاران او با شتاب خود را به منزل او رساندند تا طلب خود را باز گیرند. جملگی با ترش‌رویی و تلخی بدو می‌نگریستند. شیخ نیز با خود می‌گفت: این بیچارگان را بین که نسبت به لطف حق چقدر بدگمان‌اند. خیال می‌کنند که حضرت حق تعالی نمی‌تواند طلب ناچیزشان را ادا کند.

۱. شیخ احمد خضرویه، از طبقه اول صوفیان بود و از بزرگان مشایخ خراسان و از کاملان طریقت و مشهوران فتوت، کنیه او ابو حامد بود. او چون وفات کرد هفتصد دینار وام داشت. زیرا همه را به بینوایان داده بود. ابراهیم ادهم را دیده بود و با ابوتراب نخشبی و حاتم اصم صحبت داشت. به سال ۲۴۰ هـ ق وفات کرد و مقبره‌اش در بلخ است. (ر. ک. طبقات الصوفیه، ص ۹۹ - ۹۸ و تذکره الاولیاء، ص ۳۶۲ - ۳۵۷ و

نفعات الانس، ص ۵۳ - ۵۲)

۲. غریم: طلبکار، وامدار، وامخواه. از اضداد است.

در این هنگام، کودکی حلوافروش از کنار خانقاه فریادکنان گذشت. شیخ به خادم اشاره کرد که برو و همه حلواهای او را بخر و به اینجا بیاور. خادم بیدرنگ رفت و حلواها را خرید و به خانقاه آورد. شیخ به طلبکاران خود اشاره کرد که از آن حلواها بخورند. آنها همه حلواها را خوردند و سینی حلواتهی شد. در این وقت کودک، مطالبه حق خود کرد. ولی شیخ گفت من بولی ندارم و ساعتی دیگر نیز خواهم مُرد. حال کودک دگرگون شد و به شیون و زاری پرداخت و از روی خشم و ناراحتی، سینی حلوا را بر زمین زد. طلبکاران که از این وضع ناراحت و شگفت‌زده شده بودند به شیخ اعتراض کردند. ولی او حالی آرام و آسوده داشت و گویی که هیچ اتفاقی رخ نداده است. هنگامی که وقت نماز عصر فرا رسید ناگهان خادم با طبقی در آمد و آن را نزد شیخ نهاد. شخصی از اهل سخا چهارصد دینار برای شیخ فرستاده بود. شیخ دست به طبق بُرد و بولی معادل بدهی خود و طلب آن کودک حلوافروش از آن برداشت و به آنان داد. و گفت این عطیه الهی به خاطر گریه آن کودک بود. آنگاه با حالی آرام و آسوده به استقبال مرگ رفت.



مأخذ این حکایت: داستانی است که در رساله قشیریه، ص ۱۷ - ۱۶ و در تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۹۴ آمده است، که اینک این داستان از مأخذ اخیر نقل می‌شود:

چون او را (احمد خضرویه) وفات نزدیک آمد، هفتصد دینار وام داشت. همه به مساکین و مسافران داده بود، در نزع افتاد. غریمانش بیکبار بر بالین او آمدند؛ احمد در آن حال در مناجات آمد گفت: الهی مرا می‌بری و گروه ایشان، جان من است و بگروم به نزدیک ایشان. چون وثیقت ایشان می‌ستانی. کسی را برگمار تا به حق ایشان قیام نماید. آنگاه جان من بستان. در این سخن بود که کسی در بکوفت که غریمان شیخ بیرون آیند. همه بیرون آمدند و زر خویش تمام بگرفتند. چون وام گزارده شد جان از احمد جدا شد. رحمة الله علیه.

مولانا حکایت فوق را با داستان ذیل که در اسرار التوحید نقل شده در هم آمیخته است. اینک آن قصه: هم در آن وقت که شیخ ما ابوسعید قَدَسَ اللّهُ رُوحَهُ العزیز به نیشابور بود. حسن مؤدب که خادم شیخ ما بود از هر کسی چیزی فام کرده بود و بر درویشان خرج کرده و چیزی دیرتر پدید می‌آمد و غریمان تقاضا می‌کردند. یک روز جمله به در خانقاه آمدند شیخ ما، حسن مؤدب را گفت: بگو تا در آیند. حسن بیرون شد و ایشان را درآورد. چون درآمدند در پیش شیخ خدمت کردند و بنشستند کودکی طواف بر در خانقاه بگذشت و ناطف آواز می‌داد. شیخ گفت: آن طواف را درآرید. او را درآوردند. شیخ گفت: آنچه دارد جمله برکش. جمله را برکشید و پیش شیخ و صوفیان نهاد تا به کار بُردند. آن کودک طواف گفت: زر می‌باید. شیخ

گفت: پدید آید یکساعت بود. دیگر بار تقاضا کرد. شیخ گفت: پدید آید. سیّم بار تقاضا کرد. شیخ همان جواب داد. آن کودک گفت: استاد مرا بزند. این بگفت و به گریستن ایستاد. در حال کسی از در خانقاه درآمد و صُره زر در پیش شیخ بنهاد و گفت: فلان کس فرستاده است و می‌گوید که مرا به دعا یاد دار. شیخ حسن مؤدب را گفت: برگیر و بر غریمان تفرقه کن و متقاضیان. حسن زر برگرفت و همه را بداد و زر ناطف آن کودک بداد که هیچ چیز باقی نماند و هیچ چیز در نیاست و برابر آمد. شیخ گفت: این زر در بند اشک این کودک بوده است.^۱

❖

مولانا در این حکایت، ماجرای که برای ابوسعید ابی‌الخیر رخ داده به شیخ احمد خضرویه نسبت می‌دهد، و این نشان می‌دهد که مقصودش فقط نقل کرامات اولیاست. به هر حال منظور حکایت بیان این مطلب است که شرط اجابت دعا، انکسار قلب است.

❖ ❖ ❖

بود شیخی دایماً او وامدار از جوانمردی که بود آن نامدار (۳۷۶)
شیخی بود که در جوانمردی نام‌آور و مشهور بود. او به خاطر آنکه اهل سخاوت و جوانمردی بود هماره بدهکار بود.

ده هزاران وام کردی از میهان خرج کردی بر فقیرانِ جهان (۳۷۷)
او از بزرگان و توانگران وام‌های زیادی می‌گرفت و همه را صرف فقیران و بینوایان می‌کرد. [ده هزاران، برای نشان دادن تکثیر است. یعنی بی‌حدّ و حساب وام می‌گرفت.]

هم به وام او خانقاهی ساخته جان و مالِ خانقه در باخته (۳۷۸)
او از طریق این وام‌ها، خانقاهی نیز ساخته بود. جان و مال و خانقاه را جملگی در راه خدا فدا کرده بود.

وام او را حق ز هر جا می‌گزارد کرد حق بهرِ خلیل از ریگ، آرد (۳۷۹)
حضرت حق تعالی بدهی شیخ را از هر جا که بود ادا می‌کرد، زیرا حق تعالی، برای

دوستش حضرت ابراهیم(ع)، ریگ را به آرد تبدیل کرد. [اشاره‌ای است به یکی از معجزات حضرت ابراهیم(ع) که به صورت‌های مختلف نقل شده است. خلاصه آن اینست که چون آن حضرت از قبول آیین نمرود سر باز زد، نمرود بر او خشم گرفت و او را تبعید کرد. ابراهیم، به پشته‌ای از ریگ گذر کرد و کیسه‌ای از آن پُر ساخته برای خانواده‌اش بُرد. ولی حق تعالی آن ریگ‌ها را به آرد تبدیل کرد.^۱]

(۳۸۰) گفت پیغمبر که در بازارها دو فرشته می‌کند ایدر^۲ دعا
حضرت پیامبر فرمود: در بازارها دو فرشته اینگونه دعا می‌کنند.

(۳۸۱) کای خدا، تو مُنْفِقان را دِه خَلَف وای خدا، تو مُنْسِکَن را دِه تَلَف
که ای خداوند، انفاق کنندگان را عوض ده، و ای خدا، تنگ‌چشمان و خسیسان را تباه فرما. [اشاره است به حدیثی که در مطلع بیت (۲۲۲۳) دفتر اول آمده است.]

(۳۸۲) خاصه آن مُنْفِق که جان انفاق کرد حلقِ خود قربانی خَلَق کرد
بویژه آن انفاق کننده‌ای که جان‌ش را ببخشد و گلوی خود را قربانی آفریدگار سازد. اِجان کردن در راه حق تعالی، در میان صوفیان، تعبیری است از فنای ذات و موجودیت موهوم خود در ذات حق، زیرا فنای ذات، نشانه صدق ایمان است.]

(۳۸۳) حلق پیش آورد اسماعیل وار کارد بر حلقش نیارد کرد کار
آن انفاق کننده مانند حضرت اسماعیل، گلوی خود را پیش آورد. یعنی خویشتن را به مرتبه تسلیم و رضا رسانید. اگرچه او گلوی خود را پیش آورد ولی کارد بر گلوی او نمی‌تواند اثری بگذارد.

(۳۸۴) پس شهیدان زنده زین رویند خوش تو بد آن قالبِ بِمَنَگر گَبَرِوش
پس شهیدان به همین سبب زنده و خوش‌اند، و تو بدان جسم کشته شده مانند کافران

۱. قصص الانبیاء، ثعلبی به نقل از شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۱۹. اکبرآبادی نیز در شرح خود بدان اشاراتی دارد.

۲. ایدر: اینجا، اکنون، اینک، ولی ظاهراً در بیت فوق به معنی اینگونه و چنین به کار رفته است.

نگاه مکن. [وجه دیگر: مانند جسم کافران تصوّرشان نکن.^۱ ضمناً اشاره است: به آیه ۱۶۹ سوره بقره: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. «آنان که در راه خدا کشته شده‌اند، مُردگان مپنداریدشان، بلکه ایشان‌اند زندگان و نزد پروردگارشان روزی خواران.»]

چون خَلَف دادستشان جانِ بقا جانِ ایمن از غم و رنج و شقا (۳۸۵)
زیرا حق تعالی اگرچه روح حیوانی شهیدان را هلاک کرد، ولی در عوض به آنان جانی داد که آن جان از غم و رنج و بدبختی در امان است. [ر.ک. شرح بیت (۲۸۷۶ - ۲۸۷۱) دفتر اول. در اینجا پس از بیان نکاتی چند، مجدداً به بیان حکایت باز می‌گردد و می‌فرماید:]

شیخ وامی^۲ سال‌ها این کار کرد می‌ستد، می‌داد همچون پایِ مرد^۳ (۳۸۶)
شیخ وامدار، چندین سال به این کار ادامه داد، یعنی از توانگران وام می‌گرفت و مانند یک مددکار و قِیم و واسطه به بینوایان می‌بخشید.

تخم‌ها می‌کاشت تا روزِ آجل تا بُود روزِ آجل میرِ آجل^۴ (۳۸۷)
شیخ تا می‌توانست تخم نیکی می‌کاشت تا اینکه به گاهِ فرا رسیدن روز مرگ، فرمانروایی بزرگوار و محترم به شمار آید. [در پیشگاه خدا روسفید گردد و سکرات مرگ را براحته و آرامش بگذراند.]

چونکه عمرِ شیخ در آخر رسید در وجودِ خود نشانِ مرگ دید (۳۸۸)
وقتی عمر شیخ به پایان رسید و او نشانه‌های مرگ را در خود مشاهده کرد.

وامدارانِ گردِ او بنشسته جمع شیخ بر خود خوش‌گدازان همچو شمع (۳۸۹)
طلبکاران، گرد او جمع شده بودند. اما شیخ رفته رفته مانند شمع آب می‌شد و می‌سوخت.

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۱۵۱.

۲. وامی: منسوب به وام یعنی وامدار، بدهکار.

۳. پائیزد: در اینجا وکیل، مددکار، واسطه، (انقروی و اکبرآبادی و کفافی معانی مذکور را ارائه داده‌اند).

۴. آجل: بزرگوارتر، صفت تفضیلی.

- (۳۹۰) وامداران گشته نومید و تُرُش دردِ دل‌ها یار شد با درد شُش
 طلبکاران، از وصول بدهی خود ناامید و اخم‌آلود شده بودند. درد جگر نیز به درد دل
 آنان افزوده شده بود. یعنی دردی بر دردشان افزوده بود. خلاصه مطلب جسم و جان طلبکاران
 آشفته و پرتاب بود.
- (۳۹۱) شیخ گفت: این بدگمانان را نگر نیست حق را چارصد دینار زر؟
 شیخ که قیافه اخم‌آلود آنان را می‌نگریست با خود گفت: این بدگمانان را نگاه کن. آیا
 حق تعالی چهارصد دینار طلا هم ندارد؟!
- (۳۹۲) کودکی حلوا ز بیرون بانگ زد لافِ حلوا بر امیدِ دانگ زد
 در این وقت بیرون از خانقاه، پسری حلوافروش فریاد زد: آی حلوا دارم، آی حلوا
 دارم! به این امید که از فروش آن پولی به دست آورد.
- (۳۹۳) شیخ اشارت کرد خادم را به سر که برو آن جمله حلوا را بخر
 شیخ با سرش به خادم اشاره کرد که برو همه آن حلواها را بخر و نزد ما بیاور.
- (۳۹۴) تا غریمان چونکه از حلوا خورند یک زمانی تلخ در من ننگرند
 تا طلبکاران از آن حلوا بخورند و حداقل برای مدتی هر چند کوتاه به من با تلخی نگاه نکنند.
- (۳۹۵) در زمان، خادم بُرون آمد به در تا خَرَد او جمله حلوا را به زر
 خادم بیدرنگ از در خانقاه بیرون آمد تا از آن پسرک حلوافروش همه حلواها را باطلا (پول) بخرد.
- (۳۹۶) گفت: او را گوئُرو^۱ حلوا به چند؟ گفت کودک: نیم دینار و اِدَند^۲
 خادم به کودک حلوافروش گفت: همه حلواهای این طَبَق را یکجا چند می‌فروشی؟
 پسرک پاسخ داد: نیم دینار و اندی.

۱. گوئُرو: یکجا، وزن نکرده. این کلمه ترکی است.

۲. اِدَند: عدد مبهم از ۳ تا ۹ را گویند. مانند آند.

گفت: نه، از صوفیان افزون مجو نیم دینارت دهم، دیگر مگو (۳۹۷)
خادم به کودک گفت: نه، آن قیمت که تو گفتی گران است، از صوفیان، بیش از آن
نخواه. من نیم دینار به تو می‌دهم و دیگر حرفی نزن.

او طَبَقِ بنهاد اندر پیشِ شیخ تو بین اسرارِ سِرّاندیشِ شیخ (۳۹۸)
آن پسرک، طبق حلوا را پیشِ شیخ گذاشت، تو اسرارِ شیخِ رازدان را بین که
سرانجام از رازدانی او چه دیده شد و چه به ظهور آمد.

کرد اشارت با غریمان کین نوال^۱ نک تبرک خوش خورید این را حلال (۳۹۹)
شیخ به طلبکاران اشاره کرد که: این عطیّه با تبرک و حلالی است آن را بخورید.

چون طَبَقِ خالی شد، آن کودک سِتَد گفت: دینارم بده ای با خرد (۴۰۰)
پس از آنکه طبق از حلوا خالی شد، کودکِ یاد شده طبق را گرفت و به شیخ گفت: ای
شیخ خردمند، پول مرا بده.

شیخ گفت: از کجا آرم دَرَم؟ وامدارم، می‌روم سوییِ عدم (۴۰۱)
شیخ به کودک پاسخ داد: از کجا پول بیاورم؟ من اینک بدهکارم و اکنون در شُرُفِ مرگ هستم.

کودک از غم زد طَبَقِ را بر زمین ناله و گریه برآورد و حنین (۴۰۲)
کودک حلوا فروش از شدّت غم و ناراحتی، طبق را بر زمین زد و گریه و شیون سرداد.

می‌گریست از غبنِ کودک، های‌های که مرا بشکسته بودی هر دو پای (۴۰۳)
کودک از اینکه زیان دیده بود های‌های گریه می‌کرد و ضمن گریه می‌گفت: کاش هر دو
پایم شکسته بود.

کاشکی من گردِ گُلخَن گشتمی بر درِ این خانقه نگزاشتمی (۴۰۴)
ای کاش من پیرامون مزبله و آتشدانِ حَمّام می‌گشتم و گذارم به این خانقاه نمی‌افتاد.

(۴۰۵) صوفیانِ طِبْلِ خوار^۱ لقمه جو سگ‌دلان و همچو گربه، روی شوی
صوفیان مفت خوار پُرخور، سیرتی همانند سگان دارند. دَرَنده و آزمندند. ولی ظاهری
آراسته و پسندیده دارند. [همچو گربه روی شوی، مانند گربه، دست و روی خود را می‌لیسد تا
پاک و تمیز جلوه کند. آدمیان بدنهاد نیز غالباً ظاهرالصلاح جلوه می‌کنند.]

(۴۰۶) از غریوِ کودک آنجا خیر و شر گرد آمد، گشت بر کودک حَشَر^۲
از فریاد و شیون کودک، همه نوع آدم از خوب و بد پیرامون او جمع شدند و انبوه
گشتند.

(۴۰۷) پیشِ شیخ آمد که: ای شیخ دُرُشت تو یقین دان که مرا اُستاد کُشت
کودک حلوا فروش پیش شیخ آمد و گفت: ای شیخ بدخو، تو مطمئن باش که استادم
مرا خواهد کُشت. [یعنی آنقدر مرا کتک می‌زند که بمیرم. در اینجا فعل ماضی به خاطر
محقق الوقوع بودن معنی، مضارع می‌دهد.]

(۴۰۸) گر رَوَم من پیشِ او دستِ تهی او مرا بکشد اجازت می‌دهی؟
اگر من دست خالی و بی پول نزد استادم بروم، او مرا می‌کشد آیا تو راضی هستی؟

(۴۰۹) و آن غریمان هم به انکار و جُحود رُو به شیخ آورده کین بازی چه بود؟
طلبکاران نیز با اعتراض و بی‌اعتقادی رو به شیخ کردند و گفتند: این دیگر چه ستمی
بود که بر آن کودک رواداشتی؟ این دیگر چه بازی‌ای است که در آورده‌ای؟

(۴۱۰) مالِ مان خوردی، مَظالم^۳ می‌بری از چه بود این ظلم دیگر، بر سَری^۴؟
دارایی و اموال ما را خوردی، برای آخرت هم اظهار تَظَلَم می‌کنی و دادخواهی و
شکایت می‌بری. این دیگر چه ظلمی بود که بر ظلم‌های دیگر ت افزودی؟

۱. طِبْلِ خوار: مُفت خوار، شکم‌باره.

۲. حَشَر: انبوهی، گرد آمدن، جمعیت انبوه.

۳. مَظالم: جمع مَظْلَمَه: ستمی که بر کس وارد شود. مَظْلَمه بُردن: شکایت بُردن.

۴. بر سَری: اضافه بار، در اینجا به معنی ظلمی است که بر دیگر ظلم‌ها افزوده می‌شود.

(۴۱۱) تا نمازِ دیگر^۱ آن کودک گریست شیخ، دیده بست و در وی ننگریست
آن کودک تا نماز عصر گریه کرد. اما شیخ، چشمانش را فرو بست و به آن کودک نگاهی نکرد.

(۴۱۲) شیخ، فارغ از جفا و از خلاف در کشیده روی چون مه در لحاف
شیخ، آسوده از تندخویی و مخالفت آن جمع، رخسار خود را که مانند ماه می درخشید
زیر لحاف برد و آن را پوشاند.

(۴۱۳) با ازل، خوش با اجل، خوش، شاد کام فارغ از تشنیه و، گفت خاص و عام
شیخ هم با حق ازلی و ابدی خوش بود و هم با فرا رسیدن مرگ شادمان بود. و از
بدگویی و گفتار عام و خاص آسوده خاطر بود.

(۴۱۴) آنکه جان در روی او خندد چو قند از تُرش رویی خَلقش چه گزند؟
آن کسی که جانِ حقیقی جهان، یعنی حضرت پروردگار به او بخندد، یعنی از او راضی
و خشنود باشد، از رویِ اخمِ آلودِ مردم چه زیانی به او می رسد؟ مسلماً زیانی نمی رسد. [جان در
این بیت، همانا جانِ جانان است که مقصود، حضرت حق تعالی است.^۲ زیرا انبیاء و اولیاء الله به
مرتبه ای از کمال روحی و اوج معنوی دست یازیده اند که نه ستایش ستایشگران آنان را سرمست
می کند و نه بدگویی بدگویان آنان را غمین سازد. ر.ک. بیت (۱۱۹) دفتر اول. اشاره است به
آیه ۵۴ سوره مائده: ...وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ... «...و نترسند از سرزنش سرزنشگران...»]

(۴۱۵) آنکه جان بوسه دهد بر چشم او گئی خورد غم از فلک وز خشم او؟
کسی که جان بر چشم او بوسه زند، یعنی محبوب حضرت حق قرار گیرد، کی از فلک
و خشم آن اندوه می خورد؟

(۴۱۶) در شب مهتاب، مه را در سماک^۳ از سگان و عوعو ایشان چه باک؟
به عنوان مثال، در شب مهتاب که ماه بر اوج آسمان است، از سگ ها و پارس کردن
آنها چه باکی دارد؟

۱. نماز دیگر: اصطلاحی است فارسی، معادل نماز عصر (ر.ک. لغتنامه دهخدا، انقروی و کفانی).

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۶۱.

۳. سماک: ر.ک. بیت (۵۸۷) دفتر اول.

(۴۱۷) سگ، وظیفه خود بجا می‌آورد مه، وظیفه خود به رخ می‌گسترده
سگ به وظیفه خود عمل می‌کند و ماه نیز طبق وظیفه، انوار درخشان را با چهره‌اش در
همه جا پخش می‌کند. [در آیه ۸۴ سوره اِسرائ می‌فرماید: قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ...
«بگو: هر کس بر سرشت و ذات خود کاری کند...» خلاصه «هر کسی بر فطرتِ خود می‌تند.»]

(۴۱۸) کارِکِ خود می‌گذارد هر کسی آب نگذارد صفا بهرِ خسی
هر کسی کار کوچک خود را انجام می‌دهد، و آب هرگز به خاطر مستی خس و خار،
صفای خود را از دست نمی‌دهد.

(۴۱۹) خس، خسانه می‌رود بر رویِ آب آبِ صافی می‌رود بی‌اضطراب
خار و خس، به اقتضای ذاتِ خود بر رویِ آب، حقیرانه می‌رود. اما آبِ صاف و زلال،
بی‌هیچ پریشانی، رام و هموار می‌رود. [بهتر است آب را به صافی اضافه کنیم. یعنی به صورت
صفت و موصوف بخوانیم نه جدا از آن. چنانکه نیکلسون، گولپینارلی، کفافی و انقروی، چنین
خوانده‌اند.]

(۴۲۰) مصطفی مَه می‌شکافد نیم‌شب ژاژ می‌خاید ز کینه، بُولَهَب
مثلاً حضرت رسول اکرم، در نیمه شب، ماه را دو پاره کرد، ولی ابولهب از روی دشمنی
و کینه یاوه می‌گوید. [اشارت است به معجزه حضرت محمد(ص). ر.ک. شرح بیت (۱۱۸) و
(۱۰۷۷) دفتر اول، و بیت (۳۵۳) همین دفتر. ابولهب (= پدر زبانه آتش) کُنیهِ یکی از
عموهای پیامبر(ص) است. نام اصلی او عَبْدُ الْعُزَّى (= بنده بتِ عَزَّى) او و همسرش در
کینه و عداوت با رسول‌الله شهرت دارند. لقب ابولهب، نشان دهنده آتش عداوت او نسبت
به پیامبر بوده^۱. و برخی گفته‌اند که چون عاقبتِ کار او به دوزخ می‌کشد و او به کام زبانه‌های
آتش واژگون می‌گردد بدین کینه موسوم شده، و وجوه دیگر که حاجت به ذکر آن نیست.]

(۴۲۱) آن مَسِیحا مُرده زنده می‌کُند و آن جهود از خشم، سَبَلَت می‌کُند
مثال دیگر، حضرت مسیح(ع) با دم الهی خود مرده را زنده می‌کند، در حالی که آن
یهودی متعصب از روی عصبانیت موهای سبیل خود را می‌کند.

بانگِ سگ هرگز رسد در گوشِ ماه؟ خاصه ماهی کو بُودِ خاصِ اِلَه (۴۲۲)
آیا هرگز واغ و اغِ سگ به گوشِ ماه می‌رسد؟ بخصوص ماهی که مقبول حق تعالی
باشد و از خواصِ او به شمار آید.

مَی خورد شَه بر لبِ جُو تا سَحَر در سَماع^۱ از بانگِ چَغْزان بی‌خبر (۴۲۳)
به عنوان مثال، شاه در کنار جویبار تا بامداد شراب می‌نوشد و چنان غرق شنیدن
نغمه‌های خنیاگران خویش است که به هیاهوی قورباغه‌ها اصلاً توجهی نمی‌کند.

هم شدی توزیع^۲ کودکِ دانگِ چند هِمَّتِ شیخ، آن سَخا را کرد بند (۴۲۴)
اگر حق آن کودک را میان حاضران تقسیم می‌کردند، یعنی همگان در پرداخت حق او
سهیم می‌شدند طلب او پرداخت می‌شد. ولی هِمَّت و تَصَرَّفِ شیخ مانع از آن شد که سخاوت
آنان به ظهور رسد.

تا کسی نَدهد به کودک هیچ چیز قوَّتِ پیران از این بیش است نیز (۴۲۵)
تا هیچکس به کودک، چیزی ندهد. آری نیروی تَصَرَّفِ پیران طریقت از این هم که
گفتیم بیشتر است. [دو بیت اخیر، قدرت تَصَرَّفِ روحانی روشن‌بینان را بیان می‌دارد. آنان
قادرند در ضمیر اشخاص تَصَرَّف کنند.]

شد نمازِ دیگر، آمد خادمی یک طبق بر کف ز پیشِ حاتمی (۴۲۶)
وقت نماز عصر فرا رسیده بود که ناگهان خادمی از در خانقاه وارد شد و از طرف
شخصی بخشنده و سخاوتمند طبقی برای شیخ آورد.

صاحبِ مالی و، حالی پیشِ پیر هَذِیه بفرستاد کز وَی بُدِ خبیر (۴۲۷)
توانگر صاحب حالی که از حال شیخ با خبر بود برای او پیشکشی فرستاد.

۱. سَماع: در اینجا مطلقاً شنیدن ساز و آواز، شرح معنای صوفیانه آن در بیت (۱۳۴۷) دفتر اول آمده است.

۲. تَوَزیع: در اینجا مقصود تقسیم طلب آن کودک بر حاضران است. یعنی سهیم کردن همه آنها در پرداخت حق آن کودک خلوا فروش، تقسیم کردن پهای کالای میان چند نفر تا آن را پرداخت کنند.

- (۴۲۸) چارصد دینار بر گوشه طَبَق نیم دینارِ دِگر اندر وَرَق
در گوشه طَبَق، چهارصد دینار نهاده بود. به اضافه نیم دینار دیگر که در کاغذ پیچیده بود.
- (۴۲۹) خادم آمد، شیخ را اِکرام کرد و آن طَبَق بنهاد پیش شیخ فرد
خادم وارد شد و به شیخ احترام کرد و آن طبق را در حضور شیخ یگانه و بی نظیر گذاشت.
- (۴۳۰) چون طَبَق را از غِطاً^۱ وا کرد رُو خلق دیدند آن کرامت را ازو
همینکه شیخ، سرپوش را از روی طبق کنار زد و آن گروه آن کرامت را از شیخ دیدند.
[ادامه معنا در بیت بعد:]
- (۴۳۱) آه و افغان از همه برخاست زود کای سر شیخان و شاهان این چه بود؟
بیدرنگ آه و شیون آنان بلند شد و گفتند: ای سرورِ مشایخ و شاهانِ طریقت این دیگر
چه بود؟ یعنی اسرار این کرامت را برای ما بگو.
- (۴۳۲) این چه سِرست؟ این چه سلطانِ نیست باز؟ ای خداوندِ خداوندانِ راز
ای شاهِ شاهانِ رازها این چه رازی است؟ این چه حکومتی است؟
- (۴۳۳) ما ندانستیم، ما را عفو کن بس پراکنده که رفت از ما سُخُن
ما نادان بودیم، ما را ببخش. بسیار سخنان پریشان و نامربوط بر زبان راندیم.
- (۴۳۴) ما که کورانه عصاها می‌زنیم لاجَرَم قَنَدیل‌ها را بشکنیم
ما که مانند کوران و ناینایان، عصازنان می‌رویم، ناگزیر چراغ‌هایی را که بر سر
راهمان هست خواهیم شکست. [در شرح بیت (۲۱۳۸ - ۲۱۳۶) دفتر اول، قیاس‌های نظری و
استدلالات منطقی به عصا تشبیه شده است. بکارگیری قیاس‌های نظری و مطلق کردن آنها
ناگزیر موجب انکار هادیان و راهنمایان حقیقت می‌شود. همان کسانی که همچون چراغی
فروزان راه حقیقت را به انسان‌ها نشان می‌دهند.]

۱. غِطاً: پرده، پوشش. مخفّف غِطاء.

ما چو کَران ناشنیده یک خطاب هرزه گویان از قیاسِ خود جواب (۴۳۵)
ما همچون ناشنویان، هنوز سخنی نشنیده از روی قیاس خود، پاسخ‌هایی یاه و
بی‌ربط می‌دهیم. [ر.ک. حکایت «به عیادت رفتن کر بر همسایه رنجور خویش» بیت (۲۲۶۰)
به بعد، دفتر اول. داستانی نیز نظیر آن در مقالات شمس آمده است.^۱]

ما ز موسی پند نگرفتیم کُو گشت از انکارِ خضری^۲ زردزو (۴۳۶)
طلب‌کاران شیخ احمد خضرویه وقتی کرامات او را دیدند با اعتراف به غفلت عذرهای
خواستند و گفتند: ما از کار حضرت موسی (ع) پند نگرفتیم و متنبه نشدیم، همان کسی که به
سبب انکار کارهای خضر شرمگین و پژمرده شد.

با چنان چشمی که بالا می‌شتافت نور چشمش آسمان را می‌شکافت (۴۳۷)
بخصوص با آن چشمی که موسی داشت، چشمی که اگر به آسمان می‌نگریست،
ماورای افلاک و آن سوی جهان مادی را می‌دید. [با همه اینها کارهای خضر را انکار کرد زیرا
به اسرار آن واقف نبود. مولانا می‌گوید برای درک حقیقت اولیا و سرالاسرار ایشان، علم
فراست لازم است نه علم دراست.]

کرده با چشمت تعصّب موسیا از حماقت چشمِ موشِ آسیا (۴۳۸)
ای موسایِ زمانِ ما، چشم موش آسیا از روی نادانی و ابلهی به انکار تو برخاسته
است. [برخی از شارحان گمان کرده‌اند که موسیا خطاب به حضرت موسی (ع) است. در حالی
که خطاب به شیخ احمد خضرویه است. زیرا مولانا به ملاحظه کمال و بزرگی شیخ، گاه او را به
خضر و گاه به موسی (ع) تشبیه کرده است.^۳]

شیخ فرمود: آن همه گفتار و قال من به جل کردم^۴ شما را، آن حلال (۴۳۹)
شیخ چنین فرمود: آن همه گفتار و سخنان شما را حلال کردم. حلالتان باد.

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۴۸.

۲. خضر: ر.ک. شرح بیت (۲۲۴) دفتر اول.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۶۲.

۴. به جل کردن: حلال کردن.

(۴۴۰) سرّ این آن بود کز حق خواستم لاجرم بنمود راهِ راستم
 سرّ این کرامت آن بود که از حضرت حق خواستم راه راست را به من نشان دهد.
 ناگزیر او راه را نشانم داد. [این بیت ناظر به صدق نیت و صفای قلب است که جوهر و نخواست
 سلوک است. اگر کسی همه آداب سلوک را رعایت کند بی آنکه صدق باطن داشته باشد عمر
 بیهوده گذرانده است.]

(۴۴۱) گفت: آن دینار اگر چه اندک است لیک موقوفِ غریبِ کودک است
 حضرت حق به طریق الهام به من گفت: اگرچه آن دینار کم است، ولی به دست آوردن
 آن منوط به گریستن کودک است. [پس انکسار قلب و گریه صادقانه در نیایش، کارساز
 است.]

(۴۴۲) تا نگرید کودکِ حلوافروش بحرِ رحمت در نمی آید به جوش
 تا کودک حلوافروش گریه سر ندهد، دریای رحمت من به جوش و خروش در
 نمی آید. [دو بیت ذیل بیان نتیجه‌ای دیگر است از این حکایت:]

(۴۴۳) ای برادر، طفل، طفلِ چشمِ توست کامِ خود، موقوفِ زاری‌دانِ دُرست
 ای برادر، منظور از طفل، طفلِ چشمِ تو است. پس مراد خود را دقیقاً منوط بر شیون و
 زاری کردن بدان.

(۴۴۴) گر همی خواهی که آن خلعت رسد پس بگریان طفلِ دیده بر جسد
 اگر می خواهی که آن خلعت و موهبت به تو برسد، پس طفلِ چشم را بر جسد خود به
 گریستن وادار. [از جسد و جسمانیات درگذر تا به موهبت‌های الهی برسی. چنانکه حکایت
 بعدی این مطلب را بیان داشته است.]

ترسانیدن شخصی، زاهدی را که کم‌گری تا کور نشوی

خلاصه داستان

پارسایی بس می‌گریست، دوستش بدو گفت: اینقدر گریه مکن که به چشمانت گزند رسد. پارسا گفت: این چشمانم یا حق را مشاهده کند یا مشاهده نکند. اگر دیدگانم جمال حق را نبیند، اندوهی بر آن نخورم.



ماخذ این حکایت روایتی است در طبقات ابن سعد، جزو دوم، قسم دوم، ص ۸۵ که ترجمه فارسی و مضمون آن اینست: یکی از اصحاب پیامبر، بینایی چشمانش از میان رفته بود. اصحاب به عیادت او رفتند. او گفت: من چشمانم را برای این دوست داشتم که به جمال با کمال پیامبر (ص) نگاه کنم.

نظیر این داستان، حکایتی است که در کتاب البیان والتبیین جاحظ، ج ۳، ص ۱۵۰ طبع مصر آمده است. و نیز حکایتی در تمهیدات ابن القضاة، ص ۱۰، طبع شیراز آمده است: آن نشنیده‌ای که روزی جان پاک مصطفی را وعده در رسید که تا پیش حق تعالی برند؛ عبدالله انصاری را نزدیک پدر رفت و خبر کرد از رفتن پیغمبر، پدرش گفت که نخواهم که پس از مصطفی (ص) دیده من کس را ببند. دعا کرد: اَللّٰهُمَّ اَعِمْ عَيْنَايَ. گفت: خدایا چشم مرا کور

گردان. از حق تعالی ندا آمد که فَعَمِيتْ عَيْنَا. در ساعت کور شد.^۱

❖

مولانا در این حکایت می‌گوید که وقتی روح، تیره و ناسالم است، جسم ارزشی ندارد. ارزش جسم به صفای باطن است. برای همین است که می‌گوید دیده‌ای که حق را نبیند کور به.

❖ ❖ ❖

(۴۴۵) زاهدی را گفت یاری: در عمل کم‌گری تا چشم را ناید خَلَل دوستی با پارسایی گفت: هنگام عبادت کمتر گریه کن تا چشمت دچار آسیب نشود.

(۴۴۶) گفت زاهد: از دو بیرون نیست حال چشم بیند یا نبیند آن جمال پارسا گفت: از دو حال خارج نیست. چشم من، یا جمال حق را خواهد دید و یا نخواهد دید.

(۴۴۷) گر ببیند نور حق، خود چه غم است؟ در وصال حق، دو دیده چه کم است اگر چشم من، نور حق را ببیند، پس، از آسیب و گزند که به چشمانم می‌رسد چه غمی است؟ و در برابر وصال حق، نثار کردن دو چشم بسیار ناچیز و بی‌ارزش است.

(۴۴۸) و نخواهد دید حق را گو: برو این چنین چشم شقی گو: کور شو و اگر چشم تو نخواهد که حق تعالی را مشاهده کند، بگو: برو. یعنی حالا که آمادگی دیدار حق را نداری از من دور شو. به چنین چشم نگون‌بختی بگو: کور شو.

(۴۴۹) غم مخور از دیده، کان عیسی تو راست چپ مرو، تا بخشدت دو چشم راست به خاطر آسیب دیدن چشم، اندوه مخور، زیرا آن عیسی با تو همراه است. به سمت چپ و کزی مرو تا دو چشم راست به تو عطا کند. [دو چشمی که لوچ و یا کور نباشد و بتواند

حقیقت را آنسان که هست مشاهده کند. عیسی در بیت فوق، کنایه از روح است. مقصود اینست که اگر به چشم ظاهر و جسمانی آسیب وارد شود، چون روح، صاف و بی‌آلایش باشد می‌تواند مانند حضرت مسیح (ع) کوری ظاهری چشم را شفا بخشد و نقص آن را با گشودن دیده باطن جبران کند. این بیت نیز بیانگر یکی از مبانی عرفانی مولانا است که باید از تن و نفسانیات در راه صفا و درخشش روح خراج کرد. چنانکه این معنا در ابیات بعدی بسط می‌یابد.

عیسی روح تو با تو حاضر است نصرت از وی خواه، کو خوش ناصر است (۴۵۰)
عیسای روح تو هماره همراه تو است و در تو حضور دارد. از او یاری بخواه که او یاور بسیار خوبی است. [عیسی روح، در اینجا اضافه تشبیهی است. نه اضافه اختصاصی. یعنی روحی که همچون عیسی، پاک و باصفاست و منظور همان روح لطیف و مفارق از عالم ماده و مدت است.]

لیک بیگارِ تنِ پُر استخوان بر دلِ عیسی مَنه تو هر زمان (۴۵۱)
لیکن با کار و زحمت بی‌مزد برای این تن آکنده از استخوان، هر لحظه بر دل عیسای روح بارِ تحمیل قرار مده. [زیرا پرداختن به جسم مادی، روح را به زنجیرهای گران وابستگی و تیرگی اینجهانی گرفتار می‌سازد.]

همچو آن ابله که اندر داستان ذکرِ او کردیم بهرِ داستان (۴۵۲)
مانند آن نادانی که داستان او را برای افراد حقیقت‌طلب نقل کردیم. [ر.ک. شرح بیت (۱۵۵ - ۱۴۱) همین دفتر.]

زندگیِ تن، مجو از عیسی‌ات کامِ فرعونِ مخواه از موسی‌ات (۴۵۳)
از عیسای روح، زندگی و عیش جسمانی تقاضا مکن. و از موسایت خواسته‌های فرعونِ مخواه. [موسی و فرعون در این بیت تعبیر دیگری است از تقابل جنبه‌های روحانی و مادی انسان. این دو نیروی حق و باطل هماره در درون و برون آدمی در جدال و کشاکش هستند. با این ملاحظه، در تعابیر صوفیه، موسی و فرعون همیشه در باطن آدمی وجود دارند و در تقابل یکدیگر حرکت می‌کنند و این رمزی است از دو جنبه متضاد انسان. شمس تبریزی

در این باب می‌گوید: «در تو فرعون، سر کرد، موسی آمد او را راند. فرعون آمد موسی رفت. این، دلیل کند بر تلون. تا کی باشد خود موسی را همچنین بگیر تا فرعون، دیگر نیاید.» [

(۴۵۴) **بر دل خود کم نه اندیشه معاش عیش، کم ناید، تو بر درگاه باش**
اینقدر در اندیشه معاش نباش و دل بدان مسبار، زیرا مایه زندگی و معاش کاستی نمی‌گیرد. تو فقط ملازم درگاه حق باش. [اکبرآبادی معتقد است که این بیت اشاره به آیه ۱۳۲ سوره طه است: وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا. لَا تَسْأَلْكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى. «تو کسانت را به نماز فرمان ده. و خود نیز بر نماز و ذکر حق شکیبا باش. ما از تو روزی کسی را نمی‌خواهیم، بلکه ما به تو (و دیگران) روزی می‌دهیم و فرجام نیک از پرواست.»]

(۴۵۵) **این بدن، خرگاه آمد روح را یا مثال کشتی مر نوح را**
این جسم در مثل مانند خرگاه و خیمه روح است، یا در مثل مانند کشتی است برای حضرت نوح (ع).

(۴۵۶) **ترک چون باشد، بیابد خرگهی خاصه چون باشد عزیز دُرگهی**
اگر کسی واقعاً ترکمان باشد حتماً خیمه و سیاه چادری برای خود پیدا می‌کند. بویژه که آن شخص از مقرّبان درگاه نیز باشد.^۲ [دو بیت اخیر می‌گوید که روح، جسم را به عنوان وسیله در این دنیا در اختیار دارد. جسم برای روح مانند خیمه یا کشتی است که آدمی در آن موقتاً سکونت می‌کند. از بیت اخیر مستفاد می‌شود که روح کالدهای مختلفی خواهد یافت. از کالبد عنصری در می‌آید و به کالبد برزخی و مثالی وارد می‌شود.]

تمامی قصه زنده شدن استخوانها به دعای عیسی علیه السلام
(۴۵۷) **خواند عیسی نام حق بر استخوان از برای التماس آن جوان**
حضرت عیسی (ع) به خاطر تقاضای آن جوان، نام شریف حق را بر استخوان خواند.

۱. مقالات شمس، ص ۱۳۸-۱۳۷.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۶۱.

حکم یزدان از پی آن خام‌مرد^۱ صورت آن استخوان را زنده کرد (۴۵۸)
حکم و امر الهی به سبب تقاضای آن مرد نادان، صورت آن استخوان‌های پیوسیده را زنده کرد.

از میان برجست یک شیر سیاه پنجه‌ای زد، کرد نقشش را تباه (۴۵۹)
ناگهان شیری سیاه از آن میان جست و پنجه‌ای زد و آن مرد را هلاک کرد.

کله‌اش بر کند، مغزش ریخت زود مغز جَوزی کاندرو مغزی نبود (۴۶۰)
سر او را از تن کند و مغزش را روی زمین ریخت. سر او مانند گردویی پوک و میان‌تهی بود و در واقع هیچ مغزی نداشت.

گر ورا مغزی بُدی، اشکستش خود نبودِ نقص، الا بر تنش (۴۶۱)
اگر او واقعاً مغزی می‌داشت، با آن شکسته شدن جسمش و هلاک گشتنش هیچ نقصی به او نمی‌رسید. بلکه تنها این نقص به جسمش وارد می‌شد.

گفت عیسی: چون شتابش کوفتی؟ گفت: زان رُو که تو زو آشوفتی (۴۶۲)
حضرت عیسی(ع) به شیر گفت: چرا اینقدر زود او را درهم کوبیدی؟ شیر پاسخ داد: زیرا که تو به دست او خشمگین و پریشان حال شدی.

گفت عیسی: چون نخوردی خونِ مرد؟ گفت: در قسمت نبودم رزقِ خوردم (۴۶۳)
حضرت عیسی(ع) گفت: پس چرا خون این مرد را نخوردی؟ شیر پاسخ داد: در قسمتم مقدر نشده بود که این رزق و روزی را بخورم.

ای بسا کس همچو آن شیرِ ژبان صیدِ خود ناخورده رفته از جهان (۴۶۴)
چه بسیارند کسانی که مانند این شیر خشمگین و مهاجم، هنوز شکار خود را نخورده از دنیا رفته‌اند. [با اینکه آن شیر، شکارش را هلاک کرده بود با اینحال نتوانست از آن بخورد، زیرا که ارزاق، مقسوم و مقدر است.]

۱. خام‌مرد: صفت و موصوف مقلوب به معنی شخصی خام و ناآزموده.

(۴۶۵) قسمتش گاهی نه و، حرصش چو کوه وجه نه و، کرده تحصیل وجوه
حتی به اندازه گاهی، نصیب و قسمت ندارد، ولی آزمندی و حرصش مانند کوه، سترگ
و عظیم است. او در نزد حق، آبرویی ندارد ولی ثروت و اموال بیشماری به دست آورده است.
[معنی دیگر مصراع دوم: نزد خدا اعتباری ندارد، اما در میان خلق محترم است.^۱ مولانا در
مثنوی به کزات از سعی و تلاش و کسب و کار تقدیر کرده است. لیکن در عین حال، از حرص
و آز آدمیان نیز انتقاد کرده است، زیرا این خوی، هادم حیات بشر است و زندگانی فرد و
اجتماع را تیره و ناگوار می‌سازد.]

(۴۶۶) ای میسر کرده ما را در جهان سُخره و بیگار، ما را وا رهان
ای آنکه کارهای دشوار را برای ما در جهان آسان کرده‌ای، ما را از کارهای بی‌فایده
نجات ده.^۲

(۴۶۷) طعمه بنموده به ما، و آن بوده شُست^۳ آنچنان بنما به ما آن را که هست
آن چه به نظر ما شکار می‌نماید، یعنی خیال می‌کنیم که به طعمه‌ای دست یازیده‌ایم در
واقع دام است. خداوند هر چیز را آن‌گونه که هست به ما نشان بده. [مأخوذ از حدیث: اَللّٰهُمَّ
اَرِنَا الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ^۴. «خداوند اشیاء را آن‌گونه که هستند به ما بنما.»]

(۴۶۸) گفت آن شیر: ای مسیحا، این شکار بود خالص از برای اعتبار
آن شیر خشمگین گفت: ای مسیح، این شخص را که کشتم و نخوردمش، فقط برای
عبرت مردم بود. [و الا برای خوردن شکارش نکردم.]

(۴۶۹) گر مرا روزی بُدی اندر جهان خود چه کارستی مرا با مُردگان؟
اگر در این جهان روزی و نصیبی برای من بود با مُردگان چه کار داشتم؟ [اگر من در
دنیا نصیب داشتم که در میان اموات نمی‌خوایدم.]

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۸۷.

۲. ر. ک. پیشین، ص ۸۷.

۳. شُست: قَلَاب ماهیگیری.

۴. احادیث مثنوی، ص ۴۵.

(۴۷۰) این سزای آنکه یابد آبِ صاف همچو خر، در جُو بمیزد^۱ از گزاف
شیر گفت: اینست سزای کسی که آب زلال را پیدا می‌کند، اما از روی نادانی مانند الاغ
در آن ادرار کند.

(۴۷۱) گر بداند قیمتِ آن جوی، خر او به جای پا، نهد در جوی، سر
اگر الاغ ارزش آن چشمه را بداند، مسلماً به جای پا نهدن، در جوی، سر می‌نهد.

(۴۷۲) او بسیابد آنچنان پیغمبری میرِ آبی زندگانی پروری
اگر آن ابله، چنان پیامبری یابد که فرمانروای آب حیات باشد و زندگی بخش. [دنباله
مطلب در بیت بعد:]

(۴۷۳) چُون نمیرد پیشِ او کز امرِ کُن؟ ای امیرِ آب، ما را زنده کن
چگونه در برابر آن پیامبر جان نبازد و نگوید: ای فرمانروای آب حیات، ما را به فرمان
خداوند، زنده کن؟ [آن ابله با پیامبری ملاقات کرده بود که می‌توانست به جان‌ها حیات طَیِّه
بخشد. ولی از سر نادانی و بلاهت از آن حضرت تنها می‌خواهد اجسام و ابدان را حیات بخشد.]

(۴۷۴) هین سگِ نفسِ تو را زنده مخواه کو عدوِّ جانِ توست از دیرگاه
بهوش باش و سگ نفس خود را زنده مخواه. که او از زمان‌های پیشین و ادوار دیرین
دشمن جان و روح تو بوده است. [اشاره است به حدیثی که شرح آن در ذیل بیت (۹۰۶) دفتر
اول گذشت.]

(۴۷۵) خاک بر سر استخوانی را که آن مانع این سگ بُود از صیدِ جان
خاک بر سر آن استخوانی که این سگ را از شکارِ جان باز می‌دارد. [منظور از
استخوان، تن مادی است. و منظور از سگ، آدمیانِ آزمند و دنیاپرست. این جسم که به مثابه
استخوانِ بی‌مقدار است نمی‌گذارد انسان‌های آزمند و هوی پرست به دنبال صید معانی و کسب

۱. بمیزد: بول کند، ادرار کند.

۲. امرِ کُن: ر.ک. شرح بیت (۱۷۸۹) و (۲۴۴۰) و (۲۴۶۶) دفتر اول.

معالی باشند. همه هم و غم اینان تیمار تن و پروردن بدن است.^۱ «گویند پادشاهی را سگ تازی شکاری بود. قلاده زرین در گردن. چون شاه سوار می‌شد و به شکار می‌رفت، سرشته آن سگ را به دست می‌گرفت و آن سگ از پی می‌دوید. روزی آن سگ در حین رفتن پا پس کشید. شاه فرمود: ببینید چه واقع شد؟ عرض کردند: در حین راه، استخوانی دید و پا پس کشیده. فرمود رشته را گسیختند و او را وا گذاشتند. ولی قلاده را بیرون نکردند که چون به خود آید از مقامات قرب یاد کند.^۲» [

(۴۷۶) سگ نه‌ای، بر استخوان چُون عاشقی؟ دیوچه^۳ وار از چه بر خون عاشقی؟
اگر واقعاً سگ نیستی پس چرا شیفته استخوانی؟ و چرا مانند زالو به مکیدن خون حریص و آزمندی؟

(۴۷۷) آن‌چه چشم است آنکه بینایش نیست ز امتحان‌ها جز که رسوایش نیست؟
این چه چشمی است که نه بینایی دارد و نه از آزمایش‌ها جز رسوایی چیز دیگری به بار نمی‌آورد؟ [همین‌طور هرکس که فاقد بصیرت باشد، در واقع او انسان نیست زیرا نمی‌تواند میان سره و ناسره فرق نهد.]

(۴۷۸) سهو باشد ظن‌ها را گاه‌گاه این چه ظن است، این که کور آمد ز راه؟
گاهی در گمان‌ها نیز سهو و خطا دیده می‌شود. ولی این چه گمانی است که از دیدن راه نابینا و عاجز است؟

(۴۷۹) دیده آ، بر دیگران، نوحه‌گری مدّتی بنشین و، بر خود می‌گری
ای دیده، تو که بر دیگران نوحه می‌خوانی و اندوهشان می‌خوری، بیا و مدّتی بنشین و بر حال خود گریه کن. [«آ» در این بیت، امر حاضر است، یعنی بیا. و یک حرف ندا در تقدیر است. یعنی: ای دیده بیا.^۴]

۱. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۲۲.

۲. شرح اسرار، ص ۱۰۶.

۳. دیوچه: زالو. دیوچه‌وار، مانند زالو.

۴. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۱۷۵.

ز ابرِ گریان، شاخ، سبز و تر شود ز آنکه شمع از گریه، روشن تر شود (۴۸۰)
به عنوان مثال، بر اثر بارش ابر، شاخ و برگ، سبز و تر و تازه می‌شوند. به همین دلیل نیز شمع هرچه بیشتر گریه کند، پُر نورتر می‌شود.

هر کجا نوحه کنند، آنجا نشین ز آنکه تو اولیتری اندر حنین (۴۸۱)
در هر کجا که گریه و زاری سر می‌دهند، همانجا بنشین، زیرا که تو برای گریستن سزاوارتری.

ز آنکه ایشان در فراقِ فانی‌اند غافل از لعلِ بقایِ کانی‌اند (۴۸۲)
زیرا که آن نوحه‌گران در فراقِ چیزهای فناپذیر می‌گریند. در حالی که آنها از لعلِ معدنی جاودان غافل‌اند. [آنکه بر امور فانی نگران است از گنجینه‌های حیات جاودان معنوی بی‌خبر است.]

ز آنکه بر دل، نقشِ تقلید است بند رَو به آبِ چشم، بُندش^۱ را بِرُند^۲ (۴۸۳)
زیرا نقشِ تقلید، سدی است بر دلِ تو. برو و با گریستن، آن سد را ویران کن و از جای برگن. [این بیت برای مصراع دوم بیت (۴۸۱) بیان تعلیل است.]

ز آنکه تقلید، آفتِ هر نیکوی است که بُود تقلید، اگر کوهِ قوی است (۴۸۴)
زیرا که تقلید، آفت و آسیب هر امر نیک است، به عنوان مثال، تقلید اگر مانند کوه هم که باشد، در واقع کاهی بیش نیست.

گر ضریری^۳ لَمُترست^۴ و تیزخشم گوشتِ پاره‌اش دان چو او را نیست چشم (۴۸۵)
اگر نابینایی، تنی گوشت‌آلود و طبعی تُند و خشمگین دارد، باید او را پاره گوشتی‌بدانی، زیرا که چشم ندارد. [تمثیلی است برای آنان که مدّعی معرفت و حقیقت‌اند، ولی در واقع

۱. بُند: سدّ، دیواری که جلو آب کشند.

۲. بِرُند: فعل امر از رَندیدن به معنی تراشیدن و رنده کردن. در اینجا به معنی کندن و ویران کردن است.

۳. ضریر: نابینا، کور.

۴. لَمُتر: چاق و فربه، درشت اندام.

بهره‌ای از آن ندارند. اینان ظاهری آراسته و با ابهت دارند، ولی هیچگونه ارزش حقیقی ندارند.^۱

(۴۸۶) گر سخن گوید، ز مو باریک‌تر آن سرش^۲ را ز آن سخن نبود خبر
اگر آدم مقلّد نکته‌هایی دقیق و باریکتر از مو هم که بیان کند، قلب و روحش از آن
سخنان، بی‌خبر است. [ر.ک. شرح بیت (۲۲۸۲ - ۲۲۷۱) دفتر اول.]

(۴۸۷) مستی‌ای دارد ز گفتِ خود، ولیک از برِ وی تا به می‌راهی است نیک
آدم مقلّد، از سخنانِ خود سرمست می‌شود، ولی او با شراب، فاصله بسیاری دارد.

(۴۸۸) همچو جویست او، نه او آبی خورد آب ازو بر آب‌خواران بگذرد
شخص مقلّد در مثل مانند جویِ آب است. جوی، هرگز جرعه‌ای از آب نمی‌نوشد. اما
آبِ آن به تشنگان و نوشندگانِ آب می‌رسد. [همین‌طور آب معانی و معارف در باطن انسان
مقلّد که طوطی‌وار، کلمات اولیاءالله را بر زبان جاری می‌سازد تأثیری نمی‌گذارد و او را به
طریق مردان حق نمی‌کشد. در حالی که شنوندگانِ مستعد از آن کلمات علیا بهره‌مند می‌شوند و
خود را در طریق اولیاءالله قرار می‌دهند.]

(۴۸۹) آب در جُوز آن نمی‌گیرد قرار زآنکه آن جو نیست تشنه و آب‌خوار
اینکه آب در جوی، نمی‌ماند به این دلیل است که جویِ آب، نه تشنه است و نه
خورنده آب.

(۴۹۰) همچو نایی، ناله زاری کند لیک پیکارِ خریداری کند
مقلّد اگرچه مانند نی می‌نالد و نغمه می‌سراید، ولی در واقع او برای جلب مشتری تلاش
می‌کند. [جوش و خروش مقلّد و آنکه کلمات اولیاءالله را لقلقه لسان کرده فقط برای جلب
مستمعین و احسنت آنان است.]

۱. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۲۳.

۲. بیرو: ر.ک. شرح بیت (۲۹۳) همین دفتر.

نوحه گر^۱ باشد مُقلِّد در حدیث جز طمع نَبود مُرادِ آن خبیث (۴۹۱)
به عنوان مثال، نوحه خوان از روی تقلید، کلماتی با سوز و گداز بر زبان می آورد. این
پلید منظوری جز طمع ندارند.

نوحه گر گوید حدیثِ سوزناک لیک کو سوزِ دل و، دامانِ چاک؟ (۴۹۲)
نوحه خوان، سخنان پُرسوز و گدازی می گوید. ولی کجاست سوز دل و دامانی که
براستی برای نیکخواهی چاک شده باشد؟ [او در این کار، حرفه ای عمل می کند. دیگران را
می گریاند تا به دستمزد رسد.]

از محقق تا مقلدِ فرق هاست کین چو داود دست و، آن دیگر صداست^۲ (۴۹۳)
میان شخص محقق و شخص مقلد، تفاوت های بسیاری است زیرا که به عنوان مثال،
محقق مانند حضرت داود(ع) است و مقلد مانند انعکاس صوت. [تورات، داود را مغنی شیرین
بنی اسرائیل خوانده است. بنا به نقل قاموس کتاب مقدس، زبور را از آن جهت مزامیر نامیده اند
که هماهنگ با نی سروده می شده است. از این سخنان بخوبی استفاده می شود که الحان خوش
داود از قدیم در نزد یهود معروف بوده و قرآن مجید نیز بدان اشاره فرموده^۳ و از راه اخبار و
احادیث در ادبیات عرب و ایرانیان منعکس گردیده است. خصوصاً عرفا که با سماع سازگار
بودند برای تجلیل موسیقی بدان احادیث استناد کرده اند و درباره لحن خوش داود داستان ها
سراییده اند^۴. اما منظور بیت: شخص محقق و آنکه حقیقتاً به معانی و معارف رسیده مانند
حضرت داود است از این جهت که او خود، منشأ الحان و ترنمات خوش بود. وقتی که در
کوهستان ها می خواند نوای دلنشین او در کوه انعکاس می یافت. مقلد مانند کوه است که منشأ و
موجد اصوات و الحان نیست بلکه کار آن طنین و انعکاس صوت است. بنابر این هرچه از
معارف و معانی بر زبان او جاری شود در واقع منشأ آن سخنان، مردان حق است نه او. چرا که
مقلد فقط الفاظی را برای مطامع دنیوی و ردِ زبان می کند.]

۱. نوحه گر: نوحه خوان.

۲. صدا: آوازی که در کوه و گنبد و امثال آن پیچد و باز همان شنیده شود، انعکاس صوت.

۳. سورة سبأ، آیه ۱۰.

۴. ر.ک. اعلام قرآن، ص ۲۸۵.

(۴۹۴) منبعِ گفتارِ این، سوزی بُود و آن مقلّد، کهنه‌آموزی بُود
منبع و منشأ سخن محقق، سوز دل و اخلاص است، ولی آن مقلّد سخنان کهنه را تکرار
می‌کند. [یعنی مقلّد، حرف‌های پیشین و سخنان دیرین را حفظ کرده و عیناً آن را به خلق‌الله
تحویل می‌دهد، بی‌آنکه حقیقت آن را دریافته باشد.]

(۴۹۵) هین مشو غرّه بدآن گفتِ حَزین بار بر گاوست و، بر گردون^۱ حَنین
ای شنونده، آگاه باش مبادا گول سخنان اندوه‌بار و سوزناک آن مقلّد را بخوری. به
عنوان مثال، بار را گاو برمی‌دارد، ولی گاری ناله سر می‌دهد. [مصرع دوم اشاره است به
ضرب‌المثل بار بر گاو و ناله بر گردون به صورت دیگر هم می‌گویند: زور بر گاو و...^۲ این مثل
در بیان فرق میان مقلّد و محقق گفته آمد.]

(۴۹۶) هم مقلّد نیست محروم از ثواب نوحه‌گر را مزد باشد در حساب
با همه این احوال، مقلّد از ثواب و پاداش محروم نیست، بلکه نوحه‌گران را نیز در
روز حساب مزد می‌دهند. [«ثواب» را اگر به معنی معروف آن بگیریم مراد اینست که بالاخره
مقلّد نیز به مرتبه‌ای از اجر معنوی می‌رسد. ولی اگر آن را به معنی مزد دنیوی بگیریم مقصود
بیت کاملاً متفاوت می‌شود. البته وجه اخیر با ابیات پیشین و پسین سازگارتر است. الله اعلم.]

(۴۹۷) کافر و مؤمن خدا گویند لیک در میانِ هر دو فرقی هست نیک
گرچه کافر و مؤمن هر دو خدا خدا می‌گویند، ولی میان آن دو فرقی بسیار است.
[چنانکه در آیه ۲۸ سوره زمر می‌فرماید: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ
الله... «و اگر از کافران سؤال کنی که چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است، حتماً
می‌گویند: خدا...»]

(۴۹۸) آن گدا گوید خدا، از بهرِ نان متقی گوید خدا، از عینِ جان
به عنوان مثال، گدا برای رسیدن به نان، خدا خدا می‌گوید، ولی شخص پرهیزگار از

۱. گردون: ازابه، گاری.

۲. امثال و حکم: ج ۱، ص ۳۵۷ و ج ۲، ص ۹۲۹.

روی دل و جان خدا خدا می گوید.

گر بدانستی گدا از گفتِ خویش پیش چشم او نه کم ماندی، نه بیش (۴۹۹)
اگر گدا مفهوم سخن خویش را می دانست، یعنی اگر از عظمت نامِ الله آگاه بود، در برابر دیدگان او هیچ چیز خواه کم و خواه زیاد، ارزشی نداشت. [بر خدا توکل می کرد و به غنای دل می رسید و دیگر خاک و طلا برایش یکسان می شد.]

سال‌ها گوید خدا آن نان خواه همچو خر، مُصْحَفِ گَشَد از بهر گاه (۵۰۰)
آن کس که در طلب نان است و سالیان دراز خدا خدا گوید، مانند خری است که برای خوردن گاه و جو کتاب خدا را بر پشت حمل می کند. [اشاره است به آیه ۵ سوره جمعه: که شرح آن در بیت (۳۴۴۸) دفتر اول آمده است.]

گر به دل در تافتی گفتِ لبش ذره ذره گشته بودی قَالَبَش (۵۰۱)
اگر سخنانی که بر لبانش جاری می شد به قلبش نور می افشاند، وجودش بر اثر آن انوار ذره ذره می شد. [تداعی می کند آیه ۲۱ سوره حشر را که می فرماید: لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ. «اگر این قرآن را بر کوه نازل می کردیم هر آینه می دیدی که از ترس خدا خاشع و متلاشی می شد.»]

نام دیوی، ره بَرَد در ساحری تو به نام حق پشیزی می بری؟ (۵۰۲)
نام شیطان در جادوگری مورد استفاده قرار می گیرد و ساحر را به مقصود می رساند. آیا تو می خواهی با نام حق تعالی پشیزی به دست آوری؟ [اگر بَرَد را در مصراع اول، بُرَد بخوانیم معنا اینست: نام شیطانی، قطع طریق حق می کند و در ساحری کمال تأثیر را می بخشد.^۱]

خاریدنِ روستایی به تاریکی، شیر را به ظنّ آنکه گاوِ اوست

خلاصه داستان

یکی از روستائیان گاو خود را در طویله به آخوری بست و رفت. شبانگاهان، شیری دژم به طویله آمد و گاو را کُشت و خود در جای آن آرمید. آن روستایی، بی‌خبر از همه جا، شبانه آمد که به گاو خود سری بزند. طبقِ عادتِ همیشگی، به نوازش و سودنِ گاوِ خود مشغول شد. به گمانِ آنکه این همان گاو است. شیر نیز با زبانِ حال با خود می‌گفت: اگر چادرِ سیاو شب بر پندارِ این روستایی سایه نمی‌افکند و می‌توانست مرا ببیند یقیناً از ترس، جان می‌داد.



ماخذ حکایت فوق، داستان ذیل است که در سندبادنامه، طبع استانبول، ص ۲۱۸-۲۲۱ آمده است: آورده‌اند که مواضی دهور و سواف سنین و شور، جماعتی کاروانیان بر در رباطی مقام کردند، و هر کس به مایحتاج وقت خویش مشغول شدند و مالی فاخر و تجملی وافر با آن جماعت همراه بود و در آن رباط، صُعلوکی متوطن بود. و چون آن عُدّت و اُبّهت و مال و منال بدید طمع بر بست که چون عالم به ردای قبری متردّی شود، خود را در کاروانِ او کند و دستِ ظفر به غنیمت رساند، که چنین فرصتی در مدّتی دست ندهد، و چنین حالی در حوالی، روی نماید، و اگر غفلت و تقصیری در راه آید فرصت، فایت گردد. بعد

از فوات اوقات، ندامت دستگیر نبود و پشیمانی، مُریح نباشد. چون روی زرد و موی سپید آفاق را به دوده خُضاب کردند و طناب خِیامِ ظلام به اوتادِ ثوابت و سیّارات در کشیدند و سراپرده خسرو سیّارگان از ساخت چهار ارکان فرو گشادند؛ صُعلوک، استعداد راست کرد و با سلاح تمام گام از درِ آن رباط بیرون نهاد و آن شبی بود بغایت تیره و تاریک. و قصد آن کرد که در میان کاروان رود و چیزی بیرون آرد. پاسبان دید که گرد کاروان می‌گشت و در تیَقْظ و تحفَظ، شرط حراست و بیداری می‌نمود. صُعلوک هرچند حیلۀ کرد تا فرجه کند و بر طرفی زند ممکن نگشت. با خود اندیشید که اگر از تک اندر مانم باری مراغه بکنم. اگر از صامت نصیب نمی‌شود از ناطق چیزی به چنگ آرم. مصلحت آن بُود که در طویلۀ چهارپایان روم و ستوری نیکو بگیرم تا رنج من ضایع، و سعی من باطل نگردد و به فال فرخنده باز گردم. پس در میان ستوران رفت و آن شب باتفاق، شیری به عزم شکار بیرون آمده بود و در پایگاه چهارپایان از هول و فزعِ پاسبان می‌ترسید و منتظر و مترصد می‌بود تا مگر مشعلۀ کاروانیان فرو میرد، ستوری بشکند و جراحَتِ مَجاعت را شفا و مرهم سازد. صُعلوک با احتیاط تمام گام برمی‌داشت و دست بر پشت ستوران می‌نهاد تا کدام فربه تر یابد بر نشیند و از میان بیرون آرد. در اثنای آن جُست و جوی دست بر پشت شیر نهاد؛ به دست او از دیگر ستوران، بهتر نمود و فربه تر آمد. بر فور پای در پشت شیر آورد و بر وی سوار شد و به تعجیل از میان ستوران بیرون راند و شیر از بیم شمشیر صُعلوک روان گشت و صُعلوک آن را در جروجوی بشتاب می‌راند و شیر در نشیب و فراز از خوفِ جان، سهل‌العنان و سَلِسُ القیاد او را منقاد می‌نمود.

صرصرِ عواصف سپیده بوزید و شکوفه‌های گلزار شام فرو ریخت. گفتی یدبِضای کلیم از جَبِی افق برآمد و عصای او، حبایلِ سحرۀ فرعون بیوبارید؛ مرد نگاه کرد خود را بر پشت شرزه شیری دید نشسته. با خود گفت اگر در این صحرا پیاده گردم شیر قصد من کند و مرا با او امکانِ مقاومت نباشد. همچنان می‌راند تا به درختی رسید. چنگ در شاخ درخت زد و بر دوید و شیر از رنج او خلاص یافت.^۱



مولانا در این حکایت کوتاه در نقد حال کسانی سخن می‌گوید که اذکار شریف الهی را لقلقهٔ لسان خود می‌کنند و به شأن و عظمت آن وقوفی ندارند.



روستایی، گاو در آخر ببست شیر، گاوش خورد، بر جایش نشست (۵۰۳)
یک دهاتی گاو خود را در آخور بسته بود. از قضا شیری آمد و گاو آن مرد را خورد و
بر جای آن نشست.

روستایی شد در آخر سوي گاو گاو را می جُست شب آن کنجکاو (۵۰۴)
آن دهاتی وارد آخورش شد و سراغ گاو خود را گرفت. آن مرد جستجوگر در تاریکی
شب گاو خود را می جُست.

دست می مالید بر اعضای شیر پُشت و پهلوی، گاه بالا، گاه زیر (۵۰۵)
آن دهاتی به گمان اینکه گاو خودش است بر اعضای شیر دست می کشید. گاه بر پشت
و پهلوی و گاه بر سر و پای او دست می کشید.

گفت شیر: ار روشنی افزون شدی زهره اش بدریدی و دل، خون شدی (۵۰۶)
شیر با زبان حال گفت: اگر روشنایی، بیشتر می شد. زهره این دهاتی می ترکید و دلش،
خونین می گشت.

این چنین گستاخ زان می خاردم کو درین شب، گاو می پنداردم (۵۰۷)
این دهاتی که گستاخانه تن مرا می خارده، بدین سبب است که در تاریکی شب، مرا گاو
خود گمان می کند. [نتیجه گیری از این حکایت در ابیات ذیل آمده است.]

حق همی گوید که: ای مغرور کور نه ز نامم پاره پاره گشت طُور؟ (۵۰۸)
حق تعالی به آنان که از عظمت شأن کلام شریف و نام لطیف او بی خبراند خطاب
می کند: ای مردم مغرور کور، مگر کوه طور با آن عظمت از نام من پاره پاره نگشت و از هم
نگسست؟ [اشاره است به آیه ۱۴۳ سوره اعراف که شرح آن در بیت (۲۶ - ۲۵) دفتر اول بیان
شده است.]

که لو اَنْزَلْنَا كِتَاباً لِّلْجَبَلِ لَا تَصْدَعُ ثُمَّ انْقَطَعَ ثُمَّ اِزْتَحَلَ (۵۰۹)
که اگر فرضاً ما این کتاب را بر کوه نازل می کردیم، حتماً آن کوه پاره پاره می شد.

سپس از هم می‌گسیخت، سپس به جای دیگر حرکت می‌کرد. [اشاره است به آیه ۲۱ سوره حشر که شرح آن در بیت (۵۰۱) همین دفتر آمده است.]

(۵۱۰) از من ار کوه اُحُد واقف بُدی چَشمه چَشمه از جَبَل خون آمدی
حق تعالی می‌فرماید: اگر کوه اُحُد از من خبر داشت، یقیناً چشمه‌سارانِ خون از آن روان می‌شد. [اُحُد، نام کوهی در حدود چهار کیلومتری شمال مدینه که در شنبه ۷ شوال سال سوّم هجری در دامنه آن، جنگی میان مسلمانان و کفار قریش درگرفت.^۱ و اهمیت تاریخی این کوه نیز به همین دلیل است. خوارزمی در شرح بیت فوق گوید: یعنی اگر پرده احتجاب از شاهد کلام خویش برداریم و بر کوه شاهق فرود آوریم هر آینه کوه خاشع گردد و انصداع پذیرد.^۲]

(۵۱۱) از پدر، وز مادر این بشنیده‌یی لاجَرَم غافل درین پیچیده‌یی
تو این را از پدر و مادرت شنیده‌ای. یعنی نام شریف حضرت حق را مقلّدانه یاد گرفته‌ای و به همین سبب است که از حقیقت آن، غافل مانده‌ای و بی‌خبرانه بدان تمسّک می‌جویی.

(۵۱۲) گر تو بی‌تقلید ازو واقف شوی بی‌نشان از لطف، چون هاتف شوی
اگر تو بدون تقلید از حقایق و اسرار با خبر می‌شدی، وجود مادی تو محو می‌گردید و مانند ندای آسمانی، مجرد و لطیف می‌شدی.^۳ [هاتف، در لغت به معنی آواز کننده و آواز دهنده است. و به همین جهت فرشته را که از عالم غیب آواز دهد، هاتف گویند. اما منظور بیت: اگر انسان، بدون تقلید در جهت معارف و حقایق ربّانی و اسرار الهی تلاش کند از آن، واقف و با خبر می‌شود و وقتی به حقایق واصل شد مانند ندای آسمانی پاک و مجرد از جسم و عالم ماده می‌گردد و وجود موهوم مادی و جسمانی‌ش تحت تأثیر انوار قاهره الهی محو می‌شود.^۴ اما

۱. ر.ک. دایرةالمعارف تشیع، ج ۱، ص ۴۹۶.

۲. جواهرالاسرار، دفتر دوّم، ص ۳۲۱.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۶۶.

۴. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزو اوّل، ص ۱۸۶، و شرح اسرار، ص ۱۰۷.

منظور از بی‌نشان، بی‌مکان، بی‌جا^۱. زیرا موجودات مجرد از ماده از جا و مکان عاری‌اند.]

بشنو این قصّه پی‌تهدید را تا بدانی آفتِ تقلید را (۵۱۳)
این حکایت را برای بیم دادن تو بیان می‌کنم تا آسیب و ضرر تقلید کردن را بدانی.
[حکایت بعدی در بیان آفتِ تقلید است.]

فروختن صوفیان، بهیمهٔ مسافر را جهتِ سماع

خلاصهٔ داستان

یکی از صوفیان از راهی دور و دراز به خانقاهی رسید و بیدرنگ خر خود را به طویله بُرد و در آخوری بست و مقداری آب و علف به آن زبان بسته داد و خود نزدِ دیگر صوفیان رفت. صوفیان که گرسنه و فقیر بودند تصمیم گرفتند خر او را بفروشند و از بهای آن مجلسی بیاریند و شکمی از عزا در بیاورند. خر، فروخته شد و مجلس آراسته. طعام‌های الوان خورده شد و ولوله و غوغایی به راه افتاد و از شدت پایکوبی و رقص و سماع آنان دود و گرد همهٔ فضا را گرفته بود. صوفی مسافر نیز بی‌خبر از همه جا یکسره مغلوب و مبهوت این همه شادی و شعف، دست افشان و پایکوبان به حلقهٔ سماع کنندگان پیوست. پس از مدتی، رفته رفته سماع به پایان خود نزدیک می‌شد که یکی از صوفیان، قطعه‌ای آهنگین را با ضربی سنگین آغاز کرد و خواند: «خر برفت و خر برفت و خر برفت» سایر صوفیان هم همان ضرب را دم گرفتند و دستجمعی شروع به خواندن کردند. صوفی مسافر نیز از همه جا بی‌خبر، با جمع همراهی می‌کرد و آن شعر را با شور و هیجانی بیشتر و از جان و دل می‌خواند.

سرانجام، مجلس تمام شد و بامدادان سر زد و هر یک از صوفیان وداع کنان به راهی رفت. صوفی مسافر نیز برای ادامهٔ سفر به طویله سرکشید تا بار و بنه‌اش را روی خر بنهد و رهسپار شود. ولی با کمال شگفتی خری در طویله ندید، از سر ساده‌لوحی و خوش‌خیالی با

خود گفت: حتماً خادم خانقاه، آن زبان بسته را برای سیراب کردن به چشمه‌ای برده است. وقتی خادم آمد و دید از خر خبری نیست با نگرانی به او گفت: پس خر کو؟! خادم با نگاهی همچون «نگه کردن عاقل اندر سفیه» به او گفت: کدام خر؟! صوفی گفت: همان خری که دیشب به تو سپرده بودم! خادم گفت: والله، بالله وقتی متوجه شدم که رندان خانقاه می‌خواهند خرت را مخفیانه بفروشند، چندبار آمدم داخل مجلس و زیرگوشی به تو خبر دادم. ولی می‌دیدم که تو نیز مشغول دم‌گرفتنی و حتی قوی‌تر و شورانگیزتر از همه حضار می‌خوانی: خر برفت و خر برفت و خر برفت! تو غفلت کردی من چه گناهی دارم؟ وقتی که صوفی این جریان را می‌شنود به زبان تقلید خود پی می‌برد و با آه و حسرت می‌گوید:... ای دو صد لعنت بر این تقلید باد.

اما مأخذ این حکایت، داستان ذیل است: ابوالحسن عَلاف، پدر ابوبکر بن عَلاف شاعر و محدث، بسیار شکمبار و پرخوار بود. روزی به خانه ابوبکر محمد بن مهلبی وزیر درآمد. وزیر فرمان داد که خر او را ذبح کنند و با آب و نمک بپزند و بر خوان وزیر پیش او بنهند. مرد شکمبار شروع کرد به خوردن آن طعام و گمان می‌کرد که گوشت گاو می‌خورد و آن را لذیذ و خوشگوار نیز می‌انگاشت! وقتی خواست از خانه وزیر، خارج شود سراغ خر خود گرفت و گفت: خرم کجاست؟ گفتند: در شکمت! بدون شک داستان‌ی که مولانا با ذهن روشن و وقاد خود ساخته و پرداخته، بسی لطیف‌تر و جذاب‌تر است.

✽

مولانا در این حکایت بس لطیف با لحنی طنزآمیز، تقلید را مورد نقد و جرح قرار داده است. ضمناً مولانا مانند حکایت دیگر، صوفیان ناخالص را که فقط از تصوف، اسمی را یدک می‌کشند با بیانی نافذ به محک نقد زده است.

(۵۱۴) صوفی‌ای در خانقاه از ره رسید مَرکَبِ خود برد و در آخر کشید
یکی از صوفیان از راه رسید و به خانقاه وارد شد و چهارپای خود را بُرد و در
آخور بست.

۱. متن عربی این داستان از مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۵۱ نقل شد. حکایت دیگری نیز مشابه آن از کتاب المستطرف، ج ۱، ص ۱۶۴ در همان صفحه ذکر شده است.

آبکش داد و، علف از دست خویش نه آنچنان صوفی که ما گفتیم پیش (۵۱۵)
صوفی با دست خود، اندکی آب و مقداری علف به آن حیوان داد، ولی این صوفی،
مانند آن صوفی نیست که پیش از این حکایتش را بازگو کردیم. [ر.ک. بیت (۱۵۶) به بعد که
ادامه آن در بیت (۲۵۰ - ۲۰۴) همین دفتر آمده است.]

احتیاطش کرد از سهو و خُباط^۱ چون قضا آید، چه سود است احتیاط؟ (۵۱۶)
صوفی برای اینکه مبادا مرکوبش کم و کسری داشته باشد، احتیاط کرد که دچار سهو و
خطا نشود، ولی هنگامی که قضا و قدر بیاید احتیاط چه فایده‌ای دارد؟

صوفیان، تقصیر^۲ بودند و فقیر کَادَ فَقْرُ أَنْ يَعِيَ كُفْرًا يُبِير (۵۱۷)
صوفیان، فقیر و تهیدست بودند. فقر، نزدیک است که کفر را دربر گیرد، چنان کفری که
نابود می‌کند. [مصرع دوم اشاره است به حدیث معروف: کَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا^۳. «نزدیک
است که فقر و تهیدستی به کفر و ناسپاسی انجامد.»]

ای توانگر، تو که سیری، هین مَخْنَد بر گزئی آن فقیر در دُمند (۵۱۸)
ای که ثروتمندی، اینک که تو بی‌نیاز هستی، رفتار ناهنجار و انحراف فقیران در دُمند را
مورد تمسخر قرار مده. [مولانا در این بیت، به ریشه‌های اجتماعی و اقتصادی انحرافات
و ناهنجاری‌های افراد جامعه نظر دارد. بسیاری از مجرمین، معلول‌اند نه علت. و الا
کمتر کسی را می‌توان پیدا کرد که به زندگی شرافتمندانه و حفظ نام و حیثیت خود بی‌اعتنا
باشد.]

از سرِ تقصیر آن صوفی رَمِه^۴ خر فروشی در گرفتند آن همه (۵۱۹)
آن گروه صوفیان به سبب تهیدستی و ناداری، جُمْلگی دست به خر فروشی زدند. یعنی

۱. خُباط: شوریدگی مغز، راه رفتن به نحو بی‌ارادگی مانند راه رفتن مستان.

۲. تقصیر: فقر و تهیدستی. لیکن برای مبالغه در صفت در اینجا در معنای اسم فاعل آمده است. کفافی و
انقروی نیز اینگونه معنی کرده‌اند.

۳. احادیث مثنوی، ص ۴۵.

۴. صوفی رَمِه: مراد جماعت صوفیان. [ر.ک. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، ج ۱، دفتر دوم، ص ۲۶۶]

تصمیم گرفتند که خر مهمان را بفروشد.

(۵۲۰) کز ضرورت هست، مُرداری مُباح بس فسادِ کز ضرورت شد صلاح

زیرا بر اثر اضطرار و ناچاری، حتی خوردن گوشتِ مُردار نیز جایز و مباح می‌شود و بسیاری از کارهای ناروا بر اثر ضرورت، روا به شمار می‌آید. [اشاره به آیه ۱۷۳ سوره بقره: **إِنَّمَا حُرِّمَ عَلَيْكُمُ الْحَيَّاتُ وَالْدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلٌ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**. «براستی حرام شد بر شما مُردار و خون و گوشتِ خوک و هر آنچه که به نام غیر خدا کشته باشند. پس هر کس که به خوردن آنها ناچار باشد در صورتی که بدان واقعاً میل نداشته باشد و از اندازه برطرف کردن گرسنگی فراتر نرود گناهی بر او نیست. همانا خداوند آمرزگار مهربان است.» به سوره مائده، آیه ۳ نیز رجوع شود.]

(۵۲۱) هم در آن دَم آن خرک بفروختند لوت آوردند و، شمع افروختند

صوفیان همینکه خر را فروختند با پول آن، غذایی فراهم کردند و شمع روشن نمودند. **الْوَت**. به اقسام طعام‌های لذیذ و طعام در نانِ تُتْک پیچیده، غذا و طعام خانقاه را گویند.^۱ در برخی از طریقت‌ها بدان دیگجوش هم می‌گویند. این رسم را از سَنَت عقیقه اسلامی اقتباس کرده‌اند. همانگونه که در هفتمین روز تولد نوزاد، گوسفندی می‌کشند و گوشت آن را خام خام به فقراء می‌دهند؛ در میان صوفیان دیگجوش دادن علامت تولد معنوی است. و این وقتی است که سالک از کمند هوای نفس رسته است و به شکرانه این رستن به امر پیر، دیگجوشی می‌دهد. در اینحال گویی که نوزادی تازه تولد یافته است. رسم اینست که پس از کندن پوست بی‌آنکه استخوانها را بشکنند، آن را در دیگی گذارند تا پخته شود، آنگاه به امر پیر، گوشت‌ها را با دست از استخوان جدا می‌کنند و در نان می‌پیچند و به مهمان‌ها و سایر دراویش می‌دهند. یکی از تعهدات سالک به پیر، دادنِ دیگجوش است و این علامت کمال است.^۲

۱. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۸، ص ۱۸۰.

۲. برای اطلاع بیشتر از تفصیلات آن ر. ک. بهین سخن، ص ۴۰ - ۳۲.

وَلَوْلَه افتاد اندر خانقَه که امشبان، لوت و سماعست^۱ و شَرَه^۲ (۵۲۲)

در خانقاه میان صوفیان غوغا و ولوله‌ای افتاد و آنها به یکدیگر می‌گفتند: امشب، شب خوردن انواع طعام‌های لذیذ و مجلس سماع و پُرخوری است.

چند ازین زنبیل؟ وین دریوزه چند؟ چند ازین صبر و، ازین سه روزه چند؟ (۵۲۳)

تا کی زنبیل و کشکول به دست گیریم و گدایی کنیم؟ تا کی باید صبر کرد و روزه سه‌روزه گرفت؟ [برخی از مشایخ طریقت در ادوار پیشین هماره در حال صیام و روزه بودند؛ برخی نیز روزه سه‌گانه می‌گرفتند، یعنی در روزهای ۱۲ و ۱۴ و ۱۵ هر ماه روزه می‌داشتند^۳. دریوزه، به معنی گدایی است؛ که در اصطلاح صوفیان بدان پرسه‌گویند. در ادوار گذشته دراویش در کوی و برزن می‌گشتند و اشعاری می‌خواندند و هر کس به میل خود چیزی در کشکول آنها می‌انداخت. و طبق سنت صوفیانه، موجودی کشکول میان فقرا تقسیم می‌شد. گاه نیز به فرمان پیر، ملزم می‌شد تا در کوی و برزن بگردد و اشعاری بخواند تا بدین وسیله خوی کبر و خودبینی در او کشته شود. البته برخی از فرقه‌های صوفیه پرسه‌زدن را مجاز نمی‌دانند. ولی به هر حال سنت پرسه‌زنی از ره‌آوردهای راهبان بودایی است که به تصوف اسلامی سرایت کرده است. مولانا با پرسه‌زنی و دریوزگی به شدت مخالف بوده است. بل به مریدان سفارش می‌کرد که از دسترنج خود امرار معاش کنند.]

ما هم از خَلقِیم، جان داریم ما دولت، امشب میهمان داریم ما (۵۲۴)

ما نیز آدمیم، ما هم جان داریم. دولت، امشب با ماست. در واقع امشب، بخت با ما یار است زیرا که مهمان داریم. براستی که مهمان برای خانه و خانقاه، عین دولت و برکت است.

تخم باطل را از آن می‌کاشتند کانکه آن جان نیست، جان پنداشتند (۵۲۵)

آن صوفیان، تخم پوچ و باطل را از آنرو می‌کاشتند که آن چیز که جان نیست گمان می‌کردند که جان است.

۱. سماع: ر.ک. شرح بیت (۱۳۴۷) دفتر اول.

۲. شَرَه: حرص و آز. در اینجا پُرخوری.

۳. ر.ک. عوارف المعارف، ص ۱۴۰.

- (۵۲۶) و آن مسافر نیز از راهِ دراز خسته بود و، دید آن اقبال و ناز
آن مسافر نیز از راه دور و دراز آمده بود، خسته و کوفته راه بود، آن اکرام و التفاتی را
که در حقش نشان می دادند نظاره می کرد.
- (۵۲۷) صوفیانش یک به یک بنواختند نردِ خدمت‌هایِ خوش می‌باختند
صوفیان، یکی یکی او را مورد لطف و نوازش قرار دادند. و در حق وی خدمات
پسندیده و مطلوبی کردند.
- (۵۲۸) گفت چون می‌دید میلائشان^۱ به‌وی گر طَرَب امشب نخواهم کرد کی؟
آن صوفی مقلد همینکه لطف و نوازش صوفیان خانقاه را دید با خود گفت: اگر امشب
به طرب و شادی نپردازم پس کی چنین خواهم کرد؟
- (۵۲۹) لوت خوردند و، سماع آغاز کرد خانقه تا سقف شد پُر دود و گرد
صوفیان، غذای لذیذ را خوردند و سماع را شروع کردند. به‌طوری که خانقاه بر اثر
رقص و جنبش آنان تا سقف پر از دود و گرد و غبار شد. [در مصراع اول، فعل مفرد «آغاز
کرد» به فعل جمع «خوردند» عطف شده، از اینگونه موارد در مثنوی فراوان است.]
- (۵۳۰) دودِ مطبخ، گردِ آن پاکوفتن زاشتیاق و وَجْد^۲ جان آشوفتن^۳
صوفیان از روی وجد و اشتیاق، آشوبی به پا کردند. از شدت پای‌کوبی آنان، گرد و
غبار مانند دودِ آشپزخانه به هوا بلند شد.
- (۵۳۱) گاه دست‌افشان قَدَم می‌کوفتند گاه به سَجْدَه صُفَه^۴ را می‌روفتند
گاهی دست‌افشان پای بر زمین می‌کوفتند و گاهی نیز با رویشان، زمین خانقاه را

۱. میلائن: اسم مصدر است از مصدر عربی میلائن که پارسیان با تخفیف دوّم بکار می‌برند. میلائن به معنی
میل فراوان است.

۲. وَجْد: ر. ک. بیت (۲۰۳) همین دفتر.

۳. آشوفتن: آشفتن.

۴. صُفَه: ر. ک. بیت (۱۵۷) همین دفتر.

جارو می‌کردند.^۱ یعنی سر از پانمی شناختند.

دیر یابد صوفی آز از روزگار زآن سبب صوفی بُود بسیارخوار (۵۳۲)
از آنرو که صوفی مراد و مقصودش را در روزگار دیر به دست می‌آورد، پرخوار و شکمباره است. یعنی چون بعضی از صوفیه، ریاضت غیراصولی می‌کشند به جای آنکه بر هوای نفس غالب شوند، برعکس حریص تر می‌گردند.

جز مگر آن صوفی ای کز نورِ حق سیر خورد او فارغ است از ننگِ دَقّ^۲ (۵۳۳)
فقط آن صوفی ای شکمباره نیست که از نور حق تعالی سیر خورده باشد. چنین صوفی ای از ننگِ کوبیدن در خانه این و آن و تکدی آسوده خاطر است.

از هزاران، اندکی زین صوفیند باقیان در دولتِ او می‌زیند (۵۳۴)
در میان هزاران صوفی، تنها شمار اندکی اینگونه صوفی‌اند. یعنی واقعاً وارسته و پاکبخته‌اند. و سایر صوفیان در سایه حرمت و هویت والای آنان زندگی می‌کنند و مورد احترام مردمان قرار می‌گیرند. [یعنی همینکه خود را در هیأت و کسوت صوفیان درمی‌آورند مردم به جهت احترامی که برای صوفیان حقیقی قائل‌اند به آنان نیز با نظر خوب نگاه می‌کنند.]

چون سماع آمد ز اوّل تا گران^۳ مُطَرِبِ آغازید یک ضربِ گران (۵۳۵)
همینکه سماع به پایان آن نزدیک شد، مطربِ صوفیان ضربی قوی و سنگین را شروع کرد. [در مجالس سماع معمولاً رسم بر اینست که پس از خواندن اشعار و تغنّی با نی و دفّ و آلات دیگر در بخش پایانی سماع، گروه دف زنان، یک قطعه لحن ضربی و آهنگین را دستجمعی با قدرت و قوّت تمام می‌نوازند و سماع پایان می‌گیرد.]

۱. ر. ک. شرح کفافی ج ۲، ص ۶۸ و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اوّل، ص ۱۹۲.

۲. دَقّ: کوبیدن. دق زدن، درخواستن و گدایی کردن. (فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۵۲)

۳. گران: طرف، کنار، ساحل، انتها و پایان.

- (۵۳۶) خر برفت و خر برفت آغاز کرد زین حرارت^۱، جُمْلَه را انباز کرد
مطرب صوفیان، همراه با آن آهنگ ضربی شروع کرد به خواندن «خر برفت و خر برفت» و بر اثر دم و نغمه گرم او سایر حضار نیز هم‌آواز و دمساز شدند. [صوفیان حقیقی به زوال بهیمه نفسانی واقف‌اند. اگر می‌گویند خر رفت، معنای حقیقی آن را می‌دانند. ولی صوفیان ظاهری فقط به تکرار مقلدانه مشغول‌اند.]
- (۵۳۷) زین حراره پای‌کوبان تا سحر کت زنان، خر رفت خر رفت ای پسر
صوفیان، با این ترانه رقص‌کنان و پای‌کوبان و دست‌افشان تا سحرگاهان می‌خواندند: ای پسر، خر رفت، خر رفت.
- (۵۳۸) از ره تقلید، آن صوفی همین خر برفت آغاز کرد اندر حنین^۲
آن صوفی مسافر نیز از روی تقلید شروع کرد به گفتنِ خر برفت و خر برفت.
- (۵۳۹) چون گذشت آن نوش و جوش و آن سماع روز گشت و جمله گفتند: اَلدِواع
وقتی که بامداد فرا رسید و آن جوش و خروش و سماع پایان گرفت، همه صوفیان با صوفی مسافر خداحافظی کردند و پراکنده شدند.
- (۵۴۰) خائنه خالی شد و، صوفی بماند گرد از رخت آن مسافر می‌فشاند
صوفیان همه رفتند و خانقاه از صوفیان خالی شد، فقط صوفی مسافر ماند. و گرد و غبار جامه‌اش را می‌تکاند تا آماده رفتن شود.
- (۵۴۱) رخت از حُجره بیرون آورد او تا به خر بر بندد آن همراه‌جو
آن صوفی مسافر اسباب و لوازم خود را از حجره بیرون آورد تا بار و بُنه‌اش را به الاغ ببندد و در پی این بود که همراهی پیدا کند.

۱. حرارت: ترانه، نغمه.

۲. حنین: ناله کردن، در اینجا آواز خواندن.

تا رسد در همراهان او می‌شتافت رفت در آخرِ خرِ خود را نیافت (۵۴۲)
صوفی مسافر شتاب می‌کرد که به همراهانش برسد، در پیِ الاغش داخلِ طویله شد و
آن را در آخور ندید.

گفت: آن خادم به آبش بُرده است ز آنکه آب او دوش، کمتر خورده است (۵۴۳)
با خود گفت: لابد خادم خانقاه خر را بُرده که آبش دهد، زیرا شبِ گذشته آن زبان
بسته سیراب نشده بود.

خادم آمد گفت صوفی، خر کجاست؟ گفت خادم: ریش‌بین، جنگی بخاست (۵۴۴)
خادم که آمد، صوفی به او گفت: خَرَم کو؟ خادم جواب داد: ریش را ببین. یعنی زهی
ابلهی و نادانی. آیا این حرف، شایسته این ریش هست؟ این حرفِ احمقانه با این ریش و سن و
سال تو مناسب است؟ بر اثر پاسخ خادم، نزاع در گرفت.

گفت: من خر را به تو سپرده‌ام من تو را بر خر موکل کرده‌ام (۵۴۵)
صوفی مسافر گفت: من خرم را به تو سپرده‌ام. من تو را مواظب او ساختم.

بحث با توجیه کن، حجت می‌آر آنچه بسپر دم تو را واپس سپار (۵۴۶)
طبق موازین و اصول حرف بزن، روشن تر سخن بگو و مغلطه نکن. امانتی که به تو
سپرده‌ام به من پس بده.

از تو خواهم آنچه من دادم به تو باز ده آنچه فرستادم به تو (۵۴۷)
من آنچه را که به تو سپرده‌ام از تو می‌خواهم. باید آن را به من پس دهی.

گفت پیغمبر که دستت هر چه بُرد بایدش در عاقبت واپس سپرد (۵۴۸)
پیامبر (ص) فرمود: دست تو هر آنچه را گرفته باید سرانجام عیناً آن را پس دهد.
[اشاره است به حدیث: عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذْتُ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ]. «دستی که چیزی از کسی گرفته باید

آن را به صاحبش باز گرداند.» این روایت یکی از مشهورترین مدارک دلیل ضمانت است که در فقه، میدان وسیعی برای آن وجود دارد.^۱ صاحب المنهج القوی این بیت را اشاره به حدیث دیگری می‌داند اَلَاخِذُ ضَامِنٌ وَالزَّعِيمُ غَارِمٌ.^۲ «گیرنده، ضامن است و کفیل، وامدار.» [

(۵۴۹) ورنه‌یی از سرکشی راضی بدین نک من و تو، خانه قاضی دین
صوفی به خادم گفت: و اگر به جهت عناد و سرکشی به این حکم راضی نیستی، اینک
من و تو باید برویم پیش حاکم شرع و اختلاف خود را نزد او عنوان کنیم.

(۵۵۰) گفت: من مغلوب بودم، صوفیان حمله آوردند و بودم بیم جان
خادم به صوفی پاسخ داد: من مغلوب و مجبور بودم زیرا صوفیان به من حمله کردند و
من از جانم بیمناک بودم.

(۵۵۱) تو چگزبندی^۳ میان گریگان اندر اندازی و، جویی ز آن نشان؟
ای صوفی مالباخته، تو اگر فرضاً دل و جگری را میان گریه‌ها بیندازی باز هم سراغ آن
را می‌گیری؟ مسلماً نمی‌گیری. چون گریه‌ها بیدرنگ آن را می‌خورند و نشانی از آن برجای نمی‌ماند.

(۵۵۲) در میان صد گرسنه گرده‌یی پیش صد سگ، گریه پژمرده‌یی
در میان صد آدم گرسنه، قرص نانی انداختن، مانند اینست که گریه‌ای ناتوان در میان
صد سگ باشد. [خلاصه این خائقاها یان گرسنه از روی ضرورت، خر تو را فروختند و
خوردند. دلائلم این بود.]

(۵۵۳) گفت: گیرم کز تو ظلماً بستدند قاصد خون من مسکین شدند
صوفی گفت: فرض می‌کنیم که آنها با زور، خر مرا از تو گرفتند. اما در واقع قصد جان
من بیچاره را کردند.

۱. تفسیر و نقد تحلیل مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۰۰.

۲. به نقل از شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۲۵.

۳. چگزبند: جگر و شش و دل، خواه از انسان و یا حیوانات. (فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۱۰۶)

تو نیایی و، نگویی مر مرا که خرت را می‌برند ای بی‌نوا؟ (۵۵۴)
وقتی تو از این مسأله با خبر شدی، آیا نباید بیایی و به من بگویی که ای بیچاره و ای
بینوا صوفیان دارند خرت را می‌برند؟ یعنی می‌خواهند آن را بفروشند.

تا خر از هر که بُود من و اخرم ورنه تَوَزیعی^۱ کنند ایشان زرم (۵۵۵)
تا اینکه من، خر خود را پیش هر کس که باشد پس بگیرم. و اگر هم نتوانستم خر را
پس بگیرم، لااقل بهای آن را از ایشان بگیرم.

صد تدارک بود چون حاضر بُدند این زمان هر یک به اقلیمی شدند (۵۵۶)
اگر صوفیان اکنون اینجا بودند ممکن بود صد نوع تدبیر و راه حلّ پیدا شود، اما چه
فایده که الآن هر کدامشان به دیاری رفته‌اند.

من که را گیرم؟ که را قاضی بَرَم؟ این قضا خود از تو آمد بر سَرَم (۵۵۷)
ولی الآن چه کسی را پیدا کنم؟ چه کسی را پیش قاضی ببرم؟ این حادثه ناگوار را تو بر
سرم آوردی.

چون نیایی و نگویی ای غریب پیش آمد این چنین ظلمی مَهِیب^۲؟ (۵۵۸)
چرا نیامدی و نگفتی که ای غریب، چنین ستم هولناکی برای تو رخ داده؟ حواست جمع باشد.

گفت: واللّه آمدم من بارها تا تو را واقف کنم زین کارها (۵۵۹)
خادم به صوفی گفت: به خدا قسم من چندین بار آمدم تا تو را از این کارها آگاه و با
خبر کنم.

تو همی گفتی که خر رفت ای پسر از همه گویندگان، با ذوق‌تر (۵۶۰)
ولی تو نیز مانند دیگر صوفیان می‌گفتی: ای پسر خر رفت! بلکه از همه آنها با ذوق‌تر

۱. تَوَزیع: ر. ک. بیت (۴۲۴) همین دفتر.

۲. مَهِیب: هراس‌انگیز، سهمناک. «مَهِیب» نیز اسم فاعل از مصدر اِها به است.

و شورانگیزتر این دم را تکرار می‌کردی.

(۵۶۱) باز می‌گشتم که او خود واقف است زین قضا راضی است، مردِ عارف است
از پیش تو باز می‌گشتم و با خود می‌گفتم: او از این قضیه خبر دارد و به این کار رضایت
دارد، زیرا که او مردی عارف و آگاه است.

(۵۶۲) گفت: آن را جمله می‌گفتند خوش مر مرا هم ذوق آمد گفتنش
صوفی مالباخته در جواب خادم گفت: واقع امر اینست که صوفیان دم «خر برفت
و خر برفت و خر برفت» را خیلی دلنشین و گیرا می‌گفتند، و این دم گیرا مرا هم بر سر
ذوق آورد.

(۵۶۳) مر مرا تقلیدشان بر باد داد که دو صد لعنت بر آن تقلید باد
براستی که تقلید کردن از آنان، هستی‌ام را بر باد داد، یعنی بیچاره‌ام کرد، لعنت بسیار
بر این تقلید کورکورانه. [لفظ دو صد (= دویست) برای تکثیر است نه عددی معین. خوارزمی
معتقد است که تقلید تا وقتی است که آینه دل، صاف و درخشان نشده، همینکه دل از غبار
شرک و گناه پاک شد احتیاج به تقلید نیست.^۱]

(۵۶۴) خاصه تقلیدِ چنین بی‌حاصلان خشمِ ابراهیم با بر آفلان
خصوصاً تقلید از این گروه بی‌ارزش و فاقد حقیقت، بر این گروه، خشمی کن
همانند خشم حضرت ابراهیم (ع) بر ستارگان افول‌کننده. [در اینجا خشم، به منزله
إعراض آمده است. یعنی از صوفیان فاقد حقیقت و متظاهر، إعراض کن و با آنان مصاحبت
مکن. مصراع دوم اشاره به آیه ۷۶ سوره انعام است. ر.ک. بیت (۴۲۶) دفتر اول.
در مصراع دوم، اختصار رعایت شده که تقدیر آن اینست: «با خشم ابراهیم، بر آفلان
خشم کن.»^۲]

۱. ر.ک. جواهرالاسرار، دفتر دوم، ص ۳۲۲.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۵۶۴.

(۵۶۵) عکسِ ذوقِ آن جماعت می‌زدی وین دلم زان عکس، ذوقی می‌شدی
ذوق و شور گروه صوفیان در من بازتابی پیدا کرد. یعنی مرا تحت تأثیر قرار داد. و دل
و درونم از انعکاس ذوق آنان، سر ذوق آمد. [از اینجا حضرت مولانا شروع می‌کند به
نتیجه‌گیری کلی و خطاب به سالکان مبتدی و مقلد می‌فرماید:]

(۵۶۶) عکس، چندان باید از یارانِ خوش که شوی از بحرِ بی‌عکس، آبِ کَش
ای طالب، از یاران عاشق و عارفان صادق، آنقدر باید ذوق و معانی، در روح تو
منعکس شود که تو دیگر به مرتبه استغنا برسی و از دریای حقیقت بدون واسطه آنان، آب
معانی بکشی.

(۵۶۷) عکس، کاوّل زد، تو آن تقلید دان چون پیایی شد، شود تحقیق آن
در ابتدای کار، اگر حال و ذوقی در تو منعکس شد، آن را باید تقلید بدانی و چون آن
حال و ذوق پی در پی به تو رسید آن دیگر مرتبه تحقیق است. [گاه می‌شود که سالک مبتدی
در جمع صاحب‌دلان بر اثر سماع و یا ذکر جلی و خفی، حالی پیدا می‌کند. این نوعی تقلید
است، زیرا این حال بر اثر تصرف روحی صاحب‌دلان برای او حاصل شده. پس در این مرتبه
نباید به خود مغرور شود و خویش را عارفی واصل بشمرد. ولی آنگاه که این حالات و ذوق‌ها
در او ماندگار شد و دمام بدو رسید و در آن ثبات پیدا کرد او به مرتبه تحقیق و استغنا رسیده
و دیگر برای حصول حالات معنوی نیازی به واسطه ندارد. ر. ک. شرح بیت (۱۴۳۴) بحث
حال و مقام.]

(۵۶۸) تا نشد تحقیق، از یاران مَبْرُ از صدف مَکْسَل، نگشت آن قطره، دُرّ
تا وقتی که بی‌واسطه به دریای حقیقت نرسیده‌ای، از یاران جدا مشو، زیرا تا وقتی که
قطره باران به مروارید تبدیل نشده نباید صدف را ترک کند. [قدما عقیده داشتند که مروارید از
قطره‌های باران تشکیل می‌شود. ر. ک. شرح بیت (۲۱) دفتر اوّل. بنابراین حالاتی که گاه به گاه
به سالک دست می‌دهد مانند قطرات بارانی است که در صدف قرار گرفته، مدّتی باید تحت
حمایت هادی قرار گیرد تا به مرحله پختگی برسد. هادی حقیقی به منزله صدف است که
قطرات باران را پرورده و مستعد می‌سازد.]

(۵۶۹) صاف خواهی چشم و عقل و سمع را بر دَران تو پرده‌های طَمع را
اگر می‌خواهی چشم و عقل و گوش تو صاف باشد، باید پرده‌های آزمندی و طمع را
پاره کنی. [ر.ک. شرح بیت (۱۹) دفتر اول.]

(۵۷۰) زآنکه آن تقلیدِ صوفی از طمع عقلِ او بریست از نور و لُمع^۱
زیرا تقلید آن صوفیِ مسافر از روی آزمندی بود که عقل او را از روشنایی‌ها
فرو بست.

(۵۷۱) طمعِ لوت و طمعِ آن ذوق و سماع مانع آمد عقلِ او را ز اطلاع
طمع آن صوفی به غذا و وجد و سماع عقل او را از آگاهی بر امر بازداشت.

(۵۷۲) گر طمع در آینه برخاستی در نفاق، آن آینه چون ماستی
به عنوان مثال، اگر در آینه هم صفت طمع پیدا می‌شد، مسلماً آن آینه در نفاق و
دورویی مانند ما آدمیان می‌شد. [یعنی حقیقت حال را نشان نمی‌داد. ولی رویِ آینه، غماز
است. ر.ک. بیت (۳۴) دفتر اول.]

(۵۷۳) گر ترازو را طمع بودی به مال راست کی گفתי ترا زو وصفِ حال؟
مثال دیگر، اگر ترازو نسبت به مال طمع داشت، کی می‌توانست، حال را به درستی
بیان کند؟

(۵۷۴) هر نبیی گفت: با قوم از صفا من نخواهم مزدِ پیغام از شما
هر پیامبری که آمد از روی صفای باطن به مردم گفت: ای قوم، من از شما در ازای
رسالتم هیچ دستمزدی نمی‌خواهم. [اشاره است به آیاتی نظیر آیه ۲۹ سوره هود: وَ يَأْخُذُ
لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجَرْتُمُونِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ... «نوح(ع) گفت: و ای مردم از شما مالی نخواهم که
مزد مرا خدا تعهد کرده است...» نیز این آیات: سوره انعام آیه ۹۰، هود آیه ۵۱، فرقان آیه ۵۷،
شعراء آیات ۱۰۹، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۸۰.]

۱. لُمع: جمع لَمَعَه به معنی درخشش، روشنایی.

من دلّیلم، حقّ شما را مشتری داد حقّ دلّالیم، هر دو سَری (۵۷۵)
 من راهنما هستم و خدا، مشتری شما. حقّ تعالی، حقّ دلّالی مرا دوجانبه داده است.
 یعنی هم در دنیا مأجور و بهره‌مند از عطای الهی هستم و هم در آخرت.

چیست مزدِ کارِ من؟ دیدارِ یار گر چه خود بوبکر بخشد چل هزار (۵۷۶)
 مولانا از زبان پیامبر(ص) می‌فرماید: مزدِ کارِ من چیست؟ مسلماً مزدِ من، دیدارِ یار
 حقیقی است. اگر چه ابوبکر در راهِ دوستی من چهل هزار درهم ببخشد. [اشاره است به روایتی
 که به طرق متعدّد در کتب محدّثین و صوفیّه نقل شده است؛ از آن جمله در طبقات ابن سعد،
 جزو ۳، قسم اوّل صفحه ۱۲۲: كَانَ أَبُو بَكْرٍ مَعْرُوفًا بِالتَّجَارَةِ. لَقَدْ يُعِثُّ النَّبِيُّ وَ عِنْدَهُ أَرْبَعُونَ
 أَلْفَ دِرْهَمٍ. فَكَانَ مِنْهَا وَيَقْوَى الْمُسْلِمِينَ حَتَّى قَدِمَ الْمَدِينَةَ بِخَمْسَةِ أَلْفٍ دِرْهَمٍ. ثُمَّ كَانَ
 يَفْعَلُ فِيهَا مَا كَانَ يَفْعَلُ بِمَكَّةَ^۱. «ابوبکر به تجارت آوازه داشت. آنگاه که پیامبر(ص) به
 رسالت مبعوث شد، ابوبکر چهل هزار درهم داشت و بخشی از آن را برای تقویت مسلمانان
 اتفاق کرد، تا آنکه به مدینه هجرت کرد در حالی که تنها پنج هزار درهم همراه داشت. آنگاه در
 مدینه نیز همان کار می‌کرد که در مکه.»]

چل هزار او نباشد مزدِ من کی بُود شَبّه شَبّه^۲، دُرِّ عَدَن؟ (۵۷۷)
 چهل هزار دیناری که ابوبکر در راه رسالت من اتفاق کرد، مزد رسالت نمی‌شود، زیرا
 سنگِ سیاهِ شَبّه کی می‌تواند نظیر مرواریدِ عَدَن باشد؟ [عَدَن، شهری است در یمن که به داشتن
 مرواریدهای خوب مشهور است^۳. منظور بیت اینست که اجر مادی هرگز با پاداش معنوی
 نمی‌تواند برابری کند.]

یک حکایت گویمت، بشنو به هوش تا بدانی که طمع شد بندِ گوش (۵۷۸)
 داستانی برای تو بازگو می‌کنم که باید آن را با گوش هوش بشنوی. تا این مطلب را
 دریابی که طمع و آز، چگونه راه گوش را می‌بندد. یعنی اوصافِ بد ادراک آدمی را تباه
 می‌کند.

۱. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۵۲.

۲. شَبّه: ر. ک. شرح بیت (۲۵۷۳) دفتر اوّل.

۳. ر. ک. الْبُلْدَان، ص ۹۸. مَسَالِك و مَمَالِك، ص ۳۴.

(۵۷۹) هر که را باشد طمع، آلکن شود با طمع کی چشم و دل روشن شود؟
 هر کس که به طمع دچار شود، زبانش به گاو سخن گفتن گیر می‌کند. یعنی حق را نمی‌تواند بگوید. با داشتن طمع، چشم و دل آدمی کی روشن می‌شود؟

(۵۸۰) پیش چشم او خیالِ جاه و زر همچنان باشد که موی، اندر بصر
 خیال خام در مورد جاه و مال مانند مویی است که در چشم آزند می‌روید. یعنی حس طمع و جاه‌طلبی، بصیرت باطنی را کور می‌کند.

(۵۸۱) جز مگر مستی که از حق پُر بُود گرچه بدهی گنج‌ها او حُر بُود
 مگر آن بی‌خویشی که از عشق حق آکنده و مالا مال باشد. اگر همه گنجینه‌های زر و سیم را هم که به او بدهی باز او آزاده است و اسیر آنها نمی‌شود.

(۵۸۲) هر که از دیدار، برخوردار شد این جهان، در چشم او مُردار شد
 هر کس که از دیدار الهی بهره‌مند شد، در چشم او این دنیا با همه فریبندگی‌اش، مُرداری بیش نیست.

(۵۸۳) لیک، آن صوفی ز مستی دُور بود لاجرم در حرص، او شب‌کور بود
 ولی آن صوفی مقلد، از مستی شراب الهی دور و بیگانه بود، ناگزیر او به علتِ دچار شدن به حرص، شب‌کور شده بود. [به سبب حرص، چشمانش در شب دنیا قادر به رؤیت جمال یار نبود.]

(۵۸۴) صد حکایت بشنود مدهوشِ حرص در نیاید نکته‌ای در گوشِ حرص
 آن کس که مست حرص و آزمندی است، اگر صد نوع حکایت پندآموز بشنود، حتی یک نکته هم در گوش او فرو نمی‌رود. زیرا که گوش باطنی او در حجاب حرص و طمع است. [حکایت ذیل در این باب است.]

تعریف کردن مُنادیانِ قاضی، مُفلسی را گِردِ شهر

خلاصه داستان

شخصی بی‌خانمان و شکمباره به زندان افتاده بود. هر غذایی که به زندان می‌آمد، به هیچیک از زندانیان امان نمی‌داد و بیدرنگ آن را می‌ربود و می‌بلعید. زندانیان از دست او به تنگ آمده بودند. ولی امیدی به خلاصی از دست او نیز نداشتند، زیرا وی به حبس ابد محکوم شده بود. سرانجام چاره را در آن دیدند که با نماینده قاضی صحبت کنند و از ناروایی‌های مفلس شکایت بدو برند. نهایتاً درخواست زندانیان این بود که یا آن مفلس پرخور را از زندان بیرون برند و یا مقرّری ویژه‌ای برای او تعیین کنند. نماینده قاضی، شکایات را می‌شنود و همه آن را نزد قاضی بازگو می‌کند. به دستور قاضی، مفلس، احضار می‌شود. قاضی به او می‌گوید: اینک تو مرخصی، برخیز و از زندان بیرون رو و به خانه خود بازگرد. مفلس با شنیدن این مژده نه تنها شادمان نمی‌شود بلکه با لحنی التماس‌آمیز می‌گوید: ای قاضی این زندان برای من مانند بهشت است؛ کجا بروم بهتر از اینجا؟! من آهی در بساط ندارم که از اینجا بیرون شوم. من مردی تهیدست و بینوا هستم و نمی‌توانم امور خود را بگردانم. پس بهتر است در همین زندان بمانم. قاضی پس از بررسی و تفحص کافی در می‌یابد که او واقعاً تهیدست و بینواست. از اینرو دستور می‌دهد تا مفلس را بر مرکوبی بنشانند و در کوی و برزن بگردانند و جارچیان نیز به همه اهالی شهر افلاس او را بانگ بزنند تا کسی بدو وامی و نسیه‌ای ندهد. سرانجام مأمور

اجرای این حکم، شتر یک هیزم فروش را به زور می‌گیرد و مفلس را بر آن می‌نشانند و جارچیان نیز شروع به بانگ زدن می‌کنند. اجرای حکم ساعاتی چند به طول می‌انجامد. بالاخره مفلس را از شتر پیاده می‌کنند و شتردار به مفلس می‌گوید: از صبح تا حالا بر این شتر زبان بسته سوار شده‌ای، از تو پول جو نمی‌خواهم دست کم پول کاه آن را پرداز. مرد مفلس می‌گوید: عجب آدم احمقی هستی. تا حالا نفهمیدی که چرا مرا در شهر گردانده‌اند؟! این همه رفت و آمد و داد و فریادها برای این بود که بگویند من مفلس‌ام و الْمُفْلِسُ فِي أَمَانِ اللَّهِ. چه پولی؟! چه کاهی!؟

ماخذ این حکایت، داستان ذیل است: وَ فَلَسَ الْقَاضِي رَجُلًا فَازَكَبَهُ حِمَارًا فَطَوَّفَ بِهِ وَ نُودِيَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يُبَايِعَ فَإِنَّهُ مُفْلِسٌ فَلَمَّا أُنْزِلَ قَالَ لَهُ صَاحِبُ الْحِمَارِ هَاتِ الْكِرَاءَ. فَقَالَ لَهُ: فِيمَ كُنَّا مِنَ أَوَّلِ النَّهَارِ يَا أَبْلَهَ! «قاضی، به ورشکستگی مردی، حکم داد. پس به دستور قاضی، وی را بر الاغی سوار کردند و جار زدند که مباد کسی با او داد و ستد کند، که او تهیدست است. وقتی که او را از روی الاغ پیاده کردند، صاحب الاغ به او گفت: کرایه‌ام را بده. تهیدست گفت: ای نادان، پس ما از آغاز روز تاکنون به چه کار بوده‌ایم؟»

※

مولانا در این حکایت بیان می‌دارد که حرص و طمع و سایر اوصاف نفسانی، موجب تعطیل ادراک و معرفت آدمی می‌شود. آن زندانی پُر خور، تمثیل شیطان است که حرص و آرزو سیری ناپذیر است. و با آنکه خداوند، طبل افلاس و بدبختی او را به صدا در آورده ولی بیشتر مردم از شدت حرص و طمع باز به وعده‌های بی‌اساس او دل خوش می‌دارند.

(۵۸۵) بود شخصی مُفْلِسِ بی‌خان و مان مانده در زندان و بندِ بی‌امان^۱

یک شخصِ بینوا و بی‌خانمان گرفتار زندان و زنجیر ناگستنی شده بود.

۱. ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۵۲.

۲. بُند: زنجیری که بر پای مجرمان و اسیران می‌بستند. بند بی‌امان یعنی زنجیر اسارتی که هرگز برداشته نشود، به تعبیر امروز حبس ابد.

- (۵۸۶) لقمه زندانیان، خوردی گِزاف^۱ بر دلِ خلق از طمع چون کوه قاف
غذای زندانیان را بیهوده می خورد و از بس طمعکار بود بر دلِ زندانیان مانند کوه قاف، سنگینی می کرد. [قدما کوه قاف را عظیم ترین کوه های جهان دانسته اند. کوه قاف در میان صوفیه و عرفا حامل مفهوم خاصی است که در اینجا آن مفهوم مورد نظر نیست و تنها از حیث جسیم بودن در این بیت بکار رفته شده. ر.ک. بیت (۲۲۴۶) دفتر اول.]
- (۵۸۷) زهره، نه کس را که لقمه نان خورد ز آنکه آن لقمه رُبا گاوش برَد
کسی جرأت نداشت لقمه ای نان بخورد، زیرا آن مرد طمعکار بیدرنج با حيله و ترفند آن لقمه را از او می رباید. [گاو بُردن، صورت دیگری است از گاو آوردن که به معنی سبک دستی در امر دزدی و فریبکاری و حيله سازی است.^۲ در پاره ای از نسخه ها کاو آمده است.^۳]
- (۵۸۸) هر که دُور از دعوتِ رحمان بُود او گداچشم است، اگر سلطان بُود
هرکس که از دعوت و ضیافت حق تعالی دور و بیگانه باشد، او در واقع گدا سیرت و فقیرِ صفت است، اگرچه به ظاهر پادشاه باشد.
- (۵۸۹) مر مروت را نهاده زیرِ پا گشته زندان، دوزخی ز آن نان رُبا
آن مفلس، رسم جوانمردی و مروت را زیر پا نهاده بود، به طوری که زندان از دست آن طمعکارِ لقمه رُبا جهنم شده بود.
- (۵۹۰) گر گریزی بر امیدِ راحتی ز آن طرف هم پیشت آید آفتی
در اینجا حضرت مولانا شروع می کند به نتیجه گیری: اگر به امید راحتی و آسودگی به نَوشه ای فرار کنی و در کنجی بخزی، از طرفی دیگر، آفتی دیگر به تو روی خواهد کرد. [پس در زندان دنیا جای راحتی وجود ندارد.]

۱. گِزاف: بیهوده و هرزه، زیاده.

۲. ر.ک. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، دفتر هشتم، ص ۶، و فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات و مصطلحات (دیوان کبیر)، ج ۷، ص ۴۰۷.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۰۸. شارح کاو را به معنی نوک گرفته است. در اینجا یعنی سر لقمه.

(۵۹۱) هیچ کُنْجی بی دَد و بی دام نیست جز به خلوت گاه حق، آرام نیست
این را باید بدانی که هیچ گوشه‌ای از این دنیا، خالی از آدمیان درنده‌خو و حیوان‌صفت
نیست. تنها خلوت‌گاه حضرت حق است که آرامش و فراغت دارد.

(۵۹۲) کُنْجِ زندانِ جهانِ ناگزیر نیست بی پا مُزد و بی دَقُّ الحَصیر^۲
هر گوشه‌ای از این جهان که مانند زندان، هیچ چاره‌ای از آن نیست، بدون بار تکلیف
و زحمت نیست.

(۵۹۳) واللّٰه ار سوراخ موشی در روی مُبتلایِ گریه‌چنگالی شوی
به خدا قسم اگر فرضاً به سوراخ موشی هم که فرار کنی باز اسیر چنگال گریه‌ای
خواهی شد. [متناسب با معنی این حدیث است: لَوْ كَانَ الْمُؤْمِنُ فِي حُجْرٍ ضَبَّ لَقَيْضَ اللَّهِ لَهُ
مَنْ يُؤْذِيهِ^۳. «اگر شخص مؤمن به سوراخ سوسمار هم که بخزد، باز حق تعالی کسی را بر او
می‌گمارد که آزارش دهد.»]

(۵۹۴) آدمی را فَرِیهی هست از خیال^۴ گر خیالاتش بُود صاحب جمال
اگر انسان، خیالات خوش و زیبایی داشته باشد، نیرو و توان می‌گیرد.

(۵۹۵) ور خیالاتش نماید ناخوشی می‌گدازد همچو موم از آتشی
و اگر انسان دارای خیالات پریشان و ناپسند باشد، وجود او همانند شمع آب می‌شود.

(۵۹۶) در میانِ مار و کژدمِ گر تو را با خیالاتِ خوشان دارد خدا
اگر حق تعالی تو را در میان مار و عقرب با خیالات خوب مشغول بدارد، [این بیت
متضمن معنای شرط و بیت بعد، جواب شرط را ادا کرده. منظور بیت: خیالات و اوهام وقتی بر

۱. پامُزد: مزدی که از زحمت پا به دست آید، اجرت قاصد. (فرهنگ نفیسی، ج ۱، ص ۷۰۸)

۲. دَقُّ الحَصیر: بوریا کوبی، نوعی مهمانی برای خانه‌نو. در اینجا کنایه از تکلیف و زحمت. (ر.ک. اکبرآبادی.

ص ۶۷ و کفانی، ج ۲، ص ۷۴)

۳. احادیث مثنوی، ص ۴۶.

۴. خیال: ر.ک. شرح بیت (۷۱) دفتر اول.

آدمی چیره شود، آدمی را پریشان و مضطرب می‌سازد.]

مار و کژدم مر تو را مونس بُود کآن خیالت، کیمیای^۱ مس بود (۵۹۷)
 مار و عقرب با تو انس می‌گیرند، زیرا که خیال تو در واقع کیمیایی است که مس را به
 طلا تبدیل می‌کند. [مولانا در ابیات اخیر می‌گوید راه غلبه بر رنج‌ها و تلخی‌های زندگی
 به‌دست آوردن اندیشه‌های روحانی است. چنانکه اولیاء با آن اندیشه‌ها، بدی را مبدل به نیکی
 می‌کنند.]

صبر، شیرین از خیال خوش شده‌ست کآن خیالات قَرَج پیش آمده‌ست (۵۹۸)
 صبر که ذاتاً تلخ است بر اثر خیال خوب و خوش، شیرین و لذت‌بخش می‌شود، زیرا
 که در آن حال، خیال‌رهایی از بند غم و گرفتاری پدید آمده است.^۲

آن قَرَج آید ز ایمان در ضمیر ضعفِ ایمان ناامیدی و زحیر^۳ (۵۹۹)
 پیدا شدن خیالات‌رهایی از غم و گرفتاری، از ایمان سرچشمه می‌گیرد. ولی
 سُستِ ایمانی، سبب نومیدی و بیتابی می‌شود.

صبر از ایمان بیابد سر کُله^۴ حَيْثُ لَا صَبْرَ فَلَا إِيْمَانَ لَهُ (۶۰۰)
 صبر، از ایمان، تاج سر پیدا می‌کند. آنجا که آدمی صبر ندارد، پس در واقع ایمان ندارد.
 [در مصراع اول، صبر به سر تشبیه شده و ایمان به تاج، ایمان محافظ و زینت‌بخش صبر است.
 صبر بوسیله ایمان، پایدار و آراسته می‌گردد].^۵

گفت پیغمبر: خدای ایمان نداد هر که را صبری نباشد در نهاد (۶۰۱)
 حضرت پیامبر (ص) فرمود: هر آنکس که در قلب و درونش صبر نباشد، حق تعالی به

۱. کیمیا: ر.ک. شرح بیت (۵۱۶) دفتر اول.

۲. اشاره به الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ. ر.ک. شرح بیت (۹۶) دفتر اول.

۳. زحیر: بیتابی.

۴. سُرْ کُله: تاج سر، کلاه. (انقروی، کفانی، اکبرآبادی و شاه داعی)

۵. مقتبس از شرح ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۶۸.

او ایمان نداده است. [اشاره است به حدیث: مَنْ لَا صَبْرَ لَهُ لَا إِيْمَانَ لَهُ^۱. «هر که را صبر نباشد، وی را ایمان نباشد.»]

(۶۰۲) آن یکی در چشم تو باشد چو مار هم وی اندر چشم آن دیگر، نگار^۲
این بیت به طریق تمثیل، در پاسخ سؤالی مقدّر و رجوع است به بیت (۵۹۹ - ۵۹۴).
گویا در اینجا شنونده‌ای از حضرت مولانا می‌پرسد: تو که معتقدی صبر در نظر اکثر مردم مانند عقرب، زننده و همچون مار، گزنده است، پس چرا صبر را تا این درجه شیرین و خوشگوار وصف می‌کنی؟ اما جواب: مثلاً ممکن است شخصی در نظر تو مانند مار جلوه کند و همان شخص به نظر دیگری محبوب و دوست‌داشتنی بیاید.

(۶۰۳) ز آنکه در چشمت خیالِ کُفرِ اوست و آن خیالِ مؤمنی در چشمِ دوست
زیرا در چشم تو، خیال کفر او آمده است و در چشم دوست، خیال ایمان او. [تو فقط به جنبه‌های منفی او می‌نگری، ولی دوست به جنبه‌های مثبت او. مولانا در مثنوی به کرات این مسأله را مطرح کرده که زاویه دید آدمی در نحوه شناخت و برداشت او اثر دارد. از آن جمله در داستان خلیفه و لیلی شرح بیت (۴۰۷) به بعد. دفتر اول.]

(۶۰۴) کاندترین یک شخص، هر دو فعل، هست گاه ماهی باشد او و، گاه شُست^۳
در این شخص دو فعل متناقض وجود دارد. گاهی او ماهی می‌شود و گاهی قلاب ماهیگیری و دام.

(۶۰۵) نیمِ او مؤمن بُود، نیمیش گُبر^۴ نیمِ او حرصِ آوری، نیمیش صبر
نیم وجود آن شخص، مؤمن است و نیمی از آن، کافر. نیمی از او حرص و نیمی دیگر صبر است.

۱. احادیث مثنوی، ص ۴۶.

۲. نگار: معشوق و محبوب.

۳. شُست: قلاب ماهیگیری.

۴. گُبر: آتش پرست؛ در اینجا کافر. (ر.ک. شرح بیت ۲۵۴۲ همین دفتر)

گفت یزدان‌ات: فَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ باز مِنْكُمْ کافرٌ گبرِ کهن (۶۰۶)

خدای تو فرموده است: برخی از شما مؤمن‌اید و باز فرمود: برخی از شما کافرید، کافر قدیم و کهنه کار. [اشاره است به آیه ۲ سوره تغابن: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. «اوست آن خدایی که همه شما را آفرید، گروهی از شما کافر و گروهی مؤمن‌اید، و خدا بدانچه می‌کنید بیناست.» مولانا می‌گوید کفر و ایمان در یک شخص، قابل جمع است. یعنی انسان، آمیزه‌ای است از وجه شیطانی و وجه رحمانی. و این امری مسلم است. ظاهر آیه گویای اینست که گروهی راه کفر پیشه می‌کنند و گروهی راه ایمان. ولی مولانا از این آیه، معنایی مناسب با بحث خود اراده کرده است. برخی از مفسرین نیز چنین تفسیر کرده‌اند.]

همچو گاوی نیمهٔ چپش سیاه نیمهٔ دیگر سپید همچو ماه (۶۰۷)

درست مانند گاوی که نیمهٔ چپ پیکرش سیاه باشد و نیمهٔ راست پیکرش مانند ماه سفید باشد.

هرکه این نیمه ببیند، رد کند هرکه آن نیمه ببیند، گد^۱ کند (۶۰۸)

هرکس نیمه سیاه آن را ببیند ردش می‌کند، و هرکس نیمه سفیدش را مشاهده کند خواهان و طالب آن می‌شود.

یوسف اندر چشمِ اخوان چون ستور هم وی اندر چشمِ یعقوبی چو خور^۲ (۶۰۹)

به عنوان مثال، حضرت یوسف (ع) با وجود آن همه زیبایی و جمال، در نظر برادرانش همانند حیوان می‌نمود. ولی همان یوسف در چشم حضرت یعقوب، بس زیبا جلوه می‌کرد.

از خیالِ بد مر او را زشت دید چشمِ فرع و چشمِ اصلی ناپدید (۶۱۰)

چشم ظاهر برادران بر اثر خیالِ بد، حضرت یوسف (ع) را زشت و ناپسند دید و در همان حال، چشم باطن در میان نبود بلکه ناپدید بود. [چشمِ فرع (= چشمِ ظاهر) فاعلِ «زشت دید» است و چشمِ اصلی (= چشمِ باطن) مبتدا و خبرش «ناپدید» است.^۳]

۱. گد: چَد و جهد و کوشش، رنج و مشقت در طلب چیزی، کاوش و جستجو. (فرهنگ نفیسی، ج ۴، ص ۲۷۷)

۲. خور: جمع اخور و خوراء به معنی مرد و زن سیاه چشم، گاه نیز به مرد و زن سفید رو اطلاق شود. در فارسی حوری، مظهر زیبایی و جمال است.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۱۷.

(۶۱۱) چشمِ ظاهر، سایهٔ آن چشمِ دان هر چه آن بیند، بگردد این پدآن
بدان که چشمِ ظاهر، سایه و فرع چشمِ باطن است. هرچه را که چشمِ باطن بیند، چشمِ
ظاهر نیز از آن پیروی می‌کند و آن چیز را همانطور می‌بیند.

(۶۱۲) تو مکانی، اصلِ تو در لامکان این دکان بر بند و، بگشا آن دکان
تو موجودی مکانی هستی، یعنی مقید به مادیات هستی. در حالی که اصل تو در
لامکان است. دکانِ محسوس را بیند و دکانِ عالم معنا را بگشا. [مکانی را باید با یای نسبت
بخوانیم یعنی منسوب به مکان^۱. حقیقت انسان چون خلیفه‌الله و مظهر اسماء‌الله است، پس
لامکان است یعنی از حیث محسوسات خارج است.]

(۶۱۳) شش جهتِ مگریز، زیرا در جهات ششدره است، و ششدره مات است، مات^۲
به شش جهتِ عالم فرار مکن، زیرا در این شش جهتِ بکلی مبهوت و درمانده
خواهی شد. [ششدره، کنایه از مبهوت و متحیر و عاجز ماندن در امور^۳. در اصل اصطلاحی
است در نردبازی که به آن ششدر هم می‌گویند. و آن چنین است که نردباز، شش خانهٔ مقابل
مهره‌های حریف را گرفته باشد و او نتواند مهره‌های خود را حرکت دهد. در نتیجه
ششدر می‌شود و بازی را می‌بازد. انقروی، ششدره را عبارت از شش درّه می‌داند. و آن را
بر حوائس ششگانه اطلاق می‌کند. پنج حسّ ظاهری و یک حسّ مشترک. که خالی از تصنع
نیست^۴.]

شکایت کردنِ اهلِ زندان، پیش وکیلِ قاضی از دستِ آن مُفلس

(۶۱۴) با وکیلِ قاضیِ ادراک‌مند اهلِ زندان در شکایت آمدند
زندانیان از دستِ آن شکمبار به وکیلِ قاضی که مردی بسیار فهمیده و هوشمند بود
شکایت کردند. [جایز است که ادراک‌مند، صفت قاضی یا صفت وکیل او باشد.]

۱. ر.ک. پیشین، ص ۲۱۷ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۷۶.

۲. مات: ر.ک. شرح بیت (۲۸۶) دفتر اوّل.

۳. فرهنگ لغات و تعبیّرات مثنوی، ج ۶، ص ۵۱.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزو اوّل، ص ۲۱۷.

که سلام ما به قاضی بر، کنون بازگو آزار ما زین مردِ دون (۶۱۵)
اینگونه گفتند: سلام ما را اکنون به قاضی برسان و آزار و اذیتی که از دست این مردِ پست و بینوا می‌کشیم به او بگو.

که درین زندان بماند او مُسْتَمِر یاوه‌تاز^۱ و طبل‌خوارست و مُضِر (۶۱۶)
و بگو که این مرد، در این زندان، برای همیشه و تا ابد می‌ماند. زیرا محکوم به حبس ابد است. در حالی که رفتار و کرداری بی‌ادبانه دارد و شکمباره و زیان‌زننده است.

چون مگس حاضر شود در هر طعام از وقاحت بی‌صلا و بی‌سلام (۶۱۷)
او مانند مگس بدون هیچ شرم‌ویی آنکه دعوت شود و یا سلامی کند سرهر غذایی می‌نشیند.

پیش او هیچ است لوتِ شصت کس کر کند خود را اگر گویش: بس (۶۱۸)
برای آن مرد بینوا، غذای شصت نفر هم هیچ به حساب می‌آید. بس که می‌خورد. اگر هم به او بگویی: بس است دیگر بیش از این مخور. خود را به ناشنوایی می‌زند.

مردِ زندان را نیاید لقمه‌یی ور به صد حیلَت گشاید طعمه‌یی (۶۱۹)
برای شخصِ زندانی، لقمه غذایی نمی‌رسد، اگر هم با صدگونه حیل و ترفند غذایی برسد. [دنباله معنا در بیت ذیل:]

در زمان، پیش آید آن دوزخ گلو حُجَّتَش این که خدا گفتا: کُلُوا^۲ (۶۲۰)
بیدرنگ آن مرد شکمباره که گلویی همچون دهانه دوزخ دارد و سیری‌ناپذیر است، سر می‌رسد. و بهانه‌اش اینست که خدا فرموده است: بخورید. [دوزخ گلو، اشاره‌ای است به آیه ۲۰ سوره ق که شرح آن در بیت (۱۳۷۵) دفتر اول گذشت. مصراع دوم نیز اشاره دارد به آیه ۳۱ سوره اعراف: يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ. «ای آدم‌زادگان، زیورهای خود به گاه پرستش به خویش برگزید و هم از

۱. یاوه‌تاز: مرد بیکار و شخص بی‌قدر و حقیر. (فرهنگ نفیسی، ج ۵ ص ۴۰۰۱)

۲. کُلُوا: فعل امر حاضر از اَکَل یعنی بخورید. در شعر الف آخر آن ساقط شده است.

نعمت‌های خدا بخورید و بیاشامید، ولی اسراف مکنید که خدا اسراف‌کنندگان را دوست نمی‌دارد.» آیات قرآنی امر به خوردن و بهره‌مند شدن از نعمت‌های الهی می‌کند، ولی به شرط عدم اسراف و اتلاف نعمت‌ها. لیکن آن مفلس شکمبارۀ تنها به خوردن توجّه داشت و به نهدی از اسراف وقعی نمی‌نهاد. |

(۶۲۱) زین چنین قحطِ سه ساله داد داد ظِلِّ مولانا ابد پاینده باد
ای داد از این قحطی سه ساله، الهی که سایه سرور ما (قاضی) برای همیشه پاینده و جاودان باشد، [قحطِ سه ساله می‌تواند جنبه تمثیلی داشته باشد. یعنی آن مرد مفلس مانند قحطی چند ساله همه چیز را نیست و نابود می‌کند. اگر این وجه را بپذیریم مبالغه‌ای است در لقمه‌ربائی و شکمبارگی آن شخص^۱. وجه دیگر آنکه «قحطِ سه ساله» را به معنی قحطی زده سه ساله بگیریم^۲. در بیت (۲۲۷۰) دفتر اول قحط ده سال، کنایه از خشکسالی و قحط متوالی و گران است. به هر حال در این بیت، توصیفی است مبالغه‌آمیز از شکمبارگی و آزمندی آن مفلس. |

(۶۲۲) یا ز زندان تا رود این گاو میش یا وظیفه کن ز وقفی لقمه‌ایش
یا این گاو میش از زندان بیرون برود و یا اینکه از محل وقف برای او مقرری و مستمری معین کن.

(۶۲۳) ای ز تو خوش هم دُکور^۳ و هم اِناث^۴ داد کن اَلْمُسْتَفَاث^۵
ای مولای ما، مرد و زن همه از وجود تو شادمان‌اند. به فریاد ما برس ای فریادرس، ای فریادرس.

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۷۰. و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۲۰.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۰۶.

۳. دُکور: مردان. جمع دُکَر.

۴. اِناث: زنان. جمع اَنَثی.

۵. مُسْتَفَاث: شخصی که از وی فریادرسی می‌خواهند، دادرس. (ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۵، ص ۲۳۰۲)

- (۶۲۴) **سوی قاضی شد وکیل بانمک** گفت با قاضی، شکایت یک به یک
آن وکیل وارسته و خوش اخلاق^۱ به سوی قاضی رهسپار شد و شکایات زندانیان را یکی یکی برای او نقل کرد. [برای کلمه بانمک در این بیت، معانی دیگری نیز ذکر شده: خوشخو، خوش ظاهر، مؤدب و فروتن^۲، حق شناس و وفادار^۳، خوش بیان^۴، وجه اخیر دور از ذهن است.]
- (۶۲۵) **خواند او را قاضی از زندان به پیش** پس تفحص کرد از اعیان^۵ خویش
قاضی، آن مفلس را به حضور خود فرا خواند و از نزدیکان مورد اعتماد خود نیز درباره او تحقیق کرد.
- (۶۲۶) **گشت ثابت پیش قاضی آن همه** که نمودند از شکایت آن رَمه
شکایت‌هایی که زندانیان از آن مرد کرده بودند، تماماً در حضور قاضی ثابت شد.
- (۶۲۷) **گفت قاضی: خیز ازین زندان برو** **سوی خانه مُرده‌ریگ خویش شو**
قاضی به آن مرد گفت: بلند شو از این زندان خارج شو و به خانه کهنه و کم ارزش خود برو. [مرده‌ریگ، چیزی که از مُرده باقی می‌ماند که به عربی میراث گویند. و به معنی چیزهایی زبون و سقط و کم بها نیز آمده است. چنانکه انوری در صفت اسب لاغر خود گوید: «کاین مُرده‌ریگ را تو با هستگی بیار»^۶. اکبرآبادی معنی اخیر را مرجح دانسته است.^۷]
- (۶۲۸) **گفت: خان و مانِ من، احسانِ توست** **همچو کافر جَنتم زندانِ توست**
مرد مفلس گفت: خانه و کاشانه من احسان تو است. من همان کافری هستم که بهشت

۱. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۷۷.

۲. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، دفتر دوم، ص ۵۳.

۳. مثنوی (استعلامی)، ج ۲، ص ۲۰۹.

۴. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۰۶.

۵. اعیان: مردمان بزرگ و شریف و اصیل و پاک نژاد. (فرهنگ نفیسی، ج ۱، ص ۳۱۰) در اینجا افراد امین و مورد اعتماد خود.

۶. فرهنگ آندراج، ج ۶، ص ۳۹۳۸.

۷. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۷۰.

زندان تو است.

(۶۲۹) گر ز زندانم برانی تو به ردّ خود بمیرم من ز تقصیری و کدّ
اگر تو مرا از زندان برانی، من حتماً از تنگدستی و گدایی خواهم مُرد.

(۶۳۰) همچو ابلیسی که می‌گفت: ای سلام^۱ رَبِّ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامِ
مانند شیطان که می‌گفت: ای خدا، مرا تا روز قیامت مهلت ده. [اشاره است به آیه ۳۶
سوره حجر: قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ. «ابلیس گفت: پروردگارا مرا تا روز رستاخیز
مهلت ده.»]

(۶۳۱) کاندیرین زندانِ دنیا من خوشم تا که دشمنِ زادگان را می‌کشم
زیرا در زندان دنیا، من حالی خوش دارم تا اینکه فرزندانِ دشمنم را بکشم.

(۶۳۲) هر که او را قوتِ ایمانی بُود وز برای زادِ ره، نانی بُود
هرکس که توشهٔ ایمانی داشته باشد و برای توشهٔ راه نانی فراهم کند. [ادامهٔ معنا
در بیت بعد:]

(۶۳۳) می‌ستانم گه به مکر و گه به ریو^۲ تا برآرند از پشیمانی غریو
گاه با حيله و گاه با نیرنگ از دستشان می‌ربایم تا از شدتِ پشیمانی فریاد برآورند.

(۶۳۴) گه به درویشی کنم تهدیدشان گه به زلف و خال بندم دیدشان
گاه با فقر و تنگدستی بندگان خدا را تهدید می‌کنم و گاه با زلف و خال زیبارویان
چشمانشان را می‌بندم. [مصرع اول اشاره است به آیه ۲۶۸ سوره بقره: الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ
وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ... «شیطان وعده دهد شما را به تنگدستی، و فرمان دهد به زشتی...» منظور
بیت: شیطان گاه با تهدید آدمیان را می‌فریبد و گاه با تطمیع لذات و خوشی‌های دنیوی و شهوانی.]

۱. سلام: سلامتی دهنده، از نقص و عیب مبرا. از اسماء الله است. ر.ک. آیه ۲۳ سوره حشر.

۲. ریو: حيله.

قوتِ ایمانی درین زندان کم است وانکه هست از قصد این سگ در خم است^۱ (۶۳۵)
توشهٔ ایمان در زندان دنیا اندک است و هرکس هم که مایه‌ای از ایمان دارد مورد تهدید این سگ است. یعنی شیطان درنده خو و مهاجم هماره در حال ربودن ایمان آدمیان است.

از نماز و صوم و صد بیچارگی قوتِ ذوق آید، برَد یکبارگی (۶۳۶)
این شیطان، محصول ایمان پرستش کنندگان را که از طریق نماز و روزه و صد نوع عبادت و طاعت دیگر به دست می‌آید، یکمرتبه همه را می‌رباید و می‌برد.

أَسْتَعِذُّ اللَّهَ مِنْ شَيْطَانِهِ قَدْ هَلَكْنَا آه مِنْ طُغْيَانِهِ (۶۳۷)
من از شیطانِ خدا به خدا پناه می‌برم، برآستی که ما تباه شدیم. آه از سرکشی شیطان.
[آه که ما از سرکشی او هلاک شدیم]^۲

یک سگ است، و در هزاران می‌رود هرکه در وی رفت، او او می‌شود (۶۳۸)
شیطان به منزلهٔ یک سگ است، ولی در درون هزاران نفر انسان راه پیدا می‌کند. و شیطان در وجود هرکس نفوذ کند او شیطان می‌شود. [شیطان در هر کس نفوذ کند، او را از خود بیگانه و مسخ می‌سازد و هویت و روح او را به رنگ خود در می‌آورد. و به اصطلاح، شیطان زده و یا جن زده می‌شود. قرآن کریم نیز این روان‌پریشی و شیطان‌زدگی را با کلمه تَخَبُّط (از خَبَط به معنی ضربهٔ شدید، زدن با عصا)^۳ بیان می‌کند: الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ... «آنانکه ربا می‌خورند نمی‌زیند مگر همچون شیطان‌زدگان...»]^۴

هر که سَرَدت کرد، می‌دان کو در اوست دیو، پنهان گشته اندر زیرِ پوست (۶۳۹)
هرکس تو را از اطاعت حق دلسرد کند، بدانکه شیطان در اندرون او نفوذ کرده. و شیطان در پوست و جلد او نهان گشته است. [صورت انسانی دارد و سیرت شیطانی، ر.ک. بیت

۱. دَزَخَم است: در خطر (ربودن) است، مورد تهدید است.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۰۶.

۳. ر.ک. مفردات راغب، ص ۱۴۲.

۴. سوره بقره، آیه ۲۷۵.

(۶۳۸) همین دفتر.]

(۶۴۰) چون نیابد صورت، آید در خیال تا گشاند آن خیالت در و بال
هرگاه شیطان، شخصی را برای فریب تو نیابد، از راه خیال در می‌آید تا آن خیال
شیطانی تو را به گمراهی کشد. [استاد زرین کوب می‌نویسد: بنابراین، ابلیس اصل شر هست،
اما شری که منسوب به اوست شر اخلاقی است، شر کیهانی نیست. و شر کیهانی اگر هست به
صانع عالم مربوط است و در مجموع نظام عالم هم خیرست. آنچه به ابلیس منسوب است جز
شر اخلاقی که از خودبینی و پندار مایه می‌گیرد نیست.]^۱

(۶۴۱) گه خیال فرجه^۲ و گاهی دُکان گه خیال علم و گاهی خان و مان
گاهی تو را به خیال گردش و تفریح و گاهی به خیال کسب و کار و گاهی نیز به خیال
علم و گاهی هم به خیال خانه و کاشانه می‌کشد.

(۶۴۲) هان بگو لا حَوْلَها اندر زمان از زبان تنها نه، بلکه از عینِ جان
بهوش باش و بیدرنگ لا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ^۳ را از صمیم جان بگو نه فقط با زبان.
[زیرا تنها ذکر این الفاظ هیچ تأثیری ندارد مگر آنکه قلب نیز متذکر شود. بنابراین، دلی که از
کمندِ هوی و چنبرِ ریا رسته باشد، می‌تواند با ذکر این الفاظ، تأثیرات شگرفی بیافریند.]

(۶۴۳) گفت قاضی: مُفلسی را وانما گفت: اینک اهل زندانت گوا
قاضی به آن مردِ مفلس گفت: مفلس بودن خود را ثابت کن. مفلس در جواب قاضی
گفت: اکنون زندانیان گواه‌اند.

(۶۴۴) گفت: ایشان مُتَّهَم باشند چون می‌گریزند از تو، می‌گیرند خون
قاضی گفت: زندانیان، مورد اتهام‌اند، زیرا از دست تو می‌گریزند و از دست تو خون
گریه می‌کنند. [پس شهادت آنان مسموع نیست، برای اینکه غرض دارند و در شهادت دادن

۱. سزنی، ج ۱، ص ۵۸۰-۵۷۹.

۲. فرجه: گشایش، تفرج. سیر و تفریح. (مرآة المثنوی، ص ۱۰۶۱)

۳. ر.ک. شرح بیت (۲۰۶) همین دفتر.

خالص و بی غرض نیستند.]

از تو می خواهند هم تا وارهند زین غرض، باطل گواهی می دهند (۶۴۵)
زندانیان می خواهند که از دست تو نجات پیدا کنند، پس بواسطه این غرضی که دارند
شهادتشان باطل است.

جمله اهل محکمه گفتند: ما هم بر افلاس و بر ادبارش گوا (۶۴۶)
همه حضار در محکمه گفتند: ما نیز بر تنگدستی و بدبختی این مرد شهادت می دهیم.

هر که را پرسید قاضی حال او گفت: مولا، دست ازین مفلس بشو (۶۴۷)
قاضی از هر کس که حال آن مرد را سؤال کرد، جواب داد: ای سرور، دست از این بینوا
بردار.

گفت قاضی کش بگردانید فاش گردِ شهر، این مفلس است و بس قَلاش^۱ (۶۴۸)
قاضی گفت: آن مفلس را در ملأ عام گرد شهر بگردانید و بگویید که این مرد، بینوا و
تهیدست است. [ابلیس نیز مظهر افلاس و فقدان کمال و مراتب معنوی است، او در نزد عارفان،
رسوا و بی اعتبار است.]

کو به کو او را منادی‌ها^۲ زنید طبلِ افلاش عیان هر جا زنید (۶۴۹)
محلّه به محلّه برایش جار بزنید و کوسِ تهیدستی‌اش را آشکارا در همه جا به صدا درآورید.

هیچ کس نسیه نفروشد بدو قرض ندهد هیچ کس او را تَسو^۳ (۶۵۰)
تا هیچکس به او چیزی را نسیه نفروشد و هیچکس به او پیشیزی قرض ندهد.

۱. قَلاش: در بیت فوق بنا به ضرورت شعری بدون تشدید آمده است به معنی بی‌نام و ننگ، مفلس، تهیدست، کَلاش، حیلّه باز و دیگر معانی.

۲. مُنادی زَدَن: ندا کردن، امر حاکم شهر را بوسیله ندا و آواز بلند بر مردمان ابلاغ کردن.

۳. تَسو: چهارجو که به عربی طسوج گویند، در مثنوی غالباً به معنی چیز ناقابل و خُرد و حقیر و کوچک و گاهی هم به معنی پیشیز و پول خرد و ناقابل. (ر.ک. فرهنگ لغات و تعییرات مثنوی، ج ۳، ص ۱۱۷)

(۶۵۱) هر که دعوی آرَدَش اینجا به فن پیش، زندانش نخواهم کرد من
زین پس هر کس از او به جهت حيله و تزویرش به محکمه شکایت آورد، من دیگر
بیش از این او را زندانی نخواهم کرد.

(۶۵۲) پیش من افلاس او ثابت شده است نقد و کالا نیستش چیزی به دست
زیرا تهیدستی وی در نزد من به اثبات رسیده و از نقدینه و متاع چیزی ندارد.

(۶۵۳) آدمی در حبس دنیا ز آن بُود تا بُود کافلاس او ثابت شود
انسان تا وقتی در زندان دنیا می ماند که تهیدستی او به اثبات رسد. [انسان وقتی که در
دنیا حقیقتاً به مقام فقر رسید و به مرتبه آحرار و رستگان از قیود مادی نائل شد در جوار
رحمت حق ساکن می شود.]

(۶۵۴) مفلسی ابلیس را یزدان ما هم مُنادی کرد در قرآن ما
خداوند ما در قرآن ما، افلاس و تهیدستی شیطان را جار زده است. [برای نمونه
حضرت حق تعالی، شیطان را با کلمه مَرید توصیف می کند. ریشه آن مَزود به معنی سرزمین
بلندی است که خالی از هرگونه گیاه باشد و به درختی که از بر و بار تهی باشد و نیز به
نوجوانی که هنوز موی در صورتش نرسته اَمُرد گویند. بنابراین مَرید کسی است که از هرگونه
کمال، تهی و فقیر باشد. از اینرو در آیه ۲ سوره حج می فرماید: وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ
بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ. «و برخی از مردمان از روی نادانی درباره خدا جدال کنند و
در پی هر شیطان تهی از کمال روند.» و دیگر آنکه ابلیس برای بقای خود تا روز رستاخیز نیز
از حق تعالی تقاضای فرصت می کند و این خود نشان می دهد که ابلیس مالکیتی در این جهان
ندارد بلکه سراپا نیاز و فقر است.^۱]

(۶۵۵) کو دَعا^۲ و مُفلس است و بد سُخن هیچ با او شرکت و بازی مکن
زیرا که شیطان، نیرنگباز و تهیدست و بدگفتار است. هرگز با او شریک و همنشین

۱. ر. ک. بیت (۶۳۰) همین دفتر.

۲. دَعا: فریکار.

مشو.^۱ [در برخی از نسخه‌ها در مصراع دوم به جای «بازی مکن» آمده است «سودا مکن» (=داد و ستد) مکن.]

ور کُنی او را بهانه آوری مُفلس است او، صرفه از وی کی بری؟ (۶۵۶)
و اگر با ابلیس، داد و ستد و همنشینی کنی و سپس او را بهانه کنی، او تهیدست و فقیر است؛ کی از او به تو سودی خواهد رسید؟ [مولانا بعد از افادات و انتقالات مختلف بازمی‌گردد به ادامه حکایت.]

حاضر آوردند چون فتنه فروخت اُشترِ کُردی که هیزم می‌فروخت (۶۵۷)
همینکه آن مفلس، آتش فتنه را شعله‌ور ساخت، مردم شهر، شتر یک نفر کُرد را که هیزم می‌فروخت حاضر کردند تا مفلس را روی آن سوار کنند در شهر بگردانند. [«فروخت» در مصراع اول، مخفّف «افروخت» است.]

کُرد بیچاره بسی فریاد کرد هم موکل را به دانگی شاد کرد (۶۵۸)
آن کُرد بیچاره بسیار داد و فریاد کرد که شتر مرا از من نگیرید و همان کُرد، مأموری را که برای گرفتن شتر آمده بود با دادن یک دانگ خوشحال کرد.

اُشترش بُردند از هنگام چاشت تا به شب افغانِ او سودی نداشت (۶۵۹)
شترِ آن کُرد را از آغاز روز تا شامگاه گرفتند و بردند و داد و فغان او هیچ سودی نبخشید.

بر شتر بنشست آن قحطِ گران صاحبِ اُشتر، پیِ اُشتر، دوان (۶۶۰)
آن قحطی بی‌امان، یعنی مفلس شکمباره، بر شتر سوار شد، و صاحب شتر نیز به دنبال شتر خود می‌دوید. [ر.ک. شرح بیت (۶۲۱) همین دفتر.]

سو به سو و کو به کو می‌تاختند تا همه شهرش عیان بشناختند (۶۶۱)
از این سو به آن سو و از این محله بدان محله شتابان می‌رفتند تا اینکه مردم شهر تماماً

آن مفلس را آشکارا شناختند.

(۶۶۲) پیش هر حَمّام و هر بازار گه کرد مردم جمله در شکلش نگه
جلو هر حَمّام و بازاری که مرکز تجمع بود، مردم به شکل و قیافه او خوب
می‌نگریستند و نشانه‌های او را به خاطر می‌سپردند.

(۶۶۳) ده منادی‌گر، بلندآوازیان تُرک و کُرد و رومیان و تازیان
ده نفر جارچی تُرک و کُرد و رومی و عرب که صدایی بسیار بلند داشتند. اینگونه
ندا کردند:

(۶۶۴) مُفلس است این و، ندارد هیچ چیز قرض ندهد کس مر او را یک پشیز
این مرد، تهدیدست و بینواست و آهی در بساط ندارد. متوجه باشید مبادا به او به اندازه
پشیزی قرض دهید. [ابلیس نیز در واقع مفلس و تهدیدست و بینواست، و فاقد هرگونه کمال و
مراتب معنوی است.]

(۶۶۵) ظاهر و باطن ندارد حَبّه‌ای مُفلسی، قلبی، دَغایی، دَبّه‌ای^۱
این شخص که در ظاهر و باطن، چیزی ندارد، شخصی مفلس و متقلّب و حيله‌گر و
لاف‌زنی است.

(۶۶۶) هان و هان با او حریفی کم کنید چونکه گاو آرد، گِره مُخَمّ کنید
جارچی‌ها ندا دادند که ای مردم، آگاه باشید و آگاه باشید، با او کمتر معامله کنید و کمتر
با او طرف شوید، چنانکه اگر برای شما گاوی آورد، آن را محکم ببندید. [گاو آوردن، کنایه از
سبک دستی در امر دزدی و فریبکاری و حيله‌سازی است. و این مبتنی بر یک ضرب‌المثل
قدیمی است: «فلان کس اگر تو را گاو آورد گره محکم کن تا باز ندد.» اصل ماجرا این است:

۱. دَبّه: ظرفی برای روغن؛ لیکن برخی از شارحان مثنوی آن را در اینجا به معنی لاف‌زن و بی‌مغز و
چاپلوس گرفته‌اند (ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۷۱ و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول،
ص ۲۳۳) برخی نیز دَبّه را در اینجا به معنی افزون‌طلب و طمع فرض کرده‌اند. ر.ک. مثنوی (استعلامی)
دفتر دوم، ص ۲۱۰ و نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۰۷.

دو تن از دزدان، روزی بر سر مهارت در دزدی با یکدیگر به مجادله برخاستند. هر یک از آن دو مدّعی بود که از دیگری در این امر، ماهرتر است. سرانجام برای داوری نزد دزدی باسابقه‌تر رفتند. او گفت هر کس بتواند گاوی نر به شخصی بفروشد و همان روز از او بدزدد در کار دزدی ماهرتر است. یکی از آن دو گفت من می‌توانم. بیدرنگ رفت و گاو خود را به دهقانی فروخت و دهقان آن گاو را همراه گاو خود در یوغ کشید و رهسپار کشتمند شد. دزد با همکاری دوستش به حوالی کشتمند دهقان رفتند و کمین کردند. طبق قرار قبلی، دستیار دزد خود را بر سر راه دهقان قرار داد و به نقطه‌ای خیره شد و پیوسته می‌گفت: الْعَجَب، الْعَجَب. دهقان ساده‌دل پنداشت که آن حرامی راست می‌گوید گاو را یله کرد و بدان سواستافت تا شگفتی بیند؛ ناگهان دزد از کمینگاه برون آمد و گاو خویش بُرد. دهقان هرچه نگریست چیزی ندید پس باز آمد و به آن حرامی فریکار گفت: مگر چه دیده‌ای که از بامداد عجب عجب می‌گفتی. حرامی گفت: از این چه عجب‌تر که تو یوغ برگردن یک گاو نهاده‌ای و فقط با یک گاو شخم می‌زنی. همینکه دهقان به پشت سر نگاه کرد دید در کشتمند تنها یک گاو بیشتر نیست. این بار دهقان ساده‌دل شروع کرد به گفتن: عجب، عجب. آن حرامی بدسگال برای خام کردن دوباره او گفت: عموجان، حالا فهمیدی چرا من تعجب می‌کردم؟!]

ور به حکم آرید این پژمرده را من نخواهم کرد زندان مُرده را (۶۶۷)
ای مردم اگر شما این پژمرده و افسرده فقر را به محکمه آورید که من درباره او حکم صادر کنم بدانید که من آدم مُرده را هیچوقت زندانی نمی‌کنم [رجوع شود به بیت (۱۵۴۴) به بعد در دفتر ششم].

خوش‌دم است او و، گلویش بس فراخ با شِعار^۲ نو، دِثار^۳ شاخ شاخ (۶۶۸)
این مفلس، دمی گرم و گفتاری دلنشین دارد و بسیار می‌خورد. جامه زیرینش نو و جامه زیرینش کهنه و پاره پاره است. [چنانکه وصف ریاکاران و گدایان حرفه‌ای همین است. خود را به نداری و بیچارگی می‌زنند تا دل مردمان را نسبت به خود نرم و متأثر سازند و بدین وسیله مال و منالی فراهم آرند.]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۳۵ - ۲۳۲.

۲. شِعار: جامه زیرین، جامه‌ای که به شَعَر (موی بدن) می‌چسبد.

۳. دِثار: جامه‌ای که روی لباس زیرین می‌پوشند، شامل چادر و بُجه و عبا و امثال آن نیز می‌شود.

(۶۶۹) گر بپوشد بهر مکر، آن جامه را عاریه است آن، تا فریبد عامه را
اگر فرضاً شخص مفلس از روی مکر و نیرنگ، چنان جامه‌ای پوشد، یقین بدانید که آن
لباس، عاریتی است و آنرا پوشیده تا مردم را فریب دهد. [استنتاج و بیان نکته:]

(۶۷۰) حرفِ حکمت بر زبانِ ناحکیم حُلّه‌های عاریت دان ای سلیم
ای ساده دل، سخنان حکمتباری که بر زبان شخص نابخرد جاری می‌شود، آن را مانند
جامه‌های فاخری بدان که از خود شخص نیست، بلکه عاریتی است. [ر.ک. شرح بیت (۳۱۹)
و (۲۳۲۹ - ۲۳۱۵) دفتر اول.]

(۶۷۱) گر چه دزدی حُلّه‌یی پوشیده است دستِ تو چون گیرد آن به‌بریده دست؟
اگر یک نفر دزد، جامه‌ای گرانبها و فاخر بر تن کند، چگونه می‌تواند با دست بریده‌اش
دست تو را بگیرد؟ [به حکم شرع، دست سارق بریده می‌شود. سارق می‌تواند جامه‌ای گرانبها
بپوشد و خود را آراسته بنمایاند. ولی نمی‌تواند دست تو را بگیرد، زیرا همینکه دست بریده‌اش
به دست تو بخورد در می‌یابی که او یک دزد است. همینگونه است حال کسانی که حرف
درویشان حقیقی و عارفان را می‌دزدند و قلب تیره خود را در پشت آن سخنان نورانی پنهان
می‌کنند. یقیناً آنها نمی‌توانند دستگیر سالکان طریقت شوند. زیرا همینکه کار از مرحله حرف و
شعار به مرحله عمل می‌رسد، مشتشان باز می‌شود.]

(۶۷۲) چون شبانه از شتر آمد به زیر کُرد گفتش: منزلم دورست و دیر
همینکه شب‌هنگام، مفلس از شتر آن مرد کُرد پایین آمد، کُرد به او گفت: منزل من دور
است و اکنون نیز دیروقت.

(۶۷۳) بر نشستی اُشترم را از پگاه جَو رها کردم، کم از اخراج کاه
از سپیده دم بر شترم سوار شدی، از جو گذشتم، لااقل بهای کاه را به من بده.

(۶۷۴) گفت: تا اکنون چه می‌کردیم پس؟ هوشِ تو کو؟ نیست اندر خانه کس؟
مفلس به کُرد گفت: تاکنون ما برای چه می‌گشتیم؟ پس هوش و حواست کجاست؟ آیا
در خانه کسی نیست؟ یعنی عقلت کجاست؟ [این همه مرا گرداندند تا به همگان ثابت شود که من

بینوا و تنگدستم. حالا تو از من بهای کاه را مطالبه می‌کنی؟! من مفلسم و الْمُفْلِسُ فی أَمَانِ اللَّهِ!]

طبلِ افلاس به چرخِ سابعه رفت و تو نشنیده‌ای بدِ واقعه؟ (۶۷۵)
کوس فقر و تنگدستی من به آسمان هفتم هم رسیده است. آیا تو آن رویداد ناگوار را
نشنیده‌ای؟ [وجه دیگر: نشنیدن تو عجب حادثه بدی است.^۱]

گوشِ تو پُر بوده است از طمعِ خام پس طمعِ گر می‌کند گورِ ای غلام (۶۷۶)
گوشِ تو از طمعِ خام و بیهوده پُر بوده است. پس ای جوان، بدان که طمع، آدمی را کور
و کر می‌کند.

تا کلوخ و سنگ بشنید این بیان مفلس است و مفلس است این قَلْتَبَان^۲ (۶۷۷)
حتی سنگ و کلوخ هم این سخن را شنید که این تباهاکار، تهدیدست است، تهدیدست.

تا به شب گفتند و در صاحب شتر بر نزد کو از طمع پُر بود، پُر (۶۷۸)
جارجیان این ندا را از بامداد تا شامگاه گفتند، ولی بر صاحب شتر هیچگونه اثری
ننهاد زیرا که او انباشته از طمع بود.

هست بر سَمْع و بَصَرِ مُهرِ خدا در حُجُبِ بس صورت است و بس صدا (۶۷۹)
بر گوش و چشم آدمی، مُهرِ خدا نهاده شده، و إِلَّا در پس حجاب‌ها و پشت پرده‌ها،
صورت‌ها و طنین بانگ‌ها بسیار است. [مصرعِ اوّل اشاره است به آیه ۷ سوره بقره: خَتَمَ اللَّهُ
عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. «خداوند بر دل و
گوش و چشم ایشان مُهرِ بنهاد و ایشانراست کیفری دردناک.» منظور از مصرعِ دوّم: در پشت
حجاب‌های دنیوی و پرده‌های عالم محسوس، صورت‌هایی از تجلیات لُطْفِیه و قَهْرِیه حضرت
حق تعالی و سروشهایی غیبی و الهامات ربّانی وجود دارد که برای چشم‌ها و گوش‌هایی که در
حجاب دنیایی مستور شده‌اند قابل دیدن و شنیدن نیست. تنها چشم‌ها و گوش‌هایی می‌توانند

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اوّل، ص ۲۳۸.

۲. قَلْتَبَان: بی‌غیرت، دیوث، بی‌حمیت. (فرهنگ نفیسی، ج ۴، ص ۲۶۹۷)

بر آن واقف شوند که از کمند عالم محسوسات رسته باشند.]

(۶۸۰) آنچه او خواهد، رساند آن به چشم از جمال و از کمال و از کَرشم خداوند هرچه را از کمال و جمال و ناز بخواند، همان را به چشم می‌رساند. [کَرشم، مخفف کرشمه: ناز و غمزه و اشاره به چشم و ابرو. و در اصطلاح صوفیان عبارت است از تجلّی جلالی حضرت حق تعالی^۱. ر.ک. شرح بیت (۱۷۹۶) دفتر اول.]

(۶۸۱) و آنچه او خواهد رساند آن به گوش از سماع^۲ و از بشارت، وز خروش خداوند از سماع و بشارت و وجد و حال‌ها هرچه بخواند به گوش جان می‌رساند. [بشارت، ظاهراً به مکاشفه روحی سالکان و عارفان اشارت دارد که گاه به گاه در رؤیا آشکار می‌شود، زیرا از حضرت پیامبر(ص) نقل شده که فرمود: رؤیای شایسته (صادقه) یکی از چهل و شش قسمت نبوت است. و فرمود: از بشارت دهنده‌ها چیزی بجز رؤیای شایسته باقی نمانده است که مرد صالح آن را می‌بیند یا برای وی می‌بینند^۳.]

(۶۸۲) کَوْن پُر چاره‌ست و هیچت چاره نی تا که نگشاید خدایت روزنی عالم هستی، سراسر پُر است از درمان و راه علاج، اما تو هیچگونه چاره‌ای نداری مگر آنکه حق تعالی دریچه‌ای به روی تو بگشاید.

(۶۸۳) گرچه تو هستی کنون غافل از آن وقت حاجت حق کند آنرا عیان اگرچه تو اکنون نسبت بدان چاره‌ها و راه‌حل‌ها غافلی، ولی به هنگام ضرورت، حق تعالی آن چاره‌ها را برای تو نمایان می‌کند.

(۶۸۴) گفت پیغمبر که یزدان مجید از پی هر درد درمان آفرید چنانکه پیامبر(ص) فرموده است: خداوند بزرگ برای هر درد درمانی پدید آورده است. [اشاره است به حدیث: مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً. «حق تعالی دردی پدید نیاورد

۱. ر.ک. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۳۸۹.

۲. سماع: ر.ک. شرح بیت (۱۳۴۷) دفتر اول.

۳. مقدمه (ابن خلدون)، ج ۲، ص ۹۹۲.

مگر آنکه درمانی برای آن فراهم ساخته.» حدیث دیگر: لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ^۱. «برای هر دردی، درمانی است، پس هرگاه درمان با درد برخورد کند دردمند به اذن خدا از درد می‌رهد.» [

(۶۸۵) **لیک ز آن درمان نبینی رنگ و بو بهر درد خویش بی‌فرمان او**
درست است که خداوند برای هر دردی، درمانی آفریده، ولی بدون اذن و فرمان او تو نمی‌توانی حتی رنگ و بوی آن را دریابی. [در آیات اخیر گفته شد که درمان حقیقی دردهای بشری، تجلی جمال و عشق الهی است^۲. پس بر نیروی عقل و فکر خود غرّه مشو.]

(۶۸۶) **چشم را ای چاره‌جو در لامکان هین بنه چون چشم گشته سوی جان**
ای که به دنبال یافتن چاره و درمانی، بهوش باش که چشمانت را به سوی لامکان متوجه کنی، چنانکه چشمان مرده به سوی جان کشیده می‌شود. [مصراع دوم اشاره دارد به روایتی از حضرت پیامبر (ص):... إِنَّ الرُّوحَ إِذَا قُبِضَ تَبِعَهُ الْبَصَرُ^۳. «هرگاه روح از جسم بازستانده شود، چشم در پی آن رود.» پس همانطور که مرده به دنبال جانش نگران می‌شود تو نیز به جانب لامکان چشم بدوز و چاره و درمان درد خود را از آنجا طلب کن.]

(۶۸۷) **این جهان از بی‌جهت پیدا شده‌ست که ز بی‌جایی، جهان را جا شده‌ست**
این دنیا از عالم لامکان که هیچ جهت و سمتی ندارد پدید آمده است، زیرا که عالم لامکان از بی‌جایی، برای این عالم محسوس، جا و مکان شده است. [عالم صورت، قائم است بر عالم معنا. در واقع عالم معنا، خزانه عالم صورت است و مثال اعلای آن.]

(۶۸۸) **باز گرد از هست، سوی نیستی طالبِ ربّی و ربّانیتی**
ای سالک چاره‌جو، اگر واقعاً طالب پروردگاری و حقیقتاً فردی ربّانی و خداپرست هستی، از وجود مجازی خود باز گرد و به سوی وجود حقیقی رهسپار شو. [نستی در اینجا به معنی عدم وجود نیست، بلکه به معنی وجود غیر مادی و بی‌تعیّن است که بر ذات حضرت

۱. احادیث مثنوی، ص ۴۷.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۶۶۷.

۳. احادیث مثنوی، ص ۴۸.

احدیت اطلاق می‌شود. برای توضیح بیشتر ر.ک. بیت (۶۰۲) و (۳۰۹۳) و (۳۲۰۱) دفتر
اول.]

(۶۸۹) جایِ دخل است این عدم، از وی مَرَمِ جایِ خرج است این وجودِ بیش و کم
این عدم (وجود حقیقی و بی‌قید و تعین) سود و محصول به بار می‌آورد. پس، از آن
مگریز. ولی این وجود (وجود مجازی و موهوم عالم کثرت) که هماره در حال کاشت و فزود
است، جای خرج است. یعنی سرمایه‌های آن رو به نابودی می‌رود. در حالی که عالم معنا،
هماره پایدار و باقی است. [زیرا عالم معنا و جهان برین، وجود حقیقی دارد و وجود حقیقی به
فنا نمی‌رود، در حالی که وجود مجازی رهسپار دیار فنا می‌شود.]

(۶۹۰) کارگاهِ صنع حق، چون نیستی است پس بُرونِ کارگاهِ بی‌قیمتی است
از آنرو که نیستی، کارگاه آفرینش الهی است. پس هر کس از این کارگاه بیرون باشد
هیچگونه ارزشی ندارد. [نستی در این بیت می‌تواند معادل فنای عارفانه نیز باشد؛ یعنی از
وجود موهوم خود نیست شدن و از منزل من و مایی رهسپار گشتن. ر.ک. شرح بیت (۲۴۷۷)
و (۲۴۷۸) دفتر اول.]

(۶۹۱) یاد ده ما را سخن‌هایِ دقیق که تو را رحم آورد آن، ای رفیق
در اینجا مولانا به درگاه حق تضرع می‌کند و می‌گوید: ای دوست، آن سخنان دقیق و
موشکاف را به ما بیاموز، که آن سخنان، تو را نسبت به ما مهربانتر سازد. [اکثر شارحین
مثنوی، این خطاب را متوجه حضرت احدیت دانسته‌اند. بنابراین، مناجات مولانا با حضرت
حق است. برخی نیز این خطاب را متوجه نفس سالکۀ عارفه مولانا می‌دانند که خالی از وجه
است.^۱]

(۶۹۲) هم دعا از تو، اجابت هم ز تو ایمنی از تو، مَهابت هم ز تو
خداوندا، هم دعا از جانب تو است و هم اجابتِ آن. امان از جانب تو است و بیم و
ترس نیز همینطور. [خوف و رجاء همه از ناحیۀ حق تعالی است.]

گر خطا گفتیم، اصلاحش تو کن مُصلِحی تو، ای تو سلطانِ سخن (۶۹۳)
خداوندا اگر ما سخنی به خطا گفتیم تو آن را اصلاح کن، زیرا که تو ای سلطان سخن، واقعاً اصلاح کننده‌ای. [سلطان می‌تواند در این بیت هم به معنی برهان آید و هم غالب و فرمانروا].^۱

کیمیا^۲ داری که تبدیلیش کنی گر چه جویِ خون بود، نیلش کنی (۶۹۴)
خداوندا، تو چنان کیمیایی داری که می‌توانی خطا را به ضدّ خود، دگرسازی. اگر آن خطا در مَثَل، جویِ خون هم که باشد، تو قادری آن را به رود نیل مبدّل کنی. [نیل، رودی است جاری در سرزمین مصر و بلاد مجاور، و یکی از طویل‌ترین رودهای عالم. از آنجا که این رود در زندگی مردم اطراف بستر خود (خصوصاً کشور مصر) تأثیر شایانی داشته و از نظر مذهبی مورد توجه مردم بوده و خدایانی برایش قائل بوده‌اند^۳، از اینرو مظهر پاکی و عظمت است. بنابراین خطاهای ما که همانند خون، نجس و ناپاک است. با مشیّت و رحمت الهی به نیکی‌های بس فراوان دگر می‌شود. و حق تعالی سیئات ما را به حسنات تبدیل می‌کند. چنانکه در سوره فرقان، آیه ۷۰ بدین امر تصریح شده است.]

این چنین میناگری‌ها^۴ کارِ توست این چنین اکسیرها اسرارِ توست (۶۹۵)
چنین آفرینش‌های ظریفی، کار توست و این ماده‌های شگفت‌انگیز که جوهر اشیاء و موجودات را به نحو احسن تغییر می‌دهد از اسرار توست. [اکسیر، جوهری گدازنده که ماهیّت اجسام را تغییر می‌دهد و کاملتر می‌سازد، مثلاً جیوه را نقره و مس را طلا می‌سازد. در اصطلاح صوفیان، حقیقت ولایت حضرت حق تعالی که ماهیّت آدمیان را تغییر می‌دهد^۵.]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۴۴.

۲. کیمیا: ر.ک. شرح بیت (۵۱۶) دفتر اول.

۳. مقتبس از اعلام (معین) ج ۶، ص ۲۱۷۲-۲۱۷۳.

۴. میناگری: نقاشی و تزئین فلزات مختلف از قبیل طلا و نقره و مس بوسیله رنگ‌های لعابدار مخصوص که در حرارت بسیار زیاد، پخته و ثابت شود. (معین) در این بیت به معنی ظرافت در آفرینش.

۵. ر.ک. کیمیا، بیت (۵۱۶) دفتر اول.

(۶۹۶) آب را و، خاک را بر هم زدی ز آب و گل، نقشِ تنِ آدم زدی خداوندا، تو آب و خاک را در هم آمیختی و از آب و گل، انسان را بیافریدی. [چنانکه در آیه ۲ سوره انعام و آیه ۱۲ سوره اعراف و آیه ۱۲ سوره مؤمنون و آیه ۱۱ سوره صافات و... خلقت آدمی را از آب و خاک در هم آمیخته بیان فرموده است.]

(۶۹۷) نسبتش دادی و، جُفت و خال^۱ و غم با هزار اندیشه و، شادی و غم برای آدمی، پیوند خویشاوندی برقرار ساختی و همسر و دایی و عمو به او بخشیدی همراه با هزاران اندیشه و شادی و اندوه.

(۶۹۸) بارِ بعضی را رهایی داده‌ای زین غم و شادی جدائی داده‌ای و نیز برخی از بندگان را به مرتبه آزادگی رساندی و از غم و شادی دورشان داشتی. [همان عارفانی که از کمند محسوسات رسته‌اند و یکسره مجذوب عالم معنا شده‌اند.]

(۶۹۹) بُرده‌ای از خویش و پیوند و سرشت کرده‌ای در چشمِ او هر خوب، زشت آنان را از خویشتن و بستگان و طبیعتشان بُرده‌ای یعنی خلاصشان کرده‌ای. و چیز خوب و زیبا را در نظر آنان زشت و ناپسند جلوه داده‌ای. به عبارت دیگر از دایره محسوسات، فارغ و آزادشان کرده‌ای.

(۷۰۰) هر چه محسوس است، او رد می‌کند و آنچه ناپیداست، مُشنَد می‌کند چنین بنده عارفی. هرچیز محسوس و مقید به عالم ماده را پس می‌زند و به عالم غیب تکیه می‌کند.

(۷۰۱) عشقِ او پیدا و، معشوقش نهان یار، بیرون، فتنه او در جهان چنین بنده‌ای، عشق و دوستی‌اش آشکار و معشوقش پنهان است. به همین مناسبت حضرت معشوق، در خارج از این عالم محسوسات است ولی ابتلای به عشق او در همین

۱. خال: دایی.

دنیاست.^۱ [برخی از شارحان «یار» را به «بیرون» اضافه کرده‌اند و چنین معنی کرده‌اند: یار بیرونی و دلدارظاهری در دنیا فتنه‌اوست.^۲ یا: معشوق دنیوی برای وی مایه آزمایش در دنیاست.^۳ لیکن نیکلسون «یار» را به «بیرون» اضافه نکرده است و ما آن را مرجح دانستیم.]

این رهاکن، عشق‌های صورتی نیست بر صورت^۴، نه بر روی سیتی^۵ (۷۰۲)
این بیت، یکی از ابیات مشکل مثنوی است که کمتر شارحی خود را با آن درگیر کرده است. زیرا مقصود بیت از ظاهر کلمات معلوم نمی‌شود. وجه اول: ممکن است از بیت (۷۰۱) چنین گمانی در پاره‌ای از اذهان راه یابد که صورت‌های غرضی و ناپایدار نیز می‌تواند به عنوان معشوق، مورد توجه آدمی باشد. از اینرو حضرت مولانا می‌فرماید: «این فکر را از سرت بیرون کن».^۶ پس این اشاره دارد به توهم باطلی که ممکن است به برخی از اذهان دست دهد و در این بیت، لفظاً محذوف ولی معنأً مقدر است. و عشق‌های صورتی در اینجا مُسندالیه، و نیست بر صورت، مُسند آن و نه بر روی سیتی نیز عطف به مسند است.^۷ با این تقدیر، معنی بیت اینست: این پندارهای یاه را که خیال کنی بر صورت‌های غرضی و محسوس نیز می‌توان عشق ورزید، رها کن، زیرا که حتی در عشق‌های صوری و ظاهری نیز، عشق به صورت و ظاهر معشوق تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه جان و روان معشوق است که موجد عشق و شیفتگی می‌شود. وجه دوم اینست که مفعول رهاکن را همان عشق‌های صورتی بگیریم، با این تقدیر، مسندالیه، محذوف است که همان عشق‌های صورتی است که باید تکرار شود ولی لفظاً محذوف است. با این تقدیر معنی بیت اینست: عشق‌های صوری و ظاهری را رها کن که حتی در عشق‌های صوری و ظاهری نیز عشق به ظاهر معشوق تعلق نمی‌گیرد.

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۸۴ و شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، ج ۱، دفتر دوم، ص ۴۷۷.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۴۶.

۳. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۰۹.

۴. صورت را در اینجا نباید با چهره و رخسار اشتباه کرد، بلکه منظور هیأت ظاهر و قالب موجودات است.

(ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۷۵)

۵. سیتی: مطلق زن، بی‌بی، بانو، مخفف یا سیدتی. وستی به زن با حیا و شرم اطلاق شود.

۶. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۳۵۴.

۷. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۷۵.

بلکه بر جان و روان او تعلق می‌گیرد.^۱

(۷۰۳) آنچه معشوق است، صورت نیست آن خواه عشقِ این جهان، خواه آن جهان
آنچه بدان عشق می‌ورزند، صورت نیست، خواه عشق این جهانی باشد و خواه عشق
آن جهانی. [مصرع دوم یعنی خواه عاشق، شهوت پرستی باشد که چیزی جز صورتِ ظاهر را
نمی‌نگرد، و خواه عارفی باشد که صورت ظاهر را به مثابه آینه‌ای که حقیقت در آن منعکس
می‌شود، در نظر دارد.^۲ منظور بیت: هرچه را که زیبا می‌شمی و بدان عشق می‌ورزی، آن
معشوق هرچند مخلوق باشد، باز عشق تو متوجه معشوق حقیقی است، زیرا هر زیبایی و
جمال، پرتوی است از جمال مطلق.]

(۷۰۴) آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌ای چون برون شد جان، چرایش هشته‌ای؟
اگر تو واقعاً بر صورت و هیأت ظاهر عشق می‌ورزی، چرا وقتی که جان از آن کالبد
مفارقت می‌جوید دیگر بدان توجه نمی‌کنی؟ [به بیت (۳۲۷۱ - ۳۲۶۷) دفتر اول و شرح آن
دقت شود.]

(۷۰۵) صورتش برجاست، این سیری ز چیست؟ عاشقا، واجو که معشوقِ تو کیست؟
وقتی که روح از کالبد معشوق تو بیرون می‌رود، کالبدش بر جای خود می‌ماند، پس
چرا از آن دل‌زده و سیر می‌شوی؟ پس ای عاشق، با کسب معرفت تلاش کن تا بدانی که
معشوق حقیقی تو چه کسی است؟ [این بیت و بیت پیشین بر سبیل مثال آمد تا اثبات کند که
هر عشق در واقع متوجه معشوق حقیقی است، گرچه بر مخلوق تعلق گیرد.]

(۷۰۶) آنچه محسوس است، اگر معشوقه است عاشقستی هر که او را حس هست
اگر همین کالبد محسوس، معشوقِ عاشق باشد، پس هر صاحب حسّی باید عاشق او
باشد.^۳ در حالی که چنین نیست. [وجه دیگر مصرع دوم: پس باید تو نسبت به هر

۱. ر.ک. پیشین.

۲. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۳۵۴.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۸۴.

صاحب‌حسی عشق بورزی و عاشق شوی^۱. وجه دیگر: پس احساس عاشق باید نسبت به آن باقی ماند اگرچه روح از جسد مفارقت جسته باشد^۲. منظور بیت: اگر قرار بود صورت ظاهری هر زن، منشأ عشق و جاذبه در عاشق شود، پس هرکس که آن زن را ببیند باید عاشق او شود در حالی که چنین نیست. چنانکه مثلاً ممکن است مردی عاشق زنی شود که آن زن در نظر دیگر مردان هیچ جاذبه‌ای نداشته باشد.]

چون وفا آن عشق افزون می‌کند کی وفا صورت دگرگون می‌کند (۷۰۷)

این بیت را نیز می‌توان به چند وجه معنی کرد:

- در صورتی که «وفا» را در هر دو مصراع، مفعولِ فعلِ «می‌کند» فرض کنیم و در مصراع اول، «آن عشق» را فاعل بدانیم و در مصراع دوم، «صورت» را فاعل فرض کنیم در این وجه معنی بیت اینست: وقتی عشق حقیقی، سبب افزایش وفای عاشق باشد، صورت، چگونه می‌تواند وفا را دگرگون سازد. یعنی صورت، نمی‌تواند وفای عاشق را نسبت به معشوق تغییر دهد.

- وجه دیگر: در صورتی که «وفا» را در هر دو مصراع، فاعل فرض کنیم و «آن عشق» را در مصراع اول نخستین مفعول و «صورت» را در مصراع دوم، مفعول دوم بدانیم، معنی بیت فوق چنین می‌شود: از آنرو که «وفا» موجب فزونی عشق می‌شود، چگونه می‌تواند صورت را دگرگون کند^۳؟ وجه دیگر: طبیعت عشق اینست که بر وفای عاشق بیفزاید؛ پس وفا چگونه صورت دیگری اختیار می‌کند^۴؟ وجه دیگر: در صورتی است که «وفا» را در مصراع اول، فاعل و در مصراع دوم، مفعول فرض کنیم و «صورت» را فاعل. با این تقدیر چنین معنی می‌شود: از آنجا که وفا، موجب فزونی عشق می‌شود، پس صورت نمی‌تواند وفاداری عاشق را دگرگون کند^۵. بنابر این، مولانا نشان داده است که اگر معشوق، صورت محسوس باشد، واقعیتِ صرفی که جسم در لحظه مرگ، روح را ترک می‌کند برای عاشق تفاوتی نخواهد داشت، زیرا وفا، میوه عشق است. پس چرا عشاق به مجرد اینکه حیات از صورتی که آنان عاشقش شده بودند جدا می‌شود، تغییر می‌یابند؟ علتش این باید باشد که آنان به چیزی علاوه

۱. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۴۷.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۳۰.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۴۸ - ۲۴۹.

۴. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۸۴ و شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۷۷.

۵. ر.ک. مثنوی (استعلامی)، ج ۲، ص ۲۱۲.

بر خودِ صورت، عشق می‌ورزند.^۱

(۷۰۸) پرتو خورشید بر دیوار تافت تابشِ عاریتی دیوار یافت

به عنوان مثال، پرتو خورشید روی دیوار می‌تابد و دیوار از آن پرتو، روشنی عاریتی پیدا می‌کند. [همانطور که پرتو دیوار از ذات خود دیوار نیست، حسن و جمال معشوقانِ صوری نیز از صورت و هیأت ظاهرشان نیست، بلکه از جان لطیف و روح مجرد آنان است. در مثال فوق، منظور از خورشید، جان، و مراد از پرتو آن، جمال و زیبایی جان، و منظور از دیوار، صورت جسمانی معشوق است که زیبایی آن ذاتی نیست بلکه متعلق به روح و جان اوست.^۲ جمال انسانی (و تمامی جمال عَرَضی)، انعکاسی از جمال الهی است.^۳ این بیت از حیث مضمون مشابه بیت (۳۲۶۴ - ۳۲۶۲) دفتر اول است.]

(۷۰۹) بر کلوخی دل چه بندی ای سلیم؟ و اطلب اصلی که تابد او مُقیم

ای ساده‌دل، برای چه به کلوخی دل می‌بندی و بدان عشق می‌ورزی؟ اصلی را طلب‌کن که او همواره بر اجسام و صور می‌تابد و در مظاهر، ظاهر می‌شود. [به قالب ظاهری موجودات عشق نورز، بل به جان لطیفی که موجب زیبایی جسم شده عشق بورز.]

(۷۱۰) ای که تو هم عاشقی بر عقلِ خویش خویش بر صورتِ پرستان دیده بیش

مولانا پس از نقدِ مشرب صورتِ پرستان و حس‌گرایان، کلام را متوجه کسانی می‌کند که بر عقل جزئی و مصلحت‌اندیش خود غرّه شده و بدان می‌بالند. پس به آنان خطاب می‌فرماید: ای کسی که بر عقلِ خود، عشق می‌ورزی و خود را برتر از صورتِ پرستان می‌دانی. [ادامه معنا در بیت بعد:]

(۷۱۱) پرتو عقل است آن بر حسِ تو عاریت می‌دان ذَهَب^۴ بر مسِ تو

پرتو عقل کُل است که بر حس تو نور افشاند و تو باید آن را مانند طلایی بدانی که

۱. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۳۵۴.

۲. مثنوی (استعلامی)، ج ۲، ص ۲۱۲.

۳. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۳۵۴.

۴. ذَهَب: طلا، زر.

روی مس می‌کشند و آن را زراندود می‌کنند. [ادراکات جزئی و استدلالات نظری ما که از طریق مُطَاطِبَات و داده‌های حواس صورت می‌گیرد در واقع پرتوی است از خورشید عقل کل.^۱]

چون زراندود است خوبی در بشر ورنه چون شد شاهدِ تو پیره‌خر (۷۱۲)
زیبایی و جمال در انسان نیز مانند فلزی زراندود شده است. اگر چنین نیست پس چرا محبوب و دلبر تو مانند یک الاغ پیر، زشت و نفرت‌انگیز می‌شود؟ [حال آدمی نیز همین‌سان است. تا وقتی که پرتو جان بر تاریکخانه کالبدش می‌تابد، نشاط و خرمی و جمال در آن مشهود می‌شود. همینکه جان از کالبد، مفارقت می‌جوید، آن را به مُرداری زشت و کریه مبدل می‌سازد و همگان از او می‌رمند حتی کسانی که عمری او را عزیز می‌داشتند. ر.ک. شرح بیت (۳۲۷۲ - ۳۲۶۷) دفتر اول.]

چون فرشته بود، همچون دیو شد کآن ملاحه اندرو عاریّه بُد (۷۱۳)
محبوب و معشوق تو، ابتدا مانند فرشته، زیبا و دلرباست ولی همینکه جان از آن مفارقت کرد مانند دیوی زشت و منفور می‌گردد. زیرا که حسن و جمال آن محبوب، موقتی و عاریتی است.

اندک اندک می‌ستاند آن جمال اندک اندک خشک می‌گردد نهال (۷۱۴)
حق تعالی، زیبایی و آب و رنگ انسان را کم‌کم از او می‌گیرد؛ چنانکه نهال، بآرامی می‌خوشد.

رَوْ نُعْمَرُهُ نُنْكَسُهُ بِخَوَانِ دَلْ طَلَبِ كُنْ، دَلْ مِنْهُ بَرِ اسْتِخْوَانِ (۷۱۵)
برو آیه ۶۸ سوره یس را بخوان که می‌فرماید: وَمَنْ نُعْمَرُهُ نُنْكَسُهُ فِي الْخُلُقِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ. «هرکس را عمری دراز دهیم خلقت او و ازگونه سازیم (او را ناتوان و درهم شکسته کنیم) آیا نمی‌اندیشید؟» طالب دل باش، ای که اهل صورتی، بر استخوان، دل میند. یعنی در طلب زیبایی و جمال ظاهری مباش و طالب حُسن و لطافت روح باش.

(۷۱۶) کَانَ جَمَالِ دَلِ جَمَالِ باقی است دو لَبَش از آبِ حَیوان، ساقی است
 زیرا زیبایی دل، جاودانه است و دو لبِ او آبِ حیات را به تو می‌نوشاند و سیرابت
 می‌کند. [در پاره‌ای دیگر از نسخه‌ها به جای دو لَبَش، دولتش آمده است با این ملاحظه
 می‌شود: دولت آن جمال، ساقی آب حیات است.]

(۷۱۷) خود همو آب است و، هم ساقی و، مست هر سه یک شد، چون طلسم تو شکست
 خود او هم آب است و هم ساقی و هم مست. همینکه طلسمِ آنایت و وجودِ موهومِ تو
 شکسته شد، همه آن سه، یکی می‌شود.^۱ [بایزید گفت: هم شراب خواره‌ام و هم شراب و هم
 ساقی.]

(۷۱۸) آن یکی را تو ندانی از قیاس^۲ بندگی کن، ژاژ کم‌خا^۳ ناشناس
 تو حقیقتِ وحدت وجود را نمی‌توانی از طریق قیاس و استدلالِ نظری دریایی. پس ای
 که بویی از معرفت نبرده‌ای، به طاعت و بندگی سرگرم شو و کمتر یاوه‌گویی کن.

(۷۱۹) معنی تو صورت است و عاریت بر مناسب شادی و بر قافیت
 پیش از این دیدیم که حضرت مولانا، مشرب عاشقان محسوسات و عاشقان معقولات
 را مورد نقد قرار داد و هر دو گروه را شیفته فرع معرفی کرد نه اصل. اینک در خطاب به
 عاشقانِ علوم نظری و عقلی می‌فرماید: چیزی را که تو معنا می‌پنداری در واقع چیزی جز
 صورت عاریتی نیست. تو به چیزهای به ظاهر آراسته و منسجم دل خوش کرده‌ای [همانطور
 که هر کلام قافیه‌دار و آمیخته به زیورهای لفظی نمی‌تواند الزاماً معنی خوب و متناسبی افاده
 کند. حُسن و جمال ظاهری نیز پدید آورنده جان و معنا نیست، بلکه جان و روان است که
 کالبد را زیبا می‌سازد. لیکن شخصِ ظاهرین، تنها به قالب‌ها و کالبدهای ظاهری عشق
 می‌ورزد و از جان و روح لطیف غافل است. اهل قیل و قال نیز همینگونه‌اند. آنها نیز مجادلات
 کلامی و قیاس‌های نظری خود را جوهر حقیقت می‌پندارند. در حالی که اینها چیزی جز
 ظواهر نیست، درست مانند قافیه در شعری است که آراستگی دارد ولی معنا ندارد.]

۱. ر.ک. بیت (۶۸۹) و (۲۴۷۲) دفتر اول.

۲. قیاس: ر.ک. شرح بیت (۲۱۳۶) دفتر اول.

۳. ژاژخایی: یاوه‌گویی، سخنان بیهوده گفتن.

معنی آن باشد که بستاند تو را بی‌نیاز از نقش گرداند تو را (۷۲۰)
 معنای حقیقی آن است که تو را از خود بگیرد، یعنی من و مایی و خودبینی را از تو باز ستاند و تو را از نقش و صورت و تعین‌های موهوم بی‌نیاز کند. [تو را به منبع جمال برساند نه بر مظاهر جمال.]

معنی آن نبُود که کور و کر کند مرد را بر نقش، عاشق‌تر کند (۷۲۱)
 در واقع معنا آن نیست که انسان را کور و ناشنوا سازد، و او را بر نقشی ظاهر شیفته‌تر کند. [پس هرکس به حقیقت شرح صدر یابد از صورت پرستی درگذرد.]

کور را قسمت، خیالِ غمِ فزاست بهره‌ چشم، این خیالاتِ فناست (۷۲۲)
 قسمت و نصیب نابینا، خیالاتی است که اندوه می‌افزاید. ولی قسمت چشم (یا شخص دیده‌ور و بینا) خیالاتی است که از فنای ذات منبعث شده باشد.^۱ [وقتی که عارف صاحب‌دل، به مظاهر حق می‌نگرد، حضرت حق را در پس هر مظهري می‌یابد، وجود خود را موهوم و مجازی می‌بیند، و چون حق تعالی را به اقتضای اسمِ مُفنی، فانی کننده همه موجودات و فنا را مقدمه وصال خود به وجود باقی حق می‌یابد، این خیالات خوش، اندوه او را در این ظلمتکده غربت می‌زداید و شادمان‌اش می‌سازد. حال آنکه کورانِ باطنی از فنای وجود موهوم خود بیمناک و اندوه زده‌اند.^۲]

حرف قرآن را ضریران^۲، معدن‌اند خر نبینند و، به پالان بر زنند (۷۲۳)
 کوردلان، تنها الفاظ و حروف قرآن را حفظ می‌کنند و معدن کلماتِ قرآنی می‌شوند. مثل آنها مثل کسانی است که خر را نمی‌بینند و، پس پالان را می‌زنند. [مصرع دوم اشاره است به ضرب‌المثل: دستش به خر نمی‌رسد، پالانش را می‌زند.^۳ همانطور که حافظانِ کوردل، تنها، صورتِ قرآن کریم را حفظ می‌کنند و از معانیِ قاهر آن بی‌خبرند، انسان‌های صورت‌پرست نیز با آنکه حامل روح لطیف هستند، ولی از آن غافل‌اند و فقط به تیمار تن مشغول‌اند.]

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۸۶

۲. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۸۲

۳. ضریر: کور، نابینا.

۴. ر.ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۸۰۹

(۷۲۴) چون تو بینائی، پی خر رَو که جَست چند پالان دوزی، ای پالان پُرت
تو که چشم داری، دنبال خر برو که گریخته است، ای پالان پُرت، تاکی می خواهی
پالان بدوزی؟ [پالان دوز در اینجا کنایه از اهل کلام و جدل است. معنا در قید الفاظ نمی ماند.
پس باید به دنبال معنا رفت و به الفاظ دل خوش نکرد.]

(۷۲۵) خر چو هست، آید یقین پالان تو را کم نگرده نان، چو باشد جان تو را
چون که خر داشته باشی، حتماً پالان نیز پیدا خواهی کرد. چنانکه اگر جان داشته
باشی نان هم از تو بُریده نخواهد شد.

(۷۲۶) پشت خر دُکان و مال و مَکسبست^۱ دُرِّ قلبت، مایه صد قالبست
پشت خر، محلّ دکان و سرمایه و سود است. ولی قلب مروراید گونه تو همانند سرمایه
صد جسم است. [تعریضی است نسبت به کسانی که قرآن کریم را وسیله تجارت و مکسب
خود می کنند و از حفظ کلمات، آخوری برای دنیای خود می سازند و حقایق آنرا در نمی یابند
و تنها حافظ صورت قرآن اند و نه محافظ حدود و حریم و حقیقت آن. منظور بیت متوجه
کسانی است که می خواهند حقیقت را با آرایش های لفظی حاصل کنند.]

(۷۲۷) خر برهنه بر نشین ای بوالفضول خر برهنه نه که راکب شد رسول؟
ای یاوه گو، روی خر، بدون پالان بنشین. مگر حضرت رسول نبود که روی الاغ برهنه
سوار می شد؟ یعنی جوهر حقیقت را بدون قیل و قال دریاب.

(۷۲۸) النَّبِيُّ قَدْ رَكِبَ مَعْرُورِيَا وَالنَّبِيُّ قِيلَ سَافِرٌ مَاشِيَا
پیامبر (ص) بر خر برهنه و بدون پالان سوار می شد. و نیز گفته اند که آن حضرت با پای
پیاده می رفت. [اشاره است به حدیث: عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ: أَتَى النَّبِيُّ بِفَرَسٍ مَعْرُورِيٍّ.
فَرَكِبَهُ حِينَ انْصَرَفَ مِنْ جِنَازَةِ ابْنِ الدَّخْدَاحِ وَنَحْنُ نَمْشِي حَوْلَهُ^۲.] «از جابر بن سمره نقل شده
که گفت: برای پیامبر اسبی برهنه آوردند. آن حضرت که از تشییع جنازه ابن دَخْدَاح

۱. مَکْسَب: کسب.

۲. احادیث مثنوی، ص ۴۸.

باز می‌گشت سوار بر آن شد و ما به دنبال او.»

شد^۱ خرِ نفسِ تو، بر میخیش بند چند بگریزد زکار و بار چند؟ (۷۲۹)
تا قبل از این بیت، معنا به خر و صورت به پالان تشبیه شده بود؛ ولی از اینجا به بعد این تشبیه جاری نمی‌شود و طبقِ روال متداول در متون عرفانی، نفسِ اماره به خر تشبیه می‌شود؛ چنانکه حضرت مولانا می‌فرماید: نفسِ اماره تو که به مثابه خر است، از فرمان خدای تعالی گریخته، افسارش را به میخی ببند. تا کی این حیوان از بار تکلیف و طاعت، حق می‌گریزد؟

بارِ صبر و شکرِ او را بُردنی است خواه در صد سال و، خواهی سی و بیست (۷۳۰)
سرانجام این خرِ نفس باید بار صبر و شکر را بر دوش کشد. خواه در صد سال آن را بر دوش کشد و خواه در بیست یا سی سال.

هیچ وازر^۲، وِزِرِ غیری بر نداشت هیچ کس نذرود تا چیزی نکاشت (۷۳۱)
به عنوان مثال، هیچ حمل‌کننده‌ای، بار دیگری را حمل نمی‌کند، و هیچکس تا چیزی نکارد نمی‌تواند محصولی برداشت کند. [مصرع اول اشاره دارد به آیه ۱۵ سوره اسراء: ... وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا. «... و هیچکس بار کردار دیگری را بر دوش نکشد و ما تا رسولی نفرستیم هرگز کسی را کیفر نکنیم.»]

طَمَعِ خام است آن، مخور خام ای پسر خام خوردن علّت آرد در بشر (۷۳۲)
چیزی نکاشتن و در آن طمع داشتن، طمع خام است. ای پسر معنوی، خام مخور که خام خوردن باعث بیماری و مرض می‌شود. [طمع خام و بی‌اساس داشتن، روح و شخصیت را از اعتدال خارج می‌کند.]

۱. شد: رفت.

۲. وازر: بردارنده بار گران و گناه.

۳. وِزِر: بار گران، گناه.

(۷۳۳) کَانَ فلانی یافت گنجی ناگهان من همان خواهم مه^۱ کار و مه دکان
یا به تعبیر دیگر. طمع خام اینست که مثلاً بگویی: همانگونه که فلان کس به طور
ناگهانی گنجی یافت، من نیز همان گنج را بدون کار و کسب به دست می آورم.

(۷۳۴) کارِ بخت است آن و آن هم نادر است کسب باید کرد تا تن قادر است
اینکه ناگهان گنجی برای کسی پیدا می شود. کارِ شانس و اقبال است. و این مورد نیز
بسیار اندک پیش می آید. ولی تا وقتی که جسم توان دارد باید کار کرد.

(۷۳۵) کسب کردن گنج را مانع کی است؟ پا مکش از کار، آن خود در پی است
کار و تلاش کی می تواند از به دست آوردن گنج مانع شود؟ هرگز از کار کردن
خودداری مکن که پیدا شدن گنج بستگی به کار کردن دارد. [چنانکه حق تعالی در آیه ۳۹
سوره نجم می فرماید: وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى. «و نیست برای آدمی مگر آنچه
کوشد.»]

(۷۳۶) تا نگردي تو گرفتارِ اگر که: اگر این کردمی یا آن دگر
تا مبدا دچار گفتنِ «اگر» شوی. و بگویی: اگر این کار را می کردم و یا آن کار را
می کردم، فلان نتیجه حاصل می آمد.

(۷۳۷) کز اگر گفتنِ رسولِ با وفاق^۲ منع کرد و گفت: آن هست از نفاق
زیرا پیامبر سازگار و مهربان، مردم را از «اگر گفتن» باز داشته و فرموده است:
اگر گفتن، نشانه دورویی است. [اشاره به حدیث: إِيَّاكُمْ وَاللَّوْ فَإِنَّ اللَّوَّ يَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ.
«باز می دارم شما را از گفتنِ «اگر» زیرا «اگر گفتن» کار شیطان را هموار می سازد.» حدیث
دیگر: الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ. وَ فِي كُلِّ خَيْرٍ إِخْرَاضٌ عَلَى مَا
يَنْفَعُكَ وَ اسْتِعْنِ بِاللَّهِ وَ لَا تَعْجِزْ وَ إِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ فَلَا تَقُلْ لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَذَا وَ كَذَا وَ لَكِنْ قُلْ
قَدَرُ اللَّهِ وَ مَا شَاءَ فَعَلَ فَإِنَّ لَوْ يَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ^۳. «مؤمن استوار ایمان در نزد خدا نکوتر و

۱. مه: حرف نفی و نهی است به معنی نه.

۲. وفاق: سازگاری، همراهی. «با وفاق» یعنی مهربان و سازگار.

۳. احادیث مثنوی، ص ۴۹.

پسندیده‌تر از مؤمنِ سستِ ایمان است. در هر کار نکو، بر عملی تلاش کن که تو را سود رساند. و از خدا یاری خواه و ناتوانی نشان مده. پس هرگاه زیانی تو را رسید مگو: اگر من کار دیگری می‌کردم، چنین و چنان می‌شد. بلکه بگو: آن زیان از تقدیر خدا پدید آمد و خدا هرچه خواهد کند. و «اگر گفتن» راه شیطان را می‌گشاید.» [

کَانَ منافق در اگر گفتن بِمُرد وز اگر گفتن بجز حسرت نَبُرد (۷۳۸)
زیرا آن منافق هم در حالِ گفتنِ اگر اگر بود که مُرد. و از «اگر اگر گفتن» هیچ سودی حاصل نیامد جز حسرت و افسوس.

مَثَل

تمثیل: شخصی که دچار مشکل مسکن بود به دوستش برخورد کرد. آن دوست گفت همراه من بیا تا تو را از مشکل مسکن نجات دهم. غریب بی‌منزل را به ویرانه‌ای بُرد و گفت اینجا همان جایی است که می‌گفتم! مرد بیچاره با حیرت بدو گفت: آخر مگر ممکن است در این ویرانه سکونت کنم؟! دوستش گفت: بله، البته اگر اینجا چهار دیوار و سقف و سایر لوازم زندگی را داشت تو و خانواده‌ات حتماً می‌توانستی در کنار ما زندگی کنید!! مرد بیچاره که به خشم آمده بود با لحنی نیش‌دار و طنزآمیز گفت: بله، بله البته که زندگی در کنار دوستان و یارانِ راستینی مثل تو خیلی دلنشین است، اما مرد حسابی در «اگر اگر» کسی نمی‌تواند سکونت کند!!

منظور تمثیل مذکور اینست که همه مردم طالب سعادت‌اند، اما فقط معدودی از آنان می‌توانند تمهیدات سعادت به‌دست آرند چرا که یافتن سعادت حقیقی نیازمند مجاهده و گذر از منزل نفس و هوی است. و این برای غالب مردم، امری دشوار و یا محال می‌آید، زیرا مبارزه با نفس، کاری است بس دشوار.



آن غریبی خانه می‌جُست از شتاب دوستی بُردش سویی خانه خراب (۷۳۹)
یک شخص غریب با شتاب و عجله در جستجوی خانه‌ای بود؛ یکی از دوستانش او را به خانه‌ای ویران بُرد.

(۷۴۰) گفت او: این را اگر سقّی بُدی پهلوی من مر تو را مسکن شدی
آن دوست به مرد غریب گفت: اگر این خرابه، سقّی می داشت، تو نیز می توانستی در
همسایگی من ساکن شوی.

(۷۴۱) هم عیال تو بیاسودی اگر در میانه داشتی حجره دگر
اگر این خانه، یک اتاق دیگر هم می داشت، تو همراه خانواده خود می توانستی با
آسودگی زندگی کنی.

(۷۴۲) گفت: آری پهلوی یاران خوش است لیک ای جان در اگر نتوان نشست
مرد غریب گفت: بله، البته همینطور است که تو می گویی. زندگی کردن در جوار یاران،
واقعاً دلنشین است، ولی ای عزیز من، در «اگر» ممکن نیست آدم سکونت کند.

(۷۴۳) این همه عالم طلب‌گار خوش‌اند وز خوش تزویر اندر آتش‌اند
تمام مردم جهان خواهان رسیدن به خوشی‌اند. و به سبب خوشی دروغین دنیا، در
آتش رنج و محنت می سوزند. [همگان طالب سعادت‌اند، اما به سبب گم کردن سوراخ دعا به
آتش جهل و غفلت دچار آمده‌اند. چرا که معیار سعادت را به دست نیاورده‌اند.]

(۷۴۴) طالب زر گشته جمله پیر و خام لیک قلب^۱ از زر نداند چشم عام
مثلاً پیر و جوان، خواهان طلا هستند. لیکن چشم دل عامه مردم نمی تواند طلای اصلی
را از طلای تقلبی باز شناسد.

(۷۴۵) پرتوی بر قلب زد خالص ببین بی محک زر را مکن از ظن گزین
طلای ناب پرتوی بر طلای تقلبی افکنده، مبادا بدون آزمایش و به صرف گمان، طلایی
انتخاب کنی.

(۷۴۶) گر محک داری، گزین کن، ورنه رَو نذر دانا خویشان را کن گرو
اگر محک داری، طلای ناب را برگزین، و الا نذر عالمی برو خود را به او بسپار.

۱. قلب: سکه ناسره، طلای تقلبی.

(۷۴۷) یا محک باید میانِ جانِ خویش ورنه ندانی ره، مرو تنها تو پیش
یا باید محک را در باطنِ خود داشته باشی، و یا اگر راه را نمی‌دانی نباید به تنهایی
پیش روی که در آن صورت دچار سرگشتگی خواهی شد. [مولانا در بیت پیشین و بیت فوق
و ابیات بعدی می‌گوید: طالب حقیقت برای سلوک دو راه دارد. یا باید معرفت راستین داشته
باشد، و یا اگر فاقد آن است در ظل عنایت و هدایت راهنما و مرشدی لایق درآید. تا از غول
نفس اماره برهد.]

(۷۴۸) بانگِ غولان هست بانگِ آشنا آشنایی که کشد سوی فنا
صدای غولان در بیابان، یعنی صدای نفس اماره و شیطان مانند صدای آشنایان است.
یعنی شبیه ندای هادیان است. منتهی آن آشنایی که تو را به سوی هلاکت می‌کشانند. یعنی
شیطان و شیطان‌صفتان خود را در کسوت خیرخواهان در می‌آورند و تو را گمراه می‌کنند.
[ر.ک. شرح بیت (۲۹۴۶) و (۲۹۴۷) و (۳۴۵۵) دفتر اول.]

(۷۴۹) بانگ می‌دارد که هان ای کاروان سوی من آید نک راه و نشان
غول بیابانی صدا می‌زند و می‌گوید: ای کاروانیان بهوش باشید. بیایید به سوی من که
راه و نشان از این طرف است.

(۷۵۰) نامِ هر یک می‌برد غول ای فلان تا کند آن خواجه را از آفلان^۱
غول، نامِ هریک از کاروانیان را می‌برد و می‌گوید: آهای فلانی! یعنی به نام، او را صدا
می‌زند، تا آن بزرگ را نیز جزو هلاک شدگان قرار دهد.

(۷۵۱) چون رسد آنجا، ببیند گرگ و شیر عمر ضایع، راه دور و، روز دیر^۲
وقتی که آن شخص به محلّ بانگ غول می‌رسد، در آنجا گرگ و شیر و حیوانات
درنده می‌بیند، در آنجا متوجّه می‌شود که عمرش تباه شده و از مقصود دور افتاده و دلتنگ و
ملول می‌شود. [و یا روزش به شب رسیده است. این بود از زیانِ غولِ ظاهر، اما بشنو که غول

۱. آفل: افول کننده.

۲. دیر شدن روز: کنایه از ملال و دلتنگی (ر.ک. شرح بیت (۱۷) دفتر اول) و می‌تواند به معنی دیر شدن وقت نیز
باشد.

باطن چه زیان‌هایی دارد:]

(۷۵۲) چون بود آن بانگِ غول؟ آخرِ بگو مال خواهم، جاه خواهم، و آب رو
حالا بگو بینم صدای غول باطن یعنی نفس اماره چگونه است؟ آن صدا اینست: مال
می‌خواهم، جاه می‌خواهم و جلال و حشمت ظاهری نیز می‌خواهم.

(۷۵۳) از درونِ خویش این آوازا منع کن تا کشف گردد رازها
این صداها که از درون تو برمی‌خیزد خموش کن تا اسرار و حقایق بر تو آشکار شود.

(۷۵۴) ذکر^۱ حق کن، بانگِ غولان را بسوز چشم نرگس را ازین کرکس بدوز
حق را ذکر کن تا صدای گمراه‌کننده غول‌های بیابان نفس را بسوزانی، و چشم دل
خود را از دنیا و دنیاپرستان فرو بند. [نرگس، گیاهی است با گل‌های خوشبو و معطر،
شبیه چشم. اما چشم نرگس در تعبیر رسمی صوفیانه عبارت است از: سترِ مراتب عالیه
که اهل کمال، آن را پنهان دارند و جز خدای را اطلاع نباشد^۲. در اینجا به معنی دیده
باطن و چشم دل به کار رفته است. اکبرآبادی کرکس را کنایه از دنیا می‌داند^۳. هرچند که
می‌تواند کنایه از دنیاپرستان نیز باشد. پس ذکر حق، وسوسه نفس اماره و شیطان را دفع
می‌کند.]

(۷۵۵) صبح کاذب را ز صادق و شناس رنگِ می را بازدان از رنگِ کاس^۴
بامداد دروغین را از بامداد راستین بازشناس و آن دو را از یکدیگر تمیز بده. و رنگ
شراب را از جام تشخیص بده. [می در اینجا کنایه از حقیقت و جام، کنایه از صورت است.
سالک باید میان حقیقت و اوهام تفاوت نهد. سعادت دنیوی مانند فجر کاذب است که مردم را
به اشتباه می‌اندازد، ولی سعادت اخروی مانند فجر صادق است.]

۱. ذکر: ر.ک. شرح بیت (۲۷۱) همین دفتر.

۲. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۵۵۶.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۸۸.

۴. کاس: مخفف کاس به معنی جام، جام پُر.

تا بُود کز دیدگانِ هفت‌رنگ دیده‌ای پیدا کند صبر و درنگ (۷۵۶)

شاید بر اثر صبر و شکیبایی از همین دیدگانی که بجز رنگ‌های هفتگانه، رنگی نمی‌بیند، دیده‌ای دیگر پیدا کنی. [صبر بر ریاضت و مجاهده نفس، دیده باطنی را بینا کند و سبب شود که آدمی بجز این رنگ‌های هفتگانه (جهان کثرت)، حقیقتِ بیرنگی عالم الهی را ببیند.]

رنگ‌ها بینی بجز این رنگ‌ها گوهران بینی به جای سنگ‌ها (۷۵۷)

با آن چشمی که بر اثر صبر و شکیبایی حاصل شده می‌توانی، غیر از هفت رنگ ظاهری، رنگ‌های دیگری نیز بینی و به جای سنگ‌های بی‌ارزش، گوهرهای ارزشمند را مشاهده کنی.

گوهر چه؟ بلکه دریایی شوی آفتاب چرخ پیمایی شوی (۷۵۸)

گوهر چه ارزشی دارد؟ بلکه به دریایی مبدل می‌شوی، خورشیدی می‌شوی و افلاک را درمی‌نوردی.

کار کن در کارگاه باشد نهان تو برو در کارگاه بینش عیان (۷۵۹)

کارگر در کارگاه پنهان است، تو به کارگاه برو و او را آشکارا ببین. [کارکن، می‌تواند اشاره به حق تعالی باشد و کارگاه به عدم و فناى مطلق. انسان سالک برای دیدن حق، چاره‌ای ندارد جز آنکه وجود موهوم خود را نفی کند و به فنا برسد^۱. نیز می‌تواند اشاره به انسان باشد، که برای خودشناسی و شناخت فرمانروا و عامل حقیقی اعضا و جوارح کارخانه بدن باید در خود اندیشه کند تا بدان شناخت یابد.]

کار چون بر کارکن پرده تنید خارج آن کار، نتوانیش دید (۷۶۰)

از آنجا که کار، پرده‌ای بر کارگر کشیده، پس تو هرگز نمی‌توانی او را بیرون از آن پرده ببینی. [مظاهر و مخلوقات جهان که هر کدام مظهر فعل و قدرت حق تعالی هستند، ظاهرینان را از مشاهده جمال حق بازداشته‌اند. پس باید از این پرده‌ها گذر کرد و به پشت پرده

۱. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۳۵. ر.ک. شرح بیت (۵۷) و بیت (۳۰۹۳) و بیت (۳۲۰۱) دفتر اول.

نگریست تا او آشکارا تجلی کند.]

(۷۶۱) کارگه چون جایِ باش^۱ عامل است آنکه بیرون است، از وی غافل است
از آنرو که کارخانه، محلّ حضور کارگر است، پس هر آن کس که از کارخانه بیرون
باشد نمی تواند کارگر را ببیند. [به توضیح بیت (۷۵۹) همین دفتر دقت شود.]

(۷۶۲) پس در آ در کارگه، یعنی عدم تا ببینی صُنع و صانع را به هم
پس به کارگاه وارد شو، یعنی به عدم و نیستی در بیا تا کار و کارگر را در آنجا با هم
ببینی. [ر.ک. شرح بیت (۷۵۹) همین دفتر. استاد زرین کوب می نویسد: اما شیوه استعمالی که
وی (مولانا) از اصطلاح عدم دارد و از آن به نیستی هم تعبیر می کند به طرز تلقی ابن عربی از
عدم، بی شباهت نیست... هرچند که اوصاف عدم و مراتب ظهور نزد مولانا با آنچه نزد
ابن عربی از نظریه وحدت حاصل می شود تفاوت دارد... اینکه عدم را کارگاه وجود می خواند،
قول وی را با تلقی متکلمان نزدیک می سازد.^۲]

(۷۶۳) کارگه چون جایِ روشن دیدگی^۳ است پس برونِ کارگه، پوشیدگی است
از آنرو که کارگاه، جایگاه شهود و روشن بینی است، پس بیرون آن کارگاه، جای
پوشیدگی و احتجاب دیدگان است.

(۷۶۴) رُو به هستی داشت فرعونِ عَنود لاجرم از کارگاهش کور بود
بدان جهت که فرعون ستیزه گر، رو به سمت هستی موهوم و موجودیت محسوس
داشت، ناگزیر از کارگاه حق، کور و بی خبر بود. [فرعون در اینجا کنایه است از انسان
حسّ گرا که همه هستی را محدود در چهار دیواری عالم ماده و مدّت می کند و از ورای این
محسوسات، غافل است. از اینرو به قدرت و قوّت خود می بالد و تقدیر الهی را نادیده
می انگارد.^۴]

۱. جایِ باش: محلّ سکونت یا حضور داشتن.

۲. سَوْنی، ج ۱، ص ۲۰۹.

۳. روشن دیدگی: روشن بینی.

۴. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۳۶.

لَا جَرَمَ مِی‌خواست تبدیلِ قَدَرِ تا قضا را باز گرداند ز دَرِ (۷۶۵)
ناگزیر، فرعون می‌خواست، تقدیر الهی را تغییر دهد و قضای مسلّم و محتوم او را بازگرداند.

خود قضا بر سَبَلَتِ آن حیلِه‌مند زیر لب می‌کرد هر دَم ریش‌خند (۷۶۶)
ولی قضای مقدّر الهی هر لحظه مخفیانه به سبیل او می‌خندید. یعنی او را مسخره می‌کرد و با زبان حال می‌گفت: ای احمق به قدرت و سلطنت ظاهری، مغرور شده‌ای و از باطن تقدیر الهی بی‌خبری؟ زهی نادانی و حماقت!!

صد هزاران طفل کُشت او بی‌گناه تا بگردد حُکم و تقدیرِ اله (۷۶۷)
او صدها هزار کودک بی‌گناه را کُشت تا حکم و تقدیر الهی را دگرگون سازد. [مراجعه شود به دفتر سوم، بیت (۸۴۰) به بعد.]

تا که موسیٰ نبی نآید بُرون کرد در گردن هزاران ظلم و خون (۷۶۸)
هزاران ستم و قتل مرتکب شد تا موسای پیامبر در این جهان ظهور نکند.

آن همه خون کرد و، موسی زاده شد وز برایِ قهرِ او، آماده شد (۷۶۹)
با همه کشتاری که مرتکب شد، موسای پیامبر متولّد شد و برای مغلوب کردن فرعون آماده شد.

گر بدیدی کارگاهِ لایزال دست و پایش خشک گشتی ز احتیال^۱ (۷۷۰)
اگر فرعون، کارگاهِ جاودانی حضرت حق یعنی سَرَقَدَر را می‌دید، دست و پایش از نیرنگبازی خشک می‌شد. و نمی‌توانست کاری انجام دهد.

اندرونِ خانه‌اش موسی معاف وز برون می‌گشت طفلان را گزاف (۷۷۱)
موسی در منزل فرعون، در سلامتی و امان می‌زیست، در حالی که فرعون، بی‌خبر از آن بود و اطفال بنی‌اسرائیل را کشتار می‌کرد.

۱. اِختیال: حیلِه و مکر.

(۷۷۲) همچو صاحبِ نفس، کو تن پَرورد بر دگر کس، ظنّ حقدی می‌برد
مانند شخصی که اسیر نفس اماره است و به پرورش تن و پروار کردن جسم سرگرم
است، و گمان می‌کند که دیگران نسبت به او کینه و دشمنی دارند. [از اینرو چنین مدعی
می‌شود:]

(۷۷۳) کینِ عدو و، آن حسود و دشمن است خود حسود و، دشمنِ او آن تن است
این شخص، دشمن من است و آن یکی هم نسبت به من حسادت می‌ورزد. در حالی که
حسود و دشمن حقیقی او، جسم و تن (نفس اماره) اوست.

(۷۷۴) او چو فرعون و، تنش موسیّ او او به بیرون می‌دود که کو عدو؟
چنین شخصی مانند فرعون است و جسم او نیز مانند موسی [در اینجا تشبیه موسی به
تن، فقط از این جهت است که شخص هواپرست، به تن خدمت می‌کند و نمی‌داند که همین تن،
در واقع دشمن اوست، زیرا او را به ورطه شهوات هلاکت‌بار می‌کشاند. در حالی که او دشمن را
در بیرون از خود می‌جوید. درست مانند فرعون که موسی را در خانه داشت و می‌پنداشت که
هادم حکومت و سلطنت‌اش بیرون از کاخ و در میان قوم بنی‌اسرائیل است.]

(۷۷۵) نفسش اندر خانه تن نازنین بر دگر کس دست می‌خاید به کین
نفس اماره او در خانه جسم، عزیز و نازنین شمرده می‌شود، ولی او دیگری را دشمن
خود می‌پندارد و از روی خشم و کینه نسبت به او، دست به دندان می‌گزد. [در حالی که اگر این
شخص، بر بهیمه نفس اماره خود لگام ریاضت می‌زد از این تشویش روانی می‌رهید و دیگر
نسبت به کسی بدبینی حاصل نمی‌کرد.]

ملامت کردن مردم، شخصی را که مادرش را کشت به تهمت

مولانا در این تمثیل کوتاه می‌فرماید که دشمن اصلی تو نفس اماره است. هموست که
تو را با دیگران به جنگ و ستیز اندر ساخته. او را مهار کن تا جنگ و نزاع تو با دیگران نیز به
پایان رسد. اما صورت تمثیل: جوانی مادر بدکاره‌اش را کشت. بدو گفتند: کاش به جای آنکه
مادرت را کشتی، فاسق او را می‌کشتی! جوان گفت: در آن صورت باید هر روز کسی را

می‌کُشتم. پس او را کُشتم تا دست به خون کثیری از مردم نیالایم.

(۷۷۶) آن یکی از خشم، مادر را بکشت هم به زخم خنجر و هم زخمِ مِشت شخصی از روی خشم، مادر خود را با ضربات دشنه و مِشت کُشت.

(۷۷۷) آن یکی گفتش که از بدْ گوهری یاد ناوردی تو حقّ مادری یک نفر به او گفت: تو به علّت سرشت پلید، حقّ مادری را نیز فراموش کردی. [پس چنین جنایتی مرتکب شدی.]

(۷۷۸) هِی^۱ تو مادر را چرا کُشتی؟ بگو او چه کرد آخر؟ بگو ای زشت‌خو آهای بگو بینم چرا مادرت را کُشتی؟! ای بدخلق بگو بینم او چه گناهی کرده بود؟

(۷۷۹) گفت: کاری کرد کآن عارِ وی است کُشتمش کآن خاک، ستّارِ وی است قاتل به سؤال کننده گفت: مادرم کاری کرده که سبب ننگ و رسوایی او شده. پس او را به قتل رساندم تا خاک گور پوشاننده معایب و مفسد او باشد.

(۷۸۰) گفت: آنکس را بکُش ای مُحْتَشَم گفت: پس هر روز مردی را کُشَم سؤال کننده به قاتل گفت: ای بزرگ‌مرد می‌خواستی آن مرد زناکار و فاسق را بکشی. قاتل گفت: در اینصورت لازم بود که هر روز یک مرد را بکشم. [زیرا مادرم از این کار پلید دست بردار نبود.]

(۷۸۱) کُشتم او را، رستم از خون‌هایِ خلق نای او بُرَم، به است از نایِ خلق قاتل ادامه داد: او را به قتل رساندم و از آلوده شدن به خون‌های مردم رهیدم. بُریدن گلوئی او بهتر است از بُریدن گلوئی مردم. [در اینجا حضرت مولانا شروع می‌کند به نتیجه‌گیری از این حکایت و می‌فرماید:]

۱. هِی: کلمه‌ای است برای آگاه کردن و تنبیه نمودن مانند‌های. آن را هِی (با فتح‌ها) نیز می‌خوانند.

- (۷۸۲) نفسِ تو است آن مادرِ بدْخاصیت که فسادِ اوست در هر ناحیت
نفسِ امارهٔ تو مانند آن مادرِ پلید است که تباهی و فساد او همه جا را فرا گرفته است.
- (۷۸۳) هین بگُش او را که بهرِ آن دَنی هر دمی قصدِ عزیزی می‌کُنی
آگاه باش و نفسِ امارهٔ خود را به قتل رسان. زیرا به خاطر آن نفسِ فرومایه، هر لحظه در صدد قتل جانِ عزیزی برمی‌آیی. [کُشتنِ نفسِ اماره مطیع کردنِ اوست به احکام الهی.]
- (۷۸۴) از وی این دنیایِ خوش بر توست تنگ از پی او با حق و با خلق جنگ
این دنیایِ زیبا و دلنشین به سببِ نفسِ اماره، بر تو تنگ شده است. و برای خاطر اوست که تو با حق و خلق به ستیز برخاسته‌ای.
- (۷۸۵) نفسِ کُشتی، باز رستی ز اعتذار کس تو را دشمن نماند در دیار
اگر تو نفسِ اماره‌ات را بکشی از عذرخواهی و ندامت خواهی رست. و دیگر کسی در این دنیا با تو دشمنی نمی‌ورزد.
- (۷۸۶) گر شکال^۱ آرد کسی در گفتِ ما از برایِ انبیا و اولیا
اگر کسی در این سخن ما ایرادی وارد کند و دربارهٔ پیامبران و مردانِ خدا چنین بگوید:
- (۷۸۷) کانیا را نئی که نفسِ کُشته بود؟ پس چراشان دشمنان بود و حسود؟
مگر پیامبران، نفسِ خود را نکشته بودند؟ پس چرا آن همه دشمن و حسود داشتند؟
- (۷۸۸) گوشِ نه تو ای طلبِ کارِ صواب بشنو این اِشکالِ شُبّهت را جواب
ای کسی که جوایِ حق و راستی هستی، به سخنم گوش کن و پاسخ این ایراد شبهه آمیزت را بشنو که جواب اینست:

۱. شکال: مخفف اِشکال.

دشمن خود بوده‌اند آن مُنکران زخم بر خود می‌زدند ایشان چنان (۷۸۹)
آن منکران در واقع با خود دشمنی می‌کردند. از اینرو آنگونه به خود ضربه‌ها زدند.

دشمن آن باشد که قصدِ جان کند دشمن آن نبُود که خود جان می‌کند (۷۹۰)
دشمن، آن کسی است که قصد جانِ دیگری را بکند. دشمن، آن کسی نیست که خود به خود به حال جان‌کندن بیفتد. [معاندان و حق‌ستیزان که با انبیاء و اولیا به ستیز برمی‌خیزند در واقع تیشه به ریشه خود می‌زنند.]

نیست خفّاشک عدوّ آفتاب او عدوّ خویش آمد در حجاب (۷۹۱)
به عنوان مثال، خفّاش خُرد و حقیر در واقع دشمن خورشید نیست. بلکه او به سبب فرو رفتن در پرده تاریکی، دشمن خود است.

تابش خورشید او را می‌کشد رنج او خورشید هرگز کی کُشد؟ (۷۹۲)
زیرا نور خورشید، آن خفّاشِ حقیر را می‌کشد. ولی آیا ممکن است خورشید رنج و گزند از خفّاش تحمّل کند؟

دشمن آن باشد کزو آید عذاب مانع آید لعل را از آفتاب (۷۹۳)
دشمن، آن کسی است که از طرف او به انسان گزند می‌رسد، و نگذارد که مثلاً نور آفتاب به لعل برسد. [قدما عقیده داشتند که سنگ‌های قیمتی بر اثر تابش خورشید پدید می‌آیند.^۱ همانگونه که پرتو آفتاب، لعل و گوهر می‌سازد، نور انبیاء و اولیاء نیز سنگِ مادّیت آدمیان را به لعل و گوهر معنا دگرگون می‌سازند. و آنکه دشمن حقیقی آدمی است می‌کوشد مانع از رسیدن نور مردان حق به او شود.]

مانع خویشند جمله کافران از شُعاعِ جوهرِ پیغمبران (۷۹۴)
همه کافران باعث می‌شوند که نور پیامبران به آنان نرسد.

(۷۹۵) کِی حجابِ چشمِ آن فردند خلق؟ چشمِ خود را کور و کژ کردند خلق
مردم چگونه می‌توانند در برابر آن چشمِ بی‌نظیر پرده بکشند؟ بلکه آنها چشم خود را
کور و لوچ می‌کنند. [مقصود از چشم فرد، چشم پیامبران است، زیرا هر پیامبری در زمان خود
فرد و یگانه بود].^۱

(۷۹۶) چون غلامِ هندوی کو کین گشد از ستیزه‌خواجه خود را می‌گشد
کار آنان مانند کار آن غلامِ هندی است که از روی خشم و کینه نسبت به خواجه خود،
خوبش را می‌گشد تا او را ناراحت کند.

(۷۹۷) سرنگون می‌افتد از بامِ سرا تا زیانی کرده باشد خواجه را
آن غلام می‌رود و خود را از بامِ خانه به زمین می‌افکند تا مثلاً به آفایش زیانی رساند.

(۷۹۸) گر شود بیمار دشمن با طیب و ر کند کودک عداوت با ادیب
مثال دیگر، اگر یک مریض با طیب خود دشمنی کند، و اگر طفلی با آموزگارِ خود
عداوت کند. [این بیت شرط است و بیت بعدی جواب شرط].

(۷۹۹) در حقیقت رهنِ راهِ خودند راهِ عقل و جان خود را خود زدند
این بیمار و این کودک در واقع راهزنِ جانِ خویشانند. آنها در حقیقت راهزنِ جان و
خرد خود شده‌اند. یعنی به خود زیان می‌زنند.

(۸۰۰) گازری گر خشم گیرد ز آفتاب ماهی گر خشم می‌گیرد ز آب
مثال دیگر، اگر یک رختشوی، نسبت به خورشید خشم بگیرد، یا یک ماهی نسبت به
آب غضبناک شود. [این بیت شرط است و بیت بعدی جواب شرط].

(۸۰۱) تو یکی بنگر که را دارد زیان؟ عاقبت که بُود سیاهِ اختر^۲ از آن؟
تو بین در اینصورت به چه کسی زیان وارد می‌شود؟ سرانجام چه کسی از این دشمنی

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۷۸ و شرح اسرار، ص ۱۱۲.

۲. سیاهِ اختر: کنایه از بدبخت.

بدبخت می‌گردد؟ [رختشو، لباس‌های خیس را زیر آفتاب پهن نمی‌کند، دچار زیان می‌شود. ماهی هم مثلاً خود را از آب بیرون می‌افکند و نیز هلاک می‌شود. پس خورشید زبانی نمی‌بیند.]

گر تو را حق آفریند زشت‌رُو هان مشو هم زشت‌رُو، هم زشت‌خُو (۸۰۲)
اگر مثلاً خدا تو را زشت و بدمنظر آفریده، دیگر کاری نکن که اخلاق بد نیز داشته باشی. که در آن صورت هم بد صورت هستی و هم بدسیرت.

ور بُرد کفشت، مَرُو در سَنگِلاخ ور دو شاخست، مشو تو چارشاخ (۸۰۳)
برای مثال، هرگاه کفشات پاره شد نباید در سنگلاخ حرکت کنی، و اگر تو دو نقص داری، نباید آن را به چهار نقص افزایش دهی.^۱ [برخی از شارحان، دو شاخ را کنایه از زشت‌رویی و زشت‌خویی و چارشاخ را کنایه از زشت‌رویی و زشت‌خویی و بدسگالی و بدکرداری دانسته‌اند؛ برخی دیگر، دو شاخ و چارشاخ را به معنی ابزار شکنجه و تعذیب گرفته‌اند که در اینجا چندان وجهی ندارد.]

تو حسودی، کز فلان من کمترم؟ می‌فزاید کمتری در اخترم (۸۰۴)
تو از آن‌رو که دچار بیماری حسدی هم‌اره با خود می‌گویی: مگر من از فلانی کمترم که ستاره اقبال هر روز کم فروغ‌تر می‌شود؟

خود حسد نقصان و عیبی دیگرست بلکه از جمله کمی‌ها بترست (۸۰۵)
حسد نیز به نوبه خود نقص و عیبی به شمار می‌آید، بلکه می‌توان گفت که حسد از همه معایب و نقص‌ها قبیح‌تر است.

آن بلیس از ننگ و عارِ کمتری خویشان افگند در صد اُبتری^۲ (۸۰۶)
آن شیطان به علت ننگِ حقارت و احساسِ کهنرتی، خود را دچار بسیاری از نقص‌ها و

۱. مصراع دوم، مقتبس از جواهرالاسرار، دفتر دوم، ص ۳۳۰.

۲. اُبتر: عقیم، بی‌دنباله.

ناکامی‌ها کرد. [عدد صد در اینجا برای تکثیر آمده نه عددی معین.]

(۸۰۷) از حسد می‌خواست تا بالا بُود خود چه بالا؟ بلکه خونِ بالا^۱ بُود
شیطان از روی حسادت می‌خواست تا به مقامی بالا رسد. ولی چه بالا بودنی؟ بلکه
در این آرزوی خام، خون‌گریست.

(۸۰۸) آن ابوجهل از محمد ننگ داشت وز حسد خود را به بالا می‌فراشت
مثلاً ابوجهل نیز نسبت به سروری و برتری حضرت محمد (ص) ننگ داشت و از روی
حسادت، خود را از او بالاتر می‌شمرد.

(۸۰۹) بوالِحکم نامش بُد و، بوجهل شد ای بسا اهل، از حسد نا اهل شد
نام ابوجهل، ابتدا ابوالحکم (= صاحب حکمت‌ها) بود، چه بسا آدمیان اهل و شایسته
بر اثر حسادت، نااهل و ناشایسته شوند.

(۸۱۰) من ندیدم در جهانِ جُست و جو هیچ اهلیتِ پنهان از خویِ نکو
من در این جهانِ سعی و طلب، هیچ شایستگی و لیاقتی را بهتر از نیک‌خویی و اخلاق
خوب ندیدم. [مستفاد از مضمون روایت ذیل: خَيْرُ مَا أُعْطِيَ النَّاسُ خُلُقٌ حَسَنٌ^۲. «بهترین
چیزی که به مردم داده شده، خوش‌خویی است.»]

(۸۱۱) انبیا را واسطه ز آن کرد حق تا پدید آید حسدها در قلَق^۳
حق تعالی برای این، پیامبران را واسطه میان خود و مردم کرد تا آنها در ازای بعثت
پیامبران به اضطراب آیند و حسادت پنهان در سینه‌های خود را آشکار سازند^۴.

۱. خونِ بالا: خون‌ریز.

۲. احادیث مثنوی، ص ۴۹.

۳. قلَق: ناآرامی و اضطراب.

۴. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۹۴.

ز آنکه کس را از خدا عاری نبود حاسد حق هیچ دّیاری نبود (۸۱۲)
از آنرو که هیچکس نسبت به خدا ننگ و عاری احساس نمی‌کند، پس کسی نسبت به حضرت حق حسد نمی‌ورزد.

آن کسی کیش مثل خود پنداشتی زآن سبب با او حسد برداشتی (۸۱۳)
کسی که پیامبران را مانند خود گمان می‌کند نسبت به آنان حسد می‌ورزد.

چون مُقَرَّر شد بزرگیِ رسول پس حسد ناید کسی را از قبول (۸۱۴)
همینکه بزرگی پیامبر با دلایل و بیّنه‌های روشن ثابت شود، پس کسی از قبول کردن آن حضرت دچار حسد نمی‌شود.

پس به هر دَوّری ولیّی قایم است تا قیامت آزمایش دایم است (۸۱۵)
پس در هر دوره‌ای، ولیّ و جانشینی وجود دارد. و امتحان مردم تا روز رستاخیز برقرار است. [صوفیّه را عقیده بر این است که پس از ختم حلقه نبوّت به وجود مبارک حضرت رسول، حلقه ولایت تا قیام قیامت برقرار است. زیرا اسماء الله هر کدام مظاهری دارند و از جمله اسماء الهی ولیّ است. از اینرو در هیچ دوره‌ای، زمین از اولیاء خالی نمی‌ماند و آنکه کاملتر از سایرین است، مظهر تمام و کمال اسم ولیّ به شمار می‌رود و در زبان شرع از او به حجت، قائم و... یاد کرده‌اند.]

هر که را خویِ نکو باشد، پُرست هر کسی کو شیشه دل^۱ باشد، شکست (۸۱۶)
هر کس که خوش اخلاق باشد، نجات می‌یابد؛ و هر کس که نازک دل و زود رنج باشد زود می‌شکند.

پس امام حَیّ قایم، آن ولی است خواه از نسلِ عُمَر، خواه از علی است (۸۱۷)
پس پیشوای زنده‌ای که به حفظ دین قیام می‌کند، آن ولی است؛ چه از نسل عمر باشد و چه از نسل علی. یعنی هیچ فرقی نمی‌کند. [اصل مهدویت و ظهور مُنَجّی آخرالزمان مورد

۱. شیشه دل: دل نازک، بی‌طاقت، زود رنج.

اعتقاد ادیان و مذاهب گوناگون است؛ با این فرق که شیعه معتقد است که حضرت مهدی (عج) از نسل پیامبر (ص) و از اولاد حضرت علی (ع) است؛ او تا به گاه ظهور از پس پرده غیبت، حی و قائم و باقی است. لیکن مولانا در این ابیات به مهدویت نوعیه نظر دارد نه مهدویت شخصیّه. از اینرو او و بسیاری از فرقه‌های صوفیه در این عقیده با شیعه امامیه همراهند که امام حی و ولی عصر یا قطب و انسان کامل در هر زمان بیش از یکی نیست. شیعه اسماعیلیه نیز همچنان معتقدند که امام ناطق و امام قائم در هر زمان، منحصر به یک تن است و اگر یک تن دیگر نیز در آن زمان، شایسته امامت و پیشوایی باشد. ناچار امام ساکت و یا امام قاعد خواهد بود^۱. ولی برخی از فرقه‌های صوفیه به تعدد اقطاب در هر دوره‌ای معتقدند. آنها در توجیه این مطلب، قطب را به قطب شمسی و قمری تقسیم می‌کنند. قطب شمسی همان قطب الاقطاب است که تعدّد بردار نیست. ولی قطب قمری متعدّد است^۲.

(۸۱۸) مهدی و هادی وی است ای راه‌جو هم نهان و هم نشسته پیش رو
ای که جویای راه راستی، هدایت شده و هدایت کننده هموست. وی به اعتباری، نهان است و به اعتباری عیان. و پیش روی تو نشسته است. [صوفیه، قطب را همانسان وصف کرده‌اند که در بیت فوق ملاحظه شد. قطب در واقع همچون قلب است در بدن. و هموست امام زمان و غوث اعظم و اسرافیل زمان^۳. با همه این اوصاف، بسیاری از مردم حقیقت او را نمی‌شناسند. چه او به اعتبار مقام لاهوتی، نهان است و به اعتبار مقام ناسوتی، عیان^۴. به عبارت دیگر، جسم او را مشاهده می‌کنند، ولی حقیقت باطنی او را نمی‌بینند.]

(۸۱۹) او چو نورست و، خرد جبریل اوست آن ولی کم ازو، قنديل^۵ اوست
او مانند نور است و عقل به منزله جبریل او. و آن ولی که در مقامی فروتر از او قرار دارد به مثابه قنديل اوست. یعنی از او نور و بهره می‌گیرد. [قطب اعظم، از آنرو که مظهر کامل

۱. ر.ک. مولوی نامه، ج ۲، ص ۸۴۴.

۲. ر.ک. مقامات العرفاء یا زندگانی شمس العرفاء، ص ۶۷.

۳. ر.ک. مجمع البحرین (ابرقوهی)، ص ۴۸۸. نیز ر.ک. شرح بیت (۲۱۲۹) دفتر اول.

۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۱۴.

۵. قنديل: ر.ک. شرح بیت (۲۴۸۴) دفتر اول.

حق تعالی است در امر هدایت مظهر اسم نور است که یکی از اسماء الهی است. و عقل همانند جبریل، رسول اوست. یعنی معارف و حقایق را بدین وسیله به ولی مادون خود می‌رساند.^۱ و این ولی که مقامی پایین‌تر دارد به مثابه قندیل اوست و از او نور می‌گیرد. برداشت دیگر از مصراع اول: همینکه انسان کامل، وحدت ذاتی خود را با حق تعالی درک کرد از جبریل نیز برتر می‌شود. چنانکه وقتی حضرت رسول به معراج رفت، جبریل از ادامه همراهی آن حضرت فروماند.^۲

آنکه زین قندیل کم، مشکات^۳ ماست نور را در مرتبه ترتیب‌هاست (۸۲۰)

آنکس که در مقامی فروتر از قندیل قرار دارد، مشکات ما به شمار می‌رود. نور به اعتبار مرتبه، درجاتی دارد. [صوفیه اولیاءالله را از حیث معنوی به مراتبی تقسیم کرده‌اند بدین صورت: قطب^۴، یکنفر است که مدار ارشاد و دستگیری است^۵، پس از مقام قطب، مقام امامین^۶ (= دو امام) است، یکی در سمت راست قطب، به ملکوت می‌نگرد، و دیگری در سمت چپ او به ملک نظر دارد و همو برای خلافت قطب، مستعدتر است. پس از امامین، مقام اوتاد است و آنها چهار تن‌اند و چهار رکن عالم، یعنی شمال و جنوب و مغرب و مشرق بر آنها قائم است. پس از اوتاد، مقام ابدال^۷ است و ابدال، هفت تن‌اند. پس از ابدال مقام نُجباء است که شمار آنها چهل نفر است. و پس از آنها، مقام نُقباء قرار دارد که پست‌ترین مقام اولیاءالله است و شمار آنها سیصد تن است^۸. این تقسیم‌بندی، جنبه فرقه‌ای و رسمی دارد، لیکن مولانا طبق اسلوب پسندیده خود هیچگاه خود را مقید به شکل رسمی و محدود این گونه اصطلاحات نمی‌کند، بلکه او نظری فراتر از این دیدگاه‌های تنگ و محدود فرقه‌ای دارد. ضمناً کلامه

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۳۸ و شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۹۶.

۲. ر.ک. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۲۰۵ - ۲۰۴.

۳. مشکات: سوراخ و یا جایی که در آن چراغ گذارند، چراغدان.

۴. ر.ک. شرح بیت (۲۱۲۹) دفتر اول.

۵. بعضی از صوفیه به تعدد اقطاب در یک زمان عقیده دارند، نظیر ابن عربی و عزیزالدین نسفی.

۶. در برخی از متون صوفیه به جای امامین، افراد قرار دارد و ایشان سه تن‌اند که از غایت کمال از دایره قطب الاقطاب خارج‌اند.

۷. ر.ک. بیت (۲۶۴) دفتر اول.

۸. مقتبس از شرح گلشن راز، ص ۲۸۲، مجمع البحرین (ابرقوهی) ص ۴۸۹ - ۴۸۸ و تصوف در اسلام، ص ۹۶.

مِشْكَات (= چراغدان) آیه ۲۵ سوره نور را تداعی می‌کند: اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ. مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ... «خدا، نور آسمان‌ها و زمین است، مثل نور او مانند چراغدانی است که در آن چراغی است تابان...» [

(۸۲۱) زآنکه هفتصد پرده دارد نورِ حق پرده‌های نور دان، چندین طبقه زیرا که نور الهی دارای هفتصد حجاب است. و بدان که این حجاب‌ها چندین طبقه دارد.^۱

(۸۲۲) از پس هر پرده قومی را مُقام صف‌صف‌اند این پرده‌هاشان تا امام در پشت هر حجاب، جمعی جای دارند؛ آنها تا جایگاه امام (= قطب) صف در صف و مرتبه به مرتبه ایستاده‌اند.^۲

(۸۲۳) اهل صفِ آخرین از ضعفِ خویش چشمشان طاقت ندارد نورِ پیش آنان که در آخرین صف ایستاده‌اند به سبب ضعفِ قوهٔ بینایی، نمی‌توانند نورِ صف‌های جلوتر از خود را مشاهده کنند.

(۸۲۴) و آن صفِ پیش از ضعیفیِ بصر و تاب نآرد روشنائی پیشتر همینطور، صفِ پیشتر هم به سبب ضعفِ بینایی، نمی‌تواند نورِ صفِ جلوتر از خود را ببیند.

(۸۲۵) روشنیِ کو حیاتِ اوّل است رنجِ جان و فتنهٔ این احوّل است نوری که نسبت به صفِ اوّل حیات‌بخش است، همان نور برای این شخصِ دوبین (=لوچ باطنی) رنجِ آور و عذاب دهنده است.

(۸۲۶) احوّلی‌ها اندک اندک کم شود چون ز هفصد بگذرد، او یم^۳ شود دو بینی‌ها رفته رفته کاستی می‌گیرد و چون سالک از این حجاب‌ها بگذرد و در

۱. ر.ک. شرح بیت (۱۳۹) و (۱۵۹۹) دفتر اوّل.

۲. ر.ک. توضیحات بیت (۸۲۰) همین دفتر.

۳. یم: دریا، کنایه از وحدت ذات الهی. ر.ک. شرح بیت (۲۲۱۳) دفتر اوّل.

هیچ موقفی از مواقف درنگ نکند، او عین دریای وحدت می‌شود. [در اینجا حضرت مولانا به اختلاف مراتب در قابلیت‌ها و استعدادهای سالکان اشاره می‌کند و طبق اسلوب پسندیده خویش ضمن تمثیلی می‌فرماید:]

(۸۲۷) آتشی کاصلاح آهَن یا زَرست کَی صلاح آبی و سیب ترست؟
به عنوان مثال، آتشی که برای شکل دادن به آهن و یا طلا، مناسب است، کی می‌تواند برای پِه و سیبِ تر و تازه نیز مناسب باشد؟ مسلماً مناسب نیست.

(۸۲۸) سیب و آبی خامی دارد خفیف نه چو آهن، تابشی خواهد لطیف
سیب و به، اندکی خامی و نارسی دارند، برای رسیده شدن آنها، باید حرارتی ملایم داد، نه مانند آهن که به حرارتی بس قوی نیازمند است.

(۸۲۹) لیک آهن را لطیف، آن شعله‌هاست کو جَذوب^۱ تابشِ آن ازدهاست
ولی برای آهن، آن شعله‌های نیرومند، مناسب و لطیف است، زیرا آهن، زبانه‌های ازدهای آتش را جذب می‌کند.

(۸۳۰) هست آن آهن، فقیرِ سخت‌کش زیرِ پُتک و آتش است او سرخ و خوش
آن آهن مانند درویشی است که سخت ریاضت می‌کشد و در زیر ضربات پتک و حرارت آتش ریاضت، سرخوش و شادمان است. [فقیر در اینجا معنی صوفیانه دارد. یعنی آن کسی که از همه تعین‌ها و خودبینی‌ها عاری و خالی است. ر.ک. شرح بیت (۲۳۴۲) دفتر اول.]

(۸۳۱) حاجِبِ آتش بُود بی‌واسطه در دلِ آتش رود بی‌رابطه
این درویش بیخویش، پرده‌دارِ سلطان آتش است و بدون هیچ رابط و واسطی به درون آتش می‌رود. [آتش، مظهر اسمِ مُفنی و قهار است که همه هستی‌های مجازی را در خود فانی می‌سازد. سالکانی که در مراتب فروتری قرار دارند بیواسطه انسان کامل نمی‌توانند به آتش عشق الهی در آیند؛ زیرا اگر مستقیماً گام بدان نهند، پیش از آنکه پخته شوند می‌سوزند.

۱. جَذوب: کشنده، بسیار جذب کننده. صیغه مبالغه جاذب.

زیرا:

نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز گر نداری تو سپر واپس گریز]

(۸۳۲) بی‌حجابی آب و فرزندان آب پختگی ز آتش نیابند و خطاب
آب و هرآنچه از آب است، بدون واسطه نمی‌تواند از آتش کمال یابد و با آن نسبتی
برقرار کند.

(۸۳۳) واسطه، دیگی بود یا تابه‌یی همچو پا را در روش پاتابه‌یی
همانگونه که پا برای راه رفتن نیاز به کفش دارد، آنها نیز باید دیگ و یا تابه‌ای را
واسطه خود و آتش قرار دهند تا به کمال و پختگی رسند.

(۸۳۴) یا مکانی در میان تا آن هوا می‌شود سوزان و می‌آرد به ما^۱
یا آنکه باید میان آب و آتش، مکانی باشد تا بواسطه حرارت آتش، هوای آن جا گرم
شود و سپس گرما به آب سرایت کند. [اگر جامه‌های خیس را در هوایی با دمای بالا پهن
کنند، بلافاصله شروع می‌کند به خشک شدن. مانند اتاقی که در آن بخاری و یا آتشی روشن
است. ولی اگر جامه‌ها را مستقیماً در آتش افکنند یکسره می‌سوزد و به خاکستر تبدیل
می‌شود. همینطور است حال سالکان مبتدی.]

(۸۳۵) پس فقیر آن است کوی واسطه است شعله‌ها را با وجودش رابطه است
پس درویش حقیقی کسی است که مستقیماً با شعله‌های عشق و اخگر تجلیات الهی
در تماس باشد.

(۸۳۶) پس دلِ عالمِ وی است ایرا که تن می‌رسد از واسطه این دل به فن
بنابر این در حقیقت او به منزله قلب جهان است. زیرا بدن به واسطه تصرفات روح قادر
به فعالیت و کار می‌شود. [چنانکه ابن عربی، انسان کامل را روح، و عالم را جسدی به شمار
آورده است. ر.ک. توضیحات بیت (۱) دفتر اول در باب انسان کامل.]

۱. ما: همان ماء عربی است به معنی آب.

دل نباشد تن، چه داند گفت و گو؟ دل نجوید تن، چه داند جست و جو؟ (۸۳۷)
اگر قلب وجود نداشته باشد، جسم چگونه می تواند گفتگو کند؟ و نیز اگر قلب چیزی را نخواهد، جسم چه می داند که جستجو یعنی چه؟ [بنابر این اصل و اساس وجود آدمی به روح و روان بستگی و پیوستگی دارد.]

بس نظرگاه شعاع، آن آهن است پس نظرگاه خدا دل، نئی تن است (۸۳۸)
بس نتیجه می گیریم که آهن، مورد نظر شعله های آتش است. و به همین دلیل قلب انسان، مورد نظر عنایت الهی است نه جسم. [خلقت عالم متوقف بر خلقت انسان کامل است.]

باز این دل های جزوی چون تن است با دل صاحب دلی کو معدن است (۸۳۹)
البته این قلب های ظاهری در قیاس با قلب حقیقی عارفان، که معدن بیکران اسرار و حقایق ربّانی است، به منزله جسم است. [منظور سه بیت اخیر: قلب انسان کامل، واسطه فیض الهی است. به وسیله اوست که عالم به فیض حق می رسد.]

بس مثال و شرح خواهد این کلام لیک ترسم تا نلغزد وهم عام (۸۴۰)
این سخن که گفتم نیازمند مثال ها و شرح فراوان است، ولی می ترسم که افهام عامه دچار لغزش شود.

تا نگردد نیکویی ما بدی اینکه گفتم هم نبُد جز بیخودی (۸۴۱)
مبادا که نیت پاک ما نتایج بد به بار آورد. همین مقدار از اسرار و حقایق نیز که بر زبان راندم چیزی نبود جز نتیجه بیخویشی. و الاّ اینها را در عالم صخو و هوشیاری نگفتم.

پای کژ را کفش کژ، بهتر بُود مر گدا را دستگه، بر در بُود (۸۴۲)
چنانکه برای پای کج، کفش کج مناسب تر است. و گدا جایگاهی ندارد مگر در آستانه در منزل.

امتحان پادشاه به آن دو غلام که نو خریده بود

خلاصه داستان

پادشاهی دو غلام می‌خرد. یکی از آن دو، زیبا رخسار و دلپذیر است و آن دیگری، زشت‌روی و کثیف. پادشاه، غلام زیباروی را راهی گرمابه می‌کند و با رفیق او به گفتگو می‌نشیند. برای امتحان شخصیت و وضعیت روحی او می‌گوید: این غلام که رخساره‌ای زیبا و اندامی موزون و کلامی شیوا و شیرین دارد از تو بدی‌ها می‌گوید. تو را خیانتکار و نامرد وصف می‌کند. بگو ببینم نظر تو چیست؟ غلام زشت‌رو می‌گوید: رفیق من مردی راستگو و درست کردار است و من تا به حال سخن یاوه‌ای از او نشنیده‌ام. و آنگاه اوصاف بسیاری از کمالات رفیق خود را برمی‌شمرد. شاه می‌گوید: اینقدر از او تعریف مکن و اینک شمه‌ای هم از حال خود واگو. غلام دوباره می‌گوید: بله با اینکه، رفیق من بسیار مهربان و هوشیار و جوانمرد و دادگر است، ولی یک عیب بزرگ دارد و آن اینست که او اصلاً خودبین و متکبر نیست! بلکه هماره عیب خود را می‌جوید و در پی عیبجویی دیگری بر نمی‌آید. شاه که وضع را چنین می‌بیند می‌گوید: بس کن. اینقدر با زیرکی، به بهانه او خود را ستایش مکن. من رفیقت را نیز امتحان می‌کنم و رسوایی بیار می‌آورد و تو از تعاریف خود شرمگین خواهی شد. غلام همچنان بر حرف‌های خود پافشاری می‌کند و از رفیق خود به نیکی یاد می‌کند.

غلام زیبارو از گرمابه باز می‌گردد و شاه، رفیق او را در پی کاری می‌فرستد تا

شخصیت او را نیز امتحان کند. شاه می‌گوید: تو بس زیبارویی و کلامی دلنشین داری و... ولی ای کاش آن معایبی که رفیق تو برای من بازگفت در تو نبود؟ حالِ غلام دگرگون می‌شود و به شاه می‌گوید: شمه‌ای از این حرف‌ها واگو. شاه می‌گوید: رفیق تو معتقد است که تو فردی دورو و ریاکاری! غلام همینکه این کلام را می‌شنود سخت خشمگین می‌شود و کف بر لب می‌آورد و تند بادِ ناسزا و دشنام را متوجه رفیق خود می‌کند. شاه تاب نمی‌آورد و دست بر دهان غلام می‌گذارد و می‌گوید: دیگر بس است! من با این امتحان شخصیت و وضعیّت روحی شما را شناختم. درست است که جسم او گُندناک است ولی در عوض، روح تو پلید و متعفن است. از اینرو او برای همیشه سرپرست و امیر تو خواهد بود.



مقصود حکایت مذکور اینست که زیبایی، امری است درونی نه بیرونی. و این اصل از مبادی زیبایی‌شناسی مولانا در مثنوی معنوی است. بنابراین مولانا با این حکایت، صورت پرستان را نقد می‌کند. او طبق اسلوب معهود خود در هر بخش از حکایت، نکاتی دقیق و عمیق بیان می‌دارد از آن جمله: کشف بودن زبان، برتری بینش بر دانش، سبب سخی شدن برخی از آدمیان، بیان قاعده لطف در ارسال رسولان، وحدت نوری انبیا و اولیاء، اولیای مستور، بقای تأثیرات اعمال در روح، علت غایی بودن انسان در خلقت جهان و دیگر افادات و انتقالات که در مطاوی ابیات بیاید.



(۸۴۳) پادشاهی دو غلام ارزان خرید با یکی ز آن دو، سخن گفت و شنید
پادشاهی دو غلام به قیمتی کم خرید و سپس با یکی از آن دو شروع کرد به حرف زدن.

(۸۴۴) یافتش زیرک‌دل و شیرین‌جواب از لبِ شکر چه زاید؟ شکرآب
شاه، آن غلام را هوشیار و شیرین‌سخن یافت، مگر از لب شیرین مانند شکر چه بیرون می‌آید؟ مسلماً سخنانی شیرین مانند شربت.

(۸۴۵) آدمی، مخفی است در زیرِ زبان این زبان پرده است بر درگاهِ جان
انسان در زیرِ زبان نهان شده است؛ این زبان، مانند پرده‌ای است بر سرایِ جان و روان آدمی. [از اینجا تا بیت (۸۴۸) در بیان کشف بودن زبان است. اگر آدمی حرف نزند، حقیقت

باطنی او آشکار نمی‌شود. مصراع اول، اشاره است به حدیثی که در بیت (۱۲۷۰) دفتر اول شرح آن گذشت.]

چون که بادی پرده را درهم کشید سِرِّ صحنِ خانه شد بر ما پدید (۸۴۶)
به عنوان مثال، همینکه باد بوزد و پرده را واپس زند، درونِ خانه بر ما نمایان می‌گردد.

کاندر آن خانه گهر یا گندم است؟ گنج زر، یا جمله مار و کژدم است؟ (۸۴۷)
در آن وقت معلوم می‌شود که در آن خانه، گندم وجود دارد یا جواهر؟ گنج طلا وجود دارد یا مار و عقرب؟

یا در او گنج است ماری بر کران زآنکه نَبُود گنج زر بی‌پاسبان (۸۴۸)
یا اینکه در خانه دل، گنجی نهفته و ماری در کنارش خفته است، زیرا که گنج طلا بدون نگهبان نمی‌تواند باشد.

بی‌تأمل او سخن گفتی چنان کز پس پانصد تأمل دیگران (۸۴۹)
آن غلام شیرین گفتار، چنان بی‌درنگ و بی‌اندیشه و در عین حال نغز و پُر مغز سخن می‌گفت که دیگران همان سخن را پس از پانصد بار تأمل و تفکر بر زبان می‌راندند.

گفتی در باطنش دریاستی جمله دریا گوهرِ گویاستی (۸۵۰)
گوی که در درون او دریایی بود پُرگوهر و هر گوهری، زبان گویا و کلام شیوا داشت.

نورِ هر گوهر کزو تابان شدی حق و باطل را ازو فُرقان^۱ شدی (۸۵۱)
نور هر دانه گوهری که از او می‌تایید، میان حق و باطل فرق می‌گذاشت. یعنی هر جمله او شنونده را متوجه حق و باطل می‌کرد.

۱. فُرقان: جداکننده، فرق‌گذارنده میان حق و باطل، از نام‌های قرآنِ کریم. گاه مصدر در معنی اسم فاعل بکار می‌رود.

(۸۵۲) نورِ فرقان، فرق کردی بهرِ ما ذره ذره حق و باطل را جدا
مولانا در اینجا از معنی لفظی فرقان به معنی اصطلاحی آن یعنی قرآن کریم منتقل
می‌شود و می‌فرماید: نور قرآن، برای ما حق و باطل را متمایز کرده، و آن دو را ذره به ذره
نشان می‌دهد.

(۸۵۳) نورِ گوهر، نورِ چشمِ ما شدی هم سؤال و هم جواب از ما بُدی
اگر نور گوهر قرآن، دیده‌ی ما را روشن می‌کرد، هم پرسشی از ما بود و هم پاسخ. [در آن
صورت آدمی می‌توانست شبهاتِ خود را خود پاسخ گوید.^۱]

(۸۵۴) چشم، کژ کردی، دو دیدی قرصِ ماه چون سؤال است این نظر در اشتباه
لیکن تو چشمِ باطن را کج کرده‌ای و به همین دلیل قرصِ ماه حقیقت را دوتا می‌بینی.
این دوبینی، همانند سؤال کردن در حالت شبهه و تردید است. [زیرا از کژبینی، شبهه عارض
شود و از شبهه، سؤال پدید آید.^۲ نیکلسون گوید: وهم و خیالِ ثنویت به سؤالی مانند است
حاکمی از شبهه، تحقق وحدت به پاسخی مانند است که هر شبهه‌ای را رفع می‌کند.^۳]

(۸۵۵) راست گردان چشم را در ماهتاب تا یکی بینی تو مه را نک جواب
چشم را راست کن تا در مهتاب، ماه را یکی ببینی، اینست جواب تو. [وقتی که نقص از
دیده باطن آدمی دور شود، ماه حقیقت را یکی مشاهده می‌کند.]

(۸۵۶) فکرت گو: کژ مبین، نیکو نگر هست آن فکرت شعاع آن گهر
به اندیشه‌ات بگو: کژبینی مکن و خوب نگاه کن. آن اندیشه‌ی راست و درست، پرتوی
است از آن گوهر. [آن گوهر، می‌تواند اشاره باشد به نور قرآن کریم.^۴ و می‌تواند اشاره باشد به
گوهر وجود مطلق.^۵]

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۴۰.

۲. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۰۰.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۶۸۴.

۴. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۴۰.

۵. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۰۰.

هر جوابی کآن ز گوش آید به دل چشم گفت: از من شنو، آن را پهل^۱ (۸۵۷)
هر پاسخی که از راه گوش به دل می‌رسد، چشم می‌گوید: از من بشنو؛ آن را رها کن.
[مصرع اول به علم‌الیقین اشاره دارد و مصرع دوم به عین‌الیقین. زیرا علوم نقلی و سمعی وافی
به مقصود نیست و باید با چشم دل حقایق را نگریست. این بیت تا بیت (۸۶۱) در بیان
رجحان بینش بر دانش است.]

گوش، دَلّاله^۲ است و، چشم اهل وصال چشم، صاحب‌حال و، گوش اصحابِ قال (۸۵۸)
گوش، واسطه است در حالی که چشم، اهل وصال است. چشم، از اصحاب حال است
و گوش از اصحاب قال. [در این بیت، گوش اشاره است به کسانی که طرفدار علوم رسمی و
قلیل و قال‌اند، و چشم، اشاره است به ارباب مشاهده و اصحاب مکاشفه. گوش، واسطه میان
روح آدمی و واقعیات است. در حالی که چشم با نفس‌الامر موجودات و واقعیات بی‌واسطه و
حاجبی سر و کار دارد. همین‌طور شناخت روحی و مکاشفات شهودی با معارف نقلی و سمعی
بسیار متفارق است. از آن یقین و اطمینان پدید آید و از این تردید و خلجان.]

در شنودِ گوش، تبدیلِ صفات در عیانِ دیده‌ها تبدیلِ ذات (۸۵۹)
شنیدن معارف، موجب دگرگونی صفاتِ شخص می‌شود، ولی شهود معارف و حقایق
موجب دگرگونی ذاتِ او می‌گردد. [شناخت‌هایی که از راه نقل و استماع حاصل می‌گردد،
حوزه تأثیر محدودی دارد ولی شناخت‌هایی که از راه شهود و معاینه حقیقت پدید می‌آید،
دایره تأثیر بس عمیق دارد به نحوی که ذات بشری را دگرگونه می‌سازد و آن را به تجرید و
معنویت محض مبدّل می‌کند^۳. زیرا اولی با واسطه است و دومی بی‌واسطه.]

ز آتش ار علمت یقین شد از سخن پختگی جو در یقین منزل مکن (۸۶۰)
ای سالک، اگر از طریق شنیدن دانستی که ذات آتش، سوزان است، درصدد پخته شدن
برآ، یعنی معرفت و علم خود را کامل کن و در این مرحله از یقین (علم‌الیقین) درنگ مکن.
[عرفا با الهام از آیه ۴-۶ سورة تکوثر، یقین را سه قسم می‌دانند: علم‌الیقین، عین‌الیقین و

۱. پهل: ترک کن، فعل امر از هیلیدن.

۲. دَلّاله: زنی که زنان را بد راه کند، زنی که زنان را به مردان رساند. در اینجا به معنی واسطه.

۳. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۴۰.

حق‌الیقین. عبدالرحمن جامی در شرح لمعات شیخ فخرالدین عراقی این موضوع را بدینگونه شرح داده است: بدانکه چون کسی چشم پبوشاند، علم وی به وجود آتش به دلالت حرارت بر وی، علم‌الیقین است؛ و چون چشم بگشاید و آتش را معاینه ببیند، عین‌الیقین است. و چون در آتش افتد و ناچیز شود و صفات آتش از وی ظاهر شود (چون إحراق و إشراق) حق‌الیقین باشد... زیرا که صاحب علم‌الیقین، طالب آن است که معلوم وی، مشهود وی گردد. پس برآن علم، اطمینان و قرار ندارد. و صاحب عین‌الیقین، طالب آن است که در مشهود خود فانی شود و تعین وی مرتفع گردد و خود را عین وی داند و ببند. پس به آن مشاهده، اطمینان ندارد؛ اما وقتی که تعین وی مرتفع شد و مشهود وی به جای وی بنشست و به حق‌الیقین متحقق گشت، اطمینان حاصل آمد و مرتبه دیگر نماید در دانش که طالب آن باشد.^۱ «یقین در لغت به معنی علمی است که در آن شک و گمانی راه نداشته باشد. عرفا و صوفیه تعاریف بسیاری از یقین کرده‌اند که همه آنها با یکدیگر قابل جمع است، زیرا هر یک از آنها جنبه‌ای از یقین را بیان داشته است. ولی آنچه از این تعاریف به دست می‌آید اینست: شهود عینی حقیقت، بی‌واسطه استدلال و برهان. البته این تعریف بر آخرین مرحله یقین منطبق است.

علم‌الیقین، از آن عام و عین‌الیقین از آن خاص و حق‌الیقین از آن خاص‌الخاص است.» [

(۸۶۱) تا نسوزی نیست آن عین‌الیقین این یقین خواهی، در آتش درنشین
تا در آتش نسوزی به مرحله عین‌الیقین، واصل نخواهی شد. اگر خواهان این مرحله از یقینی باید به آتش وارد شوی. [در این بیت، حضرت مولانا، عین‌الیقین را به معنای حق‌الیقین به کار برده؛ زیرا او به معنا اهمیت می‌دهد و خود را مقید به الفاظ و اصطلاحات نمی‌کند.]

(۸۶۲) گوش چون نافذ بود، دیده شود ورنه، قل در گوش پیچیده شود
اگر گوش، شنوا باشد، به چشم تبدیل می‌شود، یعنی حقیقت را به طور عینی مشاهده می‌کند. در غیر اینصورت، سخن در گوش می‌پیچد و به درون روح نفوذ نمی‌کند و اثری در آن نمی‌نهد. [وقتی سالک، به گفتار و کلمات مردان حق، نیک گوش دهد، معرفت او از مرحله نقلی به شهود عینی می‌رسد.]

این سخن پایان ندارد، باز گرد تا که شه با آن غلامانش چه کرد؟ (۸۶۳)
بیان معارف الهی، نهایی ندارد. پس، از ادامه گفتار در این باب منصرف شو و به دنباله آن حکایت باز گرد تا ببینیم شاه با غلامان خود چه کرد و چه گفت؟

به راه کردن شاه، یکی از آن دو غلام، و از این دیگر پرسیدن
آن غلامک را چو دید اهل ذکا^۱ آن دگر را کرد اشارت که بیا
شاه چون آن غلامک را دارای هوش و ذکاوت دید، به غلام دیگر گفت بیا جلو.

کاف رحمت گفتمش، تصغیر نیست جد گوَد: فرزندکم، تحقیر نیست (۸۶۵)
این بیت در جواب سؤالی مقدّر است بدین مضمون: یا حضرت مولانا، چرا با اینکه آن غلام، زیرک و هوشمند بود، نام او را با پسوند تصغیر یاد کردید؟ و اما جواب: این کاف، کاف تصغیر و تحقیر نیست، بلکه کاف تحبیب است، چنانکه پدر بزرگ شخص، گاهی از روی محبت به او می گوید: فرزندکم. مسلماً قصد او تحقیر نوه خود نیست. [پسوند تصغیر گاه برای تحقیر می آید و گاه برای تحبیب. در عربی نیز صیغه مصغر گاهی برای تحبیب به کار می رود، چنانکه در قرآن کریم^۲ حضرت یعقوب (ع) به فرزندش یوسف (ع)، بُنّی (= فرزندکم) خطاب می کند؛ همینطور حضرت ابراهیم (ع)، فرزندش اسماعیل (ع) را اینگونه مورد خطاب قرار می دهد.^۳]

چون بیامد آن دُوم در پیش شاه بود او گنده دهان، دندان سیاه (۸۶۶)
همینکه غلام دوم نزد شاه رسید، شاه دید که دهان او بوی بد می دهد و دندانهای سیاهی نیز دارد.

گرچه شه ناخوش شد از گفتار او جُست و جویی کرد هم ز اسرار او (۸۶۷)
هرچند شاه از گفتگو با آن غلام ناراحت شد، ولی درباره احوال و اسرار درون او جستجوی نمود.

۱. ذکا: زیرکی، هوشمندی.

۲. سوره یوسف، آیه ۵.

۳. سوره صافات، آیه ۱۰۲.

(۸۶۸) گفت: با این شکل، وین گنده دهان دُور بنشین، لیک آن سوتر مَراَن
شاه به آن غلام گفت: با این قیافه و با این بوی گندِ دهانت، دورتر بنشین، ولی از آن جا
دیگر عقب‌تر نرو. [یعنی تا آنجا عقب‌تر بنشین که بوی ناخوشایند دهانت مرا آزار ندهد ولی
نه آنقدر دور که نتوانم حرف‌هایت را بشنوم. شاه در این بیت و بسیاری از ابیات دیگر در معنی
مجازی بکار رفته و شاهان سلوک و ارشاد بیشتر مطمح نظر است.]

(۸۶۹) که تو اهلِ نامه و رُقعه^۱ بُدی نه جلیس و یار و هم‌بُقه^۲ بُدی
در پاره‌ای از شروح، بیت فوق را چنین معنی کرده‌اند: «با تو باید بوسیله نامه در
ارتباط بود، نه بوسیله همنشینی و دوستی و هم اتاقی.» برخی نیز گفته‌اند: «با تو باید از دور
صحبت کرد. پس تو مصاحب و یار و همخانه نیستی.» بعضی نیز گفته‌اند: «تو غلامی هستی که
باید وظایف‌ات بردن نامه‌ها و رقع‌ها باشد، یا دوستی هستی که باید با تو از طریق نامه و رقع
رابطه داشت نه با حضور و دیدار.» برخی نیز بکلی از معنای بیت دور افتاده و گفته‌اند: «تو
پیش از این تنها شغل نامه‌رسانی داشته‌ای.» مصراع دوم را نیز معنی نکرده‌اند. اما معنایی که با
سیاق ابیات مناسب دارد: (از آنجا دورتر بنشین) زیرا در آن صورت، اهل نامه و مکاتبه
می‌شوی و با من دیگر همنشین و یار و هم حجره و مصاحب نخواهی شد. [این بیان، تعریضی
است به کسانی که از حضور شاه حقیقت دور و بیگانه‌اند و با حضرت حق، بوسیله الفاظ و
کتب و علوم رسمی و محفوظات لفظی ارتباط پیدا می‌کنند.^۳]

(۸۷۰) تا علاجِ آن دهانِ تو کنیم تو حیب و ما طیبِ پُرْفَنیم
تا بوی دهان تو را درمان کنیم، زیرا تو دوستِ من هستی و من پزشکِ حاذق.

(۸۷۱) بهر گِئِکی^۴ نوگلیمی سوختن نیست لایق از تو دیده دوختن
همانگونه که شایسته نیست به خاطر از بین بُردن حشره کوچکِ کیک، یک گلیم
نوسوخته شود، همینطور سزاوار نیست از تو چشم‌پوشی کنم. [اشاره است به ضرب‌المثلی که

۱. رُقعه: نامه، مکتوب.

۲. بُقه: خانه، سرا، هم بُقه: هم اتاقی، هم حجره.

۳. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۳۰۶.

۴. کیک: ر.ک. شرح بیت (۲۸۹۲) دفتر اول.

در شرح بیت (۲۸۹۲) دفتر اول آمده است.]

(۸۷۲) با همه بنشین دو سه دستان بگو تا ببینم صورتِ عقلت نکو
با وجود این همه عیب و نقص، بنشین و دو سه حکایت برای ما تعریف کن تا میزان
عقل و شعورت را بطور کامل بشناسیم.

(۸۷۳) آن ذکی^۱ را پس فرستاد او به کار سویی حمامی که: رُو خود را بخار
شاه آن غلام هوشمند را نیز در پی کاری فرستاد. یعنی روانه حمام کرد و بدو گفت: برو
تن خود را بخاران، یعنی تنت را بشوی و از چرک و کثافت پاک کن.

(۸۷۴) وین دگر را گفت: خه^۲ تو زیرکی صد غلامی در حقیقت نه یکی
شاه به آن غلام دیگر خطاب کرد: آفرین، تو زیرک و باهوشی، و در واقع تو به تنهایی
صد نفر غلامی نه یک نفر.

(۸۷۵) آن نه‌ای کآن خواجه تاش تو نمود از تو ما را سرد می‌کرد آن حسود
تو آنگونه نیستی که غلام همتایت به ما معرفی کرد؛ آن غلام حسود، ما را نسبت به تو
دل‌سرد می‌کرد.

(۸۷۶) گفت: او دزد و کژست و کژنشین حیز^۳ و نامرد و چنان است و چنین
شاه افزود رفیقت درباره تو می‌گفت: او دزد و نادُرست و بدکردار و نامردِ مردنما و
چنین و چنان است.

(۸۷۷) گفت: پیوسته بُدست او راستگو راست گویی من ندیدستم چو او
آن غلام به شاه گفت: آن غلامی که این حرف‌ها را درباره من زده، همیشه آدمی

۱. ذکی: هوشمند، با ذکاوت.

۲. خه: خنده و استهزاء، اما خه خه، کلمه تحسین یعنی خوشا و مرجبا، به به و بارک الله. (فرهنگ نفیسی، ج ۲).

ص ۱۴۳۳

۳. حیز: ر. ک. شرح بیت (۳۳۸۰) دفتر اول.

راستگو بوده و من تاکنون فردی را نیافته‌ام که مانند او راست بگوید.

(۸۷۸) راست‌گویی در نهادش خلقتی است هر چه گوید، من نگویم آن، تَهی است
راستگویی با سرشت او درآمیخته. بطوریکه هرچه او بگوید، من سخن او را تهی از
صداقت نمی‌دانم.

(۸۷۹) کژ ندانم آن نکواندیش را مَتَّهَم دارم وجودِ خویش را
من آن شخصِ نیک اندیش را نادرست نمی‌دانم، بلکه خود را مَتَّهَم می‌شمرم.

(۸۸۰) باشد او در من ببیند عیب‌ها من نبینم در وجودِ خود شها
شاه‌ها، ممکن است او در من عیب‌هایی مشاهده کند که خودم نتوانم آن عیب‌ها را
بینم.

(۸۸۱) هر کسی کو عیبِ خود دیدی ز پیش کی بُدی فارغِ خود از اصلاحِ خویش؟
هر کس عیبِ خود را پیشاپیش مشاهده کند، کی از اصلاحِ خود آسوده می‌شود؟

(۸۸۲) غافلند این خلق از خود ای پدر لاجَرَم گویند عیبِ همدگر
ای پدر من، این مردم از خود غافل‌اند، از اینرو ناگزیر به عیبجویی یکدیگر
می‌پردازند.

(۸۸۳) من نبینم رویِ خود را ای شَمَن^۱ من ببینم رویِ تو، تو رویِ من
ای بت‌پرست، من رویِ خود را نمی‌بینم، بلکه من رویِ تو را می‌بینم و تو رویِ مرا.

(۸۸۴) آن کسی که او ببیند رویِ خویش نورِ او از نورِ خَلقان است پیش
هر کس که رویِ خود را ببیند، یعنی ذاتِ خود را بشناسد و به صفاتِ خویش متوجّه
شود، نورِ چنین شخصی از نورِ سایر مردم زیادتر است.

۱. شَمَن: بت پرست.

گر بمیرد، دیدِ او باقی بُود زآنکه دیدش دیدِ خَلّاقی بُود (۸۸۵)
چنین شخصی اگر بمیرد، دیده دل او باقی خواهد ماند، زیرا دیده دل او، دیدی خلاق و آفریننده است.

نورِ جَسّی نَبُود آن نوری که او رویِ خود محسوس بیند پیشِ رُو (۸۸۶)
آن نوری که آدمی بتواند با آن، ذات و صفات خود را نزد خود، آشکارا مشاهده کند مسلماً نور محسوس و معمولی نیست. [ر.ک. شرح بیت (۱۳۳۱) و (۲۶۳۵) و (۲۷۸۰) و (۳۵۲۰) دفتر اول.]

گفت: اکنون عیب‌هایِ او بگو آنچنانکه گفت او از عیبِ تو (۸۸۷)
شاه به آن غلام نیک‌خو گفت: اینک تو نیز عیب‌های رفیقت را بگو همانطور که او عیب‌های تو را باز گفت.

تا بدانم که تو غمخوارِ منی کدخدایِ مُلکت و کارِ منی (۸۸۸)
تا من بدانم که تو یار و غمخوار منی و کارگزار مملکت و کارهای من.

گفت: ای شه، من بگویم عیب‌هایِ او گرچه هست او مرا خوش‌خواجه‌تاش^۱ (۸۸۹)
غلام گفت: شاه‌ها، من عیب‌های او را می‌گویم. اگرچه آن غلام برای من رفیق و همتای خوبی است.

عیبِ او مهر و وفا و مردمی عیبِ او صدق و ذکا و همدمی (۸۹۰)
عیب آن غلام، مهربانی و وفاداری و مردم‌داری و راستگویی و هوشیاری و سازگاری است.

کمترین عیبش، جوانمردی و داد آن جوانمردی که جان را هم بداد (۸۹۱)
کمترین و کوچکترین عیب‌اش، جوانمردی و دادگری اوست، او جوانمردی است که اگر اقتضا کند از جان خود نیز صرف‌نظر می‌کند.

۱. خواجه‌تاش: دو غلام که یک صاحب داشته باشند.

(۸۹۲) صد هزاران جان خدا کرده پدید چه جوانمردی بود که آن را ندید؟
حق تعالی. صدها هزار جان پدید آورده. آنکس که این را نبیند چه جوانمردی است؟
[تناسب این بیت با بیت قبلی در اینست که قبلاً گفته شد. او حتی جان خود را نیز در جای
مناسب می‌بازد، در این بیت می‌گوید خداوند در پاداش آن جانی که او فدا می‌کند، صدها هزار
جان به او می‌بخشد.]

(۸۹۳) ور بدیدی، کی به جان بخلش بُدی؟ بهر یک جان، کی چنین غمگین شدی؟
اگر کسی آن صدها هزار جان را می‌دید، کی برای دادن جان خود بخل و تنگ چشمی
نشان می‌داد؟ و به خاطر از دست دادن یک جان، کی اینگونه اندوهگین می‌شد؟

(۸۹۴) بر لب جو، بخلِ آب آن را بُود کوز جویِ آب، نایبنا بود
به عنوان مثال، کسی در کنار جویِ آب از دادن آب دریغ می‌کند که آب درون جوی را
نبیند.

(۸۹۵) گفت پیغمبر که هر که از یقین داند او پاداشِ خود در یومِ دین
حضرت پیامبر (ص) فرمود: هر کس یقین داشته باشد که در روز رستخیز، پاداش
خواهد داشت. [ادامه معنا در بیت بعد:]

(۸۹۶) که یکی را ده عِوض می‌آیدش هر زمان جُودِ دگرگون زایدش
که در برابر هر نیکی، ده برابر پاداش به دست می‌آورد، هر لحظه سخاوت و جوانمردی
تازه‌ای از او پدید می‌آید. [اشاره به حدیثی است که مضمون آیه‌ای از قرآن کریم را نیز در
بردارد. اما اصل حدیث: مَنْ أَيْقَنَ بِالْخَلْفِ جَاءَ بِالْعَطِيَّةِ^۱. «هر آنکس که به عوض، یقین
داشته باشد، نیک می‌بخشد.» اما آیه مورد اشاره، در سوره انعام، آیه ۱۶۰ آمده است:
مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا... «هر کس کار نیکی کند، ده برابر آن پاداش گیرد...» مولانا
در این ابیات می‌گوید که سبب روانشناسانه بخشش از مال خود یقین داشتن به پاداش آن
است.]

(۸۹۷) جُودِ جمله از عوض‌ها دیدن است پس عوض دیدن ضدِ ترسیدن است
بخشنده‌گی و سخاوتمندی همه سخاوتمندان بواسطه پاداشی است که در این کار
مشاهده می‌شود. بنابراین دیدن پاداش، بیم زوال مال و تلف شدن سرمایه را از میان می‌برد.

(۸۹۸) بخل، نادیدن بُودِ اغواض را شاد دارد دیدِ دُرّ، خَوّاض^۱ را
تنگِ چشمی و بخل از ندیدن پاداش‌ها ناشی می‌شود، چنانکه مثلاً دیدن مروراید،
غواض را شادمان می‌کند.

(۸۹۹) پس به عالم هیچکس نبُودِ بخیل زآنکه کس چیزی نبازد بی‌بدیل
بنابراین در این جهان هیچکس بخیل و تنگ چشم نیست، زیرا هیچکس دست به
کاری نمی‌زند که در آن پاداشی نباشد.^۲ [مقصود اینست: آن کس که به صفت بخل متّصف
شده، علتش اینست که عوض و پاداش را ندیده، و الا اگر می‌توانست پاداشِ بخشنده‌گی را
مشاهده کند و یقین می‌کرد که بخشیدن مال به معنی خسران و زیان نیست بلکه به دست
آوردن عوضی بالاتر و بهتر است، در آن صورت، هرگز بخل نمی‌ورزید].^۳

(۹۰۰) پس سخا از چشم آمد نه ز دست دید دارد کار، جز بینا نَرست
پس نتیجه می‌گیریم که سخاوتمندی از چشم حاصل می‌شود نه از دست. دیدن،
سودمند است و کار از چشم ساخته است. و هیچکس جز شخص بینا نجات نخواهد یافت.

(۹۰۱) عیبِ دیگر اینکه خودبین نیست او هست او در هستی خود عیب‌جو
غلام نیکخوا ادامه داد: عیبِ دیگر رفیق‌م اینست که دچار خودبینی نیست. بلکه او هماره
درصدد یافتن عیب خود است.

(۹۰۲) عیب‌گوی و، عیب‌جویِ خود بُده‌ست با همه نیکو و، با خود بد بُده‌ست
دیگر آنکه او عیب خود را می‌جوید و بر زبان می‌آورد، با همه مردم به نیکی رفتار

۱. خَوّاض: غوطه خورنده، غواص.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۰۲.

۳. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۳۱۵-۳۱۴.

می‌کند ولی با خودش بدرفتار است.

(۹۰۳) گفت شه: جَلْدی مَکْن^۱ در مدح یار مدح خود در ضمن مدح او می‌آر
شاه به او گفت: در ستایش رفیقت اینقدر زیرکی و زرنگی به کار مگیر. و ضمن ستایش
از او به ستایش خود مپرداز.

(۹۰۴) زآنکه من در امتحان آرم ورا شرمساری آیدت در ماورا
زیرا من آن غلام را مورد آزمایش قرار خواهم داد و در آن صورت تو نیز از این
سخنانت شرمگین خواهی شد.

قَسَمِ غلام در صدق و وفاداری یار خود از طهارتِ ظَنِّ خود
(۹۰۵) گفت: نه، وَاللَّهِ وَاللَّهِ الْعَظِيمِ مَالِکُ الْمُلْکِ و به رحمن و رحیم
غلام نیکخو برای قانع کردن شاه و اثبات صدق خود گفت: نه، چنین نیست. سوگند به
خدا و به خدای بزرگ که دارنده همه جهان هستی است، و سوگند به خدای بخشاینده و
مهربان، منظورم از ستایش آن غلام، ستایش از خودم نبود.

(۹۰۶) آن خدایی که فرستاد انبیا نه به حاجت، بل به فضل و کبریا
همان خدایی که به سوی بندگان خود، پیامبران را گسیل داشت، ولی این فرستادن برای
رفع نیاز خود نبوده، بلکه به سبب فضل و بزرگی او بوده است. [این مسأله که آیا فرستادن
پیامبران و رسولان برای ارشاد مردم بر خدا واجب است یا نه، مورد بحث عمیق متکلمان
فرقه‌های اسلامی قرار گرفته است. گروهی لزوم فرستادن پیامبران را به عدالت خداوندی
مستند ساخته‌اند. و گروهی دیگر گفته‌اند: این مسأله با قاعده لطف مرتبط است. همانطور که
عدالت بر خدا لازم است، لطف نیز بر او واجب و لازم است. گروهی دیگر که پیروان اشاعره
هستند گفته‌اند نه عدالت به آن معنا که برای ما مطرح است بر خدا لازم است و نه لطف، بلکه
خداوند به هر کاری که انجام می‌دهد مختار و قادر است و هیچ چیز بر او لازم نمی‌آید.^۲]

۱. جَلْدی کردن: جالاک‌ی و چابکی نمودن.

۲. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، دفتر دوم، ص ۴۹۲ - ۴۷۱.

آن خداوندی که از خاکِ ذلیل آفرید او شهسوارانِ جلیل (۹۰۷)
همان خدایی که از خاکِ خوار و بیمقدار، شهسوارانی بزرگ بیافرید. [منظور از
شهسواران، انبیاء و اولیاء الله هستند.]

پاکشان کرد از مزاجِ خاکیان بگذرانید از تگِ افلاکیان (۹۰۸)
خداوند، آنان را از سرشتِ زمینیان پاک گردانید و از عرصهٔ آسمانیان نیز
فرا تر بُرد.

برگرفت از نار و، نورِ صاف ساخت وانگه او، بر جملهٔ انوارِ تاخت (۹۰۹)
خداوند از آتش، اخگری بر گرفت و آن را به نور صاف، دگرگون ساخت. و زان پس،
آن نورِ صاف بر همهٔ انوارِ برتری و تفوق یافت.^۱ [نار که ذاتاً متصف به قهر است احتمالاً
اشاره به صفت قهاریت حق دارد و صفت قهر جزو صفات جلالیهٔ اوست. بنابراین حق تعالی،
تجلی جلالی کرد و نوری صاف پدید آورد. اما مقصود از این نور صاف چیست؟ احتمال
دارد اشاره به حقیقت محمدیه و نور احمدی باشد، زیرا صوفیه بر این باورند که اسم الله
جامع جمیع اسماء است. از آنجا که هر اسمی از اسماء الله، مظهر جزئیۀ دارد، پس اسم
جامع الله نیز باید به اقتضای کلیت و شمول آن، مظهر کلی داشته باشد؛ و آن مظهر،
نور محمدی و روح احمدی است. و صوفیه، آن را منشأ و معادِ همهٔ مخلوقات و
حقیقهٔ الحقایق می‌دانند. البته واضح است که منظور از حقیقت محمدیه و یا نور احمدی،
کالبد عنصری و صورت جسمانی حضرت رسول اکرم نیست. به همین جهت گاهی آن را به
تعیّنِ اوّل، عقل کُلّ، روح اعظم تعبیر می‌کنند و احادیثی از قبیل اوّل ما
خَلَقَ اللهُ نوری را گواه می‌آورند.^۲ بنابراین گاه این روح واحد و نور یگانه از کرانهٔ حضرت
آدم (ع) ظهور می‌کند و گاه از کرانهٔ حضرت موسی (ع) و عیسی (ع) و سایر انبیای عظام.
چنانکه شبستری گوید:

بُود نورِ نبی خورشیدِ اعظم گه از موسی پدید و گه ز آدم
بنابراین حقیقت انبیاء و اولیاء، نوری واحد است در آبگینه‌های کالبدِ آنان. [

۱. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۰۲.

۲. برای توضیح بیشتر در این باب ر. ک. نقدالنصوص، ص ۲۷۶-۲۷۵ و شرح گلشن راز، ص ۳۲۱.

(۹۱۰) آن سَنّا^۱ برقی که بر ارواح تافت تا که آدم معرفت ز آن نور یافت
آن برق روشنی که بر ارواح تابیدن گرفت، حضرت آدم(ع) نور معرفت را از آن نور به
دست آورد. [در واقع حضرت آدم(ع) از نور احمدی و حقیقت محمدیه صاحب معرفت و
عرفان شد.]

(۹۱۱) آن کز آدم رُست دستِ شیث چید پس خلیفه‌اش کرد آدم کآن بدید
آن معرفتی که از حضرت آدم(ع) روید و نمایان شد، حضرت شیث(ع) آن را دروید و
به دست آورد. از اینرو وقتی حضرت آدم(ع)، آثار و نشانه‌های آن نور را در شیث مشاهده
کرد وی را به جانشینی خود گماشت. [صوفیه، شیث را مظهر اسم و هَاب می‌دانند، زیرا شیث به
معنی هِبَةُ اللَّهِ (عطیه خدا) است. و او نخستین کسی بود که علوم و هُبّی و عطیه‌ای حق تعالی به
نحو تفصیل بدو رسید. و یا گفته‌اند آدم(ع) تعیین اجمالی بود، حضرت حق تعالی خواست این
اجمال را تفصیل دهد پس شیث(ع) را ارسال کرد. از اینرو ابن عربی فصّ دوم از کتاب
فصوص الحکم را به نام او موسوم کرده است.^۲]

(۹۱۲) نوح از آن گوهر که برخوردار بود در هوای بحرِ جان، دُزبار^۳ بود
حضرت نوح(ع) که از آن گوهر عرفان بهره‌مند شد، در عشق دریای جان مرواریدهای
اسرار و معارف را به مردم زمان خویش نثار کرد. [برخی از شارحان، منظور از گوهر را در
اینجا خلافت دانسته‌اند.^۴ صوفیه، نوح(ع) را مظهر اسم سُیّوح دانسته‌اند.]

(۹۱۳) جانِ ابراهیم از آن انوارِ زفت بی‌خَدَر در شعله‌هایِ نار رفت
جان حضرت ابراهیم(ع) به سبب آن انوار عظیم، بی‌هیچ بیم و پروایی به درون آتش
رفت. [صوفیه می‌گویند حضرت ابراهیم(ع) نخستین کسی است که به مقام فناء فی الله رسید و

۱. سَنّا: روشنی، به تو ساطع، کلمه ترکیبی سَنّا بَرَق به معنی روشنی برق، مقتبس از آیه ۴۳ سوره نور: یَکَادُ
سَنّا بَرَقِهِ یَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ. «نزدیک است روشنی برقی آن، نور دیدگان را از میان ببرد.» این کلمه فقط
یک بار در قرآن آمده است.

۲. ر. ک. نقدالنصوص، ص ۱۱۲، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳. دُزبار: بارنده مروارید، نثار کننده مروارید، صفت مرکب فاعلی مرخّم.

۴. ر. ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۴۲.

بدو باقی گشت. او مظهر حیرت و عشق به حضرت حق است. از اینرو پنجمین فصّ کتاب فصوص الحکم به نام او موسوم شده است.^۱ ابن عربی عنوان این فص را: فص حکمة مُهِمَّة فی کلمة ابراهیمیه نام نهاده است.]

چونکه اسماعیل در جُویَش فتاد پیشِ دشنة آبدارش سر نهاد (۹۱۴)
از آنرو که حضرت اسماعیل (ع) به مجرای آن نور درآمد. پس در برابر کارد بُران حضرت ابراهیم (ع) سر تسلیم بر زمین نهاد. [صوفیه، اسماعیل (ع) را مظهر اسم علی می دانند، از اینرو فصّ حکمتِ عَلِیّه به نام او موسوم گشته.^۲]

جانِ داود از شُعاعش گرم شد آهن اندر دستِ بافش نرم شد (۹۱۵)
جان حضرت داود (ع) از پرتو آن نور، گرمی گرفت و آهن در دست های او نرم شد و به صورت زره بافته می گردید. [اشاره است به آیه ۱۰ سوره سبأ: وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوْبَىٰ مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّالَهُ الْحَدِيدَ. «و ما از فضل خود، به داود بخشیدیم. و گفتیم: ای کوهها و ای پرندگان شما نیز با نیایش داود، همنا شوید و آهن را برای او نرم کردیم.» صوفیه، حضرت داود (ع) را مظهر کلیات احکام اسمائی و صفات ربانی و آثار روحانی و قوای طبیعی می دانند.]

چون سلیمان بُد وصالش را رَضِیع^۳ دیو گشتش بنده فرمان و مُطِیع (۹۱۶)
چون حضرت سلیمان (ع) از وصال آن نور شیر نوشید، یعنی از نور ربّانی بهره مند شد، به همین سبب دیوان فرمانبردار او شدند. [اشاره است به قسمتی از آیه ۱۲ سوره سبأ: ... وَ مِنَ الْجِنَّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ... «... و برخی از دیوان به اذن پروردگارش به خدمت او در آمدند...» صوفیه، سلیمان (ع) را مظهر اسم رحمن می دانند.]

در قضا یعقوب چون بنهاد سر چشم، روشن کرد از بویِ پسر (۹۱۷)
چون حضرت یعقوب (ع) به قضای الهی سر تسلیم نهاد، پس آن نور به وسیله بوی

۱. ر. ک. نقدالنصوص، ص ۱۴۷، و شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۳۵.

۲. پیشین، ص ۱۶۵ و ص ۲۸۸.

۳. رَضِیع: طفلِ شیرخواره.

فرزندش، چشمان او را روشن و بینا کرد. [اشاره است به آیه ۹۶-۹۳ سوره یوسف که پیراهن یوسف (ع) را به رخسار حضرت یعقوب (ع) می‌افکنند و بینایی به او باز می‌گردد.]

(۹۱۸) یوسف مَه‌رُو، چو دید آن آفتاب شد چنان بیدار در تعبیر خواب
همینکه حضرت یوسف (ع) زیبا رخسار آن خورشید را در خواب دید، در تعبیر خواب دانا و آگاه شد. [اشاره است به آیه ۴۹-۴۳ سوره یوسف و علم او در تعبیر خواب، صوفیه یوسف (ع) را مظهر اسم نور دانسته و می‌گویند چون عالم ارواح که موسوم به عالم مثال است، عالمی نورانی است، از اینرو حضرت یوسف (ع) در علم تعبیر خواب کامل بود و مراد حق تعالی را از صُور مثالی می‌دانست و هر که بعد از او بدین علم وقوف یافت از مرتبه روحانی او اخذ کرده است. و جمال با کمال آن حضرت نیز به سبب نورانیت روح او بوده است.^۱]

(۹۱۹) چون عصا از دستِ موسی آب خورد مُلکَتِ فرعون را یک لقمه کرد
از آنرو که عصا از دست حضرت موسی (ع) آب نوشید، یعنی تحت تصرف معنوی موسی قرار گرفت، حکومت فرعون را یک لقمه کرد و فرو بلعید. [اشاره است به آیه ۴۵ سوره شعراء: فَالْقُلُوبُ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ. «موسی، عصای خود بیفکند که ناگاه ازدهایی شد و همه ابزارِ دروغینِ ساحران را فرو بلعید.»]

(۹۲۰) نردبانِش عیسیِ مریم چو یافت بر فرازِ گنبدِ چارُم^۲ شتافت
چون حضرت عیسی (ع)، نردبان آن نور را پیدا کرد، پس بر فراز آسمان چهارم عروج کرد.

(۹۲۱) چون محمّد یافت آن مُلک و نعیم قُرصِ مَه را کرد در دَم او دو نیم
چون حضرت محمّد (ص) به آن حکومت و نعمت پایدار رسید در لحظه‌ای قرص ماه را دو پاره کرد. [اشاره است به آیه ۱ سوره قمر. مولانا تا اینجا بیان کرد که همه انبیاء دارای نوری واحدند. این نور اعظم در هر دوره و زمانی از کالبد پیامبری ظهور کرد و سبب ارشاد و

۱. ر.ک. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۳۳۴.

۲. گنبد چهارم: آسمان چهارم، ر.ک. شرح بیت (۲۷۸۹) دفتر اول.

دستگیری خلاق شد. و چون این نور اعظم در وجود شریف حضرت ختمی مرتبت به کمال و تمام ظهور کرد، صوفیه آن را حقیقت محمدیه نامیدند. چنانکه حضرت مولانا در بیت (۱۱۰۶) دفتر اول فرمود:

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست
از اینجا به بعد، تجلی این نور اعظم را در اولیاء و عرفاء مورد بحث قرار می‌دهد و می‌فرماید: [

چون ابوبکر آیت توفیق شد با چنان شه، صاحب و صدیق^۱ شد (۹۲۲)
وقتی ابوبکر نشان و آیت فیروزی شد، پس با چنان شاهی همنشین گردید و لقب صدیق یافت.

چون عُمَر شیدای آن معشوق شد حق و باطل را چو دل فاروق شد (۹۲۳)
همینکه عُمَر، شیفته آن معشوق شد، مانند قلب که آگاه و هوشیار است میان حق و باطل فرق نهاد. [فاروق، لقب عُمَر، خلیفه دوم بود. ر.ک. شرح بیت (۲۲۰۸) دفتر اول.]

چونکه عثمان آن عیان را عین گشت نورِ فیاض^۲ بود و ذی‌النورین گشت (۹۲۴)
چون عثمان، چشمه و منبع آن نور آشکار شد، نوری فیض‌بخش شد و دارای دو نور گردید. [عین را به معنی چشم بیننده و شاهد نیز می‌توان گرفت، با این ملاحظه می‌شود: چون عثمان، شاهد و بیننده آن نور شد^۳، در برخی از شروح عین را به همان شکل آورده و مشخص نکرده‌اند که این عین به چه معنی است. از اینرو خواننده دچار ابهام و ابهام می‌شود. ذوالنورین، لقب عثمان، خلیفه سوم است. وجه تسمیه آن اینست که وی دو دختر رسول اکرم (ص) را به زنی داشت. اول، رقیه، بنت رسول‌الله و پس از وفات وی، دختر دیگر آن حضرت، ام‌کلثوم (ع).]

۱. صدیق: ر.ک. شرح بیت (۲۶۸۸) دفتر اول.

۲. فیاض: سرشار، بسیار، فیض رساننده و فیاض‌النور به معنی روشنی‌بخش.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۰۴.

(۹۲۵) چون ز رُویِش مُرْتَضی شد دُرُفِشان^۱ گشت او شیرِ خدا در مَزَجِ جان
چون حضرت علی(ع) از دیدن روی آن نور اعظم، مرواریدهای اسرار و حقایق را
برای طالبان نثار کرد، او در مرغزار روح و جان، شیر خدا شد. [یکی از القاب
مولی امیرالمؤمنین(ع)، اسدالله بود.]

(۹۲۶) چون جُنید از جُنیدِ او دید آن مدد خود مقاماتش فزون شد از عدد
همینکه جُنید از لشکر آن نور یاری و مدد گرفت، مقامات معنویش از شمار خارج شد.
[جُنید بغدادی، پیشوای بزرگ تصوّف بغداد، اصلش از نهاوند بود. در سال ۱۶۵ هـ در بغداد به
دنیا آمد و در همان شهر نیز پرورش یافت. و در سال ۲۹۷ هـ از دنیا رفت. در تاریخ وفات او
اقوال دیگری نیز هست. او به قواریری و رَجَاج لقب یافت، زیرا که پدر وی آبگینه فروش بود؛
اصل او را از نهاوند می‌دانند. جُنید از صوفیان اهل صحو بود، زیرا از شَطَحیات و طامات
اجتناب می‌ورزید.^۲]

(۹۲۷) بایزید اندر مَزیدش^۳ راه دید نام قطبُ العارفین از حق شنید
بایزید به سبب نور عرفان فراوانی که داشت راه حق را دید و از جانب حضرت حق،
لقب قطب العارفین را بشنید. [شرح حال بایزید در توضیح بیت (۲۲۷۵) دفتر اول گذشت. این
نکته را نیز می‌افزاییم که او در شمار صوفیان اهل سُکر بود، از اینرو شَطَحیات صوفیانه و
طامات در سخنان او رنگی بسیار تند دارد؛ حتی تندتر از حلاج. هرچند از علوم رسمی زمان
خود بی‌بهره بود، لیکن در زهد و پارسایی بس دقیق و حسّاس می‌نمود و تا حدّی نیز رنگ
ملامتی داشت.]

۱. دُرُفِشان: فشانده مروارید، نثارکننده مروارید. صفت مرکب فاعلی مرخّم.

۲. مقتبس از نفحات الانس، ص ۸۳ - ۷۹ و جستجو در تصوّف ایران، ص ۱۱۷ - ۱۱۴.

۳. مَزید: نیکلسون کلمه مزید را اشاره می‌داند به این روایت: یحیی معاذ رازی نامه‌ای نوشت به بایزید که
چه می‌گویی در حق کسی که قدحی خورد و مست ازل و ابد شد؟ بایزید جواب نوشت که: اینجا مرد
هست که در شبانروزی دریای ازل و ابد در می‌کشد و نمره هَلْ مین مَزید می‌زند. (ر. ک. مثنوی دکترا
(استعلامی)، ج ۲، ص ۲۲۳)

چون که کرخی، کرخ^۱ او را شد حَرَس شد خلیفه عشق و ربّانی نفس (۹۲۸)
چون معروف کرخی، نگهبان شهر و حریم عشق او گردید، پس خلیفه عشق او شد و
دمی الهی پیدا کرد. [معروف کرخی، از پیشروان مکتب صوفیان بغداد بوده است، کنیه او
ابومحفوظ است. نام پدر وی فیروز یا فیروزان بوده. طبق روایاتی، مسلمان زاده نبوده و سپس
به اسلام می‌گروید. همه سلاسل صوفیه، زنجیره نسبت طریقتی خود را به او می‌رسانند. وی در
سال (۲۰۰) هجری از دنیا رفت.^۲]

پورِ ادهم، مَرکَب، آن سو راند شاد گشت او سلطانِ سلطانانِ داد (۹۲۹)
پسر ادهم با شادی به سوی حق شتافت. پس او شاء شاهان دادگری و عدالت شد.
[ابراهیم بن ادهم، در شمار طبقه نخستین صوفیان، شاهزاده بلخ بود. در جوانی سرگرم عیش
و عشرت بود و به شکار علاقه‌ای وافر داشت. ناگهان انقلابی در روح او پدید آمد و به طریقت
صوفیان گرایید و زندگانی شاهانه را رها کرد و سرگشته کوه و بیابان شد. در سال ۱۶۱ یا
۱۶۶ هجری در شام از دنیا رفت.^۳]

و آن شقیق از شقّ^۴ آن راهِ شِگَرَف گشت او خورشیدرأی و تیز طَرَف^۵ (۹۳۰)
و شقیق، بر اثر رنج کشیدن و درنوردیدن آن راه عظیم، اندیشه‌ای خورشیدآسا و
نگاهی تیزبین یافت. یعنی فکری بس فروزان و بینشی بس حقیقت‌بین پیدا کرد. [شقیق بلخی،
از مشایخ و بزرگان صوفیه نخستین است. با ابراهیم ادهم صحبت داشت. و با توکل سلوک
می‌کرد. سرانجام در سال ۱۷۴ هـ در ولایت ختلان به شهادت رسید و مزار او در
همانجاست.^۶]

۱. کَرخ: نام محله‌ای است در بغداد، نیکلسون کرخ را در بیت فوق، لفظی آرامی دانسته و آن را معادل آژگ
و کنایه از مطلق شهر می‌شمرد؛ شهر عشق، شهر معشوق. (ر.ک. فرهنگ لغات و تعبیرات منتهی، ج ۷، ص ۲۶۶)

۲. ر.ک. طبقات الصوفیه، ص ۳۸، نفحات الانس، ص ۳۵.

۳. برخی شاهزادگی و نحوه باز آمدن وی را به راه سلوک، ساختگی می‌دانند و آن را از روی زندگی بودا
ساخته‌اند. اللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقَائِقِ الْأُمُور. (برای توضیح در این زمینه، ر.ک. جستجو در تصوف ایران، ص ۳۲)

۴. شَقّ: شکافتن، رنج کشیدن.

۵. طَرَف: چشم.

۶. ر.ک. نفحات الانس، ص ۴۶.

(۹۳۱) صد هزاران پادشاهانِ نهان سرفرازانند ز آن سوی جهان

علاوه بر انبیاء و اولیاء و مشایخ عظام که نامشان گذشت، صدها هزار تن از بزرگان طریق حق وجود دارند که نام و نشان آنان از مردم مستور و پنهان است. گمنام‌اند و هیچ آوازه‌ای به هم نرسانیده‌اند. ولی به سبب آن نور اعظم که ذکرش گذشت سرفراز و بلندمرتبه هستند. [از اینجا به بعد در بیان حال اولیای مستور است.]

(۹۳۲) نامشان از رشکِ حق پنهان بماند هرگدایی نامشان را بر نخواند

از غیرت حق تعالی، نام آنان نهان شده تا هر آدم فرومایه و عاری از کمالی نام آنان را به زبان نیاورد. [دو بیت فوق اشاره است به حدیث: *أُولَیَّائِی تَحْتَ قَبَابِی لَا یَعْرِفُهُمْ غَیْرِی*^۱. «اولیاء من در زیر آسمان‌های من به سر برند در حالی که کسی آنان را نشناسد».]
اولیای مستور و پرده‌نشینان حرم الهی، آن دسته از اولیاء‌الله‌اند که از دیدگان مردم، پنهان‌اند. هرچند در میان مردم می‌زیند و با آنان حشر و نشر دارند ولی کسی به مقام باطنی آنها پی نمی‌برد. مگر گاه به گاه به مقتضای حال و مناسبت مقام، گوشه‌ای از پرده را واپس زنند و باطن خود را نشان دهند. نمونه این اولیای مستور، عبدصالح است که در سوره کهف (آیه ۸۲ - ۶۴) بدان اشاره شده است. مقام او تا بدان حد بود که حضرت موسی (ع) نیز با مرتبت والای نبوت، تاب همراهی با او را نیاورد، و سرانجام، کار به جدایی و فراق میان آن دو کشید.

عبدالرحمن سلمی در طبقات الصوفیه^۲، درباره اولیای مستور به آیه ۲۵ سوره فتح استناد می‌کند: «... وَلَوْ لَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَ نِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ...» «... و اگر مردان و زنان مؤمنی را که اینک نمی‌شناسیدشان...»

حضرت علی (ع) نیز در این باب می‌فرماید: *یُجَاهِدُهُمْ فِی اللّهِ قَوْمٌ أَدْلَةُ عِنْدَ الْمُتَكَبِّرِینَ، فِی الْأَرْضِ مَجْهُولُونَ وَ فِی السَّمَاءِ مَعْرُوفُونَ*^۳. «با فتنه جویان کسانی پیکار می‌کنند که نزد گردنکشان خوار می‌نمایند، در روی زمین گمنام‌اند و در آسمان، معروف». مولانا در دفتر سوم مثنوی می‌فرماید:

إِنَّهُمْ تَحْتَ قَبَابِی کَامِنُونَ جز که یزدانشان نداند آزمون [

۱. احادیث مثنوی، ص ۵۲.

۲. به نقل از شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۴۵.

۳. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۱۰۱.

حقّ آن نور و حقّ نورانیان کاندر آن بحرند همچون ماهیان (۹۳۳)
به حقّ آن نور اعظم و به حقّ آن مردان نورانی، یعنی انبیاء و اولیاء که مانند ماهیانی در
آن دریای نور شناورند. [این بیت قسم است، جواب قسم در بیت بعد آمده است:]

بحرِ جان و جانِ بحر ار گویمش نیست لایق، نامِ نو می جویمش (۹۳۴)
اگر آن نور اعظم را دریای جان و جان دریا بنام باز حق مطلب را ادا نکرده‌ام، پس
می‌کوشم نامی نو برای آن پیدا کنم. [مولانا در مثنوی معنوی به کسرات نسبت به نارسایی
تمثیلات در توصیف حق تعالی تصریح کرده است.]

حقّ آن آنی که این و آن ازوست مغزها نسبت بدو باشد چو پوست (۹۳۵)
به حقّ آن خدایی که این و آن را پدید آورد، یعنی همه موجودات را آفرید. همه مغزها
در برابر او پوستی بیش نیست. [این بیت، قَسَم است و جواب قسم در بیت بعد آمده است.]

که صفاتِ خواجه تاش و یارِ من هست صد چندان که این گفتارِ من (۹۳۶)
که صفات دوست و رفیق من، صد برابر آنجیزی است که من درباره آن حرف می‌زنم.
[مولانا پس از اوج گرفتن در آسمان معانی و نکته پردازی‌های فراوان، آرام آرام فرود می‌آید و
با مهارتی عجیب رشته کلام را به دست غلام نیکخو می‌دهد. در حالی که هنوز فضای
اوج گرفته معانی همچنان باقی است.]

آنچه می‌دانم ز وصفِ آن ندیم^۱ باورت نآید، چه گویم؟ ای کریم (۹۳۷)
من آنچه از توصیف صفات آن یار دمساز می‌دانم، باور نمی‌کنی. ای بزرگوار، من چه
بگویم؟ [مصرع دوم را اینگونه هم می‌توان معنی کرد: ای بزرگوار هرچه برای تو بگویم باور
نخواهی کرد.]

شاه گفت: اکنون از آن خود بگو چند گویی آنِ این و آنِ او؟ (۹۳۸)
شاه به غلام گفت: اینک از احوال و اوصافِ خود برای من تعریف کن چقدر از این و آن

تعریف می‌کنی؟

(۹۳۹) تو چه داری و چه حاصل کرده‌ای؟ از تگِ دریا چه دُر آورده‌ای؟
تو چه کمال و هنری داری و چه چیز به دست آورده‌ای؟ از ژرفنای دریا چه
مرواریدی صید کرده‌ای؟

(۹۴۰) روزِ مرگ این حسّ تو باطل شود نورِ جان داری که یارِ دل شود؟
به هنگام فرا رسیدن مرگت، حواسِ ظاهری تو از میان خواهد رفت، آیا نورِ جانی
داری که همدلِ تو شود؟ [از اینجا تا بیت (۹۴۵) در بیان اصالت روح و عمل صالح است.]

(۹۴۱) در لَحْدِ کین چشم را خاک آگند هستت آنچه گور را روشن کند؟
وقتی که در گور، چشمانِ ظاهری تو را پُر از خاک می‌کنند، آیا توشه‌ای داری که گور
تو را روشن کند؟

(۹۴۲) آن زمان که دست و پایت بر دَرَد پَر و بالت هست تا جان بر پَرَد؟
وقتی که دست و پای تو متلاشی می‌شود، آیا پَر و بالی داری که روح تو بوسیلهٔ آن از
تاریکی گور به عالم بالا پرواز کند؟

(۹۴۳) آن زمان کین جانِ حیوانی نماند جانِ باقی بایدت بر جان نشانَد
وقتی که این روح حیوانی از تو جُدا شد، باید به جای آن، جانی ابدی قرار بدهی.

(۹۴۴) شرطِ مَنْ جَابِالْحَسَنَ نَه کردن است این حَسَن را سَوِي حضرت بُردن است
شرط به جا آوردن کار نیک، تنها انجام آن نیست، بلکه باید این کار نیک را به بارگاه
حضرت حق رسانید. [مصرع اول اشاره است به آیه ۱۶۰ سوره انعام که شرح آن در بیت
(۸۹۶) همین دفتر گذشت. بسیاری از مردم صورتِ ظاهری عمل خیر را انجام می‌دهند ولی
شرطِ باطنی آن را که نیتِ پاک است معمولاً رعایت نمی‌کنند. در نتیجه اعمالشان تباه و بی‌اثر
می‌گردد. از اینرو در کلام قرآن آمده: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ وَ نَگفته: مَنْ فَعَلَ الْحَسَنَةَ. زیرا بُردن
آن عمل به درگاه الهی مهمّ است؛ نه فقط انجامِ ظاهری آن.]

جوهری^۱ داری ز انسان یا خری؟ این عَرَض‌ها^۲ که فنا شد، چون بری؟ (۹۴۵)
 آیا جوهر انسانی داری یا جوهر خر بودن؟ وقتی این عَرَض‌ها فانی شد، چگونه آن‌ها را به بارگاه الهی می‌رسانی؟ [از اینجا به بعد در بیان تأثیر عمل در روح و شخصیت آدمی است. او می‌گوید اعمال نیک نظیر طاعات و عبادات، جنبه عَرَضی دارند و نمی‌پایند. اما چون در صفای روح نقش دارند قابل توجه هستند.]

این عَرَض‌های نماز و روزه را چونکه لَا یَبْقَى زَمَانٍ اَنْتَقَى (۹۴۶)
 این عَرَض‌های نماز و روزه و سایر عبادات، چون در دو زمان باقی نمی‌مانند پس، از میان می‌روند و منتفی می‌شوند. [مولانا در کتاب فیه مافیه، ص ۱۴۳، ضمن سخنانی، اصالت را به معنا و روح عبادات می‌دهد، ولی لزوم صورت را نیز متذکر می‌شود. چون این کلام متین را در بیت (۱۷۶۶) دفتر اول آورده‌ایم از تکرار آن اجتناب می‌ورزیم.
 لَا یَبْقَى زَمَانٍ، اشاره دارد به مشرب اشاعره که عقیده دارند: اَلْعَرَضُ لَا یَبْقَى زَمَانٍ^۳
 «عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند.»]

نقل نتوان کرد مر أعراض را لیک از جوهر برند أمراض را (۹۴۷)
 عَرَض‌ها را نمی‌توان از جوهری به جوهر دیگر انتقال داد. ولی عرض‌ها می‌توانند بیماری‌ها را از جوهر دفع کنند. [أعراض قابل انتقال نیستند به این دلیل که هر یک از أعراض، جزئی از هویت جوهر به شمار می‌آیند و خود بالاستقلال، موجودیتی ندارند. اگر حرکت و تحوّل در جوهر پدید نیاید، عَرَض به حال خود باقی می‌ماند؛ و اگر تحوّل در جوهر صورت گیرد، عَرَض نیز دگرگون می‌شود. ولی این عَرَض‌ها به جوهر دیگر انتقال نمی‌یابد.^۴]

تا مبدّل گشت جوهر زین عَرَض چون ز پرهیزی که زایل شد مرض (۹۴۸)
 پس جوهر با همین عَرَض دگرگون می‌شود. همان‌گونه که بیماری بر اثر پرهیز از میان می‌رود.

۱. جوهر: ر. ک. شرح بیت (۲۱۱۰) دفتر اول.

۲. عَرَض: ر. ک. شرح بیت (۲۱۱۰) دفتر اول، آن‌گونه که از آیات فوق برمی‌آید، از جوهر، معنا را مراد کرده و از عَرَض صورت را. و الا تعاریف متداول و رسمی آن در اینجا مورد نظر نیست.

۳. شرح اسرار، ص ۱۱۸.

۴. مقتبس از نقد و تفسیر و تحلیل مثنوی، دفتر دوم، ص ۴۹۴ - ۴۹۳.

- (۹۴۹) گشت پرهیزِ عرضِ جوهر به جهد شد دهانِ تلخ از پرهیز، شهد
پرهیز که همانند عَرَض است با جهد و تلاش به جوهر دگرگون می‌شود. مثلاً دهانِ تلخ
بر اثر پرهیز همانند عسل شیرین می‌گردد. [در اینجا مولانا برای بیان تبدلِ عَرَض به جوهر،
مثال‌هایی می‌آورد.]
- (۹۵۰) از زراعت، خاک‌ها شد سُنبله دارویِ مو کرد، مو را سلسله
مثال دیگر، زراعت، خاک را به سُنبل تبدیل می‌کند و دارویِ مو، مو را همانند زنجیر
بلند و مجعد می‌گرداند.
- (۹۵۱) آن نکاحِ زن، عَرَض بُد شد فنا جوهرِ فرزند حاصل شد ز ما^۱
نکاحِ زن، عَرَض است که زایل شدنی است. آن فرزندی که به منزلهٔ جوهر است از آبِ
منی حاصل می‌گردد. [مصراع دوم اینگونه نیز معنی می‌شود: آن فرزندی که به مثابهٔ جوهر
است از وجود ما پدید می‌آید.]
- (۹۵۲) جُفت کردن اسب و اُشتر را عَرَض جوهرِ کُره بزیایدن عَرَض
مثال دیگر، جفتگیری کردن اسب و شتر عَرَض است، و مقصود زاده شدن کُره است که
آن، جوهر است.
- (۹۵۳) هست آن بُستانِ نشاندن هم عَرَض گشت جوهرِ کِشتِ بستان، نک عَرَض
کاشتن بوستان نیز عَرَض است، ولی محصول این کاشتن، جوهر است. مقصود از
نشاندن درختان همین است.
- (۹۵۴) هم عَرَض دانِ کیمیا بُردن به کار جوهری ز آن کیمیاگر شد، بی‌آر
مثال دیگر، به کار بستن کیمیا نیز نوعی عَرَض است، و اگر بر اثر کیمیاگری،
جوهری حاصل شد، آن را بیاور. [ازیرا مقصود از به کار گرفتن کیمیا جوهر شدن مس
است.]

۱. ما: مخفف ماء به معنی آب، و می‌تواند به معنی ضمیر مشترک فارسی ما باشد.

صیقلی کردن، عَرَض باشد، شها زین عَرَض، جوهر همی زاید صفا (۹۵۵)
مثال دیگر، شاه، صیقل زدن به آینه‌ها نیز عَرَض است، ولی از این عَرَض، جوهر صفا حاصل می‌گردد.

پس مگو که من عمل‌ها کرده‌ام دَخُلِ آن اعراض را بنما، مَرَم (۹۵۶)
بنابراین نگو من کارهایی کرده‌ام. بلکه حاصل آن کارها را نشان بده. یعنی جوهر معنوی کارهای خود را نمایان ساز و رَم نکن. [مولانا تا اینجا با تمثیلاتی گفت که اعمال و عبادات چون باقی نمی‌ماند از جمله اعراض است، اما همین اعراض در لوح ضمیر آثاری متناسب با خود بر جای می‌گذارد. حال باید دید که آن آثار، مثبت است یا منفی.]

این صفت کردن، عَرَض باشد، خُمَش سایه بُز را پیِ قربان مَكُش (۹۵۷)
این توصیف اعمال نیز نوعی عَرَض است. درست مانند اینست که سایه بُزی را برای قربانی ذبح کنی. پس همانطور که نمی‌توانی سایه بُز یا هر حیوان دیگر را به جای حقیقت آن بکشی، همینطور اگر حقیقتی را با اوصافی وصف کنی، آن توصیف‌ها همه به منزله عَرَض است نه جوهر و حقیقت. [مولانا خود فرموده است: «سخن، سایه حقیقت است و فرج حقیقت»^۱.
نیکلسون در توضیح بیت فوق گوید: گمان مبر که با توصیف اعمال و خوبی‌هایی که صرفاً اسباب امکانیه و آلت استکمال جوهر حقیقی هر فرد است می‌توانی تصوّر و اندیشه درستی از جوهر حقیقی کسی را منتقل سازی^۲.]

گفت: شاه، بی قنوط عقل نیست گر تو فرمایی عَرَض را نقل نیست (۹۵۸)
غلام نیکخو گفت: ای پادشاه، اگر تو می‌فرمایی که عَرَض، قابل انتقال نیست، این مطلب، عقل را دچار نومیدی می‌کند.

پادشاه، جز که یأس بنده نیست گر عَرَض کآن رفت باز آینده نیست (۹۵۹)
ای پادشاه، اگر تو می‌فرمایی که وقتی عَرَض برود دیگر باز نمی‌گردد، این امر چیزی

۱. فیه مافیه، ص ۷.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۶۹۷.

جز مایه نومییدی بنده نیست.

(۹۶۰) گر نبودی مر عَرَض را نقل وحشر فعل، بودی باطل و اقوال، فُشَر

اگر برای عَرَض، انتقال و حشری نباشد. یعنی اگر عَرَض از میان برود و دوباره پدید نیاید، عمل بندگان، باطل و گفتارشان بیهوده و هذیان می‌شد. [در یکی از تصحیحات متأخر مثنوی چنین آمده است: «مولانا» «فُشَر» را به جای «فُشار» به معنی هذیان به کار برده است و درست نیست. با نیم نگاهی به فرهنگ‌های لغت متوجه می‌شویم که این ایراد براساسی نیست: در غیاث‌اللغات، ج ۲، ص ۱۲۵ آمده است: فُشَر (بافتح حرف اوّل) به معنی هذیان و بیهوده. همین را آندراج، ج ۴، ص ۲۱۵۲ نقل کرده است. اما «فُشار» با اینکه به معنی بیهوده‌گویی و هذیان است، ولی این واژه جزو کلام فصیح عرب نیست، بلکه عامّه آن را استعمال می‌کنند.^۱ دهخدا نیز همین معنی را به نقل از منتهی‌الارب و اقرب‌الموارد آورده است.]

(۹۶۱) این عَرَض‌ها نقل شد لَوْنی دگر حشرِ هر فانی بُود کَوْنی دگر

این عَرَض‌ها نیز منتقل می‌شود، ولی به نوعی دیگر، و محشور شدن هر موجود فناپذیری، ماهیت دیگری دارد. [اکبرآبادی معتقد است که جَنّت و نعمت‌های جَنّت، همین اوصاف و اعمال حسنه شخص است که در برزخ، متمثل خواهد شد. و همچنین دوزخ و شداید دوزخ، همان افعال ذمیمه و صفات قبیحه اوست که متمثل می‌گردد؛ و چون بهشت و دوزخ در جمیع عوالم، موجود و متحقق است، بهشت و دوزخ در این عالم همین اوصاف و اعمال حسنه و قبیحه است و در عالم برزخ به صورت اشجار و میوه‌ها و آتش و قفل و بند و ... پس اعمال و احوال نیک و بد، نابود نمی‌شوند بلکه به عالم دیگری می‌روند و به صورت‌های برزخی متمثل می‌شوند.]

(۹۶۲) نقلِ هر چیزی بُود هم لایقش لایقِ گَله بُود هم سایقش^۲

انتقال هر چیزی مناسب با ماهیت همان چیز است. چنانکه مثلاً چوپانِ هر رَمه‌ای

۱. فرهنگ نفیسی، ج ۴، ص ۱۵۶۵.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۰۹.

۳. سابق: راننده چاروا، اراده‌ران. (فرهنگ نفیسی، ج ۳، ص ۱۸۲۶)

لایق همان رمه است.

وقتِ محشر هر عَرَض را صورتی است صورتِ هر یک عَرَض را نوبتی است (۹۶۳)
به هنگام حشر، هر عَرَضی دارای صورتی است. و برای صورت هر عرضی نیز نوبتی است تا به ظهور رسد.^۱ [جميع افعال و احوال و نیات ما در قیامت به صورت‌هایی تمثّل می‌یابد.]

بنگر اندر خود، نه تو بودی عَرَض؟ جنبشِ جُفتی و جُفتی با غرض؟ (۹۶۴)
حالا به خود نگاه کن، مگر تو عَرَض نبودی؟ مگر تو نتیجه و حاصل هیجان و جنبش همدار نر و ماده‌ای نیستی؟ [اگر یای «جفتی» دوّم را خطاب بگیریم مصراع دوم می‌شود: تو از جنبش و حرکت جفتی حاصل شده‌ای و خود تو نیز با غرض و مقصودی قرین و همراهی که آن، نتیجه عمل تو است.^۲ البته باید متوجّه بود که در مثنوی اصطلاحات منطق و فلسفه و حکمت و تصوّف آنگونه که در نزد اهلش منظور است مطمع نظر نیست. جهت ابضاح بیشتر: شاه ابتدا خواست دانش غلام را امتحان کند. از اینرو خود را طرفدار این عقیده معرفی کرد که أعراض (اعمال)، صورت‌هایی از وجودند که هیچ ارتباطی با باطن آدمی ندارند. امّا غلام اشتباه شاه را تصحیح می‌کند و استدلال می‌کند که همانطور که اثر در وجود مؤثر خود مستور است، عَرَض‌ها نیز در نفس جوهر مستوراند.]

بنگر اندر خانه و کاشانه‌ها در مهندس بود چون افسانه‌ها (۹۶۵)
تو برای مثال به خانه‌ها و کاشانه‌ها نگاه کن، همه اینها ابتدا در ضمیر و ذهن مهندس همانند افسانه‌ها و صوّر خیالی بودند.

آن فلان خانه که ما دیدیم خوش بود موزون صُفّه^۳ و سقف و دَرَش (۹۶۶)
از بین خانه‌ها، فلان خانه‌ای که به نظر ما زیبا آمد، سقف و در و ایوانش موزون و متناسب بود.

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۰۸.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزو اوّل، ص ۳۲۶-۳۲۷.

۳. موزون صُفّه: ایوانی مناسب و متعادل.

(۹۶۷) از مهندس آن عَرَض و اندیشه‌ها آلت آورد و ستون از پیشه‌ها
عَرَض‌ها و اندیشه در ذهن مهندس بود و او از صاحبان حرفه‌ها، ابزار و آلاتی به
دست آورد. [طرح و نقشه‌ای که مهندس در ذهن داشت به اسباب و ابزاری نیاز داشت تا
صورت تحقق یابد. پس اندیشه‌های خوب و بد نیز تا رسیدن به بهشت و دوزخ، صورت کمالی
پیدا می‌کنند. درست مانند بذری که در دل خاک کاشته می‌شود و پس از مدتی به نهال و
درخت تبدیل می‌شود.]

(۹۶۸) چیست اصل و مایه هر پیشه‌یی؟ جز خیال و جز عَرَض و اندیشه‌یی
اصل و گوهر هر پیشه و صنعتی جز خیال و عَرَض و فکر چیست؟ [اصل هر پیشه‌ای
غیر از خیال و عرض و اندیشه چیز دیگری نیست.]

(۹۶۹) جمله اجزای جهان را بی‌عَرَض در نگر حاصل نشد جز از عَرَض
اگر تمام اجزای دنیا را با دیدی عاری از عَرَض نگاه کنی خواهی دید که همه آنها بجز
از عَرَض از چیز دیگر پدید نیامده است. [اگر بینشی خالی از غرض داشته باشی خواهی دید
که همه اجزای جهان از عَرَض حاصل شده است.]

(۹۷۰) اوّل فکر، آخر آمد در عمل بُنِیْتِ^۱ عالم چنان دان در ازل
ابتدای هر اندیشه پس از عمل آشکار می‌شود. و اساس و بنیاد جهان از ازل همین‌گونه
بوده است. [اشارت است به یکی از قواعد حکما یعنی عِلّت غایی. رجوع شود به شرح بیت
(۵۳۰) دفتر چهارم و متناسب با مسأله اعیان ثابته. توضیح آنکه در تصوّف ابن عربی، اعیان
ثابته بر حقایق و ذوات و ماهیّات اشیاء اطلاق می‌شود. به سخنی دیگر، آن صور علمیه الهی
که هنوز رایحه وجود را احساس نکرده‌اند ولیکن با وجود علم به خدا موجودیت یافته و از
یکدیگر متمایز شده‌اند، اعیان ثابته گویند. از اینرو این مرتبه را عالم معانی نامیده‌اند. و در
لسان حکما، به آن ماهیّت گویند. یکی از شارحان گوید: حق سبحانه تعالی قبل از ایجاد خلق،
وجود آدمی را برای عالم، ملّت غایی قرار داد؛ بعد عالم را به ظهور آورد. وقتی بنای عالم،
کمال یافت، آدمی را بوجود آورد تا معلوم شود که مراد از عالم، آدم بوده است.^۲]

۱. بُنِیْت: اساس، بنیاد. با کسره «ب» نیز صحیح است.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۳۳۸.

میوه‌ها در فکرِ دلِ اوّل بُود در عمل ظاهر به آخر می‌شود (۹۷۱)
به عنوان مثال، صورت میوه‌ها ابتدا در ذهن باغبان پیدا می‌شود و سرانجام ضمن تلاش و کار، آن میوه‌ها تحقق خارجی پیدا می‌کند.

چون عمل کردی، شَجَر بنشاندی اندر آخر، حرفِ اوّل خواندی (۹۷۲)
تو آنگاه که کار کردی و درختان را در خاک نشاندی، گویی که در پایان، حرف اوّل را خوانده‌ای. [حرف اوّل در اینجا اشاره است به صورت ذهنی میوه‌ها که قبل از عمل به نشاندن درختان در ضمیر باغبان پدید می‌آید. و مقصود از نشاندن درخت، به دست آوردن میوه‌های آن است.]

گرچه شاخ و برگ و بیخ اوّل است آن همه از بهر میوه، مُرْسَل است (۹۷۳)
اگرچه ریشه و شاخ و برگ درخت، مقدّم بر میوه آن است. ولی همه اینها برای پدید آمدن میوه فرستاده شده است.

پس سری که مغزِ آن افلاک بود اندر آخر، خواجه لَوّاک بود (۹۷۴)
بنابر این، این رازی که مغز و زبده افلاک بود، سرانجام، آن راز نهان، وجود حضرت پیامبر(ص) بود که حدیث لَوّاک به آن سرور خطاب می‌کند. [اشاره است به حدیث معروفی که در کتب صوفیه فراوان آمده است: لَوّاکَ لَمَّا خَلَقْتُ الْاَفْلاکَ. «اگر ای پیامبر(ص) تو نمی‌بودی جهان را نمی‌آفریدم.» صوفیان این حدیث را قدسی دانسته و از آن بسیار استفاده کرده‌اند. صرف نظر از سند این حدیث که آیا معتبر است یا خیر، مفهوم کلی آن قابل فاع است. چنانکه در آیه ۷ سوره هود می‌فرماید: وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا... «و اوست آن خدایی که بیافرید آسمان‌ها و زمین را در شش بُرهه از زمان و عرش او بر آب قرار داشت تا شما را بیازماید که کدامینتان نیکوکارترید...» با این ملاحظه، آفرینش جهان بخاطر وجود انسان بوده است. ابن عربی در فصوص‌الحکم می‌گوید: فَإِنَّهُ بِهِ يَنْظَرُ الْحَقُّ إِلَى خَلْقِهِ فَيَزَحَمُهُمْ فَتَمَّ الْعَالَمُ بِوُجُودِهِ. «بدینسان حضرت حق تعالی با چشم انسان به آفریدگان در نگرست؛ پس به آنان رحم آورد. از اینرو عالم با وجود انسان، کامل شد.»

این که وجود انسان کامل، علّت خلقت جهان بوده است تردیدی در آن نیست و با

مبانی اعتقادی سازوار است. خطابِ حدیث مذکور به شخص پیامبر(ص) به دلیل آن است که حقیقت ایشان، کاملترین و شریفترین مخلوقات بوده است. ر.ک. حقیقت محمدیه، بیت (۹۰۹) همین دفتر.]

(۹۷۵) نقلِ أعراض است این بحث و مقال نقلِ أعراض است این شیر و شگال^۱

این بحث‌ها و گفتگوها نیز، مثالی است برای انتقالِ عَرَض‌ها. همچنین این شیر و شغال هم مثالی برای انتقالِ عَرَض‌هاست. [همه این بحث‌ها و سخنانی که میان شاه و غلام گذشت در حکم عَرَضی بود تا از خلال آن، جوهر حقیقت درک شود. همینطور داستان شیر و شغال (در کلیله و دمنه و جز آن) نیز صورت و عرضی بیش نیست تا از خلال آن جوهر حقیقت نمایان گردد^۲. وجوه دیگری برای شیر و شغال در بیان آمده از آن جمله گفته‌اند که مراد از مصراع دوم، انتقال ذات شیر و شغال از صورت عَرَضی به صورت جوهری است^۳.]

(۹۷۶) جمله عالم خود عَرَض بودند تا اندرین معنی بی‌آمد هل اُتی

همه موجودات این جهان، در اصل، عَرَض بوده‌اند. حتّی در این باره که همه عالم، أعراض بوده‌اند، آیه هَلْ اُتِی نازل شد. [چنانکه ابن عربی در پایان فصّ شعبی گفته است: وَ اَمَّا الاشَاعِرَةُ فَمَا عَلِمُوا اَنَّ الْعَالَمَ كُلَّهُ مَجْمُوعُ اَعْرَاضٍ فَهُوَ يَتَبَدَّلُ فِي كُلِّ زَمَانٍ اِذَا الْعَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانَيْنِ^۴. «و اما اشاعره این مطلب را در نیافتند که جهان، جملگی عَرَض است و در هر آن، دگرگون می‌شود، زیرا که عَرَض در دو زمان بر یک حال باقی نمی‌ماند.» مصراع دوم اشاره است به آیه ۱ سوره دَهِر (انسان): هَلْ اُتِی عَلَى الْاِنْسَانِ حَیْنٌ مِّنَ الدَّهِرِ لَمْ یَكُنْ شَیْنًا مَّذْکُورًا. «آیا روزگاری بر آدمی گذشت که چیز قابلِ ذکر نباشد؟» استفهام در این آیه برای تثبیت مطلب است. با این ملاحظه معنای آن اینست که مسلماً روزگاری بر آدمی گذشته است که چیز قابلِ ذکر نبوده است. از اینرو برخی از مفسران، هَلْ را در اینجا به معنای قَدْ

۱. شگال: شغال، بعضی نیز آن را با کسره شین خوانده‌اند به معنی پای بند ستور. با این ملاحظه می‌شود: این معانی مانند شیر و این الفاظ مانند قید و بند آن است. یعنی کلمات، معانی را در دام خود گرفتار و اسیر می‌کنند. (ر.ک. ترح کیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۳۳۹)

۲. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۴۷.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۱۱.

۴. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۴۴۷ - ۴۴۶.

گرفته‌اند.^۱ با استناد به این آیه به دست می‌آید که همه عالم چیزی جز عَرَض نبوده است. آیه فوق هر چند در شأن انسان نازل شده ولی کُلّ عالم را نیز در بردارد، زیرا انسان، زُبده و عصاره تمام جهان است.^۲]

آن عَرَض‌ها از چه زاید؟ از صُور وین صُور هم از چه زاید؟ از فِکَر (۹۷۷)
این عَرَض‌ها از چه چیزی زاده می‌شود؟ مسلماً از صورت‌ها. و این صورت‌ها از چه زاده می‌شود؟ قطعاً از اندیشه‌ها. [همه افعال و فعل و انفعالات ممکنات، از صورت‌های عقلی سرچشمه گرفته است و آنها نیز از عقل کل (حقیقت مطلق) صدور یافته‌اند.]

این جهان یک فکرت است از عقل کُلّ عقل، چون شاه است و، صورت‌ها رُسل (۹۷۸)
این جهان، اندیشه‌ای از عقل کُلّ است. عقل کُلّ مانند شاه است و صورت‌ها مانند رسولان او. [عقل کُلّ، همان صادرِ اوّل است که اصل وجود عالم است و ساری در همه موجودات.^۳ صورت‌های ماهیات و موجودات، توسط عقل کل به ظهور می‌آید و پدیدار می‌گردد. اکبرآبادی گوید: صُور مثال از فکر عقل کُلّ که روح محمدی است و آن را عقل اوّل و روح اعظم و قلم اعلی نیز می‌گویند. اما باید دانست که روح محمدی، دیگر است و حقیقت محمدی، دیگر. چه حقیقت محمدی تعین اوّل را گویند که فوق مرتبه اعیان است و محیط است بر جمیع حقایق، و روح محمدی، تحت مرتبه اعیان است و فوق مرتبه ارواح، چه وی روح کُلّی است که محیط است بر جمیع ارواح و ابوالارواح است.^۴]

عالمِ اوّل، جهان امتحان عالمِ ثانی، جزایِ این و آن (۹۷۹)
جهان نخستین جهان آزمایش است، و جهان دوّم، جزایِ این و آن است. [جهان نخستین اشاره به دنیا دارد و جهان دوّم اشاره به آخرت. پس غلام می‌گوید که جوهر اعمال در قیامت به ظهور رسد: یَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِر.]

۱. ر.ک. المیزان (متن عربی)، ج ۲۰، ص ۲۰۸.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزو اوّل، ص ۳۴۱.

۳. ر.ک. شرح بیت (۱۸۹۹) و (۳۳۳۵) دفتر اوّل.

۴. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوّم، ص ۱۱۱.

- (۹۸۰) چاکرت شاه، جنایت می‌کند آن عَرَض، زنجیر و زندان می‌شود
ای پادشاه، مثلاً بنده تو مرتکب جنایتی می‌شود که آن جنایت جزو أعراض است، ولی آن عَرَض برای او به زنجیر و زندان مبدل می‌شود. [اعمال اگرچه از قبیل أعراض است و خاصیت أعراض اینست که در دو آن باقی نماند: وَلَا يَبْقَى زَمَانَيْنِ. ولی اثرش منتقل می‌شود.]
- (۹۸۱) بنده‌ات چون خدمت شایسته کرد آن عَرَض نه خلعتی شد در نبرد؟
ولی برعکس، اگر بنده و غلام تو خدمت شایسته و پسندیده انجام دهد، مگر آن عَرَض در این سعی و تلاش به خلعتی که جوهر است تبدیل نشد؟
- (۹۸۲) این عَرَض با جَوْهَر آن بیضه است و طَیْر این از آن و، آن ازین زاید به سَیْرِ
این عَرَض در نسبت با جوهر مانند قضیه تخم مرغ و مرغ است. همانطور که در سیر تکاملی، تخم مرغ از تخم پدید می‌آید، مرغ نیز از تخم مرغ پیدا می‌شود. [تا اینجا مولانا از زبان آن خادم نیکخو مثال‌های فراوانی آورد در تبیین اینکه عَرَض به جوهر مبدل می‌شود.]
- (۹۸۳) گفت شاهنشاه: چنین گیر، اَلْمَرَاد این عَرَض‌های تو یک جوهر نژاد؟
شاه به خادم نیکخو گفت: فرض می‌گیریم که مراد و مقصود، همان است که تو گفتی. پس چرا این عَرَض‌های تو یک جوهر نیز پدید نیاورد؟ [چرا تبدیل عَرَض به جوهر در مورد تو تحقق نیافت و ظاهر، حقیقت باطن تو را دگرگون ساخت؟ مصراع دوم را خبری نیز می‌توان معنی کرد: این عَرَض‌های تو جوهری پدید نیاورد.]
- (۹۸۴) گفت: مخفی داشته است آن را خَرَد تا بُوَد غیب این جهانِ نیک و بد
غلام در پاسخ شاه گفت: عقل کُلّ آن جوهر را مخفی و پنهان داشته تا جهانِ نیک و بد در جهان ما مستور و نهان بماند. [«جهانِ نیک و بد» همان جهانِ آخرت است که در آن حذف مضاف صورت گرفته. در اصل چنین بوده است: جهانِ جزای نیک و بد^۱. در مصراع اول، «خرد» را می‌توان هم بر عقل نظری حمل کرد و هم بر عقل کلی. اگر «خرد» را عقل نظری

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۴۸.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۱۲.

بدانیم منظور این است: عقل نظری که جزئی بین و محدود است سبب می شود که حقیقت عالم حشر و نشر پوشیده بماند، و الا حقیقت و جوهر قیامت بر اهل کشف و شهود نهان نیست بلکه عیان است^۱. و اگر «خرد» را عقل کلی فرض کنیم مقصود اینست: عقل کلی، جوهر و باطن قیامت را بر اهل دنیا پوشیده داشته است^۲.

نیکلسون در ذیل دو بیت اخیر گوید: شاه، ضمن آنکه بحث و استدلال غلام را می پذیرد شواهدی چند می طلبد که مبتنی باشد بر مشاهده بی واسطه روحانی. اگر غلام اعمال نیک به جای آورده باشد باید که بتواند در مورد خود «ثمره ای جوهری» بنمایاند. غلام پاسخ می گوید که جوهر حقیقی اعمال نیک، ایمان صاف و صادق به حق تعالی (اخلاص)، اندر دل پنهان است و نمی توان آنرا مشهود ساخت. باز ایمان و نتایج روحانی ایمان موکول است به سر تقدیر ازل حق تعالی که این عالم آنرا مکشوف نمی سازد، زیرا اگر آن معلوم همگان می شد شر ناپدید می شد و غرض حق تعالی از خلق عالم بهر ظاهر ساختن صفات رحمت و قهر خود بی اثر می ماند^۳. نیکلسون قبول ندارد که «این جهان نیک و بد» به «جهان جزای اعمال نیک و بد» اشاره داشته باشد، او می گوید منظور مولانا اینست که این جهان، مکان اختفا (غیب) بدین مفهوم است که اعیان اشیاء بر اکثریت عظیم آنان که در آن می زیند پوشیده می ماند^۴.

زانکه گر پیدا شدی آشکال فکر کافر و مؤمن نگفتی جز که ذکر^۵ (۹۸۵)
زیرا اگر صورت اندیشه، آشکار و نمایان می شد، کافر و مؤمن بجز ذکر حق چیزی نمی گفتند.

پس عیان بودی نه غیب ای شاه، این نقش دین و کُفر بودی بر جبین (۹۸۶)
بنابر این ای پادشاه، اگر عقل، آن جوهر را مخفی نمی داشت، نشان دینداری و کفر در کسی نهان نمی ماند، بلکه بر پیشانی هرکس نوشته می شد.

۱. ر.ک. پیشین.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۴۸.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۷۰۲.

۴. ر.ک. پیشین.

۵. ذکر: ر.ک. بیت (۲۷۱) همین دفتر.

(۹۸۷) کی درین عالم بُت و بُتگر بُدی؟ چُون کسی را زهُرَةُ تَسْخَرُ بُدی؟
دیگر چه کسی در این جهان، بُت و بت ساز باقی می ماند؟ و چه کسی جرأت این را داشت که به مسخره کردن انبیاء و اولیاء پردازد؟

(۹۸۸) پس قیامت بودی این دنیایِ ما در قیامت کی کند جُرم و خطا؟
در این صورت، دنیای ما همان روز قیامت می شد. در روز قیامت چه کسی می تواند گناه و لغزشی مرتکب شود؟

(۹۸۹) گفت شه: پوشید حق پاداشِ بد لیک از عامه، نه از خاصانِ خود
شاه گفت: اگرچه حق تعالی، پاداش و جزای اعمال بد را پوشیده داشته، ولی این حقیقت را از عامه مردم پوشانده نه از بندگان خاص خویش.

(۹۹۰) گر به دامی افکنم من یک امیر از امیران خُفیه دارم، نه از وزیر
به عنوان مثال اگر من بخواهم یکی از فرماندهانم را به بند اسارت و حبس کشم، این قصد را از دیگر فرماندهان مخفی می دارم نه از وزیر. [زیرا وزیر، رازدان و انیس شاه است.]

(۹۹۱) حق به من بنمود پس پاداشِ کار وز صُورهایِ عملها صد هزار
بنابر این، حق تعالی پاداش کارها را به صورت اعمال بشمار به من نشان داده است.

(۹۹۲) تو نشانی ده که من دانم تمام ماه را بر من نمی پوشد غَمام^۱
ای غلام، تو از اعمال تنها یک نشان به من بده، زیرا که من همه مسأله را می دانم. چه ابر شک و تردید نمی تواند ماه حقیقت را بر من بیوشاند^۲. [در این بیت شاه، تمثیلی است از مردان حق که به بواطن امور آگاه و واقف اند. وجه دیگر: تو نشانه ای به من بده تا من کل مسأله را دریابم^۳.]

۱. غَمام: ابر.

۲. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۳۴۶.

۳. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۴۵، شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۱۱.

گفت: پس، از گفتِ من مقصود چیست؟ چون تو می‌دانی که آنچه بود چیست (۹۹۳)
آن غلام در پاسخ شاه گفت: تو که از نتایج اعمالِ من واقفی، پس مقصودت از سخن گفتن من چیست؟ [تو که می‌دانی چرا از من سؤال می‌کنی؟]

گفت شه: حکمت در اظهارِ جهان آنکه دانسته برون آید عیان (۹۹۴)
شاه گفت: حکمت پدید آوردن جهان، این بوده که علم خداوند عیان و نمایان شود. [خداوند ابتدا به این جهان هستی، علم داشت، ولی آن را پدیدار ساخت تا علم او به مرتبهٔ عین رسد.]

آنچه می‌دانست تا پیدا نکرد بر جهان نهاد رنج طَلَق^۱ و درد (۹۹۵)
خداوند پیش از آنکه معلومات خود را آشکار سازد، رنج و درد زایمان را در جهان پدید نیاورد. [در دو بیت اخیر اشاره است به بحث اعیان ثابته که در بیت (۹۷۰) همین دفتر از آن سخن به میان آمد. مصراع دوم جنبهٔ تمثیلی دارد: زنی که باردار است از وجود بچه در شکم خود آگاه است، ولی تا وقتی که آن بچه را نزاید و آشکار نسازد رنج و درد را بر جهان نتواند فرو نهاد. بنابر این علم، آدمی را از عین بی‌نیاز نمی‌کند. پس ای غلام اگر من به تو گفتم عملت را به من نشان بده به این دلیل بود که علم من به مرتبهٔ عین برسد و آنچه در علم، نهان دارم در عالم عیان ظهور کند. و الا منظورم این نبود که به من علم بده.]

یک زمان بیکار نتوانی نشست تا بدی یا نیکئی از تو نَجَسْت (۹۹۶)
تو نمی‌توانی لحظه‌ای بیکار بنشینی تا اینکه یک کار بد و یا خوبی از تو سر بزند. [این همان حالی است که در تو ایجاب می‌کند که علمت را به مرحلهٔ عین برسانی.]

این تقاضاهای کار از بهر آن شد مُوْکَل تا شود سِرّت عیان (۹۹۷)
این انگیزه‌های کار و رفتار برای این بر تو چیره می‌شود که راز نهانت عیان شود.

۱. طَلَق: درد زایمان.

(۹۹۸) پس کلابه^۱ تن کجا ساکن شود؟ چون سر رشته ضمیرش می‌گشود؟
 بنابر این کلاف تن چگونه می‌تواند ساکن بماند در حالی که قلب و درونش
 سر رشته‌اش را می‌گشود؟ [پس همانطور که سر رشته، کلاف را می‌چرخاند، قلب و درون آدمی
 نیز جسم را به حرکت و رفتار در می‌آورد.]

(۹۹۹) تاسه^۲ تو شد نشان آن گشش بر تو بی‌کاری بود چون جان‌گش
 اندوه و اضطرابی که در موقع بیکاری بر تو غلبه می‌کند، نشانه همان کشش و انگیزه
 درونی است. به طوری که این بیکاری، برای تو مانند جان‌کندن می‌شود.

(۱۰۰۰) این جهان و آن جهان زاید ابد هر سبب مادر، اثر زاید ولد
 این جهان و آن جهان هماره در حال زایش است، هر سبب مانند مادر است و اثرش
 مانند فرزند. [هر سببی که اثری از آن حاصل شود، خود آن اثر نیز سبب آثار دیگر می‌شود و
 زنجیره‌ای از علل و معلول پدید می‌آید.]

(۱۰۰۱) چون اثر زاید، آن هم شد سبب تا بزاید او اثرهای عجب
 همینکه اثری پدید آمد، خود به یک سبب دیگر تبدیل می‌شود تا آثار شگفت‌انگیز
 دیگر پدید آورد.

(۱۰۰۲) این سبب‌ها نسل بر نسل است، لیک دیده‌ای باید منور نیک‌نیک
 این سبب‌ها زنجیروار در پی یکدیگر می‌آیند، ولی چشمی بسیار روشن لازم است که
 این همه اسباب و آثار را مشاهده کند.

(۱۰۰۳) شاه با او در سخن اینجا رسید تا بدید از وی نشانی ناپدید
 گفتگوی شاه با غلام به اینجا رسیده بود که ناگهان نشانی در او دید که ظاهر نبود.
 [خلاصه، شاه ضمن گفتگو علامتی در او دید که نشان از آن بود که غلام، صاحب معرفت و

۱. کلابه: کلاف، گلوله ریسمان.

۲. تاسه: اندوه و دلتنگی.

کمال است. در برخی نسخه‌ها، در مصراع دوم به جای «تا» حرف «یا» آمده که معنی آن چنین می‌شود: نشانه‌ای از غلام دید یا ندید؟]

گر بدید آن شاه جویا، دور نیست لیک ما را ذکرِ آن دستور نیست (۱۰۰۴)
اگر آن شاه جویای اسرار، در آن غلام نشانه‌ای دیده این کار از او بعید نیست، ولی ما چنین اجازه‌ای نداریم که آن راز را برملا سازیم.

چون ز گرمابه بیآمد آن غلام سوي خویش خواند آن شاه و هُمام^۱ (۱۰۰۵)
وقتی غلام زیباروی بدسرشت از حمام آمد، آن شاه و بزرگ او را نزد خویش خواند.

گفت: صَحَّأ لَكَ نَعِيمٌ دَائِمٌ بس لطیفی و ظریف و خوب‌رُو (۱۰۰۶)
شاه به غلام گفت: عافیت باشد. پیوسته کامکار باشی. زیرا که تو بسیار لطیف و ظریف و زیبا رخسار هستی. [مصراع دوم، علّت است برای مصراع اول.]

ای دریغا گر نبودی در تو آن که همی گوید برای تو فلان (۱۰۰۷)
ای دریغ و افسوس، کاش آن عیب‌هایی که رفیقت از تو برای من گفته در تو نبود.

شاد گشتی هر که رویت دیدی دیدنت مُلکِ جهان ارزیدی (۱۰۰۸)
در آن صورت هر آنکس که رویت رامی دیدشادمان می‌شد، و دیدار تو به همه ملوک جهان می‌ارزید.

گفت: رمزی ز آن بگو ای پادشاه کز برای من بگفت آن دین‌تباه (۱۰۰۹)
وقتی که غلام زیبارو این سخنان را شنید با عصبانیت گفت: شاها از حرف‌هایی که آن غلام بی‌دین و ایمان درباره من زده اندکی بازگو کن.

گفت: اوّل وصفِ دو رُوییت کرد کآشکارا تو دواپی، حُفیه، درد (۱۰۱۰)
شاه گفت: نخستین عیبی که به تو نسبت داد، دورویی و نفاق تو است. به این معنی که

۱. هُمام: مهتر، جوانمرد، پادشاه بزرگ همت.

تو در پیش رویِ انسان مانند دارو جان‌بخشی و در پشت سر انسان مانند درد بی‌درمان.

(۱۰۱۱) خُبثِ یارش را چو از شه‌گوش کرد در زمان، دریایِ خشمش جوش کرد
آن غلام زیارو وقتی که پلیدی و فرومایگی دوستش را شنید، ناگهان دریای خشم و غضبش بجوش آمد. [در حالی که غلام زشت رویِ نیک سیرت جز ستایش حرفی درباره‌ او نزده بود و شاه از این کلمات، قصد سنجیدن شخصیت او را داشت.]

(۱۰۱۲) کف برآورد آن غلام و سرخ گشت تا که موج هجو او از حد گذشت
غلام چنان خشمناک شد که کف بر دهان آورد و رخساره‌اش سرخ شد و دیگر موج بدگویی و قدحش از حد فراتر رفت.

(۱۰۱۳) کوز اوّل دَم که با من یار بود همچو سگ در قحط، بس گه‌خوار بود
و گفت: او از همان آغاز دوستی با من، مانند سگ در ایام قحطی نجاست می‌خورد.

(۱۰۱۴) چون دُمادُم کرد هجوش چون جَرَس دست بر لب زد شهنشاهش که: بس
وقتی که آن غلام، پی در پی همانند جَرَس رفیق خود را مورد دَم و بدگویی قرار داد، شاه دست بر دهانش نهاد که دیگر بس است.

(۱۰۱۵) گفت: دانستم تو را از وی بد آن از تو جان، گنده‌ست، وز یارت، دهان
شاه گفت: من با یک آزمایش تو را از رفیقت بازشناختم، دانستم که تو جانت بوی تعفن می‌دهد و رفیقت، دهانش، یعنی تو باطنت بد است و او ظاهرش.

(۱۰۱۶) پس نشین ای گنده جان از دُور تو تا امیر، او باشد و مأمور، تو
پس ای که جان و روح پلید و گندیده داری، دورتر بنشین تا امیر و فرمانروا او باشد و مأمور و فرمانبر تو باشی.

(۱۰۱۷) بر حدیث آمد که تسبیح از ریا همچو سبزه گولخن دان ای کیا
ای بزرگوار در حدیث آمده است: تسبیح و ذکر خدا از روی ریا، مانند سبزه‌زاری است

رُسته در سرگین زار.

(۱۰۱۸) پس بدان که صورتِ خوب و نکو با خِصالِ بد نیرزد یک تَسو
پس این مطلب را خوب درک کن که صورت زیبا و نیکو با داشتن خوی و سیرت بد
پشیزی نمی‌ارزد.

(۱۰۱۹) ور بود صورت حقیر و ناپذیر چون بود خُلُقش نکو، دَر پاش میر
اگر صورت شخصی زشت و ناپسند باشد، ولی خوی و سیرت خوبی داشته باشد
سزاوار است که در برابر او جان بازی. [«میر» یعنی بمیر فعل امر از «مُردن»]

(۱۰۲۰) صورتِ ظاهر، فنا گردد بدان عَالَمِ معنی بماند جاودان
صورت ظاهری رو به فنا و نیستی می‌گذارد، ولی عَالَمِ معنی جاودانه است.

(۱۰۲۱) چند بازی عشق با نقشِ سبو؟ بگذر از نقشِ سبو، رَوِ آب جُو
تا کی به نقش سبو عشق می‌ورزی و بدان اظهار علاقه می‌کنی؟ از نقش سبو صرف‌نظر
کن و در طلب آب برآ.

(۱۰۲۲) صورتش دیدی، ز معنی غافلی از صدف دُرّی گزین گر عاقلی
تو صورت آن سبو را می‌بینی در حالی که از معنایش غافلی، اگر عاقل و خردمندی از
صدف، مرواریدی برگیر.

(۱۰۲۳) این صدف‌هایِ قوالب در جهان گر چه جمله زنده‌اند از بحرِ جان
این قالب‌ها که به منزلهٔ صدف‌اند، اگرچه همهٔ آن‌ها از دریای جان زنده‌اند.

(۱۰۲۴) لیک اندر هر صدف نَبود گُهر چشم بگشا، در دلِ هریک نگر
ولی در هر صدفی گوهر یافت نمی‌شود، پس باید چشم بگشایی و درون هریک از
آن‌ها را ببینی.

- (۱۰۲۵) کآن چه دارد؟ وین چه دارد؟ می‌گزین زآنکه کمیاب است آن دُرِّ ثَمین^۱
 که آن صدف چه دارد؟ و این صدف چه دارد؟ سپس انتخاب کن. زیرا که آن مروارید
 گرانها واقعا کمیاب است. [همینطور افراد انسانی را نیک مورد دقت قرار بده که آیا دارای
 گوهر معنویت هستند یا درونی خالی و بوج دارند.]
- (۱۰۲۶) گر به صورت می‌روی، کوهی به شکل در بزرگی هست، صد چندان که لعل
 اگر به صورت توجه کنی، در آن صورت کوه در ضخامت و بزرگی صدها بار از لعل
 بزرگتر است.
- (۱۰۲۷) هم به صورت دست و پا و پشم تو هست صد چندانکه نقش چشم تو
 همچنین از نظر ظاهر، دست و پا و ریش تو، صد برابر ظاهر چشم تو است.
- (۱۰۲۸) لیک پوشیده نباشد بر تو این کز همه اعضا دو چشم آمد گزین
 ولی این نکته بر تو پوشیده نیست که از همه اعضای بدن، فقط دو چشم، برگزیده و
 ممتاز شده است.
- (۱۰۲۹) از یک اندیشه که آید در درون صد جهان گردد به یک دم سرنگون
 از یک اندیشه که در ضمیر آدمی پیدا می‌شود، در یک آن، صد جهان ویران می‌شود.
 [پس صورت فرع بر معناست.]
- (۱۰۳۰) جسم سلطان گر به صورت یک بُود صد هزاران لشکرش در پی رود
 به عنوان مثال، جسم شاه اگرچه در ظاهر یکی بیش نیست، ولی صدها هزار لشکر به
 دنبال او روان می‌شود. [چون مردم از تصوّر و اندیشه‌ای که از آن شاه دارند مطیع او می‌شوند.]
- (۱۰۳۱) باز شکل و صورت شاه صَفی هست محکوم یکی فکر خَفی
 با همه این‌ها، شکل و ظاهر این شاه برگزیده و زبده محکوم یک فکر نهانی است.

۱. ثَمین: گرانها، قیمتی.

- (۱۰۳۲) خلقِ بی‌پایان ز یک اندیشه بین گشته چون سیلی روانه بر زمین
مردم بی‌شمار را مشاهده کن که در اثر یک اندیشه در روی زمین مانند سیل، روان می‌شوند. [این اندیشه است که محرک همگان است نه صورت.]
- (۱۰۳۳) هست آن اندیشه پیش خلق خُرد لیک چون سیلی جهان را خورد و بُرد
آن فکر در نظر مردم، اگرچه کوچک و ناچیز می‌آید، ولی مانند سیلی خروشان، عالم را می‌خورد و می‌برد.
- (۱۰۳۴) پس چو می‌بینی که از اندیشه‌یی قایم است اندر جهان هر پیشه‌یی
با این مقدمه روشن شد که در جهان، هر صنعت و حرفه‌ای بر فکری قائم و استوار است.
- (۱۰۳۵) خانه‌ها و قصرها و شهرها کوه‌ها و دشت‌ها و نه‌رها
خانه‌ها و کاخ‌ها و شهرها و کوه‌ها و بیابان‌ها و رودها جملگی قائم بر اندیشه است.
- (۱۰۳۶) هم زمین و بحر و هم مهر و فلک زنده از وی همچو از دریا سَمَک^۱
همچنین زمین و دریا و خورشید و سپهر از آن فکر زنده‌اند همانطور که ماهی در دریا زنده می‌ماند.
- (۱۰۳۷) پس چرا از ابلهی پیش تو کور تن سلیمان است، اندیشه چو مور؟
پس چرا بر اثر نادانی در نظر تو که کوردلی، جسم مانند سلیمان (ع) با حشمت و جلال جلوه می‌کند و فکر مانند مورچه، حقیر و کوچک؟ [از اینجا مولانا به نقد صورت پرستان می‌پردازد. همان کسانی که صورت را بر معنا ترجیح می‌دهند.]
- (۱۰۳۸) می‌نماید پیش چشمت که بزرگ هست اندیشه چو موش و، کوه گرگ
در نظر تو کوه، بزرگ جلوه می‌کند. و فکر در نظر تو مانند موش، کوچک می‌نماید و

۱. سَمَک: ماهی.

کوه مانند گُرگ، بزرگ به نظر می‌رسد.

(۱۰۳۹) عالم اندر چشمِ تو هَوُل و عظیم ز ابر و رعد و چرخ داری لرز و بیم
جهان در چشم تو هولناک و سترگ است؛ و تو از ابر و رعد و آسمان دچار بیم و لرز
می‌شوی. [زیرا هیبت ظاهری آنها تو را مقهور می‌سازد.]

(۱۰۴۰) وز جهانِ فکرتی ای گَم ز خَر ایمن و غافل چو سنگِ بی‌خبر
ای پست‌تر از الاغ، تو مانند سنگی بی‌جان از جهان اندیشه آسوده و بی‌خبری.

(۱۰۴۱) ز آنکه نقشی، و ز خرد بی‌بهره‌ای آدمی خُو نیستی خَزْکَره‌ای
زیرا که تو فقط نقش و صورتی و از عقل و معنی بهره‌ای نداری، تو سیرت آدمیان
نداری بلکه کَره خری بیش نیستی.

(۱۰۴۲) سایه را تو شخص می‌بینی ز جهل شخص از آن شد پیش تو بازی و سهل
تو از روی نادانی، سایه را شخص می‌پنداری. یعنی اوهام را واقعیت می‌انگاری، یا
سایه را با خود شخص یکی فرض می‌کنی. از اینرو انسان در نظر تو بازیچه و حقیر است.
[ر.ک. شرح بیت (۴۱۶) دفتر اول، تمثیل مرغ.]

(۱۰۴۳) باش تا روزی که آن فکر و خیال برگشاید بی‌حجابی پَر و بال
صبر کن تا روزی که آن فکر و خیال، آشکارا بال و پری گشاید.

(۱۰۴۴) کوه‌ها بینی شده چون پشمِ نرم نیست گشته این زمینِ سَرْدوگرم
کوه‌ها را خواهی دید که مانند پشم، نرم شده و این زمین سرد و گرم را نیست شده
خواهی دید. [اشاره است به آیه ۵ سورة القارعة: وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمُنفُوشِ. «و کوه‌ها
همانند پشمِ حَلّاجی شده گردد.» و آیه ۴۸ سورة ابراهیم: وَ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ...
«روزی که زمین (به امر حق) به زمینی جز این بدل شود...» حاج ملا هادی سبزواری گوید:
کنایه است از فنای آنها در جنب وجود حق... خداوند تلاشی کوه‌های صوری و انبیات

(= هستی‌های مجازی) را به عبارات مختلفه اشارت فرموده^۱.

(۱۰۴۵) نه سَمایِ بینی، نه اختر، نه وجود جُز خدایِ واحدِ حیّ و دود
نه آسمان می‌بینی و نه ستاره‌ای و نه جز خدای یگانه زنده و مهربان، وجود دیگری.

(۱۰۴۶) یک فسانه راست آمد یا دروغ تا دهد مر راستی‌ها را فروغ
یک افسانه راست باشد یا دروغ، اهمیتی ندارد، بلکه مهمّ اینست که حقایق را برای شنونده روشن کند. [ظاهرینان در مَثَل‌های راهنمایان و مربیان بشر مناقشه می‌کنند، غافل از اینکه حق تعالی نیز در شیوه هدایت به نحو مَثَل حرف زده است.]

حسد کردن خشم، بر غلام خاص

مولانا در تبیین این مطلب که ارزش انسان به اندیشه و باطن اوست، حکایتی را آغاز می‌کند، اما مضمون این حکایت به صورتی دیگر در دفتر ششم، بیت (۳۸۵) به بعد آمده است. پادشاهی، یکی از غلامان خود را مقرب خود می‌سازد. چنانکه سلطان محمود غزنوی، ایاز را عزیز خود کرد. حسودان در صدد ستیز و آزار او بودند ولی شاه از او حمایت می‌کرد.

(۱۰۴۷) پادشاهی، بنده‌ای را از گَرم برگزیده بود بر جمله خشم^۲
پادشاهی یکی از غلامان خود را از روی جوانمردی بر سایر غلامانش برگزیده ساخت.

(۱۰۴۸) جامگی^۳ او و وظیفه چل امیر ده یکی تدرش ندیدی صد وزیر
مقرری و حقوق آن غلام، معادل حقوق چهل فرمانده بود. و صد وزیر یک‌دهم ارزش او را نداشت.

۱. شرح اسرار، ص ۱۲۲.

۲. خشم: چاکران، خدمتکاران.

۳. جامگی: راتبه، ماهانه، وظیفه و آنچه به ملازم و نوکر و غلام دهند به جهت جامه بها و خوراک. (فرهنگ

نفیسی، ج ۲، ص ۱۰۵۳)

(۱۰۴۹) از کمال طالع و اقبال و بخت او آيازی^۱ بود و شه، محمود وقت آن غلام به علت کمال دولت و بخت و اقبال، مانند آياز، عزيز بود و آن شاه نیز مانند سلطان محمود غزنوی زمان خود، [طالع: ر.ک. شرح بیت (۷۵۲) دفتر اول]

(۱۰۵۰) روح او با روح شه در اصل خویش پیش ازین تن، بود هم پیوند و خویش روح آن غلام با روح شاه در اصل، پیش از به وجود آمدن این جسم، با روح شاه پیوند و خویشی داشت. [اشاره به حدیث: الْأَرْوَاحُ جُودٌ مُجْتَدَّةٌ قَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اِثْتَلَفَ وَ مَا تَنَاکَرَزَ مِنْهَا اِخْتَلَفَ^۲. «روح‌ها، لشکریانی بسیج شده‌اند. هرکدام از آن ارواح که با دیگری آشنا باشد، همبسته می‌شوند و هرکدام که با دیگری بیگانه باشد، گسسته.» مولانا به این بیت که می‌رسد، مستمع را آماده شنیدن اسرار و نکته‌های تیز و باریک معنوی می‌بیند؛ پس عنان از کلام خود فرو می‌هد و در عرصه معنا می‌تازد و می‌فرماید:]

(۱۰۵۱) کار، آن دارد که پیش از تن بدهست بگذر از اینها که نو حادث شدهست کار حقیقی از آن وجود حقیقی و معنای مطلق است که پیش از جهان ماده بوده است. پس باید از پدیده‌های حادث و عالم صورت بگذری. ادینگتون فیزیکدان می‌گوید: در آغاز خیال می‌کردم که ذهن محصول فرعی ماده است، تا رسیدم به اینکه جهان از فکر ساخته شده نه ماده؛ جهان به آگاهی شبیه‌تر است تا ماده.

(۱۰۵۲) کار، عارف راست، کو نه اخول است چشم او بر کشت‌های اول است این کار، کار عارف است، یعنی نگاه کردن و توجه داشتن به کارهای خدا مخصوص عارف است، زیرا که عارف، دو بین نیست. و چشم عارف، متوجه کشت‌های اول است، یعنی او کستزار ازلی را می‌بیند. [هرچه در این جهان به ظهور می‌رسد، او پیشتر آن را دیده است. رجوع شود به بیت (۱۶۸ - ۱۶۷) و (۶۴۱ - ۶۳۷) همین دفتر.]

(۱۰۵۳) آنچه گندم کاشتندی و آنچه جو چشم او آنجاست روز و شب گِرَوُ هرچه از گندم و یا جو کاشته‌اند، چشم عارف، روز و شب به آنجا متوجه است.

۱. آياز: غلام ترک و از امرای محبوب سلطان محمود غزنوی. (ر.ک. اعلام معین، ج ۱، ص ۲۰۴)

۲. احادیث مثنوی، ص ۵۲.

[عارف، حقیقت را می‌بیند، و روز و شب و در هر آن و لحظه‌ای چشم از آن بر نمی‌گیرد. چرا که او مجذوب حقیقت است.]

آنچه آبست است شب، جز آن نژاد حیل‌ها و مکرها با دستِ باد (۱۰۵۴)
شب آنچه آبستن است، جز آن نمی‌زاید. تدبیرها و نیرنگ‌ها در مقابل تقدیر الهی هیچ و پوچ است. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی بار دیگر مسأله قضا و قدر را مطرح می‌کند که بحثی بسیار دقیق با نکته‌های ظریف و باریک است. فهم آن تنها با استدلالات عقلی و احتجاجات کلامی روشن نمی‌شود، بلکه باید به مدد کشف و ذوق در این وادی حرکت کرد. ر.ک. شرح بیت (۲۴۴۰) دفتر اول.]

کی کند دل خوش به حیل‌های گش^۱ آنکه بیند حیل^۲ حق بر سرش؟ (۱۰۵۵)
کسی که تدبیر خدای متعال را بر حیل‌های خود غالب می‌بیند، کی به حیل‌های فراوان و انبوه خود می‌تواند دل خوش کند؟ [اشاره است به آیه ۵۴ سوره آل عمران: وَ مَكْرُوا وَمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ. «و آنان فریفتاری نمودند و خدا نیز مکر کرد، و خدا بهترین مکرکنندگان است.» در برخی از آیات قرآنی به خدا نسبت «مکر» داده شده، لیکن مسلم است که مکر خدا به معنی مذموم آن نیست، بلکه به معنی تدبیر و چاره‌سازی است.^۲ مولانا نیز در بیت فوق با همین ذهنیت حیل را به خدا نسبت می‌دهد.]

او درونِ دام، دامی می‌نهد جانِ تو نه این جهد، نه آن جهد (۱۰۵۶)
کسی که به تدبیر و عقل خود مغرور باشد، درون دام، دامی دیگر کار می‌گذارد، به جان تو سوگند نه دام نجات پیدا می‌کند و نه دام‌گذار. [اهل تدبیر را از دام تقدیر چاره و گریز نیست، هرچند خواهند که به حیل و تدبیر از دام تقدیر بگریزند، لیکن همان تدبیر، عین دام تقدیر شود.^۳ ر.ک. داستان نگریستن عزرائیل بر مردی... که در شرح بیت (۹۷۰ - ۹۵۶) دفتر اول آمده است. ابیات ذیل نیز در ادامه همین معنی است.]

۱. گش: بسیار، فراوان، انبوه. (فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۲۹۰۵)

۲. ر.ک. تفسیر المنار، ج ۹، ص ۶۰۱.

۳. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۱۱۸.

(۱۰۵۷) گر بروید، ور بریزد صد گیاه عاقبت بر روید آن کشته اله
اگر مثلاً صدگونه گیاه و چمن سبز شود، و همه آنها فرو ریزد، سرانجام آنچه
را که حق تعالی کاشته است خواهد رویید. [این هم تمثیلی است در این که اگر آدمی
صد نوع تدبیر و دوراندیشی به کار گیرد، ولی عاقبت آن می شود که حق تعالی اراده فرموده
است.]

(۱۰۵۸) کِشْتِ نو کارید بر کِشْتِ نخست این دوم فانی است و آن اوّل دُرُست
به عنوان مثال، اگر در زمینی که قبلاً کشت شده، کشت دیگری روی آن انجام
دهند، این کشت تباه می شود و نمی روید، ولی آن کشت نخستین در خاک ثابت و پایدار
می ماند.

(۱۰۵۹) کِشْتِ اوّل کامل و بُگزیده است تخم ثانی فاسد و پوسیده است
زیرا کشت نخستین، کامل و برگزیده است، ولی کشت دوم، تباه و پوسیده است. [کشت
اوّل ریشه در خاک دارد، ولی کشت دوم ثبات و قراری ندارد از اینرو نمی روید. همینطور
هرآنچه را که حق تعالی در ازل مقدر کرده همان می شود و افعال آدمی مانند کشت دوم، راه به
جایی نمی برد.]

(۱۰۶۰) افکن این تدبیر خود را پیش دوست گر چه تدبیرت هم از تدبیر اوست
تدبیر خود را پیش محبوب حقیقی فرو افکن و دست از آن بردار. اگرچه همین تدبیر
نیز از تدبیر (تقدیر) او ناشی شده است.

(۱۰۶۱) کار، آن دارد که حق افراشته است آخر آن روید که اوّل کاشته است
آن کاری اعتبار دارد که حق تعالی آن را برپا داشته باشد. و سرانجام همان چیزی
می روید که خدا کاشته است.

(۱۰۶۲) هر چه کاری، از برای او بکار چون اسیر دوستی ای دوستدار
هرچه می کاری برای خدا بکار، زیرا ای دوستدار حق، تو اسیر و فرمانبردار او
هستی.

- (۱۰۶۳) **گِردِ نفسِ دزد و کارِ او میبچ** هر چه آن نه کار، حق هیچ است هیچ
پیرامون نفس اماره‌ای که دزد و دغل است، گردش مکن، زیرا هرچه که کار حضرت حق نباشد هیچ اندر هیچ است.
- (۱۰۶۴) **پیش از آنکه روزِ دین پیدا شود نزدِ مالک، دزدِ شب رسوا شود**
پیش از آنکه روز جزا آشکار شود و قیامت فرا رسد، در نزد صاحب روز جزا، دزد شب رسوا می‌شود. [اهل هوی که حرامیان دین و ایمان مردم‌اند در این دنیا که به اعتبار پوشیدگی و احتجاب، همانند شب است، در لباسِ صالحان درمی‌آیند و توشه‌ی معنوی آنان را درمی‌ربایند، هرچند که تیرگی دنیا سبب پوشیدگی چهره‌ی حقیقی آنان می‌گردد ولی در نزد حق تعالی و انبیاء و اولیاء الله کاملاً رسوا و شناخته شده‌اند. بیت فوق اشاره دارد به آیه ۴ سوره فاتحه: **مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**. «صاحب روز جزا.»]
- (۱۰۶۵) **رختِ دزدیده به تدبیر و قَنَش** مانده روزِ داوری بر گردنش
آن رخت و اسبابی که با حيله و ترفند دزدیده، در روزِ حساب و عدل و بال گردن آن دزد می‌شود. [هرکس نتیجه‌ی اعمال خود را می‌بیند.]
- (۱۰۶۶) **صد هزاران عقل با هم برجهند تا به غیرِ دامِ او دامی نهند**
صدها هزار عقل با یاری و پشتیبانی یکدیگر درصدد برمی‌آیند تا دامی غیر از دام خدا کار بگذارند. [می‌کوشند خود را از تقدیر الهی رهایی بخشند. اما تقدیر سبحان بر تدبیر انسان چیره است.]
- (۱۰۶۷) **دامِ خود را سخت‌تر یابند و بس گوی نماید قوتی با باد، خَس؟**
ولی خود را در دامی سخت‌تر می‌یابند، برای مثال، خار و خس در برابر باد چه نیرویی می‌تواند داشته باشد؟ [مصراع اوّل را به وجه دیگر می‌توان معنی کرد: دام خود را سخت‌تر و محکم‌تر می‌دانند.^۱ همانگونه که خار و خس در برابر تندباد، چیزی به حساب نمی‌آید. صاحبان تدبیر نیز در برابر تقدیر الهی کاری از پیش نمی‌برند.]

- (۱۰۶۸) گر تو گویی فایده هستی چه بود؟ در سؤال فایده هست ای عَنود^۱
در اینجا سؤال مقدّری پیش می‌آید: یا حضرت مولانا تو که می‌فرمایی هرچه در این
جهان به وقوع می‌پیوندد، همه از تقدیر الهی ناشی شده، پس این جهان هستی چه فایده‌ای
دارد؟ اصلاً برای چه آفریده شده است؟ و اما جواب: ای حق‌ستیز، تو که می‌گویی جهان هستی
چه فایده‌ای دارد؟ بدان که در همین سؤال تو فایده وجود دارد. [ر.ک. شرح بیت (۱۵۲۴) -
(۱۵۱۵) دفتر اوّل.]
- (۱۰۶۹) گر ندارد این سؤال فایده چه شنوم این را، عَبَث^۲، بی‌عایده^۳؟
اگر این سؤال تو فایده‌ای ندارد، چرا باید به این سؤال بیهوده و بی‌نتیجه گوش دهم؟
- (۱۰۷۰) و در سؤال را بسی فایده‌هاست پس جهان، بی‌فایده آخر چراست؟
اگر سؤال تو، فایده‌های بسیار دارد، پس چرا جهان هستی باید بی‌فایده باشد؟ [مولانا
به سؤال بیت (۱۰۶۸) جواب نقضی داده است. او می‌گوید وقتی سؤال تو که امری جزئی است،
دارای فایده است، مگر می‌شود که جهان، بی‌فایده باشد.]
- (۱۰۷۱) و جهان از یک جهت بی‌فایده‌ست از جهت‌های دیگر پُر از فایده و نتیجه‌ست.
و اگر جهان از یک جهت بی‌فایده باشد، از جهت‌های دیگر پُر از فایده و نتیجه است.
- (۱۰۷۲) فایده تو گر مرا فایده نیست مر تو را چون فایده‌ست از وی مه‌ایست
اگر چیزی برای تو فایده دارد، ولی برای من مفید نباشد، چون که برای تو فایده دارد
نباید نسبت بدان فارغ و بی‌توجّه باشی. [این بیت و ابیات بعدی، بیانی است از نسبی بودن خیر
و شرّ در عالم. یک پدیده ممکن است برای کسی خیر و شادی‌آور باشد و برای دیگری زیانبار
و پریشان‌کننده. ولی کُلّ عالم هستی، برای حق تعالی که موجد آن است، خیر محض است از
اینرو هر دم به کاری است و هر لحظه تجلّی و خلق جدیدی از او نمایان. مولانا در ابیات ذیل
مثال‌هایی در این باب آورده و می‌فرماید:]

۱. عَنود: ستیزه‌گر، مُعاند.

۲. عَبَث: بیهوده، بی‌فایده.

۳. عایده: عطا، بخشش، مهربانی، نیکی، سود. (فرهنگ نفیسی، ج ۴، ص ۲۲۹۶) معنی اخیر مراد است.

- (۱۰۷۳) حُسْنِ یُوسُفِ عَالَمِی را فایده گرچه بر اِخوان، عَبَثٌ^۱ بُد زایده
به عنوان مثال، زیبایی حضرت یوسف (ع) برای جهانیان فایده در بر داشت، ولی برای برادرانِ او بیهوده و مزاحم بود. [هرکس به جمال آن حضرت می‌نگریست شادمان و پُر نشاط می‌شد، ولی برادران او، از این جهت ناراحت بودند، چون با وجود او دیگر جلوه‌ای نداشتند.]
- (۱۰۷۴) لَحْنِ داودی چنان محبوب بود لیک بر محروم، بانگِ چوب بود
مثال دیگر، نوای نی حضرت داود (ع) که آنگونه دلنشین و روح‌نواز بود، برای انسانِ بی‌ذوق، مانند صدای بی‌روح چوب بود.
- (۱۰۷۵) آبِ نیل^۲ از آبِ حیوان بُد فزون لیک بر محروم و مُنکِر بود خون
مثال دیگر، آب رود نیل که در گوارایی از آب حیات هم بالاتر بود، ولی برای محرومان از ایمان و منکران، خون می‌شد. [اشاره است به یکی از عذاب‌هایی که بر فرعونیان نازل شد، رک. آیه ۱۲۳ اعراف. حضرت مولانا در ابیات سابق و لاحق، نسبی بودن مناسبات این جهان را با تمثیل‌هایی تفهیم می‌کند.]
- (۱۰۷۶) هست بر مؤمن شهیدی زندگی بر منافق، مُردن است و ژَندگی^۳
مثال دیگر، شهادت برای انسان مؤمن، سرآغاز زندگی نوین دیگری است، در حالی که برای آدم منافق، مُردن و پوسیدن. [مصرع اوّل اشاره است به آیه ۱۶۹ سوره آل‌عمران: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. «و گمان مدارید که کشته‌شدگان در راه خدا مُردگان‌اند، بلکه آنان زندگان‌اند و نزد پروردگارشان، روزی خواران.»]
- (۱۰۷۷) چیست در عالم بگو یک نعمتی که نه محرومند از وَی اُمّتی؟
بگو ببینم کدام نعمتی در جهان است که گروهی از مردم از آن محروم نباشند؟ [مسلماً چنین نعمتی وجود ندارد، زیرا پدیده‌های جهان همه نسبی هستند. پس هر نعمت و مکتبی در

۱. عَبَثٌ: بیهوده.

۲. نیل: رک. شرح بیت (۶۹۴) همین دفتر.

۳. ژَندگی: پوسیدگی و کهنگی.

جهان، موجب خرسندی و تقویت عده‌ای و ناخرسندی و تضعیف عده‌ای دیگر می‌شود.]

(۱۰۷۸) گاو و خر را فایده چه در شکر؟ هست هر جان را یکی قوتی دگر
مثال دیگر، شکر برای گاو و الاغ چه فایده‌ای دارد؟ مسلماً هیچ فایده‌ای ندارد، زیرا
هر جاننداری، غذای جداگانه‌ای دارد.

(۱۰۷۹) لیک گر آن قوت بر وی عارضی است پس نصیحت کردن او را رایی^۱ است
ولی اگر آدمی به غذای عارضی و موقتی روی آورد، نصیحت کردن او را تربیت می‌کند
و به راه می‌آورد. [اگر کسی با لذات و شهوات نفسانی زندگی کند و آن لذات را غذای حقیقی
خود پندارد، مسلماً راه کژ پوییده و به انحراف گراییده است؛ حال اگر مرشدی فاضل و انسانی
کامل، وی را با کردار و گفتار متین خود تحت تربیت قرار دهد، به راه می‌آید و از غذای نفسانی
و قوت شهوانی دست برمی‌دارد.]

(۱۰۸۰) چون کسی گو از مرض گِل داشت دوست گر چه پندارد که آن خود قوتِ اوست
مثلاً کسی که دچار مرضِ گِلِ خواری است، گِل را دوست می‌دارد و آن را غذای خوبی
برای خود می‌پندارد. [«گِلِ خواری» در مثنوی، کنایه از پرداختن به شهوات است.]

(۱۰۸۱) قوتِ اصلی را فراموش کرده است روی، در قوتِ مرض آورده است
آن شخص بیمار، غذای اصلی را فراموش کرده و به غذایی روی آورده که بر اثر
بیماری آن را غذای خوبی فرض کرده است. [یا به غذایی روی آورده که بیماری‌زاست.]

(۱۰۸۲) نوش^۲ را بگذاشته، سَم خورده است قوتِ علت را چو چَرِبِش^۳ کرده است
این شخص بیمار، انگبین را رها کرده و به جای آن زهرابه می‌خورد. و غذای
بیماری‌زا را همانند چربی و روغن، نیروزا گمان کرده است. [حالا اگر از من می‌پرسی پس

۱. رایی: رام کننده؛ اسب سرکش؛ گویی که نفس اماره همچون حیوان سرکش و چموشی است که باید او را تربیت کرد. رایی در اینجا حاصل مصدر است.

۲. نوش: شهد، انگبین.

۳. چَرِبِش: چربی، روغن.

قوت و غذای اصلی انسان چیست؟ گوش کن بین چه می‌گوییم: |

قُوتِ اصْلِیِّ بشر، نورِ خداست قوتِ حیوانی مر او را ناسزاست (۱۰۸۳)
غذای اصلی انسان، نور خداست. و مسلماً غذای حیوانی برای او سزاوار نیست.

لیک از علّت درین افتاد دل که خورد او روز و شب زین آب و گِل (۱۰۸۴)
ولی قلب آدمی به سبب بیماری، روز و شب به خوردن این آب و گِل روی آورده
است. یعنی دائماً غذاهای نفسانی و شهوانی تناول می‌کند.

روی، زرد و پای، سُست و دل، سُبُک کو غذایِ وَالسَّما ذاتِ الْحُبُک؟ (۱۰۸۵)
آنکسی که به گِل خواری و غذاهای نفسانی می‌پردازد، چهره‌ای زرد و پایی سست و
دلی پریشان پیدا می‌کند. پس کو و کجاست آن غذای آسمانی که راه‌های بسیار دارد؟ [حُبُک
جمع حِباک و حَبیکه به معنی راه. اشاره است به آیه ۷ سوره ذاریات: وَالسَّما ذاتِ الْحُبُک.
«سوگند، به آسمان که دارای راه‌هاست.»]

آن، غذایِ خاصِگانِ دولت است خوردنِ آن، بی‌گلو و آلت است (۱۰۸۶)
آن نور خدا، غذای مردان خاص در دولتِ ایمان^۱ است. خوردن آن نیازی به گلو و
ابزار ندارد.

شد غذایِ آفتاب از نورِ عرش مر حسود و دیو را از دودِ فرش (۱۰۸۷)
غذای آفتاب از نور عرش است، ولی غذای حسود و شیطان از دود زمین است.

در شهیدان، یُزَزَقُون فرمود حق آن غذا را نه دهان بُد نه طَبَق (۱۰۸۸)
حضرت حق تعالی در شأن شهیدان فرموده: شهیدان نزد حق روزی خورند، آن غذایی
که نزد حق تعالی است نه احتیاجی به دهان دارد و نه خوان و طبق. [اشاره است به آیه ۱۶۹
سوره آل عمران که در بیت (۱۰۷۶) همین دفتر ذکر شد.]

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۱۹ و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۳۷۶.

(۱۰۸۹) دل ز هر یاری، غذایی می خورَد دل ز هر علمی، صفایی می بَرَد
دل آدمی از هر یاری غذایی می خورد، دل، از هر علم و معرفتی نیز صفایی پیدا می کند.
[تمثیل غذای شهیدان است به غذای دل از دیدار و یا صفای جان از کسب علوم و معارف].^۱

(۱۰۹۰) صورتِ هر آدمی چون کاسه‌ای است چشم از معنیِ او حَسَّاسه‌ای^۲ است
به عنوان مثال، صورت و قالب انسان همانند کاسه‌ای پُر است از طعام‌های معنوی.
چشمان حقیقت‌بین می‌تواند غذاهای معنوی را در آن کاسه مشاهده و درک کند. [کالبد آدمی
همچون کاسه‌ای آکنده از علوم و معارف و حقایق و اسرار معنوی است. افراد ظاهرین
نمی‌توانند آن را ببینند، ولی انسان‌های صاحب‌دل تنها نظر به جسم ندارند بلکه محتویات و
مظروف آن را نیز مشاهده می‌کنند].^۳

(۱۰۹۱) از لِقایِ هر کسی، چیزی خُوری وز قِرانِ^۴ هر قرین، چیزی بَری
از دیدار هرکسی چیزی کسب خواهی کرد و از نزدیکی با هر مصاحب و همنشینی
بهره‌ای خواهی برد. [میان افراد انسانی، فعل و انفعالات روحی و اخلاقی حاکم است. هرکس
از دیگری تأثیر می‌گیرد و تأثیر می‌گذارد چه بخواهد و چه نخواهد. مولانا این تأثیر و تأثر را
به عرصه پدیده‌های جهان نیز می‌کشد و در تبیین تأثیر مصاحبت مثال‌هایی می‌آورد].

(۱۰۹۲) چون ستاره با ستاره شد قرین لایقِ هر دو اثر زاید یقین
به عنوان مثال هرگاه ستاره‌ای با ستاره دیگر قرین شود، بی‌گمان از اقتران آن دو، اثری
مناسب آن دو پیدا خواهد شد. [منجمان، اقتران ستارگان را در احوال بشر مؤثر می‌دانند و
برای هرکدام خاصیتی قائل‌اند. ر.ک. شرح بیت (۱۲۸۸) و (۲۲۶۷) دفتر اول].

(۱۰۹۳) چون قِرانِ^۴ مرد و زن، زاید بشر وز قِرانِ سنگ و آهن، شد شَرَر
همینطور از نزدیکی مرد و زن، انسانی زاده می‌شود و از برخورد و اقتران سنگ

۱. ر.ک. شرح ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۲۱.

۲. حَسَّاسه: درک کننده، حسّ کننده.

۳. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۲۱.

۴. قِران: ر.ک. شرح بیت (۲۲۶۷) دفتر اول.

چخماق و آهن، پاره‌های آتش پدید می‌آید.

(۱۰۹۴) وز قِرانِ خاک با باران‌ها میوه‌ها و سبزه و ریحان‌ها
و از نزدیکی و همنشینی خاک با باران، میوه‌ها و سبزه‌ها می‌دمد.

(۱۰۹۵) وز قِرانِ سبزه‌ها با آدمی دلخوشی و بی‌غمی و خرّمی
و از نزدیکی و همنشینی سبزه‌ها با انسان، شادمانی و نشاط و شادابی پدید می‌آید.

(۱۰۹۶) وز قِرانِ خرّمی با جانِ ما می‌پزاید خوبی و احسانِ ما
و از نزدیکی شادمانی با روح ما، نیکی و احسان پدید آید.

(۱۰۹۷) قابلِ خوردن شود اجسامِ ما چون برآید از تفرّج، کامِ ما
وقتی که از گردش و تفرّج، کامیاب و خرّم شدیم، جسم ما آمادۀ غذا خوردن می‌شود.

(۱۰۹۸) سرخ‌رویی از قِرانِ خون بُود خون ز خورشیدِ خوشِ گلگون بُود
چهرهٔ سرخ انسان به سبب نزدیکی خون با او است. یعنی نشان شادابی و سلامتی است. خون از تابش خورشید لطیف و سرخ‌فام پدید می‌آید.

(۱۰۹۹) بهترین رنگ‌ها سُرخِی بُود و آن ز خورشیدست و، از وی می‌رسد
بهترین رنگ‌ها، رنگ سرخ است. و آن رنگ از آفتاب پدید می‌آید و به موجودات می‌رسد.

(۱۱۰۰) هر زمینی کآن قرین شد با زُحَلِ شوره‌گشت و کِشت را نبُود مَحَل
مثال دیگر، هر زمینی که با ستارهٔ زُحَل (= کیوان) مقترن شود، آن زمین تبدیل به شوره‌زار می‌گردد و دیگر جای کشت و زرع نمی‌ماند. [منجّمان، ستارهٔ زُحَل را نَحس می‌دانند. (ر.ک. شرح بیت (۱۲۸۸) دفتر اوّل و (۱۷۵) همین دفتر.) مولانا تا اینجا مسألهٔ تأثیر همنشین و مصاحب را با تمثیل‌هایی از پدیده‌های طبیعی و آفاقی بیان کرد تا مقدمه‌ای باشد برای بحث اصلی خود که همانا تأثیر روحی آدمیان بر یکدیگر است. از اینرو می‌فرماید:]

(۱۱۰۱) قُوَّت اندر فعل آید ز اِتِّفاق چون قِرانِ دیو با اهلِ نفاق

حال که این امثال را شنیدی. بدان که هرگاه پدیده‌ای با پدیده دیگر نزدیک و مقترن شود، از مرحله قوه به فعلیت خواهد رسید، به طوری که مثلاً همنشینی شیطان با اهل نفاق سبب می‌شود که شرارت بالقوه آنان، بالفعل شود و به ظهور رسد.

(۱۱۰۲) این معانی راست از چرخ نُهم بی‌همه طاق و طُرُم طاق و طُرُم^۱

این معانی جلیل، اگرچه در این دنیا، ظاهراً شکوه و جلالی ندارد، ولی در فلک نهم دارای شکوه و جلال است. [چرخ نهم، اشاره دارد به عالم لامکان و مجردات، این تعبیر برای تقریب افهام عامه بکار رفته است.^۲ باز گفته‌اند که چرخ نهم، همان عرش اعظم است.^۳ به هرحال منظور از آن، عالم معانی است.]

(۱۱۰۳) خلق را طاق و طُرُم، عاریتی است امر را طاق و طُرُم ماهیتی است

شکوه و جلال مردم موقتی و گذراست، ولی شکوه و جلال عالم امر، ذاتی و اصلی است. [عالم بر دو نوع است: عالم خلق و عالم امر. قرآن نیز در سوره اعراف آیه ۵۴ می‌فرماید: اَلَا لَهُ الْاَمْرُ وَالْخَلْقُ... «بدانید که عالم امر و خلق از آن خداوند است...» مفسران قرآن درباره عالم امر و خلق سخنان مختلفی ایراد کرده‌اند، لیکن عرفا می‌گویند: عالم امر عبارت از هر موجودی باشد که بی سببی از حق پیدا گردد و مراد عالم ملکوت باشد. و اما عالم خلق عبارت از هر چیزی باشد که از حق به سبب، موجود گردد و منظور عالم شهادت است.^۴ دو بیت اخیر در مقایسه شکوه صوری این جهان و شکوه حقیقی آن جهان است.]

(۱۱۰۴) از پی طاق و طُرُم، خواری گشتند بر امیدِ عزّ در خواری خَوشند

مردم دنیا برای به دست آوردن شکوه و جلال به ذلت و خواری تن می‌دهند، و به امید

۱. طاق و طُرُم: مراد از آن، سر و صدای ظاهری و جلوه و عظمت ناپایداری است که عام خلق را مفتون می‌دارد. (سزنی، ج ۱، ص ۲۱۱)

۲. ر.ک. شرح ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۲۲.

۳. المنهج القوی، ج ۲، ص ۳۶۷ به نقل از کفافی.

۴. ر.ک. مجمع البحرین (ابرقوهی)، ص ۴۹۲.

آنکه به عزّت رسند خود را در ذلّت سعادتمند احساس می‌کنند. [دنیا طلبان از خوف ذلّت
محتمل به ذلّت فعلی تن در می‌دهند.]

(۱۱۰۵) بر امیدِ عزّ ده روزه خُدوک^۱ گردنِ خود کرده‌اند از غم، چو دوک
این مردم به امید شکوه و جلال زودگذر دنیوی که آکنده از تشویش و پریشانی روحی
است، گردن خود را مانند دوکِ نخ‌ریسی لاغر و باریک می‌کنند. [«ده روزه» اشاره دارد به
ناپایدار بودن خوشی‌های دنیوی. لاغری گردن نیز کنایه از بدحالی و وخامت شرایط روحی و
جسمی آدمیان آزمند و حریص است.]

(۱۱۰۶) چون نمی‌آیند اینجا کی منم؟ کاندَرین عزّ، آفتابِ روشنم
چرا مردم به اینجا که من هستم نمی‌آیند؟ و در مقام عزّت مانند خورشید تابانم.

(۱۱۰۷) مشرقِ خورشید، بُرجِ قیزگون آفتابِ ما ز مشرق‌ها بیرون
مشرق خورشید، برج سیه فام است. آفتاب عزّت و عظمت ما از مشرق‌ها بیرون است.
[در مصراع اوّل به خورشید ظاهری اشارت دارد که متعلق به دنیای منکدر و تیره است. و در
مصراع دوّم، لفظ آفتاب کنایه از آفتاب حقیقت است که هیچ حدّ و مکانی ندارد و از دایره
محسوسات خارج است. کفافی می‌گوید: اینکه مولانا مشرق خورشید را «برج سیه فام»
می‌داند شاید منظور این باشد که مردم، منتظرند که تابش خورشید از آسمانِ تیره و سیاه نمایان
شود.^۲ شرح بُرُج در بیت (۷۵۰) دفتر اوّل آمده است. پس شمس حقیقت، بی‌کران است و
شمس طبیعت، محدود.]

(۱۱۰۸) مَشْرِقِ او، نسبتِ ذَرَاتِ او نئی برآمد، نئی فرو شد ذاتِ او
مشرقِ حضرت حق، موجودات و مظاهر اوست، یعنی موجودات، آینه‌ای هستند که
نور حق در آنها نمایان می‌شود و الاّ خدا نه طلوعی دارد و نه غرویی. [مشرق بر موجودات
اطلاق می‌شود نه ذات حق، زیرا موجودات، جملگی دارای حدوث‌اند، زمانی پیدا می‌شوند و

۱. خُدوک: پریشانی، پراکندگی خاطر از امور ناملایم.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۵۳.

زمانی دیگر نهان، ولی حضرت حق میرا از حدوث است، از اینرو هیچگونه طلوع و غروبی ندارد و ازلاً و ابداً تابان است. بنابراین وقتی می‌گوییم «مشرق او» منظور، موجودات و مظاهر حق است که همچون آینه‌ای، نور او را نشان می‌دهند.^۱

(۱۱۰۹) ما که واپس ماندِ ذراتِ ویم در دو عالم آفتابی بی‌فیم^۲
با اینکه ما ناچیزترین ذراتِ پرتو او هستیم، با این حال در هر دو جهان به منزله آفتابی هستیم که هماره می‌تابیم و هیچ چیز نمی‌تواند بر ما سایه افکند و نور ما را منکدر سازد. [با اینکه ما در زمره اولیای اخص او نیستیم، با اینحال از فیض انوار آنان، خورشیدی شده‌ایم که بر دوام می‌تابیم.]

(۱۱۱۰) باز گردِ شمس می‌گردم عجب هم ز قرّ شمس باشد این سبب
شگفتا که من دوباره گرداگرد خورشید (حقیقت) می‌چرخم، سبب این کار نیز همانا شکوه و جلال خورشید (حقیقت) است. [لفظ شمس، تلمیحی است به شمس تبریزی، پیر و مراد حضرت مولانا.]

(۱۱۱۱) شمس باشد بر سبب‌ها مَطَّلَع هم از او حبلِ سبب‌ها مُنْقَطَع
این خورشید بر جمیع اسباب آگاه و مَطَّلَع است، و در عین حال نیز ریسمان اسباب گاهی از آن خورشید گسسته شود. [خداوند هم سبب‌ساز است و هم سبب‌سوز، رک. بیت (۵۴۸) دفتر اول.]

(۱۱۱۲) صد هزاران بار بُریدم امید از که؟ از شمس، این شما باور کنید؟
صدها هزار دفعه امیدم را بُریدم، از چه کسی؟ از خورشید. آیا شما این را باور می‌کنید؟ [در مصراع دوم عبارت «این شما باور کنید؟» به طریق استفهام انکاری است، یعنی باور نمی‌کنید. این بیت و ابیات بعدی در بیان درد فراق است.]

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۲۳ و شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)،

ج ۱، دفتر دوم، ص ۴۹۴.

۲. فَنّی: مخفّف فَنّی به معنی سایه.

- (۱۱۱۳) تو مرا باور مکن کز آفتاب صبر دارم من و یا ماهی ز آب
تو هرگز این را باور نکن که من بر فراق خورشید و جدایی از آن صبر توانم کرد. و یا ماهی بتواند بر جدایی از آب صبر کند. [همانگونه که ماهی به آب زنده است و حیاتش بدو بسته، حیات معنوی من نیز به آن خورشید حقیقت بسته است و نمی توانم از آن جدا شوم.]
- (۱۱۱۴) ور شوم نومید، نومیدی من عینِ صُنْعِ آفتاب است ای حسن
ای حَسَن، اگر فرضاً نومید هم که شوم، این نومیدی نیز عین فعل و مشیت آفتاب حقیقت است. [«ای حَسَن»، احتمال دارد خطاب عام باشد و معنی وصفی از آن اراده گردد، یعنی ای نیکو مرد، ای نیکو سیرت که شنونده این ابیاتی. و یا ممکن است خطاب خاص باشد، در این صورت می توان گفت که منظور از آن حُسام الدین چَلّی است، زیرا نام او حسن بوده است.]
- (۱۱۱۵) عینِ صُنْعِ از نَفْسِ صانع چون بُرَد هیچ هست از غیرِ هستی چون چَرَد؟
چگونه ذات مصنوع از صانع می تواند جدا شود؟ یا چگونه موجود می تواند بجز از وجود مطلق فیض بگیرد؟ [مخلوق همه هستی اش قائم بر خالق است.]
- (۱۱۱۶) جمله هستی ها ازین رَوْضَه^۱ چرند گر بُراق^۲ و تازیان ور خود خرنند
همه موجودات از باغ فیوضات ربّانی فیض می برند، خواه بُراق باشد و خواه اسب عربی و یا الاغ. [بُراق و اسب عربی و الاغ اشاره است به مردم از حیث تفاوت مرتبه روحی آنان. بنا بر این منظور اینست که همه مردمان صالح و طالح، مؤمن و منافق، صادق و کاذب و... از رحمانیت و سعه وجودی حضرت حق مستفیض می شوند.]
- (۱۱۱۷) و آنکه گردش ها از آن دریا ندید هر دم آرد رُو به مِخْرابی جدید
و آن کس که گردش ها، یعنی همه کارها و افعال را از دریای ذات حق نمی بیند، چنین شخصی هر دم رو به محراب جدیدی می کند. [تشبیه حضرت حق به دریا در متون عرفانی

۱. رَوْضَه: باغ.

۲. بُراق: ر.ک. شرح بیت (۱۰۷۳) دفتر اول.

رایج است. در مثنوی نیز چنین تشبیهاتی دیده می‌شود از آن جمله بیت (۵۰۴) و (۲۲۱۳) دفتر اوّل. انسانی که از وجود حق غافل است، مصنوعات را وجود حقیقی می‌انگارد و اسیر و بندی او می‌شود و عمر عزیز خود را بر باد فنا می‌دهد. مولانا در تمثیل مرغ، بیت (۴۱۷) دفتر اوّل همین معنا را اراده کرده است. پس انسان غافل به معبود آفل رو می‌کند. [

(۱۱۱۸) او ز بحرِ عَذْبُ^۱، آبِ شور خُورد تا که آبِ شور، او را کُور کرد
چنین کسی از دریای شیرین و گوارا، آب شور می‌نوشد، تا آنکه این آب شور، چشمان او را کور می‌کند. [او در دریای هستی حق تعالی، به جای اینکه به وجود حقیقی توجّه کند، به موجودات موهوم و مجازی متوجّه می‌شود و در نتیجه نمی‌تواند هستی حقیقی را مشاهده کند.^۲]

(۱۱۱۹) بحر می‌گوید: به دستِ راستِ خُور ز آبِ من ای کور، تا یابی بَصَر
دریا به آنکه در طلب آب است چنین می‌گوید: با دست راست از آب من بنوش، تا ای کوردل، بینایی به دست آری. [دست راست کنایه از سلوک استوار در راه حقیقت است.^۳]

(۱۱۲۰) هست دستِ راست، اینجا ظنِّ راست کو بداند نیک و بد را کز کجاست
منظور از دست راست در اینجا گمان راست است، و هموست که منشأ نیکی و بدی را می‌داند. [مراد از «ظنِّ راست»، شهود قلبی و یقینی است که بر بدی و نیکی وقوف دارد و فارق آن دو است.]

(۱۱۲۱) نیزه گردانی است ای نیزه که تو راست می‌گردی گهی، گاهی دو تُو^۴
ای نیزه، نیزه گردانی وجود دارد که تو گاهی راست می‌شوی و گاهی خمیده. [مراد از «نیزه گردان»، اراده حق تعالی، یا تصرّف ولیّ کامل است.]

۱. عَذْبُ: ر.ک. شرح بیت (۸۰۱) دفتر اوّل.

۲. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۱۲۵.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۵۴.

۴. دو تُو: ر.ک. شرح بیت (۲۳۷۳) دفتر اوّل.

(۱۱۲۲) ما ز عشقِ شمسِ دینِ بی‌ناخنیم ورنه ما نه این کور را بینا کنیم؟
 ما بر اثر عشقِ شمسِ تبریزی مغلوب و فانی شده‌ایم، و الا ما چگونه آن کوردل را بینا
 نمی‌کردیم؟ [بی‌ناخن بودن، کنایه از نداشتن همت و تصرف در کار^۱، و مجال کاری
 نداشتن^۲ و مغلوب و فانی شدن^۳]. در اینجا «شمس دین» می‌تواند مطلقاً کنایه از معشوق حقیقی
 باشد.]

(۱۱۲۳) هان، ضیاء الحق، حسام‌الدین تو زود داروش کن کوری چشمِ حسود
 ای ضیاء الحق و ای حسام‌الدین، فوراً آن کوردل را به کوری چشمِ حسودان درمان کن.
 [در دو بیت اخیر اشاره است به اینکه چون حضرت مولانا در عشقِ شمس، به حالت محو و
 بیخویشی فرو رفته، حکمِ سالکِ مجذوب را یافته، از اینرو نمی‌تواند دستگیری کند. پس باید
 مجذوبِ سالکی بیابد و کار ارشادِ خلاق را برعهده گیرد. به همین سبب حضرت مولانا به
 حسام‌الدین جَلَبی سفارش می‌کند که من فعلاً بیخویش و مستغرقم و تو که اکنون در حال
 صحو و باخویشی هستی طالبانِ را دستگیری کن. شرحِ مجذوب و سالکِ مجذوب و مجذوب
 سالک در شرح بیت (۳۱۹۱) دفتر اول آمده است.]

(۱۱۲۴) توتیایِ کبریایِ تیزُفعل دارویِ ظلمتِ کُشِ استیزُفعل
 ای حسام‌الدین، توتیایِ تو با عظمت است و خیلی زود اثر می‌بخشد، و تاریکیِ قلوب
 حق‌ستیزان را می‌زداید. [وجه دیگر «استیزُفعل» اینست که این دارو، پیکارجو است. یعنی تا
 ظلمتِ دل را از میان نبرد آرام و قرار نمی‌گیرد^۴.]

(۱۱۲۵) آنکه گر بر چشمِ اَعْمیٰ برزند ظلمتِ صد ساله را زو بر گند
 همان دارویی که اگر به چشمِ کوردل مالیده شود، تاریکیِ صدساله را از میان
 برمی‌دارد. [سخت‌ترین ظلمت‌ها را نابود می‌کند.]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۱۲۵.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۵۳.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۳۸۸.

۴. ر.ک. پیشین.

(۱۱۲۶) جمله کوران را دوا کن جز حَسود کز حسودی بر تو می آرد جُحود
همه کوردلان را درمان کن مگر حسود را، زیرا حسود، از روی حسادت، تو را انکار
می‌کند.

(۱۱۲۷) مر حسودت را اگر چه آن مَنَم جان مده، تا همچنین جان می‌کنم
ای حسام‌الدین، هرگز به کسی که بر تو حسد می‌ورزد جان نبخش، اگرچه آن حسود
من باشم. آنقدر به من جان نبخش تا بمیرم.

(۱۱۲۸) آنکه او باشد حسودِ آفتاب و آنکه می‌رنجد ز بودِ آفتاب
آن کس که نسبت به خورشید حسد می‌ورزد، و آن کس که از وجود خورشید رنج
می‌برد، [ادامه مطلب در بیت بعد:]

(۱۱۲۹) ایئت^۱ دردِ بی‌دوا کو راست آه ایئت افتاده اَبَد در قعرِ چاه
بین چه درد بی‌درمانی دارد! وای بر او! بین که او تا ابد در ژرفای چاه
فرو افتاده است!

(۱۱۳۰) نفی خورشیدِ ازل، بایست^۲ او کی برآید این مرادِ او؟ بگو
او لزوماً می‌خواهد خورشید ازل را نفی کند. بگو بینم این خواسته او چه موقع
برآورده می‌شود؟

تمثیل: «بازی» بس زیبا از ساعد شاه به پرواز در می‌آید و راه گم می‌کند و به
ویران‌سرای جفدان فرود می‌آید. جفدان که به ویرانه خود دل بسته‌اند پندارند که باز آمده است
جای آنان گیرد. بدین سبب بر او حمله می‌آرند و پر و بال نازنینش را می‌کنند تا او را بر مانند.
اما جفدان نمی‌دانند که باز، از ویرانکده آنان نژد و ملول است. باز با حسرتی جان‌سوز آرزو
می‌کند که به سوی صاحب خود بازگردد، اما جفدان سخنان او را یاوه می‌پندارند و ریشخندش
می‌کنند. پس با لحنی طنزآمیز می‌گویند: آخر این مرغک حقیر را با سلطان عظیم چه کار؟! اما

۱. ایئت: این تو را. هم برای تحسین می‌آید و هم برای تعجب. در بیت فوق، معنی تعجب دارد.

۲. بایست او: آنچه او بر خود بایسته و حتمی می‌داند.

باز می‌داند که آن سلطان هرگز تحمّل نمی‌کند که باز عزیزش به دست جفدان ویرانه‌نشین، خوار و زبون گردد و می‌داند که سلطان به خاطر او جغدستان را زیر و زبر خواهد کرد. در این تمثیل کوتاه، حالِ عارفانِ نورانی و غافلانِ ظلمانی بخوبی تصویر شده است. «باز» کنایه از عارفانی است که به حکم تقدیر ازلی به دنیا آمده‌اند و در دنیا می‌زیند. و «ویرانه» کنایه از ویرانکده دنیا است. و «جفدان» کنایه از طالبان دنیا. و «شاه» کنایه از حضرت حق. ابنای دنیا برحسب قیاس نفس می‌پندارند که عارفان نیز شیفته و دلشده دنیای دون هستند، حال آنکه آنان دل در جای دیگر بسته‌اند.

باز، آن باشد که باز آید به شاه بازِ کور است آنکه شد گم کرده راه (۱۱۳۱)
باز شکاری، آن بازی است که به سوی شاه باز گردد. بازی که راه گم کند، بازِ کور است.

راه را گم کرد و، در ویران فتاد باز، در ویران بر جفدان فتاد (۱۱۳۲)
بازی شکاری راه خود را گم کرد و در خرابه‌ای فرود آمد و در میان جفدها قرار گرفت.

او همه نور است از نورِ رضا لیک کورَش کرد سرهنگ^۱ قضا (۱۱۳۳)
او با نورِ رضای^۲ ربّانی، یکسره نور بود، ولی مأمور اجرای قضای الهی او را کور کرد. [روح در مرتبه ذات خود، سراسر نور است، اما قضای الهی او را به سبب غیریبنی کور ساخته و از حق دور انداخته است.^۳]

خاک در چشمش زد و از راه بُرد در میان جغد و ویرانش سپرد (۱۱۳۴)
قضای الهی، خاک در چشم باز پاشید و از راه به بیراهه‌اش بُرد. و سرانجام در خرابه همنشین جفدانش کرد.

۱. سرهنگ: ر.ک. شرح بیت (۶۳۲) دفتر اول.

۲. ر.ک. شرح بیت (۱۵۷۴) دفتر اول.

۳. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۱۲۷.

(۱۱۳۵) بر سَرِی^۱ جفدانش بر سَر می زنند پَرّ و بالِ نازنیش می کنند
علاوه بر اینکه آن باز در ویرانه گرفتار شده بود، جفدها نیز بر سر او می کوفتند و پر و
بال لطیفش را می کردند.

(۱۱۳۶) وَلَوْلَه افتاد در جفدان که: ها باز آمد تا بگیرد جای ما
در میان جفدها هیاهویی برپا شد و به یکدیگر می گفتند: بهوش باشید که این باز، آمده
است تا جای ما را بگیرد!

(۱۱۳۷) چون سگانِ کوی، پُزخشم و مَهبیب^۲ اندر افتادند در دلقِ غریب
آن جفدها مانند سگانِ محله، خشمگین و سهمگین بر جامه آن غریب و بیگانه
حمله ور شدند.

(۱۱۳۸) باز، گوید: من چه در خوردم به جفد صد چنین ویران فدا کردم به جفد
بازِ شکاری به جفدان می گوید: من هرگز شایسته همنشینی با جفدان نیستم، من صد تا
مانند این خرابه را به جفدها می بخشم.

(۱۱۳۹) من نخواهم بود اینجا، می روم سَوِی شاهنشاه راجع می شوم
من نمی خواهم در اینجا بمانم، می روم و به سوی شاه باز می گردم.

(۱۱۴۰) خویشتن مَکْشید ای جفدان که من نه مُقیم، می روم سَوِی وطن
ای گروه جفدها بیخود خود را از پریشانی و اضطراب نکشید، زیرا من در این
ویرانه نخواهم ماند، بلکه به سوی وطن اصلی خود می روم.

(۱۱۴۱) این خراب، آباد در چشم شماس^۳ ورنه ما را ساعدِ شه، باز جاست^۲
این ویرانه، در نظر شما آباد و عمران می آید؛ و الاّ جای ما ساعد شاه است.

۱. بر سَرِی: ر.ک. شرح بیت (۴۱۰) همین دفتر.

۲. مَهبیب: سهمگین و ترسناک. مَهبیب (اسم فاعل از مصدر اِهَابَه نیز به همین معنی است).

۳. بازجا: جای سکونتِ باز.

جغد گفتا: باز حیلِت می‌کند تا ز خان و مان شما را برگند (۱۱۴۲)
سر کرده جغدها به رفقایِش گفت: باز، نیرنگ به کار گرفته تا شما را بی‌خانمان کند.

خانه‌های ما بگیرد او به مکر برگند ما را به سالوسی ز وُکُر^۱ (۱۱۴۳)
باز می‌خواهد خانه‌های ما را با مکر و فریب از دست ما بگیرد و با خدعه و نیرنگ ما را از آشیانه خود آواره سازد. [طبق آیه ۱۱۰-۱۰۹ سوره اعراف، درباریان فرعون، وقتی موسی (ع) را در جمع خود دیدند گفتند: ... إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ. يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ. «... همانا این شخص (حضرت موسی (ع)) جادوگری داناست. می‌خواهد که شما را از سرزمینتان بیرون کند، چه فرمان می‌دهید؟»] تباهاکاران نیز همچون بومِ شوم در جغدستان دنیا می‌زیند و با بازان بلندپرواز آسمان هدایت می‌ستیزند. [

می‌نماید سیری این حیلِت پَرست واللّه از جمله حریصان بترست (۱۱۴۴)
این باز حيله گر، تظاهر به بی‌نیازی می‌کند، به خدا قسم که او از همه آزمندان بدتر است.

او خورد از حرص. طین را همچو دِئَس^۲ دنبه مسپارید ای یاران به خرس (۱۱۴۵)
این باز از حرص و آز، گِل را مانند شیر به با وَلَع می‌خورد. ای رفقا، دُنبه را به خرس نسپرید.

لاف از شه می‌زند و ز دست شه تا بَرَد او ما سَلیمان را ز رَه (۱۱۴۶)
این باز از شاه و ساعد شاه می‌لافت، این پادشاهان همه برای اینست که ما ساده‌دلان را از راه خود منحرف کند.

خود چه جنس شاه باشد مرغکی؟ مَشْنَوَش گر عقل داری اندکی (۱۱۴۷)
یک مرغ کوچک و حقیر چه تناسبی با شاه دارد؟ اگر کمی عقل در سر داری حرف او را باور مکن.

۱. وُکُر: آشیانه، لانه پرندگان.

۲. دِئَس: شیر، انگور و خرما، دوشاب.

(۱۱۴۸) جنسِ شاه است او و یا جنسِ وزیر؟ هیچ باشد لایقِ گوزینه^۱ سیر؟
آیا آن مرغک (باز شکاری) همجنس شاه است یا وزیر؟ آیا سیر تناسبی با باقلوای
گردو دارد؟

(۱۱۴۹) آنچه می‌گوید ز مکر و فعل و فن هست سلطان با حشم جویای من
هرچه که باز شکاری از روی مکر و حيله ادعا می‌کند که: شاه با همه کسان و
اطرافیان در طلب من است.

(۱۱۵۰) اینست^۲ مالیخولیای ناپذیر اینست لافِ خام و دامِ گولگیر
شگفتا از این مالیخولیای ناگوار. شگفتا از این یاوه‌های بی‌اساس و شگفتا از این دام
که ابلهان را گرفتار می‌سازد.

(۱۱۵۱) هر که این باور کند، از ابلهی است مرغکِ لاغر چه در خوردِ شهی است؟
هرکس این یاوه‌ها را بپذیرد، بی‌گمان از نادانی اوست. این پرنده حقیر و لاغر چگونه
می‌تواند سزاوار همنشینی شاه باشد؟

(۱۱۵۲) کمترین جغد از زُند بر مغزِ او مر و را یاری‌گری^۳ از شاه کو؟
اگر حقیرترین جغد بر سر و مغزِ آن باز بزند، کو آن یاری و پشتیبانی شاه از او؟ یعنی
مسلماً هیچگونه کمکی از شاه به او نمی‌رسد.

(۱۱۵۳) گفت باز: از یک پرِ من بشکند بیخِ جُغدستان، شهنشه بر کند
بازِ شکار به گروه جغدها گفت: اگر یک پرِ من شکسته شود، شاه، جایگاه جغدها را از
بنیاد برخواهد کند.

۱. گوزینه: حلوائی که از مغز گردو می‌پزند. تعبیر «سیر در گوزینه یا لوزینه کردن» کنایه از باطل را به حق
در آمیختن است. ر.ک. شرح بیت (۴۴۵) دفتر اول.

۲. اینست: ر.ک. شرح بیت (۱۱۲۹) همین دفتر.

۳. یاری‌گر: یاور، پشتیبان.

جغد چه بُود؟ خود اگر بازی مرا دل برنجانَد کُند با من جفا (۱۱۵۴)
جغد چیست؟ یعنی جغد که جای خود دارد، حتّی اگر یک باز مرا رنجه سازد و آزارم
دهد. [جواب شرط در بیت بعد:]

شه کند توده به هر شیب و فراز صد هزاران خرمَن از سرهای باز (۱۱۵۵)
شاه در هر نشیب و فراز از سرِ بازها صدها هزار پُشته می‌سازد.

پاسبانِ من عنایاتِ وی است هر کجا که من روم، شه در پی است (۱۱۵۶)
نگهبان و حافظ من، عنایات شاه است، هر جا که من بروم شاه با من است.

در دلِ سلطان خیالِ من مُقیم بی خیالِ من، دلِ سلطان، سَقیم^۱ (۱۱۵۷)
خیال من در دل شاه قرار گرفته، اگر خیال من نباشد، دل شاه بیمار است. [در این بیت
اشاره‌ای است به محبّت خالق نسبت به انسان کامل، تا بدانجا که جهان را به خاطر او می‌آفریند.^۲]

چون بپَراند مرا شَه در رَوش می‌پَرَم بر اوجِ دل، چون پَرَتَوش (۱۱۵۸)
وقتی که شاه، مرا به پرواز در آورد، مانند انوار قاهر او بر اوج دل‌ها پرواز می‌کنم.
[در اینجا حضرت مولانا گریزی می‌زند به احوالِ باز بلند پرواز عرصهٔ سلوک و می‌فرماید:]

همچو ماه و آفتابی می‌پَرَم پرده‌های آسمان‌ها می‌دَرَم (۱۱۵۹)
من همانند ماه و خورشید پرواز می‌کنم و پرده‌های آسمان‌ها را از هم می‌درم. یعنی
مراتب و منازل مختلف سلوک را یکی پس از دیگری پشت سر می‌نهم.

روشنیِ عقل‌ها از فکَرتم ان‌فطارِ آسمان از فِطَرم^۳ (۱۱۶۰)
روشنی همهٔ عقل‌ها از اندیشهٔ من است، و آسمان به خاطر خلقت من آفریده شده

۱. سَقیم: بیمار.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۵۶. ر.ک. بیت (۹۷۴) همین دفتر.

۳. فِطَرم: سرشت، خلقت.

است.^۱ [«انقطاع» به معنی شکافته شدن است. نیز جایز است که به معنی آفریده شدن هم بیاید. از آنرو که فاطر به معنی آفریننده است. این وجه به مضمون بیت نزدیکتر است. و اگر معنی اصلی آن را در نظر گیریم مراد بسط مضمون بیت پیشین است.]

(۱۱۶۱) بازم و حیران شود در من هُما^۲ جُغد که بود تا بداند سرِّ ما
من بازی هستم که حتّی پرنده خجسته‌ای مانند هُما در وجود من حیران و سرگشته
می‌شود؛ حالا این بومِ شوم کیست که به اسرار من واقف شود!

(۱۱۶۲) شَه برای من ز زندان یاد کرد صد هزاران بسته را آزاد کرد
شاه برای وجود من از زندانِ خود یادی کرد. در نتیجه، صدها هزار زندانی را از زندان
رها نمود. [گویا به این نکته اشاره است که با همت انسان کامل و ارشاد او انسان‌های
بیشماری از غل و زنجیر مادّیت رهایی می‌یابند.^۳]

(۱۱۶۳) یک دَم با جُغدها دمساز کرد از دَم من، جُغدها را باز کرد
شاه مرا لحظه‌ای همنشین جُغدها کرد، و به یمنِ نَفْسِ من، جُغدها را به باز تبدیل کرد.
[حضرت شاه وجود نیز بازان بلند پرواز ارشاد را به خرابه دنیا گسیل می‌دارد و آنان را مدّتی
در جغدستان دنیا نگه می‌دارد تا با نَفْسِ گرم خود اسیران ویرانکده دنیا را به بازان تیزبال
آسمان سلوک تبدیل کنند.]

(۱۱۶۴) ای خُنک جُغدی که در پروازِ من فهم کرد از نیک‌بختی، رازِ من
خوشا به حال جُغدی که به سبب خوش‌اقبالِی با من هم‌پرواز شد و به اسرار من آگاه گردید.

(۱۱۶۵) در من آویزید تا نازان شوید گر چه جُغدانید، شه‌بازان شوید
ای طایفه جُغدها به من وابسته شوید، تا به نیک‌بختی رسید، اگر ذاتاً جُغد هستید

۱. ر.ک. بیت (۹۷۴) همین دفتر.

۲. هُما: نام پرنده‌ای که قدما عقیده داشتند که اگر این پرنده بر سر هر کس سایه اندازد او به دولت و سلطنت رسد.

۳. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۵۶.

بر اثر همنشینی با من به شهبازان بلند پرواز تبدیل شوید.

(۱۱۶۶) آنکه باشد با چنان شاهی حبیب هر کجا افتد، چرا باشد غریب؟
هرکس که دوست و یار چنین شاهی باشد، در هر کجا که فرود آید، چرا غریب باشد؟
یعنی هر که با شاه حقیقت دمساز باشد، در هیچ جمع و مکانی غریب و تنها نخواهد بود.

(۱۱۶۷) هر که باشد شاه دردش را دوا گر چو نئی نالد، نباشد بی‌نوا
اگر شاه، درمان درد هر کسی باشد، اگر او مانند نی ناله سر دهد، بینوا نخواهد بود.
[نیکلسون گوید: یعنی عاشق حقیقی حق، هر چند در صورت ظاهر به هجران او مبتلا شود و رنج کشد در حقیقت گنج بی‌پایان عشق الهی به او عطا شده است.]^۱

(۱۱۶۸) مالکِ مُلُکُم، نِیم من طبلِ خوار طبلِ بازَم^۲ می‌زند شَه از کنار
من صاحب مُلکِ جهان هستی‌ام و شکمبار و مفتخوار نیستم. شاه از بارگاه خود طبل
مرا می‌نوازد. [اوست که مرا در این جهان به پرواز در می‌آورد و سرانجام نیز باید به سوی او
باز گردم: إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ.]

(۱۱۶۹) طبلِ بازِ من ندایِ اِزْجِعی حق گواهِ من به رَغْمِ مدّعی
طبلِ بازِ من، آوایِ «بازگرد» است. حق تعالی در این خصوص، شاهد من است، به
کوری چشم هر دشمن. و یا برخلاف میل مدّعی، خدا گواه من است. [مصرع دوم اشاره است
به آیه ۲۸ سوره فجر که شرح آن در بیت (۵۶۸) دفتر اول گذشت.]

(۱۱۷۰) من نِیم جنسِ شهنشه، دُور از او لیک دارم در تجلّی، نور از او
دور باد از او، من همجنس او نیستم. یعنی ساحت مقدّس حق برتر از اینست که

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۷۱۸.

۲. طبلِ باز: طبلی که وقت پرواز باز به سوی صید یا وقت رجوع می‌زده‌اند. مولانا در دیوان شمس می‌فرماید:

بشنیدم از هوای تو آواز طبلِ باز باز آمدم که ساعد سلطانم آرزوست

(کلیات دیوان شمس، فرهنگ نوادر لغات دیوان شمس، ج ۷، ص ۳۶۲)

همجنس مخلوقات و همسخن موجودات باشد، ولیکن در تجلی از او نور می‌گیرم و مظهر او هستم.

(۱۱۷۱) نیست جنسیت ز روی شکل و ذات آب، جنس خاک آمد در نبات
تجانس به شکل و ذات منحصر نمی‌شود، چنانکه مثلاً آب، با اینکه با خاک، تجانس ذاتی ندارد ولی در اندام گیاه با خاک تجانس پیدا می‌کند. [بنابر این تجانس، لزوماً به شکل و ذات پدیده‌ها محدود نمی‌شود؛ بلکه صفت و خاصیت نیز موجب تجانس می‌شود. چنانکه آب، خاصیت احیاگری دارد و خاک نیز همین خاصیت را دارد در حالی که میان ذات آن دو تجانسی وجود ندارد. پس ممکن و واجب اگرچه به اعتبار تعیین امکان و وجوب مغایر یکدیگرند، ولی به اعتبار حقیقت وجود با هم اتحاد دارند].^۱

(۱۱۷۲) باد جنس آتش آمد در قوام^۲ طبع را جنس آمده‌ست آخر مُدام^۳
مثال دیگر، باد از آترو که آتش را شعله‌ورتر می‌کند، با آتش، تجانس دارد. همینطور شراب نیز به طبع آدمی، نشاط و قوت می‌بخشد پس با طبیعت او تجانس دارد.

(۱۱۷۳) جنس ما چون نیست جنس شاه ما مای ما شد بهر مای او فنا^۴
از آن جا که ما با حضرت شاه وجود تجانس نداریم، پس وجود ما در وجود او فانی می‌شود. [چون تجانس موجب انضمام دو چیز به یکدیگر است، میان بنده ذلیل و معبود جلیل، تجانسی نیست مگر لطفی که از بارگاه حق برندگان می‌رسد که از آن به سابقه ازی و عنایت لم یزلی تعبیر کرده‌اند].^۵

۱. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۵۶، شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۰۱، شرح مثنوی

ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۱۲۹.

۲. قوام: ر.ک. شرح بیت (۱۵۰۲) دفتر اول.

۳. مُدام: شراب، باده.

۴. فنا: ر.ک. شرح بیت (۵۷) دفتر اول.

۵. ر.ک. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، ج ۱، دفتر دوم، ص ۴۹۸.

چون فنا شد مایِ ما، او ماند فزْد پیش پایِ اسبِ او گردم چو گرد (۱۱۷۴)
چون وجود مجازی ما فانی گردد و حضرت حق، یگانه و واحد بماند، پیش پایِ اسبِ او خوار و بیمقدار می‌شوم همچون ذرات گرد و غبار. [در مقابلِ اسبِ ارادت و مرکوبِ مشیتِ او، به فنا می‌رسم و هستی مجازی‌ام محو می‌شود].^۱ حضرت مولانا در این ابیات شریف، میان وحدت وجود و حلول و اتحاد تفاوت قائل شده است. خداوند، یکتاست. انسان کامل هرچند که از تمام صفات الهی برخوردار باشد، مطلقاً خدا نیست. چنانکه در دفتر پنجم بیت (۲۰۳۸) فرماید:

این آن‌هو بود، در سرّ ای فضول ز اتّحادِ نور، نه از راهِ حلول^۲
میان مذهبِ حلولیه و وحدت وجودیه تفاوت از زمین تا آسمان است. |

خاک شد^۳ جان و، نشانی‌هایِ او هست بر خاکش نشانِ پایِ او (۱۱۷۵)
وجود انسانی به فنا می‌رسد و نیز آثار و نشانه‌هایِ او. ولی نشانه‌هایِ قدمِ حق، رویِ خاکدان جهان برجای می‌ماند. [در اینجا پا (=قدم) عبارت است از قدرت و ارادت حضرت حق که جمیع ممکنات در تحت آن مقهور و حقیر هستند. همینطور جایز است که مراد از پا (=قَدَم) انسان کامل باشد به این اعتبار که پس از همه آفریدگان خلق شده است. چنانکه بعضی از صوفیه در تعبیر و اصطلاحات خود، انسان کامل را قَدَمِ جَبَّار می‌نامند. با این ملاحظه معنی بیت می‌شود: بر خاک جان، نشان و عنوان انسان کامل ثبت و ضبط شده^۴. نیکلسون نیز قریب به همین سخن را می‌گوید: انسان کامل، نشان پایِ خدا را بر خاک به جای می‌گذارد. یعنی نشان ابدی صفات خداوند قبل از اینکه هستیِ آن از قوه به فعل درآید، بر او نقش بسته است^۵. |

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۰۳.

۲. ر.ک. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۴۴۶.

۳. خاک شدن: تعبیری است از فنا شدن.

۴. برگرفته از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۰۳. ر.ک. شرح بیت (۱۳۸۱) دفتر اول، قَدَمِ حق.

۵. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۴۴۶.

ابن عربی در فصّ آدمی می‌گوید: فَهُوَ مِنَ الْعَالَمِ كَفَصِّ الْخَاتَمِ مِنَ الْخَاتَمِ وَ هُوَ مَخْلُ النَّفْسِ وَالْعَلَامَةِ الَّتِي بِهَا يَخْتَمُ الْفَلَكُ خَزَائِنَهُ. «انسان کامل، نسبت به جهان مانند نگین است به انگشتری؛ و این نگین، جای نقش و علامت اوست و پادشاه، گنجخانه‌های خویش را بدو مهر زند.»

(۱۱۷۶) خاکِ پایش شو برایِ این نشان تا شوی تاجِ سرِ گردن‌گشان
برای رسیدن به این نشانه، خاکِ پای حق شو، یعنی در اراده و مشیت او فانی شو، تا تاجِ سرِ بزرگان و محتشمان شوی.

(۱۱۷۷) تا که نفریید شما را شکلِ من نُقلِ من نوشید، پیش از نُقلِ من
تا مباد که ظاهر و شکلِ من شما را فریب دهد، پیش از آنکه از این عالم صورت منتقل شوم از نُقل و شیرینی معرفت و ثمرات روحانی من نوش جان کنید.^۱ [برخی از شروح «نقل من» در مصراع دوم را چنین معنی کرده‌اند: قبل از گوش دادن به سخنان من^۲، و نیز گفته‌اند: و شما ای دوستان، برای آن که «شکل من شما را نفریید» باید حقایقی را که می‌گویم دریابید و اسیر الفاظ و «نقلِ من» نشوید.^۳ ولی معنای اول با توجه به ابیات پیشین و پسین مناسب‌تر است.]

(۱۱۷۸) ای بسا کس را که صورت، راه زد قصدِ صورت کرد و، بر الله زد
چه بسیارند کسانی که صورت، گمراهشان می‌کند. ابتدا قصد اهانت به صورت دارند، ولی در حقیقت به خدا اهانت می‌کنند. [انبیا و اولیا را که وجود خود را در وجود باقی کردگار فانی کرده‌اند، آزار و اذیت می‌کنند، غافل از اینکه آزار دادن ایشان در واقع آزار حق است. بنابراین این هم می‌توان گفت که مقصود از «صورت» مطلق صورت است و هم صورت انسان کامل.^۴]

(۱۱۷۹) آخر این جان با بدن پیوسته است هیچ این جان با بدن مانند هست؟
در این شگئی نیست که روح آدمی با جسم او پیوند دارد، ولی آیا روح با جسم نظیر و همجنس است؟ مسلماً نیست. [در این بیت و ابیات بعدی، بحث معیت^۵ حق تعالی است با

۱. مصراع دوم بر مبنای شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۲۷ و شرح اسرار، ص ۱۲۵، و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۰۴.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۵۱.

۳. مثنوی (استعلامی) ج ۲، ص ۲۳۵.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۲۹.

۵. ر.ک. شرح بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰) دفتر اول.

انسان کامل و یا جمیع مخلوقات. حضرت مولانا ضمن تمثیلاتی این معنا را روشن فرموده است. |

تابِ نورِ چشم با پیه است جُفت نورِ دل در قطرهٔ خونی^۱ نهفت (۱۱۸۰)
مثال دیگر، تابش و درخشش نور چشم با سپیدی چشم همراه و قرین است، و نورِ دل در قطره‌ای از خون نهفته است. [قدما، مادهٔ اصلی چشم را پیه می‌انگاشتند^۲. مراجعه شود به حکمت (۷) نهج البلاغه. مولانا ابصار (= دیدن) را عملی عضوی نمی‌داند بل آنرا از افعال نفس ناطقه می‌شمرد. در این باب به توضیح بیت (۳۶۹۱) دفتر چهارم مراجعه شود. |

شادی اندر گرده و غم در جگر عقل چون شمعِ درونِ مغزِ سر (۱۱۸۱)
شادی در قلوه (= کُلیه) و اندوه در جگر است. و عقل مانند شمعِ داخل مغز سر قرار دارد.

این تعلق‌ها نه بی‌کیف است و چون عقل‌ها در دانشِ چونی^۳، زیون (۱۱۸۲)
این آویزش‌ها بدون کیفیت و مشابَهت است. ولی عقل‌ها از درک کیفیت این آویزش‌ها و تعلقات، عاجز و زبون‌اند. [معیت حق تعالی با مخلوقات از نوع معیت روح با جسم و بینایی با مواد عنصری چشم و نور معرفت با قلب گواهی می‌دهد. همانگونه که میان این‌ها تجانس و همگونی وجود ندارد، معیت حق تعالی با موجودات نیز الزاماً به معنی مشابَهت ذاتی با آنها نیست. |

جانِ کل با جانِ جزو آسیب کرد جان ازو دُرّی سِتد در جیب کرد (۱۱۸۳)
جان کُلّی با جان جزئی، برخوردی کرد. جان جزئی از جان کُلّی مرواریدی گرفت و در گریبان خود نهاد. [اکبرآبادی «جان کُلّ» را که کنایه از ذات حق می‌داند و «جان جزو» را کنایه از روح انسانی، و چنین برداشت می‌کند: ذات حق بر روح انسان تجلّی کرد و روح انسانی مانند صدف، آن تجلّی را در جیب استعداد خود نهاد و جان در صور و اجسام جهان

۱. قطرهٔ خون: سویداء. ر.ک. شرح بیت (۳۸۶۵) دفتر اول.

۲. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۸۳.

۳. چونی: چگونگی، کیفیت.

ظهور کرد.^۱

(۱۱۸۴) همچو مریم، جان از آن آسیبِ جیبِ حامله شد از مسیحِ دلفریب
همانگونه که حضرت مریم (ع) از روح القدس آبتن شد، روح انسانی مسیح (ع) دلبَر
را آبتن شد، جان انسانی نیز از تجلّی حضرت حق، مستفیض شد.

(۱۱۸۵) آن مسیحی نه که بر خشک و تراست آن مسیحی کز مساحت برتر است
اما این مسیح آن مسیحی نیست که خشکی و دریا را می پیمود. یعنی مراد ما آن مسیح
ظاهری نیست، بلکه منظور ما آن مسیحی است که از طول و عرض عالی تر و برتر است. و آن
روح الله است.

(۱۱۸۶) پس ز جانِ جان، چو حامل گشت جان از چنین جانی شود حامل جهان
پس وقتی که جان جزئی از جان کُلّی حامله شد، یعنی فیض گرفت و مستفیض گردید،
از چنین جانی همه جهانیان جان می گیرند. [ازیرا جهان نسبت به انسان کامل، همچون جسد
است و انسان کامل، روح آن. ر.ک. توضیحات بیت (۱) دفتر اوّل راجع به انسان کامل.]

(۱۱۸۷) پس جهان زاید جهانِ دیگری این حشر^۲ را وَا نماید مَحْشَرِی
بنابر این، جهان که از حقیقت انسان کامل، فیض می گیرد، یک جهانِ پرمعنا و تابان
دیگر پدید می آورد. و حقیقت حشر و قیامت برای مردم آشکار شود. [در این بیت حضرت
مولانا، بیان می فرماید که حشر و رستاخیز در کُلّ جهان و در دل همه پدیده ها بوقوع
می پیوندد و هر لحظه قیامتی برپاست. و این زایشگری در سرشت طبیعت نهفته است.^۳ هر
جهانی که نو زاییده می شود نسبت به جهان قبل از خود قیامت و نسبت به جهان بعد از خود
دنیا محسوب می شود. بنابر این قیامت ها نهایی ندارد و در توصیف آدمی نمی گنجد.^۴]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۳۰.

۲. حَشَر: جمعیت، ازدحام، انجمن و مجمع. (فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۲۴۷)

۳. ر.ک. تبدّل آمثال در شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اوّل.

۴. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۳۱.

تا قیامت گر بگویم بشمرم من ز شرح این قیامت قاصرَم (۱۱۸۸)
اگر تا قیامت بخواهم از این قیامت‌ها و حشرها سخن بگویم، باز از عهده آن بر
نخواهم آمد.

این سخن‌ها خود به معنی، یا ربی است حرف‌ها دَم شیرین‌لی است (۱۱۸۹)
این بیت با ابیات قبلی وقتی مناسبت پیدا می‌کند که در اینجا سؤالی را مقدّر کنیم
بدین مضمون: یا حضرت مولانا تو که می‌فرمایی ما نمی‌توانیم از عهده شرح و بیان قیامت
برآیم پس چرا در این باره سخنانی بر زبان می‌آوری؟ و اما جواب: این سخنان که ما می‌گوییم
در واقع به منزله «یا ربّ گفتن» و تضرّع کردن است، زیرا این سخنان همانند دمی است که
نَفَس‌های معشوق شیرین لب را صید می‌کند. [دم شیرین لب، کنایه از لَبّیک گفتن معشوق
است.^۱]

چون کند تقصیر؟ پس چون تن زند؟ چونکه لَبّیکش به یارب می‌رسد (۱۱۹۰)
پس چرا شخص در مناجات کردن و یارب گفتن سستی و اهمال می‌کند؟ و از این کار
امتناع می‌ورزد؟ در حالی که «لَبّیک» خدا به «یارب» بنده می‌رسد.

هست لَبّیکی که نتوانی شنید لیک سر تا پای بتوانی چشید (۱۱۹۱)
لَبّیکی که حق تعالی می‌گوید، لَبّیکی نیست که بنده به وسیله حروف و الفاظ بشنود،
بلکه لَبّیکی است که می‌توانی آن را با همه وجود خود بجشی و آن را دریابی. [به بیت (۱۸۹)
به بعد در دفتر سوم مراجعه شود.]

کلّوٰخ انداختنِ تشنه از سرِ دیوار، در جویِ آب

مولانا در این حکایت کوتاه سالکی را تصویر می‌کند که با فرو ریختن دیوار علایق
جسمانی که همچون حجابی او را از شهود حق بازداشته به وجد می‌آید. اما صورت تشیل:
شخصی تشنه بر دیواری بلند نشسته بود و در بُن دیوار، جویباری زلال روان بود. شخص
خشت‌ها را یکان یکان برمی‌کند تا دیوار را که مانع وصول او به آب بود بردارد و کام تشنه

خود را سیراب کند. او هر خشتی که برمی‌کند به درون آب می‌انداخت و از آوای دلنشین آب، مسرور می‌شد. آب بدو نهیب زد که آخر از این کار چه فایدتی بری؟ شخص تشنه گفت: دو فایده برم. نخست، شنیدن آوای آب و دیگر آنکه هر خشتی که برکنم به آب نزدیکتر شوم. سَلَاكِ إِلَى اللَّهِ هَمْ که بر دیوار طبیعت مادی خود نشسته‌اند، هریک خود را به حق نزدیکتر بینند.

(۱۱۹۲) **بر لبِ جو بود دیواری بلند بر سرِ دیوار، تشنه دردمند**
در کنار جویباری، دیواری بلند قرار داشت و بر سر آن دیوار تشنه‌ای دردمند نشسته بود.

(۱۱۹۳) **مانعش از آب، آن دیوار بود از پیِ آب، او چو ماهی زار بود**
دیوار بلند، مانع شده بود که آن تشنه کام به آب رسد؛ در حالی که دل او مانند ماهی در هوای آب می‌تپید.

(۱۱۹۴) **ناگهان انداخت او خشتی در آب بانگِ آب آمد به گوشِ چون خطاب**
آن تشنه کام ناگهان خشتی در میان آب انداخت، صدای آب در گوش او مانند سخنی طنین انداخت.

(۱۱۹۵) **چون خطابِ یارِ شیرینِ لذیذ مست کرد آن بانگِ آبش چون نبیذ^۱**
آن صدای آب، مانند سخن معشوق شیرین دلربا، او را مانند شراب، مست و بیخود کرد.

(۱۱۹۶) **از صفایِ بانگِ آب، آن مُتَحَنَن گشت خشت‌انداز آنجا خشت‌کن**
از ذوق و صفای صدای آب، آن تشنه کام محنت زده، خشت‌های دیوار را می‌کند و در آب می‌انداخت.

(۱۱۹۷) **آب می‌زد بانگ، یعنی: هی تو را فایده چه زین زدن خشتی مرا؟**
آب چنین بانگ برمی‌آورد که: ای تشنه کام، از این خشت انداختن‌ها چه سودی به تو می‌رسد؟

۱. نبیذ: شرابی که از خرما و یا کشمش سازند. (فرهنگ نفیسی، ج ۵، ص ۳۶۷۰)

تشنه گفت: آبا، مرا دو فایده است من ازین صنعت ندارم هیچ دست (۱۱۹۸)
تشنه کام گفت: ای آب، من از این کار، دو فایده می برم. و دست از این کار بر نمی دارم.

فایده اول سَماعِ بانگِ آب کو بُود مر تشنگان را چون رباب^۱ (۱۱۹۹)
نخستین فایده، شنیدن صدای آب است. زیرا شنیدن صدای آب، برای تشنگان مانند
استماع نوای دلنشین، رباب است.

بانگِ او چون بانگِ اسرافیل شد مُرده را زین زندگی تحویل شد (۱۲۰۰)
صدای آب، مانند بانگ اسرافیل است که مردگان را زنده می کند.

یا چو بانگِ رعدِ ایامِ بهار باغ می یابد از او چندین نگار (۱۲۰۱)
یا همچون خروش رعد در فصل بهار است که باغ و بوستان این همه نقش و نگار از
آن می یابند.

یا چو بر درویش، ایامِ زکات یا چو بر محبوس، پیغامِ نجات (۱۲۰۲)
یا در مثل مانند فرا رسیدن وقت پرداخت زکات است که بر بینوا، نوید نوا یافتن
می دهد، یا مانند حکم آزادی برای یک زندانی است.

چون دمِ رحمان بُود کآن از یَمَن می رسد سویِ محمّد بی دَهَن (۱۲۰۳)
برای تشنه کام، صدای آب همچون دم الهی است که از جانب یمن بی واسطه دهان به
سوی حضرت محمّد (ص) می رسید. [اشاره است به فرمایش حضرت رسول (ص) درباره
أُوَیْسِ قَرْنِی و رابطه معنوی و پیوند روحانی آن حضرت با او: إِنِّی لَا أَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَٰنِ مِنْ
قِبَلِ الْیَمَنِ. «من نفس خدای رحمان را از جانب یمن می شنوم.» أُوَیْس از مشاهیر تابعین و
اصحاب حضرت امام علی (ع)، اصل وی از یمن بوده است. وی وقتی پیام حضرت محمّد (ص)

۱. رباب: سازی است که در قدیم آن را با زخمه و ناخن و بعدها با کمانچه می نواخته اند؛ حسینعلی ملاح
در حافظ و موسیقی، ص ۱۲۲ می نویسد: رباب، سازی است از خانواده آلات رشته ای... ساز رباب
به ظاهر از طریق ایران و کشورهای عربی به مغرب زمین راه یافته... و سرانجام... به نام های ویولن و
ویلن تسمیه شده است. (رک. مجزیده غزلیات مولوی، ص ۱۰۱)

را می‌شنود به اسلام می‌گردد. ولی هرگز نمی‌تواند محضر آن حضرت را درک کند. زیرا به تیمارداری از مادرش مشغول بود و او اجازه نمی‌داد که یمن را ترک گوید. گویند که در واقعه صفین همراه سپاه امام علی (ع) به شهادت رسید. ارادت غایبانه و صادقانه او به حضرت رسول و نیز فقر و پارسایی و انزوای او سبب شده است که صوفیان به او توجه تام ورزند و وی را در شمار مشایخ طریقت بحساب آورند.^۱

(۱۲۰۴) یا چو بوی احمدِ مُرْسَل بُود کآن به عاصی در شفاعت می‌رسد
یا اینکه آن صدای آب، همانند بوی رحمت حضرت رسول اکرم است که سبب شفاعت گناهکاران می‌گردد. [مولانا مقصود خود را از این حکایت ساده در ابیات بعد بخوبی بیان می‌کند.]

(۱۲۰۵) یا چو بوی یوسفِ خوبِ لطیف می‌زند بر جانِ یعقوبِ نحیف
یا همچون بوی یوسف نازنین و زیباست که به روح یعقوب زار و نزار می‌رسد. [اشاره به آیه ۹۴ سوره یوسف: فَلَمَّا فَصَلَ الْعَبْرُ قَالَ أَبُوهُمَ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تَفْتَدُونِ. «هنگامی که کاروان برادران یوسف، مصر را در نوردید، پدرشان (یعقوب) گفت: بوی یوسف را می‌شنوم اگر مرا سرزنش نکنید.»]

(۱۲۰۶) فایده دیگر که هر خشتی کزین بر گنم، آیم سویی ماءِ معین
فایده دیگر آنکه هر خشتی که از این دیوار برمی‌گنم به آب صاف و گوارا نزدیکتر می‌شوم. [ماءِ معین (= آب روان روشن و پاک)^۲] اشاره است به آیاتی نظیر آیه ۴۵ سوره صافات و آیه ۱۸ سوره واقعه و آیه ۳۰ سوره ملک: قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ. «اگر آب (که مایه زندگی شماست) به زمین فرو رود، کیست که باز آب گوارا برای شما پدید آرد؟»]

(۱۲۰۷) کز کمی خشت، دیوار بلند پست‌تر گردد به هر دفعه که کند
زیرا هر دفعه که خشتی از دیوار کنده شود، ارتفاع دیوار کمتر و کوتاه‌تر می‌شود.

۱. طرائق الحقایق، ج ۲، ص ۴۷، تذکرة الاولیاء، ص ۲۳-۲۶.
۲. فرهنگ نفیسی، ج ۵، ص ۳۴۱۸.

پستی دیوار قربی می‌شود فصل او درمانِ وصلی می‌بود (۱۲۰۸)

کوتاه شدن دیوار، راهی است به سوی قُرب و از میان رفتن آب سبب وصال می‌شود. امی‌توان گفت که هستی مجازی انسان و جنبه حیوانی و مادی او، حکم حجابی دارد بس افراشته که نمی‌گذارد روح طالب به آب حیات و جان‌بخش حقیقت واصل شود. پس باید این حجاب از سر راه برداشته شود. اما قُرب در لغت به معنی نزدیکی و در اصطلاح صوفیان به معنی زوال حَسّ و اضمحلال نفس است. البتّه این قرب، قرب مکانی نیست.^۱ چنانکه حضرت مولانا فرمود:

قرب نه بالا و پستی جُستن است قرب حق از حبسِ هستی رستن است
قرب حق تعالی به دل بنده، به اندازه قرب دل بنده است به او. هرچه دل به خدا نزدیک‌تر، خدا به دل نزدیک‌تر.^۲ باز در تعریف قُرب گفته‌اند: نزدیکی بُوَد به طاعت و متصف شدن اندر دوام اوقات به عبادت.^۳ قرب دو نوع است: یکی قرب فرایض و دیگری قرب نوافل. قرب فرایض، مرتبه‌ای است که بنده در مقام محبت به حالتی رسد که بیخویش شود نه نسبت به خود شعوری داشته باشد و نه نسبت به غیر. و اختیار که از لوازم شعور است از وی سلب شود و در برابر حق، آلتی بی‌اراده باشد و هرچه حق از او خواهد به جا آورد.^۴ حضرت مولوی در مقام قرب فرایض می‌فرماید:

گر مرا ساغر کند، ساغر شوم	ور مرا خنجر کند خنجر شوم
گر مرا چشمه کند، آبی دهم	ور مرا آتش کند، تابی دهم
گر مرا باران کند، خرم دهم	ور مرا ناوک کند در تن جهم
گر مرا ماری کند زهر افکنم	ور مرا یاری کند خدمت کنم

اما قرب نوافل، مقام محبوبیت است. در این مرتبه، صفات سالک محو ذات کبریا می‌شود و در این مقام حضرت حق است که آلت او می‌شود.^۵ و این مقام، خاص انبیاء و اولیای عظام است. حضرت مولانا در بیت (۶۰۵ - ۵۹۸) دفتر اول، این مقام را وصف کرده است. اما وصل عبارت است از فنای عبد از اوصاف خود و ظهور اوصاف حق در او. و چون سالک

۱. ر.ک. لب لباب مثنوی، ص ۴۲۱.

۲. ر.ک. مصباح‌الهدایه، ص ۴۱۸.

۳. ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۲۴.

۴. ر.ک. لب لباب مثنوی، ص ۴۲۳ - ۴۲۲.

۵. ر.ک. قرب نوافل، در شرح بیت (۱۹۳۸) دفتر اول.

متصف گردد به صفات حق و فانی شود در ذات او هر آنچه به وصل حقیقی رسد.^۱

(۱۲۰۹) سجده آمد کندن خشت لَزَب^۲ موجب قربی که وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ
کندن این سنگ‌های چسبنده همانند سجده آوردن است و سجود، موجب قرب بنده به حق می‌شود. چنانکه در آیه ۱۹ سوره عَلَق آمده است: كَلَّا لَا تُطِغُهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ. «هرگز از او فرمان مبر و (در برابر حق) سجده آر و بدو تقرّب جو.» [بی‌گمان منظور از این سجده، تنها سرخماندن نیست، بلکه مقصود، قلع و قمع صفات حیوانی و اوصاف بهیمی است. ابن عربی این سجده را سجده قرب نامد.^۳]

(۱۲۱۰) تا که این دیوار، عالی‌گردن است مانع این سر فرود آوردن است
تا وقتی که این دیوار، بلند و افراشته باشد، این بلندی، مانع از سر فرود آوردن می‌شود. [تا وقتی که دیوار جسم با خشت‌های اوصاف حیوانی افراشته شده مانع از تقرّب به حضرت حق، است.]

(۱۲۱۱) سجده نتوان کرد بر آب حیات تا نیابم زین تنِ خاکی نجات
تا از این جسم عنصری و خاکی رهایی پیدا نکنم نمی‌توانم بر آب حیات سجده آورم.

(۱۲۱۲) بر سرِ دیوار هر کو تشنه‌تر زودتر بر می‌گند خشت و مَدَر^۴
هر کس بر سر دیوار، تشنه‌تر باشد، خشت و کلوخ را زودتر می‌کند. [هر کس بر سر دیوار تن، طالب آن حیات حقیقت باشد، خشت اوصاف بهیمی و کلوخ صفات حیوانی را زودتر از میان برمی‌دارد.]

(۱۲۱۳) هر که عاشق‌تر بُود بر بانگِ آب او کلوخ زفت‌تر کند از حجاب
هر کس بر صدای آب، شیفته‌تر باشد، کلوخ درشت‌تر را زودتر از دیوار برمی‌کند.

۱. لب لباب مثنوی، ص ۴۲۹.

۲. لَزَب: چسبنده.

۳. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۱۵.

۴. مَدَر: کلوخ، گِل چسبان و گِلِ سخت که ریگ نداشته باشد. (فرهنگ نفیسی، ج ۵ ص ۳۲۱۹)

او ز بانگِ آب، پُرمی تا عُنُق^۱ نشنود بیگانه جُز بانگِ بُلُق^۲ (۱۲۱۴)

او از بانگِ آب، سیاه مست می‌شود، اما بیگانه جز صدای «شلپ‌شلپ» آب چیزی نمی‌شنود^۳.

ای خُنک آن را که او ایّامِ پیش مُفَتَّم دارد، گُزارد وامِ خویش (۱۲۱۵)

خوشا به سعادت آن کسی که او ایّامِ پیش را یعنی زمانِ جوانی و تازگی را غنیمت بداند و دینِ خود را ادا کند. [این بیت و ابیات بعدی در اغتنامِ ایامِ جوانی است. سلوک نیز به دورانِ جوانی ملحق و نمکین است.]

اندر آن ایّامِ کِشِ قدرت بُود صَحّت و زورِ دل و قوّت بُود (۱۲۱۶)

در آن روزها که انسان، تواناست، دارای صَحّت و نیرو و قدرت قلبی است.

و آن جوانی همچو باغِ سبز و تَر می‌رساند بی‌دریغی بار و بَر (۱۲۱۷)

و ایّامِ جوانی مانند باغ و بوستان، سر سبز و پرطراوت است و بیدریغ بار و میوه می‌دهد. [همانگونه که بوستان سبز و خرم و میوه می‌دهد و بار فراوان می‌آورد. ایّامِ جوانی نیز بواسطهٔ اعمال و طاعات، میوه‌های معنوی به بار می‌نشانند و دیگر چون درختان کهن، میوه‌هایش تباه نمی‌گردد.]

چشمه‌هایِ قوّت و شهوت، روان سبز می‌گردد زمین و تنِ بدان (۱۲۱۸)

زیرا در وجود جوان، چشمه‌هایِ نیرو و شهوت روان است و زمین تن به سبب آن چشمه‌ها سبز و تازه می‌گردد.

خانه‌یی معمور و، سقفش بس بلند معتدل ارکان و، بی‌تخلیط^۴ و بند^۵ (۱۲۱۹)

ایّامِ جوانی در مَثَلِ مانند خانه‌ای است که سقف آن، بسیار بلند و افراشته است، و

۱. عُنُق: گردن.

۲. بُلُق: آواز آب هنگامی که سنگ و کلوخ در آن اندازند. (فرهنگ لغات و تعبیّرات مثنوی، دفتر دوم، ص ۱۴۵)

۳. این معنی از نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۶۵ نقل شد.

۴. تخلیط: در اینجا به معنی خرابی و تباهی.

۵. بَند: ستون و تیری که معماران، پشت دیوار کار می‌گذارند تا فرو نریزد.

پایه‌های آن، متناسب است، و هیچگونه خرابی و رخنه‌ای در آن پدید نیامده و هیچگونه شمع و ستونی به آن نزده‌اند. [بنابراین خانه بدن در ایام جوانی از این عوارض مبرا است، زیرا چهار ستون آن معتدل و سازوار است و بدون انواع داروها سرپا ایستاده است. برعکس، خانه وجود پیران و سالخوردگان رو به ویرانی است، چهار ستون آن متزلزل است و با انواع داروها و پرهیزها موقتاً سرپا ایستاده است.]

(۱۲۲۰) پیش از آن که ایام پیری در رسد گردنت بنده به حبلِ مِنْ مَسَد
پیش از آنکه زمان پیری فرا رسد و پیری، گردنت را با ریسمان ببندد، باید فرصت جوانی را غنیمت شمرد. [مصرع دوم اشاره است به آیه ۵ سوره تبت: فی جیدها حبلٌ مِنْ مَسَدٍ. «در گردن او (همسر ابولهب) ریسمانی از لیف خرما است.»]

(۱۲۲۱) خاکِ شوره گردد و ریزان و سُست هرگز از شوره، نباتِ خوش نرُست
بدن پیرمانند خاک شوره می‌ریزد و سست می‌شود، هیچوقت از شوره زار، گیاه خوب نمی‌روید.

(۱۲۲۲) آبِ زور و آبِ شهوت، مُنْقَطِعِ او ز خویش و دیگران نامُتَنَفِعِ
از وجود پیر، آب توانایی و شهوت قطع می‌شود؛ و او نه از خود و نه از دیگران نمی‌تواند فایده‌ای برد.

(۱۲۲۳) ابروان چون پالْدُم^۱ زیر آمده چشم را نَم آمده، تاری شده
ابروهای او مانند دوال ستوران، پهن می‌گردد و روی چشم فرو می‌افتد، از چشمانش آب می‌ریزد و روشنی آن تار می‌شود.

(۱۲۲۴) از تَشَنُّج^۲ رُو چو پشتِ سوسمار رفت نطق و طعم و دندان‌ها ز کار
بر اثر چین و چروک فراوان، صورتش مانند پشتِ سوسمار می‌شود. قدرت بیان و احساس مزه‌های غذا در او از میان می‌رود و دندان‌هایش نیز از کار می‌افتد.

۱. پالْدُم: ر. ک. شرح بیت (۲۰۷۵) دفتر اول.

۲. تَشَنُّج: در اینجا به معنی چین خوردگی پوست آمده است.

روز، بیگه، لاشه لنگ و، ره دراز کارگه ویران، عمل رفته ز ساز (۱۲۲۵)
روز به شام می‌رسد، و جسم پیر به لاشه‌ای لنگ تبدیل می‌گردد و راه طولانی در
پیش، کارگاه ویران می‌شود و شیرازه کار از هم می‌گسلد. [ایام پیری مانند شب شدن روز
است، و جسم پیر، ساقط و عاجز می‌گردد، ولی راه الهی را پایانی نیست، و تازه اگر جبران ایام
گذشته در دوران پیری، ممکن شود، کارخانه وجود او ویران و نظام آن از هم می‌پاشد. بنابراین
در چنین موسمی محصولی حاصل نمی‌شود].^۱

بیخ‌های خوی بد محکم شده قوت بر گندن آن کم شده (۱۲۲۶)
ریشه عادات و خصلت‌ها در سرشت و نهاد پیر استوار می‌گردد، و نیروی بر گندن آن
نیز رو به کاستی و نقصان می‌رود. [حالا اگر می‌خواهی هوی و هوس را رها کنی و در ایام
جوانی و نشاط، ریشه‌های پلید اخلاقی را که همچون خار می‌ماند از زمین وجودت بر کنی به
این حکایت خوب گوش کن:]

فرمودن والی، آن مرد را که آن خازن را که نشاندہی بر سر راه، برکن

تمثیل: شخصی مردم‌آزار بر سر راه عابران، خارین‌هایی می‌کاشت، بوته‌های خار هر روز
می‌روید و نوک تیز خارها پای مردم را می‌خست و جامه‌هاشان را پاره می‌کرد، هرچه عابران
بدو می‌گفتند که از این کار دست بدار نمی‌پذیرفت. تا آنکه حاکم شهر او را احضار کرد و بدو
گفت هرچه زودتر خارین‌ها را بر کن. او قول داد که چنین کند اما به عهدش وفا نکرد و خارها
همچنان می‌روید و موجب آزار عابران می‌شد. تا آنکه حاکم دوباره بدو گفت: اینقدر امروز و
فردا مکن. چون خازن‌ها هر روز در زمین استوارتر شود و توان‌تر تر، تا بدانجا که نخواهی
توانست آنها را از زمین بر کنی. مولانا می‌فرماید هر یک از صفات ناپسند آدمی همچون
خاربتی است که اگر زود کنده نشود در عمق ضمیر و شخصیت آدمی جای می‌گیرد و زان پس
مقابله با آن صفات برای شخص، بسی دشوار بل محال می‌آید. پس فرصت را غنیمت بشمار و
هر چه زودتر بدی‌های خود را اصلاح کن که هرچه بر عمرت بگذرد آن صفات، در تو
استوارتر گردد.

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۲۰.

- (۱۲۲۷) همچو آن شخصِ درشتِ خوش‌سُخُن در میانِ ره نشاند او خارِ بُن
مانند آن شخصِ درشتخوی خوش‌گفتاری که در سر راه این و آن بوته خار می‌کاشت.
- (۱۲۲۸) ره‌گذریانِ مَلامت‌گر شدند بس بگفتندش: بکن آن را، ن‌کند
ره‌گذران و عابران او را به خاطر این کار سرزنش می‌کردند و بسیار به او می‌گفتند:
این بوته‌های خار را بکن، ولی او نمی‌کند.
- (۱۲۲۹) هر دمی آن خارِ بُن افزون شدی پایِ خلق از زخمِ آن، پُر خون شدی
بوته‌های خار لحظه به لحظه رشد می‌کرد و پای ره‌گذران را زخمی و خونین می‌کرد.
- (۱۲۳۰) جامه‌هایِ خلقِ پذیریدی ز خار پایِ درویشان، بختی زار زار
بوته‌های خار، لباس‌های مردم را پاره می‌کرد و پای بینوایانِ برهنه پا نیز به سختی
مجروح می‌شد.
- (۱۲۳۱) چون به جد حاکم بدو گفت: این بکن گفت: آری بر گنم روزیش من
وقتی که حاکم شهر با جدیت به او گفت: این بوته‌های خار را بکن، گفت: بله، بالاخره
روزی آن بوته‌ها را خواهم کند.
- (۱۲۳۲) مدّتی فردا و فردا وعده داد شد درختِ خارِ او محکم‌نهاد
آن شخص وعده‌های بی‌اساس می‌داد و دائماً فردا و فردا می‌کرد، و در این مدّت
بوته خار ریشه‌های محکم و استواری در زمین پیدا کرد.
- (۱۲۳۳) گفت روزی حاکمش: ای وعده‌کُز پیش آ در کارِ ما، واپس مَغَزْ^۱
سرانجام روزی حاکم به او گفت: ای بدقول، فرمان ما را انجام بده و از زیر کار
در نرو.

۱. مَغَزْ: فعل نهی از مصدر غیژیْدن به معنی خزیدن، چهار دست و پا مانند کودکان راه رفتن، به روی زانو
نشسته راه رفتن. (فرهنگ نفیسی، ج ۴، ص ۲۵۰۰)

گفت: **الْأَيَّامُ يَا عَمَّ بَيْنَنَا** گفت: **عَجِّلْ لَأَتُمَاطِلُ دَيْنَنَا** (۱۲۳۴)

صاحبِ بوته‌های خار گفت: ای عمو، روزهایی در پیش داریم. حاکم گفت: شتاب کن و در انجامِ وعده‌ات تأخیر روا مدار. [در اینجا مراد از بوته‌های خار، صفات و اخلاق ناپسند است، و حاکم شهر در اینجا مرشدِ صادقی است که مبتدی را علی‌الدوام به ترکِ خوهای ناپسند و حیوانی دعوت می‌کند.]

تو که می‌گوئی که فردا این بدان که به هر روزی که می‌آید زمان (۱۲۳۵)

تو که وعدهٔ فردا می‌دهی، بدان که هر روزی که سپری می‌گردد، [مطلب در بیت بعد تکمیل می‌شود. ولی آنچه مسلم است اینست که گذر زمان و سپری شدن روزان و شبان آدمی را در خوی‌های خود استوار می‌گرداند.]

آن درختِ بد، جوان‌تر می‌شود وین‌کننده پیر و مُضْطَرّ می‌شود (۱۲۳۶)

آن بوتهٔ پلید (صفات زشت و خصایل حیوانی) روز به روز جوانتر و قوی‌تر می‌گردد، ولی این که می‌خواهد آن بوته را بگند روز به روز پیرتر و بیچاره‌تر می‌شود.

خازُنْ در قوَّت و برخاستن **خازِگن در پیری و در کاستن** (۱۲۳۷)

بوتهٔ خار نیرومند و بالنده می‌شود در حالی که خارکن رو به پیری و نقصان می‌گذارد.

خازُنْ هر روز و هر دم سبز و تر **خازِگن هر روز زار و خشک‌تر** (۱۲۳۸)

بوتهٔ خار روز به روز و لحظه به لحظه تر و تازه می‌شود، و خارگن روز به روز ناتوان و شکسته‌تر می‌گردد.

او جوان‌تر می‌شود، تو پیرتر زود باش و روزگارِ خود مَبَر (۱۲۳۹)

او هر روز جوانتر می‌شود و تو سالخورده‌تر. پس شتاب کن و عمر خود را به تباهی سر مکن. [در اینجا حضرت مولانا مقصود خود را از خاربن بیان می‌فرماید:]

خازُنْ دان هر یکی خویِ بدت **بارها در پای، خار آخر زدت** (۱۲۴۰)

هر یک از صفات ناپسند خود را یک بوتهٔ خار تصوّر کن. این خار، بارها پای جان و

روح تو را گزیده است.

(۱۲۴۱) بارها از خویِ خود خسته شدی حس نداری، سخت بی‌حس آمدی
بارها شده است که تو از صفت ناپسند خود زخم برداشته‌ای، ولی تو احساس نداری.
گویی که تو اصلاً حس نداری.

(۱۲۴۲) گر ز خسته گشتنِ دیگر کسان که ز خُلق زشتِ تو هست آن رسان
اگر از زخمی کردن دیگران که اخلاقِ ناپسندت چنین حکایت می‌کند، [یا از اخلاق
ناپسند تو به آنان رسیده است^۱، ادامه معنا در بیت بعد.]

(۱۲۴۳) غافلی، باری ز زخمِ خود نه‌ای تو عذابِ خویش و هر بیگانه‌ای
غافل هستی، ولی از زخمِ خودت که غافل نیستی. در واقع تو هم خودت را آزار
می‌دهی و هم دیگران را.

(۱۲۴۴) یا تبر برگیر و مردانه بزن تو علی‌وار این درِ خیبر بکن
یا تبر به دست گیر و مردانه بر خارهای صفات ناپسند بزن و آنها را ریشه کن کن، و
مانند حضرت علی (ع)، این درِ خیبر را از بیخ و بُن برکن. [خَبَر، دژی واقع در نزدیکی مدینه
که قرارگاه یهودیان بود. و در سال هفتم هجری به دست حضرت امام علی (ع) گشوده شد. از
آنرو که این قلعه تو در تو، مرکب از هفت دژ استوار بود و فتح آن باسانی میسر نبود، لذا
مولانا، صفات زشت و حیوانی را بدان تشبیه کرده است.]

(۱۲۴۵) یا به گُلْبُن وصل کن این خار را وصل کن با نار، نورِ یار را
یا اینکه این خار را به بوته گل پیوند بده و نیز نورِ یار را به آتش وجودت وصل کن.
[مولانا برای رهایی از صفات بهیمی و خصائل حیوانی دو راه را پیشنهاد می‌کند: یا باید همت
کرد و خود منفرداً به ستیز و جهاد با صفات زشت برخاست و یا تحت ارشادِ هادی و مرشدی
صادق از شرّ این خاربن‌های نفسانی به رهایی رسید.]

تا که نورِ او گُشد نارِ تو را و صلِ او گُلشنِ کُند خارِ تو را (۱۲۴۶)
تا نورِ آن مرشد صادق، آتشِ نفسِ تو را خموش سازد. و وصالِ او، خارستانِ صفاتِ شیطانیِ تو را به گلستانِ صفاتِ رحمانی تبدیل کند.

تو مثالِ دوزخی، او مؤمن است گُشتنِ آتشِ به مؤمن ممکن است (۱۲۴۷)
تو همانند دوزخی و اما مرشد صادق، مؤمن است. و خموش کردنِ آتشِ دوزخ بوسیلهِ مؤمن ممکن است.

مصطفی فرمود از گفتِ جحیم کو به مؤمن لابه گر گردد ز بیم (۱۲۴۸)
حضرت محمد مصطفی (ص) دربارهٔ گفتارِ دوزخ خبر داد که دوزخ از ترسِ مؤمن شیون می‌کند.

گویدش بگذر ز من، ای شاه، زود هین که نورت سوزِ نارم را ربود (۱۲۴۹)
دوزخ به مؤمن می‌گوید: ای شاهِ دین از من زود بگذر و آگاه باش که نورِ تو سوزندگیِ آتشِ مرا خموش و فسرده سازد. [اشاره به حدیث: جُزْ یا مُؤْمِنُ فَإِنَّ نُورَكَ أَطْفَأَ نَارِي. «مؤمن، زود از من درگذر که نورِ تو آتشِ مرا سرد و خموش سازد.»]

پس هلاکِ نار، نورِ مؤمن است زآنکه بی‌ضد، دفعِ ضدِ لایمکن است (۱۲۵۰)
پس نتیجه می‌گیریم که نابودیِ آتشِ دوزخ بوسیلهِ نورِ مؤمن صورت می‌گیرد، زیرا ضدّ را نمی‌توان دفع کرد مگر بوسیلهِ ضدّ خودش. [نارِ شهوات با نورِ تقوای مؤمن خموش شود.]

نار، ضدّ نور باشد روزِ عدل کآن ز قهرِ انگيخته شد، این ز فضل (۱۲۵۱)
در روزِ دادگری، آتش، ضدّ نور است، زیرا آتش، مظهرِ قهرِ خداست و نور، مظهرِ لطفِ او. [جمعِ صوفیه بر این عقیده‌اند که هر یک از اسماءِ الله در جهان هستی دارای مظهر است. از اینرو آتش را مظهرِ اسمِ قهار می‌دانند و روشنی را مظهرِ اسمِ نور.

ر.ک. شرح بیت (۲۰۰۵) دفتر اول.]

(۱۲۵۲) گر همی خواهی تو دفع شرّ نار آبِ رحمت بر دلِ آتش گمار
اگر تو می خواهی که شرّ و آزار آتش شهوت را از وجودت دفع کنی، بر دل آتش، آب
رحمت جاری کن. [حالا باید دید که چشمه این آب رحمت کیست:]

(۱۲۵۳) چشمه آن آبِ رحمت، مؤمن است آبِ حیوان، روح پاکِ مُحسِن است
مؤمن، چشمه و منبع آب رحمت است؛ و آب حیات، همانا روح پاک نکوکار است.
[محسن در اینجا آن کسی است که حق تعالی را در حال شهود، عبادت می کند. چنانکه از
حضرت رسول، روایت شده که فرمود: الْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ
يَرَاكَ^۱. «احسان اینست که خدا را به گونه ای پرستی که گویی او را می بینی، و اگر او را نبینی او
تو را می بیند.»]

(۱۲۵۴) پس گریزان است نفسِ تو از او زآنکه تو از آتشی، او آبِ جُو
پس با این وصف، نفس تو از مؤمن حقیقی می گریزد، زیرا که تو از آتشی، ولی او آب
روان جویبار است. [در برخی از شروح به جای «آبِ جُو» آمده است «آبِ خُو» با این
ملاحظه می شود: او خویی بسان آب دارد.]

(۱۲۵۵) ز آبِ آتش زان گریزان می شود کآتشش از آب، ویران می شود
سبب گریز آتش از آب اینست که حرارت و گرمی آن از خنکای آب نابود می گردد.

(۱۲۵۶) حسّ و فکرِ تو همه از آتش است حسّ شیخ و فکرِ او نورِ خوش است
احساس و اندیشه تو جملگی از آتش ناشی می شود، ولی احساس و اندیشه شیخ کامل
و مرشد فاضل از نور لطیف سرچشمه می گیرد. یعنی انسان ناقص محاط در شهوت است و
انسان کامل، محاط در تقوی و پاکی.

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۲۷ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۶۰.

۲. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۶۷.

آبِ نورِ او چو بر آتش چکد چَک چَک^۱ از آتش برآید برجهد (۱۲۵۷)
همینکه آب نور او روی آتش بریزد، از آتش صدای چک چک بلند می‌شود. [نور باطن مؤمن کامل و مرشد فاضل، مانند آب است که اگر بر سر آتش نفس ریخته شود، نفس از آن مضطرب می‌شود و به خموشی می‌رود.]

چون کند چَک چَک، تو گویش: مرگ و درد تا شود این دوزخ نفسِ تو سرد (۱۲۵۸)
آتش نفست وقتی چک چک می‌کند تو به او چنین بگو: مرگ و درد بر تو باد. تا بر اثر این نهیب، دوزخ نفست سرد شود. [پس باید آتش شهوت و غضب را با مدد از انفاس انبیاء و اولیاء الله خموش ساخت.]

تا نسوزد او گلستانِ تو را تا نسوزد عدل و احسانِ تو را (۱۲۵۹)
تا مباد که آتش شهوت گلزار روح تو را بسوزاند. تا مباد که خوی دادگری و نکوکاری تو را بسوزاند و نابود کند.

بعد از آن چیزی که کاری، بَر دهد لاله^۲ و نَشرین^۳ و سیسَنبَر^۴ دهد (۱۲۶۰)
زان پس هرچه در زمین وجودت بکاری میوه و ثمره خواهد داد. و گُل‌های لاله و نسرین و سیسنبَر می‌دهد. [در اینجا مراد از این گُل‌ها، انوار توحید و صفات پسندیده و حالات و واردات الهی است.]

باز پهنای می‌رویم از راهِ راست بازگرد ای خواجه، راهِ ما کجاست؟ (۱۲۶۱)
باز از راه مستقیم خارج شدیم و به کُزراه افتادیم، ای بزرگ و سرور، به سوی لطف و عنایت خود باز گرد، راه ما کجاست؟ یعنی از روی کرامت راه هدایت را به ما نشان بده.

۱. چَک چَک: آواز صدای سوختن فتیله چراغ، وقتی که تر باشد. (فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۱۷۴)
۲. لاله: گیاهی است از تیره سوسنی‌ها که دارای پیاز است و برگ‌هایش طویل است و ساقه گُل دهنده از وسط برگ‌ها خارج می‌شود. (معین، ج ۳، ص ۳۵۳۷)
۳. نَشرین: نام گلی سپید و کوچک و صدف‌رنگ از جنس گل سرخ.
۴. سیسَنبَر: نوعی از نعناع. (فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۱۷۵)

- (۱۲۶۲) اندر آن تقدیر بودیم ای حسود که خرت لنگ است و منزل دُور، زود
ما می‌خواستیم برای تو این مطلب را بگوییم که: ای حسود، خرت لنگ است و مقصد
دور است، زود شتاب کن. [اشاره است به بیت (۱۲۲۵) همین دفتر.]
- (۱۲۶۳) سال، بیگه گشت، وقتِ کِشت نَه جز سیه‌رُویی و فعلِ زشت نَه
سال گذشت. موقع کشتکاری و زراعت سپری گشت، و اینک جز سیاه‌رویی و
زشتکاری برای تو چیزی نمانده است.
- (۱۲۶۴) کِرم در بیخِ درختِ تن فتاد بایدش بر گند و، در آتش نهاد
کِرمِ شهوت، ریشه درخت جسم تو را خورده است، باید آن درخت را برکند و به کامِ
آتش اندر ساخت.
- (۱۲۶۵) هین و هین ای راهرو، بیگاه شد آفتابِ عُمر، سوی چاه شد
ای سالک آگاه باش و آگاه باش که روز به پایان رسیده و آفتابِ عُمر به سوی چاه
افول نزدیک شده است.
- (۱۲۶۶) این دو روزک را که زورت هست زود پَرافشانی بکن از راهِ جُود
این دو روزه عمرت را که باقی است و قدرتی داری، بطور کامل در راه جود و بخشش
صرف کن. [اکبرآبادی «پَرافشاندن» را چنین معنی کرده است: کاری قوی کردن که بعد از آن،
نظیر آن نتوان کردن، یعنی تمام قوت فکر خود را در کاری صرف کردن.^۱ باز گفته‌اند:
«پَرافشانی» یعنی آثار گمراهی و تن‌پرستی را مانند پرهای فاسد و فرسوده پرندگان از خود
بریز، این ترک زندگی تن، «جود» است.^۲ استاد نیکلسون گوید: «پَرافشان بکن» را چنین
تفسیر کرده است: عادات بد خود را از بین ببر.^۳]

۱. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۳۵.

۲. مثنوی (استعلامی) ج ۲، ص ۲۳۹.

۳. ر. ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۷۲۴.

این قَدَر تخمی که مانده‌ستت به باز تا بروید زین دو دَم، عُمَرِ دراز (۱۲۶۷)
همین بذَر اندکی که برای تو مانده است، آن را بکار و در راه خیرات بذل کن، تا از این دو لحظه، عمر دراز پیدا کنی.

تا نمرده‌ست این چراغ با گُهر هین فتیلش ساز و روغن زودتر (۱۲۶۸)
تا وقتی که این چراغ فروزان خموش نشده، آگاه باش و هرچه زودتر فتیله و روغنش را تنظیم کن. [«چراغ با گهر»، می‌تواند اشاره به قلب باشد که باید بوسیله طاعت و ریاضت انوار قلب را همواره فروزان نگاه داشت.^۱]

هین مگو فردا، که فرداها گذشت تا بکلی نگذرد ایام کشت (۱۲۶۹)
آگاه باش، مبادا دائماً فردا، فردا بگویی که بسی از این فرداها گذشته است. اینک شتاب کن که فصل کشت کاملاً سپری نشود.

پند من بشنو که تن، بند قوی است کُهنه بیرون کن، گرت میل نوی است (۱۲۷۰)
اندرز مرا گوش کن که جسم، حجابی بسیار نیرومند است، اگر دوست داری نو و تازه شوی، کُهنه را بیرون کن. [میل این دنیای کُهنه را از قلبت بیرون کن «که این عجز عروس هزار داماد است.» در برخی از شروح، «کُهنه بیرون کن» را نوشته‌اند: یعنی مبدل شو از وجود طبیعی به وجود ملکوتی تا از ابدال شوی.^۲]

لب بسند و کفِ پُزرز برگشا بُخلِ تن بگذار، پیش آور سخا (۱۲۷۱)
از گفتار لب فرو بند و مشتی پُر از طلا باز کن. بخلِ تن را فرو گذار و تن خود را در راه حق بذل کن. [کفِ پُر زر گشودن، کنایه از عمل صالح کردن و یا ترک لذات است.^۳ اضافه «بخل» به «تن»، اضافه مصدر است به مفعول، یعنی تن و لذاتِ تن را فرو گذار و سخاوت اهل عشق را پیشه کن.^۴ سخا در لغت به معنی جوانمردی و کرم؛ بخشش و دهش است. اما در

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۶۱ و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۳۱.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۲۸.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۶۱ و شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۱۳۵.

۴. ر.ک. پیشین.

اصطلاح اهل تصوف، مرتبه‌ای فروتر از جُود است؛ زیرا گفته‌اند: هر که برخی بدهد و برخی باز گیرد، وی صاحب سخاء بود و هر که بیشتر بدهد و از آن چیزی خوشتن را باز گیرد، جود است.^۱ و غایت جود، بذل عبد است نفس خود را در راه حق تعالی.^۲

(۱۲۷۲) ترکِ شهوت‌ها و لذت‌ها، سخاست هر که در شهوت فرو شد، برنخاست
فرو نهادن شهوت‌ها و لذت‌ها خود جوانمردی و بخشش است. هر کس به کام شهوت
فرو رود دیگر نمی‌تواند بلند شود.

(۱۲۷۳) این سخا، شاخی است از سرو بهشت وای او کز کف چنین شاخی بهشت^۳
جوانمردی شاخه‌ای از سرو بهشت است. وای به حال کسی که چنین شاخه‌ای را از
دست بدهد. [اشاره است به حدیث: السَّخَاءُ شَجَرَةٌ مِنْ أَشْجَارِ الْجَنَّةِ أَغْصَانُهَا مُتَدَلِّیَاتٌ
فِي الدُّنْيَا. فَمَنْ أَخَذَ بِفُضْنٍ مِنْهَا قَادَهُ ذَلِكَ الْفُضْنُ إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْبُخْلُ شَجَرَةٌ مِنْ شَجَرَةِ النَّارِ
أَغْصَانُهَا مُتَدَلِّیَاتٌ فِي الدُّنْيَا. فَمَنْ أَخَذَ بِفُضْنٍ مِنْ أَغْصَانِهَا قَادَهُ ذَلِكَ الْفُضْنُ إِلَى النَّارِ.]
«بخشندگی، درختی از درختان بهشت است که شاخساران آن در دنیا فرو هشته است. هر کس
شاخه‌ای از آن گیرد، آن شاخه او را به بهشت راه برد. و تنگ‌چشمی، درختی از درختان دوزخ
است که شاخساران آن در دنیا فرو هشته. هر کس شاخه‌ای از آن گیرد، آن شاخه، او را به
دوزخ راه بَرَد.»^۴

(۱۲۷۴) عُرْوَةُ الْوُثْقَى است این ترکِ هوا بر کشد این شاخ، جان را بر سما
فرو نهادن هوئی و شهوت، همانا دستگیره استواری است، و همین شاخه است که روح
آدمی را به آسمان بالا می‌برد [عُرْوَةُ الْوُثْقَى، دستگیره محکم و استوار، مأخوذ از آیه ۲۵۶
بقره و ۲۲ لقمان: وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى. «هر
که روی آرد به خدا و نکوکار باشد، به دستگیره استوار چنگ زده است.»]

۱. ترجمه رساله قمیری، ص ۴۰۲.

۲. لب لباب مثنوی، ص ۲۹۴.

۳. بهشت: فعل ماضی از مصدر هِشْتَنَ + بای زینت به معنی از دست دادن، فرو نهادن، ترک کردن.

۴. احادیث مثنوی، ص ۵۲.

تا بَرَد شاخِ سَخا ای خوبِ کیش مر تو را بالا کشان تا اصلِ خویش (۱۲۷۵)
ای نیکِ آیین (مؤمن)، این شاخِ جوانمردی و سخا، تو را بالا می‌برد و نهایتاً به اصل
خود می‌رساند.

یوسفِ حُسنی و، این عالمِ چو چاه وین رَسَن^۱ صبرست بر امرِ اله (۱۲۷۶)
تو ای انسان، یوسفِ زیبارویی، و این جهان، همانند چاه، و ریسمانی که تو را از ژرفای
چاه می‌رهاند، همانا شکیبایی بر فرمان خداوند است. [اشاره است به داستان یوسف(ع) و
برادران او که در سوره یوسف آمده و آنقدر مشهور است که نیازی به نقل آن نیست. صوفیه،
یوسف(ع) را مظهر اسم نور می‌دانند و می‌گویند: چون عالم ارواح که به عالم مثال موسوم
است، عالمی نورانی است و کشف یوسف(ع)، مثالی بود، لذا ابن عربی فص حکمت نوری را به
نام او موسوم کرده است.^۲ وی به همین دلیل، حضرت یوسف(ع) را در علم تعبیر خواب کامل می‌شمرد،
چنانکه در سوره یوسف(ع) نیز تأویل الاحادیث (تعبیر خواب) از فضائل او شمرده شده.]

یوسفا، آمد رَسَن، دَر رَن دو دَست از رَسَن غافل مشو، بیگه شده ست (۱۲۷۷)
ای یوسف، ریسمان نجات آمد، دو دستی به آن چنگ بزن. و از آن ریسمان غافل مشو
که وقت دیر شده است. [خطاب یوسف، متوجه روح انسانی است.]

حمد لِله، کین رَسَن آویختند فضل و رحمت را به هم آمیختند (۱۲۷۸)
سپاس خداوند راست که این ریسمان را آویختند، یعنی در این چاهِ دنیا، ریسمان
هدایت الهی را آویزان کردند. گویی که فضل و رحمت را به هم درآمیخته‌اند.

تا ببینی عالمِ جانِ جدید عالمِ بس آشکارا ناپدید (۱۲۷۹)
تا جهان جدید جان را مشاهده کنی، همان عالمی که بسیار آشکار است، ولی ظاهراً
ناپیداست. [صوفیه، ظهور حق را در عالم از همه چیز ظاهرتر می‌دانند ولی حق، از شدتِ
ظهور مخفی می‌ماند. برای همین است که در ابتدای سوره حدید، حضرت حق با دو اسمِ ظاهر

۱. رَسَن: ریسمان، طناب، این لفظ مشترک است در عربی و فارسی. ابوحاتم گفته است که رَسَن، فارسی

است، ولی در دوران جاهلی، معرَب شده است. (ر.ک. لفتنامه دهخدا، ج ۲۶، ص ۴۲۳)

۲. ر.ک. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۳۳۲.

و باطن توصیف شده است.]

(۱۲۸۰) این جهان نیست، چون هستان شده و آن جهان هست، بس پنهان شده
این دنیایی که حقیقتاً نیست و فانی است، به صورت هستی نمایان شده، در حالی که آن
جهان که حقیقتاً «هست» است، از چشم‌های مردم نهان شده است. [جهان، نیستِ هست‌نماست
حضرت حق، هستِ نیست‌نما.]

(۱۲۸۱) خاک بر باد است، بازی می‌کند کژنمایی، پرده‌سازی می‌کند
به عنوان مثال، عالم صورت مانند گرد و خاک است و عالم معنا همانند باد. گرد و
خاک، توسط باد در فضا می‌جنبید و این سو و آن سو می‌رود، چنین می‌نماید که حرکات گرد و
خاک، مستقل است و بادی در کار نیست. و با این خیمه شب‌بازی، بیننده دچار اشتباه می‌شود.
در حالی که اینطور نیست، بلکه تمام حرکات گرد و خاک از باد است و متعلق به او. بنابراین،
عالم معنا، همانند باد، ناپیداست و عالم صورت مانند گرد و خاک، پیدا. ولی همه تصرفات و
تحریکات از جانب عالم معناست. چنانکه حضرت مولانا در بیت (۶۰۳) دفتر اول فرمود:
ما همه شیران، ولی شیر عَلم حمله‌شان از باد باشد دم به دم
نیز گفته‌اند «خاک بر باد است» یعنی عالم صورت بر عالم معنی قائم است و بستگی
دارد به آن.^۱

(۱۲۸۲) اینکه بر کار است، بی‌کار است و پوست و آنکه پنهان است، مغز و اصلِ اوست
این دنیا که ظاهراً منشأ کار و تصرف است در واقع بی‌کار و پوستی بیش نیست. یعنی
دنیا منشأ تأثیر و تصرف نیست، بل خود دنیا هم مصنوع حقیقتِ مستور است. ولی دنیای غیب
که به ظاهر نهان است، اصل و مغز است و منشأ آثار.

(۱۲۸۳) خاک همچون آلتی در دستِ باد باد را دان عالی و عالی‌نژاد
خاک در دست باد، آلتی بیش نیست، همینطور عالم صورت نسبت به عالم معنا همین
حالت را دارد. بدان که باد، برتر است و نسبی عالی دارد.

- (۱۲۸۴) چَشمِ خاکی را به خاک افتد نظر بادبین چَشمی بُود، نوعی دگر چَشمی که از جنس خاک باشد، یعنی چشم مادی به خاک می‌نگرد و متوجه همین دنیا است. و اما چشم بادبین یعنی چَشمی که عالم معنا را می‌بیند. نوعی دیگر است و غیر از این چشم ظاهری است. [بیت فوق، چشم ظاهری و باطنی را با هم مقایسه کرده است.]
- (۱۲۸۵) اسب داند اسب را، کو هست یار هم، سواری داند احوالِ سوار مثال دیگر، اسب، اسب را می‌شناسد، زیرا هم‌نوع اوست. همین‌طور سوارکار هم سوارکار را می‌شناسد.
- (۱۲۸۶) چشمِ حس، اسب است و، نورِ حق، سوار بی‌سواره اسب، خود ناید بکار چشمِ ظاهری، بد منزله اسب است و نور حق بد منزله سوارکار. اگر سوارکاری وجود نداشته باشد اسب هم فایده‌ای ندارد و به کاری مفید نمی‌آید. [«چشمِ حس اسب است» و اشاره به مطلق مشاعر و حواس ظاهره دارد که اگر در تسخیر عقل نباشند مانند ستوران چموش شوند^۱.]
- (۱۲۸۷) پس ادب کن اسب را از خویِ بد ورنه پیشِ شاه باشد اسب، رد بنابراین اسب را از خوی بد عاری کن، در غیر این صورت این اسب در نزد شاه مقبول واقع نشود. [همین‌طور حواست را با تعالیم معنوی تربیت کن و الا در پیشگاه شاه وجود، راهی نخواهند یافت.]
- (۱۲۸۸) چشمِ اسب از چشمِ شه، رهبر بُود چشمِ او بی‌چشمِ شه، مضطر بُود چشمِ اسب از چشمِ شاه راهنمایی می‌یابد، و الا چشمِ او بدون چشمِ شاه، درمانده و بیچاره است. [همین‌طور چشمِ حسّی، از چشمِ بصیرت راهنمایی می‌گیرد.]
- (۱۲۸۹) چشمِ اسبان، جز گیاه و جز چرا هرکجا خوانی، بگوید: نه، چرا چشمِ اسب‌ها، یعنی همین چشم‌های حسّی چیزی جز گیاه و چمنزار نمی‌بیند. بنابراین

آن چشم را به هر جا غیر از چمنزار دعوت کنی، می‌گوید: نخیر، برای چه از اینجا برویم؟
همینجا توقف می‌کنیم که برای ما بهتر است. [همینطور کالبد عنصری انسان دوست دارد فقط
در همین دنیا بچرد و از عالم معنا تن می‌زند.]

(۱۲۹۰) نورِ حق بر نورِ حس، راکب شود آنکهی جان، سوییِ حق راغب شود
نور حق تعالی، یعنی نور معنوی حاکم بر نور چشم حسی می‌شود و آنگاه جان به
سوی حق تعالی مایل می‌شود.

(۱۲۹۱) اسبِ بی‌راکب، چه داند رسمِ راه؟ شاه باید، تا بداند شاهراه
اسبی که سوارکار نداشته باشد چه می‌داند که نشانهٔ راه چیست؟ شاهی بیاید تا اسب، با
راهنمایی او شاهراه را بشناسد.

(۱۲۹۲) سوییِ حسیِ رُو که نورش، راکب است حس را آن نورِ نیکو، صاحب است
به جانب آن حسی برو که نور حق بر آن سوار و فرمانرواست، زیرا آن نور زیبا
صاحب اصلیِ حس و ادراک است.

(۱۲۹۳) نورِ حس را نورِ حق تزئین بُود معنیِ نورِ علیِ نور، این بُود
نور حسی به واسطهٔ نور حق آرایش پیدا می‌کند، و معنیِ آیهٔ «نوری است فوق نور»
همین است. [اشاره است به قسمتی از آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور که می‌فرماید: ...نُورٌ عَلٰی نُورٍ... ر.ک.
شرح بیت (۱۱۲۱) و (۲۹۳۶) دفتر اول، نیکلسون در توضیح «نُورٌ عَلٰی نُورٍ» گوید: نور حق
هم بر عالی‌ترین قوای روح انسانی نور می‌افشاند و آنها را متحوّل می‌کند، و هم بر پست‌ترین
قوای روح انسان^۱.]

(۱۲۹۴) نورِ حسی می‌گشَد سوییِ ثری^۲ نورِ حَقّش می‌بَرَد سوییِ علی
نور حسی، آدمی را به سوی خاک می‌کشد، ولی نور حق، چشم انسان را به سوی عالم

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۷۲۷.

۲. ثری: ر.ک. شرح بیت (۳۹۹۹) دفتر اول.

بالا متوجّه نمی‌کند. [شہوات و امیال بھیمی آدمی را بہ پستی می‌برد، و نور تقوای حق، او را بہ مراتب عالیہ بالا می‌کشد.]

ز آنکہ محسوسات، دون تر عالمی است نور حق دریا و، جسّ چون شبّنی است (۱۲۹۵)
 زیرا عالم محسوسات، عالم پست تری است و نور حضرت حق مانند دریاست و جسّ نسبت بہ آن شبّنی بیش نیست. [تشبیہ حضرت حق بہ دریا در متون عرفانی رایج است، ر.ک. شرح بیت (۲۲۱۳) دفتر اوّل.]

لیک پیدا نیست آن را کب برو جز بہ آثار و، بہ گفتار نکو (۱۲۹۶)
 ولی سوارکار، روی آن جسّ آشکار نیست، مگر بوسیله نشاندہا و گفتار نیکو. [بنابر این نور الہی وقتی حواس آدمی را تحت تصرف خود بگیرد، ہرچند ذاتش نمایان نیست ولی توسط آثار و علائم خود را نشان می‌دہد. و این آثار همانا کردار نیک و گفتار پسندیدہ است.^۱ رجوع شود بہ بیت (۱۱۲۰ - ۱۱۱۵) دفتر اوّل.]

نور حسّی کو غلیظ است و گران هست پنهان در سواد دیدگان (۱۲۹۷)
 نور حسّی ہر چند کہ غلیظ و سنگین است، ولی در سیاهی چشمان پنهان شدہ است. [برخی از قدما عقیدہ داشتند کہ دیدن و ابصار عبارت از شعاع‌هایی است کہ از چشم بر اشیاء می‌افتد، این شعاع‌ها دیدہ نمی‌شود زیرا نور در سیاهی چشم پوشیدہ است.^۲]

چونکہ نور حسّی نمی‌بینی ز چشم چون ببینی نور آن دینی ز چشم؟ (۱۲۹۸)
 وقتی کہ نور حسّی را با چشم نمی‌توانی ببینی، پس آن نور دینی و روحانی را با این چشمانت چگونه خواهی دید؟

نور جسّ با این غلیظی مختفی است چون خفی نبود ضیایی کآن صفی است؟ (۱۲۹۹)
 وقتی نور حسّی با ہمہ غلظت و سنگینی پنهان باشد، پس چرا آن نور پاک و صاف

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اوّل، ص ۴۳۹.

۲. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۶۴.

نهان نباشد؟ [دو بیت اخیر در رفع اشکالی مقدّر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا اگر نور حق وجود دارد پس چرا دیده نمی‌شود؟ جواب می‌گوید: شهوات نیز دیده نمی‌شوند، ولی از آثارشان توان شناخت.]

(۱۳۰۰) این جهان چون خَس به دستِ بادِ غیب عاجزی پیشه گرفت^۱ و دادِ غیب^۲
این جهان مانند خَسی است در دست جهانِ غیب که همانند باد دیده نمی‌شود و این
جهانِ خَس مانند در برابر قدرت تصرف جهانِ غیب، عاجز و ناتوان است. زیرا قدرت تصرف
غیب. [ادامه معنا در بیت بعد:]

(۱۳۰۱) گه بلندش می‌کند، گاهیش پست گه دُرستش می‌کند، گاهی شکست
گاهی این دنیا را که همانند خَس است به فراز می‌برد و گاهی به نشیب، گاهی به آن
درستی و سلامتی می‌دهد و گاهی نیز می‌شکندش. [مولانا از بیت پیشین تا ابیات بعدی این
مطلب بنیادی را مطرح کرده که جهان صورت در تصرف جهان معناست.]

(۱۳۰۲) گه یَمینش^۳ می‌برد، گاهی یَسار^۴ گه گلستانش کند، گاهیش خار
گاهی به سمت راست می‌برد و گاهی به سمت چپ، گاهی دنیا را گلستان می‌کند و
گاهی خار. [گاهی با صفت لطف، موجد نعمات شود و گاه با صفت قهر، محنت و ابتلا دهد.]

(۱۳۰۳) دست پنهان و، قلم بین خط‌گزار اسب در جَوّان و، ناپیدا سوار
دَقّت کن که دست نویسنده پنهان است، ولی قلم خطوطی می‌نویسد، اسب در تاخت و
تاز است و سوارش دیده نمی‌شود. [ر.ک. شرح بیت (۳۹۳) دفتر اول.]

(۱۳۰۴) تیر، پَران بین و، ناپیدا کمان جان‌ها پیدا و، پنهان، جانِ جان
ای سالک برای آنکه نسبت حق را با جهان، خوب بشناسی به این مَثَل دقت کن: تیری

۱. عاجزی پیشه گرفت: ناتوانی را پیشه خود ساخته است.

۲. دادِ غیب: قدرت تصرف عالم غیب.

۳. یَمین: دست راست.

۴. یَسار: دست چپ.

در هوا به پرواز در می‌آید و تو آن را می‌بینی، ولی کمانِ تیر را نمی‌بینی. جان‌ها در آبدانِ آدمیان، توسطِ آثار و نشان‌شان آشکار می‌شوند، ولی جانِ جانِ یعنی حضرت پروردگار پنهان است.

تیر را مَشْکَن که آن تیرِ شَهِی است نیست پَرِتاوی، ز شَضَّتِ آگهی است (۱۳۰۵)
تیر را مشکن یعنی با قضای الهی ستیزه مکن که آن، تیرِ شاهِ حقیقی است، تیر معمولی نیست که بی‌هدف پرتاب شده باشد، بلکه تیری است که از چلّه کمان تیراندازی آگاه رها شده است. [تیر در اینجا به قضای الهی اشاره دارد و ناشکستن، اشاره به رضا به قضاست.^۱]

ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ كُفْتُ حَقَّ کارِ حق بر کارها دارد سَبَقَ (۱۳۰۶)
حق تعالی آیه ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ را نازل فرمود؛ بدان که کار حق تعالی بر همه کارها پیشی و غلبه دارد. [اشاره است به آیه ۱۷ سوره انفال: مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى. «ای پیامبر، تو تیر نبراندی آنگاه که تیر پراندی. بلکه این خدا بود که تیر (به سوی مشرکان) پرانید.»]

آیه فوق، مربوط است به غزوه بَدْر در سال دوم هجری. حضرت رسول(ص) نیز در آن جنگ شخصاً حضور داشت. در آن غزوه، با اینکه مسلمانان از نظر عِدّه و عُدّه بسی کمتر از کافران بودند، ولی با قضای الهی غالب و فیروز شدند، آنگونه که از کتب سیره و مغازی بر می‌آید، حضرت رسول، مشتی خاک و ریگ برداشت و به سوی دشمنان پرتاب کرد و شکست آنان را محتوم نمود. مولانا از آیه شریفه فوق نکات لطیف ادبی و عرفانی بیان داشته و تقریباً بیش از هر آیه و حدیث دیگر در تمام شش دفتر مثنوی آن را به طور مکرّر به کار برده است. و بسیاری از موضوعات فلسفی و کلامی را از قبیل جبر و اختیار و وحدت وجود ظهور حق در کسوت خلق و صدور کرامات و خرق عادات از انبیاء و اولیاء و تجسّد لاهوت در ناسوت و امثال این مسائل را به نحوی با این آیه حلّ کرده است.^۲ آن دسته از شارحان مثنوی که مشرب عرفانی دارند همین مقاصد را در این آیه دنبال کرده‌اند. [

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۱۳۷.

۲. جهت توضیح بیشتر، ر.ک. مولوی نامه، ج ۱، ص ۲۸-۲۶.

(۱۳۰۷) خشمِ خود بشکن، تو مشکن تیر را چشمِ خشمِ خون شمارد شیر را
هرگاه که تیر قضا برسد و تو را آزرده کند، خشم و غضب خود را فرو خور و آن تیر
قضا را فرو مشکن، زیرا که در حالت خشم، چشم غضبت، شیر را خون می‌انگارد. [تیر قضا
برای اهل یقین به منزله شیر گوارا و جانبخش است و در نظر اهل هوی و اصحاب دغا، خونی
ناپاک و ناگوار.]

(۱۳۰۸) بوسه ده بر تیر و، پیش شاه بر تیرِ خون آلود از خونِ تو تر
آن تیری که به خون تو آلوده و تر شده بیوس و نزد شاه ببر، [«بوسه زدن بر تیر»، کنایه
از رضا به قضاست. و «نزد شاه بردن»، کنایه از اینست که نباید تیر قضا را به غیر خدا نسبت
دهی بلکه باید آن را از کمانِ مشیت حق بدانی].^۱

(۱۳۰۹) آنچه پیدا عاجز و بسته زبون و آنچه ناپیدا، چنان تند و خرون^۲
آنچه آشکار است، یعنی همین دنیای مادی، ناتوان و مقید و خوار است، و آنچه
ناپیدا است، یعنی عالم معنا بس تند و سرکش است، یعنی برتر و چیره است.

(۱۳۱۰) ما شکاریم، این چنین دامی که راست؟ گویِ چوگانیم، چوگانی^۳ کجاست؟
ما صید و شکاریم، چنین دامی از آن کیست؟ ما همچون گویِ چوگان هستیم،
چوگان باز کجاست؟ [استفهام در بیت فوق، برای تعظیم و تفخیم است، زیرا پاسخ آن، مسلماً
اینست که این دام از آن حق تعالی است؛ و چوگان باز هم هموست. و ما همچون گوی، با
ضربات قضای او به این سو و آن سوی می‌دویم؛ ولی او از حوزه ادراک ما خارج است. بنابر
این بنده حقیقی کسی است که خود را در پنجه تقلیب پروردگار بداند.]

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۱۲۸.

۲. خرون: ر.ک. شرح بیت (۳۰۶۸) دفتر اول.

۳. چوگانی: اسبی که مناسب و لایق چوگان بازی باشد. (فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۱۸۳) نیز می‌تواند منسوب به
چوگان به معنی چوگان باز باشد.

- (۱۳۱۱) می‌دَرَد، می‌دوزَد، این خَیاط کو؟ می‌دمد، می‌سوزد، این نَقَاط^۱ کو؟
پاره می‌کند و سپس می‌دوزد. این خَیاط کجاست؟ می‌دمد و می‌سوزاند. این آتش‌باز و آتش‌افروز کجاست؟ [«خَیاط» و «نَقَاط» در اینجا کنایه از حضرت حق است.]
- (۱۳۱۲) ساعتی کافر کند صَدِیق را ساعتی زاهد کند زَنَدِیق را
در دمی، صَدِیق را مَبَدَل به کافر می‌کند، و در لحظه‌ای، پارسا را به زَنَدِیق تبدیل می‌کند.
- (۱۳۱۳) زآنکه مُخْلِص در خطر باشد ز دام تا ز خود خالص نگردد او تمام
زیرا انسانِ مُخْلِص تا وقتی که از وجود موهوم و هستی مجازی خود خالص نشود
هماره در خطر دامِ نفسانی است. [اشاره به حدیث: «وَالْمُخْلِصُونَ عَلَىٰ خَطَرٍ عَظِيمٍ»^۲. «مخلصان در خطری بزرگ هستند.» و چون از هستی موهوم خود رَست مُخْلِص گردد.]
- (۱۳۱۴) زآنکه در راه است و، رَهْزَن بی‌حدست آن رهد، کو در امان ایزد است
زیرا که مخلص هنوز در راه است و به مقصد نرسیده است، و راهزنان نیز بشمارند.
تنها کسی از گزند راهزنان جان سالم بدر می‌برد که در پناه خدا باشد.
- (۱۳۱۵) آینه خالص نگشت او، مُخْلِص است مرغ را نگرفته است او، مُقْنِص^۳ است
کسی که هنوز آینه قلبش پاک نشده، مخلص است. او هنوز پرنده را شکار نکرده و
همچنان صیاد است.
- (۱۳۱۶) چونکه مُخْلِص گشت مُخْلِص باز رَست در مقام امن رفت و، بُرد دست
همینکه مُخْلِص به مُخْلِص تبدیل شود از قید و بستِ خودبینی رسته و به مقام امن و
رستگاری دست یازیده است.

۱. نَقَاط: ظرف مسین که در آن نفت ریزند؛ کسی که در آن نفت می‌ریزد. در اینجا به معنی نفت‌انداز و آتش‌باز، آتش‌افروز.

۲. احادیثِ مثنوی، ص ۵۳.

۳. مُقْنِص: شکارچی. اسم فاعل از مصدرِ اقْنَص. مصدر ثلاثی مجرّدِ آن قَنَص (= شکار کردن).

(۱۳۱۷) هیچ آینه دگر آهن نشد هیچ نانی خرمن گندم نشد
به عنوان مثال، هیچ آیندای دوباره آهن نمی‌شود، و هیچ نانی به خرمن گندم مبدل نمی‌گردد. [در قدیم، صفحه‌ای فلزی را آنقدر صیقل می‌دادند تا به آینه تبدیل گردد.]

(۱۳۱۸) هیچ انگوری دگر غوره نشد هیچ میوه پخته باکوره^۱ نشد
مثال دیگر، هیچ انگوری به حالت غوره باز نمی‌گردد و هیچ میوه رسیده و پخته‌ای به میوه نارس مبدل نمی‌شود. [دو مثال فوق در بیان این مطلب است که وقتی سالک به مقصد می‌رسد حال او به مقام تبدیل می‌شود و دیگر در معرض فساد و تباهی قرار نمی‌گیرد.]

(۱۳۱۹) پخته گرد و، از تغیر دور شو رَوُ چو بُرهانِ مُحَقِّق، نور شو
با عشق حق، پخته شو و از تغییر و نقصان دور شو. برو و مانند سید برهان‌الدین محقق^۲ بزمی^۳ تبدیل به نور شو. [او بود که اسرار طریقت را به مولانا آموخت.]

(۱۳۲۰) چون ز خود رستی، همه بُرهان شدی چونکه بنده نیست شد، سلطان شدی
وقتی که از وجود موهوم و خودبینی رها شدی، یکسره به برهان مبدل می‌شوی. وقتی که بنده، نیست شد، یعنی از خودبینی رهید به شاه و سلطان تبدیل می‌شود.

(۱۳۲۱) ور عیان خواهی، صلاح دین نمود دیده‌ها را کرد بینا و گُشود
و اگر می‌خواهی سر فقر و فناء را آشکارا ببینی، حضرت صلاح‌الدین زرکوب^۴ این سر را آشکارا نشان داده و دیدگان دل را بینایی و بصیرت داد. [صلاح‌الدین زرکوب در اینجا تمثیلی است از انسان کامل.]

(۱۳۲۲) فقر^۵ را از چشم و، از سیمای او دید هر چشمی که دارد نور هُو^۵
هر چشمی که نور هُو داشته باشد، فقر و فناء را از چشم حضرت صلاح‌الدین و از

۱. باکوره: میوه نارس و ناپخته، نوباوه.

۲. ر.ک. مقدمه مؤلف، دفتر اول، ص ۱۹.

۳. ر.ک. پستین، ص ۲۶.

۴. فقر: ر.ک. شرح بیت (۲۳۴۲) دفتر اول.

۵. هُو: ر.ک. شرح بیت (۴۷۳) دفتر اول.

چهره و سیمای او می‌گیرد. یعنی کسی که از بصیرت حق بهره‌مند باشد می‌تواند از افاضاتِ روحانی اولیاءِ الله برخوردار شود.

شیخ، فعال است بی‌آلتِ چو حق با مُریدان داده بی‌گفتی سَبَق^۱ (۱۳۲۳)
شیخ صلاح‌الدین نیز مانند حضرت حق تعالی بی‌ابزار و آلت کار می‌کند، و او بی‌هیچ گفتاری به مریدان درس می‌دهد.^۲ [یعنی با زبان حال ارشاد می‌کند نه با زبان قال.]

دل، به دستِ او چو مومِ نرمِ رام مُهرِ او گه ننگ سازد، گاه نام (۱۳۲۴)
دلِ آدمیان و عالمیان در دستِ باطنِ او چون موم، نرم و مطیع است. و مُهرِ او گاهی نقشِ ننگ بر قلب می‌زند و گاهی نقشِ نام. [گاه به خوشنامی می‌رساند و گاه به بدنامی. اکبرآبادی گوید: تأثیر صحبت و اثر همتِ او در دل مریدان همانند تأثیر نگین است در موم.^۳]

مُهرِ مومش، حاکیِ انگشتی است باز آن نقشِ نگین، حاکیِ کیست؟ (۱۳۲۵)
مُهری که بر موم نقش بسته از انگشتی حکایت می‌کند؛ آن نقش روی نگین از که حکایت می‌کند؟ [در بیت فوق منظور از «مُهر» و «موم» و «نگین» و «انگشتی» چیست؟ مُهر در اینجا به معنی مهور است، و مراد از آن، نقشِ اندیشهٔ شیخ است که در قلوب مریدان که مانند موم، نرم و رام است نقش می‌بندد. مراد از «موم» نیز قلبِ مریدان است، و منظور از انگشتی، استعارتاً دایرهٔ عالم است. و مراد از نگین، قلبِ شیخ صلاح‌الدین است که محلّ نقشِ تجلیاتِ الهی است. با این تقدیر معنی بیت چنین است: آن نقوشی که از همت و اندیشهٔ آن شیخ کامل در قلب‌های مریدان، منعکس شده و در آن نقش بسته از اسرار انگشتی عالم حکایت می‌کند. باز آن نقشی که در نگین منقوش شده از چه چیز حکایت می‌کند؟ به بیت بعدی توجّه کن:]

۱. سَبَق دادن: درس دادن.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۴۰.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۳۰.

۴. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۶۹.

۵. ر.ک. شرح کبیر اتقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۵۰ - ۴۴۹.

(۱۳۲۶) حاکمی اندیشه آن زرگرسرست سلسله هر حلقه اندر دیگرست
 جواب: حکایت کننده و بیان کننده فکر آن زرگر^۱ است. که هر یک از حلقه‌های
 اندیشه او درهم بافته شده است. [در اینجا خالق متعال به زرگر تشبیه شده^۲. بنابراین
 همانگونه که دل مرید با نگین قلب انسان کامل منقوش می‌شود. دل و روح او نیز بوسیله زرگر
 جهان هستی شکل می‌گیرد و سلسله حلقه‌های علل و معالیل و سبب و مسبب به او ختم
 می‌شود.^۳]

(۱۳۲۷) این صدا در کوه دل‌ها بانگ کیست؟ گه پُر است از بانگ این که، گه تنهی است
 طنبی که در کوه دل‌ها افتاده صدای کیست؟ گاه این کوه پُر از صداست و گاهی
 خالی از آن. [پس ندهای غیبی از کوه وجود ما نیست، بلکه نداکننده‌ای در آن ندا کرده
 است.]

(۱۳۲۸) هر کجا هست او، حکیم است استاد بانگ او زین کوه دل خالی مباد
 او در هر جا و مرتبه‌ای که باشد باز فرزانه و استاد است. پس کوه دل انسان‌ها از بانگ
 و صدای او خالی مباد.

(۱۳۲۹) هست که آوا مُثَنّا می‌کند هست که آواز، صد تا می‌کند
 در اینجا حضرت مولانا به مراتب مختلف قابلیت‌ها و استعدادهای مریدان و طالبان
 می‌پردازد و می‌فرماید: کوهی هست که صدا را دو برابر می‌کند. و کوهی نیز هست که صدا را
 صد برابر می‌کند. [برخی از طالبان، سخن انسان کامل را تصدیق می‌کنند، ولی شیفته و
 بیخویش نمی‌شوند، و برخی از طالبان پس از شنیدن پیام ارشاد، سراپا عشق و شور می‌شوند.
 و یکسره نقد وجود خود در طبق اخلاص می‌نهند.]

(۱۳۳۰) می‌زهند کوه از آن آواز و قال صد هزاران چشمه آب زلال
 کوه از آن آواز و گفتار، صدها هزار چشمه آب زلال می‌جوشاند.

۱. انقروی، «زرگر» را اشاره به صلاح‌الدین زرکوب می‌داند. (دفتر دوم، جزو اول، ص ۲۵۰)

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۱۳۱.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۶۷.

چون ز کُهِ آن لطف بیرون می‌شود آب‌ها در چشمه‌ها خون می‌شود (۱۳۳۱)

وقتی که از کوه ستر و با ضخامت، اینگونه لطافت‌ها به ظهور می‌رسد، اگر آن آواها و گفتارها به گوش آب‌های لطیف رسد، یقیناً آب‌ها در چشمه‌ها به خون مبدل می‌شوند.^۱ [اینکه جمادات و نباتات نیز شعور و احساس دارند در مثنوی به کرات بدان اشارت رفته از آن جمله دفتر اول، بیت (۲۲۱۳) به بعد، در داستان ستون حنانه، وجه دیگر بیت: چون آن لطف از کوه (یعنی دل‌ها) بیرون رفت و قطع شد، آب‌ها در چشمه‌ها به خون، مبدل می‌شود.^۲ یعنی وقتی که ندای آسمانی و سروش غیبی از دل‌ها بریده و جدا شد، معارفی که از آن صدور یافته ناگوار می‌شود، زیرا طبیعت و سرشت دل‌ها اینست که امور لطیف از آن صادر شود، ولی وقتی با پلیدی و ستیزگری آلوده شود، امور لطیف از آن بر نمی‌آید بلکه آنچه بروز می‌کند آزار و گزند است.^۳ در شرح این بیت باز گفته‌اند: وقتی لطافت و پاکیزگی تقوی و پیروی از شریعت از دل سالک بیرون می‌رود و او در طریق مخالفت با شریعت قدم می‌گذارد، آب‌های حقایق و اسرار به خون کفر و زندقه مبدل می‌شود.^۴]

ز آن شاهنشاهِ همایون نعل بود که سراسر طورِ سینا، لعل بود (۱۳۳۲)

از وجود آن شاهنشاه خجسته قدم بود که سراسر طور سینا، به لعل مبدل شد. یعنی یکسره به نور معنویت، دگر شد. [طُورِ سَیناء و سیناء کوه معروفی است که در صحرای سینا قرار دارد. سینا، جزیره‌ای است بین دریای مدیترانه و کانال سوئز و فلسطین و خلیج عقبه. مفسران در این باب، نظرات مختلف اظهار کرده‌اند: برخی طُور (= کوه) را مطلق کوه دانسته و بعضی آن را عَلم می‌دانند و مراد از آن را کوهی می‌دانند واقع در صحرای سینا. همین‌طور، برخی، سیناء را نام کوهی معین در شبه جزیره، سینا می‌دانند که در تورات به نام حوریب آمده است. به هر حال مراد همان کوهی است که حضرت حق تعالی بر فراز آن بر حضرت موسی (ع) تجلی کرد و موسی تاب نیاورد و بیهوش فرو افتاد.^۵ این کوه، برای مولانا و سایر عرفا و صوفیه، رمزی عاشقانه و عارفانه دارد. و از آن مضامین بسیار نغزی ساخته و پرداخته‌اند و

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۵۲.

۲ و ۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۴۱ و ص ۴۶۸ - ۴۶۷.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۳۲ - ۱۳۱.

۵. ر.ک. أعلام المنجد، ص ۳۷۸، قاموس قرآن، ج ۳، ص ۳۶۲، و ج ۴، ص ۲۴۸، اعلام قرآن، ص ۳۸۳. البته بعضی نیز سیناء را صفت طور گرفته‌اند. یعنی کوه پُربُرکت و زیبا. اللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقَائِقِ الْأُمُور.

آن را پایه بسیاری از مباحث عرفانی خود نظیر فناء، استغراق، محو، سُکر، تجلیات حضرت حق^۱ و... کرده‌اند. در بیت فوق مراد از «شهنشاه همایون نعل» حضرت موسی(ع) است که قدمش مبارک و فرخنده بوده است زیرا سبب تجلی حق بر کوه طور شد. نکته ظریفی که در این بیت نهفته است اینست که تجلی حق بر کوه از طریق ذات موسی بوده نه مستقیم و از خارج^۲، می‌توان گفت بواسطه حضور موسی در کوه طور، حضرت حق، تجلی ذاتی فرمود. کوه سنگی بر اثر درک و دریافت تجلی حق به مرحله لعل گرانبها رسید و ارزش معنوی پیدا کرد. |

(۱۳۳۳) جان پذیرفت و، خِرد آجزای کوه ما کم از سنگیم آخر ای گروه؟
ای مردم، مگر ما از کوه کم‌تریم؟ زیرا ذرات کوه بر اثر تجلی و ندای الهی جان و روح پیدا کردند و دارای عقل و خرد شدند.

(۱۳۳۴) نه ز جان یک چشمه جوشان می‌شود نه بدن از سبزه‌پوشان می‌شود
نه از جانِ مردمان غافل، چشمه‌ای از ایمان و عرفان می‌جوشد و نمایان می‌گردد، و نه جسم و کالبدشان، سبز و خرم می‌گردد، [یعنی اعضاء و جوارح بدنشان به عمل خیر مبادرت نمی‌کنند]^۳. و یا می‌توان گفت که روح در ظاهر جسم اثر می‌بخشد. اگر روح، نورانی و با صفا باشد، حتماً آثار و علائم آن در ظاهر جسم نمایان می‌گردد. |

(۱۳۳۵) نه صدای بانگِ مشتاقی در او نه صفای جُرعۀ ساقی در او
نه از او بانگ شوقی برمی‌آید و نه صفا و زلالی جرعه ساقی در او یافت می‌شود. | در قلب پُر قسوتِ اینان صفای عشق و محبت باده ساقی حقیقت دیده نمی‌شود. خلاصه دچار جمود روحی و جسمی هستند. |

(۱۳۳۶) کو حمیت تا ز تیشه وز کُند^۴ این چنین که را بکلی بر کنند؟
کجاست آن حمیت و غیرتی که با کلنگ ریاضت و همت، کوه انانیت و خودبینی را

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۳۲.

۲. ر.ک. شرح بیت (۲۵-۲۶) دفتر اول.

۳. برگرفته از شرح اسرار، ص ۱۳۰.

۴. کُند: افزاز نقب‌کنان و گِلکاران و سنگ‌تراشان که با آن چاه کنند و بناها را خراب کنند و سنگ تراشند، کلنگ. (فرهنگ لغات و تعیرات مثنوی، ج ۷، ص ۳۰۷)

یکسره نابود سازد؟

- (۱۳۳۷) بوکُ بَر اجزایِ او تابد مَهی بوکُ در وی تابِ مه یابد رهی
شاید ماهی تابان، بر فراز ذرات آن کوه بتابد. شاید که نور ماه، راهی در آن پیدا کند.
[شاید فنای نفس حسی، امکان دهد که قلب، پرتوی از شعاع تجلیات الهی را بگیرد.^۱]

- (۱۳۳۸) چون قیامت کوه‌ها را بر گند بر سر ما سایه کی می‌افکنند؟
وقتی که قیامت، کوه‌ها را از بنیاد ویران می‌کند، (بگو بینم) قیامت چه وقت سایه‌اش را روی سر ما خواهد افکند؟ [مصرع اول، ناظر است به آیاتی که ظهور قیامت را مصادف با حوادث هولناک طبیعی و متلاشی شدن کوه‌ها و زیر و رو شدن زمین و تیره شدن ستارگان و... می‌شمرد نظیر آیه ۴-۶ سوره واقعه: إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا وَ بُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا فَكَأَنَّ هَبَاءَ مُنْبَأً. «آنگاه که زمین، سخت به رفتار آید و کوه‌ها پاره پاره شوند پس همانند ذرات گرد و غبار هوا در آیند.» و آیه ۱-۳ سوره حج و سوره زلزال و جز آن. لیکن مولانا در این بیت و ابیات بعدی از قیامت در صورتِ تکوینی عالم، نقبی می‌زند به قیامت روحی و معنوی، و آن اینکه وقتی سالک، کوه تعینات و انانیت و خودبینی را به مدد همت الهی و عبادت و ریاضت از میان برداشت و وجود موهوم و فانی خود را در وجود حقیقی و باقی حضرت حق فانی کرد در او قیامت ظهور می‌کند. چنانکه در تعابیر سایر محققین عرفا و صوفیه از اینگونه تعبیرات دیده می‌شود. شبستری می‌گوید:

تو را تا کوه هستی پیش باقی است جوابِ لفظِ اُزنی، لَنْ تُرانی است
تا کوه هستی تو، پیش تو باقی است و تویی تو با توست، البتّه حق، محتجبِ پرده
اسماء و صفات خواهد بود و با وجود این حُجُب نورانی، او را بحقیقت نتوان دید.^۲]

- (۱۳۳۹) این قیامت زان قیامت کی کم است؟ آن قیامت زخم و، این چُون مرهم است
این قیامت روحی کی از آن قیامت صوری کمتر است؟ قیامت موعود، همچون زخم
است و قیامت روحی همچون مرهم و دارو. [مقایسه‌ای است میان قیامت روحی و قیامت

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۶۸.

۲. شرح گلشن راز، ص ۱۵۴.

تکوینی. اما چرا قیامت موعود را زخم دانسته؟ برای اینکه زخم کیفر، غافلان و گناهکاران را فرو می‌گیرد، و چون پرده‌های دنیوی فرو افتد، شمس حقیقت بر همگان نسایان می‌شود. شهود شمس حقیقت در آن نشئه با شهود آن در این نشئه از لحاظ ارزش و مرتبت فرق دارد. آنان که حقیقت را در این دنیا، شهود کرده‌اند به مرهم و آرامشی دست یازیده‌اند و از زخم کیفر ایمن. ولی غافلانی که در آن نشئه بالاجبار به شهود حقیقت می‌رسند خاسر و زیانکاراند.^۱

(۱۳۴۰) هر که دید این مَرَهَم از زخم، ایمن است هر بدی کین حُسن دید، او مُحسِن است
هر کس که این مرهم را دید از زخم کیفر قیامت در پناه و امان است و هر انسان بدی که زیبایی حقیقت را در این نشئه مشاهده کند او به آدمی نیکوکار تبدیل می‌شود.

(۱۳۴۱) ای خُنک زشتی که خوبش شد حَرِیف وای گل‌رُویی که جُفتش شد خَرِیف
خوشا به حال آن شخص زشت‌رویی که با زیبارو همنشین شود. وای به حال آن گل‌رویی که با موسم خزان نشست و برخاست کند. [«خریف» در اینجا کنایه از انسان بد و تباه است. این بیت و ابیات بعد، تأکیدی است بر اهمیّت صحبت. ر.ک. شرح بیت (۲۶۸۷) دفتر اوّل.]

(۱۳۴۲) نانِ مُرده، چون حَرِیفِ جان شود زنده گردد نان و، عینِ آن شود
به عنوان مثال، وقتی که نان جامد و فاقد روح، با انسان جاندار همدم و همنشین شود، یعنی توسط او خورده شود. نان، جان می‌گیرد و حتی عین جان می‌شود. [این بیت و ابیات بعدی در بیان فنای فی‌الله و بقای بالله است.]

(۱۳۴۳) هیزمِ تیره حَرِیفِ نار شد تیرگی رفت و، همه انوار شد
مثال دیگر، همینکه هیزم فاقد نور، همنشین و همدم آتش شود، تیرگی آن از میان می‌رود و یکسره نور می‌شود.

۱. برگرفته از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اوّل، ص ۴۵۶ و شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۳۲.

در نمک^۱ لان^۱ چون خرِ مُرده فتاد آن خری و مُردگی یکسو نهاد (۱۳۴۴)

مثال دیگر، وقتی لاشهٔ الاغی به یک نمکزار بیفتد، آن حیوان، ماهیتِ الاغ بودن و حالتِ مرده بودن را دیگر نخواهد داشت. [زیرا بر اثر این مجاورت و همنشینی و صحبت، استحاله می‌شود و جسمِ پلید و ماهیتِ نجس آن به نمک تبدیل می‌شود و طاهر و دلپذیر می‌گردد. همین‌طور وقتی انسانی پریشان‌دل و پژمرده روح با انسانی کامل و مرشدی فاضل هم‌صحبت و همدم شود، پژمردگی از او می‌رود و به نشاط و نورانیت روحی می‌رسد. حال که نمک جامد می‌تواند بر اثر صحبت، نجاست و پلیدی لاشه‌ای را به طهارت و پاکی در آورد و آتش، هیزم را نورانی کند، و نان، جان پیدا کند و انسانی، با روحِ مُرده و خمودهٔ دیگری را زنده و پُر نشاط کند. بین اگر این هم نشین و هم‌صحبت، حضرت حق باشد چه آثاری پدیدار می‌شود؟! اینک به ابیات ذیل توجه کن که آثار هم‌صحبتی با خدا بیان می‌شود:]

صِبْغَةُ اللَّهِ^۲ هست، خُمِ رنگِ هُو^۳ پیسه‌ها^۴ یک‌رنگ گردد اندرو (۱۳۴۵)

خمرة رنگری حضرت حق، همان صِبْغَةُ اللَّهِ است که رنگ‌های مختلف را یکی می‌سازد. [در وحدت ذات الهی، همه رنگ‌ها و کثرت‌ها از میان می‌رود و وحدت محض حاکم می‌شود. زیرا وجود موهوم و مجازی اصالت ندارد و راه فنا در پیش می‌گیرد، اما وجود حقیقی، باقی و ماندگار است.]

چون در آن خُم افتد و، گویش: قُم^۵ از طَرَب گوید: مَن مِ خُم، لَا تَلُمُ^۶ (۱۳۴۶)

اگر یک سالک در خُمِ رنگری حضرت حق بیفتد، یعنی به مرتبهٔ وحدت برسد، و تو به او بگویی: بلند شو و از عالم وحدت بیا به عالم بشریت و کثرت، او از سر شور و سرمستی جواب می‌دهد: من عینِ خُمِ وحدتم، بیخود سرزنش مکن و مگو که تو غیر از حق، هویتی جداگانه داری.

۱. نمک لان: نمکزار.

۲. صِبْغَةُ اللَّهِ: ر.ک. بیت (۷۶۶) دفتر اول.

۳. هُو: ر.ک. شرح بیت (۴۷۳) دفتر اول.

۴. پیسه: هر رنگی با رنگی دیگر آمیخته باشد.

۵. قُم: برخیز، فعل امر از قَامَ يَقُومُ.

۶. لَا تَلُمُ: سرزنش مکن. فعل نهی از لَامَ يَلُومُ.

(۱۳۴۷) آن «منم خم» خود اَنَا الْحَقّ گفتن است رنگ آتش دارد، إِلَّا أَهْن است

اینکه می‌گویم: من خم وحدت هستم، یعنی عین اینست که بگویم: منم حق. هرچند رنگ آتش دارد، ولی باز ماهیتاً آهناست. [مصراع دوم این شبهه را دفع می‌کند که بشر، هویتاً خدا شود، هرچند سالک در حق فانی شود، باز میان بنده و ربّ، فرق است. مولانا در اینجا و دیگر جاهای مثنوی، دعاوی اَنَا الْحَقّ و «سُبْحَانِی مَا أَعْظَمَ شَأْنِی» را که از قبیل شَطَحِیَّات صوفیان است، به گونه‌ای نغز، تفسیر می‌کند. وی معتقد است، دعوی «اَنَا الْحَقّ» در واقع به معنی «هُوَ الْحَقّ» است، و تأکید می‌کند که این معنی از جهت اتّحادِ نوری است نه از راه حلول و اتحاد حلولی. از اینرو مولانا گفتارِ منصور حلاج را با دعوی فرعون فرق می‌نهد به این معنی که دعوی فرعون ناشی از انکار خدا بود و گفتار حلاج ناشی از فناء و استغراق در ذات احدیت:

گفتِ فرعونی انا الحق گشت پست گفتِ منصوری، انا الحق و برست
آن اَنَا را لعنة الله در عقب وین اَنَا را رحمة الله ای محب^۱

وقتی این بزرگان می‌گویند: انا الحق، گوینده این گفتار را خود نمی‌دانند، بلکه گوینده را حضرت حق می‌شمرند. یعنی این حق است که در نای وجود آنان دمیده و ندای «اَنَا الْحَقّ» و یا «سُبْحَانِی مَا أَعْظَمَ شَأْنِی» را ترنم نموده است. بنابر این مراد از «اَنَا الْحَقّ» همانا «هُوَ الْحَقّ» است، نه ادعای خدایی و ربّانیتِ عارف، زیرا حق در جمیع مظاهر، ظاهر است و هیچ غیری در میان نیست و اوست که می‌گوید: اَنَا الْحَقّ نه عارف مجذوب. مولانا در فیه مافیه نیز این مطلب را اینسان شرح داده است: آخر، این «اَنَا الْحَقّ گفتن»؛ مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است، انا الحق، عظیم تواضع است، زیرا اینکه می‌گوید: من عبدِ خدایم، دو هستی اثبات می‌کند: یکی خود را، و یکی خدا را. اما آنکه اَنَا الْحَقّ می‌گوید، خود را عدم کرد، به باد داد می‌گوید: اَنَا الْحَقّ. یعنی من نیستم، همه اوست. جز خدا را هستی نیست؛ من به کلی عدم محض و هیچم، تواضع در این بیشتر است. اینست که مردم فهم نمی‌کنند...^۲ شبستری نیز همینگونه تفسیر کرده است:

چو کردی خویشتن را پنبه کاری تو هم حلاج وار این دم برآری
برآور پنبه پندارت از گوش ندای واحد القهار بنبوش
ندا می‌آید از حق بر دوامت چرا گشتی تو موقوف قیامت؟^۳

۱. ر.ک. مولوی نامه، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۲۷.

۲. فیه مافیه، ص ۴۴-۴۳.

۳. شرح گلشن راز، ص ۳۷۲-۳۷۱.

- (۱۳۴۸) رنگِ آهن، محوِ رنگِ آتش است ز آتشی می لافد^۱ و، خامش و ش است
مثلاً وقتی رنگ آهن در رنگ آتش محو و فانی می شود، چنین ادعا می کند که ماهیت آتشی پیدا کرده است، در حالی که آهن، ذاتاً روشن و فروزان نیست بلکه خاموش است. [همینطور وقتی سالک، به مرحله فناء ذات می رسد و انوار الهی، او را مستغرق می کند، ادعای اَنَا الْحَقَّی می کند، در حالی که فاقد انوار وجوب ذاتی است.]
- (۱۳۴۹) چون به سرخی گشت، همچون زرِ کان پس اَنَا النَّارُ است لافش بی زبان
وقتی که آهن در سرخی، همانند طلای معدن شد، بی زبانِ قال و با زبانِ حال می گوید: منم آتش.
- (۱۳۵۰) شد ز رنگ و طبع آتش مُحْتَشَمٌ گوید او: من آتشم، من آتشم
وقتی آهن از رنگ و سرشت آتش، شکوهمند شود گوید: منم آتش، منم آتش.
- (۱۳۵۱) آتشم من، گر تو را شک است و ظن آزمون کن، دست را در من بزن
من آتشم، اگر در آتش بودن من تردید و گمانی داری، امتحان کن، و دست را به من بزن.
- (۱۳۵۲) آتشم من، گر تو را شد مُشْتَبِهٌ روی خود بر روی من یک دم بنه
من آتشم، اگر درباره آتش بودن من شبهه ای داری، یک لحظه رخسار خود را روی من قرار بده.
- (۱۳۵۳) آدمی چون نور گیرد از خدا هست مسجودِ ملایک ز اجْتِبَاً^۲
همینکه انسان، نور را از حق تعالی بگیرد، از آنرو که برگزیده او می شود، فرشتگان بر او سجده خواهند آورد.

۱. می لافد: لاف می زند.

۲. اَنَا النَّارُ: منم آتش.

۳. اجْتِبَاً: مخفَّفِ اجْتِبَاء، مصدر باب افتعال به معنی برگزیدن، انتخاب کردن.

(۱۳۵۴) نیز مسجود کسی کو چون مَلک رسته باشد جانش از طغیان و شک

همچنین شایسته است که آدمیان فرشته صفت که جان و روحشان از بند سرکشی و تردید پاک و مبرا شده به آن انسان کامل، سجده آورند. [زیرا هر انسانی که از دام تردید و سرکشی نفس برهد همانند فرشتگان، پاک و مجرّد می شود و در زمره ابرار و صالحان قرار می گیرد. چنین کسی نیز مطیع و منقاد آن انسان کامل است.]

(۱۳۵۵) آتش چه؟ آهن چه؟ لب ببند ریش تشبیه مُشَبَّه^۱ را مخند

حضرت مولانا چون در ایات پیشین به طریق استعاره، بنده سالک را به آهن و حضرت حق را به آتش تشبیه کرده برای آنکه طالبان و مستمعان دچار اشتباه و آشوب ذهنی نشوند، خود به نقص این تمثیلات و نارسایی این تشبیهات اشاره می فرماید: آتش چیست؟ آهن چیست؟ لب فروبند و به ریش تشبیه کننده مخند. [من از ناچاری به این تمثیلات متوسل می شوم تا افهام شنوندگان را نسبت به موضوع مورد نظر آماده سازم، والا من هم می دانم که این مثل ها هیچگونه تناسبی با مُثَل ندارد. در دفتر اول بیت (۱۵۳۴ - ۱۵۳۱) تمثیل هایی شبیه آنچه ذکر شد آمده است. مولانا در بیت (۵۰۴) دفتر اول نیز به نقص این تمثیل ها اشاره کرده است. انبیاء و اولیاء همواره در ارشاد خلاق، به شیوه مَثَل سخن می گویند. اسلوب پسندیده کتب آسمانی همینگونه است.]

(۱۳۵۶) پای در دریا مَنه، کم گُو از آن بر لب دریا خَمْش کن لب گزان

در دریا پا مگذار و از آن سخن مگو، بلکه در کنار آن ساکت بنشین و لب خود را از روی حیرت به دندان گیر. [ای که در ساحل بشریت ساکنی و با وجود پای بند بودن به جنبه های صوری دنیا می خواهی از عالم وحدت و جهان معنا دم بزنی، این کار سزاوار تو نیست.]

(۱۳۵۷) گر چه صد چون من ندارد تاب بحر لیک من نشکیم از غرقاب بحر

اگر چه صد تن مانند من تحمل دریای وحدت را ندارند، ولی من نیز نمی توانم بر غرق شدن در دریای وحدت و به فنا رسیدن در آن صبر و تحمل کنم. [ر.ک. شرح بیت (۵۷) دفتر اول.]

۱. مُشَبَّه: تشبیه کننده.

جان و عقلِ من، فدایِ بحرِ باد خونِ بهایِ عقل و جان، این بحرِ داد (۱۳۵۸)
عقل و جان من فدای دریای وحدت باد که این دریا، خونبهای عقل و جانم را داده
است. [زیرا در عوض این فنا، حق تعالی عطیۀ بقاء را بر من ارزانی داشته است.^۱ ر.ک. حدید
قرب نوافل، بیت (۱۹۳۸) دفتر اول.]

تا که پایم می‌رود، رانم در او چون نمائد پا، چو بَطَّانم^۲ در او (۱۳۵۹)
تا پا دارم به سوی آن می‌روم، و چون پای برایم نماند مانند مرغابیان در آن دریا
شنا می‌کنم.

بی‌ادب، حاضر ز غایب خوش‌ترست حلقه گرچه کثر بُود، نه بر در است؟ (۱۳۶۰)
شخص بی‌ادبی که در مجلس حضور داشته باشد، از شخص با ادبی که در مجلس
غایب باشد بهتر است. حلقه هرچند کج باشد مگر به در متصل نشده است؟ مسلماً متصل شده
است. [آنکس که به قرب الهی واصل شده و از غلبه عشق، رفتاری دور از ادب شرع از او سر
زند، بهتر است از کسی که ظاهراً آداب شرع را می‌پاید، ولی هنوز در صورتِ آداب دست و پا
می‌زند و به حق واصل نشده، چنانکه حلقه در کج است، ولی به در سرائی یار متصل است.^۳
«حلقه»، کنایه از سعی و تلاش است.^۴]

ای تنِ آلوده، به گِردِ حوضِ گِرد پاک کی گردد برونِ حوضِ مَرَد؟ (۱۳۶۱)
ای کسی که تنی آلوده داری، پیرامون حوض گردش کن، و الا کسی که بیرون حوض
است چگونه می‌تواند پاک شود؟ [حوض در اینجا اشاره به قلب دارد، پس باید اطراف قلب
انسان کامل بگردد که آب آن به دریای حقیقت، متصل است.^۵]

پاک کو از حوض، مهجورِ اوفتاد او ز پاکی خویش هم دورِ اوفتاد (۱۳۶۲)
هر آدم پاکیزه‌ای که از حوض قلبِ انسان کامل دور افتد، او از پاکی خود نیز دور

۱. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۷۰.

۲. بَطَّ: ر.ک. شرح بیت (۲۰۱۷) دفتر اول.

۳ و ۴ و ۵. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۶۴ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۷۰.

خواهد افتاد^۱. [کسی که یکبار به طور عارضی از انفاس پاک اولیاء پاکی و نورانیتی پیدا کند، و با وجود این پاکی، خود را از صحبت آنان بی نیاز نشان دهد، همین پاکی را نیز از دست خواهد داد و دوباره قلب و روحش آلوده می شود. پس شرط بقای بر پاکی، بقا بر عهد اولیاء الله است.]

(۱۳۶۳) پاکی این حوض، بی پایان بُود پاکی اجسام، کم میزان^۲ بُود
پاکی حوض قلب انسان کامل، نهایی ندارد؛ ولی پاکی جسم ها و صورت ها
کم ارزش است.

(۱۳۶۴) زآنکه دل، حوض است، لیکن در کمین سوی دریا راه پنهان دارد این
زیرا قلب در مثل مانند یک حوض است، ولی حوضی پوشیده و نهان، و این حوض به
سوی دریا راهی نهانی دارد. [قلب عارف از دریای معارف و حقایق الهی مستفیض می شود و
این رابطه، برای چشم های ظاهری، نهان و نادیدنی است. زیرا «به چشم نهان، بین، نهان جهان
را».]

(۱۳۶۵) پاکی محدود تو خواهد مدد ورنه اندر خرج کم گردد عدد
پاکی محدود و عارضی تو نیازمند یاری و کمک است، و الا اندک اندک رو به نقصان و
کاستی می نهد. [پاکیزگی و طهارت روحی تو که از طریق عادت عبادت و شکل طاعت
صورت می گیرد، نیازمند یاری و همراهی حالات روحی و احوال معنوی است. اگر طاعات
صوری تو، پشتوانه قلبی نداشته باشد، رفته رفته از روح معنا تهی می گردد؛ درست مانند
کسی که مقداری نقدینه دارد و بخشی از آن را هر روز خرج می کند، بی آنکه بدان افزوده
شود، مسلماً بر اثر گذشت زمان نقدینه های او کاستی می گیرد و نهایتاً همیانی تهی برای او
می ماند^۳.]

(۱۳۶۶) آب گفت آلوده را: در من شتاب گفت آلوده که: دارم شرم از آب
به عنوان مثال، آب با زبان حال به شخص ناپاک گوید: شتاب کن به سوی من بیا.

۱. برخی از شروح، مصراع اول را سؤالی خوانده اند. (ر.ک. نر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۷۰)

۲. کم میزان: کم ارزش. (شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۴۴ و ۴۷۰)

۳. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۶۶ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۷۰.

شخص ناپاک پاسخ می‌دهد: از آب شرم دارم. [مفهوم بیت فوق و ابیات بعدی در این گزارش روشن‌تر می‌شود: یکی از مریدان، سحرگاه قصد حمام داشت که در میانهٔ راه، مولانا را دید. از خجالت خواست برگردد. مولانا صدایش زد و گفت: چرا برگشتی؟ گفت: رواندیدم که با حالت جنابت، چشمم به تو افتد. مولانا گفت: البته این کار، نیکوست و ادبِ عظیم است، اما ما را در این وقت باید دیدن که نظر عنایتِ ما کمتر از آب حمام نیست.^۱]

گفت آب: این شرم، بی‌من کی رود؟ بی‌من این آلوده زایل کی شود؟ (۱۳۶۷)
 آب، مجدداً با زبان حال می‌گوید: این شرم تو، بدون من چگونه از بین می‌رود؟ و بدون من این ناپاکی چگونه نابود می‌گردد؟ [انبیاء و اولیا و عارفان حقیقی همانند آب، طاهر و مطهر هستند؛ و نفوسِ آلودهٔ بشری را پاک و مطهر می‌سازند.]

ز آب، هر آلوده کو پنهان شود اَلْحَيَاءُ يَمْنَعُ الْاِيْمَانَ بُود (۱۳۶۸)
 هر آدم آلوده‌ای که از آب شرم بدارد و خود را از آن نهان سازد، همان شرم بیجا، ایمان را از او باز دارد. [مصرع دوم، اشاره است به حدیث: اَلْحَيَاءُ يَمْنَعُ مِنَ الْاِيْمَانِ^۲. «شرم، (آدمی را) از ایمان باز می‌دارد.» شرم در اینجا معنی مذموم دارد و مراد از آن شرم از کمال یابی و آموختن علم و معرفت است؛ و الا شرم محمود، حیا از معاصی و زشتی‌هاست و پس نکو؛ رسول اکرم (ص) فرموده‌اند: اَلْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْاِيْمَانِ^۳. «شرم شاخه‌ای از ایمان است.» اَلْحَيَاءُ خَيْرٌ كُلُّهُ^۴. «شرم، سراسر خوبی است.»]

دل ز پایهٔ حوضِ تن، گلناک شد تن ز آبِ حوضِ دل‌ها پاک شد (۱۳۶۹)
 قلب در مصاحبت با جسم، آلوده به گِل و لای می‌شود. یعنی کدورت و تیرگی مادّیت بر او اثر می‌نهد. ولی هرگاه جسم با قلب، مقارن و همنشین شود پاک و طاهر می‌گردد و از کدورات مادّی میرا.

۱. مناقب العارفین، ج ۱، ص ۲۱۲.

۲. احادیثِ مثنوی، ص ۵۴.

۳ و ۴. مختصر صحیح مسلم، ص ۱۵.

(۱۳۷۰) گردِ پایه حوضِ دل، گردِ ای پسر هان ز پایه حوضِ تن، می‌کن حذر
ای پسرِ معنوی، در اطراف حوضِ قلب بگرد تا کمال طهارت حاصل شود و از پیرامون
حوضِ جسم دوری کن.

(۱۳۷۱) بحرِ تن بر بحرِ دل برهم‌زنان در میان‌شان بزرزخُ لایسبغیان
دریای جسم و دریای قلب با هم برخورد می‌کنند، ولی در میانِ آن دو، حجاب و مانعی
است که درهم نمی‌آمیزند. [مصرع دوم اشارت است به آیه ۱۹ و ۲۰ الرحمن ر.ک. شرح بیت
(۲۹۷) و (۲۵۷۰) دفتر اول.]

(۱۳۷۲) گر تو باشی راست، ور باشی تو کژ پیشتر می‌غز^۱ بدو، واپس مَغز^۲
اگر تو راست باشی و یا کج باشی، به سوی قلب پیش برو و به سوی تن عقب مگرد.

(۱۳۷۳) پیشِ شاهان گر خطر باشد به جان لیک نشکینند از او با همتان
اگرچه نزدیکی به شاهان، خطر جانی دارد، ولی مردان بلند همت از همنشینی با شاهان
پرهیز نمی‌دارند.

(۱۳۷۴) شاه چون شیرین‌تر از شِگر بُود جان به شیرینی رَوَد، خوش‌تر بُود
از آن‌رو که شاه حقیقت، شیرین‌تر از شکر است، اگر جان برای رسیدن به شیرینی حق،
از میان برود و به فناء برسد^۳ خوش‌تر و پسندیده‌تر است. [برخی از شارحان، «جان به
شیرینی رود» را رفتن جان به سوی شیرینی معنی کرده‌اند.^۴]

(۱۳۷۵) ای ملامتگر، سلامت مر تو را ای سلامت‌جو، تویی واهی العری
ای سرزنش‌کننده، سرت سلامت باشد، و ای جوینده سلامت، همانا تویی دستگیره
سست. [واهی العری، ضدِ عُرْوَةُ الْوُثْقَى است که در بیت (۱۲۷۴) همین دفتر آمده است؛ به

۱. می‌غز: ر.ک. شرح بیت (۱۲۳۳) همین دفتر.

۲. مَغز: ر.ک. شرح بیت (۱۲۳۳) همین دفتر.

۳. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۴۵ و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۷۰.

۴. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۷۱، و مثنوی (استعلامی) ج ۲، ص ۲۴۴.

معنی دستگیره سُست. |

جان من کوره است، با آتش خوش است کوره این را بس که خانه آتش است (۱۳۷۶)
جان و روان من همچون کوره آتش است، از اینرو با آتش میانه خوبی دارد. برای
کوره، همین بس که منزل و جایگاه آتش است.

همچو کوره عشق را سوزیدنی است هر که او زین کور باشد، کوره نیست (۱۳۷۷)
عشق همانند کوره آتش خاصیت سوزاندن دارد، هرکس از کوره آتشین عشق کور و
بی خبر باشد، سزا نیست که نام کوره عشق بر او نهند.

برگ بی برگی^۱، تو را چون برگ شد جان باقی یافتی و، مرگ شد (۱۳۷۸)
همینکه عدم تعلق و وابستگی به نفس و هوی، سرمایه تو شد، یعنی وقتی به مقام فقر^۲
رسیدی، جان باقی و جاودان خواهی یافت و مرگ معنوی از حریم وجود تو دور می شود و
می رود.

چون تو را غم، شادی افزودن گرفت روضه جانت گل و سوسن گرفت (۱۳۷۹)
همینکه اندوهی بر تو چیره آید که موجب فرونی شادمانی گردد، بوستان جان و
روح را گل و سوسن فرا می گیرد. یعنی باطنت به انواع تجلیات الهی و صفات پسندیده
آراسته می گردد. [در باب ضرورت غم رجوع شود به بیت (۳۶۳۷) به بعد در دفتر پنجم.]

آنچه خوف دیگران آن امنِ توست بَط، قوی از بحر و مرغ خانه سُست (۱۳۸۰)
آن چیزی که موجب بیم و هراس دیگران می شود، در تو ای سالک عاشق، امن و امان
پدید می آورد. چنانکه مثلاً مرغابی از دریا و خروش خیزاب های آن نیرو می گیرد، ولی مرغ
خانگی از بیم دریا سست و پژمرده می شود. [همینطور سالکان عاشق، از رنج و ابتلا بیمی به
خود راه نمی دهند و امواج فتنه ها را با کشتی صبر و درایت می شکافند، ولی غالب مردم از رنج

۱. برگ بی برگی: ر.ک. شرح بیت (۲۲۳۷) دفتر اول.

۲. ر.ک. شرح بیت (۲۳۴۲) دفتر اول.

ریاضت و ترک هوی بیمناک و نژند می‌شوند، و هرگاه امواج فتنه‌های روزگار بر آنان بتازد خسته و افسرده شوند و خود را بیازند.]

(۱۳۸۱) باز دیوانه شدم من ای طیب باز سودایی شدم من ای حبیب
در اینجا حضرت مولانا، با عشق حق، عقل جزئی و عافیت طلب را از خود سلب می‌کند و به مجنون شدن خود از عشق الهی اشاره می‌کند و می‌فرماید: ای طیب حقیقی، دوباره بر اثر غلبه عشق و جذبه الهی عقل جزئی را از کف دادم و دیوانه شدم. ای محبوب راستین‌ام، باز شیدای عشق شدم.

(۱۳۸۲) حلقه‌های سلسله تو دُونُون هر یکی حلقه دهد دیگر جنون
هر حلقه‌ای از زنجیر تو، جلوه‌ای خاص و نوعی دیگر است و هر یک از حلقه‌ها جنونی دیگر پدید می‌آورد. [مراد از سلسله (= زنجیر) صفات و تجلیات الهی است. حق تعالی به اقتضای قاعده لَا تَكَرَّرُ فِي التَّجَلِّي، هر آن در تجلّی جدید و آفرینش نویی است.^۱ پس عارف از تجلیات نو به نوبت حضرت حق، حیران و مجنون گردد.]

(۱۳۸۳) دادِ هر حلقه، فنونی دیگرست پس مرا هر دم، جنونی دیگرست
عطای هر حلقه از حلقه‌های تجلیات و صفات تو، فنی دیگر و جلوه‌ای دیگر دارد. از اینرو هر لحظه‌ای به جنونی خاص دچار می‌شوم. [یعنی ای خدا، تو در هر دم و لحظه‌ای با شأنی خاص از صفات و نوعی دیگر از تجلیات بر من متجلّی می‌شوی. این تجلیات دمام، سبب می‌شود که عقل جزئی و استدلالی من، محو شود و جنون عشق و رعونت عاشقی بر من چیره شود.]

(۱۳۸۴) پس فنون باشد جنون، این شد مَثَل خاصه در زنجیر این میرِ أَجَل^۲
از اینرو در میان مردم، ضرب‌المثلی بدین مضمون معروف شده است که: **الْجُنُونُ فَنُونٌ**^۳. «دیوانگی، جلوه‌هایی گونه‌گون دارد.» بویژه جنونی که در زنجیر عشق این

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۷۳.

۲. أَجَل: جلیل‌تر.

۳. المنجد (فرائد الادب)، ص ۹۷۷.

فرمانروای بزرگ، یعنی حضرت شاه وجود باشد. مولانا مثل فوق را در تبیین حالات و واردات و تجلیات متنوع الهی بر قلب عارفان به کار گرفته است.

آن چنان دیوانگی بگسست بند که همه دیوانگان پندم دهند (۱۳۸۵)
دیوانگی، چنان قید و بند عقل و هوشم را از هم گسیخت که همه دیوانگان و عاشقان
عشق الهی نسبت به من عاقل می‌نمایند و مرا اندرز می‌دهند که عنان از توسن عشق بکشم.
[وجه دیگر اینست که دیوانگان را همان صاحبان عقل جزئی بدانیم که فاقد عقل معاداند از
اینرو دیوانه حقیقی خطاب می‌شوند^۱ اما وجه اوّل مناسب‌تر است.]

آمدنِ دوستان به بیمارستان، جهتِ ذالنون (قَدَسَ اللهُ سِرَّهُ الْعَزِيزِ)

خلاصه داستان

ذوالنون مصری، سخت دچار تلاطم و شوریدگی روحی شده بود، به حدی که عوام الناس نمی توانستند اندیشه ها و احوال روحی او را برتابند، از اینرو او را به بیمارستان (زندان) افکندند. این رخداد برای دوستان و مریدان ذوالنون، بسی گران آمد، از اینرو راهی بیمارستان شدند تا حال او را جویا شوند و وی را تسلی دهند؛ آنان با خود می گفتند: ذوالنون کجا؟ دیوانگی کجا؟ او حتماً از دست شیربان، خود را به دیوانگی زده تا از گزند ایشان در امان بماند. و از این سخنان بسیار می گفتند تا به بیمارستان رسیدند و یکسر سراغ ذوالنون را گرفتند و پیش او رفتند. همینکه به او نزدیک شدند فریاد برآورد: شما کیستید؟ برای چه به اینجا آمده اید؟ بروید و از خدا بترسید! یاران در کمال ادب گفتند: ای ذوالنون ما دوستان تویم و اینک با جان و دل آمده ایم که احوال تو را جویا شویم. و به ستایش و تمجید او آغازیدند. وقتی که ذوالنون این همه ستایش های مبالغه آمیز را شنید، چاره ای جز آن ندید که آنها را بیازماید. از اینرو به طور ساختگی شروع کرد به ناسزاگویی و دشنام پراکنی و خلاصه الفاظی بی ربط و مهمل بر زبان راند. حتی به این مقدار هم بسنده نکرد، دست بر چوب و سنگ بُرد و قیافه حمله به خود گرفت؛ دوستان او همینکه با این وضع مواجه شدند مثل باد از صحنه گریختند. ذوالنون فرار دوستان را که دید قهقهه ای سرداد و از روی

تمسخر گفت: نگاه کنید به این مدعیان دوستی، همینکه جفای اندکی از من دیدند تاب نیاوردند و گریختند.

مأخذ این حکایت، داستانی است که در لمع ابونصر سراج، صفحه ۵۰ و رساله قشیریه، ص ۸۶ و ص ۱۴۶ و در کشف المحجوب، ص ۴۰۴ و در احیاء العلوم، ج ۴، ص ۵۲ و در کیمیای سعادت و نیز در تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۱۶۲ نقل شده و ما آن را از کتاب کیمیای سعادت می‌آوریم؛ شبلی را در بیمارستان بازداشته بودند که دیوانه است. قومی نزد او شدند. گفت: کیستید؟ گفتند: دوستان تویم. سنگ برایشان انداختن گرفت، بگریختند. گفت: دروغ گفتید، اگر دوستان بودید بر بلای من صبر کردید!

✱

مولانا در این حکایت می‌گوید: اولیای راستین که عاشق حق هستند بر رنج‌ها و محنت‌هایی که در این راه بر آنان فرو می‌بارد صابر و خرسند هستند. و هر آن کس که دعوی عشق دارد و در عین حال بر اینگونه ناملایمات صبر نمی‌آرد از عشق او بویی نبرده است.

✱ ✱ ✱

(۱۳۸۶) این چنین ذالنونِ مصری را فتاد کاندرو شور و جنونِ نو بزاد
ذوالنون مصری به همین دیوانگی گرفتار شد و در او شور و دیوانگی تازه‌ای رخ نمود. [ذوالنون، از طبقه نخستین صوفیان است و نام او، ثوبان بن ابراهیم؛ او از اخیم مصر بود و شاگرد مالک بن انس و مذهب او داشت. و در سال ۲۴۵ هـ وفات کرد^۲ وی را از پیشوایان ملامتیان دانسته‌اند.]

(۱۳۸۷) شور، چندان شد که تا فوقِ فلک می‌رسید از وی جگرها را نمک
شور و مستی ذوالنون آن چنان بالا گرفت که تا فراز آسمان رسید. و در عین حال، دل زمینیان را نیز مانند نمک می‌سوزانید.

۱. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۵۲.

۲. ر.ک. نفحات الانس، ص ۲۸.

هین منه تو شورِ خود، ای شوره خاک^۱ پهلوی شورِ خداوندانِ پاک (۱۳۸۸)
ای آدم بیحاصل، بهوش باش که مبادا حالت شور و دیوانگی خود را با شور و دیوانگی
پاکان برابر بدانی. [حضرت مولانا در بیت (۲۶۳) دفتر اول نیز قیاس‌های ناروا را مورد نقد
قرار داد. این بیت در واقع، دفع توهم می‌کند. زیرا بسیاری از ناپختگان نیز احوال نازل خود را
با احوال عالی پاکان قیاس می‌کنند و خود را با آنان برابر می‌نهند.]

خلق را تابِ جنون او نبود آتشِ او ریش‌هاشان می‌ربود (۱۳۸۹)
مردم تاب و تحمل دیوانگی ذوالنون را نداشتند، زیرا آتشِ عشق و جنون او ریش مردم
را می‌سوزانید. [ریش در اینجا کنایه از رسوم و آداب ظاهر و عقل قاصر و جزئی عامه مردم
است که نمی‌توانستند احوال عارفانه او را با موازین جزئی خود فهم کنند، ناچار تکفیر و
طرش کردند^۲ ذوالنون، خود بدین حقیقت اشاره دارد: سه سفر کردم و سه علم آوردم. در سفر
اول، علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام پذیرفت. و در سفر دوم، علمی آوردم که خاص
پذیرفت و عام نپذیرفت. و در سفر سوم، علمی آوردم که نه خاص پذیرفت و نه عام، قَبَقَبْتُ
شَرِیداً طَرِیداً وَحِیداً^۳. «پس آواره و مطرود و تنها ماندم.»]

چون که در ریشِ عوام آتش فتاد بند کردندش به زندانی نهاد (۱۳۹۰)
از آنرو که آتش بر ریش عامه افتاد و آن را سوزانید، یعنی عقاید قشری آنان را مورد
ضدمه قرار داد، ذوالنون را گرفتند و به زندانش افکندند.

نیست امکان واکشیدن این لگام گرچه زین ره تنگ می‌آیند عام (۱۳۹۱)
در اینجا گویا سائلی می‌پرسد: یا حضرت مولانا مگر ممکن نبود که ذوالنون، عنان
اختیار واکشد و خود را ضبط کند تا عوام الناس، او را آزار ندهند؟ جواب: نخیر امکان نداشت.
درست است که عوام تاب سخنان عاشقانه و احوال عارفانه ذوالنون را نداشته و از آن به تنگ

۱. شوره خاک: خاک پُر نمک، نمکزار، خاکی که کالبد آدم را از آن ساختند، تن و کالبد آدمی. (نرمک لغات و
تغیرات منوی، ج ۶، ص ۸۷) در اینجا معنی بی‌حاصل و بی‌ثمر می‌دهد، زیرا در نمکزار، بذر مناسبی نمی‌توان
کاشت.

۲. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۷۶.

۳. نفحات الانس، ص ۲۹.

می‌آمدند، ولی ذوالنون هم نمی‌توانست جلوی سخنان خود را بگیرد و احوال خود را نهان سازد.

(۱۳۹۲) دیده این شاهان ز عامه خوفِ جان کین گُره کورند و، شاهان بی‌نشان
شاهان معرفت و ملوک حقیقت از دست عوام بر جان خود بیم داشتند، عوام، در واقع
کوردل‌اند و شاهان معرفت نیز دارای علامت ظاهری نیستند تا هویت حقیقی‌شان بر آنها
آشکار شود.

(۱۳۹۳) چون که حکم اندر کفِ رندان^۱ بُود لاجَرَم ذَاللُّون در زندان بُود
وقتی بساط حکم و داوری در دست یک مشت آدم بی‌سر و پا و پست باشد، ناگزیر
ذوالنون (و امثال او) هم باید بروند زندان و آنجا بمانند.

(۱۳۹۴) یک سواره می‌رود شاهِ عظیم در کفِ طفلان چنین دُرّ یتیم^۲
در اینجا حضرت مولانا از روی شگفتی و تأسف، احوال عارفان کامل را که در میان
عوام الناس ناشناخته و تنها می‌مانند و حتّی مورد شتم و آزار نیز قرار می‌گیرند به طریق تمثیل
اینگونه وصف می‌کند: شگفتا و افسوسا که چنین شاه بزرگی، یکه و تنها بدون همراه و بدرقه
می‌رود، و حتّی چنین وجود عزیزی که همچون مروارید شاهوار ارزش دارد، در دست کودکان
سفیه دست به دست می‌شود. [«طفلان» کنایه از عوام الناس و «دُرّ یتیم» کنایه از عارفان کامل
است.^۳]

(۱۳۹۵) دُرّ چه؟ دریا نهان در قطره‌یی آفتابی مخفی اندر ذره‌یی
من که در این بیت عارف کامل را به مروارید تشبیه کردم، از روی ناچاری است، و الاّ
مروارید چیست که همانند عارف کامل (ذوالنون) باشد؟ این یک مَثَل است و در مثل هم
مناقشه نیست. بلکه باید گفت که عارف کامل دریایی است که در یک قطره نهان شده و یا

۱. رندان: جمع رند معانی بسیاری دارد، ولی در این بیت به معنی اوباش و فاجر و لایبالی است.

۲. دُرّ یتیم: ر.ک. شرح بیت (۲۹۴۱) دفتر اوّل.

۳. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوّم، ص ۱۲۵ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۷۱، و شرح
کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزو اوّل، ص ۴۷۸.

می‌توان گفت آفتابی است که در یک ذره مخفی مانده است.

آفتابی خویش را ذره نمود و اندک اندک، روی خود را برگشود (۱۳۹۶)
او بسان خورشیدی است که خود را در یک ذره نشان داد، و سپس کم‌کم، نقاب از روی خود واپس زد، و اسرار غیبی خود را برای مردم آشکار کرد.

جمله ذرات در وی محو شد عالم از وی مست گشت و، صحو شد (۱۳۹۷)
همه ذرات بر اثر طلوع آن آفتاب، محو و فانی شدند و جهان بر اثر وجود او مدهوش شد و به هوش آمد. [در شرح بیت (۵۷۵) و (۲۲۰۰) و (۲۸۴۱) دفتر اول معنی محو و صحو آمده است.]

چون قلم در دست غداری^۱ بُود بی‌گمان منصور بر داری بُود (۱۳۹۸)
وقتی که قلم حکم و داوری در دست حيله‌گر و پیمان شکن باشد، یقیناً عارفی همانند منصور حلاج باید به دار کشیده شود. [حسین بن منصور حلاج بیضاوی، از طبقه سوم صوفیان بود و کنیه او ابوالمغیث^۲ در حدود سال ۲۴۴هـ در بیضاء، نزدیک فارس به دنیا آمد و در واسط (عراق) پرورش یافت. او مرید جنید بغدادی بود. سه بار به سفر حج رفت؛ و در حدود سال ۲۹۲هـ از راه دریا به سرزمین هندوستان رهسپار شد. در سال ۲۹۴هـ سومین سفر حج خود را که دو سال بطول انجامید آغاز کرد، سپس به بغداد بازگشت و به نشر عقاید خود پرداخت. در سال ۲۹۷هـ به فتوای یکی از قشریان (ابن داود اصفهانی) بازداشت شد، و به سال ۳۰۱هـ برای دومین بار تحت تعقیب قرار گرفت و طبق حکم، به هشت سال حبس در زندان‌های بغداد محکوم شد، ولی او دست از عقاید خود برنداشت، از اینرو در سال ۳۰۹هـ مجدداً بازداشت شد و این بار برای همیشه دفتر حیات او درنور دیده شد. زیرا به فتوایی، در ۲۲ ذی‌قعدة همان سال پس از تحمل شکنجه‌های هولناک و تازیانه‌های بیشمار، اعضای بدن وی را به تیغ جفا بریدند و سر از تنش جدا ساختند و او را به آتش قهر و کین خود سوزاندند. منصور حلاج، در آثار سخن‌سرایان عرب و ایرانی و هند و مالزیایی نماینده راستین «عشق

۱. غدار: حيله‌گر، خیانت‌کار.

۲. نفحات الانس، ص ۱۵۳.

کامل» خداست^۱. بهتر است دو نمونه از جلوه‌های عاشقانه روح این عارف ربانی را نشان دهیم: احمد بن فاتک گوید: عید نوروز همراه با حلاج در نهاوند بودیم. آواز بوق عید را شنیدیم. حلاج گفت: این چه آوازی است؟ گفتم: عید نوروز است. حلاج آهی کشید و گفت: نوروز ما کی خواهد رسید؟! گفتم: چه روزی مورد نظر تو است؟ گفت: روزی که بر دار رَوَم! سیزده سال بعد که حلاج را به دار آویختند از روی چوبه دار بر من نظر افکند و گفت: ای احمد، اینک نوروز ما فرا رسید! گفتم: ای شیخ در این نوروز چیزی به تو تحفه دادند؟ گفت: آری تحفه‌ای از کشف و یقین و من از این تحفه شرمنده‌ام ولیکن آرزو داشتم زودتر به این شادمانی دست یابم^۲.

ابوبکر شبلی گوید: آهنگ حلاج کردم در حالی که دستها و پاهایش را بریده و او را بر تنه درخت خرمایی به صلیب کشیده بودند. به او گفتم: تصوف چیست؟ گفت: کمترین مرتبه آن همین است که می‌بینی. گفتم: پس والاترین مرتبه آن چیست؟ گفت: تو را بدان راه نیست و لیکن فردا خواهی دید... فردای آن روز حلاج را از روی آن تنه خرما فرود آوردند تا گردن زنند... آنگاه گردن او را زدند و جسدش را در بوریایی پیچیدند و بر روی آن نفت ریختند و به آتش کشیدند و خاکستر آن را بر سر مناره‌ای نهادند تا باد، آن را پراکنده سازد^۳.

(۱۳۹۹) چون سفیهان راست این کار و کیا لازم آمد یَقْتُلُونَ الْأَنْبِیَا

وقتی که قدرت و حکومت در دست نادان‌ها باشد، لزوماً آن نادان‌ها، پیامبران را خواهند کشت. [مصرع دوم اشاره است به آیه ۹۱ سوره بقره: ... فَلَمْ تَقْتُلُوا أَنْبِیَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ. «... اگر ایمان دارید پس چرا پیش از این پیامبران را می‌کشتید؟» و نیز آیه ۱۱۲، آل عمران.]

(۱۴۰۰) انبیا را گفته قوم راه گم^۴ از سَفَه^۵: إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ

مردم گمراه از روی نادانی و سفاهت به پیامبران گفتند: ما شما را شوم می‌دانیم. [مصرع دوم اشارت است به آیه ۱۸ سوره یس: قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ، لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ

۱. برگرفته از مصایب حلاج، ص ۲۸-۳۰.

۲ و ۳. اخبار حلاج، ص ۲۵-۲۹.

۴. راه گم: گمراه.

۵. سَفَه: نادانی.

وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنْهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ. «گفتند: ما به شما فال بد زده ایم. اگر بس نکنید، سنگسار تان کنیم و از ما عذابی دردناک شما را فرو گیرد.»]

جهل ترسا بین، امان انگیخته ز آن خداوندی که گشت آویخته (۱۴۰۱)
نادانی مسیحیان را بین که از آن سروری که به دار آویخته شده، تقاضای امان دارند. [بعضی از شارحان، «خداوند» را در این بیت به معنی حضرت حق تعالی گرفته و گفته اند: مسیحیان، عیسی را به عنوان خدایی می پرستند و از او امان می خواهند.^۱ طبق مفاد عهد جدید (انجیل متی، باب ۲۷، آیه ۱ به بعد، انجیل مرقس، باب ۱۶، آیه ۳۳ به بعد حضرت مسیح (ع) را مصلوب کرده اند، ولی مسلمانان با استناد به آیه ۱۵۷ سوره نساء، معتقدند که شخصی که به صلیب کشیده شده حضرت مسیح (ع) نبوده بلکه کس دیگر بوده است.]

چون به قولِ اوست مصلوبِ جُهود پس مر او را امن کی تاند نمود؟ (۱۴۰۲)
زیرا به قول مسیحیان، حضرت مسیح (ع) به وسیله یهودیان به صلیب کشیده شده، پس با این وجود، او چگونه می تواند به آنان یاری رساند؟

چون دلِ آن شاه، زیشان خون بُود عصمتِ و اَنْتَ فیهِمْ چُون بُود؟ (۱۴۰۳)
وقتی دل آن شاه از ایشان خون باشد، در این صورت چگونه آنان به مصداق آیه وَ اَنْتَ فیهِمْ از عذاب و بلا محفوظ می ماند؟ [مصرع دوم یکی از مشکل ترین ابیات مثنوی است زیرا پیدا کردن معنا و مقصود از الفاظ آن بس دشوار است. شارحان مثنوی در اینکه منظور از «شاه» در مصرع اول چه کسی است سخنان گونه گون دارند. برخی مراد از «شاه» را حضرت مسیح (ع)^۲ و برخی حضرت محمد (ص) می دانند، زیرا در مصرع دوم، اشاره به آیه ۳۳ انفال است که مخاطب آن حضرت محمد (ص) است: وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ اَنْتَ فیهِمْ وَ مَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ. «و خداوند در آن هنگام که تو در میان آنان باشی کیفرشان ندهد و نیز در آن حال که آمرزش خواهند کیفر دهند آنان نباشد.» نظر دیگر جمع بین این دو قول است بدین صورت که مصرع اول به حضرت مسیح (ع) اشاره دارد، منتهی در

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۳۶.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۷۳، نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۸۰، مثنوی (استعلامی)، ج ۲، ص ۲۴۶.

مصرع دوم برای تبیین نعمت وجود انبیا در میان مردم، به آیه‌ای که مخاطب آن حضرت رسول است استناد می‌کند از این حیث که وجود شریف ایشان جامع جمیع حقایق انبیا است. با این ملاحظه می‌توان گفت که تا وقتی پیامبران در میان قوم باشند و بال رحمت بر سر ایشان بگسترانند عذابی آنان را فرو نمی‌گیرد، اما منظور بیت:

وجه اول: تا وقتی که حضرت مسیح (ع) به قوم خود توجه داشت، عذابی آنان را دچار نمی‌کرد، وقتی از میان آنان رفت دچار فتنه و عذاب شدند. استناد به آیه فوق نیز برای تبیین همین مطلب است.^۱

وجه دوم: چون دل حضرت محمد (ص) از دست کافران و یهودیان، خون شده بود، پس لازم بود که از میان آنان بیرون رود، در صورتی که آن جناب از میان ایشان می‌رفت، آنان چگونه از عذاب الهی مصون می‌ماندند؟ مسلماً مصون نمی‌ماندند زیرا شرط نیامدن عذاب حضور انبیا در میان قوم خود بوده است.^۲ **اللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.** [

(۱۴۰۴) **زِرِّ خَالص را و، زرگر را خطر باشد از قَلَاب^۳ خاین بیشتر**
به عنوان مثال، خیانتکار فریفتار برای زرناب و زرگر بیشتر خطر دارد. [در اینجا حضرت مولانا با این تمثیل به این مطلب اشاره می‌دارد که انبیا و اولیا که همچون زر گرانقدر هستند و مانند زرگران طلای معنوی می‌پردازند، بیش از مردمان عادی در معرض گزند اهل هوی و حسودان قرار می‌گیرند، زیرا هوی پرستان، تعالیم ایشان را مغایر عیش هوسناکانه خود می‌دانند.]

(۱۴۰۵) **یوسفان از رَشکِ زشتان مخفی‌اند کز عدو خوبان در آتش می‌زیند**
آنان که بسان حضرت یوسف (ع) زیار و نمکین‌اند، خود را از گزند زشت‌رویان نهان می‌سازند، چنانکه مردمان خوب نیز از آسیب دشمنان در آتش رنج و بیم زندگی می‌کنند. [همینطور اولیاء الله که یوسفان معنوی‌اند از دست حسادت نااهلان مستور می‌مانند. ر.ک. شرح بیت (۹۳۲)، همین دفتر.]

۱. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۷۳.

۲. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۸۴ - ۴۸۳.

۳. قَلَاب: دغلکار.

- (۱۴۰۶) یوسفان از مکرِ اخوان در چه‌اند کز حسد، یوسف به گرگان می‌دهند
 آنان که همانند حضرت یوسف (ع) زیار و دلربا هستند از بیم حسادت برادران نوعی
 خود در چاه تنهایی و اختفا زندگی می‌کنند، زیرا حسادت باعث می‌شود که یوسف و شان را به
 کام گرگ‌ها سپارند.
- (۱۴۰۷) از حسد بر یوسفِ مصری چه رفت؟ این حسد اندر کمین، گرگی است زُفت
 از حسادت چه بلایی بر سر یوسف مصری آمد؟ مسلماً جفای عظیمی بر سرش فرود
 آمد. بدان که حسد، گرگی بزرگ است که در نهان کمین کرده است.
- (۱۴۰۸) لاجرم زین گرگ، یعقوبِ حلیم داشت بر یوسف، همیشه خوف و بیم
 برای همین بود که ناگزیر حضرت یعقوب با همهٔ بردباری و صبری که داشت، از گرگ
 حسد می‌ترسید و همواره بر جان یوسف، بیمناک بود. [از انسان‌های گرگ‌سیرت که به لباس
 آدمی در آمده بودند می‌ترسید.]
- (۱۴۰۹) گرگِ ظاهر، گردِ یوسف خود نگشت این حسد در فعل، از گرگان گذشت
 زیرا گرگِ طبیعت که همان حیوانِ درنده است، هرگز به حضرت یوسف (ع) نزدیک نشد
 و به او گزند نرساند، خطر این حسادت عملاً از خطر گرگ‌ها هم بیشتر است.
- (۱۴۱۰) زخم کرد این گرگ، وز عذرِ لَبِقْ^۱ آمده کِائاً ذَهَبْنَا نَسْتَبِقْ^۲
 گرگ حسادت، یوسف را گزید و زخمی کرد. ولی این انسان‌های گرگ‌سیرت با لحنی
 شیرین پوزش خواستند و گفتند: ما برای مسابقهٔ تیراندازی و اسب سواری و شتردوانی رفته
 بودیم.^۲ [مصرع دوم اشارت است به آیه ۱۷ سوره یوسف: يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا
 يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ.] «ای پدر، ما به مسابقهٔ تیراندازی و اسب سواری رفته بودیم و
 یوسف را نزد بار و بُنهٔ خود نهاده بودیم که گرگ، او را خورد.» گرگ حسد، از گرگ درنده بسی
 هارتر و خطرناک‌تر است، زیرا حسادت ممکن است که جهانی را به کام نیستی فرستد.]

۱. لَبِقْ: خوش خلق، خوش رفتار. «عذر لَبِقْ» یعنی پوزشی موجه و مقبول.

۲. زیرا اِشْتِیَاق به معنی مسابقه در تیراندازی و اسب سواری و شتردوانی است. (ر. ک. کشاف، ج ۲، ص ۲۵۱ و

(۱۴۱۱) صد هزاران گرگ را این مکر نیست عاقبت رسوا شود این گرگ، بیست^۱
 صدها هزار گرگ این مکر را ندارند، یعنی اگر صدها هزار گرگ، دور هم جمع می‌شدند
 نمی‌توانستند مانند برادران یوسف، حیل به کار برند، تو صبر کن بالاخره این گرگ
 رسوا می‌شود.

(۱۴۱۲) زآنکه حشرِ حاسدان، روزِ گزند بی‌گمان بر صورتِ گرگان کنند
 زیرا حسودان در روز رستاخیز، بی‌هیچ گفتگو به صورت گرگ محشور می‌شوند.
 [روزِ گزند اشاره دارد به آیه ۸ سوره تَغَابُن (= زیانمند شدن): يَوْمَ يَجْمَعُكُم لِیَوْمِ الْجَمْعِ
 ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ. «روزی که شما را گردآورَد برای روز حشر، آن روز، روز زیانمندی
 (کافران) است.»]

(۱۴۱۳) حَشْرٍ پُر حَرَصٍ حَسِ مُردارِ خوار صورتِ خوکی بُودِ روزِ شمار
 شخص آزمندِ فرومایه حرامخوار در روز رستاخیز به صورت خوک محشور می‌شود.
 [روزِ شمار به «یوم الحساب»، اشاره دارد که در آیاتی نظیر ۱۶ سوره ص و ۲۷ غافر آمده
 است. در این بیت و آیات بعدی، بحث دقیق و حساسِ حشر ملکات و صفات مطرح شده.
 حشر، به صورت‌های مختلف انجام می‌شود، زیرا صفات و ملکات آدمیان، مختلف و گونه‌گون
 است. بنابراین هر صورتی از صورت‌های برزخی، مطابق با نوع صفت آدمی است. چنانکه
 مثلاً صفات و ملکات آزمندان و حریصان، به صورت خوک تجسم پیدا می‌کند، زیرا خوک به
 صفت حرص، پُراوازه است. اگر صفت درنده‌خویی در کسی غالب باشد، حشر او به صورت
 درندگان خواهد بود؛ و اگر کسی به ایزاء و آزار دیگران مشغول باشد، حشر او بر گونه مارها و
 کژدم‌ها خواهد بود. ... بنابراین هر صفتی که بر آدمی چیره باشد در آخرت به صورتی
 مناسب با آن صفت برانگیخته شود، زیرا صورت باید با صفات و ملکات سازوار باشد.^۲ فهم
 این مطلب تنها بر اصحاب کشف و شهود و ارباب ذوق و مکاشفه معلوم است، زیرا این حشر به
 صورت برزخی و مثالی است.]

۱. بیست: مخففِ پَایست، در اینجا به معنی صبر کن است.

۲. مقتبس از مفاتیح الغیب، ص ۱۰۲۰ و شرح اسرار، ص ۱۳۲.

- (۱۴۱۴) زانیان را گندِ اندامِ نهان خَمَزخواران را بُودِ گندِ دهان
از شرمگاه زناکاران، بوی گند برمی خیزد، و دهان شرابخواران نیز بوی بد می دهد.
[مراد از «اندام نهان» عورت و شرمگاهِ آدمیان است.]
- (۱۴۱۵) گندِ مخفی کآن به دلها می رسید گشت اندر حشر، محسوس و پدید
بوی گندی که هم اکنون در این دنیا به طور نهانی پراکنده است و به دلها می رسد، در
روز حشر، به طور آشکار نمایان می شود. [در این دنیا فقط روشن بینانِ عارف، ملکوت
موجودات را در می یابند.]
- (۱۴۱۶) بیشه‌یی آمد وجودِ آدمی برحذر شو زین وجود، از زآن دمی
وجود انسان همانند یک بیشه است، اگر از نفخه‌ی الهی بهره‌ای داری از این بیشه برحذر
باش. [زیرا بیشه جایی است پردرخت و ممکن است در پس هر شاخه و شجری، حیوانی
درنده و موزی نهان شده باشد.]
- (۱۴۱۷) در وجودِ ما هزاران گرگ و خوک صالح و ناصالح و خوب و خُشوک^۱
در وجود ما انسان‌ها هزاران گرگ و خوک، نهان شده است، و نیز در همین وجود ما
انواع و اقسام صفات و ملکات نیک و بد و زیبا و زشت وجود دارد. [«گرگ و خوک»، اشاره
به صفات ذمیمهٔ آدمی دارد.^۲ و «صالح و خوب» نیز به صفات نیک دلالت دارد.]
- (۱۴۱۸) حُکم، آن خور است کآن غالبِ ترست چونکه زر بیش از مس آمد، آن ز رست
در وجود آدمی، هر صفتی که غالب‌تر و چیره‌تر باشد، قدرتِ تصرف و حکومت با
اوست، چنانکه مثلاً هرگاه در مس، مقدار طلا بیشتر باشد آن فلز را طلا به شمار می آورند نه
مس. [حشر آدمی بر صفتی است که در او از سایر صفات، بارزتر است.]
- (۱۴۱۹) سیرتی کآن در وجودت غالب است هم بر آن تصویر حشرت واجب است
هر خوی و سرشتی که در وجود تو غالب و حاکم باشد، حتماً بر همان صورت

۱. خُشوک: حرام‌زاده. (نرمک نفی، ج ۲، ص ۱۳۶۹) در اینجا به معنی زشت.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۳۷.

محشور خواهی شد. [ر.ک. شرح بیت (۱۴۱۳) همین دفتر.]

(۱۴۲۰) ساعتی گرگی در آید در بشر ساعتی یوسف رُخی همچون قمر
گاهی در انسان، صفت زشت همچون گرگ نمایان می‌شود، و گاهی در انسان صفت
زیبا بسان رخساره دلربای یوسف (ع) پیدا می‌شود.

(۱۴۲۱) می‌رود از سینه‌ها در سینه‌ها از ره پنهان، صلاح و کینه‌ها
صفات خوب و بد به طور نهانی از ضمیری به ضمیر دیگر راه پیدا می‌کند. [بیت فوق
تأثیر روحی و اخلاقی آدمی را از راه مصاحبت نشان می‌دهد.]

(۱۴۲۲) بلکه خود از آدمی در گاو و خر می‌رود دانایی و علم و هنر
نه تنها صفات آدمیان قابل انتقال به یکدیگر است، بلکه حتی صفات آدمی به حیوانات
و جانوران نیز قابل انتقال است؛ چنانکه مثلاً بر اثر تعلیم و تأدیب آدمیان، حیوانات نیز آموخته
و رام می‌شوند.

(۱۴۲۳) اسبِ سُکُک^۱ می‌شود رهوار و رام خرس، بازی می‌کند، بُز هم سلام
به عنوان مثال، اسب سرکش و چموش، اهلی و رام می‌شود. و خرس می‌رقصد و بازی
می‌کند، و بُز هم سلام می‌کند.

(۱۴۲۴) رفت اندر سگ ز آدمیان هوس تا شُبّان شد یا شکاری یا حَرَس
تمایلات و خواسته‌های انسان به سگ نیز سرایت می‌کند، در نتیجه، او یا سگ گله
می‌شود و مانند چوپان رمه‌گوسفندان را می‌پاید و یا سگی شکاری می‌گردد و به صید
می‌پردازد و یا سگ نگهبان می‌شود و خانه را از حرامیان محافظت می‌کند.

(۱۴۲۵) در سگ اصحاب، خویی ز آن رُقود^۲ رفت تا جویایِ الله گشته بود
از اصحاب کهف، صفتی بر سگ‌شان اثر بخشید که او بر اثر آن صفت جویای خدا شد.

۱. سُکُک: اسب تیزرو، در اینجا مراد اسب چموش است.

۲. رُقود: ر.ک. شرح بیت (۳۱۸۷) دفتر اول.

[مصرع اول اشاره دارد به آیه ۱۷ سوره کهف که در بیت (۳۱۸۸) دفتر اول شرح آن آمده است.]

هر زمان در سینه نوعی سرگند گاه دیو و، گاه ملک، گاه دام و دد (۱۴۲۶)
هر لحظه از ضمیر و درون آدمی، خوی و صفتی نمایان می‌شود، گاهی خوی شیطانی
پیدا می‌شود و گاهی خوی فرشتگی و گاهی خوی بهیمی و گاهی خوی درندگی.

ز آن عجب بیشه، که هر شیر آگه است تا به دام سینه‌ها پنهان رهست (۱۴۲۷)
از آن بیشه شگفت‌انگیز، همه شیران آگاهی دارند. از آن بیشه، راهی است نهانی به
سوی دام قلب‌ها. [این بیت نیز از ابیات مشکل مثنوی است، زیرا با معنی کردن ظاهری
الفاظ نمی‌توان راه به جایی بُرد و مقصود را درک کرد. منظور از «بیشه» و «شیر» و
«دام سینه‌ها» و «راه پنهان» چیست؟ مراد از بیشه، مرتبه الوهیت است که محلّ رویش اشجار
حقایق و اسرار و معارف است (ر.ک. بیت (۱۱۳۶) دفتر اول). و شیر، کنایه از عارفان و
اولیاء الله است که حیاتشان بدان بیشه بستگی دارد.^۱ دام سینه‌ها نیز به این نکته اشاره
دارد که قلب آدمی بسان دمی است که اسرار و حقایق را صید می‌کند.^۲ راه پنهان نیز حاکی از
این مطلب است که مرتبه الوهیت از راه‌ها و شبکه‌های حواس حیوانی و ادراک‌های جزئی
پوشیده است. از اینرو نمی‌توان حقایق الهی را با تقدیر به عالم صورت و حواس ظاهره درک
کرد.]

دزدیی کُن از درون، مرجانِ جان ای کم از سگ از درونِ عارفان (۱۴۲۸)
ای که از سگ هم کمتری، از درون عارفان مروارید جان را بدزد. [در این بیت نقد
مربدان دون همت است که درصدد کسب معارف از انسان کامل و عارف فاضل بر نمی‌آیند، از
اینرو مقام آنان را فروتر از مقام سگ اصحاب کهف می‌داند. چه خوی و صفت نیک آنان، در
سگ اثر بخشید همت والا، آدمی را مصاحب و همدم انسان‌های کامل می‌کند و موجب تعالی
روحی وی می‌شود. ر.ک. بیت (۱۴۲۵) همین دفتر.]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۹۱ و تفسیر مثنوی و معنوی، ص ۲۹۹.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۷۵.

(۱۴۲۹) چونکه دزدی، باری آن دُرّ لطیف چونکه حامل می‌شوی، باری شریف حالا که می‌خواهی دزدی کنی، دست کم آن مروارید لطیف و گرانبها را بدزد. و حالا که می‌خواهی باری بر دوش کنی، دست کم باری گرانبها را بر دوش کن. [اشاره به ضرب‌المثلی که شرح آن در بیت (۲۸۰۵) دفتر اول آمده است.]

فهم کردن مریدان که ذالّئون دیوانه نشده است، قاصد کرده است
(۱۴۳۰) دوستان در قصّه ذالّئون شدند سوی زندان و، در آن رأیی زدند
وقتی که دوستان، ماجرای زندانی شدن ذوالّئون را شنیدند، به سوی زندان (بیمارستان) روانه شدند و در آنجا با هم به مشورت و رأی‌زنی پرداختند.

(۱۴۳۱) کین مگر قاصد کند یا حکمتی است او درین دین قبله‌یی و، آیتی است
شاید او از روی قصد چنین کاری کرده و یا ممکن است در این کار حکمتی باشد، وگرنه ذوالّئون در دین اسلام، خود قبله و آیتی محسوب می‌شود.

(۱۴۳۲) دُور دُور از عقل چون دریای او تا جنون باشد سَفّه فرمای^۱ او
از عقل او که همچون دریا پهناور و ژرف است، بسی بعید می‌نماید که دیوانگی بر او چیره شود و او را به نادانی فرمان دهد.

(۱۴۳۳) حاشِ لَله از کمالِ جاهِ او که ابر بیماری بپوشد ماهِ او
پناه بر خدا که ذوالّئون با آن کمال والا، به گونه‌ای در آید که ابر بیماری، ماه تابانِ عقل و خرد او را بپوشاند [در شرح بیت (۲۳۶۲) و (۲۹۰۰) دفتر اول، معنی حاشِ لَله آمده است.]

(۱۴۳۴) او ز شرّ عامه اندر خانه شد او ز ننگِ عاقلان دیوانه شد
ذوالّئون از گزند عوام‌النّاس، خانه‌نشین شد و از عار و ننگ شُبّه عاقلان به دیوانگی گرایید. [«عاقلان» در اینجا کنایه از کسانی است که فقط عقل معاش دارند و بدان می‌بالند^۲ و

۱. سَفّه فرما: فرمان دهنده به کارهای نابخردانه. صفت مرکّب فاعلی مرخّم.

۲. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۹۴ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۷۵.

اسیر کمند دنیا و جاه و مقام اند. گویی که ذوالنون با زبان حال می گوید: «اگر عقل اینست که این سفلگان دنیا زده دارند، ما را همین دیوانگی بس است.» دسته ای از صوفیه را که شوریده و مجذوب حق اند «بِهالیل» گویند. و ذوالنون ظاهراً حالی اینگونه داشته است. ر.ک. بیت (۲۳۸) و (۲۹۲۶) دفتر اول.]

او ز عارِ عقلِ کُندِ تن پَرست قاصدا رفت است و دیوانه شده است (۱۴۳۵)
او از ننگ این عقلِ ناتوان و اسیر جسم و تن، عمداً رفته و دیوانه شده است. [عقلِ کُند
کنایه از عقل ضعیف و ناتوان است که قادر به درک حقایق نیست.]

که ببندیدم قوی، وز سازِ گاو^۱ بر سر و پشتم بزن، وین را مَکاو (۱۴۳۶)
مرا محکم ببندید و با شلاق چارپایان بر سر و کمرم بزنید و علت این کار را نیز جویا
نشوید.

تا ز زخمِ لُختِ یابم من حیات چون قَتیل از گاوِ موسی ای ثَقَات (۱۴۳۷)
تا ای یاران مورد اعتماد، بر اثر این ضربات، زندگی پیدا کنم، همانطور که آن مقتول از
گاو موسی حیات پیدا کرد. [اشاره است به ماجرای گاو بنی اسرائیل که به نحو اجمال در
تورات، سِفْرِ تثنیه، باب ۲۱ آمده، با این تفاوت که آنچه در تورات ذکر شده جنبه حکم شرعی
دارد، ولی آنچه در قرآن آمده (سوره بقره، آیه ۷۴ - ۶۷) نقلِ یک حادثه تاریخی است.
مفسران قرآن و مورخان، این واقعه را به صورت های مختلف نقل کرده اند که خلاصه آن
اینست: یکی از ثروتمندان بنی اسرائیل که ثروتی بس کلان داشت، وارثی جز عموزاده خویش
نداشت، وارث هرچه انتظار مرگ او را کشید از مردن او خبری نشد. ناگزیر تصمیم گرفت وی
را بکشد و ثروتِ هنگفت او را به میراث ببرد. بالاخره وارث با توطئه و تبانی عده ای، او را
کشت و جسدش را در میانه راهی افکند و سپس داد و قال راه انداخت و به اصطلاح
صحنه سازی کرد و با قیافه ای حق به جانب شکایت نزد حضرت موسی (ع) برد؛ مردم به جان
هم افتادند و هرکس دیگری را بدین جنایت متهم می کرد. بالاخره موسی (ع) به امر حق تعالی
به بنی اسرائیل گفت که باید گاوی ذبح کنید تا قاتل شناخته گردد. قوم گفتند: یا موسی،

۱. سازِ گاو: شلاق، تسمه ای چرمین که بدان چارپا را می رانند.

آیا ما را مسخره می‌کنی؟! موسی پاسخ داد: من قصد استهزاء کسی را ندارم و این یک فرمان الهی است. گفتند: پس بگو ببینیم که این گاو چه خصوصیتی باید داشته باشد؟ موسی (ع) گفت: گاوی نه سالخورده باشد و نه جوان، بلکه باید میان این دو باشد. گفتند: رنگ آن چه باشد؟ گفت: رنگ آن گاو، باید زرد یکدست باشد که بیننده از تماشای آن شادمان شود. به هر حال پس از سؤالات بسیار که همه از لجاجت و سماجت آنان حکایت می‌کرد، طبق اوصافی که موسی (ع) گفته بود، گاوی را فراهم آوردند و ذبح کردند. حضرت موسی (ع) طبق فرمان الهی به آنان دستور داد تا قسمتی از اعضای گاو را به مقتول بزنند. همینکه عضوی از آن گاو را به مقتول زدند دردم زنده شد و قاتل خود را معرفی کرد و این غائله نیز پایان یافت.

مولانا با اشاره به این حکایت این نکته را بازگو می‌کند که ای انسان، قلب تو مانند آن مقتول است و نفس اماره تو نیز همانند آن گاو. تا گاو نفست را ذبح نکنی قلب و روح زنده نمی‌شود. چنانکه ابیات بعدی این نکته را روشن می‌کند.^۱

(۱۴۳۸) تا ز زخمِ لَختِ گاوی خوش شوم همچو کشته‌گاوِ موسی، گش^۲ شوم
تا بر اثر ضربات دم گاو به خوشی رسم، مانند آن مقتول که از گاو موسی (ع) زنده شد
من نیز مسرور و نیک‌بخت شوم.

(۱۴۳۹) زنده شد کشته ز زخمِ دُمِ گاو همچو مس از کیمیا شد زَرِ ساو^۳
آن مقتول با ضربات دم گاو زنده شد. همانگونه که مس بوسیله کیمیا طلایی
خالص گردد.

(۱۴۴۰) کُشته برجست و، بگفت اسرار را وانمود آن زمره خون‌خوار را
آن مقتول، زنده شد و از جایش برخاست و اسرار را بازگو کرد. و آن مردمان خونخوار
را رسوا و برملا کرد.

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۹۷ و تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۴۶ و ابوالفتح

رازی، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۵، و تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۱۳۰۰.

۲. گش: خوب و خوش، شادمانی و خوشی.

۳. ساو: زر خالص.

- (۱۴۴۱) گفت روشن: کین جماعت کشته‌اند کین زمان در خصیم آشفته‌اند
آن مقتول، روشن و آشکار گفت که: این گروه مرا کشته‌اند، ولی اکنون (برای
ظاهر سازی) با دیگران بر سر کشته شدن من نزاع می‌کنند. [دیگران را متهم می‌کنند که چرا
این بی‌گناه را کشته‌اید! و ظاهراً خود را خونخواه من نشان می‌دهند، در حالی که
باطناً خونخوار من هستند. در اینجا حضرت مولانا شروع می‌کند به بیان نتیجه این داستان و
می‌فرماید:]
- (۱۴۴۲) چونکه کشته گردد این جسمِ گران زنده گردد هستیِ اسرازدان
اگر این جسم سنگین و سببر همانند آن گاو کشته شود، روحِ رازدان و اسرارشناس
آدمی زنده می‌شود. [هرگاه آدمی با تیغ ریاضت، نفسِ اماره پُر خوار خود را ذبح کند، روح
لطیف او که از اسرار غیب باخبر است به حیات معنوی خود می‌رسد.^۱]
- (۱۴۴۳) جانِ او بیند بهشت و نار را باز داند جمله اسرار را
روح او پیش از آنکه از این دنیا کوچ کند، بهشت و دوزخ را می‌بیند و از جمیع اسرار
باخبر می‌شود.
- (۱۴۴۴) وا نماید خونیانِ دیو را وا نماید دامِ خدعه و ریو^۲ را
و خونخواران شیطان صفت را نشان می‌دهد و دام‌های گسترده حيله و نیرنگ ایشان را
فاش می‌سازد.
- (۱۴۴۵) گاؤ کشتن هست از شرطِ طریق تا شود از زخمِ دُمش جان، مُفیق^۳
یکی از شروط اصلی طریقت، کشتن گاو نفس اماره است. باشد که جان و روان آدمی
از ضربات تازیانه آن بهوش آید و آگاه شود. [تازیانه ریاضت، آدمی را در وادی سلوک و
صعود روحی توفیق می‌بخشد.]

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو اول، ص ۴۹۸.

۲. ریو: خدعه، نیرنگ.

۳. مُفیق: بهوش آینده.

(۱۴۴۶) گاوِ نفسِ خویش را زوتر بکش تا شود روح خفی زنده و بهش
گاو نفس امارهات را هرچه زودتر بکش تا روح پنهان در باطن با علم و عقل زنده
شود و حیات پاک یابد.

رجوع به حکایت ذالنون (قَدْ سَ اللَّهُ رُوحَهُ)

(۱۴۴۷) چون رسیدند آن نفر نزدیک او بانگ بر زد: هی کیانید؟ اِتَّقُوا
وقتی آن چند نفر دوست به حضور او رسیدند ذالنون فریاد زد: هی. شما کی هستید؟
به من نزدیک نشوید؛ بترسید از خدا.

(۱۴۴۸) با ادب گفتند: ما از دوستان بهر پُرشش آمدیم اینجا بجان
دوستان از روی ادب گفتند: ما از دوستان شما هستیم و با جان و دل برای جویا شدن
از احوالت به اینجا آمده‌ایم.

(۱۴۴۹) چونی ای دریایِ عقلِ ذوقنون؟ این چه بُهتانست بر عقلت جنون؟
ای که عقلی به پهناوری و ژرفایی و تنوع دریا داری حالت چطور است؟ این چه
تهمتی است که عقل تو را متهم به دیوانگی می‌کنند؟

(۱۴۵۰) دودِ گلخن کی رسد در آفتاب؟ چون شود عَنقاً^۱ شکسته از غُرَاب^۲؟
به عنوان مثال، دودِ آتشیخانه حَمَام کی می‌تواند به آفتاب رسد و آن را تیره سازد؟
سیمرغ کی از کلاغ شکست می‌خورد؟

(۱۴۵۱) وا مگیر از ما، بیان کن این سُخُن ما مُجَبَّانیم، با ما این مکن
رازت را از ما نهان مساز و گفتارت را با ما در میان گذار، زیرا که ما از دوستان تو
هستیم. با ما اینگونه رفتار مکن.

۱. عَنقاً: مخفّف عَنقَاء به معنی سیمرغ.

۲. غُرَاب: کلاغ.

مر مُحِبَّان را نشاید دُور کرد یا به رُوپوش و دَغَل مغرور کرد (۱۴۵۲)

شایسته نیست که دوستان را از بیرامونت دور کنی، و یابا پنهانکاری و نیرنگ آنان را بفریبی.

راز را اندر میان آور شَها رُو مَکُن در ابر پنهانی مَها (۱۴۵۳)

شاه، رازت را آشکار کن. ماها، رخساره‌ات را زیر ابر مپوشان.

ما مُحِبِّ و صادق و دَلْخسته‌ایم در دو عَالَم دل به تو در بسته‌ایم (۱۴۵۴)

ما دوستدار و راستگوییم و دلی مجروح داریم و در این جهان و آن جهان به تو دل

بسته‌ایم. [در اینجا ذالنون برای آزمودن یاران خود، چنین کرد:]

فحش آغازید و دشنام از گِزاف^۱ گفت او دیوانگانه زئی و قاف^۲ (۱۴۵۵)

شروع کرد به ناسزا گفتن و دشنام‌هایی دروغین داد و مانند دیوانگان، سخنان مهمل و

بیهوده بر زبان راند.

برجهید و سنگ، پَران کرد و چوب جُمَلگی بگریختند از بیم کُوب (۱۴۵۶)

ذالنون ناگهان از جایش پرید و سنگ و چوب را به جانب دوستان پرازد، آن دوستان

از بیم آنکه مضروب واقع شوند از پیش او گریختند.

قهقهه خندید و جُنبناید سر گفت: بادِ ریشِ این یاران نگر (۱۴۵۷)

ذالنون قهقهه زنان سری تکان داد و گفت: ادّعی یاوهٔ اینان را ببین. [اینها را نگاه کن.

بعد از این همه ادّعی دوستی و ارادت، از کمترین جفای من پا به فرار گذاشتند، در حالی که محبّ

صادق هر قدر از یار، جفا ببیند هرگز از او روی برنمی‌تابد. بلکه از دل و جان طالب او می‌شود.]

دوستان بین، کو نشانِ دوستان؟ دوستان را رنج باشد همچو جان (۱۴۵۸)

به این دوستان نگاه کن! پس کو نشان دوستی؟ دوستان راستین، جفای یار را همچون

۱. از گِزاف: به دروغ، از روی مجاز نه حقیقت.

۲. زئی و قاف: الفاظی پراکنده و مهمل که مستان و دیوانگان گویند، بیشتر در مورد فحش و ناسزا بکار

جان دوست می دارند و از آن استقبال می کنند.

(۱۴۵۹) کی کِیران گیرد ز رنج دوست، دوست؟ رنج، مغز و دوستی آنرا چو پوست
دوست راستین کی از رنج و بلای دوست خود کناره می گیرد؟ رنج به مثابه مغز است و
«دوستی» نسبت به آن مانند پوست است. [عاشق اگر از رنج یار استقبال کند، در دوستی خود
صادق است، و الا دوستی اش پوست فاقد مغز خواهد بود.]

(۱۴۶۰) نه نشانِ دوستی شد سَرخوشتی؟ در بلا و آفت و مِخَنَتِ کَشتی
مگر از نشانه های دوستیِ راستین این نیست که آدمی در رنج و بلا و سختی احساس
خوشبختی و شادمانی کند؟

(۱۴۶۱) دوست همچون زر، بلا چون آتش است زَرِ خالص در دلِ آتش خوش است
به عنوان مثال، دوست همانند طلاست و بلا مانند آتش. طلای خالص در کام آتش
احساس خوشی می کند. [زیرا ثابت می شود که خالص و ناب است، ولی طلای تقلبی، همینکه
در آتش نهاده شود سیاه و تیره می گردد. همینطور عاشق صادق در بلاها، خلوص خود را
نشان می دهد؛ ولی مدعی عاشقی در رنج و بلا سیاه روی می گردد.]

امتحان کردن خواجه لقمان، زیرکی لقمان را

خلاصه داستان

لقمان بظاهر غلامی زیردست بود، و بیاطن، حکیمی فرزانه. از اینرو خواجه او در هر امری با وی مشورت می‌کرد تا از حکمت و نصیحت او بهره ببرد. عادت خواجه، این بود که هر طعامی که نزد او می‌بردند بدان دست نمی‌زد مگر آنکه ابتدا لقمان از آن طعام چیزی خورد. روزی خربزه‌ای برای خواجه آوردند. او لقمان را صدا زد و نزد خود خواند. و قاشی از خربزه بُرید و به او داد. لقمان با اشتهای تمام آن را خورد. خواجه، قاش دیگری داد و او با رغبت و میل وافر آن را نیز خورد. و خواجه، پی در پی از خربزه می‌برید و به او می‌داد تا اینکه به هفده قاش رسید. ذائقه خواجه از اشتهای فراوان لقمان تحریک شد و خواست که او نیز شیرینی و گوارایی خربزه را بچشد. فقط یک قاش مانده بود. همینکه آخرین قاش را به دهان گذاشت از تلخی آن حالش دگرگون گشت. به لقمان روی کرد و گفت: پس تو چگونه این خربزه تلخ و جانکاه را خوردی؟ لقمان پاسخ داد: من که از دست تو نعیم فراوان خورده‌ام، شرمم آمد که از تلخی آن بی‌تابی نشان دهم.



ماخذ این حکایت، داستانی است که در کتاب الامتاع والمؤانسه، ابوحیان توحیدی.

طبع مصر، ج ۲، ص ۱۲۱ آمده است.^۱ ترجمه متن عربی آن اینست: وگویند خواجه‌ای به غلامی حبشی طعامی می‌خورانید. و غلام پی در پی از خواجه خود می‌خواست که مقدار دیگر از همان طعام بدهد. وقتی خواجه به مزه تلخ آن پی برد به غلام گفت: تو چگونه این طعام بسیار تلخ را خوردی؟ غلام گفت: ای سرورم من از دست تو شیرینی بسیار خورده‌ام؛ و دوست نداشتم از تلخی آن نزد تو بی‌تابی کنم.

نیز حکایتی مشابه آن در اسرارالتوحید، طبع طهران به اهتمام دکتر صفا، ص ۷۶-۷۷ و جوامع‌الحکایات، باب اول، قسم دوم آمده است. نیز عطار نیشابوری در منطق‌الطیر حکایتی نظیر آن دارد.^۲



این حکایت در بیان این مطلب است که عاشق حقیقی کسی است که محنت‌ها و رنج‌هایی که در راه معشوق بر او وارد می‌شود، بجان پذیرد و ملالت و بیتابی نشان ندهد، چرا که شیرینی عشق، همه تلخی‌ها را شیرین می‌کند.



(۱۴۶۲) نه که لقمان را که بنده پاک بود روز و شب در بندگی چالاک بود؟
مگر نه این است که لقمان، بنده‌ای پاک بود و شب و روز در خدمت خواجه‌اش چُست و چالاک بود؟ [شرح احوال لقمان در بیت (۱۹۶۱) دفتر اول آمده است.]

(۱۴۶۳) خواجه‌اش می‌داشتی در کار، پیش بهترش دیدی ز فرزندانِ خویش
خواجه‌اش او را در هر کاری مقدم می‌ساخت و حتی او را از فرزندان خود نیز بهتر و خوبتر می‌دانست.

(۱۴۶۴) زآنکه لقمان گرچه بنده‌زاد بود خواجه بود و، از هوا آزاد بود
زیرا اگرچه لقمان ظاهراً بنده‌زاده بود، ولی در باطن خواجه و بزرگ بود، زیرا که از کمند هوی و هوس رهیده بود. [مولانا و عارفان عظام، آزادگی را در رهایی آدمی از زنجیر

۱. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۵۵.

۲. پیشین، ص ۵۶-۵۵.

هوی و هوس می‌دانند نه کبکبه و دبدبه‌های ظاهری.]

تمثیل: مولانا برای بسط مضمون بیت پیشین تمثیلی کوتاه می‌آورد: امیری به یکی از عارفان وارسته می‌گوید: از من درخواستی کن تا آنرا برآورم! عارف گفت: آیا از این حرف خجالت نمی‌کشی؟! چرا که من آزادم و تو اسیر! به دلیل آنکه دو بنده حقیر من با همه حقارت بر تو حکومت می‌کنند. شاه گفت: آن دو بنده کدام‌اند؟ عارف جواب داد: خشم و شهوت. شاه حقیقی کسی است که بر نفس خود امیر باشد.

گفت شاهی شیخ را اندر سُخُن چیزی از بخشش ز من درخواست کن (۱۴۶۵)
امیری در اثنای سخن، یعنی ضمن مصاحبت با شیخی به او گفت: از من احسانی طلب کن.

گفت: ای شه، شرم نآید مر تو را که چنین گوئی مرا؟ زین برتر آ (۱۴۶۶)
شیخ به امیر گفت: شاها، آیا از چنین حرفی که به من می‌زنی حیا نمی‌کنی؟ در حق من باید فراتر از اینها بگویی.

من دو بنده دارم و ایشان حقیر و آن دو بر تو حاکمان‌اند و امیر (۱۴۶۷)
زیرا من دو بنده حقیر و خوار دارم، ولی با همه خواری و حقارت بر تو حکومت می‌کنند.

گفت شه: آن دو چه‌اند؟ آن زُلْتُ^۱ است گفت: آن، یک خشم و، دیگر، شهوت است (۱۴۶۸)
شاه گفت: آن دو چیست؟ همانا این سخن تو خطا و اشتباه است. شیخ جواب داد: آن دو بنده اسیر من یکی غضب است و دیگری شهوت. [حکایت فوق، مقتبس است از داستانی که شهرستانی در ملل و نحل، طبع مصر، حاشیه ملل و نحل ابن حزم، ج ۳، ص ۷۱ از دیوجانس نقل کرده و در اخبارالحکماء قفطی، طبع مصر، ص ۱۲۵ به سقراط نسبت داده شده. و هجویری در کشف‌المحجوب، ص ۲۳ بدینگونه آورده است: «درویشی را با ملکی

۱. زُلْتُ: لغزش، خطا.

ملاقات افتاد. ملک گفت: حاجتی بخواه. گفت: من از بنده بندگان خود حاجت نخواهم! گفت: این چگونه باشد؟ گفت: مرا دو بنده‌اند که هر دو، خداوندان توانند: یکی حرص و دیگر طولِ اَمَل. «دیگران نیز این حکایت را به گونه‌ای دیگر آورده‌اند، نظیر ابوسعید آبی در نثرالدُر و حکیم نظامی در اسکندرنامه و امیر حسینی هروی در زادالمسافرین به نظم درآورده است.^۱]

(۱۴۶۹) شاه آن دان کوز شاهی فارغ است بی‌مه و خورشید، نورش بازغ است^۲
آن کسی را باید شاه حقیقی بدانی که او از قید و بند حکومت ظاهری آسوده و رها باشد. و چنین شاه حقیقی و راستینی بی‌ماه و خورشید نورافشانی می‌کند؛ یعنی نیازی به جاه و جلال ظاهری ندارد.

(۱۴۷۰) مَخْزَن آن دارد که مخزن، ذاتِ اوست هستی او دارد که با هستی عَدُوست
کسی دارای گنجینه است که وجود او خود، گنجینه باشد، یعنی روحش دارای جواهر اسرار و علوم باشد. و هستی حقیقی را کسی دارد که با هستی مجازی و انانیت خود دشمنی ورزد. [ر.ک. شرح بیت (۶۰۲) دفتر اوّل.]

(۱۴۷۱) خواجه لقمان به ظاهر خواجه‌وَش در حقیقت بنده، لقمان خواجه‌اش
خواجه لقمان، ظاهراً مانند خواجهگان و بزرگان بود، ولی در حقیقت، او بنده بود و لقمان، بزرگ و خواجه. [زیرا بدون مشورت با لقمان اختیار انجام هیچ کاری رانداشت.]

(۱۴۷۲) در جهان بازگونه زین بسی است در نظرشان گوهری کم از خسی است
در این دنیا که همه چیزش وارونه است، از این قبیل مسائل، بسیار است. چنانکه در نظر مردمانِ ظاهربین، ای بسا ارزش گوهر، کمتر از خار و خس باشد. [بسیارند کسانی که قدر و مرتبتی حقیقی دارند ولی در بازی روزگار در گمنامی و خمول می‌زیند و زیردست سفلگانِ بی‌قدر.]

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۵۵-۵۳.

۲. بازغ: تابان، روشن. مقتبس از آیه ۷۶ سوره انعام.

مر بیابان را مَفَازِه نام شد نام و رنگی عقلشان را دام شد (۱۴۷۳)

به عنوان مثال، تازیان به هر بیابانی، نام «جایگاهِ نجات و رهایی» داده‌اند. و هماره نام و نشانِ ظاهری، مردم را می‌فریبد. [مَفَازِه، هم مصدر میمی است و هم اسم مکان. از قَوْز (= رستگار شدن) مَفَازِه به معنی رستگاری و نجات و یا جایگاه رستگاری و نجات است. به کویر خشک و بی‌آب و علف نیز مَفَازِه گویند، زیرا عادت عرب بوده است که به هر امر خطیری تَفَال می‌زده تا امید رهایی از آن پدید آید. چنانکه ماژ گزیده مُشْرِف به مرگ را سَلیم (سالم، رهیده از گزند) می‌گفته است. همینطور صحرائشینان عرب برای آنکه صحاری هولناک و بیابان‌های مرگبار را باسانی و امیدواری درنوردند، فال نیک می‌زدند و نامِ مَفَازِه (جایگاه رستگاری و نجات) بدان می‌دادند. این لغت از اضداد است و هلاکت جای نیز معنی می‌دهد. و این نام را به جهت هشدار داده‌اند که هر کس بدان در آید به هلاکت دچار شود.^۱ ولی در اینجا معنی اول مورد نظر مولاناست.^۲ به هر حال مقصود اینست که در این دنیای وارونه، اسم‌ها با مسمی‌ها سازگار نیست.]

یک گُره را خود، مُعَرِّف جامه است در قبا گویند کو از عامه است (۱۴۷۴)

در نزد گروهی از مردم، نوع لباس، معرّف شخص به شمار می‌آید، از اینرو اگر کسی، جامه‌ای ساده و معمولی بپوشد بلافاصله می‌گویند: او از عوام‌النّاس است. [زیرا قبا، جامه‌ای است متداول و معروف که عرب و عجم می‌پوشند. قسمت جلو آن باز است و پس از پوشیدن، دو طرف را با دگمه به هم وصل می‌کنند.]

یک گُره را ظاهرِ سالوس، زهد نور باید تا بُود جاسوسِ زهد (۱۴۷۵)

در نزد گروهی از مردم نیز زهد و پارسایی ظاهری، معیار و معرّف اشخاص محسوب می‌شود. ولی باید انسان نور معرفتی داشته باشد تا زهد ریایی را از زهد حقیقی تشخیص دهد. [مراد از جاسوس در اینجا، شناسنده اسرار نهان است.]

نور باید پاک از تقلید و غَوَل^۲ تا شناسد مرد را بی‌فعل و قَوْل (۱۴۷۶)

نوری لازم است که از آلودگی تقلید و تباهی پاک و میرا باشد تا بدان وسیله، بدون

۱. ر.ک. المنجد، ص ۵۹۹-۵۹۸، آندراج، ج ۶، ص ۴۰۷۶، فرهنگ نفیسی، ج ۵، ص ۳۴۳۲.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۵۵.

۳. غَوَل: سستی و دردرس، مستی، مشقت، زوال عقل. این کلمه یکبار در قرآن (سوره صافات، آیه ۴۷) بکار رفته است.

کردار و گفتار، ماهیت اشخاص را بشناسد.

(۱۴۷۷) در رود در قلبِ او از راهِ عقل نقدِ او بسیند، نباشد بندِ نقل
کسی که دارای چنین نوری باشد از راه عقل به دل نفوذ می‌کند، و او حقیقت حال انسان را می‌بیند و مقید به این نیست که حقیقت حال آدمی را از دیگری بشنود.

(۱۴۷۸) بندگانِ خاصِ علامُ الغیوب در جهانِ جان، جواسیسُ القلوب
بندگان خاص خداوندی که دانا به غیب است در عالم روح، جاسوس دل‌ها هستند. [یعنی هرچه بر ضمائر آدمیان گذرد عارفان بر آن واقف‌اند، چنانکه احمد بن عاصم انطاکی که خود عارفی راستین بود و به جهت تیزی فراست «جاسوسُ القلوب» خوانده می‌شد،^۱ گوید: چون با اهل صدق نشینید به صدق نشینید که ایشان، جاسوس دل‌ها‌اند. اندر دل‌های شما شوند و بیرون آیند، چنانکه شما ندانید.^۲ اشاره به این عبارت است که برخی آنرا حدیث می‌دانند: اخذَرُوهُمْ فَإِنَّهُمْ جَوَاسِيسُ الْقُلُوبِ^۳ «بر حذر باشید از اینان که همانا ایشان‌اند جاسوسان دل‌ها.» این بیت و ابیات بعدی در بیان ضمیرخوانی عارفان بالله است.]

(۱۴۷۹) در درونِ دل در آید چون خیال پیشِ او مکشوف باشد سرِّ حال
بندگان خاص خدا، مانند خیال به درون دل‌ها نفوذ می‌کنند یعنی به صورت پنهان به درون دل‌ها وارد می‌شوند. و راز درون هر دلی بر آنان آشکار می‌شود.

(۱۴۸۰) در تنِ گنجشک، چه بود برگ و ساز؟ که شود پوشیده آن بر عقلِ باز؟
گنجشک حقیر چه توش و توانی دارد که بر عقل باز بلند پرواز، پنهان و مستور باشد؟ [مردم عادی در مقابل عارفان حقیقی به مثابه گنجشک حقیر و ضعیف هستند، و این مردان حق، بسان باز بلند پروازند که گنجشک در حیطة تصرف آنان است، و هرچه در روح و ضمیر مردم گذرد اینان بدان وقوف دارند.]

۱. ر.ک. رساله قشیریه، ص ۴۹-۴۸.

۲. پیشین، ص ۳۷۳.

۳. احادیث مثنوی، ص ۵۵.

- (۱۴۸۱) آنکه واقف گشت بر اسرارِ هُو سرّ مخلوقات چه بُود پیش او؟
آن کسی که بر اسرار الهی آگاه است، اسرار مخلوقات پیش او چه ارزشی دارد؟
- (۱۴۸۲) آنکه بر افلاک، رفتارش بُود بر زمین رفتن چه دشوارش بُود؟
به عنوان مثال، آن کسی که به آسمان‌ها می‌رود و در آنجا به سیر و سیاحت می‌پردازد، راه رفتن بر روی زمین برای وی چه دشواری و مشکلی دارد؟ هیچگونه مشکلی ندارد.
- (۱۴۸۳) در کفِ داود کآهن گشت موم موم چه بُود در کفِ او ای ظُلوم؟
مثال دیگر، حضرت داود(ع) که آهن در دستانش مانند موم، نرم می‌شد، پس ای ستمکار بگو بینم موم در دستِ او چه حالی پیدا می‌کرد؟ [اشاره به آیه ۱۰ سوره سبأ که شرح آن در بیت (۹۱۵) همین دفتر گذشت. کلمه ظُلوم به معنی بسیار ستمکار است که در آیه ۷۲ سوره احزاب آمده است. ر.ک. بیت (۱۰۱۷) دفتر اول.]
- (۱۴۸۴) بود لقمان بنده شکلی، خواجه‌یی بسندگی بر ظاهرش دیباجه‌یی
لقمان حکیم در باطن، آقا و بزرگ بود، ولی در ظاهر بنده و غلام، و بندگی ظاهری، همچون پرده‌ای بر بزرگی باطنی او بود. [دیباجه، در اصل لغت فرس نام جامه‌ای است نیمچه از دیبای خسروانی که پوشش خاص شاهان عجم بود و آن را بالای جامه دیگر می‌پوشیدند؛ در اینجا مراد پوشش و حجاب است. معانی دیگری نیز دارد که مناسب‌ترین آن در اینجا همان بود که ذکر شد.]
- (۱۴۸۵) چون رود خواجه به جایِ ناشناس در غلامِ خویش، پوشاند لباس
شخص خواجه و بزرگ وقتی به جای ناشناخته‌ای می‌رود، برای تواضع و فروتنی، لباس خود را تن غلام خود می‌کند. [در قدیم نوع لباس، مراتب اجتماعی اشخاص را تعیین می‌کرد.]
- (۱۴۸۶) او بپوشد جامه‌هایِ آن غلام مر غلامِ خویش را سازد امام
و لباس‌های غلام را خود می‌پوشید و غلام را جلو می‌اندازد و خود به دنبال او.

(۱۴۸۷) در پی‌اش چون بندگان در ره شود تا نباید زو کسی آگه شود
آنگاه خواجه، مانند غلامان به دنبال غلام خود می‌رود. این کار را بدان جهت می‌کند تا
کسی او را نشناسد.

(۱۴۸۸) گوید: ای بنده، تو زو بر صدرشین من بگیرم کفش چون بنده کهن
خواجه به غلام خود می‌گوید: تو برو قسمت بالای مجلس بنشین، و من مانند بنده‌ای
خوار و حقیر، کفش‌هایت را نگه می‌دارم.

(۱۴۸۹) تو دُرشتی کن مرا، دشنام ده مرا تو هیچ توقیری^۱ منه
و تو نسبت به من با خشونت رفتار کن و به من ناسزا بگو و هیچگونه احترام و تعظیمی
برای من قائل مشو.

(۱۴۹۰) ترک خدمت، خدمت تو داشتم تا به غربت، تخم حیلِت کاشتم
اکنون من ترک کردن خدمت را از جانب تو، خدمت به شمار می‌آورم. یعنی ای غلام،
خدمت تو در حال حاضر اینست که خدمات همیشگی به من را ترک کنی و هرچه می‌گویم
همان را بجا آوری. همه اینها بدین خاطر است که در دیار غربت، مردم مرا نشناسند
و با من مانند یک غلام رفتار کنند تا من از خلال این حشر و نشر به اسرار و احوال آنان
واقف شوم.

(۱۴۹۱) خواجه‌گان این بندگی‌ها کرده‌اند تا گمان آید که ایشان بنده‌اند
خواجه‌گان و بزرگان، عمداً چنین کارهایی می‌کنند تا مردم چنین گمان کنند که آنان
واقعاً بنده و غلام هستند.

(۱۴۹۲) چشم پُر بودند و سیر از خواجه‌گی کارها را کرده‌اند آمادگی
این خواجه‌گان از ریاست و سروری چشم و دلشان سیر است، و چنین کارهای
فروتانه‌ای را از روی خشنودی و رغبت انجام می‌دهند.

۱. توقیر: بزرگ داشتن.

- (۱۴۹۳) این غلامانِ هوا برعکسِ آن خویشتن بنموده خواجه عقل و جان ولی بندگانِ هوئی و هوس، برعکسِ آنان هستند. چنین وانمود می‌کنند که خواجه عقل و روح‌اند.
- (۱۴۹۴) آید از خواجه، ره افکندگی نآید از بنده به غیرِ بندگی از خواجه حقیقی، فروتنی نمایان می‌شود. و از بنده و غلام حقیقی نیز منشِ غلامی آشکار می‌گردد.
- (۱۴۹۵) پس از آن عالم به این عالم چنان تعیبت‌ها هست برعکس، این بدان پس بدان که کارهای آن جهان و این جهان برعکس یکدیگر است. [تعبیه به معنی آرایش جنگی لشکریان است. و منظور اینست که ترتیب اسرار از عالم غیب به عالم محسوس برعکس است. مثلاً مراد حق تعالی چیزی است و ما عکس آن را درک می‌کنیم].^۱
- (۱۴۹۶) خواجه لقمان از این حالِ نهان بود واقف، دیده بود از وی نشان خواجه لقمان از حال درونی او با خبر بود و نشانه‌های آن حال درونی را دیده بود.
- (۱۴۹۷) راز می‌دانست، خوش می‌راند خر از برای مصلحت آن راهبر او از اسرار لقمان با خبر بود، ولی به اقتضای مصلحت و حکمت، کار خود را می‌کرد و چیزی به روی او نمی‌آورد.
- (۱۴۹۸) مر ورا آزاد کردی از نخست لیک خشنودی لقمان را بجُست مسلماً خواجه لقمان از همان روزِ نخست می‌خواست او را آزاد کند، ولی رضایت و خشنودی لقمان را مراعات می‌کرد.
- (۱۴۹۹) ز آنکه لقمان را مراد این بود تا کس نداند سرِّ آن شیر و قتی زیرا مقصود لقمان این بود که کسی از اسرار آن شیر و جوانمرد با خبر نشود.

(۱۵۰۰) چه عجب که سرّ ز بد پنهان کنی این عجب که سرّ ز خود، پنهان کنی
شگفت این نیست که راز خود را از مردم بدکار پنهان کنی، بلکه شگفت اینست که راز
خود را حتی از خودت نیز پنهان کنی.

(۱۵۰۱) کار، پنهان کن تو از چشمانِ خود تا بُود کارت سلیم از چشمِ بد
تو کارهایت را از چشمان خود نیز پنهان کن، تا کار تو از چشم حسودان سالم بماند.
[ر.ک. کتمان سرّ، شرح بیت (۱۷۶۲) دفتر اوّل.]

(۱۵۰۲) خویش را تسلیم کن بر دامِ مُزد وانگه از خود بی‌زخود چیزی بدُزد
خود را به دام پاداش الهی تسلیم کن، و سپس در حال بیخویشی، چیزی را از
خود بدزد که آن چیز همواره تو را از حق دور می‌کند و آن چیز همانا انانیت و خودبینی
سالک است.

(۱۵۰۳) می‌دهند افیون به مردِ زخم‌مند تا که پیکان از تنش بیرون کنند
به عنوان مثال، به کسی که تنش زخم برداشته و مجروح شده، تریاک می‌دهند تا از
خود بیخود شود و آنگاه تیر را از تنش بیرون آورند.

(۱۵۰۴) وقتِ مرگ از رنج، او را می‌دَرند او بدان مشغول شد، جان می‌بَرند
مثال دیگر، به هنگام فرا رسیدن مرگ، آدمی را به رنج و درد مشغول می‌کنند و در
همان حال جانش را می‌ستانند. [یعنی حواس او به سوی درد، متمرکز می‌شود، و از آن طرف
جانش را از او می‌گیرند.]

(۱۵۰۵) چون به هر فکری که دل خواهی سپرد از تو چیزی در نهان خواهند بُرد
با این مقدمات بدان که تو دل به هر چیز بسیاری و بدان مشغول شوی، در ازای آن،
به‌طور نهانی چیزی از تو کم می‌کنند. [مثلاً اگر تو به کاری مورد دلخواه مشغول شوی، در ازای
آن عمری که در راه انجام آن کار صرف کرده‌ای از تو کاسته می‌شود، و یا اگر به امور دنیوی
پیردازی، درک حقایق و معارف از تو سلب می‌شود و نظایر اینها.]

هر چه اندیشی و تحصیلی کنی می‌درآید دزد از آن سو کایمنی (۱۵۰۶)
 تو هر قدر که اندیشه کنی و هرچه به دست آوری، دزد از همان جا که احساس امنیت
 می‌کنی بر تو حمله می‌کند.

پس بدان مشغول شو، گآن بهترست تا ز تو چیزی بَرَد گآن کهنترست (۱۵۰۷)
 بنابراین به کاری بهتر مشغول شو، تا اگر دزد، چیزی از تو برد، آن چیز، بسیار ناچیز و
 کم ارزش باشد.

بارِ بازرگان چو در آب افتد دست اندر کاله بهتر زند (۱۵۰۸)
 به عنوان مثال، هرگاه کالاهای تاجر به درون آب بیفتند، او می‌کوشد تا بهترین و
 گرانبهاترین کالایش را از آب بیرون کشد.

چونکه چیزی فوت خواهد شد در آب ترکِ کمتر گوی و، بهتر را بیاب (۱۵۰۹)
 حال که قرار است چیزی از تو در آب این دنیا از بین رود، پس بکوش تا بهترین
 کالایت را از آب بیرون آوری و کالای کم ارزش را رها کن. [ابیات اخیر می‌گویند نوع تعلقات خود
 را ارتقاء باید داد، و از بند وابستگی‌های مادی و دنیوی باید رهید و دل در امور پایدار بست.]

ظاهر شدنِ فضل و زیرکیِ لقمان، پیش امتحان کنندگان

هر طعامی کآوریدندى به وى کس سوي لقمان فرستادى ز پى (۱۵۱۰)
 هر غذایی که برای خواجه لقمان می‌آورند، خواجه بیدرنگ کسی را به دنبال لقمان
 روانه می‌کرد.

تا که لقمان دست سويِ آن بَرَد قاصداً تا خواجه پس خورده‌ش خُورَد (۱۵۱۱)
 تا اینکه لقمان به قصد امتحان دست به سوی آن غذا برد و چاشنی و طعم آن را بچشد
 و سپس آن خواجه، پس ماندهٔ طعام را می‌خورد. [وجه دیگر: تا لقمان ابتدا به آن غذا دست بَرَد
 و خود او عمداً ماندهٔ غذای وی را می‌خورد].^۱

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۹۵.

- (۱۵۱۲) سُوْر^۱ او خوردی و، شور انگیختی هر طعامی کآن نخوردی ریختی
خواجه، پس مانده غذای لقمان را می خورد و بر سر ذوق و شوق می آمد. و هر طعامی
که لقمان نمی خورد خواجه هم دست به آن نمی زد و همه را دور می ریخت.
- (۱۵۱۳) ور بخوردی بی دل و بی اشتها این بُود پیوندی بی انتها
و تازه اگر هم از آن غذا می خورد، میل و رغبتی بدان نداشت. و اینست پیوند و
همبستگی بی کران.
- (۱۵۱۴) خربزه آورده بودند ارمغان گفت: رَوُ، فرزند لقمان را بخوان
یک روز برای خواجه، خربزه ای به رسم ارمغان آورده بودند. خواجه بیدرنگ به یکی
از غلامانش گفت: بدو برو فرزندم لقمان را صدا کن بیاید.
- (۱۵۱۵) چون بُرید و، داد او را یک بُرین^۲ همچو شکر خوردش و، چون انگبین
همینکه خواجه، خربزه را بُرید، یک قاش از آن را به لقمان داد و او آن قاش را چنان
خورد که گویی دارد شکر و عسل می خورد.
- (۱۵۱۶) از خوشی که خورد، داد او را دُوْم تا رسید آن کِرْج ها^۳ تا هفدهم
از بس که لقمان آن قاش را با لذت و خوشی خورد، قاش دُوْم را نیز به او داد، و
خلاصه همینطور خربزه را قاش می کرد و به لقمان می داد و او هم بیدرنگ می خورد تا اینکه به
قاش هفدهم رسید.
- (۱۵۱۷) ماند کِرْجی، گفت: این را من خورم تا چه شیرین خربزه است، این بنگرم
از آن خربزه فقط یک قاش مانده بود که خواجه گفت: حالا که این خربزه اینقدر
شیرین و گواراست، این قاش را هم خودم می خورم تا ببینم چقدر شیرین است.

۱. سُوْر: بقیه چیزی، پس خورده که به فارسی پشخوار گویند. (نرمگ نفیس، ج ۳، ص ۱۹۵۷)

۲. بُرین: قاش، بُرشی هِلَال مانند از خربزه و هندوانه.

۳. کِرْج: قاش.

او چنین خوش می خورد کز ذوقِ او طبع ها شد مشتهی و، لقمه جو (۱۵۱۸)
لقمان چنان آن قاش ها را با لذت می خورد که اشت های هر آدمی را تحریک می کند.

چون بخورد، از تلخیش آتش فروخت هم زبان کرد آبله، هم خلق سوخت (۱۵۱۹)
خواجه همینکه آن قاش را در دهانش گذاشت و خورد، از تلخی آن، آتش گرفت. خربزه، چنان تلخ بود که هم زبان خواجه طاول زد و هم گلویش سوخت.

ساعتی بی خود شد از تلخیِ آن بعد از آن گفتش که ای جان و جهان (۱۵۲۰)
بر اثر تلخی آن، یک ساعت حالش به هم خورد و از خود بی خود شد. پس از آنکه به خود آمد به لقمان گفت: ای روح پاک و ای که به تنهایی خود جهانی به شمار می روی.

نوش چون کردی تو چندین زهر را؟ لطف چون انگاشتی این قهر را؟ (۱۵۲۱)
تو این همه زهر را چگونه با خوشی خوردی؟ و این همه قهر و بلا را چگونه لطف پنداشتی؟

این چه صبرست؟ این صبوری از چه روست؟ یا مگر پیش تو این جانت عَدوست؟ (۱۵۲۲)
این صبر تو چه سان صبری است؟ و این همه شکیبایی و صبر برای چیست؟ و یا اینکه جانت را دشمن خود پنداشته ای؟

چون نیآوردی به حیلَتِ حجتی؟ که مرا عذری است، بس کن ساعتی (۱۵۲۳)
چرا برای چاره جویی، بهانه ای نیآوردی؟ و نگفتی که ای خواجه مرا معذور بدارید و یک ساعت دست نگه دارید.

گفت: من از دستِ نعمتِ بخشِ تو خورده ام چندان که از شرمم دو تو (۱۵۲۴)
لقمان گفت: من به قدری از دست پُر نعمتِ تو چشیده ام که از شرم، کرم خمیده است. یعنی خیلی شرمسارم.

- (۱۵۲۵) شرم آمد که یکی تلخ از گفت من نوشم ای تو صاحب معرفت
ای صاحب معرفت، از این خجالت کشیدم که یکبار از دست تو تلخی را نخورم.
- (۱۵۲۶) چون همه اجزای از انعام تو رسته‌اند و، غرق دانه و دام تو
زیرا همه اعضای بدنم از نعمت بخشی تو روییده و پرورش یافته است، و همه وجودم
غرق نعمت و احسان تو است.
- (۱۵۲۷) گر ز یک تلخی کنم فریاد و داد خاک صد ره بر سر اجزای باد
اگر از یک چیز تلخ فریاد و گله کنم، سزاوار این هستم که صد بار خاک بر فرق وجود
باشد.
- (۱۵۲۸) لذت دست شکر بخش بداشت اندرین بطیخ^۱ تلخی کی گذاشت؟
شیرینی دست تو که همواره عطیه‌های شیرین همانند شکر به این و آن می‌بخشد در این
خریزه نیز اثر بخشید و تلخی آن را گرفت. بنابراین شیرینی دست تو کی تلخی را در آن
گذاشت؟
- (۱۵۲۹) از محبت، تلخ‌ها شیرین شود از محبت، مس‌ها زرین شود
بر اثر عشق و دوستی، تلخی‌ها به شیرینی مبدل می‌شود؛ همینطور بر اثر عشق و
دوستی، مس‌ها به طلا دگرگونی می‌یابد.
- (۱۵۳۰) از محبت، دردها^۲ صافی شود از محبت، دردها شافی شود
بر اثر عشق و دوستی، دردها، صاف می‌شود و دردها شفا می‌یابد.
- (۱۵۳۱) از محبت، مُرده زنده می‌کنند از محبت، شاه بنده می‌کنند
با عشق و دوستی، مُرده را زنده می‌کنند، و از اثر آن، شاه را به بنده تبدیل می‌کنند.

۱. بطیخ: خریزه.

۲. دُرد: ر. ک. شرح بیت (۱۲۲۵) دفتر اول.

(۱۵۳۲) این محبت هم نتیجه دانش است کی گزافه بر چنین تختی نشست؟
این عشق، نتیجه معرفت و دانش است. چه کسی می تواند به دروغ تکیه بر تخت عشق بزند؟ [مولانا می گوید از آنجا که عشق، خالی از نوعی احساس و معرفت نیست. و از آنجا که عشق در کل جهان هستی جاری و ساری است، پس همه موجودات حتی جمادات نیز بهره ای از هوش و ادراک دارند.]

(۱۵۳۳) دانش ناقص کجا این عشق زاد؟ عشق زاید ناقص، اما بر جماد
این علم و معرفت ناقص کی می تواند چنین عشقی پدید آورد؟ علم ناقص می تواند عشق پدید آورد، ولی عشق بر جمادات را، [«جماد» در اینجا مظهر هوی و هوس است.]

(۱۵۳۴) بر جمادی، رنگ مطلوبی چو دید از صفیری، بانگ محبوبی شنید
آن کس که عقل و علم ناقص دارد، همینکه بر یک جماد، رنگ مورد علاقه خود را ببیند، گویی که بانگ یار و محبوب حقیقی خود را شنیده است. [مانند مرغ نادان که صفر صیاد را نوای همجنس خود می پندارد و گرفتار دام او می شود.]

(۱۵۳۵) دانش ناقص نداند فرق را لاجرم خورشید داند برق را
ولی علم و معرفت ناقص، این تفاوت را نمی شناسد، ناگزیر برق صاعقه را آفتاب می بیند.

(۱۵۳۶) چونکه ملعون خواند ناقص را رسول بود در تاویل، نقصان عقول
چون حضرت رسول اکرم، ناقص را نفرین شده خوانده، مراد از این نقصان، نقصان در عقل است نه جسم. [اشاره به حدیث: **الْناقصُ ملعونٌ**^۱. «ناقص، نفرین شده است.» شیخ احمد رومی در تفسیر بیت فوق می گوید: پس مسلمان را عقل کامل باید تا از خدا ترسد و بداند که آزار خلق، آزار خداست. (دست) و زبان را از آزار کوتاه گرداند و در نهاد هر که آزار بود در دنیا و آخرت خوار و رسوا گردد^۲.]

۱. احادیث مثنوی.

۲. دقایق الحقایق، ص ۱۶.

- (۱۵۳۷) زآنکه ناقص تن بُودِ مرحومِ رَحْم نیست بر مرحومِ لایق، لعن و زخم
 زیرا کسی که نقص جسمانی دارد، مشمول رحمت حضرت حق است. و چنین کسی،
 شایسته نفرین و قهر نیست. [اشاره است به حدیث: ذَهَابُ الْبَصَرِ مَغْفِرَةٌ لِلذُّنُوبِ وَ ذَهَابُ
 السَّمْعِ مَغْفِرَةٌ لِلذُّنُوبِ وَ مَا تَقَصَّ مِنَ الْجَسَدِ فَعَلَى قَدَرِ ذَلِكَ]. «از دست رفتن بینایی، موجب
 آمرزش گناهان است، و از دست رفتن شنوایی، موجب آمرزش گناهان است، و هر اندازه از
 جسم کاهد به همان مقدار آمرزش دهد.»]
- (۱۵۳۸) نقصِ عقل است آنکه بذرنجوری است موجبِ لعنتِ سزای دوری است
 آنچه موجب پیرشانی می شود، کمبود و نقصان عقل است، و نقصان عقل، موجب لعنت
 و مستحق دوری از خدا می شود.
- (۱۵۳۹) زآنکه تکمیلِ خردها دور نیست لیک، تکمیلِ بدن مقدور نیست
 زیرا کامل کردن عقل ها هیچ بعید نیست، ولی تکمیل کردن بدن، شدنی و میسر نیست.
 [زیرا جسم ذاتاً در نازل ترین مرتبه وجود قرار دارد.]
- (۱۵۴۰) کفر و فرعونِی هر گُبرِ بعید جمله از نقصانِ عقل آمد پدید
 کفر و تکبر هر کافری که از لقاء خدا دور است، جملگی از نقصان عقل او ناشی شده
 است.
- (۱۵۴۱) بهرِ نقصانِ بدن آمدِ قَرَج در نُبی که ما عَلَی الْأَعْمَى حَرَج
 در قرآن کریم برای نقص بدنی، گشایش و فرجی نیز آمده است، چنانکه حضرت حق
 می فرماید: بر نابینا، باکی نیست. [اشاره به آیه ۱۷ سورة فتح: لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا
 عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ... «بزهی نیست بر نابینا و نیز بر لنگ...»]
- (۱۵۴۲) برق، اَفِلْ باشد و، بس بی وفا اَفِل از باقی ندانی، بی صفا
 برق آسمان، بسیار ناپایدار و گذران و بی وفاست، بدون داشتن صفای باطن نمی توانی

زوال‌پذیر را از پایدار بازشناسی. [برخی گویند که «بی‌صفا» منادایی است که حرف ندایش حذف شده یعنی: ای آدم بی‌صفا، تو نمی‌توانی افول‌کننده را از باقی تمیز دهی.^۱]

برق خندد، بر که می‌خندد؟ بگو بر کسی که دل نهد بر نور او (۱۵۴۳)
برق آسمان می‌خندد، ولی بگو بینم بر چه کسی می‌خندد؟ بر کسی می‌خندد که به نور ناپایدار برق آسمان دل بسته است. یعنی ریشخند برق آسمان متوجه کسی است که می‌خواهد در پرتو آن، بیابان‌ها و صحاری را طی کند.

نورهای چرخ ببریده پسی است آن چو لا شرقی و لا غربی کی است؟ (۱۵۴۴)
گویا در اینجا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا اینکه دهریان و برخی از منجمان و حکما انوار این سپهر گردون را قدیم و ازلی می‌دانند آیا در این اعتقاد مُحقّقاند؟ جواب: انوار این چرخ گردون که ابتر و ناقص است، چگونه می‌تواند نور باقی و دائمی باشد و به شرق و غرب مقید و منسوب نباشد؟ [مصرع دوم اشارت است به قسمتی از آیه ۲۵ سوره نور که می‌رساند نور وجود حضرت حق، محدود به جایی نیست، نهایی ندارد و به هیچ تعینی متعین نمی‌شود.]

برق را خو یَخْطَفُ الْأَبْصَارِ دان نورِ باقی را همه أَنْصار دان (۱۵۴۵)
نور صاعقه، بینایی چشم را می‌رباید، ولی نور جاودان حق را یار و یاور چشم بدان. [مصرع اول اشارت است به آیه ۱۹ بقره: يَكَادُالْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ... «نزدیک باشد که برق آسمان، بینایی آنان را رباید...»]

بر کفِ دریا فَرَس، را راندن نامه‌یی در نورِ برقی خواندن (۱۵۴۶)
به عنوان مثال، روی کف دریا اسب تاختن و زیر برق صاعقه نامه خواندن، [ادامه معنا در بیت بعدی:]

از حریصی عاقبت نادیدن است بر دل و پر عقلِ خود خندیدن است (۱۵۴۷)
ناشی از حرص و طمع است که موجب ندیدن فرجام کار است و بر دل و عقل خود

خندیدن. [دریا، کنایه از وجود حقیقی و کف، کنایه از موجودات مجازی است.^۱ بنابراین هر کس به وجود مجازی دل ببندد عاقبت خاسر و زیانکار می‌شود.]

(۱۵۴۸) عاقبت‌بین است عقل از خاصیت نفس باشد کو نبیند عاقبت
فرجام بینی از ویژگیهای عقل است. این نفس اماره است که فرجام کارها را نمی‌بیند.

(۱۵۴۹) عقل کو مغلوبِ نفس، او نفس شد مُشتری، ماتِ زُحَل شد، نحس شد
عقلی که مغلوب نفس اماره شود، آن دیگر عقل نیست، بلکه نفس اماره است. چنانکه مثلاً هرگاه ستاره مشتری مغلوب و ماتِ زُحَل شود دیگر خاصیت سعد بودن خود را از دست می‌دهد و نحس می‌شود. [مشتري، نام فارسی آن، اورمزد و رامش است به برجیس هم معروف است. مشتری، بزرگترین سیاره منظومه شمسی است و مدار آن بین مدار مریخ و مدار زُحَل است. در نجوم احکامی، مشتری را سعد اکبر، سعد آسمان و سعدالسعود گویند.^۲ و زُحَل (=کیوان) نحس اکبر است. شرح آن در بیت (۱۷۵) همین دفتر گذشت. مولانا در این بیت می‌فرماید: هر چیز که مغلوب چیز دیگر شود، هویت اولیه خود را از دست می‌دهد و در موجودیت غالب، هضم می‌شود. چنانکه مشتری با همه سعد بودنش وقتی تحت تأثیر نحوست زُحَل قرار می‌گیرد دیگر خاصیت سعد بودن خود را از دست می‌دهد.]

(۱۵۵۰) هم درین نَحْسی بگردان این نظر در کسی که کرد نحست در نگر
در این حال که نحوست و نکبت گریبانت را گرفته، به کسی نگاه کن که تو را به این نحوست گرفتار ساخته است. [با نگاه ژرف و عقلانی درخواهی یافت که نفس اماره تو را به این شومی و نحوست فرو افکنده است.^۳]

(۱۵۵۱) آن نظر که بنگرد این جَرّ و مَدّ او ز نحسی سوي سعدی ثَقْب زد
چشمی که بتواند این جَرّ و مَدّ را ببیند، او از جانب نحوست به سوی سعادت راهی یافته است. [«جَرّ و مَدّ»، کنایه از حالات خوشی و ناخوشی است که بر آدمی دست می‌دهد،

۱. ر.ک. پیشین، ص ۵۳۹.

۲. ر.ک. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۷۳۹-۷۳۵.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۸۱.

گاه منشأ این حال، عقل معاد است و گاه نفس امّاره. این امر مستلزم معرفت نفس است و نفس نزد محققان عرفا، بوقلمون صفت است و دم به دم رنگ عوض می‌کند و هر لحظه نقشی بر آب می‌زند؛ از اینرو شناخت کامل آن میسر نیست، پس گفته‌اند: هر که نفس خود را شناخت خدا را شناخته. این کلام شریف بیان این مطلب است که همانسان که نمی‌تواند به کنه وجود حق تعالی واقف شد، نفس نیز همین‌گونه است.^۱

ز آن همی گردانَدت حالی به حال ضِد به ضِد پیداکنان در انتقال (۱۵۵۲)
آن خدایی که مُحَوَّلُالاحوال است و تو را از حالی به حالی دگرگون می‌سازد بدین جهت است که از رهگذر این نقل و انتقال، هر ضِدی را با ضِدّ خود به تو نشان دهد. [شناخته شدن اضداد به وسیله ضِدّ خود در شرح بیت (۱۱۳۴ - ۱۱۳۱) و (۳۲۱۱) دفتر اوّل آمده است. منظور بیت: در مقایسه میان حالات متضاد از قبیل هدایت و ضلالت، تقیّد به عقل و تقیّد به نفس امّاره که نمودار حالات سعد و نحس هستند، آدمی می‌تواند با این شناخت، به سوی هدایت و عقل گرایش پیدا کند.]

تا که خوفت زاید از ذاتُ الشُّمال لَذتِ ذاتُ الیمین، یُرْجی الرِّجال (۱۵۵۳)
در این حال، تو از اینکه در شمار گمراهان قرار گیری بیمناک می‌شوی و تنها مردان راه حق هستند که به لَذتِ بودن در شمار هدایت شدگان امید دارند. [این بیت به آیه ۱۷ سوره کهف اشاره دارد که در بیت (۳۱۸۸) دفتر اوّل آمده است. مصراع دوّم بیت فوق یکی از مشکل‌ترین ابیات مثنوی است؛ یکی از آن مشکلات اینست: آیا «لَذت» مفعولِ فعلِ «یُرْجی» است و یا فاعل آن؟ برخی از شارحان مانند مرحوم شمعی، «لَذت» را فاعلِ «یُرْجی» دانسته و چنین معنی کرده‌اند: «لَذت و شیرینی بودن در شمار هدایت شدگان به مردان طریق امیدواری می‌بخشد. اما اگر «لَذت» را مفعول بدانیم و «رجال» را فاعل آن، معنی چنین می‌شود: مردان حق‌اند که به لَذت حضور در جمع هدایت شدگان امیدوارند. برخی نیز «لَذت» را مفعول فعل مقَدّر محذوف می‌دانند که چندان وجهی ندارد. اما در اینجا «ذات‌الشمال» کنایه از اشتغال به لَذات جسمانی و «ذات‌الیمین» کنایه از اشتغال به لَذات روحانی است.^۲ الله اعلم بالصواب.]

۱. مقتبس از مصباح‌الهدایه، ص ۸۳.

۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوّم، ص ۱۵۲، و شرح کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزو دوّم، ص ۵۴۲ - ۵۴۱.

(۱۵۵۴) تا دو پَر باشی که مرغ یک پَره عاجز آمد از پریدن ای سَره
ای نیکمرد، تا دو بال داشته باشی، زیرا که پرندۀ تک بال، از پریدن درمانده و عاجز
است. [«دو پَر» کنایه از حالت خوف و رجاء است، سالک باید این دو حالت را به طور متعادل
داشته باشد تا بتواند در آسمان سلوک پرواز کند.^۱]

(۱۵۵۵) یا رها کن، تا نیایم در کلام یا بده دستور، تا گویم تمام
در اینجا حضرت مولانا رو به درگاه احدیت می‌کند و چنین عرضه می‌دارد: بارالها، یا مرا
رها کن که به سخن نیایم و اسرار تو را بازگونکنم؛ و یا به من فرمان بده تا همه اسرار تو را بازگو کنم.

(۱۵۵۶) ورنه این خواهی نه آن، فرمان تو راست کس چه داند مر تو را مقصد کجاست؟
و اگر نه این را می‌خواهی و نه آن را، فرمان و حکم در دست توست، کسی چه می‌داند
که مقصد تو کجاست؟

(۱۵۵۷) جانِ ابراهیم باید تا به نور بیند اندر نار، فردوس و قُصور
جانی باید مانند جان حضرت ابراهیم (ع) باشد تا نور معرفت در میان آتش، بهشت و
کاخ‌ها را مشاهده کند.

(۱۵۵۸) پایه پایه بر رود بر ماه و خُور تا نماند همچو حلقه بندِ دَر
و پله پله بر فراز ماه و خورشید بالا رود و مانند حلقه در، وابسته به در نباشد. [انسانی
که دارای روح ابراهیمی باشد، درجات و مراتب کمال معنوی را یکی پس از دیگری می‌پوید و
هرگز اسیر آن جهان مادی نمی‌شود؛ چنانکه حلقه در، همیشه اسیر در است. ماه و خورشید،
کنایه از نزدیکترین و دورترین مراتب کمال است.^۲]

(۱۵۵۹) چون خلیل از آسمانِ هفتمین بگذرد که لا اَحَبُّ الْاَیْلین
مانند حضرت ابراهیم خلیل (ع) از آسمان هفتم نیز بگذرد و در حین عبور از آن‌ها

۱. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۸۲ و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۵۴۲.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۸۳.

بگوید: من افول کنندگان را دوست نمی‌دارم، [مصرع دوم اشارت است به آیه ۷۶ سوره انعام که شرح آن در بیت (۴۲۶) دفتر اول گذشت. همه خواسته‌های نفسانی انسان که کیان او را مقهور و مغلوب می‌سازد نیز معبود آفل به شمار می‌آید.]

- (۱۵۶۰) این جهان تن، غلط‌انداز شد جز مر آنرا کو ز شهوت باز شد
جهان مادی، غلط‌انداز است، یعنی مردم ظاهربین را دچار اشتباه می‌کند. تنها کسانی را نمی‌تواند به اشتباه افکند که آنان از کمند شهوات رهیده باشند.

تَمَّهٔ حسدِ آن خشم بر آن غلامِ خاصِ سلطان

- (۱۵۶۱) قصهٔ شاه و امیران و حسد بر غلامِ خاص و سلطانِ خرد
داستان حسد ورزیدن امیران شاه بر بندهٔ خاصی که سلطان عقل بود.

- (۱۵۶۲) دور ماند از جرّ جرّار^۱ کلام باز باید گشت و، کرد آن را تمام
از بس گوینده، سخن خود را طولانی کرد. آن حکایتی که داشتیم نقل می‌کردیم به پایان نرسید. و اینک باید باز گردیم و آن را به پایان برسانیم. [با اینکه مولانا می‌خواهد حکایت را پی‌گیری کند ولی دوباره به افادات و انتقالات مختلف می‌گراید.]

- (۱۵۶۳) باغبانِ مُلک، با اقبال و بخت چون درختی را نداند از درخت؟
باغبانِ مُلکِ جهان با آن همه بخت و اقبالی که دارد، چگونه نمی‌تواند درختی را از درخت دیگر باز شناسد؟ [در این بیت «باغبان»، کنایه از عارف کامل است. و «درخت» کنایه از افراد انسانی است. چگونه ممکن است که مربیان بشری یعنی انبیاء و اولیاء که باغبان بوستان جوامع انسانی هستند، و به زیر و بم و همهٔ زوایای وجودی آدمیان وقوف دارند، نتوانند روحیات و شخصیات آدمیان را از یکدیگر تمیز دهند؟^۲ کدام درخت را؟ این درخت را:]

۱. جرّار از جرّ (= کشیدن) به معنی بسیار کشنده.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۵۴۶ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۸۳.

- (۱۵۶۴) آن درختی را که تلخ و رد بُود و آن درختی که یکش هفصد بُود
درختی که تلخ و نامطبوع است و درختی که یک میوه‌اش معادل هفتصد درخت
میوه است.^۱ [شجره طیبه، صالحان‌اند، و شجره خبیثه، طالحان.]
- (۱۵۶۵) گَی برابر دارد اندر تربیت؟ چون ببیندشان به چشم عاقبت
وقتی باغبان با چشم عاقبت‌بینی به این دو درخت بنگرد. چگونه ممکن است آن دو
درخت را یکسان پرورش دهد؟
- (۱۵۶۶) کَانَ درختان را نهایت چیست؟ بَر گرچه یکسانند این دَم در نظر
غایت این درختان چیست؟ مسلماً میوه است. هرچند که در این زمان، ظاهراً همه
مانند یکدیگرند و هیچ فرقی ندارند. [وجه دیگر: اگر چه همه درختان این لحظه یکسان
می‌نمایند، ولی او می‌داند که عاقبت، چه میوه‌ای خواهند داد؟]^۲
- (۱۵۶۷) شیخ کو یَنْظُر بِنورِ الله شد از نهایت، وز نخست آگاه شد
شیخ که با نور الهی می‌بیند، از آغاز تا انجام هر کار آگاه می‌شود. [اشاره به حدیثی که
شرح آن در بیت (۲۶۳۴) دفتر اول گذشت.]
- (۱۵۶۸) چَشمِ آخِرین، ببست از بهرِ حق چَشمِ آخِرین، گشاد اندر سَبَق
آن عارف کامل و شیخ فاضل برای رضای حق، چشم آخربین خود را بست و چشم
آخرت‌بین خود را گشود. [«آخور» کنایه از دنیا و «آخر» کنایه از آخرت است.]
- (۱۵۶۹) آن حسودان، بَد درختان بوده‌اند تلخ گوهر، شوزبختان بوده‌اند
آن حسودان همانند درختان تلخ و بد بودند، زیرا گوهر و نهاد آن‌ها بد و
شوم بود.

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۶۴.

۲. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۹۷.

از حسد جوشان و، کف می‌ریختند در نهانی مکر می‌انگیختند (۱۵۷۰)
از روی حسادت، هماره در حال جوش و خروش بودند و کف بر دهان می‌آوردند و
بطور نهانی دسیسه می‌کردند.

تا غلام خاص را گردن زنند بیخ او را از زمانه برگنند (۱۵۷۱)
تا اینکه گردن آن غلام خاص را بزنند و ریشه‌اش را از صفحه روزگار بکنند.

چون شود فانی، چو جان‌ش شاه بود؟ بیخ او در عصمتِ الله بود (۱۵۷۲)
آن غلام که روح و روانش شاه بود، چگونه امکان داشت فانی شود؟ در حالی که ریشه
او را حق تعالی از هر گزندی مصون می‌داشت.

شاه از آن اسرار، واقف آمده همچو بوبکر ربابی تن زده (۱۵۷۳)
شاه از همه آن اسرار با خبر بود، ولی همانند ابوبکر خموش و ساکت شده بود.
[ابوبکر ربابی از مشایخ صوفیه بود و صاحب جذبه. او هفت سال در سکوت و خموشی به
سر بُرد^۱. استاد زرین کوب می‌نویسد: نیز از همین مقوله است ذکر نام بوبکر ربابی که
ضرب‌المثل در عیاری و جالاک‌گی و در گریز از مضایق و مهالک تلقی می‌شده است. اینکه در
غزلیات دیوان کبیر هم غزلی خطاب به او هست شاید نشان آن باشد که در عصر و محیط
مولانا هم کسی وجود داشته است که ظاهراً نام و اوصاف او با آنچه از یک بوبکر ربابی پیشین
نقل می‌شده است توافق داشته است^۲.]

در تماشای دلِ بد گوه‌ران می‌زدی خُبک بر آن کوزه‌گران (۱۵۷۴)
شاه در تماشای افکار آن افراد نابکار، آن کوزه‌گران را مسخره می‌کرد. [«خُبک زدن»
در اینجا به معنی استهزاء کردن است. ر.ک. بیت (۱۷۲) همین دفتر.]

مکر می‌سازند قومی حیل‌مند تا که شه را در فُقاعی در کنند (۱۵۷۵)
مردم نیرنگ‌باز، برای آنکه شاه را درون کوزه شراب افکنند، حیل‌ها بکار می‌گیرند.

۱. ر.ک. لغتنامه دهخدا، ج ۲، ص ۳۷۸.

۲. سیرت‌نی، ج ۱، ص ۲۲۶.

[فُقاع به معنی شیشه و حُباب، پیاله و کوزه، شربت، آبجو و شرابی که سُکراور نباشد.^۱ اما «در فُقاع کردن» مثل «در جوال کردن» یعنی با حیلۀ در مخمصه انداختن. شاید مضمون مولانا متأثر از این جملۀ کلّیله و دمنه باشد که: بیچاره را با این دمدمه در کوزه فُقاع کردند.^۲]

(۱۵۷۶) پادشاهی بس عظیمی بی‌کران در فُقاعی کئی بگنجد ای خران؟
ای الاغ‌ها، پادشاهی با آن بزرگی و نامتناهی، چگونه در کوزه‌ای جای می‌گیرد؟ [دو بیت اخیر، بیانی است از عجز و بیتابی آدمیان و خودبینی آنان و اینکه می‌خواهند قضا و مشیّت حضرت حق را مطیع خواسته‌های خود سازند.^۳ برخی نیز می‌گویند بیان رابطۀ میان پیر و مرید است^۴ که البتّه وجه اوّل، نزدیکتر است.]

(۱۵۷۷) از برای شاه، دامی دوختند آخر این تدبیر از او آموختند
اینان برای شاه دامی فراهم نمودند، ولی همین چاره‌سازی و دامگستری را نیز از او آموخته بودند.

(۱۵۷۸) نحس شاگردی که با استاد خویش همسری آغازد و، آید به پیش
چقدر شوم و ناخجسته است آن شاگردی که با استاد خود برابری و مقابله کند. [از اینجا به بعد در باب پرهیز از استغنا در برابر ولیّ مرشد و ضرورت رعایت ادب در برابر اوست.]

(۱۵۷۹) با کدام استاد؟ استاد جهان پیش او یکسان هویدا و، نهان
با کدام استاد به مقابله و برابری برمی‌خیزد؟ با استاد جهان، همان استادی که در نظر او عیان و نهان یکسان است.

۱. فرهنگ نفیسی، ج ۴، ص ۲۵۷۶.

۲. مثنوی (استعلامی)، ج ۲، ص ۲۵۳.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزو دوّم، ص ۵۴۹-۵۵۰.

۴. ر.ک. مثنوی (استعلامی)، ج ۲، ص ۲۵۳.

- (۱۵۸۰) چشم او یَنْظُرِ بِنُورِ اللَّهِ شده پرده‌هایِ چهل را خارق^۱ بُده
همان استادی که چشم او با نور خدا می‌نگرد، از اینرو پرده‌های نادانی را از هم می‌درد، [مصرع اوّل اشاره است به حدیثی که شرح آن در بیت (۲۶۳۴) دفتر اوّل آمده است.]
- (۱۵۸۱) از دلِ سوراخِ چون کهنه‌گلیم پرده‌یی بندد به پیشِ آن حکیم
این شاگردِ بی‌پروا در برابرِ آن فرزانه حکیم، قلب خود را که همانند گلیمی کهنه و سوراخ سوراخ است همچون پرده‌ای قرار می‌دهد.
- (۱۵۸۲) پرده می‌خندد بر او با صد دهان هر دهانی گشتهِ اشکافی بر آن
این گلیم ستر با هزار دهان به آن شاگرد می‌خندد، و هر دهان آن، سوراخی است که از خلال آن اسرار باطن او نمایان و آشکار می‌شود.^۲
- (۱۵۸۳) گوید آن استاد مر شاگرد را ای کم از سگ، نیستت با من وفا؟
استاد به آن شاگرد بی‌پروا گوید: ای کمتر از سگ آیا با من وفاندا ری؟
- (۱۵۸۴) خود مرا اُستا مگیر آهن‌گسل^۳ همچو خود شاگرد گیر و، کُوزِ دل
تو مرا استادی نیرومند و گشاینده دشواری‌ها مپندار، بلکه همچون خودت، مرا شاگردی کورِ دل پندار. یعنی مرا همانند خود، فرض کن نه یک شخص فوق‌العاده.
- (۱۵۸۵) نه از مَنّت باری است در جان و روان؟ بی‌مَنّت آبی نمی‌گردد روان
مگر نه اینست که توانایی جسم و روح تواز من است؟ و اگر من نباشم، آبی به وجود تو نمی‌رسد. [مقصود از مصرع دوّم اینست: اگر هَمّت و مدد من نباشد آب معرفت و حکمت و عرفان به وجود تو راه نمی‌یابد.^۴]

۱. خارق: شکافنده، پاره کننده.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۶۵.

۳. آهن‌گسل: گسلنده آهن. صفت مرکب فاعلی مرخم.

۴. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزو دوّم، ص ۵۵۲ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۸۴.

(۱۵۸۶) پس دل من کارگاهِ بختِ توسست چه شکنی این کارگاه، ای نادُرست؟
بنابر این قلب من کارگاهِ بخت و اقبال تو است، ای آدم ناصالح چرا این کارگاه را
می شکنی؟

(۱۵۸۷) گویی: پنهان می زنم آتش زنه نه به قلب از قلب باشد رَوُزنه؟
تو با خود می گویی: سنگِ آتش زنه را پنهانی می زنم، یعنی طوری آتش افروزی
می کنم که استادم واقف نشود و به احوال درونم پی نبرد؟ ولی آیا از قلبی به قلب دیگر راه
وجود ندارد؟ [مصراع دوم، قولِ حضرت مولانا است که از زبان استاد گفته است. همین مصراع،
اشاره دارد به ضرب المثل معروف: دل به دل راه دارد.^۱ بنابه فحوای آن، دوستی و مهربانی دو
طرفه است. ولی مولانا برداشت دیگری از آن دارد به این معنی که میان دل ها، ارتباط شعوری
و معرفتی برقرار است و خواطر قلوب بر یکدیگر مکشوف می گردد.]

(۱۵۸۸) آخر از رَوُزن بسیند فکرِ تو دل گواهی دهد از ذکرِ تو
بالاخره دل واقف به اسرار از طریق دریچه و راه هایی که به درون تو می رسد، خواطر
تو را آشکارا می بیند و آن دل، از آنچه در درون تو می گذرد واقف است. [ولی به اقتضای مقام،
تغافل می کند و به روی تو نمی آورد.]

(۱۵۸۹) گیر در رویت نمالد از کَرَم هر چه گویی خندد و گوید: نَعَم
فرض کن آن دل واقف به اسرار، خواطر زشت تو را به رویت نیاورد و هرچه تو
بگویی، او بخندد و بگوید: بله، [یکی از صفات اولیاء، ستار بودن است. آنان معایب افراد را
می بینند اما کمتر به رویشان می آورند، آن هم برای اصلاح نه تحقیر.]

(۱۵۹۰) او نمی خندد ز ذوقِ مالشت او همی خندد بر آنِ اسگالشت
ولی این را بدان که لبخند استادی که واقف به اسرار قلوب است، بدین جهت نیست که
از ریاکاری و ظاهرسازی تو خرسند شده، بلکه او از روی استهزاء به افکار باطل تو می خندد.^۲

۱. امثال و حکم، ج ۲، ص ۸۱۹.

۲. برگرفته از شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۶۶ و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۵۵۳ و شرح
مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۵۴.

[برخی نیز «مالش» را در اینجا به معنی گوشمالی و تنبیه کردن گرفته‌اند و چنین معنی کرده‌اند: او از لذت گوشمالی دادن تو نمی‌خندد.^۱]

پس خدای را خدای شد جزا کاسه‌زن، کوزه بخور، اینک سزا (۱۵۹۱)
جزای هر حيله‌ای، حيله‌ای دگر است. ای که بر سر این و آن کاسه فرو می‌کوبی، اینک سزای تو اینست که کوزه‌ای بر فرقت فرود آید. [مصراع دوم نظیر ضرب‌المثل‌هایی است مانند: کلوخ انداز را پاداش، سنگ است.^۲ و یا: زدی ضربتی، ضربتی نوش کن.^۳]

گر بُدی با تو ورا خنده رضا صد هزاران گل شکفتی مر تو را (۱۵۹۲)
اگر آن استاد کامل و واقف به اسرار، لبخندی رضایت‌آمیز می‌زد، بر اثر آن لبخند صدها هزار گل معانی در قلب و روح می‌شکفت.

چون دل او در رضا آرد عمل آفتابی دان که آید در حَمَل (۱۵۹۳)
اگر قلب استاد با رضایت خاطر به عملی اقدام کند، رضایت او را همچون آفتابی بدان که به برج حَمَل در آمده است. [حَمَل، به معنی بره و گوسفند، نام یکی از صورت‌های فلکی است در منطقه البروج. نخستین روز حَمَل، با اوّل فروردین، منطبق است. در اشعار فارسی، این برج نشان دهنده تغییر فصل و وصف آسمان و بهار است.^۴ چنانکه مولانا نیز در ابیات ذیل این معنا را منظور داشته است. منظور بیت: رضایت اولیاء همچون فصل بهار است که در زمین دل‌های مریدان شکوفه‌های معارف می‌رویاند.]

زو بخندد هم نهار و هم بهار در هم آمیزد شکوفه و سبزه‌زار (۱۵۹۴)
بر اثر فرا رسیدن حَمَل (آمدن فروردین) روزها و بهاران، خندان و شکوفان شوند، و سبزه‌زاران در هم بیامیزد و همه جا سبز و خرم شود.

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۹۸.

۲ و ۳. امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۲۳۱ و ج ۲، ص ۹۰۳.

۴. ر.ک. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۲۱۰.

(۱۵۹۵) صد هزاران بلبل و قمری نوا افگند اندر جهانِ بی‌نوا

صدها هزار بلبل و قمری نوای دلنشین خود را در این دنیای بینوا سر دهند.

(۱۵۹۶) چونکه برگِ روحِ خود زرد و سیاه می‌بینی، چُون ندانی خشمِ شاه؟

وقتی که برگِ روحِ خود را زرد و سیاه می‌بینی، پس چگونه خشمِ شاه را متوجّه نمی‌شوی؟ [وقتی می‌بینی که پژمرده و افسرده‌ای و شور و نشاط معنوی در باطنت نمایان نیست چرا درک نمی‌کنی که شاه حقیقت از تو ناخرسند است؟]

(۱۵۹۷) آفتابِ شاه در بُرجِ عتاب می‌کُند روها سیه، همچون کباب

هرگاه خورشید شاه از بُرجِ قهر و سرزنش بتابد، رخساره‌ها را همچون کباب، سیاه می‌کند. [«برج عتاب» در اینجا اشاره دارد به برج جدی (به معنی بُزماهی^۱، مطابق است با دیماه، دهمین ماه از سال خورشیدی). از آن‌رو که فصل زمستان با این برج آغاز می‌شود، سرما همه درختان و گیاهان و سبزه‌زاران را سیاه و پژمرده می‌سازد^۲. برخی گفته‌اند اشاره است به برج عقرب^۳ که برابر است با آبانماه. وجه نخست معقول‌تر است. اما مقصود بیت: در اینجا پیر کامل و مرشد فاضل و هادی لایق به خورشید تشبیه شده است. همانسان که طلوع خورشید در هر برجی، اثراتی خاص دارد، پیر کامل نیز بنا به احوال مختلف مریدان، حالات متفاوت از خود نشان می‌دهد. ضمناً در برخی نسخ به جای کباب، کتاب آمده است.]

(۱۵۹۸) آن عطارد را ورق‌ها جانِ ماست آن سپیدی و آن سیه، میزانِ ماست

روح‌های ما، برگ‌های عطارد است، و آن سفیدی و سیاهی، میزان و معیار ماست. [عطارد، سیّاره منظومه شمسی و نزدیکترین سیارات به خورشید و کوچکترین آنهاست. عطارد را خدای دبیری و کتابت دانسته‌اند^۴. عطارد در اینجا کنایه از مرشد کامل و هادی لایق است. سپیدی و سیاهی، کنایه از احوال و اعمال نیک و بد است. و اما مقصود کلی بیت: تمامی آن احوال و اعمال نیک و بدی که در کتاب روح انسان نوشته شده، میزان‌ها و معیارهایی است

۱. ر.ک. پیشین، ص ۱۶۰.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۸۴.

۳. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۱۹۸.

۴. ر.ک. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۵۱۱.

از درجه خشنودی و خشم کاتبِ الهی و هادی حقیقی نسبت به او.^۱

باز منشوری نویسد سرخ و سبز تا رهند ارواح از سودا و عجز (۱۵۹۹)
عطارد، بار دیگر فرمانی به رنگ سرخ و سبز می‌نویسد تا جان‌ها از رنج و ناتوانی برهند.
[«سرخ و سبز» در اینجا کنایه از موسم بهار است. و بهار نشان دهنده شادی و خرمی. نیز سرخ و سبز، رنگ شادی و سلامتی است. اما مقصود بیت: مرشد کامل و هادی لایق، با دم‌مسیحایی خود روح نشاط و سرور را در قلوب بشر می‌دمد و او را از دام نومیدی و رنج می‌رهاند.^۲]

سُرخ و سبز افتاد نسخِ نوبهار چون خطِ قوس و قُزَح در اعتبار (۱۶۰۰)
نوبهار با خط سرخ و سبز می‌نویسد، یعنی وقتی بهار می‌رسد همه جا را زیبا و پرنقش و نگار می‌کند، و اگر خوب دقت کنی آن را مانند خطوط رنگین‌کمان خواهی یافت.^۳ [قوس و قُزَح، همان رنگین‌کمان است. نام‌های دیگری نیز دارد نظیر کمانِ مرتضی علی، کمان رستم و... قوس به معنی کمان و قُزَح، نام کوهی است و نیز یکی از نام‌های شیطان است. این خطوط رنگین غالباً هنگام بارندگی در نزدیکی افق بر اثر تجزیه و انکسار نور خورشید پدیدار می‌شود. آنرا بصورت اسم مرکب (قوس قزح) نیز خوانده‌اند.^۴ در اینجا کنایه از حالات و واردات متنوعی است که به همت مرشد کامل و هادی لایق در آسمان نفوس سالکان پدیدار می‌شود و آنان را به وجد و سرور در می‌آورد.^۵]

عکس تعظیم پیغام سلیمان علیه السلام در دلِ بلقیس از صورتِ حقیرِ هُدهُد

رحمتِ صدُّتو بر آن بلقیس باد که خدایش عقلِ صد مَرده بداد (۱۶۰۱)
صد رحمت بر بلقیس که حضرت حق تعالی، عقل صد مرد را به او بخشید. [مولانا در

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۵۵۶.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۸۵ - ۴۸۴.

۳. ر.ک. پیشین، ص ۱۶۷.

۴. ر.ک. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۶۰۸.

۵. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۸۵.

اینجا داستان بلقیس، ملکه سبا و حضرت سلیمان(ع) را نقل می‌کند و با بینش خاص عرفانی خود بدان می‌نگرد. و آنسان که از فحوای کلام او برمی‌آید، در اینجا «بلقیس»، کنایه از مرید پاکدلی است که کلام راهبر و رهنمای خود را سریعاً درک می‌کند و از سر اخلاص تسلیم و منقاد او می‌شود. این داستان در قرآن کریم، سوره نمل آیه ۴۴ - ۲۲ آمده است.]

(۱۶۰۲)

هُدْهُدِیْ نَامَه بیاورد و نشان از سُلیمان چند حرفی با بیان
هدهدی از بارگاه سلیمان نامه‌ای آورد که حاوی چند نکته و سخن بود. [در آیه ۲۹ و ۳۰ سوره نمل آمده: قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَىَّ وَأُتُوْنِي مُسْلِمِينَ. «ای سران قوم، افکنده شد به سوی من نامه‌ای گرامی، نامه از سلیمان است و اینست: به نام خداوند بخشاینده مهربان. مباد که بر من برتری جوید: بیاید به نزد من فرمانبردار.»]

(۱۶۰۳)

خواند او آن نکته‌های با شُمول با حقارت ننگرید اندر رسول
بلقیس آن نامه را که حاوی نکات دقیق و باریک بود خواند، ولی با دیده حقارت به هدهدِ پیغام‌آور نگاه نکرد.

(۱۶۰۴)

چشم، هدهد دید و، جان، عنقاش دید حس چو کفّی دید و، دل دریاش دید
چشم حسّی و ظاهری بلقیس، هدهد را همان پرنده کوچک‌اندام و ریزنقش دید؛ ولی چشم معنوی و باطنی او، هدهد را در عظمتِ شأن و والایی روح، سیمرغ یافت، چشم حسّی او، هدهد را مانند کفّ بی‌مقدار دید، ولی چشم دل او، هدهد را بسان دریا عظیم و پهناور دید.

(۱۶۰۵)

عقل، با حس زین طلسماتِ دو رنگ چون محمّد با ابوجهلان به جنگ
عقل، در این طلسم‌های دو رنگ هماره با حواس در جنگ و ستیز است. چنانکه محمّد(ص) با ابوجهل در ستیز بود. [«طلسم دو رنگ»، کنایه از وجود آدمی است که دو جنبه دارد، یکی جنبه مادی که به ابوجهل تشبیه شده و دیگری جنبه معنوی که به حضرت محمّد(ص) مانند شده است.]

کافران دیدند احمد را بشر چون ندیدند از وی اِنْشَقَّ الْقَمَرُ (۱۶۰۶)
کافران حضرت محمد(ص) را بشری معمولی می‌دیدند، زیرا معجزه شکافته شدن ماه را نتوانستند از او ببینند. [آنها چون اسیر جنبه مادی بشری بودند و مقید به حواس ظاهری، پس جنبه معنوی پیامبر را نتوانستند مشاهده کنند، مصراع دوم اشاره است به آیه ۱ سورة قمر که شرح آن در بیت (۱۱۸) دفتر اول گذشت.]

خاک زن در دیده جس بین خویش دیده حس، دشمن عقل است و کیش (۱۶۰۷)
بر چشم ظاهرین خودت خاک پباش، یعنی بدان توجه مکن. زیرا چشمی که فقط محسوسات را ببیند دشمن عقل و دین است.

دیده حس را خدا اَعْمَاش خواند بُثْ پَرَسْتَش گفت و، ضِدِّ ماش خواند (۱۶۰۸)
چشم حسی را خدا نابینا خوانده و آن را بُثْ پَرَسْت و دشمن ما توصیف کرده است. [اشاره است به قسمتی از آیه ۱۷۹ سورة اعراف: ...لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ اَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ... «... ایشان را دل‌هایی است که بدان حق را در نیابند، و ایشان را دیدگانی است که بدان حق را نبینند، و ایشان را گوش‌هایی است که بدان حق را نشنوند و ایشانند ستوران، بل گمراه‌تر...» برخی گفته‌اند که «ما» می‌تواند در اینجا مخفف ماء (= آب) باشد. با این ملاحظه «ما» را کنایه از عالم معنا و «ضِدِّ ما» را کنایه از عالم خاک و صورت دانسته‌اند^۱، البته حاجتی به این گونه تأویلات نیست.]

زانکه او کف دید و، دریا را ندید زانکه حالی دید و، فردا را ندید (۱۶۰۹)
زیرا او کف را دید ولی دریا را ندید، همینطور زمان حال را دید ولی زمان آینده را ندید. [«حال» کنایه از دنیا و «فردا» کنایه از آخرت است^۲.]

خواجه فردا و حالی پیش او او نمی‌بیند ز گنجی یک تَسُو (۱۶۱۰)
بزرگ و سرور فردا و امروز در برابر انسان اسیر حس حاضر است، ولی او مانند کسی

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۵۶۱.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۵۵.

است که از آن همه گنج، پشیزی را نمی‌تواند ببیند. [حضرت حق در مظهر انسان کامل و دیگر مظاهر، ظاهر و متجلی است، ولی غافلان از عالم معنا انسان کامل را کالبدی بیش به شمار نمی‌آورند. از اینرو در قضاوت و ارزیابی او دچار اشتباه و خطا می‌شوند. ر.ک. بیت (۲۶۵-۲۷۰) دفتر اول.]

(۱۶۱۱) ذره‌یی ز آن آفتاب آرَد پیام آفتاب آن ذره را گردد غلام
اگر ذره‌ای بتواند از آن آفتاب پیامی آورد، آفتاب این جهان، غلام و بنده آن ذره می‌شود. [ر.ک. بیت (۱) دفتر اول، بحث انسان کامل.]

(۱۶۱۲) قطره‌ای کز بحرِ وحدت شد سفیر هفت بحر آن قطره را باشد اسیر
قطره‌ای که از دریای وحدت پیام‌آور باشد، هفت دریای عالم اسیر آن می‌شود. [هفت دریا: قدما معتقد بودند که در نواحی گوناگون زمین، هفت دریا وجود دارد بدین نام‌ها: دریای چین، دریای مغرب، دریای روم، دریای سیاه، دریای سرخ، دریاچه خزر و خلیج فارس.^۱]

(۱۶۱۳) گر کفِ خاکی شود چالاکِ او پیشِ خاکش سر نهد افلاکِ او
هرگاه یک مشت خاک برای خدا چالاک شود، یعنی در اطاعت او امر او بکوشد، افلاک و ستارگان خدا در برابر چنین خاکی به خاک می‌افتند و مطیع او می‌شوند.

(۱۶۱۴) خاکِ آدم چونکه شد چالاکِ حق پیشِ خاکش سر نهاد املاکِ حق
برای مثال، وقتی که خاک حضرت آدم (ع) یعنی وجود او در برابر او امر حق کوشید، فرشتگان حق تعالی در برابر آن خاک به سجده درآمدند. [اشاره به آیاتی نظیر آیه ۳۰ سوره حَجَر: فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ. «سجده کردند فرشتگان، و را جملگی.»]

(۱۶۱۵) أَلْسَمَاءُ انْشَقَّتْ آخِرَ از چه بود؟ از یکی چشمی که خاکی گشود
شکافته شدن آسمان برای چه بود؟ بدان جهت که انسانی خاکی چشم گشود. [یعنی وقتی انسان، چشم به اسرار و حقایق ربانی بگشاید با علم و معرفت، حجاب عرش و فرش را

درهم می‌نوردد و به شهود حق می‌رسد.^۱ مولانا از آیه ۱ سوره انشقاق ظاهراً تنها اقتباس لغوی کرده و الا از حیث معنا و مقصود اشاره‌ای بدان ندارد.]

خاک از دُردی^۲ نشینند زیرِ آب خاک بین کز عرش بگذشت از شتاب (۱۶۱۶)
خاک به علت سنگینی و ثقل در آب ته‌نشین می‌شود، ولی نگاه کن به این خاکی که شتابان عرش را در می‌نوردد. [اشاره است به معراج پیامبر(ص) و عروج روحانی اولیاء. و کلاً همه اهل ایمان و ایقان. ر.ک. بیت (۱۵۸۰) دفتر اول.]

آن لطافت پس بدان کز آب نیست جز عطایِ مُبدعِ وَهّاب نیست (۱۶۱۷)
بدان که لطافت و نرمی آب از ذات آب نیست، بلکه این لطافت و نرمی، چیزی نیست جز عطیه آفریدگار بخشنده. [از این بیت به بعد اشاره‌ای است به عقیده اشعریان و صدوفیان. مطابق نظر آنان، جمیع ممکنات بدون واسطه به اراده حق مستند است و هیچ چیز بر حق تعالی واجب نمی‌شود، از اینرو حوادثی که در تعاقب یکدیگر به ظهور می‌رسد، لزوماً میان آنها پیوند و رابطه علی و معلولی نیست بلکه عادت بر آن جاری شده که مثلاً آب، رفع تشنگی کند و آتش بسوزاند و... شرح این مطلب در بیت (۸۵۳ - ۸۲۳) دفتر اول گذشت.]

گر کند سُفلی^۳ هوا و نار را ور ز گُل او بگذراند خار را (۱۶۱۸)
اگر حق تعالی بخواهد می‌تواند هوا و آتش را که ذاتاً از عناصرِ علوی است به عناصر سُفلی مبدّل سازد. و نیز اگر او اراده کند می‌تواند خار را بر گُل برتری دهد. [قدما عالم را از چهار عنصر و یا چهار آخشیح می‌دانستند که عبارت بود از: آب و باد و خاک و آتش. از آن میان دو عنصر هوا و آتش را علوی یا خفیف می‌دانستند، زیرا میل این دو، رو به بالاست. و دو عنصر آب و خاک را نیز سُفلی و یا ثقیل می‌دانستند، زیرا طبع آن دو، میل به زمین دارد.]

حاکم است و، یَفْعَلُ الله ما یَشا او ز عینِ درد انگیزد دوا (۱۶۱۹)
زیرا حق تعالی، حاکم و فرمانروای جهان است و او هرچه خواهد همان کند. چنانکه از

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۵۶.

۲. دُردی: دُرد (= ته‌نشین مایعات) + یای مصدر. «از دُردی» یعنی به جهت سنگینی و رسوب.

۳. سُفلی: منسوب به سُفل به معنی پایینی، زیرین.

ذات درد و مرض، دوا و درمان می‌آفریند. [مصرع اوّل اشاره است به قسمتی از آیه ۴۰ سوره آل عمران: ... كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ. «... خدا آنچه خواهد کند این چنین.»]

(۱۶۲۰) گر هوا و نار را سُفلی کند تیرگی و دُردی و ثِقَلی کند
اگر حق تعالی هوا و آتش را به عنصر سفلی تبدیل کند. لطافتشان را می‌گیرد و آنها را تیره و کثیف و سنگین می‌سازد.

(۱۶۲۱) ور زمین و آب را عُلوی^۱ کند راهِ گردون را به پا مَطوی^۲ کند
و اگر خدا بخواهد می‌تواند خاک و آب را که جزو عناصر سُفلی است به عنصرِ عُلوی مبدّل سازد. در اینصورت همه عناصر سُفلی می‌توانند افلاک را با پا در نوردند. [یعنی حق تعالی می‌تواند طبع عناصر را از آنها بگیرد و طبعی دیگر به آنها بدهد. ر.ک. شرح بیت (۱۶۱۷) و (۱۶۱۸) همین دفتر.]

(۱۶۲۲) پس یقین شد که تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ خاکیی را گفت: پَرها بر گُشا
پس مسلم شد که حق تعالی می‌تواند هر موجود پستی را ارجمند سازد. از اینرو به یک بشر خاکی گفت: پره‌های عقلت را بگشا و به اوج آسمان معنا پرواز کن. [مصرع اوّل اشاره است به آیه ۲۶ سوره آل عمران: قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُدْلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ وَ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. «بگو خداوندا، تویی دارندهٔ مُلک. دهی مُلک را به هر که خواهی. و ستانی مُلک را از هر که خواهی. و ارجمند کنی هر که را که خواهی و خوار کنی هر که را خواهی. به دست تو است همه نیکی‌ها و تویی بر هر چیز توانا.»]

(۱۶۲۳) آتشی را گفت: رَوُ اَبلیس شو زیرِ هفتمِ خاک، با تلبیس^۳ شو
به موجودی که از آتش آفریده شده گفت: برو ابلیس شو و زیر طبقهٔ هفتم زمین به مکر و فریب پرداز. [بای «آتشی» را در بیت فوق، نسبت فرض کرده‌ایم، هرچند برخی از

۱. عُلوی: منسوب به عُلُو به معنی بالایی، فوقانی.

۲. مَطوی: درنور دیده شده، طی شده، درهم پیچیده شده.

۳. تلبیس: حيله گری، نیرنگبازی. «باتلبیس شدن»، مصدر مرکب است به معنی حيله گر شدن.

شارحان، آن را یای نکره گرفته‌اند. بنابراین، ابلیس که گوهری آتشین دارد و هماره رو به بالا، لیکن چون مشیت حضرت حق تعلق گیرد، همان عنصر علوی، عنصری سُفلی و فرودین می‌شود و به پست‌ترین مرتبت تنزل می‌کند. بنابر این مشیت حق بر هر چیز قاهر و غالب است، اما این به معنی جبر نیست. ر.ک. بیت (۶۱۷ - ۶۱۵) دفتر اول.]

آدمِ خاکی برو تو بر سُها ای بلیسِ آتشی، رُو تا تُری (۱۶۲۴)
ای آدم که از خاک پدید آمده‌ای، تا اوج سُها پرواز کن یعنی به اوج آسمان معنویت عروج کن. و ای ابلیسی که گوهری آتشین داری تا زیر خاک تنزل کن. [سُها، ستاره کوچک و یکی از سه ستاره دم دب اکبر یا بنات النعش کبری است. از بس خرد و کوچک است، قوت چشم و قدرت دوربینی را با رؤیت آن امتحان می‌کنند.^۱ در اینجا کنایه است از عالی‌ترین مقام معنوی و مرتبه عرفانی.]

چارطبع و علتِ اولی نیم در تصرف دایماً من باقیم (۱۶۲۵)
من نه چهار طبع هستم و نه علتِ اولی، بلکه باقی هستم و هماره در عالم هستی تصرف دارم. [چهار طبع، یا چهار سرشت عبارت است از گرمی و سردی و خشکی و تری. علتِ اولی، نخستین علت، کنایه از عقل اول از عقولِ عشره که مورد اعتقاد حکما بوده است. حکمای مشائی، طبق قاعده الواحد لا یضدُر عنه إلا الواحد معتقد بودند که از وجود واحد، تنها وجود واحد صادر می‌شود و پس، و هرگز امکان ندارد که از واحد، کثیر پدید آید. این صادر واحد قهراً ماده و عوارض ماده نمی‌تواند باشد، زیرا ماده در واقع واحد نیست بلکه کثیر است به دلیل آنکه موجودی مرکب است و نه بسیط. پس ناگزیر، صادر اول باید از ماده و عوارض آن مجزود باشد و دارای وحدت اطلاقی باشد. از اینرو عقل اول به ظهور رسید.^۲ و از آن، عقل دوم و سپس از عقل دوم، عقل سوم... تا عقل دهم. حاصل کلام اینکه مشیت خداوند، بیواسطه عمل نمی‌کند بلکه از طریق زنجیره‌های علل و معالیل در عالم هستی تصرف می‌کند. این عقیده از نظر مولانا وجهی ندارد، زیرا طبق آن، لازم می‌آید که دستِ اراده و مشیت الهی هماره بسته و مغلول باشد و این با توصیف خداوند به فعال مایشاء بودن سازوار نیست.]

۱. ر.ک. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۴۱۴ - ۴۱۳.

۲. مقتبس از خودآموز منظومه، بخش دوم، ص ۲۹۶ - ۲۹۴ و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۵۶۹ - ۵۶۷.

(۱۶۲۶) کارِ من بی‌علّت است و مُستقیم هست تقدیرم نه علّت، ای سَقیم
کار من بیواسطه و مستقیم است و مقید به هیچ علّتی نیست. ای بیمار دل، تقدیر من نیز
منوط به علّتی نیست. [این بیت با عقاید اشعریه در باب علیّت سازوار است. پیروان ابوالحسن
اشعری، رابطه ضروری بین علت و معلول را قبول ندارند، از اینرو جایز می‌دانند که علّت تامّه
در وجود آید اما معلول همراه آن نباشد. بنابر این به نظریه اشعریه بین حوادث، بستگی
ضروری وجود ندارد.]

(۱۶۲۷) عادتِ خود را بگردانم به وقت این غبار از پیش، بنشانم به وقت
هرگاه بخواهم عادتم را دگرگونه می‌سازم و غبار عادت را از پیش چشم آدمیان
برمی‌دارم. [وجه دیگر مصراع دوم: غبار عادت را از برابر صنع و قدرتم برطرف می‌کنم تا
آشکار شود که اسباب و علل در قدرت من هیچگونه تأثیری ندارد.^۱ مولانا می‌فرماید حوادثی
که در پی یکدیگر می‌آیند و ما آنها را با لفظ علّت و معلول تمیز می‌دهیم، عادتی بیش نیست
که آن را هم خداوند قرار داده. ابیات ذیل این معنا را تبیین می‌کند:]

(۱۶۲۸) بحر را گویم که: هین، پُژنار شو گویم آتش را که: رَوُ گُلزار شو
به عنوان مثال، گاه به دریا می‌گویم آکنده از آتش شو. همینطور گاه به آتش می‌گویم
گلستان شو. [مصراع اول اشارت است به آیه ۶ سوره تکویر: وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ. «و آنگاه
که دریاها آتش گیرد.» مصراع دوم اشارت است به آیه ۶۹ سوره انبیا که شرح آن در بیت
(۷۹۰) دفتر اول آمده است.]

(۱۶۲۹) کوه را گویم: سبک شو همچو پشم چرخ را گویم: فرو در پیش چشم
به کوه می‌گویم: مانند پشم، سبک شو. به آسمان می‌گویم: پاره شو و فرو ریز. [مصراع
اول اشاره است به آیه ۵ سوره قارعه: وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ.
«و گردد کوه‌ها بسانِ پشم‌های زده شده.» و مصراع دوم اشاره است به آیه ۱۱ سوره تکویر: وَ
إِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ. «و آنگاه آسمان برکنده شود.» نیز می‌تواند اشاره باشد به آیه ۱ سوره
انفطار و انشقاق.]

(۱۶۳۰) گویم: ای خورشید، مقرون شو به ماه هر دو را سازم چو دو ابر سیاه
به خورشید می‌گویم: به ماه نزدیک شو و با آن جفت شو. و آنگاه هر دو را مانند ابری
سیاه بی فروغ می‌گردانم. [مصرع اول اشاره است به آیه ۹ سورة قیامت: وَ جُمِعَ الشَّمْسُ
وَالْقَمَرُ. «و جمع کرده شوند خورشید و ماه.» و مصرع دوم اشاره به آیه ۸ همین سوره:
وَ خَسِفَ الْقَمَرُ. «و فروغ ماه زائل گردد.» و آیه ۱ سورة تکویر: إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ. «آنگاه که
خورشید درهم پیچیده شود.»]

(۱۶۳۱) چشمه خورشید را سازیم خشک چشمه خون را به فن سازیم مُشک
چشمه پرنور خورشید را همچون چشمه تابان ماه، خشک و بی فروغ سازیم. چنانکه
چشمه خون را با قدرت و تصرف خود به مُشک دلاویز دگرگونه نماییم.

(۱۶۳۲) آفتاب و ماه چو دو گاو سیاه یوغ بر گردن ببنددشان اله
خورشید و ماه همانند دو گاو سیاه می‌گردند و خداوند برگردن آن دو یوغی نهد.
[مستفاد از این روایت: الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ثَوْرَانِ عَقِیرَانِ فِی النَّارِ. إِنْ شَاءَ أَخْرَجَهُمَا وَإِنْ شَاءَ
تَرَكَهُمَا. «خورشید و ماه بسان دو گاو پی زده شده در آتش افتند. اگر حق تعالی خواهد
برونشان سازد و اگر خواهد به حال خود رهاشان کند.» البته مولانا به اصل عَلِیَّت و سَبِیَّت در
جهان عقیده دارد. منتهی معتقد است که فوق نظام عَلِیَّت اینجهانی، نظام دیگری حاکم است که
هرگاه مقتضی ببند نظام عَلِیَّت و سَبِیَّت اینجهانی را خرق می‌کند.]

انکار فلسفی بر قرائتِ اِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا

خلاصه داستان

یک قاری قرآن، این آیه را تلاوت می‌کرد: «بگو اگر گردد آبتان در زمین، نهان، که رساندتان به آبِ روان؟» فیلسوف‌نمایی از آنجا می‌گذشت، همینکه آیه بالا را شنید، گفت: اینکه کاری ندارد. می‌روم بیل و کلنگ و تبری تیز می‌آورم و آب بسته شده را دوباره به جریان درمی‌آورم. شب به خواب فرو رفت و در خواب دید که مردی زورمند، سیلی آبداری به صورت او نواخت که از شدت آن، هر دو چشمش نابینا شد، سپس به فیلسوف‌نما گفت: اگر راست می‌گویی با ابزار و وسایلی که داری، بینایی چشمانت را باز گردان. وقتی که از خواب بیدار شد دید دیگر چشمانش بینایی ندارد.



ماخذ آن حکایتی است که در ذیل آیه قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا در تفسیر ابوالفتح رازی نقل شده است: در آثار می‌آید که یکی از جمله زنادقه بگذشت. به یکی که می‌خواند: قُلْ أَرَأَيْتُمْ... گفت: رجالٌ شِدَادٌ و مَعَاوِلٌ حَدَادٌ. مردان قوی و کلنگ‌های تیز. به شب بخفت، آب سیاه در چشم او آمد. هاتفی آواز داد که بیار آن مردان سخت و آن کلنگ‌های تیز را تا این آب بگشایند...

در تفسیر خطی که از روی قرائن در نیمه قرن نهم هجری تحریر شده و در تصرف

آقای محیط طباطبایی است در ذیل آیه فوق چنین نوشته است: آورده‌اند محمد بن زکریا طبیب فلسفی این آیه خواند و از بیخودی خویش بر زبان راند: *يَأْتِينَا بِهِ الْمَعَاوِلُ الْجِدَادُ وَالسَّوَاعِدُ الشَّدَادُ*. کور گشت و چشم‌های او به ناینبایی پیوست. از غیب آواز شنید: این چشم تو رفته است و چشم تو کور گشته است. هست کسی که باز آرد و کوری از چشم تو باز دارد؟ از این چنین جرأت که او کرد همین آید و از این چنین بی‌ادبی چنین بلا زاید^۱.

❖

این حکایت نقد احوال کسانی است که علل و اسباب ظاهری را مطلق می‌گیرند و خیال می‌کنند که با فراهم آوردن آن می‌توانند به مقصود رسند. حال آنکه از علل و اسباب پشت پرده صنع بی‌خبرند. بدینسان به ناکامی و حرمان دچار آیند. در این حکایت اثرات عجیب دعا و نیایش خالصانه مورد تصریح واقع شده است. چنانکه اگر آن فلسفی مغرور، خودبینی را فرو می‌نهاد و تضرع را بر می‌گرفت به بینایی می‌رسید.

❖ ❖ ❖

(۱۶۳۳) **مُفَرِّی^۲ می‌خواند از روی کتاب** **مَاؤُكُمُ غَوْرًا، ز چشمه بندم آب**
یک قاری از روی قرآن، آیه ۲۰ سوره ملک را می‌خواند: *قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ*. «بگو اگر گردد آبتان در زمین نهان، که رساندتان به آب روان؟»
یعنی آب را از سرچشمه می‌بندم.

(۱۶۳۴) **آب را در غورها پنهان کنم** **چشمه‌ها را خشک و خشکستان کنم**
من آب را در ژرفای زمین پنهان می‌کنم و چشمه‌ساران را خشک می‌سازم و به خشکزار دگرگون می‌کنم.

(۱۶۳۵) **آب را در چشمه گی آرد دگر** **جز من بی مثل با فضل و خطر؟**
جز من که خدای بی‌مانند و با فضل و عظمت هستم، چه کسی می‌تواند آب را به

۱. ر. ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۵۸-۵۶.

۲. مُفَرِّی: خواننده و تعلیم دهنده قرآن.

چشمه‌ها باز گرداند؟ [در اینجا «خطر» به معنی بزرگی و عظمت آمده است. این بیت در واقع ترجمه آیه ۲۰ سوره مُلک است. ر.ک. بیت (۱۶۳۲) همین دفتر.]

فلسفیِ منطقیِ مُسْتَهان^۱ می‌گذشت از سویِ مکتبِ آن زمان (۱۶۳۶)
در همان وقت که قاری مشغول تلاوت این آیه بود، یک آدم فلسفه‌دان و منطق‌شناس کم قدری از آنجا عبور می‌کرد. [به طور کلی فلسفی و فیلسوف در اصطلاح مولانا کسی نیست که حتماً فلسفه و حکمت نظری خوانده باشد، بلکه مقصود او فراتر از این‌هاست. منظور کسی است که پیرو عقل خُرده‌بین است و حقیر و زبون دست دنیاطلبان و مظهر اوهام و شکوک پریشان‌زا و چون و چراهای جدلی، خواه عامی بیسواد باشد و خواه حکیم و فیلسوف درس خوانده و دانا به علوم^۲. شاید بتوان کلمه «فیلسوف‌نما» را معادل آن گرفت.]

چون که بشنید آیت او از ناپسند گفت: آریم آب را ما با کُـلـنـد^۳ (۱۶۳۷)
وقتی که این فیلسوف‌نما این آیه قرآنی را شنید و مورد پسندش قرار نگرفت، گفت: ما بوسیله کُـلـنـگ، آب را از زمین بیرون می‌آوریم. یعنی به علل و اسباب ظاهری توسل می‌جویم.

ما به زخمِ بیل و تیزیِ تَبَرِ آب را آریم از پستی ز بر (۱۶۳۸)
ما به ضرب بیل و تیزی تَبَر، آب را از دل زمین بالا می‌کشیم. یعنی چاه می‌کنیم و آب چاه را با ریسمان و دلو بالا می‌آوریم. [در آیه مذکور، قدرت مطلقِ خداوند بی‌همتا بیان شده است. بر مبنای لا مُؤَثِّرَ فِی الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ، اما آن شخص که تمثیل عمومِ ظاهربینان است بر علل و اسباب ظاهری تکیه کرد و قدرت الهی را ندید.]

شب بخفت و دید او یک شیرمرد زد طپانچه، هر دو چشمش کور کرد (۱۶۳۹)
آن فیلسوف‌نما شب خوابید و خواب دید که یک مرد دلاور و نیرومند کشیده‌ای آبدار به صورت او نواخت که از شدت آن، چشمانش کور شد.

۱. مُسْتَهان: خوار، ذلیل، بی‌قدر.

۲. مقتبس از مولوی نامه، ج ۲، ص ۹۴۷.

۳. کُـلـنـد: کلنگ.

- (۱۶۴۰) گفت: زین دو چشمه چشم، ای شقی با تَبَرِ نوری برآ، ار صادقی
آن مرد نیرومند پس از زدن این سیلی به او گفت: ای بدبخت، اگر راست می‌گویی با تبر
آبِ نوری از آن بیرون بیاور. یعنی چون آسیب تو از ماورای این جهان پدید آمده آیا می‌توانی
با علل و اسباب ظاهری آن را درمان کنی؟ مسلماً نمی‌توانی. پس زور را بگذار و زاری را بگیر. |
- (۱۶۴۱) روز برجست و، دو چشم کور دید نورِ فیاض از دو چشمش ناپدید
آن فیلسوف‌نما صبح که از خواب بیدار شد، دید چشمانش کور شده، و متوجه شد که
آن نورِ فیض‌بخش که به چشمانش روشنی و بینایی می‌بخشید ناپدید شده است. | در اینجا
حضرت مولانا با بیانی فخیم به اثرات دعا و نیایش می‌پردازد و نکته‌هایی دقیق و پرمعنا ایراد
می‌فرماید: |
- (۱۶۴۲) گر بنالیدی و مُسْتَغْفِرِ شدی نورِ رفته از کَرَم، ظاهر شدی
اگر آن فیلسوف‌نما به درگاه خدا می‌نالید و آمرزش می‌خواست، مسلماً از کرم و فضل
الهی، بینایی از دست رفته‌اش را باز می‌یافت.
- (۱۶۴۳) لیک استغفار هم در دست نیست ذوقِ توبه نُقْلِ هر سَرْمَسْت نیست
ولی باید به این نکته توجه داشت که آمرزش‌خواستن هم به این آسانی‌ها به دست
نمی‌آید. بنابراین چشیدن لذتِ توبه نصیب هر سرمست و غافل نمی‌شود.
- (۱۶۴۴) زشتیِ اعمال و، شومیِ جُحود راهِ توبه بر دلِ او بسته بود
زیرا رفتار بد او و ناخجستگی عناد و ستیز او، راه توبه را به روی دل او بسته بود.
- (۱۶۴۵) دل بسختی همچو رویِ سنگ گشت چون شکافد توبه آن را بَهرِ گشت
دل او از شدت سختی مانند سنگ شده بود. بنابراین، توبه چگونه می‌تواند آن دل
سنگ شده را بشکافد و برای زراعت بذرهای حق و معرفت آماده سازد.
- (۱۶۴۶) چون شُعیبی کو، که تا او از دعا بهرِ کِشتن خاک سازد کوه را؟
کجاست شخصی همانند شعیب که بر اثر دعا کردن، کوه را برای زراعت به خاک، دگر

سازد؟ [شعیب، پیامبری بود که بر قوم مَدَیْن مبعوث شد. قوم ستیزه‌گر و لجوج او بر اثر وقوع زلزله‌ای سهنداک به هلاکت رسیدند. در سوره قصص آیه ۲۸ - ۲۲ راجع به ازدواج موسی (ع) با یکی از دختران او سخن به میان آمده که البته این ماجرا در تورات نیز آمده است.^۱ نام شعیب در سوره‌های اعراف، آیه ۸۵ و ۸۸ و ۹۰ و ۹۲ و ۹۳، و هود، آیه ۸۴ و ۸۷ و ۹۱ و ۹۴، و شعرا، آیه ۱۷۷ و عنکبوت، آیه ۲۶ آمده است. صوفیان، شعیب را موسوم به «قلب» کرده‌اند از آنرو که قلب، همواره میان عالم عقل و نفس در حال دگرگونی و تقلّب است. قلب در واقع، برزخی است میان عالم ظاهر و باطن و از او، قوای روحانی و جسمانی منشعب می‌شود.^۲ گفته‌اند که در اطراف محل سکونت او سنگستان قرار داشت. او می‌خواست که همان جا را به زمین‌های کشتند دگرگون سازد و به کشت و زرع پردازد. از اینرو به درگاه حق تعالی دعا کرد و از خدا خواست که آن سنگستان را به خاکستان تبدیل سازد تا برای زراعت آماده شود.^۳ استاد فروزانفر می‌نویسد: و این مطلب که مولانا درباره شعیب نقل می‌کند و نیز آنچه پدر وی در کتاب معارف از معجزات لوط روایت نموده است تاکنون در تفاسیر و تواریخ و دیگر کتب نیافته‌ام و گمان می‌رود مطلبی که در بیت دوم بدان اشاره می‌کند ترکیب یافته از روایتی باشد که از معارف بهاء ولد آوردیم.^۴ و اما روایتی که استاد فروزانفر از کتاب معارف سلطان العلماء بهاء الدین ولد نقل کرده: قوم لوط، مواشی لوط را به کوه سنگناک بی‌نات اندر راندند. دعا کرد، الله آن را کلوخ گردانید و پُرنبات. قومش چهار پایان خود را در آنجا راندند؛ آن چهارپایان ایشان چو آن را می‌خوردند هلاک می‌شدند، نیز رسول علیه السلام، موضعی را که کوه بود دعا کرد گفت کلوخ با نبات شد.^۵]

از نیاز و اعتقاد آن خلیل گشت ممکن امرِ صَغْب و مُسْتَحِیل (۱۶۴۷)

بر اثر نیاز و اعتقاد آن دوست و خلیل خدا، یعنی حضرت ابراهیم (ع)، امری دشوار و مُحال، ممکن و آسان شد. [اشاره است به آتشی که نمرودیان افروختند و ابراهیم (ع) را در آن

۱. ر.ک. اعلام قرآن، ص ۳۸۹ - ۳۸۸.

۲. ر.ک. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۴۱۸.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۵۷۶.

۴. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۵۹.

۵. پیشین.

افکندند، ولی مشیت الهی چنین اقتضا کرد که آتش سهمناک آنان سرد و خموش گردد. ر.ک.
شرح بیت (۷۹۰) دفتر اول.]

(۱۶۴۸)

یا به دریوزه^۱ مقوقس از رسول سنگلاخی مزرعی شد با اصول

همینطور مقوقس از حضرت رسول اکرم(ص) درخواست کرد که سنگلاخی به مزرعه‌ای تمام عیار و حاصلخیز مبدل شود و چنین شد. [برخی از شارحان گفته‌اند که مقوقس همان حاکم مصر بوده که حضرت رسول اکرم(ص) نماینده خود، حاطب را با نامه‌ای به نزد او گسیل داشت^۲، ولی با تصفح در متون تاریخی و سیره رسول الله، و مکاتیبی که ایشان برای سران ممالک و قبایل فرستاده‌اند، چنین مطلبی قید نشده. از اینرو استاد فروزانفر داستان دیگری را که یاقوت حَمَوی در مُفَجَمُ الْبُلْدَان آورده نقل کرده است که ما به ترجمه آن می‌پردازیم: «مَقُوقِس از عمروعاص درخواست کرد که زمین‌های ناحیه مُقَطَّم را به هفتاد هزار دینار به او بفروشد. عمروعاص از این خواهش شگفت زده شد و گفت: این مطلب را برای سالار مؤمنان خواهم نوشت. و سپس نامه‌ای به عُمَر نوشت و عُمَر در پاسخ آن نوشت: از مقوقس پرس که از چه رو آن بهای گزاف را برای زمینی خشک و نارسنی و ناسودمند می‌پردازی؟ مقوقس در پاسخ نوشت: ما ویژگی‌های این زمین‌ها را در کتاب‌ها خوانده‌ایم. آنجا درختزار بهشت است. عمروعاص پاسخ مقوقس را نزد عُمَر فرستاد و او جواب داد: ما درختزار بهشت را تنها برای مؤمنان شناسیم؛ پس هر که از مؤمنان که پیش از تو در آنجا جان سپرد در همان زمین به خاک سپار و چیزی بدو مفروش و نخستین کسی که در آن زمین‌ها به خاک سپرده شد مردی بود از معافران که بدو عامر می‌گفتند و برخی نیز او را عمرت می‌خواندند.»

ملاحظه می‌شود که این ماجرا نیز لااقل به تنهایی با آن بیت در نمی‌سازد مگر آنکه آن را با داستان بیت قبلی که از سلطان العلماء نقل شده درهم آمیزیم در این صورت تا حدودی ارتباط معلوم می‌شود. لیکن انقروی این مشکل را به گونه‌ای دیگر حل کرده. او از قول برخی گفته است که این مقوقس، نام شخصی است از اصحاب رسول اکرم(ص) که بینوا و عیالوار بوده و کشتمندی کوچک داشته که گویا پیرامونش از سنگلاخ پُر بوده است. روزی از حضرت

۱. دریوزه: گدایی کردن.

۲. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۲۱۶، شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۱۵۸، مثنوی (استعلامی)، ج ۲، ص ۲۵۶.

رسول(ص) که از آن حوالی می‌گذشت درخواست کرده که برای آسان شدن زراعت، آن زمین‌های سنگناک را به خاک تبدیل کند.^۱ الله اعلم بالصواب.]

همچنین برعکس آن، انکارِ مردِ مِس کند زر را و، صلحی را نبرد (۱۶۴۹)
نیز برعکس این‌ها، انکار آن مرد، طلا را مِس می‌سازد و صلح را به جنگ مبدل می‌کند.

کهربایِ مسخ آمد این دغا^۲ خاکِ قابل را کند سنگ و حصا^۳ (۱۶۵۰)
این حيله‌گر، کهربای وارونه است، خاک حاصلخیز را به سنگ^۴ و سنگریزه تبدیل می‌کند.

هر دلی را سجده هم دستور نیست مُزِدِ رحمت، قِسمِ هر مُزدور نیست (۱۶۵۱)
هر قلبی هم اجازه ندارد به سجده پردازد، زیرا پاداش رحمت الهی نصیب هر آدمی که سجده را برای رسیدن به اجرت می‌کند نمی‌شود. [اکبرآبادی می‌گوید: «سجده» در اینجا کنایه از توبه و رجوع است.^۵ زیرا توبه این نیست که شخص، پیش خود بگوید فعلاً گناه می‌کنم و در آینده توبه می‌کنم. بلکه توبه، موهبتی است الهی.^۶ و می‌تواند مراد از سجده در اینجا عبادت خالصانه باشد.]

هین به پشتِ آن مکن جُرم و گناه که کنم توبه، در آیم در پناه (۱۶۵۲)
بهوش باش، مبادا به دلگرمی توبه کردن به گناه و جُرم دست بیالایی و پیش خود بگویی: فعلاً گناه می‌کنم و بالاخره روزی هم توبه می‌کنم و در پناه رحمت الهی در می‌آیم.
[بحث توبه در بیت (۲۲۰۵) دفتر اول آمده است.]

۱. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۵۷۷.

۲. دغا: حيله‌گر.

۳. حصی: سنگریزه. جمع آن: حُصاة.

۴. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۲۰۰.

۵. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۵۸.

۶. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۸۶.

(۱۶۵۳) می‌باید تاب و آبی توبه را شرط شد برق و، سحابی توبه را توبه باید با آب و تابی همراه باشد. یعنی با اشک چشم و آتش دل همراه باشد. شرط توبه خالص، وجود صاعقه و ابر است. [چنانکه در فصل بهار، شرط تازگی و طراوت باغ و بوستان، پیدایش ابر و درخشش برق آسمانی است. این دو، مقدمه بارندگی است. و با بارش باران، گیاهان و سبزه‌ها شاداب و خرم می‌شوند. همین‌طور توبه‌ای که خالص باشد بوستان دل را صفا و خرمی می‌بخشد.]

(۱۶۵۴) آتش و آبی بسبب میوه را واجب آید ابر و برق، این شیوه را برای اینکه میوه برسد به آب و حرارت نیاز دارد. بدین منظور نیز ابر و صاعقه‌ای لازم است. [میوه‌های حیات معنوی نیز مانند میوه‌های بوستان به آب و گرما نیاز دارند تا به نضج و پختگی برسند.^۱]

(۱۶۵۵) تا نباشد برق دل و ابر دو چشم کی نشیند آتش تهدید و خشم؟ تا وقتی که برق دل و ابر دو چشم انسان نباشد، یعنی تا وقتی که انسان، دارای سوز دل و اشک چشم نباشد، آتش تهدید و خشم چه سان فرو می‌نشیند؟

(۱۶۵۶) کی بروید سبزه ذوق وصال؟ کی بجوشد چشمه‌ها ز آب زلال؟ کی سبزه ذوق وصال در قالب آدمی سبز شود؟ و کی چشمه‌های آب زلال خواهد جوشید؟ [بنابراین آدمی با سوز دل و سرشک راستین می‌تواند به لذت وصال و قرب حق برسد و چشمه‌ساران حکمت و معرفت در قلبش جوشیدن گیرند.]

(۱۶۵۷) کی گلستان، راز گوید با چمن؟ کی بنفشه، عهد بندد با سمن؟^۲ کی گلستان به چمن راز می‌گوید؛ و کی گل بنفشه با سمن پیمان می‌بندد؟

(۱۶۵۸) کی چناری کف گشاید در دعا؟ کی درختی سر فشاند در هوا؟ کی درخت چناری برای نیایش دستانش را از هم می‌گشاید؟ و کی درختی سر

۱. ر.ک. پیشین.

۲. سَمَن: گل سه برگه.

به سوی آسمان بلند می‌کند؟

کِی شکوفه آستینِ پُرِ نثار بر فشاندن^۱ گیرد ایام بهار؟ (۱۶۵۹)
کِی شکوفه در فصل بهار این همه (عطر و زیبایی) به جهانیان می‌بخشد؟

کِی فروزد لاله را رخ همچو خون؟ کِی گُل از کیسه برآرد زر برون؟ (۱۶۶۰)
کِی رخساره لاله مانند خون، افروخته می‌شود؟ و کِی گُل از کیسه، طلا را بیرون می‌آورد؟

کِی بیاید بلبل و گُل بو کند؟ کِی چو طالب فاخته کوکو کند؟ (۱۶۶۱)
کِی بلبل به باغ می‌آید و گُل عطرافشانی می‌کند؟ و کِی فاخته همانند طالب عاشق نوای
کُوکو سر می‌دهد؟ [گوی که همانند طالبان حقیقت هماره می‌گوید: کو؟ کو؟ یعنی کجایی ای
نگار حقیقت؟ کجایی؟]^۲

کِی بگوید لکلک آن لَک لَک بجان؟ لَک چه باشد؟ مُلکِ توست ای مُسْتَعان (۱۶۶۲)
کِی لکلک با دل و جان می‌گوید: لَک لَک؟ لَک یعنی چه؟ یعنی ای یاری کننده، مُلک،
جهان از آنِ توست. [پرنده لکلک هماره لَک لَک می‌گوید؛ یعنی به زبان حال، حضرت متعال
را خطاب کند: مُلکِ جهان از آنِ توست، مُلکِ جهان از آنِ توست، مولانا در غزلی می‌فرماید:
شیخ مرغان است لَک لَک، لَک لکش دانی که چیست؟ حَند، لَک، وَالْأَمْر، لَک، وَالْمُلْک، لَک یامُستَعان]^۳

کِی نماید خاک، اسرارِ ضمیر؟ کِی شود چون آسمان بستان مُنیر؟ (۱۶۶۳)
کِی خاک، اسرار نهفته خود را آشکار می‌سازد؟ و کِی بوستان همانند آسمان، روشن و
تابان شود؟

از کجا آورده‌اند آن حُلّه‌ها؟ مِنْ کَریمِ مِنْ رَحیمِ کُلِّها (۱۶۶۴)
آن جامه‌های رنگین و گرانبها را از کجا آورده‌اند؟ مسلماً از بارگاه بخشنده مهربان.

۱. آستین افشاندن: انعام و بخشش کردن؛ رقص نمودن، ترک دنیا کردن. (فرهنگ نفیسی، ج ۱، ص ۳۸)

۲. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۷۳.

۳. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، ص ۵۸۱.

- (۱۶۶۵) آن لطافت‌ها نشانِ شاهدهی است آن نشانِ پایِ مردِ عابدی است
 همه این لطافت‌ها و زیبایی‌ها نشانه آن نگار بی‌همتاست. همه این‌ها، علائمی است که انسان پارسا بدان وسیله به حضرت پروردگار واصل می‌گردد. [اکبرآبادی گوید: شهود این نشانِ پایِ آن شاهد، مزد عبادت و ریاضتِ عابد است که بی‌عبادت و ریاضت، دیدن این نشان، میسر نیست^۱. بنابراین راه وصول به اصول و طریق نیل به حق، انجام طاعت و خدمت است. بی‌سعی، پاداشی نیست.]
- (۱۶۶۶) آن شود شاد از نشان، کو دید شاه چون ندید او را نباشد اِنتباه^۲
 کسی از دیدن نشان و اثر، شاد می‌شود که شاه را دیده باشد، ولی آنکه او را نبیند از این معرفت محروم شود و به هوشیاری و بیداری نرسد. [پس کسی که به حق تعالی عارف باشد از آثاری که سبب وصال و قرب به حق می‌شود خوشحال و نیک‌بخت می‌شود.]
- (۱۶۶۷) روحِ آن کس کو به هنگامِ آَلشت^۳ دید رِبِّ خویش و، شد بی‌خویش و مست
 روح کسی که به هنگامِ آَلشت پروردگار خود را دید و مست و مدهوش شد، [ادامه معنا در بیت بعد:]
- (۱۶۶۸) او شناسد بویِ مَیِ کو مَیِ بخورد چون نخورد او، مَیِ نداند بویِ کرد
 اوست کسی که بوی شراب را می‌شناسد، زیرا که قبلاً شراب خورده است. ولی کسی که شرابی نخورده نمی‌تواند بوی آن را بشناسد.
- (۱۶۶۹) ز آنکه حکمت همچو ناقه ضالّه است همچو دالّله شهان را دالّه^۴ است
 زیرا حکمت مانند شتر گمشده است و نیز مانند راهنمایی است که طالبان وصال شاه را به بارگاه شاه هدایت می‌کند. [اشاره به حدیث: اَلْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ

۱. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۵۸.

۲. اِنتباه: بیدار گردیدن.

۳. آَلشت: ر.ک. شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول.

۴. دالّه: راهنما.

بها^۱. «حکمت، گمشته مؤمن است، هر جا که یافتش بدان سزاوارتر است.» [

تو ببینی خواب در^۲ یک خوش‌لقا کو دهد وعده و نشانی مر تو را (۱۶۷۰)
به عنوان مثال، تو در عالم خواب یک شخص خوش‌برخوردی را می‌بینی که به تو وعده و نشانی می‌دهد، [برخی از خواب‌ها حامل پیام و کاشف از عالم واقع و جهان عینی است.]

که مراد تو شود اینک نشان که به پیش آید تو را فردا فلان (۱۶۷۱)
او گوید که مراد تو حاصل می‌شود و نشانه برآورده شدن حاجت تو اینست که فردا فلان کس نزد تو می‌آید.

یک نشانی آنکه او باشد سوار یک نشانی که تو را گیرد کنار (۱۶۷۲)
یکی از نشانه‌های او اینست که او سواره است نه پیاده، و نشان دیگر آنکه تو را در آغوش می‌کشد.

یک نشانی که بخندد پیش تو یک نشان، که دست بندد پیش تو (۱۶۷۳)
نشان دیگر آنکه آن شخص سواره وقتی پیش تو می‌رسد می‌خندد؛ و نشان دیگر آنکه او در برابر تو دست بسته می‌ایستد، یعنی با احترام می‌ایستد.

یک نشانی آنکه این خواب از هوس چون شود فردا، نگوئی پیش کس (۱۶۷۴)
نشان دیگر آنکه وقتی فردا رسید نباید هوس کنی که این خواب را برای کسی بازگو کنی.

ز آن نشان با والد یحیی بگفت گی نیایی تا سه روز اصلاً بگفت (۱۶۷۵)
و از همین نشانه‌ها بود که حق تعالی به زکریا پدر حضرت یحیی (ع) نیز فرمود که: تا

۱. احادیث مثنوی، ص ۵۷.

۲. خواب در: در خواب.

سه روز نباید با کسی حرفی بزنی. [حضرت زکریا(ع) به دوران کلانسالی رسیده بود، ولی فرزندی نیافته بود. از حق تعالی درخواست می‌کند که به دوران سالخوردگی، فرزندی بدو عطا فرماید. فرشتگان مژده برآمدن حاجت او را می‌آورند و او شگفت زده و شادمان می‌شود و از حق تعالی نشانه‌ای برای روا شدن حاجتش می‌خواهد. ندا در می‌رسد: قَالَ آيْتُكَ الْأَيُّكَلَّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا. «نشان تو اینست که سه شبانه روز با مردمان سخن گفتن نتوانی جز به اشارت^۱».]

(۱۶۷۶) تا سه شب خاموش کن از نیک و بدت این نشان باشد که یحیی آیدت
تا سه روز هر آنچه از خیر و شر به تو می‌رسد چیزی مگو و خاموش باش. این نشان
آن است که حضرت یحیی(ع) برای تو زاده خواهد شد.

(۱۶۷۷) دمِ مزن سه روز اندر گفتگو کین سکوت است آیتِ مقصودِ تو
تا سه روز هیچ حرفی نزن. و این سکوت، نشانه روا شدن حاجت توست.

(۱۶۷۸) هین می‌آور این نشان را تو بگفت وین سخن را دار اندر دل نهفت
بهوش باش، مبادا این نشانه را آشکار کنی، بلکه باید آن را در قلب خود مسنور و نهان
داری. [ر.ک. شرح بیت (۱۷۸ - ۱۷۴) دفتر اول.]

(۱۶۷۹) این نشانها گویدش همچون شکر این چه باشد؟ صد نشانی دگر
این نشانه‌های شیرین و شکرین را که آن شخص خوش‌برخورد به او در خواب گفت،
چیست؟ یعنی چیزی نیست. بلکه می‌تواند صد نشان دیگر نظیر آن را بگوید.

(۱۶۸۰) این نشانِ آن بُود کآن مُلک و جاه که همی جویی، بیابی از اله
این نشان آن است که هرچه از ملک و مقام از خدا درخواست می‌کنی به آن
دست می‌یابی.

- (۱۶۸۱) آنکه می‌گیری به شب‌هایِ دراز و آنکه می‌سوزی سحرگه در نیاز
اینست که در شب‌هایِ دراز گریه سر می‌دهی و در سحرگاهان در تضرع و نیاز می‌سوزی.
- (۱۶۸۲) آنکه بی‌آن روز تو تاریک شد همچو دوکی گردنت باریک شد
اینست که بدون آن نشان، رو به سر می‌شود، و مانند دوک گردنت لاغر و باریک می‌گردد.
- (۱۶۸۳) و آنچه دادی، هر چه داری در زکات چون زکاتِ پ کسان رختها
و اینست که تو هرچه داری در راه او می‌دهی، همانند پاکبازان، حامد های خود را نیز در راه او می‌بخشی.
- (۱۶۸۴) رخت‌ها دادی و، خواب و رنگِ رُو سر فدا کردی و، گشتی همچو مو
تو همه داراییات را بذل می‌کنی، حتی از خواب و راحت خود نیز می‌گذری و رنگِ رخسار دات را نیز از دست می‌دهی و سرت را نیز در می‌بازی و همچون مو لاغر و احدهم می‌شوی
- (۱۶۸۵) چند در آتش نشستنی همچو عود چند پیش تیغ رفتی همچو خُود
بارها درون آتش می‌روی و مانند عود می‌سوزی، و بارها مانند کلاهخود در برابر شمشیر بلا می‌روی.
- (۱۶۸۶) زین چنین بیچارگی‌ها صد هزار خوی عشاق است و، ناید در شمار
از این بلاها و گرفتاری‌ها به قدری برای عاشقان پیس می‌اید که نمی‌توان آن‌ها را شمارش کرد. [حضرت مولانا از بیت (۱۶۸۰) تا اینجا حال عاشق صادق را بازگو فرمود و از جانفشانی‌ها و بلاجویی‌های او سخن گفت.^۱]
- (۱۶۸۷) چونکه شب این خواب دیدی، روز شد از امیدتر روز تر بیروز شد
ایات پیشین در واقع مقدمه‌ای است برای این بیت و بیت بعدی و فنی نه شب چنین

خوابی را بینی و صبح فرا رسد. بر اثر این مژده‌ها. روزت خوش و پیروز می‌گردد.

(۱۶۸۸) چشم، گردان کرده‌یی بر چپ و راست کآن نشان و آن علامت‌ها کجاست؟
به سوی چپ و راست چشم می‌گردانی و پیش خود می‌اندیشی که پس کو
آن نشانه‌هایی که در خواب دیدم؟ یعنی انتظار داری که رؤیاهایت به واقعیت
پیوندد.

(۱۶۸۹) بر مثالِ برگ می‌لرزی که وای گر رود روز و نشان، نآید بجای
از شدت اضطراب مانند برگ به خود می‌لرزی و با خود می‌گویی: وای به حال من که
روز سپری شود و آن نشانه‌ها آشکار نشود.

(۱۶۹۰) می‌دوی در کوی و بازار و سرا چون کسی کو گم کند گوساله را
در کوی و برزن و بازار و خانه می‌دوی، درست مانند کسی که گوساله‌اش را گم کرده
و به دنبال او می‌دود.

(۱۶۹۱) خواجه خیرست این دَوَادُوْ۱ چیست؟ گم شده اینجا که داری، کیست؟
اگر کسی در این اثنا به تو بگوید: ای آقا، ان شاء الله که خیر است! برای چه اینقدر
می‌دوی؟ گم‌شده تو در اینجا کیست؟

(۱۶۹۲) گویش: خیرست، لیکن خیرِ من کس نشاید که بداند غیرِ من
تو راز را فاش نمی‌کنی و فقط به او می‌گویی: بله، البته که خیر است، ولی خیری که تنها
به من می‌رسد. و سزاوار نیست که این راز را کسی جز من بداند.

(۱۶۹۳) گر بگویم، نک نشانم قوت شد چون نشان شد قوت، وقتِ موت شد
تو به آن شخص می‌گویی: اگر به تو نشانی از آن بگویم، نشانی را از کف خواهم داد. و
هرگاه آن نشان را از دست دهم مرگم فرا خواهد رسید.

۱. دَوَادُوْ: دویدن به هر طرف.

بنگری در رویِ هر مردی سوار گویدت: منگر مرا دیوانه‌وار (۱۶۹۴)
 تو برای آنکه آن سوارِ موعود در رؤیا را پیدا کنی، به روی هر شخصِ سواره‌ای که
 عبور می‌کند با دقت نگاه می‌کنی ولی آن سوار که از این نگاهِ مات و مبهوت، گمان بر جنون تو
 برده می‌گوید: اینقدر مانند دیوانه‌ها به من نگاه نکن. [منظور از «هر مردی سوار»، حکیمان و
 فاضلانی که وجد و جذبه عارفانه را به چشم حقارت درنگرند.^۱]

گویش: من صاحبی گم کرده‌ام رُو به جُست و جُویِ او آورده‌ام (۱۶۹۵)
 تو به او می‌گویی: ای سوار، من یار همدم و انیسی را گم کرده‌ام. و اکنون در حال
 جستجوی او هستم.

دولت پاینده بادا ای سوار رحم کن بر عاشقان، معذور دار (۱۶۹۶)
 ای سوار، دولت و اقبال پاینده بادا، بر عاشقان، رحم‌آور و عذر آنان را بپذیر. یعنی ای
 اصحاب قیل و قال، احوال عارفان را از دید عارفان بنگرید.

چون طلب کردی به جد آمد نظر جد خطا نکند چنین آمد خبر (۱۶۹۷)
 خلاصه چون از روی جدیت به طلب برخاستی، برای تو بینشی و نظری حاصل
 می‌شود. تلاش و جدیت هرگز خطا نمی‌کند، و این چیزی است که در خبر آمده است. [اشاره
 است به حدیث: *مَنْ طَلَبَ وَجَدَ وَجَدَ وَمَنْ قَرَعَ الْبَابَ^۲ وَلَجَّ وَلَجَ*. «هر که چیزی خواهد و
 کوشد، یابد و هر که دری کوبد و پای فشارد بدان درآید.» بیت فوق اشعار می‌دارد که طلب اگر
 راستین باشد آدمی به مقصود رسد.]

ناگهان آمد سواری نیکبخت پس گرفت اندر کنارت سخت‌سخت (۱۶۹۸)
 ناگهان آن سوارِ نیکبختِ موعود در عالم رؤیا، در برابر چشمانت پیدا می‌شود و تو را
 سخت در آغوش می‌کشد.

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۷۶۹.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۵۹۲.

- (۱۶۹۹) تو شدی بی‌هوش و اصادی به طاق بی‌حبر گفت: اینت^۱ سالوس و نفاق
تو از ذوق و شوق ظاهر شدن آن سوار، بیهوش به پشت می‌افتی، ولی کسی که از این
احوال غافل است می‌گوید: شگفتا از این حیل و ریاکاری. [وجه دیگر مصراع اول: تو بیهوش
می‌شوی و از یاران جدا می‌مانی^۲. وجه دیگر: از شوق دیدار او بیهوش شوی و بی‌تاب و
طاقت بر زمین افتی^۳.]
- (۱۷۰۰) او چه می‌بیند؟ در او این شور چیست؟ او نداند کآن نشانِ وصلِ کیست؟
آن غافل بی‌خبر چه می‌داند که در آن شخص بیهوش، این همه شور چیست و چرا
بیهوش شده است؟ زیرا او نمی‌داند که این حالاتی که بدو دست داده نشانه وصال کیست؟
[وجه دیگر مصراع اول اینست که آن بی‌خبر با خود یا با دیگران می‌گوید: این بیهوش چه
چیزی را می‌بیند؟ و در او این همه شور و شغف برای چیست؟^۴]
- (۱۷۰۱) این نشان در حقِّ او باشد که دید آن دگر را کئی نشان آید پدید؟
این نشان در حقِّ کسی است که آن نشان را در آن عالم دیده است، و گرنه برای
دیگری کی چنین نشانی پیدا می‌شود؟ [مشهودات عرفانی و الهامات ربّانی فقط برای شخص
مستعد و لایق حاصل می‌شود، دیگران از آن بهره‌ای ندارند.]
- (۱۷۰۲) هر زمان کز وَی نشانی می‌رسید شخص را جانی به جانی می‌رسید
از بارگاه الهی هر زمان، نوعی نشان به او می‌رسد، و دمام، روح تازه‌ای به جانِ او
در می‌رسد.
- (۱۷۰۳) ماهی بیچاره را پیش آمد آب این نشان‌ها تلکِ آیاتُ الکتاب
این طالبِ عاشق، حالی همچون ماهی دورافتاده از آب دارد که ناگهان به آبی می‌رسد.
این نشانه‌ها و آیات (آفاقی و انفسی) تماماً آیات کتاب حضرت حق تعالی است. [مصراع دوم
اشارت دارد به آیاتی نظیر سوره یونس، رَعْد، جَبْر آیه ۱، و قصص و لقمان، آیه ۲: تِلْكَ

۱. اینت: ر.ک. شرح بیت (۱۱۲۹) همین دفتر.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۲۰۲.

۳ و ۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۵۹۳. اکبرآبادی نیز همین وجه را گفته است.

آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ. «آن است آیه‌های کتاب با حکمت.» [

پس نشانی‌ها که اندر انبیاست خاص آن جان را بُود کو آشناست (۱۷۰۴)
پس آن نشانی‌هایی که در ذات پیامبران وجود دارد، تماماً مخصوص جانی است که با حضرت حق آشنا باشد. [نشانه‌های حق که در ذات انبیا موجود است، جز عارف از آن خبر ندارد.^۱ مسائل شهودی فقط برای اهلان میسر است.]

این سخن ناقص بماند و بی‌قرار دل ندارم، بی‌دلم، معذور دار (۱۷۰۵)
سخنم ناتمام ماند و به جایی نرسید، زیرا دل‌باخته و بی‌دلم، عذرم را بپذیر.

ذره‌ها را کی تواند کس شمرد؟ خاصه آن کو عشق، عقل او ببرد (۱۷۰۶)
زیرا ذرات ریز را چه کسی می‌تواند بشمارد؟ بویژه کسی که عشق، عقل و خردش را از میان بُرده باشد.

می‌شمارم برگ‌های باغ را می‌شمارم بانگ کبک و زاغ را (۱۷۰۷)
برگ‌های باغ را می‌شمارم، بانگ کبک و زاغ را می‌شمارم. [انقروی، این بیت را به طریق استفهام انکاری آورده است.]

در شمار اندر نیاید، لیک من می‌شمارم بهر رشد مُمتَحَن (۱۷۰۸)
این چیزها که ذکرشان رفت اگرچه به شمارش در نمی‌آید، ولی من برای ارشاد سالک آزموده به اندازه رفع حاجت می‌شمارم. [برخی از نسخه‌ها مُمتَحَن آورده‌اند به معنی آزماینده.^۲ پس آیات آفاقی و انفسی حق تعالی به شمار در نیاید. اما تا اندازه‌ای که باعث آگاهی شود شمردنش لازم است.]

نحس کیوان یا که سعدِ مُشتَری نآید اندر حَصْر، گرچه بشمری (۱۷۰۹)
به عنوان مثال اگر، نحس بودن ستاره کیوان یا سعد بودن ستاره مشتری را بخواهی

۱. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۶۱.

۲. ر.ک. پیشین، دفتر دوم، ص ۱۶۲.

بشماری قابل شمارش نیست. [ر.ک. توضیح کیوان بیت (۱۷۵) و مشتری بیت (۱۵۴۹) همین دفتر. و نحس بیت (۷۵۴) و سعد بیت (۱۲۸۸) دفتر اول.]

(۱۷۱۰) لیک هم بعضی از این هر دو اثر شرح باید کرد یعنی نفع و ضرر ولی بایسته است که بخشی از تأثیر این دو ستاره شرح داده شود و سود و زیان آن دو را بیان کرد.

(۱۷۱۱) تا شود معلوم، آثارِ قضا شمه‌ای مر اهلِ سعد و نحس را تا اندکی از نشانه‌های قضا و قدر برای نیکبختان و بدبختان روشن و معلوم گردد.

(۱۷۱۲) طالع آن کس که باشد مشتری شاد گردد از نشاط و سروری طالع هر کس ستاره مشتری باشد، از شور و نشاط و والایی مقام، شادمان گردد.

(۱۷۱۳) و آنکه را طالع زُحَل از هر سُرور احتیاطش لازم آید در امور ولی طالع کسی که ستاره زُحَل باشد، باید در همه کارها از بدی‌ها احتیاط ورزد. [طالع در شرح بیت (۷۵۲) دفتر اول آمده است.]

(۱۷۱۴) گر بگویم آن زُحَل استاره را ز آتش سوزد مر آن بیچاره را اگر برای کسی که طالعش زُحَل است، شمه‌ای از شومی آن بگویم، حتماً آتش شومی، آن بدبخت را خواهد سوخت.

(۱۷۱۵) اذْکُروا اللهَ شاهِ ما دستور داد اندر آتش دید ما را نور داد شاه ما فرمان داده که خدا را یاد کنید. چون آن خدا ما را در آتش قهر و بلا دید به ما نور بخشید. [اکبرآبادی: یعنی چون دید که بندگان در نار غفلت و پندار غیرت افتاده‌اند، حکم به دوام ذکر خود فرمود تا از غیربینی برآیند و جمال حق در ذات خود و دیگر موجودات مشاهده نمایند.^۱ مصراع اول اشارت است به آیه ۴۱ سوره احزاب: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا

اللَّهُ ذِكْرًا كَثِيرًا. «ای آنان که گرویده‌اید، خدا را یاد کنید، یاد کردنِ بسیار.» پس ذکر خدا، پناهگاه آدمی است در برابر مصائب زمان.]

گفت: اگرچه پاکم از ذکرِ شما نیست لایقِ مرا تصویرها (۱۷۱۶)
شاه جهان هستی (خداوند) فرموده است: اگر چه من از ذکر شما پاک و منزّه و
تصویرهایی که شما از من می‌سازید، لایقِ مقام من نیست. [به بیت بعد دقت شود:]

لیک هرگز مستِ تصویر و خیال در نیابد ذاتِ ما را بی‌مثال (۱۷۱۷)
ولی کسی که مست و شیفته تصویر و خیال ما شده، هرگز ذاتِ ما را بدون مثال و تمثیل
نمی‌تواند فهم کند. [برای همین است که صحیفه‌های آسمانی با مردم به طریقِ مَثَلِ سخن
می‌گویند تا افهامِ نازلِ آنان مفاهیمِ عالیّه الهیه را برتابد. انبیاء و اولیا و مربیان بشری نیز در
ارشاد و تربیتِ مَثَل، بسیار بکار می‌گیرند.]

ذکرِ جسمانه، خیالِ ناقص است وصفِ شاهانه، از آنها خالص است (۱۷۱۸)
تصویر جسمانی از ذات حضرت حق، از آن خیال ناقص است. در حالی که توصیف
شاهانه از حالات و صفات جسمانی عاری و میراست. یعنی اندیشه‌های قاصر، خداوند را به
صورت جسمانی توصیف می‌کنند. ولی آن توصیفی عالی است که از شائبه جسمانی پاک باشد.

شاه را گوید کسی: جُولاه نیست این چه مدح است؟ این مگر آگاد نیست؟ (۱۷۱۹)
اگر کسی ضمن توصیف شاه بگوید: شاه، آن شخصیت بزرگی است که بافنده و نساج
نست. این دیگر چه مدح و ستایشی است؟ مگر این گوینده از شخصیت شاه خبر ندارد و او را
نمی‌شناسد؟ [در پنج بیت بالا، مراد از «شاه» حضرت حق تعالی است که پادشاه جهانیان است.
مقصود اینست که تنزیه هم باید مطابق با شأن و مقام بی‌چون خداوندی باشد، و اگر در بیان
تنزیه رعایت معنا را نکنیم او را در واقع تنزیه نکرده‌ایم. چنانکه مثلاً اگر کسی در تنزیه خدا
بگوید خدا آن ذات والایی است که آهنگر و بافنده و زارع و... نیست. مسلماً این تنزیه، در
خور آن ذات بلندمرتبه نیست^۱. انقروی، وجه دیگر مصراع اوّل را به صورت سؤالی می‌داند.^۲]

۱. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۹۲.

۲. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۶۰۰.

انکار کردنِ موسی (عَلَيْهِ السَّلَام) بر مناجاتِ شوپان^۱

خلاصه داستان

روزی حضرت موسی (ع) به چوپانی برخورد کرد که با زبانی ساده و بی‌پیرایه خدا را یاد می‌کرد. مثلاً می‌گفت: ای خدا، تو کجا هستی که من نوکری تو کنم. موزهات را رفو کنم و شانه بر گیسوانت کشم، شپش‌های جامه‌ات را بکشم و از شیر گوسفندان به تو غذا دهم، دستان و پاهایت را نوازش کنم و «خواب‌جایی» تو را پاک و پاکیزه کنم. و از این جملات و تعابیر بسیار گفت، تا آنکه حضرت موسی (ع) برآشفته و او را نکوهش کرد. چوپان نیز دلشکسته و غمین راه بیابان در پیش گرفت و رفت. از آن سو حق تعالی به موسی وحی فرستاد و ضمن آن، سخت او را مورد عتاب قرار داد که چرا آن بنده مخلص را از ما جدا کردی؟! موسی بیدرنگ به دنبال چوپان دوید و دشت‌ها و بیابان‌ها را در نوردید و...



ظاهراً مأخذ آن حکایتی است که در العقد الفرید آمده (هرچند بدان هیچ ارتباطی ندارد) و استاد فروزانفر متن عربی آن را عیناً نقل کرده که ما به ترجمه آن می‌پردازیم: «أَصْنَعِي

۱. شوپان: چوپان، شبان.

گفت که شعبی روایت می‌کند که در میان بنی اسرائیل، پارسایی نادان بود که در دیر خود به زهد مشغول بود. او الاغی داشت که پیرامون دیر به چرا مشغول بود. وقتی از صومعه بیرون آمد و الاغ را دید دست به آسمان افراشت و گفت: پروردگارا، اگر تو نیز الاغی می‌داشتی، آن را با الاغ خودم می‌چراندیم و این کار هیچ زحمتی برای من ندارد. در این وقت پیامبر وقت آمد و وی را عتاب کرد. پس خدا بدو وحی کرد که آن پارسا را رها کن که هر انسانی به قدر خِرَدش بهره و پاداش برد.» نیز نظیر این داستان در شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۲۶۷ آمده است. همچنین در عیون الاخبار، ج ۲، ص ۲۸ و ربیع‌الابرار و اللآلی المصنوعة، ج ۱، ص ۱۳۲ و حلیۃ الاولیا، ج ۳، ص ۲۲۳.



این حکایت از حکایات جنجال برانگیز مثنوی است. البته این حکایت در هیچ مأخذی نیامده و ذهن خلاق و خیال مولانا آنرا با لطافتی خاص بر ساخته است. گویا ماجرای عبد صالح (خضر) و موسی به مولانا چنین مجالی داده است که حکایتی بر سازد و در اثنای آن اصحاب شریعت و طریقت را با هم مقایسه کند.

اما مقاصد مهم مولانا از این حکایت:

- نفی صورت‌گرایی و قشری‌گری در اندیشه‌های دینی.
- شناخت هرکس از حق، مطابق است با شأن و مرتبه او.
- بیان احوال اولیای مستور، چنانکه در انتهای حکایت، «شبان» تمثیل آنان است.
- تشبیه و تجسیم اهل عشق، کمتر از تنزیه و تقدیس اهل شریعت نیست، چرا که خداوند به قلب خاشع نظر کند نه به صورت لفظ.
- حمد و ثنای انسان هر قدر هم که کامل و مطابق آداب شرع باشد، باز در مقایسه با مقام بی‌چون‌الهی ارزشی ندارد و مقبول افتادن آن فقط بواسطه رحمت حق است.
- هر آیین و مذهبی را که آدمی خالصانه باور کند آن آیین او را به وصال حق می‌رساند.

البته از نظر مولانا حضرت محمد(ص)، اکمل پیامبران و نمونه فرد و بی‌همتای انسان کامل است. از اینرو در مثنوی برای او تعظیم و تقدیس بی‌سابقه‌ای قائل است و آیین و سنت نبوی را حاوی شریعت و طریقت و حقیقت دانسته است. و او را جامع جمیع مراتب انبیا

شمرده است:

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست

دید موسی یک شُبانی را به راه کو همی گفت: ای گزیننده اله (۱۷۲۰)
حضرت موسی(ع) در راه، چوپانی دید که مرتب می‌گفت: ای خداوندی که هرکس را
خواهی برمی‌گزینی.

تو کجایی تا شوم من چاکرت چارُقت^۱ دوزم، کنم شانه سَرَت (۱۷۲۱)
تو اصلاً کجایی که من خادم و چاکرت شوم. چارق تو را بدوزم و سرت را
شانه بزنم.

جامه‌ات شویم، شُپُش‌هاات کُشَم شیر، پیشِت آورم ای مُحْتَشَم (۱۷۲۲)
لباس‌های تو را بشویم و شپش‌هایت را بکشم. شیر برایت بیاورم ای بزرگوار.

دَسْتِکت بوسم، بمالم پایِکت وقتِ خواب آید، برویم جایِکت (۱۷۲۳)
دست تو را ببوسم و پای تو را بمالم، و هنگام خواب، جای تو را جارو کنم.

ای فِدایِ تو همه بُزهایِ من ای به یادِت هَیْهَی و هَیْهَایِ من (۱۷۲۴)
ای خدا، همه بزهایی که دارم فدای تو باد. ای خدایی که با شیون و فریادم یاد
تو می‌کنم.

این نَمَط بیهوده می‌گفت آن شُبان گفت، موسی: با کیست این ای فُلان؟ (۱۷۲۵)
خلاصه آن چوپان از این گونه سخنان یاوه و بیهوده می‌گفت که ناگهان حضرت
موسی(ع) به او گفت: آهای فلانی با چه کسی اینگونه حرف می‌زنی؟

۱. چارُقت: نوعی از کفش روستائیان.

(۱۷۲۶) گفت: با آن کس که ما را آفرید این زمین و چرخ از او آمد پدید
چوپان گفت: این حرف‌ها را به همان کسی می‌زنم که ما را آفریده و این زمین و
آسمان از فضل او پدید آمده است.

(۱۷۲۷) گفت موسی: های، بس مُدْبِر شدی خود مسلمان ناشده کافر شدی
حضرت موسی (ع) گفت: آهای چوپان، تو خیلی سیه روز و بدفرجام شدی (یا
خیلی از حق رخ برتافته‌ای)، زیرا هنوز مسلمان نشده کافر شده‌ای. [مسلمان در
اینجا معنی کلی دارد: یعنی آنکه نسبت به امر خدا تسلیم و منقاد است. ر.ک. بیت (۸۰۱)
دفتر اول.]

(۱۷۲۸) این چه ژاژست و چه کفرست و فُشار^۱؟ پنبه‌یی اندر دهانِ خود فشار
این چه حرف‌های یاه و کفرآمیز و بیهوده‌ای است که می‌زنی؟ پنبه‌ای در دهانت
فرو کن تا دیگر از این حرف‌ها نزنی.

(۱۷۲۹) گنْدِ کفرِ تو جهان را گنْده کرد کفرِ تو دیبای^۲ دین را ژنده کرد
بوی بد کفر تو، جهان را گندیده و متعفن کرده و کفر تو، جامه لطیف و زیبای دین را
کهنه و فرسوده کرده است.

(۱۷۳۰) چارق و پاتابه^۳ لایق مر تو راست آفتابی را چنین‌ها کی رواست؟
چارق و پاپیج لایقِ توست این چیزها کی در خور آفتاب حقیقت است؟

(۱۷۳۱) گر نبندی زین سخن تو حَلَق را آتشی آید، بسوزد خلق را
اگر تو دهانت را از گفتن این یاه‌ها فرو نبندی، آتش قهر الهی فرو می‌بارد و همه
مردمان را می‌سوزاند.

۱. فُشار: بیهوده‌گویی و هذیان، ولی لفظ فصیح نیست بلکه عامیانه است. (فرهنگ نفیسی، ج ۴، ص ۱۵۶۵)

۲. دیبای: پارچه حریر رنگارنگ.

۳. پاتابه: پاپیج، پاپوش، کفش. (فرهنگ نفیسی، ج ۱، ص ۷۰۰)

- (۱۷۳۲) آتشی گر نآمده‌ست، این دود چیست؟ جان سیه گشته، روان مردود چیست؟
اگر آتش قهر الهی نیامده، پس این دود چیست؟ پس چرا روح تو تیره شده و روانت
مردود درگاه حق گشته است؟ [اگر واقعاً و معنأً هنوز قهر الهی تو را فرو نگرفته، پس این دود
کفر و عصیان که به شکل سخنان کفرآمیز از دهانت خارج می‌شود چیست؟ پس معلوم
می‌شود که آتش قهر الهی به جانت شرر زده است.^۱]
- (۱۷۳۳) گر همی دانی که یزدان داورست ژاژ و گستاخی تو را چون باورست؟
اگر واقعاً تو معتقدی که خداوند، حاکم و فرمانروای جهان هستی است، پس چرا به این
یاوه‌ها و گستاخی‌ها باور داری؟
- (۱۷۳۴) دوستی بی‌خرد، خود دشمنی است حق تعالی زین چنین خدمت غنی است
دوستی شخص بی‌عقل و خرد، عین دشمنی می‌ماند. و حق تعالی از این گونه عبادات
و خدمات بی‌نیاز است.
- (۱۷۳۵) با که می‌گویی؟ تو این، با عم^۲ و خال^۳؟ جسم و حاجت در صفات ذوالجلال؟
ای چوپان، تو این سخنان را به چه کسی می‌گویی؟ مگر داری با عمو و دایات حرف
می‌زنی؟ آیا می‌شود که خداوند بزرگ دارای جسم و نیاز باشد؟
- (۱۷۳۶) شیر، او نوشد که در نشو و نماست چاروق او پوشد که او محتاج پاست
شیر و لبن را کسی می‌نوشد که در حال رشد و نمو باشد، و چارق، کسی به پا می‌کند
که نیازمند به پا باشد.
- (۱۷۳۷) ور برای بنده‌اش است این گفت‌وگو آنکه حق گفت او من است و من خود او
و تازه اگر این حرف‌ها را دربارهٔ بنده (خاص) خدا هم که بزنی یعنی همان بنده‌ای که

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۶۰۳.

۲. عم: عمو.

۳. خال: دایی.

حق تعالی درباره او فرمود: او من هستم و من او. [مصرع اول این بیت، شرط است، و جزای شرط در مصرع دوم بیت (۱۷۳۹) آمده است. در مصرع دوم این بیت از تجلی حق در انسان کامل از طریق اتحاد ظاهر و مظهر سخن رفته. «این مسأله از حساس ترین موضوعات مکتب مولوی است که درک و فهم حقیقت آن برای اکثر اشخاص، حتی طبقه درس خوانده باسواد هم دشوار است. و حوصله تنگ عقول عادی، ظرفیت فهم آن لطیفه عرفانی و گنجایش درک آن حقیقت آسمانی را ندارد. بنابراین ممکن است لغزشگاه اوهام واقع شده و پاره‌ای از کوتاه‌نظران را به راه کج اندیشی و بدبینی انداخته باشد، تا زنده‌نهار نسبت ضلالت کفر و الحاد به مولوی داده باشد... مولوی در موضوع اتحاد ظاهر و مظهر معتقد است که حق تعالی در هیکل و حلیه بشری ظاهر و متجلی شده و وجود انسانی به حق پیوسته و با او متحد شده است، اما نه از راه حلول و اتحاد ذاتی شخصی، بلکه از جهت وحدت نوری و اتحاد شانی اتصال، و فنای تاریکی در روشنائی و زوال شخصیت و جدا شدن تعین از هستی مطلق. در واقع انسان کامل، مظهر تام و تمام الهی و آئینه سرتا پا نمای حق و نایب و خلیفه خداوند است. مولوی می‌گوید حق تعالی برای هدایت خلق و تکمیل نفوس بشری از غیب وحدت به شهود کثرت در هیکل ناسوتی بشریت متجلی شده است تا به مقتضای جنسیت جسمانی، جاذب و هادی خلائق باشد. پس به قول مولانا، انسان کامل، عین حق است از راه اتحاد ظاهر و مظهر.^۱» ر.ک. شرح انا الحق در بیت (۱۳۴۷) همین دفتر.]

(۱۷۳۸)

آنکه گفت: اِنِّی مَرَضْتُ لَمْ تَعُدْ من شدم رنجور، او تنها نشد
آن کس که خدا به او فرمود: «بیمار شدم و تو به عیادت نیامدی.» فقط بنده‌ام بیمار
نشد، بلکه من (خالق) نیز بیمار شدم. [اشاره است به حدیث: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ یَوْمَ
الْقِیَامَةِ یَا ابْنَ آدَمَ مَرَضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِی. قَالَ یَا رَبِّ کَیْفَ أَعُوذُکَ وَ أَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ. قَالَ أَمَا
عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِی فُلَانًا مَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّکَ لَوْ عُدْتُهُ لَوَجَدْتَنِی عِنْدَهُ؟] «همانا
خداوند بزرگ در روز رستاخیز گوید: ای زاده آدم، بیمار شدم و به عیادت نیامدی. آدمی گوید:
پروردگارا چه سان توان به عیادت تو آمدن که تویی پروردگار جهانیان؟ حق تعالی فرماید: مگر
نمی‌دانستی که فلان بنده‌ام بیمار شده و به عیادت او نرفته‌ای؟ مگر نمی‌دانستی که اگر به عیادت

۱. ر.ک. مولوی نامه، ج ۲، ص ۸۰۸-۸۰۶.

۲. احادیث مثنوی، ص ۵۷.

او می‌رفتی مرا نزد او می‌یافتی؟» این مطلب نیز در بیان اتحاد ظاهر و مظهر است.]

آنکه بی‌یَسْمَع و بی‌یُبْصِر شده‌ست در حقِ آن بنده این هم بیهوده‌ست (۱۷۳۹)
 دربارهٔ آن کس که من گوش و چشم او شده‌ام، یعنی به مقام قرب نوافل رسیده است
 نیز روا نیست این گونه سخنان یاوه را بر زبان آوری. [مصرع اوّل اشاره است به حدیث قُربِ
 نوافل که شرح آن در شرح بیت (۱۹۳۸) دفتر اوّل گذشت. مصرع دوم این بیت، جزای شرط
 است و شرط آن، در مصرع اوّل بیت (۱۷۳۷) آمده است. و از مصرع دوّم بیت (۱۷۳۷) تا
 مصرع اوّل بیت (۱۷۳۹) متعلقات شرط به شمار می‌رود.]

بی‌ادب گفتن سخن با خاصِ حق دل بمیرانَد، سیه دارد و رَق (۱۷۴۰)
 گفتن سخنان گستاخانه به بنده خاص خدا نیز حیات معنوی قلب را از میان می‌برد و
 دفتر اعمال آدمی را سیاه می‌کند.

گر تو مردی را بخوانی: فاطمه گر چه یک جنس‌اند مرد و زن همه (۱۷۴۱)
 به عنوان مثال، اگر تو به یک مردی بگویی: فاطمه، یعنی او را با نام زنانه صدا کنی،
 اگر چه مرد و زن یک گوهر دارند و آن گوهر انسان بودن است. [مصرع اوّل، شرط است،
 جزای شرط در بیت (۱۷۴۲) آمده است.]

قصدِ خونِ تو کند تا ممکن است گر چه خوش‌خو، حلیم و ساکن است (۱۷۴۲)
 آن مرد از روی خشم و غضب تا حدّ ممکن، آهنگ کُشتن و نابودی تو را می‌کند،
 اگر چه او فردی خوش اخلاق و بردبار و آرام باشد.

فاطمه، مدخ است در حقِ زنان مرد را گویی، بُود زخمِ سِنان^۱ (۱۷۴۳)
 نام فاطمه در مورد زنان، نوعی مدح و ستایش است. [زیرا نام دخِ گرامی
 رسول‌الله(ص)، فاطمه بوده است.] ولی اگر مرد را با نام فاطمه صدا کنی مانند اینست که با نیزه
 بر او زخم زده‌ای، یعنی خیلی ناراحت می‌شود.

۱. سِنان: نیزه، سرنیزه.

(۱۷۴۴) دست و پا در حقّ ما، استایش است در حقّ پاکِ حق، آرایش است پس ای چوپان، دست و پا داشتن برای ما بندگان، ستایش و نشان کامل بودن خلقت است، ولی نسبت دادن دست و پا و جسم به حق تعالی، عیب و نقص به شمار می‌رود. و از مقام تنزیه به دور است.

(۱۷۴۵) لَمْ يَلِدْ لَمْ يُولَدْ او را لایق است والد و مولود را او خالق است اگر در توصیف حق تعالی بگوییم: «او نه زاده است و نه زاییده شده»، توصیف بجای و سزاواری است، زیرا او آفریننده همه زاینده‌گان و زاده شدگان است. [مصرع اول اشارت است به آیه ۲ سوره اخلاص: لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. «زاده کسی را و نه زاده شده از کسی.»]

(۱۷۴۶) هر چه جسم آمد، ولادت وصف اوست هر چه مولودست، او زین سوی جوست هر چیز که جسم باشد، او را می‌توان به زاییده شدن توصیف کرد. و هرچه که زاده شده باشد، به این سمت جوی تعلق دارد. [«زین سوی جوست» کنایه از دنیای محسوس است.^۱]

(۱۷۴۷) زآنکه از کون و فسادست و مهین حادث است و، مُحدثی خواهد یقین زیرا جسم به عالم متغیّر مادی تعلق دارد که عالمی خوار و بی‌مقدار است، و در واقع، حادث است و هر حادثی نیاز به پدید آورنده دارد. [کون و فساد در شرح بیت (۱۹۲۷) دفتر اول گذشت. و اما حادث در لغت به معنی نو پیدا شده و در اصطلاح فلسفی بر سه معنی اطلاق می‌شود: ۱. حادث زمانی، آن است که وجود امر حادث، مسبوق به عدم زمانی باشد؛ نظیر حادث امروزی که دیروز وجود نداشت و آنچه فردا وجود می‌گیرد امروز نیست. ۲. حادث ذاتی، آن است که مسبوق به عدم ذاتی باشد، مانند صدور معلول از علت تامّه که در خارج تقارن وجودی دارند. اما در تعقل ذهنی چنانست که علت ذاتاً بر معلولش مقدّم است، چندان که می‌توانیم علامت ترتّب وجودی و سبق و لحوق ذاتی را در لفظ بیاوریم و بگوییم که «معلول پس از علت وجود گرفته است. ۳. حدوث دهری که محقق داماد و پیروان او می‌گویند تقریباً مانند حدوث زمانی است از این جهت که مثل حدوث زمانی مسبوق است به «عدم انفکاک» یعنی نوعی از تقدّم و تأخّر و سبق و لحوق که انفکاک سابق و لاحق و جدا شدن قبل

و بعد از یکدیگر در آن متصوّر است نه «عدم تفاوتی» چنانکه در حدوث ذاتی و تقدّم و تاخر علّت و معلول است.^۱

گفت: ای موسی، دهانم دوختی وز پشیمانی تو جانم سوختی (۱۷۴۸)
چوپان وقتی این سخنان را از حضرت موسی(ع) شنید به او گفت: ای موسی تو دهان مرا دوختی و از پشیمانی، جان مرا به آتش کشیدی.

جامه را بدُرید و آهی کرد و تفت سر نهاد اندر بیابان و برفت (۱۷۴۹)
آن چوپان، لباس خود را از هم درید و آهی سوزان و آتشین برکشید و سر به بیابان نهاد و رفت.

عِتَابِ کَرْدَنِ حَقِّ تَعَالٰی مُوسٰی رَا عَلَیْهِ السَّلَامُ اَز بُهْرِ شُبَّان

وحی آمد سویی موسی از خدا بنده ما را ز ما کردی جدا (۱۷۵۰)
از بارگاه الهی به موسی(ع) وحی رسید که ای موسی تو بنده ما را از ما جدا کردی.

تو برای وصل کردن آمدی یا خود از بهر بُریدن آمدی؟ (۱۷۵۱)
آیا تو برای پیوند دادن بندگان به حضرت حق آمده‌ای، یا برای بُریدن این پیوند؟

تا توانی پا منه اندر فراق اَبْقَضُ الْأَشْيَاءِ عِنْدِي الطَّلَاق (۱۷۵۲)
تا می‌توانی در عرصه فراق و جدایی گام مسپار، زیرا ناپسندترین چیزها در نزد من طلاق و جدایی است. [اشاره به حدیث: اَبْقَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ^۲]. «ناپسندترین حلال در نزد خداوند، طلاق است.» |

هر کسی را سیرتی بنهادهام هر کسی را اصطلاحی داده‌ام (۱۷۵۳)
من در وجود هرکسی، خوی و عادتی قرار داده‌ام و به هر کسی شیوه‌ای خاص در بیان

۱. مولوی نامه، ج ۲، ص ۹۸۴ - ۹۸۳.

۲. احادیث مثنوی، ص ۵۸.

مقصود و منظور خود داده‌ام. [مصرع اول، ناظر است به آیه ۸۴ سوره اسراء: قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ. «بگو که هرکس آن کند که از خوی او سزد.» و مصرع دوم آیه ۲۲ سوره روم را تداعی می‌کند: وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ السِّيَرَاتِ وَ الْوَاوِيْنَ. «و از نشانه‌های او، آفریدن آسمان‌ها و زمین است و گونه‌گونی زبان‌ها و رنگ‌های شمایست: اندرین نشانه‌ها، حجت‌هاست مردانایان را.»]

(۱۷۵۴) در حقِ او مدح و، در حقِ تو ذمّ در حقِ او شَهد و، در حقِ تو سَمّ
آن سخنان، نسبت به حال و مرتبه استعداد او مدح و ستایش است. یعنی آن سخنان ساده و پیش پا افتاده نسبت به سطح درک و شعور چوپان، واقعاً مدح و ستایش حق تعالی است. ولی همان سخنان نسبت به حال و مرتبه استعداد تو (ای موسی) نکوهش و بدگویی حق تعالی است. چنانکه چیزی برای ذائقه او همانند عسل، شیرین می‌نماید، ولی برای ذائقه تو، سمّ ناگوار^۱. [بنابر این هر انسان خداشناسی، با زبان و شیوه‌ای، حق تعالی را عبادت می‌کند و جای هیچگونه ایرادی نیست.]

(۱۷۵۵) ما بَری از پاک و ناپاکی همه از گِرانجانی^۲ و، چالاکی همه
خداوند می‌فرماید: ذات ما از پاکی و ناپاکی عاری و مبرا است. یعنی از مرتبه تنزیه و تشبیه بالاتر است. و نیز از هر روحی که در عبادت من سست است و یا چالاک. [مصرع اول ناظر است به اینکه حق تعالی در مرتبه ذات، هیچگونه تعین و قیدی ندارد و از هرگونه صفات اعم از ثبوتیه و سلبیه، پاک و مبرا است. چه حضرت امام علی (ع) فرموده‌اند: وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ^۳. «کمال یکتایی ذات بیچون الهی، نفی هرگونه صفت از اوست.» صفات و اسماء حضرت حق تعالی عین ذات اوست و هیچگونه دوئی و مابینتی میان ذات و صفات او نیست.]

(۱۷۵۶) من نکردم امر تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جُودی کنم
من اگر به بندگانم گفتم عبادت‌ام کنید منظورم این نبود تا سودی ببرم. بلکه خواستم بر بندگانم جود و بخششی کنم.

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۸۱.

۲. گرانجانی: سستی، پیری.

۳. نهج البلاغه، (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۱.

(۱۷۵۷) **هندوان را اصطلاح هند مدح** **سندیان را اصطلاح سِند مدح**
 به عنوان مثال، هندوها با تعبیر هندی خدا را ستایش و عبادت می‌کنند، و سندی‌ها نیز با تعبیر و اصطلاحات ویژه خود خدا را ستایش می‌کنند. [سِند، یکی از ایالات غربی پاکستان، رودخانه سِند آن را مشروب می‌سازد^۱]. مقصود اینست که ستایش و یرستش حق تعالی را نمی‌توان در قالب‌هایی محدود کرد. می‌تواند «هندوان» در اینجا نظر به اهالی هندوستان داشته باشد نه فرقه‌ای خاص. |

(۱۷۵۸) **من نگردم پاک از تسبیحشان** **پاک هم ایشان شوند و دُرُ فشان**
 من از تسبیح و تقدیس بندگانم، پاک و مقدّس نمی‌شوم، بلکه این آنان‌اند که بر اثر این عمل، پاک می‌شوند و اذکاری همچون مروارید از زبانشان فرو می‌پاشد.

(۱۷۵۹) **ما زبان را ننگریم و قال را** **ما درون را بنگریم و حال را**
 ما که حق تعالی هستیم به زبان و گفتار مردمان کاری نداریم، بلکه با قلب و درون آنان کار داریم. [مستند به حدیث: **إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ**^۲]. «همانا خداوند، ننگرد به صورت‌ها و دارایی شما، بل نگرد به دل‌ها و رفتار شما.» |

(۱۷۶۰) **ناظرِ قلیم، اگر خاشع بُود** **گر چه گفتِ لفظ، ناخاضع رَوَد**
 اگر قلب، فروتن و خاشع باشد، ما به قلب می‌نگریم، هرچند که ظاهر گفتار، نرم و فروتن نباشد. [از همین روست که حضرت مولانا، شَطَحیات و طامات صوفیان اهل سُکر را به دید توسّع و قبول می‌نگرد.] |

(۱۷۶۱) **ز آنکه دل جوهر بُود، گفتن عَرَض** **پس طُفیل آمد عَرَض، جوهر عَرَض**
 زیرا قلب به منزله جوهر است و گفتار، عَرَض محسوب می‌شود. بنابراین، عَرَض، تابع جوهر است و منظور و عَرَض اصلی، همان جوهر است. [بحث جوهر و عَرَض در بیت

۱. لغتنامه دهخدا، ج ۲۹، ص ۶۵۷.

۲. احادیث مثنوی، ص ۵۹.

(۲۱۱۰) دفتر اول آمده است.

(۱۷۶۲) چند ازین الفاظ و اِضمار و مجاز؟ سوز خواهم، سوز با آن سوز ساز
تا کی می‌خواهی با این کلمات پرپیچ و تاب و پُر رمز و راز و آکنده از مجاز سخن
بگویی؟ من آتشِ پُر اخگر عشق را خواهانم، با آن عشق بسوز و بساز.

(۱۷۶۳) آتشی از عشق در جان برافروز سَر به سَر فکر و عبارت را بسوز
ای کسی که دلبسته قیل و قالی از عشق الهی در قلب و جانت آتشی برافروز و اندیشه
و عبارت را یکسره بسوزان.

(۱۷۶۴) موسیا، آداب‌دانان دیگرند سوخته جان و روانان دیگرند
در اینجا حق تعالی دوباره به موسی خطاب می‌کند: ای موسی، در میان بندگان من، آنها
که رعایت آداب می‌کنند نوعی دیگراند و آنان که برجان و روانشان، شَرَر عشق الهی افتاده
نوعی دیگر. [البته مولانا در هیچ مرتبه‌ای آداب شریعت را ساقط ندانسته است. بلکه نقد او در
اینجا متوجه کسانی است که آداب را چنان اهمیت می‌دهند که جوهر معرفت دینی را تباه می‌سازند.]

(۱۷۶۵) عاشقان را هر نفس سوزیدنی است بر دِه ویران، خِراج و عُشر نیست
عاشقان سوخته‌دل، هر دم در آتش عشق الهی می‌سوزند، زیرا از روستای ویران شده،
خراج و عُشر نمی‌گیرند [خراج، محصول زمین، هرآنچه حاکم از رعایا گیرد، و گفته‌اند که
خراج، آن چیزی است که از حاصل مزروعات گیرند.^۱ و عُشر، به معنی ده یک اموال که
می‌ستانند.^۲ در اینجا حال عاشق به روستای ویران تشبیه شده است. بنابراین عاشق، مقید به
رسوم و تشریفات ظاهری نیست.]

(۱۷۶۶) گر خطا گوید ورا، خاطی مگو و ر بُود پُر خون شهید، آن را مشو
اگر عاشق دلسوخته بر حسب ظاهر، سخنی به خطا هم که گفت، تو او را خطاکار بدان.

۱. فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۲۳۹.

۲. پیشین، ج ۴، ص ۲۳۵۷.

و اگر شهید، غرق در خون هم که باشد نیازی نیست او را غسل دهی.

خون، شهیدان را ز آبِ اُولی ترست این خطا از صد صوابِ اُولی ترست (۱۷۶۷)
برای شهیدان، خون، پسندیده تر از آب است، و این خطایی که عاشق بر زبان می راند از
صد درستی هم پسندیده تر و بهتر است.

در درونِ کعبه رسمِ قبله نیست چه غم از غواص را پاچيله 'نیست؟ (۱۷۶۸)
در داخل کعبه، آداب یافتنِ قبله وجود ندارد. اگر شناگر، پاپوش نداشته باشد چه غمی
بر اوست؟ [نیکلسون گوید: صور خارجی بر عارفِ واصل به حق همان اندازه بی فایده است که
آداب یافتن قبله بر مسلمانِ اندرونِ کعبه، یا پائی افزار مخصوص برف (که مانع فرو رفتن است)
بر غواصِ غرقه اندر دریا^۱.]

تو ز سرمستان قلاووزی مجو جامه چاکان را چه فرمایی رفو؟ (۱۷۶۹)
تو نباید از شوریدگانِ سرمست، انتظار رهبری و دستگیری داشته باشی. چگونه تو
کسی را که لباس های پاره دارد امر به رفو کردن می کنی؟ [این طایفه از صوفیان را سالکِ
مجدوب گویند. ر.ک. شرح بیت (۳۱۹۱) دفتر اول.]

مَلَّتِ عشق از همه دین ها جداست عاشقان را مَلَّت و مذهب خداست (۱۷۷۰)
آیین عشق از همه دین ها و آیین ها جداست. دین و مذهب عاشقان همانا خداست.

لعل را گر مُهر نَبُود، باک نیست عشق در دریایِ غم، غمناک نیست (۱۷۷۱)
اگر لعل، مُهر و نشانی نداشته باشد، باکی نیست. عشق در دریای اندوه اندوهگین نشود.
[لعل به خودی خود ارزش دارد، چه مُهر داشته باشد یا نداشته باشد، و یا به صورت سگّه
درآمده باشد و یا در نیامده باشد زیرا ارزش و بهای لعل به شکل و هیأت ظاهری آن بستگی
ندارد. بلکه ذاتاً ارزشمند است. همینطور عاشق صادق چه مقید به آداب و رسوم شرعی باشد

۱. پاچيله: کفش و یا افزار، نوعی کفش که برای کوبیدن برف به پا کنند.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۷۷۶.

و چه نباشد باکی بر او نیست، هرچند که اگر به آداب شرع درآید نور علی نور است.^۱

وَحی آمدنِ موسی را عَلَیْهِ السَّلَام در عذرِ آن شُبَّان

(۱۷۷۲) بعد از آن در سِرِّ موسی حق نهفت رازهایی کآن نمی آید بگفت
سپس حق تعالی رازهایی پوشیده به موسی گفت که نمی توان به زبان آورد. [سِرِّ از
مطلحات صوفیه است. ر.ک. بیت (۲۹۳) همین دفتر.]

(۱۷۷۳) بر دلِ موسی سخن‌ها ریختند دیدن و گفتن به هم آمیختن
بر قلب حضرت موسی (ع) سخنانی فرو ریختند و دیدن و گفتن به هم در آمیخت.
[شنیدن، عین دیدن بود که مفید اطمینان است. حاصل آنکه آن رازها را به ذوق و کشف که
موجب اطمینان است دریافت.^۲]

(۱۷۷۴) چند بیخود گشت و، چند آمد به خود چند پَرِّید از ازل، سوی اَبَد
حضرت موسی (ع) چندبار از خود بیخود شد و باز چندبار به خود آمد و مکرراً از ازل
به سوی ابد پرواز کرد. [به تعبیر صوفیانه، چندبار به مَعْو و صَخْو رفت و آمد کرد.]

(۱۷۷۵) بعد ازین گر شرح گویم، ابلهی است زآنکه شرح این، وَرایِ آگهی است
از این پس اگر در این باب، شرحی دهم نشان بلاهت و نادانی است، زیرا شرح این
اسرار و حقایق، فراتر از علم و آگاهی آدمیان است و به گفت در نیاید.

(۱۷۷۶) و ر بگویم، عقل‌ها را بر کَند و ر نویسم، بس قلم‌ها بشکند
و اگر آن اسرار و حقایق را فاش سازم، عقل‌های بشری را از بنیاد برخواهد کند. و اگر
هم آن را بنویسم، بسیاری از قلم‌ها را خواهد شکست. [حق تعالی اسراری ناگفتنی از عشق
الهی را به موسی گفت. و موسی متوجه شد که آن شبان از کاملان اولیاء بوده است.]

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۶۲۰ و شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی،
ص ۱۶۳.

۲. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۶۳.

چونکه موسی این عتاب از حق شنید در بیابان در پیِ چوپان دوید (۱۷۷۷)
همینکه موسی(ع) این عتاب حضرت حق را شنید، در بیابان به دنبال چوپان
دوید.

بر نشانِ پایِ آن سرگشته راند گرد از پرّه^۱ بیابان بر فشاند (۱۷۷۸)
موسی ردّ پایِ آن چوپان سرگشته و حیران را گرفت و رفت و چنان به شتاب
می رفت که از حاشیه بیابان گرد و غبار بلند می شد. [در مصراع دوم، این وجه هم درست
است: گرد از گیاهان بیابان برافشاند^۲.]

گام پایِ مردمِ شوریده خُود هم ز گامِ دیگران پیدا بُود (۱۷۷۹)
گام مردم عاشق و سرگشته از گام آدم های معمولی کاملاً معلوم است.

یک قدم چون رُخ، ز بالا تا نشیب یک قدم چون پیل، رفته بر وُریب^۳ (۱۷۸۰)
عاشق شوریده حال، گاهی مانند مُهره رُخ در صفحه شطرنج، مستقیم حرکت می کند و
از بالا به پایین می رود، و گاه نیز مانند مُهره فیل، کج و مُورّب حرکت می کند. [در اینجا
حضرت مولانا، حال عاشقان را به مُهره فرزین (وزیر) تشبیه فرموده که در صفحه شطرنج
دارای همه نوع حرکت است (به جز حرکت مُهره اسب). هم مستقیم می رود و هم مُورّب، هم به
پیش می رود و هم به پس، هم به بالا می رود و هم به پایین. خلاصه عاشق احوال مختلف دارد
و به رسوم ظاهر مقید نمی شود.]

گاه چون موجی بر افرازان عَلم گاه چون ماهی روانه بر شکم (۱۷۸۱)
گاهی همچون خیزاب و موج، سر به بالا می افرازد، و گاهی مانند ماهی در ژرفای
دریاها روی شکم می لغزد و فرو می رود. [ر.ک. شرح بیت (۲۲۱۲) و بیت (۷) و (۵۰۲)
دفتر اول.]

۱. پَرّه: کنار و حاشیه، برگ پهن از کاه گندم و درخت سیدار و هر درخت بی باری مانند آن. (فرهنگ نفیسی).

ج ۱، ص ۷۲۹

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۲۲۵.

۳. وُریب: آریب، کج و معوج، منحرف.

(۱۷۸۲)

گاه بر خاکی نبشته حالِ خود همچو رَمالی که رَملی بر زَند
گاهی. روی خاک، شرح احوال خود را می نویسد، مانند رَمالان که خطِ رَمَل می زنند.
[رَمَل، در لغت به معنی «ریگ» و در اصطلاح، شاخه‌ای از علوم غریبه است و آن علمی است
که بدان وسیله از مغیبات خبر دهند و وقایع نیک و بد را از پیش بگویند. این علم را به حضرت
دانیال نبی نسبت داده‌اند. در این علم، شانزده شکل رسم می‌کنند و گویا اشکال شانزده گانه را
براساس ماه‌های دوازده گانه و چهار عنصر اصلی (آتش، هوا، آب و خاک) تعیین کرده‌اند. تا با
سرشت طبیعت نوعی پیوند و سازواری برقرار شود، زیرا این هماهنگی با طبیعت، یکی از
اسرارِ تأثیر این علم است. اما هریک از اشکال شانزده گانه نیز نام خاصی دارد، مثلاً این
شکل (≡) را لَحْیان، و این شکل (≡) را انکیس و... می‌نامند. و آنکه رَمَل
می‌زند (رَمال) باید به احوال ستارگان و نحس و سعد بودن هریک وقوف کافی داشته باشد. و الا
کاری از پیش نمی‌برد^۱. در این بیت، حالِ عارف عاشق، به حال چوپان تشبیه شده است. وقتی
چوپان می‌بیند که مردم، شوریدگی وی را نمی‌توانند تحمل کنند سر به بیابان می‌نهد و از روی
رنج و اندوه، احوال خود را بر صفحه زمین می‌نگارد. این ابیات بیانی است از حالات وجد.]

(۱۷۸۳)

عاقبت دریافت او را و بدید گفت: مژده ده که دستوری رسید
بالاخره حضرت موسی (ع)، چوپان را پیدا کرد و او را دید، و به وی گفت: ای چوپان،
مژده که حق تعالی درباره تو اجازه‌ای داده است.

(۱۷۸۴)

هیچ آدابی و ترتیبی مجو هر چه می‌خواهد دلِ تنگت بگو
و آن اینکه درصدد هیچگونه آداب و رسومی مباش، بلکه هرچه دلِ تنگت
می‌خواهد بگو.

(۱۷۸۵)

کفرِ تو، دین است و دینت، نورِ جان ایمنی، وز تو جهانی در امان
زیرا کفر گفتن تو، عین دین است و دین تو، نور جان است. تو از عذاب خدا در امانی و
به پاس حرمت تو، مردم جهان نیز از عذاب خدا در امان‌اند.

۱. ر.ک. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۵۸۷، نفایس الفنون، ج ۳، ص ۵۳۹، مقدمه، ج ۱، ص ۲۱۴ و
دیگر کتب مربوطه به این فن که حاجت به ذکر آنها نیست.

ای مُعَافٍ یَفْعَلُ اللهُ مَا یَشَاءُ بی‌محابا رَوّ زبان را بَر گشا (۱۷۸۶)

ای که به حکم آیه «خدا کند آنچه خواهد.» از هرگونه کيفر و عذاب معاف شده‌ای، اینک برو و بی‌هیچ ملاحظه‌ای زبان خود را بگشا و هرچه می‌خواهی بگو. [مصرع اول اشاره به قسمتی از آیه ۲۷ سوره ابراهیم: ... وَ یَفْعَلُ اللهُ مَا یَشَاءُ. «... خدا هرچه خواهد کند.»]

گفت: ای موسی از آن بگذشته‌ام من کنون در خونِ دل آغشته‌ام (۱۷۸۷)

چوپان به حضرت موسی(ع) گفت: من از عالم جذبۀ الهی و مرتبۀ بیخوشی گذشته‌ام، و اینک به خون دل آغشته شده‌ام. یعنی به مرتبۀ فناء فی‌الله رسیده‌ام و شهید عشق الهی‌ام.

من ز سِدْرَةِ مُنتَهٰی بگذشته‌ام صد هزاران ساله ز آن سو رفته‌ام (۱۷۸۸)

من از مقام سِدْرَةِ الْمُنتَهٰی نیز گذشته‌ام و صدها هزار سال در آن جانب گام نهاده‌ام. [سِدْرَةِ الْمُنتَهٰی: سِدْره، به معنی درخت کُنار، و مُنتَهٰی به معنی محلّ انتها و یا خود انتهاست. در قرآن کریم سوره نجم آیه ۱۴ آمده است: عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنتَهٰی. «نزد سدرۀ المنتهٰی». مفسرین قرآن کریم در اینکه منظور از سدرۀ المنتهٰی چیست، بحث‌های فراوان کرده‌اند. از آن جمله زمخشری در تفسیر خود این درخت را چنین وصف می‌کند: این درخت در آسمان هفتم جای دارد. و به قدری بزرگ و پهناور است و سایه وسیع دارد که، اگر شخصی سواره هفتاد سال در زیر سایه آن برود باز آن سایه پایان نمی‌گیرد^۱. و روایات بسیاری نیز در این باب وجود دارد که حاجتی به ذکر آن نیست. باز گفته‌اند: درختی است در عالی‌ترین مرتبۀ بهشت که علوم اولین و آخرین بدان رسد. و این درخت همان مقامی است که جبرئیل در شب معراج رسول‌الله، وقتی بدان رسید از همراهی آن حضرت باز ایستاد و گفت: اگر سرانگشتی بدان نزدیک شوم بسوزم^۲. اما عرفا و صوفیه عقیده دارند که نباید آن درخت را با دید ظاهر تفسیر کرد، بلکه این تعبیر جنبۀ مجازی دارد و منظور از آن نهایت درجۀ مقام روحانی سالک است که بدان در می‌آید. چنانکه ابن فارض مصری (از اکابر عرفا و متصوّفۀ سده هفتم هجری) در قصیدۀ

۱. کشف، ج ۴، ص ۴۲۱.

۲. ر.ک. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۷۲۸.

التَّائِيَةُ الْكُبْرَى گوید:

أَخَالَ حَضِيضِي الصَّخْوَ، وَالسُّكْرُ مَعْرَجِي إِلَيْهَا، وَمَخْوِي مُنْتَهَى قَابِ سِدْرَتِي^۱
«چنین می‌انگارم که پستی مقام من در هوشیاری من است. و بی‌خبری را از هستی مجازی‌ام، معراج به سوی معشوق خود دانم. و محو و فناء اوصاف و رسوم هستی مجازی‌ام را غایت قُصَوای مقام قرب و کمال خود انگارم.» مولانا نیز در اینجا همین معنا را از سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى، اراده فرموده است. ر.ک. بیت (۱۰۶۶) دفتر اول.]

(۱۷۸۹) تازیانه بر زدی، اسبم بگشت گنبدی کرد^۲ و ز گردون بر گذشت
ای موسی بر اسب من تازیانه‌ای زدی که بر اثر آن اسبم جهید و از فلک گذشت. یعنی عتاب تو همچون تازیانه‌ای بود که براق همت مرا به سوی لاهوت دوانید.

(۱۷۹۰) مَحْرَمِ نَاسُوتِ مَا، لَاهُوتِ بَادِ آفرین بر دست و بر بازوت باد
امید که لاهوت، محرم و مصاحب ناسوت باشد. زهی بر دست و بازویت ای موسی. [ناسوت، در لغت به معنی انسانی طبع و مردمی خُو و انسانیّت است.^۳ از «ناس» که «و» و «ت» آن برای مبالغه است^۴ و در اصطلاح حکما و عرفا دنیا و عالم مُلک و یکی از حَضَرَاتِ خَمْسِ ر.ک. شرح بیت (۲۸۶۲) دفتر اول. و لَاهُوت در لغت به معنی الهی، از لاه (اسم جلاله حضرت حق که به عقیده سیویه، الف و لام بدان در آمده و «الله» شده است^۵) که «و» و «ت» آن برای مبالغه است. و در اصطلاح حکما و عرفا، اعلی درجه مقام الهی^۶ است و یکی از حَضَرَاتِ خَمْسِ ر.ک. شرح بیت (۲۸۶۲) دفتر اول. اما منظور بیت اینست که إِنْ شَاءَ اللهُ، حق تعالی با اسماء و صفات خود در وجود آدمی ما تجلی کند و هستی مجازی ما را بسوزاند و در ذات خود فانی سازد. که به این مرتبه، مقام فناگویند. به گفته صوفیان، جمیع شطحیات و طامات در این مرتبه از عارف سر می‌زند.]

۱. مشارق الدراری، ص ۲۵۶.

۲. گنبدی کردن: جهیدن.

۳. فرهنگ نفیسی، ج ۵، ص ۲۶۴۴.

۴. ر.ک. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، ج ۱، دفتر دوم، ص ۵۲۶.

۵. ر.ک. لغتنامه دهخدا، ج ۲۲، ص ۸۹.

۶. برخی نام آخرین مقام الهی را هاهوت گفته‌اند.

حال من اکنون برون از گفتن است این چه می‌گویم، نه احوال من است (۱۷۹۱)
 حال من اکنون به گفت در نمی‌آید و این حالی که اینک از آن سخن می‌گویم، حال
 حقیقی من نیست. [هر آنچه که اینک بیان می‌کنم به اندازه ظرفیت افهام و عقول مردم است،
 و الا حال من در حقیقت چیز دیگری است که در بیان نمی‌گنجد].^۱

نقش می‌بینی که در آینه‌ای است نقش توست، آن نقش آن آینه نیست (۱۷۹۲)
 به عنوان مثال، تو در یک آینه، عکس خود را می‌بینی. مسلماً آن عکس و تصویر، به
 تو تعلق دارد و از آن آینه نیست. [یعنی نقشی که از یک شیء در آینه منعکس می‌شود، غیر از
 حقیقت آن شیء است. چنانکه حال ظاهر من، غیر از حال باطن من است. وقتی حال ظاهر
 من اینگونه باشد، بین حال باطن من چیست؟!]

دم که مرد نایی آندر نای کرد درخور نای است؟ نه، درخورِ مرد (۱۷۹۳)
 مثلاً آیا آن نقّسی که نوازنده نی، در نی می‌دمد به نی تعلق دارد؟ مسلماً به نی تعلق
 ندارد، بلکه از کام نوازنده نی بر می‌آید. [با دو بیت ذیل، توهم اینک مولانا می‌خواهد چوپان
 را بر حضرت موسی(ع) برتری دهد مرتفع می‌شود].^۲

هان و هان، گر حمد گویی، گر سپاس همچو نافرجام آن چوپان شناس (۱۷۹۴)
 بهوش باش، بهوش باش، اگر به درگاه الهی حمد و سپاسی بجا می‌آوری، آن را مانند
 حمد و سپاس ناسزاوار و نارسای آن چوپان بدان. [«نافرجام» را در اینجا باید به صورت
 حذف مضاف معنی کرد؛ یعنی حمدِ نافرجام^۳. پس نباید به طاعات و عبادات خود مغرور شد و
 خود را کامل فرض کرد.]

حمد تو نسبت بدان گر بهترست لیک آن نسبت به حق هم اَبترست (۱۷۹۵)
 حمد و ستایش تو اگرچه نسبت به حمد و ستایش آن چوپان برتر و بهتر است، ولی
 همین حمد و ستایش تو نیز نسبت به مقام کبریایی حق، ناقص و نارساست.

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۶۶.

۲ و ۳. ر.ک. پیشین.

(۱۷۹۶) چند گویی؟ چون غطا برداشتند کین نبوده‌ست آنکه می‌پنداشتند
چقدر از خودت تعریف می‌کنی؟ یعنی دائماً می‌گویی منم که این همه طاعت و عبادت
کرده‌ام و این همه اذکار و اوراد خوانده‌ام، تهجد داشته‌ام، نوافل به جا آورده‌ام و... روز
رستاخیز که پرده از میان بردارند، همگان درخواهند یافت که حقیقت این نبوده که در دنیا
گمان می‌کرده‌اند. یعنی مقبول شدن عبادات تو بواسطه رحمت الهی است نه از سزاوار بودن
عبادات تو. [مصرع اول اشاره است به آیه ۲۲ سوره ق که در بیت (۱۶۹۰) دفتراول آمده است.]

(۱۷۹۷) این قبول ذکر تو از رحمت است چون نماز مُستحاضه رُخصت است
اینکه اذکار و عبادات تو مورد قبول حق قرار می‌گیرد از لیاقت تو نیست، بلکه از
رحمت و اسعه الهی است. مانند نماز زنی که دچار بیماری استحاضه شده، صرفاً جنبه رخصت
شرعی دارد. [مُستَحاضه، زنی را گویند که حتی پس از پایان عادت ماهانه، از او خون بیاید.^۱
حکم شرعی زن مستحاضه با زن حائض (زنی که بطور طبیعی دوره عادت را طی می‌کند) فرق
دارد. از آن جمله در انجام تکالیف عبادی و شرعی است. بر زن حائض، نماز و روزه و طواف
خانه خدا و مَسِّ قرآن کریم و... حرام است. در حالی که برای زن مستحاضه همه اینها با
رعایت غسل‌های مخصوص استحاضه بلا اشکال. اَمَّا رُخْصَت، در لغت به معنی آسانی و
سهولت است و در اصطلاح علمای علم اصول، مقابل عزیمت است و در تعریف آن اختلاف
است از آن جمله گفته‌اند رخصت به معنی تغییر حکم از سختی به آسانی است بواسطه عذری
که در میان باشد.^۲ بنابر این زن مستحاضه با وجود عدم طهارت و رؤیت خون نمازش جایز
است. مسلماً جایز بودن نماز او به اعتبار طهارت او نیست بلکه به اعتبار اینست که
شارع حکیم بر او حکم طهارت را آسان گرفته است. تمثیل زن مستحاضه را مولانا بدین
خاطر ذکر کرده تا به آدمی بفهماند که نباید به طاعات و عبادات خود مغرور شود، چه این
ستایش‌ها و ثناها هیچکدام در خور مقام کبریایی حضرت حق نیست، و اگر حق تعالی این
عبادات را می‌پذیرد به خاطر فضل و کرم واسع اوست نه شایستگی این عبادات. دو اصطلاح
رخصت و مستحاضه که در کتب فقه و اصول تداول دارد در بیت بعد به برداشتی عارفانه
می‌انجامد.]

۱. ر.ک. آندراج، ج ۶، ص ۳۹۷۵.

۲. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۵۶۰.

- (۱۷۹۸) **با نمازِ او بیالوده‌ست خون ذکرِ تو آلوده تشبیه و چون**
همانگونه که نمازِ زن مستحاضه آلوده به خون است، ذکرِ تو نیز آلوده به تشبیه و چون و چراست، [تو نیز نسبت به حق تعالی دچار تصوّرات و اوهامی و پیش خود صورت‌هایی از او نقش می‌کنی و مثلاً می‌گویی: خدا چگونه است؟ نامحدود بودن او چطور است؟ ازل و ابد چگونه است؟ و از این گونه تصوّرات واهی که مانند خونِ زن مستحاضه، طاعات را می‌آلاید. پس به عبادت خود مغرور نشو.]
- (۱۷۹۹) **خون پلیدست و به آبی می‌رود لیک باطن را نجاست‌ها بُود**
تازه باید به این نکته هم دقّت کنی: درست است که خون، نجس و ناپاک است، ولی با آب پاک می‌شود. در حالی که پلیدیِ باطن مانند وسوس شیطانی و اخلاقِ ذمیمه را نمی‌توان با آب پاک کرد.
- (۱۸۰۰) **کان به غیرِ آبِ لطفِ کردگار کم نگردد از درونِ مردِ کار**
زیرا که پلیدی و آلودگیِ باطنِ انسان را که خود، عاملِ آن بوده تنها لطف حضرت حق پاک می‌کند. آن پلیدی‌ها بواسطه الطاف الهی از وجود انسان کاسته و برکنده می‌شود.
- (۱۸۰۱) **در سُجودت کاش رُو گردانی معنی سُبْحَانَ رَبِّی دانسی**
ای کاش در سجدهات روی برمی‌گرداندی و معنی سُبْحَانَ رَبِّی الْأَعْلَى را می‌دانستی. یعنی ای کاش در سجده و جمیع عبادات تأمل می‌کردی و حقیقت تنزیه ذات اقدس الهی را می‌دانستی.
- (۱۸۰۲) **کای سُجودم، چُون وجودم ناسزا مر بدی را تو نکویی ده جزا**
و ای کاش می‌گفتی: پروردگارا سجده من مانند وجودم نالایق و ناشایسته است و در خور مقام تو نیست. حقیقت اینست که تو خود، بدی را به نیکی جزا ده.
- (۱۸۰۳) **این زمین از حِلْم حق دارد اثر تا نجاست بُرد و گُل‌ها داد بر**
زمین را بین که از حلم و بردباری خدا نشانی دارد، چنانکه ناپاکی و نجاست را می‌برد و در عوض گُل‌هایی می‌رویانَد. [خداوند نیز اگر به اعمالِ ناچیزِ ما که در نظر کوتاه ما بسی

عظیم می‌آید پاداش می‌دهد فقط بدین جهت است که با وجه رحمانیتش با ما رفتار کرده است. و الا اگر به عدالت خود عمل می‌کرد جز خسران چیزی عاید ما نمی‌شد. بیت فوق که بر وجه تمثیل آمده بیانگر مضمون آیاتی است که می‌گوید خداوند سیئات را به حسنات تبدیل می‌فرماید.]

(۱۸۰۴) تا بپوشد او پلیدی‌هایِ ما در عوض بر روید از وی غنچه‌ها
تا اینکه ناپاکی‌هایِ ما را بپوشاند و در عوض از آن، غنچه‌هایی نمایان سازد.

(۱۸۰۵) پس چو کافر دید کو در داد و جود کمتر و بی‌مایه‌تر از خاک بود
همینکه کافر می‌بیند که در بخشش و سخاوت از خاک هم کمتر است. [این بیت و بیت بعدی شرط است و بیت (۱۸۰۷) جواب شرط.]

(۱۸۰۶) از وجود او گل و میوه نرُست جز فسادِ جمله پاکی‌ها نَجُست
و از وجود او گل و میوه‌ای نروید، و جز تباهی و آلائش همه پاکی‌ها چیزی را دنبال نکرد.

(۱۸۰۷) گفت: واپس رفته‌ام من در ذهاب حَسَرَتاً یا لَیْتَنی کُنْتُ تُرَاب
در این حال می‌گوید: من سیر قهقرای کرده‌ام. وای بر من، ای کاش، خاک می‌بودم. [مصرع دوم اشارت است به آیه ۴۰ سوره نَبَأ: ... یَوْمَ یَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ یَدَاهُ وَ یَقُولُ الْكَافِرُ یَا لَیْتَنی کُنْتُ تُرَاباً. «... روزی که آدمی ببیند آنچه دستانش پیش فرستاده، و کافر گوید: کاشکی من خاک بودمی.»]

(۱۸۰۸) کاش از خاکی سفر نگزیدمی همچو خاکی دانه‌یی می‌چیدمی
ای کاش از مرتبه خاک بودن در نمی‌گذشتم، و همچون خاک، دانه‌ای در دل خود می‌پروردم و آن را می‌رویانیدم. [اشارت است به مضمون قسمتی از آیه ۲۹ سوره فتح.]

(۱۸۰۹) چون سفر کردم، مرا راه آزمود زین سفر کردن، ره آوردم چه بود؟
وقتی که از مرتبه خاکی سفر آغاز کردم، راه، مرا مورد امتحان قرار داد. پس حاصل و

ارمغان این سفرم چه بوده است؟ [سیر تکاملی تکوینی از خاک به نبات و از نبات به حیوان و از حیوان به انسان برای افراد غافل و اسیر شهوات هیچ حاصلی ندارد؛ عمری را به خور و خواب و شهوت طی می‌کنند و سرانجام به کام خاک اندر می‌شوند بی‌آنکه به کمال روحی رسیده باشند.]

ز آن همه میلش سوی خاک است کو در سفر سودی نبیند پیش رُو (۱۸۱۰)
اینکه کافر به سوی خاک متمایل است اینست که او در ضمن سفر در پیش روی خود سودی مشاهده نمی‌کند. [اینکه آدمیان مقید به مادیات به ظواهر دنیا دل خوش داشته‌اند بدین خاطر است که از جهان برین خبر ندارند.]

روئی واپس کردنش، آن حرص و آز روی در ره کردنش، صدق و نیاز (۱۸۱۱)
اینکه کافر روی به قهقرا می‌کند به دلیل اینست که دچار حرص و آزمندی است. یعنی اینکه کافر، رخ از حق برمی‌تابد معلول حرص و آز است. و اینکه شخص مؤمن رو به حق می‌آورد، معلول صداقت و نیاز معنوی اوست.

هر گیا را کش بود میلِ عَلا در مَزیدست و حیات و در نَما^۱ (۱۸۱۲)
به عنوان مثال، هر گیاهی که میل به سوی عالم بالا داشته باشد، قطعاً در حال رشد و حیات و نمو^۲ است.

چونکه گردانید سر سوی زمین در کمی و خشکی و نقص و غَبین^۲ (۱۸۱۳)
ولی همینکه گیاه سر به سوی زمین خم کند، قهراً در حال کاستی و خوشیدن و نقص و زبان است.

میلِ روحِ چون سویِ بالا بود در تَزاید مرجعت آنجا بود (۱۸۱۴)
با توجه به این مثال، اگر روح تو به سوی بالا میل کند، مسلماً رو به تعالی و کمال نهاده‌ای و بازگشتگاه تو نیز همانجا است. یعنی دوباره به همان مرتبهٔ اعلیٰ رجوع خواهی کرد.

۱. نَما: مخفّف نَما، مصدر عربی به معنی رویدن و نمو کردن است.

۲. غَبین: زبان.

(۱۸۱۵) **ور نگون سازی سَرَتِ سَویِ زمینِ آفلی، حق لایُحِبُّ الْآفِلین**
و اگر سرت را به سوی زمین خم کنی و متوجه دنیای پست مادی شوی، قطعاً تو نیز جزو افول کنندگان خواهی بود و حق تعالی افول کنندگان را دوست نمی‌دارد. [مصرع دوم اشاره است به آیه ۷۶ سوره انعام که در بیت (۴۲۶) دفتر اول آمده است. مولانا از این آیه به کرات استفاده کرده است.]

پرسیدنِ موسی علیه السلام از حق تعالی سِرِّ غلبه ظالمان

مولانا در این فصل جلیل، یکی از مسائل مهم و معروف کلامی و فلسفی را که فکر همگان را به خود مشغول داشته طرح کرده است. مسأله اینست: راز و حکمتِ سُرور و ناملایماتِ دَر جهان چیست؟ چرا خداوند آدمی را در بستر مصائب و سختی‌ها قرار داده است؟ مولانا این مسأله را در جاهای مختلف مثنوی طرح کرده و از زوایای مختلف بدان پاسخ داده است. اما در اینجا پاسخ او بدین صورت خلاصه می‌شود: وجود ناملایمات، روح آدمی را صیقل می‌دهد و او را در مسیر تکامل به حرکت در می‌آورد.

(۱۸۱۶) **گفت موسی: ای کریمِ کارساز ای به یک دم، ذکرِ تو عمرِ دراز**
موسی (ع) گفت: ای بزرگوار که کارها را سامان می‌دهی، ای کسی که یک لحظه در ذکر تو بودن خود، عمری دراز است.

(۱۸۱۷) **نقشِ کُزُمُژ دیدم^۱ اندر آب و گِل چون مَلاَیکِ اعتراضی کرد دِل**
در آب و گِل نقش‌های کج و نادرست دیدم. یعنی در جهان خلقت، ناهماهنگی دیدم و قلبم مانند فرشتگان بدان اعتراض کرد. [آب و گِل، ممکن است اشاره باشد به وجود انسان که خمیره آغازینش از آب و گِل بوده است، و یا ممکن است اشاره باشد به عالم مادی و این دنیای محسوس. و اعتراض فرشتگان نیز به داستان معروف خلقت انسان و ماجراهای او با فرشتگان اشاره دارد که در قرآن کریم به کرات از آن سخن رفته است، از آن جمله در سوره بقره، آیه ۳۰.]

۱. کُزُمُژ دیدن: درهم و برهم و کج و راست دیدن اشیاء، غلط دیدن، اشتباه دیدن. (فرهنگ لغات و تعییرات مثنوی، ج ۷، ص ۲۸۱)

که چه مقصودست نقشی ساختن و اندر او تخم فساد انداختن؟ (۱۸۱۸)
منظور از این کار چیست که نقشی آفریده شود و سپس تخم تباهی و فساد در آن افشاندہ گردد؟ یعنی این ساختن و ویران کردن برای چیست؟ [انقروی، دو بیت ذیل را از زبان حق تعالی می داند. و معتقد است که هر پاسخ در دل همان پرسش نهفته است. یعنی مصراع اول، سؤال و مصراع دوم، جواب آن است:]

آتشِ ظلم و، فساد افروختن مسجد و، سجده گنان را سوختن؟ (۱۸۱۹)
از اینکه آتش ستم و تباهی افروخته شود و مسجد و سجده کنندگان در آن سوخته شوند منظور چیست؟ [ستم و بیداد، سبب می شود که پرستشگاهها و پرستشگران حقیقی به آتش ظلم و جفا بسوزند. چنانکه تاریخ بشری نیز آکنده است از این ستم ها و فتنه های هولناک و تعصبات بنیان کن.]

مایه خونابه و زردابه را جوش دادن از برای لابه را (۱۸۲۰)
اینکه خونابه و زردابه در بدن انسان بجوش درآید تا او به لابه و تضرع افتد برای چیست؟ [ممکن است «خونابه» و «زردابه» اشاره به اشک خونین و زرد داشته باشد.^۱ یا ممکن است منظور از آن، خون و صفرا و کلاً اخلاطی باشد که قدما، قوام و حیات آدمی را بدان می دانستند. انقروی گوید: هرگاه غم و ناراحتی، بسیار شدید باشد به حدی که قلب را بفشارد و به جوش آرد، بخار جوشش قلب به سمت چشمان بالا می آید، در این حالت خون با اشک چشم در می آمیزد و به صورت خونابه از دیدگان فرو می چکد، وقتی رنج و اضطراب به نهایت درجه رسد، خون دل با اشک چشم مخلوط می شود و به صورت زردابه در می آید.^۲ البته این نظر بر مبنای طب قدیم است، اما امروزه در فیزیولوژی انسانی معلوم شده که اشک با فعالیت غدد اشکی جاری می گردد.]

من یقین دانم که عین حکمت است لیک مقصودم عیان و رؤیت است (۱۸۲۱)
حضرت موسی(ع) می گوید: خداوندا، من یقیناً می دانم که این کارهای تو نه تنها از

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۶۳۷.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۸۷.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۶۳۸.

روی حکمت است، بلکه عین حکمت است. ولی مقصودم از این پرسش اینست که قلبم به مرتبه اطمینان و شهود رسد. [همانطور که حضرت ابراهیم (ع) نیز برای رسیدن به اطمینان قلبی و شهود از حق تعالی چنین درخواستی کرد. ر.ک. آیه ۲۶۰ سوره بقره.]

(۱۸۲۲) آن یقین می‌گویدم: خاموش کن حرصِ رؤیت‌گویدم: نه، جوش کن
آن یقینی که دارم به من می‌گوید: خاموش باش. ولی حرص بر مشاهده و شهود حق به من می‌گوید: نه، خاموش نباش. بلکه به جوش و خروش درآ. [مرتبه علم‌الیقین به من حکم می‌کند که همین مقدار از معرفت علمی و ذهنی کافی است و جلوتر نباید بروی. ولی مرتبه عین‌الیقین مرا وامی‌دارد که به این مرتبه از معرفت قناعت نکنم و بیشتر بروم تا حق را شهود نمایم^۱.]

(۱۸۲۳) مر ملایک را نمودی سرّ خویش کین چنین نوشی همی ارزد به نیش
خداوندا، تو اسرار خود را به فرشتگان بازگفتی و آن را نمایان ساختی. زیرا چنین شهود و نوشی به نیش می‌ارزد. [برخی گویند: در اینجا جسم آدمی به «نیش» و روح او به «نوش» تشبیه شده است^۲. بازگفته‌اند: نوش، عبارت از علومی بود که به آدم (ع) آموخته شد. و مراد از نیش، جسم خاکی وصف حیوانی آدم است که مورد طعن فرشتگان بود. اما اگر مصراع دوم را در حق فرشتگان بدانیم مقصود اینست: اگرچه ملائکه نیش عتاب حضرت حق را خوردند، ولی نوش کشف سرّ را نیز چشیدند. و این به آن می‌ارزد^۳.]

(۱۸۲۴) عرضه کردی نورِ آدم را عیان بر ملایک گشت مشکل‌ها بیان
پروردگارا، تو نور حضرت آدم را آشکارا به فرشتگان نشان دادی، یعنی نور معرفت و علمی را که تو به آدم (ع) بخشیدی به فرشتگان نمایاندی. از اینرو مشکلات فرشتگان حلّ شد. یعنی سرّ برتری و فضیلت انسان و خلقت او را درک کردند و سؤالشان درباره او پاسخ داده شد.

(۱۸۲۵) حشرِ تو گوید که سرّ مرگ چیست میوه‌ها گویند سرّ برگ چیست
حشر تو، راز مرگ را آشکار می‌سازد و ماهیت آن را نمایان می‌کند. چنانکه میوه‌ها،

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۶۲۹.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۹۷.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۶۳۰.

رازِ برگ‌ها را نشان می‌دهند. [این بیت را تا بیت (۱۸۳۷) می‌توان از قول حق تعالی دانست. اما مقصود بیت فوق: در موسم زمستان، درختان، بی‌برگ و بارند و معلوم نمی‌شود که این درختان، چه نوع درختی هستند، اما وقتی فصل بهار و هنگام رستاخیز طبیعت فرا می‌رسد، هر درختی قوا و استعدادهای درونی و مخفی خود را نشان می‌دهد و در نتیجه، نوع هر درختی آشکار می‌گردد. همانطور که در طبیعت، فصل بهار و رستاخیز است، در انسان نیز حشر و رستاخیز و بهار معنوی وجود دارد، و در آن هنگام است که اسرار و نهفته‌های روحی و درونی هر انسانی آشکار می‌گردد و صورت فعلیت به خود می‌گیرد.^۱ وجه دیگر مقصود بیت: برای هر کمالی، نقصانی مقدّم است. اینک اگر می‌خواهی راز مرگ را که پدیده‌ای است آکنده از نقص، باید به رستاخیز و حشر نظر کنی که سراسر کمال است. اگر نقیصه مرگ نباشد، کمالِ رؤیت حق صورت نیندد.^۲]

سِرِّ خون و نطفه، حُسنِ آدمی است سابقِ هر بیشی‌ای، آخرِ کمی است (۱۸۲۶)
خون و نطفه، راز زیبایی انسان است. یعنی سرانجام انسانی جمیل از خون و نطفه که نفرت‌انگیز است پدید می‌آید. زیرا مقدمه هر کمالی، نقص است.

لوح را اوّل بشوید بی‌وقوف آنگهی بر وی نویسد او حروف (۱۸۲۷)
به عنوان مثال، نویسنده، لوح را بیدرنگ می‌شوید تا آماده نوشتن شود، زان پس روی آن لوح پاک شده، حروف و کلماتی می‌نویسد. [همینطور حضرت حق، ابتدا قلب انسان را از نقوش و خطوط هوئی و هوس می‌زداید و آنگاه خطوطی از معارف و عشق روی آن می‌نگارد. این همان است که عرفا بدان تخلیه و تحلیه گویند. تجلیه نیز به مرتبه تخلیه مربوط می‌شود.]

خون کند دل را و، اشکِ مُستَهان^۲ بر نویسد بر وی اسرار آنگهان (۱۸۲۸)
حضرت حق تعالی قلب عاشق و اشک بی‌قدر او را به خون تبدیل می‌کند و سپس بر لوح قلب او اسراری می‌نویسد. [قلب آدمی در آغاز تنها به حیات حیوانی و حسی زنده است،

۱. ر.ک. پیشین، ص ۶۴۰.

۲. ر.ک. از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۶۸.

۳. مُستَهان: خوار، ذلیل، بی‌قدر.

وقتی این قلب تحت تربیت اولیاء قرار گرفت، تجلّی‌گاه اسرار الهی می‌شود.]

(۱۸۲۹) **وقتِ شُستن، لوح را باید شناخت** **که مر آن را دفتری خواهند ساخت**
به هنگام شستن لوح، انسان باید دقت کند که از این لوح، دفتری درست خواهند کرد.
یعنی اطفال طریقت که به مکتب‌خانه سلوک وارد می‌شوند، باید بدانند که اگر لوح مکتب‌خانه
را می‌شویند، برای بازی و سرگرمی نیست، بلکه برای یادگیری و تعلّم است.^۱ پس تا لوح
ضمیر از وساوس پاک نشود جایگاه اسرار نگردهد.]

(۱۸۳۰) **چون اساس خانه‌یی می‌افکنند** **اوّلین بُنیاد را بر می‌کنند**
مثال دیگر، وقتی بخواهند خانه‌ای نو بسازند، خانه کهنه را به کلی ویران می‌کنند.

(۱۸۳۱) **گِل بر آرند اوّل از قَعْرِ زمین** **تا به آخرِ بر گِشی ماءِ مَعین**
مثال دیگر، ابتدا از ژرفای زمین، گِل و لای را بیرون می‌کشند و سپس به آب گوارا
دست می‌یازند. [ماءِ مَعین، ر.ک. بیت (۱۲۰۶) همین دفتر.]

(۱۸۳۲) **از حِجامت، کودکانِ گریند زار** **که نمی‌دانند ایشان سرّ کار**
مثال دیگر، کودکان از ترسِ نیشِ حِجامت، زار زار می‌گریند، زیرا حکمت و مصلحت
حِجامت کردن را نمی‌دانند. یعنی نمی‌دانند که حِجامت موجب سلامتی آنان می‌شود.

(۱۸۳۳) **مرد، خود زر می‌دهد حَجّام را** **می‌نوازد نیشِ خون‌آشام را**
در حالی که مرد عاقل به حِجامتگر پول نیز می‌دهد و نیشِ خون‌ستانِ
حِجامت را عزیز و گرانبها می‌شمرد، [زیرا بر اثر حِجامت، گوهر سلامتی خود را حفظ
می‌کند.]

(۱۸۳۴) **می‌دود حَمّال، زی بارِ گران** **می‌رُباید بار را از دیگران**
مثال دیگر، حَمّال و باربر، برای آنکه بار را از چنگ دیگر حَمّالان در بیاورد و خودش

حمل کند، با شتاب به سوی بار سنگین می‌دود. [هرچند برخی از شارحان، «زی» را در اینجا به معنی زیر گرفته‌اند، ولی در اصل، «زی» به معنی سو، جانب و طرف است.^۱]

(۱۸۳۵) **جنگِ حمّالان برای بار بین این چنین است اجتهادِ کار بین**
کشمکش و درگیری حمّالان را نگاه کن که چگونه بر سر بُردن بار با یکدیگر دعوا می‌کنند. همینطور است تلاش و کوشش انسان آگاه و بصیر. [عارفان بیدار دل نیز در این جهان بر سر حمل کردن بار امانت و عهد الهی و رفتار و کردار نیک بر یکدیگر پیشی می‌گیرند، زیرا به فرجام نیک آن آگاه‌اند.]

(۱۸۳۶) **چون گرانی‌ها اساسِ راحت است تلخ‌ها هم پیشوایِ نعمت است**
زیرا زحمت‌ها و مشقّت‌ها، پایه و اساس هر نوع آسایش و راحتی است. و تلخی‌ها نیز مقدمه شیرینی نعمت‌هاست. [چنانکه حضرت سبحان در کتاب قرآن، آیه ۵ سورة انشراح می‌فرماید: **فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا**. «پس با هر دشواری، آسانی است.»]

(۱۸۳۷) **حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِمَكْرُوهَاتِنَا حُفَّتِ النَّيْرَانُ مِنْ شَهَوَاتِنَا**
بهشت با چیزهایی پوشیده شده که ما آن را ناخوشایند می‌دانیم و نیز دوزخ با شهوات ما پوشیده شده است. [بیت فوق اشارت است به حدیثی منسوب به پیامبر(ص) که آنس بن مالک روایت کرده است: **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَ حُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ**.^۲ «رسول خدا فرمود: بهشت در چیزهای ناخوشایند پوشیده شده و دوزخ در شهوات.» این حدیث از قول حضرت علی(ع) نیز روایت شده است: **إِنَّ الْجَنَّةَ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ وَإِنَّ النَّارَ حُفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ**.^۳]

(۱۸۳۸) **تخم مایه آتشت، شاخِ ترست سوخته آتش، قرینِ گوئرتست**
به عنوان مثال، مایه اصلی آتش، شاخه تر و تازه است. آنکه به آتش بسوزد، به حوض

۱. ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۳، ص ۱۷۹۷.

۲. مختصر صحیح مسلم، ج ۲، ص ۲۸۲، حدیث ۱۹۶۹.

۳. نهج البلاغه، (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۱۷۵.

کوثر خواهد رسید. [شاخِ تر، کنایه از شهوات و حظوظ نفسانی است.^۱ یعنی مایه اصلی دوزخ، شهوات نفسانی است. «سوخته آتش» کنایه از کسی است که به آتش ریاضت و جهاد با نفس می‌پردازد. یعنی کسی که به ریاضت دست بزند به بهشت می‌رسد.]

(۱۸۳۹) هرکه در زندان، قرینِ مِخْتی است آن جزایِ لقمه‌یی و شهوتی است
هرکس که گرفتار زندان بلا شود و رنج و عذاب کشد، همه آن رنج‌ها کیفر لقمه‌ای است که به ناروا خورده و شهوتی است که نابجا رانده است.

(۱۸۴۰) هرکه در قصری قرینِ دولتی است آن جزایِ کارزار و مِخْتی است
و هرکس که در کاخی به سر می‌برد و اقبال و بخت یارش شده، بدان که همه این خوشی‌ها پاداش جهاد با نفس و رنجی است که در این راه متحمل شده است.

(۱۸۴۱) هرکه را دیدی به زرّ و سیم فرد دان که اندر کسبِ کردن صبر کرد
به عنوان مثال، هرکس را دیدی که از حیث داشتن طلا و نقره بی‌همتا بود، بدانکه او در کار و کسب پایداری و شکیبایی کرده است.

(۱۸۴۲) بی‌سبب بیند چو دیده شد گُزار تو که در حسی سبب را گوش دار
وقتی که چشم، بسیار بینا و نافذ باشد، حقیقت را بدون اسباب و واسطه مشاهده می‌کند. ولی تو که در عالم حس مانده‌ای به اسباب و واسطه‌ها توجه کن.

(۱۸۴۳) آنکه بیرون از طبایع^۲، جانِ اوست مُنْصِبِ خَرْقِ سبب‌ها آن اوست
آن کس که روح و جانش از حیطه عناصر مادی خارج است، به مقامی می‌رسد که محدوده اسباب و علل را می‌شکافد و از آن در می‌گذرد. یعنی علل و اسباب طبیعی در برابر تصرف روحی او از اثر می‌افتد. [بنابر این، آتش، او را نمی‌سوزاند، خاک و مواد، او را نمی‌پوساند، زیرا عناصر مادی در همسنگ خود اثر می‌بخشند، و حال آنکه عارف کامل، از

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۶۹ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۸۹.

۲. طبایع: ر.ک. شرح بیت (۱۶۱۸) و (۱۶۲۵) همین دفتر.

طبیعت و لوازم آن مجرّد شده است.^۱

بی سبب بیند، نه از آب و گیا چشم، چَشمه مُعْجَزَاتِ انبیا (۱۸۴۴)
این بیت یکی از ابیات مبهم و مشکل مثنوی است. و ابهام، بیشتر به مصراع اوّل مربوط می شود. از اینرو برخی از شارحان تنها به بیانی کلی بسنده کرده و گذشته اند و برخی نیز کوشیده اند مشکل را حلّ کنند. اما معنی بیت: چشم، بدون نشانه هایی چون آب و گیاه، چشمه های معجزات پیامبران را می بیند.^۲ این معنی بیشتر متکی بر شرح لفظی و بیان منطوق بیت است تا بیان مفهوم. باز گفته اند: چشم عارف کامل، چشمه معجزات پیامبران را که به سوی خلاق روان شده، بدون اسباب می بیند، یعنی همه معجزات را از مشیت الهی می داند نه از وجود مادی بشری که از آب و گیاه پدید آمده است.^۳

این سبب، همچون طبیب است و علّیل این سبب، همچون چراغ است و فتیل (۱۸۴۵)
به عنوان مثال، این سبب که ذکرش گذشت، همانند طبیب و بیمار است. و نیز سبب همانند چراغ و فتیله است [زیرا درمان بیمار به سبب معالجه طبیب حاصل می گردد و روشنی چراغ به سبب وجود فتیله].^۴

شب چراغت را فتیلِ نو بتاب پاک دان زین ها چراغ آفتاب (۱۸۴۶)
هنگام شب برای چراغ خانهات، فتیله ای نو بگذار. و پرتو خورشید را از همه این اسباب مادی پاک و منزّه بدان. [چراغ حیات مادی بوسیله خور و خواب می درخشد، اما این علل و اسباب مادی را نباید مستقل از تأثیر مشیت الهی بدانی].

رَوُ تو کَهْگِل ساز بهرِ سقفِ خانِ سقفِ گردون را ز کَهْگِل پاک دان (۱۸۴۷)
ای اسیر در عالم جسم و ماده، برو برای سقف خانهات کاهگل فراهم آر که سقف آسمان به کاهگل نیازی ندارد. [عالم معنا نیازی به علل و اسباب مادی و محسوس ندارد].

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۴۳.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۲۲۷.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۴۶۷.

۴. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۹۸.

(۱۸۴۸) آه که چون دلدارِ ما غم‌سوز شد خلوتِ شب درگذشت و روز شد

افسوسا که خلوت شبانه سپری شد و روز فرا رسید، زیرا که دلدار ما، اندوه ما را بزدود. [این بیت نیز از مشکلات ابیات مثنوی است که شارحان را به زحمت انداخته، زیرا هر بخش از این بیت، قابل بحث است: دلدار کیست؟ منظور از خلوت شب چیست؟ روز در اینجا چه مفهومی دارد؟ «آه» به کدام مصراع مربوط می‌شود؟ و امثال این پرسش‌ها. اما اینکه «دلدار» در اینجا کیست؟ شارحی نوشته است، منظور از او، روح الهی و معشوق حقیقی است. و مراد از خلوت شب، عالم جسمانی و منظور از روز، روز وصال و تجلی حقیقت. این شارح مفهوم بیت را اینگونه بیان می‌دارد: ای اسیر روح حیوانی و مبتلا به غذای جسمانی، باید آه بکشی، زیرا دلدار ما که روح ماست، غم هجران ما را درمان نمود، دیگر خلوت شب تن از ما گذشت و روز وصلت فرا رسید و صبح حقیقت برآمد.^۱ وجه دیگر: منظور از خلوت شب، حالت استغراق است که موجب فنای تعینات و رفع کثرات اعتباری می‌شود.^۲ و یا خلوتی است که سالک با خود می‌کند و در آن خلوت، حضرت حق بر او تجلی می‌کند و انیس او می‌شود.^۳ منظور از «روز» عالم کثرت است زیرا در روز همه اشیاء ظهور می‌کند. برخی از شارحان چون کلمه «آه» را در مصراع اول دیده‌اند، آن را به همان مصراع مربوط دانسته‌اند و لذا معنایی که به دست داده‌اند معقول نیست: «آه» را باید به مصراع دوم مربوط کرد تا معنا فاسد نشود.]

(۱۸۴۹) جز به شب، جلوه نباشد ماه را جز به دردِ دل، مجو دلخواه را

ماه، تنها در شب می‌تابد و جلوه می‌کند، جز با دردِ دل نباید به دنبال محبوب برآیی. [در اینجا منظور از «ماه»، ذات الهی است که در خلوت شبانه سالک بر او تجلی می‌کند.^۱ انقروی با توجه به بیت قبل، تفسیر دیگری از این بیت به دست داده و می‌گوید مراد از «شب» شب تن و جسمانیت و منظور از «ماه»، روح الهی است؛ اگر آشنایی و وصلت او را می‌خواهی، در خلوت شب تن با او آشنا شو.^۵]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۶۵۰.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۶۹.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۹۹.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۶۹.

۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۶۵۰.

(۱۸۵۰) ترکِ عیسی کرده، خر پرورده‌یی لا جَرَم چون خر، برونِ پرده‌یی
تو عیسی را رها کرده‌ای و به جای آن، خر را پرورش داده‌ای. یعنی روح خود را
پرورش نمی‌دهی بلکه فقط جسم خود را پرور می‌کنی. پس ناگزیر تو مانند خر، بیرون پرده
مانده‌ای. یعنی به حریم اسرار ربّانی در نیامده‌ای. [در ادبیات فارسی، این تعبیر مشهور است:
عیسی کنایه از روح و خر عیسی کنایه از جسم است. یعنی تو به جای اینکه به کمال روحی
بپرداز و روح‌ت را به زیور کمال بیارایی، تنها به پرور جسم خود توجّه داری. وقتی که چنین
غفلتی در تو باشد ناگزیر مانند خران و نادانان از حریم عرفان و معرفت بیرون خواهی ماند و
از آن بهره‌ای نخواهی برد^۱. اکبرآبادی، عیسی را کنایه از عقل معاد و خر عیسی را کنایه از
نفس اماره می‌داند^۲ که باز از مقصود بالا دور نیست.]

(۱۸۵۱) طالعِ عیسی است علم و معرفت طالعِ خر نیست ای تو خرصفت
علم و معرفت، طالعِ عیسی است، طالعِ خر نیست، یعنی علم و معرفت حقیقی نصیب
مسیح‌صفتان می‌شود نه حیوان‌سیرتان. ای که صفت خران را داری. یعنی نادانی. [شرح طالع در
بیت (۷۵۲) دفتر اوّل آمده است.]

(۱۸۵۲) ناله خر بشنوی، رحم آیدت پس ندانی خر، خری^۳ فرمایدت
چون بانگِ خر را می‌شنوی دلت به حال او می‌سوزد؛ ولی (ای خرصفت) نمی‌دانی که
آن خر تو را به خر بودن فرمان می‌دهد. یعنی آن خر بر وجود تو مسلّط و حاکم است. [ناله
خر، کنایه از خواهش‌های نفسانی و نیازهای جسمانی است. پس هرکس، دمدام به خواهش
جسم پاسخ دهد، اسیر و بندی او می‌شود، گویی که فرمانبردار خر شده است.]

(۱۸۵۳) رحم بر عیسی کن و، بر خر مکن طبع را بر عقل خود سرور مکن
تو باید بر عیسی رحم کنی نه بر خر، و مبادا غرایز حیوانی و نفسانی را بر عقل خود
چیره و حاکم سازی. [بنابر این، به روح توجّه کن نه به جسم و غرایز حیوانی را بر عقل خود
حاکم مساز.]

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۴۹۹.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۷۰.

۳. خری: با یای نسبت به معنی خر بودن که عامّه «خریت» گویند.

(۱۸۵۴) طبع را هِلْ^۱ تا بگرید زار زار تو ازو بستان و، وام جان‌گزار
بگذار که غرایز حیوانی، زار زار گریه کند، تو باید از خواسته‌های غرایز حیوانی،
بگیری و دینِ روح خود را ادا کنی. [در نتیجه، وامدار روح نشوی. بنابراین لازم است که از
خواهش‌های نفسانی بکاهی و به تقویت روح پردازی.]

(۱۸۵۵) سال‌ها خُزْبِنْدَه^۲ بودی، بس بُود زآنکه خُزْبِنْدَه ز خر واپس بُود
تو سال‌ها غلام و بنده خر نفس اماره بوده‌ای؛ دیگر بس است، زیرا غلام و خادم خر،
همیشه در پشت خر حرکت می‌کند. یعنی مرتبه تو از خر هم کمتر است، چه مرتبه خادم از
مخدوم کمتر است.

(۱۸۵۶) رَ اَخْرُوهُنَّ مُرَادش نفسِ توست کو به آخر باید و عقلت نُخُست
منظور از این حدیث که: «آنان را پشت سر قرار دهید.» نفسِ اماره توست، زیرا نفس
اماره باید هماره پشت سر عقل باشد و عقل، مقدم قرار گیرد. [اشاره به حدیث: اَخْرُوهُنَّ مِنْ
حَيْثُ اَخَّرَهُنَّ اللهُ^۳. «زنان را واپس نگاه دارید همانگونه که خدا ایشان را واپس نگه داشته.»
مولانا نظر خود را درباره «زن» در بیت (۲۴۳۷) دفتر اول اظهار کرده که نظر بس والایی
است. منتهی استناد او به این حدیث از باب استعاری و تمثیلی است. مراد او اینست که عقل معاد را
باید بر نفس اماره مقدم داشت. زیرا به قول گولپینارلی، صوفیان، عموماً کسی را «مرد» می‌دانند که
بر نفس اماره خود چیره و حاکم باشد و به مرحله کمال رسیده باشد. خواه زن باشد و خواه مرد.^۴]

(۱۸۵۷) هَم مزاج خر شده دست این عقلِ پست فکرش اینکه چون علف آرد به دست
این عقلِ فرومایه نیز با خرِ نفس، هم‌خوی و هم‌سرشت شده، به طوری که فقط در
فکر علف است. یعنی تنها به غذاهای نفسانی توجه دارد. [این عقل همان عقل معاش است که
هماره در اندیشه ظواهر حیات است و با عقل معاد و یا دوراندیش در ستیز است. ر.ک. عقل،
بیت (۱۱۰۹) دفتر اول.]

۱. هِلْ: بگذار، ترک کن، فعل امر از مصدر هِلیدن.

۲. خُزْبِنْدَه: خرکچی.

۳. احادیث مثنوی، ص ۶۰.

۴. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۲۳۳.

(۱۸۵۸) آن خر عیسی، مزاج دل گرفت در مقام عاقلان، منزل گرفت
خر عیسی، یعنی جسم، خوی و سرشت قلب را پیدا می‌کند و در جایگاه عاقلان قرار می‌گیرد. [وقتی روح بر جسم چیره شود، جسم را تحت تصرف خود می‌گیرد و از نورانیت خود به جسم نیز افاضه می‌کند.]

(۱۸۵۹) زآنکه غالب عقل بود و خر، ضعیف از سوارِ زُفت گردد خر، نحیف
اینکه خر عیسی یعنی جسم، خوی عاقلان و عارفان را کسب کرد بدین سبب است که عقل معاد بر او غالب و حاکم شده و او ناتوان و ضعیف گشته است. [به قول معروف اَلْمَغْلُوبُ كَالْمَعْدُومِ^۱. پرداختن به جسم و پروار کردن بدن، موجب ناتوانی و تضعیف عقل دوراندیش و آخرت‌بین می‌شود. و همین‌طور تقویت عقل و روح لازمه‌اش ریاضت معقول و متعادل است.]

(۱۸۶۰) وز ضعیفی، عقل تو ای خَرِبها^۲ این خر پُزمرده گشته‌ست ازدها
ای که هم‌ارزش یک الاغ هستی، از ناتوانی عقل تو، خر افسرده و ناتوان همچون ازدها شده است. [یعنی بر اثر ضعف عقل معاد، جسم و شهوات تناور و ستبر شده است.]

(۱۸۶۱) گر ز عیسی گشته‌ای رنجور دل هم از او صحت رسد او را مهل
اگر از عیسی، رنجیده دل شده‌ای، او را رها مکن زیرا تندرستی هم از او به تو می‌رسد. [اگر مرشد کامل، نسبت به تو درشتی کرد و دلت را رنجور ساخت از او روی برمگردان بلکه از او نیروی معنوی بگیر و روح خود را تقویت کن.^۳]

(۱۸۶۲) چونی ای عیسی عیسی دَم ز رنج؟ که نبود اندر جهان بی‌مار، گنج
ای عیسایی که دم مسیحایی داری، یعنی از نفس گرم، دل‌مردگان را زنده می‌کنی، با رنج‌ها چگونه‌ای؟ زیرا در این دنیا، هیچ گنجی بدون مار یافت نشود. [خیر و شر در جهان، نسبی است و درهم تنیده.]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۶۵۴.

۲. خَرِبها: هرچیز یا هرکس بی‌ارزش، بی‌عقل.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۰۰.

(۱۸۶۳) چونی ای عیسی ز دیدارِ جهود؟ چونی ای یوسف ز مگارِ حسود؟
ای عیسی از دیدارِ یهودیان ستیزه‌گر چه حالی داری؟ و ای یوسف، از شرّ برادران
نیرنگباز حسود چه حالی داری؟

(۱۸۶۴) تو شب و روز از پیِ این قومِ عُمر^۱ چون شب و روزی مدد بخشای عمر
تو روز و شب دنبال این مردم نادانی، مانند روز و شب به عمر ما مدد و
یاری می‌رسانی.

(۱۸۶۵) آه از آن صَفْراِیان^۲ بی‌هنر چه هنر زایید ز صفرا؟ دردِ سر
آه از دست خشمگینان بی‌هنر. از صفرا چه هنری زاده می‌شود؟ مسلماً چیزی پدید
نمی‌آید جز سردرد. [کینه توزان را هنری نیست جز خشم. اینان شبیه بیماری صفرا هستند که
اثری ندارد جز ایجاد سردرد^۳.]

(۱۸۶۶) تو همان کن که کند خورشیدِ شرق با نفاق و حيله و دزدی و زَرْق^۴
ای پیامبر دوران و ای مرشد زمان، تو همان کاری را بکن که خورشید تابان می‌کند،
یعنی بر همه خلاق بتاب. ولی ما که اهل دنیا و اسیر هوی هستیم، دورویی و نیرنگ و دزدی و
مکر به کار می‌بندیم.

(۱۸۶۷) تو غسل، ما سِرْکه در دنیا و دین دفع این صفرا بُود سِرْکَنگبین^۵
در دنیا و دین، تو غسلی و ما سِرْکه. یعنی تو در دین و دنیا، اخلاق نکو و پسندیده
داری و ما برعکس تو، دچار سوء اخلاق هستیم. ما صفرای خود را تنها با سرکنگبین تو
می‌توانیم دفع کنیم. یعنی سوء اخلاق ما با حُسنِ اخلاق تو تصحیح می‌شود.

۱. عُمر: غافل، ناآزموده، گول، احمق.

۲. صَفْراِیان: کسانی که گرفتار مرض صفرا هستند، زردرویان، خشمگینان. (فرهنگ لغات و تعیرات مثنوی.

ج ۶، ص ۱۶۷)

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۰۰.

۴. زَرْق: حيله و نیرنگ.

۵. سرکنگبین: ر.ک. شرح بیت (۵۳) دفتر اول.

سِرکه افزودیم ما قوم زَحیر^۱ تو غسل بفر، کَرَم را وا مگیر (۱۸۶۸)
 ما که دچار بیماریِ پیچش دل هستیم، بر سرکه می‌افزاییم، ولی تو غسل را زیاد کن.
 [ما بیمارزدلان، سوء اخلاق را افزودیم، تو ای انسان کامل، حسن اخلاق را با ما زیاد کن و بر ما
 کرم آور.]

این سِزید از ما، چنان آمد ز ما ریگ اندر چشم چه افزاید؟ عَمّا (۱۸۶۹)
 این چیزی است که از ما می‌سزد و لایق آن هستیم. خلاصه هرچه در درونمان بود
 آشکار شد. ریگ در چشم چه چیز را می‌افزاید؟ کوری و نابینایی را افزون می‌کند. [مصرع
 اوّل، ناظر است به ضرب المثل معروف: از کوزه همان برون تراود که در اوست^۲]. بنابر این از
 نفس بدکار، چیزی جز بدی و کژی سر نمی‌زند.]

آن سزد از تو ای ایا گُخلِ عزیز که بیابد از تو هر ناچیز، چیز (۱۸۷۰)
 ای سرمه گرانها، شایستگی تو اینست که هر چیز خوار و بیمقدار از تو خاصیتی بیابد،
 قدر و ارزش پیدا می‌کند.

ز آتش این ظالمانت، دل کباب از تو جمله اِهْدِ قَوْمِی بُد خطاب (۱۸۷۱)
 از آتش ستمگران دل تو کباب شده است، ولی تو پیوسته در حق آنان می‌گویی:
 پروردگارا قوم مرا هدایت فرما. [مصرع دوم اشارت است به غزوه اُحُد که در آن، کافران با
 پراندن سنگ، دندان حضرت محمد(ص) را شکستند. یکی از اصحاب از این وضع بسیار
 مضطرب شد و به آن حضرت گفت: آنان را لعن کن. حضرت فرمود: اَللّهُمَّ اِهْدِ قَوْمِی فَاِنَّهُمْ
 لَا یَعْلَمُونَ^۳. «خداوندا، قوم مرا هدایت کن که نمی‌دانند.»]

کانِ عودی^۴، در تو گر آتش زنند این جهان از عِطر و ریحان آکنند (۱۸۷۲)
 تو معدنِ عودی، اگر تو را به آتش کشند، این جهان را از بویِ دلاویز و جانفزا پُر

۱. زَحیر: نام بیماری خاصی است که توأم است با پیچش در روده بزرگ، اسهال خونی و اسهال معمولی.

۲. ر.ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۱۴۲.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۷۰.

۴. عود: چوبی سیاه‌رنگ که بسوزانند و بوی خوش از آن برآید. بنابر این انتساب معدن به آن، جنبه مجازی دارد.

خواهند کرد.

(۱۸۷۳) تو نه آن عودی کز آتش کم شود تو نه آن روحی که اسیرِ غم شود
تو آن عودی نیستی که از آتش، کاستی پذیرد. و تو آن روحی نیستی که گرفتار اندوه
شود.

(۱۸۷۴) عود سوزد، کانِ عود از سوز، دور باد، کی حمله بَرَد بر اصلِ نور؟
هر چند که عود می‌سوزد، ولی معدنِ عود از سوختن به دور است. باد چه‌سان
می‌تواند به گوهرِ نور و روشنی یورش آورد؟ [مصراع دوم می‌تواند اشاره باشد به آیه ۸ سوره
صف: يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ. «خواهند که
خמוש کنند نور حق را به دهان‌های خویش، و خداوند تمام‌کننده نور خویش است گرچه
کافران را خوش نیاید.»]

(۱۸۷۵) ای ز تو مر آسمان‌ها را صفا ای جفایِ تو نکوتر از وفا
ای مرشد کاملی که صفای آسمان‌ها از توست، و ای کسی که جفای تو بهتر از
وفا کردن دیگران است.

(۱۸۷۶) زآنکه از عاقل جَفایِ گر رود از وفایِ جاهلان آن به بُود
زیرا اگر از شخصِ عاقل، جفا و بی‌وفایی سرزند، این جفا از وفای نادانان بهتر است.

(۱۸۷۷) گفت پیغمبر: عداوت از خِرَد بهتر از مِهری که از جاهل رسد
حضرت محمد(ص) فرمود: دشمنی کردن شخص خردمند بهتر است از دوستی و
محبت نادان. [اشاره به حدیث: يَا بَنِي إِيلَاقَ وَ مُصَادَقَةُ الْأَخْمَقِ، فَإِنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَنْفَعَكَ
فَيُضُرُّكَ. «ای پسرِ گم، بهره‌یز از دوستی نابخرد؛ که او خواهد به تو سود رساند ولی زیان
دهد.» این کلام در حکمت شماره (۳۷) نهج‌البلاغه (نسخه مرحوم فیض‌الاسلام) آمده است.
حکایت بعدی در بسط همین مطلب است.]

رنجانیدن امیری خفته‌یی را که مار در دهانش رفته بود

خلاصه داستان

خردمندی سوار بر اسب می‌رفت. ناگهان دید ماری به سوی دهان مردی خفته در زیر درخت می‌خزد. اسب را هی کرد و چهار نعل تاخت تا مار را از کام آن نگون بخت برمآند، ولی دیگر کار از کار گذشته بود و سعی و تلاش او به جایی نرسید و مار به کام خفته در خزید. امیر تدبیری اندیشید. بی‌آنکه خفته را بدین امر خطیر بیاگاهاند، به یکباره بر او تاختن آورد و ضرباتی سنگین بر او بنواخت. خفته، آسیب‌ه سر از خواب برجهید و گیج و مبهوت شروع به دویدن کرد و سوار نیز غضبناک بر او حمله می‌آورد. سرانجام، آن مرد با حالی زار به زیر درختی پناه برد که در زیر آن سیب‌هایی پوسیده و گندیده فراوان ریخته بود. سوار او را به خوردن آن سیب‌ها وادار کرد. به طوری که شکم او از فرط خوردن، برآماسید و حالش دگرگون شد و آنچه خورده بود استفراغ کرد و همراه آن ماری زفت و سهمناک بیرون جهید و او از هلاکت برهید و بسی سپاس آن مرد نیکوسرشت بجای آورد.

مأخذ این داستان، حکایتی است که در فردوس الحکمة ص ۵۲۸ - ۵۲۷ آمده است. و

الفرج بعد الشدة، ج ۱، ص ۴۸ - ۴۷، طبع مصر ۱۹۰۳^۱. این دو حکایت، چندان مشابهتی با داستان فوق ندارد.



مولانا در این حکایت می‌گوید قهر و درشتی فرزنانگان از لطف و نرمی نابخردان بسی بهتر و بالاتر است. قهر آنان، حیات‌بخش است و لطف اینان، مرگ‌آور. و دیگر آنکه خطر نفس اماره در ظلّ عنایت و هدایت پیران راه و مرشدان آگاه از آدمی دفع شود. از آنرو که دفع مار خزنده نفس همراه با ریاضات است، ابتدا طبع بهیمی آدمی آنرا بد و ناخوش پندارد، و چون در نهایت بر و ثمر شیرین این ریاضات حاصل آید دریابد که تمهیدات آن پیر راه چه فرخنده و مبارک بوده است.

«خردمند سوار» تمثیل ولیّ مرشد است. و آن «مار خزنده» تمثیل نفس اماره است و آن «شخص خفته» تمثیل خوابناکان دنیا.



(۱۸۷۸) عاقلی بر اسب می‌آمد سوار در دهان خفته‌یی می‌رفت مار
شخص خردمندی سوار بر اسب می‌رفت که ناگهان دید ماری به دهان مردی خفته وارد می‌شود.

(۱۸۷۹) آن سوار آن را بدید و می‌شتافت تا رماند مار را، فرصت نیافت
آن سوار تا آن مار را دید با عجله اسب را تاخت که مار را برماند، ولی فرصت چنین کاری را پیدا نکرد.

(۱۸۸۰) چونکه از عقلش فراوان بُد مدد چند دَبُوسی^۲ قوی بر خفته زد
از آنجا که آن مرد سوار از عقل برخوردار بود و عقلش در بیشتر مواقع به او یاری می‌رساند، چند گرز محکم بر آن خفته بنواخت.

(۱۸۸۱) بُرد او را زخم آن دَبُوسِ سخت زو گریزان تا به زیر یک درخت
ضربه‌های گرز آن سوار، مرد خفته را بیدار کرد و او از شدت آن ضربه‌ها می‌گریخت

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۶۲ - ۶۱.

۲. دَبُوس: گرز آهنین، گرز.

تا اینکه به زیر درختی پناه بُرد. [فاعل فعل «بُرد» زخم دبوس است.]

(۱۸۸۲) سیبِ پوسیده بسی بُد ریخته گفت: از این خور، ای به درد آویخته
سیب‌های پوسیده به مقدار فراوانی زیر آن درخت ریخته شده بود. و آن سوار دانا به او
گفت: ای دردمند، از این سیب‌ها بخور.

(۱۸۸۳) سیب‌چندان مرد را در خورد داد کز دهانش باز بیرون می‌فتاد
خلاصه آن سوار، به قدری سیب پوسیده به آن مرد خوراند که از دهانش
بیرون می‌ریخت.

(۱۸۸۴) بانگ می‌زد کای امیر آخر چرا قصدِ من کردی؟ چه کردم من تو را؟
آن مرد از شدت درد، داد و فریاد می‌کرد و می‌گفت: ای فرمانروا، آخر چرا قصد جان
من کرده‌ای؟ مگر من به تو چه بدی و زبانی رسانده‌ام؟

(۱۸۸۵) گر تو را ز اصل است با جانم ستیز تیغ زن، یکبارگی خونم بریز
اگر تو اساساً، با جان من دشمنی داری، یکباره شمشیری به من بزن و خونم را به
زمین بریز و راحت کن.

(۱۸۸۶) شوم ساعت که شدم بر تو پدید ای خُنک آن را که روی تو ندید
چه ساعت شوم و ناخجسته‌ای بود که بر تو آشکار شدم، خوشا به سعادت کسی که
روی تو را ندید.

(۱۸۸۷) بی‌چنایت، بی‌گُنه بی‌بیش و کم مُلْجِدان، جایز ندارند این ستم
حتی بی‌دینان نیز، بدون هیچ جرم و گناهی و بی‌آنکه از انسان، کم و بیش تقصیری سر
زند، ستم و بیداد را بر او روا نمی‌دارند، [مُلْجِد، از راه راست و راه حق برگشته، بی‌دین و کافر].
إلحاد در اصل به معنی انحراف از راه مستقیم است. برای همین است که قسمت منحرف قبر را

لَخْد گویند^۱.

(۱۸۸۸) می‌جهد خون از دهانم با سُخُن ای خدا، آخر مکافاتش تو کن
شدّت ضربه‌های تو تا آنجاست که چون دهان به سخن می‌گشایم، خون از آن بیرون
می‌زند. ای خدا، تو او را جزا بده.

(۱۸۸۹) هر زمان می‌گفت او نفرینِ نُو اوش می‌زد کاندرین صحرا پَدَو
آن مرد، مرتّب به آن سوار نفرین نثار می‌کرد، ولی سوار نیز بی‌وقفه او را کتک می‌زد و
می‌گفت در بیابان بدو.

(۱۸۹۰) زخمِ دَبُوس و سوارِ همچو باد می‌دوید و باز در رُو می‌فتاد
از ضربه‌های گُرز و از ترسِ آن سوار که مانند باد می‌تاخت، آن مرد نیز ناچار به
سرعت می‌دوید، ولی مرتّباً سکندری می‌خورد و بر زمین می‌غلتید.

(۱۸۹۱) مُمتلی و خوابناک و سُست بُد پا و رویش صد هزاران زخم شد
معدّه آن مرد از آن سیب‌های پوسیده آکنده شد؛ و خمار و سُست و بی‌حال شده
بود. و پا و صورتش صدها هزار زخم برداشته بود. یعنی زخم‌های بسیاری بر اندام او نشسته
بود.

(۱۸۹۲) تا شبانگه می‌کشید و می‌گشاد تا ز صفرا قی شدن بر وی فتاد
تا خودِ شب، آن سوار، آن مرد را این سو و آن سو می‌کشید و گاهی نیز به حال خود
رهایش می‌کرد، تا اینکه بر اثر غلبه صفرا شروع کرد به استفراغ.

(۱۸۹۳) زو برآمد خورده‌ها زشت و نکو مار با آن خورده بیرون جَست ازو
خلاصه هرچه خورده بود، چه خوب و چه بد، همه را بالا آورد، و همراه با آن، مارِ
فرو رفته در شکم او نیز بیرون افتاد.

چون بدید از خود برون آن مار را سجده آورد آن نکوکردار را (۱۸۹۴)
آن مرد همینکه مار را دید که از دهانش بیرون پرید، بر آن سوار نیکوکردار تعظیم و
تکریم کرد.

سهم آن مار سیاه زشت زفت چون بدید، آن دردها از وی برفت (۱۸۹۵)
و همینکه چشم آن مرد به آن مار سیاه سهمناک و زشت و ستبر افتاد، فوراً همه
دردهایش از میان رفت.

گفت: خود تو جبرئیل رحمتی یا خدائی که ولی نعمتی (۱۸۹۶)
آن مرد گفت: ای امیر، تو فرشته رحمتی، و گویا تو خداوند صاحب نعمت باشی.

ای مبارک‌ساعتی که دیدیم مُرده بودم، جانِ تو بخشیدیم (۱۸۹۷)
چه ساعت مبارکی بود آن ساعت که تو مرا دیدی، واقعاً من مُرده بودم که تو جانی
تازه به من بخشیدی.

تو مرا جویان، مثالِ مادران من گریزان از تو مانندِ خَران (۱۸۹۸)
تو مانند مادران مهربان مرا دنبال می‌کردی که رنجی را از من بزدایی، ولی من مانند
الاغ از دست تو فرار می‌کردم. [این سخنانِ کسی است که برحسب باطن گرفتار مارِ نفس‌آواره
است. آنکه یگانه‌تازِ میدان ارشاد و هدایت است، به آن اسیر نفس، ریاضت می‌دهد تا جانش از
خطر آن نفس‌مار صفت رهایی یابد. ابتدا ممکن است این فرد، اعمال آن مرشد کامل و هادی
فاضل را عَبَث و نامعقول بداند ولی نهایتاً به نتیجه‌ای مطلوب می‌رسد.]

خر گریزد از خداوند از خری صاحبش در پی ز نیکوگوهری (۱۸۹۹)
خر به سبب خر بودن و نادانی خود، از صاحبش می‌گریزد. ولی صاحبش به جهت
نیکخویی به دنبال آن خر می‌رود.

نه از پی سود و زیان می‌جویدش بلکه تا گِرش نَدَرَد یا دَدَش (۱۹۰۰)
صاحب خر به خاطر سود و زیان به دنبال خر خود روان نمی‌شود و آن را

نمی‌جوید، بلکه به این خاطر در پی او می‌رود که مبادا گریگ و یا حیوانی درنده او را پاره کند.

(۱۹۰۱) ای خُک آن را که بیند رویِ تو یا درافتد ناگهان در کویِ تو
خوشا به سعادت کسی که روی تو را مشاهده کند، یا ناگهان گذارش به سر راه تو بیفتد.

(۱۹۰۲) ای روانِ پاک، بستوده تو را چند گفتم ژاژ و بیهوده تو را
ای کسی که روان‌های پاک، تو را می‌ستایند، ولی من از روی نادانی و غفلتم قدر تو را ندانستم و بارها به تو سخنان یاوه و پوچ زدم. [مردم نادان نیز تعالیم مربیان بشری را یاوه و بی‌اساس تلقی می‌کنند.]

(۱۹۰۳) ای خداوند و شهنشاه و امیر من نگفتم، جهلِ من گفت، آن مگیر
ای خداوند و ای شاهِ شاهان و ای فرمانروا، این سخنان یاوه را من نگفتم، بلکه نادانی من گفت. پس مرا بدان کیفر مکن.

(۱۹۰۴) شَمّه‌یی^۱ زین حال اگر دانستمی گفتنِ بیهوده کی دانستمی؟
اگر من اندکی از این حال خبر می‌داشتم، کی می‌توانستم سخن یاوه بگویم؟

(۱۹۰۵) بس ثنایت گفتمی ای خوش‌خُصال گر مرا یک رمز می‌گفتی ز حال
ای فرمانروای نیکخو، اگر از حال و چگونگی ماجرا، اشاره‌ای به من می‌کردی، تو را بسیار می‌ستودم.

(۱۹۰۶) لیک خامش کرده می‌آشوفتی خامشانه بر سَرَم می‌کوفتی
ولی تو با حالی خاموش احوال مرا دگرگونه ساختی و ساکت و خاموش بودی و بر سر و مغزم می‌کوبیدی.

۱. شَمّه: لفظاً به معنی یک بار بوییدن است. اما در فارسی به معنی چیز اندک از هرچیز بکار می‌رود.

- شد سَرَم کالیوه^۱، عقل از سر بجست خاصه این سر را که مغزش کمترست (۱۹۰۷)
من پریشان حال شدم و عقل از سرم پرید، بویژه این سری که مغزش کم و ناقص است.
- عفو کن ای خوب‌روی و خوب‌کار آنچه گفتم از جنون اندر گذار (۱۹۰۸)
ای خوش‌رو و نیک رفتار، مرا ببخش، زیرا آن سخنان یاهو را از روی دیوانگی بر زبان راندم، تو از من درگذر.
- گفت: اگر من گفتمی رمزی از آن زهره تو آب گشتی آن زمان (۱۹۰۹)
آن امیر نیک‌خو گفت: اگر من اشاره‌ای بدان مار می‌کردم، زهره تو در دم آب می‌شد و هلاک می‌شدی.
- گر تو را من گفتمی اوصافِ مار ترس از جانت برآوردی دمار (۱۹۱۰)
اگر من به توصیف مار و چگونگی آن می‌پرداختم، ترس، دمار از جانت در می‌آورد.
- مصطفی فرمود: گر گویم به راست شرحِ آن دشمن که در جانِ شماست (۱۹۱۱)
حضرت محمد(ص) فرمود: اگر دشمنی که در درون شماست، شرح دهم، [جواب شرط در بیت بعد: مولانا در اینجا از مارِ ظاهر به نفسِ اماره منتقل می‌شود که ازدهاست.]
- زهره‌های پُزدلان هم بردَرَد نه رود زه، نه غم کاری خَوَرَد (۱۹۱۲)
زهره‌های دلیران و بهادران شما نیز پاره شود، نه می‌توانند راه بروند و نه در فکر کاری می‌روند. بلکه مبهوت و مدهوش فرو می‌مانند.
- نه دلش را تاب ماند در نیاز نه تنش را قوتِ روزه و نماز (۱۹۱۳)
نه برای دلش تاب و توانی برای تضرع و زاری می‌ماند، و نه تنش توان اقامه نماز و روزه گرفتن دارد. [اشاره به حدیث: لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَغْلَمُ لَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا وَلَضَحِكْتُمْ قَلِيلًا]

۱. کالیوه: ر.ک. شرح بیت (۳۷۸۲) دفتر اول.

وَلَخَرَجْتُمْ إِلَى الصُّعَدَاتِ تَجَارُونَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لَا تَذُرُونَ تَنْجُونَ أَوْ لَا تَنْجُونَ^۱. «اگر بدانید آنچه دانم، بی‌گمان فراوان بگریید و اندک خندید و سر به بیابان‌های خشک و بی‌علف نهید و به درگاه خدا بنالید و ندانید که آیا رستگار شوید یا نشوید.» [

(۱۹۱۴) همچو موشی پیشِ گربه، لا شود همچو بَرّه پیشِ گرگ از جا رود
مثلاً مانند موشی می‌شود که در زیر چنگال گربه نیست و نابود می‌شود. و یا در مثل
مانند بَرّه‌ای می‌شود که در برابر گرگ تنش به لرزه می‌افتد.^۲

(۱۹۱۵) اندرو نه حيله مآند، نه روش پس کنم ناگفته‌تان من پرورش
بنابراین، برای انسان نه تدبیری می‌مآند و نه حرکت و جنبشی. پس من بی‌آنکه از آن
دشمن درونی سخنی در میان آورم شما را تربیت می‌کنم که چه‌سان باید از آن برحذر باشید.

(۱۹۱۶) همچو بوبکرِ ربّابی تن زَنَم^۲ دست، چون داود در آهَن زَنَم
من مانند ابوبکر ربّابی خاموش می‌مانم و مانند حضرت داود دست بر آهَن می‌زنم.
[مصرع دوم، اشاره دارد به آیه ۱۰ سوره سبأ که شرح آن در بیت (۹۱۵) همین دفتر گذشت.
راجع به ابوبکر ربّابی در بیت (۱۵۷۳) همین دفتر بحث شده است. مولانا در اینجا خموشی
رسول‌الله(ص) را به خموشی ابوبکر ربّابی تشبیه کرده که چند قرن پس از او آمده است.
اخراج وقایع از ظرف زمانی خود در مثنوی متداول است.]

(۱۹۱۷) تا مُحال از دستِ من حالی شود مرغِ پَر برگنده را بالی شود
تا آنکه امر مُحال به دست من تحقّق یابد و مرغِ پَر و بال‌کنده را پر و پالی حاصل شود.
[منظور دو بیت اخیر: من (پیامبر یا هر ولی صالح) به مدد الهی می‌توانم بی‌گفت و کلام، در
روح سالک تصرّف می‌کنم و نفس اماره را نرم و مطیع کنم همچون آهَن که در دستان داود نرم
می‌شد و برای روح‌هایی که بال و پر همتشان فرو ریخته و نمی‌توانستند عروج کنند قادرم، بال
و پر همت و هدایت تهیه کنم.]

۱. احادیث مثنوی، ص ۶۱.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۹۶.

۳. تَنْ زَدَن: ساکت شدن.

چون یدالله فوق آیدیه‌م بُود دستِ ما را دستِ خود فرمود اَحد (۱۹۱۸)

چون دست خدا بالاتر از همه دست‌هاست، خداوند یکتا دست ما را دست خود خوانده است. [اشاره به آیه ۱۰ سوره فتح: إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ. يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَ مَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئُتِهِ اللَّهُ أَجْرًا عَظِيمًا. «آنان که با تو بیعت کنند در حقیقت با خدا بیعت کنند؛ قدرت و نصرت خدا، برتر از قدرت و نصرت آنان است. هر که پیمان گسلد، زیان آن بر او باشد؛ و هر که زنجار خود با خدا نگه دارد، خدا پاداشی بیکران بدو ارزانی دارد.» ید (= دست) به معنی قدرت و نیرو است. چنانکه در آیاتی نظیر آیه ۴۵ سوره ص و آیه ۲۹ سوره توبه و آیه ۱ سوره همد و... به همین معنی آمده است. پس مولانا در اینجا دست انبیاء و اولیا را دست خدا می‌شمرد به اعتبار آنکه مستغرق در حق بوده‌اند.]

پس مرا دستِ دراز آمد یقین بر گذشته ز آسمانِ هفتمین (۱۹۱۹)

بی‌گمان مرا دستی است که از آسمان هفتم نیز در گذشته است. یعنی من حامل قدرت الهی هستم.

دستِ من بنمود بر گردون هنر مُقریاً^۱ بر خوان که انشَقَّ القَمَر (۱۹۲۰)

دست و قدرت من بر فراز آسمان فضل و هنری نشان داد. ای قاری قرآن، آیه مربوط به شکافته شدن ماه را بخوان. [اشاره به آیه ۱ سوره قمر شرح آن در شرح بیت (۱۴۷۸) دفتر اول.]

این صفت هم بهرِ ضعفِ عقل‌هاست با ضعیفان شرح قدرت کی رواست؟ (۱۹۲۱)

این توصیف هم که کردیم به خاطر عقل‌ها و اندیشه‌های ناتوان است. و الا کسی می‌توان قدرت انبیاء و اولیاء را برای سُست‌اندیشان شرح کرد؟ [زیرا افراد ضعیف‌الذهن و کوتاه‌اندیش نمی‌توانند قدرت حقیقی را بدون مشاهده نشانه‌های محسوس درک کنند.]^۲

۱. مُقری: خواننده و تعلیم دهنده قرآن کریم.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۱۹۷.

(۱۹۲۲) خود بدانی چون برآری سر ز خواب ختم شد وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ
آنگاه که سر از خواب غفلت برداری و بیدار شوی، این اسرار و حقایق را
درخواهی یافت. بنابراین بحث و گفتار پیرامون این موضوعات پایان یافت و خداوند به راستی
و درستی داناتر است.

(۱۹۲۳) مر تو را نه قُوتِ خوردن بُدی نه ره و پروایِ قی کردن بُدی
حضرت مولانا در اینجا دنباله داستان را بیان می‌فرماید و از قول آن امیر نیکخو
خطاب به مرد خفته می‌گوید: تو چنان حال زاری داشتی که نه می‌توانستی چیزی بخوری و نه
راه بروی و نه می‌توانستی حتی استفراغ کنی.

(۱۹۲۴) می‌شنیدم فُحش و، خر می‌راندم رَبِّ يَسِّرْ لِي رَبِّ يَسِّرْ لِي
ناسزاهای تو را می‌شنیدم ولی خر خود را می‌راندم، یعنی کار خود را می‌کردم و
زیر لب می‌خواندم: پروردگارا کارم را آسان فرما. [مصرع دوم اشاره به آیه ۲۵ و ۲۶
سوره طه: رَبِّ اشرحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي اَمْرِي. «پروردگارا گشاده گردان دلم و آسان گردان
کارم.»]

(۱۹۲۵) از سبب گفتن مرا دستور نه ترکِ تو گفتن مرا مقدور نه
من اجازه نداشتم عِلَّتْ کارم را به تو بگویم، ولی در عین حال نیز نمی‌توانستم تو را به
حال خودت رها کنم.

(۱۹۲۶) هر زمان می‌گفتم از دردِ درون اِهْدِ قَوْمِي اِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ
هر لحظه از روی دردمندی می‌گفتم: خداوندا قوم مرا به راه راست هدایت
فرما که نمی‌دانند. [مصرع دوم اشاره است به حدیثی که شرح آن در بیت (۱۸۷۱)
گذشت.]

(۱۹۲۷) سجده‌ها می‌کرد آن رسته ز رنج کای سعادت، و ای مرا اقبال و گنج
آن مرد رهیده از گزند مار در برابر آن سوار به سجده درآمد و گفت: ای کسی که
سعادت و اقبال و گنج گرانبهای منی.

از خدا، یابی جزاها ای شریف قَوّتِ شُکرت ندارد این ضعیف (۱۹۲۸)
ای مرد شریف و والا پاداش این کار را از خدا بگیری که من ناتوان نمی‌توانم
سپاسگزاری تو به جا آورم.

شکرِ حق گوید تو را ای پیشوا آن لب و چانه ندارم آن نوا (۱۹۲۹)
ای پیشوا، حق تعالی پاداش کار تو را دهد، که این لب و چانه من توان انجام شکر تو
را ندارد.

دشمنیِ عاقلان زین سان بُود زهرِ ایشان اِبتِهاج^۱ جان بُود (۱۹۳۰)
بله، دشمنی خردمندان اینگونه است و زهر آنان نیز جانفزا و نشاط‌آور است.

دوستی ابله بُود رنج و ضلال این حکایت بشنو از بهرِ مثال (۱۹۳۱)
ولی دوستی نادان، مایه رنج و گمراهی و سرگستگی است. برای مثال، به این داستان
خوب گوش کن. [به حکایت بعدی دقت شود.]

۱. اِبتِهاج: شادمانی.

اعتماد کردن بر تملق و وفای خرس

خلاصه داستان

مردی زورمند در راهی می‌رفت، ناگهان دید که ازدهایی دژم، خرسی شکار کرده و می‌رود که او را به کام خود فرو کشد. مرد، پا پیش می‌نهد و با دلاوری تمام، آن ازدها را به هلاکت می‌رساند و خرس را می‌رهاند. خرس وقتی که این جوانمردی و یاری بی‌دریغ مرد را می‌بیند به او انس می‌گیرد و در پی او راهی می‌شود. مرد، راهی طولانی را در می‌نوردد و سرانجام خسته و کوفته جایی درنگ می‌کند و آرام سر بر بالین می‌نهد و به خواب می‌رود. و خرس نیز مانند نگهبانی دلسوز از او مراقبت می‌کند. در این اثنا مردی دانا و خیرخواه این وضع را می‌بیند پیش می‌رود و آن مرد دلاور را بیدار می‌کند و به او می‌گوید: این خرس کیست و با تو چه مناسبتی دارد؟ مواظب او باش و به مهر و دوستی او اعتماد مکن که فرجام خوشی برای تو ندارد. آن دلاور ساده لوح که به دوستی خرس دلخوش کرده بود از سخن این ناصح می‌رنجد و می‌گوید: برو دنبال کارت که دچار حسادت شده‌ای و نمی‌توانی ببینی که حیوانی این چنین با من دوستی می‌ورزد! مرد خیرخواه هرچه از عواقب ناگوار این دوستی سخن می‌گوید، آن زورمند ساده لوح به سخنان او وقتی نمی‌نهد. به هر تقدیر آن مرد، رنجیده خاطر می‌شود و به راه خود ادامه می‌دهد. و آن دلاور نیز سر بر زمین می‌نهد و به خواب می‌رود، و خرس نیز به مراقبت او می‌پردازد. در این اثنا چند مگس روی صورت آن مرد می‌نشینند و او

را آزار می دهند، خرس به قصد خدمت و دوستی می رود سنگی ستبر برمی دارد تا بر مگسان بکوبد و ولینعمت خود را آسوده سازد. سنگ را بالای سر خود می برد و محکم بر صورت آن بینوا می کوبد و در دم هلاکش می سازد.

استاد فروزانفر مأخذ این داستان را حکایتی از فرائد السلوک می داند.^۱ حکایت مزبور طولانی است. و خلاصه آن اینست که باغبانی ماری را زخم می زند. مار کینه او به دل می گیرد تا در فرصتی مناسب انتقام گیرد. روزی باغبان می خسبد و فرصتی دست می دهد، تا مار انتقام کشد. ولی باغبان ناگهان بیدار می شود و مار می گریزد. ولی بیمی بر او چیره می شود که خواب و قرار از او در می رباید. پس ماجرا را با بوزینه در میان می نهد. بوزینه می گوید اینکه مشکلی نیست، تو آرام به خواب اندر شو و من نگهبانی تو کنم و هرگاه مار بیاید سرش را به سنگ بکوبم و تو را برای همیشه خلاص کنم. باغبان، سر در خوابی سنگین کشید. مگسان بسیار بر سر و روی او گرد می آمدند و بوزینه آنها را می راند، سرانجام از این سماجت برآشفته و رفت سنگی ستبر برگرفت و بر فرق آن بینوا فرو کوفت. مگسان جان سالم بدر بردند اما او دیگر از زمین برنخاست.

✱

مولانا در این حکایت، زیان دوستی احمقان را بیان داشته است، او می گوید دوستی آنان در واقع دشمنی است و دشمنی آنان دوستی محسوب آید. آن «زورمند» تمثیل کسانی است که جسمی رشید و عقلی قصیر دارند و دوست را از دشمن باز نتوانند شناخت.

(۱۹۳۲) ازدهایی خرس را در می کشید شیرمردی^۲ رفت و فریادش رسید
ازدهایی، یک خرس را فرو می بلعید که دلاورمردی پیش رفت و به یاری او شتافت.

(۱۹۳۳) شیرمردانند در عالم مدد آن زمان کافغانِ مظلومان رسد
در این جهان، تنها شیرمردان و دلاورانند که هرگاه ستمدیدگان فریاد یاری برکشند به

۱. ر.ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۶۵-۶۲.

۲. شیرمرد: دلاور.

یاری آنان شتابند. [از اینجا مولانا «شیر مرد» را در معنی باطنی آن بکار می‌برد و مراد از آن، اولیاء الله و عارفان روشن بین است.]

بانگِ مظلومان ز هر جا بشنوند آن طرف چون رحمتِ حق می‌دوند (۱۹۳۴)
آن رادمردان از هر طرف که صدای ستم‌دیدگان را بشنوند، همانند رحمت حق تعالی بدان سو می‌دوند.

آن ستون‌های خَلل‌هایِ جهان آن طبیبانِ مرض‌هایِ نهان (۱۹۳۵)
اینان همچون ستون‌هایی برای این دنیای رو به ویرانی و طبیب‌های بیماری‌های پنهان هستند. [«ستون بودن» اولیاء الله ناظر به این مطلب است که اینان، اوتاد زمین هستند. و مراد از اوتاد (= میخ‌ها)، کوه‌هاست که از اضطراب و لرزش زمین جلوگیری می‌کنند، چنانکه اولیا نیز حافظان زمین و زمینیان‌اند.]

محضِ مهر و داوری و رحمت‌اند همچو حق، بی‌علت و بی‌رشوت‌اند (۱۹۳۶)
اینان محبت و عدالت و مهربانی ناب و خالص‌اند، و مانند حق تعالی، رحمت و لطفشان معلل به علتِ احتیاج و نیاز نیست و هیچ رشوه‌ای نمی‌ستانند.

این چه یاری می‌کنی یکبارگیش؟ گوید: از بهرِ غم و بیچارگیش (۱۹۳۷)
اگر از یکی از اینان بپرسی: برای چه این همه کمک به او می‌کنی؟ پاسخ می‌دهد: سبب این کار اندوه و بیچارگی آن ستم‌دیده است.

مهربانی شد شکارِ شیرِ مرد در جهان دارو نجوید غیرِ درد (۱۹۳۸)
مهربانی و ملاطفت، شکار دلاوران است، چنانکه در جهان، دارو فقط به دنبال مرض و درد می‌گردد.

هر کجا دردی، دوا آنجا رود هر کجا پستی است، آب آنجا دود (۱۹۳۹)
مثلاً هر کجا دردی وجود داشته باشد، دارو و درمان نیز همانجا می‌رود، و هر جا که نشیبی باشد آب همانجا سرازیر می‌شود.

(۱۹۴۰) آبِ رحمت بایدت، رُو پست شو وانگهان خور خمرِ رحمت، مست شو
اگر واقعاً به آب رحمت نیاز داری، برو فروتنی پیشه کن. و سپس شراب رحمت
درکش و مست شو.

(۱۹۴۱) رحمت اندر رحمت آمد تا به سر بر یکی رحمت فرو ما ای پسر
رحمت بیکران الهی سراسر وجود ما را فرا گرفته، ای پسر، تو به یک رحمت قناعت
مکن. یعنی تو نباید به یک رحمت بسنده کنی [حضرت حق سراپا رحمت است بر یک رحمت
قناعت مکن.^۱ اگر «فرو آمدن» قرائت کنیم بدین معنی است که در یک رحمت فرو مرو. اما
نیکلسون تلفظ «فرو آمدن» را صحیح نمی‌داند و معتقد است که باید با کسره «ف» یعنی «فرو
آمدن» قرائت کنیم. او می‌گوید: «فرو آمدن» چون با حرف اضافه «بر» ترکیب شود به معنای
تنزل کردن و قناعت کردن باشد نه به معنی فرو رفتن.^۲]

(۱۹۴۲) چرخ را در زیر پا آر ای شجاع بشنو از فوقِ فلک، بانگِ سماع
ای دلاور، فلک را با سعی و مجاهده خود به زیر پایت بنه. و از فراز آسمان، بانگ
سماع را بشنو. [تا وقتی که حجاب‌ها و پرده‌های نفسانی بر گوش باطن آدمی کشیده شده
باشد نمی‌تواند بانگ غیبی را بشنود. از اینرو حضرت مولانا به برداشتن این پرده‌ها از گوش
جان می‌پردازد و می‌فرماید:]

(۱۹۴۳) پنبه و سواس بیرون کن ز گوش تا به گوش‌ات آید از گردون، خروش
از گوش جان خود، پنبه و سواس شیطانی را بیرون کن تا از آسمان، سروشی پر خروش
به گوش تو رسد.

(۱۹۴۴) پاک کن دو چشم را از مویِ عیب تا ببینی باغ و سَروستانِ غیب
دو چشمت را از مویِ عیب پاک کن تا باغ و بوستان عالم غیب را مشاهده کنی. [تا
وقتی که سالک، چشم دل خود را از معایب نفسانی پاک نکرده باشد نمی‌تواند باغ معارف و

۱. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۷۱.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۴۸۷.

بوستان اسرار را مشاهده کند.]

دفع کن از مغز و از بینی زُکام تا که ریحُالله در آید در مَشام (۱۹۴۵)
زکام را از مغز و بینی‌ات بزدای تا که نسیم جانبخش الهی به مشام تو برسد. [منظور از زُکام، خواهش و هوای نفسانی است که مانع از ادراک حقایق می‌شود.]

هیچ مگذار از تب و صفرا اثر تا بیابی از جهان، طعم شِکر (۱۹۴۶)
در وجود خود هیچگونه اثر و نشانی از تب و صفرا باقی مگذار، تا در دنیا لذتِ شِکر را دریابی. [زیرا تب و صفرا سبب می‌شود که ذائقه بیمار درست کار نکند و طعم غذاها را درنیابد. همینطور تب‌ها و صفراهای باطنی نیز ذائقه درونی انسان را مختل می‌سازد و نمی‌تواند طعم شیرین حقایق را بجشد.]

دارویِ مردی کُن و عِنین^۱ مپوی تا برون آیند صدگون خوب‌روی (۱۹۴۷)
مردانگی خود را درمان کن و در آمیزش جنسی ناتوان مشو تا صد نوع زن زیباروی خواهان تو شوند و خود را به تو بنمایند. [مقصود بیت: به مرتبه اهل‌الله و مردان حق واصل شو تا صد نوع از حقایق بکر و عروسان روحانی برای تو خودنمایی کنند. کفافی گوید: «مردی» اشاره به قدرت روحی دارد و «عِنین بودن» اشاره به ضعف روحی^۲. مراد از «داروی مردی» ریاضت و ترک نفس است.]

کنده تن را ز پایِ جان بگن تا گند جولان به گردِ انجمن (۱۹۴۸)
زنجیر جسم را از پایِ روح بگسل، تا روح تو در جمع ارواح اولیا به‌پرواز درآید. [برخی گفته‌اند مراد از «انجمن» در اینجا مرتبه «جمع» است.^۳]

غلّ بخل از دست و گردن دور کن بختِ نو دریاب در چرخ کهن (۱۹۴۹)
زنجیر تنگ چشمی را از دست و گردن خود کنار بگذار تا در این جهان کهنه، به بخت

۱. عِنین: مردی که در آمیزش جنسی ناتوان باشد.

۲. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۰۴.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۶۸۰.

و اقبال نو و نیکبختی برسی.

(۱۹۵۰) ور نمی‌تانی به کعبهٔ لطف پَر عرضه کن بیچارگی بر چاره‌گر
اگر نمی‌توانی به تنهایی به سوی کعبهٔ لطف پرواز کنی، به درگاه خداوند چاره‌ساز،
حاجت و عجز خود را عرض کن.

(۱۹۵۱) زاری و گریه، قوی سرمایه‌ای است رحمتِ کُلّی، قوی‌تر دایه‌ای است
گریه و شیون، سرمایه‌ای بزرگ است، و رحمت واسعهٔ حق تعالی، دایه‌ای بس نیرومند است.

(۱۹۵۲) دایه و مادر، بهانه‌جو بُود تا که کی آن طفلِ او گریان شود
دایه و مادر، پی بهانه می‌گردند، تا ببینند که طفل چه موقع به گریه می‌افتد. [همینطور
خداوند نیز رحمت خود را موقوف زاری و خاکساری ما کرده است.]

(۱۹۵۳) طفلِ حاجات شما را آفرید تا بنالید و شود شیرش پدید
حضرت حق تعالی، طفل نیازهای شما را خلق کرد تا شما به ناله درآیید و آنگاه شیر
رحمت الهی پدیدار شود.

(۱۹۵۴) گفت: اُدْعُوا اللَّهَ، بی‌زاری مباش تا بجوشد شیرهایِ مهرهاش
خداوند فرمود: «خدا را بخوانید». و زاری و گریه را فراموش نکن، تا شیر مهربانی و
رحمت حق جوشیدن گیرد. [اشاره به آیه ۱۱۰ سوره اسراء: قُلِ ادْعُوا اللَّهَ اَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ
اَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی ... «بگو خدا را بخوانید به نام الله یا به نامِ رحمن،
به هر کدام نام خوانید، او راست نام‌های نکو...»]

(۱۹۵۵) هُوَ هُوَ باد و شیزافشانِ ابر در غمِ مانند، یک ساعت تو صبر
زوزهٔ باد و بارش باران برای زدودن اندوه‌های ماست. یعنی همهٔ اینها در خدمت
آدمی‌اند. پس ساعتی صبر پیشه کن.

فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ نَشْنِيدَهُ يِي؟ اندرین پستی چه بر چَفْسیده یی؟ (۱۹۵۶)
مگر نشنیده ای که حق تعالی می فرماید: روزی شما در آسمان است؟ پس چرا به این
دنیای پست چسبیده ای؟ [در آیه ۲۱ سوره ذاریات آمده است: وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا
تُوعَدُونَ. «و در آسمان است روزی شما و آنچه شما بدان وعده داده شده اید.» «رزق» را
جایز نیست که به نعمت های مادی منحصر کنیم. بلکه عشق و ایمان و وجد نیز در شمار
رزق اند.]

ترس و نومیدیت دان آوازِ غول می کشد گوشِ تو تا قَعْرِ سُفُول^۱ (۱۹۵۷)
بیم و یأس خود را باید ناشی از آواز غول نفس اماره و شیطان بدانی که گوش تو را
می گیرند و به ژرفای پستی می برند. [ر.ک. بیت (۳۴۵۵) دفتر اوّل و بیت (۷۵۰ - ۷۴۸) همین
دفتر و بیت (۲۱۶) دفتر سوّم.]

هر ندایی که تو را بالا کشید آن ندا می دان که از بالا رسید (۱۹۵۸)
هر ندایی که تو را بالا می کشد، بدان که آن ندا از جهان برین رسیده است. [معیار حق و
باطل هر دعوتی اینست که آیا در آدمی ایجاد صفا می کند یا تاریکی.]

هر ندایی که تو را حرص آورد بانگِ گرگی دان که او مَرْدُمِ درد (۱۹۵۹)
هر ندایی که تو را دچار آزمندی می کند، آن ندا را بانگِ گرگی آدم خوار بدان. [پس
آثار و تبعات هر دعوتی گویای حقانیت و یا بطلان آن است.]

این بلندی نیست از رویِ مکان این بلندی هاست سويِ عقل و جان (۱۹۶۰)
این بلندی و ارتفاع به اعتبار مکان نیست، بلکه منظور ما بلندی و ارتفاع ناشی از عقل
و روح است. یعنی خلاصه، این بلندی، از حیث مکان است نه مکان.

هر سبب بالاتر آمد از اثر سنگ و آهن فایق آمد بر شَرَر (۱۹۶۱)
به عنوان مثال، هر سبب از اثری که پدید می آورد، بالاتر است. چنانکه سنگ و آهن،

بر پاره آتش برتر و بالاتر است. [جرقه آتش بر اثر برخورد سنگ و آهن پدید می آید. یعنی معلول آن دو بشمار می رود. این تفوق و رجحان، جنبه مرتبتی دارد، زیرا سبب حصول و پیدایش آتش شده اند. حضرت مولانا در دو بیت ذیل، به دو گروه اشاره می کند: گروهی که صورتاً والا هستند ولی حقیقتاً فرومایه اند. و دیگر، گروهی که ظاهراً فرودست هستند ولی باطناً شریف و والا.]

(۱۹۶۲) آن فلانی فوقِ آن سَرگش نشست گر چه در صورت به پهلویش نشست
مثلاً شخصی که دارای کمال اخلاقی و تفوق روحی است، برحسب باطن بالاتر از آن کسی است که ظاهراً بزرگ و ارجمند جلوه می کند، او اگرچه به ظاهر در کنارِ آن بزرگ نما می نشیند، ولی در حقیقت بالاتر از او قرار دارد.^۱ [اکبرآبادی، معتقد است که «نشست» در مصراع دوم را باید به صورت کلمه ای مرکب فرض کرد. یعنی حرف نفی + نشستن. و در شرح بیت فوق گوید: اگر دو شخص باشند که یکی به علم و اوصاف حمیده متصف باشد و دیگری به جهل و اخلاق ذمیمه موصوف بود، و آنکه جاهل است در مکان صدر نشسته باشد، و عالم اگرچه در پهلو و برابر او ننشیند بلکه در صفِ نعال جاگزیند، عالم، فوقِ جاهل است، نه جاهل فوقِ وی.^۲]

(۱۹۶۳) فوقی^۳ آنجاست از رویِ شرف جایِ دور از صدر باشد مُستخف
زیرا برتری و والایی در آن جا، از رویِ شرفِ راستین است، و مکانی که از صدر مجلس دور باشد، حقیر و بی ارج است.

(۱۹۶۴) سنگ و آهن زین جهت که سابق است در عمل فوقیِ این دو، لایق است
مثلاً سنگ و آهن از آن رو که در عمل، پیشی و سابقه دارند، سزاوارند که بر جرقه و پاره آتش رجحان و برتری داشته باشند. [این بیت و ابیات بعدی به یکی از قواعد معروف حکما اشارت دارد. رجوع شود به شرح بیت (۵۳۰) دفتر چهارم.]

۱. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۶۸۴ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۰۱.

۲. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۷۳.

۳. فوقی: برتری.

- (۱۹۶۵) و آن شَرَر از رویِ مقصودیِ خویش ز آهن و سنگ است زین‌رو پیش‌پیش
و اما از آنجا که مقصود اصلی، خود جرقه و پاره آتش است، پس بر آهن و سنگ،
برتری و رجحان دارد. [بنابراین، از جهت، سببیت و سابقیت وجودی، سنگ و آهن بر پاره
آتش رجحان دارند. ولی از جهت مقصودیت، پاره آتش بر سنگ و آهن برتری دارد].^۱
- (۱۹۶۶) سنگ و آهن اوّل و، پایان شَرَر لیک این هر دو تنند و، جان شَرَر
اگرچه به اعتبار وجود خارجی، سنگ و آهن، مقدّم، و پاره آتش، مؤخر است، ولی آن
دو، جسم محسوب می‌شوند و پاره آتش، روح بشمار می‌رود. [زیرا مقصود از برخورد آهن و
سنگ و استعداد نهفته در آن دو، ایجاد اخگر و شرراست].
- (۱۹۶۷) آن شَرَر گر در زمان واپس‌ترست در صفت از سنگ و آهن برترست
زیرا اگرچه پاره آتش از لحاظ زمانی مؤخر و واپس‌تر از سنگ و آهن است، ولی
برحسب صفت و اعتبار، بر آن دو عالی‌تر و مقدّم‌تر است.
- (۱۹۶۸) در زمان، شاخ از ثمر سابق‌ترست در هنر از شاخ، او فایق‌ترست
مثال دیگر، از حیث زمانی، شاخه درخت از میوه پیش‌تر و سابق‌تر است، ولی میوه
برحسب هنر و فضل، از شاخه برتر و مقدّم‌تر است.
- (۱۹۶۹) چونکه مقصود از شجر آمد ثمر پس ثمر اوّل بود، آخر شَجَر
زیرا مقصود عالی از درخت، میوه آن است، بنابراین، بر حسب واقع، میوه، اوّل است و
درخت، آخر. [پس تقدّم مقامی ارجمندتر از تقدّم زمانی است. و رمز برتری و رجحان، داشتن
مقام معنوی است و نه حشمت و جاه‌صوری. مولانا پس از ایراد این نکته‌ها، داستان را
پی‌می‌گیرد و می‌فرماید:]
- (۱۹۷۰) خرس چون فریاد کرد از اژدها شیزمردی کرد از چنگش رها
همینکه خرس از ترس اژدها بانگ برآورد، دلاوزمردی جلو رفت و آن خرس را از
چنگال اژدها رها کرد.

- (۱۹۷۱) حیلَت و مردی به هم دادند پُشت اَزدها را او بدین قُوَت بکُشت
تدبیر و دلاوری در آن مرد، پشتیبان هم شدند و او بدین وسیله، آن اَزدها را کُشت.
- (۱۹۷۲) اَزدها را هست قُوَت، حیلَه نیست نیز فوق حیلَه تو، حیلَه‌ای است
اَزدها، نیرو دارد ولی تدبیر ندارد. اما بالاتر از تدبیر تو باز هم تدبیری وجود دارد.
[پس باید هماره احتیاط کنی و به پیروزیِ کنونی‌ات مغرور نشوی.]
- (۱۹۷۳) حیلَه خود را چو دیدی، باز رَوُ کز کجا آمد، سَوِ آغاز رَوُ
وقتی که تدبیر خود را ملاحظه کردی، بدان بسنده مکن، بلکه دوباره بدان سو برو که
در آغاز، آن تدبیر را فراهم ساختی و بین که آن تدبیر از کجا به تو رسیده است.
- (۱۹۷۴) هر چه در پستی است، آمد از عُلَا چشم را سَوِ بلندی، نِه، هِلا
هرآنچه که در پستی و نشیب است، قهراً از بلندی و فراز حاصل آمده است. پس بهوش
باش و چشمانت را به سوی بلندی بگردان. [همه موجودات این عالم، سایه و عکس
موجودات عالم اعلی است.^۱]
- (۱۹۷۵) روشنی بخشد نظر اندر عُلَا گر چه اوّل خیرگی آرد بلا
هرچند نگاه کردن به بلندی ابتدا موجب خیرگی و ناتوانی و بلای چشم می‌شود، ولی
در نهایت، موجب تقویت چشم و فزونی بینایی آن می‌گردد. [چشم دل در ابتدا نمی‌تواند به نور
حقیقت در نگیرد، اما رفته رفته به دیدن آن خو می‌گیرد.]
- (۱۹۷۶) چشم را در روشنائی خوی‌گُن گر نه خفاشی، نظر آن سوی گُن
چشم‌های خود را به روشنی عادت ده، و اگر خفاش نیستی نگاهت را متوجّه عالم
بالا کن.
- (۱۹۷۷) عاقبتِ بینی نشانِ نورِ توست شهوتِ حالی، حقیقتِ گورِ توست
زیرا که عاقبتِ بینی، نشانه نور و بصیرت چشم دلِ تو است. و شهوتِ کنونی و عاجل،

در حقیقت گور تو است. یعنی هرچند زنده به حیات حیوانی باشی، ولی در واقع مُرده‌ای و در گورخانه شهوات مدفون شده‌ای.

عاقبت‌بینی که صد بازی بدید مثل آن نبُود که یک بازی شنید (۱۹۷۸)
کسی که فقط یک بازی از بازی‌های روزگار را شنیده، همانند آن کسی نیست که صد نوع بازی روزگار را دیده است.

ز آن یکی بازی چنان مغرور شد کز تکبّر ز استادان دُور شد (۱۹۷۹)
آن شخص خام از شنیدن یک بازی، چنان به خود می‌بالد و می‌نازد که دیگر از استادان فن کناره می‌گیرد. [یعنی با خود می‌گوید: من که این همه فن و شگرد می‌دانم دیگر به استادان چه نیازی دارم؟]

سامری‌وار آن هنر در خود چودید او ز موسی از تکبّر سر کشید (۱۹۸۰)
چنین شخص خام و بی تجربه‌ای مانند سامری است، او همینکه فضل و هنری در خود دید متکبران در برابر حضرت موسی (ع) سرپیچی کرد.

او ز موسی آن هنر آموخته وز معلّم، چشم را بردوخته (۱۹۸۱)
سامری، آن فضل و هنر را نیز از حضرت موسی (ع) آموخته بود. با این حال چشم از معلّم خود فرو پوشید. [به توضیح بیت (۲۳۳۱) دفتر چهارم مراجعه شود.]

لاجرّم موسی دگر بازی نمود تا که آن بازی و جانش را رُبود (۱۹۸۲)
ناچار حضرت موسی (ع) تدبیر دیگری به کار گرفت و جانش را ستاند. [ابیات اخیر در بیان ناچیزی علوم عقلی و نقلی در برابر قدرت برتر وحی و مکاشفات است.]

ای بسا دانش که اندر سر دَوَد تا شود سرزور، بد آن خود سر رَوَد (۱۹۸۳)
چه بسیار است دانش و معرفتی که به سر انسان وارد می‌شود، و آدمی خیال می‌کند که بدان وسیله می‌تواند خواجه و سرور شود، غافل از اینکه همان دانش و معرفت، سر او را بر باد می‌دهد. [غرور در علم و دانش، آدمی را به تباهی می‌کشد. تا بدانجا که با انبیاء و اولیاء خود

را همسر و همپراز خیال می‌کند.]

(۱۹۸۴) سر نخواهی که رود، تو پای باش در پناه قطب صاحب‌رای باش
اگر می‌خواهی سرت بر باد نرود، فروتنی پیشه کن، و در خدمت و پناه آن قطب
صاحب نظر درآی. [ر.ک. بیت (۲۱۲۹) دفتر اول.]

(۱۹۸۵) گر چه شاهی، خویش فوقِ او مبین گر چه شهدی، جز نباتِ او مچین
اگر از نظر دولت و عزت شاه هم که باشی، نباید خود را برتر از او بینی، و اگر در دانش
و معرفت، عسل هم که باشی نباید غیر از شیرینی و شهد او چیزی برگیری.

(۱۹۸۶) فکرِ تو نقش است و، فکرِ اوست جان نقدِ تو قلب است و، نقدِ اوست کان
زیرا اندیشه تو، نقش و قشر است، و اندیشه او به منزله جان، سکه تو تقلبی است، ولی
سکه او مانند معدن طلاست.

(۱۹۸۷) او تویی، خود را بجو در او ای کو و کو گو، فاخته شو سویِ او
او در واقع همان تو هستی. پس خود را در وجود او پیدا کن، و آوای «کو کو» سریده و
همانند فاخته برو به سوی بارگاه او. [قطب و هادی حق، انسان کامل است، و انسان کامل،
مظهر تام و تمام اسماء و صفات حق تعالی است. و تو ای سالک، باید هماره بانگ کو؟ کو؟ بر
آری. یعنی در طلب او باشی و سراغ او بگیری تا حقیقت خود را در او پیدا کنی. یعنی بدانی که
گوهر حقیقی انسان چیست، و امور مجازی را نشانه انسان فرض نکنی.]

(۱۹۸۸) ور نخواهی خدمتِ ابنایِ جنس در دهانِ ارذهایی همچو خرس
اگر نخواهی به انسان کامل و مرشد فاضل خدمت کنی، مسلماً مانند آن خرس، در
دهان ارذهای نفس اماره فرو خواهی رفت.

(۱۹۸۹) بوک استادی رهاند مر تو را وز خطر بیرون کشاند مر تو را
باشد که استاد و راهبری تو را از خطر برهاند؛ یعنی تو را از کمند خطر بیرون آورد و
رهایی بخشد.

- (۱۹۹۰) زاری می‌کن، چو زورت نیست هین چونکه کوری، سر مَکَش از راه‌بین^۱
بهوش باش، وقتی که زور و توانت نمی‌رسد، تضرّع و زاری کن. و تا وقتی که نابینایی،
از راهبری بینا سرپیچی مکن.
- (۱۹۹۱) تو کم از خرسی نمی‌نالی ز درد؟ خرس رست از درد چون فریاد کرد
مگر تو از خرس، کمتر و پست‌تری که از درد ناله نمی‌کنی؟ خرس وقتی از درد فریاد
زد، نجات پیدا کرد.
- (۱۹۹۲) ای خدا سنگین دلِ ما موم کن ناله ما را خوش و مرحوم کن
خداوندا دل سنگین و سخت ما را مانند موم نرم کن و ناله ما را دلنشین ساز و به مهرت
آن را اجابت فرما. [حکایت کوتاه بعدی در بیان همین مطلب است.]

۱. راه‌بین: بیننده راه، مرشد هدایتگر.

گفتنِ نابینائی سایل که دو کوری دارم

خلاصه داستان

نابینایی می‌نالید و با حالی زار می‌گفت: ای مردم، من گرفتار دو نوع عیب هستم. یکی آنکه چشمانم جایی را نمی‌بیند، و دیگر آنکه صدای ناهنجاری دارم. از اینرو بر من رحم و عطوفت آرید. وقتی که مردم دیدند او اینگونه به نقص خود اعتراف می‌کند بر او رحم آوردند.

ماخذ این حکایت در محاضرات راغب، ج ۲، ص ۱۷۴ و شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۵۱۷ آمده است.^۱

※

مولانا در ابیات پیشین در ضرورت خضوع و خاکساری و زاری صادقانه بیانی فرمود و اینک در بسطِ آن می‌گوید همینکه آن نابینا در نزد مردم به نابینایی و بدآوازی خود فروتنانه اعتراف کرد، دل آنان نرم شد و زان پس صوتِ ناهنجار او به گوش آنان دلنشین آمد. این حکایت بیانگر یکی از قواعد زیبایی‌شناسی مثنوی است. و آن اینکه زیبایی به درون است نه برون. به هر حال منظور حکایت اینست که وقتی آدمی خاضعانه به درگاه الهی تضرع کند مورد

۱. ر.ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۶۵.

رحمت حق قرار گیرد.

- (۱۹۹۳) بود کوری کو همی گفت: آلمان من دو کوری دارم ای اهلِ زمان
نابینایی بود که هماره می‌گفت: ای مردم روزگار، من دو نوع کوری (عیب) دارم.
- (۱۹۹۴) پس دوباره رحمتم آرید هان چون دو کوری دارم و، من در میان
پس بهوش باشید که باید نسبت به من دو چندان مهربانی کنید. زیرا دو نوع کوری دارم
و در میان آن دو کوری قرار گرفته‌ام.
- (۱۹۹۵) گفت: یک کوریت می‌بینیم ما آن دگر کوری چه باشد؟ وانما
یکی از آن میان به او گفت: ما یک کوری تو را می‌بینیم، پس آن کوری دیگر تو کدام
است؟ نشان بده.
- (۱۹۹۶) گفت: زشت‌آوازم و ناخوش‌نوا زشت‌آوازی و، کوری شد دوتا
آن نابینا گفت: من آوازی زشت و نوا بی ناخوشايند دارم. پس آواز زشت و نابینایی دو
عیب من است.
- (۱۹۹۷) بانگ زشتم مایه غم می‌شود مِهَرِ خلق از بانگ من کم می‌شود
آواز زشت من باعث اندوهگین شدن مردم می‌شود. و در نتیجه محبت مردم بر اثر این
آواز نامطلوب، نسبت به من کم می‌شود.
- (۱۹۹۸) زشت‌آوازم به هر جا که رود مایه خشم و غم و کین می‌شود
آواز زشت من به هر جا که رسد، مایه خشم و اندوه و دشمنی مردم با من می‌شود.
- (۱۹۹۹) بر دو کوری رحم را دوتا کنید این چنین ناگنج را گنجا کنید
پس شما ای مردم به این کوری مضاعف من، دو چندان رحم کنید. و بدین وسیله کسی
را که در هیچ جا، جایی ندارد و در هیچ دلی پذیرفته نمی‌شود، در دل خود جایی به او دهید.

(۲۰۰۰) زشتی آواز کم شد زین گله خلق شد بر وی به رحمت یک دله
بر اثر این صدق قول و عرض حال، زشتی آواز و صدای ناخوشایند او در نظر مردم کم شد. بطوری که مردم، یک دل و متحد نسبت به او ترحم آوردند.

(۲۰۰۱) کرد نیکو، چون بگفت او راز را لطف آواز دلش، آواز را
آن نابینا همینکه راز دلش را آشکار کرد و به عیب خود اعتراف نمود، پس لطافت آواز دلش، صدای حنجره او را نیز خوشایند ساخت.

(۲۰۰۲) و آنکه آواز دلش هم بد بود آن سه کوری دوری سرمد بود
ولی آنکس که آواز دلش نیز ناخوشایند باشد، این سه کوری سبب می شود که او برای همیشه از درگاه حق دور شود.

(۲۰۰۳) لیک و هابان^۱ که بی علت دهند بوک دستی بر سر زشتش نهند
ولی بخشنندگان، بدون علت می بخشند، باشد که دستی بر سر زشت او کشند. [آنکه صفت بخشنندگی در او به نحو بارزی ظهور دارد، بخشش و دهش او معلل به غرض نیست، او واهب بالذات است. انبیا و اولیاء الله، افاضات بی غرض می کنند و هیچگونه مزد و پاداشی در قبال کوشش های خود نمی جویند. بدین رو حتی کوردلان و درشتخویان ناسازگار را نیز مورد لطف خود قرار می دهند و دست ارشاد بر سرشان می کشند.]

(۲۰۰۴) چونکه آوازش خوش و، مظلوم شد زو دل سنگین دلان چون موم شد
همینکه صدای آن بینوا، دلنشین و شفقت انگیز شد، دل انسان های قسّی القلب مانند موم، نرم و لطیف گردید.

(۲۰۰۵) ناله کافر چو زشت است و شهیق ز آن نمی گردد اجابت را رفیق
از آنرو که ناله کافر، زشت و همچون بانگ خران است، مورد اجابت حق قرار نمی گیرد. [شهیق به معنی به درون کشیدن نفس، دم، مقابل آن، زفیر است به معنی بازدم و

۱. و هاب: صیغه مبالغه به معنی بسیار بخشنده.

خارج کردن نفس^۱. بانگ زیر و بم خران نیز بدان موسوم است^۲. در آیه ۱۰۶ سوره هود آمده است: فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِی النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ. «اما سیه روزان، در آتش سوزان باشند و چون خران، بانگ اندوهبار برکشند.»

(۲۰۰۶) **إِخْسُواْ بِرِزْشَتِ آواز آمده‌ست** **کو ز خونِ خلق، چون سگ بود مَسْت**
 خطاب «دور شوید.» متوجه شخصی است که دارای آواز زشت باشد، زیرا او بر اثر خوردن خون مردمان، هار و مست شده است. [إِخْسُواْ، فعل امر حاضر از مصدر خَسَا است. و خَسَا در لغت به معنی طرد شدن و طرد کردن است. یعنی لازم و متعدی است و در اصل، این واژه را در راندن سگان بکار برند. در فارسی وقتی خواهند که سگان را نهیب زنند چُخ می‌گویند. این تعبیر کنایه است از درنده‌خویی آدمیانی که روحشان دچار مسخ حیوانی شد و خوی سگان هار یافته‌اند و دیگر امیدی به اصلاح آنان نیست. بنابر این مصراع اوّل اشارت است به آیه ۱۰۸ سوره مؤمنون: قَالَ اخْسُواْ فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُوْنَ. «حق تعالی گویدشان: دور شوید و با من به سخن نیایید.»]

(۲۰۰۷) **چونکه ناله خرس، رحمت کُش بُود** **ناله‌ات تَبُود چنین، ناخوش بُود**
 در جایی که ناله خرس، ترحم‌انگیز باشد، ولی ناله و فریاد تو چنین نباشد، این بسی ناخوشایند است.

(۲۰۰۸) **دان که با یوسف تو گرگی کرده‌یی** **یا ز خونِ بی‌گناهی خورده‌یی**
 پس بدان که تو نسبت به یوسف، خوی گرگی و تهاجم نشان داده‌ای، یا اینکه خون بی‌گناهی را درآشامیده‌ای.

(۲۰۰۹) **توبه کُن، وز خورده استفراغ کُن** **ور جراحت کهنه شد، رَو داغ کن**
 از کارهای زشتی که کرده‌ای توبه کن و هرآنچه از حرام و ناروایی، شکم خود آکنده‌ای از دهان بیرون ریز، و هرگاه زخمی، کهنه و مزمن گردد، چاره اینست که آن را داغ

۱. ر.ک. قاموس قرآن، ج ۴، ص ۸۷.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۴۵.

کنی. [مصرع دوم اشاره است به ضرب المثل: أَخِرُ الدَّوَاءِ الْكُفُّ]. «آخرین درمان زخم، داغ کردن آن است.» در طب قدیم، بعضی از جراحات وخیم و ناسور را با آهن تافته داغ می‌کردند تا بهبودی یابد. مراد از این ضرب المثل اینست که وقتی وسائل سهل و آسان بی‌اثر ماند، وسائل صعب و پیچیده را به کار گیرند.^۱ هرگاه آدمی در طریق نفس و هوای گام سپارد، رفته رفته خوی حیوانی در او پدید می‌آید و چون در آن صفات راسخ شد، چاره‌ای نیست جز آتش ریاضت. |

تتمه حکایت خرس و آن ابله که بر وفای او اعتماد کرده بود

خرس هم از ازدها چون وارهید و آن کرم ز آن مردِ مردانه بدید (۲۰۱۰)
خرس همینکه از دست ازدها نجات پیدا کرد و آن جوانمردی را از آن مرد دلاور دید.
[این بیت شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

چون سگِ اصحابِ کُهِفِ آن خرسِ زار شد مُلَازِمِ درِ پِیِ آن بُردبار (۲۰۱۱)
آن خرس ناتوان مانند سگِ اصحابِ کُهِفِ، همراه آن مرد شد که در بلاها و حادثه‌ها
بُردبار و صبور بود.

آن مسلمان سر نهاد از خستگی خرس، حارس گشت از دلبستگی (۲۰۱۲)
آن مرد مسلمان از فرطِ خستگی سر بر زمین نهاد و خرس هم به سبب دلبسته شدن به
آن مرد، نگهبان او شد.

آن یکی بگذشت و، گفتش: حال چیست؟ ای برادر مر تو را این خرس کیست؟ (۲۰۱۳)
شخص خردمندی از آنجا می‌گذشت، به آن مرد گفت: ای برادر ماجرا چیست؟ این
خرس با تو چه نسبتی دارد و اصلاً کیست؟

قصه وا گفت و حدیثِ ازدها گفت: بر خرسی مَنِه دل، ابلها (۲۰۱۴)
آن مرد دلاور ماجرای ازدها را بازگو کرد اما آن مرد خردمند گفت: ای نادان، به
دوستی خرس، دل میند.

- (۲۰۱۵) دوستی ابله، بتر از دشمنی است او به هر حيله که دانی راندنی است
زیرا دوستی نادان از دشمنی بدتر است. به هر تدبیری که می‌دانی او را از خود بران.
- (۲۰۱۶) گفت: واللّه از حسودی گفت این ورنه خرسی چه نگری؟ این مهر بین
آن مرد دلاور ساده لوح وقتی این سخن را شنید پیش خود به گمان بد افتاد و گفت: به
خدا قسم این شخص، این حرف‌ها را از روی حسادت می‌زند. سپس به او گفت: تو چرا به
خرس بودن او نگاه می‌کنی؟ تو به مهر و صفای او نگاه کن.
- (۲۰۱۷) گفت: مهر ابلهان عشوّه^۱ است این حسودی من از مهرش به است
آن مرد خردمند گفت: مهر و دوستی نابخردان، فریبده است. اگر خیال می‌کنی من
حسادت می‌ورزم، بدان که این حسادت من از مهر و دوستی خرس برای تو بهتر است.
- (۲۰۱۸) هَی^۲ بیا، با من بران این خرس را خرس را مگزین، مهل همجنس را
های، مرد غافل بیا همراه با من شو و این خرس را از خود بران، خرس را به دوستی و
همراهی برنگزین و همجنس خود را رها مساز.
- (۲۰۱۹) گفت: رَوُ رَوُ، کار خود کن ای حسود گفت: کارم این بُد و، رزقت نبود
آن دلاور نادان به آن خردمند گفت: ای حسود، برو، برویِ کارت و خودت را نصیحت
کن. خردمند گفت: کار من همین بود که تو را متوجه خطر خرس کنم، ولی گویا قسمت تو
نیست که از آن نصایح بهره‌مند شوی.
- (۲۰۲۰) من کم از خرسی نباشم ای شریف ترک او کن، تا مَنّت باشم حریف
ای مرد شریف، من کمتر از خرس که نیستم. تو خرس را رها کن تا من همنشین و
همراه تو شوم. [همنشین خردمندان باش تا رستگار شوی، نه همنشین نابخردان که هستی تو
را غارت کنند.]

۱. عشوّه: فریبده.

۲. هَی: لفظی است برای تنبیه و آگاه‌سازی‌های.

- (۲۰۲۱) بر تو دل می‌لرزدم ز اندیشه‌یی با چنین خرسی مرو در بیشه‌یی
من قلباً برای سرنوشت تو اندیشناک هستم و دلم لرزان است. هرگز با چنین خرسی به
جنگل مرو. یعنی هیچ جا با او همراه مشو.
- (۲۰۲۲) این دلم هرگز نلرزید از گزاف نورِ حق است این، نه دعوی و نه لاف
قلب من هیچوقت بیهوده به لرزه در نمی‌آید، همانا ارشاد و نصیحت من، نور حق
است، نه ادعا و یاوه‌گویی. [روشن بینان از منظری بالا به جهان درنگرند، از اینرو حوادث را
پیش از وقوع آن دریابند.]
- (۲۰۲۳) مؤمنم یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ شده هان و هان، بگریز ازین آتشکده
من مؤمنی هستم که با نور خدا نظر می‌کنم، بهوش باش و بهوش باش که از این
آتشگاه باید بگریزی. [مصراع اول، اشاره به حدیثی دارد که شرح آن در بیت (۲۶۳۴) دفتر
اول آمده است.]
- (۲۰۲۴) این همه گفت و به گوشش در نرفت بدگمانی مرد را سدّی است زفت
آن خردمند این همه اندرز داد، ولی به گوش دل او فرو نرفت، زیرا گمان بد بر آدمی،
حجابی ستبر است.
- (۲۰۲۵) دستِ او بگرفت و، دست از وی کشید گفت: رفتم، چون نه‌یی یارِ رشید
آن خردمند، دست آن دلاور ساده لوح را گرفت که همراه خود بیرد، ولی آن ساده لوح،
دست خود را از دست او کشید. خردمند وقتی این حال را دید گفت: حالا که رشد یافته نیستی
و نمی‌توانی صواب را از ناصواب تمیز دهی من رفتم.
- (۲۰۲۶) گفت: رَو، بر من تو غمخواره مباش بوالفضول^۱، معرفت کمتر تراش
آن نادان از فرط حماقت به آن خردمند دلسوز گفت: برو، تو غم مرا نخور، ای
یاوه‌گویی که خود را دانا و حکیم نشان می‌دهی، اینقدر اظهار فضل و معرفت مکن.

۱. بوالفضول: ر.ک. شرح بیت (۳۲۳۱) دفتر اول. اینجا در محلّ منادی است.

- (۲۰۲۷) باز گفتش من عدوِّ تو نیَم لطف باشد گر بی‌آیی در پَیَم
دوباره آن خردمند به او گفت: من دشمن تو نیستم، اگر دنبال من بیایی
واقعاً لطف کرده‌ای. [فایده و سود این کار نصیب خود تو می‌شود. و به خود نیکی
کرده‌ای.]
- (۲۰۲۸) گفت: خوابستم مرا بگذار، رَوُ گفت: آخر یار را مُنقاد شو
آن دلاور نادان گفت: من الآن خوابم می‌آید، مرا رها کن و برو دنبال کار خودت.
خردمند گفت: این دم آخر بیا و حرف مرا گوش کن.
- (۲۰۲۹) تا بَخُسی در پناهِ عاقلی در جوارِ دوستی صاحب‌دلی
تا در پناه شخصی خردمند بخوابی و در کنار دوستی صاحب‌دل بی‌آسایی.
- (۲۰۳۰) در خیال افتاد مرد از جِدِّ او خشمگین شد، زود گردانید رَوُ
آن مرد نادان از تلاش و کوشش آن مرد خردمند دچار بدگمانی شد، پس با حالتی
غضب‌آلود، بیدرنگ روی از آن خردمند برگرداند و گفت:
- (۲۰۳۱) کین مگر قصدِ من آمد، خونی است یا طمع دارد، گدا و تونی^۱ است
نکند این شخص، قصد کشتن مرا دارد! و یا نکند طمعی در من بسته و یا اصلاً گدا و
آس و پاس است!
- (۲۰۳۲) یا گِرو بسته‌ست^۲ با یاران بدین که بترسَند مرا زین همنشین
یا نکند با دوستان خود شرط بسته است که با این یاهوها مرا از این همنشین مهربان
(خرس) بترسانند!

۱. تونی: آتش‌دانی حمام‌های قدیم را تُون گویند. تونی، کسی بوده که آتش‌دان حمام‌ها را روشن می‌کرده.

این شغل از پست‌ترین مشاغل آن زمان به شمار می‌آمده است. (ر.ک. شرح کفانی، ج ۲، ص ۲۰۸)

۲. گِرو بستن: شرط بستن.

خود نیامد هیچ از خُبثِ سرش یک گمانِ نیک، اندر خاطرش (۲۰۳۳)
آن نادان به علتِ پلیدی درون، حتی یک گمان نیک به خاطرش نرسید.

ظنّ نیکش جُمَلگی بر خرس بود او مگر مر خرس را همجنس بود (۲۰۳۴)
آن مرد نادان، همه نیک گمانی‌اش متوجّه خرس بود، او گویا با خرس همجنس بود
زیرا این همه، نسبت به او تمایل نشان می‌داد ولی از آن عاقل فرزانه رخ بر تافت.

عاقلی را از سگی تهمت نهاد خرس را دانست اهلِ مهر و داد (۲۰۳۵)
آن نادان از روی سگ‌مَنشی، به آن مرد خردمند اتهام زد، ولی خرس را اهل دوستی و
عدالت به شمار آورد.

گفتنِ موسی (عَلَيْهِ السَّلَام)، گوساله پرست را که آن خیال‌اندیشی و حزمِ تو کجاست؟

خلاصه داستان

حضرت موسی (ع) به مردی که غرق خیال و پنداری بی پایه بود گفت: ای مرد، تو را چه می‌شود که آن همه از من معجزه و دلیل و برهان دیدی. ولی باز بر مقام نبوت من طعنه و خدشه وارد می‌آوری؟ در حالی که وقتی سامری آن مجسمه گوساله را ساخت و صدایی از آن برخاست در برابرش به سجده درآمدی و آن را خدای خود پنداشتی.

ظاهراً از مضمون بیت ذیل ساخته شده است:

گاو را دارند باور در خدایی عامیان نوح را باور ندارند از پی پیغمبری
(دیوان سنایی، طبع تهران، به اهتمام مدرس رضوی، ص ۱۹۸)^۱

※

این حکایت در بیان مضمون ابیات اخیر است که نابخردان به سبب اندیشه کوتاه و بسیط خود باطل را باور می‌کنند و از حق رخ برمی‌تابند.

(۲۰۳۶) گفت موسی با یکی مستِ خیال کای بدانیش از شقاوت وز ضلال
حضرت موسی (ع) به یک گوساله پرست که مست خیال شده بود، گفت: ای کسی که از
روی بدبختی و گمراهی، اندیشه بد یافته‌ای.

(۲۰۳۷) صد گمانت بود در پیغمبریم با چنین بُرهان و، این خُلقِ کریم
در مورد پیامبری من، صد نوع شک و گمان آوردی، در حالی که من برهانی روشن
دارم و اخلاقی نیکو و والا.

(۲۰۳۸) صد هزاران معجزه دیدی ز من صد خیالت می‌فزود و، شک و ظن
تو صدها هزار معجزه از من دیده‌ای، ولی با این حال، صد نوع شک و بدگمانی
تو نسبت به من افزون شده؛ یعنی دیدن این معجزات، به جای آنکه تو را به ایمان و ایقان
برساند به بدگمانی و سوء ظن فراوان دچار ساخته است. [همانگونه که به کُرّات در مثنوی دیده
می‌شود اعدادی نظیر «صد هزاران» و «صد» و جز آن، در بیان کثرت بکار می‌رود نه عددی
معین. بنابر این، مقصود اینست که حضرت موسی (ع) معجزات فراوان داشته، زیرا قوم او
سرسخت و لجوج بودند، از اینرو اظهار معجزات امری ضروری می‌نموده. طبق آیه ۱۲ سوره
نمل حضرت موسی (ع) دارای نه معجزه بوده است: ^۱ «وَ اَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ يَيْضَاءٌ
مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ اِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ قَوْمِهِ وَ اِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمًا فَاسِقِيْنَ.» «درآور
دستِ خویش در گریبانِ خود، تا آن را برون آری تابان، بی‌پیشی و گزند و با نه معجزه سویی
فرعون و فرعونیان شو که اینان اند برون آیندگان از فرمان حق.»]

(۲۰۳۹) از خیال و، وسوسه تنگ آمدی طعن بر پیغمبری‌ام می‌زدی
تو بر اثر خیالات واهی و وسوسه‌های یاهو، به تنگ آمده‌ای از اینرو مقام نبوت مرا نیز
مورد طعنه و خدشه قرار می‌دهی.

(۲۰۴۰) گُرد از دریا برآوردم عیان تا رهیدیت از شرِ فرعونیان
از دریا آشکارا گرد برآوردم، تا اینکه شما از گزند فرعونیان خلاص شدید. [«گُرد از

۱. دعای سِمات نیز: معجزات او را نه معجزه می‌داند: بِتِسْعِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ.

دریا برآوردن» کنایه از بند آوردن آب و خشک کردن دریا برای عبور قوم بنی اسرائیل است. این بیت اشاره دارد به آیه ۵۰ سوره بقره: «وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَ أَنْتُمْ تُنْظَرُونَ». «و یادآور زمانی را که بشکافتیم دریا را برای شما، و برهانیدیم شما را و غرق کردیم فرعونیان را و شما می دیدید ایشان را.» [

زآسمان چل سال کاسه و خوان رسید وز دعایم جوی از سنگی دوید (۲۰۴۱)
در طول چهل سال از آسمان، روزی و طبق های طعام و خوانِ نعمت می رسید، و از دعای من (حضرت موسی (ع)) از سنگ، جوی آب روان شد. [اشاره به آیه ۵۷ سوره بقره: وَظَلَلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَ السَّلْوَى. كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ مَا ظَلَمُونَا وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ]. «و ابر را سایبان شما کردیم، و ترنگین و مرغ خوشگوار را روزی شما کردیم. و گفتیم: بخورید از این روزی های پاک که به شما بخشیده ایم. ولی آنان نه به ما که به خود ستم کردند.» مصراع دوم نیز اشاره است به آیه ۶۰ سوره بقره: وَ إِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَضْرًا... «و یاد آور زمانی را که موسی برای قوم خود آب طلبید، پس بدو گفتیم: بز بیدرنگ عصای خود بر سنگ. و از آن سنگ، دوازده چشمه آب، روان شد...» ر.ک. شرح بیت (۸۱ - ۸۰) دفتر اول.]

این و، صد چندین و، چندین گرم و سرد از تو ای سرد، آن تَوَهُم کم نکرد (۲۰۴۲)
این معجزه و صدها معجزه دیگر نظیر آن از من به ظهور رسید، ولی آن پندارهای یاوه را از تو که دلی سرد داری نکاست.

بانگ زد گوساله یی از جادویی سجده کردی که خدای من تویی (۲۰۴۳)
گوساله ای بر اثر سحر و جادو بانگی برآورد، و تو ای گوساله پرست، بدان سجده کردی و گفتی: تویی خدای من. [در سوره بقره، آیه ۵۱ و ۵۴ و ۹۲ و ۹۳ و در نساء آیه ۱۵۲ و در اعراف، آیه ۱۴۸ و طه، آیه ۸۸ به این موضوع اشاره شده است. هنگامی که حضرت موسی (ع) به میقات می رود سامری از این فرصت استفاده می کند و در صدد احیای سنت کهن گاوپرستی برمی آید. زیرا بنی اسرائیل، سالیان سال با سنت گاوپرستی مصر باستان آشنایی داشتند. او زر و سیم بنی اسرائیل را می گیرد و به آتش می گدازد و از آن مجسمه ای می پردازد.

این مجسمه شبیه به گوساله بود و گاه به گاه نیز بانگ گاوان از آن شنیده می‌شد. این پدیده سحرانگیز بسیاری از سست ایمانان بنی اسرائیل را به گوساله‌پرستی سوق داد و سبب شد که پیرامون آن مجسمه هنگامه‌ای برپا دارند. برخی گویند که سامری، لوله‌هایی کاواک در درون آن مجسمه کار نهاده بود که در وضعیتی خاص، هوای فشرده را از دهان آن خارج می‌کرد و همراه با آن، صدایی مانند بانگ گاوان از آن برمی‌خاست. و یا گویند که مجسمه را در مسیر باد به گونه‌ای می‌نهاد که چنین صدایی از آن برمی‌خاست و امثال این سخنان. برخی از مفسران می‌گویند که سامری در آن وقت که به حضرت موسی (ع) خدمت می‌کرد، مشتی خاک از اثر پای اسب جبرئیل برگرفت و پیش خود نگه داشت. و چون زر و سیم‌ها را بگداخت. آن مشت خاک را نیز بدان افزود و بر اثر آن، این مجسمه خاصیتی اینگونه یافت.^۱ ر.ک. بیت (۲۲۵۸) دفتر اول. و توضیح بیت (۳۳۳۱) دفتر چهارم.]

(۲۰۴۴) آن توهّمات را سیلاب بُرد زیرکیِ بارِ دَت را خواب بُرد
سیلابِ بانگِ گاویِ سامری، آن خیالات و پندارهای تو را بُرد. و آن زیرکی و ذکاوت خام و نارست را خواب غفلت از میان بُرد. [گویی که صدای گوساله همچون سیلابی بود که هرگونه پندار تو را نسبت به باطل بودن آن از بین بُرد.^۲ یعنی وقتی دیدی از مجسمه‌ای صدایی بر می‌آید، یقین کردی که امر خارق‌العاده‌ای رخ داده، پس بدان گرویدی. در حالی که مرا با آن همه معجزات نپذیرفتی.]

(۲۰۴۵) چُونِ نبودِی بدگمان در حقِّ او؟ چُونِ نهادی سرِ چنان ای زشت‌رُو؟
چرا درباره‌ی گوساله، بدگمان نشدی؟ و ای زشت‌رُو چرا در برابر گوساله اینگونه سر به سجده نهادی؟

(۲۰۴۶) چُونِ خَیالت نآمد از تزویرِ او وز فسادِ سحرِ احمق‌گیرِ او؟
چرا از نیرنگ و حیلۀ او (سامری) خیال و توهّمی به تو دست نداد؟ و چرا از تباهی جادویی او که نابخردان را می‌فریبد دچار بدگمانی نشدی؟

۱. ر.ک. تفسیر مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۱۰، و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۷۰۸.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۰۴۴.

سامری خود که باشد ای سگان که خدایی بر تراشد در جهان؟ (۲۰۴۷)
ای سگ‌سیرتان، سامری کیست که بتواند در جهان خدایی درست کند؟ [شرح حال
سامری در بیت (۲۲۵۸) دفتر اوّل و بیت (۲۰۴۲) همین دفتر آمده است. بدان رجوع
فرمایید.]

چون درین تزویر او یکدل شدی؟ وز همه اشکال‌ها عاطل شدی؟ (۲۰۴۸)
چگونه در این نیرنگ و فریب او، با او همراه و همدل شدی؟ و از همه اشکال‌ها و
ایرادهای خود دست کشیدی و آسوده گشتی؟

گاو می‌شاید خدایی را به لاف در رسولی چون منی صد اختلاف؟ (۲۰۴۹)
آیا گاوِ دروغین شایسته خدایی می‌شود؟ در حالی که درباره نبوت و رسالت من صد
نوع اختلاف و ستیز پدید می‌آید؟

پیشِ گاوی سَجده کردی از خری گشت عقلت صیدِ سحرِ سامری (۲۰۵۰)
تو از رویِ الاغ بودن و ندانستن، در برابر یک گاو سجده کردی، زیرا که عقل تو به
وسیله جادوی سامری شکار شده بود، یعنی عقل تو مقهورِ سحرِ او گردید.

چشمِ دزدیدی ز نورِ ذالْجَلال اینت^۱ جهلِ وافر و، عینِ ضلال (۲۰۵۱)
تو چشمانت را از نور حضرت حق تعالی که صاحب شکوه و بزرگی است فرو بستی،
شگفتا از این نادانی فراوان و گمراهی کامل تو!

شُه^۲ بر آن عقل و، گزینش که تو راست چون تو کانِ جهل را کُشتن سزااست (۲۰۵۲)
اُف بر آن عقل و انتخاب تو! سزاوار است که معدنِ نادانی و جهلی همچون تو کشته
شود.

۱. اینت: ر.ک. شرح بیت (۱۱۲۹) همین دفتر.

۲. شُه: کلمه‌ای است برای اظهار نفرت و کراهت، اُف، تُف.

- (۲۰۵۳) گاوِ زرّین بانگ کرد، آخر چه گفت؟ کاحمقان را این همه رغبت شگفت
گاو زرّین سامری که صدا کرد، بالاخره چه گفت که نابخردان اینقدر نسبت به او میل و
رغبت پیدا کردند؟ [گاو سامری که حاصل فریب و حيله گری او بود، افراد نادان بنی اسرائیل را
فریب داد، در حالی که حامل هیچ حقیقتی نبود.]
- (۲۰۵۴) زآن عجبتر دیده‌ایت از من بسی لیک حق را کی پذیرد هر خسی؟
شما از من کارهایی دیده‌اید که بسی شگفت‌انگیزتر از آن کار است. ولی هر آدم
فرومایه‌ای کی حق را می‌پذیرد؟
- (۲۰۵۵) باطلان را چه رُباید؟ باطلی عاقلان را چه خوش آید؟ عاطلی
چه چیز اهل باطل را به سوی خود می‌کشد؟ مسلماً یک باطل دیگر نظیر خود آنها. چه
چیز بیکارگان و بیهوده‌کاران را به سوی خود جذب می‌کند؟ قهراً کاری بیهوده که خوشایند
آنان باشد. [کند همجنس با همجنس پرواز]
- (۲۰۵۶) زآنکه هر جنسی رُباید جنسِ خود گاو، سوی شیرِ نر کی رُو نهد؟
زیرا هر جنسی، جنس خود را می‌رباید و به خود جلب می‌کند. به عنوان مثال، گاو، کی
می‌تواند به سوی شیر نر برود؟
- (۲۰۵۷) گرگ بر یوسف کجا عشق آورد؟ جز مگر از مکر تا او را خورَد
مثال دیگر، گرگ کی نسبت به یوسف عشق می‌ورزد؟ مگر برای فریب او تا او را شکار
کند و بخورد. [مراد از «گرگ» آدمیانِ گرگ‌سیرت است.]
- (۲۰۵۸) چون ز گرگی وارهد، مَحْرَم شود چون سگِ کُهِف، از بنی آدم شود
ولی همینکه گرگ، از خوی درندگی خود رها شود، همراه و مَحْرَم آدمی می‌گردد.
درست مانند سگِ اصحاب کُهِف به مرتبهٔ انسانی ارتقاء می‌یابد.
- (۲۰۵۹) چون ابوبکر از محمّد بُرد بو گفت: هذا لَیسَ وَجْهٌ کاذِبُ
همینکه ابوبکر به صداقت حضرت محمّد (ص) پی بُرد، یعنی از آن آگاهی یافت، گفت:

این رخساره دروغگو نیست. [این بیت تقارن روحی اولیا را بیان داشته است.]

(۲۰۶۰) چون بُد بوجهل از اصحابِ دَرَد دید صد شَقِّ قَمَر، باور نکرد
ولی از آنرو که ابوجهل در شمار دردمندانِ صاحبِ دل نبود، صدمبار شکافته شدن ماه را
دید ولی تصدیق نکرد. یا می توان گفت: صدنوع از این معجزات شگفت انگیز را از آن حضرت
دید ولی ایمان نیاورد.

(۲۰۶۱) دردمندی کِش ز بام افتاد طشت زو نهان کردیم حق، پنهان نگشت
ما از کسی که به دردمندی آوازه یافته، اسرار حق را پنهان داشتیم، ولی حق از او پنهان
نشد. [زیرا مطلوب به سوی طالب خود جذب می شود. مولانا از بیت (۲۰۵۵) تا اینجا با
مَثَل ها و تعبیرهای گونه گون اصل جذب و انجذاب را در پدیده های مادی و روحی بیان فرمود،
بدین معنی که جذب و انجذاب در پدیده های همجنس صورت می گیرد و دو پدیده متنافر و
غیر همجنس یکدیگر را دفع می کنند. ر.ک. بیت (۸۹۶ - ۸۹۲) دفتر اول.]

(۲۰۶۲) و آنکه او جاهل بُد از دردش بعید چند بنمودند و، او آن را ندید
ولی آدم نادانی که درد حقیقت نداشته باشد، بارها جلوه های حقیقت را به او نمایانند
ولی او اصلاً چیزی از آن مشاهده نکرد.

(۲۰۶۳) آینه دل صاف باید تا در او و اشناسی صورت زشت از نکو
بنابر این نتیجه می گیریم که باید آینه دل از هواهای نفسانی صاف و پاک باشد تا بتوانی
رخسار زیبای حقیقت و چهره زشت باطل را در آن از یکدیگر بازشناسی و آن دو را از هم تمیزدهی.

ترگ گفتنِ آن مردِ ناصح

بعد از مبالغه پند، مغرورِ خرس را

(۲۰۶۴) آن مسلمان، ترکِ ابله کرد و تَفَت زیر لب لا حَوْلُ گویان باز رفت
آن مسلمان نیک سرشت، آن زورمند نادان را رها کرد و با هیجان و حرارت تمام

زیر لب، ذکرِ لاحُولَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ گفت و شتابان گذشت.

(۲۰۶۵) گفت: چون از جدِّ پندم وز جدال در دلِ او بیش می‌زاید خیال آن نیک‌سرشت پیش خود گفت: پافشاری و تلاش من در اندرز دادن به او باعث می‌شود که خیالات واهی در ذهنِ او نسبت به من پدید آید.

(۲۰۶۶) پس ره پند و، نصیحت بسته شد امرِ اَعْرِضْ عَنْهُمْ پیوسته شد بنابر این، راه پند و ارشاد بسته شده و خداوند به ما امر فرموده است که باید از ستیزه‌گران روی گردانید. [مصرع دوم اشارت است به آیه ۳۰ سوره سجده: فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ انْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ. «پس روی بگردان از ایشان و منتظر باش که همانا ایشان‌اند منتظران.»]

(۲۰۶۷) چون دوایت می‌فزاید درد، پس قصّه با طالب بگو، برخوان عَبَسَ از آنرو که دوا و درمان تو، درد او را می‌افزاید، پس تو نیز حکایت را به خواهان و طالبش بازگو کن و سوره عَبَسَ را تلاوت کن. [مصرع دوم اشارت است به سوره عَبَسَ و شأن نزول آن به اختصار نقل می‌شود: عبدالله بن اُمّ مکتوم، مردی نابینا بود، ناگهان به مجلس پیامبر(ص) درآمد و با صدای بلند گفت: «یا رسول‌الله، از آنچه خدا به تو آموخته، به من هم بیاموز.» و این در حالی بود که پیامبر(ص) مشغول یکی از حسّاسترین مذاکرات با سران قریش بود و می‌کوشید آنان را به اسلام دعوت کند. چهره‌های نام‌آوری چون عُثْبَه و شَیْبَه و ابوجهل بن هشام و عباس بن عبدالمطلب و اُمیّه بن خَلَف و ولید بن مُغیره در این مجلس حضور داشتند. و ابن اُمّ مکتوم، متوجّه این وضع نبود، از اینرو چون پاسخی از پیامبر(ص) نشنید، چندبار با صدای بلند سخن خود را تکرار کرد. پیامبر(ص) که درخواست او را بی‌موقع و نامناسب می‌دید ناراحت شد و اهمیّتی به او نداد و به مذاکره خود ادامه داد. بدین مناسبت آیات آغازین سوره عَبَسَ نازل شد: عَبَسَ وَ تَوَلَّى اَنْ جَاءَهُ الْاَعْمٰی وَ مَا يُدْرِیْكَ لَعَلَّهٗ یَرْکُبِیْ اَوْ یَذَّکَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّکْرٰی. «روی ترش کرد و رخ برتافت چون بیامدش به نزد او آن نابینا، و تو چه دانی؟ باشد که وی به تعلیم تو شود پاک، یا پند نیوشد و پند، ورا نافع افتد.» اینگونه

۱. ر.ک. تفاسیر قرآن کریم، از جمله کشاف، ج ۴، ص ۷۰۱ - ۷۰۰. برخی از تفاسیر مرجع ضمیر عَبَسَ را یکی از سران قریش می‌دانند نه پیامبر(ص).

خطاب‌های تویخ‌آمیز نشان می‌دهد که قرآن کریم حقیقتاً مُنَزَّل از بارگاه کبرایی و پیشگاه خداوندی است.]

چونکه اَعْمٰی طالبِ حق آمده‌ست بهر فقر، او را شاید سینه خُست (۲۰۶۸)
از آنرو که نابینایی در جستجوی حقیقت نزد تو آمده، سزاوار نیست که دل او را به واسطه تنگدستی و فقرش جریحه‌دار کنی.

تو حریمی بر رِشادِ مهتران تا بیاموزند عام از سَروران (۲۰۶۹)
تو ای پیامبر نسبت به هدایت بزرگان و سران، علاقه فراوان نشان می‌دهی، تا عامه مردم نیز از سران خود آن تعالیم را بیاموزند.

احمد، دیدی که قومی ز مُلوک مستمع گشتند، گشتی خوش که بوک (۲۰۷۰)
ای احمد(ص)، دیدی که قومی از امیران عرب، سخنان تو را شنیدند و تو در این خصوص شادمان شدی و پیش خود گفتی شاید یا ای کاش، [بیت بعد معنا را کامل می‌کند،]

این رئیسان، یارِ دین گردند خُوش بر عرب اینها سَرنَد و، بر حَبَش (۲۰۷۱)
این سران، یاورِ خوبی برای دین شوند، زیرا اینان بر قوم عرب و حَبَش سرور و پیشوا هستند. [حَبَش: برخی گمان داشته‌اند که حَبَش، بردگانی از حبشه بوده‌اند. ولی طبق تحقیقات تاریخی، روشن می‌شود که آنان گروهی بوده‌اند و وابسته به پاره‌ای از قبایل عرب. و سران قریش، این افراد را به استخدام خود در می‌آوردند و به نگهداری بر کاروان‌های تجاری خود می‌گماشتند.^۱ یاقوت حموی حَبَش را قومی می‌داند در سرزمین هُدَیل که عمر خلیفه دوم ایشان را در بصره اسکان داد.^۲]

بگذرد این صیت از بصره و تبوک ز آنکه اَلنَّاسُ عَلٰی دینِ المُلُوک (۲۰۷۲)
آوازه این آیین از بصره و تبوک نیز در می‌گذرد، زیرا «مردم، پیرو آیین امیران و شاهان

۱. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۰۷-۵۰۶.

۲. معجم البلدان، ج ۲، ص ۱۹۷.

خویش‌اند.» [بَصْرَه، شهری است واقع در کنار شط العرب، گویند که معرَب «بس راه» است.^۱ اما در این بیت، مشکلی وجود دارد. آیا منظور از بصره همان شهر معروف در سرزمین عراق است؟ در این صورت با این مشکل مواجهیم که بصره در دوران حیات پیامبر (ص) برپا نشده بود، بلکه به دوران عُمَر خلیفه دَوَم، برپا گردید.^۲ آیا منظور از آن، شهر بُصْرَی در حومه دمشق است؟ اگر این شق را بپذیریم مشکل تاریخی این بیت، مرتفع می‌شود، چه بُصْرَی و تبوک هر دو در سرزمین شام قرار دارند.

باز گفته‌اند می‌تواند همان شهر بصره باشد، زیرا از حضرت علی (ع) روایت شده که رسول‌الله، نام بصره را ذکر کرده و از واقعه جَمَل خبر داده است.^۳ و اما تبوک، محلی است میان وادی القُری و شام، به سال نهم هجری کشور روم با همدستی قبایلی نظیر لَخم و جُذام آهنگ پیکار با لشکر پیامبر (ص) نمود، آن حضرت در موقعیتی دشوار لشکری فراهم کرد و راهی آن دیار شد. این واقعه به غزوه تبوک شهرت یافته است.^۴]

(۲۰۷۳) زین سبب تو از ضَریرِ مُهتدی رُو بگردانیدی و تنگ آمدی
به همین سبب بود که تو از آن نایب‌نای هدایت طلب رخ برتافتی و به تنگ آمدی.

(۲۰۷۴) که درین فرصت، کم افتد این مُناخ تو ز یارانی و، وقتِ تو فراخ
این فرصت، کم پیش می‌آید که بتوان سران متکبر قریش را به شنیدن کلام حق فرا خواند، ولی تو از یاران ما هستی و فرصت زیادی نیز داری. [مُناخ در لغت به معنی جای خواب شتر است.^۵ در اینجا نخوتِ سران قریش به تکبر شتر تشبیه شده، زیرا همانطور که شتر به راحتی زانو بر زمین نمی‌زند، بزرگان عرب نیز به آسانی آماده استماع کلام حق نمی‌شوند. پس این فرصت را باید غنیمت شمرد.]

۱. ر.ک. لغتنامه دهخدا، ج ۱۱، ص ۱۲۶.

۲. شهر دیگری به نام بصره در تاریخ ذکر شده که در اقصای مغربِ سوس قرار داشته که بعدها ویران می‌شود. (ر.ک. معجم البلدان، ج ۱، ص ۶۵۳)

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۰۸-۵۰۷.

۴. ر.ک. معجم البلدان، ج ۱، ص ۸۳۵.

۵. فرهنگ نفیسی، ج ۵، ص ۳۵۲۰.

مُزْدَجِم^۱ می‌گردیم در وقتِ تنگ این نصیحت می‌کنم نه از خشم و جنگ (۲۰۷۵)
در این وقتِ تنگ، مانع و مزاحم کار من می‌شوی، و من این سخن را از روی اندرز
می‌گویم نه از روی غضب و ستیز.

احمد، نزدِ خدا این یک ضَریر^۲ بهتر از صد قَیصرست^۳، و صد وزیر (۲۰۷۶)
ای احمد(ص)، در پیشگاه خداوندی، یک نابینا همچون ابن اُم‌مکتوم، بهتر و برتر است
از صد قیصر و صد وزیر.

يَا دِ النَّاسُ مَعَادِنِ، هَيْنَ بِيَّارِ معدنی باشد فزون از صد هزار (۲۰۷۷)
این کلام را به یادآور که «آدمیان همانند کان‌ها» هستند. یک کان، بیش از صد هزار
کانِ دیگر ارزش دارد. [بنابراین باید به استعدادهای درونی افراد نگاه کرد نه به صورت ظاهر و
شوکت و شکوه صوری‌شان. ای بسا شخصی به ظاهر چیزی به حساب نیاید ولی در ارزش
باطنی با صدها هزار نفر بزرگ‌نما برابری کند و یا حتی بهتر باشد. مصراع اوّل اشاره است به
حدیث: النَّاسُ مَعَادِنُ تَجْدُونَ خِيَارَهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارَهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَقَّهُوا^۴. «مردم
همچون کان‌ها و معادن‌اند، برگزیده آنان به دوره جاهلیت، برگزیده آنان در اسلام است به
شرط آنکه دانای به معارف اسلامی باشند.» پس ملاک، داشتن معرفت است نه حسب و نسب
و جاه و جلالِ دنیوی. بنابر این استعداد افراد و مراتب روحی آنان متفاوت است.]

معدنِ لعل و، عقیقِ مُکْتَنَسِ^۵ بهترست از صد هزاران کانِ مس (۲۰۷۸)
مثلاً یک معدن لعل و عقیق که پنهان و مستور شده باشد، بهتر است از صدها هزار معدن مس.

احمد، اینجا ندارد مال سود سینه باید پُر ز عشق و درد و دُود (۲۰۷۹)
ای احمد(ص)، در اینجا مال هیچ فایده‌ای ندارد، بلکه دلی آکنده از سوز عشق و درد و

۱. مُزْدَجِم: ازدحام کننده و انبوهی کننده. در اینجا مزاحم.

۲. ضَریر: نابینا، کور.

۳. قَیصر: لقب سلسله‌ای از پادشاهان روم.

۴. احادیث مثنوی، ص ۶۱.

۵. مُکْتَنَس: خس و خاشاک روینده، پوشنده، روینده، (فرهنگ لغات و تعییرات مثنوی، ج ۸ ص ۲۲۶) در اینجا مستور و پوشیده.

دود باشد. [اشاره به آیه ۸۸ سوره شعراء: يَوْمَ لَا يَنْتَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ. «روزی که مال و فرزندان، کس را سود ندهد، مگر آن که با دلی پاک و زُدوده از غبارِ (کفر و عصیان) به درگاه خدا آید.»]

(۲۰۸۰) اَعْمِي روشنندل آمد، در مَبِنْد پند، او را دِه که حَقِّ اوست پند
نابینای روشن ضمیر به سوی تو آمد، در به روی او مَبِنْد، به او اندرز بده که حَقِّ او
همین است.

(۲۰۸۱) گر دو سه ابله تو را مُنْکِر شدند تلخ کی گردی چو هستی کانِ قند؟
اگرچه دو سه نفر نادان به انکارِ تو خیزند، چگونه ممکن است تو تلخ شوی؟ زیرا تو
معدن قند و شیرینی حقایق و اسرار و صفات پسندیده هستی.

(۲۰۸۲) گر دو سه ابله تو را تهمت نهد حق برای تو گواهی می دهد
اگر دو سه نفر نادان، تو را مورد اِتهام قرار دهند، حضرت حق به سود تو گواهی
خواهد داد.

(۲۰۸۳) گفت: از اقرارِ عالمِ فارغم آنکه حق باشد گواه، او را چه غم؟
حضرت ختمی مرتبت (ص) فرمود: من از اینکه جهانیان بر حقانیت من گواهی دهند،
بی نیاز و آسوده خاطرَم، زیرا کسی که حق، گواه و شاهد او باشد، چه غمی دارد؟

(۲۰۸۴) گر خُفاشی را ز خورشیدی خوری است آن دلیل آمد که آن خورشید نیست
به عنوان مثال، اگر خُفاشی از خورشیدی بهره و لذت ببرد^۱، این دلیل است بر اینکه آن
خورشید، خورشید نیست.

(۲۰۸۵) نفرتِ خُفاشکان باشد دلیل که مَنم خورشیدِ تابانِ جلیل
خورشید با زبان حال گوید: تنفّر و دوری گزیدن خُفاش های خُرد و ضعیف از تابشِ

۱. اکبرآبادی گوید: خور در اینجا به معنی مزه و لذّت است. (شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۷۸)

خورشید دلیل بر اینست که منم خورشید درخشانِ بزرگ.

گر گلابی را جُعَل^۱ راغب شود آن دلیلِ ناگلابی می‌کند (۲۰۸۶)
مثال دیگر، هرگاه «سِرگینِ گردانک» از بوی گلاب، خوشش بیاید و بدان رغبت پیدا کند، این دلیل است بر اینکه آن گلاب، واقعاً گلاب نیست. [زیرا این حیوانِ شبیه سوسک از بوی مدفوع و نامطبوع لذت می‌برد. رجوع شود به حکایت دَبَاغ که از بیت (۲۵۷) به بعد در دفتر چهارم آغاز می‌شود.]

گر شود قلبی خریدارِ مَحَك در مَحَكی‌اش درآید نقص و شک (۲۰۸۷)
مثال دیگر، هرگاه سَکَه‌ای تقلبی، طالبِ سنگِ محک شود، باید در درست بودن آن سنگ محک شک و تردید کرد. [زیرا اگر سنگ محک، درست و کامل باشد، طلای تقلبی از ترس رسوایی از روبرو شدن با آن ابا دارد.]

دُزد، شب خواهد، نه روز، این را بدان شبِ نیم، روزم که تا بم در جهان (۲۰۸۸)
مثال دیگر، دزد، همیشه خواهان شب است نه روز، زیرا در تاریکی شب می‌تواند اموال این و آن را به یغما برد. پس بدان که من (رسول‌الله) شبِ تاریک نیستم، بلکه روزِ جهان افروزم.

فارِقم^۲، فاروقم^۳ و، غَلَبِروار تا که از من که نمی‌یابد گذار (۲۰۸۹)
من به طور دقیق میان حق و باطل، فرق می‌گذارم. درست مانند غربالی هستم که نمی‌گذارم کاهی از من عبور کند.

آرد را پیدا کنم من از سُپُوس تا نمایم کینِ نُقُوش است، آن نفوس (۲۰۹۰)
من آرد را از سبوس جدا می‌کنم، تا به مردم نشان دهم که این گروه اهل صورت و

۱. جُعَل: ر. ک. شرح بیت (۲۰۲۴) دفتر اول.

۲. فارِقم: اسم فاعل به معنی فرق گذارنده، فرق گذارنده میان حق و باطل.

۳. فارُوق: صیغهٔ مبالغه، بسیار فرق گذارنده. خلیفهٔ دوّم به این لقب معروف بود. ر. ک. شرح بیت (۲۲۰۸) دفتر اول.

ظاهراوند و آن گروه اهل معنا و باطن^۱. وجه دیگر: برای آنکه نشان دهم اینها جسم و کالبد خاکی‌اند و آن‌ها روح و معنا، آرد را از سیوس جدا می‌کنم.]

(۲۰۹۱) من چو میزانِ خدایم در جهان و انمایم هر سبک را از گران
من در این جهان، ترازوی حضرت حقّام، سبک را از سنگین نشان می‌دهم. [هر سفید سبک‌مغزی را از شخص متین و با وقار باز می‌شناسانم.]

(۲۰۹۲) گاو را داند خدا گوساله‌یی خر خریداری و، در خور کاله‌یی
گوساله، گاو را خدا می‌داند. گوساله، خریداری نادان و گول است که لایق او همان کالای بی‌مقداری^۲ است که آن را می‌خرد. [در مصراع اوّل، فاعل فعل «داند» گوساله است. منظور از «خریدار» در اینجا گوساله است که گاو را خدای خود می‌داند، زیرا می‌بیند که گاو، به او غذا می‌دهد و از او حفاظت و نگهداری می‌کند. بنابراین تا وقتی که گوساله، نادان باشد نمی‌تواند به معبود حقیقی راه پیدا کند^۳. همینطور آدمیان گوساله‌صفت که با چشم ظاهر می‌نگرند، توانگران و امیران و قدرتمندان را همچون معبود لایزال پرستش می‌کنند و همه رفتار و کردار خود را در جهت خشنود کردن آنان شکل می‌دهند و گمان می‌دارند که این قدرت و مکنّت، سرمدی و جاودانه است. بدین روی، دست در خون‌ها می‌آلایند و شکم از حقوق ضعیفان می‌آکنند.]

(۲۰۹۳) من نه گاوم، تا که گوساله‌م خَرَد من نه خارم، که اشتری از من چَرَد
من گاو نیستم که مشتری‌ام، گوساله باشد. و نیز خار هم نیستم که شتر از من، خود را پروار سازد.

(۲۰۹۴) او گمان دارد که با من جَوَر کرد بلکه از آیینۀ من رُو فت گَرَد
آن کس که گمان می‌کند بوسیله ستیز و عنادش به من ستم کرده، نه، چنین نیست. بلکه

۱. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزو دوّم، ص ۷۲۳ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۱۴ و ۵۰۸.
۲. انقروی، کاله را در اینجا به معنای خریزه نارس و کال می‌داند که آدم گول و نادان، آن‌ها را می‌خرد و به خانه می‌برد.
۳. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۱۴.

او از آینه قلب من گرد و غبار را زدوده است. [زیرا انکار و دشمنی او با من نه تنها جفا نیست بلکه عین صفاست، زیرا کمالات مرا به ظهور می‌رساند و نقایص و معایب آنان را نیز نشان می‌دهد].^۱ دیگر آنکه ستیز او باعث می‌شود که یقین کنم که میان من و آن شریر تجانسی نیست. حکایت بعدی این معنا را بسط می‌دهد.]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دهم، ص ۱۷۸.

تملق کردن دیوانه، جالینوس را، و ترسیدن جالینوس

خلاصه داستان

روزی جالینوس به یکی از شاگردان خود می‌گوید: برو فلان دارو را برای من بیاور تا خودم را معالجه کنم. او می‌گوید: ای استاد بزرگ، آن دارو که مخصوص معالجه دیوانگان است و شایسته شما نیست! جالینوس می‌گوید: قضیه اینست که امروز با دیوانه‌ای روبرو شدم. ساعتی در من با شادمانی نگرست و به من چشمک زد و مزاح کرد. حالا با خود می‌اندیشم اگر میان من و او همخوانی و تجانسی نبود، با من چنین رفتار دوستانه‌ای نمی‌کرد.



ماخذ آن حکایت ذیل است:

شنیدم که محمد بن زکریای رازی همی آمد با قومی از شاگردان خویش، دیوانه‌یی در پیش ایشان افتاد، در هیچکس ننگریست مگر در محمد زکریا و در روی او نیک نگاه کرد و بخندید محمد زکریا با خانه آمد و مطبوخ آفتیمون بفرمود پختند و بخورد. شاگردان پرسیدند که چرا ای حکیم این مطبوخ همی خوری؟ گفت: از بهر خنده آن دیوانه که تا وی از جمله سودای خویش جزوی در من ندید با من نخندید^۱.

مصاحبت و همنشینی عموماً میان افراد همگون برقرار می‌شود، افراد ناهمگون یکدیگر را دفع می‌کنند و هیچگونه همراهی و رفاقتی میان آنان حاکم نمی‌شود. پس هرگاه شیران به کسی اظهار تمایل و علاقه به برقراری روابط کردند باید اندیشناک شود و این مطلب را نزد خود بررسی کند که آیا تجانسی میان او و آنان وجود دارد یا موضوع چیز دیگری است. به هر حال شخصیت فرد را می‌توان از دوستانش شناخت.

(۲۰۹۵) گفت جالینوس^۱ با اصحابِ خود مر مرا تا آن فلان دارو دهد
جالینوس حکیم به یاران خود گفت: یکی از شما آن فلان دارو را به من بدهد.

(۲۰۹۶) پس بدو گفت آن یکی: ای دُوفُنون این دوا خواهند از بهرِ جُنون
پس یکی از اصحابش به او گفت: ای دانای هنرمند، این دارو برای درمان دیوانگی است.

(۲۰۹۷) دُور از عقلِ تو، این دیگر مگو گفت: در من کرد یک دیوانه رُو
این سخن از عقل و خردمندی تو به دور است، دیگر چنین حرفی را مزن. جالینوس گفت: آخر امروز دیوانه‌ای به من روی آورد.

(۲۰۹۸) ساعتی در رویِ من خوش بنگرید چشمکم زد، آستینِ من درید
آن دیوانه لحظاتی به روی من با خوشحالی نگریست، و به من چشمک زد و آستینم را پاره کرد. [برخی به جای «درید» «کشید» آورده‌اند.^۲]

(۲۰۹۹) گر نه جنسیتِ بُدی در من از او کی رخ آوردی به من آن زشت‌رُو؟
اگر میان من و او همخوانی و تجانسی نبود، کی آن زشت صورت به من روی می‌آورد؟

۱. جالینوس: ر.ک. شرح بیت (۲۴) دفتر اول.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۷۲۶ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۱۵.

- (۲۱۰۰) گری نه دیدی جنسِ خود، گری آمدی؟ گری به غیرِ جنس، خود را بر زدی؟
اگر او تجانسی میان خود و من نمی‌دید گری به سراغ من می‌آمد؟ و گری خود را قرین و همراه کسی می‌کرد که با او تجانسی ندارد؟
- (۲۱۰۱) چون دو کس برهم زند، بی‌هیچ شک در میانشان هست قدرِ مشترک
وقتی که دو نفر قرین و همراه یکدیگر شوند، مسلماً در میان آن دو نقاط مشترکی وجود دارد.
- (۲۱۰۲) گری پرد مرغی مگر با جنسِ خود؟ صحبتِ ناجنس، گور است و لحد
به عنوان مثال، چگونه ممکن است که پرنده‌ای با پرنده‌ای دیگر پرواز کند که همجنس او نباشد؟ زیرا مصاحبت با ناجنس مانند گور و لحد است. یعنی دوست ناباب، حیات حقیقی را از آدمی سلب می‌کند و او را به مرتبهٔ مردگان تنزل می‌دهد. در واقع شخصیت او را نابود می‌کند. [مولانا در دفتر اول بیت (۸۹۶ - ۸۹۲) مسألهٔ تجانس را مطرح کرده است.]

سبب پریدن مرغی با مرغی که جنس او نبود

خلاصه داستان

فرزانه‌ای دانا گفت: روزی در بیابان زاغی را دیدم که با لکلی همراه است. شگفت زده شدم و با خود گفتم از چه رو این دو همراه و همدوش یکدیگر شده‌اند؟ چه وجه اشتراکی میان آن دو وجود دارد؟ به هر حال در اطراف این مسأله به جستجو پرداختم و وقتی نزدیک آن دو رسیدم، دیدم پای هر دوی آنها لنگ است.

مأخذ آن روایتی است که استاد فروزانفر از متن عربی احیاء العلوم، ج ۲، ص ۱۱۲، نقل کرده^۱ که خلاصه ترجمه فارسی آن اینست: مالک بن دینار گوید: آدمیان نیز همچون پرندگان‌اند. دو پرنده، همپرواز نمی‌شوند، مگر آنکه پیوندی میان آنها باشد. روزی کلاغی را دیدم که با کبوتری همراه شده. شگفت زده شدم و با خود گفتم: چگونه است که این دو با اینکه همجنس و هم شکل نیستند، همبسته و همراه یکدیگرند؟ وقتی که آن دو به پرواز درآمدند دیدم که هر دوی آنها لنگ‌اند.

✱

مولانا در این حکایت نیز مسأله تقارن و تجانس را طرح کرده است. او می‌گوید اگر موجودی برتر با موجودی فروتر همدوش و همراه شوند قطعاً از وجهی با هم نقطه مشترک پیدا کرده‌اند. اگر پرنده روح انسان علیل و شکسته شود با فرومایگان که طبعی زمینی دارند دمساز خواهد شد.

(۲۱۰۳) آن حکیمی گفت: دیدم در تکی می‌دویدی زاغ با یک، لکلی
حکیمی چنین حکایت کرد: در بیابانی دیدم که لکلی با زاغی همراه
شده است.

(۲۱۰۴) در عجب ماندم، بجستم حالشان تا چه قدر مشترک یابم نشان
از این صحنه شگفت زده شدم و به جستجو در حال و وضعیت آن دو پرداختم تا
نشانه‌ای از آن قدر مشترک و علت همراهی و مصاحبت آن دو پیدا کنم.

(۲۱۰۵) چون شدم نزدیک، من حیران و دنگ خود بدیدم هر دوان بودند لنگ
وقتی که من با حیرت و منگی به آنان نزدیک شدم، دیدم که هر دوی آنها لنگ هستند.
یعنی شکسته بال بودند و نمی‌توانستند پرواز کنند.

(۲۱۰۶) خاصه شهبازی که او عرشی^۱ بُود با یکی جغدی که او فرشی^۲ بُود
مخصوصاً شهبازی که در اوج آسمان به پرواز در می‌آید، با جغدی همراه شده که
جایگاهش زمین است.

(۲۱۰۷) آن یکی خورشیدِ علّین^۳ بُود وین دیگر خُفاش کز سِجّین^۴ بود
آن یکی آفتابی است از جهان برین و آن دیگری خُفاشی است از چاه دوزخ.
[مقایسه‌ای است تمثیلی میان اهل حق و اهل هوی.]

۱ و ۲. عرشی و فرشی: هر دو با یای نسبت است. یعنی آسمانی و زمینی.
۳ و ۴. علّین و سِجّین: ر.ک. شرح بیت (۶۴۱) دفتر اول.

- (۲۱۰۸) آن یکی نوری، ز هر عیبی ببری وین یکی کوری، گدایِ هر دَری
آن یکی نوری است که از هر عیب و نقصی عاری و منزّه است، و این یکی نابینایی
است که در هر خانه‌ای گدایی می‌کند.
- (۲۱۰۹) آن یکی ماهی که بر پروین زند وین یکی کِرمی که بر سرگین زند
آن یکی در مُثَل مانند ماهی است که بالاتر از ثریا قرار گرفته، و این یکی همانند کرمی
است که در پشکل فرو رفته است. [پروین، ر.ک. بیت (۳۹۹۲) دفتر اول.]
- (۲۱۱۰) آن یکی یوسف رُخی، عیسی نَفَس^۱ وین یکی گرگِی و، یا خر با جَرَس
آن یکی در مُثَل مانند حضرت یوسف (ع) زیبا رخسار و عیسی دم است، و این یکی
مانند گرگ و یا خری است که بر گردن، زنگوله دارد.
- (۲۱۱۱) آن یکی پَرّان شده در لامکان وین یکی در کاهدان، همچون سگان
آن یکی در عالم بی‌مکان و نامحدود جان پرواز می‌کند، و این یکی مانند سگ هادر کاهدان می‌ماند.
- (۲۱۱۲) با زبانِ معنوی، گُل با جُعَل این همی گوید که ای گنده بَغَل
گُل با زبانِ حال و معنا به «سِرگینُ گردانک» می‌گوید: ای که زیر بغلت بوی بد می‌دهد.
- (۲۱۱۳) گر گریزانی ز گُلشن بی‌گمان هست آن نفرت کمالِ گُلستان
اگر تو از گلستان می‌گریزی و از آن نفرت داری، این گریز و نفرت، مسلماً دلیل بر
اینست که گلستان جای با کمالی است.
- (۲۱۱۴) غیرتِ من بر سَرِ تو دُورباش^۲ می‌زند کای خَس، از اینجا دُور باش
غیرتِ من بر سر تو مانند چوبی است که در دست مأموران حکومتی است. و با زبان

۱. عیسی نَفَس: عیسی دم، ر.ک. شرح بیت (۷۹۴) دفتر اول.

۲. دُورباش: نیزه دوشاخه‌داری چوبی مرصع که در قدیم پیشاپیش شاهان می‌برده‌اند تا مردم بدانند که پادشاه می‌آید و خود را به کنار کشند. (معین، ج ۲، ص ۱۵۷۲)

حال چنین می‌گوید: ای فرومایه از اینجا دور شو.

(۲۱۱۵) ور بیآمیزی تو با من ای دَنی این گمان آید که از کانِ منی
ای فرومایه اگر تو با من درآمیزی و همنشین من شوی، این گمان پیش می‌آید که تو نیز
از اصل و گوهر من هستی.

(۲۱۱۶) بلبلان را جای می‌زیبد چَمَن مَر جُعَل را در چَمین^۱ خوشتر وطن
می‌سزد که بلبلان در چمنزار زندگی کنند، ولی خوش‌ترین جا برای سیرگین^۲ گردانک،
گنداب است.

(۲۱۱۷) حق مرا چون از پلیدی پاک داشت چون سزد بر من پلیدی را گماشت؟
از آن‌رو که حق تعالی مرا از ناپاکی پاک و مطهر کرد، پس چگونه ممکن است ناپاکی را
به سوی من فرستد و آن را بر من گمارد؟

(۲۱۱۸) یک رگم زیشان بُد و، آن را بُرید در من آن بَدْرگ^۲ کجا خواهد رسید؟
یک رگ من از آنان بود که حضرت حق، آن را از من بُرید. آن ناسازگار چگونه به من
خواهد رسید؟ [انسان کامل، که از نفس و هوای پاک و مطهر است، قبل از رسیدن بدین مقام از
حیث بشری و شکل ظاهر، مقید به برخی از انگیزه‌های حسی بوده که آن را نیز تحت
ریاضت‌ها و ترکیه‌ها از خود دور داشته است.]

(۲۱۱۹) یک نشانِ آدم آن بود از ازل که مَلاَیک سَر نهندش از محل
یکی از نشانه‌های آدم از ازل این بود که فرشتگان می‌بایست در برابر او به سجده روند.

(۲۱۲۰) یک نشانِ دیگر آنکه آن پَلیس نَنهَدش سَر که مَنَم شاه و، رَئیس
نشان دیگر آن بود که شیطان به او سجده نکرد و گفت: منم پادشاه و پیشوا.

۱. چَمین: ر.ک. شرح بیت (۱۰۸۶) دفتر اول.

۲. بَدْرگ: ر.ک. شرح بیت (۲۸۷۳) دفتر اول.

لیک اگر ابلیس هم ساجد شدی او نبودى آدم، او غیری بُدی (۲۱۲۱)
تازه اگر ابلیس هم به حضرت آدم (ع) سجده می‌کرد، او دیگر آدم نبود. بلکه ماهیتی
دیگر داشت. یعنی در این صورت، همسنخ ابلیس بود.

هم سجودِ هر مَلک، میزانِ اوست هم جُهودِ آن عدوّ، بُرهانِ اوست (۲۱۲۲)
هم سجده کردن فرشتگان نشان فضل و برتری او بود، و هم ستیز و عناد ابلیس دلیلی
بود بر حقانیت و صداقت او.

هم گواهِ اوست اقرارِ مَلک هم گواهِ اوست کُفرانِ سَگک (۲۱۲۳)
هم اقرار و اعتراف فرشتگان، گواه حقانیت اوست و هم ناسپاسی و انکار آن سگِ حقیر
(ابلیس) گواهی بر فضیلت و برتری اوست.

تتمه اعتماد آن مغرور، بر تعلقِ خرس

شخص، خُفت و خرس می‌راندی مگس وز ستیز آمد مگس زُو بازپس (۲۱۲۴)
آن زورمند نادان خوابید و خرس از روی او مگسان را می‌راند. ولی مگس از روی
سماجت دوباره روی آن مرد می‌نشست.

چند بارش راند از رویِ جوان آن مگس زو باز می‌آمد دَوان (۲۱۲۵)
خرس چندین بار مگس‌ها را از روی آن جوان راند، ولی باز مگس‌ها به سوی او
باز می‌گشتند.

خشمگین شد با مگس خرس و، برفت برگرفت از کوه، سنگی سخت زُفت (۲۱۲۶)
خرس از دست مگس‌ها خشمگین شد و رفت از کوه، سنگی سبتر برداشت.

سنگ آورد و، مگس را دید باز بر رُخ خفته گرفته جائی‌ساز^۱ (۲۱۲۷)
خرس، سنگ را آورد و دید که دوباره مگس روی آن مرد خفته نشسته است.

۱. جائی‌ساز گرفتن: مستقر شدن، قرار گرفتن.

- (۲۱۲۸) برگرفت آن آسیاسنگ و بزَد بر مگس تا آن مگس واپس خزد
خرس، آن سنگ آسیا را بلند کرد و روی مگس فرو کوبید تا مگس دور شود.
- (۲۱۲۹) سنگ، روی خفته را خشخاش کرد این مثل بر جمله عالم فاش کرد
سنگ سبتر، صورت آن مرد خفته را مانند خشخاش خرد کرد. و این مثل را در میان
مردم جهان بر سر زبان‌ها انداخت و رواج داد.
- (۲۱۳۰) مِهَرِ ابله، مِهَرِ خرس آمد یقین کینِ او مِهَرست و، مِهَرِ اوست کین
دوستی احمق، مسلماً همان دوستی خرس است. دشمنی احمق، دوستی، و دوستی او
دشمنی است.
- (۲۱۳۱) عهدِ او سُست است و ویرانِ ضعیف گفتِ او زُفت و، وفایِ او نحیف
پیمان احمق، سست و نااستوار است و سخن او بزرگ و پیمان او لاغر و زار است.
- (۲۱۳۲) گر خورَد سوگند هم، باورِ مکن بشکند سوگندِ مردِ کژسُخن
اگر آدم احمق سوگند هم که بخورد نباید حرفش را باور کنی، آدمی که سخن دروغ و
نادرست می‌زند هرگز به پیمان خود وفادار نمی‌ماند.
- (۲۱۳۳) چونکه بی‌سوگند، گفتش بُد دروغ تو میفت از مکر و سوگندش به دروغ^۱
چون که سخن احمق، پیش از سوگند دروغ است، مبادا بر اثر نیرنگ و سوگند او فریفته
شوی.
- (۲۱۳۴) نفسِ او میرست و، عقلِ او اسیر صد هزاران مُضَحَفَش خود خورده گیر
نفس او امیر و فرمانرواست، ولی عقل او ذلیل و اسیر است. تو فرض کن آن احمق،
صدها هزار بار به قرآن سوگند یاد کند، [باز هم هیچ فایده‌ای ندارد و او به عهد خود وفا
نمی‌کند.]

۱. دُوغ: امیال باطل، خواهش‌های بیهوده، لُهو و بازی. (ر.ک. فرهنگ لغات و تعییرات مثنوی، ج ۲، ص ۵۸۷)

چونکه بی‌سوگند، پیمان بشکند گر خورد سوگند هم آن بشکند (۲۱۳۵)
او که بدون سوگند عهد خود را می‌شکند، پس اگر سوگند هم بخورد باز عهد خود را خواهد شکست.

زانکه نفس، آشفته‌تر گردد از آن که گنی بندش به سوگندِ گران (۲۱۳۶)
زیرا که نفس اماره را اگر با سوگند محکم و غلیظ به زنجیرکشی، آشفته‌تر و پریشانتر می‌شود. [با قَسَم دادن نمی‌توان نفس اماره را مهار کرد. باید برنامه سلوک داشت.]

چون اسیری بند بر حاکم نهد حاکم آن را بر دَرَد، بیرون جَهَد (۲۱۳۷)
به عنوان مثال، هرگاه اسیری فرمانروا و امیری را به بند کشد، آن امیر، بند را پاره می‌کند و رهایی می‌یابد.

بَر سَرَش کوبد ز خشم، آن بَند را می‌زَنَد بر رویِ او، سوگند را (۲۱۳۸)
همانطور که امیر از روی خشم و غضب، آن بند را بر سر اسیر و بنده می‌کوبد، نفس اماره نیز آن سوگند را به روی آن شخص ضعیف‌العقل و احمق می‌کوبد. [اسیر، در این دو بیت، کنایه از عقل و «حاکم» کنایه از نفس اماره است.]

تو ز اَوْفُوا بِالْعُقُودِش دست شو اِخْفَظُوا اَیْمَانَكُمْ با او مگو (۲۱۳۹)
تو ای خردمند به احمقان مگو: «به عهد خود وفا کنید.» و باید از گفتن این سخن به او دست برداری. نیز به احمقان مگو: «سوگندهای خود را نگه دارید.» [زیرا آدم احمق، ذاتاً نمی‌تواند به پیمان خود وفادار ماند. مصراع اوّل اشاره است به بخش اوّل آیه ۱ سوره مائده: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اَوْفُوا بِالْعُقُودِ... «ای کسانی که ایمان آورده‌اید به پیمان‌های خود وفادار مانید...» مصراع دوّم نیز اشاره است به بخشی از آیه ۸۹ سوره مائده: ...وَ اِخْفَظُوا اَیْمَانَكُمْ... «...و سوگندهای خود را نگه دارید...»]

(۲۱۴۰) و آنکه داند عهد با که می‌کند تن کند چون تار و، گردِ او تَنَد

ولی کسی که می‌داند با چه کسی پیمان می‌بندد، کالبد مادی خود را همانند رشته‌ای باریک می‌کند و دورادور آن پیمان می‌بندد. [هرچند در وفای به عهد، نحیف و نزار شود، باز دست از عهد خود بر نمی‌دارد. از عیش تن و پروار بدن می‌گذرد تا به پیمان خود وفادار ماند. خاصه که این پیمان، پیمان ازلی و میثاق فطری با حق تعالی باشد. حکایت بعدی ناظر بدین مطلب است.]

رفتنِ مصطفی (علیه السلام) به عیادتِ صحابی رنجور و بیانِ فایدهٔ عیادت

خلاصهٔ داستان

یکی از صحابه بیمار شده بود، پیامبر (ص) به عیادت او رفت تا از وی دلجویی کند. همینکه بیمار نگاهش به رسول الله افتاد درد و رنجوریش بهبود یافت و خدا را سپاس گفت و بیماری و کسالت خود را موهبتی ربّانی دانست، چه بواسطهٔ این بیماری، پیامبر (ص) را در منزل خود زیارت می کرد. پیامبر (ص) ضمن احوالپرسی، از او سؤال کرد تو در حالت غلبهٔ نفس اماره، چه دعایی به زیان خود کرده ای؟ آن بیمار ابتدا به خاطرش نیامد که چه دعایی کرده، ولی با مدد از همت و عنایت رسول الله (ص) به یاد آورد و گفت: من گناهی مرتکب شدم و از حق تعالی درخواست کردم که عذاب و کیفر آن گناه را به جای قیامت در همین دنیا به من بچشانند تا در آن دنیا آسوده شوم. از اینرو دچار پریشانی روحی و جسمی شدم، تا اینکه عنایت تو مرا از مهلکهٔ این پریشانی برهانید. رسول الله به او سفارش کرد که دیگر از این قبیل دعاها نکند، بلکه همواره از حق تعالی چنین درخواست کند: خداوندا مشکل مرا آسان ساز. در دنیا و آخرت نیکی عطا فرما.



ماخذ این داستان، روایت ذیل است: از آنس روایت شده^۱ که رسول خدا - درود و سلام

۱. ر. ک. ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۶۷ - ۶۶. متن عربی روایت مذکور را برای استفادهٔ عموم ترجمه کردیم.

خدا بر او باد - یکی از یاران خود را دید که مانند جوجه‌ای نحیف و لاغر شده است. به او گفت: آیا تو این حال را از حق تعالی درخواست کرده‌ای؟ گفت: آری، گفته بودم: خداوندا مرا در قیامت کیفر مکن، بلکه در همین دنیا کیفرم ده. پیامبر(ص) فرمود: سبحان الله تو تاب آن نداری. بلکه باید بگویی: خداوندا در دنیا و آخرت نیکی مان ده و از عذاب دوزخ برهانمان.

✱

این حکایت از حکایات طویل مثنوی است که تا بیت (۲۵۵۳) ادامه یافته است. اما به سبب افادات و انتقالات مختلف مولانا، ضرورتاً شش حکایت در اثنای آن آمده است. این حکایت دو مقصود عمده را بیان داشته: ضرورت حفظ عهد و پیمان و عدم ظرفیت آدمی در تحمل عذاب آخرت در نشئه دنیوی.

✱ ✱ ✱

(۲۱۴۱) از صحابه خواجه‌یی بیمار شد و اندر آن بیماریش چون تار شد
از اصحاب حضرت رسول الله(ص)، بزرگی بیمار شد، و به سبب بیماری، بسیار نحیف و لاغر شد.

(۲۱۴۲) مصطفی آمد عیادت سوی او چون همه لطف و کرم بُد خوی او
حضرت مصطفی(ص) به عیادت آن بیمار رفت، زیرا خوی و عادت او سراسر مهربانی و بزرگواری بود.

(۲۱۴۳) در عیادت رفتنِ تو فایده‌ست فایده آن باز با تو عایده‌ست
در رفتن به عیادت بیمار فایده وجود دارد و آن فایده به خودت باز می‌گردد.

(۲۱۴۴) فایده اوّل که آن شخصِ علّیل بوک قطبی باشد و، شاهِ جلیل
فایده اوّل اینست که شاید آن شخصِ بیمار، قطبی و یا شاه بزرگی باشد.

(۲۱۴۵) ورنه نباشد قطب، یارِ رَه بُود شَه نباشد، فارسِ اِسپَه بُود
و اگر فرضاً آن بیمار، قطب هم که نباشد، دست کم رفیقِ طریق که هست. و اگر شاه نباشد، سوارِ سپاه که هست.

- (۲۱۴۶) پس صلّه^۱ یارانِ رَه لازم شمار هر که باشد، گر پیاده، گر سوار
پس باید پیوند و رفت و آمد با همراهان را لازم شماری، این همراه هر کس که هست
باشد، چه پیاده و چه سواره. یعنی خوی آدمی باید چنان باشد که فقط با بزرگان رابطه برقرار
نکند، بل فرودستان جامعه را نیز دلجویی کند.
- (۲۱۴۷) ور عدو باشد، همین احسان نکوست که به احسان بس عدو گشته است دوست
تازه اگر بیمار، دشمن هم که باشد، احسان در حق او خوب و بجاست، زیرا بسیاری از
دشمنان بوسیله احسان و نیکی به دوست تبدیل می شوند. [هیچ سلاحی نیرومندتر از سلاح
دوستی و محبت نیست. «از محبت خارها گل می شود.»]
- (۲۱۴۸) ور نگردد دوست، کینش کم شود زانکه احسان، کینه را مَرَهَم شود
و فرضاً اگر دشمن، دوست آدمی نشود، دست کم از کینه و دشمنی اش کاسته می گردد،
زیرا نیکی و احسان، داروی دشمنی ها است.
- (۲۱۴۹) بس فواید هست غیرِ این ولیک از درازی خایقم، ای یارِ نیک
در عیادت بیمار، فواید بیشمار دیگری نیز هست، ولی ای یارِ نیکو من از طولانی شدن
کلام می ترسم.
- (۲۱۵۰) حاصل این آمد که یارِ جمع باش همچو بُتگر از حَجَر یاری تراش
حاصل کلام اینست که یارِ جمع باش، یعنی با جمعیتِ دوستان نشست و برخاست کن،
و مانند بت تراش از سنگ برای خودت دوستی بتراش. [اگر سالک در امر سلوک همراه
سالکان دیگر باشد در کار سلوک موفق تر خواهد بود تا آنکه منفرداً حرکت کند. مصراع دوم
در ضرورت دوست حقیقی یافتن است.]
- (۲۱۵۱) زآنکه انبوهی و جمعِ کاروان رَه زنان را بشکند پشت و سِنان
زیرا کثرت کاروان و اجتماع آنان، پشت و نیزه حرامیان را می شکند.

- (۲۱۵۲) چون دو چشمِ دل نداری ای عَنود که نمی‌دانی تو هیزم را ز عُدود
ای ستیزه‌گر، تا وقتی که تو دو چشمِ دل نداری، نمی‌توانی هیزم را از عود تمیز دهی.
- (۲۱۵۳) چونکه گنجی هست در عالم، مَرَنج هیچ ویران را مدان خالی ز گنج
تا وقتی که در این جهان، گنج وجود دارد، آزرده‌خاطر مباش، و هیچ ویرانه‌ای را
خالی از گنج تصوّر مکن.
- (۲۱۵۴) قصدِ هر درویش می‌کُن از گزاف چون نشان یابی به جَدّ می‌کُن طواف
به هر درویش تهی‌دستی بسیار خدمت کن، همینکه نشانه‌ای در او دیدی با سعی و
تلاش تمام دورش بگرد.
- (۲۱۵۵) چون تو را آن چشمِ باطنِ بین نبود گنج می‌پندار اندر هر وجود
وقتی که چشمِ باطنِ بین نداری، پس چنان پندار که در هر وجودی گنجی نهفته است.
[سه بیت اخیر بیانی است از ضرورت یافتنِ راهنمای لایق در امر سلوک. پس می‌گوید برای
یافتن چنین شخصی دست از تلاش مدار و نومید هم مشو، تا آنکه بالاخره با عنایت الهی او را
خواهی یافت.]

وحی کردن حق تعالی به موسی (علیه السلام) که چرا به عیادت من نیامدی؟

خلاصه داستان

روزی از بارگاه الهی به حضرت موسی (ع) عتاب شد که چرا وقتی بیمار شدم به عیادت من نیامدی؟ موسی (ع) عرض کرد: پروردگارا تو که از هر نقص و عیبی منزهی، بیماری چیست که تو را دچار کند؟ من مقصود تو را درک نتوانم کردن، تو خود، مقصود را بیان فرما. حق تعالی فرمود: یکی از بندگان خاص من بیمار شده، مگر نمی دانی که او منم؟

ماخذ این داستان، روایتی است که در شرح بیت (۱۷۳۸) همین دفتر آمده است.

*

حکایت فوق، بیانگر اصل عرفانی «اتحاد ظاهر و مظهر» است. برای توضیح آن رجوع شود به شرح بیت (۱۷۳۷) همین دفتر.

آمد از حق سویی موسی این عتاب کای طلوع ماه دیده تو ز جیب (۲۱۵۶)
از بارگاه الهی به موسی این خطابِ پُر عتاب در رسید که: ای کسی که تابش ماه را از

گریبان خود دیده‌ای. [اشاره به معجزه یدبضاء، طبق قاعده اماله، باید عتاب را به صورت عتیب خواند تا قافیه مناسب آید. ر.ک. شرح بیت (۶۶۹) دفتر اول.]

(۲۱۵۷) مُشْرِقَتِ کَرْدَم ز نَوْرِ ایزدی مَن حَقَم، رَنجورِ گشتم، نَامَدی
مَن با نور الهی، تو را تابان کردم. مَنم حق، بیمار شدم، به عیادت مَن نیامدی. [مصراع دوم اشاره به حدیثی است که در شرح بیت (۱۷۳۸) همین دفتر آمده است.]

(۲۱۵۸) گُفت: سُبْحانِا تو پاکی از زیان این چه رمزت؟ این بکن یا رب بیان
حضرت موسی(ع) عرضه داشت: ای خداوند پاک از هرگونه نقصان و کاستی، تو از هر زیان و گزند منزه‌ای. این چه رازی است؟ این راز را بیان بفرما.

(۲۱۵۹) باز فرمودش که در رنجوریم چُون نپُرسیدی تو از رویِ کَرَم؟
حضرت حق تعالی دوباره به موسی فرمود: در ایام بیماری مَن چرا از روی کرم و جوانمردی به عیادت مَن نیامدی و حال مرا نپرسیدی؟

(۲۱۶۰) گُفت: یا رب نیست نُقصانی تو را عقل گُم شد، این سخن را برگشا
حضرت موسی عرضه داشت: پروردگارا، تو کاستی و نقصانی نداری. و عقلم در این خصوص سرگشته و حیران شده. پس خدایا معنی و مقصود از این کلام را بیان بفرما.

(۲۱۶۱) گُفت: آری بنده خاصِ گزین گشت رنجور، او مَنم، نیکو ببین
خداوند فرمود: بله، یکی از بندگان خاص و برگزیده مَن بیمار شده، او در حقیقت مَنم، این نکته دقیق را خوب بنگر.

(۲۱۶۲) هست معذوریش، معذوریِ مَن هست رنجوریش، رنجوریِ مَن
معذور بودن او، در واقع، معذور بودن مَن است و بیماری او نیز بیماری مَن.

(۲۱۶۳) هرکه خواهد همنشینیِ خدا تا نشیند در حضورِ اولیا
هرکس می‌خواهد با خدا همنشینی کند، باید با اولیاءالله همنشینی کند. [رجوع شود به

بیت (۱۵۳۸) دفتر اول.]

از حضورِ اولیا گر پشگلی^۱ تو هلاکی ز آنکه جزو بی‌کلی (۲۱۶۴)
اگر تو از محضر اولیاء الله، جدا شوی و از مصاحبت ایشان، ببری، قطعاً هلاک خواهی
شد، زیرا که تو جزو فاقدِ کلی.

هر که را دیو از کریمان وا بَرَد بی‌کسش یابد، سرش را او خَوَرَد (۲۱۶۵)
هر کس را که شیطان از محضر بزرگان حق دور سازد، او را تنها گیر می‌آورد و سرش
را می‌خورد.

یک بدست^۲ از جمع رفتن یک زمان مکر شیطان باشد، این نیکو بدان (۲۱۶۶)
اگر در یک آن به اندازه یک وجب از اولیاء الله دور شوی، نیک بدان که این امر، از
نیرنگ شیطان سرچشمه گرفته است. [ابیات اخیر بر لزوم داشتن پیر راهنماست.]

۱. پشگلی: جدا شوی، بریده شوی. از مصدرِ پشکیدن.

۲. بدست: وجب. فاصله سرانگشتِ کوچک تا سرانگشتِ شست وقتی که پنجه کاملاً باز شود.

تنها کردن باغبان

صوفی و فقیه و علوی را از همدیگر

خلاصه داستان

باغبانی وارد باغ خود می‌شود و می‌بیند که سه نفر در باغ هستند. این سه نفر عبارت بودند از یک فقیه و یک سید و یک صوفی. باغبان نگران می‌شود و خیال می‌کند که اینان، دزد و حرامی‌اند. پیش خود می‌گوید: من می‌توانم ثابت کنم که این سه نفر به باغم تجاوز کرده‌اند، ولی نمی‌توانم یک تنه با آنان مقابله کنم، زیرا آنها جمع متشکل‌اند و من تنها. سرانجام چاره‌ای اینگونه می‌اندیشد: نخست این سه نفر را از یکدیگر جدا می‌کنم و سپس حق هر کدام را کف دستشان می‌گذارم. از اینرو پیش می‌رود و با خوشرویی به صوفی می‌گوید: برای اینکه از تفرج در این باغ لذت بیشتر ببرید، برو از اتاق من در انتهای باغ، گلیمی بیاور. صوفی بیدرنگ برمی‌خیزد و حرکت می‌کند و در لابلای درختان ناپدید می‌شود. باغبان در این موقع به فقیه و سید روی می‌کند و می‌گوید: تو فقیه ما هستی و این هم سید علوی ما. ما مردم به برکت فتواهای تو زندگی می‌کنیم، این سید هم، از سلاله خاندان نبوت است و نزد ما بسی احترام دارد. ولی دیگر این صوفی شکم پرست کیست که با شما بزرگان همنشین شده؟! وقتی باغبان می‌بیند که افسونش مؤثر افتاده و دل آن دو را نسبت به همراه خود سرد کرده است، چوبی ستبر به دست می‌گیرد به سراغ صوفی می‌رود و او را تنها می‌یابد و تا می‌تواند او را مضروب می‌کند به طوری که پیکر نیمه‌جانش بر زمین می‌افتد. سپس باغبان نزد فقیه و

سید بازمی‌گردد و به سید می‌گوید: آقا سید! در اتاق من نان‌های نازک و خوبی هست. برو به نوکرم بگو که آن نان‌ها را همراه با مرغابی بریان برایمان بفرستد تا شکمی سیر کنیم. سید می‌رود و فقیه تنها می‌ماند. در این لحظه باغبان روی به او می‌کند و می‌گوید: ای فقیه والامقام! برای ما مسلم است که تو فقیهی بزرگواری، ولی این سید کیست که همراه تو شده؟! تازه معلوم هم نیست که واقعاً سید باشد. سخنان او فقیه را تحت تأثیر قرار می‌دهد. باغبان بلافاصله به دنبال سید می‌رود و تا حدّ توان او را نیز مضروب می‌کند. وقتی که باغبان خیالش از جانب سید هم راحت می‌شود، سراغ فقیه می‌رود و به او نهیب می‌زند: آهای مردک. تو فقیهی؟! به کدام دلیل و اجازه‌ای وارد باغ مردم شده‌ای؟! در اینجا فقیه متوجّه نقشه باغبان می‌شود و در می‌یابد که همه این گفتارهای فریبنده برای جدا کردن آن سه نفر از یکدیگر بوده است. پس می‌گوید: ای باغبان بزن که باید بزنی. اینست سزای کسی که از یاران خود جدا شود.



مأخذ این داستان، حکایتی است در جوامع الحکایات، باب ۲۵ از قسم اول^۱: حکایت آورده‌اند که چهار کس را از اصناف مردمان در باغی رفتند و به خوردن میوه مشغول شدند؛ یکی از آن جمله، دانشمندی بود، و دیگری را علوی و سوم لشکری و چهارم بازاری. خداوند باغ درآمد و دید که بسیار میوه تلف می‌کردند و مردی زیرک بود و با خود می‌اندیشید که ایشان چهار کس‌اند و من با هر چهار بر نتوانم آمد و پس روی به ایشان آورد. اوّل عالم را گفت که تو مردی دانشمندی و مقتدا و پیشوای مایی و مصالح معاش و معاد ما به برکت اقدام و حرکت اقلام علماء باز بسته است و آن دیگر سیدی بزرگ است. از خاندان نبوت و ما همه مولای خاندان اویسم و دوستی آن خاندان بر ما واجب است؛ چنانکه حق تعالی می‌فرماید: قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى. و آن دگر مردی لشکری است و از ارباب تیغ، و خان و مان و جان ما به سبب تیغ ایشان آبادان است و شما اگر در باغ من آیید و تمامت میوه من بناحق بخورید از شما دریغ نبود ولیکن آن مرد بازاری کیست؟ و به چه وسیلت در باغ من آید؟ و به کدام فضیلت میوه باغ من تواند خورد؟ پس دست دراز کرد و گریبان وی بگرفت و آن را دستبردی تمام بنمود، چنانکه از پای درآمد؛ پس دست و پای او ببست و روی به لشکری نهاد و گفت: من بنده علما و ساداتم و توندانسته‌ای که من خراج این رز به سلطان

داده‌ام و او را بیش بر من سبیل نماند. اگر ائمه و سادات به جان من حکم کنند هنوز خود را مقصّر دانم. اما نگویی که تو کیستی؟ و به چه وسیلت در رز من آمده‌ای؟ پس او را نیز بگرفت و ادبی تمام بکرد و دست و پای او محکم بیست. آنگاه روی به دانشمند آورد و گفت: همه به عالم بندگان سادات‌اند و حرمت نسب ایشان بر همگان ظاهر؛ اما تو که دعوی علم کنی اینقدر ندانی که در باغ مردمان بی‌اجازت نشاید رفت؟ آن علم تو را چه مقدار ماند و من و مال من فدای سادات باد؛ اما هر جاهل که خود را دانشمند خواند و مال مسلمانان را حلال داند او سزای تأدیب و درخور تعذیب باشد. پس او را نیز ادبی بلیغ بکرد و او را مقید کرد. پس علوی تنها بماند. روی به وی کرد و گفت: ای مدّعی نااهل، و ای موی‌دار وافر جهل نگویی به چه سبب بی‌اجازت من در رز من آمده‌ای و مال ما را باطل کرده‌ای؟ و پیغمبر علیه‌السلام گفته است که مال من بر علویان حلال است پس او را نیز بیست و بدین طریق هر چهار مقید کرد و بهای انگور خود از ایشان استیفا کرد و به شفاعت، ایشان را رها کرد.



مولانا در ابیات اخیر متذکر شد که گسستن از اولیاء الله، آدمی را گرفتار شیطان و شیطان صفتان کند، و اینک می‌گوید که اگر سلوک، جمعی باشد سالکان به صفای باطن یکدیگر پشتگرم می‌شوند و چنانکه اگر در مقطعی ضعف و فتوری بر یکی از سلاک درآمد، صفای باطن همطریقانش او را مدد کند. به هر حال حکایت مذکور مضرت اختلاف را به طور مطلق نیز بیان داشته است.



باغبانی چون نظر در باغ کرد دید چون دزدان به باغ خود سه مرد (۲۱۶۷)

یک باغبان وقتی به باغ خود نگاه کرد، دید سه نفر مرد مانند دزدان در باغ

هستند.

یک فقیه و، یک شریف و، صوفی هریکی شوخی، بُدی لایُوفنی^۱ (۲۱۶۸)

آن سه نفر عبارت بودند از یک فقیه و یک شریف (سید) و یک صوفی. این سه تن

گستاخ و پیمان شکن بودند.

۱. لایُوفنی: وفانمی‌کند. در اینجا به صورت وصفی بکار آمده است. یعنی بی‌وفا و پیمان شکن.

- (۲۱۶۹) گفت: با اینها مرا صد حجت است لیک جمع‌اند و، جماعت قوت است
باغبان پیش خود گفت: من برای برخورد و مقابله با این‌ها صدگونه حجت و دلیل
دارم، ولی اشکال کار در اینجا است که این‌ها جمعی متشکل‌اند.
- (۲۱۷۰) بر نیایم یک‌تنه با سه نفر پس پیرویشان نُخست از همدگر
به تنهایی نمی‌توانم از پس اینان برآیم، از اینرو باید این سه نفر را از یکدیگر
جدا کنم.
- (۲۱۷۱) هر یکی را زآن دگر تنها کنم چونکه تنها شد، سبالش بر کنم
هریکی از اینان را از دیگری جدا می‌کنم. و چون تنها شد، سبیل او را می‌کنم.
- (۲۱۷۲) حيله کرد و، کرد صوفی را به راه تا کند یارانش را با او تباه
باغبان نیرنگی به کار بست و صوفی را به راهی روانه کرد تا نظر رفقا را نسبت به او
تیره و تباه سازد.
- (۲۱۷۳) گفت صوفی را: برو سويِ وثاق^۱ یک گلیم آور برای این رفاق^۲
به صوفی گفت: برو به اتاق برای این دوستان یک گلیم بردار و بیاور.
- (۲۱۷۴) رفت صوفی، گفت خلوت با دو یار: تو فقیهی، این شریفِ نامدار
وقتی که صوفی به دنبال گلیم رفت، باغبان از غیبت صوفی استفاده کرد و به آن دو نفر
گفت: تو یک فقیهی و این هم یک سید نام‌آور.
- (۲۱۷۵) ما به فتوای تو نانی می‌خوریم ما به پیرِ دانش تو می‌پریم
باغبان به فقیه گفت: ما به برکت فتواهای درستی تو نان می‌خوریم، یعنی زندگی خود را
به آسودگی سپری می‌کنیم. و ما به وسیله پیر و بال دانش تو پرواز می‌کنیم.

۱. وثاق: خانه، اتاق، حُجره.

۲. رفاق: دوستان، رفیقان. جمع رَفقه.

- (۲۱۷۶) وین دگر شه‌زاده و، سلطانِ ماست سیدست از خاندانِ مُصطفاست
و این یکی نیز که شاهزاده و پادشاه ماست، سیدی از خاندان حضرت مصطفی (ص)
است.
- (۲۱۷۷) کیست این صوفی؟ شکم‌خوارِ خسیس تا بُود با چون شما شاهانِ جلیس؟
این صوفی شکم‌پرست فرومایه کیست که با شما شاهانِ حقیقی همنشینی کند؟
- (۲۱۷۸) چون بی‌آید، مَر وِرا پنبه‌گُنید هفته‌یی بر باغ و، داغِ من زنید
همینکه صوفی اینجا آمد، بگریید و آنقدر بزیندش که مانند پنبه شود. آنوقت به پاداش
این کار، یک هفته در باغ و بوستان من خوش گردش کنید.
- (۲۱۷۹) باغ چه بُود؟ جانِ من، آنِ شماست ای شما بوده مرا چون چَشمِ راست
باغ چه ارزشی دارد؟ جانم از آنِ شماست، ای شمایی که برای من مانند چشمِ راست
عزیز و ارزشمند هستید.
- (۲۱۸۰) وسوسه کرد و مر ایشان را فریفت آه کز یاران نمی‌باید شکِیفت
باغبان، نیرنگ بکار گرفت و آنقدر وسوسه کرد که آن دو (فقیه و سید) را فریب داد. آه
که نباید و نشاید جدایی از دوستان را صبر کرد.
- (۲۱۸۱) چون به ره کردند صوفی را و رفت خصم شد اندر پَیش با چوبِ زَفَت
همینکه فقیه و سید، صوفی را راهی کردند و از خود جدا نمودند، دشمن (باغبان)
چوبی ستر بر گرفت و به دنبال صوفی رفت.
- (۲۱۸۲) گفت: ای سگ، صوفیی باشد که تیز^۱ اندر آیی باغ ما تو از ستیز؟
باغبان به صوفی گفت: ای سگ، آیا تصوّف همین است که بی‌اجازه و از روی
گستاخی به باغ ما وارد شوی؟

(۲۱۸۳) این جُنیدت ره نمود و بایزید از کدامین شیخ و پیرت این رسید؟
این راه را جُنید به تو نشان داده و یا بایزید؟ این عادت زشت از کدام شیخ و پیر طریقت به تو رسیده است؟ [شرح حال بایزید بسطامی در بیت (۹۲۷) همین دفتر و (۲۲۷۵) دفتر اول، و نیز شرح حال جُنید بغدادی در بیت (۹۲۶) همین دفتر آمده است.]

(۲۱۸۴) کوفت صوفی را، چو تنها یافتش نیم گُشتش کرد و، سر بشکافتش باغبان، همینکه صوفی را تنها دید، او را سخت کوبید؛ به طوری که او را نیمه جان کرد و سر و کلاهش را شکست. [بینش خودبینانه و کثرت‌گرایانه نیز به تفرقه و انفصال میان افراد و پیروان ادیان و نهایتاً تباهی آنها می‌انجامد.]

(۲۱۸۵) گفت صوفی: آن من بگذشت، لیک ای رفیقان، پاس خود دارید نیک صوفی در آن حال زار با خود گفت: نوبت من که گذشت، ولی ای دوستان، خوب مواظب خود باشید.

(۲۱۸۶) مر مرا اغیار دانستید، هان نیستم اغیارتر زین قَلْبَان^۱ شما واقعاً مرا بیگانه پنداشتید، ولی من هر که باشم، بیگانه‌تر از این دیوث نیستم. [مصراع اول را به نحو استفهام هم می‌توان معنی کرد: آیا مرا بیگانه پنداشتید؟]

(۲۱۸۷) آنچه من خوردم شما را خوردنی است وین چنین شربت جزای هر دنی است این کتکی که من خوردم، شما نیز حتماً خواهید خورد، و اینگونه شربت، پاداش هر فرومایه‌ای است.

(۲۱۸۸) این جهان کوه است و گفت وگویی تو از صدا هم باز آید سویی تو این جهان، همانند کوه است و گفتگوی تو در آن، بر اثر طنین و انعکاس صوت به سوی خودت باز می‌گردد. [نظیر این بیت در بیت (۲۱۵) دفتر اول آمده است.]

۱. قَلْبَان: دیوث، بی‌حمیت.

چون ز صوفی گشت فارغ باغبان یک بهانه کرد ز آن پس جنسِ آن (۲۱۸۹)
همینکه باغبان خیالش از جانب صوفی راحت شد، بهانه دیگری از همان نوع تراشید.

کای شریفِ من، برو سویی وِ ثاق که ز بهرِ چاشت پُختم من رُقاق^۱ (۲۱۹۰)
باغبان گفت: ای سید بزرگوارم، برو به طرف اتاق که من برای چاشت، قدری نان نازک پخته‌ام.

بر درِ خانه بگو قیماز را تا بیارد آن رُقاق و قاز را (۲۱۹۱)
برو در خانه به نوکرم قیماز بگو تا آن نان نازک و مرغابی را بیاورد. [استاد زرّین‌کوب معتقد است که کلمه قیماز و نظایر آن که در مثنوی به کرات آمده از جمله نام‌های مشهور و متداول در بین عامه مردم بوده است.^۲]

چون به ره کردش، بگفت: ای تیزبین تو فقیهی، ظاهرست این و یقین (۲۱۹۲)
باغبان همینکه سید را راهی کرد به فقیه گفت: ای آدم موشکاف و باریک‌بین، این مسلم واضح است که تو یک فقیهی.

او شریفی می‌کند دعویّ سَرَد مادرِ او را که می‌داند که کرد؟ (۲۱۹۳)
او (سید) که ادّعی نامعقولی می‌کند، کسی چه می‌داند که چه آدمی با مادرِ او آمیزش کرده است؟

بر زن و بر فعلِ زن دل می‌نهد؟ عقلِ ناقص و آنگهانی اعتماد؟ (۲۱۹۴)
آیا شما بر زن و کردار زن دل می‌بندید؟ آیا می‌توان به عقلِ ناقص اعتماد کرد؟ [«اعتماد» را باید طبق قاعده امله، به صورت «اعتمد» خواند تا با «می‌نهد» قافیه شود. رجوع شود به شرح بیت (۶۶۹) دفتر اول.]

۱. رُقاق: نان نازک.

۲. رک. سرنی، ج ۱، ص ۲۱۲.

- (۲۱۹۵) خویشتن را بر علی و بر نبی بسته است و در زمانه بس غبی^۱
 بسیاری از ابلهان در روزگار ما، خود را به حضرت علی (ع) و پیامبر (ص) نسبت می دهند.
- (۲۱۹۶) هر که باشد از زنا و زانیان این بَرَد ظن در حقِ رَبّانیان
 هرکس که زنازاده و زناکار باشد، در حقانیت مردان الهی گمان بد خواهد بُرد.
- (۲۱۹۷) هر که برگردد سرش از چرخ‌ها همچو خود گردنده بیند خانه را
 به عنوان مثال، هرکس دور خودش بچرخد، سرش گیج می رود، او در این حال گمان می کند که خانه نیز همچون او می چرخد. [در بیت (۲۳۶۴) دفتر اول نیز این مثال به شکلی دیگر آمده است.]
- (۲۱۹۸) آنچه گفت آن باغبانِ بوالْفُضُول^۲ حالِ او بُد، دُور از اولادِ رسول
 هرچه آن باغبانِ یاوه گو درباره فرزندانش رسول الله، گفت، در واقع وصف الحال خودش بود. یعنی آن یاوه گویی ها لایق خود او بود.
- (۲۱۹۹) گر نبودِ او نتیجه مُرْتَدان کی چنین گفתי برایِ خاندان؟
 اگر آن باغبان از نسلِ مرتدان و از نواده دین برگشتگان نبود، چگونه ممکن بود که در حق خاندان پیامبر (ص) چنین یاوه هایی بر زبان راند؟
- (۲۲۰۰) خواند افسون‌ها، شنید آن را فقیه در پیش رفت آن ستمکارِ سفیه
 آن باغبان، به قدری سخنان نیرنگ آمیز به گوش فقیه خواند که او نیز آن حرف ها را باور کرد. آنگاه باغبانِ ستمکار و نابخرد به دنبال سید روان شد.
- (۲۲۰۱) گفت: ای خر، اندرین باغت که خواند؟ دزدی از پیغمبرت میراث ماند؟
 باغبان به سید گفت: ای الاغ، چه کسی تو را به این باغ دعوت کرده؟ آیا دزدی و

۱. غبی: گول، کم دانش، کم فهم. (فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۲۲۵۱)

۲. بُوَالْفُضُول: ر.ک. شرح بیت (۳۲۳۱) دفتر اول.

سرقت، میراثی است که از رسول الله برای تو مانده است؟

شیر را بچه همی ماند بدو تو به پیغمبر به چه مانی؟ بگو (۲۲۰۲)
به عنوان مثال، بچه شیر به خود شیر شباهت دارد، بگو ببینم تو با پیامبر چه شباهتی داری؟

با شریف آن. کرد مرد مُلتَجی که کند با آلِ یاسین خارجی (۲۲۰۳)
آن مردی که به حيله و نیرنگ پناه برده بود (باغبان) با سید، آن کرد که خوارج با خاندان پیامبر (ص) کردند. [آل یاسین، خاندان حضرت رسول اکرم (ص) و خاندان مطهر وی (ع) و پیروان ایشان را گویند. آل یاسین در آیه ۱۳۰ سوره صافات آمده است: سَلَامٌ عَلَى آلِ یَاسِینَ. ابن عباس گوید: آل یاسین یعنی آل محمد و یاسین یکی از نام‌های پیامبر (ص) است. از سلیم بن قیس روایت است که گفت از علی علیه السلام شنیدم که می‌گفت: پیامبر خدا یاسین است و ما آل او هستیم.^۱

خارجی، کسی که پیرو آیین و مرام خوارج باشد. و خوارج گروهی از یاران امام علی (ع) بودند که نسبت به قبول حکمت از سوی ایشان در جنگ صفین اعتراض کردند و از جناح آن حضرت خارج شدند و به صورت یک گروه مخالف و سرسخت در مقابل او ایستادند و جنگ نهروان را به راه انداختند. دشمنی خوارج با خاندان امام علی (ع) از مسائل بارز تاریخی است.]

تا چه کین دارند دایم دیو و غول چون یزید و شمر با آل رسول (۲۲۰۴)
کینه‌ای که شیطان، غول بیابانی، امثال یزید و شمر در حق اولاد پیامبر داشتند، او نیز همان کینه را داشت و انتقام گرفت.^۲ [شمر بن ذی الجوشن، از رؤسای هوازن، در واقعه صفین در لشکر علی (ع) حضور داشت. سپس در کوفه اقامت کرد و به روایت حدیث پرداخت. در واقعه کربلا شرکت جست و در شمار قاتلان حضرت امام حسین (ع) درآمد. عاقبت در قیام مختار کشته شد. وی مظهر شقاوت و قساوت است.]

۱. دایرة المعارف تشیع، ج ۱، ص ۲۲۸.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۲۶۸.

(۲۲۰۵) شد شریف از زخمِ آن ظالم خراب با فقیه او گفت: من جستم از آب
حال سید از ضربات آن ستمکار وخیم شد، و در همان وضع پیش خود گفت: ای فقیه
من که از آب پریدم و گرفتار آن نشدم.

(۲۲۰۶) پای دار اکنون که ماندی فرد و کم چون دُهل شو، زخم می‌خور بر شکم
اینک پایداری کن که یگه و تنها مانده‌ای، تو همانند طبل شو و ضربات را بر شکم
تحمل کن.

(۲۲۰۷) گر شریف و لایق و همدم نیم از چنین ظالم تو را من کم نیم
اگرچه من سید و سزاوار و مصاحب نیستم، ولی از این ستمگر نیز برای تو کمتر
نیستم.

(۲۲۰۸) شد ازو فارغ، بی‌آمد کی فقیه چه فقیهی؟ ای تو ننگِ هر سَفیه
همینکه باغبان خیالش از جانب سید راحت شد به سراغ فقیه آمد و گفت: آهای فقیه!
تو چه فقیهی هستی؟! ای که مایه ننگ و عار هر نادانی هستی.

(۲۲۰۹) فتوایات این است ای بُریده دست کاندَر آیی و، نگویی امر هست؟
دست بُریده بادا! آیا فتوای تو همین است که وارد باغ شوی و سؤالی نکنی که آیا
اجازه‌ای در کار هست یا نیست؟

(۲۲۱۰) این چنین رُخصت^۱ بخواندی در وسیط؟ یا بُده‌ست این مسئله اندر محیط؟
آیا چنین رخصتی را در کتاب وسیط خوانده‌ای؟ یا این مسأله در کتاب محیط بوده
است؟ [وسیط، یکی از کتاب‌های مهم فقهی امام محمد غزالی است؛ عده‌ای از علماء بر این
کتاب، شرح نوشته‌اند. اما محیط کدام کتاب است؟ ممکن است منظور از آن، کتاب محیط
شاگردش محمد بن یحیی نیشابوری باشد. کتاب مزبور، شرحی است بر الوسیط غزالی در
شانزده مجلد. البته دانشمند دیگری به نام نجم‌الدین احمد بن علی بن الرُفعه نیز کتابی به نام

۱. رخصت: ر.ک. شرح بیت (۱۷۹۷) دفتر اول.

البحرالمحیط دارد که شرحی بر الوسیط غزالی است.^۱ نیز شمس‌الائمہ محمد بن ابی‌بکر سرخسی (م ۴۸۹ هـ / ۱۰۹۰ م) از ائمہ حنفی، کتابی به نام محیط در فقه دارد.^۲

گفت: حق است، بزن دستت رسید این سزای آنکه از یاران برید (۲۲۱۱)
فقیه به باغبان گفت: این حرف تو واقعاً حق است. بزن که اکنون غلبه با تو است.^۳
اینست سزای کسی که از یاران خود جدا شود.

رجعت به قصهٔ مریض و عیادتِ پیغامبر صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم

این عیادت از برای این صله‌ست وین صله از صد محبتِ حامله‌ست (۲۲۱۲)
این عیادت و احوالپرسی از بیمار، بخاطر پیوند روحی و معنوی است، و این پیوند و اتصال معنوی، حامل صد نوع محبت و دوستی است. یعنی این پیوند، محبت‌ها را بسیار می‌افزاید.

در عیادت شد رسولِ بی‌ندید^۴ آن صحابی را به حالِ نزع دید (۲۲۱۳)
حضرت رسول‌اکرم که واقعاً بی‌همتا و نظیر است به عیادت یار خود رفت و او را در حال جان دادن دید.

چون شوی دور از حضورِ اولیا در حقیقت گشته‌یی دور از خدا (۲۲۱۴)
زیرا اگر تو از حضور اولیاء اللہ دور شوی، در حقیقت از حضرت حق دور شده‌ای. [زیرا ولی در حق فانی است.]

چون نتیجهٔ هجرِ همراهان غم است کی فراقِ رویِ شاهان زان کم است؟ (۲۲۱۵)
از آنرو که نتیجهٔ جدایی از همراهان و یاران اندوه و غم است، آیا جدایی از شاهان

۱. ر.ک. غزالی نامه، ص ۲۶۸.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۲۷۵.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۲۵.

۴. ندید: همتا، نظیر و مانند.

طریقت و ملوک حقیقت از این بی‌اهمیت‌تر است؟

(۲۲۱۶) سایه شاهان طلب هر دم شتاب تا شوی ز آن سایه بهتر ز آفتاب
هر آن با شتاب تمام، سایه شاهان را طلب کن تا بوسیله آن سایه از آفتاب عالمتاب
نیز درخشان‌تر شوی. یعنی با نور معنی اولیاء الله که سایه حق تعالی هستند نورانی می‌شوی
(ر.ک. شرح بیت (۴۲۵) دفتر اول).

(۲۲۱۷) گر سفر داری، بدین نیت برو و رَحْضَر باشد، از این غافل مشو
اگر خیال سفر کردن داری با همین نیت برو. و اگر در حَضَر هستی از این نکته غافل
مشو. [اگر به سیر و سیاحت می‌پردازی به این نیت راهی شو تا با اولیاء الله دیدار کنی، و اگر هم
در حَضَری و در موطنت متوطنی باز این مطلب را فراموش نکن که باید به حضور مردان حق
برسی تا روح همیشه زنده و شاد بماند.]

گفتن شیخی، ابایزید را که کعبه منم، گرد من طوافی می کن

خلاصه داستان

بایزید بسطامی در مسافرت های خود، همواره در جستجوی مردانی ربّانی بود. در میانه راه پیرمردی دید با رخساره ای نورانی و قامتی خمیده. وقتی سرسخن گشوده شد معلوم گشت که وی، درویشی فقیر و عیالوار است. پیرمرد به بایزید گفت: کجا می روی؟ بایزید پاسخ داد: به زیارت حج می روم. گفت: زاد و توشه سفر چه داری؟ گفت: دویست درم نقره که به گوشه عیالم محکم بسته ام. پیرمرد گفت: اینک این درم ها را به من ده و هفت بار به گرد من بگرد که این طواف، بهتر از طواف حج است. و بایزید چنین کرد.



ماخذ این داستان، روایتی است در رساله النور از تألیفات قرن پنجم. نیز شیخ عطار در تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۹ بدین صورت نقل کرده است: نقل است که گفت: مردی در ره پیشم آمد. گفت: کجا می روی؟ گفتم: به حج. گفت: چه داری؟ گفتم: دویست درم. گفت بیا به من ده که صاحب عیالم و هفت بار گرد من درگرد که حج تو اینست. گفت: چنان کردم و باز گشتم. همین حکایت در مقالات شمس با تفصیل بیشتر و از حیث مضامین با گفته مولانا مناسب تر آمده است: ابویزید رحمه الله علیه به حج می رفت و او را عادت بود که در هر شهری که درآمدی، اول زیارت مشایخ کردی، آنگاه کاری دیگر، تا رسید به بصره، به خدمت

درویشی رفت، گفت با ابایزید: کجا می‌روی؟ گفت: به مکه زیارت خانه خدا. گفت: با تو زواده راه چیست؟ گفت: دویست دِرم. گفت: برخیز و هفت بار گرد من طواف کن و آن سیم را به من ده. برجست و سیم بگشاد از میان، بوسه داد و پیش او نهاد. گفت: با ابایزید آن خانه خداست و این دل من، خانه خدا. اما بدان خدایی که خداوند آن خانه است و خداوند این خانه که تا آن خانه را بنا کرده‌اند در آن خانه در نیامده است و از آن روز که این خانه را بنا کرده‌اند از این خانه خالی نشده است.^۱

❖

مولانا در ابیات پیشین فرمود که در هیچ حالی دست از اولیا مکش، و اینک می‌گوید که دل انسانی را از غم بزدایی و بدو خدمت کنی و نیاز نیازمندی را برآورده سازی، بهتر از انجام عبادات صوری است، چرا که کعبه سرای پُر است و دل، سرای سیر. و به علاوه حکایت مذکور در بیان اتحاد ظاهر و مظهر و وحدت ولی و حق است.

❖ ❖ ❖

(۲۲۱۸) سَوِی مَکَّه شَیخِ اُمّت، بایزید^۲ از برای حج و عُمره می‌دوید
بایزید بسطامی، شیخ اُمّت صوفیان و مقتدای جمع عارفان برای انجام مناسک حج و عمره با شتاب به سوی مکه می‌رفت. [حَجّ، در لغت به معنی قصد و آهنگ است و در عُرف شرع به معنی قصد زیارت بیت‌الله است. زیارتی که موجب جَسْتن از آتش هوی شود نه خَسْتن در آن. رفتن باشد، نه ماندن. حجّ، نه شتافتن به سرای اوست که در آمدن به صفای اوست، زیرا که کعبه قبله‌گاه اهل مشاهده است نه منزلگاه اهل معامله. حجّ، نه دیدن در و دیوار است که مشاهده جلوه انوار است. بنابر این حجّ، اسرار و نکات ژرفی دارد خوشا به آن دلی که اگر به همه اسرار آن نرسد دست کم به بخشی از آن برسد. ولی عُمره یکی از ارکان حج را گویند. آن را حجّ اصغر نیز نامند و آن را چهار عمل است: احرام، طواف، سعی بین صفا و مروه و تراشیدن مو.^۳]

(۲۲۱۹) او به هر شهری که رفتی از نُخست مر عزیزان را بکردی باز جُست
بایزید بسطامی عادت داشت که به هر شهری در می‌آمد، نخست به سراغ فرزندان و

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۷۰-۶۹.

۲. بایزید: ر.ک. شرح بیت (۲۲۷۵) دفتر اوّل و (۹۲۷) همین دفتر.

۳. ر.ک. لغتنامه دهخدا، ج ۳۵، ص ۳۴۹.

صاحب‌دلان آن شهر برود، [بایزید بسطامی از آن دسته صوفیان بود که چندان به سفر و سیر و سیاحت در آفاق رغبتی نشان نمی‌داد].^۱ با این حال چند بار به حج رفت. و یکبار به احمد خضرویه که بسیار سفر می‌کرد، گفت: چند سیاحت کنی؟ گفت: آب در یکجا باشد می‌گردد. بایزید گفت: دریا باش تا نگندی.^۲]

گِرد می‌گشتی که اندر شهر کی است کو بر ارکانِ بصیرت مُتکی است؟ (۲۲۲۰)
بایزید بسطامی، اطراف شهر را دور می‌زد و می‌گفت: در این شهر کیست که بر پایه‌های
بینایی و بصیرت تکیه داده باشد؟

گفت حق: اندر سفر هر جا روی باید اوّل طالبِ مردی شوی (۲۲۲۱)
حق تعالی فرموده است: در سیر و سیاحت به هر جا که می‌روی باید اوّل خواهان
مردی ربّانی شوی. [چنانکه حضرت موسی (ع) نیز از همراهی و ارشاد چنین انسانی بی‌نیاز
نبود. ر.ک. سوره کُهِف، آیه ۶۰. این بیت و ابیات بعدی در لزوم یافتن پیر راهنماست.]

قصدِ گنجی کن که این سود و زیان در تَبَعِ آید تو آن را فرع دان (۲۲۲۲)
تو باید در جستجوی گنج حقیقی باشی، زیرا سود و زیان فرع بر آن است و به دنبال
آن می‌آید.

هر که کارَد، قصدِ گندم باشدش کاه خود اندر تَبَعِ می‌آیدش (۲۲۲۳)
به عنوان مثال، هرکس که زراعت کند، مسلماً مقصودش اینست که گندم درو کند. ولی
کاه خود به خود همراه گندم حاصل می‌شود.

که بکاری بر نیاید گندمی مَرَد می‌جُو، مَرَد می‌جُو، مردمی (۲۲۲۴)
مثال دیگر، اگر کاه بکاری، مسلماً گندم به دست نخواهی آورد. پس خواهان یافتن مرد
حقّ باش، مرد حق، مرد حق را بطلب. [در سه بیت اخیر بحث بر اینست که آدمی باید جوهر

۱. صوفیان در مورد سفر و سیر و سیاحت در آفاق نظرات متفاوتی دارند. ر.ک. بیت (۱۵۶) همین دفتر.

۲. ر.ک. جستجو در تصوّف ایران، ص ۴۰.

هر چیز را به دست آرد و طالب عَرَض نباشد، زیرا وقتی جوهر حاصل شد، عَرَض نیز خود به خود حاصل است. ولی عکس آن مصداق ندارد.^۱]

(۲۲۲۵) قصدِ کعبه کن چو وقتِ حَج بُود چون که رفتی، مگه هم دیده شود
وقتی که موسم حج می رسد، تو قصد زیارت کعبه کن، وقتی که تو به قصد زیارت کعبه
بروی، خود به خود مگه را نیز می بینی. [در اینجا «کعبه» کنایه از جوهر است و «مگه» کنایه از
عَرَض.]

(۲۲۲۶) قصد، در معراج، دیدِ دوست بود در تبع، عرش و ملایک هم نمود
به عنوان مثال، مقصود اصلی پیامبر(ص) در معراج مشاهده جمال حق بود، ولی به
دنبال آن عرش و فرشتگان نیز به او نشان داده شدند. [بحث معراج در شرح بیت (۱۵۸۰)
دفتر اول آمده است.]

حکایت

مولانا در ابیات اخیر فرمود که همواره طالب اصل باش تا فرع نیز خود به خود حاصل
آید. و در ابیات پیشتر اصل را یافتن پیر راهنما دانست. اینک در بیان اینکه باید در پی اصل
برآمد حکایتی کوتاه می آورد: مریدی خانه‌ای نو می سازد، پیر جهت امتحان او می گوید: چرا
پنجره کار گذاشته‌ای؟ مرید جواب داد: تا روشنی به درون خانه آید. پیر گفت: روشنی فرع
است. بلکه بهتر است بگویی تا صدای اذان را بشنوم.

(۲۲۲۷) خانه‌یی نو ساخت روزی نو مُرید پیر آمد خانه او را بدید
یک مرید مبتدی، خانه‌ای جدید ساخت. و شیخ او آمد و آن خانه را دید.

(۲۲۲۸) گفت شیخ، آن نو مُریدِ خویش را امتحان کرد آن نکواندیش را
شیخ نیک اندیش، مرید مبتدی خود را آزمود و به او گفت: [یکی از خصال پیران
طریقت، آزمایش مریدان است؛ این ویژگی در همه طریق و سلاسل فقر دیده می شود.]

رَوَزَن از بهر چه کردی ای رفیق؟ گفت: تا نور اندر آید زین طریق (۲۲۲۹)
ای رفیق طریق، برای چه در این خانه پنجره کار گذاشته‌ای؟ مرید پاسخ داد: تا از این
راه، نور به درون خانه آید.

گفت: آن فرع است، این باید نیاز تا ازین ره بشنوی بانگِ نماز (۲۲۳۰)
شیخ گفت: این مسأله، جنبه فرعی دارد؛ بلکه نیاز و حاجت اصلی تو باید این باشد که
از طریق پنجره، بانگ اذان را بشنوی.

بایزید اندر سفر جُستی بسی تا بیابد خُضرِ وقتِ خود کسی (۲۲۳۱)
بایزید بسطامی در سیر و سیاحت فراوان بود تا فردی را به عنوان پیر راهدان خود پیدا
کند. [خُضرِ وقت کنایه از پیر طریقت و مرشد کامل و ولی فاضلی است که در هر دوره‌ای از
ادوار به دستگیری و ارشاد خلائق می‌پردازد؛ و بی‌حضور او راه را نمی‌توان به انجام رسانید.
حافظ گوید:

طی این مرحله بی‌همری خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی
صوفیه، خضر را مظهر اسم باطن می‌دانند، از اینرو خُضرِ وقت در شمار اولیای مستور
الهی است که هرکسی نمی‌تواند به حضور او راه یابد مگر آنکه عاشق صادق باشد. ر.ک.
اولیای مستور، بیت (۹۳۲) همین دفتر و نیز بیت (۲۲۴) و (۲۹۶۹) و (۲۹۷۰) دفتر اول.]

دید پیری با قدی همچون هلال دید در وی فرّ و گفتارِ رجال (۲۲۳۲)
بایزید پیری را مشاهده کرد که قامتی خمیده و نورانی مانند هلال ماه داشت، و در او
شکوه و بزرگی دید و نیز در گفتار او صفت و خاصیت گفتار مردان خدا را دید.

دیده نابینا و، دل چُون آفتاب همچو پیلی دیده هندُستان به خواب (۲۲۳۳)
دیده آن پیر، نابینا بود، ولی قلبش مانند آفتاب می‌درخشید. و او مانند فیلی بود که
هندوستان را در خواب دیده بود. [در اینجا فیلی که خواب هندوستان می‌بیند، کنایه از صوفی
عارفی که در تأملات روحی و مکاشفات باطنی خود، عالم معنا را مشاهده می‌کند و آرزوی
آن دیار را در دل می‌پرورد].^۱

- (۲۲۳۴) چشم بسته، خفته بیند صد طَرَب چون گشاید آن، نبیند ای عجب
 شخصی که در عالم خواب است و چشمانش بسته و پوشیده است، در خواب،
 صد نوع خوشی و شادی می بیند، اما همینکه چشم بگشاید، شگفتا که دیگر آن خوشی را
 نمی بیند.
- (۲۲۳۵) بس عجب در خواب، روشن می شود دل درون خواب، رَوُزَن می شود
 بسیاری از دقایق و نکات عجیب در عالم خواب آشکار می شود. قلب در هنگام
 خواب، دریچه ای به عالم ملکوت می شود.
- (۲۲۳۶) آنکه بیدارست، بیند خوابِ خَوش عارف است او، خاکِ او در دیده کُش
 آن کس که در بیداری، خواب های خوش می بیند، یعنی در حال بیداری، احوال شریف
 عالم غیب را مشاهده می کند، او حقیقتاً عارف است و جا دارد که خاک پای او را مانند سرمه به
 چشمانت بکشی.^۱ | خواب و رؤیا در میان صوفیان و عارفان اهمیت والایی دارد. ر.ک. شرح
 بیت (۶۲) و (۴۰۱) دفتر اول.]
- (۲۲۳۷) پیش او بنشست، می پُرسید حال یافتش درویش و، هم صاحب عیال
 بایزید بسطامی نزد آن پیر نشست و احوالش را پرسید و بایزید متوجه شد که او
 تنگدست و عیالوار است.
- (۲۲۳۸) گفت: عزم تو کجا ای بایزید؟ رخت غُربت تا کجا خواهی کشید؟
 آن پیر پرسید: ای بایزید تو قصد داری کجا بروی؟ و ساز و برگ کوچ و سفر را به کجا
 خواهی بُرد؟
- (۲۲۳۹) گفت: قصدِ کعبه دارم از پَگه گفت: هین باخود چه داری زادِ رَه؟
 بایزید گفت: قصد دارم صبح زود به سوی کعبه رهسپار شوم. پیر گفت: توشه سفر چه
 داری؟

گفت: دارم از دِرَم نقره دویست نک بیسته سخت بر گوشه ردی^۱ است (۲۲۴۰)
بایزید پاسخ داد: دویست درم نقره دارم که اینک در گوشه ردایم بسته‌ایم.

گفت: طَوَفی کن به گِردم هفت بار وین نکوتر از طواف حج شمار (۲۲۴۱)
آن پیر گفت: هفت بار دور من بگرد و طواف کن و این کار را از طواف حج بهتر به شمار آور. [مولانا نشان می‌دهد که حج نیز باید در عین داشتن بُعد عبادی و شکل شرعی، حامل تعهد و مسئولیت اجتماعی نیز باشد. در غیر این صورت، تماشای در و دیوار است.]

و آن دِرَم‌ها پیش من نه، ای جواد دان که حج کردی و حاصل شد مراد (۲۲۴۲)
ای بخشنده، همه آن درم‌ها را به من بده و بدان که تو مناسک حج را بجا آورده‌ای و مقصودت حاصل شده است.

عُمَره کردی، عُمَرِ باقی یافتی صاف گشتی، بر صفا بشتافتی (۲۲۴۳)
ای بایزید، تو عمره به جا آوردی و بر اثر آن، عمر باقی به دست آوردی و از گناهان پاک شدی و به سوی صفای حقیقی شتافتی [و یا در صفا سعی کردی^۲].

حقّ آن حقّی که جانت دیده است که مرا بر بیتِ خود بگزیده است (۲۲۴۴)
به حقّ آن خدایی که چشم دلت او را دیده و مشاهده‌اش کرده است، محققاً او مرا بر خانه‌اش فضیلت و برتری داده است. [این که انسان بر همه موجودات و پدیده‌های جهان هستی برتری دارد، امری است که قرآن کریم بدان تصریح دارد و همه صوفیان بر آن اتفاق کرده‌اند.]

کعبه هر چندی که خانه پُر اوست خلقت من نیز خانه سِرّ اوست (۲۲۴۵)
اگرچه کعبه، خانه نیکویی و احسان خداوند است، ولی خلقت من نیز سرای اسرار الهی است [اشارت است به حدیث قدسی: *الْإِنْسَانُ سِرِّي وَأَنَا سِرُّهُ*^۳. «انسان، سر من است و من، سر او.»]

۱. ردی: مُمالِ رِداء است.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۲۶۹ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۲۹.

۳. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۸۲.

- (۲۲۴۶) تا بکرد آن کعبه را در وی نرفت و اندرین خانه بجز آن حی نرفت
حضرت حق تعالی از همان روزی که کعبه را بنیاد نهاد بدان در نیامد، ولی به اندرون
این خانه (قلب انسان) کسی جز حق در نمی آید. [اشاره به حدیث قدسی: لَا يَسْعَى أَرْضِي
وَلَا سَمَانِي وَلَكِنْ يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ^۱. «نه زمین، گنجایش مرا دارد و نه آسمان، ولی
دل مؤمن، گنجایش من دارد.»]
- (۲۲۴۷) چون مرا دیدی خدا را دیده‌یی گِردِ کعبه صدق برگردیده‌یی
ای بایزید، همینکه مرا ببینی، خدا را دیده‌ای، و تو در واقع کعبه صدق و راستی را طواف
کرده‌ای. [اشاره به حدیث: مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ^۲. «هر که مرا ببیند، حضرت حق را دیده است.»]
- (۲۲۴۸) خدمت من طاعت و حمد خداست تا نپنداری که حق از من جداست
خدمت کردن به من همان طاعت و ستایش خداوند است، تا مبادا گمانبری که حق از من جداست.
- (۲۲۴۹) چشم نیکو بازکن، در من نگر تا ببینی نور حق اندر بشر
چشم دلت را خوب بگشا و به من نگاه کن، تا نور حق را در بشر مشاهده کنی. [در
سه بیت اخیر، یکی از مهم‌ترین مبانی اعتقادی صوفیان بیان شده و آن، مسأله فناء و اتحاد
ظاهر و مظهر و تجسد لاهوت در ناسوت و مقام اَنَا الْحَقَّ و معیت قیومی است. ر.ک. شرح بیت
(۱۳۴۷) و (۱۷۳۷) همین دفتر و بیت (۵۷) و (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰) دفتر اول.]
- (۲۲۵۰) بایزید آن نکته‌ها را هوش داشت همچو زرّین حلقه‌اش در گوش داشت
بایزید بسطامی همه آن نکته‌های دقیق را که پیر گفت با گوشِ هوش شنید و دریافت و
آن‌ها را مانند حلقه‌های طلا به گوش انداخت.
- (۲۲۵۱) آمد از وی بایزید اندر مزید مُتتهی در مُتتهای آخر رسید
بر اثر ارشاد آن پیر، بر مقام روحی و مرتبت معنوی بایزید افزوده شد و او که سالکی

۱. پیشین، ص ۱۸۲.

۲. احادیث مثنوی، ص ۶۳.

منتهی بود به نهایت و غایت سلوک رسید. [عارفی به راز حقیقت واحد می‌رسد که در مواقف سلوک توقف نکند.]

دانستن پیغامبر صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کہ
سبب رنجوری آن شخص، گستاخی بوده است در دعا

(۲۲۵۲) چون پیمبر دید آن بیمار را خوش نوازش کرد یارِ غار^۱ را
وقتی که حضرت رسول اکرم، آن بیمار را دید، آن یارِ صیمی را با محبت نوازش کرد.
[در اینجا بازگشت به بیت (۲۱۴۱) است که داستان آغاز شد.]

(۲۲۵۳) زنده شد او چون پیمبر را بدید گویا آن دم مرا او را آفرید
صحابی نامبرده همینکه حضرت پیغمبر (ص) را دید زنده شد، به حدی که گویا حضرت
پیغمبر (ص) او را همان لحظه آفریده است.

(۲۲۵۴) گفت: بیماری، مرا این بخت داد کآمد این سلطان بر من بامداد
آن صحابی بیمار گفت: بیماری برای من این سعادت را پدید آورد که این شاه حقیقت،
هنگام صبح به دیدار من آمد.

(۲۲۵۵) تا مرا صحت رسید و عافیت از قدم این شه بی‌حاشیت^۲
تا اینکه به مبارکی قدم این شاه بی‌محافظ و تشریفات، بهبودی و سلامتی خود را باز
یافتم.

(۲۲۵۶) ای خجسته رنج و بیماری و تب ای مبارک درد و بیداری شب
چه فرخنده است رنج و بیماری و تب! و چه خجسته است درد و بیداری
در شب!

۱. یارِ غار: ابوبکر که در غار ثور همراه رسول خدا بود، و مجازاً رفیق یک رنگ و موافق. (معین، ج ۴، ص ۵۲۴)

۲. حاشیت: حاشیه، اهل و عیال شخص، در اینجا منظور همان است که در شرح بیت آمده است.

- (۲۲۵۷) نک مرا در پیری از لطف و کَرَم حق چنین رنجوری داد و سَقَم^۱
حق تعالی از روی لطف و احسان در دوران سالخوردگی‌ام به من این چنین کسالت و
بیماری عطا فرمود.
- (۲۲۵۸) دردِ پُشتم داد هم تا من ز خواب برجهد هر نیمشب لابد شتاب
حق تعالی به من درد پشت داد تا من در هر نیمه شب از شدت درد سرآسیمه از خواب
برجهم.
- (۲۲۵۹) تا نخُسم جمله شب، چُون گاو میش دردها بخشید حق از لطفِ خویش
حق تعالی از روی لطف و کرم خود، دردهایی به من داد تا مبادا سراسر شب را مانند
گاو میش بخوابم.
- (۲۲۶۰) زین شکست، آن رحمِ شاهان جُوش کرد دوزخ از تهدیدِ من خاموش کرد
به واسطه این درد، دریای رحمت شاهان حقیقت برای من به جوش و خروش آمد و
دوزخ دیگر مرا نترسانید و خموش شد. [عَلَّتْ اینکه در اینجا «شاهان» گفته یا برای تعظیم و
تفخیم و جامعیت مقام حق تعالی است. و یا مراد از شاهان، خداوند و انبیاء و اولیاء است.^۲]
- (۲۲۶۱) رنج، گنج آمد که رحمتها در اوست مغز، تازه شد، چو بخراشید پوست
رنج، گنجخانه‌ای است که رحمت‌های فراوانی در آن نهفته است. چنانکه مثلاً وقتی
روی پوستِ (بادام و یا گردو و پسته) تَرک بردارد نشان اینست که مغزِ آن لطیف و رسیده است.
[همین‌طور وقتی جسم آدمی بر اثر کسالت و بیماری، شکسته شود، قلب و روح تازه می‌شود و
نیرو پیدا می‌کند.]
- (۲۲۶۲) ای برادر موضعِ تاریک و سرد صبر کردن بر غم و سُستی و درد
ای برادر جای تاریک و سرد را تحمل کردن و اندوه و ناتوانی و درد را برخود هموار
کردن نتیجه صبر کردن است.

۱. سَقَم: بیماری.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۷۷۱.

- (۲۲۶۳) چشمه حیوان و، جام مستی است کآن بلندی‌ها همه در پستی است
همه اینها (مفاد بیت پیشین) سرچشمه آب حیات و جام مستی الهی است، زیرا همه آن
مقام‌های والای معنوی در انکسار و خواری به دست می‌آید.
- (۲۲۶۴) آن بهاران مُضْمَرست^۱ اندر خزان در بهارست آن خزان، مگریز از آن
به عنوان مثال، موسم بهار در موسم پاییز، نهفته است و پاییز در بهار. پس، از آن فرار مکن.
- (۲۲۶۵) همراه غم باش، با وحشت بساز می‌طلب در مرگِ خود عُمرِ دراز
همراه اندوه باش و با وحشت خو بگیر و در مرگِ خود عمر طولانی طلب کن.
[پیوسته در ریاضت باش تا حیات جاودان به دست آری. در بیت (۲۲۶۵ - ۲۲۵۷) این مسأله
مطرح شد که درد، موجب بیداری و تازگی روح می‌شود. منظور مولانا از این درد، دردهایی
است که معمولاً فرزندان و روشن‌بینان دارند، و الا هر درد و رنجی نمی‌تواند به تصفیه روح و
تهذیب نفس کمک کند. ر.ک. شرح بیت (۸۲۲ - ۸۱۷) دفتر اول.]
- (۲۲۶۶) آنچه گوید نفسِ تو کاینجا بدست مَشْنُوشِ چون کارِ او ضد آمده‌ست
هرچه نفسِ تو می‌گوید: اینجا، جای بد و ناگوار است، سخن او را گوش نکن، زیرا کار
نفس، ضد روح و عقل است.
- (۲۲۶۷) تو خلافتِ کن که از پیغمبران این چنین آمد وصیت در جهان
تو با نفسِ امّاره‌ات ستیز کن، زیرا که پیامبران در این جهان اینگونه وصیت کرده‌اند.
- (۲۲۶۸) مشورت در کارها واجب شود تا پشیمانی در آخر کم بُود
مشورت کردن در کارها بر همگان واجب است، تا پشیمانی در عاقبت کم شود.
- (۲۲۶۹) گفت اُمّت: مشورت با کی کنیم؟ انبیا گفتند: با عقلِ امام
امّت‌ها از پیامبران سؤال کردند: با چه کسی مشورت کنیم؟ پیامبران پاسخ دادند: با

۱. مُضْمَر: پنهان کرده شده، پوشیده.

عقلی که پیشوا و مقتدای شماست. [«کنیم» با «امام» طبق قاعده اماله قافیه شده است. ر.ک. شرح بیت (۶۶۹) دفتر اول. پس باید آنرا «امیم» خواند.]

(۲۲۷۰) گفت: گر کودک در آید یا زنی کو ندارد رأی و عقلِ روشنی
هریک از اَمّت‌ها به پیامبر خود گفتند: اگر کودک و یا زنی که عقل و رأی روشنی ندارد
پیش ما بیایند، باز باید با آنها مشورت کنیم؟

(۲۲۷۱) گفت: با او مشورت کن و آنچه گفت تو خِلافِ آن کن و، در راه اُفت
آن پیامبر به امت خود گفت: با آن زن و کودک مشورت کن ولی هرچه گفتند برخلافِ
آن رفتار کن و راهت را بگیر و برو. [اشاره به حدیثی که شرح آن در بیت (۲۹۵۶) دفتر اول، آمده است.]

(۲۲۷۲) نفسِ خود را زن شناس، از زن بَشَر زآنکه زن جُزوی است، نفست کُلِّ شَر
تو باید نفس اماره خود را زن بشمری، بلکه از زن هم بدتر. زیرا زن، شَرِّ جزئی و
نفس اماره، شَرِّ کلی است. [مولانا در این ابیات نظر عرفی زمان خود را درباره زن منعکس
کرده است، و الاّ نظر او نسبت به زن بس عالی است و ماورای زمان خود است.]

(۲۲۷۳) مَشُورت با نفسِ خود گر می‌کنی هر چه گوید، کُن خِلافِ آن دَنی
اگر با نفس خود مشورت می‌کنی، هرچه نفست می‌گوید، برخلافِ آن فرومایه
رفتار کن.

(۲۲۷۴) گر نماز و روزه می‌فرماید نفس، مَکَّارست، مَکری زایدت
به عنوان مثال، اگر نفست تو را به نماز و روزه امر کند، بدان که نفس، نیرنگباز است و
برای تو نیرنگی ساخته است. [وقتی که آدمی روی عادت و خواهش نفس، به طاعت و
عبادت پردازد، آن نیز شهوت است. از اینرو محققان صوفیه، آن را شهوت خَفِیه نام نهاده‌اند.
ر.ک. بیت (۲۴۲۵) دفتر اول.]

(۲۲۷۵) مَشُورت با نفسِ خویش اندر فِعال هر چه گوید، عکسِ آن باشد کمال
هرگاه در کارها با نفس خود مشورت کردی، هر آنچه به تو گفت، بدان که عکسِ آنچه

می‌گوید، کمال و خیر است.

(۲۲۷۶) بر نیایی با وی و استیز او رُو بر یاری، بگیر آمیز او
تو نمی‌توانی با نفس و عناد او مقابله کنی، پس پیش یاری برو و با او درآمیز و به
خوی و عادت او درآی. [برای چیرگی بر نفس باید با اهل خرد همنشینی داشت.]

(۲۲۷۷) عقل، قوّت گیرد از عقلِ دگر نئی شکر کامل شود از نئی شکر
عقل با عقل دیگر نیرو می‌گیرد، چنانکه مثلاً نیشکر از نیشکر دیگر کامل می‌شود، زیرا
هر چیز حکم مقارن خود را دارد.^۱ [برخی، مصراع دوم را اینگونه معنی کرده‌اند: آیا شکر از
نیشکر کمال نمی‌یابد؟^۲ برخی نیز گفته‌اند: آیا این طور نیست که شکر از طریق نیشکر مایه و
غذا می‌گیرد؟^۳ این بیت در اهمیت صحبت است. ر.ک. شرح بیت (۲۶۸۷) دفتر اول.]

(۲۲۷۸) من ز مکرِ نفس دیدم چیزها کو بَرَد از سحرِ خود تمییزها
من از نیرنگِ نفس اماره چیزها دیده‌ام، زیرا او با جادوی فریب خود، قوّه تشخیص
آدمیان را از بین می‌برد. [این بیت در بیان قدرت حيله‌سازی نفس است.]

(۲۲۷۹) وعده‌ها بدهد تو را تازه به دست کو هزاران بار، آنها را شکست
نفس اماره، به تو وعده‌های تازه می‌دهد، در حالی که آن وعده‌ها را هزاران بار نقض
کرده است.

(۲۲۸۰) عمر، گر صد سال خود مهلت دهد اوت هر روزی بهانه نو نهد
عمر اگر صد سال طول بکشد بالاخره به پایان می‌رسد، ولی نیرنگِ نفس اماره را
پایانی نیست، بلکه هر روز حيله و بهانه‌ای نو می‌تراشد.

۱. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۷۷۶.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۲۷۱.

۳. مثنوی (استعلامی)، ج ۲، ص ۲۸۱.

۴. سیخ: ر.ک. شرح بیت (۲۷۷) دفتر اول.

(۲۲۸۱)

گرم گوید وعده‌هایِ سرد را جادویِ مردی، ببندد مرد را
نفس اماره، وعده‌هایِ پوچ را با حرارت تمام می‌دهد. نفس، در واقع جادوگری است که مردان را زبون می‌سازد. [همانگونه که با استعانت از سیخر، مردان را از مردانگی می‌افکنند، خواهش‌های نفسانی نیز سبب می‌شود که انسان زبون حاکمیت شهوت و حیوانیت شود و نتواند بند هوی از پای عقل و روح خود بگسلد. در نتیجه از سلوک در می‌ماند. خلاصه، نفس، همت مردانگی را زایل می‌کند.]

(۲۲۸۲)

ای ضیاءالحق حُسام‌الدین بیا که نروید بی‌تو از شوره، گیا
مولانا پس از سخنانی دربارهٔ حیل و فساد نفس اماره روی به حسام‌الدین چلبی می‌کند و محبت و دوستی خود را به او چنین می‌نماید: ای ضیاءالحق و ای حُسام‌الدین بیا که بدون تو در شوره‌زار، گیاهی نمی‌روید. [حسام‌الدین چلبی، نمونهٔ عارفی کامل است که بدون ارشاد و دستگیری عارف کامل، ممکن نیست که اسیران بند هوی، رها شوند و در باطن عریان و عاری از کمالشان، گیاه حقیقت بروید.]

(۲۲۸۳)

از فلک آویخته شد پرده‌یی از پیِ نفرینِ دلِ آزرده‌یی
بر اثر نفرین یک دل آزرده، از فلک پرده‌ای آویزان شد. [خداوند به واسطهٔ نفرین یکی از مردان حق، بر دل‌های مردم گناهکار پرده‌ای کشید و آنان در گمراهی ماندند.]

(۲۲۸۴)

این قضا را هم قضا داند علاج عقلِ خَلْقان در قضا گنج است گنج
علاج این قضای الهی نیز از قضای الهی برمی‌آید. ولی عقل مردم در شناخت قضای الهی، حیران و سرگشته است. [ر.ک. شرح بیت (۲۴۴۰) دفتر اول، از طریق مناقشه‌های کلامی، مسألهٔ قضای الهی شناخته نمی‌شود. «علاج» را باید «علیج» خواند تا قافیه مناسب آید. و این طبق قاعده اصاله است.]

(۲۲۸۵)

ازدها گشته است آن مارِ سیاه آنکه کرمی بود افتاده به راه
آن مار سیاه به ازدها تبدیل شده است، در حالی که ابتدا، مانند کرمی بود که بر سر راه افتاده بود. [نفس آدمی، در آغاز همانند کرمی بیمقدار است، ولی رفته رفته از شهوات و هوی‌ها تغذیه می‌کند و به ماری ستبر تبدیل می‌شود و باز تتاور می‌گردد و به ازدهایی سهمناک

دگرگون می‌شود. پس باید غذای شیطانی آن را بُرید تا دوباره مثل کرم ناتوان شود و عقل و روح از آزار او رها شوند.]

(۲۲۸۶) **اژدها و مار اندر دستِ تو شد عصا ای جانِ موسی مستِ تو**
ای حسام‌الدین چلبی که روح موسی، مست و شیفته تو شده، اژدها و مار در دست تو عصا گشته است. [یعنی نفس اماره که به مثابه مار و اژدهاست در دست همت و ولایت تو همانند عصا، مسخر و منقاد گشته است.^۱ نفس اماره به کرات در مثنوی به اژدها تشبیه شده. از آن جمله بیت (۱۳۷۵) دفتر اول.]

(۲۲۸۷) **حکم خُذها لَا تَخَفْ دادِ خدا تا به دستِ اژدها گردد عصا**
خدای تعالی به تو فرمان داده است: «بگیر آن را و مترس.» تا در دست ارشاد و همت و ولایت تو، اژدهای نفس مانند عصا منقاد و مطیع گردد. [اشاره است به آیه ۲۱ - ۱۸ سوره طه: قَالَ اَلْقِهَا يَا مُوسَى فَالْقِيَهَا فَاِذَا هِيَ حَبَّةٌ تَسْعَى قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْاُولَى. «خداوند فرمود: ای موسی، آن عصا را بیفکن. پس بیفکندش، ناگاه ماری شد خزان. فرمود: بگیرش و مترس که بیدرنگ باز بریمش به حالِ نخست.»]

(۲۲۸۸) **هین یدِ بیضا^۲ نما ای پادشاه صبحِ نو بگشا ز شب‌های سیاه**
ای پادشاه حقیقی، معجزه کن و از شب‌های تیره و سیاه، سپیده دم تازه پدید آور. [در اینجا نیز مولانا، حسام‌الدین چلبی را به حضرت موسی (ع) تشبیه کرده است. و از او می‌خواهد که کرامتی روحانی نشان دهد و پرده سیاه گمراهی مردمان را بدرد و سپیده دم معرفت را نمایان سازد.^۳ یدِ بیضاء اشاره است به معجزه حضرت موسی (ع) که در بیت (۳۴۸۶) دفتر اول و (۵۲) همین دفتر آمده است.]

(۲۲۸۹) **دوزخی افروخت در وی دَمِ فسون ای دَمِ تو از دَمِ دریا فزون**
ای حسام‌الدین چلبی، دوزخ افروخته شده، تو بر آن دوزخ، افسونی بدم. ای کسی که

۱. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۷۷۸.

۲. یدِ بیضاء نمودن: معجزه کردن.

۳. ر. ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۱۶.

اثر نَفَس تو از دم و نَفَس دریا بیشتر است. [دوزخ نَفَس‌های اماره مردم گمراه شعله‌ور شده، پس تو ای حسام‌الدین، با دم مؤثر خود دعایی کن و ارشادی بفرما تا این دوزخ خاموش شود.]

(۲۲۹۰) بحر، مَکّارست، بنموده کَفی دوزخ است از مکر، بنموده تَفی
ای حسام‌الدین چَلَبی، این نفس اماره در مَثَل مانند دریای حیل‌گری است که فقط به تو کفی از خود نشان داده است. یعنی در ظاهر، صورتی ساده و حقیر دارد ولی در باطن، هلاکت‌بار و غرق‌کننده است. نفس اماره در واقع دوزخ است، ولی به ظاهر فقط از خودش حرارتی نشان می‌دهد. [حیل و مکر دریای نفس در بیت بعد روشن می‌شود. تشبیه نفس اماره به دوزخ در بیت (۱۳۷۵) دفتر اول و در بیت (۴۶۷۵) دفتر ششم^۱.]

(۲۲۹۱) ز آن نماید مختصر در چشم تو تا زبون بینیش، جُنُبَد خشم تو
از آنرو نفس در نظر تو، حقیر و بیمقدار می‌نماید که تو آن را واقعاً زبون و حقیر خیال کنی و آنگاه نسبت بدان خشمگین شوی. [زیرا اگر خطر و قدرت مخرب نفس را آنطور که هست بینی از مقابله با آن نومید و هراسان خواهی شد و یکسره تسلیم آن خواهی شد. مثالی که در بیت بعد می‌آید، این مطلب را تبیین می‌کند.]

(۲۲۹۲) همچنانکه لشکر انبوه بود مر پیامبر را به چشم، اندک نمود
چنانکه به عنوان مثال، آن سپاه گران کفّار و مشرکین در نظر پیامبر (ص) سبک و اندک جلوه نمود. [از این بیت تا بیت (۲۲۹۷) اشاره‌ای است به غزوه بدر که در روز جمعه هفدهم ماه رمضان سال دوم هجری (هijده ماه پس از هجرت حضرت پیامبر (ص) از مکه به مدینه). در منطقه‌ای میان مکه و مدینه موسوم به بدر رخ داد. شمار لشکر مشرکان، نهصد و پنجاه و یا هزار مرد جنگی بود. در حالی که شمار جنگجویان پیامبر (ص) به سیصد و یا به قولی سیصد و نود نفر می‌رسید^۲. در این جنگ مسلمانان با وجود داشتن عده و عُدّه کمتر پیروز شدند. این بیت به آیه ۴۴ - ۴۳ سوره انفال نیز اشاره داد: إِذْ يُرِيكُمُ اللَّهُ فِي مَتَابِكِ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَايَهُمْ

۱. ر.ک. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۱۶۷.

۲. ر.ک. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۴۰۴. در تواریخ دیگر شمار لشکریان طرفین را به صورت‌های دیگری نیز گفته‌اند، ولی حدوداً همین مقدار است.

كَثِيرًا لَّفَسَلْتُمْ وَ لَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ. وَ إِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذَا الْتَقَيْتُمْ فِي آعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي آعْيُنِهِمُ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ. «یاد آر هنگامی را که خداوند، شمارِ آنان را در خوابت اندک بنمود. و اگر شمارِ آنان را بسیار می نمود بی گمان هراسان می شدید و در کار جنگ با یکدیگر به ستیز و جدال می پرداختید. ولی خدا شما را از این گزند برهانید که او به آنچه در دل هاست داناست. و یاد آر هنگامی را که وقتی با دشمن روبرو شدید، خداوند، شمارِ آنان را در نظر شما اندک بنمود و شما را نیز در نظر آنان اندک نشان داد (تا با همه قوا نجنگند) تا هرچه را حق تعالی مقدر کرده اجرا نماید و همه کارها به او باز گردد.» مولانا با استشهاد به این مسأله می خواهد بفرماید که نفسِ اماره بسی خطرناک و مقتدر است، ولی خداوند چنین قرار داده که آدمی خطر آن را انسان که وجود دارد نبیند تا میل به پیکار و مقابله با آن پیدا کند. و الا اگر به ماهیتِ سهیباک نفسِ اماره پی می برد، از جدال و ستیز با آن نومید و دلسرد می شد.]

تا بر ایشان زد پیمبر بی خطر و ر فزون دیدی، از آن کردی حذر (۲۲۹۳)
لشکر مشرکان در نظر مسلمانان، اندک جلوه کرد تا اینکه حضرت رسول (ص) بی هیچ بیم و هراسی با آن لشکر به جنگ برخاست. و اگر لشکر مشرکان را انبوه می دید حتماً از مقابله با آنان اجتناب می کرد.

آن عنایت بود و، اهلِ آن بُدی احدا، و ر نه تو بد دل می شدی (۲۲۹۴)
اینکه شمارِ لشکر کافران و مشرکان در نظر تو و یارانت اندک نمود، همه از عنایت الهی سرچشمه می گیرد. و تو ای احمد شایسته این لطف و عنایت بودی. و الا بیمناک می شدی.

کم نمود او را و، اصحابِ و را آن جهادِ ظاهر و، باطنِ خدا (۲۲۹۵)
حق تعالی در نظر حضرت رسول و یارانش، آن پیکارِ ظاهر و باطن را کم نمود. یعنی سهل و آسان کرد. [جهادِ ظاهر و باطن، اشاره دارد به جهادِ اصغر و اکبر که شرح آن در بیت (۱۳۷۳) دفتر اول آمده است.]

تا مُیسّر کرد یُسری را بر او تا ز عُسری او نگردانید رُو (۲۲۹۶)
تا اینکه حق تعالی، کاری آسان برای پیامبر (ص) میسر کرد تا وی از کاری دشوار

روی برنگرداند. [اشاره است به آیه ۶ سوره لیل: فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى. «پس کاری آسان برای او فراهم آریم.»]

(۲۲۹۷) کم نمودن مرو را پیروز بود که حقش یار و، طریق آموز بود
اینکه تعداد لشکریان کفار در نظر پیامبر (ص) اندک آمد، این خود سبب پیروزی آن
حضرت شد، زیرا که خداوند، یار و راهنمای او بود.

(۲۲۹۸) آنکه حق پُشتش نباشد از ظَفَر وای اگر گربه‌ش نماید شیر نَر
کسی که برای رسیدن به پیروزی، حق تعالی یار و پشتیبانش نباشد، وای به حال او که
در این صورت گربه، در نظر او شیر نر جلوه می‌کند.

(۲۲۹۹) وای اگر صد را یکی ببند ز دُور تا به چالش^۱ اندر آید از غرور
وای به حال کسی که مسافت دور، صد نفر را یک نفر ببیند و از روی غرور به پیکار
دست زند.

(۲۳۰۰) ز آن نماید ذوالفقاری، حربه‌یی ز آن نماید شیر نر، چون گربه‌یی
از اینرو شمشیر ذوالفقار، یک شمشیر معمولی به نظر می‌رسد و شیر نر به صورت یک
گربه جلوه می‌کند. [غرور و تکبر آدمی، حجابی است بر چشم او که نتواند واقعیات را دریابد.
از اینرو در ارزیابی خود و دیگران دچار اشتباه می‌شود و به خواری و خذلان مبتلا می‌گردد.
ذوالفقار، در لغت به معنی دارنده فقره‌هاست. و فقره نام هر یک از مهره‌های پشت کمر
است که ستون فقرات از آن‌ها تشکیل شده است. اما از نظر تاریخی، نام شمشیر یکی از
مشرکان بود که در غزوه بدر کشته شد و آن شمشیر را حضرت پیامبر (ص) برگرفت و سپس
در غزوه احد آن را به حضرت علی (ع) عطا فرمود. اینکه برخی گمان برده‌اند که ذوالفقار
دارای دو تیغه و یا دو زبانه بوده اساسی ندارد.^۲ در جنگ احد، علی (ع) ضربتی بر کلاهخود
یکی از کافران زد که بر اثر آن، شمشیر آن حضرت شکست و بیدرنگ نزد رسول‌الله رفت و

۱. چالش: رفتار با ناز و تکبر و حرکت زیبا و ظریف. (فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۱۵۸)

۲. برخی گویند چون بر پشت آن، خراش‌هایی وجود داشت بدین نام موسوم شده. (ر. ک. اعلام معین، ج ۱،

گفت شمشیرم شکسته است. پیامبر (ص) ذوالفقار را به علی (ع) داد و او دلیرانه جنگ کرد. تا اینکه رسول خدا فرمودند: لَا قَتَى إِلَّا عَلَى لَا سَيْفَ إِلَّا ذُو الْفَقَارِ^۱. بنابراین وقتی نفس اماره بر آدمی غلبه می‌کند، بینش باطنی او را از میان می‌برد و او در شناخت پدیده‌ها اشتباه می‌کند. مثلاً شمشیر بران را خیلی کُند و حقیر خیال می‌کند، و در نتیجه مغلوب و مقهور آن می‌گردد. [

تا دلیر اندر فتد احمق به جنگ و اندر آردشان بدین هیلت به چنگ (۲۳۰۱)
تا اینکه آدم‌های احمق و گول، فریب خورند و بی‌باکانه وارد کارزار شوند، و حضرت حق با این تدبیر، آنان را مغلوب و مقهور سازد.

تا به پای خویش باشند آمده آن قلیوان^۲ جانبِ آتشکده (۲۳۰۲)
تا اینکه آن آدم‌های بی‌خاصیت با پای خود به سوی آتش دوزخ گام بردارند.

گاهِ برگِی می‌نماید تا تو زود پُفِ کُنی کو را، برانی از وجود (۲۳۰۳)
آن حریف نیرومند در نظر تو مانند برگ کاهی ناچیز جلوه می‌کند، تا تو با پُفی آن را زود از سر راه دور کنی. [«گاهِ برگِی» اضافهٔ مقلوب است^۳. یعنی برگِ کاهی. بنابراین، حضرت رسول‌الله در نظر مشرکان، حقیر آمد تا آنان جرأت کنند و با او به جنگ پردازند و مقهور شوند.]

هین که آن گَه، کوه‌ها بر کُنده است زو جهان گریان و، او در خنده است (۲۳۰۴)
آگاه باش که آن برگ کاه، کوه‌های بسیاری را از جا کنده است. جهان از دست آن کاه، گریان است ولی او خندان.

می‌نماید تا به کعب این آبِ جُو صد چو عاج بنِ عَنق شد غرق او (۲۳۰۵)
ظاهراً ارتفاع آب این جوی تا قوزک پاست؛ ولی در باطن، صدها نفر نظیر عاج بن عنق در آن غرق می‌شوند، [عاج بن عَنق، از شخصیت‌های اسطوره‌ای بنی‌اسرائیل است.

۱. ر.ک. لغتنامهٔ دهخدا، ج ۲۴، ص ۸۶.

۲. قلیوان: جمع قلیو به معنی بیهوده، بی‌خیر، بی‌فایده.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۸۶.

گویند به وقتِ طوفان نوح(ع) که آب، کوه‌های بلند را نیز فرا گرفته بود، از زانوی او نیز تجاوز نمی‌کرد. او کوشید کشتی را غرق کند که خداوند ناکامش بداشت و او تا روزگار فرعون نیز زیست و تخته سنگی ستبر بر گرفت که به اندازه لشکریان موسی(ع) بود، و خواست آن سنگ را بر لشکر موسی(ع) افکند، ولی خداوند پرنده‌ای را فرستاد تا سنگ را سوراخ کند. و چون سنگ، سوراخ شده بود از روی سرش لغزید و مانند حلقه‌ای بر گردنش افتاد بطوری که جایی را نمی‌دید و نمی‌جنبید. در این هنگام حضرت موسی(ع) به فرمان خدا با چوبدستی خود، ضربتی بر ساق پای او نواخت و او از سنگینی صخره بر زمین افتاد و عرض رود نیل را گرفت. مدت‌ها مردمان و ستوران از روی جسد او به آن سوی رود می‌رفتند^۱. وی اسطوره‌ای است در بلندی قامت. بنابراین مقصود بیت اینست: انبیاء و اولیاء نیز مانند آبی اندک به نظر می‌رسند، ولی همین آب اندک، صدها نفر از گردن‌افزاترین افراد را به هلاکت می‌رساند. پس ظاهری ساده و باطنی عمیق و شکوهمند دارند.]

(۲۳۰۶) می‌نماید موجِ خورش، تَلِّ مُشْک می‌نماید قعرِ دریا، خَاکِ خَشْک
همینطور موجِ خون در نظر نابخردان پُشتهٔ مُشْک می‌آید، و ژرفنای دریا به نظرش
زمین خشک می‌آید.

(۲۳۰۷) خشک دید آن بحر را فرعونِ کور تا در او راند از سرِ مردی و زور
چنانکه مثلاً فرعونِ کوردل، دریای پهناور و ژرف را زمینی خشک دید، به همین سبب
با قدرت و بیباکی به سوی آن تاختن آورد.

(۲۳۰۸) چون درآید، در تکِ دریا بُود دیدهٔ فرعون، گِی بینا بُود؟
همینکه گام به دریا نهد در ژرفای دریا قرار می‌گیرد. دیدهٔ باطنی فرعون چگونه ممکن
است که بینا باشد؟ [دو بیت اخیر اشاره است به مسألهٔ غرق شدن فرعون و فرعونیان که در
سورهٔ بقره، آیهٔ ۵۰ آمده است: وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَ أَنْتُمْ
تَنْظُرُونَ. «و یاد آورید زمانی را که برای نجات شما دریا را بشکافتیم و برهاندیم شما را و
غرق کردیم فرعونیان را و شما می‌دیدید.»]

دیده، بینا از لقایِ حق شود حق کجا همرازِ هر احمق شود؟ (۲۳۰۹)
چشم دل از دیدار حق تعالی بصیر و بینا می‌گردد، حق تعالی چگونه ممکن است که همراز احمق شود؟

قند بیند، خود شود زهرِ قَتول^۱ راه بیند، خود بُود، آن بانگِ غول (۲۳۱۰)
شخص احمق، زهرِ کُشنده را قند و شیرینی تصوّر می‌کند، و پیش خود خیال می‌کند که راه را بلد است. در حالی که آنچه گمان کرده، آواز غول و بانگ شیطان است. [ر. ک. شرح بیت (۳۴۵۵) دفتر اوّل.]

ای فلک، در فتنهٔ آخرِ زمان تیز می‌گرددی، بده آخر، زمان (۲۳۱۱)
ای فلک در فتنه‌ها و بلاهای آخرالزمان، خیلی با شتاب می‌چرخد، آخر مهلتی بده. [از این بیت حضرت مولانا خطاب به چرخِ گردون سخنانی می‌گوید که مناسبت و ارتباط این فقره با ابیات پیشین و پسین برای شارحان مثنوی چندان روشن نیست. در ابیات پیشین این نکته بیان شد که وقتی نفس اماره بر آدمی چیره می‌شود، بینش باطنی او را از میان می‌برد؛ ابیات پسین نیز تقریری است در حدوثِ عالم. از اینرو می‌توان گفت که این فقره، جنبهٔ معترضه دارد و در نقدِ دهریان ایراد شده است؛ زیرا آنان به ازلی بودن زمان عقیده دارند و همهٔ حوادث را معلول آن شمرند.]

خنجرِ تیزی تو اندر قصدِ ما نیشِ زهرآلوده‌یی در قَصْدِ^۲ ما (۲۳۱۲)
تو ای فلک، مانند خنجرِ تیزی هستی که قصدِ ریختنِ خون ما داری، تو مانند نیشِ زهر آلوده‌ای هستی که می‌خواهی خون ما را بریزی.

ای فلک، از رحمِ حقِ آموزِ رحم بر دلِ موران، مَرَنِ چُونِ مار، زخم (۲۳۱۳)
ای فلک، از مهربانی حق تعالی، مهربانی را یاد بگیر، و بر دلِ موران ناتوان، مانند مار زخم نزن.

۱. قَتول: بسیار کُشنده، (صیغهٔ مبالغه).

۲. قَصْد: رگ زدن، خون گرفتن.

- (۲۳۱۴) حَقِّ آنکه چرخه چرخ تو را کرد گزدان بر فرازِ این سرا
به حق آن خدایی که چرخ تو را بر فراز این جهان به گردش درآورده است.
- (۲۳۱۵) که دگرگون گردی و، رحمت کنی پیش از آنکه بیخ ما را بر کنی
به شکل دیگری بچرخ، و پیش از آنکه ما را ریشه کن کنی، به ما مهربانی کن.
- (۲۳۱۶) حَقِّ آنکه دایگی کردی نُخست تا نهالِ ما ز آب و خاک رُست
به حق آن خدایی که ابتدا وجود ما را پرورش دادی، تا اینکه نهال جسم ما از آب و خاک روید و به وسیله تو به کمال رسید.
- (۲۳۱۷) حَقِّ آن شه که تو را صاف آفرید کرد چندان مشعله در تو پدید
به حق آن شاه که تو را صاف خلق کرد و در تو مشعل‌های تابان قرار داد، یعنی تو را ای فلک به اعتدال بر افراشت و سیارات و ستارگانی در مدارهای مختلف تو قرار داد.
- (۲۳۱۸) آن چنان معمور و باقی داشت تا که دَهْری از ازل پنداشت
ای فلک، حق تعالی آن چنان تو را باقی نگهداشته تا اینکه دَهْری تو را ازلی پنداشته است. [دَهْری، به معنی کسی است که به ازلی بودن زمان معتقد است. دهر به معنی زمان یا زمان طویل است]. مردم دوران جاهلیت حوادث و بلاها را به دهر نسبت می‌داده‌اند. بنابراین دهری کسی است که دهر را خالق جهان می‌داند. در سوره جاثیه، آیه ۲۴ به این دسته از مردم اشاره شده است: وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ. «وگفتند: زندگانی نیست مگر همین زندگانی دنیا، می‌میریم و می‌زییم و هلاک نمی‌کند ما را مگر روزگار.»]
- (۲۳۱۹) شُکر دانستیم آغازِ تو را انبیا گفتند آن رازِ تو را
ای فلک، خدا را شکر که ابتدای تو را شناختیم و راز خلقت تو را پیامبران به ما گفتند. [بنابراین، آن دسته از کسان که دهر را سرمدی و ازلی می‌دانند و افعال و حوادث را بدو نسبت می‌دهند در اشتباهند، زیرا فقط حق تعالی قدیم است.]

آدمی داند که خانه حادث^۱ است عنکبوتی نه که در وی عابث^۲ است (۲۳۲۰)

انسان کامل و عارف واصل می‌داند که خانه این دنیا حادث است؛ ولی عنکبوت که در این خانه به بازی و کارهای بیهوده سرگرم است، این حقیقت را نمی‌داند. [وقتی انسان به ساختمانی نگاه می‌کند قطعاً پیش خود می‌گوید این بنا را کسی ساخته است. و هرگز به این خیال نمی‌افتد که آن ساختمان، از ازل آزال به همین صورت وجود داشته است. ولی عنکبوتی که بر دیوارهای آن خانه تار می‌تند این مطلب را درک نمی‌کند. بنابراین، در این بیت «آدمی» کنایه از انسان‌های عارف و ژرف‌اندیش است و «عنکبوت» کنایه از افراد سطحی‌اندیش که همچون حیوانات می‌زیند. اکبرآبادی گوید: منظور از «آدمی» اهل کشف است و منظور از «عنکبوت» پیروان عقل جزئی^۳.]

پشه کی داند که این باغ از کی است؟ کو بهاران زاد و مرگش در دی است (۲۳۲۱)
به عنوان مثال، پشه چه می‌داند که این باغ از چه زمانی پدید آمده است؟ زیرا پشه در بهار متولد می‌شود و در دی ماه می‌میرد. [وجه دیگر مصراع اول: پشه چه می‌داند که این باغ از کیست؟]

کرم کاندز چوب زاید سست حال کی بداند چوب را وقت نهال؟ (۲۳۲۲)
مثال دیگر، کرمی که داخل شاخه درخت، سست و ناتوان متولد شده چه می‌داند که آن درخت، کی به صورت نهال کاشته شده است؟ [این دو بیت بیانی است از اینکه موجودات مادی و حسی نمی‌توانند از دایره حواس فراتر روند. بنابراین پشه و کرم، کنایه از افرادی است که فقط به محسوسات توجه دارند و معنویات را مشاهده نتوانند کرد^۴.]

ور بداند کرم از ماهیتش عقل باشد، کرم باشد صورتش (۲۳۲۳)
تازه اگر کرم از ماهیت درخت خبر داشته باشد، آن کرم در حقیقت، دارای عقل است و

۱. حادث: ر.ک. شرح (۱۷۴۷) همین دفتر.

۲. عابث: کسی که کارهای بیهوده می‌کند.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۸۷.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۷۹۰.

۵. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۱۹.

تنها صورت ظاهری کرم را دارد. [انسان کامل هرچند خود را فروتن و خاکسار می‌سازد و در انظار سطحی اندیشان ناچیز به نظر می‌آید، ولی برحسب باطن، والا است.]

(۲۳۲۴) عقل، خود را می‌نماید رنگ‌ها چون پری دُورست از آن فرسنگ‌ها
عقل، خود را به رنگ‌های گوناگون نشان می‌دهد. ولی عقل، همانند جنّ از آن رنگ‌ها
فرسنگ‌ها دور است. [«عقل»، در اینجا، عقلِ کلی است نه عقول جزئی؛ عقلِ کلی در مراتب
مختلف تجلّی می‌کند. ولی در عین حال هیچکدام از آن مرتبه‌ها نیست، درست مانند جنّ که به
اشکال مختلف، متشکّل می‌شود.^۱ ر.ک. بحث عقل، بیت (۱۱۰۹) دفتر اول.]

(۲۳۲۵) از مَلک بالاست، چه جای پری؟ تو مگس پری به پستی می‌پری
جنّ چیست؟ عقلِ کلی از فرشته نیز بالاتر و برتر است. ولی چون تو بال و پری مانند
مگس داری در پستی و حقارت پرواز می‌کنی. [مولانا در اینجا یادآور می‌شود که تشبیه عقل
کلی به جنّ تنها مُثَل است و در مثل مناقشه نیست.]

(۲۳۲۶) گرچه عقلت سویِ بالا می‌پَرَد مرغِ تقلیدت به پستی می‌چرد
اگرچه عقل تو به سویِ بالا و عالمِ اعلیٰ پرواز می‌کند، ولی مرغِ تقلید تو در جاهای
پست می‌چرد. یعنی عقل، تو را به مراتب والای معرفت می‌برد، و تقلید، تو را به لایه‌های نازل
جهل و غفلت فرو می‌کشد.

(۲۳۲۷) علمِ تقلیدی و بالِ جانِ ماست عاریه‌ست و، ما نشسته کآنِ ماست
علم‌های تقلیدی، قَلاده‌ای است بر روح و جان ما، و این علم‌ها جنبهٔ عاریتی دارد، و
نشسته‌ایم و مدعی شده‌ایم که این همه علوم از ذاتِ ما جوشیدن گرفته است. [ر.ک. شرح بیت
(۳۴۴۵ - ۳۴۵۲) دفتر اول.]

(۲۳۲۸) زین خَرَد جاهل همی باید شدن دست در دیوانگی باید زدن
از عقلِ جزئی باید نادان شد، و باید دست به دیوانگی زد. [این جنون به معنی

پشت پا زدن به خردهای اهل تقلید است. یعنی جنون ما فوق عقل است نه مادون عقل. ر.ک.
بیت (۱۵۰۶ - ۱۵۰۱) دفتر اول.]

هر چه بینی سودِ خود، ز آن می‌گریز زهر نوش و، آب حیوان را بریز (۲۳۲۹)
از هرچه که سود خود را در آن می‌بینی فرار کن، زهر بنوش و آب حیات را دور بریز.
[زهر، در اینجا کنایه از ریاضت و طاعت است که برای نفس امّاره، تلخ و ناگوار
می‌آید. و آب حیوان، کنایه از عیش و نوش حیوانی است که مطابق امیال نفس امّاره
است.^۱]

هر که بستاید تو را، دشنام ده سود و سرمایه به مُفلس^۲ وام ده (۲۳۳۰)
هر کس که تو را بستاید، تو دشنامش بده. و سود و سرمایه‌ات را به فقیر وام بده. [یعنی
مدحِ متملّقانه، زیان‌های بسیاری در روح و روان آدمی پدید می‌آورد و شخصیت او را مورد
خدشه قرار می‌دهد. از اینرو، مدّوح باید درشتی و تندى از خود نشان دهد تا چاپلوسان در
مدّاحی قویدل نشوند. همه انبیاء و اولیاء الله از مدّاحی‌های متملّقانه و توصیفات چاپلوسانه
نهی کرده‌اند.]

ایمنی بگذار و، جای خوف باش بگذر از ناموس و رسوا باش و فاش (۲۳۳۱)
ایمنی را رها کن و جای خوف و بیم قرار بگیر، و از عِرض و ناموس بگذر و آشکارا
رسوا باش.

آزمودم عقلِ دُوراندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را (۲۳۳۲)
من عقل دوزاندیش را مورد امتحان قرار دادم، و از این پس خود را دیوانه
خواهم ساخت. [مراد از عقلِ دوزاندیش، همان عقل معاش است که آرزوهای طویل دارد.
بنابراین حضرت مولانا می‌فرماید من این عقل معاش را بارها امتحان کرده‌ام و دیده‌ام
با این عقل، نمی‌توان سلوک کرد. بنابراین خود را از این عقل، رهانده‌ام، اگر چه

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۷۹۳.

۲. مُفلس: بیچاره، بینوا.

در نظر ظاهرینان دیوانه شمرده شوم.^۱ در سه بیت اخیر، حضرت مولانا به طریق ملامتیان سخن گفته و خود را از قید و بند تشریفات و رسوم مردمان رهانیده و به حُسنِ شهرت پشت پا زده است.]

عذر گفتنِ دلک با سید که چرا فاحشه را نکاح کرد

گفت با دلک شبی سید اجلّ قحبه‌یی را خواستی تو از عَجَل (۲۳۳۳)

شبی سید اجل به دلک گفت: تو از روی عجله یک زن روسپی را به عقد خود درآوردی. استاد زرین‌کوب می‌نویسد: به نظر می‌آید پاره‌ای حکایات هم که به عصر حیات یا زمان نزدیک به عصر او مربوط است از روایات تاریخی عصر، انعکاس یافته باشد... و آنچه در باب دلک و سید ترمذ در بعضی قصّه‌های مثنوی آمده است، گویا روایات عامیانه‌ای باشد که درباره بعضی احوال فرمانروایان محلّی ترمذ، معروف به خاندان سید اجل در آن ایام در افواه نقل می‌شده است.^۲ به هر حال مولانا طبق شیوه معهود و سنت پسندیده خود، حکایات و افسانه‌ها را پیمانه معانی ژرف و اسرار شگرف می‌سازد.]

با من این را باز می‌بایست گفت تا یکی مستور کردیمیت جُفت (۲۳۳۴)
می‌بایست این مطلب را با من در میان می‌گذاشتی تا من یک زن با حجاب و عفیف برای تو برمی‌گزیدم.

گفت: نه مستورِ صالح خواستم قحبه گشتند و ز غم تن کاستم (۲۳۳۵)
دلک گفت: من تا به حال نه زن با حجاب و بظاهر عفیف اختیار کرده‌ام، ولی همه آنها فاحشه از آب درآمده‌اند و از اندوه و غصّه، تنم آب شده است.

خواستم این قحبه را بی‌معرفت تا ببینم چون شود این عاقبت (۲۳۳۶)
از اینرو من بدون هیچگونه شناخت قبلی، این فاحشه را به همسری اختیار کرده‌ام تا

۱. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۷۹۵ و ر. ک. بهالیل، بیت (۲۳۸) و ابله، بیت (۲۹۲۶) دفتر اول.

۲. سزنی، ج ۱، ص ۳۱۱.

بینم عاقبتِ کار او چه می‌شود. [مولانا پس از بیان این حکایت کوتاه نتیجه‌گیری عارفانه می‌کند و می‌فرماید:]

عقل را من آزمودم هم بسی زین سپس جویم جنون را مَغْرَسی^۱ (۲۳۳۷)
من نیز عقلِ معاش و دنیا طلب را بارها و بارها آزمودم، از اینرو می‌خواهم جایی پیدا
کنم که نهال دیوانگی را در آن جا بکارم. [عقل معاش نیز مانند آن فواحش قابل اعتماد و
اعتبار نیست، از اینرو آن را برای همیشه طلاق داده‌ام.]

۱. مَغْرَس: زمینی که در آن، نهال درخت عمل می‌آورند.

به حیلِت در سخن آوردنِ سایل، آن بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود

خلاصه داستان

شخصی می‌گفت: می‌خواهم مردی خردمند و فرزانه را بیابم تا در مشکلات زندگانی‌ام با او مشورت کنم. یکی به او گفت: در شهر ما، فقط یک نفر عاقل و خردمند است که آن هم خود را به دیوانگی زده است. اگر سراغ او را بگیری می‌توانی اکنون او را در میان کودکان بیینی که روی یک چوب سوار شده و با آنان بازی می‌کند.

آن جوینده می‌رود و او را در میان کودکان پیدا می‌کند و صدایش می‌زند و می‌گوید: ای سوار بر چوب، یک لحظه نیز اسب خود را به سوی من بران. عاقل دیوانه‌نما به سوی او می‌تازد و می‌گوید: زودباش حرف بزن، چه می‌خواهی؟ من نمی‌توانم زیاد توقف کنم، چون اسبم چموش است و به تو لگد می‌زند! آن مرد می‌گوید: می‌خواهم از این محله زنی اختیار کنم، به نظر تو کدام زنی را بگیرم که مناسب حال من باشد؟ عاقل دیوانه‌نما می‌گوید: به طور کلی در دنیا، زن بر سه نوع است: دو نوع آن باعث رنج و ناراحتی است و نوع سوم مانند گنج سرشار از ثروت و مکنت، از این سه قسم زن، یک قسم آن، کاملاً در اختیار تو است و همه مواهب و خوبی‌های آن برای تو. و قسم دیگر، تنها نیم آن به تو تعلق دارد و نیم دیگر آن در اختیار تو نیست. ولی قسم سوم به قدری از تو جداست که گویی اصلاً به تو تعلق ندارد. حالا که جواب سؤال را شنیدی زود برو دنبال کارت که ممکن است اسبم به تو لگد بزند و نقش بر

زمینت کند. عاقل دیوانه‌نما این سخنان را گفت شتابان به میان کودکان رفت و مشغول بازی شد. ولی از این طرف نیز مرد بیچاره میهوت و متحیر برجای خود ایستاده بود و از آن حرف‌ها چیزی سر در نیاورده بود. از اینرو ملتمسانه او را صدا کرد و گفت: بیایم مقصودت را از این حرف‌ها بیان کن. عاقل دیوانه‌نما دوباره به سوی او دوید و گفت: آن زن که به طور کامل به تو تعلق دارد، دوشیزه و باکره است که موجب نشاط تو شود. و آن زن که فقط نیمی از او به تو تعلق دارد، «بیوه زن» فاقد فرزند است. ولی آن زنی که اصلاً به تو تعلق ندارد، بیوه زنی است که از شوی پیشین خود فرزندی نیز دارد، زیرا وجود این فرزند، همیشه این زن را به یاد شوهر قبلی خود می‌اندازد. حالا که این حرف‌ها را شنیدی، برو کنار که اسبم به تو لگد زنند. این را گفت و دوباره به میان کودکان رفت.

آن مرد، دوباره فریاد می‌زند: ای خردمند و فرزانه، یک سؤال دیگر دارم. خواهش می‌کنم آن را نیز پاسخ ده تا دیگر بروم. عاقل دیوانه‌نما می‌گوید: زود سؤال را بیان کن. مرد می‌پرسد: تو با این همه عقل و فهم، چرا رفتارهای کودکانه و دیوانه‌وار انجام می‌دهی؟ پاسخ می‌دهد: این اوباش (دستگاه حکومتی وقت) به این فکر افتاده‌اند که مرا قاضی شهر کنند، من خیلی کوشیدم که زیر بار این کار نروم، ولی دست از سرم برنداشتند، چاره‌ای ندیدم جز آنکه خود را به دیوانگی بزنم تا در این دستگاه جائز قاضی نشوم.



مأخذ این داستان، حکایتی است در العقد الفرید، ج ۴، ص ۱۵۹.^۱ بخش نخستین داستان مثنوی که مردی می‌خواهد همسرگزیند و با شخصی به نام هبثه قیسی مشورت می‌کند و او زنان را به سه قسم تقسیم می‌کند در مأخذ فوق آمده است. نظیر آن را زمخشری در ربیع‌الابرار، باب النساء و نکاحهن آورده است.^۲ مأخذ دیگر حکایت ذیل است که در اسکندرنامه^۳ آمده است: چنین آورده‌اند که در روزگاری دیرین در شهر مصر، بزرگی بود از جمله بزرگان، از فرزندان اسحق علیه السلام؛ و این بزرگ، عالم بود و مردمان را به راه راست خواندی و نصیحت کردی و شاگردان داشت. از جمله شاگردان او، شاگردی را آرزو آمد که زنی خواهد و بی‌دستوری این پیر بزرگ نمی‌یارست خواستن؛ صبر می‌کرد تا روزی که این بزرگ را خالی دریافت، گفت: ای استاد یگانه مرا آرزو می‌باشد که زن خواهم. گفت: همه،

۱. ر.ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۷۰.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۷۰.

۳. ر.ک. پیشین، ۷۱ - ۷۰.

نیمه، هیچ؟ و خاموش گشت. آن شاگرد خود ندانست که او چه می‌گوید؛ شرم می‌داشت که یکبار دیگر باز گوید. تا مدّتی بدین برآمد، دیگر باره استاد را خالی یافت گفت: ای استاد، مرا زن می‌باید. استاد گفت: هنوز زن نکردی؟ گفت: بی‌دستوری تو نیارستم کردن. گفت: تو را دستوری دادم و گفتم: همه، نیمه، هیچ. گفت: من ندانستم که تو چه می‌گفتی و امروز هم نمی‌دانم؛ پس آن بزرگ، او را گفت: من امروز بر تو روشن کنم. آنکه گفتم همه، اگر دختر دوشیزه خواهی، همه تو را باشد. و اگر زنی خواهی که شوهر کرده باشد و فرزند نیاورده، نیمه‌یی شوهر اوّل را باشد و نیمه‌یی تو را باشد. و اگر زنی خواهی که شوهر کرده باشد و فرزندان دارد نیمه‌یی شوهر اوّل را و نیمه‌یی فرزندان را، تو را هیچ نباشد. شاگرد دریافت که پیر چه می‌گوید. عوفی نیز جوامع‌الحکایات این قصّه را شبیه روایت زمخسری در ربیع‌الابرار آورده است.^۱ نیکلسون در شرح و توضیحات بر مثنوی، این حکایت را از بستان‌العارفین ابولیت سمرقندی نقل می‌کند.^۲

مولانا در این حکایت می‌گوید وقتی که عقل جزئی، حجاب روح شود، دست در دیوانگی باید زد. چنانکه وقتی سؤال‌کننده از آن عاقل مجنون‌نما می‌پرسد که تو با این عقل و ادب چرا همچون کودکان و دیوانگان رفتار می‌کنی؟ جواب می‌دهد: شماری از اوباش می‌خواهند مرا قاضی شهر کنند و چون عذر مرا نمی‌پذیرند خویشتن را به دیوانگی زده‌ام. پس برای حفظ پاکی درون و عدم آرایش روح باید عقل در سودای جنون در باخت. این گونه عاقلان دیوانه‌وش را بُهلول گویند.

آن یکی می‌گفت خواهم عاقلی مشورت آرم بدو در مُشکلی (۲۳۳۸)
شخصی می‌گفت: من طالب خردمندی هستم که مشکلی را با او مورد مشورت قرار دهم.

آن یکی گفتش که اندر شهر ما نیست عاقل جز که آن مجنون‌نما (۲۳۳۹)
یکی به او گفت: در شهر ما عاقلی پیدا نمی‌شود مگر آن کسی که خود را به دیوانگی

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۷۱.

۱. ر.ک. پیشین، ص ۷۲.

زده است.

(۲۳۴۰) بر نیی گشته سواره نک فلان می‌دواند در میانِ کودکان
آن عاقل دیوانه‌نما، اکنون روی یک چوبی سوار شده و در میان کودکان می‌دود. [یعنی
مانند کودکان بر چوبی سوار شده و گویی که اسب سواری می‌کند.]

(۲۳۴۱) صاحبِ رأیست و آتش‌پاره‌یی آسمانِ قدرست و اخترباره‌یی^۱
اگر چه این شخص ظاهراً دیوانه است، ولی باطناً خردمند است و همچون پاره آتشی
روشن و فروزان است. یعنی بسیار با هوش و زیرک است، مرتبه او بلند است مانند آسمان. و
مقام و شأن او نیز همچون مقام ستارگان، بلند است. [برخی «اخترباره» را به معنی اختر بارنده
گرفته‌اند. یعنی با کلام و سخن خود، ستاره‌های درخشانِ معارف و اسرار را مانند باران بر دل
مردم فرو می‌بارند.^۲]

(۲۳۴۲) قَرِّ او کَرَوِیان را جان شده‌ست او در این دیوانگی پنهان شده‌ست
شکوه او به فرشتگان مقرب جان و حیات بخشیده است در حالی که آن شخص در زیر
این دیوانگی مستور و نهان شده است. [کَرَوِیان، جمع کَرَوِی (بدون تشدید) به معنی مهتر
فرشتگان و فرشته‌ای که مقرب درگاه خداوند است؛ تشدید آن زائد است و تنها در شعر به
ضرورت، با تشدید می‌آید. این لفظ اصلاً عبری است و در تورات نیز آمده است.^۳ همچنین در
متون اسلامی نیز فراوان بکار آمده است. از آن جمله در دعای سِمات: قَوْقَ إِخْسَاسِ
الدَّكْرُوبِینَ «برتر از ادراکِ مهتران فرشتگان.»]

(۲۳۴۳) لیک هر دیوانه را جان نشمری سَر مَنه گوساله را چون سامری^۴
ولی هر دیوانه‌ای را جان به شمار نیاور، یعنی هر دیوانه‌ای را نباید با این دیوانه، برابر

۱. اخترباره: آنکه برج و باروی او سر به ستاره می‌ساید. (فرهنگ لغات و تعییرات مثنوی، ج ۱، ص ۱۱۹)
۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۷۹۸ و نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم،
ص ۲۸۷.

۳. ر. ک. معین، ج ۱، ص ۲۹۵۸.

۴. سامری: ر. ک. شرح بیت (۲۲۵۸) دفتر اول و (۲۰۴۳) همین دفتر.

بدانی. و مانند سامری در برابر گوساله سر مگذار. [پس تو نباید نسبت به هر شخصی که خود را در سلک دیوانگان حقیقی و مجذوبان الهی نشان می‌دهد، سر تعظیم فرود آوری. ر.ک. بیت (۲۲۸۲ - ۲۲۶۴) دفتر اول که شرح احوال مدعیان دروغین ولایت و ارشاد است.]

چون ولی آشکارا با تو گفت صد هزاران غیب و اسرارِ نهفت (۲۳۴۴)
هرگاه یکی از اولیاء الله به تو صدها هزار نکته غیبی و اسرار پوشیده بگوید. [ادامه معنا در بیت بعدی آمده، زیرا این بیت متضمن معنای شرط و بیت بعد جواب آن است.]

مر تو را آن فهم و آن دانش نبود و اندانستی تو سرگین را ز عود (۲۳۴۵)
ولی تو آن فهم و علم را نداشته باشی که سخنان او را درک کنی. مانند اینست که میان سرگین متعفن و عود خوشبو تفاوتی قائل نشوی. [وقتی استعداد درک مطالب عالی را نداشته باشی نمی‌توانی دیوانه عشق الهی را از کسی که خود را دیوانه عشق الهی نشان می‌دهد بازشناسی.]

از جنون خود را ولی چون پرده ساخت مرو را ای کور، کی خواهی شناخت؟ (۲۳۴۶)
هرگاه یکی از اولیاء حقیقی، خود را در پرده‌ای از جنون و دیوانگی پنهان کند، ای کوزدل، تو کی می‌توانی او را بشناسی؟ [یعنی هرگاه یکی از اولیاء الله طبق مشرب ملامتیان از نام و تنگ باکی نداشت و از دم مردمان نهراسید و در ظاهر به صفت دیوانگان درآمد، تو اگر ظاهربین باشی نمی‌توانی حقیقت او را بشناسی.]

گر تو را بازست آن دیده یقین زیر هر سنگی یکی سرهنگ بین (۲۳۴۷)
اگر چشم یقین تو گشوده است، باید زیر هر سنگی، سرهنگی ببینی. یعنی اگر دیده باطنی تو باز است، باید در هر مظهري، ظاهري را ببینی.

پیش آن چشمی که باز و رهبرست هر گِلیمی را گِلیمی در برست (۲۳۴۸)
در برابر آن چشمی که گشوده و راهبرست، هر خرقة پشمینه‌ای، ولی موسی صفتی را دربر گرفته است. [زیرا خداوند به اقتضای اسم ولی هماره با صفت ولایت در صالحان و عزیزگان تجلی می‌کند و هیچ زمان و مکانی از اولیای حقیقی خالی نمی‌ماند.]

- (۲۳۴۹) مَر ولی را هم، ولی شُهره کند هر که را او خواست با بهره کند
هر یک از اولیاء امر ولی دیگر را اشاعه می‌دهد، و هر کس را که او بخواهد، بهره‌مند می‌کند. [یعنی میان اولیاء الله سنخیت برقرار است، از اینرو حقیقت یکدیگر را می‌شناسند و کمالات یکدیگر را به مردم می‌شناسانند و از آشنایی اسرار خویش یکدیگر را بهره‌مند می‌سازند.^۱]
- (۲۳۵۰) کس نداند از خِرَد او را شناخت چونکه او مر خویش را دیوانه ساخت
هیچکس نمی‌تواند آن ولی را با عقل و خرد خود بشناسد، زیرا آن ولی، خود را به دیوانگی می‌زند و موجب اشتباه او می‌گردد.
- (۲۳۵۱) چون بدزدد دزد بینایی ز کور هیچ یابد دزد را او در عبور؟
به عنوان مثال، اگر یک دزد بینا، چیزی از یک کور به سرقت بُرد، آیا نابینا می‌تواند آن دزد را بشناسد؟
- (۲۳۵۲) کور نشناسد که دُزد او که بود گرچه خود بر وی زند دُزدِ عَنود
نابینا دزد خود را نمی‌شناسد، گرچه آن دزدِ لجباز از روی عناد به او تنه هم بزند. [یعنی پیش بیاید و با او حرف هم بزند.^۲]
- (۲۳۵۳) چون گَزَد سگ، کورِ صاحبِ ژَنده^۳ را کی شناسد آن سگِ درَنده را؟
اگر سگ، نابینای ژنده‌پوش را گاز بگیرد، آن نابینا چگونه می‌تواند آن سگِ درنده را بشناسد؟ [در این سه بیت، «کور» در معنای مجازی آن بکار رفته. مراد کسی است که دیده بصیرت خود را از دست داده و نتواند اولیاء الله را بشناسد.]

۱. مقتبس از شرح اسرار، ص ۱۵۱ و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۰۰.

۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۰۱.

۳. صاحبِ ژَنده: ژنده‌پوش.

حمله بُردنِ سگ، بر کورِ گدا

مولانا در تبیین مضمون ابیات اخیر تمثیلی کوتاه می‌آورد: سگی در محله‌ای بر فقیری نابینا حمله می‌آورد. فقیر از هجوم پُر سر و صدای سگ درمانده شد و بدو تعظیم‌ها کرد و مدح‌ها گفت. این تمثیل می‌گوید که غفلت زندگانِ دنیا طلب، بر اولیا و عارفانِ بالله جفا می‌کنند. همین مضمون در دفتر دوم، بیت (۱۰۴۵) به بعد آمده است.

یک سگی در کوی، بر کورِ گدا حمله می‌آورد چون شیرِ وَا' (۲۳۵۴)
سگی در محله‌ای بر یک گدای نابینا مانند شیری جنگی حمله می‌آورد.

سگ کند آهنگِ درویشان به خشم درکشد مه، خاکِ درویشان به چشم (۲۳۵۵)
سگِ هار، با خشم و غضب به درویشان حمله می‌کند. در حالی که ماه با همه بلندی مقام مرتبت، خاک پای درویشان را سرمه چشم خود می‌کند. [این بیت بر عظمت مقام باطنی شخص درویش إشعار دارد، ولی نه هر درویشی، چه مولانا در بیت (۲۷۷۲ - ۲۷۵۲) دفتر اول، مشت درویش نماها را باز کرده است.]

کور، عاجز شد زبانگ و بیم سگ اندر آمد کور در تعظیم سگ (۲۳۵۶)
آن نابینا از سر و صدای سگ و بیم از آن درمانده شد، ناچار شد در برابر سگ تسلیم شود و تعظیم کند. و این طور بگوید:

کای امیرِ صید، وی شیرِ شکار دست، دستِ توست، دست از من بدار (۲۳۵۷)
که ای فرمانروای شکار و ای که شکارچی شیر هستی، دست از سر من بردار که قدرت و غلبه از آنِ توست.

کز ضرورت دُمِ خر را آن حکیم کرد تعظیم و، لقب کردش کریم (۲۳۵۸)
زیرا از روی ناچاری، آن حکیم دانا نیز به دُمِ خر تعظیم کرد و به آن لقبِ کریم داد.

[الْضَّرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتُ]¹. «ضروریات موجب مباح شدن نارواها می‌گردد.» آن حکیم معلوم نیست که به کدام حکیم و دانشمند اشاره دارد. تا آنجا که این حقیر تصفّح کرده، شارحان در این باب سکوت کرده و از آن گذشته‌اند. اما نیکلسون بی‌آنکه سندی ارائه دهد، آن را اشاره به خواجه نصیرالدین طوسی می‌داند². اَللّهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ. |

(۲۳۵۹) گفت او هم از ضرورت ای اسد از چو من لاغر، شکار ت چه رسد؟
آن نابینای درمانده از روی ناچاری به سگ گفت: ای شیر، از شکار آدم لاغری مانند من به تو چه سودی می‌رسد؟

(۲۳۶۰) گور می‌گیرند یارانت به دشت کور می‌گیری تو در کوی، این بدست
همتایان تو در صحرا گورخر شکار می‌کنند، در حالی که تو در کوچه، نابینا را شکار می‌کنی. و این کار بسیار زشت است.

(۲۳۶۱) گور می‌جویند یارانت به صید کور می‌جویی تو در کوچه به کید
همتایان تو در جستجوی گورخر هستند، در حالی که تو در کوچه با نیرنگ و حيله قصد نابینایی را می‌کنی.

(۲۳۶۲) آن سگِ عالم، شکارِ گور کرد وین سگِ بی‌مایه، قصدِ کور کرد
آن سگِ دانا در صحرا گورخر شکار می‌کند، و این سگِ نادان و سست نهاد قصد شکار نابینا را دارد. [حاج مآلادی سبزواری گوید: سگِ عالم، نفس است که بر دست عقل، مسلمان (= مطیع و منقاد) شود که او را کلبِ معلّم گویند³. نیز گفته‌اند: سگِ عالم، کنایه از کسی است که دانشی می‌آموزد و بدان وسیله می‌تواند حلال را از حرام باز شناسد⁴. |

۱. جواهرالاسرار، دفتر دوم، ص ۳۸۵.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۸۲۴.

۳. شرح اسرار، ص ۱۵۲.

۴. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۲۲ و شرح کبیرانقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۰۴.

علم چون آموخت سگ، رست از ضلال می‌کند در بیشه‌ها صیدِ حلال (۲۳۶۳)
وقتی که سگ علم بیاموزد و از گمراهی دست بردارد، در بیشه‌ها شکار حلال می‌کند.

سگ چو عالم گشت، شد چالاک زخف سگ چو عارف گشت، شد اصحابِ کُهِف (۲۳۶۴)
وقتی که سگ دانا شود در حمله و جنگ با دشمن، چالاک می‌شود و چون سگ، عارف شد از اصحابِ کُهِف می‌شود. [در اینجا نیز «سگ» کنایه از انسانی است که با کسب علوم و معارف خود را از بار سنگین مادیات و حسیّات برهاند و سبکبار و چالاک شود و به مرتبه معقولات و معنویات رسد. ر.ک. شرح بیت (۱۰۲۲) دفتر اوّل.]

سگ، شناسا شد که میرِ صید کیست ای خدا آن نورِ اِشناسنده چیست؟ (۲۳۶۵)
سگ دانست که سالار شکار چه کسی است، یعنی سگ اصحابِ کُهِف دانست که خالق و آفریدگار جهان کیست، خدایا آن نور شناسنده و فهم‌کننده چه نوری است؟ [ر.ک. شرح بیت (۲۳۶۴ - ۲۳۶۲) همین دفتر.]

کور نشناسد، نه از بی‌چشمی است بلکه این زانست کز جهل است مست (۲۳۶۶)
اینکه نابینا نداند و نشناسد که پادشاه جهان کیست، معلول این نیست که چشم ندارد، بلکه بواسطهٔ اینست که او مست در نادانی خویش است. [در اینجا حضرت مولانا حساب کوردلان را از نابینایان که فقط چشم ظاهری ندارند جدا می‌کند. ای بسا نابینایانی که دیدهٔ باطنی و معرفت قلبی دارند، و ای بسا بینایان ظاهری که فاقد نور بصیرت باشند. بنابراین، عدم معرفت و کزفهمی، از کوردلی ناشی می‌شود نه از فقدان چشم ظاهری.]

نیست خود بی‌چشم تر کو را ز زمین این زمین از فضلِ حق شد خصمِ بین (۲۳۶۷)
هیچ کوری بی‌چشم‌تر از زمین نیست، با این حال زمین به برکت فضلِ حق، دشمن را می‌بیند. [دو بیت بعد، این بیت را تفسیر می‌کند.]

نورِ موسی دید و، موسی را نواخت خُسفِ قارون کرد، قارون را شناخت (۲۳۶۸)
زمین، نور حقّانی حضرت موسی (ع) را دید و او را نوازش کرد. و همین زمین، قارون را شناخت و او را فرو بلعید. [ر.ک. شرح بیت (۸۶۴) دفتر اوّل.]

(۲۳۶۹) رَجُفِ کرد اندر هلاکِ هر دَعی^۱ فهم کرد از حق که یا اَرْضُ اِبْلَعی

زمین در هلاک کردن هر آدمِ بد اصل و نَسَب به لرزه درآمد. و این خطاب الهی را دریافت که: ای زمین فرو بر آبِ خود را. [مصرع اوّل اشاره است به آیه ۷۸ سوره اعراف: فَآخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ. «زلزله، ایشان را فرو گرفت، پس به زانو درآمدند در خانه‌های خویش.» و مصرع دوّم نیز اشاره است به آیه ۴۴ سوره هود: وَقِيلَ يَا اَرْضُ اِبْلَعِي مَا نَكَبِ وَيَا سَمَاءُ اَقْلَعِي وَ غِيضُ الْمَاءِ ... «و گفته شد: زمینا، فرو خور آبِ خویش، و آسمانا، مَبَار بیش و آب کم شد...» مولانا با استناد به این دو آیه شریفه درک و معرفت را به جمادات نیز نسبت می‌دهد. او همین مطلب را در جای جای مثنوی بیان کرده است، از آن جمله، داستان نالیدن ستون حنّانه، بیت (۲۱۲۴ - ۲۱۱۳) دفتر اوّل.]

(۲۳۷۰) خاک و آب و باد و نارِ با شَرَر بی‌خبر با ما و با حق با خبر

آب و باد و خاک و آتش پُر اخگر در نظر سطحی ما آدمیان، بی‌خبر و فاقد هوش و ادراک هستند، ولی نسبت به حق تعالی با خبر و با ادراک‌اند. [چنانکه ابن عربی نیز در فص‌اسحاقی معتقد است که جمیع موجودات در نزد اهل کشف و نظر، حی و زنده‌اند و عارف به خداوند تعالی؛ زیرا طبق آیه شریفه قرآنی جمیع موجوداتِ آسمانی و زمینی تسبیح حق می‌گویند. بنابراین، تسبیح، متوقف بر معرفت است. تا موجودات به پروردگار معرفت نیابند تسبیح آنها وجهی ندارد.^۲ ر.ک. شرح بیت (۵۱۲ - ۵۱۱) دفتر اوّل.]

(۲۳۷۱) ما به عکسِ آن، زغیرِ حق خبیر بی‌خبر از حق، وَز چندین نذیر

ولی ما انسان‌های ناقص، برعکسِ آن، نسبت به غیر حق آگاه و با خبریم. ولی از حق و از این همه بیم دهنده بی‌خبریم. [انسانِ ناقص و غافل از حق در مراتب وجودی در نازلترین مرتبه قرار می‌گیرد.]

(۲۳۷۲) لِاجْرَمِ اَشْفَقْنَ مِنْهَا جُمْلَه‌شان کُند شد ز آمیزِ حیوانِ حَمْلَه‌شان

ناگزیر همه آنها از حملِ امانت الهی ترسیدند و از برداشتن آن تن زدند. [مصرع دوّم تا

۱. دَعی: آنکه نَسَب مشکوک دارد، پسر خوانده. (ر.ک. المنجد، ص ۲۱۶) در آیه ۴ سوره احزاب به معنی اخیر آمده است. ولی در این بیت همان معنی اوّل مراد است. جمع آن: اَذْعِیَاء.

۲. ر.ک. شرح فصوص‌الحکم، ج ۱، ص ۲۶۷ - ۲۶۶.

حدّی ابهام دارد، از اینرو می‌توان برای آن چند وجه قائل شد: وجه اوّل: جمادات و جمیع افلاک و عناصر چنین قصدی نکردند که در زمرهٔ زندگان به حیات حیوانی قرار گیرند. زیرا ترجیح دادند که به حالت جمادی باقی بمانند و مطیع حق باشند ولی موجود زنده‌ای نشوند که از حق غافل باشد.^۱ این وجه با سیاق آیات پیشین و پسین، سازگارترین وجه است. وجه دوّم: اشتباهی به آمیزش با حیات معمولی که ما داریم نشان ندادند.^۲ این وجه نیز تقریباً با وجه نخست تقارب معنا دارد. اما وجوه دیگری نیز گفته‌اند از آن جمله: ناگزیر همهٔ آنها از «حمل امانت الهی ترسیدند»، اما چون با حیوان در آمیختند، آن پرهیز و ترس کاهش یافت. وجه دیگر: عناصر چهارگانهٔ هستی چون با حیات حیوانی و روح حیوانی آمیخته شدند «حمله‌شان کند شد». و از ادراک راز حق باز ماندند.^۳ مصراع اوّل، اشاره است به آیهٔ ۷۲ سورهٔ احزاب که شرح آن در بیت (۱۹۵۸) دفتر اوّل آمده است.]

گفته بیزاریم جمله زین حیات کو بُود با خلقِ حَیّ، با حقّ موات (۲۳۷۳)
همهٔ جمادات و عناصر گفتند: ما از این حیات که با خلق زنده باشیم و با حقّ مُرده و پژمرده، بیزاریم.

چون بماند از خلق، او باشد یتیم اُنسِ حق را قلب می‌باید سلیم (۲۳۷۴)
آدمی وقتی که از خلق می‌بُرد، تنها می‌ماند، ولی اُنسِ گرفتن با حق نیز به قلبی سلیم و رهیده از آفات درونی نیازمند است. [یعنی به صرفِ اینکه انسان از خلائق دوری گزیند و کنج خلوت گیرد، او را به اُنس با خدا نمی‌رساند، بلکه مونس شدن با حق تعالی نیازمند به قلبی پاک و زدوده از غبار کین و آرزو و شهوات است. چنانکه آیهٔ ۸۹ - ۸۸ سورهٔ شعراء آمده است: یَوْمَ لَا يَنْتَفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ. «روزی که مال و فرزندان، کسی را سود ندهد مگر آنکه با دلی پاک و زدوده از غبار (کفر و نفاق و عصیان) به درگاه خدا آید.»]

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوّم، ص ۱۹۰، شرح کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزو

دوّم، ص ۸۰۸، شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۴۰، شرح اسرار، ص ۱۵۲.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوّم، ص ۲۸۸.

۳. مثنوی (استعلامی)، ج ۲، ص ۲۸۶.

(۲۳۷۵) چون ز کوری دزد دزد کاله‌یی می‌کُند آن کورِ عَمِیا ناله‌یی
به عنوان مثال، اگر سارقی از یک نابینا کالایی را بدزدد، آن نابینا ناآگاهانه شیون و ناله سر می‌دهد. [«دزد» در اینجا کنایه از شیطان و یا نفس اماره و «کور»، کنایه از انسانی است که از مکاشفات روحی بی‌بهره مانده است.^۱]

(۲۳۷۶) تا نگوید دزد او را کآن مَنَم کز تو دزدیدم که دزدِ پُرَقَنَم
تا وقتی که دزد، آشکارا به آن نابینا نگوید که: سارق کالای تو منم که سارقی، ماهر و چیره‌دستم. [در ابیات بعد روشن می‌شود که این دزد، تمثیلی است از نفس اماره که بینش و نگرش باطنی آدمی را می‌دزدد.]

(۲۳۷۷) گی شناسد کور، دزدِ خویش را چون ندارد نورِ چشم و آن ضیا
نابینا سارق کالای خود را چگونه می‌تواند بشناسد، زیرا که او بینایی و روشنی چشم ندارد.

(۲۳۷۸) چون بگوید، هم بگیر او را تو سخت تا بگوید او علامت‌های رَخْت
اگر سارق به دزدی خود اعتراف کند، تو باید او را سفت و سخت بگیری تا نشانه‌های کالایی را که دزدیده است بیان کند.

(۲۳۷۹) پس جهادِ اکبر آمد عصرِ دُزد تا بگوید او چه دزدید و چه بُرد
بنابراین، جهاد اکبر اینست که دزدِ نفس اماره و یا شیطان را تحت فشار قرار دهی. تا اقرار کند که چه چیزی دزدیده و بُرده است. [جهاد اکبر (= پیکار مهین) و مبارزه با نفس اماره است. ر.ک. بیت (۱۳۷۳) دفتر اول.]

(۲۳۸۰) اولاً دُزدید کُلِّ دیده‌ات چون ستانی، بازیابی تَبَصَّرَت^۲
آن سارق، نور چشم دلت را دزدید، حال اگر نور چشم دلت را از نفس اماره و یا

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۲۳.

۲. غَضَر: فشردن.

۳. تَبَصَّرَت: بینش، تأمل، بینایی.

شیطان پس بگیری دوباره بینایی و بصیرت باطنیات را بازخواهی یافت. «سرمه از چشم دزدیدن» از امثال ترکی است.^۱

کاله حکمت که گم کرده دل است پیش اهل دل، یقین آن حاصل است (۲۳۸۱)
کالای حکمت و فرزاندی که دل، آن را از دست داده است. بی گمان آن کالا در نزد اهل دل موجود است. [مراد از اهل دل، همانا عارفان بالله و واصلان کوی الله است.]

کوزدل با جان و، با سمع و بصر می نداند دزد شیطان را ز اثر (۲۳۸۲)
اما کسی که کور دل است با روح و قوای شنوایی و بینایی نمی تواند شیطان را از طریق آثارش بشناسد.

ز اهل دل جو، از جماد آن را مَجُو که جماد آمد خلاق پیش او (۲۳۸۳)
تو هر آنچه را که از دست داده ای، آن را از اهل دل و عارفان راستین طلب کن، نه از جماد، زیرا مردمان در قیاس با اهل دل، جمادی بیش نیستند. [«جماد» در اینجا کنایه است از کسانی که فاقد حیات معنوی هستند. درست نقطه مقابل «اهل دل»^۲.]

مشورت جوینده آمد پیش او کای آبِ کودک شده، رازی بگو (۲۳۸۴)
در اینجا حضرت مولانا به ادامه نقل حکایتی می پردازد که از بیت (۲۳۳۸) آغاز گردیده: شخصی که طالب مشورت بود، نزد آن خردمند دیوانه نما رفت و گفت: ای پدری که خود را کودک می نمای، برایم رازی بیان کن.

گفت: رُو زین حلقه، کین در، باز نیست بازگرد، امروز روزِ راز نیست (۲۳۸۵)
آن خردمند دیوانه نما گفت: از این جا برو که در این خانه گشوده نیست. برگرد و برو که امروز، روزِ بیان اسرار نیست.

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۲۹۸.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۲۴-۵۲۳.

(۲۳۸۶) گر مکان را زه بُدی در لامکان همچو شیخان بُودمی من بر دُکان

اگر مکان به لامکان راهی داشت، من نیز مانند مشایخ دکانی داشتم. [این بیت بر دو وجه قابل بیان است. یکی آنکه بگوییم مولانا می‌خواهد با این بیت نقدی کند بر مشایخ دروغین و مَسْنَدَنشینان دنیاطلب که مسأله ارشاد و دستگیری مریدان را به صورت دُکانِ کسب درآورده‌اند. اما وجه دیگر اینست که مولانا می‌خواهد تفاوتِ حال مجذوب سالک را از سالک مجذوب بیان کند. اگر به این وجه نظر کنیم منظور اینست که سالک مجذوب، حُکم دیوانه و مست را دارد که در آن حال نمی‌تواند دستگیری کند و بساط ارشاد بگسترد، زیرا او در حال بیخویشی و محو و فناست. کار ارشاد و دستگیری متعلّق به مجذوب سالک. ر.ک. شرح بیت (۳۱۹۱) دفتر اوّل.]

خواندنِ مُحْتَسِب، مستِ خرابِ افتاده را، به زندان

خلاصه داستان

داروغه در نیمه‌های شبی، با مردی مست که کنار دیواری خوابیده بود روبرو می‌شود. محتسب او را صدا می‌زند و می‌گوید: بگو ببینم چه خورده‌ای؟ مست می‌گوید: از همان چیزی خورده‌ام که درونِ کوزه است! محتسب می‌گوید: در کوزه چیست؟ مست پاسخ می‌دهد: همان چیزی که خورده‌ام! محتسب می‌گوید: آنچه خورده‌ای چیست؟ مست پاسخ می‌دهد: همان چیزی که در کوزه است! این پرسش و پاسخ میان آن دو تکرار می‌شود و در نتیجه داروغه مات و متحیر می‌ماند و نمی‌تواند شرابخواری او را ثابت کند. چاره‌ای به نظرش می‌رسد و به او می‌گوید: آه، آه کن تا از بوی دهانت، موضوع روشن شود، ولی مست به جای آنکه آه، آه کند، هو هو می‌کند. داروغه می‌گوید: من به تو می‌گویم آه، آه کن و تو هو هو می‌کنی؟! بالاخره به مست دستور می‌دهد که باید همراه من به زندان بیایی. مست می‌گوید: اگر من توانِ راه رفتن داشتم به خانه‌ام می‌رفتم؛ چرا به زندان بروم؟! *

مأخذ آن، حکایتی است که در لطائف عبید، چاپ اسلامبول، ص ۹۷ آمده است^۱:

عسان شب به قزوینی مست رسیدند، بگرفتند که برخیز تا به زندانت بریم. گفت: اگر من به راه توانستمی رفت، به خانه خود رفتمی.



مولانا در این حکایت «مست» را تمثیل عارف بالله آورده که حال او ورای طور عقول عوام الناس است.



(۲۳۸۷) مُحْتَسِب^۱ در نیم شب جایی رسید در بُن دیوار، مَرَدی خفته دید
محتسب در نیمه‌های شب به جایی رسید و دید که مردی در پای دیوار خوابیده است.

(۲۳۸۸) گفت: هَی، مستی، چه خورَدستی؟ بگو گفت: ازین خوردم که هست اندر سبو
محتسب به آن مست گفت: آهای تویی که مستی، بگو ببینم چه خورده‌ای؟ مست گفت:
از این چیز خورده‌ام که درون کوزه است.

(۲۳۸۹) گفت: آخر در سبو واگو که چیست؟ گفت: از آنکه خورده‌ام، گفت: این خفِست
محتسب گفت: واضح حرف بزن. بگو ببینم در این کوزه چیست؟ مست پاسخ داد: از
همان چیزی که خورده‌ام. محتسب گفت: این کلام تو، مبهم و پوشیده است. [با این چیز که
درون کوزه است دیده نمی‌شود.^۲]

(۲۳۹۰) گفت: آنچه خورده‌ی آن چیست آن؟ گفت: آنکه در سبو مخفی است آن
محتسب به مست گفت: آنچه خورده‌ای چیست؟ مست دوباره پاسخ داد: از همان که
در کوزه پنهان است.

(۲۳۹۱) دَوْر می‌شد این سؤال و این جواب ماند چون خَر مُحْتَسِب اندر خَلاب^۳
این پرسش و پاسخ به صورتِ دَوْرِ منطقی رد و بَدَل می‌شد و سرانجام، محتسب مانند

۱. مُحْتَسِب: ر.ک. شرح بیت (۲۱۷۷) دفتر اول.

۲. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۲۸۹.

۳. خَلاب: گِل و لای.

خر در گِل فروماند. [محتسب نتوانست شراب خوردن مست را اثبات کند. پس چاره دیگر اندیشید تا شرابخواری وی را ثابت نماید.]

گفت او را مُحْتَسِب: هین آه کُن مست، هُو هُو کرد هنگام سُخُن (۲۳۹۲)
محتسب به مست گفت: آه کن، یعنی خواست از بوی نَفَس مست بودن او را ثابت کند. ولی مست به جای آه گفتن، هُو هُو گفت. [هُو هُو از اذکار صوفیان است، و این وقتی است که به غایت مستی وَجَد می‌رسند.^۱ هرگاه درون کسی از اسرار هُو آکنده شود بی‌اختیار در هر دم و بازدمی ذکرِ هُو از کام او برمی‌آید.^۲ معادل این نام و نظیر این ذکر در آیین صوفیان هندو، نام شریف اُوم^۳ است. که در کتاب ارزشمند و عمیق اوپانیشاد بسیار آمده است.]

گفت: گفتم آه کُن، هُو می‌کُنی گفت: من شاد و تو از غم مُنَحَنی (۲۳۹۳)
محتسب به مست گفت: من به تو می‌گویم، آه کن، ولی تو هُو می‌کُنی. مست پاسخ داد: من شادم و تو از اندوه خمیده شده‌ای.

آه از درد و غم و بیدادی است هُوئی هُوئی میخواران از شادی است (۲۳۹۴)
آه، از درد و اندوه و ستم‌دگی ناشی می‌شود. ولی هوی هویِ مستان از شادی و سرور سرچشمه می‌گیرد.

مُحْتَسِب گفت: این ندانم، خیزُ خیز معرفت مَثَراش و، بگذار این ستیز (۲۳۹۵)
محتسب به مست گفت: من این حرف‌ها سَرَم نمی‌شود، زود برخیز و اظهار فضل نکن و دست از این لُج بازی بردار.

گفت: رَوُ تو از کجا من از کجا؟ گفت: مستی خیز تا زندان بیا (۲۳۹۶)
مست گفت: برو پی کارت! تو از کجا و من از کجا؟! یعنی میان من و تو هیچ تناسبی

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۲۴.

۲. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۱۷.

۳. اُوم: اسم اعظم، کلمه مقدسی که در اوّل و آخر تلاوتِ بید (= دعا) خوانده می‌شود. این کلمه مقدّس را پَرَنو هم می‌گویند. (ر.ک. اوپانیشاد، بخش فرهنگنامه، ص ۳۲۲)

وجود ندارد. محتسب به مست گفت: تو مستی، بلند شو همراه من بیا به زندان.

(۲۳۹۷) گفت مست: ای محتسب بگذار و رَوُ از برهنه کی توان بُردن گِرَو؟
مست گفت: ای محتسب مرا رها کن و برو دنبال کارت! چگونه ممکن است از آدم
عریان و آس و پاس چیزی به گروگان گرفت؟

(۲۳۹۸) گر مرا خود قُوتِ رفتن بُدی خانه خود رفتی، وین کی شُدی؟
اگر من توانِ راه رفتن داشتم به خانه خود می رفتم و این رخداد کی واقع می شد. یعنی
این ماجرا اصلاً رخ نمی داد.

(۲۳۹۹) من اگر با عقل و با امکائی همچو شیخان بر سر دُگائی
من اگر عقل و امکان می داشتم. قطعاً مانند مشایخ بر مَسْنَدِ ارشاد تکیه می زدم. [اگر من
از حال سُکر و مَخو خارج بودم و حالِ صَخو و با خویشی داشتم قطعاً مانند مشایخ و مرشدان
دیگر از مریدان و طالبان دستگیری می کردم.]

دوم بار در سخن کشیدن سایل، آن بزرگ را
تا حال او معلوم تر گردد

(۲۴۰۰) گفت آن طالب که آخر یک نَفَسِ ای سواره بر نی، این سُو ران فَرَس^۱
آن طالب به آن ولی دیوانه نما گفت: ای که بر نی سوار شده ای، اسبت را به این سو
بران.

(۲۴۰۱) راند سویی او که هین، زوتر بگو کَاشِبِ من بس تَوَسَن است و، تندخو
آن ولی دیوانه نما اسبش را به جانب آن طالب راند و گفت: زودباش حرفت را بزن که
اسب من سرکش و چموش است.

(۲۴۰۲) تا لگد بر تو نکوبد زود باش از چه می پُرسی بیانش کن تو فاش
تا اسبم به تو لگد نزده زودباش، هر سؤالی داری آشکارا بیان کن.

۱. فَرَس: اسب.

او مجالِ رازِ دل گفتن ندید زو برون شو کرد و، در لاغش کشید (۲۴۰۳)
آن طالب، فرصت نیافت که راز دلش را بگوید، پس بیدرنگ با آن عاقل دیوانه‌نما به شوخی پرداخت.

گفت: می‌خواهم درین کوچه زنی کیست لایق از برایِ چون منی؟ (۲۴۰۴)
آن طالب به طریق شوخی گفت: من در این محله می‌خواهم زنی را به عقد خود در آورم، آیا زن لایقی برایم پیدا می‌شود؟

گفت: سه گونه زن اندر جهان آن دو رنج و، این یکی گنجِ روان (۲۴۰۵)
آن عاقل دیوانه‌نما گفت: در دنیا سه نوع زن وجود دارد: دو نوع آن باعث درد و رنج است، ولی یک نوع آن گنجِ روان است. [توضیح گنجِ روان در شرح بیت (۲۳۲۲) دفتر اول آمده است.]

آن یکی را چون بخواهی کُل تو راست و آن دگر نیمی تو را، نیمی جُداست (۲۴۰۶)
اگر از آن نوع زن بگیری، کلاً همه از آنِ توست، ولی اگر از نوع دوم، زن بگیری، نیمی برای تو است و نیمی برای غیر تو.

آن سوم هیچ او تو را نبُود بدان این شُنودی، دُور شو، رَفتَم روان (۲۴۰۷)
ولی این را بدان که آن نوع سوّم برای تو زن نمی‌شود، اینک که این سخنان را شنیدی، دور شو که من بیدرنگ رَفتَم.

تا تو را اسبم نَبَرَّاند لَگد که بیفتی، بر نخیزی تا اَبَد (۲۴۰۸)
برو کنار تا اسبم جُفتک نهراند که در آن صورت روی زمین می‌افتی و دیگر بلند نمی‌شوی.

شیخ راند اندر میانِ کودکان بانگ زد باری دِگَر او را جوان (۲۴۰۹)
وقتی که آن شیخ این سخنان را گفت، اسبش را میان اطفال راند، ولی آن جوانِ طالب دوباره او را صدا کرد.

- (۲۴۱۰) که بیا آخر، بگو تفسیر این این زنان سه نوع گفتی، برگزین
که بیا و بالاخره تفسیر این سخنانی که گفتی، بیان کن، اینکه زنان را بر سه نوع تقسیم
کردی، حالا این سه نوع را شرح بده.
- (۲۴۱۱) راند سویی او و، گفتش بکرِ خاص کُل تو را باشد، ز غم یابی خلاص
آن مرد بزرگ، اسبش را به جانب طالب راند و گفت: اگر دختری باکره که خاصِ تو
باشد اختیار کنی از غم و اندوه راحت خواهی شد.
- (۲۴۱۲) و آنکه نیمی آن تو بیوه بُود و آنکه هیچ است آن عیالِ با وُلد
و آن زنی که نیمی از او به تو تعلق می‌یابد، بیوه زن است، و اما آن زنی که اصلاً به تو
تعلق ندارد، زنی است که فرزند داشته باشد.
- (۲۴۱۳) چون ز شویی اوّلش کودک بُود مهر و کُلّ خاطرش آنجا رود
زیرا وقتی که زنی از شوهر سابقش فرزندی داشته باشد، تمام مهر و محبت قلبی او
متوجه فرزندش می‌شود.
- (۲۴۱۴) دُور شو تا اسب نندازد لگد سُمّ اسبِ توسن‌ام بر تو زند
دور شو تا اسبم لگد نپراند، وگرنه سُمّ اسبِ سرکشم به تو ضربه می‌زند.
- (۲۴۱۵) های هویی کرد شیخ و، باز راند کودکان را باز سویی خویش خواند
شیخ همینکه حرفش را تمام کرد های و هویی کرد و اسب‌خود را دوباره به سوی کودکان راند.
- (۲۴۱۶) باز بانگش کرد آن سایل بیا یک سؤالم مانند ای شاهِ کیا
باز طالب صدایش کرد و گفت: ای شاه بزرگوار، بیا یک سؤال دیگرم بدون جواب مانده است.
- (۲۴۱۷) باز راند این سو، بگو زوتر چه بود؟ که ز میدان آن بچه گویم رُبود
آن شیخ دوباره اسبش را به سوی طالب راند و گفت: سؤال چیست؟ زودتر بگو که آن
کودک از من پیشی گرفت.

گفت: ای شه با چنین عقل و ادب این چه شید^۱ ست؟ این چه فعل ست؟ ای عجب (۲۴۱۸)
طالب به آن شیخ بزرگ گفت: ای شاه با چنین عقل و ادبی که داری، شگفتا از این
دیوانگی و کارهای کودکانه که از تو سر می زند.

تو و رای عقل کُلی در بیان آفتابی، در جنون چونی نهان؟ (۲۴۱۹)
تو در بیان مطالب و اسرار، فراتر از عقل کُلی، تو که آفتاب عقل و معرفتی چرا خود را
در دیوانگی مستور و پوشانده ای؟

گفت: این اوباش، رأیی می زنند تا درین شهر خودم قاضی کنند (۲۴۲۰)
آن بزرگ دیوانه نما گفت: این سفلگان و فرومایگان نظرشان بر این قرار گرفته که مرا
در شهر خودم قاضی کنند.

دفع می گفتم، مرا گفتند: نی نیست چون تو عالمی، صاحب فنی (۲۴۲۱)
من درخواست ایشان را رد کردم ولی آنها نپذیرفتند و گفتند: مانند تو دانا و فرزانه ای
وجود ندارد.

با وجود تو حرام است و خبیث که کم از تو در قضا گوید حدیث (۲۴۲۲)
با وجود تو اگر کسی که در علم و فضل پایین تر از توست در مسند قضاوت سخن
بگوید واقعاً حرام و ناپسند است.

در شریعت نیست دستوری که ما کمتر از تو شه کنیم و پیشوا (۲۴۲۳)
در شرع چنین اجازه و یا دستوری نیست که ما شخصی را که از هر لحاظ از بزرگی
مانند تو کمتر باشد حاکم و پیشوای خود کنیم.

زین ضرورت گیج و دیوانه شدم لیک در باطن همانم که بدم (۲۴۲۴)
به همین سبب ناچار احمق و دیوانه شدم، ولی در باطن همانم که بودم. یعنی ظاهراً بنا
به مصلحت خود را دیوانه نشان می دهم ولی در اصل عاقل و فرزانه ام.

۱. شید: حيله گری، نیرنگبازی.

(۲۴۲۵) عقل من گنج است و من ویرانه‌ام گنج اگر پیدا کنم، دیوانه‌ام
عقل من همچون گنجینه‌ای است و من خودم مانند یک خرابه هستم. حالا اگر بیایم و
گنجینه را آشکار کنم قطعاً دیوانه حقیقی هستم. [زیرا که راهزنان و حرامیان بدان دستبرد
می‌زنند. وقتی دزدان ایمان و راستی و درستی مردم متوجه کمالات من شوند، می‌خواهند از
کمالات من در جهت تحکیم پایه‌های صولت و دولت خود بهره ببرند، پس من کمالات و
فضایلم را پوشانده‌ام تا آلت دست سفلگان نشوم.]

(۲۴۲۶) اوست دیوانه که دیوانه نشد این عَسَس را دید و، در خانه نشد
دیوانه حقیقی کسی است که دیوانه نشده است، یعنی به جای اینکه از علوم و عقول
جزئی و ظاهری راحت شود، برای کسب شهرت و نام و نان، خود را اَعْلَم و اَعْقَل مردم معرفی
می‌کند. و با اینکه داروغه را می‌بیند ولی به کنج خلوت نمی‌خزد. [در اینجا «عَسَس» کنایه از
حکام ستمگر است که صوفیان راستین از آمیزش با آنان همیشه گریزان بودند، زیرا بیم آن
می‌رفت که دین و ایمانشان بر باد رود، چنانکه مولانا می‌فرماید: «با پادشاهان نشستن از این
روی خطر نیست که سر برود که سری است رفتنی، چه امروز، چه فردا، اما از این رو خطر
است که ایشان چون درآیند و نَفَس‌های ایشان قوّت گرفته است و اژدها شده، این کس که به
ایشان صحبت کرد و دعوی دوستی کرد و مال ایشان قبول کرد، لابد باشد که بر وفق ایشان
سخن گوید و رأی‌های بد ایشان را از روی دل نگاه داشتی قبول کند و نتواند مخالف آن گفتن؛
از اینرو خطر است، زیرا دین را زیان دارد.»]

(۲۴۲۷) دانش من، جوهر آمد نه عَرَض این بهایی نیست بهر هر عَرَض
علم من، جوهر است نه عَرَض. و این علم پُر ارزش من، برای هر عَرَض نیست. [من
علم و معرفت خویش را وسیله کسب متاع دنیایی نمی‌کنم، بلکه علم و معرفت من فقط برای بیان
اسرار و حقایق ربّانی است. معنی عَرَض و جوهر در شرح بیت (۲۱۱۰) همین دفتر آمده است.]

(۲۴۲۸) کَانَ قَندَم، نَیْسِتَانِ شِکَرَم هم زمن می‌روید و، من می‌خورم
من معدن قند و نیستان شکرَم، نی در من می‌روید و من شیرینی و شکر آن را می‌خورم.

[دانش من از ذوق و کشف حاصل می‌شود و عاریتی نیست. این معرفت معنوی، جوشیدنی است نه کوشیدنی.]

علمِ تقلیدی و تعلیمی است آن کَزْ نُفُورِ مُسْتَمِعِ دارد فغان (۲۴۲۹)
علمی که صاحبش از نفرت و بی‌میلی شنونده ناله و فغان سر می‌دهد، آن علم، تقلیدی و عاریتی است. [ولی اگر علم، تحقیقی و ذاتی باشد، در غم مشتری و مستمع نیست. چه شنونده آن علوم، بسیار باشند و چه کم و یا اصلاً نباشند دارنده چنین علومی باکی ندارد.]

چون پی دانه، نه بهر روشنی است همچو طالب علمِ دنیایِ دنی است (۲۴۳۰)
اگر کسب علم دین و عرفان برای به دست آوردن روزی و معاش باشد، و نه روشنی‌بخشی و تنویر قلوب، طالب آن علم مانند کسی است که طالب دنیای پست باشد.

طالب علم است بهر عام و خاص نی که تا یابد ازین عالم خلاص (۲۴۳۱)
زیرا طالب علم دنیای پست، علم را برای جلب نظر عام و خاص می‌خواهد نه برای این منظور که از این عالم رهایی یابد.

همچو موشی هر طرف سوراخ کرد چونکه نورش راند از در، گفت: بَرَدُ (۲۴۳۲)
عالمی که دارای علم تقلیدی و عاریتی است و آن علم را برای جلب نظر عام و خاص کسب می‌کند، مانند موشی است که در زمین هر طرف را سوراخ می‌کند که خود را به عالم نورانی برساند، زیرا وقتی که نور او را می‌راند می‌گوید: از این مرتبه دور شو.

چونکه سوی دشت و نورش رَد نبود هم در آن ظُلُمات، جهدی می‌نمود (۲۴۳۳)
از آنرو که آن عالم علم عاریتی و تقلیدی راهی به سوی دشت نور ندارد، پس در همان تاریکی‌ها جدّ و جهدی می‌کند.

۱. بَرَدُ: فعل امر از دور شدن از راه. یعنی از راه، دور شو. (فرهنگ لغات و تعییرات مثنوی، ج ۲، ص ۹۶)

(۲۴۳۴) . گر خدایش پَر دهد پَرِ خِرَد بِزهد از موشی و، چون مُرغان پَرَد
اگر خدای تعالی به دانای علوم عاریتی پر و بال عقل عطا کند، او از صفت موشی
می‌رمد و مانند مرغان به پرواز در می‌آید. یعنی مانند بازهای بلندپرواز الهی در اوج عالم اعلیٰ
پرواز می‌کند.

(۲۴۳۵) و رنجوید پَر، بمائد زیرِ خاک نالامید از رفتنِ راهِ سِماک
و اگر درصدد جستجوی پر و بال عقل بر نیاید، از رسیدن به سِماک نومید می‌شود.
[«سِماک» کنایه از بالاترین مرحله کمال است. شرح کلمه «سِماک» در شرح بیت (۵۸۷) دفتر
اول آمده است.]

(۲۴۳۶) علمِ گفتاری که آن بی‌جان بُود عاشقِ رویِ خریداران بُود
علمی که در آن از قیل و قال سخن رود، بی‌روح و جان است و در نتیجه، چنین علمی
فقط شیفته مستمع و مشتری است. [صاحب این علم می‌خواهد که بدان وسیله شهرتی به دست
آورد و به نام و نشانی برسد. ولی علمی که حقیقی باشد، صاحب علم، غم مشتری را
نمی‌خورد و در قید و بند شهرت نیست.]

(۲۴۳۷) گر چه باشد وقتِ بحثِ علم، زُفت چون خریدارش نباشد، مُرد و رفت
اگرچه علوم تقلیدی و عاریتی به هنگام بحث و جدال، بزرگ و مهم جلوه می‌کند، ولی
همینکه این علوم، مشتری و شنونده نداشته باشد می‌میرد و از میان می‌رود. [حاج ملا هادی
سبزواری گوید: این، شأن علم دنیوی است... و اما علوم حقیقیه و معارف خودشناسی و
خداشناسی و مرجع و قیامت‌شناسی چه لازم و چه متعدی، عین‌الحیوة است و زوال ندارد.^۱]

(۲۴۳۸) مشتریِ مَن خدای است او مرا می‌کشد بالا که اَللّهُ اشترى
خریدارِ من حضرت حق تعالی است و او مرا به عالم اعلیٰ بالا می‌برد، زیرا که خداوند
در آیه ۱۱۱ سوره توبه می‌فرماید: إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ
لَهُمُ الْجَنَّةَ. «همانا خداوند، جان و مال مؤمنان را به بهای بهشت خریده است.»

ر.ک. بیت (۲۷۰۹) دفتر اوّل.

خونبهایِ مَن جمالِ ذُو الْجَلالِ خونبهایِ خود خورم کسبِ حلال (۲۴۳۹)
دیۀ جانی که من در راه خدا نثار کرده‌ام، دیدار جمالِ حضرتِ حق تعالی است. بنابراین
این، دیۀ خود را می‌خورم که این کسبی حلال است. [اشاره است به حدیثی که شرح آن در
بیت (۱۷۵۰) دفتر اوّل گذشت.]

این خریدارانِ مُفلس را بِهَل^۱ چه خریداری کند یک مشتِ گِل (۲۴۴۰)
تو نیز ای برادر، این مشتریان بینوا را رها کن، زیرا یک مشتِ گِل چه چیز می‌تواند
بخرد؟ [«یک مشتِ گِل» کنایه از کالبدِ خاکی و عنصری آدمیان است. یعنی اگر به اقبال و
عطای انسان‌های ناتوان و فقیر دل ببندی و برای رضای خاطر آنان علم و عمل کسب کنی، نام
و نانی که به تو دهند در مقابل عطایای الهی هیچ است.]

گِلِ مخور، گِل را مَخَر، گِل را مجو زانکه گِلِ خوارست دایم زرد زُو (۲۴۴۱)
نه گِلِ بخور، نه گِلِ بخر، نه گِلِ بخواه، زیرا کسی که گِل می‌خورد همواره رویی زرد
دارد. [در اینجا گِل کنایه از غذای نفسانی و طعام شهوانی است.]

دل بخور تا دایماً باشی جوان از تجلّی چهره‌ات چون آرغوان (۲۴۴۲)
دل بخور، یعنی غذای روحی تناول کن^۲ تا همواره جوان و با نشاط بمانی و از تجلّیات
الهی، چهره و رخساره‌ات مانند گِلِ ارغوان باشد.

یا رب این بخشش، نه حدِّ کارِ ماست لطفِ تو، لطفِ خفی را خود، سزااست (۲۴۴۳)
بروردگارا این عطای والای تو فراتر از اعمالِ ناچیز ماست، یعنی ما شایسته عطایای
واسعۀ تو نیستیم. [مصراع دَوَم، از موارد مشکلِ مثنوی است. هرچند منطوق آن ساده
است، ولی مفهوم آن ساده نیست. قبل از شرح این مصراع لازم است گفته شود که صوفیان،

۱. بهل: ترک کن، رها کن.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۲۵.

لطف الهی را دو نوع می‌دانند: یکی لطفِ جلی و دیگری لطفِ خفی. لطفِ جلی، لطفی است که در مقابل کار و عمل صالح ظهور کند و عقل به حصول آن امید بندد؛ زیرا که حق تعالی عمل نکوکاران را تباه نسازد و بی‌اجر و پاداش ننهد. ولی لطفِ خفی، لطفی است که از طریق علل و اسباب ظاهری و طاعات و عباداتِ صوری حاصل نگردد و عقلاً نیز حصولِ آن انتظار نرود. با این مقدمه می‌توان مصراعِ دوم را چنین معنی کرد: جا دارد که لطفِ جلیِ تو به لطفِ خفی تبدیل شود. وجه دیگر: لطفِ جلیِ تو، سزاوار است که ذاتاً به لطفِ خفی مبدل شود و نه با واسطه و اسباب^۱. وجه دیگر: لطفِ جلیِ تو متناسب با لطفِ خفی تو است^۲. وجه دیگر: همه الطافِ جلی و آشکار تو برخاسته از لطفِ خفی و نهان تو است، لیکن ما به این نکته باریک توجه نداریم و خیال می‌کنیم که لطفی که از تو به ما می‌رسد معلول طاعات و عبادات و اعمال ماست. به هر حال مصراع دوم معنی صعب و حتی ممتنعی دارد. [

(۲۴۴۴) دست گیر از دستِ ما، ما را بسخر پرده را بردار و، پردهٔ ما مَدَر
ما را دستگیری کن و ما را از دست خودمان رهایی ده، یعنی ما را از دست نفسِ اماره و وجود مادیِ خودمان نجات بخش. حجابی را که میان ما و تو است رفع کن و پردهٔ آبروی ما را مدران و رسوایمان مساز.

(۲۴۴۵) باز خَر، ما را ازین نفسِ پلید کاردش تا استخوانِ ما رسید
ما را از دست این نفسِ پلید بخر که کاردِ نفس به استخوانِ ما رسیده و جانِ ما را به لب آورده است. [کارد به استخوان رسیدن از امثال رایج در زبان فارسی است که در آثار ابنِ یمن و عطار نیز دیده می‌شود.]

(۲۴۴۶) از چو ما بیچارگان این بندِ سخت کی گشاید ای شه‌بی‌تاج و تخت؟
ای پادشاه بی‌تاج و تخت، یعنی ای خداوندی که حکومت تو نیازی به علل و اسباب ظاهری ندارد، از بیچارگانی مانند ما چه کسی بندِ سخت و محکم را باز می‌کند؟

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۲۹-۸۲۸.

۲. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۴۷.

این چنین قفلِ گران را ای وُدود که تواند جز که فضلِ تو گشود؟ (۲۴۴۷)
ای دوستدار بندگان، این قفل سنگین و محکم را جز فضل و احسان تو چه کسی
می تواند بگشاید؟

ما ز خود، سویِ تو گردانیم سر چون تویی از ما به ما نزدیکتر (۲۴۴۸)
ما از خودمان روی برمی گردانیم و به سوی تو روی می آوریم، زیرا تو از ما به ما
نزدیکتری. [مصرع دوم اشاره است به آیه ۱۶ سوره ق: نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ. «ما
از رگ حیات آدمی بدو نزدیکتریم.» عرفا می گویند که این نزدیکی اشاره دارد به معیّت و
احاطه ذاتی^۱.]

این دعا هم بخشش و تعلیم توست گر نه در گُلخَن، گلستان از چه رُست؟ (۲۴۴۹)
این دعا و نیایشی که ما می کنیم نیز از احسان و لطف تو و از تعلیماتِ تو سرچشمه
گرفته است. و الا چگونه ممکن است که از آتشدان نفسِ آدمی، گلستان معنویت و نیایش
بروید؟ [اگر آدمی دست به دعا برمی دارد و دل از عالم خاک می کند و به عالم پاک متوجّه
می شود، به خاطر اینست که همه این انگیزه ها و کشش ها و جوشش های معنوی به حق تعالی
مستند است. و الا از وجود مادی ما این بارقه های معنوی بر نمی آید.]

در میانِ خون و روده فهم و عقل جز ز اِکرامِ تو نثوان کرد نقل (۲۴۵۰)
در میان خون و روده یعنی در وجود مادی آدمی، تنها لطف و احسان توست که ادراک
و اندیشه را نهاده. [مراد از «کرد نقل» اینست که حق تعالی فهم و عقل را به وجود مادی ما
انتقال داده و در آن به ودیعت نهاده است^۲.]

از دو پاره پیه این نورِ روان موجِ نورش می زند بر آسمان (۲۴۵۱)
این نور صاف و روان از دو قطعه پیه (چشم) حاصل می شود. و امواج آن، به آسمان
می رسد. [اشاره به فرمایش حضرت علی (ع): اِعْجَبُوا لِهَذَا الْإِنْسَانِ يَنْظُرُ بِشَخْمٍ وَ يَتَكَلَّمُ بِلَحْمٍ

۱. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۱۹۲. معیّت ر.ک. (۱۴۶۴) دفتر اول.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۴۸.

وَ يَسْمَعُ بِعَظْمٍ وَ يَتَنَفَّسُ مِنْ خَزْمٍ^۱. «از آفرینش انسان در شگفت شوید که او با پیهی بیند و با گوشتی گوید و با استخوانی شنود و از شکافی نفَس کشد.» [

(۲۴۵۲) گوشت پاره که زبان آمد ازو می رود سیلاب حکمت همچو جو
این زبان که پاره گوشتی بیش نیست، چشمه ساران حکمت معرفت از آن جاری شود.

(۲۴۵۳) سوی سوراخی که نامش گوش هاست تا به باغ جان که میوه اش هوش هاست
چشمه ساران حکمت و معرفت به سوی سوراخی که گوش نامیده می شود، سرازیر می گردد و از آنجا به بوستان روح می رود و آنجا را آبیاری می کند و سرانجام، میوه های هوش و ادراک به بار می نشیند. [مولانا در سه بیت اخیر نشان می دهد که دیدن و گفتن و شنیدن، عملی عضوی نیست، بل روحی و فراحسی است.]

(۲۴۵۴) شاهراه باغ جان ها، شرع اوست باغ و بوستان های عالم، فرع اوست
دین و آیین الهی، شاهراهی است به سوی باغ و بوستان روح. و همه باغ ها و بوستان های جهان، فرع آن هوش و ادراک هاست. [زیرا همه باغ ها و بوستان های عالم با تدبیر و عقل انسان پدید می آید^۲. بنابراین منشأ خلاقیت ها، عقل و هوش است. مصراع دوم مبتنی است بر زیبایی شناسی عرفانی مولانا که همه زیبایی های حسی را فرع زیبایی فراحسی می داند.]

(۲۴۵۵) اصل و سرچشمه خوشی، آن است آن زود تجری تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خوان
اصل و سرچشمه همه خوشی ها، آن هوش ها و ادراک هاست پس بیدرنگ آیه ۱۱
سوره بروج را بخوان که می فرماید: تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ. «و از زیر آن، نهرها روان است.» این مضمون در بسیاری از آیات آمده است. منظور بیت: اصل لذت ها، بیرونی نیست، بل درونی است. اگر عوامل بیرونی کامجویی آماده باشد و روح در زنجیر باشد، هیچ لذتی حاصل نمی آید. چنانکه مثلاً وقتی آدمی پریشان باشد لذیذترین غذاها برای او مزه ای ندارد. اما وقتی خاطرش آسوده باشد از خوردن نان خشک هم احساس لذت می کند. نیکلسون

۱. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت، شماره ۷.

۲. ر. ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۳۲.

«خوشی» را به حکمت تعبیر کرده که از عقل کل صادر می‌شود و در بستر جان آدمیان جاری می‌گردد. [

تَمَّةُ نَصِيحَتِ رَسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بيمار را

گفت پیغمبر مر آن بیمار را چون عیادت کرد یارِ زار را (۲۴۵۶)
پیامبر (ص) پس از آنکه یار بیمار خود را عیادت کرد فرمود:

که مگر نوعی دعایی کرده‌یی از جهالت زَهْرَبَا'یی خورده‌یی؟ (۲۴۵۷)
تو مگر در حق خودت دعایی کرده‌ای و یا از روی نادانی زهر نوشیده‌ای؟

یاد آور چه دعا می‌گفته‌یی چون ز مکر نفس می‌آشفته‌یی (۲۴۵۸)
به خاطر بیاور که وقتی از مکر و نیرنگ نفس اماره تو را آشفته و پریشان ساخته بود چه دعایی بر زبان راندی.

گفت: یادم نیست إِلَّا هَمَّتِ دار با من یادم آید ساعتی (۲۴۵۹)
آن بیمار گفت: یا رسول‌الله یادم نیست چه دعایی کرده‌ام. جز آنکه هَمَّتِ حضرت سبب شود که آن دعا را اکنون به خاطر آورم.

از حضورِ نوربخشِ مُصْطَفَا پیشِ خاطر آمد او را آن دعا (۲۴۶۰)
از حضور نورانی و روشنی‌بخش حضرت محمد مصطفی (ص)، آن دعایی که در باره خود کرده بود به خاطرش آمد.

هَمَّتِ پیغمبر روشن‌کده پیشِ خاطر آمدش آن گم‌شده (۲۴۶۱)
به هَمَّتِ پیامبر (ص) که معدن انوار الهی بود، دعای فراموش شده او به خاطرش آمد.

۱. زَهْرَبَا: بر قیاس سکبا، شوربا و غیره آشی است که ماده اصلی آن زهر باشد. این تعبیر در اینجا جنبه طنز دارد.

- (۲۴۶۲) تافت زان رَوَزَن که از دل تا دل است روشنی که فرقِ حق و باطل است
از آن دریچه پرتوی درخشید که حق را از باطل جدا می‌کند، همان نوری که از قلبی به
قلب دیگر انتقال می‌یابد.
- (۲۴۶۳) گفت: اینک یادم آمد ای رسول آن دعا که گفته‌ام من بُوَ الْفُضُول^۱
آن صحابی بیمار گفت: یا رسول‌الله آن دعایی که منِ یاوه‌گو گفته بودم به خاطر
آمد.
- (۲۴۶۴) چون گرفتارِ گُنه می‌آمدم غرقه دست اندر حَشایش^۲ می‌زدم
چون دیدم که گرفتار و اسیر گناه شده‌ام و در دریای معصیت غرق گردیده‌ام، به هر
خس و خاشاکی چنگ می‌زدم. [چنانکه مَثَلی معروف است که: الْغَرِيقُ يَتَسَبَّثُ بِكُلِّ حَشِيشٍ
«شخصی که در آب غرق می‌شود برای نجات خود به هر خس و خاشاکی دست می‌زند.»]
- (۲۴۶۵) از تو تهدید و وعیدی می‌رسید مُجْرِمَان را از عذابِ بس شدید
از تو چنین بیم‌ها و هشدارهایی به ما می‌رسید که گنه‌کاران به کیفری سخت دچار
می‌آیند.
- (۲۴۶۶) مُضْطَرِّب می‌گشتم و، چاره نبود بند محکم بود و، قفلِ ناگشود
در نتیجه من سخت پریشان می‌شدم و هیچ چاره‌ای هم نداشتم، زیرا بند و زنجیر،
محکم بود و قفل ناگشودنی. خلاصه‌امیدی نداشتم.
- (۲۴۶۷) نئی مقامِ صبر و نه راهِ گریز نئی امیدِ توبه، نئی جایِ ستیز
دیدم که اینجا نه جای صبر است و نه راه نجات و نه امید به توبه و نه جای ستیز و
عناد. [گویی که آخرت فرا رسیده بود و دیگر مهلتی برای این کارها نبود. شرح توبه در بیت
(۲۲۰۵) و صبر در شرح بیت (۱۶۰۲) دفتر اول آمده است.]

۱. بُوَ الْفُضُول: ر.ک. شرح بیت (۳۲۳۱) دفتر اول.

۲. حَشایش: گیاهان خشک، جمع حَشِيش.

من چو هاروت و چو ماروت از خَزَن^۱ آه می‌گردم که ای خَلّاقِ من (۲۴۶۸)
 من از اندوه و غصّه مانند هاروت و ماروت آه می‌کشیدم و می‌گفتم: ای آفریدگارم.
 [ر.ک. هاروت و ماروت در شرح بیت (۳۳۲۱) دفتر اول.]

از خطر، هاروت و ماروت آشکار چاهِ بابل^۲ را بکردند اختیار (۲۴۶۹)
 از خوف و خطر کيفر اخروی، هاروت و ماروت، چاه بابل را آشکارا برگزیدند. [یعنی
 راضی شدند که به عذاب دنیوی گرفتار شوند ولی در آخرت عذابی نبینند. از بس که عذاب
 آخرت سخت است. در این ابیات، مولانا تفسیری خاص از داستان هاروت و ماروت ارائه
 می‌دهد تا عذاب دنیوی را با مسأله ریاضت عارفان پیوند دهد. بدین معنی که عارفان راستین،
 در این دنیا به اختیار خود از امیال و خواسته‌های شهوانی و نفسانی رخ برمی‌تابند و تلخی آن
 را که نوعی ریاضت است بر خود هموار می‌کنند تا به راحتِ روح و عیش روحانی برسند و از
 مواهب معنوی و تنعمات اشراقی و واردات قلبی بهره‌مند شوند و به بهشت معرفت و فردوس
 حقیقت واصل شوند.]

تا عذابِ آخرت اینجا گَشَند گُربُزند و عاقل و ساحر و شَند (۲۴۷۰)
 تا اینکه عذاب اخروی را در همین دنیا تحمّل کنند، زیرا آن دو، حيله گر و خردمند
 بودند و شبیه جادوگران.

نیک کردند و، به جای خویش بود سهلتر باشد ز آتش رنج دود (۲۴۷۱)
 این دو فرشته، کار خوبی کردند. یعنی کار بجایی نمودند، زیرا رنج دود از عذاب آتش
 سهل تر است.

خَد ندارد وصفِ رنجِ آن جهان سهل باشد رنجِ دنیا، پیشِ آن (۲۴۷۲)
 وصف عذاب آن جهان، پایان و نهایی ندارد. عذاب این دنیا، در مقایسه با عذاب
 آخرت، سهل و آسان است. [حضرت مولانا در اینجا از ابیات بالا نتیجه‌گیری می‌کند و می‌فرماید:]

۱. خَزَن: اندوه.

۲. چاهِ بابل: چاهی است در بابل که هاروت و ماروت در آن محبوس‌اند. (لغتنامه دهخدا، ج ۱۷، ص ۸۱)

(۲۴۷۳) ای خُتک آن کو جهادی می‌کند بر بدن زَجْری^۱ و، دادی می‌کند
خوشا به حال کسی که با جسم خود ستیز می‌کند یعنی با امیال شهوانی و خواهش‌های
جسمانی خود مخالفت می‌کند، و جسم خود را به ریاضت می‌کشد و عدالت می‌ورزد.
[دادکردن، به معنی انصاف و عدل نمودن است. اما اینکه منظور از آن چیست، می‌توان گفت که
چون عدالت به معنی اعطای حقّ به هر ذیحقی است نه کم و نه زیاد. حق در مورد جسم
اینست که در حدّ اعتدال به آن توجّه شود، نه آن را پروار کرد و نه نزار و زارش نمود. بلکه
خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا، زیرا جسم، مرکوب روح و نفس ناطقه است.^۲ اصولاً مولانا همانطور که با
زندگانی حیوانی و حیات بهیمی انسان‌ها سخت مخالف است، با ریاضات شاق و حیرت‌انگیز
نیز مخالف است. زیرا در تصوّف او، عبادت و ریاضت و ذکر و فکر را با عشق و شور و جذبه
و وجد و جال رقص و سماع جمع شده است.^۳]

(۲۴۷۴) تا ز رنج آن جهانی واژهد برخود این رنج عبادت می‌نهد
برای آنکه از عذاب آن دنیا نجات یابد، پس زحمت و رنج عبادت و طاعت را بر خود
هموار می‌کند.

(۲۴۷۵) من همی گفتم که یا رب آن عذاب هم درین عالم بران بر من شتاب
آن بیمار، حال خود را برای پیامبر(ص) چنین تعریف کرد: من می‌گفتم پروردگارا آن
عذاب را نیز در همین دنیا هرچه زودتر بر من جاری کن.

(۲۴۷۶) تا در آن عالم فراغت باشدم در چنین درخواست حلقه می‌زدم
تا اینکه در آن جهان آسوده حال باشم، من برای چنین درخواستی در حق را می‌کوفتم.

(۲۴۷۷) این چنین رنجوری پیدام شد جان من از رنج، بی‌آرام شد
بر اثر آن درخواست، دچار اینگونه بیماری شدم و اینک جان و روح من از این رنج
پریشان شده است. [دعا کردن نیز آدابی دارد که در کلمات بزرگان و کتب اهل عرفان و

۱. زَجْر: در اصل به معنی منع کردن، اما در فارسی به معنی آزار دادن می‌آید.

۲. مقتبس از شرح اسرار، ص ۱۵۳.

۳. ر.ک. مولوی‌نامه، ج ۲، ص ۵۹۲.

[معرفت مضبوط است.]

مانده‌ام از ذکر، و ز آورادِ خود بیخبر گشتم ز خویش و نیک و بد (۲۴۷۸)
از ذکر و اورادی که می‌خواندم، فرو مانده و عاجز شده‌ام به نحوی که از خود و از خیر و شرّم بی‌خبر مانده‌ام. [ر. ک. ذکر بیت (۲۷۱) همین دفتر.]

گر نمی‌دیدم کنون من روی تو ای خجسته، و ای مبارک بوی تو (۲۴۷۹)
ای فرخنده و ای کسی که بوی خجسته و مبارکی داری، اگر روی تو را نمی‌دیدم.
[جواب شرط در بیت بعد آمده است.]

می‌شدم از بند، من یکبارگی کردیم شاهانه این غمخوارگی (۲۴۸۰)
من در شرفِ رستنِ کامل از بند حیات بودم که تو بزرگوارانه در حق من غمخواری و مهربانی کردی.

گفت: هَی هَی این دعا دیگر مکن بر مکن تو خویش را از بیخ و بن (۲۴۸۱)
حضرت رسول‌الله (ص) فرمود: بهوش باش، بهوش باش دیگر چنین دعایی مکن و به ریشه کن کردن خود مپرداز.

تو چه طاقت داری ای مورِ نژند که نهد بر تو چنان کوه بلند؟ (۲۴۸۲)
ای مورچه افسرده و پریشان حال، تو چه تاب و توانی داری که حضرت حق تعالی کوه بزرگ عذاب اخروی را روی تو بگذارد؟

گفت: توبه کردم ای سلطان که من از سرِ جلدی نلافم هیچ فن (۲۴۸۳)
آن بیمار گفت: ای پادشاه من، توبه کردم، از این پس دیگر از روی گستاخی در هیچ امری لاف نمی‌زنم. [بنده نمی‌تواند عذاب الهی را برتابد. پس زبان حالش آیه شریفه ۲۸۶ سوره بقره است: ...وَلَا تُحْمَلُونَ مَا لَأُطَاقَهُ لَنَا بِهٖ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا اِنَّكَ مَوْلَانَا... «... و پروردگار بیش از طاقتمان بر ما منه و از گناهانمان درگذر و ما را بیامرز و بر ما رحمت آر که تویی سرور ما...»]

(۲۴۸۴) این جهان تیه^۱ است و، تو موسی و ما از گُنه در تیه مآند مبتلا

یا رسول‌الله، این دنیا در مُثُل مانند صحرای تیه است؛ و تو نیز مانند حضرت موسی (ع) و ما نیز مانند قوم بنی‌اسرائیل بواسطه عصیان و گناه دچار رنج و عذاب آن صحرا شده‌ایم. [حضرت موسی (ع) به امر خداوند می‌خواست که قوم بنی‌اسرائیل را از مصر به سرزمین مقدّس ببرد. بنی‌اسرائیل که به زندگی راحت خو گرفته بودند از این فرمان رنجیدند زیرا ورود به سرزمین مقدّس ممکن بود که همراه با جنگ و پیکار باشد. در نتیجه این عصیان، به امر حق محکوم شدند که چهل سال در صحرای تیه (قسمتی از صحرای سینا) بمانند و با زندگی سخت و مشکل آن‌جا دست و پنجه نرم کنند تا بکلی خوی و منش تن‌پروری و راحت‌طلبی را از دست بدهند و در آینده از آنان نسلی آزاده و با صلابت پرورش یابد. چنانکه در آیه ۲۶ - ۲۴ سوره مائده آمده است: قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنَ نَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ. قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ. قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيَهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ. «گفتند: ای موسی، ما هرگز بدانجا درنماییم تا وقتی که آنان در آن‌جا باشند، برو همراه پروردگارت (یا همراه برادرت)^۲ با آنان پیکار کن که ما در اینجا خواهیم ماند. موسی گفت: پروردگارا من جز بر خود و برادرم اختیار ندارم. تو خود میان ما و این قوم تبه‌کار داوری کن. خداوند فرمود: این سرزمین بر آنان حرام است و باید چهل سال در بیابان سرگردان مانند. و تو بر فاسقان اندوه مخور»

در این بیت، صحرای تیه رمزی است از عالم مادی که ارواح در آن سرگردان می‌شوند و از اصل و مقصود خود وای می‌مانند. و پیامبر (ص) کنایه از راهنما و راهبر ارواح سرگردان در این جهان است.^۳

(۲۴۸۵) سال‌ها رَه می‌رویم و، در اخیر همچنان در منزلِ اوّل اسیر

سالیان سال است که ما راه در می‌نوردیم، ولی در همان منزل نخستین، اسیر و گرفتار مانده‌ایم. چنانکه قوم بنی‌اسرائیل در صحرای تیه صبح حرکت می‌کردند. و شام به همان‌جای

۱. تیه: ر.ک. شرح بیت (۳۷۳۳) دفتر اوّل.

۲. ر.ک. تفسیر نسفی، ج ۱، ص ۱۵۹.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۲۷.

نخست می‌رسیدند. [مراد از «منزل اوّل» طبیعت و لوازم آن است.^۱ یعنی هنوز در جنبه‌های مادی و عرصه‌های بهیمی خود فرو مانده‌ایم. و گام به پهنه بی‌انتهای جهان معنا و عالم روح نگذارده‌ایم.]

گر دل موسی ز ما راضی بُدی تیه را راه و کران پیدا شدی (۲۴۸۶)
اگر حضرت موسی (ع) قلباً از ما راضی بود، راه و انتهای بیابان تیه پیدا می‌شد.

ور به کُل بیزار بودی او ز ما کی رسیدی خوانمان هیچ از سَما؟ (۲۴۸۷)
و اگر حضرت موسی از ما به کُلّی بیزار بود، چگونه ممکن بود که از آسمان بر ما نعمت و مائده فرو بارد؟ [ر.ک. شرح بیت (۸۱ - ۸۰) دفتر اوّل.]

کی ز سنگی چشمه‌ها جوشان شدی؟ در بیابانِ مان، امانِ جان شدی؟ (۲۴۸۸)
چگونه ممکن بود که از سنگی چشمه‌ها جوشان و روان شود؟ و چگونه ممکن بود که در آن بیابان خشک، جانمان را از هلاکت حفظ می‌کرد؟ [اشاره به یکی از معجزات حضرت موسی.]

بل به جایِ خوان، خود آتش آمدی اندرین منزل، لَهَب بر ما زدی (۲۴۸۹)
بلکه به جایِ خوان و مائده آسمانی، آتش فرو می‌بارید و در این منزل، آن آتش ما را احاطه می‌کرد و می‌سوزاند.

چون دو دل شد موسی اندر کارِ ما گاه خصمِ ماست و، گاهی یارِ ما (۲۴۹۰)
از آنرو که حضرت موسی (ع) در کار ما دو دل شد، پس گاهی دشمن ما می‌شد و گاه یاور ما. [«دودله» کنایه از خشم و خشنودی است. حضرت موسی (ع) و همه انبیاء، از قوم خود وقتی خشنود می‌شدند که آنها عمل نیک انجام می‌دادند و چون به بدکاری روی می‌کردند نسبت به آنان خشمگین می‌شدند.^۲]

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۵۳.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۲۸.

(۲۴۹۱) خشمش آتش می‌زند در رختِ ما حِلْمش اسپر می‌شود پیشِ بلا
خشم او بر کالا و اسباب ما آتش می‌افکند، ولی بردباری او سپر تیر قضا و دافع بلا می‌شود و آن را از وجود ما می‌راند.

(۲۴۹۲) کَی بُود که حِلْم گردد خشم نیز؟ نیست این نادر ز لطفِ ای عزیز
این بیت از زبان آن صحابی بیمار است: یا رسول‌الله، چگونه ممکن است که خشم و غضب به عین بردباری و رحمت مبدل شود؟ ای وجود نازنین البته که این کار از لطف و مهربانی تو دور نیست. [آن صحابی چون در حضور رسول‌الله، حضرت موسی(ع) را به عنوان مثال ذکر کرده در ابیات ذیل عذر این کار را بیان می‌دارد:]

(۲۴۹۳) مدحِ حاضر، وحشت است از بهر این نامِ موسی می‌بَرَم قاصدِ چنین
ستایش در حضور شخص، امری وحشت‌آور است، از اینرو عمداً اینگونه نام موسی(ع) را در اینجا بر زبان می‌رانم. [زیرا شرعاً و اخلاقاً ستایش در حضور افراد، امری ناپسند است، چه بیم این می‌رود که ستایشگر از روی چاپلوسی مدح کند و ممدوح را به عجب کشد. این بیت و ابیات بعدی هرچند مفاهیم لاینحلی ندارد، ولی معلوم نیست که مخاطب او حضرت حق تعالی است و یا رسول‌الله. نیز معلوم نیست تقریراتِ مستقیم خود اوست و یا سخنان آن صحابی بیمار، هرچند که در مثنوی این طریقه معهودی است که مولانا از زبان شخصیت‌های داستانی خود، مقاصد و معتقدات خود را بیان می‌کند. به هر تقدیر برخی از شارحان چون ابیات آتی را به طریق مناجات دیده‌اند، از اینرو از این بیت به بعد را خطاب به حضرت حق تعالی دانسته‌اند.^۱ اما برخی دیگر معتقدند که این بیت تا بیت شماره (۲۴۹۶) همچنان خطاب به رسول‌الله است، به این دلیل که اوصاف مذکور در این ابیات، فقط بر حضرت حق تعالی قابل اطلاق است و بس.^۲ و برخی دیگر از شارحان، این بیت را تا بیت شماره (۲۵۰۴) خطاب به حضرت رسول‌الله و بعد از آن را خطاب به حضرت حق دانسته‌اند.^۳ ولی برخی نیز این بیت و ابیات بعدی را تا آخر، خطاب به حضرت رسول‌الله

۱. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۲، دفتر دوم، ص ۷۶۷-۷۶۶.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۲۸.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۴۵.

می‌دانند.^۱ اما به نظر می‌رسد که قول کفافی صحیح‌تر باشد. زیرا سیاق ابیات سابق و لاحق و نیز مضمون آن چنین احتمالی را تقویت می‌کند. الله اعلم بحقائق الامور.]

ورنه موسی کی روا دارد که من پیش تو یاد آورم از هیچ تن؟ (۲۴۹۴)
و الا حضرت موسی (ع) چگونه روا می‌داند که من در حضور تو که خاتم انبیایی، نام کسی را بر زبان آورم؟ [چه تو جامع کمالات جمیع پیامبرانی.^۲]

عهد ما بشکست صد بار و هزار عهد تو چون کوه ثابت، برقرار (۲۴۹۵)
زیرا عهد و پیمان ما تا بحال صد بار و هزار بار شکسته، ولی عهد و پیمان تو همچون کوه، استوار است.

عهد ما، کاه و، به هر بادی زبون عهد تو کوه و، ز صد که هم فزون (۲۴۹۶)
عهد و پیمان ما همچون برگ کاه با هر بادی خوار و زبون می‌شود. یعنی با هر فعل و حرکت نفس اماره پیمان ما از هم گسسته می‌شود. ولی عهد و پیمان تو همانند کوه، استوار است و حتی از صد کوه نیز استوارتر.

حق آن قوت که بر تلوین ما رحمتی کن ای امیر لون‌ها (۲۴۹۷)
ای فرمانروای رنگ‌ها، به حق قدرتی که داری بر تلوین و تغییر رنگ در ما رحم کن. |تلوین و مقابل آن تمکین دو اصطلاح از اهل تصوف است که شرح آن در بیت شماره (۱۹۸۰) دفتر اول آمده است. به هر حال مراد از رنگ‌ها، احوال گوناگونی است که بر قلب آدمی عارض می‌شود. در این بیت از حضرت حق استدعا شده که تغییر احوال را زایل کند و به جای آن، ثبات و قوام در احوال معنوی را پدید آورد. برخی گفته‌اند که مراد از رنگ‌ها، موجودات است که در اینجا وجهی ندارد.^۳ و حاج ملاهادی سبزواری، تلوین را به معنی عدم استقامت در حسنات دانسته^۴ که این سخن با شرح بیت مورد نظر سازوار است. به هر حال

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۱۹۳.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۵۳.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۴۳.

۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۵۳.

مولانا، اصطلاحات صوفیه را در معنی رسمی و متداول در کتب مربوط بدان بکار نمی‌گیرد، بلکه آنها را غالباً با ذوق و مقصد خود بکار می‌گیرد. [

(۲۴۹۸) خویش را دیدیم و رسواییِ خویش امتحانِ ما مکن ای شاه بیش
ما خود را دیدیم و نیز رسواییِ خویش را هم دیدیم، ای پادشاه دیگر بیش از این ما را
مورد امتحان قرار مده.

(۲۴۹۹) تا فضیحت‌هایِ دیگر را نهان کرده باشی ای کریمِ مُستَعان
ای بزرگواری که همه از تو یاری می‌جویند، رسوایی‌هایِ دیگر ما را ببوشان، زیرا اگر
دوباره ما را امتحان کنی رسواتر می‌شویم.

(۲۵۰۰) بی‌حدی تو در جمال و در کمال در کژی، ما بی‌حدیم و در ضلال
تو در جمال و کمال، حدّ و نهایی نداری، ولی ما در کژی و گمراهی بی‌حدّ و نهایتیم.

(۲۵۰۱) بی‌حدیِ خویش بگمار ای کریم بر کژیِ بی‌حدِ مُشتی لثیم
ای بزرگوار، بی‌نهایتی خود را در لطف و کرم بر نادرستی بی‌حدّ و اندازه یک مشت آدم
پست و فرومایه ارزانی فرما.

(۲۵۰۲) هین که از تقطیع^۱ ما یک تار ماند مصر بودیم و یکی دیوار ماند
آگاه باش که از جامه ما فقط یک تار مانده است، و ما شهری بودیم که از آن شهر، فقط
دیواری برجای مانده است. [مصر، در اینجا فقط معنی لغوی دارد و به معنی «شهر» است.
بنابراین منظور بیت اینست که از جامه عمر ما تنها یک تار مانده است و در واقع، عمر ما به
پایان رسیده است. به قول خود او: «از دفترِ عمرِ ما، یک تا ورقی مانده است.»]

(۲۵۰۳) اَلْبَقِيَّةُ اَلْبَقِيَّةُ ای خدیو تا نگردد شاد کُلّی جانِ دیو
ای فرمانروا، باقیمانده، باقیمانده عمر ما را جبران کن تا روح و روان شیطان کاملاً

۱. تَقْطِيع: پاره پاره کردن؛ پاره کردن و بریدن جامه و جامه را نیز گویند به طریق مصدر و اراده مفعول که
مَقْطَع است؛ یعنی جامه تقطیع کرده شده. (فرهنگ لغات و تعبیّرات مثنوی، ج ۳، ص ۱۵۵)

شاد نشود. [البقیه، در اینجا مفعول است که عامل آن محذوف شده. با توجه به سیاق کلام و قرینه موجود، می‌تواند این عامل محذوف، فعلِ تَدَاوَزَ (= جبران کن) و نظایر آن باشد.]

بهرِ ما نئی، بهرِ آن لطفِ نُحُسْتُ که تو کردی گمراهان را باز جُست (۲۵۰۴)
به خاطر ما نه، بلکه به خاطر آن لطف قدیم و ازلی که گمراهان را باز می‌جستی و به راه راست هدایت‌شان می‌کردی.

چون نمودی قدرتت، بنمای رحم ای نهاده رحم‌ها در لَحْم و شَحْم (۲۵۰۵)
ای خداوند، چون قدرت خود را نشان دادی، پس مهربانی و رحمت خود را نیز نشان بده؛ ای کسی که در میان گوشت و پیه، رحمت‌های خود را قرار داده‌ای. [«گوشت و پیه»، کنایه از وجود انسان است.]

این دعا گر خشم افزایش تو را تو دعا تعلیم فرما مِهْتِرا (۲۵۰۶)
ای خداوند بزرگ، اگر دعاهایی که ما می‌کنیم، خشم تو را می‌افزاید، تو به ما دعا کردن را یاد بده.

آنچنان کآدم بیفتاد از بهشت رجعتش دادی که رست از دیو زشت (۲۵۰۷)
همانگونه که حضرت آدم(ع) از بهشت بیرون کرده شد، تو او را دوباره بازگرداندی تا اینکه از دست شیطان پلید رهایی یافت. [اشاره است به آیه ۳۷ سوره بقره: فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ، إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ. «پس، دریافت آدم، از پروردگار خویش کلماتی که موجب پذیرش توبه او شد. همانا اوست توبه‌پذیر و مهربان.»]

دیو که بُود کو ز آدم بگذرد بر چنین نَطْعی^۱ ازو بازی بَرَد (۲۵۰۸)
شیطان کیست که از آدم(ع) بالاتر و عالی‌تر باشد، و در این عرصه، بازی را از او ببرد. [در اینجا حضرت مولانا، ستیز انسان و شیطان را به بازی شطرنج تشبیه می‌کند. چنانکه در

۱. نَطْع: سفره، فرش چرمین، در اینجا منظور صفحهٔ شطرنج زندگی است.

بیت (۱۳۱ - ۱۲۹) همین دفتر چنین تشبیهی بیان نموده.

(۲۵۰۹) در حقیقت نفع آدم شد همه لعنتِ حاسد شده آن دَمَدَمه^۱
در واقع همه آن حيله‌ها و مکرهایی که علیه آدم (ع) به کار بُرده بود، به سود آدم تمام شد و سبب لعنت خود شیطان گردید.

(۲۵۱۰) بازی دید و، دو صد بازی ندید پس ستونِ خانه خود را بُرید
شیطان هرچند که یک بازی را دید، ولی دویست بازی دیگر را ندید. یعنی ظاهر را دید نه باطن را. از اینرو ستون خانه خود را بُرید و با دست خود، بنیاد خود را ویران ساخت.

(۲۵۱۱) آتشی زد شب به کشتِ دیگران باد، آتش را به کشتِ او بُران^۲
به عنوان مثال، شخصی شبانه به مزرعه دیگران آتشی می‌زند تا همه آن کشتزار را بسوزاند، اما وزش باد، آتش را به سمت کشتزار خود او می‌برد.

(۲۵۱۲) چشم‌بندی بود لعنت دیو را تا زیانِ خصم دید آن ریو را
لعنت خدا مانند چشم‌بندی شد که شیطان، آن مکر و حيله را به زبان دشمن خود گمان کند.

(۲۵۱۳) لعنت این باشد که کزبینش کند حاسد و خودبین و پُرکینش کند
لعنت، لعنتی است که آدمی را دچار کزبینی کند و او را حسدورز و پرکینه نماید.

(۲۵۱۴) تا نداند که هر آنکه کرد بد عاقبت باز آید و، بر وی زَند
تا بر اثر این لعنت، شخص نداند که هر آنکس که کار بد کند، فرجام ناگوار آن به سوی خودش باز می‌گردد.

۱. دَمَدَمه: حيله و افسون.

۲. بُران: صفت فاعلی از «بُردن» یعنی برنده.

جمله قرزین‌بندها^۱ ببند به عکس مات بر وی گردد و، نقصان و وُکس^۲ (۲۵۱۵)
همه‌شگردهای مات‌کننده را برعکس می‌ببند. در نتیجه، دچار ماتی و ناکامی و زیان می‌شود.

زانکه او گر هیچ ببند خویش را مُهلک و ناسور^۳ ببند ریش را (۲۵۱۶)
این بیت و بیت بعدی، جواب یک سؤال مقدّر است. گویی کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا، کسی که ملعون و مطرود درگاه است، دیگر از چه روامیدی به هدایت او وجود دارد؟ و اما جواب: از آن رو که آن شخص مطرود، هرگاه وجود موهوم و هویت صوری خود را هیچ به حساب آورد و درد و زخم روحی خود را گُشنده و وخیم ببیند. [این بیت، متضمّن معنی شرط است، جواب شرط در بیت بعدی آمده است.]

درد خیزد زین چنین دیدن درون درد او را از حجاب آرد بُرون (۲۵۱۷)
بر اثر این دیدن، دردی در درون خود احساس می‌کند، و همینکه دردمند می‌شود درد، او را از حجاب نفسانی بیرون می‌آورد و به وصال حق می‌رساند.

تا نگیرد مادران را دردِ زه طفل در زادن نیابد هیچ زه (۲۵۱۸)
به عنوان مثال، تا وقتی که مادرها دچار درد زایمان نشوند، نوزاد هیچ راهی برای تولّد ندارد.

این امانت در دل و، دل حامله است این نصیحت‌ها مثالِ قابله^۴ است (۲۵۱۹)
این امانت الهی، در قلب جای دارد و قلب حامل آن است، و این نصایح و اندرزها مانند قابله است.

قابله گوید که زن را درد نیست درد باید درد کودک را رهی است (۲۵۲۰)
اگر قابله در زنی که باردار است، ناراحتی و دردی نبیند می‌گوید: این زن هنوز درد

۱. قرزین‌بند: ر. ک. بیت (۱۳۱) همین دفتر.

۲. وُکس: منزل ماه که در آن کسوف پذیرد، کم کردن و کم شدن. (فرهنگ نفیسی، ج ۵، ص ۳۸۸۵)

۳. ناسور: زخمی که علاج نشود و دائماً از آن چرک آبه آید.

۴. قابله: ماما.

ندارد. باید درد پیدا کند تا بچه‌اش متولد شود. [از بیت (۲۵۱۸) تا اینجا مثالی در مورد زن حامله بیان شده تا مطلبی عرفانی تبیین شود. همانطور که زن حامله به هنگام ولادت نوزاد، دچار درد زایمان می‌شود و آنگاه به کمک قابله، بچه به دنیا می‌آید، سالک نیز وقتی دچار درد حقیقت می‌شود به یاری و مدد قابله معنوی یعنی راهنما و ولی، نوزاد حقیقت زاده می‌شود و سالک به کشف حقیقتی نو، دست می‌یازد.^۱ چنانکه معروف است که سقراط حکیم گفته است: همانطور که ماما، به مادر یاری می‌کند که بچه‌اش را بزاید، من نیز مانند یک ماما، انسان‌ها را یاری می‌کنم که زاده شوند. یعنی به خود آیند و راه کسب معرفت را بیابند.^۲]

(۲۵۲۱) آنکه او بی درد باشد رهزنی است ز آنکه بی دردی انا الحق گفتنی است
کسی که بی درد باشد، مسلماً راهزن طریق انبیا و اولیاست. زیرا این بی دردی، او را وامی‌دارد که مدعی مقام خدایی شود. [مانند فرعون کوس خدایی می‌زند، زیرا وجود موهوم و مجازی خود را وجود حقیقی می‌انگارد و بی‌نیازی و استغنا نشان می‌دهد. چنانکه فرعون گفت: اَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى^۳. «منم پروردگار برتر شما.»]

(۲۵۲۲) آن آنا بی وقت گفتن لعنت است آن آنا در وقت گفتن رحمت است
نابهنگام، دعوی انا الحق کردن، موجب لعنت خداوندی می‌شود، ولی بهنگام، دعوی انا الحق کردن، موجب رحمت الهی می‌گردد. [در حال نفسانیت و خودبینی‌ها اگر دم از انا الحق بزنی، لعنت خدا را برای خود خریده‌ای. ولی اگر پس از فنای خودبینی و نفی وجود مجازی و موهوم خود، ندای انا الحق برآوری، رحمت خداوندی شامل تو گشته است، زیرا این ندا، ندای حق است و گوینده، اوست نه تو.]

(۲۵۲۳) آن آنا منصور، رحمت شد یقین آن آنا فرعون، لعنت شد بین
آن ندای انا الحق که از کام منصور حلاج برآمد، بی‌گمان رحمت حق را شامل او کرد، ولی این را بین که وقتی ندای انا الحق از حلقوم فرعون برآمد، لعنت خدا وی را فرو گرفت. [بحث انا الحق در شرح بیت (۱۳۴۷) همین دفتر آمده است. انا الحق فرعون، ناشی از انانیت

۱. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۲۹.

۲. ر.ک. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۱۶.

۳. نازعات، آیه ۲۴.

او بود، در حالی که اَنَا الْحَقَّ منصور حلاج ناشی از فنای او در ذات احدیت.]

(۲۵۲۴) لَجَرَمَ هَر مَرِغِ بِي هَنگَام رَا سَر بُرِيدَن وَاجِب است اِعلام رَا
ناچار باید هر نوع مرغ بی هنگام را سر بُرید و ضرر و ناخوش بودن آن را اعلام کرد.^۱
[وجه دیگر مصراع دوم: تا صدق بانگ مرغی که به هنگام می خواند ضمانت شود.^۲ وجه
دیگر: ... برای عبرت دیگران باید بُریده شود.^۳ شرح و معنی مرغ بی هنگام در بیت شماره
(۹۴۳) دفتر اول آمده است.]

(۲۵۲۵) سَر بُرِيدَن چيست؟ کُشتَن، نفس رَا در جِهَاد و ترک گفتن، نفس رَا
مُرَاد از سر بُریدن چیست؟ مسلماً کشتن نفس اماره است در مبارزه با آن و رها کردن
آن. یعنی به خواهش های آن اعتنایی نکردن.

(۲۵۲۶) اَنچنانکِه نیشِ کُژدم بر کَنی تا کِه یابَد او ز کُشتن ایمنی
برای مثال، همانطور که نیش عقرب را می کَنی تا اینکه آن عقرب از کشته شدن
نجات یابد [زیرا در این صورت مردم آن را خطرناک نمی یابند و درصدد کشتن و هلاکتش بر
نمی آیند.]

(۲۵۲۷) بر کَنی دندان پُر زهری ز مار تا رَهَد مار از بلایِ سنگسار
مثال دیگر، همانطور دندان زهرآلود مار را می کَنی تا دیگر، مردم مار را سنگسار نکنند
و به هلاکتش اقدام ننمایند.

(۲۵۲۸) هیچ نَکشد نفس رَا جَز ظِلِّ پیر دامنِ آن نفس کُش رَا سخت گیر
نفس اماره را جَز سایه عنایت و مدد پیر نمی کُشد؛ پس باید به دامنِ آن قاتِل نفس
اماره در آویزی. [لزوم داشتن پیر در بیت (۲۹۸۰ - ۲۹۴۷) دفتر اول آمده است. سلوک در راه
حق باید همراه امامی برحق باشد.]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۵۲.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۵۴ و ۵۳۰.

۳. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۲۹۳.

(۲۵۲۹) چون بگیری سخت، آن توفیقِ هُست در تو هر قُوّت که آید جذبِ اوست
اگر دامن عنایت آن پیر را محکم به چنگ آوری، این امر از توفیقات ربّانی است،
و هر نیرو و حالت روحی و معنوی که به تو دست می‌دهد، بدان که از جذبه روحی آن پیر
است.

(۲۵۳۰) مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ رَاسْتَ دَانَ هر چه کارَد جان، بُود از جانِ جان
آیه مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ را راست بدان. و هرچه را که روح آدمی، بکارد و کِشت کند،
مسلماً از جانب حضرت حق تعالی است. [همه مکاشفاتی که برای روح آدمی حاصل می‌شود
جملگی از الهامات ربّانی است^۱ انقروی مراد از «جان» را پیر راهبر می‌داند^۲. یعنی هرچه او
کند از جانب حق تعالی است. آیه فوق، کلید فهم بسیاری از موضوعات مثنوی است. شرح آن
در بیت (۱۳۰۶) همین دفتر آمده است.]

(۲۵۳۱) دست گیرنده، وی است و بُردبار دَم به دَم آن دَم ازو اُمید دار
دستگیری کننده اوست و بردبار و حلیم نیز هموست. پس در هر لحظه و آنی، از او
امید فیض و عنایت داشته باش.

(۲۵۳۲) نیست غم گر دیر بی او مانده‌یی دیرگیر و، سخت گیرش خوانده‌یی
اگر دیرزمانی بدون لطف و عنایت او ماندی، غم مخور، زیرا در آیات و روایات این
مطلب را خوانده‌ای که اگرچه او دیر به بندگان مقرّش، رحمت نشان می‌دهد، ولی وقتی
رحمت و عنایت خود را به بنده‌ای نشان داد لحظه‌ای او را ناکام نخواهد گذاشت. البته در
قهاریّت نیز دیرگیر و سخت‌گیر است.

(۲۵۳۳) دست گیرد، سخت گیرد رحمتش یک دَمَت غایب ندارد حضرتش
رحمت او دست تو را دیر می‌گیرد، اما محکم می‌گیرد، لحظه‌ای تو را از حضور خود
دور نمی‌کند.^۳

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۳۰.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزو دوّم، ص ۸۵۴.

۳. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوّم، ص ۲۹۳.

گر تو خواهی شرح این وصل و ولا از سر اندیشه می خوان وَالضُّحَى (۲۵۳۴)
 اگر تو خواهان شرح و بیان این وصال و دوستی هستی، سوره وَالضُّحَى را با دقت و تأمل بخوان. [درباره شأن نزول این سوره روایات فراوانی نقل شده، ولی آنچه مسلم و قطعی است اینست که مدتی نزول وحی بر پیامبر (ص) قطع شد^۱. در مورد مدت انقطاع وحی، روایات مختلفی نقل شده: برخی دوازده روز، برخی پانزده روز، بعضی نوزده روز و برخی بیست و پنج روز و حتی برخی چهل روز گفته اند. و در روایتی نیز فقط دو سه شبانه روز نقل شده است^۲. انقطاع وحی، سبب شد که مشرکان و کافران، حضرت محمد (ص) و مسلمانان را مورد استهزاء قرار دهند و بگویند که خدای محمد، او را رها کرده؛ در اینجا اشاره است به آیه ۳-۱: وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَىٰ. «سوگند به روز روشن. و سوگند به شب تاریک که پروردگارت، تو را رها نکرده و بر تو خشم نیاورده است.» مولانا این چند آیه را به عنوان مستندی در تبیین و تفسیر دو بیت قبل آورده است که بندگان نباید از رحمت و افاضه حق تعالی نومید شوند، چه عنایات و الطاف الهی اگر چند صباحی نمایان نشود، ولی وقتی ظهور کند دمامد می رسد و انقطاعی بر آن عارض نمی شود.]

ور تو گویی هم بدی ها از وی است لیک آن نقصانِ فضلِ او کی است؟ (۲۵۳۵)
 و اگر تو بگویی: همه بدی ها و شرور از او سرچشمه می گیرد، ولی این مسأله چگونه می تواند از فضل و کمال او بکاهد؟

این بدی دادن، کمالِ اوست هم من مثالی گویمت ای مُحْتَشَم (۲۵۳۶)
 حتی آفریدن این بدی ها همه بر کمالِ او دلالت می کند. ای بزرگمرد، من در این مورد مثالی می زنم. [خدا که نظیر و ضدی ندارد، منشأ غائی خیر و شر، ایمان و کفر و تمامی اضداد دیگر است، زیرا اینها چیزی بیش از انعکاسات صفات الهی جمال و جلال، رحمت و قهر و غیره نیستند. یعنی جنبه هایی هستند که خدا خود را در اذهان آدمی نمایان می کند. این چنین تناقضات هرچند مناسب عالم ظاهر است، در نظر حقیقی عارف، متحد و متعالی است... عارف «در حالی که به وسیله نور خدا می بیند» می داند که کمالات نامتناهی الهی، شامل

۱. ر.ک. کشف، ج ۴، ص ۷۶۶.

۲. ر.ک. تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص ۹۶.

چیزهایی است که ما آنها را به خیر و شر تعبیر می‌کنیم. رومی خوانندگان خود را دعوت می‌کند تا به واحدیت رو آورند. نفوس شر و دنیایی که در آن شر با خیر در جنگ است ترک کنند و در پی اتحاد با خیر مطلق باشند.^۱

(۲۵۳۷) **کرد نقّاشی دو گونه نقش‌ها نقش‌های صاف و نقشی بی‌صفا**
به عنوان مثال، یک نقّاش، دو نوع نقش پدید می‌آورد؛ یکی از آنها باصفا و زیباست و دیگری بی‌صفا و زشت. [این مثال در تبیین خیر و شر در آفرینش است. رجوع شود به بیت (۶۱۱) به بعد در دفتر اول، و بیت (۱۳۷۲) به بعد در دفتر سوم و بیت (۳۳۳۲) به بعد در دفتر ششم.]

(۲۵۳۸) **نقش یوسف کرد و، حور خوش‌سرشت نقش عفریتان و ابلیسان زشت**
او، هم صورت حضرت یوسف (ع) و حوریان پاک طینت را می‌نگارد، و هم صورت دیوان و شیاطین زشت منظر را نقش می‌کند.

(۲۵۳۹) **هر دو گونه نقش، استادی اوست زشتی او نیست، آن رادی اوست**
این هر دو نقشی که می‌کشد، نشان‌دهنده استادی و مهارت اوست نه دلیل بر ناشیگری او؛ زیرا تصاویر مهیب و زشت کشیدن نیز گواه بر هنر و فضل نقّاش است. [قطعه‌ای در دفتر سوم مثنوی، کلمه رادی را که در تفسیر ترکی فاتح‌الابیات به جوادلق و کریم لق (سخاوت) تبدیل شده به توانگری پایان‌ناپذیر قدرت خلاقه اشاره می‌کند که به وسیله استاد الهی به نمایش در می‌آید.^۲]

(۲۵۴۰) **زشت را در غایت زشتی کند جمله زشتی‌ها به گردش بر تَند**
نقّاش، صورت زشت و مهیب را بی‌اندازه زشت و مهیب تصویر می‌کند، به طوری که همه زشتی‌ها را در آن تصویر جمع می‌کند. [بنابر این نقّاش ماهر کسی است که هم زیبایی‌ها را به نحو احسن به تصویر کشد و هم زشتی‌ها را. پس اینکه نقّاش، زشتی را با مهارت نقش زند نشان استادی اوست نه نقص او.]

۱. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۳۸۰.

۲. پیشین، ص ۳۸۲.

تا کمالِ دانشش پیدا شود مُنکرِ استادیش رسوا شود (۲۵۴۱)
نقاش. تصاویر زشت و مهیب را از آنرو کاملاً زشت و مهیب می‌کشد. تا کمال فضل و هنرش آشکار شود و هرکس منکر مهارت و استادی اوست روسیاه گردد.

ور نداند زشت کردن، ناقص است زین سبب خَلّاقِ گُبر و مُخلِص است (۲۵۴۲)
و اگر نقاش نتواند زشتی را به تصویر کشد، این دلیل بر نقص و کاستی هنر اوست. به همین دلیل حق تعالی آفریننده کافر و مؤمن است. [گُبر، همان کافر است که در بعضی از لهجه‌های ایرانی بدان «گابور» گفته‌اند. در ایران، زردشتیان را «گُبر» گویند.^۱ و در این بیت و بسیاری از ابیات دیگر مثنوی به معنی کافر آمده است از جمله در بیت (۳۲۸) و (۲۷۳۹) و (۳۹۸۰) دفتر اول.]

پس ازین رُو کفر و ایمان شاهداند بر خداوندیش هر دو ساجداند (۲۵۴۳)
بنابر این هم کفر و هم ایمان، گواه بر الوهیت و خداوندگاری او هستند و در برابر مقام او سجده می‌کنند. [ر.ک. بیت (۲۵۴۳ - ۲۵۳۵) دفتر اول.]

لیک مؤمن دان که طَوْعاً ساجدست زآنکه جویایِ رضا و قاصدست (۲۵۴۴)
ولی این را بدان که مؤمن از روی رضا و رغبت، حق را سجده می‌کند، زیرا قصد مؤمن، رضا و خشنودی حق تعالی است.

هست کُزها گُبر^۲ هم یزدان پُرسست لیک، قصدِ او، مُرادِ دیگرست (۲۵۴۵)
و کافر نیز از روی اکراه، خدا را می‌پرستد، در حالی که او از این کار قصد دیگری دارد. [منظور از این عبادت که هم مؤمن و هم کافر بدان پای بندند، عبادت تکوینی است، زیرا جمیع مخلوقات اعم از انسان و حیوان و حَجَر و شَجَر، مطیع و منقاد امرِ تکوینی حق تعالی هستند. چه بخواهند و چه نخواهند.^۳ این برداشت با ابیات دیگر مثنوی از آن جمله بیت (۲۴۴۷) دفتر اول سازوار است. ضمناً دو بیت فوق اشاره دارد به آیه ۸۳ سوره آل عمران:

۱. ر.ک. تاریخ سیاسی ساسانیان، ج ۲، ص ۱۴۴۸.

۲. گُبر: ر.ک. شرح بیت (۲۵۴۲) همین دفتر.

۳. مقتبس از شرح اسرار، ص ۱۵۴.

...وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ. «... و آنچه در آسمان‌ها و زمین است، خواه و ناخواه بر فرمان خداوند گردن نهاده‌اند و به سوی او باز روند.» نیز اشاره دارد به آیه ۱۵ سوره رعد که قریب به همین معناست.

(۲۵۴۶) **قلعه سلطان، عمارت می‌کند لیک دعوی امارت می‌کند**

به عنوان مثال، کافر دژ شاه را آبادان می‌کند، ولی در آن دژ مدعی فرمانروایی و حکومت می‌شود. [قلعه سلطان، استعاره‌ای است از وجود آدمی و این جهان، شخص کافر با سامان دادن به حیات و معاش خود و ساختن و آباد کردن زمین و محیطی که در آن می‌زید، خود را فعال و عامل حقیقی می‌شمرد و الطاف و عنایات ربّانی را به فراموشی می‌سپرد و خلاصه از نعمات الهی در جهت خشنودی او استفاده نمی‌کند.^۱]

(۲۵۴۷) **گشته یاغی تا که ملک او بُود عاقبت خود قلعه، سلطانی شود**

آن کافر، سرکشی می‌کند تا که این دژ به تصرف او در آید، غافل از اینکه سرانجام، این دژ به دست سلطان و فرمانروای حقیقی عالم وجود یعنی حضرت پروردگار باز می‌گردد. [زیرا به مصداق آیه شریفه **إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**، همه عالم وجود از خدا پدید آمده و به سوی او نیز باز می‌گردد.]

(۲۵۴۸) **مؤمن آن قلعه برای پادشاه می‌کند مغمور، نه از بهر جاه**

اما مؤمن، آن دژ را برای رضای پادشاه حقیقی عالم آباد می‌کند و نه برای جاه و حظوظ نفسانی. [ر.ک. قلعه سلطان، بیت (۲۵۴۶) همین دفتر.]

(۲۵۴۹) **زشت گوید: ای شه زشت آفرین قادری بر خوب و بر زشت مهین^۲**

زشت در خطاب به خداوند گوید: ای شاهی که زشت می‌آفرینی. تویی توانا بر آفریدن مخلوقات زیبا و مخلوقات زشت خوار و حقیر. [زشت در این بیت کنایه از زشت‌خویان و بدنهادانی است که می‌خواهند، اعمال سیاه و کردار تباه خود را به حضرت حق نسبت بدهند.

۱. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۳۱، مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۱۸۰ - ۱۷۹، شرح کبیر

انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۵۸

۲. مهین: خوار، پست. صفت مشبهه از مصدر مهانت.

یعنی ای خدا ما در انجام این اعمال، مجبور و محکوم مشیت تو هستیم^۱].

- (۲۵۵۰) خوب گوید: ای شه حُسن و بَها پاک گردانیدیم از عیب‌ها
ولی زیبا در خطاب به حضرت حق گوید: ای پادشاهِ زیبایی و روشنی، تو مرا از همه
معایب پاک و طاهر گردانیدی. [انسان‌های پاک نهاد و با ایمان نیز توفیقات خود را همه از
جانب حضرت حق می‌دانند و اعتراف می‌کنند که اگر عنایات ربّانی حضرت پروردگار همراه
آنان نمی‌شد هرگز از خود حرکتی و جنبشی در مسیر خیر نمی‌دیدند.]

وصیت کردنِ پیغامبر صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم، مر آن بیمار را
و دعا آموزیدنش

- (۲۵۵۱) گفت پیغمبر: مر آن بیمار را این بگو کای سهل کُن^۲ دشوار را
پیامبر (ص) به آن بیمار گفت: این مطلب را بگو: ای آسان‌کننده دشواری‌ها^۳.
[وجه دیگر مصراع دوّم: ای خدا دشواری را بر من آسان کن^۴.]

- (۲۵۵۲) آتِنَا فِی دَارِ دُنْيَانَا حَسَنَ آتِنَا فِی دَارِ عُقْبَانَا حَسَنَ
پروردگارا در سرای دنیا بر ما خیر و نیکی ارزانی دار. و در سرای آخرت نیز خیر و
نیکی بر ما عطا فرما. [اشاره به آیه ۲۰۱ سوره بقره: رَبَّنَا آتِنَا فِی الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِی الْآخِرَةِ
حَسَنَةً وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ. «پروردگارا در دنیا، به ما نیکی عطا فرما و در آخرت نیز نیکی
ارزانی دار و ما را از کیفر دوزخ مصون دار.»]

- (۲۵۵۳) راه را بر ما چو بُستان کن لطیف منزل ما، خود تو باشی ای شریف
پروردگارا ره آخرت را بر ما همچون باغ و بوستان لطیف و دلنشین فرما؛ زیرا ای
بزرگوار، مقصود ما همانا تویی و بس. [«راه» در اینجا به صراط اشاره دارد که شرح آن در
بیت (۲۵۵) همین دفتر آمده است.]

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۳۱.

۲. سهل کُن: آسان کننده. صفت مرکب فاعلی مرخم.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۵۷ و نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوّم، ص ۲۹۴.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوّم، جزو دوّم، ص ۸۶۰.

(۲۵۵۴) مؤمنان در حشر گویند: ای مَلِک نئی که دوزخ بود راهِ مُشْتَرِک؟
مؤمنان در روز رستاخیز می‌گویند: ای فرشتگان، مگر دوزخ، راهِ مشترکِ مؤمنان و کافران نبود؟

(۲۵۵۵) مؤمن و کافر بر او یابد گذار ما ندیدیم اندرین ره، دود و نار
که مؤمن و کافر از آن بگذرند و عبور کنند، ما که در راه دوزخ، دود و آتشی ندیدیم.
[اشاره است به آیه ۷۱-۷۲ سوره مریم: وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ تُنْجَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًّا.] «و نیست کسی از شما جز آنکه به دوزخ در شود، و این فرمان حتمی و شدنی پروردگار توست، سپس پرهیزگاران را برهانیم و ستمگران را فُتاده بر زانو به دوزخ وانهیم.»]

(۲۵۵۶) نَکْ بهشت و بارگاهِ ایمنی پس کجا بود آن گذرگاهِ دَنی؟
اینک بهشت و بارگاه امن و پناه دیده می‌شود، پس کو آن گذرگاه پست و هولناک؟

(۲۵۵۷) پس مَلِک گوید که آن رَوْضَةُ خُصَر که فلان جا دیده‌اید اندر گذر
فرشتگان می‌گویند: آن باغ سبز و آن بوستانی که در فلانجا در گذرگاه دیده‌اید. [ادامه
معنای این بیت در بیت بعدی آمده است.]

(۲۵۵۸) دوزخ آن بود و، سیاستگاهِ سخت بر شما شد باغ و بُستان و درخت
دوزخ و کیفرگاهِ سخت و ناگوار، همان جا بود، ولی برای شما آن دوزخ به باغ و بوستان و درختزار مبدل شد. [بیت (۲۵۵۸ - ۲۵۵۴) ناظر است به این حدیث: يَأْتِي أَقْوَامٌ أَبْوَابَ الْجَنَّةِ فَيَقُولُونَ أَلَمْ يَعِدْنَا رَبُّنَا أَنْ نَرِدَ النَّارَ؟ فَيَقَالُ: مَرَرْتُمْ عَلَيْهَا وَهِيَ خَامِدَةٌ] «دسته‌هایی از مردمان به درهای بهشت آیند و گویند: مگر خدا به ما وعده نداده بود که به دوزخ درآییم؟ به آنان گفته شود: برآن گذشتید و آن، خاموش بود.»]

(۲۵۵۹) چون شما این، نَفْسِ دوزخ‌خوی را آتشی گَبرِ فتنه‌جوی را
چون شما این نفس اماره را که صفت دوزخی و خصلت آتشین دارد و کافر و

آشوب طلب است. [ادامه معنا در بیت بعدی آمده است.]

جهد‌ها کردید و او شد پُرصفا نار را گشتید از بهرِ خدا (۲۵۶۰)
با مجاهده و ریاضت، آن را با صفا کردید، و آتش آن را برای رضای خدا
خاموش کردید.

آتشِ شهوت که شعله می‌زدی سبزهٔ تقوی شد و نورِ هُدی (۲۵۶۱)
آتشِ شهوت که زبانه می‌کشید، آن آتش بر اثر مجاهدهٔ شما به سبزهٔ پرهیزگاری و نور
رستگاری و هدایت مبدل شد.

آتشِ خشم از شما هم حِلْم شد ظلمتِ جهل از شما هم عِلْم شد (۲۵۶۲)
آتشِ غضب در شما به حلم و بُرداری مبدل شد، تاریکیِ جهل نیز در شما به علم و
دانش، دگر شد.

آتشِ حرص از شما ایثار شد و آن حسد چون خار بُد، گلزار شد (۲۵۶۳)
آتشِ حرص در شما به ایثار مبدل شد و آن حسادت که مانند خار بود به گلزارِ اخلاق
نیک دگر شد.

چون شما این جمله آتش‌هایِ خویش بهرِ حق گشتید جمله پیش‌پیش (۲۵۶۴)
زیرا شما همهٔ آتش‌هایِ نفسانی را برای رضای خدا پیش از هر چیز خاموش کردید.

نفسِ ناری را چو باغی ساختید اندرو تخمِ وفا انداختید (۲۵۶۵)
نفسِ آتشین را به یک بوستان مبدل کردید و در آن بذرِ وفا کاشتید.

بلبلانِ ذکر و تسبیح اندرو خوش‌سرایان در چمنِ بر طَرَفِ جُو (۲۵۶۶)
در نفس‌های شما که بسانِ باغ و بوستان شده‌اند، بلبلانِ ذکر و تسبیح در چمن و در
کنار جوی، به ترنم و نغمه‌سرایِ دلنشین پرداختند. [شرح ذکر در بیت (۲۷۱) همین دفتر آمده
است.]

(۲۵۶۷) داعی حق را اجابت کرده‌اید در جَحیم^۱ نَفَس، آب آورده‌اید
شما مؤمنان که به دعوت کننده حق پاسخ مثبت داده‌اید، و بر دوزخ نَفَس اماره، آبِ
ایمان افشانده و آن را خموش کرده‌اید.

(۲۵۶۸) دوزخ ما نیز در حق شما سبزه گشت و، گلشن و برگ و نوا
از اینرو دوزخ ما نیز برای شما به چمنزار و گلستان و برگ و سرسبزی مبدل شد.
[حقیقت دوزخ همین نفس اماره و اوصاف اوست که در عالم برزخ به صورت نار و مار و
طوق و زنجیر متمثل می‌شود و چون اوصاف ذمیمه‌اش در اینجا به اخلاق حمیده تبدل یابد در
آنجا به صورت گلشن و گلزار می‌گردد^۲. مولانا در مثنوی به کرات، نفس را به دوزخ تشبیه
کرده است؛ از آن جمله بیت (۱۳۷۵) دفتر اول و (۲۲۹۰) دفتر دوم.]

(۲۵۶۹) چیست احسان را مکافات ای پسر؟ لطف و احسان و ثواب مُغْتَبَر
ای پسر، پاداش و سزای احسان چیست؟ لطف و احسان و پاداش فراوان. [اشاره به آیه
۶۰ سوره رحمن: هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ. «آیا پاداش نیکی جز نیکی است؟»]

(۲۵۷۰) نسی شما گفتید: ما قربانیم پیش اوصاف بقا ما فانییم؟
این بیت یا از زبان حضرت حق است و یا از زبان فرشتگان خطاب به مؤمنان؛ مگر
شما در دنیا نمی‌گفتید که ما فدایی و قربانی فرمان الهی هستیم و در برابر اوصاف جاودان حق
فانی هستیم؟

(۲۵۷۱) ما اگر قَلاش^۳ و گر دیوانه‌ایم مست آن ساقی و، آن پیمان‌هایم
ما اگر خراباتی دیوانه‌باشیم، باز مست آن ساقی حقیقت و سرخوش از پیمان‌وحدت او هستیم.

(۲۵۷۲) بر خط و فرمان او سر می‌نهم جان شیرین را گِروگان می‌دهیم
ما جملگی بر حکم و فرمان حق، سر می‌نهم، یعنی تسلیم و فرمانبردار می‌شویم. و

۱. جَحیم: دوزخ.

۲. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۱۸۸.

۳. قَلاش: بی چیز و مفلس، خراباتی، باده پرست، مقیم در میکده. (فرهنگ نهجی، ج ۴، ص ۲۶۹۲)

جان شیرین خود را در گرو او قرار می‌دهیم.

تا خیالِ دوست در اسرارِ ماست چاکری و، جانِ سپاری کارِ ماست (۲۵۷۳)
تا وقتی که امید و آرزوی دیدار دوست در دل‌هایمان جا گرفته باشد، بندگی و جان‌نثار کردن، وظیفه و کارِ ما محسوب می‌شود.

هر کجا شمعِ بلا افروختند صد هزاران جانِ عاشق سوختند (۲۵۷۴)
هر جا که شمعِ بلا را شعله‌ور کردند، با آتش آن شمع بلا، جان صدها هزار عاشق و دل‌باخته را سوزاندند. یعنی عشاق بر هر بلا مرحبا گویند، اما بی‌عشقان از بلا در گریزند.

عاشقانی کز درونِ خانه‌اند شمعِ رویِ یار را پروانه‌اند (۲۵۷۵)
عاشق‌هایی که محرمِ درگاه‌اند، پروانه‌وار گرد شمعِ رخساره‌ی معشوق می‌گردند. [عاشقان با آتش عشق، می‌سوزند، و رویِ معشوق، همانند شمع، آنان را همچون پروانه به سوی خود می‌کشد].^۱

ای دل، آنجا رُو که با تو روشن‌اند وز بلاها مر تو را چون جَوْشَن‌اند (۲۵۷۶)
ای دل به جایی برو که روشنی وجود دارد، یعنی با نور معنویت، دلت با صفا و نورانی می‌شود. و مانند زرهِ جنگی، تو را از زخم و گزند بلاها در امان می‌دارد. [خطاب این بیت به مریدان است. مرید باید راهبری برای خود برگزیند که او را در نورِ هدایت خود بگیرد و در برابر بلاها و گزندهای نفسانیات و محسوسات نگاهش دارد].

در میانِ جان، تو را جا می‌کنند تا تو را پُر باده چون جامی کنند (۲۵۷۷)
از آنرو تو را در میان جان خود جای می‌دهند تا تو را به جامی پُر از شراب تبدیل کنند. [تو را از شرابِ حقایق و باده‌ی معارف می‌آکنند].

در میانِ جانِ ایشان، خانه گیر در فلکِ خانه کُن ای بَدْرِ مُنیر (۲۵۷۸)
تو باید در میان اهل صفا و اصحاب وفا اقامت کنی. ای ماه تابان، در افلاک منزل

۱. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۳۲.

۲. جَوْشَن: زره جنگی که به تن کنند.

بگزين. [اگر تو از معارف راهبران و اسرار و حقایق آنان بهره‌مند شوی، شأن و مقام معنویات رفیع می‌شود.]

(۲۵۷۹) چون عطار^۱ د دفتر دل وا کنند تا که بر تو، سرّها پیدا کنند
همچون ستاره عطار^۲ که نویسنده فلک است، آن راهبران راستین نیز صحیفه دلشان را
برای تو می‌گشایند تا اسرار و حقایق را برایت آشکار نمایند.

(۲۵۸۰) پیش خویشان باش چون آواره‌یی بر مه کامل زن، ار مه پاره‌یی
در نزد خویشان و بستگانت خود را آواره نشان بده، و اگر پاره ماهی هستی، خود
را به ماه کامل نزدیک کن. [«خویشان» در اینجا، کسانی هستند که خویشاوندی معنوی و قلبی
و روحی با یکدیگر دارند.^۳ یعنی نسبت به آنان همانند آواره‌ای باش که در صدد پناه جستن
است. برخی در معنی مصراع اول گفته‌اند: «با آن نزدیکان و هم‌نوعان که سنخیت روحانی با تو
ندارند بیگانه و آواره باش.» که وجهی ندارد، زیرا با سیاق آیات پیشین و پسین، سازوار
نیست.]

(۲۵۸۱) جزو را از کلّ خود پرهیز چیست؟ با مخالف این همه آمیز چیست؟
دوری کردن جزو از کلّ خود برای چیست؟ و این همه آمیزش و مصاحبت با مخالفان
برای چیست؟ [تو جزوی از کلّ حقیقی هستی، پس شایسته نیست که از اصل و منشأ حقیقی
خود بگریزی و با هستی‌های کاذب و موهوم انس بگیری، زیرا هر موجودی رو به فنا می‌رود
مگر وجود حقیقی.]

(۲۵۸۲) جنس را بین، نوع گشته در روش غیب‌ها بین، عین گشته در زهش^۳
بین که چگونه جنس در حرکت خود به انواع مبدل شده است، و بین که چگونه،
غیب‌ها به مرحله ظهور و عینیت می‌رسند. [قبل از شرح این بیت و بیان مقصود آن، دو
اصطلاح منطقی را مختصراً شرح می‌دهیم: جنس آن کلی‌ای است که بر انواع مختلف دلالت

۱. عطار: ر.ک. شرح بیت (۱۵۹۸) همین دفتر.

۲. مقتبس از شرح اسرار، ص ۱۵۶ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۳۲.

۳. زهش: زهیدن، ظهور کردن.

کند. مانند حیوان که بر انسان و اسب و شیر و پلنگ دلالت می‌کند. و نوع آن کلی‌ای است که بر افراد متفق‌الحقیقه دلالت کند مانند انسان که بر حسن و رضا و سعید دلالت می‌کند.^۱ ولی باید توجه داشت که مولانا هرچند این دو اصطلاح رایج در منطق صوری را در اینجا به کار گرفته. ولی اشتباه است که گمان کنیم او همان مفاهیم و تعاریف متداول در میان منطقیان را در نظر داشته است؛ چه او همانطور که به کرات دیده‌ایم مقاصد خود را حتی در اصطلاحات رایج صوفیان نیز محدود نمی‌کند تا چه رسد به اصطلاحات اهل منطق. از اینرو شارحانی که گمان کرده‌اند او بر خدا اطلاق جنس کرده، به این نکته باریک عنایت نداشته‌اند.

به هر تقدیر این بیت نیز از مشکلات ابیات مثنوی است. ازینرو کمتر شارحی خود را گرفتار مشکلات آن کرده، و آنها هم که بدان پرداخته‌اند بیشتر در ره تأویل گام نهاده‌اند تا شرح و تفسیر. یکی از مشکلات عمده این بیت ارتباط و تناسب آن با ابیات پیشین و پسین است.

وجه اول: مولانا همانطور که در بیت پیشین از این مسأله انتقاد کرد که چرا باید اجزاء از کل حقیقی خود گریزان باشند، در این بیت، رابطه میان واحد و کثیر را بیان می‌دارد. و میباید می‌سازد که چه‌سان فیض مدام و متوالی حق تعالی جنس‌ها و کلیات را به صورت نوع‌ها و اجزاء در می‌آورد و نهانی‌های روحی به صورت موجودات حسی و ملموس ظهور می‌کنند.^۲

وجه دوم: برخی از شارحان نیز با تکیه بر مبانی تصوّف نظری ابن عربی به سراغ این بیت رفته و گفته‌اند: منظور از جنس، وجود مطلق است که در مرتبه تعین به صورت نوع، یعنی کثرات و موجودات، ظهور می‌کند. همینطور مراد از غیب‌ها، همان اعیان ثابت و ماهیات است که در عالم خارج، تحقق عینی یافته و به صورت موجودات ظهور کرده است. و اما تناسب این بیت با ابیات پیشین، همانگونه که مولانا پیش از این گفت، روا نیست که اجزاء از کل خود بگریزد، بنابر این موجودات و تعینات خارجی، همه از آن وجود کلی ظهور کرده‌اند. چنانکه نوع جلوه‌ای از جنس است با قید فصل (ناطق بودن) و چنانکه مثلاً وقتی می‌گوییم حیوان، جنس است و انسان، نوع؛ یعنی جنس حیوان در انسان ظهور دارد، ولی محدود به وجود انسان نمی‌شود، زیرا بسیاری از موجودات دیگر نیز تحت جنس حیوان قرار می‌گیرند.

۱. ر.ک. اساس الاقتباس، ص ۲۷.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۳۳.

بنابر این حضرت حق که حقیقه الحقایق است در همه موجودات، ظهور دارد ولی به هیچکدام از آنها محدود نمی‌شود. با این ملاحظه رابطه این بیت با ابیات قبل روشن می‌شود؛ زیرا همه انواع در حکم تجلیات همان جنس هستند که منظور از آن، حضرت حق تعالی است. پس نباید از اصل خود (حق تعالی) بگریزی؛ همینطور نباید از انبیاء و اولیاء که مظهر تام و تمام حق‌اند رخ برتابی.^۱

وجه سوّم: هروقت یک جنس با نوعی مختلط شود و به سوی نوع برود و با آن الفت و انس پیدا کند، آن جنس، حکم همان نوع را پیدا می‌کند و در مرتبه آن قرار می‌گیرد. مثلاً همانگونه که سگ اصحاب کهف، جزو اصحاب کهف گشت و نیز همانطور که جنس نبات، مرتبه حیوان و جنس حیوان مرتبه انسان را یافت.^۲

وجوه دیگری نیز هست که سبب اطاله کلام می‌شود چه نکته راهگشا و صوابی در بر ندارد. الله اعلم بالصواب.]

(۲۵۸۳) تا چو زن، عِشوه خری ای بی‌خرد از دروغ و عِشوه کی یابی مدد؟
ای بی‌عقل تا وقتی که مانند زن، نیرنگ و حيله را می‌پذیری، از دروغ و حيله این مردمان کی می‌توانی یاری و کمکی بیابی؟ یعنی از مکر و ظاهرسازی اینان هیچ کمکی به تو نمی‌رسد. [از نظر صوفیه، زن کسی است که بر طریق هوی و دغا گام سپارد اگرچه جنساً مرد باشد.]

(۲۵۸۴) چاپلوس و لفظ شیرین و فریب می‌ستانی، می‌نهی چون زر به جیب
تو تملق و سخنان شیرین و خوشامدگویی‌های فریبکاران را مانند طلا با حرص و ولع می‌گیری و در جیب خود می‌گذاری.

(۲۵۸۵) مر تو را دشنام و سلیّ شهان بهتر آید از ثنائی گمراهان
در حالی که ناسزا و درشتی و سلیّ شاهان حقیقت برای تو بهتر و سودمندتر است از مدح و ستایش گمراهان.

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۱۹۹.

۲. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۶۹.

صَفْع^۱ شاهان خور، مخور شهدِ خَسان تا کسی گردی ز اقبالِ کسان (۲۵۸۶)
سیلی شاهانِ حقیقت را نوش جان کن، ولی غسل و انگبین فرومایگان را مخور، تا
بر اثر اقبال و دولت آن سعادتمندان و بزرگان برای خود انسانی وارسته شوی.

ز آنک ازیشان دولت و خِلعتِ رسد در پناهِ روح، جان گردد جسد (۲۵۸۷)
زیرا از آن پادشاهان معنوی به تو دولت و خلعت می‌رسد و در پناهِ روح آنان، جسم به
روح مبدل می‌شود. [زیرا هر چیزی، حکم مقارن خود را می‌گیرد، آنکه با نیکان مصاحبت
دارد و با آنان همنشینی می‌کند به مرتبه نیکان می‌رسد^۲. ر.ک. صحبت، شرح بیت (۲۶۸۷)
دفتر اول.]

هر کجا بینی برهنه و بی‌نوا دان که او بگریخته است از اوستا (۲۵۸۸)
به عنوان مثال، هر جا که آدمی برهنه و بینوایدی، بدانکه او از دست استاد یعنی مرشد
و راهبر گریخته است. [آن کس که از تربیت و ارشاد مربیان دانا و وارسته بگریزد قطعاً از حیث
سرمایه‌های معنوی و کمالات روحی فقیر و بینوا خواهد بود. از این بیت تا بیت (۲۵۹۱) لزوم
داشتن راهبر در امر سلوک مورد تأکید قرار گرفته است. ر.ک. بیت (۲۹۸۰ - ۲۹۴۷) دفتر اول.]

تا چنان گردد که می‌خواهد دلش آن دلِ کورِ بدِ بی‌حاصلش (۲۵۸۹)
تا آنگونه باشد که دلش حکم می‌کند، همان دلی که کور و بد و فاقد ارزش است.

گر چنان گشتی که اُستا خواستی خویش را و خویش را آراستی (۲۵۹۰)
اگر آن بینوا مطابق دستور استاد عمل می‌کرد، هم خود را آراسته می‌کرد و هم خویشان
و کسان خود را.

هر که از اُستا گریزد در جهان او ز دولت می‌گریزد، این بدان (۲۵۹۱)
این مطلب را بدان که هر کس در این جهان از استاد بگریزد قطعاً از دولت و حشمت

۱. صَفْع: سیلی، سیلی زدن.

۲. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۷۰.

گریخته است.

(۲۵۹۲) پیشه‌یی آموختی در کسبِ تن چنگ اندر پیشه دینی بزن
برای پرورش جسم، حرفه و فنی یاد گرفته‌ای، حالا باید به کاری دست بزنی که دین و ایمانت پرورده شود.

(۲۵۹۳) در جهان، پوشیده گشتی و غنی چون بُرون آیی از اینجا، چون کنی؟
در این دنیا، پوشیده از ثروت و مکنّت شدی و در شمار توانگران قرار گرفتی. حال اگر از این دنیا کوچ کنی، چه کار خواهی کرد؟

(۲۵۹۴) پیشه‌یی آموز کاندِر آخرت اندر آید دخلِ کسبِ مَغْفَرَت
فن و حرفه‌ای بیاموز که در آخرت، محصول و فایده آن آمرزش باشد.

(۲۵۹۵) آن جهان شهری است پُر بازار و کسب تا نپنداری که کسب اینجاست حَسَب
جهان آخرت، شهری است که بازارهای فراوان و داد و ستدهای بسیار دارد. تا مباد گمان کنی که داد و ستد فقط در همین دنیا است. [در حدیث است که إِنَّ فِي الْجَنَّةِ سُوقاً يُبَاغُ فِيهِ الصُّورُ. «همانا در بهشت، بازاری است که در آن صورت‌ها خرید و فروش می‌شود.» این کسب و داد و ستد در دنیا انجام می‌شود و در آخرت روز درویدن است نه کاشتن. و این کسب‌ها همانا تحصیل ملکات فاضله اخلاقی است.^۱ اعمال خوب و بد، عرضه می‌شود و جزای آن داده می‌شود.]

(۲۵۹۶) حق تعالی گفت کین کسبِ جهان پیشِ آن کسب است، لعبِ کودکان
حق تعالی فرمود: کسب و سود این دنیا پیش کسب سود آخرت، مانند بازی کودکانه است. [اشاره به آیه ۶۴ سوره عنکبوت: وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ حَیَوَانٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ. «و نیست این زندگانی دنیا مگر سرگرمی و بازی. و همانا سرایِ آن جهان، زندگانی جاودان است اگر می‌دانستند.» و آیه ۲۶ سوره محمد و

آیه ۲۰ سوره حدید.]

همچو آن طفلی که بر طفلی تَنَد شکلِ صحبتِ کن^۱ مِساسی^۲ می‌کند (۲۵۹۷)
این درست بدان می‌ماند که کودکی به کودک دیگر بچسبد و مانند کسی که جماع
می‌کند خود را به او بمالد.

کودکان سازند در بازی، دکان سود نبُود جز که تعبیرِ زمان (۲۵۹۸)
مثال دیگر، کودکان در بازی خود دکانی برپا می‌کنند. ولی از آن دکان هیچ سودی
عاید آنان نمی‌شود جز وقت‌گذراندن.

شب شود، در خانه آید گرسنه کودکان رفته، بمانده یک تنه (۲۵۹۹)
وقتی که شب فرا رسد، آن کودک (همان که نقش صاحب دکان را بازی کرده)، با شکم
گرسنه به خانه باز خواهد گشت. زیرا در آن وقت، همه کودکان رفته‌اند و او را یگه و تنها
گذاشته‌اند.

این جهان بازی‌گه است و مرگ، شب باز گردی، کیسه خالی، پُر تَعَب (۲۶۰۰)
این دنیا محلّ بازی و شب، مرگ آدمیان است. از این بازی با کیسه خالی و رنج فراوان
بازخواهی گشت. اهل دنیا خود را به امور بی‌اساس مشغول می‌دارند و به گاهِ کوچِ بدان جهان
خالی از کمالات‌اند.

کسبِ دین، عشق است و جذبِ اندرون قابلیتِ نورِ حق را ای حَرون^۳ (۲۶۰۱)
ای سرکش، کسبِ دین همان عشق و جذبۀ باطنی و قابلیتِ پذیرشِ نور الهی است.

کسبِ فانی خواهدت این نفسِ حَس چند کسبِ حَسِ کُنی؟ بگذار پس (۲۶۰۲)
نفس فرومایه و پست تو به کسبِ فانی دنیا یعنی به غفلت و شهوت علاقه دارد؛ تا کی

۱. صحبتِ کن: آمیزش کننده.

۲. مِساس: جماع کردن.

۳. حَرون: ر.ک. شرح بیت (۲۵۵۵) دفتر اول.

می‌خواهی به کسب بی‌ارزش و پست پردازی؟ دیگر بس است.

(۲۶۰۳) نفسِ خَسِ گر جُودتِ کسبِ شریف حيله و مَكْرِی بُود آن را رَدیف

هرگاه نفس فرومایه و پست تو خواهان کسبی شریف و ارزشمند شد، بدان که حيله و نیرنگی در پشت آن قرار دارد. [زیرا نفس اماره طبعاً کانون زشتی‌های اخلاقی است. و اگر تو را به خیر و صلاح خواند بدان که دامی برایت گسترده است. حکایت بعدی در بیان همین مطلب است.]

بیدار کردنِ ابلیس، مُعاویه را، که: خیز وقتِ نماز است

خلاصه داستان

حکایت کرده‌اند که معاویه در گوشه‌ای از کاخ خود خوابیده بود. درهای ورودی کاخ از اندرون بسته بود تا کسی مزاحم خواب او نشود. او در خوابی ژرف فرو رفته بود که ناگهان، شبی او را از خواب بیدار می‌کند معاویه آسیمه سر از خواب بیدار می‌گردد ولی کسی را نمی‌بیند پیش خود می‌گوید: همه درهای کاخ که بسته است، پس این شخصِ موهوم از کجا به اندرون درآمده است؟ برمی‌خیزد و به جستجو می‌پردازد. و بالاخره با شبی برخورد می‌کند و به او می‌گوید: کیستی؟ پاسخ می‌دهد: ابلیس. معاویه می‌پرسد: چرا مرا بیدار کردی؟ می‌گوید: وقت نماز است. تو را بیدار کردم تا فوراً به مسجد بروی. معاویه می‌گوید: می‌دانم که تو حيله‌ای در کار داری؛ و الا خواهان عبادت و طاعت بندگان خدا نیستی. ابلیس سخنان فریبنده بسیاری بر زبان می‌راند ولی نمی‌تواند وی را فریب دهد. سرانجام غرض خود را چنین بازگو می‌کند: می‌دانی چرا از خواب بیدارت کردم؟ برای اینکه به نماز جماعت حاضر شوی. اگر خواب بر تو چیره شود و نمازت فوت گردد از شدت ناراحتی و حسرت، جهان در مقابل دیدگانت تیره و تار می‌شود، و احساس درد و اندوه سراپای وجود تو را می‌گیرد و سیلاب اشک از چشمانت فرو می‌ریزد. همین حالِ ندامت و سوزِ درون از دهها نماز بالاتر و ارجمندتر است. پس تو را بیدار کردم تا به این حال

لطیف نرسی.

این حکایت با این صورت، در هیچ مأخذی از مأخذ تاریخی و منابع دیگر نیامده است. بلکه طبق شیوه معهود مولانا گاه حکایات و روایات را درهم می آمیزد و حتی شخصیت های داستانی را نیز تغییر می دهد تا مقاصد معنوی و معارف الهی خود را بیان کند. مرحوم استاد فروزانفر چهار داستان را به عنوان مأخذ نقل می کند که شباهت چندانی با آن حکایت ندارد.^۱ از آن جمله حکایتی است که از قصص الانبیاء ثعلبی ص ۳۶ نقل کرده که ترجمه فارسی آن اینست: و چنین روایت کرده اند که مردی، روزانه هزار بار بر ابلیس لعنت می فرستاد. تا اینکه روزی در کنار دیواری به خواب فرو رفته بود که ابلیس او را بیدار کرد و بدو گفت: برخیز که دیوار در شرف فرو ریختن است. آن مرد گفت: تو کیستی که اینقدر نسبت به من مهربانی و شفقت نشان می دهی؟ گفت: من ابلیسم. آن مرد گفت: چگونه است که من هر روز تو را هزار بار لعنت می کنم و تو نسبت به من مهر می ورزی؟ ابلیس گفت: من نیک می دانم که شهیدان در بارگاه الهی مقامی والا دارند؛ پس ترسیدم که مبادا تو نیز بدان مقام برسی.

معاویه پسر ابوسفیان و هند دختر عتبه بن ربیع^۲ بیست سال قبل از هجرت در مکه متولد شد و در سال ۶۰ ه.ق. درگذشت. در روز فتح مکه به اسلام درآمد. در عهد عمر خلیفه دوم به حکومت اردن منصوب شد و سپس به حکومت دمشق نیز نایل گردید و در عهد عثمان، خلیفه سوم، امارات همه شام در اختیار او قرار گرفت و چون عثمان کشته شد، حضرت علی (ع) وی را از امارات شام عزل کرد، اما معاویه نپذیرفت و جنگ صفین واقع شد و... آنچه که مسلم است اینست که معاویه و امویان، رسم زندگی ساده خلفای اسلامی را تغییر دادند و به نوعی اشرافیت و تجمل و دنیاخواهی گراییدند. از اینرو جای تعجب است که مولانا وی را در این حکایت، مقابل ابلیس قرار داده است. نیکلسون ضمن تعجب از این انتخاب معتقد است که شاید علت آن این باشد که وی از اصحاب رسول الله بوده.^۳ این احتمال، وجهی ندارد، زیرا معاویه از اصحاب طبقه اول پیامبر (ص) محسوب نمی شده، چه معاویه همانسان که گذشت در فتح مکه به اسلام درآمد و مسلماً اصحابی که در دوران قبل از هجرت به پیامبر (ص) ایمان

۱. ر.ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۷۳-۷۲.

۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۴۴.

۳. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۳۴.

آورده بودند و در راه عقیده خود، سختی‌های فراوانی را تحمل کرده بودند. بدین انتخاب بسی شایسته‌تر بودند. ممکن است علت این انتخاب، زیرکی و حيله‌گری او بوده باشد، که این وجه به صواب نزدیکتر است، زیرا او در تاریخ به این صفت مشهور بوده است. کفافی در این باره می‌گوید: معاویه در زیرکی و حيله‌گری بس شهرت داشته، و مولانا او را به همین خاطر در این حکایت انتخاب کرده است.^۱

به هر حال مولانا نکات عارفانه‌ای از زبان معاویه بیان می‌دارد که مسلماً تناسبی با شخصیت منحط و دنیاخواهانه او ندارد، بلکه همه این سخنانِ عالی از خودِ مولانا است. و این شیوه کلامی حضرت مولانا در مثنوی، امری معهود و شناخته شده است.



در این حکایت بسیاری از مسائل مهم کلامی بر مشرب صوفیه طرح شده است. از آن جمله مسأله جبر و اختیار، تبرئه شیطان (البته نه آنگونه که امثال حلاج و عین‌القضاة و احمد غزالی گویند). مسأله دیگری که در مطاوی ایات بیان شده اینست که حسرت بر فوت نماز (یا هر عبادت دیگر) از ادای صوری و تقلیدی آن نزد خدا محبوب‌تر است، و این بحث نیز با مذاق صوفیه سازوار است.



در خبر آمد که آن مُعاویه خفته بُد در قصر، در یک زاویه (۲۶۰۴)
روایت کرده‌اند که معاویه، در گوشه‌ای از کاخ خود خفته بود.

قصر را از اندرون در بسته بود کز زیارت‌های مردم خسته بود (۲۶۰۵)
معاویه، در کاخ را از داخل بسته بود، زیرا از دیدارهای مردم، خسته شده بود.

ناگهان مردی ورا بیدار کرد چشم چون بگشاد، پنهان گشت مرد (۲۶۰۶)
ناگهان شخصی او را از خواب بیدار کرد، همینکه چشم خود را گشود، آن شخص پنهان شد.

(۲۶۰۷) گفت: اندر قصر کس را رَه نبود کیست کین گستاخی و جرأت نمود؟
معاویه با خود گفت: کسی نمی‌تواند به داخل کاخ بیاید، پس چه کسی چنین گستاخی و جسارتی کرده است؟

(۲۶۰۸) کرد برگشت و طلب کرد آن زمان تا بیابد ز آن نهان گشته نشان
بیدرنگ در گوشه و کنار کاخ شروع به جستجو کرد، تا از آن کسی که در آنجا نهان شده اثری به دست آورد.

(۲۶۰۹) از پسِ در، مُذْهِری را دید کو در در و، پَرده نهان می‌کرد رُو
او در حین گشتن، با موجودی شقی و مطرود روبرو شد که چهره خود را پشت در و پرده پنهان می‌کرد.

(۲۶۱۰) گفت: هَی کیستی؟ نام تو چیست؟ گفت: نامم فاش، ابلیس شقی است
معاویه به او گفت: آهای تو کیستی؟ نامت چیست؟ گفت: نام من آشکارا ابلیس بدبخت است.

(۲۶۱۱) گفت: بیدارم چرا کردی به جَدِّ؟ راست گو با من، مگو برعکس و ضِدِّ
معاویه گفت: چرا کوشیدی مرا بیدار کنی؟ به من راست بگو و بر خلاف حقیقت حرف نزن.

از خرف‌گندنِ ابلیس، مُعاویه را، و رُپوش و بهانه کردن
و جواب گفتنِ معاویه، او را

(۲۶۱۲) گفت: هنگامِ نماز آخر رسید سویی مسجد زود می‌باید دوید
ابلیس گفت: وقت نماز است، زود باید به طرف مسجد رفت.

(۲۶۱۳) عَجَلُوا الطَّاعَاتِ قَبْلَ الْقَوْتِ گفت مُصْطَفَى چون دُرِّ معنی می‌سُفَت
حضرت مصطفی (ص) آنگاه مروارید معنا را بیان می‌کرد فرمود: برای انجام طاعت‌ها

شتاب کنید پیش از آنکه وقت سپری شود. [اشاره به حدیث عَجِّلُوا الصَّلَاةَ قَبْلَ الْمَوْتِ وَ عَجِّلُوا التَّوْبَةَ قَبْلَ الْمَوْتِ^۱. «بشتابید به سوی نماز پیش از سپری شدن وقت آن، و بشتابید به سوی توبه، پیش از فرا رسیدن مرگ.»]

گفت: نئی این غَرَضِ نَبُودِ تو را که به خیری رهنما باشی مرا (۲۶۱۴)
معاویه در پاسخ ابلیس گفت: نه نه غَرَضِ تو این نیست که مرا به کار نیکو راهنمایی کنی.

دزد آید از نهان در مَنگنم گویدم که پاسبانی می‌کنم (۲۶۱۵)
به عنوان مثال، دزدی پنهانی به سرایم وارد می‌شود و من به آن دزد اعتراض می‌کنم که چرا به خانه‌ام درآمدی، او به من می‌گوید: من دارم از خانه‌ات نگهبانی می‌کنم!

من کجا باور کنم آن دزد را؟ دزد کی داند ثواب و مُزد را؟ (۲۶۱۶)
من کی می‌توانم حرف آن دزد را باور کنم؟ دزد کی معنی پاداش و اجر را درک می‌کند؟

باز جواب گفتنِ ابلیس، معاویه را

گفت: ما اوّل فرشته بوده‌ایم راهِ طاعت را به جان پیموده‌ایم (۲۶۱۷)
ابلیس گفت: ما اوّل فرشته بودیم و راه طاعت را به جان و دل می‌پیمودیم. [در اینکه آیا ابلیس در آغاز جزو فرشتگان بوده و یا از جنّ، میان علما و مفسّرین اختلاف است. و گویا منشأ این اختلاف باز می‌گردد به چگونگی و تفسیر آیاتی که خداوند فرشتگان را مأمور به سجده کردن به آدم (ع) کرده است، نظیر آیه ۳۴ سوره بقره: وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ. «و یاد آر زمانی را که به فرشتگان گفتیم: سجده آرید بر آدم، همه به سجده شدند مگر ابلیس که سرکشی و گردنفرازی نمود و از کافران گشت.» برخی با استناد به این قبیل آیات، ابلیس را از فرشتگان دانسته‌اند. یعنی از

لحاظ نحوی، ابلیس را مستثنای متصل گرفته‌اند. پس گفته‌اند مستثنای متصل با مستثانیه همجنس است. ولی عده‌ای دیگر «ابلیس» را مستثنای منقطع گرفته و گفته‌اند به همین دلیل ابلیس از جنس فرشتگان نیست، زیرا در این نوع از استثناء، مستثنا از جنس مستثانیه نیست. و دیگر گفته‌اند در آیه ۵۰ سوره کهف صراحتاً ابلیس را از جن دانسته است: فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ... و علاوه بر این، فرشتگان ذاتاً قدرت بر عصیان امر حق را ندارند، چنانکه در آیه ۶ سوره تحریم آمده است: ... لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ... فرشتگان، در برابر فرمان خداوند، سرکشی نمی‌کنند.»

به هر تقدیر چون فرشته، مظهر پاکی و طاعت است، لذا می‌تواند در این بیت جنبه وصفی داشته باشد نه ذاتی.]

(۲۶۱۸) سالکانِ راه را مَحْرَم بُدیم ساکنانِ عرش را همدم بُدیم
ما با سالکانِ راه حق، مَحْرَم بوده‌ایم و با عرش‌نشینان انیس و مونس.

(۲۶۱۹) پیشه‌اول کُجا از دل رود؟ مهرِ اوّل کی ز دل بیرون شود؟
پیشه و حرفه نخستین کی از خاطر آدمی فراموش و محو می‌شود؟ همینطور مهر و محبت نخستین کی از دل بیرون می‌رود؟

(۲۶۲۰) در سفر گر روم بینی یا خُتن از دل تو کی رود حُبُّ الوَطَن؟
به عنوان مثال، اگر سفر کنی و روم و خُتن را بینی، کی عشق و علاقه وطن خودت از دل تو بیرون می‌رود؟ [خُتن، شهری بوده در ترکستان شرقی (ترکستان چین) و گاهی هم به تمام ترکستان چین اطلاق می‌شد؛^۱ و آن دره‌ای بوده میان کوه‌ها.^۲]

(۲۶۲۱) ما هم از مستانِ این می بوده‌ایم عاشقانِ درگه‌وی بوده‌ایم
ما نیز از این باده نوشیده و مست شده‌ایم، و عاشق درگاه حق شده‌ایم.

۱. اعلام (معین)، ج ۵، ص ۴۷۵.

۲. معجم البلدان، ج ۲، ص ۴۰۳.

نافِ ما بر مهرِ او بُبریده‌اند عشقِ او در جانِ ما کاریده‌اند (۲۶۲۲)
ابلیس دوباره می‌گوید: نافِ ما را بر دوستی و مهر خدا بریده‌اند، و عشق خدا را
در پهنه جان ما کاشته‌اند. [مصرع اوّل، کنایه از اینست که ما فطرتاً دوستدار حق
بوده‌ایم.]

روزِ نیکو دیده‌ایم از روزگار آبِ رحمت خورده‌ایم اندر بهار (۲۶۲۳)
ما از روزگار، روز خوب و خوش دیده‌ایم. یعنی از بارگاه قرب الهی بهره‌مند شده‌ایم.
و در موسم بهار، آبِ رحمت نوشیده‌ایم. [گویا «بهار» در اینجا کنایه از تجلّیات لُطْفِیّه و جمالیه
حق تعالی باشد.^۱ به قرینه «آبِ رحمت خورده‌ایم».]

نه که ما را دستِ فضلش کاشته است؟ از عدم ما را نه او برداشته است؟ (۲۶۲۴)
مگر نه اینست که دستِ فضلِ خداوند، وجود ما را کاشته و پدید آورده است؟
مگر نه اینست که خداوند، ما را از عدم (و یا از گُثمِ عدم)، به عرصه وجود در آورده
است؟

ای بسا کز وی نوازش دیده‌ایم در گلستانِ رضا گردیده‌ایم (۲۶۲۵)
چه نیکی‌ها و الطاف فراوان که از حضرت حق دیده‌ایم. و در گلشنِ خشنودی و
رضای او سیر کرده‌ایم. [شرح رضا در بیت (۱۵۷۴) دفتر اوّل آمده است.]

بر سرِ ما دستِ رحمت می‌نهاد چشمه‌های لطف از ما می‌گشاد (۲۶۲۶)
حق تعالی دستِ رحمت روی سرِ ما می‌کشید و چشمه‌های مهربانی و لطف را در
هستی ما روان می‌ساخت.

وقتِ طفلی‌ام که بودم شیرزُجو گاهوارم را که جنبانید؟ او (۲۶۲۷)
در آن زمان‌ها که من کودکی شیرخواره بودم، چه کسی گهواره‌ام را به حرکت در
می‌آورد؟ مسلماً خداوند.

(۲۶۲۸) از که خوردم شیر، غیر شیر او؟ کی مرا پرورد جز تدبیر او؟
از چه کسی شیر خوردم به جز شیر حق؟ چه کسی مرا پرورش داد جز تدبیر حق؟

(۲۶۲۹) خوی، گآن با شیر رفت اندر وجود کی توان آن را ز مردم وا گشود؟
خوی و خصلتی که همراه شیر در سرشت و طبع آدمی درآید، چه کسی می‌تواند آن
خوی و خصلت را از آدمیان بگیرد؟ [مولانا در اینجا از زبان ابلیس به این مسأله اشارت
دارد که بخش مهمی از خوی و منش آدمی تحت تأثیر مسائل ژنتیکی شکل می‌گیرد. گفته
شده است: الرَّضَاعُ يُغَيِّرُ الطَّبَاعَ. «شیرخوردن از کسی طبیعت شخص را دیگرگون
می‌کند.»]^۱

(۲۶۳۰) گر عتابی کرد دریای کرم بسته گی کردند درهای کرم؟
اگر حق تعالی بر کسی عتاب و خطایی تُتد کند، درهای کرم و بخشایش الهی کی بسته
شود؟ [«دریای کرم» کنایه از حضرت باری تعالی است.^۱ صوفیان می‌گویند: امر الهی، بر دو
قسم است: امر ایجابی و امر ایجابی؛ امر ایجابی همان فرمان تکوینی حضرت حق تعالی
است که با کلمه «کُنْ وجودیه» تعبیر می‌شود و تخلف از آن ناممکن. اما امر ایجابی حق تعالی،
همان فرمان تشریعی اوست که تخلف و عصیان از آن ممکن است. ابلیس می‌گوید: من نسبت
به فرمان نخستین که همان امر ایجابی است مطیع و منقادم، هرچند که فرمان دوم، یعنی امر
ایجابی را اطاعت نکرده‌ام، از اینرو باز هم امید لطف و کرم دارم.^۲]

(۲۶۳۱) اصلِ نقدش، داد و لطف و بخشش است قهر بر وی، چون غباری از غش است
اصل و هویت سگّه الهی، عدل و لطف و بخشش است. و قهر همچون غباری روی آن
را می‌پوشاند و تنها سطح ظاهری آن را می‌آلاید. [همانگونه که اگر غبار روی سگّه را
پوشاند به ارزش و بهای آن لطمه‌ای نمی‌زند، همینطور، اصل و مبنای صفت الهی، رحمت
و لطف است و قهر، حکم غبار روی سگّه را دارد. زیرا رحمت الهی بر غضب او سبقت
دارد.]

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۳۲۰.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۸۳.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۰۲.

از برای لطف، عالم را بساخت ذره‌ها را آفتابِ او نواخت (۲۶۳۲)
حق تعالی از روی لطف و عنایت، جهان را پدید آورد، و ذرات وجود را مورد رحمت خود قرار داد.

فُرقت^۱ از قهرش اگر آبستن است بهرِ قدرِ وصلِ او، دانستن است (۲۶۳۳)
فراق و هجران اگرچه از قهر آن محبوب حقیقی، باردار و حامله است، [زیرا دوری و مفارقت در حقیقت، مظهر قهر و غضب و حاوی خشم اوست^۲، ولی این فراق، تنها برای اینست که قدر وصال او دانسته شود.]

تا دهد جان را فراقش گوشمال جان بداند قدرِ ایامِ وصال (۲۶۳۴)
تا اینکه فراق حضرت حق، جان و روان آدمی را تنبیه و تأدیب کند و بواسطه آن فراق، آدمی قدر روزگارانِ وصال را درک کند.

گفت پیغمبر که حق فرموده است: قصدِ من از خلق، احسان بوده است (۲۶۳۵)
حضرت پیامبر (ص) از قول حضرت حق گفت: مقصود من از آفریدن مردم اینست که در حق آنان احسان و نیکی کنم.

آفریدم تا ز من سودی کنند تا ز شهدم دستِ آلودی کنند (۲۶۳۶)
من آفریدگان را بیافریدم تا از من سودی برند، تا دستِ خود را به انگبین رحمت و احسانم بیالایند.

نی برای آنکه تا سودی گُنم وز برهنه من قبایی بر گنم (۲۶۳۷)
آفریدگان را بیافریدم تا فایده‌ای از آنها به من برسد، و از آدم برهنه قبایی برای خود دست و پا کنم. [زیرا خلق، فی حد ذاته چیزی ندارد که به من بدهد، بلکه سر تا پای ماسوی الله فقر و نیاز است. ابیات اخیر اشاره است به حدیث: إِنَّمَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ لِيَرْبَحُوا عَلَيَّ وَ لَمْ أَخْلُقْهُمْ

۱. فُرقت: جدایی، فراق.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۸۴.

لَا زِيحَ عَلَيْهِمْ^۱. «آفریدم آفریدگان را تا از من سود برند، و نیافریده‌ام ایشان را تا سودی از آنان برم.» [

(۲۶۳۸) چند روزی که ز پیشم رانده است چشم من در رویِ خوش مانده است
با اینکه چند روزی حضرت حق، مرا از درگاه خود رانده است، ولی دیدگانم نظاره‌گر
روی زیبای اوست.

(۲۶۳۹) کز چنان رُویی چنین قهرای عَجَب هرکسی مشغول گشته در سَبَب
شگفت‌انگیز است که از رویی آن چنان، قهری این چنین سرزند. از اینرو هرکسی
به سببی در آویخته است. [تا اسباب طاعت و عبادت را وسیلهٔ تقَرُّب به درگاه الهی
کند.]

(۲۶۴۰) من سبب را ننگرم، کآن حادث است ز آنکه حادث، حادثی را باعث است
ولی من به سبب توجّه نمی‌کنم، زیرا که سبب، حادث است، و هر حادثی، حادث دیگر
را می‌زاید. [قهر خداوند، صفت اوست و صفات او عین ذات اوست^۲. در حالی که اعمال صالح
و یا افعال فاسد، به منزلهٔ اسباب حادث‌اند^۳.]

(۲۶۴۱) لطف سابق را نظاره می‌کنم هر چه آن حادث، دوپاره می‌کنم
پس به مصداق حدیث: سَبَقَتْ رَحْمَتِي عَلَى غَضَبِي. «بهرم بر خشمم پیشی دارد.» تنها
به لطف رحمت ازلی حق می‌نگرم. و هر چیزی را که حادث است، درهمش می‌شکنم. [ابلیس
می‌گوید: من به لطف ازلی حق نگاه می‌کنم، و هرچند امر او را عصیان کرده‌ام، ولی عصیان،
پدیده‌ای حادث است و اعتباری ندارد، در حالی که لطف ازلی غالب و باقی است. پس عصیان
من مانع از لطف ازلی نیست^۴.]

۱. احادیث مثنوی، ص ۵۸.

۲. شرح اسرار، ص ۱۵۷.

۳. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۸۶.

۴. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۳۵.

ترک سجده از حسد گیرم که بود آن حسد از عشق خیزد نه از جُحود (۲۶۴۲)

فرض می‌کنیم که سجده نکردن من بر آدم از حسادت ناشی شده، ولی همین حسادت، زائیده عشق است و نه انکار. [ابلیس، خود را عاشقی دلدادۀ معرّفی می‌کند، ولی حسّ حسادت او مانع از آن است که به رقیب خویش ابراز اطاعت نماید، در حقیقت، ابلیس می‌گوید که امتناع او از تجلیل آدم ابوالبشر، اعلام این امر بود که او هیچکس را جز خداوند ستایش نخواهد کرد.^۱ در اینجا مولانا به رأی حلاج و عین‌القضاة نزدیک می‌شود، زیرا آن دو، ابلیس را عاشق حق می‌دانند.]

هر حسد از دوستی خیزد یقین که شود با دوست، غیری همنشین (۲۶۴۳)

بی‌گمان هر حسادتی از دوستی و عشق زاده می‌شود، از اینرو عاشق می‌ترسد از اینکه مبادا دیگری با معشوق وی همنشینی کند.^۲ [ابلیس چنین مدّعی شد که چون حسادتش از عشق و غیرت الهی سرچشمه گرفته پس عصیان‌ش بخشودنی است.]

هست شرط دوستی، غیرت‌پزی^۳ همچو شرط عطسه گفتن، دیرزی^۴ (۲۶۴۴)

از جمله شروط عاشقی و دوستی، داشتن حمیت و غیرت شدید^۵ است. همچنانکه یکی از شروط دوستی اینست که وقتی کسی عطسه زد به او بگویی: عافیت باد، عمرت درازباد.

چونکه بر نَطْعش جز این بازی نبود گفت: بازی کن، چه دامن در فزود؟ (۲۶۴۵)

از آنرو که در صفحه شطرنج جهان هستی، حکمی غیر از امتناع من از سجده نبود، به من گفت: بازی کن. من بیش از آنچه به من فرمان داده چه می‌دانم؟ [ابلیس مدّعی است که برای او غیرممکن بود فرمانی را اطاعت نماید که خداوند از ازل مقدّر داشته و اراده کرده که او

۱. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۴۱۶.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۶۶.

۳. غیث‌پزی: حمیت (ر.ک. فرهنگ لغات و تعییرات مثنوی، ج ۷، ص ۵۱).

۴. دیرزی: مدّت دراز زندگی کن. جنبه دعایی دارد (ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۵۸). معادل یَرْحَمُکَ الله. (ر.ک.

مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۴۱۷)

۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۸۸.

نافرمانی کند^۱. در اینجا بحث تقدیر اعمال طرح شده است و این خود به مسأله جبر و اختیار مربوط می‌شود.]

(۲۶۴۶) آن یکی بازی که بُد، من باختم خویشان را در بلا انداختم
من تنها بازی‌ای که وجود داشت انجام دادم و خود را در دام بلا افکندم.

(۲۶۴۷) در بلا هم می‌چشم لذاتِ او ماتِ اویم، ماتِ اویم، ماتِ او
اما در میان بلا و فتنه نیز خوشیهای او را می‌چشم، زیرا که من، ماتِ او هستم، ماتِ او هستم، ماتِ او. چون عاشق حضرت حقّ ام، بر بلای او مرحبا گویم.

(۲۶۴۸) چون رهاند خویشان را ای سرّه هیچ کس در شش جهت از ششدرّه؟
ای گزیده دانا، چه سان شخصی تواند خود را در این شش جهت از بن بست برهاند؟ [ششدرّه، اصطلاحی است متداول در میان نردبازان که شرح آن در بیت (۶۱۳) همین دفتر آمده است. اما در اینکه منظور از شش جهت چیست؟ برخی گفته‌اند اشاره است به حواس پنجگانه و حسّ مشترک. با این تعبیر مقصود بیت اینست که آدمی نمی‌تواند خود را از حکومت حواس غالب بر خود برهاند^۲. برخی نیز گفته‌اند ابلیس، کنایه از نفس حیوانی است. نفس حیوانی چگونه می‌تواند خود را از سلطه جسم رها سازد در حالی که از شش جهت اسیر و محبوس آن است^۳. برخی نیز شش جهت را بر شش جهت عالم مادی منطبق کرده‌اند^۴.]

(۲۶۴۹) جزو شش از کلّ شش چون وارهد؟ خاصّه که بی‌چون، مر او را کز نهد
جزو شش چگونه می‌تواند از کلّ شش رها شود؟ بویژه که حضرت خداوند بی‌چون و کیفیت آن را کج آفریده است. [ر.ک. بیت شماره (۲۶۴۸) همین دفتر.]

۱. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۴۱۷.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۹۰. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۳۶.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۰۲.

۴. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۳۱۱.

هر که در شش، او درونِ آتش است اوش پُر هاند که خَلّاقِ شش است (۲۶۵۰)
هر کس که در این شش جهتِ حواس و یا جهاتِ عالمِ مادی گیر کرده باشد، قطعاً در درونِ آتش است. یعنی در مرتبهٔ محسوسات توقف کرده است. و تنها خداوند می‌تواند او را نجات دهد.

خود اگر کفرست و گر ایمانِ او دستِ بافِ حضرت است و آنِ او (۲۶۵۱)
چه کفر و چه ایمان، هر دو ساختهٔ دستِ قدرتِ الهی است.

باز تقریر کردنِ معاویه با ابلیس، مکرِ او را

گفت امیر او را که اینها راست است لیک بخشِ تو ازینها کاشت است (۲۶۵۲)
امیر (معاویه) به ابلیس گفت: همهٔ این حرف‌ها که زدی، حرف‌های درستی است، ولی تو ذاتاً از این معانی بهره‌ای نداری.

صد هزاران را چو من تو رَه زدی حُفره کردی، در خزینه آمدی (۲۶۵۳)
تو صدها هزار نفر همچون مرا فریفتی و نقبی به گنجخانهٔ قلبِ آدمی زدی و به درونِ آن وارد شدی.

آتش و نفتی، نسوزی چاره نیست کیست کز دستِ تو جامه‌اش پاره نیست (۲۶۵۴)
تو به مثابه آتش و نفت هستی از این رو ذاتاً می‌سوزانی و هیچ گزیری نیز نیست، چه کسی هست که از دستِ حیل‌های تو جامهٔ دین و ایمانش پاره نشده باشد؟

طبعَتِ ای آتش چو سوزانیدنی است تا نسوزانی تو چیزی چاره نیست (۲۶۵۵)
آتشا، سرشتِ تو سوزاندن است. پس چاره‌ای نیست، باید تو قطعاً کسی و یا چیزی را بسوزانی.

لعنت این باشد که سوزانت کند اوستادِ جمله دُزدانت کند (۲۶۵۶)
لعنتِ خدا بر تو همین است که ذاتِ تو را سوزندهٔ دین و ایمانِ خلاقِ قرار داده، و همو تو را سردهستهٔ همهٔ دزدانِ عالم نهاده است.

(۲۶۵۷) با خدا گفتی، شنیدی رُو به رُو من چه باشم پیش مَکَرَتِ ای عدو؟
 تو در حضور خدا با او به گفت و شنود پرداختی. اینک ای دشمن خدا، من کیستم که در برابر حیل‌های تو ایستادگی کنم؟ [حضرت مولانا، معارف و اسرارِی که شیطان و شیطان صفتان می‌آموزند تا مردم را به گمراهی کشند به صغیر صیّادان تشبیه می‌کند. که بدان وسیله مرغان را به دام افکنند:]

(۲۶۵۸) معرفت‌هایِ تو چون بانگِ صغیر بانگِ مرغان است، لیکن مرغ‌گیر
 ای شیطان و ای شیطان‌صفت، معارفی که تو آموخته‌ای مانند بانگِ پرندگان است، ولی مسلماً برای این بانگِ مرغان را به صدا در می‌آوری که پرندگان دیگر را شکار کنی.

(۲۶۵۹) صد هزاران مرغ را آن، ره زدست مرغِ غِرّه کاشنایی آمده‌ست
 آن بانگ، صداها هزار پرنده را گمراه کرده و فریب داده است، پرنده گول و مغرور خیال می‌کند که آن بانگ، آواز همنوعان خویش است.

(۲۶۶۰) در هوا چون بشنود بانگِ صغیر از هوا آید، شود اینجا اسیر
 پرنده بیچاره همینکه در هوا بانگِ پرنده را می‌شنود، از هوا به زمین فرود می‌آید و در اینجا اسیر می‌شود. یعنی در دام صیّاد گرفتار می‌گردد. [بیت (۳۲۱ - ۳۱۶) دفتر اوّل، تفسیر چهار بیت اخیر است.]

(۲۶۶۱) قومِ نوح از مکرِ تو در نُوَحّه‌اند دل کباب و، سینه شَرَحّه شَرَحّه‌اند
 ای ابلیس، قوم نوح (ع) از نیرنگ و حیلِ تو در فغان و شیون‌اند، دلشان کباب و سینه‌هاشان پاره پاره شده است.

(۲۶۶۲) عاد را تو باد دادی در جهان در فکندی در عذاب و آندُه‌ان^۱
 قوم عاد را در دنیا دچار باد حصر کردی و آن‌ها را به عذاب و اندوه افکندی [ر.ک. شرح بیت (۸۵۵ - ۸۵۳) دفتر اوّل.]

از تو بود آن سنگسارِ قومِ لوط در سیاه‌آبه ز تو خوردند غوط^۱ (۲۶۶۳)
 به سبب تو بر قوم لوط، سنگ بارید و به سبب تو آن‌ها در آب سیاه غوطه‌ور شدند.
 [نام لوط، بیست و سه بار در قرآن کریم آمده. بنابر مفاد آیات، لوط به حضرت ابراهیم (ع)
 ایمان آورده و خود نیز مقام رسالت داشت. اما قوم تبه‌کار وی به جای زنان با پسران در
 می‌آمیختند. از اینرو مستحق عذاب شدند. بیت فوق اشاره دارد به آیه ۸۲ سوره هود: فَلَمَّا جَاءَ
 أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا مِنْ سِجِّيلٍ مَنْصُودٍ. «پس چون پیامد فرمان
 ما، شهرهاشان زیر و زبر کردیم و سنگ‌های کلان بر سرشان بارانیدیم.» اما سیاه‌آبه ممکن
 است اشاره باشد به اینکه قوم لوط بینایی خود را از دست داده و در قعر نایبانی غوطه
 می‌خوردند. چنانکه در آیه ۲۷ سوره قمر آمده است: وَلَقَدْ رَأَوْهُ عَنِ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ
 فَذُوقُوا عَذَابِي وَ تَذَرُ. «و قوم، از لوط مهمانانش را خواستند، پس ما نیز دیدگان ایشان را
 نابینا کردیم و گفتیم: بجشید عذاب و انتقام مرا.»]

مغزِ نمرود از تو آمد ریخته ای هزاران فتنه‌ها انگيخته (۲۶۶۴)
 به سبب تو، مغز نمرود متلاشی شد. ای ابلیسی که هزاران فتنه و آشوب به راه
 انداخته‌ای. [ر.ک. شرح بیت (۱۱۸۹) دفتر اول.]

عقلِ فرعونِ ذکّیِ فیلسوف کور گشت از تو نیاید او وقوف (۲۶۶۵)
 به سبب تو عقل فرعون تیز هوش چاره‌جو، از اثر ساقط گردید و کور شد، ولی به
 اسرار تو واقف نشد. [ابلیس، فرعون را نیز اسیر حیل‌های خود کرد و عقل و خردش را تباه
 نمود. فیلسوف در اینجا در معنی منفی آن بکار رفته است. ر.ک. فلسفی، شرح بیت (۱۶۳۶)
 همین دفتر.]

بُولَهَبِ هم از تو نااهلی شده بُوالِحِکَمِ هم از تو بوجهلی شده (۲۶۶۶)
 تو سبب شدی که ابولهَب، فردی ناشایست شود، و نیز تو باعث شدی که
 ابوالحکم به ابوجهل تبدیل گردد. [ر.ک. شرح بیت (۴۲۰) همین دفتر و (۷۸۲)
 دفتر اول.]

۱. غوط: در آب فرو رفتن.

(۲۶۶۷) ای بر این شطرنج بهرِ یاد را مات کرده صد هزار اُستاد را
ای ابلیسی که برای باقی ماندن نام و آوازه‌ات، بر سر صفحه شطرنج زندگی می‌نشینی
و تا به حال، صدها هزار نفر از کسانی را که در حيله‌گری استاد هستند و دائماً «مَنْ مَنَّم»
می‌زنند مات و مغلوب کرده‌ای.

(۲۶۶۸) ای ز فرزین‌بند‌های مُشکِلَت سوخته دل‌ها، سیه گشته دلت
ای ابلیسی که ، شگردهای پیچیده و مشکلت در شطرنج زندگی، دل‌های بسیاری را
سوزانده‌ای و دل خودت نیز سیاه و تیره شده است. [فرزین‌بند از شگردهای مهم در بازی
شطرنج است که شرح آن در شرح بیت (۱۳۱) همین دفتر آمده است. ترفندهای ابلیس، حدّ و
شمار ندارد؛ او هربار با تلیسی و فریبی خاص آدمیان را به ورطه گمراهی و هلاکت در
می‌کشانند.]

(۲۶۶۹) بحرِ مَکری تو، خلاقِ قطره‌یی تو چو کوهی، وین سلیمان^۱ ذَره‌یی
ای ابلیس، تو دریای مکر و نیرنگی و مردم در قیاس با مکر و نیرنگ تو، قطره‌ای
بیش نیستند. و تو در گمراه کردن همچون کوهی و این مردم ساده‌دل ذره‌ای بیش
نیستند.

(۲۶۷۰) کی رَهَد از مکرِ تو ای مُخْتَصِم^۲؟ غرقِ طوفانیم اِلّا مَن عَصِم
ای ابلیس دشمنی کننده از مکر و نیرنگ تو چه کسی می‌تواند رهایی یابد؟ ما جملگی
در طوفان مکر و گمراهی تو غرق شده‌ایم، مگر کسی که تحت عنایت الهی محفوظ بماند.
[مصرع دوم اشارت است به آیه ۴۳ سوره هود: قَالَ سَاوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَفْعَسُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا
عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَجِمَ... «فرزند نااهل نوح(ع) گفت: به کوه پناه بَرَم که از
آب نگاه دارم. نوح(ع) گفت: امروز، نگاهدارنده‌ای نیست از فرمان قهر و عذاب الهی مگر مهر
و لطف او...»]

۱. سلیم: ساده دل، ساده لوح.

۲. مُخْتَصِم: دشمنی کننده، دشمن.

- (۲۶۷۱) بس ستارهٔ سَعْد از تو مُحْتَرِقِ بس سپاه و جمع از تو مُفْتَرِقِ
ای ابلیسِ مکار، بسیاری از ستاره‌های سَعْد و فرخنده بر اثر نیرنگ و شرارت تو محو و پنهان شده است. و بسیاری از قشون‌ها و جمعیت‌ها بر اثر نیرنگ تو پراکنده و پَریشان گشته‌اند. [مُحْتَرِق از اصطلاحات نجومی است که شرح آن در بیت (۶۶) و (۷۵۴) دفتر اوّل آمده است. سَعْد نیز از اصطلاحات رایج در نجوم احکامی است که شرح آن در بیت (۱۲۸۸) دفتر اوّل ذکر شده.]

باز جواب گفتنِ ابلیس، معاویه را

- (۲۶۷۲) گفت ابلیسش گُشای، این عَقْد را مِنْ مِحْکَمِ قَلْبِ را و نقد را
ابلیس به معاویه گفت: این گره را بازکن، یعنی این نکتهٔ دقیق و پیچیده را درک کن. من در واقع، سنگِ مِحْکِ سَکّه‌هایِ خالص و تَقْلَبی هستم. [از این بیت به بعد، حضرت مولانا اسرار و نکات غامضی را از زبان ابلیس بیان می‌کند که با عقاید متداول و معهود مذهبی در نمی‌سازد. لیکن باید در این نکات، نیک تأمل کرد.]

- (۲۶۷۳) امتحانِ شیر و کَلْبِم^۱ کرد حق امتحانِ نقد و قلبم کرد حق
حضرت حق تعالی مرا وسیلهٔ آزمایش شیر و سگ و وسیلهٔ آزمایش سَکّه سَرّه و ناسَرّه قرار داد. [شیر، کنایه از نیکان و سگ کنایه از بدان است.]

- (۲۶۷۴) قلب را من کی سیه رُو کرده‌ام؟ صَیْرَفِی^۲ ام، قِیَمَتِ او کرده‌ام
من کی سَکّه تَقْلَبی و ناسَرّه را رسوا و روسیاه کرده‌ام؟ من یک صَرّافم که فقط بهای آن را تعیین کرده‌ام. [در اینجا ابلیس می‌گوید: من خالق شُرور نیستم، بلکه شُرور در نهاد آدمیان سرشته شده، به این دلیل که هرگاه قصد ایشان می‌کنم به ندای من پاسخ مثبت می‌دهند. اگر سَنَخِیّی میان نهاد آدمیان و دعوت و اضلالِ من نبود چنین پاسخی داده نمی‌شد.]

- (۲۶۷۵) نیکوان را رهنمائی می‌کنم شاخه‌های خشک را بر می‌کنم
من نیکان را راهنمایی می‌کنم و شاخه‌های خوشیده را هرس می‌کنم. یعنی بدان را

۱. کَلْب: سگ

۲. صَیْرَفِی: صَرّاف.

گمراه و تباه می‌کنم.

(۲۶۷۶) این علف‌ها می‌نهم از بهر چیست؟ تا پدید آید که حیوان، جنس کیست
این علف‌ها را برای چه پیش حیوان می‌گذارم؟ مسلماً بدین خاطر است که نوع آن
حیوان معلوم شود. [منظور از «علف» در اینجا خواهش‌های نفسانی و امور فریبنده دنیوی
است.]

(۲۶۷۷) گرگ از آهو چو زاید کودکی هست در گرگیش و آهو بی شک
به عنوان مثال، اگر گرگ از آهو بی بچه دار شود، باید درباره گرگ بودن و آهو بودن آن
دو شک کرد. [به این معنی که آیا این بچه بالاخره گرگ زاده است یا آهو زاده.]

(۲۶۷۸) تو گیاه و استخوان، پیشش بریز تا کدامین سو کنند او گام، تیز
تو جلو آن بچه حیوان، علف و استخوان بریز و آنگاه بین به کدامیک با شتاب پیش
می‌رود.

(۲۶۷۹) گر به سوی استخوان آید، سگ است و ر گیاه خواهد، یقین آهورگ است
اگر این بچه حیوان به سمت استخوان روی آورد، معلوم می‌شود که ماهیت او سگ
است، و اگر به طرف گیاه آمد، بی‌گمان اصل و نسب آهو دارد.

(۲۶۸۰) قهر و لطفی جفت شد با همدگر زاد از این هر دو، جهانی خیر و شر
قهر و لطف با هم در آمیخت و در نتیجه آمیختن این دو، جهانی پدید می‌آید که
آمیزه‌ای از خیر و شر است. [عرفا می‌گویند که فرشتگان و فرشته‌خویان، مظهر اسماء لطیفه‌اند
و شیاطین و شیطان‌صفتان، مظهر اسماء قهریه^۱.]

(۲۶۸۱) تو گیاه و استخوان را عرضه کن قوتِ نفس و، قوتِ جان را عرضه کن
تو گیاه و استخوان را عرضه کن و غذای نفسانی و غذای روحانی را نشان بده. [در این

بیت، لَفّ و نَشْرِ غیر مرتَّب بکار رفته است. «قُوتِ نفس» نَشْرِ «استخوان» است و «قُوتِ جان»، نَشْرِ «گیاه». زیرا گیاه کنایه از غذای روحانی و معارف الهیه است؛ و «استخوان» کنایه از غذای نفسانی و آمال و خواهش‌های طویل و یابوه.^۱

گر غذایِ نفس جُوید، اَبْتَرست^۲ و رِ غذایِ روح خواهد، سَرورست (۲۶۸۲)
اگر آن شخص، خواهانِ طعامِ نفسانی باشد، ناقص و بی‌دنباله می‌ماند. و اگر غذای روحانی بخواید، بزرگ و مهتر می‌شود. [در اینجا منظور از اَبْتَر اینست که هرکس به زندگی حسی و بهیمی محدود شود، از سراسر زندگانی او هرچند که طولانی هم باشد نتیجه و اثر مثبتی بر جای نمی‌ماند. بلکه خوشی‌ها و لذایذ او جملگی بر فناست.^۳]

گر کُند او خدمتِ تن، هست خر و رِ رود در بحرِ جان، یابد گُهر (۲۶۸۳)
اگر او به تیمار تن پردازد، حتماً یک الاغ است. ولی اگر به دریای روح و روان درآید و در ژرفای معنویت غرقه شود، حتماً گوهرهای کمال را صید می‌کند.

گر چه این دو مختلف خیر و شرند لیک این هر دو، به یک کار اندرند (۲۶۸۴)
اگرچه این دو با هم اختلاف دارند، زیرا یکی خیر است و دیگری شر. ولی این دو در واقع یک کار را می‌کنند. [اختلاف خیر و شر در مفهوم است و نه در وجود؛ در کل هستی هرچه هست خیر است، منتهی نسبت به انسان به اعتباری خیر می‌نماید و به اعتباری شر. به هر حال خیر و شر چرخه تکامل هستی را به حرکت در آورده است.]

انبیا طاعات، عرضه می‌کنند دشمنان، شهوات عرضه می‌کنند (۲۶۸۵)
پیامبران، به درگاه خدا طاعت می‌برند، در حالی که حق‌ستیزان، شهوت و خواهش نفس به درگاه الهی می‌برند.

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۵۹-۱۵۸ و شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۸۹۹-۸۹۸.

۲. اَبْتَر: بی‌دنباله، سترون.

۳. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۳۸.

۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۵۹.

(۲۶۸۶) نیک را چون بد کنم، یزدان نِیم داعیم من، خالقِ ایشان نِیم
من چگونه می‌توانم نیک را به بد مبدل کنم، من که خدا نیستم. من فقط مردم را به شر و
بدی دعوت می‌کنم، آفریننده آنان که نیستم. [دعوت کننده با مجبور کننده فرق دارد. من
(شیطان) مردم را به بدی فرا می‌خوانم وَ کُلُّ یَعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِهِ.]

(۲۶۸۷) خوب را من زشت سازم، رب نهام زشت را و خوب را آینه‌ام
من پروردگار نیستم، ولی می‌توانم خوب را به بد تبدیل کنم. من در واقع آینه زشتی و
زیبایی هستم.

(۲۶۸۸) سوخت هندو آینه از درد را کین سیه‌رو می‌نماید مرد را
به عنوان مثال، هندو که ذاتاً چهره‌ای سیاه دارد از روی غم و اندوه آینه را می‌سوزاند،
زیرا می‌گوید: این آینه، مرا سیاه نشان می‌دهد.

(۲۶۸۹) او مرا غَمَاز^۱ کرد و، راستگو تا بگویم زشت کو و خوب کو
خداوند، مرا آشکار کننده و راستگو قرار داده تا بگویم زشت کیست و زیبا کیست. [دو
بیت اخیر اشاره است به داستانی که در باب یازدهم، جزو ششم نثرالدر آمده است^۲: یکی از
تازیانِ صحرائشین، آینه‌ای می‌یابد و خود را در آن تماشا می‌کند؛ از آنرو که رخساره‌ای زشت
داشت، از تماشای چهره خود پریشان حال می‌شود و آینه را به زمین می‌افکند و می‌گوید:
بی‌جهت نیست که صاحب تو را بیرون افکنده است. استاد فروزانفر همین حکایت را از
زهرالآداب، چاپ مصر، ص ۲۲۷ به گونه دیگر نقل می‌کند؛ و همچنین از حدیقه سنایی،
ص ۲۹۱ - ۲۹۰ و مقالات شمس نیز این حکایت را یادآور می‌گردد.]

(۲۶۹۰) من گواهم، بر گُوا زندان کجاست؟ اهل زندان نیستم، ایزد گُواست
من تنها یک گواه هستم، گواه را کجا به زندان می‌برند؟ من مستحق زندان نیستم، این
چیزی است که خدا گواهی می‌دهد. [زیرا از نظر شرعی، هیچگاه شاهد را به زندان

۱. غَمَاز: ر.ک. شرح بیت (۳۴) دفتر اول.

۲. ر.ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۷۴.

نمی‌افکنند.]

هر کجا بینم نهال میوه‌دار تربیت‌ها می‌کنم من دایه‌وار (۲۶۹۱)
من هر جا که نهالی میوه‌دار بینم یعنی وقتی با صالحان روبرو شوم مانند دایه و باغبانی دلسوز به پرورش آن می‌پردازم. [ابلیس می‌گوید که وقتی به سراغ صالحان می‌رود، آنان از شر من به خدا پناه می‌برند و همین امر باعث می‌شود که مرتبه قرب و توکلشان بالاتر رود. از اینرو ابلیس، رشد دهنده اهل صلاح می‌شود.^۱]

هر کجا بینم درخت تلخ و خشک می‌بُرم، تا وا رهد از پُشک، مُشک (۲۶۹۲)
ولی هر جا درخت تلخ و خوشیده‌ای بینم، آن را قطع می‌کنم تا مُشکِ دلاویز از سرگین دل‌آزار جدا شود. [ابلیس می‌گوید: وقتی که با طالحان روبرو شوم و ایشان را از کمال و معنا خوشیده و عاری بینم با تیغ مکر و ضلال تباهشان سازم تا میان اهل صلاح که درونی همچون مُشکِ دلاویز دارند از طالحان که روح و روانی متعفن دارند جدایی و فرق نهم^۲. بنا بر مفاد آیات اخیر، ابلیس وسیله امتحان خلق الله است.]

خشک گوید باغبان را کای فتی مرا چه می‌بری سَر بی‌خطا؟ (۲۶۹۳)
آن درخت خوشیده به باغبان گوید: ای جوانمرد، بی‌آنکه جرم و جریرتی از من سر زند، چرا سر مرا می‌بری؟

باغبان گوید: خَش ای زشت‌خو بس نباشد خشکی تو جُرم تو؟ (۲۶۹۴)
باغبان در جواب می‌گوید: خاموش باش ای بدسرشت آیا خشکی و خوشیدگی تو جُرم و گناه تو نیست؟

خشک گوید: راستم من، کز نیم تو چرا بی‌جُرم می‌بری پَیم (۲۶۹۵)
درخت خشک با زبان حال به باغبان می‌گوید: من که قامتی راست و مستقیم دارم و اصلاً کجی در من نیست، پس چرا بی‌هیچ نقص و عیبی مرا از ریشه و اساس قطع می‌کنی؟

(۲۶۹۶) باغبان گوید: اگر مسعودی کاشکی کژ بودی، تر بودی
 باغبان می‌گوید: اگر تو فرخندگی و سعادت می‌داشتی، کاش کج بودی، ولی تر و تازه
 بودی. [مراد از «درختِ تر» مردم عارف و با ایمان است که درخت روح و روانشان با آب
 معرفت و ایمان، همواره تر و تازه است. و منظور از «درخت خشک» افراد بی‌ایمان و فاقد
 معرفت است. ابلیس همچون باغبانی است که در باغ این جهان می‌گردد و درختان خوشیده را
 با داسِ هوی و تیرِ دغا قطع می‌کند.^۱]

(۲۶۹۷) جاذبِ آبِ حیاتی گشتی اندر آبِ زندگی آغشتی
 اگر تو چنان بودی، آب حیات را به خود جذب می‌کردی و به آب حیات آغشته می‌شدی.

(۲۶۹۸) تخمِ تو بُد بوده است و، اصلِ تو با درختِ خوش نبوده و ضلِ تو
 اصل و بذر تو بُد بوده و تو هیچ پیوندی با درختِ خوب و نیک اصل نداشته‌ای.

(۲۶۹۹) شاخ تلخ، ار با خوشی و ضلت کند آن خوشی اندر نهادش بر زند
 اگر شاخه یک درخت تلخ و بداصل را به درختی خوب و نژاده پیوند زنند، خوبی و
 نژادگی این درخت به وجود آن درخت راه می‌یابد و آن را نیز اصلاح می‌کند. [این تمثیل بر
 اهمیت صحبت دلالت دارد. ر.ک. بیت (۲۶۸۷) دفتر اول.]

عُنف کردنِ معاویه، با ابلیس
 (۲۷۰۰) گفت امیر: ای راهزن، حُجَّتِ مگو مر تو را ره نیست، در من ره مجو
 معاویه به ابلیس گفت: ای راهزنِ طریق حق، اینقدر بهانه تراشی مکن، بی‌گمان تو
 نمی‌توانی در من راه پیدا کنی، پس درصدد این نباش که راهی در من بجویی. یعنی نمی‌توانی
 مرا فریب دهی.

(۲۷۰۱) ره‌زنی و، من غریب و تاجرِ هر لباساتی که آری کی خرم؟
 به عنوان مثال، تو دزدی و من غریب و تاجر. تو هر نوع جامه‌ای که برای من بیاوری

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۹۰۴-۹۰۳.

من کی آن را می‌خرم؟ یعنی مفتون حیل‌های تو نمی‌شوم.

(۲۷۰۲) گِرَدِ رَحْتِ مَنْ مَگَرْدَ از کافری تو نه‌یی رَحْتِ کسی را مشتری
از روی کافری پیرامون کالای من مگرد، تو خریدار جامه و متاع کسی نیستی. [ابلیس
اطراف انسان می‌گردد و چنین وانمود می‌کند که قصد کمک کردن دارد، در حالی که او قصد
گمراه کردن انسان را دارد. او مانند دزد است، می‌رباید و به یغما می‌برد ولی چیزی نمی‌خرد.
بلکه فقط تظاهر به خرید می‌کند.^۱]

(۲۷۰۳) مشتری نَبُودَ کسی را راهزن وَرَ نماید مُشتری، مَکْرَسَتْ و قَن
دزد، خریدار مال کسی نیست، و تازه اگر خود را خریدار وانمود کند قصدش فریب و
نیرنگ است. [راهزن، تمثیلی است از ابلیس که راهزن دین و ایمان و صفای قلب آدمیان است.]

(۲۷۰۴) تا چه دارد این حسود اندر کدو؟ ای خدا فریاد ما را زین عَدُو
شگفتا! این حسود یعنی ابلیس در اتیانِ وجودش چه فریب‌هایی دارد؟ ای خدا از گزند
این دشمن، به فریاد ما برس.

(۲۷۰۵) گر یکی فصلی دگر در من دَمَد در رُباید از من این رَهْزَن نَحَدَ
اگر این دزد، فصلِ دیگری از نیرنگ‌های خود را بر من القا کند، جامه دین و ایمان را
از من به یغما بزد. بس که فریبکار و خدعه‌انگیز است. [«نمد» در اینجا کنایه از ایمان^۲ و دین^۳
است.]

نالیدن معاویه به حضرت حق تعالی از ابلیس و نصرت خواستن

(۲۷۰۶) این حدیثش همچو دُود است ای اله دست گیر، ار نه گلیم شد سیاه
پروردگارا، این سخن‌سرایی‌های ابلیس، مانند دود است که اگر دست مرا نگیری و

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۳۹.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۰۶.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر دوم، جزو دوم، ص ۹۰۷.

یاری ام نکنی، گلیم بختم سیاه می‌شود. [«سیاه شدن گلیم» کنایه از تیره‌بخت شدن، تیره‌بختی، شقاوت^۱. منظور بیت: بی‌عنایت حق، آدمی اسیر شیطان شود. پس به خود و تقوای خود غره مشو که بسی پارسایان متنزه سغبه شیطان شدند.]

(۲۷۰۷) من به حجت بر نیایم با بلیس کوست فتنه هر شریف و هر خسیس
من با حجت و دلیل نمی‌توانم بر ابلیس چیره‌شوم، زیرا او فریبنده هر گرانبایه و فرومایه‌ای است.

(۲۷۰۸) آدمی که عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ بَگست در تکِ چون برقی این سگ، بی‌تگست
حضرت آدم (ع) که امیرِ عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ است، یعنی به تعلیم الهی سرافراز شده در برابر دودنِ برقی‌آسایِ این سگ‌صفت (ابلیس) هیچ توان و قدرتی ندارد. [مصرع اول اشارت است به آیه ۳۱ سوره بقره: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا... «و بیاموخت آدم را همه نام‌ها...»]

(۲۷۰۹) از بهشت انداختش بر روی خاک چون سَمَكِ^۲ در شصتِ او شد ز آن سِمَاکِ^۳
او یعنی ابلیس، آدم را از بهشت به روی زمین فرود آورد و آدم همانند یک ماهی از اوج آسمان به دام ابلیس فرو افتاد.

(۲۷۱۰) نوحهٔ إِنَّا ظَلَمْنَا می‌زدی نیست دستان و فسونش را حدی
آدم شیون و ناله می‌کرد که: «ما بر خود ستم کردیم.» و حيله و فریب ابلیس، پایانی ندارد. [مصرع اول اشارت است به آیه ۲۳ سوره اعراف: قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ. «پروردگارا به خود ستم کردیم و اگر بر ما آمرزش و مهربانی نیاوری هر آینه از زیانکاران خواهیم بود.»]

(۲۷۱۱) اندرونِ هر حدیثِ او شر است صد هزاران سحر در وی مُضَمَّر^۴ است
در هر گفتار او بدی و گزندِ نهفته است، و صدها هزار سحر و جادو در وجود او

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۹۹۹.

۲. سَمَك: ماهی.

۳. سِمَاک: ر.ک. شرح بیت (۵۸۷) دفتر اول.

۴. مُضَمَّر: پنهان کرده شده، پوشیده.

پنهان است.

مردیِ مردان ببندد در نَفَس در زن و در مرد افروزد هَوَس (۲۷۱۲)
ابلیس در یک لحظه، مردانگی مردان را از کار می‌اندازد. یعنی اشخاص صالح را ناگهان اسیر شهوت می‌کند. و در یک لحظه، آتش شهوت و هوس را در زن و مرد شعله‌ور می‌کند.

ای بلیسِ خلقِ سوزِ فتنه‌جو بر چیم بیدار کردی؟ راست گو (۲۷۱۳)
معاویه می‌گوید: ای ابلیسی که مردم را می‌سوزانی و همه جا آشوب برپا می‌کنی، راست بگو، چرا مرا بیدار کردی؟ [زیرا تو منشأ خیر نیستی و حال که مرا برای اقامه نماز بیدار کردی حتماً قصد ناپسندی داری.]

باز تقریرِ ابلیس، تلّیس خود را

گفت: هر مردی که باشد بد گمان نشنود او راست را با صد نشان (۲۷۱۴)
ابلیس گفت: هر شخصی که گمان بد داشته باشد، سخن راست را نمی‌تواند بشنود اگرچه صد نشانه وجود داشته باشد. [زیرا خیال حاکم بر او رأی و نظرش را دگرگونه می‌کند.]

هر درونی که خیال‌اندیش شد چون دلیل آری، خیالش بیش شد (۲۷۱۵)
هر ضمیری که دچار خیال‌اندیشی شود، تو هرچه بر نفی خیالات او دلیل و برهان اقامه کنی، بر قوّت و وسعت خیال او افزوده می‌شود. [این یک مسأله مهمّ روانی است که وقتی آدمی، مغلوب خیال و اوهام خود شود، نمی‌توان با ترتیب دادن استدلال‌های نظری، از وی خیال‌زدایی کرد. اگر انسان با خیال منفی به کسی بنگرد، او را یکسره کج و نامطلوب می‌بیند به گونه‌ای که همه رفتارها و حرکات او در نظرش زشت و عیبناک می‌آید. و اگر با خیال مثبت به کسی بنگرد، حتی زشتی‌ها و معایب او را نیز زیبا و با کمال می‌بیند. حضرت مولانا پیش از این در دفتر اوّل، بیت (۷۱ - ۷۰) درباره اهمیت قوّه خیال بیاناتی ایراد فرمود.]

چون سخن در وی رود، علّت شود تیغ غازی دزد را آلت شود (۲۷۱۶)
سخنان و اقوال هر چند هم که صحیح باشد وقتی به گوش هوش خیال‌اندیش رود به

درد و علتِ مبدل می‌گردد. چنانکه مثلاً وقتی شمشیر مرد جنگاور به دست دزد بیفتد، آلت غارت و دزدی می‌شود.

(۲۷۱۷) پس جوابِ او سکوت است و سکون هست با ابله سخن گفتن، جنون بنابر این پاسخ به او خموشی و سکوت است، زیرا با آدمِ احمق حرف زدن، نوعی دیوانگی است.

(۲۷۱۸) تو ز من با حق چه نالی ای سلیم؟ تو بنال از شرِّ آن نفسِ لثیم تو ای ساده دل، چرا از دست من به پیشگاه خدا ناله می‌کنی؟ بلکه شایسته اینست که تو از گزند آن نفسِ اماره فرومایه ناله سر دهی.

(۲۷۱۹) تو خوری حلوا، تو را دُمَل شود تب بگیرد، طبع تو مُختَل شود به عنوان مثال، تو هرگاه حلوا و شیرینی فراوان بخوری، در بدنِ تو دُمَل در می‌آید. آنگاه بر اثر عفونت دچار تب می‌شوی و طبع و مزاج تو دچار اختلال می‌گردد.

(۲۷۲۰) بی‌گُنه لعنت کنی ابلیس را چون نبینی از خود آن تلبیس را؟ در نتیجه ابلیس را بی‌آنکه در این باره گناهی مرتکب شده باشد لعنت می‌کنی، چگونه آن حيله و نیرنگ را از خود نمی‌دانی؟ [مصرع دوم را به وجه تعلیلی نیز می‌توان معنی کرد: زیرا تو آن حيله و نیرنگ را از خودت نمی‌دانی. چنانکه برخی از شارحان اینگونه معنی کرده‌اند].^۱

(۲۷۲۱) نیست از ابلیس، از توست ای غوی^۲ که چو روبه سویِ دنبه می‌دوی ای گمراه این تباهی از ابلیس نیست بلکه از وجود تو است که مانند روباه به سوی دنبه می‌شتابی. [درست است که ابلیس، مُضِلّ و گمراه کننده است، ولی انسان اگر با تقوی و پرهیزگار باشد اسیر تلبیس او نمی‌شود.]

۱. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۳۱۴.

۲. غوی: گمراه.

چونکه در سبزه ببینی دُنبه را دام باشد، این ندانی تو چرا؟ (۲۷۲۲)
 تو در میان سبزه زار، دنبه را می بینی، و همین دنبه در واقع، دام تو است. چرا این مطلب را درک نمی کنی؟! این بیت اشاره دارد به ضرب المثل: أَلَيْتُ فِي بَرِيَّةٍ مَا هِيَ إِلَّا لَيْلِيَّةٌ^۱. «دنبه در بیابان تنها برای گرفتار کردن است.» در دو بیت اخیر اشارتی است به شیوه شکار وحوش که شکارچیان دنبه ای در دام می نهادند تا شکار به هوای آن گرفتار شود.]

ز آن ندانی کت ز دانش دُور کرد میلِ دُنبه، چشم و عقلت کُور کرد (۲۷۲۳)
 تو این مطلب را درک نمی کنی، زیرا میل تو به آن دنبه، تو را از شناخت و معرفت دور کرده و چشم باطنی و عقلت را کور و تباه نموده است.

حُبُّكَ الْأَشْيَاءَ يُغْمِيكَ يُصِمُّ نَفْسُكَ السُّودَا جَنَتْ لَا تَخْتَصِمُ (۲۷۲۴)
 عشقِ تو نسبت به اشیاء، تو را کور و کر می کند، با من ستیزه مکن زیرا که نفس سیاهکار تو چنین گناهی مرتکب شده است. [مصرع اوّل اشاره است به حدیث: حُبُّكَ الشَّيْءِ يُغْمِي وَ يُصِمُّ^۲. ضمناً حدیث دیگری با همین مضمون از حضرت مولی علی (ع) روایت شده: وَ مَنْ عَشِقَ شَيْئاً أَغْمَى بَصَرَهُ^۳. «و هر که به چیزی عشق ورزد آن چیز دیدگانش را کور کند.»]

تو گنه بر من مَنِه، کرُمَژ مَبین من ز بد بیزارم و، از حرص و کین (۲۷۲۵)
 تو گناه خود را به من نسبت مده، و مسائل را وارونه نگاه مکن، زیرا که من از بدی و حرص و کینه بیزارم.

من بدی کردم، پشیمانم هنوز انتظارم، تا شبم آید به روز (۲۷۲۶)
 من گناهی مرتکب شدم ولی هنوز نیز از آن پشیمانم، و اینک من در انتظار این هستم که شب بدبختی ام به روز نیک بختی، دگر شود.

۱. ر. ک. مجمع الامثال، ج ۱، ص ۱۲۲ به نقل از شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۴۰.

۲. ر. ک. احادیث مثنوی، ص ۲۵.

۳. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۱۰۸.

(۲۷۲۷) **مَتَّهَمِ گشتم میانِ خلق، من** **فعلِ خود بر من نهد هر مرد و زن**
 من در میان مردم، مورد اتهام هستم، زیرا هر مرد و زنی، گناه اعمال تباه خود را به
 گردن من می‌اندازد.

(۲۷۲۸) **گرگِ بیچاره اگر چه گُرسنه است** **مُتَّهَم باشد که او در طَنَظَنه^۱ است**
 به عنوان مثال، گرگ درمانده، اگر گرسنه هم که باشد، باز مُتَّهَم به اینست که سرِ حال
 است و دارای شکوه و قدرت.

(۲۷۲۹) **از ضعیفی چون نداند راه رفت** **خلق گوید: تُخْمه^۲ است از لَوْتِ رَفْت**
 این گرگِ درمانده اگر از شدت ضعف و ناتوانی نتواند راه برود، مردم می‌گویند: ببین
 چقدر غذا خورده که معده‌اش برآماسیده و دچار سوء هاضمه شده است. [در این دو بیت،
 ابلیس حالِ خود را به چنین گرگی تشبیه می‌کند که ظاهراً صیت و صوتی به هم رسانده و همه
 از او می‌ترسند ولی باطناً چیزی نیست.]

باز الحاحِ کردنِ معاویه، ابلیس را

(۲۷۳۰) **گفت: غیرِ راستی نَرُهاندت** **داد، سَوِیِ راستی می‌خواندت**
 معاویه گفت: ای ابلیس به جز راستی و درستی، چیزی نمی‌تواند تو را رستگار سازد،
 زیرا عدالت نیز تو را به راستی فرا می‌خواند.

(۲۷۳۱) **راست گو، تا وا رَهی از چنگِ من** **مکر نَشْناشد غبارِ جنگِ من**
 راست‌بگو تا از دست من رهاشوی، زیرا حیل و نیرنگ نمی‌تواند غبارِ پیکار مرا باتو فرونشاند.

(۲۷۳۲) **گفت: چُون دانی دروغ و راست را؟** **ای خیال‌اندیشِ پُر اندیشه‌ها**
 ابلیس به معاویه گفت: ای کسی که ملامت از اندیشه‌های گوناگون و خیالات هستی،

۱. طَنَظَنه: آوازه، فرّ و شوکت و جاه و جلال. (فرهنگ نفیسی، ج ۳، ص ۲۲۶۲)

۲. تُخْمه: ناگواری در طعام. (شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۰۷) بدهضمی طعام که امتلاّی معده
 پیدا شود. (آندراج، ج ۲، ص ۱۰۵۱) در طبّ قدیم بدان هیضه نیز گفته می‌شد. (ر.ک. خفی علانی، ص ۱۱۷)

تو چگونه دروغ را از راست باز می‌شناسی؟

گفت، پیغمبر نشانی داده است قلب و نیکو را محک بنهاده است (۲۷۳۳)
معاویه گفت: پیامبر (ص) برای شناختن ناسره از سَره معیاری قرار داده است.

گفته است: **الْكَذِبُ رَيْبٌ فِي الْقُلُوبِ** گفت: **الْصِّدْقُ طَمَأْنِينٌ طَرُوبٌ^۱** (۲۷۳۴)
پیامبر (ص) فرموده است: دروغ، مایه تردید قلب‌هاست و راستی، مایه آرامش خاطر.
[اشاره است به حدیثی از پیامبر (ص): **دَعَا مَا لَا يَزِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَزِيْبُكَ؛ فَإِنَّ الصِّدْقَ طَمَأْنِينَةٌ وَ إِنَّ الْكَذِبَ رَيْبَةٌ.** «رها کن آنچه را که تو را به شک می‌اندازد و بگیر آنچه را که تو را به شک نمی‌اندازد. زیرا در راستی، آرامش خاطر است و در دروغ، شک و تردید^۲.»]

دل نیآرامد به گفتارِ دروغ آب و روغن هیچ نفروزد فروغ (۲۷۳۵)
دل با سخن دروغ آرامش نمی‌یابد، چنانکه اگر مثلاً آب با روغن درآمیزد چراغی را روشن نمی‌کند.

در حدیثِ راست، آرامِ دل است راستی‌ها دانهٔ دامِ دل است (۲۷۳۶)
ولی سخن راست مایهٔ آرامش دل است. زیرا راستی‌ها و حقایق همانند دانه‌ای است که در دام قرار می‌گیرد تا مرغ دل را صید کند.

دل مگر رنجور باشد بد دهان که نداند چاشنیِ این و آن (۲۷۳۷)
وقتی که روان آدمی، بیمار باشد و ذائقه، نامتعادل، آدمی نمی‌تواند طعم غذا را تشخیص دهد.

چون شود از رنج و علت، دل سلیم طعمِ کذب و راست را باشد علیم (۲۷۳۸)
وقتی که روان آدمی از بیماری و ناهنجاری برهد، می‌تواند مزهٔ راست و دروغ را

۱. طَرُوب: بسیار طربناک (صیغه مبالغه).

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۰۸، شرح اسرار، ص ۱۵۹، نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۳۲۴، شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۷۴.

تشخیص دهد. [بیماری‌های روحی نظیر حرص و حسد و کینه و آرزو تعادل روانی را برهم می‌زند و در نتیجه انسان نمی‌تواند شناختِ درستی از پدیده‌ها حاصل کند.]

(۲۷۳۹) حرصِ آدمِ چو سویی گندم فزود از دلِ آدمِ سلیمی را رُبود
وقتی که آدم (ع) نسبت به گندم میل پیدا کرد، همین میل، تعادل روانی را از او سلب نمود.

(۲۷۴۰) پس دروغ و عشوه‌ات را گوش کرد غِره گشت و زهرِ قاتل نوش کرد
آنگاه دروغ و حيله‌گری تو (ابلیس) در او اثر بخشیده و او سخن دروغ و حيله‌گرانه‌ات را گوش کرد، در نتیجه فریفته شد و سمِ کشنده‌ی تو را نوشید.

(۲۷۴۱) کژدم از گندم ندانست آن نفس می‌پرد تمیز از مستِ هوس
او در این لحظه نتوانست کژدم را از گندم باز شناسد، زیرا قوه‌ی تشخیص و بازشناسی پدیده‌ها از کسی که مست در هوس‌ها و شهوات باشد دور می‌شود.

(۲۷۴۲) خلق، مستِ آرزواند و هوا ز آن پذیرا اند دستان^۱ تو را
مردم از آرزو که مست و مدهوش آرزو و هوی و هوس هستند، نیرنگ‌های تو را می‌پذیرند.

(۲۷۴۳) هر که خود را از هوا، خو باز کرد چشمِ خود را آشنایِ راز کرد
هرکس که خود را از خوی هوای نفس برهاند، چشمِ دل خود را با اسرار و حقایقِ نهان آشنا می‌سازد.

شکایتِ قاضی از آفتِ قضا، و جوابِ گفتنِ نایب، او را

چون مولانا در ابیات اخیر بیان کرد که اگر درون آدمی صاف باشد، راست و دروغ و سره و ناسره را از هم باز تواند شناخت، برای تبیین این مطلب حکایتی کوتاه می‌آورد: شخصی را

۱. دستان: فریب، حيله.

بر مسند قضا گماشتند. او از سختی کار و خطیر بودن امر قضا به گریه افتاد. معاون او گفت: اینک جای نگرانی نیست. چرا که تو اهل راستی و درستی هستی، نه رشوه‌ای می‌ستانی و نه حقّی را باطل و باطلی را حق جلوه می‌دهی. بدینسان دارای قلبی روشن و چشمی بصیر هستی، بدینسان بخوبی می‌توانی داورى کنی. مولانا می‌گوید: پاکی دل و بصیرت دیده باطن بسته است به نیت و عمل درست. ستدن رشوه و سایر ملاحظات دیده حق بین قاضی را کور می‌کند. پس صفای باطن فقط به انجام صوری عبادات و لقلقه لسان ساختن اذکار و اوراد نیست، بل باید نسبت به حقوق مردم سخت حساس بود و قدمی در جهت نفس برنداشت.

قاضی بنشانند او می‌گریست گفت نایب: قاضیا، گریه ز چیست؟ (۲۷۴۴)
فردی را به عنوان قاضی بر مسند قضا گماشتند، و او گریه می‌کرد. جانشین او بدو گفت:
ای قاضی چرا گریه می‌کنی؟

این نه وقتِ گریه و فریادِ توست وقتِ شادی و مبارک‌بادِ توست (۲۷۴۵)
اکنون وقتِ گریه و فغان تو نیست، بلکه اکنون وقتِ شادمانی و نشاطِ توست.

گفت: آه چون حکم راند بی‌دلی در میانِ آن دو عالمِ جاهلی؟ (۲۷۴۶)
قاضی جواب داد: یک آدم مردّد و دودل چگونه می‌تواند میان دو نفر که از ماجرا آگاه هستند داورى کند؟ [اشاره به حدیث: الْقَاضِیُ جَاهِلٌ بَيْنَ الْعَالَمَیْنِ. «قاضی، نادان است در میان دو دانا.» یعنی دو نفر که نزد قاضی شکایت می‌آورند و علیه یکدیگر ادعا می‌کنند از موضوع مورد دعوی خود آگاهی دارند در حالی که قاضی از ماجرای آن دو اطلاعی ندارد. از اینرو در تردید و دو دلی به سر می‌برد.^۱]

آن دو خصم از واقعه خود واقفند قاضی مسکین چه داند؟ زان دو بند؟ (۲۷۴۷)
آن دو نفر که علیه یکدیگر ادعا دارند از ماجرای خود واقف‌اند ولی قاضی بینوا که از آن دو نفر در قید و بند مشکل قضاوت فرو افتاده چه می‌داند؟ [مصراع دوم این بیت دارای مشکل و ابهام است. ممکن است «زان دو بند» وصف‌الحال قاضی باشد، چنانکه بیت مزبور بر

این احتمال معنی شد. و نیز ممکن است «بند» به معنی اسیر و بندی باشد. با این احتمال مصراع دوم اینگونه معنی می‌شود: قاضی بینوا از حال آن دو خصم که در محکمه شرع اسیرند چه می‌داند؟^۱ و نیز می‌توان «بند» را به معنی زندان گرفت با این ملاحظه که دو خصم مدعی که حق یکدیگر را انکار می‌کنند برای قاضی گرفتاری پدید می‌آورند، گویی که قاضی را در خود و به کار خود گرفتار و اسیر می‌نمایند. با این تقدیر مصراع دوم چنین معنی می‌شود: قاضی بینوا از احوال درون آن دو خصم که همانند زندان، قاضی را گرفتار ساخته‌اند چه می‌داند؟ برخی «بند» را به معنی عقده و گره گرفته‌اند.^۲ برخی نیز در معنی مصراع دوم گفته‌اند: قاضی بیچاره چه بداند که از آن دو کدام اهل زد و بند است؟^۳ الله اعلم بالصواب.]

(۲۷۴۸) جاہل است و غافل است از حالِشان چُون رود در خونشان و مالشان؟
قاضی که نسبت به احوال متخاصمین بی‌خبر و ناآگاه است، چگونه می‌تواند درباره
خون و مال داوری کند؟

(۲۷۴۹) گفت: خصمان، عالمند و علّتی جاہلی تو، لیک شمع ملّتی
جانشین او گفت: این دو خصم به چگونگی ماجرای خودآگاهی دارند، ولی در عین
حال دچار غرض‌ورزی هستند. درست است که تو از چگونگی ماجرای آنان بی‌خبری ولی تو
شمع فروزان دینی. [یا شمع فروزان این مردم هستی.]

(۲۷۵۰) زآنکه تو علّت نداری در میان آن فراغت هست نورِ دیدگان
از آنرو که تو دچار غرض و نقصی نیستی، همین امر، مایه روشن دیدگان باطنی تو
شده است.

(۲۷۵۱) و آن دو عالم را غرضشان کور کرد علمشان را علّت اندر گور کرد
ولی غرض دیدگان باطنی آن دو خصم مغرض را کور کرده و آن غرض‌ورزی، دانایی
و علمشان را مدفون ساخته است.

۱. ر.ک. پیشین.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۷۶.

۳. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۳۱۵.

جهل را بی‌علتی، عالم کند علم را علت، کز و ظالم کند (۲۷۵۲)
بی‌غرض بودن، نادانی را به دانایی، دگرگون می‌سازد، و همین غرض، دانایی را وارونه می‌کند و آن را مایهٔ ستمکاری می‌سازد.

تا تو رشوت نستی، بیننده‌یی چون طمع کردی، ضریر^۱ و بنده‌یی (۲۷۵۳)
تا وقتی که تو رشوه نگرفته‌ای، چشم دلت باز است، ولی همینکه میل به رشوه‌گیری در دلت پدید آید، کوردل و اسیر شهوات می‌شوی. [استاندن رشوه در روح و منش آدمی تأثیر ژرفی می‌نهد و اگر قاضی و یا هر انسانی اسیر این عمل تباه شود دیگر نمی‌تواند سرّه را از ناسره بازشناسد، چه این عمل ویرانگر خود را با قواعد نفسانی توجیه می‌کند و نام رشوه را از این عمل تباه برمی‌دارد و نام‌های دیگری نظیر هدیه، پیشکش، حق‌الزحمة و... بدان می‌دهد.]

از هوا من خوی را وا کرده‌ام لقمه‌های شهوتی کم خورده‌ام (۲۷۵۴)
من خوی و سرشت خود را از هوای نفس رها کرده‌ام و خوردن لقمه‌های شهوت‌آلود را کم کرده‌ام.

چاشنی‌گیر^۲ دلم شد با فروغ راست را داند حقیقت از دروغ (۲۷۵۵)
بدینسان ذائقهٔ قلب من نورانی شده، یعنی به نور بینش و بصیرت منور شده و می‌تواند سرّه را از ناسره بازشناسد.

به اقراژ آوردن معاویه، ابلیس را

تو چرا بیدار کردی مرا؟ دشمن بیداری تو ای دغا (۲۷۵۶)
معاویه به ابلیس گفت: چرا مرا بیدار کردی؟ ای فریبکار تو دشمن بیداری هستی.

۱. ضریر: کور.

۲. چاشنی‌گیر: حاکم مطبخ، کسی که کار و خدمت مطبخ بر او مقرر باشد؛ در عربی «چاشنی‌گیر» و او ناظر طعام بوده است که با غذا سر سفرهٔ شاهان حاضر می‌شد و مهر از ظرف غذا بر می‌گرفت و لقمه‌ای می‌خورد تا زهرآلوده نباشد. (فرهنگ لغات و تعییرات منوی، ج ۴، ص ۱۹)

(۲۷۵۷) همچو خشخاشی، همه خواب آوری همچو خُمَری، عقل و دانش را بَری
تو مانند تریاک، خواب و سستی می‌آوری، و مانند شراب، عقل و دانش را از
میان می‌بری.

(۲۷۵۸) چارُمیخت کرده‌ام^۱، هین راست‌گو راست را دانم، تو حیلَت‌ها مَجُو
من راه را بر تو بسته‌ام، آگاه باش و حرف راست بزن، زیرا من حقیقت را می‌شناسم،
بنابر این درصدد حیلَه‌گری مباش. [زیرا من حیلَه‌های تو را می‌شناسم و اینک جایی برای
دروغ نمانده است.^۲]

(۲۷۵۹) من ز هر کس آن طمع دارم که او صاحبِ آن باشد اندر طبع و خو
من از هر کس چیزی را توقّع دارم که او آن چیز را داشته باشد و خوی و سرشتش آن
را اقتضا کند.

(۲۷۶۰) من ز سِرکه می‌نجویم شِگری مر مُخَنَّت را نگیرم لشکری
به عنوان مثال، من هرگز از سرکه ترش، خاصیتِ شکر شیرین طلب نمی‌کنم. و نیز آدم
سست‌عنصر و نامرد را به کار سپاهی‌گری نمی‌گمارم.

(۲۷۶۱) همچو گُبران من نجویم از بُتی کو بُود حق، یا خود از حق آیتی
من مانند بت پرستان نیستم که بُت را به عنوان خدا بگیرم و یا آن را مظهر و نشانه خدا
فرض کنم. [معنی گُبر در شرح بیت (۲۵۴۲) همین دفتر آمده است.]

(۲۷۶۲) من ز سِرگین می‌نجویم بوی مُشک من در آبِ جو نجویم خِشَتِ خشک
همین‌طور من در پشکل و فضلَه ستوران، بوی مُشک را طلب نمی‌کنم، و نیز در آبِ
جُویاران درصدد یافتن خِشَتِ خشک بر نمی‌آیم.

۱. چار میخ کردن: استوار کردن، راه جواب را بر خصم بستن. (امثال و حکم، ج ۲، ص ۶۰۵)
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۰۹.

من ز شیطان این نجویم، کوست غیر که مرا بیدار گرداند به خیر (۲۷۶۳)
من از شیطان این توقع را ندارم که مرا برای یک امر خیر بیدار کند، زیرا او دشمن و
بیگانه است. [پس، از ابیات اخیر معلوم شد که نفس اماره و شیطان به اقتضای ذات
شریرشان هیچگاه آدمی را به خیر فرا نخواند، اگر به خیر انگیزند باید بدانی که ترفندی در
کار است.]

راست گفتنِ ابلیس، ضمیرِ خود را به معاویه

گفت بسیار آن بلیس از مکر و غدر میر ازو نشنید، کرد استیز و صبر (۲۷۶۴)
ابلیس سخنان فریبدهٔ بسیاری گفت، ولی معاویه هیچیک از آن‌ها را نپذیرفت و
همچنان به ستیزه و شکیبایی خود ادامه داد.

از بُنِ دندان^۱ بگفتش بهر آن کردمِت بیدار، می‌دان ای فلان (۲۷۶۵)
ابلیس از ته دل و از سرخلوص و راستی گفت: ای فلانی من تو را برای این بیدار کردم
که: [به ابیات بعد دقت شود.]

تا رسی اندر جماعت در نماز از پی پیغمبرِ دولت‌فراز^۲ (۲۷۶۶)
تا بروی و به نماز جماعت برسی و پشت سر پیامبرِ عالی‌مقام قرار گیری.

گر نماز از وقت رفتی مر تو را این جهان تاریک گشتی بی‌ضیا (۲۷۶۷)
زیرا اگر وقت نماز سپری می‌شد، این دنیا در نظرت تیره و بی‌فروغ می‌شد.

از غَبین^۳ و درد رفتی اشک‌ها از دو چشمِ تو مثالِ مَشک‌ها (۲۷۶۸)
به سبب زیان و دردی که از فوتِ وقت نماز بر تو عارض می‌شد، از دو چشمت مانند
مَشک، اشک سرازیر می‌شد.

۱. بُنِ دندان: از صمیم دل.

۲. دولت‌فراز: بلند اقبال؛ بلندکنندهٔ بخت و اقبال، عالی‌مقام.

۳. غَبین: زیان.

(۲۷۶۹) ذوق دارد هر کسی در طاعتی لا جرم نشکبید از وی ساعتی
هرکسی از طاعت و عبادتی احساس لذتی می‌کند، ناگزیر نمی‌تواند لحظه‌ای بر آن
صبر کند.

(۲۷۷۰) آن غیبین و درد بودی صد نماز کو نماز و، کو فروغ آن نیاز؟
چنین احساس زیان و دردی معادل صد نماز است، نماز کجا و نور و فروغ آن
احساس درد و نیاز کجا؟ [مولانا و بسیاری از اکابر صوفیان نماز را نزدیکترین راه به حضرت
حق تعالی می‌دانند، ولی اصالت نماز را به روح آن می‌دانند. چنانکه امام محمد غزالی گوید:
مقصود از نماز، راست داشتن دل است با حق تعالی و تازه کردن ذکر حق تعالی بر سبیل هیبت و
تعظیم.^۱ و لاهیجی گوید: تا سالک از خودی خود بکلی فانی نشود وصول حقیقی دست
نمی‌دهد:

تو خود را تا بکلی در نبازی نمازت کی شود هرگز نمازی؟^۲
ملاحسین کاشفی گوید: جان نماز، حضور دل است که لا صلوة الا بحضور القلب و آن
صورت، بی‌ارتکاب ریاضات و مجاهدات از قبیل محالات است.^۳
در عین حال حفظ قالب و رسوم ظاهری نماز را نیز مورد تأکید قرار داده‌اند. چنانکه
عزالدین محمود کاشانی گوید: در صورت صلوة، سر عبادت جمیع ملائکه درج است. چه
بعضی از ملائکه آنند که پیوسته در رکوع باشند و بعضی پیوسته در سجود و بعضی در قیام و
بعضی در قعود و بعضی در دعا و بعضی در استغفار و بعضی در تلاوت و بعضی در تسبیح و
بعضی در تحمید و بعضی در صلوات بر نبی علیه الصلوة والسلام. پس مصلی بواسطه صلوة در
سلک جمیع ملائکه منخرط گردد.^۴ سهروردی نیز گوید:... اینقدر باید دانست که قالب را از
روح ناگزیر است، احوال را از اعمال صالحه گزیز نیست و هرچه مرتبت و منزلت که اهل قرب
یافتند به سبب ادامت صلوات و اقامت طاعات یافته‌اند.^۵ حضرت مولانا نیز بر لزوم حفظ قالب

۱. کیمیای سعادت: ج ۱، ص ۱۶۵.

۲. شرح گلشن راز، ص ۲۵۲.

۳. لب لباب مثنوی، ص ۴۷.

۴. مصباح الهدایة، ص ۲۹۷.

۵. عوارف المعارف، ص ۱۳۸.

و رسومِ ظاهری نماز تأکید دارد^۱. اما در عین حال گوید حسرت بر فوتِ نماز و هر طاعت و عبادتی، نزد خدا محبوب‌تر است از عبادتی که با آداب مربوط ادا شود ولی با نوعی خودبینی و عجب همراه باشد.]

فضیلتِ حسرت خوردنِ آن مُخلص، بر فوتِ نمازِ جماعت

مولانا در این فصل جلیل ضمن حکایتی کوتاه موضوع ایات اخیر را تشریح می‌کند: شخصی به مسجدی در می‌شد و دید که مردم در حال بیرون آمدن هستند. پرسید که قضیه چیست که مردم شتابان از مسجد خارج می‌شوند. یکی از آنان گفت: پیامبر(ص) نماز جماعت برپا کرد و اینک به پایان رسانده است. آن شخص همینکه متوجه شد که به فضیلت نماز پیامبر(ص) نرسیده منقلب شد و آهی آتشین برکشید. یکی از نمازگزاران اهل معرفت بدو گفت: سوز سینه‌ات را به من بده و نمازی را که اینک همراه پیامبر برپا داشته‌ام از آن تو! شخص حسرت خورده بیدرنگ این پیشنهاد را پذیرفت. اما همان شب در عالم رؤیا هاتفی به خریدار حسرت از فوت نماز جماعت گفت: خوشا به حالت که در این داد و ستد پیروز و منتفع برآمدی. و به احترام این خوش ذوقی، نماز همگان مقبول افتاد. مولانا در این حکایت می‌گوید سینه پر عشق و سوز از آداب فاقد عشق بسی بالاتر است.

آن یکی می‌رفت در مسجد درون مردم از مسجد همی آمد برون (۲۷۷۱)
شخصی به مسجد می‌رفت در حالی که مردم از آن خارج می‌شدند.

گشت پُرسان که جماعت را چه بود که ز مسجد می‌برون آیند زود؟ (۲۷۷۲)
از مردم پرسید که قضیه چیست که جمعیت اینقدر شتابان از مسجد بیرون می‌آیند؟

آن یکی گفتش که پیغمبر نماز با جماعت کرد و، فارغ شد. ز راز (۲۷۷۳)
یکی از نمازگزاران به او گفت: پیامبر(ص) نماز جماعت برگزار کرد و اینک از راز و نیاز با خدا فارغ شده است.

۱. ر.ک. فیه مافیه، ص ۱۱ و ۱۴۲. شرح این مطلب در بیت (۱۷۶۶) و (۱۷۶۹) دفتر اول آمده است.

- (۲۷۷۴) تو کجا در می‌روی ای مردِ خام؟ چونکه پیغمبر بداده‌ست اَلسَّلام
تو ای مردِ خام کجا می‌روی؟ زیرا پیامبر(ص) سلامِ نماز را پایان داده است.
- (۲۷۷۵) گفت: آه و دود از آن آه شد بُرون آهِ او می‌داد از دل بویِ خون
آن مردی که به نمازِ پیامبر(ص) نرسیده بود حالش منقلب شد و آهی از نهاد برکشید
که دود از آن بیرون می‌آمد. آه او که از دل برآمده بود بویِ خون می‌داد.
- (۲۷۷۶) آن یکی از جمع گفت: این آه را تو به من ده، و آن نمازِ من تو را
یکی از میان آن جمع گفت: این آه پرسوز را به من بده و من نمازی را که خوانده‌ام به
تو می‌دهم.
- (۲۷۷۷) گفت: دادم آه و پذیرفتم نماز او سِتَد آن آه را با صد نیاز
شخصی که به نماز نرسیده بود گفت: بسیار خوب. آهِ من از آن تو و نمازِ تو از آنِ من.
و آن مرد دیگر، این آه را با صد دعا و شکر پذیرفت.
- (۲۷۷۸) شب به خواب اندر بگفتش هاتفی که خریدی آبِ حیوان و شفا
همان شب در عالم رؤیا هاتفی به خریدار آه گفت: خوشا به حالت که آبِ حیات و
شفابخش را خریدی. [طبق قاعده اماله، هاتفی با شفا قافیه شده است. پس شفا را باید «شِفی»
خواند. ر.ک. توضیح اماله، بیت (۶۶۹) دفتر اول.]
- (۲۷۷۹) حرمتِ این اختیار و این دُخول شد نمازِ جمله خَلقان قبول
به احترام این حُسنِ انتخاب و فرخندگیِ ورود به صف عاشقان، نماز همه آنها در درگاه
الهی مقبول واقع شد. [مولانا نتیجه می‌گیرد که سفر عشق بر انجامِ صوری عبادات
رجحان دارد. و اگر عشق و عبادت همراه شود نورِ عَلٰی نُور شود. چنانکه پیامبر(ص)
فرماید: أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ^۱. «برترین مردم کسی است که به عبادت عشق
ورزد.»]

تتمه اقرار ابلیس، به معاویه، مکر خود را

- (۲۷۸۰) پس عزازیلش بگفت: ای میرِ راد مکرِ خود اندر میان باید نهاد
عزازیل (ابلیس) گفت: ای فرمانروای والا، باید نیرنگِ خود را برای تو آشکار کنم.
[عزازیل، نام شیطان است پیش از مطرود شدن از درگاه الهی^۱. این نام، سریانی و عبرانی است^۲.]
- (۲۷۸۱) گر نمازت فوت می‌شد آن زمان می‌زدی از دردِ دل، آه و فغان
اگر آن موقع نمازت از دست می‌رفت و به اصطلاح قضا می‌شد، از روی دردِ دل، آه و
شیون می‌کردی.
- (۲۷۸۲) آن تأسف و آن فغان و آن نیاز درگذشتی از دو صد ذکر و نماز
آن احساس اندوه و شیون و تضرّعی که به واسطه فوت نماز به تو دست می‌داد، ارزش
و مقام معنویش از دویست ذکر و نماز نیز فراتر می‌رفت.
- (۲۷۸۳) من تو را بیدار کردم از نهیب تا نسوزاند چنان آهی حجاب
من تو را از بیم آن بیدار کردم که مبادا چنان آه سوزانی حجاب‌ها را بسوزاند. [در
نتیجه سوختن حجاب‌ها، مقام قرب بیشتری پیدا کنی. ضمناً کلمه نهیب با حجاب قافیه شده،
زیرا طبق قاعده اماله چنین امری جایز است. پس حجاب را باید حجیب خواند. ر.ک. اماله،
در شرح بیت (۶۶۹) دفتر اول.]
- (۲۷۸۴) تا چنان آهی نباشد مر تو را تا بدان راهی نباشد مر تو را
تا تو چنان آه سوزانی پیدا کنی و بدان وسیله راهی به روحانیت و تقرب برای تو حاصل نشود.
- (۲۷۸۵) من حسودم، از حسد کردن چنین من عِدّوم، کارِ من مکرست و کین
من موجودی حسودم و به علّت حسادتی که دارم این کار را کردم. من دشمن آدمیزاد
هستم و کار اصلی من نیرنگبازی و کینه‌توزی است.

۱. ر.ک. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۶، ص ۳۰۲ و شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۷۹.

۲. تاریخ بلعمی، ج ۱، ص ۶۷.

(۲۷۸۶) گفت: اکنون راست گفتی، صادقی از تو این آید، تو این را لایقی معاویه به ابلیس گفت: اینک حرف راست زدی، و تو راستگویی. این کار یعنی حيله گری از تو برمی آید و تو سزاوار چنین عملی هستی.

(۲۷۸۷) عنکبوتی تو، مگس داری شکار من نیم ای سگ، مگس، زحمت میار تو مانند عنکبوت هستی که مگس شکار می کنی، ولی ای سگ صفت، من مگس نیستم، بیهوده مزاحم من نشو. [در اینجا «مگس» مظهر انسان های سست نهاد و فاقد قدرت روحی است.]

(۲۷۸۸) بازِ اِسپیدم، شکارم شه کند عنکبوتی کی به گرد ما تَنَد؟ من بازِ شکاری سفیدی هستم که فقط شاه عالم وجود، مرا شکار می کند، و الا عنکبوتی حقیر چگونه می تواند تارهای ضعیف خود را در اطراف من بتند؟ [من که باز بلند پروازِ عالم معنا هستم کی اسیر تارهای حيله تو می شوم؟]

(۲۷۸۹) رَوِ مگس می گیر تا تانی هَلا سَوِ دوعی زن مگس ها را صَلا بهوش باش، برو تا می توانی مگس شکار کن، و مگس ها را به سوی نیرنگ خود دعوت کن. [مگس به دوشاب علاقه دارد، ولی تو مگسان را به هوای دوشاب بر سر دوع می کشانی. خلاصه انسان های سست نهاد را می فریبی. ر.ک. شرح بیت (۲۱۳۳) همین دفتر.]

(۲۷۹۰) ور بخوانی تو به سَوِ انگبین هم دروغ و دوع باشد آن یقین و تازه اگر تو، مگسان را به سوی شهد و غسل هم که دعوت کنی، قطعاً آن هم دروغ و نیرنگ است.

(۲۷۹۱) تو مرا بیدار کردی، خواب بود تو نمودی کشتی، آن گرداب بود تو که مرا بیدار کردی، در حقیقت بیدار کردن نبود بلکه خواب کردن من بود. یعنی می خواستی من آه پُر سوز و گداز پیدا نکنم و بدین وسیله مقرب درگاه حق نشوم. تو به من کشتی را نشان دادی، ولی در واقع آن، کشتی نبود بلکه گردابِ هلاکتبار بود.

تو مرا در خیر، ز آن می خواندی تا مرا از خیرِ بهتر راندی (۲۷۹۲)
تو ای ابلیس، مرا به خیری دعوت کردی تا مرا از خیر بالاتر و برتر محروم نمایی.
[زیرا حسرت و ندامت بر نماز فوت شده، مایهٔ بیداری و تنبّه بنده می شود؛ دل او می شکند و از
این شکستگی، تعالی روحی حاصل می شود که خدا نزد شکسته دلان است.]

فوت شدنِ دزد به آواز دادنِ آن شخص، صاحبخانه را که نزدیک آمده بود که دزد را دریابد و بگیرد

خلاصه داستان

شخصی در خانه‌اش با دزدی روبرو شد، دزد همینکه او را دید پا به فرار گذاشت. صاحبخانه به تعقیب او پرداخت و آنقدر دوید که بالاخره به چند قدمی دزد رسید و چیزی نمانده بود که دستش به او برسد. در این گیرودار، دزد دیگری که همدست او بود از جانب دیگر فریاد زد: آی دزد! آی دزد! صاحبخانه به خیال آنکه واقعاً سارقِ آنجاست و ممکن است به زن و بچه‌اش حمله کند به طرف صدا بازگشت و آسیمه سر پُرسید: چه خبر است؟ دزد کو؟ صدا کننده به او گفت: بیا رد پای آن دزد را به تو نشان دهم. این رد پا را بگیر و برو تا به دزد برسی! صاحبخانه از شنیدن این حرف، غضبناک شد و نهیب زد: ای مردکِ احمق چه می‌گویی؟ من خودِ دزد را پیدا کرده بودم و نزدیک بود گرفتارش سازم، و به هوای داد و فریاد تو رهائش کردم، حالا تو به من می‌گویی رد پایش اینجاست؟! *

در این حکایت، مولانا میان معرفتِ شهودی و معرفتِ استدلالی مقایسه‌ای می‌کند، صاحبخانه در این حکایت، کنایه از سالکانی است که مراحل سلوک را تا منزل شهود طی می‌کنند، و آن دزدی که صاحبخانه را صدا می‌کند کنایه از علمای کلام و جدال و ارباب قیل و قال است که عمر گرانها را به آثار و نشانه‌ها تلف می‌کنند و به حقیقت راه نمی‌برند.

و آن دزد، کنایه از حقیقت.

✱

(۲۷۹۳) این بدان مآند که شخصی دزددید در وِثاقِ اندر پیِ او می‌دوید
این مانند آن است که شخصی در اطاق، دزدی دید و به دنبال او شتافت.

(۲۷۹۴) تا دو سه میدان دوید اندر پَیشِ تا در افگند آن تَعَبِ اندر خَویش^۱
دو سه میدان به دنبال دزد دوید، تا اینکه از رنج و خستگی دویدن غرق غرق شد.

(۲۷۹۵) اندر آن حمله که نزدیک آمدش تا بدو اندر جَهَدِ دریابَدش
بر اثر سعی و تلاش آنقدر به دزد نزدیک شد که اگر جستی می‌زد می‌توانست به او
برسد.

(۲۷۹۶) دزدِ دیگر بانگِ کردش که بیا تا ببینی این علاماتِ بلا
دزدی دیگر او را صدا کرد و گفت: بیا تا نشانه‌های بلا را مشاهده کنی. یعنی بیا تا
ردپای دزد را به تو نشان دهم.

(۲۷۹۷) زود باش و، باز گرد ای مردِ کار تا ببینی حالِ اینجا، زارِ زار
ای مردِ کاردان، شتاب کن تا ببینی که در اینجا اوضاع بس وخیم است.

(۲۷۹۸) گفت: باشد کآن طرف دزدی بود گر نگرדם زود، این بر من رود
صاحبخانه با خود گفت: شاید در آن طرف، دزد دیگری باشد، اگر با شتاب بازنگردم،
مورد هجوم او قرار گیرم.

(۲۷۹۹) در زن و فرزندِ من دستی زند بستنِ این دزد سودم کی کند؟
در آن صورت نسبت به زن و فرزندم دستِ تجاوز می‌گشاید. دستگیر کردن این دزد

۱. خوی: به معنی عرقِ بدن و صورت. (بدون اشباع تلفظ شود). مانده تلفظِ شهرستان خوی در آذربایجان
غربی.)

کی می تواند برای من سودمند افتد؟

(۲۸۰۰) این مسلمان از کَرَم می خواندَم گر نگرדם زود، پیش آید نَدَم
این شخص ندا کننده، مسلمانی است که از روی جوانمردی مرا صدا می زند. اگر به
ندای او پاسخ ندهم و فوراً باز نگردم پشیمان خواهم شد.

(۲۸۰۱) بر امیدِ شَفَقَتِ آن نیکخواه دزد را بگذاشت، باز آمد به راه
صاحبخانه که گمان کرده بود ندا کننده، شخصی مهربان و نیکخواه است، از تعقیب دزد،
دست کشید و به طرف او بازگشت.

(۲۸۰۲) گفت: ای یارِ نکو، احوال چیست؟ این فغان و بانکِ تو از دستِ کیست؟
صاحبخانه گفت: ای دوست خوب، اوضاع چگونه است؟ و این داد و فریاد تو برای
چیست؟

(۲۸۰۳) گفت: اینک بین نشانِ پایِ دزد این طرف رفته ست دزدِ زنْ به مُزد^۱
منادی گفت: ببین این ردّ پایِ دزد است؛ مسلماً آن دزدِ بی شرف از این طرف
رفته است!

(۲۸۰۴) نَک نشانِ پایِ دزدِ قَلْتَبان^۲ در پَیِ او رَوُ بدین نقش و نشان
ببین ردّ پایِ آن دزد بی شرف اینجاست، این ردّ پا و نشان را بگیر و به دنبال
او برو.

(۲۸۰۵) گفت: ای ابله، چه می گوئی مرا؟ من گرفته بودم آخرِ مر و را
صاحبخانه گفت: ای نادانِ گول این حرف ها چیست که به من می زنی؟ من چیزی
نمانده بود که او را بگیرم.

۱. زن به مُزد: قَلْتَبان، بی غیرت.

۲. قَلْتَبان: دیوث، بی حمیت.

- (۲۸۰۶) دزد را از بانگِ تو بگذاشتم من تو خر را آدمی پنداشتم
به خاطر اینکه مرا صدا کردی از تعقیب و دستگیری دزد دست کشیدم، و خیال می‌کردم
که خری مثل تو واقعاً آدمیزاده است.
- (۲۸۰۷) این چه ژاژست و، چه هرزی ای فلان من حقیقت یافتم چه بود نشان؟
ای مردک این چه یاوه و هذیانی است که برهم بافتی، من حقیقت را یافته بودم، ردِّ پا
دیگر چه معنی دارد؟!
- (۲۸۰۸) گفت: من از حق نشانت می‌دهم این نشانت، از حقیقت آگهم
آن مرد (ندا کنند) گفت: من علامت حقیقت را به تو نشان می‌دهم، علامت، همین
ردِّ پا است، زیرا من از حقیقت آگاهی دارم.
- (۲۸۰۹) گفت: طرّاری تو، یا خود آبلهی بلکه تو دزدی و، زین حال، آگهی
صاحبخانه گفت: یا تو شیادِ حيله‌گری و یا واقعاً احمق. و شاید هم دزدی و از
این حال خبر داری.
- (۲۸۱۰) خصمِ خود را می‌کشیدم من کشان تو رهانیدی و را کاینک نشان!
من کم مانده بود که دشمن خود را، کشان کشان بیاورم، ولی تو او را نجات دادی و
گفتی: ببین، ردِّ پای او اینجاست!
- (۲۸۱۱) تو جهّتِ گو، من بُروم از جهات در وصال، آیات کو، یا بَیِّنات؟
تو از جهت حرف می‌زنی در حالی که من از جهت‌ها بیروم. وقتی که وصال دست
دهد، دیگر دلیل و نشان به چه کار آید؟ [در مقام وصال، آیات و حُجَج نمی‌گنجد].^۱
- (۲۸۱۲) صُنْعِ بیند مردِ محجوب از صفات در صفات آن است کو گم کرد ذات
این بیت یکی از ابیات مشکلِ مثنوی است و مشکل اصلی بر سر حرفِ «از» در مصراع

اول است. آیا «از» در اینجا بیان سبب است یا اینکه متعلق به کلمه «محبوب»؟ اگر «از» را بیان سبب بگیریم معنی بیت این می‌شود: کسی که به سبب دیدن صفات حق از مشاهده ذات او، محجوب شود، فقط مخلوق را می‌بیند نه خالق را^۱، زیرا کسی که در صفات حق فرو ماند ذات او را گم می‌کند و نمی‌تواند حق را بیابد. در این وجه، مصراع دوم مبین مصراع اول است. اما اگر «از» را متعلق به «محبوب» بگیریم، بیت مزبور به دو نوع شناخت اشاره دارد. بدین صورت: کسی که صفات بر او پوشیده و نامعلوم است، تنها مخلوق را می‌بیند؛ و کسی که فقط صفات حق را مشاهده می‌کند از مشاهده ذات حق محروم است و آن را گم می‌کند. [با این ملاحظه، نخستین شناخت اشاره به شناخت اهل حس است که در این جهان فقط به چیزی عقیده دارند که قابل حس باشد. دومین شناخت به کسانی تعلق دارد که از مرحله محسوسات گذر کرده‌اند ولی حق را عیاناً شهود نمی‌کنند بلکه تنها از راه علل و اسباب به وجود او معتقد می‌شوند. نظیر اهل کلام و جدل. اما سومین شناخت متعلق به صوفیان صافی و رستگان از بند حسیات است که در بیت بعد بدان اشاره شده است.]

واصلان چون غرق ذات‌اند ای پسر گی کنند اندر صفات او نظر؟ (۲۸۱۳)

ای پسر، اصلان به حق و مردان الهی که غرق در ذات او هستند کی ممکن است که به صفات او نظر داشته باشند؟ [خطاب «ای پسر» در بیت (۱۹) دفتر اول بیان شد. بیت فوق سومین مرتبه شناخت را بیان می‌دارد که تنها به انبیاء و اولیاء الله اختصاص دارد، و آن، شناخت حق به حق است بیواسطه دلیل و سببی. چنانکه حضرت امام علی (ع) فرمود: **يَا مَنْ ذَلَّ عَلَىٰ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ**^۲. «ای خدایی که خود بر خود دلالت داری.» حضرت سجاد (ع) فرمود: **بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ فَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَذِرْ مَا أَنْتَ**^۳. «تو را به خودت

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۱۰.

۲. دعای صباح، این دعا به حضرت امام علی (ع) منسوب است؛ سیدین باقی آن را در کتاب مصباح خود آورده و صاحب بحار نیز از همان مأخذ نقل کرده است؛ شروخی بر این دعای شریفه نگاشته شده از آن جمله است شرح حاج ملاهادی سبزواری و شرح علامه حیدرقلی خان معروف به «سردار».

۳. دعای ابو حمزه ثمالی، وی یکی از یاران حضرت سجاد (ع) بود. دعای مزبور را نیز او از آن امام روایت کرده و به نام او معروف شد. آن حضرت این دعا را در سحرگاهان ماه رمضان می‌خواند. بر این دعای طویل شروخی نگاشته شده مانند شرح شیخ محمد ابراهیم بن مولی عبدالوهاب سبزواری و شرح سید میر معزالدين بن میر مسیح اصطهباناتی.

شناختم و تو مرا بر خویش راهنمایی کردی و به سوی خود فرا خواندی، و اگر تو نبودی
نمی دانستم تو کیستی.» [

(۲۸۱۴) چونکه اندر قعر جو باشد سَرَت کی به رنگِ آب افتد مَنظَرَت
به عنوان مثال، وقتی که سر تو در زیر آب باشد چگونه می توانی رنگِ آب را بینی؟

(۲۸۱۵) ور به رنگِ آب، باز آیی ز قعر پس پلاسی پَسْتَدی، دادی تو شَعْر^۱
و اگر برای دیدن رنگِ آب از زیر آب سَرَت را بیرون آوری، مانند اینست که جامه
پشمین و زبیری گرفته ای و جامه ابریشمی را به ازای آن داده ای. [در این تمثیل بیان مضمون
ایات پیشین است. کسی که به علم یقینی رسیده و دوباره به بحث ها و جدل های کلامی
بازگردد و از مرتبه شهود ذات حق به بحث و جدال در آثار او پردازد همین حال را دارد. یعنی
قطعاً زیان کرده است.]

(۲۸۱۶) طاعتِ عامه، گناهِ خاصِ گان وَصَلَتِ عامه، حجابِ خُصِ دان
طاعت و عبادتی که عوام الناس انجام می دهند، همان طاعت و عبادت را اگر خواص
انجام دهند قطعاً گناه کرده اند. همینطور آنچه را که عوام الناس، وصال به حق گمان می کنند،
همان وصال نسبت به خواص، حجابِ حقیقت محسوب می شود. [مستفاد است از قول:
حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ^۲. «نیکویی های نیکان برای مقربان درگاه الهی گناه محسوب
می شود.»]

(۲۸۱۷) مر وزیری را کند شه، مُحْتَسِب شه، عدوِّ او بُود، نَبُوْد مُحِب
مثال دیگر، اگر پادشاه، وزیری را به عنوان محتسب برگزیند، مسلماً شاه با او دشمنی
کرده و دوستدار او نیست. [مقام محتسبی، وظیفه ای دینی از باب امر به معروف و نهی از منکر
است که بر عهده داران امور مسلمانان واجب است... آنگاه محتسب به منظور انجام دادن این
امر، همراهان و یارانی برای خود برمیگزیند و درباره منکرات و اعمال خلاف به جستجو

۱. شَعْر: در اینجا به معنی ابریشم. حاج ملاهادی سبزواری می گوید: در این لفظ ایهام وجود دارد؛ گویی

چنین کسی شعور حقیقی را از دست داده است. (ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۵۷)

۲. احادیث مثنوی، ص ۶۵.

می‌پردازد و مرتکبان را به فراخور عمل آنان تعزیر و تأدیب می‌کند و مردم را به حفظ عمومی مصالح وامی‌دارد؛ از قبیل منع کردن آنان از تنگ کردن و گرفتن کوچه‌ها و معابر و جلوگیری از باربران و کشتی‌بانان در حمل کردن بارهای سنگین‌تر از میزان مناسب و فرمان دادن به صاحبان خانه‌های مشرف بر خرابی که آنها را خراب کنند تا مبادا برای رهگذران خطری روی دهد و...^۱ و اما وزارت، از مهمترین پایگاههای سلطنتی و اساس همه پایگاههای پادشاهی است، زیرا نام آن بر مطلق یاری دلالت می‌کند... و گویی وزیر با اعمال خویش، سنگینی‌های کار سلطنت را بر دوش می‌گیرد.^۲ مولانا با این تمثیل این مطلب را بیان می‌دارد: کسی که به مقام قرب الهی برسد (در این بیت وزارت، کنایه از این مقام است.) و سپس از آن مقام تنزل کند و به مرتبه پایین‌تر (محتسبی) برسد، قطعاً خاسر و زیانکار شده است.]

هم گناهی کرده باشد آن وزیر بی‌سبب نبود تغیر ناگزیر (۲۸۱۸)
ای بسا این وزیر، گناهی مرتکب شده باشد، زیرا هر دگرگونی و تحوّل ناچار زائیده
علل و اسبابی است.

آنکه ز اوّل مُحْتَسِب بُد خود ورا بخت و روزی آن بده‌ست از ابتدا (۲۸۱۹)
کسی که از همان آغاز کار داروغه بوده، اقبال و قسمت او نیز از اوّل همان بوده
است.

لیک آن کاوّل وزیر شه بده‌ست مُحْتَسِب کردن سبب، فعل بد است (۲۸۲۰)
ولی کسی که از اوّل وزیر شاه بوده و اینک به مقام داروغگی برسد، قطعاً سبب این
تنزل مقام کار بد او بوده است.

چون تو را شه ز آستانه پیش خواند باز سویی آستانه باز راند (۲۸۲۱)
وقتی که شاه، تو را از آستانه در به محضر خود فرا می‌خواند و سپس تو را به سمت
آستانه در باز می‌فرستد. [ادامه مطلب در بیت بعد:]

۱. مقدمه (ابن خلدون) ج ۱، ص ۴۲۳ - ۴۲۲.

۲. پیشین، ص ۴۵۲.

- (۲۸۲۲) تو یقین می‌دان که جُرمی کرده‌یی جبر را از جهل پیش آورده‌یی
 مسلماً بدان که خطایی مرتکب شده‌ای. و آن وقت از روی نادانی این تحوّل را به جبر
 و تقدیر نسبت می‌دهی. [بحث جبر و اقسام آن در بیت (۱۴۶۵ - ۱۴۶۳) دفتر اوّل آمده است.]
- (۲۸۲۳) که مرا روزی و قسمت این بُده‌ست پس چرا دی بودت آن دولت به دست؟
 تو می‌گویی: این حادثه، نصیب و قسمت من بوده است. اگر چنین است که گمان می‌کنی
 پس چرا در ایّام گذشته دولت و اقبال در اختیار تو بود؟
- (۲۸۲۴) قسمتِ خود، خود بُریدی تو ز جهل قسمتِ خود را فزاید مردِ اهل
 تو به علّت نادانی نصیب و بهره خود را قطع کردی. چنانکه انسان لایق، بهره و نصیب
 خود را می‌افزاید و تکامل می‌بخشد. [حاج ملاهادی سبزواری در پاسخ به این ایراد که هیچ
 چیز بدون مشیت الهی در این جهان پدید نمی‌آید چنین می‌گوید: تقدیر بر دو نوع است. یکی
 تنجیزی و دیگری تعلیقی. تقدیر تنجیزی، محتوم و قطعی است و هیچگونه تخلف و تغییری در
 آن راه ندارد. چنانکه آیات قرآنی نیز بدین امر تصریح دارند. اما تقدیر تعلیقی، به اراده و
 مشیّت انسان‌ها بستگی دارد. یعنی معلق به خواست آدمی است.^۱ قبلاً معلوم شد که حضرت
 مولانا به اختیار انسان در افعال خود عقیده دارد. رجوع شود به بیت (۱۴۶۵ - ۱۴۶۳) دفتر
 اوّل.]

قصه منافقان و مسجدِ ضرارِ ساختنِ ایشان

خلاصه داستان

منافقان در رقابت با مسجد قُباء، مسجدِ ضرار را پی می‌افکنند و از پیامبر(ص) درخواست می‌کنند که در آن مسجد نماز گزارد. و ادعا می‌کنند که بنای این مسجد، جهت اطعام مساکین و ایوای بی‌پناهان است. پیامبر(ص) به ایشان می‌فرماید فعلاً عزم سفر به منطقه تبوک دارم و چون از این غزوه بازگردم بدان مسجد درآیم. پس از بازگشت از تبوک، منافقان درخواست خود را تکرار می‌کنند و در این اثنا آیه ۱۱۰-۱۰۷ سوره توبه نازل می‌شود و نیت پلید منافقان را آشکار می‌سازد. یکی از صحابه که از عدم اعتنای رسول به مسجد آنان دچار تردید شده بود در رؤیایی صادق متوجه امر شد. حضرت پیامبر(ص) دستور می‌دهد آن مسجد را ویران کنند و آن جا را زباله‌دانی سازند.



مفسران قرآن کریم و مورخان اسلامی تقریباً در نقل این رویداد تاریخی اتفاق نظر دارند. ماجرا این بود که طایفه‌ای از بنی عمرو بن عوف، مسجد معروف قُباء را بنا کردند و از حضرت رسول اکرم(ص) خواستند که در این مسجد نماز اقامه کند. پیامبر(ص) نیز به درخواست آنان توجه کرد و در آن مسجد نماز برگزار نمود. این مسأله آتش حسادت جمعی از طایفه بنی غنم بن عوف را که از منافقین بودند شعله‌ور ساخت. از اینرو در کنار مسجد

قباء، مسجدی برپا ساختند و قصد داشتند، نمازگزاران را از آن مسجد به سوی خود جلب کنند. و در عین حال در انتظار این بودند که ابوعامر راهب از نزد امپراطور روم بازگردد، زیرا او نزد امپراطور رفته بود تا وی را متقاعد کند که سپاهی از رومیان را به مدینه فرستد تا پیامبر(ص) را از آن دیار بیرون کند. وقتی این منافقین مسجد را ساختند نزد پیامبر(ص) رفتند و از او درخواست کردند که در آن مسجد نماز گزارد. پیامبر(ص) به آنان گفت که اینک عازم منطقه تبوک هستیم، وقتی بازگشتیم در آن مسجد نماز می‌گزاریم. بنابر این، آیات فوق نازل شد و نیت پلید منافقین را آشکار ساخت.^۱

❖

مولانا در این حکایت، نفس آدمی را به مسجد ضرار تشبیه می‌کند که کانون فتنه و نفاق است. آدمی به سبب خودبینی از این کانون پرخطر غافل است و به جای یافتن معایب و اصلاح خود به طعن و استهزای دیگران می‌پردازد.

❖ ❖ ❖

یک مثال دیگر اندر کژروی شاید آر از نقلِ قرآن بشنوی (۲۸۲۵)

سزاوار است که مثال دیگری در مورد گمراهی از قرآن بیاوریم، به شرط آنکه تو بدان گوش فرا دهی. [اشاره است به آیه ۱۱۰-۱۰۷ سوره توبه: وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِزْوَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَخْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ. لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدَ أُسُسٍ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ. أَفَمَنْ أُسُسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أُسُسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارٍ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.] «و آنان که ساختند مسجدی از بهر زیان زدن به آیین اسلام و رواج کفر و تفرقه میان مؤمنان و یاری دادن به کسانی که پیش از این به پیکار با خدا و رسولش برخاستند و (با همه اینها) سوگند استوار یاد می‌کنند قصدی جز نیکی ندارند؛ ولی خدا گواهی دهد که ایشانند دروغگویان. هرگز در آن مسجد به نماز مایست. بلکه در مسجدی سزاوار است به نماز ایستی که از نخستین روز، بنیادش بر پروا بوده است. در آن مسجد، مردانی به سر برند که دوست دارند

۱. ر.ک. کشف، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۰۹ و غالب تفاسیر معتبر تسنن و تشیع.

خود را از زشتی‌ها پاک کنند. و خداوند دوست دارد پاک‌جویندگان را. آیا کسی که بنیاد مسجد خود را بر پروا و خشنودی خدا برپا ساخت بهتر است یا آنکه بنیاد مسجد خود را بر کناره سیلگاهی که آب، پایه آن را شسته و روی به ویرانی نهاده و سرانجام، آن پایه به دوزخ افتد؟ و خداوند ستمکاران را دوست نمی‌دارد و همراه آن بنایی که برآورده‌اند، پریشان‌شان کند. تا آن‌گاه که دلشان پاره پاره شود. و خداوند، دانا و فرزانه است.» [

این چنین کژبازی در جُفت و طاق با نسی می‌باختند اهلِ نفاق (۲۸۲۶)
منافقان در این بازی کج خود، به صورت‌های مختلف با پیامبر(ص) ستیز می‌کردند.
[«جُفت و طاق»، اشاره است به بازی معروف طاق یا جُفت که شرح آن در بیت (۱۰۴۵) دفتر اول گذشت. در آن دفتر، این تعبیر در مورد اختیار کردن امور احتمالی و فرضی بکار رفته است. و گویا در اینجا نیز به نحوی با همان معنا مرتبط باشد. یعنی منافقان از سرکینه و حقدِ شدید خود سعی می‌کردند صورت‌های مختلف و راههای گوناگون ستیز را با پیامبر(ص) مورد نظر قرار دهند.]

کز برای عزّ دینِ احمدی مسجدی سازیم و، بود آن مُرّتدی (۲۸۲۷)
منافقان گفته بودند که ما برای ارجمند کردن آیین محمدی، مسجدی می‌سازیم.
درحالی که نیت آنان چیزی جز کفر و بازگشت از دین محمدی نبود.

این چنین کژبازی می‌باختند مسجدی جز مسجد او ساختند (۲۸۲۸)
منافقان بدینسان به کج رفتاری و ناسازگاری پرداختند و مسجد دیگری در کنار مسجد پیامبر(ص) ساختند. [منظور از «مسجد او» همان مسجد قُباء است که روستایی بوده است در مدینه.^۲]

فرش و سقف و قُبّه‌اش آراسته لیک تفریقِ جماعت خواسته (۲۸۲۹)
هرچند فرش و سقف و گنبد مسجد آراسته بود، ولی نیت منافقان پراکنده کردن جمعیت مؤمنان بود.

۱. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۸۳.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۲۸۴.

- (۲۸۳۰) نزد پیغمبر به لایه آمدند همچو اُشتر پیشِ او زانو زدند
 منافقان با شیون و التماس نزد پیامبر (ص) آمدند و مانند شتر در محضر او زانو بر زمین
 زدند. [تصویری است دقیق از روح پلید و سالوس‌گرانه اهل نفاق که برای پیشبرد مقصود خود
 به هر دری می‌زنند و به هر وسیله‌ای متوسل می‌شوند.]
- (۲۸۳۱) کای رسولِ حق، برایِ مُحسنی^۱ سویِ آن مسجد، قدم رنجه کُنی
 آنها گفتند: یا رسول الله از روی لطف و احسان، قدم رنجه بفرما و به سوی مسجد ما نیز
 تشریف بیاور.
- (۲۸۳۲) تا مبارک گردد از اقدامِ تو تا قیامت تازه باد ایامِ تو
 تا مسجد ما از گام‌های تو، فرخنده گردد. روزگارِ تو تا به روزِ رستاخیز، شکوفا و
 خرم باد. [مصرع دَوَم، جمله دعایی است.]
- (۲۸۳۳) مسجدِ روزِ گل است و روزِ ابر مسجدِ روزِ ضرورت، وقتِ فقر
 این مسجد برای روزهای بارانی و پُر گل و لای است، و این مسجد، برای روزهای
 مبادا و ایام فقر و بینوایی است.
- (۲۸۳۴) تا غریبی یابد آنجا خیر و جا تا فراوان گردد این خدمت‌سرا
 تا شخص غریب در آن مسجد، برای خود، احسان و سرپناهی پیدا کند و بر اثر این
 خیرخواهی‌ها، امثال این مکان‌های خدمت فراوان شود. [یا این مسجد بر اثر آمد و رفت‌های
 مردم، رونق گیرد.]^۲
- (۲۸۳۵) تا شعارِ دین شود بسیار و پُر زآنکه با یاران شود خوش، کارِ مُر
 خواستیم تا شعائر مذهبی، فراوان و رایج شود، زیرا همنشینی با یاران، هر کار تلخی را
 شیرین می‌کند.

۱. مُحسنی: با یای مصدری به معنی احسان.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۸۴.

ساعتی آنجایکه، تشریف ده تزکیه ما کن، ز ما تعریف ده (۲۸۳۶)
ساعتی به آن مکان تشریف بیاور، درون ما را پاک کن و ما را به نام نیک مشهور و معروف فرما.

مسجد و اصحاب مسجد را نواز تو مَهی، ما شب، دمی با ما بساز (۲۸۳۷)
مسجد و اهل مسجد را مورد لطف و نوازش خود قرار ده، زیرا تو همانند ماه تابانی و ما همچون شب تار، لحظه‌ای با ما همنشین شو.

تا شود شب از جمالت همچو روز ای جمالت آفتاب شب فروز (۲۸۳۸)
با ما همنشینی کن تا شب ما از جمال تو همانند روز، روشن شود. یعنی با فروغ روحانی خود درون تاریک ما را روشن کن. ای پیامبری که جمال معنوی تو همانند آفتابی است که شب درون ما را روشن می‌کند.

ای دریغا، کآن سخن از دل بُدی تا مُرادِ آن نفر حاصل شُدی (۲۸۳۹)
ای کاش آن منافقان این سخنان را از صمیم دل می‌گفتند تا مقصود آنان حاصل می‌شد.

لطف کآید بی‌دل و جان در زبان همچو سبزه تُون بُود ای دوستان (۲۸۴۰)
ای دوستان، آن سخنان نغز و دلنشینی که از صمیم دل بر نیاید، مانند سبزه‌ای است که در سرگین‌زار بروید. [اشاره به حدیث: إِيَّاكُمْ وَ خَضْرَاءَ الدِّمَنِ^۱، «برهیزید از سبزه رُسته در سرگین‌زار.»]

هم ز دُورش بنگر و اندر گُذر خوردن و بُو را نشاید ای پسر (۲۸۴۱)
ای پسر، آن سبزه رُسته در سرگین‌زار را از دور تماشا کن و سپس از آن عبور کن، زیرا آن سبزه شایسته خوردن و بوییدن نیست. [خطاب «ای پسر» در بیت (۱۹) دفتر اول مورد بحث قرار گرفته است.]

(۲۸۴۲) سَوِ لطفِ بی‌وفایان خود مرو کآن پُل ویران بُود، نیکو شنو
به لطف و نیکویی آدم‌های بی‌وفا روی می‌آورد، زیرا نیکویی آنان همانند پل ویران
است، این سخن را خوب گوش کن.

(۲۸۴۳) گر قَدَم را جاهلی بر وی زند بشکنند پل، و آن قدم را بشکنند
اگر ابلهی روی آن پل راه برود، هم پل می‌شکند و هم پای او.

(۲۸۴۴) هر کجا لشکر شکسته می‌شود از دو سه سُستِ مُخَنَّث می‌بُود
هرجا که لشکری شکست می‌خورد، این شکست به سبب یک مشت آدم سُست‌عنصر
نامرد است.

(۲۸۴۵) در صف آید با سلاح، او مَرْدُوار دل برو بنهند کاینک یارِ غار^۱
یکی از این نامردان سُست‌عنصر با هیئتِ مردانه، سلاح به دست می‌گیرد و وارد
آوردگاه می‌شود، آدم‌های ساده لوح همینکه او را با آن هیئت عجیب می‌بینند دلگرم می‌شوند
و با خود می‌گویند: یاور حقیقی ما سر رسید. یعنی الآن است که دشمن تار و مار شود.
[اکبرآبادی، فاعل فعل «بنهند» را «لشکر» می‌داند.^۲]

(۲۸۴۶) رُو بگرداند چو بیند زخم‌ها رفتنِ او بشکنند پشتِ تو را
آن نامرد همینکه چکاچاکِ سلاح‌ها را می‌بیند، پا به فرار می‌گذارد، و با رفتن او کمر
تو می‌شکند.

(۲۸۴۷) این درازست و فراوان می‌شود و آنچه مقصودست پنهان می‌شود
این سخن، طولانی است و اگر بخواهیم آن را به تفصیل بیان کنیم حرف، بسیار می‌شود.
و در نتیجه مقصود اصلی ما در لابه‌لای آن پنهان می‌گردد. [اینگونه ابیات نشان می‌دهد که
مولانا از حقایق و اسرار الهی آکنده و سرشار بوده و از آنچه می‌دانسته شمه‌ای بیش نگفته است.]

۱. یارِ غار: ر.ک. شرح (۲۲۵۲) همین دفتر.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۱۱.

فَرِيقَتِ مَنَافِقَانِ، پيغمبر را صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

تا به مسجدِ ضرارش بَرند

(۲۸۴۸) بر رسولِ حقِ فسونها خواندند رَخْشِ دَستان و حِيلِ می‌رانند
منافقان سخنان حيله‌گرانه بسیاری برای پیامبر(ص) بر زبان راندند. و اسبِ نیرنگ و
فریب را به تاخت و تاز در آوردند.

(۲۸۴۹) آن رسولِ مهربانِ رَحْمِ کیش جُز تبسم، جُز بَلی نآورد پیش
ولی آن پیامبرِ مهربان که مرامِ شفقت و مرحمت داشت، جز لبخند و اظهار خرسندی
کار دیگری نکرد.

(۲۸۵۰) شکرهایِ آن جماعت یاد کرد در اجابت، قاصدان را شاد کرد
پیامبر(ص) از کارهای آنان تشکر کرد و نمایندگان و فرستادگان ایشان را با وعده
اجابت شادمان نمود.

(۲۸۵۱) می‌نمود آن مکرِ ایشان پیش او یک به یک زآن سان که اندر شیر، موی
همه حیلدها و نیرنگ‌های آن منافقان در نظر پیامبر(ص) آشکار بود، درست مانند
مویی که در شیر باشد.

(۲۸۵۲) موی را نادیده می‌کرد آن لطیف شیر را شاباش می‌گفت آن ظریف
آن پیامبرِ مهربان، مو را نادیده می‌انگاشت، و آن هوشمند و خوشخو، شیر را تحسین
می‌کرد. [«مو» در اینجا کنایه از نیت پلید و دسایس و نیرنگ‌های منافقان، و «شیر» کنایه از
سخنان آراسته و زیبای آنان.]

(۲۸۵۳) صد هزاران مویِ مکر و دَمَدَمه چشم خوابانید آن دَم، از همه
پیامبر(ص) در آن وقت از صدها هزار موی نیرنگ و افسون چشم فرو بست.

(۲۸۵۴) راست می‌فرمود آن بحرِ کَرَم بر شما من از شما مُشْفِق‌ترم
آن دریای بزرگواری واقعاً راست می‌گفت که: من نسبت به شما از خودتان مهربان‌ترم.

[اشاره به حدیث: اَنَا أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ. فَمَنْ تُوَفِّيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَرَكَ دِينًا فَعَلِيَ قَضَاؤُهُ وَ مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلَوَرَّثَتْهُ^۱. «من سزاوارترم به مؤمنان از خود ایشان پس هرکس از مؤمنان بمیرد و وامدار باشد، بر من است ادای آن. و هرکس از مؤمنان، مُرده ریگی بگذارد از آن میراث بران اوست.»]

(۲۸۵۵) من نشسته بر کنار آتشی با فروغ و شعله بس ناخوشی
من در کنار آتشی فروزان و پُر لهیب و آزار نشسته‌ام.

(۲۸۵۶) همچو پروانه شما آن سو دوان هر دو دست من شده پروانه ران^۲
شما نیز مانند پروانگان در اطراف من چرخ می‌زنید و من هم با دو دست‌ام پرواندها را می‌رانم. [اشاره به حدیث: مَثَلِي وَ مَثَلُكُمْ كَمَثَلِ رَجُلٍ أَوْقَدَ نَارًا فَجَعَلَ الْجَنَادِبُ وَالْفَرَاشُ يَقَعْنَ فِيهَا وَ هُوَ يَذُبُّهُنَّ عَنْهَا وَ أَنَا أَخِذٌ بِحُجَزِكُمْ عَنِ النَّارِ وَ أَنْتُمْ تَقْلُتُونَ مِنْ يَدِي^۳. «مَثَل من و شما، مَثَل کسی است که آتشی برافروزد و ملخان و پروانگان خود را به آن اخگر زنند و او آنها را از آن براند. و من کمرگاه شما را فرا چنگ دارم تا به آتش اندر نشوید ولی شما از دستم می‌گریزید.»]

(۲۸۵۷) چون بر آن شد تا روان گردد رسول غیرت حق، بانگ زد مشنوز غول
همینکه پیامبر (ص) عزم رفتن به مسجد منافقان را کرد، غیرت حق تعالی بانگ زد: ای پیامبر، به آواز غول گوش نکن. [ر.ک. غیرت بیت (۱۷۱۳) دفتر اول و غول بیت (۳۴۵۵) دفتر اول.]

(۲۸۵۸) کین خبیثان مکر و حیل کرده‌اند جمله مقلوب^۴ است آنچ آورده‌اند
زیرا که این فرومایگان، مکر و حيله به کار بسته‌اند، بنابر این هرچه به تو گفته‌اند برعکس آن است.

۱. احادیث مثنوی، ص ۶۶.

۲. پروانه‌ران: صفت مرکب فاعلی مرخم است. یعنی کسی که پروانه‌ها را می‌راند.

۳. پیشین.

۴. مقلوب: وارونه، برعکس.

قصه ایشان جز سیه روی نبود خیر دین کی جست ترسا و جهود؟ (۲۸۵۹)
نیت این منافقان چیزی جز رسوا کردن آیین محمدی نبود، به عنوان مثال، نصاری و
یهود (البته معاندان آنان) کی ممکن بود که برای آیین محمدی خیرخواهی کنند؟

مسجدی بر چنبر^۱ دوزخ ساختند با خدا نرد دغاها باختند^۲ (۲۸۶۰)
منافقان، مسجدی را بر روی پل جهنم برپا کردند، و با خداوند، به حيله گری پرداختند.
[مصرع اول اشاره است به آیه ۱۰۹ سوره توبه که شرح آن در بیت (۲۸۲۵) همین دفتر آمده
است.]

قصه شان تفریق اصحاب رسول فضل حق را کی شناسد هر فضول^۳؟ (۲۸۶۱)
نیت آنان پراکنده ساختن یاران رسول الله بود، چنانکه مثلاً هر آدم یاوه گو کی می تواند
فضیلت حق را بشناسد؟

تا جهودی را ز شام اینجا گشتند که به وعظ او، جهودان سرخوشتند (۲۸۶۲)
و می خواستند یک نفر یهودی را از سرزمین شام به اینجا بیاورند تا سایر یهودیان از
وعظ و اندرز او شادمانی کنند. [اشاره است به ابوعامر راهب، ر.ک. بیت (۲۸۲۵)
همین دفتر.]

گفت پیغمبر که آری، لیک ما بر سر راهیم و بر عزم غزا (۲۸۶۳)
پیامبر (ص) گفت: بسیار خوب، ولی فعلاً آهنگ پیکار داریم و بدان سو رهسپاریم.

زین سفر چون باز گردم آنگهان سوی آن مسجد روان گردم روان (۲۸۶۴)
همینکه از این سفر بازگشتم، حتماً به سوی آن مسجد خواهم رفت. یعنی به مسجد
اهل نفاق سر خواهم زد.

۱. چنبر: پُل.

۲. نرد باختن: نرد بازی کردن. «نرد دغا باختن» به حيله و نیرنگ پرداختن.

۳. فضول: زیاده گو، کسی که به افعال غیر ضروری پردازد. (مرآة الثنوی، ص ۱۰۶۲)

(۲۸۶۵)

دفعشان کرد و، به سوی غزو تاخت با دغایان از دغا نردی بباخت
پیامبر(ص) آنان را روانه کرد و خود نیز به سوی پیکار شتافت و با حيله گران. حيله
به کار بُرد. [مصراع اول اشاره به غزوة تبوک دارد که از غزوه‌های بدون درگیری پیامبر(ص)
به شمار می‌رود. آن حضرت در ماه رجب سال نهم هجری از مدینه خارج شد و حضرت
علی(ع) را به جانشینی خود در مدینه گماشت^۱. ر.ک. شرح بیت (۲۰۷۲) همین دفتر.
اکبرآبادی معتقد است که در این بیت إشکال مهمی وجود دارد و آن اینکه وفای به وعده امری
واجب است. خاصه که این وعده از رسول‌الله باشد. و در پاسخ می‌گوید: پیامبر(ص) به ایشان
وعده نداد بلکه خیال کردند که آن حضرت وعده داده است^۲.]

(۲۸۶۶)

چون بیامد از غزا، باز آمدند طالب آن وعده ماضی شدند
همینکه پیامبر(ص) از پیکار بازگشت، منافقان نزد آن حضرت رفتند و خواهان انجام
وعده شدند. [حاج ملاهادی سبزواری نیز معتقد است که صورت وعده بود نه خود وعده. زیرا
مکر آنان برای آن حضرت هویدا بود.]

(۲۸۶۷)

گفت حقّش: ای پیامبر فاش گو غدر را، وَر جنگ باشد، باش گو
حضرت حق تعالی فرمود: ای پیامبر، غدر و نیرنگ آنان را آشکارا بازگو کن. و اگر
به خاطر افشای حيله و نیرنگ آنان، کار به پیکار هم که بکشد، باکی نیست.

(۲۸۶۸)

گفت: ای قوم دَغَلْ خاموش گنید تا نگویم رازها تان، تَن زنید
پیامبر(ص) گفت: ای مردم نیرنگباز، خاموش باشید. تا اسرار شما را آشکار نساختم
از این کار زشت خود دست بکشید.

(۲۸۶۹)

چون نشانی چند از اسرارشان در بیان آورد، بد شد کارشان
همینکه پیامبر(ص) شمه‌ای از اسرار باطنی آنان فاش کرد، حالشان وخیم شد.
[زیرا اهل نفاق از هویدا شدن درون خود بیمناک اند.]

۱. ر.ک. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۴۳۰.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۱۲.

قاصدان زو بازگشتند آن زمان حَاشَ لِلَّهِ^۱، حَاشَ لِلَّهِ دَمُ زَنان (۲۸۷۰)
در این هنگام فرستادگان و نمایندگان آنان در حالی از حضور پیامبر (ص) بازگشتند که
پی در پی می‌گفتند: پناه بر خدا، پناه بر خدا.

هر منافق مُصْحَفی^۲ زیرِ بغل سوي پیغمبر بیاورد از دَعْل (۲۸۷۱)
هریک از منافقان، قرآنی زیر بغل زد و حيله گرانه نزد پیامبر (ص) آورد.

بهرِ سوگندان که اَیمان^۳ جُتّی^۴ است زآنکه سوگندان، کژان را سُنتی است (۲۸۷۲)
تا در حضور پیامبر (ص) قَسَم‌ها یاد کند، زیرا سوگند همچون سپر است. از اینرو
قَسَم‌های بسیار یاد کردن شیوه تباہکاران است. [اشاره به آیه ۱۶ سوره مُجادله: اِتَّخَذُوا
اَیْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ. «سوگندان خویش را سپر خویش
ساختند و مردم را از راه خدا بازداشتند. بدینسان بر ایشان است کیفری خواری‌زا.» در آیه ۲
سوره منافقون نیز قریب به همین مضمون آمده است.]

چون ندارد مردِ کژ در دین وفا هر زمانی بشکنند سوگند را (۲۸۷۳)
از آنرو که شخص تباہکار نسبت به دین و ایمان هیچگونه وفایی ندارد، هر زمان که
مقتضی ببیند سوگند خود را نقض می‌کند.

راستان را حاجتِ سوگند نیست زآنکه ایشان را دو چشمِ روشنی است (۲۸۷۴)
ولی آدم‌های نیکوکار نیازی به قَسَم خوردن ندارند، زیرا آنها دارای دو چشم بصیر و
بینا هستند. [به گفته قرآن کریم، اهل نفاق سوگندها می‌خورند تا ایمان خود را نشان دهند، ولی
اهل ایمان نیازی به این سوگندها ندارند.]

۱. حَاشَ لِلَّهِ: جمله‌ای است که در مورد تنزیه بکار می‌برند؛ معنی لفظی آن اینست: پاکی و بی‌عیبی از آن
خداوند است. اما اصطلاحاً به معنی «پناه بر خدا» است.

۲. مُصْحَف: صحیفه، نوشته، کتاب. در اینجا منظور قرآن کریم است.

۳. اَیْمَان: جمع یَمین به معنی سوگند.

۴. جُتَّة: سپر.

- (۲۸۷۵) نقضِ میثاق و عهود از احمقی است حفظِ اَیْمَان^۱ و وفا کارِ تقی است
شکستن عهد و پیمان ناشی از حماقت است؛ ولی حرمتِ سوگند را حفظ کردن و وفاداری نشان دادن، شیوهٔ پرهیزگاران است.
- (۲۸۷۶) گفت پیغمبر که سوگندِ شما راست گیرم یا که سوگندِ خدا؟
پیامبر(ص) به منافقان گفت: من سوگند شما را راست فرض کنم یا سوگند خدا را؟
- (۲۸۷۷) باز سوگندِ دگر خوردند قوم مُضَحَف اندر دست و، بر لبِ مُهرِ صَوْم
دوباره منافقان سوگندهای دیگری یاد کردند و قرآن به دست گرفتند و خود را روزه‌دار نشان دادند.
- (۲۸۷۸) که به حقّ این کلامِ پاکِ راست کآن بنایِ مسجد، از بهرِ خداست
آنان گفتند: به حقّ این کلام الهی که تماماً پاک و حقّ است، آن مسجد، به خاطر خشنودی خدا ساخته شده است.
- (۲۸۷۹) اندر آنجا هیچ حیلۀ مکر نیست اندر آنجا ذکر و صدق و، یا ربّی است
در آن مسجد، هیچگونه حیلۀ و نیرنگی در کار نیست، در آن مسجد ذکر خدا و راستگویی و یاربّ یاربّ گفتن است.
- (۲۸۸۰) گفت پیغمبر که آوازِ خدا می‌رسد در گوشِ من همچون صدا
پیامبر(ص) فرمود: آواز خدا در گوش جانِ من همچون طنین صدایی منعکس می‌شود. [کسی از پیامبر(ص) دربارهٔ چگونگی وحی پُرسش کرد، در پاسخ فرمود: «گاهی آوازی چون انعکاس بانگِ جَرَسِ بگوшем می‌رسد و این شدیدترین حالتی است که بر من عارض می‌گردد، آنگاه آن حالت قطع می‌شود در حالی که آنچه را گفته است. حفظ دارم و...»^۲ وحی به صورت‌های دیگر نیز نازل می‌شده.]

۱. اَیْمَان: سوگندها، جمعِ یَمین.

۲. مقدمه (ابن خلدون)، ج ۱، ص ۱۶۹.

مُهر در گوشِ شما بنهاد حق تا به آوازِ خدا نازد سَبَق^۱ (۲۸۸۱)
 حق تعالی بر گوشِ جان شما مهر نهاده تا آواز خدا را نشنود. [اشاره به آیه ۷ سوره بقره: خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ. «مهرخواری بنهاد خداوند بر دل‌های ایشان (زیرا حق نپذیرفتند). و به گوش‌هایشان (زیرا حق نشنیدند). و بر دیده‌هایشان پوششی (زیرا حق ندیدند).^۲ و ایشان را کیفری سترگ است.»]

نک صریح آوازِ حق می‌آیدم همچو صاف از دُرد^۳ می‌پالایدم (۲۸۸۲)
 اکنون آواز حق تعالی آشکارا به گوش جانم می‌رسد، و مرا همچون شراب پاک و صاف از ناخالصی‌ها پاک می‌کند.

همچنانکه موسی از سویِ درخت بانگِ حق بشنید کای مسعودبخت (۲۸۸۳)
 همانگونه که حضرت موسی(ع) از جانب درختی بانگ خداوند را شنید که فرمود: ای نیک‌بخت و خوش‌اقبال.

از درخت، اِنِّی اَنَا اللّٰه می‌شنید با کلام، انوار می‌آمد پدید (۲۸۸۴)
 حضرت موسی(ع) از درخت، ندای «منم خداوند.» را می‌شنید و همراه آن کلام، انواری پدیدار می‌شد. [دو بیت فوق اشاره است به آیه ۳۰ سوره قصص: فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ. «آنگاه که موسی بدان آتش نزدیک شد، از وادیِ اَیْمَن در آن بارگاهِ پُر برکت و از آن درختِ پُر نُزْهت، ندایی در رسید که: ای موسی، منم خداوندگار و پروردگار جهانیان.» آیه ۸ سوره نمل نیز قریب به همین مضمون را دارد. گویا منظور مصراع دوم این بیت اشاره باشد به روایتی که در برخی از تفاسیر قرآن در ذیل آیه شریفه فوق آمده است: حضرت موسی(ع) گمان کرد که آن آتش، واقعاً آتش است، در حالی که آتش نبود بلکه نور بود و هنگامی که حضرت موسی(ع) به نزدیکی آتش رسید، دید که از درون شاخه‌های سبز درخت، اخگری می‌درخشد و هر لحظه پُر فروغ‌تر می‌شود، و درخت نیز سبزتر و زیباتر می‌گردد. نه گرمای آتش، درخت

۱. نازد سَبَق: دسترسی پیدا نکند. (منوی استعلامی)، ج ۲، ص ۳۰۵

۲. مقتبس از تفسیر نسفی، ج ۱، ص ۵.

۳. دُرد: ر.ک. بیت (۱۲۲۵) دفتر اول.

را می‌سوزاند و نه رطوبت درخت، اخگر فروزان را خاموش می‌کند^۱. و مقصود از این انوار، تجلیات حضرت حق تعالی است. شرح آنالحق در بیت (۱۳۴۷) همین دفتر آمده است.]

(۲۸۸۵) چون ز نورِ وحی در می‌ماندند باز نو سوگندها می‌خواندند
وقتی که این منافقان در برابر انوار درخشان وحی عاجز و درمانده می‌شدند، دوباره قَسَم‌های دیگری یاد می‌کردند.

(۲۸۸۶) چون خدا سوگند را خواند سپَر کی نهد اسپر ز کف پیکازگر؟
وقتی که خداوند، قَسَم را سپر خوانده است، جنگاور چگونه ممکن است سپر را بر زمین نهد؟ [منافقان ستیزه‌گر و معاند چگونه ممکن است دست از سوگندهای دروغ بردارند؟]

(۲۸۸۷) باز پیغمبر به تکذیبِ صریح قَدْ کَذَبْتُمْ گفت با ایشان فصیح
دوباره پیامبر (ص) با صراحت و با زبانی روشن به آنان گفت: برآستی که دروغ می‌گویید.

اندیشیدن یکی از صحابه، رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ
به انکار که رسولَ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ چرا ستاری نمی‌کند؟

(۲۸۸۸) تا یکی یاری ز یارانِ رسول در دلش انکار آمد ز آن نُکول^۲
هنگامی که پیامبر (ص) از قبول درخواست منافقان امتناع کرد و درون آنها را رسوا ساخت، یکی از یاران او نسبت به این رفتار پیامبر (ص) بددل شد. [اکبرآبادی می‌گوید: انکار این یار پیامبر (ص)، به معنی نفی ایمان نبود بلکه انکاری بود که بیشتر جنبهٔ جستجو و کاوش داشت.]

(۲۸۸۹) که چنین پیرانِ با شَیْب^۳ و وقار می‌گندشان این پیمبر شرمسار؟
او با خود گفت: چرا پیامبر (ص) این بزرگان و پیران باوقار و متین را این همه

۱. ر.ک. تفسیر مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۲۱۱، ذیل آیه ۸ سورهٔ نفل.

۲. نُکُول: باز ایستادن از دشمن. (شرح مثنوی ولی‌معدا کبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۱۳) باز ایستادن از سوگند و

امتناع کردن. (فرهنگ نفیسی، ج ۵ ص ۳۷۶۱)

۳. شَیْب: پیری.

شرمگین می‌کند؟

کو کَرَم؟ کو سِتْزِپوشی؟ کو حیا؟ صد هزاران عیب پوشند انبیا (۲۸۹۰)
پس جوانمردی کجاست؟ عیب پوشی کجاست؟ شرم و حیا کجاست؟ در حالی که
پیامبران صدها هزار عیب مردم را می‌پوشانند و از آن دم نمی‌زنند.

باز در دل زود استغفار کرد تا نگردد ز اعتراض، او روی زرد (۲۸۹۱)
ولی بیدرنگ از این انفعال درونی خود آمرزش خواست تا مبادا با این اعتراض،
شرمسار شود.

شومی یاریِ اصحابِ نفاق کرد مؤمن را چو ایشان زشت و عاق^۱ (۲۸۹۲)
ناخجستگی یاری و همراهی با منافقان، مؤمن را زشت‌خوی و سرکش می‌کند. [بهتر
است این مصراع را به عنوان جمله معترضه فرض کنیم زیرا آن صحابی، فقط تردیدی در
درویش پدید آمده بود و نه بیش. گذشته از این، بلافاصله استغفار کرده بود. بنابر این عقلاً و
انصافاً نمی‌تواند مصداق بیت فوق قرار گیرد. بعلاوه، مشرب عارفانه مولانا و توسع روحی او
که همواره گنه‌کاران را به رحمت و آمرزش حق نوید می‌دهد با این مسأله در نمی‌سازد که
هرکس به محض آنکه دچار تردید و اعتراضی شود عاصی و مطرود شمرده آید. فعل «کرد»
جایز است به معنی مضارع فرض شود زیرا بر وقوع حتمی دلالت دارد. اما معانی دیگری که
در این باب گفته‌اند: ناخجستگی همنشینی با منافقان، آن مؤمن را نیز زشت و سرکش کرد.^۲
نامبارکی موافقت با منافقان، آن مؤمن را هم مثل منافقان زشت و عاصی کرد.^۳ یاری با
منافقان حتی در ذهن و فکر، این صحابی را هم رانده درگاه کرد.^۴ الله اعلم بالصواب.]

باز می‌زارید کای عَلامِ سِرِّ مر مرا مگذار بر کفران مُصِرِّ (۲۸۹۳)
دوباره به شیون و زاری می‌پرداخت که: ای دانای اسرار، مرا به حال خود رها مکن که

۱. عاق: نعت فاعلی از مصدر عَقَّوْق (= سرکشی) به معنی سرکش است.

۲. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۹۰.

۳. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۳۵۳.

۴. مثنوی (استعلامی)، ج ۲، ص ۳۰۵.

در این اعتراض پافشاری کنم.

(۲۸۹۴) دل به دستم نیست همچون دید چشم و نه دل را سوز می این دم به خشم
دلم همانند دیدگانم فرمانبردار من نیست. اگر دل، فرمانبردارم بود همین الآن آن را با
غضب و خشم خود می سوزاندم. [قلب هماره در تقلّب و دگرگونی است، احوال مختلف دارد،
از اینرو نمی توانم زمام آن را به کف آرم، ولی می توانم حرکت چشم هایم را در انقیاد خود گیرم.]

(۲۸۹۵) اندرین اندیشه خوابش در رُبود مسجدِ ایشانش، پُر سرگین نمود
در همین اندیشه ها بود که خواب بر او چیره شد، در خواب دید که مسجد منافقان
آکنده از نجاست است.

(۲۸۹۶) سنگ هاش اندر حَدْثِ جایی^۱ تباه می دمید از سنگ ها دودِ سیاه
سنگ های مسجد منافقان در مستراحی به نجاست آلوده شده بود، و از آن سنگ ها
دودی سیاه بر می خاست.

(۲۸۹۷) دود در حَلَقَش شد و، حلقش بَخَسْت از نهیبِ دودِ تلخ از خواب جَست
دود در گلوی او فرو می رفت و گلویش را می گرفت و آزرده می کرد. از گزند آن دود
تلخ از خواب پرید.

(۲۸۹۸) در زمان در رُو فتاد و می گریست کای خدا اینها نشانِ مُنْکریست
بیدرنگ به سجده افتاد و شروع کرد به گریستن و گفت: ای خدا این ها همه علامت
انکار است.

(۲۸۹۹) خِلْم^۲ بهتر از چنین حِلْم ای خدا که کُند از نورِ ایمانم جدا
خداوندا، خشم در حق منافقان بهتر از بُردباری و گذشتی است که مرا از نور ایمان

۱. حَدْثِ جایی: مستراح.

۲. خِلْم: خشم.

محروم سازد.

گر بکاوی کوششِ اهلِ مجاز تُو به تُو گنده بود همچون پیاز (۲۹۰۰)
اگر درباره کارهای صورت‌گرایان تحقیق کنی، در می‌یابی که مانند پیاز لایه به لایه
بوی گند می‌دهد. [اهل مجاز، صورت‌گرایان، اهل ظاهر، دنیا پرستان، آنها که سایه را با
واقعیت اشتباه می‌گیرند. ر.ک. تمثیل مرغ در بیت (۴۱۷) و تمثیل مگس در بیت (۱۰۸۱) دفتر
اول.]

هر یکی از یکدگر بی‌مغزتر صادقان را یک ز دیگر نغزتر (۲۹۰۱)
هریک از آن منافقان، پوچ‌تر از دیگری است، ولی انسان‌های راستین یکی از یکی
نیکوترند.

صد کمر آن قوم بسته بر قبا^۱ بهر هَدمِ مسجدِ اهلِ قبا (۲۹۰۲)
منافقان برای ویران ساختن مسجد قبا تلاش‌های بسیاری صورت دادند. [معنی
تحت اللفظی مصراع اول اینست: آن قوم روی قُبای خود صد کمر بسته بودند. این مصراع کنایه
از جدّ و جهد بسیار است. ضمناً در این بیت میان قبا و قُبای جناس وجود دارد.^۲]

همچو آن اصحابِ فیل اندر حَبَش کعبه‌یی کردند حق آتش زدش (۲۹۰۳)
این منافقان مانند اصحاب فیل در حَبَش کعبه‌ای برپا ساخته بودند، ولی حق تعالی آن
را به آتش کشید. [اشاره است به یک حادثه تاریخی که در برخی از تفاسیر قرآن کریم و
تواریخ دیگر آمده است: ابرهه در شهر صنعا در یمن صومعه‌ای برپا کرد و قُبّه‌هایی زرّین بر آن
نهاد و مراسمی مانند مراسم حجّ کعبه برگزار کرد، و فرمان داد تا همه اهالی یمن به این کعبه
ساختگی بیایند و دیگر به کعبه واقع در مکه نروند. این اقدام، خشم اعراب را برانگیخت تا
اینکه یکی از افراد قبیله تهامه شبانه به آن صومعه درآمد و آنجا بول و نجاست کرد. بامداد که
این خبر به ابرهه رسید جستجو کرد و بالاخره معلوم شد که یکی از عربان چنین کاری کرده.

۱. قبا: ر.ک. شرح بیت (۱۴۷۴) همین دفتر.

۲. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۹۱.

از اینرو با سپاهی گران به قصد ویران کردن کعبه حرکت کرد.^۱ ر.ک. بیت (۱۳۱۴) دفتر اول.]

(۲۹۰۴) قصدِ کعبه ساختند از انتقام حالشان چون شد، فروخوان از کلام
آنان برای گرفتن انتقام آهنگ کعبه کردند. برای آنکه بدانی سرنوشت آنان چه شد
قرآن (سوره فیل) را بخوان.

(۲۹۰۵) مر سیّه‌رویانِ دین را خودِ جهاز نیست الا حیل و مکر و ستیز
آنان که در دین روسیاه‌اند. ابزاری در دست ندارند مگر حيله و نیرنگ و جدال. [طبق
قاعدهٔ اِماله، جهاز با ستیز قافیه است. پس باید «جهیز» خواند. ر.ک. بیت (۶۶۹) دفتر اول.]

(۲۹۰۶) هر صحابی دید زآن مسجد عیان واقعه، تا شد یقینشان سرّ آن
هریک از صحابه در خواب، آشکارا مسجد منافقان را دید، تا یقیناً به اغراض
نهانی آنان واقف شد. [واقعه: اهل خلوت را گاه به گاه در اثنای ذکر و استغراق در
آن حالتی اتفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از امور غیبی برایشان کشف شود،
چنانکه نایم (=شخصی که خوابیده است) را در حالت نَوْم، و متصوفه آن را واقعه
خوانند.^۲]

(۲۹۰۷) واقعات ار باز گویم یک به یک پس یقین گردد صفا بر اهل شک
اگر من بخواهم تک تک آن واقعه‌ها را بیان کنم، تردید کنندگان نیز به صفای باطن
آنان پی خواهند بُرد.^۳ [اکبرآبادی گوید: اگر واقعیات اصحاب را یک به یک باز گویم صفای
قلب هر صحابی بر اهل شک به یقین معلوم شود.^۴]

۱. ر.ک. اخبار الطوال، ص ۹۱، و تفسیر مجمع البیان، ج ۱۰، ذیل سوره فیل. برخی از مورّخان عقیده دارند
که ابرهه از مرکزیت یافتن اقتصادی مکه به دلیل وجود کعبه ناخرسند بود؛ زیرا هر ساله شمار فراوانی از
کاروان‌های تجاری از نقاط مختلف بدانجا ره می‌سپردند. او می‌خواست این مرکزیت اقتصادی و مالی را
به صنعا منتقل کند.

۲. مصباح الهدایه، ص ۱۷۱.

۳. شرح کفافی، ج ۲، ص ۲۹۱.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۱۵.

لیک می‌ترسم ز کشفِ رازشان نازنینان‌اند و زبید نازشان (۲۹۰۸)
ولی من از آشکار کردن اسرار ایشان بیم دارم. آنان دارای نازند و نازشان نیز
برازنده است.

شرع بی‌تقلید می‌پذیرفته‌اند بی‌محک آن نقد را بگرفته‌اند (۲۹۰۹)
آنان شریعت را بدون تقلید باور کرده‌اند، و آن سگّه ناب را بدون بکار بُردن سنگ
محک گرفته‌اند. [زیرا شبهه و اعتراض، موّرت تحقیق است، ولی شبهه و اعتراض ایشان به
جهت طلب تحقیق بود نه از راه انکاری که منافی ایمان باشد].^۱

حکمتِ قرآن چو ضالّه مؤمن است هرکسی در ضالّه خود مُوقن است (۲۹۱۰)
چون حکمت قرآن، گمشده مؤمن است. هرکسی گمشده خود را می‌شناسد. یعنی اگر
کسی از روی لاغ یا تقلید نشانی‌های غلطی بدو دهد آن نشانی‌ها او را به غلط نمی‌افکند. زیرا
شتر خود را خوب می‌شناسد. [اشاره به حدیثی که شرح آن در بیت (۱۶۶۹) همین دفتر آمده
است].

قصه آن شخص که اُشتر ضالّه خود می‌جُست و می‌پُرسید

مولانا در تبیین مطلب اخیر تمثیلی زیبا و گویا می‌آورد: فرض کن شتری گم کردی.
کاروانیان در حال بار گرفتن و کوچیدن هستند و تو آسیمه سرگمشده‌ات را می‌جویی. کاروان
درنگ نمی‌کند که تو شترت را پیدا کنی. کاروان می‌رود و از چشم تو ناپدید می‌شود. و تو در
تاریکی شب به دنبال شتر گمشده‌ات به این سو و آن سو می‌دوی و فریاد برمی‌آوری که ای
مردم هر کس شتر مرا پیدا کند مزدگانی شایانی بدو خواهم داد. در این اثنا مشتی آدم بیکاره
حالِ تو را که می‌بینند هوس می‌کنند که دستت بیندازند. یکی می‌گوید: بله، شتر سرخ مویی
دیدم که در پی علف بود! دیگری می‌گوید: مگر شتر تو گوش بریده نیست! آن را در فلان جا
دیدم که می‌رفت! سومی می‌گوید: از جلو من شتری گذشت با جهاز منقوش! چهارمی می‌گوید:
شتری یک چشم دیدم که می‌رفت! و بالاخره پنجمی می‌گوید: شتری دیدم بی چشم! آنها از
روی لاغ و ریشخند این حرف‌ها را می‌زنند ولی تو چون شتر گمشده‌ات را می‌شناسی تردید

نمی‌کنی که همه این نشانی‌ها بی‌اساس است. در این اثنا شخصی به تقلید از تو و بی‌آنکه شتری گم کرده باشد همان حالات را نشان می‌دهد و همان سخنان تو را می‌گوید و با حالتی نگران (منتهی تقلیدی) می‌گوید: ای مردم من هم شتری گم کرده‌ام! او یکچند بر این منوال رفتار می‌کند تا آنکه یادش می‌آید که بله، واقعاً شتر او نیز گمشده است!

مولانا در این تمثیل، سرّ ایمان و حقیقت پنهان را به شتر گمشده، و طالب حقیقت را به جوینده شتر و مرشدان دروغین را به بیکارگان لاف‌زن تشبیه می‌کند. مولانا می‌گوید اگر کسی یکچند ولو به تقلید همراه و همنشین عارف محقق شود (به شرط آنکه مستعد باشد)، تحت تأثیر او قرار می‌گیرد و رفته رفته در می‌یابد که او نیز واقعاً گمشده‌ای دارد که به جدّ باید جویایش شود. این قسمت از تمثیل، بیانگر اهمّیت مصاحبت با کاملان مکمل است.

(۲۹۱۱) اُشتری گم کردی و جُستیش چُست چون بیابی چون ندانی کانِ توست
اگر تو شتری گم کرده باشی و با جدّیت به جستجوی آن پردازی و آن را پیدا کنی
چگونه ممکن است ندانی که آن شتر همان شتر گم شده توست؟

(۲۹۱۲) ضاله چه بُود؟ نافه گم کرده‌یی از کَفّت بگریخته در پَرده‌یی
گم شده چیست؟ مسلماً همان شتری که تو آن را گم کرده‌ای و از دست گریخته و در
جایی مخفی شده است.

(۲۹۱۳) کاروان در باز کردن آمده اُشترِ تو از میانه گم شده
کاروانیان در حال بار نهادن بر شتران هستند، ولی شتر تو در این میان گم شده است.

(۲۹۱۴) می‌دوی این سو و، آن سو خشک‌لب کاروان شد دور و، نزدیک است شب
تو با لبان خشک و عطشان این طرف و آن طرف می‌دوی که شتر من کجاست؟ ولی
کاروان از تو دور شده و شب نیز نزدیک شده است.

(۲۹۱۵) رخت مانده در زمین، در راهِ خوف تو پَی اُشتر دوان گشته به طَوْف
بار و متاع تو روی زمین مانده و راهی خوفناک در پیش روی توست، و تو همچنان در
تلاش برای یافتن شتر گمشده‌ات هستی.

- کای مسلمانان، که دیده‌ست اُشتری جسته بیرون بامداد از آخری؟ (۲۹۱۶)
تو فریاد می‌زنی: آهای مسلمانان، چه کسی شتری دیده است؟ این شتر، صبح از آخور بیرون آمده و گریخته است.
- هر که بر گوید نشان از اُشترم مژدگانی می‌دهم چندین دِرم (۲۹۱۷)
هرکس از شتر من نشانی دهد، چند دِرم به او مزدگانی خواهم داد.
- باز می‌جویی نشان از هر کسی ریش‌خندت می‌کند زین هر خسی (۲۹۱۸)
دوباره نشان شترت را از هرکس می‌جویی، ولی آدم‌های پست و بی‌ارزش به ریش تو می‌خندند و مسخره‌ات می‌کنند.
- که اُشتری دیدیم می‌رفت این طرف اُشتری سرخی به سوی آن علف (۲۹۱۹)
از روی تمسخر و طمع می‌گویند: ما یک شتری دیدیم که داشت از این طرف می‌رفت، رنگش سرخ بود و به سوی علف‌زار می‌رفت.
- آن یکی گوید: بُریده گوش بود و آن دگر گوید: جُلش^۱ منقوش بود (۲۹۲۰)
یکی از آن آدم‌های بی سر و پامی گوید: گوشش بُریده بود. و آن دیگری می‌گوید: پالان و جهازش نقش و نگار داشت.
- آن یکی گوید: شتر، یک چشم بود و آن دگر گوید: زِ گر^۲، بی‌پشم بود (۲۹۲۱)
یکی نیز می‌گوید: آن شتر فقط یک چشم داشت، و دیگری می‌گوید به سبب بیماری کجلی، پشمش ریخته بود.
- از برای مژدگانی صد نشان از گِرافه هر خسی کرده بیان (۲۹۲۲)
خلاصه برای گرفتن مزدگانی، هر آدم بی سروپایی به یاوه صدنوع علامت و نشانی از

۱. جُل: پالان. در اینجا مراد جهاز شتر است.

۲. گر: کجلی.

آن شتر گمشده می‌دهد [در این حکایت تا بیت (۲۹۲۳) بیان این مطلب است که جوینده حکمت و معرفت اگر نزد علمای دنیا دوست و مقید به هوای نفس رود و از آنها سراغ مطلوب گمشده‌اش را بگیرد، آنها به طمع گرفتن پول و مال از او راهی را پیش وی می‌نهند که با آن دیگری تناقض دارد و سرانجام او را سرگشته و پریشان می‌کنند و به سرمنزل حقیقت هدایتش نمی‌کنند.^۱]

متردد شدن در میان مذہب‌های مخالف و بیرون‌شو^۲ و مخلص یافتن

مولانا در این فصل جلیل بیان می‌دارد که عقل و ادراک بشری نسبت به حقیقت مطلق، ظرفیتی محدود دارد و بدین سبب نمی‌تواند حقیقت را آنگونه که بایسته است بشناسد. از اینرو اختلاف در تعبیر و تفسیر حقیقت، امری قهری و گریزناپذیر می‌نماید. بدین سان آدمیان در عقاید و آراء و ادیان راه‌هایی مختلف در پویند. چنانکه در فیه مافیه صریحاً می‌گوید که دین، یکی نتواند شد.^۳ مولانا نسبی بودن شناخت‌های دینی را در یکی از شیواترین و گویاترین تمثیل‌های مثنوی (پیل در تاریکی)، دفتر سوم بیت (۱۲۹۵) به بعد در بیان آورده است.

(۲۹۲۳) همچنانکه هر کسی در معرفت می‌کند موصوف غیبی را صفت
همینطور هریک از آدمیان درباره شناخت موصوف غیبی یعنی حضرت حق
توصیفاتی از خود می‌کند. [انسان با شناخت محدود عقلانی خود از هستی مطلق تعریف‌ها و
توصیفاتی دارد، ولی هیچکدام از آنها با حقیقت حق انطباق ندارد.]

(۲۹۲۴) فلسفی از نوع دیگر کرده شرح باحثی^۴ مر گفت او را کرده جرح
فیلسوف آن را به گونه‌ای دیگر شرح می‌دهد، و متکلم دیگری می‌آید و گفته‌های آن
فیلسوف را مورد نقد قرار می‌دهد. [ر.ک. فلسفی، شرح بیت (۱۶۳۶) همین دفتر شاید منظور

۱. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۴۶.

۲. بیرون‌شو: گریزگاه، محل خلاصی و نجات.

۳. ر.ک. شرح بیت (۱۸۶۹) دفتر ششم.

۴. باحث: جستجوکننده، پژوهنده. «باحثی» با یای نسبی به معنی اهل بحث و مناقشه، متکلم.

از «باحث» متکلمان باشند.^۱]

و آن دگر در هر دو طعنه می‌زند و آن دگر از زُرق^۲، جانی می‌کند (۲۹۲۵)
و شخص سوّمی می‌آید و افکار آن دو نفر را مورد نقد قرار می‌دهد و شخص چهارمی
نیز از روی نفاق، تلاشی می‌کند. [این چهار دسته، کنایه از عالمان صوری و دانایان ظاهری‌اند
که تمثیل آنان در بیت (۲۹۲۲ - ۲۹۱۸) همین دفتر گذشت.]

هر یک از ره این نشان‌ها ز آن دهند تا گمان آید که ایشان زان ده‌اند (۲۹۲۶)
هر یک از این عالمان ظاهری، نشانه‌هایی به آن جوینده می‌دهند تا وانمود کنند که
اهل آن روستا هستند. [هر یک با اظهار فضل‌های بسیار می‌خواهد به طالب حقیقت بفهماند که
اهل محلّه حقیقت است، در حالی که در طول عمرش هرگز پا به کوی حقیقت نگذاشته است.]

این حقیقت دان، نه حق‌اند اینهمه نی به کلی گمراه‌اند این همه (۲۹۲۷)
این حقیقت را درک کن که این گروه‌ها که یادآور شدیم از هر حیثی حق نیستند و از
هر حیثی نیز گمراه نیستند. [اکبرآبادی گوید: از ظاهر این بیت برمی‌آید که بعضی از آن گروه‌ها
حق‌اند و بعضی باطل، ولی این معنی مراد نیست، بلکه منظور اینست که همه اهل مذاهب نه از
هر جهت حق‌اند و نه از هر حیث باطل. یعنی هر یک به وجهی حق است و به وجهی باطل^۳.]

ز آنکه بی‌حق، باطلی نآید پدید قلب را ابله به بوی زر خرید (۲۹۲۸)
زیرا بدون وجود حق، باطلی به وجود نمی‌آید، چنانکه آدم نادان نیز سگّه تقلّبی را به
عنوان آنکه طلای حقیقی است می‌خرد. [زیرا هیچکس عمداً باطل را نمی‌پذیرد، بلکه خیال
می‌کند که آن باطل، حق است^۴.] بُو در تعبیرات مولانا، مطلق اثر است، خواه رایحه یا چیز
دیگر. بُو حاکی از استدلال و از اثر به مؤثر پی بردن است که روش حکما و متکلمان و بدایت

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۱۵، و شرح اسرار، ص ۱۶۲.

۲. زُرق: ریا، نفاق، دورنگی.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۱۶.

۴. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۴۷.

کار صوفی است.^۱

(۲۹۲۹) گر نبودی در جهان، نقدی روان قلب‌ها را خرج کردن گسی توان؟
به عنوان مثال، اگر در دنیا سکه‌های رایج نبود، سکه‌های تقلبی را چگونه ممکن بود
خرج کرد؟

(۲۹۳۰) تا نباشد راست، گسی باشد دروغ؟ آن دروغ از راست می‌گیرد فروغ
مثال دیگر، تا حرف راست وجود نداشته باشد، کی ممکن است حرف دروغ بوجود
آید؟ دروغ در واقع از راست مایه می‌گیرد.

(۲۹۳۱) بر امید راست، کثر را می‌خرند زهر در قندی رود، آنکه خورند
حرف نادرست را به امید حرف راست می‌پذیرند، چنانکه مثلاً قند و شهد را در زهر
می‌ریزند و آنگاه به آدمی می‌دهند که از ماهیت آن بی‌خبر است تا آن زهر آمیخته به قند را بنوشد.

(۲۹۳۲) گر نباشد گندم محبوب‌نوش چه برد گندم‌نمای جو فروش؟
مثال دیگر، اگر گندم لذیذ و خوش طعم نبود گندم‌نمای جو فروش چه سودی می‌برد؟
[گندم‌نمای جو فروش، یکی از امثال فارسی است. منظور کسی است که در ظاهر، گفتار و
عمل نیکو دارد و در نهان، تباهاکار و بدکردار است.^۲ نظیر این ضرب‌المثل: ارزن‌نما و
ریگ‌پیماست که همین معنی را دارد.]

(۲۹۳۳) پس مگو کین جمله دم‌ها باطلند باطلان بر بوی حق دام دلند
پس این حرف را نزن که همه این آراء و ادیان از هر نظر باطل‌اند، زیرا اهل باطل با اثر
و نشان ظاهری حق، دل جویندگان حقیقت را با دام نیرنگ خود صید می‌کنند. [چون هیچ
حق‌طلبی با علم به اینکه مرامی باطل است به دنبال آن نمی‌رود، بلکه نشان حقیقت را در آن
دیده و در پی آن راهی می‌شود. و اهل باطل نیز این نشانه‌ها را وسیله صید ساده‌لوحان می‌کنند.]

۱. ر.ک. شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۷۰۲.

۲. ر.ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۵۹۲.

پس مگو جمله خیال است و ضلال بی‌حقیقت نیست در عالم خیال^۱ (۲۹۳۴)
 پس این حرف را نزن که همه این آراء و ادیان، خیال یاوه و مایه گمراهی‌اند، زیرا در
 این جهان هیچ خیالی تهی از حقیقت نیست. [از بیت (۲۹۲۳) تا اینجا این مسأله مطرح شد که
 اختلاف مذاهب و ادیان و عقاید ناشی از اختلاف در دیدگاه‌هاست. چنانکه فرمود:

از نظرگاه است ای مغر و وجود اختلاف مؤمن و گنبر و یهود
 و یکی از گویاترین تمثیل‌ها در این باب، داستان اختلاف کردن در چگونگی و شکل
 پیل است که در دفتر سوم، بیت (۱۲۶۸ - ۱۲۹۵) آمده است. مردمی بودند که تاکنون فیل را
 ندیده بودند و در شب تار، هریک دست بر اندام فیل می‌سود و پیش خود خیالی می‌کرد، ولی
 هیچ یک از آنها نتوانست کلیت فیل را در ذهن و زبان خود ترسیم کند. فیل در اینجا کنایه از
 حقیقت است و آن گروه، مردمی هستند که به دنبال حقیقت می‌روند، ولی نسبی بودن شناخت
 آنان سبب می‌شود که هرکدام توصیف متفاوتی از آن بیان کند و نزاع و اختلاف سربلند کند.^۲]

حق، شبِ قدرست در شب‌ها نهان تا کُند جان هر شبی را امتحان (۲۹۳۵)
 حق در مثل همانند شب قدر در میان شب‌های دیگر پنهان شده تا روح آدمی، همه
 شب‌ها را مورد توجه و آزمایش قرار دهد. [حق در میان اباطیل، پوشیده شده، چنانکه
 شب قدر در میان دیگر شب‌ها، احتجاب حق، باعث شده تا روح آدمی به جستجوی آن
 بپردازد.^۳ در این بیت، حق به شب قدر تشبیه شده است. اما توضیحی درباره شب قدر: آنگونه
 که در سوره قدر آمده، قرآن در این شب نازل شده است. و به تصریح آیه ۱۸۵ سوره بقره،
 قرآن در ماه رمضان نزول یافته است. بنابر این شب قدر باید یکی از شب‌های ماه رمضان
 باشد؛ اما کدامیک از شب‌های این ماه، شب قدر است؟ در این باب روایات فراوانی وارد شده
 است که طبق مفاد آن، شب قدر یکی از شب‌های فرد این ماه است. و ترجیحاً شب‌های نوزدهم
 و بیست و یکم، بیست و سوم^۴. اهل سنت یکی از شب‌های، عشر آخر ماه رمضان را شب قدر
 دانسته‌اند.^۵ غزالی، شب‌های بیست و یکم و بیست و سوم و بیست و پنجم و بیست و هفتم و

۱. خیال: ر.ک. شرح بیت (۷۱) دفتر اول.

۲. استاد همایی در مولوی نامه، ج ۱، ص ۵۱-۴۶ به این موضوع پرداخته است.

۳. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۴۷.

۴. ر.ک. المیزان (متن عربی)، ج ۲۰، ص ۷۷۰-۷۶۹.

۵. ر.ک. کشاف، ج ۴، ص ۷۸۰.

بیست و نهم را محتملاً شب قدر دانسته ولی شب بیست و هفتم را اَوَّلی می‌داند.^۱ به هر تقدیر، آن گونه که مولانا بیان کرده، پوشیدگی شب قدر بواسطه اینست که انسان به تکاپو بیفتد و همه شب‌های ماه رمضان را در حال مراقبه به سر برد تا بالاخره آن شب را بیابد و به مواهب آن برسد. چنانکه یکی از عارفان گفته است: شب قدر را به جهت آن در شب‌های دیگر پنهان کرده‌اند تا همه آن شب‌ها را در حال طاعت و عبادت سپری کنی.^۲

صوفیان، اصطلاحاً شب قدر را به شبی اطلاق می‌کنند که سالک به تجلّی خاصی مشرّف می‌شود تا بدان تجلّی، قدر و مرتبه خود را نسبت به حضرت حق بشناسد و این، ابتدای وصول سالک است به مقام جمع.^۳ تعریف اخیر از شب قدر با مقصود مولانا که در بیت بعد آمده سازواری دارد.]

(۲۹۳۶) نه همه شب‌ها بُود قدر ای جوان نه همه شب‌ها بُود خالی از آن

ای جوانمرد، نه همه شب‌ها شب قدر است و نه همه شب‌ها، خالی از شب قدر. [اکبرآبادی در شرح بیت فوق معتقد است که همه شب‌های سال می‌تواند شب قدر باشد. به این معنی که اگر انسانی به کمال خود برسد، یعنی به مشاهده جمال حق نایل گردد، آن شب نسبت به او شب قدر محسوب می‌شود ولی نسبت به دیگران شب عادی.^۴ شب قدر در این بیت و بیت قبلی به عنوان تمثیل آورده شد تا نسبی بودن شناخت‌های دینی را بیان دارد.]

(۲۹۳۷) در میانِ دلّی‌پوشان^۵ یک فقیر امتحان کن و آنکه حقّ است آن بگیر

مثال دیگر، در میان خرقه‌پوشان، فقری پاکبخته است، ابتدا درباره او جستجو کن و چون کسی را بر حق و صادق یافتی دامن همّت او را بگیر. [زیرا بسیاری کسانی که خود را مرشد و راهنما نشان می‌دهند و بر مسند ارشاد و قطیبت تکیه می‌زنند، ولی اثری از حقیقت در روح و قلبشان ظاهر نشده چنانکه در بیت (۲۲۶۴) و (۲۲۸۲) دفتر اول درباره آنان سخنی در میان آمد.]

۱. ر.ک. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۲۱.

۲. ر.ک. الرسالة العلیّة، ص ۳۰۱.

۳. ر.ک. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۳۰۴.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۱۷.

۵. ر.ک. خرقه، شرح بیت (۶۸۵) دفتر اول.

مؤمنِ کَیْس^۱ مُمَیِّزِ کو که تا باز داند حیزِ کان^۲ را از فُتَی؟ (۲۹۳۸)
مؤمن هوشمند تشخیص دهنده کجاست تا جوانمردان را از نامردان بازشناسد؟
[اشاره به حدیث: اَلْمُؤْمِنُ کَیْسٌ فَطِنٌ حَذِرٌ^۳. «مؤمن، زیرک و هوشمند و با پرهیز است.»]

گر نه معیوبات باشد در جهان تاجران باشند جمله ابلهان (۲۹۳۹)
مثال دیگر. اگر در این دنیا کالاهای عیبناک وجود نداشت، همه احمق‌ها می‌توانستند
بازرگانان موفق‌ی شوند. [همینطور اگر باطل در جهان وجود نداشت، هر آدمی، خود به خود
حق را به دست می‌آورد و دیگر حق‌یابی برای کسی امتیاز و رجحان محسوب نمی‌شد.]

پس بُود کالاشناسی سخت، سهل چونکه عیبی نیست، چه نااهل و اهل؟ (۲۹۴۰)
در اینصورت شناخت کالا امری آسان می‌نمود، زیرا وقتی که عیب و نقصی در میان
نباشد، چه فرقی است میان کسی که قدرت تشخیص دارد و آنکه فاقد قدرت تشخیص است؟

ور همه عیب است، دانش سود نیست چون همه چوب است، اینجا عود نیست (۲۹۴۱)
و اگر در این دنیا همه چیز عیبناک و ناقص بود، دیگر شناخت و دانش سودی
در بر نداشت. زیرا وقتی که در اینجا همه‌اش چوب باشد، دیگر عود خوشبو وجود نخواهد
داشت.

آنکه گوید: جمله حقّند، احمقی است و آنکه گوید: جمله باطل، او شقی است (۲۹۴۲)
هرکس بگوید: همه احوال و اشیاء حق است، او آدمی احمق است. و هرکس بگوید:
همه احوال و اشیاء باطل است، او نیز سیه روز و تباهکار است. [پس حق و باطل در این
جهان که جهانِ نسبیت‌هاست درهم آمیخته است و تا روز رستاخیز این جریان ادامه دارد.
ر.ک. شرح بیت (۷۴۶) دفتر اول.]

۱. کَیْس: زیرک.

۲. حیزِ کان: ر.ک. شرح بیت (۳۳۸۰) دفتر اول. کاف در اینجا برای تحقیر و تخفیف شأن است، با الف و

نون جمع.

۳. احادیث مثنوی، ص ۶۷.

(۲۹۴۳) تاجرانِ انبیا کردند سود تاجرانِ رنگ و بُو کُور و کُبود^۱

بنابر این، پیامبران با تجارت خود سود به دست آوردند، ولی تاجرانِ رنگ و بوی دنیایی زیان بُردند. [«تاجرانِ انبیاء» می‌تواند اضافه تشبیهی باشد (= خودِ انبیاء) و یا به معنی کسانی که با انبیاء معامله و رابطه و پیوستگی معنوی دارند^۲. اگر به معنی اخیر باشد مصراع اول می‌گوید: کسانی که خریدار پیامبران شدند، سود بردند^۳. «تاجرانِ رنگ و بو» کنایه از دنیاپرستان و هوی‌دوستان است. |

(۲۹۴۴) می‌نماید مار اندر چشم، مال هر دو چشمِ خویش را نیکو بمال

مثلاً مار به نظر، مال جلوه می‌کند، پس لازم است که هر دو چشمِ خود را خوب بمالی. [در زبان حکما و عرفا و اولیاء الله دنیا و شهوات به مار تشبیه شده است؛ چنانکه حضرت علی (ع) می‌فرماید: قَاتِمًا مَثْلُ الدُّنْيَا مَثْلُ الْحَيَّةِ لَيِّنٌ مَسُّهَا، قَاتِلٌ سَمُّهَا^۴. «دنیا به مار مانند، سودنش نرم است و زهرش کُشنده.» لذات دنیوی هرچند شیرین و گواراست، ولی فرجام آن تلخکامی و پشیمانی و هلاکت است. این بیت نیز بیانگر نسبی بودن شناخت انسان است. |

(۲۹۴۵) منگر اندر غبطه این بَیع و سود بنگر اندر خُسِرِ فرعون و ثَمود

تو با چشم حسرت به این داد و ستدها و سودهای ظاهری و دنیایی نگاه نکن، بلکه با چشم عاقبت‌بین نگاه کن به زیان و خسرانی که فرعون و ثمود بُرده‌اند. [ثمود، ر.ک. بیت (۳۳۰۷) دفتر اول. |

امتحانِ هر چیزی، تا ظاهر شود خیر و شَرّی که در وی است

(۲۹۴۶) آسمانی که بُود با زیب و فر حق بفرماید که تُم اَرْجِعْ بَصَر

آسمانی که آراسته و باشکوه است، حق تعالی در شأن آن گفته است: دوباره بدان نظر کن. [اشاره به آیه ۳ سوره مُلک که شرح آن در بیت (۳۶۲۹) دفتر اول آمده است. |

۱. کُور و کُبود: ر.ک. شرح بیت (۵۱۸) دفتر اول.

۲. مثنوی (استعلامی)، ج ۲، ص ۳۰۷.

۳. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۳۵۵.

۴. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، نامه ۶۸.

یک نظر قانع مشو زین سقفِ نور بارها بنگر، بین هلْ مِنْ فُطور؟ (۲۹۴۷)

با یکبار نظر انداختن به سقفِ نورانیِ آسمان، قانع نشو، بلکه باید چندبار نظر کنی و بینی که آیا نقص و رخنه‌ای در آن وجود دارد؟ [مصرع دوم اشاره است به آیه ۳ سوره ملک که شرح آن در بیت (۳۶۲۹) دفتر اول آمده است. حضرت مولانا در دو بیت اخیر از لزوم امتحان در مورد هر چیز سخن گفته است تا آدمی بد و خوب را بشناسد. و تا وقتی که حق و باطل درهم آمیخته‌اند این جستجو و تدقیق بر آدمیان واجب است^۱. تفسیر مجمع البیان و اقرب الموارد، فُطور را جمع فُطر به معنی شکاف‌ها دانسته‌اند، ولی راغب، آن را مصدر و به معنی اختلال و سستی گرفته است^۲.]

چونکه گفت کاندَرین سقفِ نکو بارها بنگر چو مردِ عیب‌جو (۲۹۴۸)

وقتی که حضرت حق تعالی به تو امر می‌کند که در این آسمان زیبا مانند یک شخص عیب‌جو چند بار دقیقاً نگاه کن. [این بیت، متضمن معنی شرط و بیت بعد، جواب آن است.]

پس زمینِ تیره را دانی که چند دیدن و تمییز باید در پسند؟ (۲۹۴۹)

پس درک کن که به این زمین تیره و تار باید چندبار نگاه کنی تا بتوانی بد و خوب آن را بازشناسی؟

تا بپالایم صافان را ز دُرْد چند باید عقلِ ما را رنج بُرد؟ (۲۹۵۰)

چقدر باید عقولِ ما رنج و سختی تحمل کند تا پاکان را از ناخالصی پاک کنیم؟

امتحان‌های زمستان و خزان تابِ تابستان بهارِ همچو جان (۲۹۵۱)

آزمایش زمستان و پاییز و گرمای تابستان و بهار جان افزا. [از اینجا تا بیت (۲۹۶۰) قطعه‌ای است تمثیلی در بیان اینکه حقیقت روحانی انسان از طریق آزمون و ابتلا آشکار می‌شود.]

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۴۸.

۲. ر.ک. قاموس قرآن، ج ۵، ص ۱۹۴.

- (۲۹۵۲) بادها و ابرها و برق‌ها تا پدید آرد عوارض فرق‌ها
پدیده باد و ابر و برق آسمان. بدین خاطر است تا عوارض طبیعی تفاوت پدیده‌ها را آشکار سازد.
- (۲۹۵۳) تا برون آرد زمینِ خاک‌رنگ^۱ هرچه اندر جیب دارد لعل و سنگ
تا این زمینِ خاکی رنگ از لعل و سنگ هرچه در چنته دارد نمایان سازد.
- (۲۹۵۴) هرچه دزدیده‌ست این خاکِ دُرُم^۲ از خزانه حقّ و، دریایِ کَرَم
هر آنچه را که این خاکِ افسرده و خموش از گنجخانه الهی و دریای بخشش حضرت حق دزدیده است. [ادامه مطلب در بیت بعد:]
- (۲۹۵۵) شِخْنَه^۳ تقدیر گوید: راست گو آنچه بُردی شرح وا ده مو به مو^۴
داروغه تقدیر به خاک می‌گوید: راست حرف بزن. هرچه به یغما بُرده‌ای مو به مو بیان کن. [«شِخْنَه تقدیر» (= داروغه تقدیر)، اضافه تشبیهی است: زیرا تقدیر همچون حاکمی است با صلابت که احکام خود را اجرا می‌کند.]
- (۲۹۵۶) دزد یعنی خاک گوید: هیچ هیچ شِخْنَه، او را در کَشْد در پیچ پیچ
دزد یعنی خاک می‌گوید: من اصلاً چیزی به سرقت نبرده‌ام. داروغه تقدیر او را دچار شکنجه می‌کند.
- (۲۹۵۷) شِخْنَه، گاهش لطف گوید چون شکر گه برآویزد کُند هر چه بتر
داروغه تقدیرگاه سخنان دلنشینی مانند شِکَر به او می‌گوید، و گاه او را آویزان می‌کند و بدترین کیفر را به او می‌دهد.

۱. خاکِ رنگ: به رنگ خاک.

۲. دُرُم: افسرده، پژمرده.

۳. شِخْنَه: ر.ک. شرح بیت (۲۵۱۴) دفتر اول.

۴. شرح دادن مو به مو: دقیقاً چیزی را توضیح دادن.

تا میان قهر و لطف، آن خُفیه‌ها ظاهر آید ز آتش خوف و رجا^۱ (۲۹۵۸)

تا میان قهر و لطف، نهفته‌ها و مکنونات زمین بر اثر آتش خوف و رجا به ظهور رسد.

آن بهاران، لطفِ شِخْنه کبریاست و آن خزان، تخویف و تهدیدِ خداست (۲۹۵۹)

موسم بهار، لطف داروغه الهی است و پاییز، ترسانیدن و بیم دادن خداوند است. [بهار، مظهر اسم لطیف است و پاییز، مظهر اسم قهار. زیرا هر یک از اسماء الله، مظهري در جهان دارد؛ در درون سالک نیز حالت بهار و پاییز به صورت بسط و قبض روحی جلوه می‌کند.]

و آن زمستان، چار میخِ معنوی تا تو ای دزدِ خفی ظاهر شوی (۲۹۶۰)

زمستان به صلیب کشیدن معنوی است، تا تو ای دزدِ پنهان، آشکار شوی.

پس مجاهد را زمانی بسطِ دل یک زمانی قبض و درد و غش و غل^۲ (۲۹۶۱)

پس سالکی که در راه تهذیب نفس جهاد می‌کند، گاهی دچار بسط می‌شود و زمانی گرفتار قبض و درد و آمیختگی به علایق مادی و کینه‌ورزی. [بَسْط، در لغت به معنی گستردن و وسعت دادن است؛ اما در اصطلاح صوفیه جزء احوال است. گفته‌اند حالی است که از رجا ناشی شود و نیز گفته‌اند: واردی است که موجب قبول و رحمت و انس باشد^۱. و گفته‌اند که بسط، ناگهان به قلب سالک درآید، نشاطی در دل او پدیدار گردد ولی سبب آن را نداند و او را از جای برانگیزد. در این وقت باید آرام گیرد و ادب به جای آرد که در این وقت خطری بزرگ در کمین اوست. زیرا از مکر خفی باید حذر کرد. از اینرو یکی از عارفان گوید: وقتی دری از بسط بر من باز گشادند زلّتی کردم از آن مقام، بازماندم^۲.

قَبْض در لغت به معنی گرفتن و در اصطلاح حالی است که از خوف ناشی می‌شود و بر سالک ظاهر می‌گردد. از اینرو گفته‌اند که واردی است که بر دل وارد شود و سبب عتاب و یا تأدیبی گردد. پس قبض عارف، به منزله خوف مبتدی است^۳. گفته‌اند: قبض و بسط نه از آن مبتدیان است و نه منتهیان، چه مبتدیان از آن بهره‌ای ندارند و منتهیان از آن گذشته‌اند و لاجرم

۱. خَوْف و رجا: ر.ک. شرح بیت (۳۶۱۵) دفتر اول.

۲. ر.ک. مجمع البحرین (ابرقوهی)، ص ۴۷۲.

۳. ر.ک. ترجمه رساله قشیریه، ص ۹۶.

۴. ر.ک. مجمع البحرین (ابرقوهی)، ص ۴۷۲ و ترجمه رساله قشیریه، ص ۹۴.

متوسطان است.^۱

(۲۹۶۲) زآنکه این آب و گلی کابدان ماست مُنکر و دزدِ ضیایِ جان‌هاست
زیرا که این بدن‌های مادی ما که آمیزه‌ای از آب و گل است، روشنی روح را انکار
می‌کند و آن روشنی را می‌دزدد و وجود آدمی را تاریک می‌کند. [آدمی بواسطه غلبه شهوات
صفای روح را از دست می‌دهد.]

(۲۹۶۳) حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد بر تنِ ما می‌نهد ای شیرمرد
ای دلاور، حق تعالی گرمی و سردی و رنج و درد را بر جسم ما چیره می‌سازد. [گوهر
معنوی انسان از طریق ابتلا برمی‌آید و به ظهور می‌رسد.]

(۲۹۶۴) خوف و جُوع و نقصِ اموال و بدنِ جمله بهرِ نقدِ جان ظاهر شدن
ترس و گرسنگی و کاستی در دارایی و جسم، تماماً برای اینست که سکه روح ما ظاهر
شود و به عرصه فعلیت در آید. [مصرع اول اشاره است به آیه ۱۵۶ سوره بقره: وَلَسْبَلُوْكُمْ
بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ. «و هر
آینه بیازماییم شما را به پاره‌ای از بیم و گرسنگی و کاستی در مال و تن‌ها و محصولات،
شکیبایان را مژده ده.» مولانا از بیت (۲۹۵۱) تا بیت فوق چگونگی تحول در نظام طبیعت را
به اجمال بیان کرد تا آن را مقدمه‌ای سازد برای بررسی تحولات و انقلابات روحی در انسان.
همانطور که در عرصه طبیعت، بهار و پاییز و گرما و سرما و رعد و برق به وجود می‌آید و بر
اثر این عوارض طبیعی، زمین، مکنونات و نهفته‌های خود را از گل و سنگ و درخت و سبزه
و... ظاهر می‌سازد، حوادث و رویدادهای اجتماعی و فردی نیز جوهر و حقیقت آدمی را به
ظهور می‌رساند. این شیوه مولانا است که از حوادث طبیعی به بررسی روانی انسان نقب می‌زند.
ر.ک. شرح بیت (۱۸۹۸ - ۱۸۹۱) دفتر اول.]

(۲۹۶۵) این وعید و، وعده‌ها انگیخته است بهرِ این نیک و بدی کامیخته است
این هشدارها و نویدها برای این به آدمی داده می‌شود تا بد و خوب که به هم آمیخته

است از هم جدا شود.

چونکه حقّ و باطلی آمیختند نقد و قلب اندر حُرمدان^۱ ریختند (۲۹۶۶)
چون حقّ و باطل را به هم آمیخته‌اند و سگّه خالص و ناخالص را درون کیسه‌ای ریخته‌اند.
[ادامه مطلب در بیت بعد آمده است. ضمناً این بیت، راجع است به بیت (۲۹۴۲) همین دفتر.]

پس محک می‌بایدش بگزیده‌یی در حقایق امتحان‌ها دیده‌یی (۲۹۶۷)
بنابر این باید بهترین محک را اختیار کرد، همان محکی که در شناخت حقایق،
امتحان‌ها پس داده باشد. [وقتی آدمی از طریق زهد راستین باطن خود را صفا بخشید بینشی
حقیقت‌یاب پیدا می‌کند و به مرتبه فرقان می‌رسد.]

تا شود فاروق^۲ این تزویرها تا بُود دستورِ این تدبیرها (۲۹۶۸)
تا همه تزویرها و تقلّب‌ها را باز شناسد، و در تدبیر این امور راهنما باشد. [آدمی با
بصیرت و بینش الهی می‌تواند سره را از ناسره باز شناسد.]

شیر ده ای مادرِ موسی و را و اندر آب افکن، مَیندیش از بلا (۲۹۶۹)
ای مادر موسی به موسی شیر بده و او را در آب بینداز و از بلا و سختی اندیشناک
مشو. [اشاره به آیه ۷ سوره قصص: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَالْقِيهِ
فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ.» و ما به مادر موسی
وحی کردیم که شیرش ده، پس چون بر او بیمناک شوی، وی را در دریا افکن و مترس و غم
مخور، چه ما باز رسانیمش به او از رسولانش سازیم.»]

هر که در روزِ آلت آن شیر خورد همچو موسی شیر را تمییز کرد (۲۹۷۰)
هرکس در عالمِ آلت^۳ از آن شیر نوشیده باشد، می‌تواند مانند حضرت موسی (ع) شیر

۱. حُرمدان: چرم‌دان، چرم‌دان است و آن کیسه‌ای است چرمین یعنی کیسه‌ای که از پوست دوزند و در آن

زر و سیم کنند. (فرهنگ لغات و تعییرات مثنوی، ج ۴، ص ۱۱۱)

۲. فاروق: صیغه مبالغه از «فَرَّقَ» به معنی بسیار فرق گذارنده و تمییز دهنده حق از باطل.

۳. ر.ک. شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول.

مادر را تشخیص دهد. [اشاره به آیه ۱۲ سورة قصص: وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ.] «و ما باز داشتیم پیش از آن، شیر هر دایه را بر او، خواهر موسی گفت: آیا میل دارید شما را راهنمایی کنم به سوی خانواده‌ای که وی را تیمار کنند و نیک‌خواهش باشند؟» همانطور که حضرت موسی (ع) ابتدا از شیر مادر نوشید و ذوق آن را احساس کرد و زان پس شیر مادران و دایگان دیگر را نپذیرفت، همینطور هر انسانی که بر عهد و پیمان فطری عالم آلت پایدار مانده باشد و ذوق معارف آن عالم را به یاد داشته باشد، می‌تواند میان حق و باطل فرق نهد و هر آنچه غیرحق است پس زند و تنها حق را طلب کند.]

(۲۹۷۱) گر تو بر تمییزِ طفلت مَوْلِعی^۱ این زمان یا اُمّ موسی اَرْضِعی^۲
ای مادر موسی اگر بسیار خواهانی که تمییز و تشخیص کودکت را بشناسی، اینک ای مادر موسی به او شیر بده. [«طفل» در اینجا کنایه از روح و جان است. مولانا این تعبیر را در بیت (۱۶۴۰) دفتر اول به کار برده است. «شیر» در اینجا کنایه از معارف الهی است. بنابر این آدمی باید روح خود را با غذای معنوی تغذیه کند نه با شیر شیطان. تا همبال فرشتگان و کرویایان شود.]

(۲۹۷۲) تا ببیند طعم شیرِ مادرش تا فرو نآید به دایهٔ بد^۳ سَرَش
تا طعم شیر مادرش را بجشد، تا در برابر دایه‌های بد، سر فرود نیاورد. [مولانا از بیت (۲۹۶۹) تا اینجا به بخشی از داستان حضرت موسی (ع) و دوران طفولیت او اشاره می‌کند تا آن را به عنوان تمثیلی گویا برای روح و روان انسان به کار برد. پس آدمی با یافتن بینش، مادر حقیقت را از دایهٔ شیطان تمییز می‌دهد و از حقیقت تغذیه می‌کند نه از شیطان.]

۱. مَوْلِعی: حریص، آزمند.

۲. یا اُمّ موسی اَرْضِعی: ای مادر موسی، او را شیر بده. اَرْضِعی فعل امر مفرد مؤنث حاضر است از باب اِفعال. اُمّ، منادای مضاف است، از اینرو واجب النصب است.

۳. دایهٔ بد: کنایه از هرگونه عامل نفسانی، خواه وسوس درونی و خواه، گمراه کنندگانی که به جامهٔ ارشاد در می‌آیند.

شرح فایده حکایت آن شخص شترجوینده

در اینجا مولانا بازمی‌گردد به ادامه تمثیلی که از بیت (۲۹۱۱) آغاز کرد.

اُشتری گم کرده‌یی ای مُعْتَمِد هر کسی ز اشتر نشانت می‌دهد (۲۹۷۳)
ای شخص مورد اعتماد، تو شتری گم کرده‌ای که هرکسی درباره آن نشانی‌هایی می‌دهد.

تو نمی‌دانی که آن اُشتر کجاست لیک دانی کین نشانی‌ها خطاست (۲۹۷۴)
تو نمی‌دانی که آن شتر کجاست. ولی همینقدر می‌دانی که همه آن نشانی‌هایی که به تو داده‌اند اشتباه بوده است.

و آنکه اُشتر گم نکرد او از مِری^۱ همچو آن گم کرده، جوید اُشتری (۲۹۷۵)
و حتی کسی هم که شتری گم نکرده از روی لجابت و ستیز مانند آن شخص شتر گم کرده با جدیت به دنبال شتر می‌گردد. [کفافی گوید: این شخص، مثالی است از علمای اهل جدال و عاری از معرفت که خود را محقق نشان می‌دهند در حالی که مقلد و متظاهراند و تنها رسوم ظاهری معرفت‌جویی را به خود می‌بندند^۲. بهتر اینست که او را تمثیل کسی دانیم که تحت تأثیر عارف محقق، تقلیداً مدعی است که او نیز به دنبال حقیقت گمشده است.]

که بلی منهنم شتر گم کرده‌ام هر که یابد، اُجرتش آورده‌ام (۲۹۷۶)
این شخص که خود را شتر گم کرده نشان می‌دهد می‌گوید: بله، من هم یک شتر گم کرده‌ام، هرکس آن را پیدا کند به او مزدگانی خواهیم داد.

تا در اُشتر با تو انبازی کند بهر طمع اُشتر این بازی کند (۲۹۷۷)
تا در جُستنی شتر با تو همکاری کند، او در واقع به امید دست یافتن به آن شتر به این ظاهر سازی پرداخته است.

۱. مِری: مُمال کلمه میرا است به معنی ستیز و جدال.

۲. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۴۹.

(۲۹۷۸) هرکه را گویی: خطا بُد آن نشان او به تقلیدِ تو می‌گوید همان
تو به هرکس بگویی: آن نشانه‌ها نادرست است، او نیز از روی تقلید همان حرف‌های
تو را می‌زند. اکبرآبادی معتقد است که منظور از «هرکه» اشاره به همان مقلّدی است که با آن
شخصِ شتر گم کرده همراهی می‌کند. زیرا در ابیات پیش خواندیم که او به هرکس از مردم
بی‌سروپا می‌رسید مورد طعن واقع می‌شد و بی‌آنکه چیزی گوید می‌گذشت.^۱

(۲۹۷۹) او نشانِ کثر بنشناسد ز راست لیک گفت آن مقلّد را عَصاست
او نشانِ راست را از ناراست باز نمی‌شناسد، ولی سخنانِ تو برای آن تقلید کننده مانند
عصایی است که بدان تکیه می‌کند.

(۲۹۸۰) چون نشانِ راست گویند و شبیه پس یقین گردد تو را لا رَیْبَ فیه
اگر نشانِ راست یا شبیه آن را به تو بگویند، تو بدان یقین می‌کنی و هیچگونه تردیدی
برایت نمی‌ماند. [در مصراع دوم از آیه ۲ سوره بقره اقتباس شده است.]

(۲۹۸۱) آن، شِفایِ جانِ رنجورت شود رنگِ روی و صِحّت و زورت شود
آن یقین، سبب درمانِ روح بیمار و پژمرده‌ات می‌شود، و مایهٔ شادابی و تندرستی و
نیرویت می‌گردد.

(۲۹۸۲) چَشَمِ تو روشن شود، پایت دوان جسمِ تو جان گردد و، جانت روان
چشمان تو روشن می‌شود و پاهایت دونده و چالاک، و جسم تو به جان و جانت به
روح، مبدّل می‌شود. [این بیت سیر تکاملی و تعالی روحی انسان را بیان داشته است. وقتی
آدمی به حقایق الهی برسد از سطح مادیّات به مرتبهٔ معنویات می‌رسد. از جسم می‌گذرد به
مرحلهٔ نفس می‌رسد. و سپس به مرتبهٔ روح لطیف و مجرّد نایل می‌شود. توضیح آنکه حکما و
عرفا نَفْس را غیر از روح می‌دانند، زیرا نفس بر معانی مختلف اطلاق می‌شود. گاهی مراد از
نفس، ذات و حقیقت یک چیز است. مثلاً می‌گویند: نفس الشیء یعنی ذات و حقیقت آن چیز. و
یا می‌گویند: او به نفس خود قائم است. یعنی به ذات و حقیقت وجود خود قائم است. و اما

گاهی نفس بر نفس ناطقه انسانی اطلاق می‌شود و گاه نفس بر روح حیوانی اطلاق شود و آن که عبارت است از مجموع لطایف اجزای ترکیب بدن که آن را روح طبیعی^۱ نیز گویند. نفس، صفت بوقلمون دارد، زیرا دم به دم رنگ عوض می‌کند و هر لحظه نقشی بر آب می‌زند. گاه به نام نفس اماره خوانده می‌شود و گاه به نام لوّامه و مطمئنه و راضیه و...^۲ ولی روح، لطیفه‌ای است ازلی که جایگاه علوم و وحی و الهام باشد و از جنس ملائکه است و مفارق از جسم و جسمانیات^۳، یعنی مجرد محض است. بالاین توضیح انسان بر اثر تلقی معارف الهی از جسم می‌گذرد و به برزخ میان جسم و روح می‌رسد و سپس از آن نیز گذر می‌کند و به روح محض مبدّل می‌شود. [

پس بگویی: راست گفתי ای امین این نشانی‌ها بلاغ آمد مُبین^۴ (۲۹۸۳)
سپس می‌گویی: ای امانتدار، سخنی راست گفתי. این نشانی‌ها که می‌دهی، همه حقیقت را آشکارا ابلاغ می‌کند.

فیه آیات ثبّات بیّنات این براتی^۵ باشد و قدر نجات (۲۹۸۴)
در آن نشانی‌ها، آیات محکم و مُثَقَّن خداوندی است. آن نشانی‌ها، در واقع سندی معتبر و تقدیری نجات‌بخش است. [مصرع اوّل اشاره است به آیه ۹۷ سوره آلِ عِثْران؛ فیه آیاتُ بیّنات مقامُ اِبراهیم و مَنْ دَخَلَهُ کَانَ آمِنًا... «در آن خانه، نشانه‌های روشن و آشکار است، از آن جمله مقام ابراهیم در آن جاست. و هر که بدان اندر شود ایمن و در پناه باشد...» برخی از شروح، «برات» و «قدر» را در این بیت بر نیمه شعبان و شبِ قَدَر حمل کرده‌اند که خالی از تکلف نیست.]

این نشان چون داد، گویی: پیش رو وقت آهنگ است، پیش آهنگ شو (۲۹۸۵)
وقتی که این نشانی‌ها را به تو دهد می‌گویی: برو جلو پیشقراول و راهنما باش که وقت

۱. ر.ک. شرح بیت (۱۸۸) همین دفتر.

۲. ر.ک. مصباح الهدایة، ص ۸۴ - ۸۳.

۳. مجمع البحرین (ابرقوهی)، ص ۴۸۵ - ۴۸۴.

۴. بلاغ مُبین: تبلیغ رسا و نمایان، ابلاغ آشکار.

۵. برات: از برائت عربی به معنی نوشته‌ای که بدان، دولت بر خزانه و یا بر حکام، حواله وجهی دهد.

(نرنگ مُبین، ج ۱، ص ۲۹۱)

کوچیدن و رفتن فرا رسیده است.

(۲۹۸۶) پَسِ رَوِیِ تَو گُئِم ای راستگو بوی، بُردی ز اشترم، بنما که کو
من اینک ای راستگو از تو پیروی می‌کنم، زیرا که تو از شتر گمشده‌ام نشانی یافته‌ای.
پس به من نشان بده که شترم کجاست. [طالب حقیقت دیر زمانی نمی‌پاید که بالاخره راهنما و
مرشد صادق خود را پیدا می‌کند و به کمک او سلوک می‌کند.]

(۲۹۸۷) پیشِ آن کس که نه صاحب اُشری است کو درین جُسْتِ شتر بهر مری است
اما این نشانی‌ها نسبت به آن که صاحب شتر نیست، برانگیزنده نیست، چه او فقط
تقلیدوار به تکاپو افتاده است.

(۲۹۸۸) زین نشانِ راست، نفزودش یقین جز ز عکسِ ناقه جویِ راستین
این نشانی‌های راست حتی اندکی به ایمان و باور او نمی‌افزاید، ولی در عین حال،
بی‌تأثیر هم نیست زیرا بازتاب روحی و معنوی طالبان حقیقی بر دل او نیز تأثیر می‌گذارد.
[طبق مفاد دو بیت اخیر، ممکن است کسی خود را در سلک طالبان حقیقت جا بزند ولی پس
از مدّتی متوجه می‌شود که طلب او حقیقی نیست بلکه تقلیدی است. لیکن در همین احوال
ممکن است متوجه شود که او نیز گمشده‌ای دارد. زان پس به دنبال حقیقت می‌رود تا اینکه
بدان نایل می‌شود.^۱ گویا به ضرورت حفظ وزن کلمه ناقه (= ماده شتر) به جای شتر آمده
است^۲ بنابر این جنسیت شتر در اینجا مراد نیست.]

(۲۹۸۹) بوی بُرد از جَدّ و گرمی‌هایِ او که گزافه نیست این هیهایِ او
آنکه مقلّدانه به جستجو پرداخته است از تلاش و تکاپو و حرارت طالب شتر گمشده
متوجّه این حقیقت می‌شود که این همه تلاش و هیاهوی او بی‌اساس نبوده است.

(۲۹۹۰) اندرین اُشرِ نبودش حق، ولی اُشری گُم کرده است او هم بلی
آری، هرچند آن جستجوگر مقلّد در این شتر گمشده حقّ ندارد، ولی او نیز در واقع

شتری گم کرده است.

طمعِ ناقه غیر، رُوپوشش شده آنچ ازو گم شد، فراموشش شده (۲۹۹۱)
طمع کردن به شتر دیگری، حجابی به روی او افکنده است؛ در نتیجه آنچه خودش گم کرده از یاد بُرده است.

هر کجا او می‌دود، این می‌دود از طمع همدردِ صاحب می‌شود (۲۹۹۲)
هرجا که جوینده شتر گمشده می‌رود، او نیز مقلّدانه به دنبال او. این همدردی و همراهی او بواسطه طمع است که گریبانگیرش شده است.

کاذبی با صادقی چون شد روان آن دروغش راستی شد ناگهان (۲۹۹۳)
هرگاه آدم دروغگویی با انسان راستگویی همنشین و همراه شود، صفت دروغگویی او ناگهان به صفت راستگویی تبدیل می‌شود. [به شرط آنکه مستعد باشد.]

اندر آن صحرا که آن اُشتر شتافت اُشترِ خود نیز آن دیگر بیافت (۲۹۹۴)
در آن بیابانی که شتر بدانجا گریخته است، آن دیگری هم شتر خود را پیدا می‌کند. [جوینده مقلّد نیز بر اثر تأثیر صحبت جوینده حقیقی در صحاری خیال و اوهام به مطلوب خود می‌رسد، زیرا، صحبت و مصاحبت با نیکان و ابرار، روح را صفا می‌بخشد و به کوی حقیقت می‌رساند.]

چون بدیدش یاد آورد آن خویش بی طمع شد ز اشترانِ یار و خویش (۲۹۹۵)
همینکه آن شتر را می‌بیند، شتر خود را بد یاد می‌آورد، و زان پس به شتران دوست و نزدیکان خود طمع نمی‌بندد.

آن مقلّد، شد محقّق چون بدید اُشترِ خود را که آنجا می‌چرید (۲۹۹۶)
همینکه آن جوینده مقلّد دید که شترش در آن صحرا می‌چرد، به تحقیق می‌گراید و

محقق می‌شود. [طالب حقیقی می‌شود و نه تقلیدی.]

(۲۹۹۷) او طلبگارِ شتر آن لحظه گشت می‌نجُستش تا ندید او را به دشت
او از همان لحظه که شتر خود را می‌بیند جوینده حقیقی شتر می‌گردد. چنانکه اگر آن را
مشاهده نمی‌کرد هرگز به جستجویش دست نمی‌زد.

(۲۹۹۸) بعد از آن تنهاروی آغاز کرد چشم، سوییِ ناقه خود باز کرد
از وقتی که شتر خود را پیدا می‌کند، تنها به راه خود ادامه می‌دهد و فقط چشم به شتر
خود می‌گشاید.

(۲۹۹۹) گفت آن صادق: مرا بگذاشتی؟ تا به اکنون پاسِ من می‌داشتی
آن جوینده صادق به او می‌گوید: تا حالا حرمتِ مرا نگه می‌داشتی ولی اینک مرا ترک
می‌کنی؟

(۳۰۰۰) گفت: تا اکنون فسوسی بوده‌ام وز طمع در چاپلوسی بوده‌ام
او می‌گوید: من تا حالا در دعاوی یاوه و بی‌اساسی فرو رفته بودم و از روی طمع و آرزو
به چاپلوسی مشغول بودم.

(۳۰۰۱) این زمان، همدردِ تو گشتم که من در طلب از تو جدا گشتم به تن
هرچند در راه طلب از لحاظ جسمانی از تو جدا بودم، ولی اکنون همدرد تو هستم.
[زیرا سلوک روحانی موجب وحدت سالکان می‌شود، هرچند که به ظاهر افراد متعدد
باشند.^۱ طلب یکی از مراحل سلوک است. طلب، آدمی را به مقصود می‌رساند.^۲ شیخ عطار
طلب را منزلی پُر رنج و تعب معرفی می‌کند، زیرا باید در این منزل از همه تعلقات دست
کشید.^۳]

۱. ر.ک. پیشین، ص ۵۵۱.

۲. ر.ک. لب لباب مثنوی، ص ۱۴۵.

۳. ر.ک. منطق الطیر.

- (۳۰۰۲) از تو می‌دزدیدمی و صفِ شتر جانِ من دید آنِ خود شد چَشم پُر
من در واقع، توصیفات شتر را از تو مقلدانه اقتباس می‌کردم، و چون روح من شتر خود را دید، چشمانش از آن پُر شد. یعنی به مقام بی‌نیازی و استغنا رسید.
- (۳۰۰۳) تا نیاییدم، نبودم طالبش مِس کنون مغلوب شد، زر غالبش
پیش از آنکه آن را پیدا کنم در طلب آن بر نمی‌آمدم، ولی اینکه مِس، مغلوب شد و طلا غالب. [مِس تقلید، مغلوب طلای تحقیق شد.]
- (۳۰۰۴) سیّئاتم شد همه طاعات، شُکر هَزُل شد فانی و، جِدّ اثبات، شکر
خدا را سپاس که گناهانم همه به طاعت مبدّل شد؛ شوخی و بیهوده‌کاری از میان رفت و جدّیت و درستکاری به اثبات رسید و جای آن را گرفت. [یادآور آیه ۷۰ سوره فرقان که شرح آن در بیت (۳۸۳۷) دفتر اوّل آمده است.]
- (۳۰۰۵) سیّئاتم چون وسیلت شد به حق پس مَزَن بر سیّئاتم هیچ دَق^۱
از آنرو که گناهانم وسیله رسیدن به حق شده، پس مرا به خاطر گناهانم نکوهش مکن.
- (۳۰۰۶) مر تو را صدقِ تو، طالب کرده بود مر مرا جِدّ و طلب، صدقِ گشود
همانا صداقتِ تو سبب شد که اهل طلب شوی، و اما تلاش و طلب نیز راه صداقت را برای من گشوده ساخت.
- (۳۰۰۷) صدقِ تو آورد در جُستن تو را جُستم آورد در صدقِ مرا
صداقت تو، تو را به وادی طلب کشاند، در حالی که تکاپو و جستجوی من، مرا به صداقت راهبری کرد.
- (۳۰۰۸) تخمِ دولت در زمین می‌کاشتم سُخره و بیگار می‌پنداشتم
من تخم سعادت و نیک بختی در زمین می‌کاشتم در حالی که گمان می‌کردم که کارِ

۱. دَق: کوفتن، طعنه زدن، نکوهش کردن.

بی‌مزد و بی‌حاصلی می‌کنم.

(۳۰۰۹) آن بُد بیگار، کسبی بود چُست هر یکی دانه که کِشتم صد پُست
آن کار من، بی‌مزد و بی‌حاصل نبود، بلکه کسبی سودآور بود؛ زیرا از هر دانه‌ای که
کاشتم صد دانه روید. [مستفاد از تمثیل قرآنی راجع به اتفاق کنندگان مال در راه رضای خدا.
اتفاق اینان، همچون دانه‌ای است که هفت خوشه از آن می‌روید و در هر خوشه، صد دانه پدید
می‌آید. این تمثیل در آیه ۲۶۱ سوره بقره آمده است.]

(۳۰۱۰) دزد سویی خانه‌یی شد زیردست^۱ چون درآمد، دید کآن خانه خود است
به عنوان مثال، دزدی قصد دستبرد به خانه‌ای را می‌کند. همینکه بدان خانه در می‌آید
متوجه می‌شود که آن خانه، خانه خود اوست. [«دزد» در اینجا کنایه از مقلّدی است که سخنان
عارفان را بی‌آنکه به مفهوم آن واقف باشد تکرار می‌کند؛ و هرگاه این کار را با سوز دل نیز
توأم کند خود به عارف حقیقی مبدّل می‌شود.]

(۳۰۱۱) گرم باش ای سرد، تا گرمی رسد با درشتی ساز، تا نرمی رسد
ای مقلّد افسرده، در راه طلب جدّ و جهد کن تا گرمی جذبه حق تو را دریابد. اینک با
سختی‌ها و ناهمواری‌ها بساز تا راحتی یقین و کشف به تو برسد.

(۳۰۱۲) آن دو اُشتر نیست، آن یک اُشترست تنگ آمد لفظ، معنی بس پُست
اگر نیک بنگری، آن دو شتر، در واقع یکی است نه دو تا. ظرف کلمات، تنگ و محدود
است، و معنی بسیار پهناور. [حقیقت یکی است، ولی به اعتبار مراتب استعداد و درجه شناخت
افراد، متعدّد جلوه می‌کند.]

(۳۰۱۳) لفظ در معنی همیشه نارسان ز آن پیمبر گفت: قَدْ كَلَّ لِسَانُ
الفاظ و کلمات هماره در بیان معنی، قاصر و ناتوان‌اند، از اینرو حضرت پیامبر (ص) در
این باره فرمود: زبَان لَالِ اسْت. [اشاره به حدیث: مَنْ عَرَفَ اللَّهَ بِصِفَاتِهِ طَالَ لِسَانُهُ وَ مَنْ

۱. زیردست: پنهانی.

عَرَفَ اللَّهُ بِذَاتِهِ كُلَّ لِسَانِهِ^۱. «هر که خدا را به صفاتش شناسد، زبانش گویا شود و هر که خدا را به ذاتش شناسد زبانش خموش گردد.» نظیر این حدیث به صورت‌های مختلف آمده است که سازوارترین آن با بیت فوق همین است. اما این حدیث در جوامع روایی شیعه و سنی دیده نیامد. [

نطق، اسطرباب^۲ باشد در حساب چه قدر داند ز چرخ و آفتاب؟ (۳۰۱۴)
سخن به منزله اسطرباب است در محاسبه ستارگان و افلاک. اسطرباب از آسمان و آفتاب چه درکی دارد؟ [بیان ما از حقیقت مانند دستگاه اسطرباب است. همانگونه که اسطرباب از اسرار و حقایق آسمان‌ها و افلاک بی‌خبر است، کلام و بیان ما نیز از حقیقت فاصله دارد. تنها تخمین‌هایی زده می‌شود.]

خاصه چرخ کین فلک زو پڑهای است آفتاب از آفتابش ذره‌ای است (۳۰۱۵)
بخصوص فلکی که این فلک محسوس در مقابل آن فلک معنوی، پر کاهی بیش نیست. و این آفتاب در مقابل آفتاب آن فلک ذره‌ای بیش به شمار نمی‌رود. [مولانا در بیت (۷۵۴ - ۷۵۷) دفتر اول این مطلب را بیان کرد که به جز این ستارگان و افلاک محسوس، ستارگان و افلاک دیگری نیز وجود دارد.]

بیان آنکه در هر نفسی فتنه مسجد ضرار هست

مولانا در اینجا از حکایت مسجد ضرار استنتاج می‌کند و مقصود خود را از نقل آن بیان می‌دارد.

چون پدید آمد که آن مسجد نبود خانه حیلِت بُد و دام جُهود (۳۰۱۶)
وقتی که معلوم شد آن مسجد، حقیقتاً مسجد نیست، بلکه محلّ حيله و تزویر یهودیان است. [ادامه مطلب در بیت بعد:]

۱. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، ج ۱، دفتر دوم، ص ۵۴۹.

۲. اسطرباب: ر.ک. شرح بیت (۱۱۰) دفتر اول.

- (۳۰۱۷) پس نبی فرمود که آن را بر کنید مَطْرَحَه^۱ خاشاک و خاکستر کنید
 بنا بر این پیامبر (ص) فرمود: آن بنا را از بیخ و بن ویران سازید و به زباله دانی تبدیلش کنید.
- (۳۰۱۸) صاحبِ مسجد، چو مسجد قلب بود دانه‌ها بر دام ریزی، نیست جود
 زیرا بانی مسجد هم مانند خود آن مسجد، ریاکار و کاذب بود. دانه را روی دام ریختن
 بخشندگی و جوانمردی نیست. [زیرا برای بخشش نیست بلکه برای صید کردن است.]
- (۳۰۱۹) گوشت کاندِر شستِ تو، ماهی رُبَاست آن چنان لقمه نه بخشش، نه سخاست
 مثلاً پاره گوشتی که تو به قلاب ماهیگیری می‌چسبانی تا ماهی را صید کنی، آن پاره
 گوشت نه از روی بخشش است و نه از روی سخا و تمنای.
- (۳۰۲۰) مسجدِ اهل قُبا کآن بُد جماد آنچه کُفُو^۲ او نبُد، راهش نداد
 مسجد مردم قُبا که از جنس جماد بود، مسجد منافقان را که همتا و نظیرش نبود
 طرد کرد.
- (۳۰۲۱) در جمادات این چنین حَیفی نرفت زد در آن ناکُفُو امیر داد تَفُت
 وقتی که چنین نابرابری و ستمی در حق جمادات صورت نگرفت، فرمانروای عدالت
 همه مسجد (منافقان) ضرار را به آتش کشید.
- (۳۰۲۲) پس حقایق را که اصلِ اصلِ هاست دان که آنجا فرق‌ها و فصل‌هاست
 بنا بر این عالم حقایق که اصل همه اصل هاست، بدان که در آنجا فرق‌ها و تفاوت‌های
 بسیاری وجود دارد. [اکبرآبادی بیت (۳۰۲۰) و (۳۰۲۱) را روی هم شرط به حساب آورده و
 بیت فوق را جواب شرط. بدین صورت: در جایی که مسجد اهل قُبا که جماد است، مسجد
 اهل ضرار را که همشأن آن نبود طرد می‌کند. وقتی که در جمادات چنین ستمی روا نباشد پس

۱. مَطْرَحَه: جای انداختن چیزی، جای ریختن آشغال و زباله، زباله دانی.

۲. کُفُو: همتا و همسر.

چهلان در حقایق که اصل همه امور است تفاوت نباشد.^۱

نه حیاتش چون حیاتِ او بُود نه مَماتش چون مَماتِ او بُود (۳۰۲۳)
عالم حقایق، نه حیاتش مانند حیاتِ عوالم دیگر است و نه مرگش همچون مرگ آنها.

گورِ او هرگز چو گورِ او مدان خود چه گویم حالِ فرقِ آن جهان؟ (۳۰۲۴)
همینطور گور حقایق با گور چیزهای دیگر را باید متفاوت بدانی. من چگونه می‌توانم از تفاوت‌های جهان حقایق حرف بزنم و آن را شرح دهم؟ [مناسب است با حدیثِ الْقَبْرِ حُفْرَةً مِنْ حُفْرِ النَّارِ أَوْ رَوْضَةً مِنْ رِیَاضِ الْجَنَّةِ. «گور یا گودالی از گودال‌های دوزخ است یا باغی از باغ‌های بهشت.»] |

بر مَحکِ زنِ کارِ خودِ ای مَرِدِ کار تا نسازی مسجدِ اهلِ ضرار (۳۰۲۵)
ای مردِ عمل، عمل خود را با معیار راستین به سنجش آر تا مبادا تو نیز مسجدِ اهلِ ضرار را بنیاد کنی.

بس بر آن مسجدکُنان^۲ تَسخُرِ زدی چون نظر کردی، تو خود زیشان بُدی (۳۰۲۶)
تو سازندگانِ مسجدِ ضرار را خیلی موردِ تمسخر قرار می‌دهی، ولی اگر خوب نگاه کنی می‌بینی که خود نیز یکی از آنان. [دو بیتِ اخیر نتیجه‌گیری از حکایت مذکور است. انسان‌ها به جای اینکه اعمال و کردار خود را موردِ توجه و تصحیح قرار دهند دائماً در پوستِ این و آن می‌افتند و موجِ نقد و قدح را متوجّه دیگران می‌کنند و خود را از هر خطا و لغزشی مصون می‌دانند. در حالی که اگر نیک بنگرند خود را از هرکسی عیناک‌تر خواهند یافت.] |

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۰.

۲. مسجدکُنان: سازندگانِ مسجد. صفت مرکبِ فاعلی.

حکایت هندو که با یار خود، جنگ می‌کرد بر کاری و خبر نداشت که او هم بدان مبتلاست

خلاصه داستان

چهار نفر هندی به مسجدی وارد می‌شوند و به نماز می‌ایستند. در اثنای نماز، مؤذنی وارد می‌شود؛ یکی از آن چهار تن در وسط نماز به حرف می‌آید و به او می‌گوید: مگر وقت نماز شده است؟ رفیق او در اثنای نماز این حرف را می‌شنود و برای آنکه وی را متوجه کار خلاف خود کند به او می‌گوید: حالا که وسط نماز حرف زدی نمازت باطل است. هندی سومی به دومی می‌گوید: عموجان، چرا به رفیقت طعنه می‌زنی، نماز خودت باطل است. هندی چهارمی هم می‌گوید: بحمدالله که من مانند شما سه نفر به خطا دچار نشدم و نمازم باطل نشده است!



نظیر این حکایت، داستانی است در اخبار الزمان مسعودی: در خبر است که کاروانی در سرزمین نسناس‌ها فرود آمد و یکی از آنان را که فریه بود شکار کردند و سر بریدند و پختند. هنگامی که نشستند آن را بخورند، نسناسی که در نزدیکی آنان خود را پشت درختی پنهان کرده بود گفت: چون او سرو خورده فریه شده است. پس آنان جای وی را یافتند و او را گرفتند و سرش را بریدند. نسناسی دیگر که در پس درختی نهان بود گفت: اگر عقل می‌داشت خاموش می‌شد و دم فرو می‌بست. او را نیز گرفتند و سر بریدند. آنگاه نسناسی دیگر که در

شکاف زمین نهان بود گفت: زهی بر من که دم فرو بستم. او را نیز گرفتند و سر بریدند. و آنها نسناس‌ها را غذای خود کردند.^۱



مولانا در این حکایت طنزآمیز، نادانی و خودبینی کسانی را نقد می‌کند که دیگران را به خاطر عیب یا اشتباهی سخت نکوهش می‌کنند. و نمی‌دانند که همان عیب و اشتباه در خود آنان نیز هست. و چه بسا خطای نکوهشگر بیشتر از خطای نکوهش شونده باشد. چنانکه عیسی (ع) در انجیل متی فرماید که خسی را در چشم برادران می‌بینید ولی چوبی را در چشم خود نمی‌بینید.



(۳۰۲۷) چار هندو، در یکی مسجد شدند بهر طاعت، راکع و ساجد شدند
چهار نفر هندی وارد مسجدی شدند و برای طاعت اقامه نماز به رکوع و سجده رفتند.

(۳۰۲۸) هر یکی بر نیتی تکبیر کرد در نماز آمد به مسکینی و درد
هریک از آن چهار نفر نیت کرد و تکبیر الاحرام گفت و با خضوع و دردمندی روحی به نماز ایستاد.

(۳۰۲۹) مؤذن آمد، زان یکی لفظی بجست کای مؤذن بانگ کردی وقت هست؟
در این هنگام، مؤذنی وارد شد تا اذان بگوید، یکی از آنها در حال نماز به آن مؤذن گفت: آیا وقت اذان و یا نماز شده است؟

(۳۰۳۰) گفت آن هندوی دیگر از نیاز: هی سخن گفتی و، باطل شد نماز
در این موقع هندی دیگری با تضرع در وسط نماز به رفیقش گفت: هی، چون که وسط نماز حرف زدی نمازت باطل است.

- (۳۰۳۱) آن سوم گفت آن دوم را: ای عمو چه زنی طعنه بر او؟ خود را بگو
هندی سوّمی به دومی گفت: ای عموجان، چرا به او طعنه می‌زنی؟ به خودت بگو!
- (۳۰۳۲) آن چهارم گفت: حَمْدُ اللَّهِ که من در نیفتادم به چَه چون آن سه تن
هندی چهارمی گفت: حمد و ستایش خدا را که من مانند آن سه نفر به چاه اشتباه نیفتادم.
- (۳۰۳۳) پس نماز هر چهاران شد تباه عیب‌گویان بیشتر گم کرده راه
از اینرو نماز هر چهار نفر باطل شد، زیرا عیب‌گویان گمراه‌ترند.
- (۳۰۳۴) ای خُنگ جانی که عیبِ خویش دید هرکه عیبی گفت، آن بر خود خرید
خوشا به سعادت کسی که معایب خود را ببیند و هرکس که عیب کسی را به زبان آورد
او آن عیب را در وجود خود جستجو کند.
- (۳۰۳۵) زآنکه نیم او ز عیبستان بُده‌ست و آن دگر نیمش ز غیبستان بُده‌ست
زیرا وجود انسان از دو عنصر تشکیل شده، نیمی از عیب و مادّیت است و نیمه‌ای از
عالم غیب و معنویت. [انسان آمیزه‌ای است از محسوسات و معنویات.]
- (۳۰۳۶) چون که بر سر مر تو را دَه ریش هست مَرْهَمَت بر خویش باید کار بَست
چون که در سر تو ده زخم وجود دارد، باید مرهم را بر سر خود بگذاری.
- (۳۰۳۷) عیب کردن ریش را دارویِ اوست چون شکسته گشت، جایِ اِزْحَمُوسْت
هرگاه تو زخم خود را عیب بدانی، این عیب کردن، ابتدای درمان است. وقتی خود را
شکستی، سزاوار لطف و رحمت می‌شوی. [اِزْحَمُوا، فعل امر (= رحم کنید) اشاره به حدیث:
اِزْحَمُوا تُزْحَمُوا، «رحم کنید تا به شما رحم شود.»]
- (۳۰۳۸) گر همان عیبت نبود، ایمن مباش بوک آن عیب از تو گردد نیز فاش
اگر آن عیب در تو وجود نداشت آسوده خاطر مشو، ای بسا همان عیب از تو نیز
سر زند.

(۳۰۳۹) لَا تَخَافُوا^۱ از خدا نشنیده‌یی؟ پس چه خود را ایمن و خوش دیده‌یی؟
مگر از خدا نشنیده‌ای که می‌فرماید: نترسید؟ پس چرا احساس ایمنی می‌کنی و
آسوده‌خاطری؟ [مصرع اول اشاره است به آیه ۳۰ سورة فَصَّلَتْ که شرح آن در بیت (۱۴۲۹)
دفتر اوّل آمده است. این خطاب، متوجه مؤمنان است. وقتی حق تعالی به مؤمنان می‌گوید:
نترسید. نشان می‌دهد که همواره عامل هوای نفس و گمراهی، انسان را تهدید می‌کند. بنابر این
وقتی مؤمنان از لغزش مصون نباشند وای به حال دیگران. پس نباید از خطایمن و آسوده
خاطر بود.]

(۳۰۴۰) سال‌ها ابلیس، نیکو نام زیست گشت رسوا، بین که او را نام چیست
سالیان سال، ابلیس با خوش‌نامی زندگی کرد. ولی سرانجام رسوا شد. اینک تأمل کن
که نام او چه شده است. یعنی ابلیس با هزاران سال عبادت، خوش‌نام زیست، اما به سبب
عیب‌جویی و خودبینی بدنام ابدی شد.

(۳۰۴۱) در جهان، معروف بُد عُلَیایِ او گشت معروفی به عکس، ای وای او
او در جهان هستی به عظمت و بزرگی نام‌آور بود، ولی سرانجام، این آوازه او برعکس
شد. پس وای به حال او.

(۳۰۴۲) تا نه‌یی ایمن، تو معروفی مجو رُو بشو از خوف، پس بنمای رُو
تا وقتی که به مرحله اطمینان روحی و معنوی نرسیده‌ای، خواهان شهرت و آوازه
مباش. ابتدا بیم لغزش را از روح خود پاک کن و آنگاه خود را نمایان ساز. [تا وقتی که سالک
به اطمینان نرسیده همواره میان خوف و رجاء، متردد است، و چون ایمانش کمال یابد به
اطمینان می‌رسد و در آن مرحله بیم لغزش از او ساقط می‌شود، زیرا اطمینان و آرامش روحی،
ثمره ایمان کامل است.]

(۳۰۴۳) تا نروید ریشِ تو ای خوبِ من بر دگر ساده زَنَخ^۲ طعنه مَزَن
مثلاً ای نیک مرد، تا وقتی که ریش بر رخساره‌ات نرویده، کسانی را که هنوز موی بر

۱. لَا تَخَافُوا: نترسید.

۲. ساده زَنَخ: آنکه در صورتش مو نرسته باشد.

صورتشان نرسته تمسخر مکن.

این نگر که مبتلا شد جانِ او تا در افتاده‌ست و، او شد پندِ تو (۳۰۴۴)
به این نکته توجه کن که روح ابلیس دچار ابتلا شد، و سرانجام هبوط کرد و مایه اندرز
و عبرت همگان شد.

تو نیفتادی که باشی پندِ او زهر، او نوشید، تو خور قندِ او (۳۰۴۵)
تو هبوط نکرده‌ای تا مایه عبرت او شوی، بلکه او زهرِ قهر را نوشید و تو شیرینی لطف
حق را بخور.

قصه کردنِ عُزّان به کُشتنِ یک مردی، تا آن دگر بترسد

مولانا چون در ابیات اخیر مسأله عبرت‌آموزی از اسلاف را طرح کرده در بسط آن
حکایتی کوتاه آورده است: مهاجمان ترک به روستایی حمله آوردند و دو تن از اغنیا را اسیر
کردند و چون گنجخانه خود را لو ندادند مهاجمان تصمیم گرفتند یکی از آن دو را بکشند تا
دیگری به محل اختفای زر و سیم اعتراف کند. اسیری که در معرض کشته شدن بود به
مهاجمان گفت: او که مال و مکتبی ندارد که جای آنرا به شما نشان دهد. مهاجمان گفتند: او
صاحب زر و سیم فراوان است ولی خود را به فقر زده است. اسیر گفت: حال که وضعیت
حقیقی من و او مورد تردید است، شما رفیقم را بکشید تا من از قتل او ترسان شوم و از
سرنوشت او عبرت بگیرم و جای زر و سیم را نشان دهم! غرض اینکه اگر از فرجام دیگران،
نیک عبرت‌آموزی شود آدمی را از تباهی می‌رهاند. چنانکه اگر با دیده عبرت به اسلاف
نگریسته شود می‌توان از بسیاری از خطاها مصون ماند.

آن عُزّانِ ترکِ خون‌ریز آمدند بهرِ یغما، در یکی ده در شدند (۳۰۴۶)
ترکانِ آدمکشِ عُز برای چپاول به یکی از روستاها وارد شدند. اِعْز، نامی است که
تازیان به قبیله ترکان اِعْز داده‌اند. ظاهراً قوم بزرگی بوده که در قرن ششم، همه قبایل ساکن
چین تا دریای سیاه را به صورت امپراتوری واحدی از صحرائشینان در آورد.^۱ سلجوقیان از

این طایفه پدید آمدند.^۱]

(۳۰۴۷) دو کس از اعیانِ آن ده یافتند در هلاکِ آن یکی بشتافتند
آن ترکان، دو نفر از اشرافِ آن ده را پیدا کردند و خواستند یکی از آن دو نفر را بکشند.

(۳۰۴۸) دست بستندش که قربانش کنند گفت: ای شاهان و ارکانِ بلند
دست او را بستند تا مقتولش سازند. ولی او گفت: ای شاهان و بلند پایگان.

(۳۰۴۹) قصدِ خونِ من به چه رُو می‌کنید؟ از چه آخرِ تشنهٔ خونِ منید؟
آن اسیر گفت: چرا می‌خواهید خون مرا بریزید؟ آخر چرا تشنهٔ خون من هستید؟

(۳۰۵۰) چیست حکمت؟ چه غرض در کُشتنم؟ چون چنین درویشم و، عریان‌تَم
دلیل و غرض شما در کشتن من چیست؟ در حالی که من فردی بینوا و برهنه هستم.

(۳۰۵۱) گفت: تا هیبت بر این یارت زند تا بترسد او و، زر پیدا کند
یکی از ترکان گفت: به خاطر اینکه رفیقت بترسد و جای طلاها را نشان دهد.

(۳۰۵۲) گفت: آخر او ز من مسکین‌ترست گفت: قاصد کرده است^۲ او را ز رست
آن شخصِ اسیر گفت: آخر رفیقم از من بینواتر است. آن ترک گفت: او عمداً خود را
بینوا نشان می‌دهد، ولی واقعاً صاحب طلا و ثروت است.

(۳۰۵۳) گفت: چون وهم است، ما هر دو یکیم در مقامِ احتمال و در شکیم
شخص اسیر گفت: از آنجا که حال من و رفیقم برای شما یقیناً آشکار نیست، بلکه
گمان می‌رود که چنین و چنان باشیم، پس هر دو نفر ما وضعی یکسان داریم، زیرا هر دو در
مقام احتمال و شک هستیم. [بینوایی من و توانگری او، امری احتمالی و گمانی است.]

۱. ر.ک. دورهٔ تاریخ ایران، ص ۳۰۷.

۲. قاصد کردن: کاری را عمداً انجام دادن.

خود و را بکشید اوّل ای شاهان تا بترسم من، دهم زر را نشان (۳۰۵۴)
بنابر این، ای شاهان، ابتدا رفیق را بکشید تا من بترسم و جای طلاها را نشان دهم.

پس کرم‌های الهی بین که ما آمدیم آخرزمان در انتها (۳۰۵۵)
نتیجه‌گیری حکایت مذکور: اینک به کرم خداوندی نگاه کن که ما در آخرالزمان به دنیا آمدیم.

آخرین قرن‌ها، پیش از قرون در حدیثِ آخِرُونَ السَّابِقُونَ (۳۰۵۶)
آخرین قرن‌ها، مقدّم است بر قرون پیشین. در حدیث آمده است: پسینان پیشتازاند.
[اشاره به حدیث: نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَبْدَأْنَهُمْ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِنَا وَ أَوْتَيْنَاهُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَ هَذَا يَوْمُهُمُ الَّذِي فُرِضَ عَلَيْهِمْ فَأَخْتَلَفُوا فِيهِ فَهَدَانَا اللَّهُ لَهُ فَهُمْ لَنَا فِيهِ تَبِعٌ قَالِيَهُودُ عَدَا وَ النَّصَارَى بَعْدَ عَدِي]. «ما پسینان در دنیا هستیم و پیشینان در آخرت. هرچند به امت‌های گذشته، پیش از ما کتاب دادند و به ما بعد از آنان. و این همان روزی است که بر آنان فرض شده بود ولی آنان دچار اختلاف شدند. خداوند ما را هدایت کرد. پس اینان تابعان ما هستند. یهود را فرداست و نصاری را پس‌فردا.» نیکلسون می‌گوید: «در این حدیث ادعا شده که اسلام بر آیین یهود و مسیحیت برتری دارد، ولی در اینجا رومی به آن رنگ عرفانی می‌دهد. محمّد که از نظر زمانی آخرین پیامبران است، از نظر ابدیت اولین آنهاست. آخرین قرن‌ها، یعنی زمانِ محمّد از هجرت به بعد.^۲»]

تا هلاک قومِ نوح و قومِ هود نادی^۲ رحمت به جانِ ما نمود (۳۰۵۷)
دعوت‌کننده رحمت، نابودی قوم نوح و هود را به ما خبر داد.

گشت ایشان را که ما ترسیم از او و خود این برعکس کردی، وای تو (۳۰۵۸)
خداوند، آنان را گشت تا ما از او بترسیم. و اگر برعکس این کار می‌کرد، وای به حال تو [مضمون چهار بیت اخیر پیش از این در بیت (۳۱۲۳ - ۳۱۱۷) دفتر اوّل آمده بود.]

۱. احادیث مثنوی، ص ۶۸ - ۶۷.

۲. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۳۲۲.

۳. نادی: نداکننده، فراخواننده.

بیان حال خودپرستان و ناشکران در
نعمت وجود انبیا و اولیا علیهم السلام

(۳۰۵۹) هرک ازیشان گفت از عیب و گناه وز دل چون سنگ، وز جان سیاه
هریک از دعوت کنندگان حق که درباره معایب اخلاقی و گناه و دل‌های سخت
همچون سنگ و روان‌های سیاه و تباهاکار سخن می‌گفت.

(۳۰۶۰) وز سبک‌داری فرمان‌های او وز فراغت از غم فردای او
از سبک شمردن فرمان‌های خدا و از بی‌اعتنایی به فردای قیامت حرف
می‌زد.

(۳۰۶۱) وز هوس، وز عشق این دنیایِ دون چون زنان، مر نفس را بودن زبون
و از هوی و هوس و شیفتگی به این دنیای خوار داد سخن می‌داد و ناتوانی و تسلیم
آنان را در قبال نفس اماره به زبونی زنان تشبیه می‌کرد.

(۳۰۶۲) و آن فرار از نکته‌های ناصحان و آن رمیدن از لقای صالحان
و گریختن از نکته‌ها و نصیحت‌های خیرخواهان را بیان می‌کرد و نفرت آنان را از
دیدار نیکان به زبان می‌آورد.

(۳۰۶۳) با دل و با اهل دل بیگانگی با شهان، تزویر و رُوبه‌شانگی
زبان بیگانه بودن با عالم دل و اهل دل و تزویر و ریاکاری با شاهان را بیان می‌کرد.
[رُوبه‌شانگی، مجازاً حيله و تزویر. چنانکه در دیوان کبیر آمده است:
چوشیرمست بیرون جه‌نه‌اول دان‌ونه آخر که آیدنگ شیران راز رُوبه‌شانگی کردن^۱]

(۳۰۶۴) سیزچشمان را گدا پنداشتن از حسدشان خفته دشمن‌داشتن
زشتی این کار را که افراد قانع را گدا به شمار می‌آوردند متذکر می‌شد و از
حسادت‌های نهان آنان در دشمنی با صالحان حرف می‌زد. [در قبال این همه بیان حقیقت و

۱. به نقل از فرهنگ نوادر لغات، ضمیمه ج ۷، کلیات شمس.

ارشاد و راهنمایی، آنان به طریق حق در نیامدند و همچنان به عناد خود ادامه دادند.]

گر پذیرد چیز تو، گویی: گداست ورنه گوئی: زرق^۱ و مکرست و دغا^۲ست (۳۰۶۵)
هرگاه آن مردان الهی از روی خلوص نیت و صفای باطن، هدیه تو را بپذیرد، می‌گویی،
او گداست. و اگر هم نپذیرد، می‌گویی اهل ریا و تظاهر و حقه‌بازی است.

گر درآمیزد، تو گویی: طامع^۳ است ورنه گوئی: در تکبر^۴ موله^۵ است (۳۰۶۶)
اگر با مردم نشست و برخاست کند، می‌گویی: حتماً طمع^۳ی دارد، و اگر به کنج
خلوت رود و با کسی حشر و نشر نکند، می‌گویی: عجب آدم متکبری است!

یا منافق! وار عذر آری که من مانده‌ام در نفقه^۶ فرزند و زن (۳۰۶۷)
یا اگر برای قبول ارشاد آنان هیچ بهانه‌ای نتوانی بتراشی مانند منافقان عذر می‌آوری
که: بله، من گرفتار هزینه فرزند و همسر هستم. [و الا به راه تو می‌رفتم. اشاره است
به مضمون آیه ۱۱ سوره فتح: سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا
فَأَسْتَغْفِرُ لَنَا يَقُولُونَ بِآلِسَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ... «بزودی عربان صحرانشین که
از حکم جهاد تن زده‌اند به تو گویند که دارایی و خانواده ما، ما را به خود سرگرم داشته‌اند.
برای ما آمزش خواه. آنان این سخنان را که به زبان می‌گویند در قلبشان هیچ ریشه‌ای
ندارد...»]

نه مرا، پروای سَرَخاریدن است نه مرا، پروای دین ورزیدن است (۳۰۶۸)
من نه وقت سرخاراندن دارم و نه توجهی به امور دینی.

ای فلان، ما را به همت یاد دار تا شویم از اولیا، پایان کار (۳۰۶۹)
ای فلانی، ما را به همت والای خود یادآور (التماس دعا داریم). تا ما نیز بالاخره جزء
اولیاء الله شویم.

۱. زَرَق: حيله، تزوير.

۲. طامع: طمع‌کار.

۳. موله: حریص.

- (۳۰۷۰) این سخن، نه هم ز درد و سوز گفت خوابناکی هرزه گفت و، باز خفت
او این حرف را نیز از روی درد و سوز دل به زبان نمی آورد، بلکه مانند آدم
خواب زده ای است که حرف پریشان و بی ربطی می زند و دوباره به خواب می رود.
- (۳۰۷۱) هیچ چاره نیست از قوتِ عیال از بُن دندان^۱ گُرم کسبِ حلال
آن منافق ریاکار می گوید: من چاره ای جز این ندارم که برای اداره زندگی خانواده ام
تلاش کنم و با خلوص و پشتکار به کسب حلال مشغول گردم.
- (۳۰۷۲) چه حلال؟ ای گشته از اهلِ ضلال غیرِ خونِ تو نمی بینم حلال
چه حلالی؟ ای گمراه! من که جز ریختن خونِ تو حلال دیگری نمی بینم.
- (۳۰۷۳) از خدا چاره شتش و، از لوت^۲، نسی چاره اش است از دین و، از طاغوت^۳، نی
آدمی مانند تو از خدای تو بگذرد، ولی از غذا هرگز. از دین می تواند صرف نظر
کند، ولی از معبودهای دروغین اصلاً.
- (۳۰۷۴) ای که صبرت نیست از دنیایِ دون صبر چون داری ز نِعَمِ الْمَاهِدُونَ؟
ای کسی که نمی توانی از این دنیایِ پست خودداری کنی، چطور می توانی بر دوری از
خداوندی که بساط زمین را گسترده است صبر کنی؟ [مصرع دوم اشارت است به آیه ۴۸
سوره ذاریات: وَالْأَرْضَ قَرَشْنَاهَا قُنِعْمَ الْمَاهِدُونَ. «و زمین را بگسترانیدیم، پس ما بیم
نیکو گسترندگان.»]
- (۳۰۷۵) ای که صبرت نیست از ناز و نعیم صبر چون داری ز اللَّهِ کریم؟
ای کسی که از ناز و نعمت نمی توانی چشم پوشی کنی، چطور می توانی از خداوند
بخشنده بگذری؟

۱. بُن دندان: ر.ک. شرح بیت (۲۷۶۵) همین دفتر.

۲. لُوت: ر.ک. شرح بیت (۵۲۱) همین دفتر.

۳. طاغوت: سرکش، متجاوز، هر معبودی جز خدا.

ای که صبر نیست از پاک و پلید صبر چون داری از آن کین آفرید؟ (۳۰۷۶)
ای کسی که نمی‌توانی بر هر پاک و ناپاکی صبر کنی، پس چطور بر آفریننده آن‌ها
توانی صبر کرد؟

کو خلیلی کو برون آمد ز غار گفت: هَذَا رَبِّي، هان کو کردگار؟ (۳۰۷۷)
کجاست آن دوست خالص حضرت حق که از غار طبیعت و نهانخانه مادیت بیرون آید
و بگوید: این پروردگار من است، آنگاه بگوید: کجاست خداوند حقیقی جهان. [اشاره است به
آیه ۷۹-۷۶ سوره انعام: فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا. قَالَ: هَذَا رَبِّي. فَلَمَّا أَفَلَ، قَالَ: لَا أُحِبُّ
الْآفِلِينَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا، قَالَ: هَذَا رَبِّي. فَلَمَّا أَفَلَ، قَالَ: لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ
الْقَوْمِ الضَّالِّينَ. فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً، قَالَ: هَذَا رَبِّي، هَذَا أَكْبَرُ. فَلَمَّا أَفَلَتْ، قَالَ: يَا قَوْمِ إِنِّي
بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ. إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ
الْمُشْرِكِينَ. «آنگاه که شب تاریک همه جا را فرا گرفت، ستاره‌ای بدرخشید. ابراهیم گفت:
اینست پروردگار من. و چون آن ستاره فرو شد، گفت: من فروشندگان را دوست ندارم. و
آنگاه ماهی تابان دیدگفت: اینست پروردگار من. و چون آن ماه فرو شد، گفت: اگر خداوند مرا
هدایت نکند هرآینه از گمراهان شوم. و آنگاه که آفتاب را تابان دیدگفت: اینست پروردگار
من، این بزرگتر است. و چون فرو شدگفت: من بیزارم از هر آنچه شما شریک و انباز خدا
می‌دانید. همانا من روی بگردانم به سوی کسی که آسمان و زمین را بیافرید در حالی که بر
آیین او راست رونده‌ام و نیم از مشرکان». در تفاسیر قرآن کریم نوشته‌اند که وقتی حضرت
ابراهیم (ع) به ستاره و یا ماه و خورشید می‌گفت «این پروردگار من است.» بدین خاطر بود که
پیرامونش عده‌ای از ستاره‌پرستان و خورشیدپرستان بودند. و قصد او تأیید عقاید آنان نبوده
بلکه می‌خواست به نحو تحقیقی پوچی عقاید آنان را اثبات کند. برخی از مفسران نیز نوشته‌اند
که هَذَا رَبِّي. به طریق استفهام است یعنی: آیا این پروردگار من است؟ از اینرو همزه استفهام را
در ابتدای این کلام تقدیر کرده‌اند. اللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.]

من نخواهم در دو عالم بنگریست تا نبینم این دو مجلس آن کیست؟ (۳۰۷۸)
من به این دو جهان نگاه نمی‌کنم مگر آنکه مشاهده کنم که این دو مجلس به چه کسی

تعلّق دارد؟ [«دو مجلس» اشاره به دوجهان دارد.^۱]

(۳۰۷۹) بی‌تماشایِ صفت‌هایِ خدا گر خورم نان، در گلو ماند مرا
من تا صفات الهی را مشاهده نکنم، اگر نانی بخورم در گلویم گیر می‌کند. [عارف بالله، جهان و جهانیان را مظاهر مختلف صفات و اسماء حضرت حق می‌داند.^۲ مصراع دوم کنایه از بهره‌وری از لذّات و مواهب دنیوی است. یعنی اگر عارف حقیقی از دنیا بهره‌ای برد، آن را نتیجه لطف و انعام حق تعالی می‌داند، و اگر جز این باشد بدان نیز اعتنائی نمی‌کند.]

(۳۰۸۰) چون گوارد لقمه، بی‌دیدارِ او بی‌تماشایِ گل و گلزارِ او؟
او چگونه می‌تواند بی‌تماشای جمال حق، و دیدن گل و گلزار او لقمه‌ای را هضم کند؟

(۳۰۸۱) جز بر امیدِ خدا زین آب‌خور^۳ کی خورد یک لحظه الا گاو و خر؟
به جز گاو و الاغ چه کسی می‌تواند بدون امید به خدا از این آب‌شخور دنیا آبی بنوشد؟

(۳۰۸۲) آنکه کالانعام بُد، بل هم اَصْل^۴ گرچه پُرمکرست آن گنده بَغْل^۵
آن کس که همچون چهار پایان است و بلکه فروتر از چهارپایان، اگر آکنده از نیرنگ هم که باشد، باز متعقّن و بویناک است. [اعمال و کردار او نفرت‌انگیز است. و همین اعمال و کردار زشت او، مانند بوی بد، حقیقت باطنی او را برملا می‌کند و همه نقشه‌هایش را نقش بر آب می‌سازد.]

(۳۰۸۳) مکرِ او سز زیر و، او سر زیر شد^۴ روزگارک^۵ بُرد و، روزش دیر شد
هم حيله‌های او رو به سقوط و فنا می‌رود و هم خود او، یا نیرنگ او پنهان است و خود او رو به سقوط. او چند صباحی زندگی می‌کند و روزگارش به پایان می‌رسد.

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۶۶.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۱۶۶.

۳. آب‌خور: آب‌شخور.

۴. سز زیر شدن: سرنگون شدن.

۵. روزگارک: کنایه از عمر کوتاه.

(۳۰۸۴) فکرهاش کند شد، عقلش خَرَف^۱ عُمَر شد، چیزی ندارد چون اَلِف
مغزش سست و عقلش فرتوت می شود. عمر او می گذرد در حالی که مانند الف هیچ
چیزی از خود ندارد. [الف، نه نقطه ای دارد و نه حرکتی و نه علامتی. در تعبیرات مولانا گاه
اطلاق می شود بر وجود مجازی که ذاتاً چیزی از خود ندارد و حتی مالک هستی مجازی خود
نیز نیست. ر.ک. شرح بیت (۱۵۱۴) دفتر اول.]

(۳۰۸۵) آنچه می گوید: در این اندیشه ام آن هم از دستان^۲ آن نفس است هم
اگر چنین شخصی به یاوه مدعی شود که: من نیز در اندیشه الهی فرو رفته ام، این نیز از
حیله ها و افسانه سرایی های نفس اماره است.

(۳۰۸۶) و آنچه می گوید: غفورست و رحیم نیست آن جز حیلۀ نفسِ لئیم
و اگر چنین شخصی بگوید: خدا آمرزگار و مهربان است، این نیز حیلۀ ای است از
حیله های نفسِ فرومایه.

(۳۰۸۷) ای ز غم مُرده که دست از نان تهی است چون غفورست و رحیم، این ترس چیست؟
ای کسی که از نان و نعیم دنیا دستت خالی است و از شدت اندوه جانت به لب رسیده
است، اگر واقعاً ایمان داری که خداوند، آمرزگار و مهربان است، پس چرا این همه می ترسی؟

۱. خَرَف: پیر سبک مغز.

۲. دَسْتان: حیله.

شکایت کردن پیرمردی به طبیب از رنجوری‌ها و جواب گفتنِ طبیب، او را

خلاصه داستان

پیرمردی نزد طبیبی می‌رود تا دردهای خود را درمان کند. پیرمرد می‌گوید: من از ناحیه مغز احساس ناراحتی می‌کنم؛ آقای طبیب، علت آن چیست؟
طبیب: علت آن از پیری است!
پیرمرد: چشمانم هم تار شده است.
طبیب: آن هم از پیری است!
پیرمرد: کمرم نیز درد می‌کند.
طبیب: آن هم از پیری است!
پیرمرد: هرچند می‌خورم هضم نمی‌شود.
طبیب: ضعف دستگاه گوارشی نیز علتش پیری است!
پیرمرد: موقعی که می‌خواهم نفس بکشم، نفسم بند می‌آید.
طبیب: آن هم از پیری است!
در این هنگام پیرمرد، از کوره در می‌رود و به طبیب می‌گوید: ای احمق تو با آن همه اسم و رسم فقط همین یک جمله را یاد گرفته‌ای که برای هر مرض و دردی بگویی: علت آن از پیری است!؟

طیب می‌گوید: ای پیرمرد نگفتم ناراحتی‌های تو از پیری است، اکنون بدان که همین عصبانیت تو هم از پیری است!!



مولانا در ابیات اخیر فرمود که آدمی به دوران پیری و فرتوتی توان جسمی و فکری خود را از دست می‌دهد و اینک در حکایت پیرمرد و طیب این معنا را به صورت طنزآمیزی بسط می‌دهد. البته مولانا مرحله پیری را که پدیده‌ای طبیعی است مضحک و خنده‌انگیز نمی‌شمرد بل ضعف اخلاقی ناشی از خودپسندی و برنتابیدن سخن راست و درست را می‌نکوهد. «برتابد دو سخن، زو هّی کند» اما مولانا در انتها حساب پیران روشن ضمیر را از دیگر پیران جدا می‌کند و می‌گوید که اینان، صورتاً سالخورده و سیرتاً تازگی و طراوت کودکان را دارند. و این خاصیت نور ایمان و درخشش ایقان است که دل را به حیات طیب زنده نگه می‌دارد. در این باب به توضیح بیت (۹۶۲) دفتر پنجم رجوع شود.



(۳۰۸۸) گفت پیری مر طیبی را که من در زحیرم^۱ از دماغ^۲ خویشتن
پیرمردی به طیبی گفت: من از ضعف مغز ناراحت هستم.

(۳۰۸۹) گفت: از پیری است آن ضعف دماغ گفت: بر چشمم ز ظلمت هست داغ
طیب گفت: علت ضعف مغز تو پیری است. پیرمرد گفت: چشمم تار شده است.

(۳۰۹۰) گفت: از پیری است ای شیخ قدیم گفت: پُشتم درد می‌آید عظیم
طیب گفت: ای پیر کلانسال، این ناراحتی هم علتش پیری است. پیرمرد گفت: کرم نیز بسیار درد می‌کند.

(۳۰۹۱) گفت: از پیری است ای شیخ نزار گفت: هر چه می‌خورم، نبود گوار
طیب گفت: ای پیرمرد ناتوان، این ناراحتی هم علتش پیری است. پیرمرد گفت: هر

۱. زحیر: غم، پریشانی، ناراحتی.

۲. دماغ: مغز سر.

غذایی می‌خورم، هضم نمی‌شود.

گفت: ضَعْفِ معده هم از پیری است گفت: وَقْتِ دَمِ مرا دَمِ گیری است (۳۰۹۲)
 طبیب گفت: ضَعْفِ معده هم عَلَتَش پیری است. پیرمرد گفت: وقتی که می‌خواهم نَفَس
 بکشم، نَفَسَم بالا نمی‌آید.

گفت: آری انقطاع دم بُود چون رسد پیری، دو صد عَلَت شود (۳۰۹۳)
 طبیب گفت: بله، بند آمدن نَفَس هم از پیری است. به طور کلی وقتی که پیری
 فرا می‌رسد، صدها بیماری پیدا می‌شود.

گفت: ای احمق، بر این بَر دوختی؟ از طیبی تو همین آموختی؟ (۳۰۹۴)
 پیرمرد که از طبابت این طبیب ناراحت شده بود گفت: ای احمق تو به همین حرف‌ها
 بسنده می‌کنی؟ آیا تو از طبابت همین چند کلمه حرف را یاد گرفته‌ای؟

ای مُدَمَّغ^۱، عقلت این دانش نداد که خدا هر رنج را درمان نهاده؟ (۳۰۹۵)
 ای احمق عقل تو اینقدر تو را راهنمایی نکرده که خدا برای هر دردی درمانی نهاده است؟

تو خِرِ احمق ز اندک مایگی بر زمین ماندی ز کوتاه پایگی؟ (۳۰۹۶)
 تو که نادان و احمقی به سبب کم دانش بودن و هَمّت اندک و پستی زمین گیر شده‌ای.

پس طیبیش گفت: ای عُمَرِ تو شصت این غضب، وین خشم هم از پیری است (۳۰۹۷)
 سپس طبیب بی‌آنکه رنجه شود بدو گفت: ای کسی که عمرت به شصت سال رسیده،
 این خشم و غضب تو نیز از پیری است!

چون همه اوصاف و اجزا شد نحیف خویشتن داری و صبرت شد ضعیف (۳۰۹۸)
 همینکه همه خوی‌ها و اعضای تو ناتوان شود، خودداری و شکیبایی تو نیز ناتوان و

۱. مُدَمَّغ: احمق، کسی که قوّه دماغی‌اش دچار نقصان باشد.

ضعیف می‌شود.

(۳۰۹۹) برنتابد دو سخن، زو هی کند تابِ یک جرعه ندارد قی کند
تحمل شنیدن دو کلمه حرف را ندارد، پس داد و فریاد راه می‌اندازد. و حتی نمی‌تواند
یک جرعه آب بنوشد، پس همه را بالا می‌آورد.

(۳۱۰۰) جز مگر پیری که از حق است مست در درون او حیاتِ طیبه است
مگر آن پیری که از باده حق سرمست شده باشد، در روح و روان او زندگی پاکیزه‌ای
جاری است. [مصرع دوم اشاره است به آیه ۹۷ سوره نحل: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ
وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. «هر که نیکی
کند چه مرد و چه زن و ایمان داشته باشد، او را به زندگی پاک زنده بداریم و پاداشی بیش از
عمل او بدو دهیم.»]

(۳۱۰۱) از بُرون پیرست و، در باطن صبی^۱ خود چه چیزست آن؟ ولی و آن نبی
او ظاهراً پیر است و باطناً مانند کودک تر و تازه و با طراوت است. اینان چه
کسانی‌اند؟ مسلماً اولیاء الله و انبیای والا مقام. [نمونه کامل این پیران که همواره زنده و با
نشاط‌اند پیامبران و اولیای خدا هستند.]

(۳۱۰۲) گرنه پیدا اند پیشِ نیک و بد چیست با ایشان خُسان را این حسد؟
اگر حقیقت انبیاء و اولیاء الله برای نیکان و بدان آشکار نیست، پس به چه سبب
آدم‌های فرومایه نسبت به ایشان حسد می‌ورزند؟

(۳۱۰۳) و ر نمی‌دانندشان عِلْمُ الْیَقِینِ چیست این بغض و حیل‌سازی و کین؟
اگر این فرومایگان و ستیزه‌جویان، به حقیقت حال آن بزرگان واقف نیستند، پس چرا
این همه دشمنی و نیرنگ بازی و کینه‌توزی در حق آنان روا می‌دارند؟

۱. صبی: کودک، کودکی که هنوز از شیر گرفته نشده باشد.

ور همی دانند بعث و رستخیز چون ز زندگی خویش بر شمشیر تیز (۳۱۰۴)
و اگر این فرومایگان به روز رستاخیز و قیامت اعتقاد دارند، پس چگونه خود را بر
شمشیر تیز قهر و کفر الهی می‌زنند؟

بر تو می‌خندد، مبین او را چنان صد قیامت در درونستش نهان؟ (۳۱۰۵)
اگر نبی و یا ولی بر تو لبخند و تبسمی کرد، مبادا فقط به ظاهر او نگاه کنی. بلکه
صد نوع رستاخیز و قیامت در درون او نهفته است. [ظاهر انبیاء و اولیاء مردم فرومایه و بدنهاد
را گول می‌زند. آنان به ظاهر، ضعیف و فاقد قدرت به نظر می‌آیند ولی برحسب باطن آن‌چنان
قدرتی دارند که می‌توانند دهها نوع قیامت برپا کنند^۱. ر.ک. بیت (۳۰۳۹) دفتر اول.]

دوزخ و جَنّت همه اجزای اوست هر چه اندیشی تو، او بالای اوست؟ (۳۱۰۶)
جهنم و بهشت همه اجزایی از حقیقت انسان کامل به شمار می‌آید. حقیقت و مقام او از
حیطه اندیشه تو خارج است. [بیت فوق، متضمن برداشت صوفیان از انسان کامل است که او
را دایر مدار عالم می‌دانند. ر.ک. بیت (۱) دفتر اول.]

هر چه اندیشی، پذیرای فناست آنکه در اندیشه نآید، آن خداست (۳۱۰۷)
تو هرچه درباره او اندیشه کنی به نیستی و فنا می‌رود؛ و آن کسی که در حیطه فکر
آدمیان در نمی‌آید، آن خداوند تعالی است. [دو بیت فوق که یکی در وصف انسان کامل و
دیگری در وصف ذات کبریایی خداوند است، این نکته را یادآور می‌شود که نه حقیقت انسان
کامل بر افهام و عقول بشری نمایان است و نه ذات خداوند. با این ملاحظه در دو بیت فوق
یکی از مسائل اساسی تصوف تحت عنوان اتحاد ظاهر و مظهر بیان شده است. به این معنی که
انسان کامل، مظهر تام و تمام حضرت حق است، بجز وجوب ذاتی. مولانا این موضوع را به
کرات بیان داشته است. از آن جمله در شرح بیت (۴۲۵) و (۶۷۹ - ۶۷۲) دفتر اول.]

بر در این خانه گستاخی ز چیست گر همی دانند کاندرا خانه کیست؟ (۳۱۰۸)
اگر این آدم‌های فرومایه می‌دانند که در این سرای جهان چه کسی وجود دارد، پس

برای چه در آستانه این سرا به گستاخی و شوخ‌چشمی می‌پردازند؟

(۳۱۰۹) ابلهان، تعظیم مسجد می‌کنند در خرابی اهل دل، جدّ می‌کنند
آدم‌های احمق نسبت به بنای مسجد تعظیم و تکریم می‌کنند، ولی صاحب‌دلان را سخت
مورد اهانت و ستم خود قرار می‌دهند؟ [«مسجد» در اینجا صورت ظاهری هر عبادتگاهی
است با هر آیین و مسلکی. این بیت نیز نقدی است بر صورت پرستان. صوفیان در تعریف دل یا
قلب گفته‌اند: جوهری است نورانی و مجرد که حقیقت جامعه انسانی است و جامع جمیع
حضرات و مظهر هویت ذاتیه تمامی اسماء و صفات است.^۱ دل، نقطه‌ای است که دایره وجود از
او در حرکت آمد و بدو کمال یافت، و سرّ ازل و ابد در او به هم پیوست و جمال و جدال وجه
باقی بر او متجلی شد.^۲]

(۳۱۱۰) آن مجاز است، این حقیقت ای خران نیست مسجد جز درون سروران
ای آدم‌های احمق. (هر عبادتگاهی) جنبه مجازی و صوری دارد، در حالی که دل
انسان کامل جنبه حقیقی دارد. مسجدی جز دل بزرگان معرفت و اصحاب حقیقت وجود ندارد.
[حاج ملا هادی سبزواری گوید: پس وجود کامل، عین ذکر حق است و ذکر او، ذکر حق
است.^۳]

(۳۱۱۱) مسجدی کان اندرون اولیاست سجده‌گاه جمله است، آنجا خداست
مسجدی که در باطن مردان الهی وجود دارد، سجده‌گاه همه مخلوقات است. بدان که
دل آنان تجلی‌گاه حضرت حق است.

(۳۱۱۲) تا دلِ مردِ خدا نآمد به درد هیچ قرنی^۴ را خدا رسوا نکرد
تا دلِ مردان الهی به درد و رنج دچار نشود، حق تعالی هیچ ملّتی را رسوا نمی‌کند. یعنی
بر اثر نفرین آنان تباهاکاران هلاک شوند.

۱. ر.ک. لب لباب مثنوی، ص ۳۷۱.

۲. ر.ک. مصباح الهدایه، ص ۹۸.

۳. شرح اسرار، ص ۱۶۸-۱۶۷.

۴. قَرْن: ر.ک. بیت (۳۱۱۸) دفتر اول.

قصِدِ جنگِ انبیا می‌داشتند جسم دیدند آدمی پنداشتند (۳۱۱۳)
آنان در صدد جنگ با پیامبران برآمدند و آنها را جسمی ظاهری دیدند و بشری معمولی گمان کردند.

در تو هست اخلاقِ آن پیشینیان چون نمی‌ترسی که تو باشی همان؟ (۳۱۱۴)
در درون تو اخلاق و صفات امت‌های معاندِ پیشین وجود دارد، چرا نمی‌ترسی که تو نیز مانند آنان شوی؟ [این بیت و بیت بعدی در بیان حقیقت نوعیه است. یعنی اگر آدمی به صفت فرعون‌ی و یزیدی متصف شود همان فرعون و یزید است. و اگر به صفت مسیحایی درآید بر قدم مسیح است. و این از عقاید صوفیه است.]

آن نشانی‌ها همه چون در تو هست چون تو زیشانی، کجا خواهی برست؟ (۳۱۱۵)
تا وقتی که آن صفات و خصوصیات آنان در تو وجود دارد، تو در شمار آنان. با این ملاحظه تو چگونه می‌توانی رستگار شوی؟

قصه جوحی، و آن کودک که پیش جنازه پدر خویش نوحه می کرد

خلاصه داستان

جمعی، تابوت پدری را بر دوش می بردند، و کودکی همراه با آن جمع، نالان و گریان می رفت و در خطاب به تابوت می گفت: آخر ای پدر عزیزم، تو را به کجا می برند؟ تو را می خواهند به خاک بسپرنند. تو را به خانه ای می برند که تنگ و تاریک است و هیچ چراغی در آن فروزان نمی شود، آنجا خانه ای است که نه دری دارد و نه پیکری و نه حصیری در آن است و نه طعام و غذایی. پسری فقیر به نام جوحی که با پدرش از آنجا می گذشت و به سخنان آن کودک گوش می داد به پدرش گفت: پدر جان، مثل اینکه این تابوت را دارند به خانه ما می برند. زیرا خانه ما نیز نه حصیری دارد و نه چراغی و نه طعامی.

اصل این داستان در منابع عربی آمده است. و جوحی در اصل جُحی بوده است. در اغانی، ج ۱۵، ص ۲۷ و محاضرات راغب، ص ۲۱۴، المحاسن والمساوی، تألیف ابراهیم بن محمد بیهقی، ج ۲، ص ۲۳۱ آمده است.^۱ عبید زاکانی در لطائف، ص ۱۱۶ بدین طریق آورده است: جنازه ای را بر راهی می بردند، درویشی با پسر بر سر راه ایستاده بودند؛ پسر از پدر

پرسید که بابا در اینجا چیست؟ گفت: آدمی. گفت: کجاش می‌برند؟ گفت: به جایی که نه خوردنی باشد، نه پوشیدنی، نه نان، نه آب، نه هیزم، نه آتش، نه زر، نه سیم، نه بوریا، نه گلیم. گفت: بابا مگر به خانه ماش می‌برند^۱.

✱

مولانا در این حکایت کوتاه می‌گوید که قلب گمراهان و عاریان از معنا نیز همچون گور، تنگ و تاریک است و از هرگونه لوازم ایمان و ایقان، عریان است. مولانا در عین حال با طنزی تلخ، زندگی طبقات محروم جامعه را بخوبی نقاشی کرده است.

✱ ✱ ✱

(۳۱۱۶) کودکی در پیشِ تابوتِ پدر زار می‌نالید و برمی‌کوفت سرِ
کودکی پیشاپیش تابوت پدر خود، زار زار می‌گرید و بر سر و روی خود می‌زد.

(۳۱۱۷) کای پدر، آخرِ کجائات می‌برند؟ تا تو را در زیرِ خاکی بفشُرند
آن کودک با گریه می‌گفت: آخر ای پدر تو را دارند کجا می‌برند؟ می‌برند که تو را به خاک بسپرن.

(۳۱۱۸) می‌برندت خانه تنگ و زحیر نئی در او قالی و، نه در وی حصیر
تو را به خانه‌ای تنگ و دردناک می‌برند که در آن خانه نه فرش هست و نه حصیری. [اکبرآبادی می‌گوید: زحیر در اینجا به معنی به سختی نفس کشیدن است. یعنی گور، جایی است که به سختی می‌توان در آن نفس کشید. نیز گفته است می‌تواند به معنی درد و غم باشد. یعنی گور، جایگاه درد و غم است^۲.]

(۳۱۱۹) نئی چراغی در شب و نه روز، نان نئی در او بویِ طعام و، نه نشان
در شب نه چراغی دارد و در روز نه نانی. نه از آنجا بوی غذا می‌آید و نه نشانی از آن وجود دارد.

۱. ر. ک. پیشین، ص ۷۸-۷۷.

۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۳.

نئی در معمور^۱، نئی در بام، راه نئی یکی همسایه کو باشد پناه (۳۱۲۰)
آن خانه نه در و درگاه آباد دارد و نه راهی به سطح زمین دارد. و نه همسایه‌ای هست
که یاور و پشتیبان تو باشد.

جسم تو که بوسه‌گاه خلق بود چون رود در خانه کور و کبود؟ (۳۱۲۱)
جسم تو که زمانی از طرف مردم، بوسه‌باران می‌شد، اکنون چگونه در گور تنگ و
تاریک فرو می‌رود؟ یعنی تازگی و طراوت جسمانی تو، با عروض مرگ از میان برود.

خانه بی‌زینهار و جای تنگ که در او نه روی می‌مآند نه رنگ (۳۱۲۲)
گور، خانه‌ای است فاقد امان و پناه و جایی است تنگ که در آن، نه چهره‌ای می‌مآند و
نه آب و رنگی.

زین نسق اوصاف خانه می‌شمرد وز دو دیده، اشک خونین می‌فشرد (۳۱۲۳)
بدین ترتیب، خصوصیات گور را می‌شمرد و از دو چشمش، اشک حسرت سرازیر می‌کرد.

گفت جوحی با پدر: ای ارجمند واللّه این را خانه ما می‌برند (۳۱۲۴)
جوحی خطاب به پدر گفت: پدر عزیزم، معلوم می‌شود که این تابوت را به خانه ما
می‌برند.

گفت جوحی را پدر: ابله مشو گفت: ای بابا، نشانی‌ها شنو (۳۱۲۵)
پدر جوحی به او گفت: اینقدر احمق مباش. جوحی گفت: ای پدر، به نشانی‌هایی که
می‌دهد خوب گوش کن.

این نشانی‌ها که گفت او یک به یک خانه ما راست، بی‌تردید و شک (۳۱۲۶)
این نشانه‌هایی که این بچه می‌دهد، بی‌هیچ شک و تردیدی دقیقاً نشانه‌های
خانه ماست.

۱. معمور: آباد شده، آباد.

(۳۱۲۷) نئی حصیر و، نه چراغ و، نه طعام نه درش معمور و، نه صحن و، نه بام
خانه ما هم همینطور است که او می‌گوید. یعنی نه حصیری دارد و نه چراغی و نه
غذایی. نه درش آباد است و نه حیاط و بام آن.

(۳۱۲۸) زین نَمَط دارند برخود صد نشان لیک گی بینند آن را طاغیان؟
بدین‌سان آدم‌های سرکش و طاغی، صد نشانه از این قبیل را با خود دارند، ولی آنها
چگونه ممکن است این نشانه‌ها را مشاهده کنند؟ [فاعل فعلی «دارند» طاغیان است که در
مصرع دوم آمده^۱. مولانا از این بیت تا بیت (۳۱۲۳) قلب و باطن طغیانگران و سرکشان را به
گور تنگ و تاریک تشبیه می‌کند، چنانکه قلب اولیاء الله نیز همانند بیت‌الله است.]

(۳۱۲۹) خانه آن دل که ماند بی‌ضیا از شُعاعِ آفتابِ کبریا
خانه دلی که از پرتو آفتاب حضرت حق تعالی نوری نگیرد. [ادامه مطلب در
بیت بعد:]

(۳۱۳۰) تنگ و تاریکست چون جانِ جُهود بی‌نوا از ذوقِ سلطان و دود
چنین قلبی مانند روح و روان حق‌ستیزان، تنگ و تاریک است، و از نفحات و ذوق
پادشاه مهربان عالم رجود بی‌بهره است. [در اینجا «جُهود» به معنی یهودی نیست، بلکه مطلق
منکران و حق‌ستیزان است.]

(۳۱۳۱) نئی در آن دل، تافت تابِ آفتاب نئی گشادِ عرصه و، نه فتحِ باب
در آن قلب نه انوار آفتاب می‌تابد و نه برای آن، عرصه‌ای وجود دارد و نه دری به
روی آن گشوده می‌شود. [هیچ دری از معرفت به روی قلوب حق‌ستیزان گشوده نمی‌شود.
ر.ک. بیت (۱۶۵) همین دفتر.]

(۳۱۳۲) گور، خوشتر از چنین دل، مَر تو را آخر از گورِ دلِ خود، برتر آ
گور برای تو بهتر از این قلب تیره و تار و فاقد معرفت است: آخر گامی از گور قلبت

فرا تر گذار.

زنده‌یی و، زنده زادای شوخ و شنگ^۱ دم نمی‌گیرد تو را زین گور تنگ؟ (۳۱۳۳)
تو زنده‌ای و از موجودی زنده متولد شده‌ای، ای شوخ و شیرین رفتار آیا نفس تو از
این گور تنگ و تاریک بند نمی‌آید؟ [چگونه روح سالم آدمی می‌تواند در قفس ماده و دام
شهوات تاب بیاورد؟]

یوسفِ وقتِی و، خورشیدِ سما زین چه و زندان برآ و، رُو نما (۳۱۳۴)
تو یوسف زمانی و خورشید آسمان. از این چاه و زندان بیرون بیا و خود را نشان بده.
[در اینجا حضرت مولانا، روح آدمی را به حضرت یوسف (ع) و خورشید آسمان تشبیه می‌کند
و جسم و مادیت را به چاه و زندان. بنابراین نباید روح زیبا و منور به انوار معرفت را در چاه
غفلت و زندان شهوت محبوس کرد.]

یونس‌ات در بطنِ^۲ ماهی پخته شد مخلصش^۳ را نیست از تسبیح، بُد (۳۱۳۵)
یونس تو (روح تو) در شکم ماهی (کالبد جسمانی) به هلاکت رسید. برای رهایی از
تباهی و هلاکت، چاره‌ای ندارد جز پرداختن به تسبیح الهی. [«پخته شدن» در این جا به معنی
هلاکت^۴ و هضم شدن و تحلیل رفتن است نه کمال یافتن و از خامی به پختگی درآمدن. یونس
در زبان یونانی به معنی کبوتر است. وی یکی از پیامبران الهی بوده است. نام او چهار بار در
قرآن و در سوره‌های صافات و قلم درج شده و در سوره انبیاء نیز به عنوان ذوالنون از او
یاد شده است. طبق مفاد تورات، یونس فرزند امتای بوده و آن لفظی است عبری به معنی
فانی و میرنده. در آثار اسلامی، امتای تخفیف یافته و به صورت مَتّا درآمد است. حدیثی از
حضرت پیامبر (ص) در دست است که به موجب آن، شخصی خود را به آن حضرت، اهل نینوا
معرفی کرد و حضرت فرمود: خدا تو را رحمت کناد که برادرم یونس بن متی را به یاد من
آوردی.

۱. شوخ و شنگ: لطیف و زیبا، شیرین رفتار.

۲. بطن: شکم.

۳. مخلص: محل خلاصی.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۳.

داستان حضرت یونس(ع) در قرآن بسیار موجز آمده است. وی از قوم خود گریخت و در کشتی گرانباری که آماده حرکت بود سوار شد و در اثنای راه، طوفانی برخاست و امواج سهمگین، کشتی را هر دم به غرق سوق می داد. بنا شد بار کشتی را سبک کنند، لذا کالاهایی که در کشتی موجود بود به دریا افکندند ولی خطر باز هم مرتفع نشد. از اینرو مقرر شد که برای نجات کشتی، یکی از افراد را به دریا افکنند و بدین منظور قرعه زدند و قرعه به نام یونس اصابت کرد.^۱ البته در برخی از کتب قصص و روایات چنین آمده که حضرت یونس، خود داوطلب این کار می شود. اهل کشتی که او را محترم و والا می شمردند بدین پیشنهاد عمل نکردند و گفتند همه امید ما تو هستی. حضرت یونس(ع) چون وضع را چنین دید به آنها گفت: پس میان اهل کشتی قرعه بزنید، به هر کس قرعه افتاد او را به دریا افکنید. هفتاد بار قرعه زدند و هر بار به نام یونس درآمد. او چهل روز در شکم ماهی باقی ماند. خدایتعالی شکم ماهی را همچون آبگینه کرد تا او عجایب زیر دریا را تماشا کند. پس از این مدت خداوند نیایش یونس را به فرشتگان آسمان رسانید. آنها گفتند: خداوند صدایی آشنا از جایی غریب می شنویم خداوند فرمود: این آواز کسی است که در قعر دریا در شکم ماهی زندانی شده است.^۲

(۳۱۳۶) گر نبودی او مُسَبِّح، بطنِ نُون^۳ حَس و زندانش بُدی تا یُبْعَثُونَ

اگر حضرت یونس(ع) در شکم ماهی نیایش حق را نمی گفت، تا روز رستاخیز در شکم او زندانی می شد. [اشاره است به آیه ۱۴۳ و ۱۴۴ سوره صافات: فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلِئَلْ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ. «اگر او (یونس) از جمله نیایشگران حق نبود تا به روز رستاخیز در شکم ماهی درنگ می کرد.»]

(۳۱۳۷) او به تسبیح از تنِ ماهی بَجَسَتْ چیست تسبیح؟ آیتِ روزِ اَلْسَتْ

حضرت یونس(ع) بواسطه نیایش حق از شکم ماهی بیرون آمد، نیایش حق چیست؟ مسلماً نشانه ای از روز اَلْسَتْ.^۴ [همانطور که در روز ازل، وجود آدمی از جسم و عوارض

۱. اعلام قرآن، ص ۶۶۶-۶۶۵.

۲. ر.ک. قصص قرآن مجید، ص ۳۶۱.

۳. نون: ماهی.

۴. ر.ک. شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول.

جسمانی مجرد و عاری بوده و به تسبیح حق مشغول، باید در این جهان نیز از جسم و جسمانیت عاری شد و به تسبیح حقانی خدا پرداخت.^۱

گر فراموش شد آن تسبیح جان بشنو این تسبیح‌های ماهیان (۳۱۳۸)
اگر نیایش روح را فراموش کرده‌ای، پس نیایش ماهی‌ها را گوش کن. [اگر عهد و میثاق فطری و معنوی عالم آشت را از یاد برده‌ای، به نیایش اهل کمال و عارفان حقیقی گوش کن. ماهی در اینجا رمزی است از وجود عارفان که در دریای عشق و معرفت الهی غوطه‌ورند. ر.ک. بیت (۷) و (۵۰۲) دفتر اول.]

هر که دید الله را، اللهی است هر که دید آن بحر را، آن ماهی است (۳۱۳۹)
هر کس که خدا را مشاهده کند، او فردی الهی است، و هر کس که دریا را ببیند او ماهی است. [صوفیه حق تعالی را به دریا مثل زده‌اند. ر.ک. بیت (۲۲۱۲) دفتر اول. بنابراین تنها ماهیان دریای عشق و معرفت می‌توانند در این پهنه بیکران و ژرفای ناپیدا شناور شوند. شیخ احمد رومی در شرح این بیت گوید: وصف اتقیاء از (دایرة) اوصاف بیرون است از آن سبب که ایشان را اتصال با عالم بی‌چون است و حصول آن اتصال وقتی دست دهد که سالک در عالم توحید درآید.^۲]

این جهان دریاست و تن، ماهی و روح یونس محجوب از نور صبح (۳۱۴۰)
در اینجا حضرت مولانا «دریا» را تمثیلی از دنیا و ماهی را تمثیلی از جسم و یونس را تمثیلی از روح بکار می‌برد و می‌فرماید: این دنیا در مثل مانند دریا و جسم مانند ماهی و روح مانند یونس است که از نور سپیده دم محروم و محتجب است. [نور صبح (= روشنی بامداد) کنایه از پرتو ذات الهی است.^۳]

گر مُسَبِّح باشد از ماهی، رهید ورنه در وی هضم گشت و ناپدید (۳۱۴۱)
اگر یونس روح به نیایش و ستایش حق پردازد از ماهی جسم به سلامت می‌رهد.

۱. مقتبس از شرح اسرار، ص ۱۶۸.

۲. دقایق الحقایق، ص ۱۰.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۳.

در غیر اینصورت در درون این جسم، تباه و هلاک می‌گردد. [ر.ک. آیه ۱۴۳ و ۱۴۴ سوره صافات که شرح آن در بیت (۳۱۳۶) همین دفتر آمده است.]

(۳۱۴۲) ماهیانِ جان، در این دریا پُرند تو نمی‌بینی به گِردت می‌پَرند؟
ماهیانِ روح یعنی عارفان در دریای این جهان فراوان‌اند. آیا نمی‌بینی که
پیرامون تو به پرواز درآمده‌اند؟ [این جهان هرگز از ماهیان دریای حقیقت یعنی عارفان خالی
نمی‌شود.]

(۳۱۴۳) بر تو خود را می‌زنند آن ماهیان چشم بگشا، تا ببینی‌شان عیان
آن ماهیان، خود را به تو می‌زنند، دیدگانت را باز کن تا آنها را آشکارا مشاهده کنی.

(۳۱۴۴) ماهیان را گر نمی‌بینی پدید گوشِ تو تسبیحشان آخر شنید
اگر تو این ماهیان را آشکارا نمی‌بینی، گوش‌هایت که نیایش آنها را می‌شنود.

(۳۱۴۵) صبر کردن، جانِ تسبیحاتِ توست صبر کن، کانت تسبیحِ دُرُست
شکیبایی کردن تو، روح و جوهر نیایش‌های توست. شکیبا باش که شکیبایی، نیایش
راست و صحیحی است. [صبر از مهمترین مقامات سلوک عرفانی است که شرح آن در بیت
(۱۶۰۲) دفتر اول آمده است.]

(۳۱۴۶) هیچ تسبیحی ندارد آن دَرَج^۱ صبر کن، اَلصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ
هیچ تسبیح و نیایشی مقام صبر را ندارد. تو صبر کن که صبر، کلید رستگاری است.

(۳۱۴۷) صبر چون پُلِ صِراطِ آن سو، بهشت هست با هر خوب، یک لالای^۲ زشت
صبر همانند پل صراط است و بهشت آن سوی پل قرار دارد. زیرا با هر زیبارویی، یک
لَله زشت همراه است.

۱. دَرَج: درجه.

۲. لالا: لله، غلام و بنده، مربی مرد، مرد پیری که مربی بزرگ‌زادگان باشد.

تا ز لالا می‌گریزی، وصل نیست زآنکه لالا را ز شاهد، فصل نیست (۳۱۴۸)
تا وقتی که از لاله فرار می‌کنی نمی‌توانی به وصال برسی، زیرا لاله از زیبارو جدا نمی‌شود.

تو چه دانی ذوقِ صبر، ای شیشه دل؟ خاصه صبر از بهرِ آن نقشِ چِگل^۱ (۳۱۴۹)
ای نازک‌دل، تو چه می‌دانی که صبر چه مزه‌ای دارد؟ بویژه صبر بر آن زیباروی حقیقی جهان باشد.

مرد را ذوقِ غزا و گرّ و فرّ مر مُخَنَّت را بُود ذوق از ذکر (۳۱۵۰)
به عنوان مثال، مردِ دلاور از جنگ و تاخت و تاز لذّت می‌برد و شخصِ مردنما از آلتِ تناسلی مردان.

جُز ذکر نه دینِ او و، ذکرِ او سَوِیِ اسْفَل بُرد او را فکرِ او (۳۱۵۱)
این مردنما، دین و آیینی ندارد جز آلتِ تناسلی، اندیشه پستِ او، او را به مراتب پستِ فروود می‌آورد.

گر برآید تا فلک، از وی مَتَرَس کو به عشقِ سُفل آموزید درس (۳۱۵۲)
اگر این مردنمایِ فرومایه در مَثَل به افلاک سر بکشد، باز هم نباید از او بترسی، زیرا او از عشق‌های پست درس آموخته است.

او به سَوِیِ سُفل می‌راند فَرَس گرچه سَوِیِ عُلُو جُنْبَانَد جَرَس (۳۱۵۳)
این نامرد هرچند صدای ادعاهای یاوه‌اش در همه جا بلند شده، ولی در واقع به سوی پستی‌ها می‌تازد.

از عَلم‌هایِ گدایان ترس چیست؟ کَانَ عَلم‌ها لقمه نان را رهی است (۳۱۵۴)
از پرچم‌هایِ افراخته گدایان چرا باید ترسید؟ یعنی آن پرچم‌ها ترسی ندارد، زیرا آن

۱. چِگل: نام شهری است در ترکستان که مردم آنجا بغایت صاحب جمال باشند و در تیراندازی بی‌مثل و مانند. (ر.ک. شرح مشوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۳)

پرچم‌ها وسیله‌ای برای نان خوردن و گدایی کردن است. [جنگاوران نیز پرچم‌های خود را می‌افرازند، گدایان نیز همین‌طور. پرچم‌های افراشته جنگاوران، شکوهمند و رعب‌آور است، ولی پرچم‌های افراخته گدایان، رقت‌بار. بنابراین ممکن است کسانی ظاهراً خود را مردان راه حق نشان دهند و به کلمات و سخنان آنان تفوه کنند و رسوم و نشانه‌های آنان را به خود ببندند؛ ولی فاقد جوهر و حقیقت آنان باشند. عَلم‌های گدایان پرچم‌هایی بوده که گدایان برای گدایی می‌ساخته‌اند و دور بازار و کوی‌ها می‌گردانند.^۱ استاد زرین‌کوب می‌نویسد: در بین اینگونه عناصر مربوط به فرهنگ عامه که در مثنوی هست، آنچه به طبقات محترفه یا آداب و تقالید رایج در زندگی روزانه خلق مربوط است، مثنوی و قصه‌های آن را آینه‌ی روشنی از زندگی عادی مردم در عصر و محیط زندگی مولانا می‌سازد. به هر حال، در پاره‌ی موارد، نکات جالب در باب احوال طبقات مختلف عامه و جزئیات آداب و عادات آنها در مثنوی مطرح می‌شود که تصویرهایی کوتاه و گذرا از زندگی عصر گوینده را مجسم می‌کند و از این حیث مخصوصاً فوق‌العاده جالب است.^۲]

ترسیدن کودک از آن شخص صاحب جُثّه و گفتن آن شخص که: ای کودک، مَرَس که من نامردم

مولانا در این فصل جلیل بیان می‌دارد که فریب صورت ظاهر را نباید خورد. مدّعی زیاد است، اما باید دید جوهر افراد چگونه است: کودکی با مردی مخنّث روبرو می‌شود و از اینکه آن مرد بدو نظری سوء داشته باشد هراسان می‌شود. اما مخنّث بدو دل‌داری می‌دهد که من توان سوء قصد ندارم و خود رام دیگر مردانم.

(۳۱۵۵)

کِنِگِ^۲ زَفْتی، کودکی را یافت فرد زرد شد کودک ز بیم قصدِ مرد
مردِ درشت اندامی، کودکی را تنها پیدا کرد، کودک از ترس قصدِ بدِ آن مرد، رویش
زرد شد. [استاد زرین‌کوب می‌نویسد: البتّه در مثنوی، با آنکه تصویر این صحنه‌ها (صحنه‌های جنسی) گه گاه زیاده بی‌نقاب است، باز این تصویرها، محرّک تمایلات

۱. سَرنی: ج ۱، ص ۲۱۴.

۲. پیشین، ص ۲۱۳.

۳. کِنِگ: آمَرِد درشت اندام، بی‌حیا، پست.

شهوانی نیست.^۱]

گفت: ایمن باش ای زیبایِ من که تو خواهی بود بر بالایِ من (۳۱۵۶)
آن مرد گفت: ای زیبارویِ من، آسوده خاطر باش که تو بر من سوار خواهی شد.

من اگر هَولَم، مُخَنَّث دان مرا همچو اُشتر برنشین، می‌ران مرا (۳۱۵۷)
اگر چه من به ظاهر رعب آورم، ولی مردنما هستم، پس همانند شتر بر من سوار شو و مرا بران.

صورتِ مردان و، معنی این چنین از بُرون آدم، درون دیوِ لعین (۳۱۵۸)
او به ظاهر، مرد و در باطن اینگونه نامرد است. از بیرون انسان و از درون شیطانِ لعنت شده است. [چنانکه وصف اهل نفاق چنین است.]

آن دُهل را مانی ای زفتِ چو عاد که بر او آن شاخ را می‌کوفت باد (۳۱۵۹)
ای گنده‌ای که مانند قوم عاد، درشت اندامی، تو مانند دهلی هستی که باد، شاخه را بر آن می‌کوبد. [درشتی اندام قوم عاد را مفسران قرآن کریم و مورخان نیز بازگو کرده‌اند. آیه ۶۹ سوره اعراف بدین مسأله اشاره دارد: ...وَاذْكُرُوا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَ زَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَضْعَةً فَادْكُرُوا اٰلَاءَ اللّٰهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ. «...و (ای عادیان) یاد آرید زمانی را که خداوند، شما را از پسِ نوحیان، جانشین در زمین نمود. و در آفرینش شما بیفزود. پس یاد آرید نعمت‌های خدا را، باشد که رستگار شوید.» زمخشری در ذیل این آیه می‌گوید: چنین گفته‌اند که کوتاه قامت‌ترین قوم عاد، شصت ذراع^۲ بود و بلند قامت‌ترین آنان، صد ذراع^۳.]

روبَهِی، اِشکارِ خود را باد داد بهرِ طبلی همچو خیکِ پُر ز باد (۳۱۶۰)
در حکایت است که روباهی به خاطر یک طبلِ میان‌تهی که مانند خیک، پر از باد بود

۱. سَرنی، ج ۱، ص ۳۲۶.

۲. هر ذراع به اندازه طولِ آرنج است تا سرِ انگشتانِ دستِ یک انسان. توسط القامه.

۳. کُشاف، ج ۲، ص ۱۱۷.

صید خود را از دست داد.

(۳۱۶۱) چون ندید اندر دُهل او قَرِیْهی گفت: خوکی بِه اَزیَن خِیکِ تَهی
همینکه درون آن طبل چیزی ندید، گفت: خوک بهتر از این خِیکِ تَهی است!

(۳۱۶۲) رُوبَهان ترسند زِ آوازِ دُهل عاقلش چندان زند که لا تَقُلْ^۱
روباه‌ها از بانگ طبل می‌ترسند، ولی افراد خردمند آنقدر روی آن می‌کوبند تا خاموش
شود. [سه بیت فوق اشاره است به داستانی در کلیله و دمنه، ص ۶۶، چاپ تهران^۲: آورده‌اند
که روباهی در بیشه‌ای می‌رفت، آنجا طبعی دید در پهلوی درختی افکنده، و هرگاه باد بجستی،
شاخِ درخت بر طبل رسیدی، آواز سهمناک به گوشِ روباه آمدی. چون روباه ضخامت جُتّه
بدید و مَهَابَتِ آواز بشنید، طمع در بست که گوشت و پوست او فراخور آواز باشد، می‌کوشید تا
آن را بدرید؛ الحق جز پوستی بیشتر نیافت؛ مَرکَبِ ندامت را در جَوَلان کشید و گفت: ندانستم
که هر کجا جُتّه، ضخیم‌تر و آواز، هائل‌تر، منفعت، کمتر. منظور مولانا از حکایت مذکور:
خردمند اسیر و مفتون صورت ظاهر نشود، امّا نابخردان، مرعوب صورت ظاهر شوند.]

۱. لا تَقُلْ: مگو، حرف نزن.

۲. ر. ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۷۸.

قصه تیراندازی و ترسیدن او از سواری که در بیشه‌یی می‌رفت

خلاصه داستان

مردی مسلح با هیبتی مردانه و رعب‌انگیز بر اسبی نژاده سوار بود و از بیشه‌ای می‌گذشت. در این اثنا تیراندازی او را دید بیم جان خود کرد: از اینرو تیری به کمان نهاد تا به سوی او افکند که آن سوار فریاد زد: به هیکل تنومند من منگر، من شخصی زبون و ناتوانم، زیرا در موقع نبرد از یک پیرزن نیز ناتوانترم. تیرانداز گفت: برو که من هم از شدت ترس، قیافه تیراندازی به خود گرفته بودم.

مأخذ آن، حکایت ذیل است:

یکی در راهی می‌رفت، شخصی را دید زفت و سواره و سلاح‌های چُست بر بسته. گفت که بزنم او را پیش از آنکه قصد من کند، سوار گفت: به حکم منگر که سخت بی‌هنرم. گفت: نیک گفتی که از بیم خود خواستم تو را تیر زدن، اکنون بیا تا کنارت گیرم.^۱

✽

این حکایت نیز در استنتاج، مانند حکایت پیشین است.

(۳۱۶۳) یک سواری با سلاح و بس مهیب می‌شد اندر بیشه بر اسب نجیب
سواری مسلح با هیبتی بسیار سهمناک بر اسبی نژاده نشسته بود و در بیشه‌ای
می‌تاخت.

(۳۱۶۴) تیراندازی به حکم، او را بدید پس ز خوف او کمان را درکشید
تیراندازی چیره‌دست، آن مرد را دید و از ترس کمان خود را کشید. [«تیراندازی به
حکم» ظاهراً مراد از آن، حکم انداز مذکور در کتب لغت باشد و اهل لغت، حکم انداز را
تیرانداز کامل گویند که هرگز نشانه را خطا نکند.^۱ برخی گفته‌اند که «به حکم» می‌تواند قید
باشد به معنی «برحسب اتفاق و به حکم پیش آمد»^۲. حاج ملاهادی سبزواری گوید: یعنی
تیرانداز مسلط و متحکم در تیراندازی.^۳]

(۳۱۶۵) تا زند تیری، سوارش بانگ زد من ضعیفم، گرچه زفت آستم جسد
کمان را کشید تا آن مرد سوارکار را بزند که او فریاد زد: من آدمی ناتوانم، اگر چه
ظاهراً درشت اندام به نظر می‌رسم.

(۳۱۶۶) هان و هان منگر تو در زفتی من که کم‌ام در وقت جنگ از پیرزن
بهوش باش و بهوش باش، مبادا به درشتی اندام من نگاه کنی زیرا من به هنگام کارزار
از پیرزنان هم ناتوانترم.

(۳۱۶۷) گفت: رُو که نیک گفתי، ورنه نیش بر تو می‌انداختم از ترس خویش
آن تیرانداز گفت: برو که خوب کردی که چنین حرفی زدی. و الا از ترس به تو تیری
می‌پراندم.

۱. سرنی، ج ۱، ص ۲۲۷.

۲. ر.ک. مثنوی (استعلامی)، ج ۲، ص ۳۱۷.

۳. شرح اسرار، ص ۱۶۸.

بس کسان را کالتِ پیکار کُشت بی رُجولیت^۱ چنان تیغی به مشّت (۳۱۶۸)
چه بسیار کسانی که شمشیر به دست گرفتند، ولی چون مردانگی نداشتند با سلاح
جنگاوران کشته شدند. [بنابراین آنچه موجب اصالت و فضیلت شخص می‌شود، علل ابزار
خارجی نیست، بلکه قدرت روحی و هویت معنوی عامل شرافت و برتری است.]

گر بهوشی تو سلاح رُستمان رفت جانت چون نباشی مردِ آن (۳۱۶۹)
اگر فرضاً تو سلاح دلاورانِ آوردگاه را نیز در دست داشته باشی، ولی مرد جنگ نباشی
جانت را از دست خواهی داد.

جان، سپر کن، تیغ بگذار ای پسر هر که بی‌سر بود ازین شه بُرد سر (۳۱۷۰)
ای پسر شمشیر را فروگذار و جان خود را سپر خود کن، زیرا هر کس که سر طبیعی و
ظاهری خود را فدا کند از شاه حقیقی عالم وجود، سر حقیقی و جاودانی دریافت کند.^۲

آن سلاحت حيله و مکرِ تو است هم ز تو زایید و، هم جانِ تو خست^۳ (۳۱۷۱)
سلاح تو، حيله و نیرنگ خود توست که از تو به وجود آمده، ولی علیه خودت
بکار می‌رود.

چون نکردی هیچ سودی زین جیل ترکِ حیلَت کن که پیش آید دُول (۳۱۷۲)
چون از حيله‌های خود هیچ سودی به دست نیاوردی، حيله‌ها را رها کن تا
نیک‌بخت شوی و صاحب دولت و اقبال.

چون که یک لحظه نخوردی بر زَن ترکِ فَن گو، می‌طلب رَبُّ الِیْمَن^۴ (۳۱۷۳)
چون لحظه‌ای از میوه و ثمره حيله‌ات بهره‌مند نشدی، پس حيله‌گری را رها کن و

۱. رُجولیت: مردی. رُجولیت نیز بدین معنی است.

۲. مقتبس از شرح اسرار، ص ۱۶۸.

۳. خست: زخمی کرد، فعل ماضی از مصدرِ خَسْتَن.

۴. بر: میوه و ثمره.

۵. رَبُّ الِیْمَن: پروردگار نعمت‌ها.

پروردگار را بطلب که صاحب نعمت هاست.

(۳۱۷۴)

چون مبارک نیست بر تو این علوم خویشان گولی کن و، بگذر ز شوم
چون این دانش‌ها برای تو فرخنده و مبارک نیست، پس خود را از این علوم، ابله کن و
از ناخجستگی این علوم جزئی دست بردار. [«این علوم» اشاره دارد به علوم جزئی که از
عقول جزئی بیرون می‌تراود و به جای آنکه آدمی را به آرامش و یقین رساند دچار تشویش و
اضطراب می‌کند.]

(۳۱۷۵)

چون ملایک گو که: لَا عِلْمَ لَنَا يَا إِلَهِي، غَيْرَ مَا عَلَّمْتَنَا
مانند فرشتگان بگو: خداوندا، ما را دانشی نیست جز آنچه خود به ما آموختی.
[مقتبس از آیه ۲۲ سوره بقره: قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ
الْحَكِيمُ.] «فرشتگان گفتند: پاکی تو، ما را دانشی نیست جز آنچه خود به ما آموخته‌ای، تویی
دانای بر کمال.» [

قصهٔ اعرابی و ریگ در جوال کردن، و ملامت کردن آن فیلسوف، او را

خلاصهٔ داستان

عربی صحرانشین بر پشت شتر خود باری نهاده بود. این بار عبارت بود از یک جوال پُر از گندم و یک جوال پُر از ریگ. و خود نیز روی آن دو جوال نشسته بود و ره می‌سپرد. در این هنگام شخصی پُرگو که فیلسوف‌نما می‌نمود پیش آمد و از او پرسید در این دو جوال چیست؟ عرب صحرانشین می‌گوید: یکی را از گندم پُر کرده‌ام و آن دیگر را از ریگ. فیلسوف‌نما: چرا ریگ در جوال کرده‌ای؟ صحرانشین: برای آنکه تعادل بار حفظ شود. فیلسوف‌نما: می‌خواستی بار گندم را دو بخش کنی و هر بخش را در جوالی بریزی تا هم وزن بارت سبک‌تر شود و هم شترت بهتر و سبک‌تر حرکت کند. صحرانشین: آفرین، تو ای حکیم با این همه فضل و دانش چرا برهنه و پیاده راه می‌روی؟ سپس آن عرب صحرانشین دلش به حال او سوخت و خواست وی را سوار بر شتر خود کند. در این اثنا مجدداً از او پرسید: تو با این همه عقل و دانش و سخنان حکیمانه شاهی یا وزیر؟! فیلسوف‌نما: نه شاهم نه وزیر. سر و وضع نشان می‌دهد که فردی عادی هستم. صحرانشین: راستش را بگو چند شتر و چند رأس گاو داری؟ فیلسوف‌نما: اصلاً نه گاوی دارم و نه شتری.

صحرائشین: چه اجناسی در مغازه‌ات داری؟

فیلسوف‌نما: چه دکانی؟ چه مغازه‌ای؟ من هیچگونه ملکی ندارم.

صحرائشین: بسیار خوب. حالا که جنس و کالایی نداری، بگو ببینم چقدر پول نقد داری؟

فیلسوف‌نما: دست از سرم بردار، پول نقد دیگر چه مقوله‌ای است؟ من حتی به نان شبام نیز محتاجم، تا چه رسد به پول نقد.

صحرائشین: حالا که وضعت اینست زود از من دور شو که می‌ترسم شومی و نحسی دانش و هنر تو گریبان مرا نیز بگیرد و مرا نیز مانند خودت بیچاره کند!

ماخذ این داستان، حکایتی است در عیون‌الآخبار، ج ۲، ص ۲۸ در این حکایت آمده است که مردی چوبی برگردن خود نهاده بود که بر هر یک از دو سر آن انبانی بسته بود. در یکی گندم و در دیگری خاک ریخته بود. در میان راه کسی از او پرسید چرا این کار را کرده‌ای؟ جواب داد: برای آنکه بارم متعادل شود. آن مرد سؤال کننده انبان پُر از خاک را گرفت و خالی کرد و نیمی از گندم انبان دیگر را درون آن ریخت و گفت: حالا حرکت کن. وقتی آن مرد حرکت کرد دید بارش بسیار سبک شده است. پس گفت: ای بزرگوار عجب عقلی داری.

❖

مولانا در این حکایت علمی را که به رستگاری آدمی نینجامد نقد کرده است. چنین علمی قهراً بار آدمی شود نه بارش. «فیلسوف» در اینجا تمثیل کسانی است که خود را محفوظاتی چند می‌آکنند، اما در نگون‌سازی و شقاوت دست و پا می‌زنند. چنین علمی حجاب اکبر است و به همین سبب، شوم و نافرخنده است و مصاحبت با صاحبان چنین علمی، بدشگون است و موجب تیرگی نفس و تاریکی قلب شود.

(۳۱۷۶) یک عَرابی^۲ بار کرده اُشتری دو جَوَالِ زَفْت از دانه پُری
یک عربِ صحرائشین، دو کیسه بزرگ پُر از گندم بر شتری بار کرده بود.

۱. ر.ک. ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۷۹.

۲. عَرابی: مخفّفِ اُغرابی به معنی عرب صحرائشین.

- (۳۱۷۷) او نشسته بر سرِ هر دو جَوَال یک حدیث‌انداز^۱ کرد او را سؤال
او رویِ هر دو کیسه نشسته بود؛ در میان راه یک شخصِ حَرّاف (فیلسوف‌نما) از او
سؤالاتی کرد.
- (۳۱۷۸) از وطن پُرسید و، آوردش به گفت و اندر آن پُرسش بسی دُرْها پُسُفت
آن فیلسوف‌نما از وطنش سؤال کرد و او را به حرف آورد و ضمن سؤالاتی معانی
بسیاری گفت.
- (۳۱۷۹) بعد از آن گفتش که آن هر دو جَوَال چیست آکنده؟ بگو مصدوقِ حال^۲
سپس به آن عرب صحرانشین گفت: راست بگو ببینم این دو کیسه از چه چیزی پُر
شده است؟
- (۳۱۸۰) گفت: اندر یک جَوالم گندم است در دِگر، ریگی نه قوتِ مردم است
عرب صحرانشین گفت: در یک کیسه، گندم است و در کیسه دیگر، ریگ پُر کرده‌ام که
غذای مردم نیست.
- (۳۱۸۱) گفت: تو چُون بار کردی این رِمال^۳؟ گفت: تا تنها نماند آن جَوَال
فیلسوف‌نما گفت: چرا این ریگ‌ها را بار کرده‌ای؟ عرب صحرانشین گفت: برای اینکه
آن کیسه دیگر تک نماند.
- (۳۱۸۲) گفت: نسیم گندمِ آن تنگ را در دِگر ریز از پَی فرهنگ را
فیلسوف‌نما گفت: عقل و حکمت ایجاب می‌کند که نیمی از بار گندم را در کیسه دیگر
بریزی.

۱. حدیث‌انداز: پُرگو و حَرّاف، آنکه در سخن نامربوط و خارج از موضوع گفتن خود را آزاد داند. (نزهت

لغات و تعبيرات مشنوی، ج ۴، ص ۱۰۰)

۲. مصدوقِ حال: حقیقت حال.

۳. رِمال: ریگ‌ها، جمع رَمَل.

- (۳۱۸۳) تا سبک گردد جوال و، هم شتر گفت: شاباش ای حکیم اهل و حر
تا هم وزن کیسه‌ها سبک شود و هم بار شتر. عرب صحرائشین گفت: آفرین بر تو ای
فرزانه لایق و آزاده. [«شاباش» (= شادباش) از ادات تحسین است، به معنی احسنت، آفرین،
زری که در جشن عروسی بر سر عروس و داماد نثار می‌کنند و یا به مطربان و رقاصان
می‌دهند. معنی اوّل مورد نظر است.]
- (۳۱۸۴) این چنین فکرِ دقیق و رأیِ خوب تو چنین غریان پیاده در لُغوب^۱؟
عرب صحرائشین گفت: ای حکیم تو با این اندیشه دقیق و نظر صائب چرا با تنی
برهنه و پایی پیاده با رنج و تعب می‌روی؟
- (۳۱۸۵) رحمش آمد بر حکیم و عزم کرد کیش بر اُشتر بر نشاند نیکمرد
عرب صحرائشین به حال آن فیلسوف‌نما دلش سوخت و خواست که آن مرد نیک را
روی شتر سوار کند.
- (۳۱۸۶) باز گفتش: ای حکیم خوش‌سُخن شمه‌یی از حالِ خود هم شرح کن
سپس عرب صحرائشین به او گفت: ای حکیم سخنور، اندکی از حال و وضع خودت
برای ما بیان کن.
- (۳۱۸۷) این چنین عقل و کفایت که تو راست تو وزیری؟ یا شهی؟ بر گوی راست
راستش را بگو، تو با این عقل و شایستگی، وزیری یا پادشاه؟!
- (۳۱۸۸) گفت: این هر دو نیم، از عامه‌ام بنگر اندر حال و اندر جامه‌ام
آن فیلسوف‌نما گفت: من نه وزیرم و نه شاه، بلکه شخصی معمولی هستم. تو نگاه کن
به سر و وضع و لباسم.
- (۳۱۸۹) گفت: اُشتر چند داری؟ چند گاو؟ گفت: نه این و، نه آن، ما را مَکاو
عرب صحرائشین گفت: چند نفر شتر داری و چند رأس گاو؟ فیلسوف‌نما گفت:

۱. لُغوب: رنج و درماندگی.

نه شتری دارم و نه گاوی. اینقدر در احوالِ ما جستجو مکن.

گفت: رخت چیست باری در دکان؟ گفت: ما را کو دکان و، کو مکان؟ (۳۱۹۰)
عرب صحرانشین گفت: در دکانت چه اجناسی داری؟ فیلسوف نما گفت: دکانم کجا بوده و محلّ و مأوایم کجا؟ یعنی خلاصه آه در بساط ندارم.

گفت: پس از نقد پُرسم، نقد چند؟ که تویی تنهارو و، محبوب پند (۳۱۹۱)
عرب صحرانشین گفت: حالا از پول و نقدینهات سؤال می‌کنم. چقدر پول داری که داری تنها می‌روی و پند و اندرزهای دوست داشتنی بیان می‌کنی؟

کیمیای^۱ مِسِّ عالم با تو است عقل و دانش را گُهر تُو بر تُو است (۳۱۹۲)
تو کیمیایی داری که مَسّ‌های جهان را بدان وسیله به زرِ ناب مبدل می‌سازی، و عقل و علم تو بسانِ جواهری انباشته و متراکم است.

گفت: واللّه نیست یا وَجْهُ الْعَرَبِ^۲ در همه مِلْکَم وجوه قوتِ شب (۳۱۹۳)
فیلسوف نما گفت: ای بزرگِ عرب به خدا سوگند که حتّی هزینه غذای شبانه‌ام را نیز در اختیار ندارم. [اگر «مُلک» بخوانیم معنی مصراع دوم می‌شود: در همه دنیا حتی هزینه غذای شبانه‌ام را نیز ندارم.]

پا برهنه، تن برهنه می‌دَوَم هر که نانی می‌دهد، آنجا رَوَم (۳۱۹۴)
من با پای برهنه و تنی عریان تلاش می‌کنم و هر کس لقمه نانی به من بدهد به آنجا می‌روم.

مر مرا زین حکمت و فضل و هنر نیست حاصل جُز خیال و دردِ سر (۳۱۹۵)
من با همه این علم و فضل و هنر، حاصلی در دست ندارم جز خیالات بی‌اساس و

۱. کیمیا: ر.ک. شرح بیت (۵۱۶) دفتر اول.

۲. وَجْهُ الْعَرَب: ر.ک. شرح بیت (۲۷۷۶) دفتر اول.

زحمت. [علم و محفوظات من به جای اینکه مرا به یقین و آرامش رساند موجب اضطراب و پریشانی من است.]

(۳۱۹۶) پس عرب گفتش که شو دُور از بَرَم تا نبارد شُومی تو بَر سَرَم
عرب صحرانشین به او گفت: برو از من دور شو که شومی و نحسی تو مرا نیز دچار نکند.

(۳۱۹۷) دُور بَر آن حکمتِ شومت زِمَن نطقِ تو شُوم است بر اهلِ زَمَن
آن دانش نافرخته‌ات را از من دور کن، زیرا نطق تو بر مردم روزگار شوم و ناخجسته است.

(۳۱۹۸) یا تو آن سو رَو، من این سو می‌دوم و ر تو را رَه پیش، من واپس رَوَم
یا تو بدان سمت برو و من به این سمت بشتابم. اگر مسیر توجلو است، من به عقب برمی‌گردم.

(۳۱۹۹) یک جَوالم گندم و، دیگر زِ ریگ بِه بُود زین حیلَه‌های مُردَه ریگ^۱
یک کیسه گندم و یک کیسه ریگی که دارم بهتر است از این همه حیلَه‌های کهنه و برجای مانده.

(۳۲۰۰) احمقِ ام بس مُبارک احمقی است که دلم با برگ و، جانم متقی است
حماقت من، حماقتی بسیار فرخنده است که قلبم دارای رزقِ معنوی است و روحم پرهیزگار. [من بیسوادم، ولی با همین بیسوادی به تقوی و تزکیه توجّه دارم، امّا تو با این همه محفوظات از برگ و بار ایمان و صفای درون بی‌بهره‌ای.]

(۳۲۰۱) گر تو خواهی کِی شقاوت کم شود جَهد کُن تا از تو حکمت کم شود
اگر تو واقعاً می‌خواهی که از بدبختی‌ات کاسته شود، تلاش کن تا دانش ظاهری را از

۱. مُردَه ریگ: میراث. در اینجا به معنی دیرین و برجای مانده از زمان‌های پیشین است. ر.ک. شرح بیت (۱۲۸۲) دفتر اول.

وجود خود بکاهی. [زیرا علمی که بر تن زند موجب خودبینی شود.]

(۳۲۰۲) حکمتی کز طبع زاید وز خیال حکمتی بی فیض نورِ ذوالجلال
دانشی که از طبیعت مادی و خیالات واهی بشر پدید آید، دانشی است که از انوار خداوند بزرگ بی بهره است. [علمی که ارمغانِ قیل و قال و مناقشه و جدال است، روح آدمی را به کمال معنوی و آرامش روحی نمی‌رساند.]

(۳۲۰۳) حکمتِ دنیا فزاید ظنّ و شک حکمتِ دینی پَرَد فوقِ فلک
دانش ظاهری، موجب افزایش گمان و شک می‌شود، ولی دانش باطنی به اوج آسمان پرواز می‌کند.

(۳۲۰۴) زَوْبَعَان^۱ زیرکِ آخرِ زمان بر فزوده خویش بر پیشینیان
تباهکاران حيله گر (عالمان ظاهری) آخرالزمان، خود را از صاحب‌دان پیشین برتر و بالاتر می‌دانند. [آنکه محفوظاتی بار خود کرده و در عین حال فاقد تزکیه و عمل صالح است سخت خودبینی می‌ورزد و خیال می‌کند که بر جمیع گزیدگان اسلاف برتر است.]

(۳۲۰۵) حيله آموزان، جگرها سوخته^۲ فعلها و مکرها آموخته
این عالمان ظاهری که حيله‌ها می‌آموزند و رنج فراوان می‌برند و کارها می‌کنند و انواع نیرنگ‌ها یاد می‌گیرند و یاد می‌دهند.

(۳۲۰۶) صبر و ایثار و سخای نفس و جود باد داده کآن بُود، اکسیر^۳ سود
اینان صفات والای صبر و ایثار و جوانمردی و بخشندگی را به باد فنا می‌دهند، حال آنکه این صفات والا، ماده اصلی همه سودها و منافع حقیقی و پایدار است. [علوم ظاهری سبب می‌شود که آدمی به دانسته‌های خود مغرور شود و از صفات و اخلاق نیکو بی بهره ماند.]

۱. زَوْبَعَان: جمع زَوْبَع نام شیطانی است یا رئیسی از پریان. (آندراج، ج ۳، ص ۲۲۶۴)

۲. جگر سوختن: تحمل رنج و تعب فراوان در کاری. (ر.ک. لغتنامه دهخدا، ج ۱۶، ص ۵۹)

۳. اکسیر: جوهری گدازنده که ماهیت اجسام را تغییر دهد و کاملتر سازد؛ مثلاً جیوه را نقره و مس را طلا سازد. هر چیز مفید و کمیاب. (معین، ج ۱، ص ۳۳۱)

در حالی که علم اگر حقیقی باشد باید انسان را شخصی فروتن و جوانمرد سازد. مولانا این مطلب را به کُرّات در مثنوی مورد تحلیل قرار داده است از آن جمله در حکایت نحوی و کشتیبان، ر.ک. بیت (۲۸۴۷ - ۲۸۳۵) دفتر اوّل.]

(۳۲۰۷) فکر، آن باشد که بگشاید رَهِی راه، آن باشد که پیش آید شَهِی
فکر حقیقی آن فکری است که راهی در برابر تو باز کند. و راهِ حقیقی، آن راهی است
که با پادشاه و امیری برخورد کنی. یعنی تو را مصاحب نیکان کند.

(۳۲۰۸) شاه، آن باشد که از خود شَه بُود نه به مخزن‌ها و لشکر شَه شود
شاه حقیقی، آن شاهی است که ذاتاً شاه باشد. نه آنکه با تکیه بر گنجخانه‌ها و
سپاهیانش خود را شاه نماید.

(۳۲۰۹) تا بماند شاهی او سَرْمَدی همچو عِزِّ مُلکِ دینِ احمدی
شاهی که ذاتاً شاه باشد، پادشاهی او جاودانه خواهد بود، مانند شکوه و جلال آیین
حنیف حضرت احمد(ص). [حضرت محمد(ص)، شاه حقیقی جهان بود. اما این شاهی از
طریق علل و اسباب ظاهری و خدم و حشم برای او فراهم نیامده بود، بل روح نورانی او بر
دلها حکم می‌راند. حکایت بعدی نیز در بیان همین موضوع است.]

گراماتِ ابراهیم اَدْهَم (قَدَسَ اللهُ رُوحَهُ الْغَزِيزِ) بر لبِ دریا

خلاصه داستان

ابراهیم اَدْهَم ضمن سیر و سیاحت به لب دریایی رسید، و آنجا نشست و به دوختن پاره‌های خرده‌اش مشغول شد. در این اثنا امیری که در سال‌های پیشین غلام او بود از آنجا گذر می‌کرد. همینکه چشمش به ابراهیم افتاد او را شناخت. ولی با کمال تعجب اثری از شاهزادگی و امارت در او نیافت، بلکه او را درویشی بی‌پیرایه و خاکسار یافت. پیش خود گفت: پس کو آن حکومت و سلطنت و حشمت و جلال؟ چرا اینقدر خاکسار و زولیده حال شده است؟ ابراهیم که عارفی کامل بود و بر ضمائر اشخاص، واقف؛ در همان لحظه فکر او را خواند و برای قانع کردن وی سوزن خود را به دریا افکند و چیزی نگذشت که صدها هزار ماهی سر از آب برون آوردند در حالی که در دهان هریک، سوزنی از طلا بود. ماهیان به ابراهیم خطاب کردند: ای عارف حقیقی همه این سوزن‌ها از آنِ توست، بگیر. ابراهیم رو به امیر کرد و گفت: ای امیر، حکومت بر دل‌ها مهم‌تر است یا حکومت بر تخت‌ها؟ امیر از تماشای این صحنه شگرف به وجد و شور دچار شد و گفت: وقتی ماهیان از روح عارف خبر دارند، وای به حال کسی که از او بی‌خبر باشد.

اما اصل حکایت:

نقل است که روزی بر لب دجله نشسته بود و خرقه زنده خود پاره می‌دوخت، سوزنش در دریا افتاد، کسی از او پرسید که ملکی چنان از دست بدادی چه یافتی؟ اشاره کرد به دریا که سوزنم باز دهید. هزار ماهی از دریا برآمد، هریکی سوزنی زرین به دهان گرفته، ابراهیم گفت: سوزن خویش خواهم. ماهیکی ضعیف بر آمد، سوزن او به دهان گرفته، ابراهیم گفت: کمترین چیزی که یافتم بماندن ملک بلخ اینست؛ دیگرها را تو ندانی.^۱

✱

مولانا در ابیات اخیر فرمود که سلطنت حقیقی به خزانه و لشکر و عده و عده دنیوی نیست، بل به در آمدن به آیین فقر است. چنانکه محمد(ص) نمونه اعلای سلطنت راستین است. حشمت او به تمهیدات ظاهری بسته نبود، چرا که او در نهایت سادگی زندگی می‌کرد، اما قدرت و شکوه باطنی او همگان را مسحّر کرده است. و اینک مولانا در حکایت ابراهیم ادهم، همان معنا را بسط می‌دهد. ابراهیم ادهم با ترک ریاسات دنیوی و پشت پا زدن به زخارف مادی به آیین فقر درآمد و به برکت آن به استغنایی رسید که تمام دنیا با زخارف چشم‌افسایش در نظر او به چیزی نمی‌ارزید.

✱ ✱ ✱

(۳۲۱۰) هم ز ابراهیم اَدَهَم آمده‌ست کو ز راهی بر لب دریا نشست
درباره ابراهیم اَدَهَم نقل کرده‌اند که او از راهی رسید و بر لب دریا نشست. [شرح
حال ابراهیم اَدَهَم در بیت (۹۲۹) همین دفتر آمده است.]

(۳۲۱۱) دلِ خود می‌دوخت بر ساحل روان یک امیری آمد آنجا ناگهان
او با آرامش و خیال راحت خرقه خود را می‌دوخت که ناگهان امیری سر رسید.

(۳۲۱۲) آن امیر از بندگانِ شیخ بود شیخ را بشناخت، سجده کرد زود
آن امیر (در سالهای پیش) در شمار بندگان زیردستان ابراهیم ادهم بود. همینکه او را دید شناخت و به سجده درآمد.

خیره شد در شیخ و، اندر دلّی او شکلِ دیگر گشته خُلق و خَلقِ او (۳۲۱۳)
آن امیر به ابراهیم ادهم و خرّقه او خیره شد و دید که او، هم ظاهرش عوض شده و هم
خُلق و خوی‌اش.

کو رها کرد آنچنان مُلکِ شِگرف برگزید آن فقرِ بس باریک‌حرف^۱ (۳۲۱۴)
او از این امر در شگفت شده بود که ابراهیم آن سلطنت با عظمت را رها کرده و این
فقرِ پر قیل و قال را برگزیده است.

مُلکِ هفتِ اقلیم، ضایع می‌کند چون گدا بر دلّی، سوزن می‌زند (۳۲۱۵)
عجبا! او سلطنت بر هفت اقلیم جهان را تباه می‌کند یعنی به چیزی نمی‌شمرد. و از
دست می‌دهد، و مانند بینوایان، خرّقه پاره خود را می‌دوزد.

شیخ، واقف گشت از اندیشه‌اش شیخ چون شیرست و، دل‌ها بیشه‌اش (۳۲۱۶)
شیخ یعنی ابراهیم ادهم از فکر او آگاه شد، زیرا در مَثَل شیخ، همان شیر است و دل‌ها
همچون بیشه. همانسان که جایگاه شیر، بیشه است. اولیاء الله نیز در بیشه دل‌های مردم جا
دارند و بر آنها واقف‌اند.]

چون رجا و خوف در دل‌ها روان نیست مخفی بر وی اسرارِ جهان (۳۲۱۷)
ولّی خدا مانند بیم و امید در دل‌های مردم جریان دارد. از اینرو اسرار نهفته روحی
جهان بر آنان پنهان نیست. [شرح اصطلاحی خوف و رجاء در شرح بیت (۳۶۱۵) دفتر اوّل
آمده است.]

دل نگه دارید ای بی‌حاصلان^۲ در حضورِ حضرتِ صاحب‌دلان (۳۲۱۸)
ای انسان‌های عاری از کمال و خالی از معنا، در برابر عارفانِ صاحب‌دل، مراقب دل

۱. باریک‌حرف: مطالب پر قیل و قال، سخن پوچ و بی‌اساس، نکته دقیق و ظریف (فرهنگ لغات و تعییرات

مثنوی، ج ۲، ص ۳۲).

۲. بی‌حاصلان: ر.ک. بیت (۵۶۲) دفتر اوّل.

خود باشید.

(۳۲۱۹) پیشِ اهلِ تن، ادب^۱ بر ظاهرست که خدا زیشان، نهان را سترست
در نزد اسیرانِ جسم، رعایت ادب تنها منحصر به ظواهر است. زیرا خداوند، اسرار نهفته
را از آنان می‌پوشاند.

(۳۲۲۰) پیشِ اهلِ دل، ادب بر باطن است زآنکه دلشان بر سَرایر^۲، فاطن^۳ است
ولی در نزد صاحبِ دلان، رعایت ادب منوط به ادب باطنی است. زیرا دل آنان
بر رازهای نهفته آگاه است. [صوفیه ادب را متضمنِ تهذیبِ ظاهر و باطن می‌دانسته‌اند.
و هرچند تهذیبِ باطن را بیشتر در خور اعتنا می‌یافته‌اند در عین حال غالباً تأکید
می‌کرده‌اند که تا آثار محاسنِ آداب از ظاهر شخص پدید نیاید معلوم است که باطنِ وی
نیز تهذیب و تأدب حاصل نکرده است... ادب ظاهر به اعتقاد آنها امری است که تدریجاً
انسان را به تصفیه باطن هدایت می‌کند^۴. ولی آنچه که اصل و اساس ادب را می‌سازد،
همانا نیت قلبی و اراده باطنی است، و الاً صرف انجام رسوم و تشریفاتِ ظاهری ادب،
اعتباری ندارد.]

(۳۲۲۱) تو به عکسی پیشِ کورانِ بهرِ جاه با حضور آیی نشینی پایگاه
لیکن تو ای عاری از کمال، کارت برعکس است. یعنی نزد نابینایان، ادب را رعایت
می‌کنی و برای اظهار تواضع در آستانهٔ مجلسی می‌نشینی تا به جاه و مقامِ ظاهری دست یازی.
[در این بیت منظور، از «کوران» افرادی هستند که از کمالات روحی و بصیرت معنوی محروم
باشند^۵. معادلِ دنیاپرستان و صورت‌گرایان. بنابراین تو اگر ادب را رعایت کنی وقتی است که
با دنیاپرستان روبرو شوی تا از آنان جاه و مالی تکدی نمایی.]

۱. ادب: ر.ک. شرح بیت (۷۸) دفتر اول.

۲. سَرایر: رازها، نهانی‌ها. جمعِ سریره.

۳. فاطن: دانا و زیرک.

۴. سَرنی، ج ۲، ص ۷۰۶.

۵. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۶۲.

- (۳۲۲۲) پیشِ بینایان، کُنی ترکِ ادب نارِ شهوت را از آن گشتی حَطَب^۱
اما تو در نزد اهل بصیرت، ادب را فرو می‌گذاری، از اینرو به هیزمِ آتشِ شهوت مبدل می‌شوی. [در این بیت «بینایان» اشاره دارد به عارفان و صاحبان بصیرت باطنی.]
- (۳۲۲۳) چون نداری فِطْنَت^۲ و، نورِ هُدیٰ بهرِ گُوران، روی را می‌زن جَلا
وقتی که تو فاقدِ زیرکی و روشنائیِ هدایت باشی، ناگزیر باید چهرهٔ خود را برای نابینایان آرایش دهی. [هرگاه آدمی از نور هدایت و معرفت حق محروم باشد، ناگزیر درصدد جلب رضایت و خوشایند کردنِ دلان گمراه برمی‌آید.]
- (۳۲۲۴) پیشِ بینایان، حَدَث^۳ در روی مال ناز می‌کُن با چنین گَندیده حال
وقتی که فاقد بینش باطنی باشی، ناگزیر نجاست را بر چهرهٔ خود می‌مالی و نزد اهل بصیرت می‌نشینی، یعنی نسبت به صاحبِ دلانِ خاکسار تکبر می‌ورزی. تازه با این سر و وضع کثیف و متعفن ناز هم می‌فروشی!
- (۳۲۲۵) شیخ، سوزن زود در دریا فکند خواست سوزن را به آوازِ بلند
ادامهٔ حکایت: شیخ (ابراهیم ادهم) زود سوزن خود را در دریا انداخت، و سپس با صدای بلند سوزن را صدا کرد.
- (۳۲۲۶) صد هزاران ماهیِ اَللّٰهیی سوزنِ زر در لبِ هر ماهیی
بیدرنگ صدها هزار ماهی که مأمورانِ مشیتِ خداوندی بودند، هر کدام سوزنی از طلا به لب داشتند. [ادامهٔ مطلب در بیت بعد.]
- (۳۲۲۷) سر بر آوردند از دریایِ حق که بگیر ای شیخ، سوزن‌هایِ حق
این ماهی‌ها سر خود را از دریایِ حق بیرون آوردند و به ابراهیم ادهم گفتند: ای شیخ، سوزن‌هایِ خداوند را بگیر.

۱. حَطَب: هیزم.

۲. فِطْنَت: زیرکی، باهوشی.

۳. حَدَث: مدفوع، ادرار.

(۳۲۲۸) رُو بدو کرد و، بگفتش: ای امیر مُلکِ دلِ به، یا چنان مُلکِ حقیر؟
ابراهیم ادهم به آن امیر روی کرد و گفت: ای امیر، سلطنت بر دل‌ها بهتر است یا این
سلطنت ناچیز مادی تو؟

(۳۲۲۹) این نشانِ ظاهرست، این هیچ نیست تا به باطن در روی، بینی تو بیست
این کرامت را که اینک دیدی، کرامت و آیتی ظاهری است، در واقع چیزی به حساب
نمی‌آید. اندکی تأمل کن تا ببینی که در عالم باطن، چه اسرار و حقایقی نهفته است. [کرامت،
کارهای خارق‌العاده‌ای است که از اولیاءالله سر می‌زند.^۱ ابن عربی در باب صد و هشتاد و
چهار فتوحات مکیّه می‌گوید: کرامت، بر دو قسم است: یکی کرامت حسی و دیگری کرامت
معنوی. عوام‌الناس فقط می‌توانند کرامت‌های حسی اولیاء را مشاهده کنند نظیر راه رفتن روی
آب و طی‌الارض و... ولی کرامت معنوی را فقط خواص، متوجّه می‌شوند. و آن عبارت است
از بیشی گرفتن در امور خیر و دوری از صفات ذمیمه نظیر حقد و حسد و توجّه به مراقبه و
محاسبه^۲ و...

بنابر این حضرت مولانا از قول ابراهیم ادهم می‌فرماید: اینکه سوزنی به قعر دریا
رفت و بلافاصله هزاران ماهی هرکدام با سوزنی زرّین سر از آب بیرون آوردند، کرامتی
ظاهری است. و این کرامت در برابر کرامت‌های معنوی چیزی به حساب نمی‌آید. استاد
همایی می‌نویسد: ظهور کرامات و خرق عادات از اولیاءالله، به مثابه گُلی است که از
گلستانی پُر گل و وسیع آورده باشند، بوی و دیدار همین گل ما را به وجود گلستان
دلالت و راهنمایی می‌کند، درون اولیاء گلستان فیض نامحدود و باغ رحمت بی‌منتهای
الهی است، گاهی از آن باغ انبوه، تحفه گُلی به ما می‌رسد تا ما را بدان سوی
جذب کند.^۳

(۳۲۳۰) سویی شهر از باغ، شاخی آورند باغ و بُستان را کجا آنجا برند؟
به عنوان مثال، از باغ شاخه‌ای به عنوان نمونه نزد مردم شهر می‌برند، و الا باغ و
بوستان را چگونه ممکن است بدانجا ببرند؟

۱. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۲۶۶.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۵.

۳. مولوی نامه، ج ۱، ص ۲۹۶-۲۹۵.

خاصه باغی کین فلک یک برگِ اوست بلکه آن مغزست، وین دیگر، چو پوست (۳۲۳۱)
 بوژه باغی که سپهر گردون با همه عظمت یک برگ آن حساب می‌شود، بلکه می‌توان
 گفت که آن باغ معنا به منزله مغز است و سپهر گردون به مثابه پوست. [باغ در این بیت کنایه از
 عالم روح است].^۱

برنمی‌داری سویی آن باغ گام بوی افزون جوی و، کُن دفع زُکام (۳۲۳۲)
 اگر به سوی آن باغ (عالم روح و معنا) گامی بر نمی‌داری، دست کم بوی گل را
 استشمام کن و زکام را از خود بران. [زُکام، عارضه‌ای است که علامت آن ریزش آب رقیق و
 سوزش مخاط بینی است].^۲ ولی در اینجا منظور بیماری‌های اخلاقی و روحی و تعلقات دنیوی
 است که مانع از استشمام بوی حقیقت می‌شود.^۳ همانگونه که زکام جسمی، سبب اختلال در
 حس بویایی می‌شود و بیمار بوی چیزی را نمی‌تواند احساس کند، زکام روحی نیز سبب
 اختلال در شناخت و استشمام بوی حقیقت می‌گردد. بنابراین اگر تو نمی‌توانی در بوستان عالم
 معنا سلوک کنی، رایحه خوش معنویت را از گل‌های آن بوستان (اولیاءالله) استشمام کن و از
 معنویت آنان بهره‌مند شو. در بیت (۶۷۴ - ۶۷۲) دفتر اول، مضامینی قریب با این بیت آمده
 است. اکبرآبادی گوید: می‌توان گفت که مراد از «بو» علم‌الیقین باشد که چون به کمال رسد به
 عین‌الیقین مبدل شود.^۴

تا که آن بو جاذبِ جانت شود تا که آن بو نورِ چشمانت شود (۳۲۳۳)
 تا اینکه آن بوی عطرآگین (معنویت و روحانیت اولیاءالله) تو را به سوی خود جذب
 کند و مایه بینایی و بصیرت چشم دل تو گردد.

گفت یوسف، ابنِ یعقوبِ نبی بهر بُو، اَلْقُوا عَلٰی وَجْهِ اَبی (۳۲۳۴)
 حضرت یوسف (ع)، فرزند حضرت یعقوب نبی (ع) به سبب همین بو گفت که: پیراهنم را
 روی صورت پدرم بیفکنید. [مصرع دوم اشاره دارد به آیه ۹۳ سوره یوسف: اِذْهَبُوا بِقَمِیصِی

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۶۲.

۲. ر.ک. حُفّی علانی، ص ۱۶۶.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۷۱.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۵.

هَذَا قَالَتْهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأَتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ. «این پیراهنم را ببرید و روی رخسار پدرم افکنید تا دیده‌اش بینا شود و آنگاه او را همراه خویشان خود نزد من آرید.» [

(۳۲۳۵) بهر این بو گفت احمد در عِظَات^۱ دایماً قُرْءُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ

به خاطر همین بو بود که پیامبر(ص) در اندرزهای خود همیشه می‌فرمود: روشنی چشم من در نماز است. [اشاره به حدیث: حُبِّبَ إِلَيَّ النَّسَاءُ وَالطَّيِّبُ وَجُعِلَ قُرْءُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ^۲ «در نزد من سه چیز محبوب است: زنان و بوی خوش، ولی مایه روشنی چشمانم در نماز است.» حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید: روشنی چشم در نماز است، چون موجب نفحات ربانیه و واردات قلبیه شود که بوهای خوش حدیقه قدس ربانی‌اند^۳، تَلَقَّى مولانا از نماز یادآور قول بعضی از مشایخ است که نماز را إِعْرَاضُ از مَاسِيُوْیِ اللَّهِ و در بحر شهود مستغرق شدن دانسته‌اند^۴.]

(۳۲۳۶) پنج حس، با همدگر پیوسته‌اند زآنکه این هر پنج، ز اصلی رُسته‌اند

پنج حس با یکدیگر پیوسته و متصل‌اند، زیرا این حواس پنجگانه از اصل واحدی پدید آمده‌اند. [استعدادها و قوای جان که مترادف با حواس خمسۀ جسمانی است از روح کُلّ سرچشمه گرفته، صفات الهی را آشکار می‌نماید. بطوریکه آنها از یکدیگر جدا و مشخص نیستند، بلکه در یکدیگر مجذوب و مستلزم هم‌اند. ادوارد کارپنتر نیز می‌گوید: چنین به نظر می‌رسد که اینگونه محسوسات (عارفانه) چنان است که در آن تمام حس‌ها تبدیل به یک حس می‌شود^۵. بیت فوق با قاعده التَّفَسُّسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقَوَى تفسیر می‌شود.]

(۳۲۳۷) قَوْتِ یک، قَوْتِ باقی شود مابقی را هر یکی، ساقی شود

بنابر این نیرومند شدن یکی از آن حواس، سبب نیرومندی دیگر حواس می‌شود.

۱. عِظَات: جمع عِظَة در اصل وَغْظ بوده که واو حرفِ عِلّه را ساقط کرده و به جای آن (ة) در انتهای آن آورده‌اند. به معنی اندرز و پند است.

۲. احادیث مثنوی، ص ۶۸.

۳. شرح اسرار، ص ۱۷۱.

۴. لب لباب مثنوی، ص ۴۷.

۵. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۲۵۶.

هر یک از آن حواس، دیگری را سیراب می‌کند.

دیدن دیده، فزاید نطق را نطق در دیده، فزاید صدق را (۳۲۳۸)
دیدن چشم، سبب افزایش نیروی کلام می‌شود. و کلام، صداقت چشم را افزایش می‌دهد. [شهود حق تعالی به دیده دل بصیرت دهد و بصیرت باطن، کلام را متین و استوار کند. و کلام حق نیز به نوبه خود، بصیرت را افزایش دهد.]

صدق، بیداری هر حس می‌شود حس‌ها را ذوق، مونس می‌شود (۳۲۳۹)
صداقت موجب بیداری همه حواس می‌شود، از اینرو ذوق با حواس انیس و همدم می‌شود. [ذوق، وجدان لذت و قوه تمیز بین آنچه مطلوب و مایه التذاذ هست از آنچه نیست... همچنین لذتی که از این تجربه و از این وجدان حاصل می‌شود ذوق و ذوق حضور نام دارد].^۱

آغاز منور شدن عارف به نور غیب‌بین

چون یکی حس در روش بگشاد بند مابقی حس‌ها همه مُبَدَل شوند (۳۲۴۰)
هرگاه یکی از حواس در ضمن سلوک، بند از پای خود باز کند، دیگر حواس نیز تحوّل می‌یابند | اگر یکی از حواس، در طریق سلوک، بند مادیت را از پای خود بردارد و به کشف روحی و معنوی برسد، دیگر حواس نیز تحت تأثیر آن حس همین‌گونه تحوّل می‌یابند.^۲
رجوع شود به بیت (۲۳۸۴) به بعد دفتر چهارم.]

چون یکی حس، غیر محسوسات دید گشت غیبی بر همه حس‌ها پدید (۳۲۴۱)
همینکه یکی از حواس توانست غیر محسوسات را ببیند، امور غیبی بر همه حواس دیگر آشکار می‌شود.

چون ز جو جست از گله یک گوسفند پس پیایی جمله ز آن سو، برجهند (۳۲۴۲)
به عنوان مثال، هرگاه یکی از گوسفندان از جوی آب ببرد، به دنبال او دیگر گوسفندان

۱. سزنی: ج ۱، ص ۱۹۴.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۶۳.

نیز از آن جوی آب خواهند پرید.

(۳۲۴۳) گوسفندانِ حواست را بِـِـران در چَرا از أَخْرَجَ الْمَرْعَى چران
 تو نیز ای انسان، گوسفندان حواس خود را از صحرای محسوسات بیرون بران و آن‌ها
 را در چراگاهی که حضرت حق رویانیده بچران. [مصرع دوم اشاره به آیه ۴ سوره اَعْلَى:
 وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى. «و آنکه برون بیاورد چرا خور را.» مولانا در اینجا مانند بسیاری از
 موارد دیگر چند لفظ از یک آیه قرآنی را در بیت خود تضمین کرده، ولی آن را در معنای
 مجازی مورد نظر خود بکار گرفته است. بنابر این می‌گوید: ای انسان، حواس تو نیز همانند
 رمه‌گوسفندان است که باید آن‌ها را از صحرای خشک و قفر محسوسات به مرغزار و چراخور
 معنویات درآوری تا از گل‌های معانی و روحانی خورند و کمال یابند.]

(۳۲۴۴) تا در آنجا سُنبل و نسرین چَرَنَد تا به رَوْضَاتِ حقایق، رَه بَرَنَد
 تا حواسِ تو در چراگاه سرسبز الهی، سُنبل و نسرین معانی بخورند و به باغ‌های
 حقیقت راه یابند. [در یکی از شروح آمده است: حقایق یعنی صفات الهی که جانشین
 استعدادهای روحانی در انسان کامل می‌شود.^۱]

(۳۲۴۵) هر بِـِـحسّات، پیغمبرِ حِس‌ها شود جُمْلَه حِس‌ها را در آن جَنّت کَشَد
 در این موقع هر یک از حواس تو که به مرحله درک غیر محسوسات رسیده، پیامبر
 دیگر حواس می‌شود، یعنی هادی آنان می‌گردد و همه آن حواس اینجهانی را به سوی بهشت
 راهنمایی می‌کند. [تبیین بیت (۳۲۴۰) همین دفتر است.]

(۳۲۴۶) حِس‌ها با حِسّ تو گویند راز بی‌زبان و بی‌حقیقت بی‌مجاز
 آن حواس (صاحبان حواسی که قبلاً در کمند محسوسات اسیر بوده و بعد به مقام درک
 غیر محسوسات رسیده‌اند.) با زبان بی‌زبانی و بدور از حقیقت‌گویی و مجازگویی با حِسّ تو،
 رازها می‌گویند [برخی از شارحان گمان کرده‌اند که حقیقت و مجاز در اینجا نظر به اصطلاح
 فلسفی و حکمی دارد، در حالی که حقیقت و مجاز در این بیت دو اصطلاح مربوط به علم بیان

است. علمای علم بیان، استعمال لفظ را در موضوع له حقیقت گویند. مانند اطلاق کلمه اَسَد (شیر). بر حیوان درنده و ستمگر جنگل. این اطلاق، جنبه حقیقی دارد زیرا مصداق خارجی آن همان حیوان جنگل است. ولی هرگاه لفظِ اسد بر انسانی اطلاق شود مسلماً منظور این نیست که آن انسان، واقعاً یک حیوان درنده است، بلکه این اطلاق، جنبه مجازی دارد و مقصود اینست که او فردی شجاع و بی‌پاک است^۱. پس منظور بیت فوق اینست: آن حواس بدون بکار بُردن هیچگونه لفظ و عبارتی با تو حرف می‌زنند^۲. در یکی از شروح آمده است: ولی روشن‌ضمیر، به شکل حواری آشکار می‌شود تا به همه روشنایی بخشد و همگان را به جانب حقیقت راهبری کند. او قلب آنها را با اشراق محض می‌خواند، علم او مصون از خطاست، زیرا این معرفت به او از راه کلمات - که فقط می‌توانست مبهم و گمراه‌کننده باشد - نرسیده است^۳.

کین حقیقت، قابل تأویل‌هاست وین توهم، مایه تخیل‌هاست (۳۲۴۷)
زیرا این حقیقت، قابل تأویل‌های گوناگون است، و این گمان، سرمنشأ خیالات.
[حقیقت در مرتبه‌ای که هنوز مشهود و مرئی نشده باشد، توسط انسان‌ها مورد تأویل قرار می‌گیرد. هرکس مطابق پندار و خیال خود چیزی از آن می‌گوید^۴، ولی قطعاً میان این گفته‌ها و حقیقت، تفاوت بسیار است، زیرا به گفته مولانا: سخن، سایه حقیقت است و فرع آن^۵. داستان «اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل» که در بیت (۱۲۵۹ تا ۱۲۶۸) دفتر سوم آمده تفسیر بیت فوق است. و اما معنی تأویل: تأویل در لفظ از اَوَّل (= بازگشت به اصل) مشتق شده چنانکه «مَوَّل» را به جایی گویند که بدان رجوع می‌کنند. بنابر این معنی لفظی تأویل بازگرداندن است^۶. و در اصطلاح، بازگرداندن کلام از ظاهر به معنی باطنی آن است.]

۱. ر.ک. معالم البلاغه، ص ۲۴۲.

۲. مولانا این مطلب را در فیه مافیه، ص ۲۲ بیان داشته. ر.ک. بیت (۱۲۰۷) دفتر اول.

۳. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۲۵۶.

۴. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۱۳.

۵. فیه مافیه، ص ۷.

۶. مفردات راغب، ص ۲۷.

- (۳۲۴۸) آن حقیقت کآن بُود عین و عیان هیچ تأویلی نگنجد در میان
ولی هرگاه حقیقت، آشکارا نمایان گردد، هیچگونه جایی برای تأویل باقی نمی‌ماند.
- (۳۲۴۹) چونکه حس‌ها بنده حس تو شد مر فلک‌ها را نباشد از تو بُد
هرگاه همه حواس (آنان که در مرتبه محسوسات مانده‌اند)، مطیع و فرمانبردار حس (حقیقت یاب) تو شدند، حتی آسمان‌ها و افلاک نیز به اطاعت تو در می‌آیند. [این بیان موافق است با تعبیر صوفیان در مورد انسان کامل نظیر اینکه او را کلمه فاصله جامعه، و مردمک چشم حق و نگین انگشتی جهان و تمام‌کننده خلقت آن و... می‌دانند.^۱]
- (۳۲۵۰) چون که دعوی رود در ملک پوست مغز، آن کی بُود؟ قشر آن اوست
به عنوان مثال، هرگاه بر سر مالکیت پوستی دعوایی باشد، مغز به چه کسی می‌رسد؟ مسلماً به کسی که پوست به او رسیده است. [نیکلسون گوید: «قشر» یعنی عالم ماده، و «پوست» یعنی صفات الهی که مبنای نهان آن است.^۲]
- (۳۲۵۱) چون تنازع در فتد در تنگ کاه دانه آن کیست آن را کن نگاه
اگر ستیزه‌ای بر سر به دست آوردن برگ کاهی در گیرد، تو به آن نگاه کن که دانه به چه کسی می‌رسد. [«برگ کاه»، کنایه از مظاهر عالم محسوس و «دانه»، کنایه از جوهر و اصل حقیقت است. بنابر این کسی که واجد حقیقت شود، واجد مظاهر حقیقت نیز شده است.^۳]
- (۳۲۵۲) پس فلک، قشرست و، نور روح، مغز این پدیدست، آن خفی، زین رو مَلغز
پس فلک به منزله پوست و نور روح به منزله مغز است. فلک، آشکار است، ولی نور روح ناپیدا. هوشیار باش که به این علت دچار لغزش نشوی.
- (۳۲۵۳) جسم، ظاهر، روح، مخفی آمده‌ست جسم، همچون آستین، جان همچو دست
جسم، پیدا و نمایان است، ولی روح، مخفی و پنهان. جسم در مثل مانند آستین لباس

۱. ر.ک. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۷۰-۶۹.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۹۰۴.

۳. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۶۴.

است و روح، مانند دست. [منظور از «روح» در اینجا روح حیوانی است.^۱ نه روح مجرد و مُفارق از ماده. چنانکه ابیات بعد گواه این مطلب است. ر.ک. بیت (۱۸۸) همین دفتر.]

باز عقل از روح، مخفی تر بُود حس سویی روح، زوتر رَه بُرد (۳۲۵۴)
ولی عقل، از روح (حیوانی) مخفی تر است. از این رو حس آدمی، به روح (حیوانی) نزدیکتر است. [بحث مبسوط عقل و انواع آن در بیت (۱۱۰۹) دفتر اول آمده است.]

جُنُبشی بینی، بدانی زنده است این ندانی که ز عقل آکنده است (۳۲۵۵)
هرگاه تو حرکتی در یک موجود مشاهده می‌کنی، در می‌یابی که او موجودی زنده است، ولی صرفاً به دلیل این حرکت نمی‌توانی آن موجود را صاحب عقل بدانی. [ادامه مطلب در بیت بعد:]

تا که جُنُبش‌هایِ موزون سرُ کنند جنبشِ مس را به دانش زَر کند (۳۲۵۶)
مگر اینکه حرکات موزون و سازواری از آن موجود سرزند. و آن حرکت ناموزون را که همچون مس بی‌ارزش است به وسیله دانش و معرفت به حرکات موزون که مانند طلا ارزش دارد تبدیل کند.

ز آن مناسب آمدن افعالِ دست فهم آید مر تو را که عقل هست (۳۲۵۷)
مثلاً وقتی که می‌بینی دست در انجام کارها، حرکاتی موزون و سازوار دارد، در می‌یابی که در آن موجود زنده عقلی وجود دارد.

روح وحی از عقل، پنهان تر بُود زآنکه او غیب است، او زان سر بُود (۳۲۵۸)
روح وحی از عقل نیز مخفی تر است، یعنی روحی که محلّ نزول وحی می‌شود لطیف تر و مجردتر از عقل است؛ زیرا این روح، امری غیبی و از جهانِ ماورای طبیعت است. [ر.ک. شرح بیت (۲۹۸۲) همین دفتر.]

(۳۲۵۹) عقلِ احمد از کسی پنهان نشد روح و خیش مُدَرکِ هر جان نشد
عقل حضرت احمد (ص) از کسی پنهان نبود، ولی روح او را هیچ روح دیگری نتوانست
ادراک کند.

(۳۲۶۰) روح و خیی را مناسب‌هاست نیز در نیابد عقل، گان آمد عزیز
همینطور روحی که قابلیتِ دریافتِ وحی را دارد، حرکات مناسب و موزونی دارد که
عقل نمی‌تواند آن را درک کند. از بس که ادراک نشدنی است. [روح، لطیفه‌ای است ربّانی که با
عقل جزئی درک نمی‌شود.]

(۳۲۶۱) گه جنون بیند، گهی حَیْران شود ز آنکه موقوف است، تا او آن شود
گاهی عقل در آن روح آثار دیوانگی می‌بیند و گاهی نیز از تماشای آن سرگشته،
حیران می‌گردد، زیرا اگر عقل بخواهد حقیقت آن را درک کند، چاره‌ای ندارد مگر آنکه خود به
مقام روح نایل شود. [در غیر این صورت صاحبان عقول جزئیّه، انبیاء و اولیاء الله را تمسخر
می‌کنند و دیوانه و مجنونشان می‌خوانند. چنانکه در آیات شریفه قرآنی بدین امر اشاراتی شده
است از آن جمله سوره حجر، آیه ۶؛ شعراء، آیه ۲۷؛ صافات، آیه ۳۶؛ ذاریات، آیه ۵۳؛ طور،
آیه ۲۹؛ قلم، آیه ۵۱ و تکویر، آیه ۲۲. اکبرآبادی می‌گوید: دریافتِ سِرِّ افعال، تنها با کشف و
ذوق ممکن است.^۱]

(۳۲۶۲) چون مناسب‌های افعالِ خَضرِ عقلِ موسی بود در دیدش کَدر
چنانکه مثلاً کارهای حکیمانه خضر در نظر موسی نامناسب می‌آمد و عقل موسی
نمی‌توانست اسرار کارهای او را درک کند. [اشاره دارد به آیه ۷۵ - ۷۱ سوره کهف، ر.ک. بیت
(۲۲۴) دفتر اوّل و (۲۲۳۱) دفتر دوّم.]

(۳۲۶۳) نامناسب می‌نمود افعالِ او پیشِ موسی چون نبودش حالِ او
کارهای خضر در نظر موسی، نامعقول می‌آمد، زیرا موسی، حالِ خضر را
نداشت.

عقلِ موسی چون شود در غیبِ بسند عقلِ موشی خود کی است ای ارجمند؟ (۳۲۶۴)
ای بزرگوار، در جایی که عقلِ موسی در فهمِ امورِ غیبی درمانده شود، عقلِ موشِ دیگر
چیز است که بتواند این امور را ادراک کند؟ [عقولِ جزئیّه آدمیان به عقلِ موش تشبیه شده است،
از شدّتِ خردی و حقارت.]

علمِ تقلیدی بُود بهرِ فروخت چون بیابد مشتری، خوش برفروخت (۳۲۶۵)
علومِ تقلیدی (علمی که فقط با حفظِ الفاظ حاصل می‌شود)، تنها برای داد و ستدهای
دنیوی بکار می‌آید. همینکه مشتری و مستمعی برای آن پیدا می‌شود، صاحب این علوم بسیار
شادمان و سرمست می‌شود.

مشتري علمِ تحقیقی، حق است دایماً بازارِ او با رونق است (۳۲۶۶)
اما مشتری و خریدارِ علومِ تحقیقی (که مبتنی بر کشف و شهود است و موجب تصفیّه
دل و تعالی روحی می‌شود)، حضرت حق تعالی است نه عوامِ الناس. و همیشه بازارِ آن علم، پُر
رونق است. [مولانا به کلمات در مثنوی، درباره علمِ تقلیدی و تحقیقی سخن گفته است؛ از آن
جمله در بیت (۲۲۲۷) و (۲۴۳۸ - ۲۴۳۶) همین دفتر. و نیز در فیه مافیه، ص ۱۵ و ۱۴۵ که
نقلِ آن در بیت (۲۷۱۷) و (۳۴۵۱) دفتر اوّل آمده است. بارزترین نمونه تمثیلی این دو علم و
مقایسه آنها در حکایتِ نحوی و کشتیبان، بیت (۲۸۴۶ - ۲۸۳۵) و حکایتِ نقاشان رومی و
چینی، بیت (۳۴۸۵ - ۳۴۶۷) دفتر اوّل نقل شده است.]

لبِ پیسته مست در بَیْع و شِری مُشتري بی‌حد، که الله اشتری (۳۲۶۷)
صاحب علمِ تحقیقی، لب از سخن فرو می‌بندد و مستانه به خرید و فروش و داد و
ستد معنوی سرگرم می‌شود. خریدار این علم، حضرت حق است که او را نهایی نیست.
[مصرعِ دوّم مقتبس از آیه ۱۱۱ سوره توبه است: إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ
أَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ... «همانا خداوند، جان و مال مؤمنان را در قبال دادن بهشت به آنان
خریده است...»]

درسِ آدم را، فرشته مُشتري مَحْرَمِ درسش، نه دیوست و، پَری (۳۲۶۸)
فرشتگان، خریدارِ تعالیمی هستند که حضرت آدم (ع) از حق تعالی آموخت، در حالی

که شیاطین و پریان محرم اسرار قابلیت فرا گرفتن این تعالیم را نداشتند.

(۳۲۶۹) آدم اَنبِئَهُمْ بِأَسْمَاءِ دَرَسْ گُو شرح کن اسرار حق را مُو به مو
آدم، نام‌هایی که به تو آموختیم به آنان خبر ده و تعالیمی که به تو آموختیم برای آنان بازگو کن. و اسرار حق را به طور دقیق بیان کن. [اشاره به آیه ۲۳ - ۲۱ سوره بقره: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُوا بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. «و بیاموخت به آدم، همه نام‌ها را جملگی؛ و سپس آن نام‌ها را بر فرشتگان عرضه کرد و فرمود: این نام‌ها را به من گوید، اگر هستید راستگویان.» مسلماً منظور از این نام‌ها، الفاظ و کلمات نیست بلکه حقایق و معانی و اسرار الهی مطمح نظر است.]

(۳۲۷۰) آنچنان کس را که کوتاه‌بین بُود در تَلَوْنْ غرق و، بی تَمکین^۱ بُود
کسی که کوتاه‌بین است و همواره رنگ عوض می‌کند و ثبات روحی ندارد. [دنباله مطلب در بیت بعد:]

(۳۲۷۱) موش گفتم زآنکه در خاک است جاش خاک باشد موش را جایی معاش
چنین شخصی را من، موش می‌نامم، زیرا که موش در خاک مسکن می‌گزیند و در آن زندگی می‌کند. [اشخاص موش صفت و کوتاه نظر فقط در جسم و جسمانیات و لذات مادی فرو رفته‌اند.^۲ در اینجا «خاک» کنایه از مادیات و شهوات دنیوی است.]

(۳۲۷۲) راه‌ها داند، ولی در زیر خاک هر طرف او خاک را کرده‌ست چاک
درست است که موش نیز راه‌هایی بلد است، ولی این راه‌ها همه در زیر خاک است. موش در زیر خاک، هر طرف را سوراخ می‌کند و برای خود راه‌هایی می‌سازد. [«موش»، کنایه از عالمان علوم تقلیدی است که در کسب این علوم تلاش می‌کنند و به دریافت‌هایی می‌رسند، ولی این دریافت‌ها هیچکدام به روشن‌ضمیری و آگاهی باطنی نمی‌رسد. بیت (۲۴۳۵-۲۴۲۹) همین دفتر، بیت فوق را تفسیر می‌کند.]

۱ و ۲. تَلَوْن و تَمکین را نباید با اصطلاح صوفیان به نام تَلَوْن و تَمکین اشتباه گرفت؛ در اینجا معنی لفظی مورد نظر است. شرح اصطلاحی آن در بیت (۱۹۸۰) دفتر اول آمده است.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۷.

نفسِ موشی نیست إِلَّا لقمه رَند^۱ قدرِ حاجت، موش را عقلی دهند (۳۲۷۳)
روحي که همانند موش، حقیر و بیمقدار باشد، به لقمه‌ای اکتفا می‌کند، از اینرو به قدرِ حاجتِ آن روح حقیر، عقلی به او داده می‌شود. [عالمان علوم تقلیدی به دریافت‌هایی می‌رسند که تنها به درد امور دنیوی و ارضای نفس می‌خورد، و الا روح آنان را روشن نمی‌سازد. بلکه مطامع دنیوی‌شان را بر می‌آورد.]

زآنکه بی‌حاجت خداوندِ عزیز می‌نبخشد هیچکس را هیچ چیز (۳۲۷۴)
زیرا خداوندِ ارحم‌ند به هیچکس چیزی را که نیاز نداشته باشد ارزانی نمی‌دارد.

گر نبودی حاجتِ عالمِ زمین نافریدی هیچ رَبُّ الْعَالَمِينَ (۳۲۷۵)
به عنوان مثال، اگر جهان‌آفرینش به زمین، نیازمند نبود، پروردگار جهانیان آن را هرگز نمی‌آفرید.

وین زمینِ مُضطرب، محتاجِ کوه گر نبودی، نافریدی پُر شکوه (۳۲۷۶)
اگر این زمینِ لرزان و پُر اضطراب به کوه نیاز نداشت، خداوند کوه‌های عظیم را نمی‌آفرید. [اشاره است به آیه ۱۵ سوره نخل: وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ... «و خداوند، کوه‌های سترگ در زمین بیافرید تا شما را به اضطراب و لرزه دچار نسازد...» نیز اشاره است به آیه ۳۱ سوره انبیاء که دارای همین مضمون است. نیز اشاره است به آیه ۷ سوره نَبَأ: وَ الْجِبَالِ أَوْتَادٌ. «و کوه‌ها را میخ‌های زمین قرار دادیم.» وجود کوه‌ها سبب جلوگیری از اضطرابات هولناک زمین می‌شود، زیرا هرگاه موادّ مذاب و گدازان در دل زمین متراکم شود، از دهانه کوه‌ها خارج می‌شود، و همین امر از وقوع زلزله‌ها جلوگیری می‌کند. در بیت فوق می‌تواند زمین کنایه از مردم باشد و کوه، کنایه از عارفانِ بالله. زیرا در کلام بزرگان، گاهی کوه در معنی استعاری به کار می‌رود و منظور از آن، اولیاء الله‌اند که مردم را از اضطرابات روحی و پریشانی‌های روانی نجات می‌دهند. چنانکه حضرت علی (ع) فرماید: فَهُوَ مِنْ مَعَادِنِ دِينِهِ وَ أَوْتَادِ أَرْضِهِ^۲. «او - عارف کامل - از کان‌های دین و کوه‌های زمین است.»]

۱. لقمه رَند: لقمه رُبا. (شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۷) رَند به معنی ربودن و دزدیدن است.

(غیث‌اللغات، ج ۱، ص ۴۸۲)

۲. نهج البلاغه، (مرحوم فیض الاسلام) خطبه (۸۶). نیز در خطبه (۱) می‌فرماید: وَ وَتَدَّ بِالْصُّخُورِ مَسِيدَانَ أَرْضِهِ. «و کوه‌هایِ ستر برافراشت تا زمین را از رفتار بازدارد.»

- (۳۲۷۷) وَزْ نَبودی حاجتِ افلاکِ هَم هفتِ گردونِ ناوریدی از عَدَم
و اگر به آسمان‌های هفتگانه نیازی نبود، هرگز آن‌ها را از (کُتَم) عدم پدید نمی‌آورد.
[یا می‌توان گفت: اگر افلاک به آسمان‌های هفتگانه نیازی نداشت...^۱]
- (۳۲۷۸) آفتاب و ماه و اینِ استارگان جز به حاجتِ کی پدید آید عیان؟
اگر نیازی در کار نبود، خورشید و ماه و ستارگان کی پدید می‌آمد؟ یعنی پدید نمی‌آمد.
ولی چون آدمیان بدانها نیازمندند خداوند افلاک را آفرید و مسخّر انسان کرد.
- (۳۲۷۹) پس کَمندِ هست‌ها حاجتِ بُود قدرِ حاجت، مَرَد را آلتِ بُود
پس نتیجه می‌گیریم که نیاز به منزله کَمندی است که موجودات را به عرصه وجود می‌کشد. به طوری که انسان به تناسب نیازهایش ابزار و امکاناتی در اختیار دارد.
- (۳۲۸۰) پس بیفزای حاجت، ای محتاجِ زود تا بجوشد در کَرَم، دریایِ جُود
پس ای نیازمند بر نیاز خود اضافه کن تا دریای بخشش خداوندی به جوش آید.
- (۳۲۸۱) ای گدایانِ بر رَه و، هر مبتلا حاجتِ خود می‌نماید خلق را
چنانکه به عنوان مثال، گداهایِ سَرِ راهی و همه بیچارگان، نیاز خود را برای رهگذران آشکار می‌سازند.
- (۳۲۸۲) کوری و شَلّی و، بیماری و درد تا ازین حاجتِ بجنبدِ رَحِمِ مرد
این گدایان و بیچارگان، کوری و لنگی و بیماری و دردِ خود را به مردم نشان می‌دهند تا از این راه مردم را تحت تأثیر قرار دهند و دلشان را به رحم آورند.
- (۳۲۸۳) هیچ گوید: نان دهید ای مَرَدمان که مرا مال است و انبارست و خوان؟
آیا تا به حال دیده‌اید که یکی از گدایان به رهگذران بگوید: ای مردم، به منِ عاجزی

که صاحب ثروت‌ها و گنجینه‌ها و انبار مواد غذایی هستم کمک کنید!!

چشم نهاده‌ست حق در کورموش زآنکه حاجت نیست چشمش بهر نوش (۳۲۸۴)
مثلاً خداوند به موشِ کور، چشم عطا نکرده، زیرا این جانور برای یافتن قوت و غذای خویش نیازی به چشم ندارد.

می‌تواند زیست بی‌چشم و بَصَر فارغ است از چشم او در خاکِ تر (۳۲۸۵)
موش کور می‌تواند بدون چشم و بینایی زندگی کند، برای همین است که این جانور در زیر خاک نمناک به چشم نیازی ندارد.

جُز به دزدی از برون نآید ز خاک تا کُند خالق از آن دزدیش پاک (۳۲۸۶)
موش کور فقط وقتی از دل خاک بیرون می‌آید که چیزی از روی زمین بدزدد. تا وقتی که خدا او را از دزدی نجات دهد روش او همین است. [«موش کور»، کنایه است از صاحبان علوم تقلیدی و کسبی. علم حقیقی نزد صاحب‌دلان است. و دارندگان علوم تقلیدی با زحمت و مرارت، می‌توانند سایه‌ای از علوم حقیقی را به دست آرند آن هم از طریق الفاظ. اگر عنایت الهی شامل آنان شود، می‌توانند به راه صاحب‌دلان باز آیند.]

بعد از آن پَر یابد و، مُرغی شود می‌پَرَد تسبیحِ باری می‌کُند (۳۲۸۷)
از آن به بعد بال‌هایی پیدا می‌کند و به پرنده‌ای مبدل می‌شود و به پرواز در می‌آید و نیایش راستین حق را می‌گوید.

هر زمان در گُلشنِ شکرِ خدا او بر آرد همچو بُلبُل صد نوا (۳۲۸۸)
و چنین کسی در بوستان سپاس الهی همانند بلبلان نغمه‌سرا، در هر آن صد گونه نوا سر می‌دهد.

کای رهاننده، مرا از وصفِ زشت ای کُننده دوزخی را تو بهشت (۳۲۸۹)
او می‌گوید: ای خدایی که مرا از خوی زشت رهانیدی، ای خدایی که دوزخ را به بهشت، دگر ساختی. [ای که دوزخیان را بهشتی می‌کنی.]

(۳۲۹۰) در یکی پیهی نَهی تو روشنی استخوانی را دَهی سَمع ای غنی
ای خدا، تو در قطعۀ کوچکی از چربی (چشم) بینایی قرار می‌دهی. و تو ای بی‌نیاز به
یک استخوان قدرت شنوایی می‌بخشی. [مضمون مصراع اوّل در بیت (۱۱۸۰) و (۲۴۵۱)
همین دفتر آمده است.]

(۳۲۹۱) چه تعلق آن معانی را به جسم؟ چه تعلق فهم اشیا را به اسم؟
آن معانی چه رابطه‌ای با جسم دارد؟ و دریافتن حقایق اشیا چه رابطه‌ای با اسم دارد؟
[اکبرآبادی می‌گوید: پیه چشم و استخوان گوش، جز اسمی نیست و مناسبتی با علم اشیا
ندارد. معانی عبارت است از نور چشم و قوۀ شنوایی گوش^۱. یعنی میان عضوهای حسی و
قوای مدرکۀ معانی سنخیتی نیست، اما حق تعالی میان آن دو را پیوند داده است.]

(۳۲۹۲) لفظ، چون و کُرس^۲ و، معنی طایرست جسم، جوی و، روح آب سائرست
کلمۀ مانند آشیانۀ پرنده و معنی، به منزله پرنده است. کالبد، همچون جوی آب و روح
به منزله آب روان است. [نیکلسون گوید: اینها تشبیهاتی است بیانگر وابستگی و نسبت ظاهر با
باطن. الفاظ صرفاً آشیانۀ مفاهیم و معانی خاصی هستند که درون آنها جای دارند. جسم‌ها
صرفاً مجراهایی هستند برای آب، یعنی برای روح ساری در آنها^۳.]

(۳۲۹۳) او روان است و، تو گویی واقف است او دوان است و، تو گوئی عاکف^۴ است
روح، هماره در حرکت است، در حالی که تو گمان می‌کنی که ایستاده و راکد است.
روح در پویایی است و تو خیال می‌کنی که ساکن است.

(۳۲۹۴) گر نبینی سیرِ آب از خاک‌ها چیست بر وی نو به نو خاشاک‌ها؟
اگر جریان آب زلال را در بستر زمین نمی‌بینی، پس این خس و خاشاک که هر لحظه
روی آب ظاهر می‌شوند چیست؟ [«آب زلال» در این بیت، کنایه از روح و «خاک» کنایه از

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۷.

۲. و کُر: آشیانۀ پرنده. جمع: اُوکار.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۹۰۷.

۴. عاکف: مُقیم، معتکف.

جسم و «خاشاک» کنایه از افکار و آثاری که از آدمی سر می‌زند.

هست خاشاکِ تو صورت‌هایِ فکر نو به نو در می‌رسد اَشکالِ بِکَر (۳۲۹۵)
خاشاک تو، همانا صورت‌های فکر تو است که دمام و آن به آن در صورت‌های
جدیدی پدیدار می‌گردد.

روی آب جویِ فکر اندر رَوش نیست بی‌خاشاکِ محبوب و رَجَش^۱ (۳۲۹۶)
جویبارِ اندیشه تو تا وقتی که در جریان و پویایی است، سطح آن از خاشاکِ خوب و
نفرت‌انگیز خالی نیست. [صورت‌های مختلف فکری نشان دهنده جهان معنوی و نامحسوس
است. و همین جهان نامحسوس است که به صورت زشت و زیبا در صفحه فکر منعکس
می‌شود. و این، مطابق است با روح هرکسی. روح‌های نیکان، اندیشه‌های نیک پدید می‌آورند
و روح‌های تباهاکاران، موجد اندیشه‌های بد می‌شوند.^۲]

قَشرها بَر رویِ این آبِ روان از نِمارِ باغِ غیبی شد دوان (۳۲۹۷)
پوست‌ها (افکار نیک و بد) روی این آبِ روان (روح‌ها) قرار دارند، یعنی منشأ افکار
و تصوّرات ذهنی، روح است. این پوست‌ها از میوه‌های باغ عالم غیب روی آب در حرکت و
شتاب است.^۳

قَشرها را مغز اندر باغ، جُو ز آنکه آب از باغ می‌آید به جُو (۳۲۹۸)
مغز این پوست‌ها (افکار و تصوّرات ذهنی) را در باغ (عالم غیب) جستجو کن. زیرا که
آب (روح آدمی) از آن باغ به کالبد وارد می‌شود.

گر نَبینی رفتنِ آبِ حیات بنگر اندر جُویِ این سَیرِ نبات (۳۲۹۹)
اگر جریان آب حیات را نمی‌بینی، به جوی نگاه کن که گیاهان و خس و خاشاک،
روی آب در جریان‌اند. [«آب حیات» در اینجا کنایه از روح مجرّد و مفارق از ماده و مدّت

۱. وَجَش: وحشت‌زا، نفرت‌انگیز.

۲. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۶۶.

۳. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۸.

است.^۱ بنا بر این حرکت خس و خاشاک بر روی آب، نشان دهنده حرکت آب است.]

(۳۳۰۰) آب چون آنبیه تر آید در گذر زُو کند قشرِ صُورِ زوتر گذر
هرگاه جریان آب، سریعتر و پُر خروش تر باشد، پوستِ صورت‌ها نیز روی آن، سریع‌تر حرکت می‌کند. [وقتی که روح، به مکاشفات بیشتری نایل شود، خس و خاشاک صورت‌های خارجی و وهمی و خیالی و نظری از جلو دیده انسانِ سالک رفع می‌شود و حقیقت را بیواسطه دریابد.^۲ صور خارجی و خیالات و اوهام همچون حجابی مانع از روشن بینی شخص می‌شوند. انسان‌های ضعیف‌الروح، بیشتر در چنبره و تصرفات خیالی هستند.]

(۳۳۰۱) چون بغایت تیز شد این جو روان غم نپاید در ضمیرِ عارفان
هرگاه جریان پویایی این جویبار (روح) بیشتر و بیشتر شود، اندوهی در دل عارفان باقی نماند.

(۳۳۰۲) چون بغایت مُمتلی بود و شتاب پس نگنجد اندر اوِ اِلّا که آب
و چون جویبار (روح) به اوج شدّت و سرعت خود رسد، در آن چیزی جز آب نمی‌گنجد. [همه صورت‌های ذهنی و وهم‌ها و پندارها و خیالات محو می‌شود. از بیت (۳۲۹۲) بحث بر سر اصالت روح است. به این معنی که همه افکار و احوال و اطوار آدمی از روح در وجود می‌آید. ولی دیده‌های کور، حقیقت روح را مشاهده نمی‌کنند و تنها به آثار آن بسنده می‌کنند. حرکت روح به سوی مبدأ اعلی هر قدر سریعتر باشد، پرده‌های پندار و اوهام را سریعتر واپس می‌زند و حقیقت را مکشوف و عریان شهود می‌کند. ضمناً از ابیات مذکور، ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه نیز مستفاد می‌شود.]

طعنه زدن بیگانه‌یی در شیخ و جواب گفتن مرید شیخ، او را

خلاصه داستان

شخصی یکی از مشایخ عظام را به بدکاری و گمراهی و شرابخواری و فریبکاری متهم کرد. یکی از مریدان شیخ در پاسخ مدعی گفت: ادب را پاس دار. و در حق بزرگان بدگمان مشو. و اگر هم خطایی از او دیده‌ای بدان که او دریایی بیکرانه است و پلیدی اندک نمی‌تواند روح او را تیره و منکدر سازد. مدعی گفت: من خود با چشمانم شیخ را در خرابات دیده‌ام! اگر باور نداری برخیز همین امشب برویم تا تباهاکاری شیخت را به تو نشان دهم! هر دو شبانه راه افتادند و نزدیک خرابات که رسیدند مدعی روزنه دیوار را به مرید شیخ نشان داد و با اطمینان خاطر گفت: حالا وقت آن رسیده است که بدانی شیخت چه کاره است! مرید با نگرانی چشم بر روزنه نهاد و نگاهی عمیق به درون خرابات انداخت و ناگهان بر خود لرزید. دید بله، آن شخص راست می‌گوید. جناب شیخ جامی لبریز در دست دارد! مرید طاقت نیاورد و با تندگی گفت: شیخ! تو هم شراب می‌نوشی؟! مگر تو نبودی که می‌گفتی: شراب منوشید که جام شراب به چمین شیطان بیالوده است؟! شیخ در کمال خونسردی گفت: تو خبر نداری که جام مرا چنان از می‌طهور پُر کرده‌اند که حتی قطره‌ای برای باده شیطانی جا نمانده است! آنگاه شیخ به مدعی گفت: به جای تهمت زدن بیا و حقیقت امر را تماشا کن! مدعی نزدیک شد و با دقت درنگریست و دید شرابی در کار نیست، بل انگبین مخصوص است! آنگاه شیخ به مرید خود

گفت: من اینک دچار اضطراری شده‌ام که طبق حکم شرع اجازه دارم شراب نوشم. برو از میان این خمخانه شرابی مردافکن پیدا کن و برایم بیاور. مرید در میان خُم‌ها گشت و از هر خم که می‌چشید می‌دید که شراب نیست. بل انگبینی گواراست! پس با خشم و حیرت به باده‌فروشان گفت: این دیگر چه وضعی است! چرا در خُم‌ها به جای شراب انگبین ریخته‌اید؟! وقتی خُم‌اران این حال را دیدند بر سر و سینه خود کوفتند و خاضعانه نزد شیخ آمدند و گفتند: ای شیخ بزرگ، به برکت قدم تو همه شراب‌ها در این خمخانه به انگبین مبدل شده است. ای بزرگوار، تو که شراب را به انگبین بدل می‌سازی، جانِ پلید ما را نیز از بند پلیدی‌ها رهایی بخش. اگر همه عالم آکنده از پلیدی شود، عبد صالح خداوند، مرتکب حرام نشود.

❖

مولانا در حکایت مذکور این نکته را گشوده است که «کار پاکان را قیاس از خود مگیر» اما در آنجا که می‌گوید اگر لغزشی از بزرگان به ظهور رسد اثر سوئی در روح آنان نمی‌نهد، معلوم نیست که عقیده خود مولانا باشد، زیرا این نکته را از زبان مرید آن شیخ می‌گوید. نکته دیگری که در این حکایت بخوبی باز شده قدرت اولیاء اللّه است در تبدیل سیئات به حسنات. هادیان الهی با نفس گرم و گفتار و کردار راستین و قلب مهربان خود می‌توانند از بدکاران، افرادی نکوکار و صالح بسازند.

❖ ❖ ❖

(۳۳۰۳) آن یکی یک شیخ را تهمت نهاد کو بد است و، نیست بر راهِ رشاد
شخصی، شیخی را متهم کرد که او فردی بد است و بر راه راست نمی‌رود.

(۳۳۰۴) شاربِ خمرست و، سالوس و خبیث مر مُریدان را کجا باشد مُغیث^۱؟
گفت: آن شیخ، شرابخوار و فریبکار و پلید است. با این وجود چگونه می‌تواند به فریاد مریدان برسد؟

(۳۳۰۵) آن یکی گفتش ادب را هوش‌دار خُرد نبود این چنین ظن بر کبار
یکی از مریدان شیخ به او گفت: ادب را مراعات کن، زیرا بدگمانی نسبت به بزرگان کار

۱. مُغیث: فریادرس، اسم فاعل از مصدرِ اغاثه و از ریشه «غ و ث».

کمی نیست. [مولانا پیش از این در دفتر اول، بیت (۹۲ - ۷۸) در اهمیت ادب سخنان والایی ایراد کرد.]

دُور از او و، دُور از آن اوصافِ او که ز سیلی تیره گردد صافِ او (۳۳۰۶)
از مقام معنوی آن شیخ و صفات پسندیده او بسی دور است که روح پاک او با لغزشی تیره و تار شود.

این چنین بُهتان، مَنه بر اهلِ حق این خیالِ توست، بر گردانِ وَرَقِ^۱ (۳۳۰۷)
بر حق طلبان، چنین اتهام بزرگی وارد مکن، زیرا اینها که گفتی همه خیالاتِ یاوۀ توست. اینک رأی و نظر خود را نسبت به او تغییر ده.

این نباشد، وَر بُودِ ای مرغِ خاک بَحْرِ قُلْزُم را ز مُرداری چه باک؟ (۳۳۰۸)
ای مرغِ خاکی، چنین نیست که تو خیال می‌کنی، تازه اگر هم آنچه گفتی درست باشد، دریایِ ژرف از مُردار چه باکی دارد؟ [مرغِ خاکی، کنایه از اسیرانِ عالمِ ماده و محسوسات است که به شهوات و هواهای نفسانی مقید شده باشند. بر خلاف مرغِ آبی که کنایه از مردان حق و غواصان دریای بیکران حقیقت هستند. و بحرِ قُلْزُم (= دریای سرخ)، عربان در قدیم به دریای سرخ، قُلْزُم می‌گفتند، به مناسبت شهر قلیزمه در نزدیکی سوئز^۲. در اینجا مطلقِ دریای ژرف و پهناور است. بنابراین از نظر فقهی، وجود مردار جانوران در دریا، آبِ دریا را نجس نمی‌سازد. در اینجا اهل حق و مردان سالک طریق نور و حقیقت به آبِ پهناور و ژرف دریا تشبیه شده‌اند که پلیدی‌ها نمی‌تواند روح آنان را بیالاید.]

نیست دُونِ الْقُلَّتَيْنِ و، حوضِ خُرد کی تواند قطره‌ایش از کار برد؟ (۳۳۰۹)
روح شیخ (انسان کامل) دریای بیکران است نه آبی کمتر از دو سبو (آبِ کُر) و حوضی کوچک که به محض تماس با قطره‌ای ناپاک، نجس و پلید شود. [مولانا در این بیت به یک

۱. وَرَقی برگشتن: کار دگرگون شدن. (امثال و حکم، ج ۴، ص ۱۸۸۶) تغییر یافتن اوضاع، تبدیل یافتن امور.

(معین، ج ۴، ص ۵۰۰۷)

۲. أعلام (المنجد)، ص ۵۵۵.

مسأله فقهی مبتنی بر مذهب شافعی^۱ اشاره کرده است و آن مسأله‌ای است که در میان شیعه امامیه معروف به آبِ کُر است. ولی در مذهب شافعی، آبِ کثیر به اندازه قُلَّتین (= دو قُلّه، و قُلّه نوعی خمره دسته‌دار بوده که در قدیم برای ذخیره آب بکار می‌رفته) است. یعنی وقتی آب طاهر به این مقدار می‌رسیده اصطلاحاً آبِ کثیر نامیده می‌شده است. چنین آبی هم طاهر است و هم مُطَهَّر. ولی برعکس آن، آبِ قلیل است که مقدار آن کمتر از این مقیاس است و به محض تماس با قطره‌ای پلیدی و یا خون نجس می‌شود.^۲ منظور از طرح این مسأله فقهی اینست که روح انسان کامل، مانند آبِ قلیل محدود و نارسا نیست که به محض تماس با اندکی پلیدی ناپاک و آلوده شود. بلکه روح او، همچون آبِ کثیر و بلکه دریای پهناوری است که صدها مُردار نیز آن را ناپاک نمی‌سازد. ر.ک. بیت (۱۶۱۴ - ۱۶۰۳) دفتر اوّل. ضمناً بیت فوق اشاره دارد به حدیث: إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخُبْثَ.^۳ «هرگاه آب به اندازه دو سبو (کُر) رسد، نجس نشود.» [

(۳۳۱۰) آتش، ابراهیم را نبُود زیان هر که نَفُردی است گو: می‌ترس از آن
مثلاً آتش به حضرت ابراهیم (ع) هیچ گزند نمی‌رساند، بلکه به نمرود و نمرودیان
بگو: از آن آتش برحذر باشند. [ر.ک. بیت (۵۴۷) دفتر اوّل.]

(۳۳۱۱) نفس، نمرودست و، عقل و جان، خلیل روح در عین است و، نفس اندر دلیل
نفس امّاره به منزله نمرود است و عقل و روح به منزله حضرت ابراهیم (ع). روح به
عین حقیقت رسیده، در حالی که نفس خواهان دلیل و احتجاجات لفظی است.

(۳۳۱۲) این دلیلِ راه، رَه‌رو را بُود کو به هر دَم در بیابان گم شود
وجودِ بلدِ راه و راهنما برای مسافر در بیابان، امری بسیار ضروری است، زیرا که

۱. شافعی را «ناصرالحديث» و «مجدّد القرن الثالث» می‌نامند. وی در سال ۱۵۰ هـ در شهر غزه متولد شد و ولادت او با روز وفات ابوحنیفه مصادف بود. فقه شافعی، میان فقه اهل رأی و فقه اهل نقل و حدیث ارتباط برقرار کرده است. (چهار امام اهل سنت و جماعت، ص ۸۸ - ۸۲) مذهب شافعی در مسائل فقهی نزدیکترین مذاهب اهل سنت به شیعه امامیه است.

۲. ر.ک. مولوی نامه، ج ۱، ص ۶۴ - ۶۳.

۳. احادیث مثنوی، ص ۶۸.

مسافر هر لحظه امکان دارد که راه را گم کند. [همینطور در طریق سلوک نیز، به راهنما و مرشد نیاز است. ر.ک. بیت (۲۴۷۱ - ۲۴۴۷) دفتر اول و شرح آن.]

واصلان را نیست جز چشم و چراغ از دلیل و راهشان باشد فراغ (۳۳۱۳)
آنان که به مقصد رسیده‌اند، جز چشم و چراغ به چیز دیگری نیاز ندارند. زیرا راهنمای آنان، بصیرت باطنی و چشم دل آنان است. یعنی به مرحله شهود حقیقت رسیده‌اند. از اینرو دیگر نیازی به راهنما و سلوک ندارند.

گر دلیلی گفت آن مرد وصال گفت بهر فهم اصحاب جدال (۳۳۱۴)
فرضاً اگر کسی که به شهود حقیقت نایل شده، باز از دلیل و احتجاج حرف می‌زند، بدان که این استدلال‌ها و اقامه دلیل‌های او برای تفهیم مطلب به اهل جدال و استدلال است. [و الا او از این مرحله گذشته است. ولی چون سر و کارش با اطفال افتاده لاجرم در سطح شعور و فهم آنان حرف می‌زند.]

بهر طفل نو، پدر تی تی^۱ کند گر چه عقلش هندسه گیتی کند (۳۳۱۵)
به عنوان مثال، وقتی پدر (یا مادر) با نوزاد خود حرف می‌زند، الفاظی مهمل و بی‌معنی بر زبان می‌راند. گرچه ممکن است او از نظر علمی در مرتبه‌ای باشد که بتواند همه جهان را تحت محاسبه علمی و هندسی خود قرار دهد.

کم نگردد فضل استاد از علو گر الف چیزی ندارد گوید او (۳۳۱۶)
مثال دیگر، اگر یک استاد به شاگردی مبتدی دروسی مقدماتی بیاموزد، مثلاً الف را به او درس دهد و بگوید: «الف از نظر علم صرف، حرفی ساکن است و قبول هیچگونه حرکتی نمی‌کند» این مسأله هرگز از مقام علمی او نمی‌کاهد. [همینطور وقتی مردان واصل به کوی حقیقت با اصحاب جدال و اطفالِ مقال، سخنی به طریق استدلال و احتجاج می‌گویند تنها برای تفهیم مطلب به آنان است. و الا خود از این مرحله گذشته‌اند. الف گاه در تداول صوفیان بر ذات بی‌تعیّن و بحث حق و بی‌اعتبار اسماء و صفات او اطلاق می‌شود. ولی در بیت فوق، این

۱. تی تی: ر.ک. شرح بیت (۱۶۲۵) دفتر اول.

[مطلب مورد نظر نیست.]

- (۳۳۱۷) از پَسی تعلیمِ آن بسته‌دَهَن از زبانِ خود بُرون باید شدن
پس برای آموختن به آن کودکِ زبان‌بسته، باید زبانِ خود را ترک کرد.
- (۳۳۱۸) در زبانِ او بـباید آمدن تا بیاموزد ز تو او علم و فن
باید با زبانِ نوزاد حرف بزنی تا او علم و هنر را از تو یاد بگیرد.
- (۳۳۱۹) پس همه خَلقان چو طفلانِ وی‌اند لازم است این پیر را در وقتِ پند
بنابر این نتیجه می‌گیریم که همه مردمان، به منزلهٔ اطفال انسان کامل و مرشد
واصل‌اند. او نیز باید به هنگام ارشاد به این نکته توجه کند که همهٔ آنها اطفال او بشمار
می‌روند.
- (۳۳۲۰) کُفر را حَدّست و اندازه بدان شیخ^۱ و نورِ شیخ را نَبُودِ کِران
کفر دارای حد و نهایی است، ولی شیخ (انسان کامل) و نور او حدّ و نهایی ندارد، بلکه
کِرانهٔ آن نامحدود است.
- (۳۳۲۱) پیشِ بیحد، هر چه محدودست، لاست کُلُّ شَیْءٍ غَیْرِ وَجْهِ اللَّهِ، فناست
موجود محدود در مقابل نامحدود، عدم و هیچ است. همه چیز به فنا می‌رود مگر ذات
خدا. [لا در عربی اداَتِ نفی است، ولی در تعبیرات صوفیه اطلاق می‌شود بر مایوی‌الله به اعتبار
فانی بودن آنها. مصراع دوّم مقتبس از آیهٔ ۸۸ سورهٔ قصص است: کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ.
«همه چیز به نیستی رود جز ذاتِ او.» شرح وَجْهُ اللَّهِ در بیت (۱۳۹۷) دفتر اوّل آمده است.]
- (۳۳۲۲) کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست ز آنکه او مغزست، وین دورنگ و پوست
در جایی که او باشد، کفر و ایمان راهی ندارد، زیرا او به منزلهٔ مغز است و کفر و ایمان
به مثابهٔ رنگ و پوست. [برخی از شارحان، مرجع ضمیر «او» را همان شیخ دانسته‌اند، و
گفته‌اند که چون شیخ (انسان کامل) در ذاتِ الله فانی شده، دیگر کفر و ایمان که از صفات

۱. شیخ: ر.ک. شرح بیت (۱۷۸۹) دفتر سوم.

بشری است از او ساقط می‌شود.^۱ برخی نیز مرجع ضمیر او را الله دانسته‌اند چنانکه بیت قبل نیز این گمان را تقویت می‌کند. با این ملاحظه می‌توان گفت که در مرتبه ذات الهی، خبری از کفر و ایمان نیست، زیرا این دو وصف به انسان‌ها راجع می‌شود.

آنجا که تویی چو من نباشد کس محرم این سخن نباشد^۲]

این فناها پرده آن وجه گشت چون چراغ خفیه اندر زیر طشت (۳۳۲۳)

این امور فانی، حجاب ذات حق است. درست مانند چراغی که زیر طشت پنهان شده باشد. [این بیت نیز از ابیات مشکل مثنوی است، زیرا طبق مفاد آن، هم کفر، حجاب ذات الهی است و هم ایمان. برخی از شارحان برای آنکه خود را درگیر این مشکل نسازند، مفاد این بیت را از مفاد ابیات پیشین جدا کرده و آن را جمله‌ای معترضه گرفته‌اند و چنین گفته‌اند: اشیاء و موجودات فانی و دلبستگی به آنان راه را به سوی بارگاه الهی می‌بندد. با توجه به این معنی، معنایی در این بیت وجود ندارد. ولی با اندکی تفتن معلوم می‌شود که «این فناها» اشاره به کفر و ایمان دارد و لذا معنای بیت همچنان پایرجاست. کلید حل این معنا در بیت (۱۷۷۰ - ۱۷۶۲) دفتر اول و شرح آن آمده است. با توجه به معنی ابیات فوق، مشکل بیت مورد بحث چنین حل می‌شود: کفر، مظهر حجاب ظلمانی و ایمان خشک استدلالی، مظهر حجاب نورانی^۳ است. کسی که به کفر دچار آمده مسلماً از حق پوشیده و محتجب است، و نیز کسی که در مرتبه ایمان استدلالی و علم‌الیقین توقف کرده او نیز دچار حجاب است. تنها کسی از این حجاب‌ها رهیده که به شهود حقیقت و معرفت یقینی نایل شده است. چنانکه حضرت ابراهیم (ع) از حق تعالی اطمینان قلبی طلب کرد (ر.ک. آیه ۲۶۰ سوره بقره) در حالی که پیش از این نیز به حق تعالی و معاد ایمان داشت. بنابراین همانطور که کفر دارای مراتب است، ایمان نیز مراتبی دارد که مرتبه مادون آن، نسبت به مرتبه مافوق آن، حجاب محسوب می‌شود. و این مسأله با قاعده معروف حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّرِينَ نیز تطابق دارد. در تعبیرات صوفیه، آن ایمانی که با واسطه ممکنات و تمهید مقدمات حاصل می‌شود، وافی به مقصود نیست، هرچند که برای مرحله‌ای از سلوک واقعاً مفید و لازم است. چنانکه بیت (۲۱۳۶ - ۲۱۳۸) دفتر اول نیز مؤید آن است. این بدان مآند که در صحرایی بی‌حایل و دیوار که خورشید با

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۳۱، شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۹.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۷۴، و شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، دفتر دوم، ص ۵۵۸.

۳. توضیح حجاب ظلمانی و نورانی در شرح بیت (۱۵۹۹) دفتر اول آمده است.

شدّت تمام نور افشانی می‌کند شخصی نادان به کمک نور شمع به جُستن و یافتن خورشید برآید. چنانکه شبستری گوید:

زهی نادان که او خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان^۱
اما اکبرآبادی معتقد است که منظور از این ایمان، ایمان مطلق است با همه مراتب آن
زیرا کفر و ایمان وصفِ بندگان است و در آن مرتبه راهی ندارند^۲. لیکن وجه نخست، به سیاق
ابیات نزدیکتر است. الله اعلم بالصواب.]

(۳۳۲۴) پس سرِ این تن، حجابِ آن سرست پیشِ آن سر، این سرِ تن کافرست
بنابراین، سرِ این بدن، حجابِ سرِ آن بدن است. یعنی زندگانی جسمانی، حجابِ حیات
روحانی است. پس سرِ جسمانی در برابر سرِ روحانی کافر است. [نیکلسون گوید: تن که از
وجود جسمانی با خبر است، کافر است. زیرا وجود ازلی یعنی سرّ الهی را که حقیقت همه
اشیاست منکر است.^۳]

(۳۳۲۵) کیست کافر؟ غافل از ایمانِ شیخ چیست مُرده؟ بی‌خبر از جانِ شیخ
کافر کیست؟ آن کسی که از ایمانِ شیخ (انسان کامل) بی‌خبر است. مُرده کیست؟ آن
کسی که از روحِ شیخ آگاهی ندارد.

(۳۳۲۶) جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون خبر، جانش فزون
جان و روان، چیزی نیست. جز آگاهی‌هایی که از طریق تجربه‌های روحی و معنوی
حاصل شده. پس هر کس دارای آگاهی بیشتر باشد، جان او نیز بیشتر و نیرومندتر است.

(۳۳۲۷) جانِ ما از جانِ حیوان بیشتر از چه؟ زانِ رو که فزون دارد خُبر
روح ما کاملتر و نیرومندتر از روح حیوانات است. چرا؟ برای اینکه روح ما آگاهی و
معرفت بیشتری از روح حیوانی دارد. [پس ملاک کمال، دانایی است. «ای برادر تو همان
اندیشه‌ای.»]

۱. شرح گلشن راز، ص ۷۱.

۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۹.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر دوم، ص ۹۱۰.

پس فزون از جانِ ما، جانِ مَلک کو مُنَزّه شد ز حَسّ مشترک (۳۳۲۸)

پس روح فرشته نیز از روح ما انسانهای غریزی کاملتر و نیرومندتر است، زیرا فرشته از حَسّ مشترک میان انسان و حیوان پاک و مبرا است. [همانگونه که در بیت (۶۷) همین دفتر توضیح داده‌ایم، حَسّ مشترک در اصطلاح مثنوی با آنچه که نزد حکمای پیشین و عالمان علم‌النفس قدیم متداول بوده فرق دارد. متأسفانه بسیاری از شارحان مثنوی به اینجا که رسیده‌اند دچار لغزش شده‌اند و گمان کرده‌اند که حَسّ مشترک در مثنوی همان چیزی است که در میان قدما به نام قُوّه بنطاسیا شهرت داشته است. توضیح کامل این مطلب در بیت (۶۷) همین دفتر آمده است.]

وَز مَلک جانِ خداوندانِ دل باشد افزون، تو تحیر را پهل^۱ (۳۳۲۹)

روح صاحب‌دلان (انسانهای ارزشی) از فرشته نیز کاملتر و نیرومندتر است، شگفتی و تحیر را در این مورد فروگذار و ترک کن. [منظور از «خداوندانِ دل»، انسانِ کامل است.^۲]

ز آن سبب آدم بُود مسجودِشان جانِ او افزون‌ترست از بودِشان (۳۳۳۰)

از آنرو که روح آدم (حقیقت انسان کامل^۳). کاملتر و نیرومندتر از حقیقت فرشتگان بود، مورد سجده آنان قرار گرفت.

ورنه بهتر را سجودِ دون‌تری امر کردن، هیچ نبُود در خوری (۳۳۳۱)

و الا شایسته نیست که به موجود کاملتر و برتر امر شود که به وجود پایین‌تر از خود سجده کند. [ر.ک. بیت (۱۲۳۴) و (۲۶۵۹) و (۲۶۶۳) دفتر اول و شرح آن.]

کی پسندد عدل و، لطفِ کردگار که گلی سَجده کُند در پیشِ خار؟ (۳۳۳۲)

عدالت و لطف خداوند کی ممکن است اقتضا کند که گلی در برابر خاری سجده کند؟ [این سجده، جنبه معنوی دارد. و منظور از آن جمع شدن همه حقایق و اسرار در

۱. پهل: رها کن. فعل امر از هَلِیدن (= رها کردن).

۲. ر.ک. جواهر الاسرار، دفتر دوم ص ۳۱۸، شرح اسرار، ص ۱۷۴.

۳. ر.ک. بیت (۲۶۵۵) دفتر اول و شرح آن.

انسان کامل است، در حالی که فرشتگان چنین جامعیتی ندارند^۱. سجده ملائک به آدم، جنبه صوری و متداول نداشته، بلکه منظور از آن اعتراف به جامعیت آدم و انسان کامل بوده است.

(۳۳۳۳) جان چو افزون شد، گذشت از انتها شد مُطیعش جانِ جمله چیزها
هرگاه روح، کاملتر و نیرومندتر شود و از حدّ درگذرد و به بی‌نهایت پیوندد، روح همه موجودات، مطیع او می‌شوند.

(۳۳۳۴) مرغ و ماهی و، پَرّی و، آدمی زآنکه او بیش است و، ایشان در کمی
این اطاعت و انقیاد شامل همه موجودات است. بنابراین مرغ و ماهی و جن و انس (جميع موجودات و انواع) در اطاعت روح انسان کامل‌اند، زیرا او کاملتر و متعالی‌تر از روح آنان است و روح آنها ناقص و نارساست.

(۳۳۳۵) ماهیان، سُوزَنگَر^۲ دَلَقَش شوند سُوزَنان را رشته‌ها تابع بُوند
ماهی‌ها (همه موجودات) سوزن خرقة او را می‌سازند (جملگی تابع امر او هستند). چنانکه مثلاً رشته نخ تابع سوزن است. [همانطور که رشته نخ از حرکات سوزن تبعیت می‌کند، سایر موجودات نیز تابع امر انسان کامل‌اند. حضرت مولانا در نه بیت اخیر، مراتب موجودات زنده را بیان فرمود: حیوان، انسان، فرشته، انسان کامل که اشرف و افضل بر همه آنان است.]

بقیة قصه ابراهیم قدّس اللّهُ رُوحه بر لبِ آن دریا

(۳۳۳۶) چون نَقَاذِ^۳ امرِ شیخ آن میر دید ز آمدِ ماهی شدش و جدی پدید
همینکه آن امیر، نفوذ فرمان و قدرتِ تصرّفِ روحی شیخ را دید، از سر بُرون آوردن ماهیان، و جدی در او پدیدار شد.

۱. مقتبس از شرح اسرار، ص ۱۷۵.

۲. سُوزَنگَر: آنکه سوزن می‌سازد. (فرهنگ نفیسی، ج ۳، ص ۱۹۵۸)

۳. نَقَاذ: نفوذ کردن.

گفت: اه ماهی ز پیران آگه است شه^۱ تنی را کو لعین درگه است (۳۳۳۷)
 امیر گفت: حتی ماهی‌ها نیز از احوال روحی عارفان آگاهی دارند. اُف بر آن کسی که
 مطرود درگاه حضرت حق باشد. [ولی کامل با تکیه بر ولایت و تصرف خود، همه موجودات
 مادون را تحت نفوذ خود می‌گیرد.]

ماهیان از پیر آگه، ما بعید ماشقی زین دولت و، ایشان سعید (۳۳۳۸)
 ماهی‌ها از احوال عارفان خبر دارند، ولی ما از آن‌ها بیگانه‌ایم. ما به سبب حرمان از
 این معرفت نگون‌بخت شده‌ایم در حالی که آنان نیک‌بخت شده‌اند.

سجده کرد و، رفت گریان و خراب گشت دیوانه ز عشق فتح باب (۳۳۳۹)
 آن امیر با مشاهده این کرامت، سجده‌ای کرد و با حالی گریان و پریشان رفت و از
 اینکه دری از اسرار ربانی به رویش باز شده دیوانه شد.

پس تو ای ناشسته^۲ رو^۱ در چیستی؟ در نزاع و در حسد با کیستی؟ (۳۳۴۰)
 ای ناپاک بی‌شرم، در چه حالی هستی؟ با چه کسی می‌ستیزی و نسبت به چه کسی
 حسد می‌ورزی؟ [ابیات پیشین همه از زبان مرید شیخ بود. او ادامه می‌دهد:]

با دُم شیرِ تو بازی می‌کنی بر ملایک تُرک‌تازی می‌کنی (۳۳۴۱)
 تو با دُم شیر بازی می‌کنی و بر فرشتگان می‌تازی.

بد چه می‌گویی تو خیر محض را؟ هین تَرَفُّع^۳ کم شُمَرِ آن خَفْض^۴ را (۳۳۴۲)
 چرا از کسی که خیر مطلق است بدگویی می‌کنی؟ بهوش باش مبدا این گستاخی و

۱. شه: از اصواتی که کراهت و نفرت را اظهار می‌کند، اُف.

۲. ناشسته رو: ناپاک، ناتمیز، نادان، بی‌تجربه، در تداول مردم جنوب، بی‌شرم، بی‌سرو پا، بی‌حیا. (لغتنامه دهخدا، ج ۲۷، ص ۱۴۶)

۳. تَرَفُّع: بلندی جُستن، کنایه از غرور و تکبر. (آندراج، ج ۲، ص ۱۰۷۶) برتری نمودن، بلندی گرفتن و بالا شدن. (لغتنامه دهخدا، ج ۱۲، ص ۵۹۱)

۴. خَفْض: پست کردن، پستی.

بی شرمی پست را بزرگی و بلندی به شمار آوری^۱. [برخی از شارحان نیز مصراع دوم را چنین معنی کرده‌اند: آگاه باش و تواضع او را تکبیر شمار^۲.]

(۳۳۴۳) بد چه باشد؟ مِسّ محتاج مُهان^۳ شیخ که بُود؟ کیمیای^۴ بی‌کران
بد چیست؟ مسلماً بد عبارت است از آن مَسّی که نیازمند و بی‌مقدار باشد. یعنی مَسّی که برای با ارزش شدن محتاج کیمیاست. اما شیخ کیست؟ قطعاً شیخ کیمیای تمام نشدنی است. ادر بیت فوق، «مَسّ» کنایه از انسان‌های عاری از کمال و «شیخ» کنایه از انسان کامل و عارف واصل که بواسطه کیمیای عشق و معرفت خود مَسّ وجود طالحان را به طلای معنوی مبدل می‌سازد. [

(۳۳۴۴) مِسّ اگر از کیمیا قابل نَبُد کیمیا از مِسّ، هرگز مِسّ نشد
اگر مَسّ قابلیت پذیرش کیمیا را نداشته باشد، هرگز کیمیا بواسطه تماس با مَسّ، به مَسّ تبدیل نمی‌شود. [انسان‌های ارشاد نشده نمی‌توانند خللی به معرفت باطنی انسان کامل وارد سازند.]

(۳۳۴۵) بد چه باشد؟ سرکشی آتش‌عمل شیخ که بُود؟ عین دریای ازل
بد کیست؟ عصیانگری که آتش فتنه می‌افروزد. شیخ (انسان کامل) کیست؟ عین دریای بیکران ازلی. [لفظ «چه» موصولی است که برای غیر عاقل استعمال می‌شود، ولی در اینجا بواسطه تحقیر تباهکاران و بی‌عقل و شعور نشان دادن آنها، بکار رفته است^۵.]

(۳۳۴۶) دایم آتش را بترسانند ز آب آب کی ترسید هرگز ز التهاب؟
به عنوان مثال، همواره آتش را از آب می‌ترسانند، ولی آب کی از مشتعل شدن آتش می‌هراسد؟

۱. مقتبس از شرح اسرار، ص ۱۷۵، شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۳۳.

۲. شرح و نثر مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۳۶۹.

۳. مُهان: خوار کرده شده، ذلیل.

۴. توضیح کیمیا در شرح بیت (۵۱۶) دفتر اول آمده است.

۵. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۷۵.

در رخ مه، عیب‌بینی می‌کنی در بهشتی، خازچینی می‌کنی (۳۳۴۷)
در رخساره ماه به عیب‌جویی می‌پردازی، و در باغ بهشت به جای چیدن گل خار
می‌چینی.

گر بهشت اندر روی تو خازجو هیچ خار آنجا نیابی غیر تو (۳۳۴۸)
اگر تو به قصد چیدن خار به بهشت نیز وارد شوی، هیچ خاری جز خودت
نخواهی یافت.

می‌پوشی آفتابی در گلی رخنه می‌جویی ز بدرِ کاملی (۳۳۴۹)
تو می‌خواهی آفتاب جهانتاب را با گلی ناچیز بیوشانی و در قرصِ کامل ماه، عیب
پیدا کنی.

آفتابی که بتابد در جهان بهر خفاشی کجا گردد نهان؟ (۳۳۵۰)
آفتاب جهانتاب، چگونه ممکن است که به خاطر خفاشی حقیر پنهان شود؟

عیب‌ها از ردّ پیران عیب شد عیب‌ها از رشک پیران غیب شد (۳۳۵۱)
عیب‌ها بواسطه این عیب شمرده می‌شود که صاحب‌دلان آن را عیب دانسته‌اند.
امور غیبی بواسطه غیرت صاحب‌دلان نهان شده است. [«رشک» در اینجا معادل غیرت در
اصطلاح صوفیان است. ر.ک. شرح بیت (۱۷۱۳) دفتر اول. مصراع اول با مشرب اشاعره
سازوار است که حسن و قبح را امری شرعی می‌دانند، بر خلاف معتزله که حسن و قبح را
عقلی می‌شمرند.^۱]

باری ار دُوری ز خدمت یار باش در ندامت چابک و بر کار باش (۳۳۵۲)
اگر از صاحب‌دلان دوری، در خدمت به آنان صادق و صمیمی باش. در ندامت و پوزش
از قصور خدمت به آنان چابک و فعال باش.

(۳۳۵۳) تا از آن راحت نسیمی می‌رسد آبِ رحمت را چه بندی از حسد؟
تا شاید از آن راه، نسیمی بر تو بوزد. چرا آبِ رحمت را از روی حسادت به روی خود
می‌بندی؟

(۳۳۵۴) گرچه دوری، دور می‌جُنبان تو دُم حَیْثُ مَا كُنْتُمْ قُولُوا وَجْهَكُمْ
اگر از آنان دوری از همان جایِ دور اظهار دوستی و مودّت کن. هر جا که هستی روی
به سوی آنان کنید. [مصرع دوم اشاره به آیه ۱۴۴ سوره بقره است: قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ
فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا
وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ... «می‌بینیم گردانیدن روی تو در آسمان، هر آینه بگردانیم تو را به سوی
قبله‌ای که خشنودی تو در اوست. روی خود به سوی مسجدالحرام بگردان و هر کجا بید روی
بدان آرید...»]

(۳۳۵۵) چون خری در گِلِ فتد از گامِ تیز دَم به دَم جُنبِد برای عزمِ خیز
به عنوان مثال، هرگاه خری بر اثر شتابِ بسیار در گِل فرو افتد، هر آن برای برخاستن
تقلاً می‌کند.

(۳۳۵۶) جای را هموار نکند بهرِ باش داند او که نیست آن جایِ معاش
آن خر (با همه خر بودن) در آن لحظه در صدد برنمی‌آید که زمینِ گلناک را برای خود
هموار سازد و در آنجا مسکن گزیند، زیرا خر نیز می‌داند که آن جا، مسکن گزیدن نیست.

(۳۳۵۷) حَسِّ تو از حَسِّ خر کمتر بده‌ست که دلِ تو زین وَحَلْها^۱ بَرِ نَجَسْت
اما حَسِّ تو از حَسِّ خر نیز کمتر و پایین‌تر است، زیرا دل و روح تو هنوز از گِل و لایِ
دنیا برنخاسته است.

(۳۳۵۸) در وَحَلْ تاویلِ رُخَصَّت^۲ می‌کنی چون نمی‌خواهی کز آن دلِ بَرِ گنی
از آنرو که نمی‌خواهی دل از گِل و لایِ دنیا بگنی، در میان گِل و لایِ دنیا دست به

۱. وَحَلْ: گِل و لای که چهارپا در آن بماند.

۲. رُخَصَّت: ر.ک. شرح بیت (۱۷۹۷) همین دفتر.

تأویل می‌زنی تا آن را برای خودت جایز کنی. [تأویل در اینجا جنبه منفی دارد، یعنی توجیه کردن موضوعی، سازوار با میل و خواسته شخصی، تفسیر به رأی کردن.]

کین روا باشد مرا، من مُضْطَرَم^۱ حق نگیرد عاجزی را، از کَرَم (۳۳۵۹)
می‌گویی: این گِل و لای دنیا (خواهش‌های حیوانی) برای من جایز است، زیرا من دچار اضطرار و درماندگی‌ام. و حق تعالی از روی بخشندگی، درماندگان را کیفر نکند. [مصرع دوم از حیث مضمون اشاره است به آیه ۱۷۳ سوره بقره که خوردن گوشت مُردار و خون و گوشتِ خوک را در زمان اضطرار و درماندگی گناهی به شمار نمی‌آورد. از اینرو دنیاپرستان نیز مدّعی می‌شوند که ما از روی اضطرار اسیر و بندی دنیا شده‌ایم، پس ما را نیز گناهی نیست.]

خود گرفتست، تو چون گفتارِ کُور این گرفتن را نبینی از غُرور (۳۳۶۰)
حق تعالی تو را در حقیقت به کیفر گرفته است، ولی تو به سبب غرور، مانند گفتار کور متوجّه این امر نیستی.

می‌گوئند: این جایگه گفتار نیست از بُرون جوید، کاندَر غار نیست (۳۳۶۱)
شکارچیان برای فریب گفتار به یکدیگر می‌گویند: گفتار در این غار نیست، بروید از بیرون او را پیدا کنید.

این همی گویند و بندش می‌نهند او همی گوید: ز من بی‌آگهند (۳۳۶۲)
شکارچیان این سخنان فریب دهنده را می‌گویند و دام خود را می‌گسترند. ولی گفتارِ فریب خورده با شادی و غرور پیش خود می‌گویند: شکارچیان نمی‌دانند من اینجا هستم!

گر ز من آگاه بودی این عَدُوّ کی ندا کردی که این گفتار کو؟ (۳۳۶۳)
اگر دشمن از من آگاه بود، کی فریاد بر می‌آورد که: این گفتار کو و کجاست؟ [گفتار در حماقت و گولی ضرب‌المثل است خاصه در میان اعراب چنانکه حضرت علی(ع) فرمود:

۱. مُضْطَر: بیچاره، درمانده.

وَاللّٰهُ لَا اَكُوْنُ كَالضَّبْعِ... «سوگند به خدا که من مانند کفتار نیستم...»^۱ گویند صید کفتار بدین
 روش است که بر درِ لانه او می روند و بآهستگی پاره سنگی بر زمین می زنند و او را خواب
 می کنند و سپس به دامش می افکنند.^۲]

۱. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۶.

۲. ر.ک. شرح نهج البلاغه، (ابن ابی الحدید)، ج ۱، ص ۲۲۲.

دعوی کردنِ آن شخص که: خدای تعالی مرا نمی گیرد به گناه و جواب گفتنِ شعیب، او را

خلاصه داستان

شخصی نادان و گناهکار در دوران شعیب مدعی شد که با اینکه من بسیار تباهی بیار می آورم، ولی خدا مرا کیفر نمی دهد. خداوند به شعیب وحی کرد که: به آن شخص بگو ای نادان من بسی تو را مورد مؤاخذه خود قرار داده‌ام، ولی تو درک آن را نداری و آن اینکه شیرینی نیایش و دعا را از تو گرفته‌ام.

مأخذ آن روایتی است در محاضرات الادباء، ج ۲، ص ۲۲۷ و حلیة الاولیاء، ص ۱۶۸. اینک آن روایت^۱: در قوم بنی اسرائیل عالمی بود که در دعا می گفت: پروردگارا من بسی سرکشی کردم ولی کیفرم ندادی. خداوند به پیامبر آن دوره وحی کرد که به بنده‌ام بگو: ای بنده، من بسی تو را کیفر داده‌ام ولی تو آن را درک نمی کنی. من حلاوت مناجات را از تو گرفته‌ام.

✽

مولانا در این حکایت می گوید که عذاب الهی فقط به صورتِ بلای قهّار نازل نمی شود.

گاه عذاب الهی به صورت خاموش و نهان شخص را گرفتار می‌کند به طوری که او احساس عذاب نمی‌کند. و این از بلای آشکار، سخت‌تر و پایدارتر است. به دلیل آنکه بلای قهار و عذاب آشکار نوعاً موجب بیداری شخص می‌شود، ولی عذاب خاموش و خفی را آدمی متوجه نمی‌شود و لحظه به لحظه بر طغیان‌ش می‌افزاید. چنین افرادی را خدا به خودشان وانهاده است و بر گوش و چشم و قلبشان، مهر غفلت بنهاده است. مثلاً یکی از کیفرهای خاموش الهی، نداشتن ذوق باطنی و حال معنوی است.

(۳۳۶۴) آن یکی می‌گفت در عهدِ شُعَیب که خدا از من بسی دیده‌ست عَیْب
شخصی در زمان شعیب می‌گفت که خدا عیب‌های فراوانی از من دیده است. [توضیح
شعیب در شرح بیت (۱۶۴۶) همین دفتر آمده است.]

(۳۳۶۵) چند دید از من گناه و جُرم‌ها وَزِ کَرَمِ یزدان نمی‌گیرد مرا
با اینکه بارها از من گناه و جُرم دیده، ولی از روی بخشندگی و بزرگواری خود، مرا به
کیفر دچار نساخته است.

(۳۳۶۶) حق تعالی گفت در گوشِ شُعَیب در جوابِ او فصیح از راهِ عَیْب
حق تعالی با کلامی فصیح از طریق غیبی در گوشِ باطنی شعیب گفت: [به بیت بعد
دَقَّت شود.]

(۳۳۶۷) که بگفتی چند کردم من گناه وَزِ کَرَمِ نَگرفت در جُرمِ اله
حق تعالی فرمود: تو می‌گویی که من بارها گناه کرده‌ام ولی خداوند مرا به کیفر خود
نگرفته است.

(۳۳۶۸) عکس می‌گویی و مقلوب، ای سَفیه ای رها کرده رَه و، بگرفته تیه^۱
ای نادان، ای که راه راست را رها کرده‌ای و به بیابان بی سر و ته گام نهاده‌ای، تو

۱. تیه: ر.ک. شرح بیت (۳۷۳۳) دفتر اول.

برعکس حرف می‌زنی.

چند چندت گیرم و، تو بی‌خبر در سلاسل مانده‌یی پا تا به سر (۳۳۶۹)
من بارها تو را مورد مؤاخذه قرار داده‌ام، ولی تو از آن بی‌خبر بوده‌ای، زیرا تو سر تا پا
اسیر زنجیرهای مختلف هستی. [حاج ملاهادی سبزواری سلاسل (= زنجیرها) را به مسخ
شدن باطن گناهکاران و عصیانگران تفسیر کرده است.^۱]

زنگِ تُو بر توت ای دیگِ سیاه کرد سیمای درونت را تباه (۳۳۷۰)
ای دیگِ سیاه، زنگارهای تو لایه به لایه و متراکم است. و همین زنگارها، درون تو را
تباه کرده است. [منظور از زنگ و زنگار، گناهان است که دل را سیاه و تیره می‌کند.
«دیگ سیاه» در اینجا کنایه از دلِ گناهکار است.]

بر دلت زنگار بر زنگارها جمع شد، تا کور شد ز اسرارها (۳۳۷۱)
دلِ تو را زنگارهای متراکم فرو پوشیده است. این زنگارها آنقدر روی هم انباشته شد
تا دلت از مشاهده اسرار و حقایق ناپیدا گردید. [مولانا طبق روش ادبای قدیم «اسرار» را با
علامت جمع فارسی آورده است.]

گر زند آن دود بر دیگِ نوی آن اثر بنماید ار باشد جوی (۳۳۷۲)
ولی اگر دود سیاه روی دیگی نو و سپید نشیند، آن دود اگر چه به اندازه یک دانه جو
باشد بخوبی نمایان می‌شود. [وقتی دیگِ دل، که سپید و عاری از گناه باشد به محض ارتکاب
گناهی اندک، اثر آن بیدرنگ در باطن آدمی آشکار می‌شود. و انسان بر اثر این گناه کوچک
شرمگین می‌شود. و خود را ملامت می‌کند.]

زانکه هر چیزی به ضد پیدا شود بر سپیدی آن سیاه رسوا شود (۳۳۷۳)
زیرا هر چیزی با ضد خودش شناخته می‌شود، آن سیاهی روی سپیدی معلوم و رسوا
می‌شود. [مضمون این بیت در بیت (۱۱۳۱) دفتر اول و شرح آن آمده است.]

- (۳۳۷۴) چون سیه شد دیگ، پس تأثیرِ دود
بعد از این بر وی که ببند زود زود؟
اما وقتی که دیگ، سیاه شد، دیگر چه کسی می تواند تأثیر دود را روی آن فوراً مشاهده کند؟
- (۳۳۷۵) مردِ آهنگر که او زنگی بُود
دود را با رُوشِ هم رنگی بُود
به عنوان مثال، هرگاه آهنگر سیاه پوست باشد، دود سیاه با رنگِ چهره او یکی می شود.
- (۳۳۷۶) مردِ رومی کو کند آهنگری
رویش اَبَلَق^۱ گردد از دود آوری
ولی اگر یک مرد رومی (سپید پوست) آهنگری کند از دود آهنگری، چهره سپیدش به سیاهی آغشته می شود. [در دو بیت فوق، «آهنگر زنگی» کنایه از انسان های سیاه دل و «آهنگر رومی» کنایه از انسانهای پرهیزگار و پاکدل است.]
- (۳۳۷۷) پس بدانند زود تأثیرِ گناه
تا بنالد زود گوید: ای اله
از اینرو او تأثیر گناه را زود درک می کند تا فوراً به درگاهِ الهی استغاثه کند و گوید:
خداوندا به فریادم رس.
- (۳۳۷۸) چون کند اِصرار و بد پیشه کند
خاک اندر چشمِ اندیشه کند
ولی هرگاه بر گناه پافشاری کند و بدی را پیشه خود سازد و چشم باطنی خود را با خاکِ گناه و معصیت کور کند. [جواب شرط در بیت بعد:]
- (۳۳۷۹) توبه نَنَدِشَد دگر، شیرین شود
بر دلش آن جُرم، تا بی دین شود
چنین شخصی دیگر به توبه و بازگشت از گناه نمی اندیشد، و آن گناه برای ذائقه باطنی او شیرین می آید و سرانجام، کارش به بی دینی و بی قیدی می کشد.
- (۳۳۸۰) آن پشیمانی و یازَب رفت از او
شِست^۲ بر آینه زنگِ پنج^۳ تُو
آن پشیمانی و آن «یا رب گفتن» از میان می رود و بر آینه دل، لایه های بسیاری از

۱. اَبَلَق: هر چیز دو رنگ، سیاه و سپید. (ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۱، ص ۷۱)

۲. شِست: مُخَفَّفِ نشست.

۳. پنج تُو: پنج لا، حاج ملاهادی سبزواری گوید: تخصیص به عدد پنج به جهت آن است که پنج، عددِ مُستدیر است و مستدیر، نهایت ندارد... پس پنج لا یعنی بی نهایت. (شرح اسرار، ص ۱۷۶)

زنگار گناه می‌نشیند.

آهنش را زنگ‌ها خوردن گرفت گوهرش را زنگ، کم کردن گرفت (۳۳۸۱)
زنگِ گناه، آهنِ صیقلی روح و گوهر درونی‌اش را می‌خورد و می‌پوساند.

چون نویسی کاغذِ اِسپید بر آن نبشته خوانده آید در نظر (۳۳۸۲)
مثال دیگر، اگر روی صفحه سفید کاغذ، خطی بنویسی، فوراً آن خط خوانده می‌شود.

چون نویسی بر سرِ بنوشته خط فهم ناید، خواندنش، گردد غلط (۳۳۸۳)
ولی اگر روی نوشته‌ای، خطی دیگر بنویسی، معلوم نمی‌شود چه چیزی نوشته و در خواندن آن اشتباه رخ می‌دهد.

کآن سیاهی بر سیاهی افتاد هر دو خط شد کور و، معنی نداد (۳۳۸۴)
زیرا وقتی خطوطی سیاه روی هم نوشته شود، هر دو خط گنگ و نامفهوم می‌شود و هیچ معنایی را افاده نمی‌کند.

ورِ سِوْمُ باره نویسی بر سرش پس سیه کردی چو جانِ کافرش (۳۳۸۵)
و اگر برای سَوْمین بار چیزی روی آن خطوط بنویسی، کاغذ را مانند روح کافر سیاه خواهی کرد.

پس چه چاره جز پناه چاره‌گر؟ ناامیدی مَسّ و، اِکسیرش نظر (۳۳۸۶)
اینک چاره چیست جز پناه بُردن به چاره‌ساز حقیقی؟ نومیدی و یأس به منزله مَسّ است و نَظَر صاحب‌دلان به منزله کیمیا.

ناامیدی‌ها به پیش او نهید تا ز دردِ بی‌دوا بیرون جهید (۳۳۸۷)
نومیدی‌ها را به صاحب‌دلان عرضه کنید تا از دردهای بیدرمان نجات یابید. [نومیدی، خود نوعی کفران و ناسپاسی است. از اینرو قرآن کریم بندگان را از نومیدی حذر می‌دهد.]

(۳۳۸۸) چون شُعِیب این نکته‌ها با وَیِ بگفت ز آن دَمِ جان در دِلِ او گُلِ شکفت
وقتی که حضرت شعیب این نکته‌های دقیق را به آن شخص گناهکار گفت، بر اثر دمِ
حیات بخش او در دل آن مرد، گُلِی در دل او شکفته شد.

(۳۳۸۹) جانِ او بشنید وَحِیِ آسمان گفت: اگر بگرفت ما را، کُو نشان؟
روح آن مرد وحی آسمانی را شنید و گفت: اگر خدا ما را مواخذه کرده پس نشانه آن
کو و کجاست؟ [بسیاری از اهل غفلت، عذاب الهی را تنها در حوادث ناگواری چون طوفان و
زلزله می‌دانند. در حالی که محروم ماندن از لذت عبادت و ذکر حق به مراتب وخیم‌تر از آن
کیفرهاست.]

(۳۳۹۰) گفت: یا رَبِّ دفعِ من می‌گوید^۱ او آن گرفتن را نشان می‌جوید او
شعیب گفت: خداوند! این مرد، سخن مرا ردّ می‌کند و با من به مجادله برمی‌خیزد و
نشان مواخذه تو را می‌جوید.

(۳۳۹۱) گفت: سَتَّارم، نگویم رازهاش جُز یکی رمز از برایِ ابتلاش
حق تعالی گفت: من عیب‌ها را می‌پوشانم و از اینرو اسرار او را فاش نمی‌سازم. تنها
اشاره‌ای به آن می‌کنم تا مایهٔ ابتلای او شود.

(۳۳۹۲) یک نشانِ آنکه می‌گیرم و را آنکه طاعت دارد از صَوْم و دعا
یکی از نشانه‌های بلایی که بر روح او چیره شده اینست که او هرچند طاعت بجا
می‌آورد و روزه می‌گیرد و نیایش می‌کند. [ادامهٔ مطلب در بیت بعد:]

(۳۳۹۳) وز نماز و از زکات و غیرِ آن لیک یک ذَرّه ندارد ذوقِ جان
و نماز می‌خواند و زکات می‌دهد و کارهای نیک دیگر نیز بجا می‌آورد، ولی روح او از
این کارها هیچگونه لذتی نمی‌برد. [حضرت مولانا، هرچند بر حفظ آداب و رسوم شرع تأکید
دارد، ولی در عین حال می‌گوید اگر فرائض شرع، فاقد روح و عاری از ذوق و حال معنوی
باشند، چیزی جز رنج و مشقّت به ارمغان نمی‌آورد.]

۱. دفع گفتن: جواب رد دادن.

می‌کند طاعات و افعالِ سنی^۱ لیک یک دَرّه ندارد چاشنی (۳۳۹۴)
او هر چند طاعات بسیار بجا می‌آورد و کارهای والایی انجام می‌دهد، ولی دَرّه‌ای
ذوق و حال در او پیدا نمی‌شود. [ر.ک. شرح بیت (۳۳۶۷ - ۳۳۶۴) دفتر اوّل.]

طاعتش نغزست و، معنی نغز نئی جَوَزه‌ها بسیار و، در وِی مغز نئی (۳۳۹۵)
طاعات او بظاهر بسیار زیباست ولی فاقد معنا و حقیقت است. درست مانند اینست که
گردو بسیار داشته باشد، ولی آن گردوها همه پوک و بی‌مغز باشد.

ذوق باید، تا دهد طاعات، بَر مغز باید، تا دهد دانه، شَجَر (۳۳۹۶)
ذوق و حال لازم است تا طاعات و عبادات، محصول دهد. مغز لازم است تا از هسته
درخت پدیدار شود.

دانه بی‌مغز کی گردد نهال؟ صورت بی‌جان نباشد جُز خیال (۳۳۹۷)
دانه‌ای که مغز ندارد کی ممکن است که به نهال تبدیل شود؟ از صورت فاقد روح نیز
چیزی پدید نمی‌آید جز خیالاتِ واهی.

بقیه قصه طعنه زدن آن مرد بیگانه، در شیخ

آن خبیث از شیخ می‌لایید^۲ ژاژ^۳ کژنگر باشد همیشه عقل کاژ^۴ (۳۳۹۸)
آن مرد پلید درباره شیخ، سخنان بیهوده می‌گفت؛ زیرا کسی که لوچ باشد، یعنی دیده
باطنی‌اش معیوب باشد، هماره عقل او نیز دچار کژی و اشتباه می‌شود.

که مَنَش دیدم میانِ مجلسی او ز تقوی عاریست و مفلسی (۳۳۹۹)
آن پلید گفت: خودم او را در مجلسی از (مجالسِ لُهو و شرابخواری) دیدم، زیرا او

۱. سَنی: بلند و رفیع.

۲. لاییدن: بیهوده گفتن.

۳. ژاژ: سخن بیهوده.

۴. کاژ: لوچ و آخول.

مردی بی تقوا و از ایمان و معرفت تهی دست است.

(۳۴۰۰) ور که باور نیستت خیز امشبان تا ببینی فسقِ شیخت را عیان
و اگر باور نداری، امشب از خواب برخیز تا آشکارا تباهیِ شیخ خود را ببینی.

(۳۴۰۱) شبِ پُردَش بر سَرِ یک رَوَزَنی گفت: بنگر فسق و عشرتِ کردنی
شبانه او را بالای روزنی بُرد و گفت: حالا به فساد و عشرت طلبی شیخ نگاه کن.

(۳۴۰۲) بنگر آن سالوسِ روز و فسقِ شب روز، همچون مُصطفیٰ شب، بُولَهَب
به این شیخ نگاه کن که در روز به تزویر مشغول است و در شب به فساد. در روز، خود
را در پاکی و تقوا مانند حضرت مصطفیٰ (ص) نشان می‌دهد و در شب مانند ابولهب به تباهی
می‌پردازد.

(۳۴۰۳) روز، عبدالله او را گشته نام شب، نَعُوذُ بِاللَّهِ و، در دست، جام
روز، او را عبدالله (= بنده خدا) می‌نامند و شب، پناه بر خدا، جام شراب در دست دارد.

(۳۴۰۴) دید شیشه در کفِ آن پیر، پُر گفت: شیخا، مر تو را هم هست غُر؟
وقتی که مرید، جام پُر را دید گفت: ای شیخ در کار تو نیز نیرنگ وجود دارد؟
[برخی فاعل «گفت» را «مرید» ندانسته‌اند، بلکه گفته‌اند فاعل «گفت» آن مرد منکر
است.^۱]

(۳۴۰۵) تو نمی‌گفتی که در جامِ شراب دیو می‌میزد^۲ شتابان ناشتاب؟
مگر تو نبودی که می‌گفتی: شیطان هر روز صبح ناشتا با سرعت در جام شراب ادرار
می‌کند؟ [«ناشتاب» در اینجا به معنی «ناشتا» آمده است.^۳]

۱. غُر: بیماری فتق، در اینجا مجازاً به معنی عیب. با ضمّ اوّل و تشدید «راء» به معنی فریب.

۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۲.

۳. میزیدن: ادرار کردن.

۴. ر. ک. سَرَنی، ج ۱، ص ۲۲۰.

گفت: جامم را چنان پُر کرده‌اند کاندراو اندر نگنجد یک سپند (۳۴۰۶)
شیخ گفت: جام وجود مرا از نور الهی چنان پُر کرده‌اند که در آن، ذره‌ای از وسوسه شیطانی راه ندارد.^۱

بنگر اینجا هیچ گنجد ذره‌یی؟ این سخن را کثر شنیده غره‌یی (۳۴۰۷)
خوب نگاه کن و بین آیا در جام وجود من ذره‌ای آرایش از وسوسه شیطانی وجود دارد؟ آن سخن را که درباره من گفتی، فریب خورده‌ای وارونه شنیده است.

جام ظاهر، خمر ظاهر نیست این دور دار این را ز شیخ غیب‌بین (۳۴۰۸)
زیرا این جام، جام ظاهر و این شراب، شراب معمولی نیست. این کار زشت از مقام صاحب‌دلی که نهانی‌ها را نیز می‌بیند بدور است.

جام می هستی شیخ است ای فلیو^۲ کاندراو اندر نگنجد بول^۳ دیو (۳۴۰۹)
ای بی‌خاصیت، وجود شیخ است که از شراب حقیقت آکنده است، و در آن جام، ادرار شیطان جایی ندارد.

پُر و مالا مال از نور حق است جام تن بشکست، نور مطلق است (۳۴۱۰)
جام وجود شیخ (انسان کامل) از نور حق تعالی آکنده است، او (با سنگ ریاضت) جام بدن (نفسانیات) را شکسته و یکسره نور شده است.

نور خورشید را بیفتند بر حدّث او همان نورست نپذیرد خَبَث^۴ (۳۴۱۱)
فرضاً اگر نور خورشید روی نجاست بتابد، باز همان نور است و هیچگونه آلودگی پیدا نمی‌کند.

۱. مقتبس از جواهرالاسرار، دفتر دوم، ص ۳۲۱.

۲. فلیو: بیهوده و بی سود و بی نفع و بی فایده (نرفنگ نفیسی، ج ۴، ص ۲۵۸۸).

۳. بول: ادرار.

۴. خَبَث: پلیدی، ناپاکی.

(۳۴۱۲) شیخ گفت: این خود نه جام است و، نه می هین بزریر آمنکرا، بنگر به وی
شیخ گفت: این، نه جام است و نه شراب معمولی، ای منکر، بیا پایین و آن را نگاه کن.

(۳۴۱۳) آمد و دید انگبین خاص بود کور شد آن دشمن کور و کبود
مرید آمد و دید که آن، شراب نیست، بلکه عسل خالص است. در نتیجه آن دشمن
گمراه بد نهاد کور شد. [هرکس مرتبه خاص خود را داراست و شایسته نیست که با معیار پست
اولیاءالله را قدح نکوهش گفت.]

(۳۴۱۴) گفت پیر آن دم مُرید خویش را رُو برای من بِجُو می ای کیا
شیخ در آن اثنا به مرید خود گفت: ای بزرگوار برو برای من شراب جستجو کن.

(۳۴۱۵) که مرا رنجی است مُضْطَرّ گشته‌ام من ز رنج از مَخْمَصَه بگذشته‌ام
زیرا من دچار رنجی هستم که بر اثر آن درمانده شده‌ام. من بر اثر رنج فراوان از حدّ و
مرز مخمصه نیز در گذشته‌ام. [مَخْمَصَه از خَمَص به معنی فرو رفتن و لاغر شدن شکم بر اثر
گرسنگی است، از آنرو گرسنگی را مَخْمَصَه گویند که سبب لاغری شکم و فرو رفتن آن
می‌شود. راغب نیز مخمصه را گرسنگی معنی کرده است. این کلمه دوبار در قرآن کریم آمده
است: سوره مائده، آیه ۳ و سوره توبه، آیه ۱۲۰. انسان در حالت مخمصه جایز است که از
گوشت حرام خوک و یا مردار و غیره استفاده کند. مصراع دوّم بیان مبالغه آمیزی از حالت
اضطرار است.]

(۳۴۱۶) در ضرورت هست هر مُردار، پاک بر سرِ مُنْکِر ز لعنت باد خاک
به هنگام اضطرار و ناچاری گوشت مُردار نیز حلال و جایز می‌شود، خاک لعنت بر سر
منکران و ستیزه گران باد. [اشاره به آیه ۱۷۳ سوره بقره و آیه ۱۴۵ سوره انعام و ۱۱۵ سوره
نحل است: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ
بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. «خداوند حرام کرد بر شما گوشت مُردار و خون
روان و گوشت خوک را و هر آنچه جز نام خدا ذبح کنند. و هرکس درمانده و ناچار باشد

بی آنکه قصد تجاوز و تعدی از حکم خدا نماید باکی نیست که خداوند آمرزگار مهربان است.» [

(۳۴۱۷) گِردِ خُمخانه برآمد آن مُرید بهر شیخ از هر خُمی می‌چشید
آن مُرید اطراف خمخانه شراب را گشت و به خاطر شیخ هر خُمی را مزه کرد.

(۳۴۱۸) در همه خمخانه‌ها او می‌ندید گشته بُد پُر از عسل خُمِ نَبید^۱
مرید هرچه در خمخانه‌های شراب گشت شرابی‌ نندید، زیرا همه شراب‌ها به عسل تبدیل شده بود.

(۳۴۱۹) گفت: ای رندان^۲ چه حال است؟ این چه کار؟ هیچ خُمی در نمی‌بینم عُقار^۳
مرید گفت: ای مستان، این دیگر چه وضعی است؟ قضیه چیست؟ زیرا در هیچ خمره‌ای شرابی نمی‌بینم.

(۳۴۲۰) جمله رندان نزد آن شیخ آمدند چشم‌گریان، دست بر سر می‌زدند
همه مستان به حضور شیخ رسیدند در حالی که می‌گریستند و بر سر خود می‌زدند.

(۳۴۲۱) در خرابات آمدی شیخ اجل جمله می‌ها از قدومت شد عسل
مستان گفتند: ای شیخ بزرگوار به خرابات آمدی و از برکت قدمت همه شراب‌ها عسل شد.

(۳۴۲۲) کرده‌یی مُبَدَل تو می‌را از حَدَث جانِ ما را هم بَدَل کن از خَبَث
تو ای شیخ، شراب را از پلیدی و ناپاکی پاک کردی و آن را دگرگون ساختی، اینک روح ما را نیز از پلیدی‌ها پاک فرما.

۱. نَبید: نیز، شراب خرما و یا کشمش.

۲. رَند: مردم زیرک و هوشیار، باده‌پرست، میخواره. (ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۳، ص ۱۶۹۴) در اینجا معنی اخیر مراد است.

۳. عُقار: می و شراب.

(۳۴۲۳) گر شود عالم پُر از خون، مال مال کی خورد بنده خدا إلا حلال؟

اگر فرضاً همه جهان آکنده از خون شود، بنده راستین حق کی ممکن است چیزی جز رزق حلال بخورد؟ [اشاره به حدیث: لَوْ كَانَتْ الدُّنْيَا دَمًا عَيْبَطًا لَا يَكُونُ قُوْتُ الْمُؤْمِنِ إِلَّا حَلَالًا^۱. «اگر دنیا خون تازه‌ای باشد رزق مؤمن تنها چیز حلال است.» انسان کامل خود را به پلیدی‌های دنیا نمی‌آلاید.]

گفتن عایشه (رض)، مُصْطَفَى را عَلَيْهِ السَّلَام
که: تو بی مُصَلَّاه به هرجا نماز می‌کنی

مولانا این فصل جلیل را در تبیین مطلب ابیات اخیر آورده است: روزی عایشه با تعجب به پیامبر (ص) می‌گوید: چگونه است که تو بی مُصَلَّی (= محل اقامه نماز) در هر خانه و هرجا نماز می‌کنی. مثلاً در خانه طفل نائمیز و زن مستحاضه و غیره. پیامبر (ص) در پاسخ او فرماید: خداوند برای بندگان برگزیده خود هر نجسی را طاهر می‌کند و سجده‌گاه ما را هم به کرم خویش پاک گردانید تا هفتم طبق آسمان.

(۳۴۲۴) عایشه روزی به پیغمبر بگفت یا رسول الله تو پیدا و نهفت
روزی عایشه به پیامبر (ص) گفت: ای رسول خدا تو در عیان و نهان.

(۳۴۲۵) هر کجا یابی نمازی می‌کنی می‌دود در خانه ناپاک و دنی
هرجایی را پیدا می‌کنی در آن نماز می‌گزاری، در حالی که آدم‌های نجس و ناپاک در خانه رفت و آمد می‌کنند.

(۳۴۲۶) مُسْتَحَاضَه و طفل و آلوده پلید کرده مُسْتَعْمَل به هر جا که رسید
زنانِ مُسْتَحَاضَه^۲ و کودکان و افراد آلوده و نجس به هرجا در آیند آنجا را نجس می‌کنند.

۱. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۲۳۲، احادیث مثنوی، ص ۶۹.

۲. توضیح این واژه در شرح بیت (۱۷۸۸) همین دفتر آمده است.

گفت پیغمبر که از بهر مِهان^۱ حق نجس را پاک گرداند بدان (۳۴۲۷)
پیامبر (ص) فرمود: بدان که حق تعالی برای بزرگان و مردان الهی، هر پلیدی را پاک کرده است.

سجده گاهم را از آن رُو لطفِ حق پاک گردانید تا هفتمْ طَبَق (۳۴۲۸)
از این رو حق تعالی سجده گاه مرا تا طبقه هفتم زمین پاک کرده است. [اشاره به حدیث: جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهْرًا^۲. «همه زمین برای من، سجده گاه و پاک و پاک کننده قرار داده شده است.» این حدیث از ابوهریره نقل شده است.]

هان و هان، ترکِ حسد کُن با شهان و زُنه، ابلیسی شوی اندر جهان (۳۴۲۹)
بهوش باش و بهوش باش که با شاهان حقیقی (اولیاء الله) حسادت نورزی و آلا تو نیز در این دنیا به ابلیسی تبدیل خواهی شد.

کو اگر زهری خورَد، شهدی شود تو اگر شهدی خوری، زهری بود (۳۴۳۰)
زیرا اگر یکی از اولیاء الله زهر بخورد، آن زهر تبدیل به عسل می‌شود. در حالی که اگر تو عسل بخوری، آن عسل برای تو زهر می‌شود. [عارف اگر بهره‌ای از دنیا ببرد، دنیا روح او را تباہ نمی‌سازد، در حالی که اهل دنیا در بهره‌های دنیوی غرق می‌شوند و خود را می‌بازند. ر.ک. بیت (۱۶۰۵ - ۱۶۰۳) دفتر اول و شرح آن.]

کو بَدَلِ گشت و، بَدَلِ شد کارِ او لطف گشت و، نور شد هر نارِ او (۳۴۳۱)
وضع و حال او دگرگون شد، او عین لطف شد و هر یک از آتش‌های نفس او به نور معرفت تبدیل گردید.

قَوّتِ حق بود مر باییل^۳ را ورنه مرغی چون کُشد مر پیل را؟ (۳۴۳۲)
مثلاً پرندگان ابابیل از نیروی الهی برخوردار بودند، و آلا یک مشت مرغ ضعیف چگونه

۱. مِهان: بزرگان، جمع مِه.

۲. ر.ک. جواهر الاسرار، دفتر دوم، ص ۳۲۱، شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۳۲، شرح اسرار، ص ۱۷۶، احادیث مثنوی، ص ۶۹.

۳. ابابیل: توضیح آن در شرح بیت (۱۳۱۴) دفتر اول آمده است.

می‌توانند فیل‌ها را از پا در آورند؟

(۳۴۳۳) لشکری را مرغکی چندی شکست تا بدانی کآن صلابت از حق است
مثلاً لشکر نیرومندی را یک مشت مرغ درهم شکست تا این مطلب را دریابی که آن
قدرت و صلابت از جانب حق تعالی است.

(۳۴۳۴) گر تو را وسواس آید زین قبیل رَوُ بخوان تو سورهٔ اصحابِ فیل
هرگاه چنین وسوسه‌هایی برای تو پدید می‌آید، برو سورهٔ فیل را تلاوت کن. [شرح
این سوره در بیت (۱۳۱۴) دفتر اول آمده است.]

(۳۴۳۵) ور کنی با او مِری و همسری کافرمان دان گر تو ز ایشان سَر بری
و اگر با او یعنی با ولیّ حق بستیزی و خود را با او برابر شماری، کافرمان اگر بتوانی جان
سالم بدربری. [حکایت بعدی در تبیین این موضوع است که نباید نسبت به اولیاءالله اسائه
ادب کرد و از فروتنی و تواضع آنان سوءاستفاده نمود، چه گاهی برای تنبیه و تأدیب و رفع
خودبینی نابخردان سرمست، قهر و صولت خود را نشان می‌دهند.]

کشیدنِ موش، مهارِ شتر را و مُعْجَبِ شدنِ موش، در خود

خلاصه داستان

موشی مهارِ شتری را به دست گرفته بود و برای خودنمایی پیشاپیش او می‌رفت و شتر نیز به دنبال او. موش حالی غرورآمیز داشت. شتر متوجه این امر شد ولی چیزی نگفت. تا اینکه به لبِ جوییِ بزرگ رسیدند که حتی حیوانات نیرومند نیز نمی‌توانستند از آن گذر کنند. موش حیرت‌زده و بیمناک برجای ایستاد و قدمی پیش نهاد. شتر برای تأدیب موش گفت: ای رفیقِ طریق، چرا برجای ایستاده‌ای و پیش نمی‌روی؟ برو من هم به دنبال می‌آیم. موش جواب داد: آخر این رود بزرگ است و می‌ترسم هلاک شوم. شتر گفت: بگذار ببینم آب تا کجای پای من است؟ بلافاصله پای خود را در آب فرو کرد و گفت: این آب که چیزی نیست، هنوز از زانوی من نیز نگذشته است، چرا اینقدر می‌ترسی؟! موش گفت: این آب برای تو چیزی نیست ولی برای من خیلی زیاد است. سرانجام موش از خودبینی دست کشید و از شتر خواست که وی را از آن جویِ بزرگ عبور دهد. و شتر نیز از روی ترحم چنین کرد.



ماخذ این داستان حکایتی است در تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۵، ص ۵۱۷، و مقالات شمس^۱:

موشی لگام اشتری بگرفت و بکشید. اشتر از روی موافقت و حلم از پی او روان شد. الْمُؤْمِنُ كَالْجَمَلِ الْأَنُوقِ. بعضی گویند جهت حلم و تواضع، بعضی گویند جهت آنکه از همه حیوانات بلندتر است و سرفرازتر؛ اگرچه این را سر دیگر است. اما حالی علی قدر عقولهم می‌گوییم با آبی رسید، بزرگ تیزرو، و عاجز بماند موش. اشتر گفت: اکنون چه ایستادی اینجا؟ چرا نمی‌روی؟ ندانی که نباید مهار چو منی را گرفتن؟ اکنون چون گرفتی برو. گفت: آب است عظیم. اشتر پای در آب نهاد و گفت: درآی که سهل است. آب تا زانوست. موش می‌گوید: از زانو تا زانو (فرق است). اکنون توبه کن که چنین گستاخی نکنی و بر کودبان من نشین، مرا چه تفاوت از صدهزار چون تو که بر کودبان من باشد، به یک دم از آب بگذرانم.^۱

❖

منظور از این حکایت اینست که هرچند انبیاء و اولیاء الله بردبار و فروتن‌اند و با همگان نرمی و ملاطفت دارند، ولی نباید از این فروتنی و نرمی سرمست و خودبین شد.^۲ هرکه از فروتنی اهل الله سوء استفاده کند خوار و رسوا شود.

❖ ❖ ❖

(۳۴۳۶) موشکی در کف، مهار^۳ اشتری در رُبود و، شد روان او از مری^۴
موشی کوچک مهار شتری را در دست گرفت و از روی تکبر به راه افتاد.

(۳۴۳۷) اشتر از چُستی که با او شد روان موش، غرّه شد که هستم پهلوان
شتر از روی طبع چالاکی و تحرّکی که داشت همراه موش راه افتاد. موش، مغرور شد و گفت: منم پهلوان.

(۳۴۳۸) بَر شتر زد پرتو اندیشه‌اش گفت: بنمایم تو را تو باش خُوش
بازتابی از اندیشه غرورآمیز موش بر دل شتر زده شد یعنی شتر متوجه غرور موش

۱. به نقل از مأخذ پیشین، ص ۸۱.

۲. مقتبس از جواهر الاسرار، دفتر دوم، ص ۳۲۲.

۳. مهار: جویی کوچک که در پره بینی شتر کنند و ریسمانی بر آن بندند، عنان، افسار. تَلَفَّظَ عربی آن مهار است، اما فارسیان مهار تلفّظ کنند.

۴. مری: اماله شده مراء (= ستیز و جدال) ر.ک. توضیح بیت (۶۶۹) دفتر اول.

شد و با خود گفت: فعلاً شادی کن تا رسوایت کنم.

تا بیامد بر لبِ جُویِ بزرگ کاندر او گشتی زبون هر شیر و گرگ (۳۴۳۹)
تا اینکه آن دو به لب نهر بزرگی رسیدند که حتی شیر و گرگ هم نمی‌توانستند از آن بگذرند.

موش آنجا ایستاد و خشک گشت گفت اُشتر: ای رفیقِ کوه و دشت (۳۴۴۰)
در این موقع که به لب آن نهر بزرگ رسیدند، ناگهان موش برجایش ایستاد و تکان نخورد، شتر با لحنی طنزآمیز گفت: ای رفیق کوه و دشت.

این توقف چیست؟ حیرانی چرا؟ پا بنه مردانه اندر جُو درآ (۳۴۴۱)
برای چه ایستاده‌ای؟! چرا حیران و سرگشته‌ای؟! مردانه گام در میانه رود بگذار!

تو قلاووزی و پیش‌آهنگِ من در میانِ ره مَباش و، تن مَزَن (۳۴۴۲)
تو جلودار و راهنمای منی! در وسط راه توقف مکن و از حرکت باز نایست!

گفت: این آبِ شگرف است و عمیق من همی ترسم ز غرقاب، ای رفیق (۳۴۴۳)
موش گفت: این آب، عظیم و ژرف است. و ای رفیق طریق، من از غرق شدن می‌ترسم.

گفت اُشتر: تا بینم حدِ آب پا در او بنهاد آن اُشتر شتاب (۳۴۴۴)
شتر برای شکستن غرور موش گفت: بگذار بینم اندازه آب چقدر است. سپس با سرعت پایش را درون آب نهاد.

گفت: تا زانوست آبِ ای کوزِ موش از چه حیران گشتی و، رفتی ز هوش؟ (۳۴۴۵)
شتر گفت: ای موش کور، آب تا زانوی من است. چرا حیرت زده و مدهوش شده‌ای؟!

گفت: مورِ توست، و ما را ازدهاست که ز زانو تا به زانو فرق‌هاست (۳۴۴۶)
موش گفت: این چیز در مقایسه با تو، مورچه‌ای به شمار می‌رود، ولی نسبت به من

یک اردهاست. زیرا زانوها با هم تفاوت دارند. [این مقدار آب برای تو چیزی نیست ولی برای من خیلی زیاد است، زیرا زانو داریم تا زانو.]

(۳۴۴۷) گر تو را تا زانو است ای پُره‌نر مر مرا صد گز^۱ گذشت از فرقِ سر
ای صاحب فضیلت اگر این آب تا زانوی تو می‌رسد صد گز از سر من گذشته است.

(۳۴۴۸) گفت: گستاخی مَکُن بارِ دگر تا نسوزد جسم و جانت زین شَرَر
شتر گفت: ای موش دوباره گستاخی مکن تا جسم و جانت از این آتش نسوزد.

(۳۴۴۹) تو مری با مثلِ خود موشان بَکُن با شتر مر موش را نَبُود سُخُن
تو با موش‌هایی مانند خودت ستیز کن، موش حرفی ندارد که به شتر بزند.

(۳۴۵۰) گفت: توبه کردم، از بهرِ خدا بگذران زین آبِ مُهلک، مر مرا
موش گفت: توبه کردم. برای رضای خدا مرا از این آب هلاکت بار عبور بده.

(۳۴۵۱) رحم آمد مر شتر را گفت: هین بَرِ جِهْ و، بر کودبان^۲ من نشین
دل شتر به رحم آمد و گفت: اکنون ببر روی کوهانم و روی آن بنشین.

(۳۴۵۲) این گذشتن شد مسلّم مر مرا بگذرانم صد هزاران چون تو را
عبور کردن از این نهر آب در حیطة قدرت من است. من صدها هزار مانند تو را می‌توانم از اینجا بگذرانم.

(۳۴۵۳) چون پیمبر نیستی، پس رَوُ به راه تا رسی از چاه روزی سويِ جاه
حالا که پیامبر نیستی، پس برو تابعِ پیامبر باش، تا از چاه خودبینی و نفس رها شوی و به جاه معنوی بررسی. [این بیت و ابیات بعدی در لزوم متابعت از انسان کامل است.]

۱. گز: ذرع، وسیله‌ای از چوب و یا آهن که بدان، جامه و پارچه و زمین و جز آن را اندازه بگیرند.

۲. کودبان: جُلّی که روی کوهان شتر می‌اندازند و بر آن می‌نشینند.

تو رعیتِ باش، چون سلطان نه‌یی خود مران، چون مردِ کشتیبان نه‌یی (۳۴۵۴)
حالا که شاه نیستی رعیتِ باش، و اینک که کشتیبان نیستی، خودت کشتی
را نران.

چون نه‌یی کامل، دُکان تنها مگیر دست‌خوش^۱ می‌باش، تا گردی خمیر (۳۴۵۵)
حالا که در فن تجارت کامل نشده‌ای، تنهایی به کسب و دکان‌داری نپرداز، رام و تابع
باش تا به خمیر تبدیل شوی. [متواضع باش تا قابلیت پرورش و تکامل پیدا کنی.]

أَنْصِتُوا^۲ را گوش کن، خاموش باش چون زبانِ حق نگشتی، گوش باش (۳۴۵۶)
فرمان «خاموش باشید.» را گوش کن و خاموشی برگزین، حالا که نتوانستی زبان حق
باشی، دست‌کم گوش به حق بسپار.

وَر بگوئی، شکلِ استفسار گو با شهنشاهان، تو مسکین‌وار گو (۳۴۵۷)
اگر حرفی می‌زنی آن را به صورت سؤال مطرح کن، با شاهان حقیقی و مردان الهی
فروتانه حرف بزن.

ابتدایِ کبر و کین از شهوت است راسخیِ شهوت از عادت است (۳۴۵۸)
شهوت، سرآغاز و منشأ خودبینی و کینه‌توزی است، شهوت بر اثر عادتِ بد استوار
می‌شود. [مراد از شهوت، هر میل نابجاست.]

چون ز عادت گشت مُحکَم خویِ بد خشم آید بر کسی کِت واکشَد (۳۴۵۹)
هرگاه بر اثر عادت، خوی و خصلتِ بد در تو استوار شود، نسبت به کسی که تو را از
آن عادت باز می‌دارد خشمگین می‌شوی. [زیرا جدا شدن آدمی از عادات مزمن و دیرین کار
آسانی نیست. بدین جهت آدمی با مصلحان در ستیز می‌آید.]

۱. دست‌خوش: کنایه از مغلوب و زبون. (آندراج، ج. ۳، ۱۸۶۹) اکبرآبادی دست‌خوش را به معنی دست‌آموز
نیز می‌داند و مصراع دوم را با فرض «کردی» به جای «گردی» چنین معنی کرده است: دست‌آموز استاد
باش تا خمیر کردن را یاد بگیری.

۲. أَنْصِتُوا: ر.ک. شرح بیت (۱۶۲۲) دفتر اول.

(۳۴۶۰) چون که تو گِلِ خوار گشتی هر که او وا کُشد از گِل تو را، باشد عَدُو
به عنوان مثال هرگاه تو به گِلِ خواری عادت کنی، هرکس که بخواهد تو را از این
عادت بازدارد نسبت به او دشمنی می‌ورزی.

(۳۴۶۱) بُت‌پرستان چون که خُو با بُت کنند مانعانِ راهِ بُت را دشمن‌اند
مثال دیگر، بت‌پرستانی که با بُت‌پرستی خو بگیرند، کسانی را که در صدد جلوگیری
از این کار برآیند مورد دشمنی خود قرار می‌دهند.

(۳۴۶۲) چون که کرد ابلیس خُو با سَرَوری دید آدم را به چشم مُنْکری
از آنرو که ابلیس به بزرگی و سروری عادت کرده بود آدم را به دید انکار نگرست و
بر او سجده نیاورد. یعنی تکبّر ابلیس مانع شد از اینکه حقیقت آدم را ببیند.

(۳۴۶۳) که به از من سَرَوری دیگر بُود تا که او مسجودِ چون من کس شود؟
ابلیس گفت: مگر پیشوایی بزرگتر از من هم وجود دارد که بر او سجده کنم؟

(۳۴۶۴) سَروری، زهرست جز آن روح را کو بُود تَریاقِ لانی^۱ ز ابتدا
سروری و مهتری تنها برای روح مردان الهی مناسب است، ولی برای دیگران به منزله
سم مهلک است، زیرا آنان از همان آغاز مخزن و معدن پادزهر بوده‌اند. [اشخاصی که از کمند
آرزوهای منحط و بی‌ارزش دنیوی رهیده باشند هرگز ریاست و مهتری روح آنان را مقید به
دنیا نمی‌کند.]

(۳۴۶۵) کوه اگر پُر مار شد، باکی مَدار کو بُود در اندرون، تریاقِ زار
به عنوان مثال اگر کوه پُر از مار است، مترس، زیرا درون آن آکنده از پادزهر است.
[قدما انواع پادزهر را در معادن سنگی جستجو می‌کردند و بهترین معادن آن را در هندوستان و
خطه هند و چین می‌دانستند. و این سنگ‌ها به رنگ‌های سفید و زرد و سبز و خاکی و نقطه‌دار

۱. تریاقِ لان: «لان» از کلمانی (پسوندهایی) است که به معنی جای انبوهی و بسیاری است. مانند سار،
زار، ستا. (شرح اسرار ص ۱۷۶) بنابراین تریاقِ لان یعنی جایی که پُر از پادزهر باشد.

بود. در ولایت الموت، سنگی به رنگ زرد و سبز بود که آن را می‌ساییدند و نرمهٔ آن را بر محلّ گزیدگی مار و گزندگان دیگر می‌نهادند و بیمار بهبود می‌یافت.^۱ در بیت فوق، کوه که آکنده از مار است، کنایه از زندگانی دنیایی است که از هر طرف پوشیده در غدر و فریب است، اگر با آن سطحی و ظاهری برخورد شود، موجب گمراهی می‌گردد، ولی اگر با نگاه باطنی بدان نگریسته شود، می‌توان حیات طیبیه و زندگانی معنوی و روحی را به دست آورد و از گزند شهوات دنیا رهید.^۲]

سُروری چون شد دِماغت را ندیم هر که بشکستت، شود خصمِ قدیم (۳۴۶۶)
هرگاه ریاست همراه و قرین مغز تو شد، یعنی وقتی که بر اثر ریاست، غرور و تکبر بر تو چیره گشت،^۲ هرکس غرور تو را بشکند او را دشمنِ حقیقی خود می‌شمی.

چون خِلافِ خویِ تو گوید کسی کینه‌ها خیزد تو را با او بسی (۳۴۶۷)
همینکه یک نفر بر خلاف خوی و صفت تو چیزی بگوید، سخت نسبت به او کینه می‌ورزی.

که مرا از خویِ من بر می‌کند مرا شاگرد و تابع می‌کند (۳۴۶۸)
می‌گویی: او می‌خواهد مرا از خوی و عادت دیرین‌ام جدا سازد و مرا شاگرد و دست‌آموز خود کند.

چون نباشد خُویِ بدِ محکم شده کی فروزد از خِلاف، آتشکده؟ (۳۴۶۹)
اگر واقعاً خوی و صفت ناپسند در کسی رسوخ نیافته باشد کی ممکن است که از مخالفت کسی با آن، آتش ستیز و دشمنی در او شعله‌ور گردد؟ [در سه بیت اخیر مولانا بخوبی به یکی از ناپسندترین صفات آدمی اشاره می‌کند که مایهٔ اصلی بسیاری از ستیزه‌ها و کشمکش‌هاست، و اتفاقاً یکی از پایه‌های اخلاقی خودکامگان نیز همان است، و آن اینکه هر مخالفتی با آراء و نظرات و سلیقهٔ آنان به معنی تلاش برای نفی موجودیت و محو کیان آنها بشمار می‌رود.]

۱. ر.ک. تنسوخ نامهٔ ایلخانی، ص ۱۳۱ - ۱۳۰.

۲. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۷۱.

۳. ر.ک. پیشین، ص ۵۷۲.

(۳۴۷۰) **با مخالف او مدارایی کند در دلِ او، خویش را جایی کند**
گاهی همین شخص با مخالفِ صفات و عادات ناپسندیده خود نیز مدارا می‌کند، زیرا می‌خواهد در قلب او نفوذ کند. [این بیت مربوط به بیت قبل است و آن را تفسیر می‌کند، بدین معنی که هر آن کس که دچار خوی ناپسندیده شود، گاه با مخالفان خود نیز مدارا می‌کند فقط به خاطر جلب نظر آنان نه اصلاح خود. اما اکبرآبادی این بیت را مربوط به کسی می‌داند که هنوز خوی بد در او استوار نشده است. پس چنین کسی با انتقادکنندگان به ستیزه برنمی‌خیزد.^۱]

(۳۴۷۱) **ز آن‌که خویِ بدِ بگشتست استوار مورِ شهوت شد ز عادت همچو مار**
این بدان سبب است که صفت ناپسندیده در باطن او رسوخ یافته و مورچه شهوت بر اثر عادت به اژدها تبدیل شده است. [این بیت تعلیل بیت (۳۴۶۸ - ۳۴۶۶) است.]

(۳۴۷۲) **مارِ شهوت را بگش در ابتدا وَر نه اینک گشت مارت اژدها**
از همان آغاز مار شهوت را نابود کن و الا این مار به اژدهایی تبدیل می‌شود. [خوارزمی گوید: لآجرم از ابتدا آتش شهوت را به آب ریاضت بنشان و مور شهوت را مار ناگشته از خانه طبیعت بران.^۲]

(۳۴۷۳) **لیک هر کس مور بیند مارِ خویش تو ز صاحب‌دل کن استفسارِ خویش**
ولی هر کس، مار خود را مورچه می‌بیند، تو برو از عارفان راستین حقیقت حال خود را سؤال کن، [عارفان کبار، شناخت نفس و احوال و اطوار آن را بسی دشوار دانسته‌اند، چه نفس، صفت بوقلمون دارد و دم به دم رنگ عوض می‌کند و هر لحظه به شکلی در می‌آید و نهان می‌شود.^۳ بد را نیک و نیک را بد و می‌نماید: معروف را منکر و منکر را معروف می‌شمرد. و کارش ترویج سخنان باطل و تزیین عمل غیر صالح و...]

۱. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۳۳.

۲. جواهر الاسرار، دفتر دوم، ص ۳۲۲.

۳. ر.ک. مصباح الهدایه، ص ۸۳.

۴. رساله سه اصل، باب سوم.

تا نشد زرِ مِس، نداند منِ مِسم تا نشد شه دل، نداند مُفْلِسَم (۳۴۷۴)
به عنوان مثال، تا وقتی که مِس، طلا نشود نمی‌داند که مِس بوده است. همین‌طور تا
وقتی که قلب، شاه نشود نمی‌داند که بینوا بوده است.

خدمتِ اِکسیر^۱ کُن مِس‌وار تو جَوْر می‌گش ای دل از دلدارِ تو (۳۴۷۵)
تو نیز باید همانند مِس، در خدمتِ اکسیر باشی. ای دل بر جفای دلدارِ بردبار باش.
[در سه بیت فوق این مطلب بیان شد که اسیرانِ شهوات از آن‌رو که از شناخت نفس و احوال آن
عاجز و ناتوان‌اند، باید به صحبت و خدمتِ راهنمایان و مرشدانِ راستین درآیند تا آنان
بیماری‌های نفسانی او را به او بشناسانند.^۲]

کیست دلدار؟ اهلِ دل نیکو بدان که چو روز و شب، جَهانند از جِهان (۳۴۷۶)
می‌دانی دلدار کیست؟ خوب بدان که دلدار همان صاحب‌دلی است که روز و شب از این
جهان محسوس (به جهان نامحسوس) می‌جهد.

عیبِ کم‌گو بندهٔ الله را مُتَّهَمِ کم‌گُن به دزدی شاه را (۳۴۷۷)
از بندهٔ راستینِ خدا کمتر عیب‌جویی کن و اینقدر شاه را به دزدی مُتَّهَم مکن. [حکایت
بعدی نیز در بیان همین مطلب است.]

۱. اکسیر: ر.ک. بیت (۶۹۵) همین دفتر.

۲. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۷۲.

گراماتِ آن درویش که در کشتی مُتَّهَمش کردند

خلاصه داستان

درویشی همراه جمعیتی به کشتی درآمد. او از مال و ثروت چیزی نداشت، بلکه ثروت و توانگری او غنای روحی و معنوی او بود. او در گوشه‌ای از کشتی بخواب رفته بود که ناگهان سر و صدایی بلند شد. کیسه زری به سرقت رفته بود. همه اهل کشتی را واریسی کردند و سپس به سراغ آن درویش آمدند. درویش از این گمان بد دلشکسته شد و به بارگاه الهی عرضه داشت: پروردگارا بندهات را مَتَّهَم کرده‌اند، هرچه صلاح می‌بینی عمل کن. در این اثنا صدها هزار ماهی سر از آب دریا بیرون آوردند و هریک مرواریدی گران بها بر دهان داشتند. آن درویش، چند دانه از آن مرواریدها را گرفت و در کف کشتی انداخت و سپس بر هوا پرواز کرد؛ فضا برای او همچون تختی روان شده بود. او به اهالی کشتی گفت: کشتی مالِ شما و حق از آن من.



مأخذ این حکایتی است که در حلیۃ الاولیاء، ج ۱۰، ص ۱۷۶ و در رساله قشیریه، ص ۱۶۵ از قول ذوالنون مصری و در کشف المحجوب، ص ۱۰۹ و در کتاب تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۴۱ با مختصر تفاوت منسوب به مالک بن دینار و در ص ۱۱۶ منسوب به

ذوالنون مصری نقل شده است. در اینجا از روایت کشف المحجوب نقل می‌شود^۱: و منزلتش (مالک بن دینار) به جایی رسید که وقتی در کشتی نشسته بود، جوهر اندر کشتی غایب شد؛ وی مجهول‌تر از همه قوم می‌نمود وی را به بردن آن تهمت کردند، سر به سوی آسمان کرد؛ اندر ساعت هرچه اندر دریا ماهی بود همه بر سر آب آمدند و هر یک جوهری اندر دهان گرفته؛ از آن جمله یکی بستد و بدان مرد داد و خود قدم بر سر آن نهاد و بر روی آن خوشی برفت.

❖

حکایت مذکور در بیان تصرف تکوینی اولیاء الله است و اینکه جمیع موجودات عالم در تسخیر و اراده آنان‌اند و البته تصرف تکوینی اولیاء به اذن الهی است. هر ولی خدا درخواستی از خدا کند چون خواسته‌اش به اغراض نفسانی و جهل و غفلت آلوده نیست، حق تعالی دعایش اجابت کند.

❖ ❖ ❖

(۳۴۷۸) بود درویشی درونِ کشتی ساخته از رختِ مردی پُشتی
یکی از دراویش داخل یک کشتی بود و از رخت و کالای مردانگی پشتی و تکیه‌ای
برای خود ساخته بود. [یعنی آن درویش، مانند دیگر مردم معمولی مال و کالایی نداشت جز
شرافت و جوانمردی خود].^۲

(۳۴۷۹) یاوه شد همیانِ زر، او خفته بود جمله را جُستند و، او را هم نمود
در حالی که او خوابیده بود، کیسه‌ای از طلا گم شد. ناچار همه مسافران را گشتند و
مالباخته، او را نیز نشان داد.

(۳۴۸۰) کین فقیرِ خفته را جویم هم کرد بیدارش ز غم صاحبِ دَرَم
مالباخته گفت: این بینوای خفته را نیز باید بگردیم، مالباخته از شدت ناراحتی و اندوه
او را نیز بیدار کرد.

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۸۱.

۲. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۷۳.

که درین کشتی حُرْمَدان گُم شده‌ست جمله را جُستیم نَتوانی تو رَست (۳۴۸۱)
به او گفت: ای درویش در این کشتی کیسه‌ای از طلا مفقود شده همه را بازرسی کردیم
تو را نیز باید بگردیم و هیچ استثنایی در کار نیست.

دلّی بیرون کُن، برهنه شو ز دلّی تا ز تو فارغ شود اوهام خلق (۳۴۸۲)
خرقه را از تنّت درآور و برهنه شو تا خیالات مردم نسبت به تو برطرف شود.

گفت: یارَب بر غلامت این حَسان تهمتی کردند، فرمان در رسان (۳۴۸۳)
درویش گفت: پروردگارا این فرومایگان به بنده تو تهمتی زده‌اند فرمان و امر خودت را
اجرا کن.

چون به درد آمد دلّ درویش از آن سَر بُرون کردند هر سو در زمان (۳۴۸۴)
وقتی که دل آن درویش از این اِتهام ناروا به درد آمد، از هر طرف (صدها هزار ماهی)
سر خود را از آب بیرون آوردند.

صد هزاران ماهی از دریای ژرف در دهانِ هر یکی دُرّی شِگَرَف^۱ (۳۴۸۵)
صدها هزار ماهی از دریای ژرف و عمیق، سر بیرون کردند و در دهان هر یک
مرواریدی زیبا و گرانبها بود.

صد هزاران ماهی از دریای پُر در دهانِ هر یکی دُرّ و چه دُرّ (۳۴۸۶)
صدها هزار ماهی از آن دریای پُر گوهر (یا دریای عمیق^۲) هر کدام مروارید بس
گرانها و با شکوهی در دهان داشتند.

هر یکی دُرّی خِراج مُلکیتی کز الهست این ندارد شرکّتی (۳۴۸۷)
قیمت هریک از آن مرواریدها به اندازه باج و مالیات مملکتی بود؛ این عطیه و بخشش

۱. شِگَرَف: نیکو، زیبا، عجیب، کمیاب.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۴۷.

از بارگاه الهی رسیده بود و به کسی دیگر مربوط نمی‌شد.

(۳۴۸۸) دُرِ چند انداخت در کشتی و، جَست مر هوا را ساخت کُرسی و، نشست
آن درویش چند دانه از آن مرواریدها به داخل کشتی انداخت و خود نیز به هوا پرید و
هوا را تختگاه خود ساخت. [رمزی است از اینکه عارفان تعلّقی به زمین و زمینیان ندارند و
جایگاهشان مراتب معنوی است.]

(۳۴۸۹) خوش مرُبّع چون شهان بر تختِ خویش او فرازِ اوج و، کشتی‌اش به پیش
او همانند شاهان به صورت چهارزانو بر تختگاه خویش تکیه زده بود و کشتی او
(یعنی هوا که مرکوب او بود و همچون کشتی جلو می‌رفت) پیشاپیش ساکنان کشتی حرکت
می‌کرد.^۱ [در برخی از شروح مصراع دوم را اینگونه معنی کرده‌اند: درویش بر روی هوا بود و
کشتی پیشاپیش او.^۲]

(۳۴۹۰) گفت: رَوُ، کشتی شما را، حق مرا تا نباشد با شما دُزدِ گدا
درویش گفت: بروید کشتی مالِ شما باشد و حق از آنِ من. بروید تا دزدِ گدا یعنی
شخصی همچون من همراه شما نباشد.

(۳۴۹۱) تا که را باشد خسارت زین فِراق من خوشم جُفتِ حق و، با خلق طاق
تا اینکه بالاخره بینم که چه کسی از این جدایی زیان می‌برد. من به حق پیوسته و از
خلق گسسته‌ام.

(۳۴۹۲) نه مرا او تهمتِ دُزدی نهد نه مَهارم را به غمازی^۳ دهد
زیرا حقّ نه مرا مورد تهمت قرار می‌دهد و نه زمام اختیارم را به سخن‌چین
می‌سپارد.

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۳۴.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۳۷۴.

۳. غَمَاز: سخن‌چین، طعنه‌زننده، (آندراج، ج ۴، ص ۳۰۶۲) ر.ک. شرح بیت (۳۳) دفتر اول.

بانگ کردند اهل کشتی: ای هُمام^۱ از چه دادندت چنین عالی مقام؟ (۳۴۹۳)

ساکنان کشتی بانگ زدند: ای مرد بزرگوار، به چه جهت چنین مقام والایی را به تو

داده‌اند؟

گفت: از تهمت نهادن بر فقیر و زحق آزاری پی چیزی حقیر (۳۴۹۴)

درویش برای سرزنش آنان به کنایه گفت: این مقام عالی را از طریق تهمت زدن به

دراویش و آزدن حق برای به دست آوردن متاعی ناچیز به دست آورده‌ام.

حاشا لِّله بل ز تعظیمِ شهان که نبودم بر فقیران بدگمان (۳۴۹۵)

پناه بر خدا این مقام را از بزرگ داشتن شاهان حقیقت به دست آورده‌ام، زیرا که من

نسبت به دراویش حقیقی هرگز گمان بد نبرده‌ام.

آن فقیران لطیف خوش‌نفس کز پی تعظیمشان آمد عبس (۳۴۹۶)

همان دراویش مهربان که دمی گرم دارند، همان‌ها که سوره عبس در گرامیداشت آنان

نازل گشت، [رجوع شود به بیت (۲۰۶۷) همین دفتر].

آن فقیری بهر پیچاپیچ^۲ نیست بل پی آن که به جز حق هیچ نیست (۳۴۹۷)

آن فقر و درویشی از تنگدستی و دشواری حیات ناشی نشده است، بلکه از آن روست

که در این مشرب، او فقط به حق نظر دارد و همه موجودات را هیچ می‌داند، [خوارزمی

می‌گوید: نه فقیری او بهر پیچاپیچ است، بل از برای آنکه در نظر او غیر دوست همه هیچ

است.^۳]

مُتهم چون دارم آنها را که حق کرد امینِ مَخزنِ هفتم طَبَق؟ (۳۴۹۸)

چگونه می‌توانم آنها را به بدی متهم کنم در حالی که حق تعالی آنها را امانتدار گنجینه

هفت آسمان قرار داده است؟ [آنها گنج داران حقایق و معارف ربّانی هستند.]

۱. هُمام: بزرگوار، مهتر.

۲. پیچاپیچ: بیچاره، مشوش (فرهنگ نفیسی، ج ۱، ص ۷۵۴).

۳. جواهر الاسرار، دفتر دوم، ص ۳۲۲.

(۳۴۹۹) مُتَّهَم نفس است، نَه عقلِ شریف مُتَّهَم حِس است، نَه نورِ لطیف
نفسِ اماره، مورد اتهام است نه عقل ارجمند. حواس ظاهری مورد اتهام است نه نور لطیف الهی.

(۳۵۰۰) نفس، سوفسطایی آمد، می‌زَنَش کِش زدن سازد، نَه حُجَّت گفتنش
نفس، مانند سوفسطائیان است، او را بزن، چون زدن، وی را به راه می‌آورد نه دلیل آوردن. [سوفسطایی، از اواخر سده پنجم میلادی جماعتی از اهل نظر در یونان پیدا شدند که جستجوی کشف حقیقت را ضرور ندانسته، بلکه آموزگاری فنون را برعهده گرفته، شاگردان خویش را در فن جدل و مناظره، ماهر می‌ساختند تا در هر مقام، خاصه در مورد مشاجرات سیاسی بتوانند بر خصم غالب شوند. این جماعت بواسطه تتبع و تبخر در فنون مختلف به سوفیست (= دانشور) معروف شدند. و چون برای غلبه بر مدعی در مباحثه به هر وسیله متشَبَّث می‌شدند، لفظ سوفسطایی برای آنان عَلَم شد^۱. در این بیت، نفس به سوفسطایی تشبیه شده از آنرو که هماره برای توجیه هواپرستی خود عقل را به زنجیر می‌کشد و به کمک آن دست به مغالطه و سفسطه می‌زند و صغری و کبری باطل ترتیب می‌دهد و بالاخره به خواسته‌های باطل خود می‌رسد. از اینرو نفس با دلیل و برهان به راه نمی‌آید، بلکه باید آن را با تازیانه ریاضت و چوب طاعت و عبادت مقهور کرد.]

(۳۵۰۱) معجزه بیند، فروزد آن زمان بعد از آن گوید: خیالی بود آن
وقتی که نفس، معجزات انبیاء و کرامات اولیاء را می‌بیند، شادمان و با نشاط می‌شود، ولی بعد از مدتی می‌گوید: همه این‌ها خیالاتی بیش نبوده است.

(۳۵۰۲) ور حقیقت بودی آن دیدِ عجب پس مُقیمِ چشم بودی روز و شب
نفس می‌گوید: اگر این معجزات و کراماتی که نشان داده شده، واقعاً حقیقتی می‌داشتند. برای همیشه، روز و شب باید مقابل چشم آدمی جلوه کنند.

آن مُقیمِ چشمِ پاکان می‌بُود نی قرینِ چشمِ حیوان می‌شود (۳۵۰۳)
در جواب باید گفت که معجزات و کرامات، مقابل چشمان مردم پاک‌دل جلوه می‌کند
نه در برابر چشم مردم حیوان صفت.

کآن عجب زین حسّ دارد عار و ننگ کی بُود طاووس اندر چاهِ تنگ؟ (۳۵۰۴)
معجزات و کرامات که امری شگفت‌انگیز است از حواس ظاهری انسان عار و ننگ
دارد. یعنی در حیطه حواس قرار نمی‌گیرد. زیرا مثلاً طاووس کی ممکن است که در چاه تنگ و
تاریک مسکن گیرد؟ [«طاووس» در این بیت کنایه از شهود روحی و مکاشفات قلبی است که
جایگاه آن کالبد مادی نیست، بلکه باغ ملکوت است.]

تا نگویی مرا بسیار گو من ز صد یک گویم و، آن همچو مو (۳۵۰۵)
برای اینکه مرا شخصی پُرگو به شمار نیاوری، بدان که من از صد نکته فقط یکی را به
تو می‌گویم، و آن نکته هم بسیار دقیق و ظریف است.

تشنیع صوفیان بر آن صوفی که پیشِ شیخ، بسیار می‌گوید

خلاصه داستان

گروهی از صوفیان به مردی صوفی اعتراض کردند و برای شکایت از او نزد شیخ خانقاه آمدند و گفتند: از دست این صوفی به فریادمان رس! شیخ گفت: مگر چه شده است؟! گفتند: این صوفی، سه عادت بس ناپسند دارد. پُر حرف و پُر خور و پُر خواب است. شیخ خانقاه رو بدان صوفی کرد و گفت: در هر حالی باید اعتدال را رعایت کنی. صوفی در جواب معترضان گفت: اگرچه برگزیدن حدّ وسط ناشی از حکمت و فرزاندگی است، اما خودِ حدّ وسط نیز امری نسبی است. مثلاً آب جویبار برای شتر ناچیز است، اما همان آب برای مورچه، دریا به نظر می‌رسد. صوفی در رد گفتار معترضان، امثالی دیگر می‌آورد که ضمن شرح ابیات بیاید.



در این حکایت نیز نکته‌هایی دقیق در باب آداب طریقت آمده است. مولانا در این حکایت نیز مانند حکایتی که از بیت (۲۳۰۳) همین دفتر آغاز می‌شود احوال اولیا را از احوال مردم عادی تفریق نهاده است و می‌گوید کار پاکان را نباید قیاس از خود گرفت.



(۳۵۰۶) صوفیان بر صوفی شُنع^۱ زدند پیشِ شیخِ خانقاهی^۲ آمدند
گروهی از صوفیان، یک صوفی را مورد طعنه و درشتی خود قرار دادند و نزد شیخ
خانقاه آمدند.

(۳۵۰۷) شیخ را گفتند: دادِ جانِ ما تو از این صوفی بجو ای پیشوا
به شیخ خانقاه گفتند: ای پیشوا تو داد ما را از این صوفی بستان.

(۳۵۰۸) گفت: آخر چه گِلِه‌ست ای صوفیان؟ گفت: این صوفی سه خُو دارد گران
شیخ خانقاه گفت: ای صوفیان شکایت شما چیست؟ گفتند: این صوفی، سه صفت
سنگین و غیرقابل تحمل دارد.

(۳۵۰۹) در سخن، بسیازگو همچون جَرَس در خورش افزون خورد از بیست کس
او پُر حرف است مانند صدای متوالی زنگ بی در پی حرف می‌زند. و بیش از بیست
نفر هم غذا می‌خورد.

(۳۵۱۰) ور بخُسبد، هست چُونِ اصحابِ کُهِف صوفیان کردند پیشِ شیخ، زَخُف^۳
و هرگاه می‌خوابد، خوابش مانند خواب اصحاب کُهِف سنگین است. بدین‌سان
صوفیان در حضور شیخ خانقاه جمع شدند و ازدحام کردند.

(۳۵۱۱) شیخ رُو آورد سَوِیِ آن فقیر کی زهر حالی که هست، اوساط گیر
شیخ رو به آن درویش کرد و گفت: در هر حالی که هستی میانه‌روی را برگزین.

(۳۵۱۲) در خبر، خَیْرُ الْأُمُور أَوْسَاطُهَا نافع آمد ز اعتدال، أَخْلَاطُهَا
زیرا در حدیث آمده است که: بهترین کارها در میانه‌روی است. و اعتدال چهار آمیزه برای

۱. شُنع: طعنه، درشتی. «شُنع زدن» به معنی طعنه‌زدن و نکوهش کردن است.

۲. خانقاه: ر.ک. شرح بیت (۱۵۶) همین دفتر.

۳. زَخُف: انبوه شدن و جمع شدن برای جنگ. (شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۳۵)

سلامتی انسان سودمند است. [اشاره به حدیث: خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا^۱. یکی از مبانی طب قدیم اعتقاد به اخلاط اربعه (= آمیزه‌های چهارگانه) بود. خِلْط در لغت به معنی آمیزه و آمیز، و در اصطلاح طب قدیم نام ماده‌ای است مرطوب و روان. از اینرو اعتقاد داشتند که غذا در نخستین مرحله به خِلْط تبدیل می‌شود. این چهار خِلْط یا آمیزه عبارت است از خون و بلغم و صفرا و سودا؛ هرگاه یکی از این اخلاط از حد اعتدال خارج شود، موجب بیماری شخص می‌گردد. بدین ترتیب در طب قدیم، بیماران به دَمَوی و بَلْغَمی و صَفْراوی و سودایی تقسیم می‌شدند.^۲]

گر یکی خِلْطی فزون شد از عَرَض در تن مردم پدید آید مرض (۳۵۱۳)
هرگاه یکی از این چهار آمیزه بر دیگر آمیزه‌ها فزونی گیرد، موجب بیماری انسان می‌شود.

بر قرین خویش مَفْزَا در صِفَت کَانَ فِرَاق آرد یقین در عاقبت (۳۵۱۴)
حال که چنین است، تو نیز در توصیف همتا و نظیر خود از حد اعتدال خارج مشو که سرانجام موجب جدایی و کدورت می‌شود.^۳

نُطْقِ موسی بُد بر اندازه، ولیک هم فزون آمد ز گفتِ یارِ نیک (۳۵۱۵)
به عنوان مثال، با اینکه حضرت موسی (ع) به اندازه حرف زد و پُرگویی ننمود، ولی به هرحال بیش از رفیق و همراه خود حرف زد. [اشاره است به داستان حضرت موسی و عبدالصالح (خضر) که شرح آن در توضیح بیت (۲۲۴) دفتر اول آمده است. همینکه حضرت موسی (ع) در سؤال کردن افراط نمود، موجب جدایی آن دو شد.]

آن فزونی با خَضِر آمد شِقَاق^۴ گفت: رَوُ تو مُکْثِرِ^۵ هَذَا فِرَاق (۳۵۱۶)
زیاد سؤال کردن موسی از خضر موجب جدایی آن دو شد، در نتیجه خضر به او گفت: حالا که زیاد حرف می‌زنی برو که وقت جدایی من و تو رسیده است. [در مصراع دوم اشاره

۱. احادیث مثنوی، ص ۶۹.

۲. ر.ک. قانون، ج ۱، ص ۳۱-۳۰.

۳. مقتبس از جواهر الاسرار، دفتر دوم، ص ۳۲۳.

۴. شِقَاق: جدایی و دشمنی.

۵. مُکْثِر: پُرگو.

است به بخشی از آیه ۷۸ سوره کُهِف.

(۳۵۱۷) موسیا، بسیار گویی، دُور شو و ر نه با من گُنگ باش و کور شو
حضرت خضر(ع) گفت: ای موسی، خیلی حرف می‌زنی، برو از من دور شو. و اگر
می‌خواهی همراه من باشی باید لال و کور باشی.

(۳۵۱۸) و ر نرفتی، و ز ستیزه شِسته‌یی^۱ تو به معنی رفته‌یی بگسسته‌یی
و اگر نروی و پافشاری کنی و همینجا بنشین و بمانی، بدان که تو در معنا از من دور و
جدا شده‌ای. [صوفیان رابطه حضرت خضر(ع) و حضرت موسی(ع) را تمثیلی از رابطه مراد و
مرید می‌دانند.]

(۳۵۱۹) چون حَدَث کردی تو ناگه در نماز گویدت: سَوِ طَهارت رَوُ بتاز
هرگاه به هنگام اقامه نماز، ناگهان ادرار یا بادی از تو خارج شود، شرع (یا نماز) به تو
حکم می‌کند که باید بروی تجدید وضو کنی. [اکبرآبادی می‌گوید: فاعلِ «گویدت» نماز است.^۲
یعنی نماز به تو می‌گوید برو تجدید وضو کن.]

(۳۵۲۰) و ر نرفتی، خشک، جُنبان می‌شوی خود نمازت رفت پیشین^۳ ای عَوِی
و اگر نروی تجدید وضو کنی، خم و راست شدن تو کاری خشک است. یعنی بیهوده و
بی‌روح است، زیرا ای گمراه نمازت قبلاً باطل شده است.

(۳۵۲۱) رَوُ بر آنها که هم جُفتِ تُوَند عاشقان و تشنه گفتِ تُوَند
برو نزد کسانی که همسر و همتای تو هستند و شیفته و خواهان سخن تو.

(۳۵۲۲) پاسبان بر خوابناکان بر فزود ماهیان را پاسبان، حاجت نبود
به عنوان مثال، برای خوابیدگان، نگهبان و محافظی لازم است تا آنان را بیدار کند، ولی

۱. شِسته: مخفّف نشسته است.

۲. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۳۳۵.

۳. پیشین: از پیش. (سرنی، ج ۱، ص ۲۱۹)

ماهی‌ها نیازی به محافظ ندارند. [خوابناکان کنایه از اهل غفلت و اسیران عالم حس، و «ماهیان» کنایه از عارفان دریای معارف الهی^۱ که هیچگاه خواب غفلت بر چشمانشان چیره نمی‌گردد.^۲ کفافی مصراع اول را چنین معنی کرده است: نگهبان بر خوابیدگان، فضل و برتری دارد.^۳]

جامه‌پوشان را نظر بر گازرست جانِ عریان را تجلی، زیورست (۳۵۲۳)
مثال دیگر، آنان که لباس می‌پوشند، به جامه‌شوی می‌نگرند، یعنی نیاز به این دارند که او جامه آنها را تمیز کند، ولی آن روحی که برهنه باشد، زیور او تجلیات حضرت حق است. [«جامه پوشان» کنایه از اسیران غرایز حیوانی و بندگان شهوات بهیمی است. روح آنان، اسیر لباس جسد و جامه حسیات است. بنابراین به کسانی نیاز دارند که این‌ها را برای ایشان فراهم می‌آورند، ولی عارفانی که از کمند جسم و جسمانیت رهیده‌اند تنها به تجلیات حضرت حق توجه دارند.^۴]

یا ز عریانان به یک سو باز رُو یا چو ایشان فارغ از تن جامه شو (۳۵۲۴)
یا از شمار برهنگانِ مادّیات و محسوسات کناره بگیر، و یا مانند آنان از «جامه بدن»^۵ آسوده خاطر شو.

ور نمی‌تانی که کُلِ عریان شوی جامه کم کن تا ره اوسط روی (۳۵۲۵)
و اگر نمی‌توانی به طور کامل از جامه مادّیات و شهوات، عاری شوی، دست کم از جامه مادّیات و شهوات خود کم کن.

عذر گفتن فقیر به شیخ

پس فقیر آن شیخ را احوال گفت عذر را با آن غرامت کرد جُفت (۳۵۲۶)
آن درویش، احوال خود را برای شیخ خانقاه بیان کرد و برای نقطه‌ضعف‌هایی که از او

۱. ر.ک. شرح بیت (۷) و (۵۰۳) دفتر اول.

۲. مقتبس از جواهرالاسرار، دفتر دوم، ص ۳۲۳.

۳. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۵۰.

۴. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۷۴.

۵. جواهرالاسرار، دفتر دوم، ص ۳۲۳.

گفته بودند عذر آورد. [اکبرآبادی مراد از غرامت را در اینجا «بازخواست» می‌داند.^۱]

(۳۵۲۷) مر سؤالِ شیخ را داد او جواب چون جواباتِ خُضر، خوب و صواب
او به سؤال شیخ جواب داد؛ جواب‌های او مانند جواب‌های حضرت خُضر(ع) همه
خوب و درست بود.

(۳۵۲۸) آن جواباتِ سؤالاتِ کلیم^۲ کِش خُضر پُشمود از ربِّ علیم
جواب‌هایی که خُضر به موسی داد، همه از جانب الهامات خداوند دانا بود.^۳ [ر.ک.
سوره کُهِف، آیه (۸۲ - ۶۵).]

(۳۵۲۹) گشت مُشکل‌هاش حل و افزون ز یاد از پی هر مُشکلش، مفتاح داد
مشکلات موسی حل شد و افزون بر آن کلیدی به او داد تا همه مشکلات خود را حل
کند.

(۳۵۳۰) از خُضر درویش هم میراث داشت در جوابِ شیخ، همت بر گماشت
آن درویش نیز از حضرت خُضر(ع) حلّ مشکل را به ارث برده بود، از اینرو در پاسخ
به شیخ کمر همت بست.

(۳۵۳۱) گفت: راهِ اَوْسَط ار چه حکمت است لیک اَوْسَط نیز هم با نسبت است
درویش چنین گفت: درست است که رعایت حدّ وسط امری خردمندانه است، ولی حدّ
وسط نیز امری نسبی است.

(۳۵۳۲) آبِ جُو نسبت به اُشتر هست کم لیک باشد موش را آن همچو یم^۴
به عنوان مثال، آبِ جُو اگرچه نسبت به قامت شتر چیزی نیست، ولی همین مقدار آب

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر دوّم، ص ۲۳۵.

۲. کلیم: ر.ک. شرح بیت (۲۲۴۸) همین دفتر.

۳. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۵۱.

۴. یم: دریا، در اصل با تشدید است.

برای موش، دریایی پهناور و ژرف است.

هر که را بود اشتهایِ چار نان دو خورد، یا سه خورد، هست اَوْسَط آن (۳۵۳۳)
مثال دیگر، کسی که اشتهای خوردن چهار نان داشته باشد، ولی دو یا سه نان بخورد او حدّ اعتدال را رعایت کرده است.

ور خورد هر چار، دُو را ز اَوْسَط است او اسیرِ حرصِ مانندِ بَط^۱ است (۳۵۳۴)
ولی اگر همو چهار نان بخورد از حدّ اعتدال دور شده است و همچون مرغابی گرفتار حرص و آزار است.

هر که او را اشتها ده نان بُود شش خورد می‌دان که اَوْسَط، آن بُود (۳۵۳۵)
مثال دیگر، اگر کسی اشتهای خوردن ده نان داشته باشد، ولی فقط شش نان بخورد بدان که او حدّ اعتدال را رعایت کرده است.

چون مرا پنجاه نان هست اشتھی مر تو را شش گِردِده هم دستیم؟ نی (۳۵۳۶)
مثال دیگر، اگر من اشتهای خوردن پنجاه نان داشته باشم و تو اشتهای خوردن شش نان را داشته باشی آیا ما دو نفر از نظر ظرفیت یکسانیم؟ مسلماً نه. [طبق قاعدهٔ اماله «اشتها» با «نی» قافیه شده است. پس باید آنرا «اِشتھی» خواند. ر.ک. شرح بیت (۶۶۹) دفتر اوّل.]

تو به ده رکعت نماز آیی ملول من به پانصد در نیایم در نُحول^۲ (۳۵۳۷)
مثال دیگر، تو با خواندن ده رکعت نماز، خسته و رنجور شوی در حالی که من با پانصد رکعت نماز نیز خسته و ناتوان نمی‌شوم.

آن یکی تا کعبه حافی^۳ می‌رود و آن یکی تا مسجد از خود می‌شود (۳۵۳۸)
مثال دیگر، یک نفر ممکن است تا کعبه با پای برهنه برود و خسته نشود، ولی دیگری

۱. بَط: مرغابی. با تشدید است.

۲. نُحول: لاغری. در اینجا به معنی ضعف و خستگی آمده است.

۳. حافی: پا برهنه.

ممکن است تا دم مسجد محلّ که می‌رود از پا در آید.

(۳۵۳۹) آن یکی در پاک‌بازی جان بداد و آن یکی جان‌گند تا یک نان بداد
مثال دیگر، ممکن است یک نفر در راه مطلوب خود، از جان خویش نیز بگذرد، ولی
دیگری جان می‌گند تا یک قرص نان به کسی ببخشد.

(۳۵۴۰) این وَسَط در با نهایت می‌رود که مر آن را اوّل و آخر بُود
حدّ وسط در مورد چیزهایی مصداق دارد که اول و آخری داشته باشند. [بنابر این
اینکه مرا به پُرگویی متّهم کرده‌اند در اینجا مصداق ندارد، زیرا من از اسرار و حقایق الهی حرف
می‌زنم که برای آن، اوّل و آخری نیست.^۱ عارفان واصل از اسرار ربّانی و معارف الهی
آکنده‌اند، ولی به اقتضای حال و مناسبت مقام حصّه‌هایی از آن ذخایر ارزانی مستمعان
می‌کنند.]

(۳۵۴۱) اوّل و آخر ببايد تا در آن در تصوّر گنجد اَوْسَط یا میان
یک چیز باید اوّل و آخری داشته باشد تا بتوان حدّ وسط و میانی آن را تصوّر کرد.

(۳۵۴۲) بی‌نهایت چون ندارد دو طرف کی بُود او را میانه مُنْصَرَف؟
اما بی‌نهایت که اول و آخری ندارد چگونه می‌توان برای آن حدّ وسط تعیین کرد؟

(۳۵۴۳) اوّل و آخر نشانش کس نداد گفت: لَوْ كَانَ لَهُ الْبَحْرُ مَدَاد
هیچکس نتوانسته اوّل و آخری برای بی‌نهایت تعیین کند. حق تعالی فرموده است:
اگرچه آب دریا به مرکّب تبدیل شود. [اشاره به آیه ۱۰۹ سوره کهف است: قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ
مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا.] «بگو اگر دریا
جملگی مرکّب شود تا کلمات مرا نویسند، تمام شود پیش از آنکه کلمات من تمام شود. گرچه
مانند آن، دریای دیگری نیز به کمک آید.»]

هفت دریا^۱ گر شود کُلّی مَداد نیست مر پایان‌شدن را هیچ امید (۳۵۴۴)

اگر هفت دریا جملگی به مرکب تبدیل شود، هیچ امیدی به پایان یافتن کلمات الهی نیست. [اشاره به آیه ۲۷ سوره لقمان است: وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمْدُهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ] «و اگر همه درختان روی زمین، قلم می‌گردید و دریا مرکب می‌شد، و هفت دریای دیگر بدان افزوده می‌گشت تا کلمات خدا را نویسند، کلمات خدا به پایان نمی‌رسید. همانا خداوند، ارجمند فرزانه است.» «مداد» را باید ممال کرد تا به صورت «مدید» درآید و با «امید» قافیه شود.]

باغ و بیشه گر شود یکسر قلم زین سخن هرگز نگردد هیچ کم (۳۵۴۵)

اگر باغ‌ها و جنگل‌ها همه به قلم تبدیل شوند تا بیان اسرار الهی کنند، باز از این سخن کاسته نگردد. [حاج ملاهادی سبزواری منظور از «این سخن» را کلام تکوینی حضرت حق دانسته و می‌گوید: کلام بر دو قسم است: یکی لفظی تدوینی و دیگری فعلی تکوینی. همان‌سان که الفاظ تدوینی، ضمائر باطنی و مکنونات قلبی شخص را ظاهر می‌کند، الفاظ تکوینی نیز اسماء و صفات الهی را شرح و بیان می‌کنند^۲. این تفسیر موافق است با بیت (۱۱۴۰) و شرح آن در دفتر اول.]

آن همه جبر و قلم، فانی شود وین حدیث بی‌عدد، باقی بُود (۳۵۴۶)

آن همه مرکب و قلم نابود می‌شود، در حالی که سخن از اسرار و حقایق ربانی را پایانی نیست.

حالت من خواب را مانند گهی خواب پندارد مر آن را گُمرهی (۳۵۴۷)

گاهی حالت من، مانند حالت خواب است، از اینرو نادانان و گمراهان گمان می‌کنند که من واقعاً به خواب فرو رفته‌ام. [این بیت بازمی‌گردد به بیت (۳۵۱۰) همین دفتر.]

چشم من خفته، دلم بیدار دان شکل بی‌کار مرا بر کار دان (۳۵۴۸)

چشم مرا خوابیده، و قلب مرا بیدار بدان، و این کالبد بیکار و ساکن مرا پُرکار و تلاش

۱. هفت دریا: ر.ک. شرح بیت (۱۶۱۲) همین دفتر.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۷۷.

به شمار آر.

(۳۵۴۹) گفت پیغمبر که عینای تنام لایَنامُ قَلْبِ عَنْ رَبِّ الْأَنام
پیامبر (ص) فرمود: چشمانم به خواب رود، ولی قلبم از توجه به پروردگار آفریدگان به خواب نرود. [اشاره به حدیثی که شرح آن در بیت (۳۹) همین دفتر آمده است.]

(۳۵۵۰) چشمِ تو بیدار و، دل خفته به خواب چشمِ من خفته، دلم در فتحِ باب^۱
چشم تو بیدار است، ولی قلب تو به خواب رفته است. در حالی که چشم من خفته است و قلبم در حالِ گشودن درهای معارف. [این بیت و بیت قبلی به وسیله بیت (۳۹ - ۲۵) همین دفتر تفسیر می‌شود.]

(۳۵۵۱) مر دلم را پنج حسِ دیگرست حسِ دل را هر دو عالمِ مَنظَرست
قلب من، پنج حسِ دیگر دارد، و هر دو جهان، مورد شهود حواس قلب است، یعنی هر دو جهان، نظرها حواس مربوط به قلب است. [برخی از شارحان مثنوی مراد از این پنج حس را پنج حس باطنی مصطلح در علم النفس قدیم می‌دانند که عبارت است از حس مشترک و خیال و وهم و حافظه و متصرفه. ولی منظور اینجا نیست، زیرا همانگونه که در شرح بیت (۶۷) و (۳۳۲۸) همین دفتر گذشت، معمولاً مولانا اصطلاحات متداول در میان اهل کلام و حکمت و تصوف را در مفهومی دیگر بکار گرفته و همین امر، مثنوی را برای مثنوی خوانان و حتی مثنوی دانان، زمینی لغزان کرده است زیرا به محض کمترین بی‌دقتی، ذهن از معنای اصلی منصرف می‌شود. بیت فوق یکی از آن موارد است.]

(۳۵۵۲) تو ز ضعفِ خود مکن در من نگاه بر تو شب، بر من همان شب، چاشتگاه
تو با دیدگان ناتوان خود در من منگر، زیرا آن چیز که مثلاً نسبت به تو شب است، نسبت به من روز است. [ظاهر من تو را به اشتباه انداخته، از اینرو حکم به ظاهر می‌کنی و در نتیجه از شناخت حقیقت حال من غافل.]

۱. فتح باب: گشودن در. در اینجا گشودن درهای معرفت. ر.ک. بیت (۱۶۵) و (۳۱۳۱) همین دفتر.

بر تو زندان، بر من آن زندان چو باغ عین مشغولی مرا گشته فراغ (۳۵۵۳)

آن جایی که برای تو زندان محسوب می‌شود، برای من همان زندان، مانند باغ و گلستان است. [مصرع دوم تا حدی پیچیدگی دارد، از اینرو می‌توان حداقل دو وجه برای آن در نظر گرفت: وجه اول عین همان چیزی که برای تو مایه گرفتگی و مشغول شدن است، برای من آسودگی و فراغت بشمار می‌رود.^۱ اما وجه دوم: عین گرفتاری و مشغول شدن به امور دنیوی برای من آسودگی و فراغت است. یعنی در ظاهر من نیز به امور دنیوی وابستگی دارم، ولی در باطن، تنها به حق متوجه‌ام. اکبرآبادی مصرع دوم بیت فوق را اشاره به آیه ۲۷ سوره نور می‌داند: رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ... «پاک مردانی که هیچ داد و ستدی آنان را از یاد خدا مشغول نمی‌دارد...» وقتی که داد و ستد با همه جاذبه‌ها و کشش‌های نفسانی نمی‌تواند این عارفان راستین را از یاد خدا غافل کند، پس هیچ نوع مشغولی نمی‌تواند آنان را از یاد خدا بازدارد. از بس که در ذات الهی مستغرق شده‌اند.^۲ حاج ملاهادی سبزواری سخنی دارد که مضمون آن اینست: عارفان راستین، مظهر این صفت حق شده‌اند که لَا يَشْغُلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ. «هیچ چیز نمی‌تواند خدا را از چیز دیگر به خود مشغول کند.» از اینرو در ظاهر به امور دنیوی مشغولم، ولی در باطن به حق تعالی.^۳]

پای تو در گِل مرا گِل گشته گُل مر تو را ماتم، مرا سُور و دُهل (۳۵۵۴)

پای تو در گِل فرو رفته، ولی همان گِل برای من به منزله گُل است. و چیزی که تو را سوگوار کرده، برای من مجلس جشن و دُهل است. یعنی همان چیز برای من عین شادی و شادمانی است.

در زمینم با تو ساکن در محل می‌دوم بر چرخ هفتم چون رُحُل^۴ (۳۵۵۵)

جسم من در روی زمین با تو در کویی سکونت دارد، ولی روح من مانند ستاره کیوان بر اوج آسمان هفتم چرخ می‌زند.

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۳۵۳.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۳۶.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۷۸. مطلب مذکور یکی از اصول یازده گانه طریقت نقشبندیّه به نام خلوت در انجمن را تداعی می‌کند.

۴. رُحُل: ر.ک. شرح بیت (۱۷۵) همین دفتر.

(۳۵۵۶) همنشینت من نیم سایه من است برتر از اندیشه‌ها پایه من است
آن کسی که با تو همنشین شده، من نیستم، بلکه سایه من است. مقام و منزلت من از
حیطه اندیشه‌ها خارج است. [اینکه جسم، سایه‌ای ضعیف از روح آدمی است مورد قبول
بسیاری از عرفا و حکمای الهی است. دو بیت اخیر موضوع خلع بدن عنصری و تمثّل در جسم
ملکوتی یا هور قلیایی را نیز تداعی می‌کند.]

(۳۵۵۷) زآنکه من ز اندیشه‌ها بگذشته‌ام خارج اندیشه، پویان گشته‌ام
زیرا حقیقت من از حدود و حیطه افکار آدمیان خارج است و در بیرون از حدود
اندیشه‌ها راه عشق و معرفت را در می‌نوردم.

(۳۵۵۸) حاکم اندیشه‌ام محکوم نی ز آنکه بتّا حاکم آمد بر پنا
من بر اندیشه آدمیان غالب هستم و نه مغلوب آنها. چنانکه مثلاً بتّا بر ساختمانی که
می‌سازد غالب و مسلط است. [«پنا» را باید به صورت ممال (پنی) خواند تا قافیه مناسب آید.]

(۳۵۵۹) جمله خَلقان، سُخره اندیشه‌اند ز آن سبب خسته دل و، غم‌پیشه‌اند
همه مردمان، مغلوب و مُسَخَّر اندیشه خود هستند. و به همین دلیل نیز افسرده و
اندوه‌گین هستند. [«اندیشه» در چندبیت اخیر، معادل خیال‌های یاوه است. آنان که افکار متشتت
و پراکنده دارند هرروز حجم بسیاری از انرژی‌های روحی و جسمی خود را از دست می‌دهند.]

(۳۵۶۰) قاصداً خود را به اندیشه دهم چون بخواهم از میانشان بَرَجَهَم
من خود را گاهی عمداً در اختیار اندیشه قرار می‌دهم، ولی هرگاه نیز بخواهم می‌توانم
از کمند اندیشه، خود را رها کنم.

(۳۵۶۱) من چو مرغِ اوجم، اندیشه مگس کی بُود بر من مگس را دسترس؟
من مانند پرنده بلند پرواز هستم و اندیشه، مانند مگس حقیر. مگس کی می‌تواند به من
حقیقی‌ام دسترسی پیدا کند؟ [مولانا در مثنوی شریف خود درباره اندیشه و فکر، مطالب

گونگون و بظاهر متعارضی تقریر فرموده. گاهی از آن به مذمت و حقارت یاد می‌کند و گاه به مَحْمَدت و عظمت. هریک از معانی اندیشه، ناظر به معنی خاصی است و در واقع بیان او از اندیشه تعارضی ندارد. بطور کلی در مثنوی، اندیشه به دو قسم محمود و مذموم تقسیم می‌شود و اینک انواع آن به اجمال و اشارت:

✽ اندیشه از صفات ازلی واجب‌الوجود و از شؤون عقل کلی که صادرِ اوّل است.
 اول فکر آخر آمد در عمل خاصه فکری کو بود وصف ازل
 ✽ اندیشه به معنی الهامات غیبی.
 هر دمی فکری چو مهمان عزیز آید اندر سینهات هر روز تیز
 ✽ اندیشه به معنی نفس ناطقه انسانی.
 ای برادر تو همان اندیشه‌یی مابقی تو استخوان و ریشه‌یی
 (دفتر دوم / ۲۷۷)

✽ اندیشه به معنی استدلال منطقی و فلسفی.
 آنکه در ذاتش تفکر کردنی است در حقیقت آن نظر بر ذات نیست
 ✽ اندیشه به معنی خیالات بی‌اساس.
 جمله خلقان سخره اندیشه‌اند ز آن سبب خسته دل و غم پیشه‌اند^۱
 (دفتر دوم / ۳۵۵۹)

بنابر این، در شش بیت اخیر، اندیشه در قسم مذموم آن مورد بحث قرار گرفته است.]

قاصداً، زیر آیم از اوج بلند تا شکسته پایگان^۲ بر من تَنَد
 من عمداً و به اختیار از اوج تعالی روحی به نشیب فرود می‌آیم تا ناتوانان پیرامون من
 گرد آیند. [با آنان همنشین می‌شوم تا ارشادشان کنم.]

(۳۵۶۲) چون ملالم گیرد از سُفلی صفات بر پَرَم همچون طُیورُ الصَّاقَات
 ولی همینکه از دارندگان صفات پست مادی دلخسته می‌شوم، همانند پرندگان

۱. ر.ک. مولوی نامه، ج ۲، ص ۶۹۳-۶۸۶.

۲. شکسته پایگان: آنان که پایشان شکسته است، مجازاً درماندگان یا مریدان مبتدی.

صف کشیده پرواز می‌کنم. [مصرع دوم اشاره به آیه ۱۹ سوره ملک دارد: **أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَاقَاتٍ وَ يَقْبِضْنَ مَا يُسْكِنُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ.** «آیا به پرندگان نمی‌نگرند که بالای سرشان پر گشوده و گاه بی‌حرکت و گاه با حرکت بال پرواز می‌کنند کسی جز خدای مهربان آنان را در فضا نگه نمی‌دارد که او به هر چیز بیناست.»]

(۳۵۶۴) **پَرِّ من رُسته‌ست هم از ذاتِ خویش** **بر نجفسانم دو پَر من با سریش**
 بال و پری که در من روییده، ذاتی است و نه عاریتی، زیرا این بال و پرها را با سریش به خود نجسبانده‌ام.

(۳۵۶۵) **جعفر طَیَّار را پَر، جاریه‌ست** **جعفر عَیَّار را پَر، عاریه‌ست**
 بال و پر جعفر طَیَّار از خود او روییده بود. یعنی بواسطه خصلت ذاتی و روحی متعالی‌اش صاحب بال شده بود. در حالی که جعفر عَیَّار بال و پری عاریتی داشت. [جعفر طَیَّار (= جعفر بن ابیطالب) پسر عموی پیامبر (ص) و برادر حضرت علی (ع) بود و ده سال بزرگتر از او. اندکی پس از گرویدن حضرت علی (ع)، اسلام آورد. در دوران فشار و شکنجه قریشیان با جمعی از مسلمانان به حبشه هجرت کرد و تا فتح خیبر (سال هفتم هجری) در آن سرزمین ماند و در این سال به مدینه وارد شد. حضرت محمد (ص) از آمدن او بسی خوشحال شد و گفت: «نمی‌دانم از فتح خیبر شادمان‌ترم یا از آمدن جعفر.» یک سال بعد (سال هشتم هجری) جنگ مؤته رخ داد و در آن جنگ بود که جعفر به شهادت رسید. ابتدا پرچم به دست زید بن حارثه بود و چون شهید شد، پرچم را جعفر به دست گرفت و پیش رفت. دست راستش را قطع کردند، فوراً پرچم را با دست چپ گرفت، آن دست نیز قطع شد و بیدرنگ پرچم را با بازوان خود به سینه حایل کرد. باران تیر و تیغ بود که بر او می‌بارید و او همچنان پیش می‌رفت. تا اینکه بیش از هفتاد زخم کاری بر پیکرش نشست و از پا در آمد. او در اخلاق و قیافه و شکل ظاهر شبیه‌ترین فرد به پیامبر (ص) بود.^۱ وقتی خبر شهید شدن جعفر را به پیامبر (ص) رساندند سخت اندوهگین شد و گفت: «جا دارد که گریه‌کنندگان بر این مصیبت بگریند.» و آنگاه گفت: «خداوند برای جعفر، دو بالِ زبرجد در بهشت رویانید که می‌تواند با آن

دو بال. پرواز کند.^۱» از اینرو به جعفر طیار معروف شد. اما جعفر عیار، ظاهراً کسی بوده که بال‌های مصنوعی بر دوش خود می‌چسبانده و نمایش می‌داده است.^۲ استاد زرین‌کوب، جعفر عیار را نمونهٔ بارزی از طزاری دانسته که حکایت او در میان عامهٔ مردم رایج بوده است.^۳ در این بیت، «جعفر طیار»، تمثیلی از عارف حقیقی، و «جعفر عیار»، تمثیلی از مدعیان دروغین عرفان و سلوک است. چنانکه در بیت (۲۷۷۱ - ۲۷۵۲) دفتر اول و شرح آن، سخنانی دربارهٔ درویش مآبان و مدعیان دروغین درویشی بیان شده، و نیز در بیت (۲۲۸۲ - ۲۲۶۴) دفتر اول و شرح آن از مدعیان دروغین قطبیت سخنانی در میان آمده است. [

نزد آنکه لَمْ یَذُقْ دعوی است این نزد سُکَّانِ أَفَقٍ، معنی است این (۳۵۶۶)
این کلام در نظر کسی که این طعم روحانی را نچشیده، تنها یک ادعای بی‌اساس است. ولی همین کلام در نزد آسمانیان که طعم روحانی را چشیده‌اند، این کلام، دارای معنی بشمار می‌رود. [مصرع دوم اشارت است به مَثَل: مَنْ لَمْ یَذُقْ لَمْ یَدْرِ^۴. «هرکه نچشد، نداند.» حاج ملاهادی سبزواری گوید: مراد از افق، همان افق مبین است که نهایت مقام قلب است. و افق اعلی که مقام واحدیت اسمائیه است.^۵]

لاف و دعوی باشد این پیشِ غُرَابِ^۶ دیگِ تی^۷ و پُر، یکی پیشِ دُبابِ^۸ (۳۵۶۷)
این کلام در نظر زاغ، یاوه و ادعای محض است، چنانکه برای مگس، دیگِ پُر و خالی فرقی نمی‌کند. [آنان که در بیت (۷۶۷) و (۷۷۸ - ۷۷۷) دفتر پنجم آمده زاغ، دو صفت دارد: یکی دراز‌عُمری و دیگری نجاست‌خواری^۹. و این تمثیلی است از آدمیان دنیاپرست و شهوت‌طلب که همواره خواهان زندگانی دراز و غرق شدن در شهوات و ناروایی‌ها هستند. زاغ در شمار

۱. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۴۲۶.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۳۶.

۳. ر.ک. سَرّ نی، ج ۱، ص ۱۲۹.

۴. ر.ک. پیشین، ج ۱، ص ۱۸۰.

۵. شرح اسرار، ص ۱۷۸.

۶. غُرَاب: کلاغ، زاغ.

۷. تی: تهی، خالی.

۸. دُباب: مگس.

۹. این مطلب از افاضات شفاهی استاد عبدالکریم سروش مورد استفاده قرار گرفت.

پست‌ترین پرندگان به شمار می‌رود؛ چنانکه جاحظ در حیاة الحیوان، ج ۲، ص ۱۷۳ می‌گوید:
زاغ از پست‌ترین پرندگان است و صفت بزرگواری و آزادگی ندارد؛ او مُردارخوار و
نجاست‌خوار است.^۱ و اَمّا مگس، تمثیلی است از انسان‌های کوتاه‌بین که نمی‌توانند مسائل
روحی را بشناسند.]

(۳۵۶۸) چونکه در تو می‌شود لقمه گُهر تن مزین^۲ چندان که بتوانی به خور
از آنرو که غذا در وجود تو به گوهر مبدّل می‌شود، از خوردن طعام خودداری مکن،
پس تا می‌توانی بخور.

(۳۵۶۹) شیخ روزی بهر دفع سوءِ ظن در لگن قی کرد پُر دُر شد لگن
روزی یکی از مشایخ برای زدودن بدگمانی در لگنی استفراغ کرد و آن لگن پُر از
مروارید شد.

(۳۵۷۰) گوهرِ معقول را محسوس کرد پیرِ بینا بهر کم عقلیِ مرد
آن شیخ بینا، گوهرِ معقول را (که درکش برای هرکسی مقدور نبود) به صورت
محسوس و عینی درآورد تا افراد ضعیف‌الذهن نیز قانع شوند.

(۳۵۷۱) چون که در معده شود پاکت پلید قفلِ نه بر حلق^۳ و، پنهان کن کلید
اگر تو معده‌ای داری که هر طعام پاک را پلید و ناپاک می‌کند، قفلی بر گلویت بزن و
کلید آن را نیز پنهان کن.

(۳۵۷۲) هر که در وی لقمه شد نورِ جلال هر چه خواهد تا خورد، او را حلال
ولی کسی که لقمه طعام در معده او به نور جلال حق مبدّل می‌شود، هر قدر که دوست
دارد باید بخورد که این خوردن‌ها بر او حلال و رواست.

۱. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۷۷.

۲. تن مزین: شانه خالی مکن، خودداری مکن.

۳. قفل نهادن بر حلق: کنایه از امساک در طعام و خودداری از پرخواری است.

بیانِ دعوی که عینِ آن دعوی، گواه صدق خویش است

- (۳۵۷۳) گر تو هستی آشنایِ جانِ من نیست دعوی گفتِ معنیِ لانِ^۱ من
اگر تو با جان و روح من آشنایی داری، سخن من کاملاً دارای معنی و حقیقت است و هیچ ادعای یاروای در آن دیده نمی‌شود.
- (۳۵۷۴) گر بگویم نیم شب پیشِ توم هین مترس از شب که من خویشِ توم
مثلاً اگر نیمه شب من به تو بگویم: من نزد تو هستم. آگاه باش که نباید از شب بترسی زیرا که من خویشاوند تو هستم.
- (۳۵۷۵) این دو دعوی پیشِ تو معنی بُود چون شناسی بانکِ خویشاوندِ خود
اینکه من پیش تو هستم و خویشاوند تو، دو ادعاست. ولی از آنجا که تو صدا و لحن مرا می‌شناسی ادعا نیست بلکه عین معنی و حقیقت است.
- (۳۵۷۶) پیشی و خویشی، دو دعوی بود، لیک هر دو معنی بود پیشِ فهمِ نیک
در پیش تو بودن و خویشاوندی با تو، هر دو ادعاست، ولی این دو ادعا نزد کسی که فهم درستی دارد عین معنی بشمار می‌رود.
- (۳۵۷۷) قُربِ آوازش گواهی می‌دهد کین دم از نزدیکِ یاری می‌جهد
نزدیک بودنِ صدا، گواه بر اینست که این کلام از کام دوستی نزدیک صادر می‌شود.
- (۳۵۷۸) لذتِ آوازِ خویشاوند نیز شد گوا بر صدقِ آن خویشِ عزیز
لذتی هم که در کلامِ خویشاوند است، دلیل بر صداقت این خویشاوند عزیز است.
- (۳۵۷۹) باز بی‌الهامِ احمق کو ز جهل می‌داند بانگِ بیگانه ز اهل
اما نادانی که از الهامات غیبی بی‌بهره است، نمی‌تواند صدای بیگانه را از دوست باز شناسد.

۱. معنی لان: جای معنی. ر.ک. تریاق لان، بیت (۳۴۶۴) همین دفتر.

(۳۵۸۰) پیشِ او دعوی بُودِ گفتارِ او جهلِ او شد مایهٔ انکارِ او
در نزد نادان، صدای خویشاوند، صرفِ ادّعاست، و منشأ حق‌ستیزی و عنادش نادانی
اوست. [چنانکه در آیه ۳۹ سوره یونس آمده است: *بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ*. «بلکه
آنچه را نمی‌دانستند تکذیب کردند.» حضرت علی(ع) نیز فرموده: *الْأَنَاسُ أَغْدَاءُ مَا جَهِلُوا*.
«مردم (نادان) دشمن چیزی هستند که بدان نادان‌اند.»]

(۳۵۸۱) پیشِ زیرک کاندرونش نورهاست عینِ این آواز، معنی بود راست
اما همان صدا در نزد شخصی هوشمند که درویش از انوار معرفت تابان شده دارای
معنی است.

(۳۵۸۲) یا به تازی گفت یک تازی‌زبان که همی دانم زبانِ تازیان
به عنوان مثال، هرگاه یک عرب‌زبان به زبان عربی بگوید: من زبان عربی می‌دانم.
[این بیت متضمن معنی شرط است و بیت بعدی، جزای شرط.]

(۳۵۸۳) عینِ تازی گفتنش معنی بُود گر چه تازی گفتنش دعوی بُود
هرچند او ادّعا کرده که عربی می‌داند، ولی همینکه این ادّعا را با زبان فصیح عربی بیان
کرده، دیگر صرفِ ادّعا نیست بلکه عین حقیقت است.

(۳۵۸۴) یا نویسد کاتبی بر کاغذی کاتب و خط خوانم و، من امجدی
مثال دیگر، اگر نویسنده‌ای روی صفحه‌ای از کاغذ بنویسد: «من اهل فضل هستم و
می‌توانم بنویسم و بخوانم.» این نیز ادّعایی است که عین حقیقت است.

(۳۵۸۵) این نوشته گر چه خود دعوی بُود هم نوشته شاهدِ معنی بُود
این نوشته با اینکه یک ادّعاست، ولی همان نوشته دلیل بر حقیقت داشتن آن
ادّعاست.

یا بگوید صوفی: دیدی تو دُوش در میانِ خواب، سَجّاده به دوش (۳۵۸۶)
مثال دیگر، اگر یک صوفیِ راستین به تو بگوید: تو دیشب در خواب دیدی که مردی
سجّاده بر دوش داشت، [خوارزمی گوید: اگر صوفی تو را گوید دوش در خواب چنان دید که
درویشی سجّاده بر دوش انداخته و دل از محبت کونین پرداخته با تو ملاقات می کرد آن
درویش، من بودم^۱.]

من بُدم آن، و آنچه گفتم خواب در^۲ با تو اندر خواب در شرح نظر (۳۵۸۷)
من همان مردِ سجّاده به دوش هستم و هنگامی که تو در خواب بودی، درباره شرح
یک حقیقت و تأثیر نظر سخنانی گفتم.

گوش کن، چون حلقه اندر گوش کن آن سخن را پیشوایِ هوش کن (۳۵۸۸)
تو آن سخنان را گوش بده و مانند حلقه، آویزه گوش خود ساز. و آن سخنان را راهبر
عقل خود کن. [همانسان که حلقه را آویزه گوش می کنند و همراه با گوش است، تو نیز این
کلمات را همیشه در گوش هوش خود جای بده.]

چون تو را یاد آید آن خواب، این سُخن مُعجزِ نَو باشد و زَرِ کُهن (۳۵۸۹)
هرگاه آن خواب را به یاد آوری، سخنی که به تو گفتم، در نظر تو به شکل معجزه ای
تازه و طلایی گرانبها جلوه می کند. [وقوف بر رؤیاهای دیگران و خواندن ضمیر اشخاص
برای بعضی از کسان که به طریق شرعی و یا غیرشرعی ریاضت می کشند، میسر می گردد.
مسعودی (مورخ سده چهارم هجری) در تاریخ خود به شرح کارها و عجایب کسانی پرداخته
که به رؤیاهای دیگران وقوف می یافتند و از مغیبات خبر می دادند و ضمائر اشخاص را
می خواندند^۳. صوفیان برای خواب، اهمّیت بسیار قائل اند، زیرا حصول بسیاری از الهامات
غیبی را در خواب می دانند. ولی صاحب تصرّف به کمک نفوذ روحی خود بر خواب اشخاص
مطلع می شود.]

۱. جواهر الاسرار، دفتر دوم، ص ۳۲۷.

۲. خواب در: در خواب.

۳. ر.ک. اخبار الزمان، ص ۱۲۱ - ۱۱۶.

(۳۵۹۰) گر چه دعوی می‌نماید این ولی جانِ صاحبِ واقعه گوید بلی
اگرچه این سخن (وقوف بر رؤیاهای دیگران) ظاهراً ادّعا به نظر می‌رسد، ولی آنکه
رؤیا دیده است، صحت این سخن را تأیید می‌کند.

(۳۵۹۱) پس چو حکمت ضالّه مؤمن بُود آن ز هر که بشنود، مُوقِن بُود
بنابر این از آنجا که حکمت، گم‌شده مؤمن است، آن را از هرکس بشنود بدان ایمان
می‌آورد. [مصرع اوّل اشاره به حدیثی که شرح آن در بیت (۱۹۶۹) همین دفتر آمده است.]

(۳۵۹۲) چون که خود را پیش او یابد فقط چُون بُود شک؟ چُون کُند خود را غلط؟
در معنی این بیت ابهامی وجود دارد، و سبب اصلی این ابهام، مرجع ضمیر «او» و فاعلِ
«یابد» است. اگر مرجع ضمیر «او» را «حکمت» و فاعلِ «یابد» را «مؤمن» فرض کنیم معنی
بیت این است: «چون مؤمن، آن حکمت را در ذات خود یابد در آن حکمت شکّی نکند.» و اگر
مرجع ضمیر «او» صوفی باشد و فاعلِ «یابد» نیز خواب بیننده، در این صورت معنی بیت
اینست: «همینکه خواب بیننده در عالم خواب، خود را پیش آن صوفی بیابد یعنی به یاد آورد که در
خواب او را دیده است و از وی سخن‌ها شنیده است، پس در ادّعای آن صوفی شکّی نمی‌کند»^۱.

(۳۵۹۳) تشنه‌یی را چون بگویی تو شتاب در قَدَح آبست، بِستان زود آب
به عنوان مثال، اگر به شخص تشنه بگویی که در قدح، آب است، زود آن را بردار.

(۳۵۹۴) هیچ گوید تشنه کین دعویست، رُو از بَرَم ای مدّعی، مهجور شو؟
آیا هیچ امکان دارد که آن شخص تشنه بگوید: این حرف یک ادّعای تو خالی است، ای
مدّعی برو کنار و از من دور شو؟

(۳۵۹۵) یا گواه و حجتی بنما که این جنس آبست و، از آن ماءِ معین؟^۲
و آیا ممکن است بگوید: برای اینکه نشان دهی این مایع در ظرف، آب است و آب

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۲۷.

۲. ماءِ معین: ر.ک. شرح بیت (۱۲۰۶) همین دفتر.

گواراست دلیلی بیاورد؟

یا به طفلِ شیر، مادر بانگ زد که بیا من مادرم، هان ای وُلَد (۳۵۹۶)
مثال دیگر، اگر مادری طفل شیرخوارش را صدا کند که: ای فرزندم بیا به تو شیر دهم
که من مادر تو هستم.

طفل گوید: مادرا، حُجَّتِ بیار تا که با شیرت بگیرم من قرار؟ (۳۵۹۷)
آیا ممکن است که طفل شیرخوار بگوید: ای مادر، برای اینکه ثابت کنی تو مادر من
هستی دلیل بیاور تا من بیایم شیر تو را بنوشم و آرامش بگیرم؟ [این چند تمثیل، مقدمه‌ای
است برای نتیجه‌گیری این بحث که در ابیات بعد آمده است.]

در دلِ هر اُمّتی کز حق مَزَه‌ست رُوی و آوازِ پیمبر، مُعْجَزست (۳۵۹۸)
بدینسان هر فرد و گروهی که طعم حق را با باطن خود چشیده باشد، دیدن چهره و
شنیدن حرف پیامبران برای او به منزلهٔ معجزه است. [افراد سلیم‌النفس و بی‌غرض، هرگز برای
قبول دعوت پیامبران، از آنها معجزه و انجام خوارق عادات طلب نمی‌کردند، زیرا نفس حضور
در محضر انبیا و استماع کلام آنان، دل آنان را تابان و منور می‌ساخت. در تاریخ دعوتِ انبیا
هماره معاندان و ستیزه‌گران از پیامبران معجزه درخواست می‌کردند و الا افراد بی‌غرض به
محض استماع کلام آنان حق را می‌پذیرفتند.]

چون پیمبر از بُرون بانگی زند جانِ اُمّت در درون سجده کند (۳۵۹۹)
همینکه پیامبری در ظاهر سخنی می‌گفت، مردم برحسبِ باطن تسلیم و مطیع آن
حرف می‌شدند.

زآنکه جنسِ بانگِ او اندر جهان از کسی نشنیده باشد گوشِ جان (۳۶۰۰)
زیرا گوشِ باطن او تاکنون چنین حرفی را در این دنیا و از اهل دنیا نشنیده بود.

آن غریب از ذوقِ آوازِ غریب از زبانِ حق شنود اِنّی قَرِیب (۳۶۰۱)
آن کسی که طعم حقایق ربّانی را نچشیده از طریق استماعِ جان کلام پیامبران

درمی یابد که حق تعالی فرموده است: من نزدیک هستم. [مصرع دوم اشاره به آیه ۱۸۶ سوره بقره دارد: وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ. «و هرگاه بندگانم از من درخواست کنند، من نزدیکم، و چون کسی مرا خواند اجابتش کنم. پس باید دین مرا پذیرند و بدان گروند باشد که در راه حق به کمال رسند.»

آن غریب، نفسی که از خدا جدا مانده^۱، و آواز غریب، سخن پیامبر که بر حسب ظاهر بشری معمولی است و بر حسب باطن، برای اهل دنیا ناشناخته و غریب است^۲.]

۱. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۱۴۱.

۲. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۲۳۸. حاج ملاهادی سبزواری آن غریب را اشاره به پیامبر می داند. (ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۷۹)

سجده کردنِ یحییٰ (علیه السلام)، در شکمِ مادر، مسیح (علیه السلام) را

خلاصه داستان

هنگامی که مادر یحیی (ع) او را باردار بود، با حضرت مریم (ع) که حضرت مسیح (ع) را حامله بود صحبت می‌کرد و به او می‌گفت: ای مریم، در رحم تو کسی را می‌بینم که قطعاً از پیامبرانِ بزرگ خواهد شد، زیرا وقتی که روبروی تو نشستم، جنین من به جنین تو سجده کرد.



مأخذ آن، روایتی است که در قصص الانبیاء ثعلبی، ص ۳۱۷ و ۳۲۴ و تفسیر طبری، ج ۳، ص ۱۵۷ آمده است.^۱ خلاصه معنی آن اینست: یحیی نخستین ایمان آورنده به عیسی بود. و این وقتی بود که مادرش وی را حامله بود. مادر یحیی با مریم روبرو شد و به او گفت: آیا حامله‌ای؟ مریم گفت: از چه رو چنین سخنی می‌گویی؟ گفت: از آنرو که جنین ام به جنین تو سجده می‌کند. این مطلب در انجیل لوقا، باب ۱، آیه ۴۴ - ۳۹ نیز آمده است.



مولانا می‌گوید صورتِ حکایت چندان اهمیت ندارد، بلکه این سرّ حکایت است که آدمی را بیدار می‌کند. البته به شرط آنکه نویسنده مقاصد و استنتاج‌های سازنده و روشنگری

از حکایت به دست دهد. چنانکه حکایت مذکور در بیان این مطلب است که هرگاه در ضمیر کسی گرایش به حقیقت باشد، خود به خود به اهل حق می‌گردد و نیازی به رؤیت معجزه پیدا نمی‌کند. بدینسان یحیی، نخستین گرونده به عیسی بود.

(۳۶۰۲) مادرِ یحیی به مریم در نهفت بیشتر از وضع حمل خویش گفت
مادر یحیی در حالی که او را باردار بود، پیشاپیش و پنهانی درباره وضع حملش به مریم گفت:

(۳۶۰۳) که یقین دیدم درونِ تو شهی است که اولوالعزم و، رسولِ آگهی است
من به طور یقینی می‌بینم که در شکم تو پادشاهی وجود دارد. یعنی فرزندی والاخواهی داشت. و در زمره پیامبران اولوالعزم خواهد شد.

(۳۶۰۴) چون برابر افتادم با تو من کرد سجده حمل من اندر زَمَن
زیرا وقتی که روبروی تو قرار گرفتم، جنین من ناگهان به جنین تو سجده کرد.

(۳۶۰۵) این جنین، مر آن جنین را سجده کرد کز سجودش در تَنَم افتاد درد
جنین من، به جنین تو سجده کرد به طوری که از سجده آن، بدنم درد گرفت.

(۳۶۰۶) گفت مریم: من درونِ خویش هم سجده‌یی دیدم ازین طفلِ شکم
مریم گفت: من هم احساس کردم که این جنین در شکم‌ام سجده کرد.

اشکال آوردن بر این قصه

(۳۶۰۷) ابلهان گویند کین افسانه را خط بکش، زیرا دروغ است و خطا
آدم‌های نادان می‌گویند: این‌ها همه افسانه است و باید روی همه آن‌ها خط بطلان بکشی، زیرا که دروغ و اشتباه است.

مریم اندر حَلّ، جُفَتِ کس نشد از بُرونِ شهر، او واپس نشد (۳۶۰۸)
به این دلیل که مریم به هنگام بارداری، اصلاً با کسی همنشینی نداشت و همواره در بیرون شهر اقامت داشت.

از برونِ شهر، آن شیرینِ فسون تا نشد فارغ، نیآمد خود بُرون (۳۶۰۹)
آن زن شیرین سخن (مریم) پیش از وضع حمل به شهر در نیامد. [شرح این ماجرا در سورهٔ مریم آمده است.]

چون بزادش آنگهانش بر کنار بر گرفت و، بُرد تا پیشِ تبار (۳۶۱۰)
وقتی که مریم حضرت عیسی(ع) را به دنیا آورد، او را در آغوش گرفت و نزد کسانش بُرد.

مادرِ یحیی کجا دیدش که تا گوید او را این سخن در ماجرا؟ (۳۶۱۱)
بنابر این، مادر یحیی، کجا مریم را دیده بود تا به او چنین حرف‌هایی بزند؟!

جوابِ إشکال

این بداند کآنکه اهلِ خاطرست^۱ غایبِ آفاق، او را حاضرست (۳۶۱۲)
شخصِ إشکال‌کننده باید این نکته را بداند که برای اهل دل، غایب نیز حاضر است.

پیشِ مریم، حاضر آید در نَظَر مادرِ یحیی که دُورست از بَصَر (۳۶۱۳)
به همین دلیل، هرچند مادر حضرت یحیی(ع) از چشم حضرت مریم(ع) دور بود، ولی در چشم دلِ او حاضر بود.

دیده‌ها بسته ببیند دوست را چون مُشَبَّک کرده باشد پوست را (۳۶۱۴)
اهل دل، می‌توانند یار را مشاهده کنند، هرچند چشمانشان بسته باشد، زیرا دیدهٔ باطنی او محبوس در حجاب بدن نیست بلکه پوشش و حجاب تن را بر دریده و از خلال آن همه

۱. اهلِ خاطر: اهل دل. (جواهرالاسرار، دفتر دوم، ص ۳۲۷)

چیز را می‌بیند. [این بیت مربوط است به بیت (۳۶۱۲) همین دفتر.]

(۳۶۱۵) ورندیدش نه از بُرون و، نه از درون از حکایت گیر معنی ای زبون
ای حقیر کم مایه. گیرم که حضرت مریم (ع) نه با چشم ظاهر و نه با چشم باطن. مادر
حضرت یحیی (ع) را ندید. تو از این حکایت معنی را درک کن.

(۳۶۱۶) نه چنان که افسانه‌ها بشنیده بود همچو شین بر نقشِ آن چفسیده بود
تو مانند آن کسی مباش که داستان‌هایی را می‌شنود و فقط به جزئی از آن متمسک
می‌شود. چنانکه حرفِ «ش» همیشه به لفظِ «نقش» چسبیده است. [همانطور که حرفِ «ش»
به کلمهٔ «نقش» چسبیده آن ظاهربین نیز همیشه به شکل و قالب داستان توجه می‌کند و از
مقصود آن غافل است.^۱]

(۳۶۱۷) تا همی گفت آن کلیلۀ بی‌زبان؟ چون سخن نُوشد زِ دِمْنهٔ بی‌بیان؟
آن معترضِ ظاهربین مثلاً می‌گوید: کلیلۀ (که شغالی زبان بسته بود) چگونه می‌توانست
حرف بزند؟! و چگونه می‌توانست سخنِ رفیقِ خود، دِمْنه را (که آن هم شغالی زبان بسته بود)
بشنود؟!]

(۳۶۱۸) و بدانستند لَحْنِ همدگر فهمِ آن چون کرد بی‌نطقِ بشر؟
و فرض می‌کنیم که آن دو (کلیلۀ و دمنه) می‌توانستند با یکدیگر حرف بزنند، ولی
انسان چگونه می‌تواند سخن آن دو را درک کند؟]

(۳۶۱۹) در میان شیر و گاو آن دِمْنه چون شد رسول و، خواند بر هر دو فسون؟
چگونه ممکن است که دِمْنه میانِ شیر و گاو رفت و آمد کند و حرف خود را به آن دو
بزند؟]

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۳۸. و شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)
دفتر دوم، ص ۵۶۴.

چون وزیر شیر شد گاو نیل^۱؟ چون ز عکس ماه، ترسان گشت پیل؟ (۳۶۲۰)
و چگونه آن گاو نجیب، وزیر شیر شد؟ و چگونه فیل از عکس ماه ترسید؟!

این کلیل و دمنه جمله افتراست ورنه کی با زاغ و لکک را مرئ^۲ است؟ (۳۶۲۱)
کلیل و دمنه سراسر دروغ و افتراست، وگرنه چگونه ممکن است که زاغ با لکک ستیز کند؟!

ای برادر، قصه چون پیمانه‌یی است معنی اندر وی مثال دانه‌یی است (۳۶۲۲)
ای برادر، داستان مانند پیمانه و معنی و مقصود آن، مانند دانه است. [همانطور که با پیمانه، چیزهایی مانند دانه غلات و حبوب را برمی‌دارند، داستان نیز قالبی است که محتوا و مقصود از آن مورد نظر است. پیمانه اهمیتی ندارد، آنچه مهم است دانه و غله است که نظر خریدار را به خود جلب می‌کند.]

دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانه را گر گشت نقل (۳۶۲۳)
انسان خردمند دانه معنی را می‌گیرد و به پیمانه توجهی نمی‌کند، هرچند که آن پیمانه به جای دیگری منتقل شود. [یا به پیمانه توجهی نمی‌کند هرچند خریداری شود^۳.]

ماجرای بلبل و، گل گوش‌دار گر که گفتی نیست آنجا آشکار (۳۶۲۴)
اینک به داستان بلبل و گل گوش‌ده، هرچند که بر حسب ظاهر میان آن دو، سخنی رد و بدل نمی‌شود.

سخن گفتن به زبان حال، و فهم کردن آن

این فصل جلیل نیز در بیان این است که به صورت آن قدر توجه مکن که از معنی غافل شوی.

۱. نیل: نجیب، شریف، نزاده، اصیل.

۲. مرئ: ستیز و جدال.

۳. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر دوم، ص ۴۰۱.

(۳۶۲۵) مَاجَرای شمع با پروانه هم بشنو و، معنی گزین کن ای صَنَم
ای محبوب، داستان شمع و پروانه را گوش کن و از خلال آن معنی و مقصود را به دست آور.

(۳۶۲۶) گر چه گفתי نیست، سرِّ گفت هست هین به بالا پَر، مَپَر چون جغد، پست
هرچند که بر حسب ظاهر گفتگویی در میان نیست، ولی راز گفتگو در میان است.
بهوش باش که به اوج پرواز کنی نه همچون جغد به پستی‌ها فرود آیی. [مانند اهل دنیا که اسیر
آن هستند.]

(۳۶۲۷) گفت: در شطرنج کین خانه رُخ است گفت: خانه‌اش از کجا آمد به دست؟
به عنوان مثال، شخصی برای تعلیم شطرنج به کسی می‌گوید: این خانه، خانه رُخ است.
ولی او به جای اینکه به نحوه بازی شطرنج توجه کند به موشکافی‌های جاهلانه می‌پردازد و
در جواب می‌گوید: این خانه را رُخ از کجا آورده است؟!

(۳۶۲۸) خانه را بخريد يا ميراث يافت؟ فرخ آن کس که سوي معنی شتافت
رُخ این خانه را خریده یا از طریق ارث به او رسیده است؟! خوشا به حال کسی که به
معنی و مقصود توجه کند.

(۳۶۲۹) گفت نحوی: زَید عَمراً قَدْ ضَرَبَ گفت: چوَنش کرد بی جُرمی ادب؟!
مثال دیگر، یک عالم نحو شناس برای تعلیم اینکه در عربی، فاعل مرفوع است و
مفعول، منصوب، به عنوان مثال می‌گوید: ضَرَبَ زَیدُ عَمراً (= زید، عَمرو را زد). شنونده‌ای
نادان به جای توجه به مقصود گوینده، سؤال بیجایی می‌کند و می‌گوید: بینم مگر عمرو، گناهی
مرتکب شده بود که زید او را کتک زد؟!

(۳۶۳۰) عمرو را جُرمش چه بُد کَانَ زَیدِ خَام! بی گُنه او را بزد همچون غلام؟
عَمرو چه گناهی کرده بود که زید بدخو او را بی آنکه جرمی مرتکب شود کتک زد؟!

گفت: این پیمانه معنی بُود گندمی پستان که پیمانه است رد (۳۶۳۱)
نحوشناس می‌گوید: این که گفتم مانند پیمانه‌ای است که حامل دانه گندم است، تو به معنی توجه کن که پیمانه اهمیتی ندارد.

زید و عمرو، از بهرِ اعرابست ساز گر دروغست آن، تو با اعراب ساز (۳۶۳۲)
زید و عمرو مثالی بود برای اعراب‌گذاری درست. اگر این قضیه دروغ هم که باشد، فایده‌اش اینست که تو طرزِ اعراب‌گذاری صحیح را یاد می‌گیری.

گفت: نه من آن ندانم عمرو را! زید چون زد بی‌گناه و، بی‌خطا! (۳۶۳۳)
ولی شنونده نادان باز می‌گوید: نخیر، من این حرف‌ها سَرَم نمی‌شود! من هنوز نفهمیدم چرا زید، عمرو را بیگناه و تقصیر کتک زده است!

گفت از ناچار و لاغی برگشود عمرو یک واوی فزون دزدیده بود! (۳۶۳۴)
نحوشناس می‌بیند چاره‌ای نیست جز آنکه به شوخی به آن نادان بگوید: سبب کتک خوردن عمرو، این بود که یک «واو» دزدیده بود! [عمرو و زید به جای فلان و بهمان است. برای اینکه عمرو با عُمَر اشتباه نشود، واوی زائد در انتهای آن می‌افزایند تا به صورت عمرو نوشته شود. در حالت رفعی و جرّی بر همین هیأت است، ولی در حالت نصبی، واوِ آن ساقط می‌شود به این صورت: عُمَرَأ. در این حالت دیگر احتیاجی به واوِ زائده نیست، زیرا عُمَر، اسمی غیرمنصرف است و هیچگاه تنوین قبول نمی‌کند و با عُمَرَو مشتبه نمی‌شود.]

زید واقف گشت، دزدش را بزدا! چون ز حدّش بُرد او را، حدّ سزدا! (۳۶۳۵)
زید وقتی که از این مسأله باخبر شد، عمرو را کتک زد! زیرا او پا از حدود خود فراتر نهاده بود، پس سزاوار بود که کتک بخورد! [این تمثیل، حکایتِ حالِ کسانی است که در شکل‌ها فرو مانده و از معنی بی‌خبرند، از اینرو گاه صورتِ داستان‌ها و تمثیل‌های فرزنانگان را موردِ اشکال قرار می‌دهند و در جزئیات متوقف می‌شوند.]

پذیرا آمدن سخنِ باطل در دلِ باطلان

گفت: اینک راست پذیرفتم بجآن کژ نماید راست، در پیشِ کژان (۳۶۳۶)
آن شنونده نادان گفت: این سخن درستی است و من آن را از روی دل و جان قبول

کردم. زیرا هرچیز کج در نگاه کج بینان. راست جلوه می‌کند.

(۳۶۳۷) گر بگویی احوالی را مه یکی است گویدت: این دُوست و، در وحدت شکی است
به عنوان مثال. اگر به یک آدم لوچ بگویی: ماه یکی است. می‌گوید: ماه. دوتاست و
اینکه می‌گویی یکی است مورد تردید است.

(۳۶۳۸) و بر بَرُو خندد کسی گوید: دُوست راست دارد، این سزایِ بَدْخُوست
و اگر کسی بخواهد او را مسخره کند و بگوید: دو تا ماه وجود دارد. آن سخن را
درست می‌شمرد. این تمسخر سزاوار انسان فرومایه است.

(۳۶۳۹) بر دروغان جمع می‌آید دروغ اَلْخِیثَاتِ لِخِیْثِینِ زِدْ فِرَوغِ
دروغ، پیرامون دروغ‌گویان جمع می‌شود چنانکه «زنان پلید از آن مردان پلید هستند.»
این مطلب را روشن می‌کند [مصرع دوم اشاره به آیه ۲۵ سوره نور که شرح آن در توضیح
بیت (۱۴۹۵) دفتر اول آمده است.]

(۳۶۴۰) دَلْ قَرَاخان را بُود دَسْتِ فراخ چشم کوران را عِثارِ سنگلاخ
کسانی که دلی گشاده دارند، دَسْتِ آنان نیز گشاده است؛ ولی کسانی که چشم دلشان
کور است در سنگلاخ حیات می‌لغزند و بر زمین می‌خورند.

جُستَنِ آن درخت که هر که میوه آن خورد، نمیرد

خلاصه داستان

مردی حکیم با زبان رمز و استعاره به دوستان خود می‌گوید: در هندوستان درختی است که هرکس از میوه آن خورد، نه پیر شود و نه بمیرد. این مطلب به گوش پادشاهی می‌رسد و سخت شیفته آن درخت می‌شود. از اینرو قاصدی می‌فرستد تا به هر صورتی که هست آن درخت را پیدا کند. قاصد، سال‌ها در سرزمین هندوستان می‌گردد و جستجو می‌کند، ولی اثری از آن درخت نمی‌یابد؛ حتی مورد تمسخر و ریشخند بسیاری از مردم نیز قرار می‌گیرد. سرانجام از یافتن آن نومید می‌شود و با چشمی اشکبار و دلی شکسته راه دیار شاه را در پیش می‌گیرد. در یکی از منازل بین راه فرود می‌آید تا استراحتی کند؛ ناگهان با عارفی ربّانی روبرو می‌شود تصمیم می‌گیرد ماجرا را به او بگوید تا چاره‌ای پیدا شود. آن عارف ربّانی پس از استماع سخنان او می‌گوید: ای ساده دل، اصلاً چنین درختی در باغ و بوستان طبیعت وجود ندارد. بدان که منظور آن حکیم از این درخت، درخت علم و معرفت الهی است و بس.



ماخذ آن حکایتی است که در شاهنامه فردوسی، دفتر چهارم، داستان آوردن کلّیل و در دیباجه کلّیل و دمنه بهرامشاهی (چاپ قریب، ص ۷) و نیز در عجایب نامه و در کتاب فرائدالسلوک، باب هفتم نقل شده. اصل حکایت اینست: به روزگار نوشیروان در کتاب یافت

که آفریدگار، دارویی آفریده است که بر مرده ریزند، زنده گردد، و در آفاق می جست نمی یافت. وی را نشان دادند که در ولایت سرانندیب، مردی است بر کوه و عمر دراز دارد؛ از متقدمان مگر او داند که این دارو چیست. نوشیروان، مال‌های بسیار داد و کس فرستاد به ولایت سرانندیب، چون برسید احوال این مرد، پرسید. گفتند: شخصی است عادی، روی ننماید. به ناگاه وی ببینند. هیکلی سهمناک دارد، بر کوه، مردی سیاه چندانکه نیزه بالا و ناب از لب بالا به درآمده و بینی چندانکه یک ارش، از وی پرسید: سخن وی فهم نمی‌کرد تا هندویی را ببرد و پرسید از حال این دارو. گفت: من نمی‌دانم و این دارو نیست مگر حکمت که دل‌های مرده را زنده گرداند.^۱

✱

مولانا در این حکایت، حکمت الهی و علم لدنی را به درختی تشبیه کرده که هرکس از میوه آن بخورد نه پیر شود و نه بمیرد.

✱ ✱ ✱

(۳۶۴۱) گفت دانایی برای داستان که درختی هست در هندوستان یکی از دانایان به طریق داستان گفت: درختی در هندوستان وجود دارد.

(۳۶۴۲) هر کسی کز میوه او خورد و بُرد نه شود او پیر، نه هرگز بُرد هرکس از میوه آن درخت بخورد و ببرد، نه پیر می‌شود و نه هرگز می‌میرد.

(۳۶۴۳) پادشاهی این شنید از صادقی بر درخت و میوه‌اش شد عاشقی پادشاهی این ماجرا را از شخص راستگویی شنید و شیفته آن درخت و میوه آن شد.

(۳۶۴۴) قاصدی دانا ز دیوانِ ادب^۲ سوی هندوستان روان کرد از طلب پادشاه در طلب آن درخت، فرستاده‌ای دانا از دیوان فرهنگ به سوی هندوستان

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۸۲

۲. دیوانِ ادب: یکی از معانی «دیوان» اداره دولتی و وزارتخانه است. اداره دولتی یا وزارتخانه علوم؛ نیکلسون، آن را دیوان فرهنگ و یکی از دبیرخانه‌های رسمی مملکتی معنی کرده است. (فرهنگ لغات و تعییرات مثنوی، ج ۴، ص ۶۲۹)

گیل داشت.

سال‌ها می‌گشت آن قاصد از او گرد هندوستان برای جست و جو (۳۶۴۵)
آن فرستاده سال‌های چندی برای یافتن آن درخت در سرزمین هندوستان به جستجو پرداخت.

شهر، شهر از بهر این مطلوب گشت نه جزیره ماند و، نه کوه و، نه دشت (۳۶۴۶)
او شهر به شهر به دنبال یافتن درخت مورد نظر همه جا را زیرپا گذاشت. به طوری که هیچ جزیره و کوه و دشتی نبود مگر آنکه مورد بازدید او قرار گرفت.

هرکه را پرسید، کردش ریشخند کین که جوید جز مگر مجنونِ بد؟ (۳۶۴۷)
سراغ آن درخت را از هرکس که گرفت، او را مورد تمسخر قرار داد و گفت: چه کسی جز دیوانه به دنبال این درخت می‌آید؟

بس کسان صَفْعُ^۱ اش زدند اندر مزاح بس کسان گفتند: ای صاحبِ قَلاح (۳۶۴۸)
بسیاری از آنها برای شوخی به او سیلی زدند و بسیاری گفتند: ای مرد رستگار. [آنها به روش ذمّ شبیه مدح به او گفتند:]

جست و جویِ چون تو زیرک سینه صاف کی تهی باشد؟ کجا باشد گزاف؟ (۳۶۴۹)
جستجو و تکاپوی آدم هوشمند و پاکدلی مثل تو، کی ممکن است بی‌نتیجه باشد؟ و چگونه می‌تواند بی‌ثمر باشد؟

وین مراعاتش یکی صَفْعی دگر وین، ز صَفْعِ آشکارا سخت‌تر (۳۶۵۰)
این مدح ساختگی و تمسخرآمیز از آن سیلی‌های آبدار، سوزنده‌تر بود و این مدح، سخت‌تر از آن سیلی‌ها بود.

۱. صَفْع: سیلی، سیلی زدن.

- (۳۶۵۱) می‌ستودندش به تَسْخُرُ کای بزرگ در فلان جایی درختی بس سترگ
 آنها از روی تمسخر همت او را مورد ستایش قرار می‌دادند و می‌گفتند: ای بزرگمرد در
 فلان جا، یک درخت تناور وجود دارد. [مسخره‌کنندگان کنایه از مدعیان علوم و معارف و
 ارشاد خلاق است که طالبان حقیقت را به بیراهه می‌کشند.]
- (۳۶۵۲) در فلان بیشه، درختی هست سبز بس بلند و پهن هر شاخیش گَبَز^۱
 در فلان جنگل، درختی سبز وجود دارد که بسیار بلند و پهن‌آور است و برگ‌های
 ستبری نیز دارد.
- (۳۶۵۳) قاصِدِ شَه بسته در جُستن کمر می‌شنید از هر کسی نوعی خبر
 فرستاده پادشاه، در طلب آن درخت کمر همت بسته بود و در این طریق از هرکسی
 چیزی درباره آن درخت می‌شنید.
- (۳۶۵۴) پس سیاحت کرد آنجا سال‌ها می‌فرستادش شه‌نشه مال‌ها
 سالیان سال در آن دیار به گردش پرداخت و پادشاه نیز برای او اموال بسیاری می‌فرستاد.
- (۳۶۵۵) چون بسی دید اندر آن غربت تَعَب^۲ عاجز آمد آخرُ الْأَمْرِ از طلب
 از آنرو که در دیار غربت رنج فراوان برده بود، سرانجام در طلب آن درمانده شد.
- (۳۶۵۶) هیچ از مقصود، اثر پیدا نشد ز آن غَرَضِ غیرِ خبر پیدا نشد
 هیچ ردّپایی از آنچه می‌جست پیدا نشد، و از آن مقصود چیزی جز حرف و خبر به
 دست نیامد.
- (۳۶۵۷) رشته اومید او بگسسته شد جُسته او عاقبت ناجُسته شد
 بالاخره رشته امید او گسسته شد، و سرانجام آنچه را می‌جست نتوانست پیدا کند.

۱. گَبَز: ستبر.

۲. تَعَب: رنج و سستی.

کرد عزم بازگشتن سوی شاه اشک می‌بارید و می‌بُزید راه (۳۶۵۸)
به همین سبب آهنگ بازگشت به سوی پادشاه را کرد و اشک‌ریزان راه‌ها را در
می‌نوردید.

شرح کردنِ شیخ، سرِ آن درخت با آن طالبِ مُقَلَّد

بود شیخی، عالمی، قطبی کریم اندر آن منزل که آیس^۱ شد ندیم^۲ (۳۶۵۹)
در منزلی که ندیم پادشاه در آن از یافتن درخت مورد نظر نومید شده بود، شیخی دانا و
قطبی بزرگوار بود.

گفت: من نومید پیشِ او روم زآستانِ او به راه اندر شوم (۳۶۶۰)
ندیم پیش خود گفت: من نومیدانه نزد آن شیخ می‌روم؛ و سپس از حضور باز می‌گردم
و به راه خود ادامه می‌دهم.

تا دعای او بُود همراهِ من چونکه نومیدم من از دلخواه من (۳۶۶۱)
تا دعای خیر او بدرقه راه من شود، زیرا من از یافتن مطلوب خود نومیدم.

رفت پیشِ شیخ با چشمِ پُر آب اشک می‌بارید مانند سحاب (۳۶۶۲)
او با چشمی پُر اشک نزد آن شیخ رفت؛ اشک، مانند باران از چشم او می‌ریخت.

گفت: شیخا، وقتِ رحم و، رقت است ناامیدم، وقتِ لطف، این ساعت است (۳۶۶۳)
فرستاده شاه گفت: ای شیخ، اینک وقت رحم و شفقت است. من ناامیدم، هنگام لطف
عنایت همین ساعت است.

گفت: وا گو کز چه نومیدیست؟ چیست مطلوبِ تو، رُو با چیست؟ (۳۶۶۴)
شیخ گفت: بگو بینم از چه چیزی ناامید شده‌ای؟ مطلوب تو چیست، به چه چیزی

۱. آیس: نومید.

۲. ندیم: همنشین.

توجّه داری؟ [راهنمایان راستین و مرشدان صادق، همچون طیبی دلسوز، ابتدا شخص طالب را مورد سؤال و بررسی قرار می‌دهند و سپس نسخه‌ای مطابق با حال او تجویز می‌کنند.]

(۳۶۶۵) گفت: شاهنشاه کردم اختیار از برای جُستنِ یک شاخسار
فرستاده شاه گفت: شاه مرا برای جستن یک درخت مأمور کرد.

(۳۶۶۶) که درختی هست نادر در جهات میوه او مایه آب حیات
به من گفت آن درخت، درختی کمیاب در نقاط مختلف جهان است. و میوه آن، به منزله آب حیات است.

(۳۶۶۷) سال‌ها جُستم، ندیدم یک نشان جز که طنز و تَسخُرِ این سَرخوشان^۱
سالیان سال به دنبال آن بودم، ولی هیچ اثری از آن نیافتم تنها نتیجه‌ای که حاصل شد این بود که مورد ریشخند و تمسخر بی‌خبران قرار گرفتم.

(۳۶۶۸) شیخ خندید و، بگفتش: ای سلیم این درختِ علم باشد در علیم
شیخ خندید و به او گفت: ای ساده‌دل. این درختی که به دنبال آن هستی همانا درخت علم است که در شخص عالم و دانا نهفته است. [مراد از «علم» در اینجا علم لدّنی و معرفتِ شهودی است.]

(۳۶۶۹) بس بلند و، بس شِگَرَف و، بس بَسِیْط^۲ آب حیوانی ز دریای محیط
این درخت، بسیار بلند و زیبا و شگفت‌انگیز و پهناور است، و آب حیاتی است که از دریای محیط سرچشمه گرفته است. [دریای محیط، نام دریایی که به اعتقاد قدما، گرداگرد زمین را فرا گرفته است. ارسطو آن را دریای اکلیلی نام نهاده زیرا همان‌سان که اکلیل (= تاج) گرداگرد سر را فرا می‌گیرد، آن دریا نیز پیرامون زمین را فرا گرفته است.^۳ در اینجا مراد، ذات حضرت حق تعالی است.]

۱. سَرخوش: مست، شادمان. در اینجا بی‌خبر و غافل.

۲. بَسِیْط: پهناور.

۳. تقویم البلدان، ص ۲۹ - ۲۸.

تو به صورت رفته‌یی، گم‌گشته‌یی ز آن نمی‌یابی که معنی هِشته‌یی^۱ (۳۶۷۰)
تو چون معنی ظاهری درخت را مورد توجّه قرار داده‌ای از مقصود باطنی آن گمراه
شده‌ای. سبب اینکه آن را نتوانستی پیدا کنی اینست که حقیقت آن را فرو نهاده‌ای.

گه درختش نام شد، گاه آفتاب گاه بحرش نام شد، گاهی سحاب (۳۶۷۱)
گاهی آن ذات را درخت می‌نامند، گاه آفتاب می‌نامند و گاهی دریا و گاهی ابر. [ر.ک.
توضیح بیت (۳۲۳۵) و دفتر اوّل درباره وجود منبسط یا نفسِ رحمانی.]

آن یکی کش صد هزار آثار خاست کمترین آثار او عُمَرِ بقاست (۳۶۷۲)
آن ذات، یکی است، ولی صد هزار جلوه از آن پدید می‌آید. کمترین جلوه آن عمر
جاودان یافتن است.

گر چه فردست او، اثر دارد هزار آن یکی را نام شاید بیشمار (۳۶۷۳)
اگرچه ذات حق، یگانه است، ولی تجلّیات بسیار دارد. برای آن وجود یکتا، نام‌های
بیشمار می‌سزد. [عرفا و صوفیه، ذاتِ حضرت حق را واحد به وحدت حقیقی می‌دانند و آن را
از هر نوع تعین و ممازجتی مبرا می‌شمرند؛ و این مقام را مقام لاسمی و لارسمی می‌گویند.
هرگاه ذات حق با صفتی از صفات کمال وصف شود، آن را اصطلاحاً اسم گویند. مانند توصیف
حق به وصف علم که اسم آن می‌شود علیم و هکذا... ذات نامتعین حضرت حق، قابل ادراک
نیست، ولی برای آنکه انسان‌ها بتوانند تا حدّی نسبت بدان معرفت حاصل کنند، حضرت حق
خود را از طریق تجلّیات بیشمار می‌شناساند. و هریک از تجلّیات او را اسم نامند. عرفا و
صوفیه برای تفهیم اذهان تمثیل‌هایی آورده‌اند که معروف‌ترین آن دریا و موج و شکن آن است.
دریا تمثیل از ذات حق است و موج و شکن، تمثیل از اسماء و صفات او. موج، هرچند عین
ذات دریا نیست، ولی جدای از آن نیز نیست. بنابر این هر موج به منزله اسم است و دریا به
منزله ذات حق. مولانا خود فرموده است:

ای بُرون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرقِ من و تمثیلِ^۲ من

۱. هِشته‌یی: فرو نهاده‌ای، ترک کرده‌ای. از مصدر هِشتن.

۲. ر.ک. توضیح راجع به وحدت وجود در بیت (۶۸۹) و (۲۴۷۲) دفتر اول. و یازده رساله فارسی،

بنابر این مولانا، اسماء الهی را بی حدّ و حصر می‌داند و اینکه در ادعیه و اذکار، نام‌هایی برای حضرت حق ذکر شده، همه نام‌های او نیست، بلکه امّ‌هات اسماء اوست.^۱ و اسمائی است که انسان‌ها بدان رسیده‌اند.]

(۳۶۷۴) آن یکی شخصی تو را باشد پدر در حقِ شخصی دگر باشد پسر
به عنوان مثال، یک نفر در همان حالی که پدر توست، نسبت به دیگری (پدر خود) فرزند به حساب می‌آید. [مولانا با این مَثَل وحدت حقیقی حضرت حق و کثرت موجودات را بیان می‌فرماید.]

(۳۶۷۵) در حقِ دیگر بُود قهر و عَدو در حقِ دیگر بُود لطف و نکو
و نسبت به یکی، مایه قهر و دشمنی است و نسبت به کسی دیگر مایه مهربانی و لطف.

(۳۶۷۶) صد هزاران نام او یک آدمی صاحبِ هر وصفش از وصفی عَمی
او یک نفر است ولی صدها هزار نام دارد، هرکس یکی از صفات او را بداند از دیگری غافل می‌شود.

(۳۶۷۷) هر که جوید نام، گر صاحبِ ثِقّه است همچو تو نو مید و، اندر تفرقه است
هرکس که فقط نام را طلب کند، هرچند که فردی اصیل و مورد اعتماد باشد، باز مانند تو کارش به ناامیدی و پریشانی می‌انجامد. [زیرا نام‌های گوناگون، افکار را پریشان می‌کند و نمی‌گذارد به کنه صفات پی ببرد.]

(۳۶۷۸) تو چه بر چَفسی برین نامِ درخت تا بمانی تلخ‌کام و، شوزِ بخت؟
چرا تو فقط به نام این درخت متمسک می‌شوی که تلخ‌کام و سیه روز شوی؟

(۳۶۷۹) درگذر از نام و، بنگر در صفات تا صفات ره نماید سویی ذات
اسم را فروگذار و به صفات نگاه کن تا اینکه صفات، تو را به سوی ذات راهنمایی کند.

اختلافِ خلق از نامِ اوفتاد چون به معنی رفت، آرام اوفتاد (۳۶۸۰)
اختلاف و ستیزه میان مردم به سبب اختلاف در نام‌هاست. پس همینکه به معنی توجه
کنند، اختلاف‌ها از میان می‌رود و آشتی و آرامش برقرار می‌شود. [حکایت بعدی در شرح و
بیان همین موضوع است.]

منازعت چهار کس جهت انگور که هر یکی به نامِ دیگر فهم کرده بود آن را

خلاصه داستان

چهار نفر که هر کدام زبان خاصی داشتند به جایی آمدند. شخصی یک درم پول به آنها داد که چیزی برای خود بخرند. آنکه فارس زبان بود گفت: برویم با این پول، انگور بخریم. عرب زبان گفت: انگور دیگر چیست؟ من عِنَب (= انگور) می خواهم. آنکه رومی بود گفت: من نه انگور می خواهم و نه عِنَب، من فقط اِسْتافیل (= انگور) می خواهم. و آنکه ترک زبان بود گفت: این حرف ها را بگذارید کنار، من نه انگور می خواهم نه عنب و نه استافیل. باید برویم ازوم (= انگور) بخریم و بخوریم! سرانجام حکیمی که به هر چهار زبان آگاهی داشت به آنان فهماند که همه شما یک چیز را می خواهید، منتهی با الفاظ مختلف. در نتیجه اختلاف آنها رفع شد.

✱

مولانا در این حکایت به نحو ماهرانه ای معلوم می دارد که بیشتر اختلافات رایج در میان مردم دنیا، لفظی است و براساسی نیست. باید به حال نگریست نه قال.

✱ ✱ ✱

چهار کس را داد مردی یک درم آن یکی گفت: این به انگوری دهم (۳۶۸۱)
شخصی به چهار نفر یک درم پول داد. یکی از آنها که فارس بود گفت: با این پول

مقداری انگور می خرم.

(۳۶۸۲) آن یکی دیگر عرب بُد گفت: لا من عَنَبَ خواهم، نه انگور، ای دغا
دومی که عرب بود گفت: نه. من انگور نمی خواهم، بلکه عَنَب (= انگور) می خواهم ای
فریبکار.

(۳۶۸۳) آن یکی ترکی بُد و گفت: این بَنُم^۱ من نمی خواهم عَنَب، خواهم اُزُم
سومی که ترک بود گفت: این پول مالِ من است. بنابر این من عَنَب (= انگور)
نمی خواهم، بلکه اُزُم (= انگور) می خواهم.

(۳۶۸۴) آن یکی رومی بگفت: این قیل را تَرَک کن، خواهیم اِسْتافیل را
چهارمی که رومی بود گفت: این حرف ها را بگذارید کنار، من اِسْتافیل (= انگور)
می خواهم.

(۳۶۸۵) در تنازع، آن نَقَر^۲ جنگی شدند که ز سرِ نام ها غافل بُدند
آن گروه به ستیز و نزاع برخاستند، زیرا از اسرار و معانی آن نام ها بی خبر بودند.

(۳۶۸۶) مشّت برهم می زدند از ابلهی پُر بُدند از جهل، وز دانش تُهی
آن جماعت از روی حماقت دست به یقه شدند و به یکدیگر مشّت می زدند. از نادانی
آکنده بودند و از دانایی، خالی.

(۳۶۸۷) صاحبِ سرّی عزیز صد زبان گر بُدی آنجا بدادی صلحشان
اگر صاحبِ سرّی ارجمند که به صد نوع زبان آشنایی دارد در آنجا بود، آنان را آشتی
می داد. [صاحبِ سرّ، همان عارف بالله است که می تواند حقیقت واحدی را که در ورای الفاظ

۱. بَنُم: در ترکی غربی، ضمیر شخصی مفرد متکلم و اوّل شخص است. در ترکی امروز، آن را بَنِم تلفظ
می کنند و آن، ترکیبی است از بن + م که ضمیر منفصل متکلم من و ضمیر متصل متکلم (م) است. (نورنگ

لغات و تعییرات مثنوی، ج ۲، ص ۱۵۸)

۲. نَقَر: گروه، جماعت.

و کلماتِ گوناگون نهان است دریابد.^۱ بیت (۳۷۰۰) همین دفتر، بیت فوق را توضیح می‌دهد.]

پس بگفتی او که من زین یک دَرَم آرزویِ جملتان را می‌دهم (۳۶۸۸)
آن صاحب سرّ به آنان می‌گفت: من با همین یک دَرَم خواسته همه شما را برآورده
می‌سازم.

چونکه بسپارید دل را بی‌دَغَل این دَرَمتان می‌کند چندین عمل (۳۶۸۹)
اگر بی‌نیرنگ و ناخالصی، دلِ خود را به من بسپرید، این یک دَرَمی که دارید چند کار
انجام می‌دهد.

یک دَرَمتان می‌شود چار اَلْمُرَاد چار دشمن می‌شود یک، زِ اِتِّحَاد (۳۶۹۰)
این یک دَرَم، چهار دَرَم می‌شود و چهار خواسته را برآورده می‌سازد و چهار نفر که با
هم دشمنی می‌کنند یار و متحد می‌شوند.

گفَتِ هر یک‌تان دهد جنگ و فراق گفَتِ من آرد شما را اِتِّفَاق (۳۶۹۱)
سخن هر یک از شما چهار نفر مایه جنگ و ستیز است، در حالی که سخن من، مایه
یگانگی شما می‌شود.

پس شما خاموش باشید اَنْصِتُوا^۲ تا زبان‌تان من شوم در گفت و گو (۳۶۹۲)
بنابر این شما خاموش باشید و ساکت باشید. تا من زبان شما شوم و شما به وسیله من
گفتگو کنید.

گر سخنتان در توافق مَوْثَقه^۳ است در اثر مایه نزاع و تفرقه است (۳۶۹۳)
اگر حرف شما به ظاهر مایه آشتی و اتحاد باشد، ولی چون بهره‌ای از حقیقت ندارد

۱. شرح کفافی: ج ۲، ص ۵۷۹.

۲. اَنْصِتُوا: خاموش باشید. اشاره به آیه ۲۰۳ سوره اعراف که شرح آن در توضیح بیت (۱۶۲۲) دفتر اول آمده است.

۳. مَوْثَقه: مورد اطمینان و وثوق.

موجب ستیز و پراکندگی می‌گردد. [زیرا نفس، متلون است و هر لحظه به صورتی عرض اندام می‌کند.]

(۳۶۹۴) گرمی عاریتی ندهد اثر گرمی خاصیتی دارد هنر
چنانکه مثلاً گرمای مصنوعی و عاریتی، منشأ اثر نمی‌شود؛ ولی گرمای ذاتی و طبیعی دارای مزیت حقیقی است.

(۳۶۹۵) سرکه را گر گرم کردی ز آتش آن چون خوری، سردی فزاید بی‌گمان
به عنوان مثال اگر سرکه را روی آتش گرم کنی و سپس آن را بخوری، به این خیال که با گرم کردنش طبعش نیز گرم می‌شود، قطعاً بر سردی مزاج تو می‌افزاید. [زیرا سرکه طبعی سرد و خشک دارد.]

(۳۶۹۶) زآنکه آن گرمی او دهلیزی است طبع اصلش سردی است و تیزی است
زیرا گرمای آن، مصنوعی و غیرحقیقی است، و طبع سرکه، سرد و خشک است.

(۳۶۹۷) ور بُود یخ‌بسته دوشاب ای پسر چون خوری، گرمی فزاید در جگر
ای پسر مثلاً اگر شیره انگور یا خرما، از شدت سرما یخ ببندد، و تو آن را بخوری، باز بر گرمای مزاج تو می‌افزاید. [زیرا طبع انگور و خرما، گرم است و با یخ بستن طبع آن عوض نمی‌شود.]

(۳۶۹۸) پس ریای شیخ به ز اخلاص ما کز بصیرت باشد آن وین از عَمی
پس نتیجه می‌گیریم که ریای مشایخ، بهتر از اخلاص ناقصان است، زیرا عمل او از روی بینایی و روشن‌بینی است. ولی کار ما از روی بی‌خبری. [بنابر این گاه راهنمایان و هادیان جامعه برای ارشاد مردم و تعلیم عملی به آنها کارهایی انجام می‌دهند که اگر تنها باشند نیازی به انجام آن ندارند و یا عمداً جلو چشم دیگران انجام می‌دهند تا مردم از آنها تقلید کنند و به راه صلاح در آیند. زیرا تبلیغ عملی بهتر از تبلیغ لفظی است. این نوع کارها که صرفاً برای ارشاد و تعلیم مردم صورت می‌گیرد و تسامحاً «ریا» می‌نامیم، بهتر است از اعمال خالصانه]

بسیاری مردم که از تعهدات اجتماعی برکنارند.^۱

از حدیث شیخ جمعیت رسد تفرقه آرد دم اهل حسد (۳۶۹۹)
سخن مشایخ موجب آرامش خاطر مردم می‌شود. ولی سخن حسودان مایه پریشانی و
پراکندگی می‌گردد.

چون سلیمان کز سویی حضرت بتاخت کو زبان جمله مرغان شناخت (۳۷۰۰)
از آنرو که حضرت سلیمان (ع) از جانب حق به رسالت مبعوث شد، زبان همه پرندگان
را آموخت. [مصرع دوم اشاره به آیه ۱۶ سوره نمل دارد: وَ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ «و ما را زبان
پرندگان آموخته‌اند.» ر.ک. بیت (۱۲۰۴ - ۱۲۰۲) دفتر اول.]

در زمان عدلش آهو با پلنگ انس بگرفت و، برون آمد ز جنگ (۳۷۰۱)
در زمان حکومت دادگرانه او، آهو و پلنگ انیس یکدیگر شدند و ستیز را رها کردند.

شد کبوتر ایمن از چنگال باز گوسفند از گرگ ناورد احتراز^۲ (۳۷۰۲)
همینطور کبوتر از چنگال باز شکاری آسوده خاطر شد و گوسفندان دیگر از گرگ
نمی‌رمیدند.

او میانجی شد میان دشمنان اتحادی شد میان پَرزنان (۳۷۰۳)
سلیمان (ع) میان موجوداتی که دشمن یکدیگر بودند، واسطه شد و در نتیجه میان همه
پرندگان همبستگی پدید آمد.

تو چو موری بهر دانه می‌دوی هین سلیمان جو چه می‌باشی غوی؟ (۳۷۰۴)
تو مانند مورچه به دنبال دانه می‌شتابی، بهوش باش، و به جستجوی سلیمان بپرداز،
چرا سرگردان و گمگشته هستی؟

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۳۰.

۲. احتراز: خویشتن داری، حذر کردن.

(۳۷۰۵) دانه جو را، دانه‌اش دامی شود و آن سلیمان جوئی را هر دو بود
دانه برای کسی که در پی دانه است به صورت دام در می‌آید. ولی کسی که طالب
سلیمان است هم دانه را به دست می‌آورد و هم سلیمان را. [کسی که فقط به دنبال مادیات است
ناکام می‌ماند، ولی کسی که در پی روحانیات است در معاشِ دنیوی نیز در نمی‌ماند.]

(۳۷۰۶) مرغ جان‌ها را در این آخرزمان نیستشان از همدگر یک دم امان
در دوره آخرالزمان، پرندگان روح، لحظه‌ای از یکدیگر آسوده نیستند. [مردم با
یکدیگر سخت دچار اختلاف و نزاع شده‌اند. انسان کاملی لازم است تا میان آنان سازش
برقرار سازد.]

(۳۷۰۷) هم سلیمان هست اندر دورِ ما کو دهد صلح و، نماند جورِ ما
در زمان ما نیز سلیمانی وجود دارد که می‌تواند میان ما انسان‌ها آشتی برقرار سازد و
جور و ستم را از میان ما بردارد. [حقیقت نوعی حضرت سلیمان (ع) و همه انبیاء که همانا
ولایت و هدایت است در هر عصری و دوره‌ای در انسان کامل به صورت ولایتِ شمسیه
تجلی می‌کند و در سایر افراد صالح به صورت ولایتِ قمریه ر.ک. توضیح بیت (۹۷) همین
دفتر.]

(۳۷۰۸) قولِ اِنْ مِنْ اُمَّةٍ را یادگیر تا به اِلَّا و خَلاَفيها نَذیر
این کلام را فراگیر که: هیچ امتی نیست جز آنکه در میان آنان بیم دهنده‌ای است. «
[بیت فوق اشاره به آیه ۲۴ سوره فاطر دارد: اِنَّا اَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَ نَذِيراً وَ اِنْ مِنْ اُمَّةٍ
اِلَّا خَلاَفيها نَذِیرٌ. «ما تو را فرستادیم بحق مژده دهنده و بیم دهنده. و هیچ امتی نیست مگر
آنکه در میان آنان بیم دهنده‌ای است.»]

(۳۷۰۹) گفت: خود خالی نبوده‌ست اُمّتی از خلیفه حقّ و، صاحبِ همتی
حق تعالی فرمود: هیچ امتی نیست که از خلیفه حق و صاحب همتی خالی باشد.

(۳۷۱۰) مرغ جان‌ها را چنان یکدل کند کز صفایشان بی‌غش و بی‌غل کند
سلیمان روزگار (ولی صاحب تصرف و عارف واصل) چنان پرندگان روح را متحد

می‌کند که به سبب صفای آن، مردم از کینه و دشمنی دست می‌کشند.

مُشَفِّقَانِ گردند همچون والده مُسْلِمُونَ را گفت: نَفْسٌ وَاحِدَةٌ (۳۷۱۱)
آنان مانند مادری مهربان می‌شوند. زیرا پیامبر (ص) مسلمانان را «نفس واحده» دانسته
است. [اشاره به حدیث: أَلَمْؤِمْنُونَ كَرَجُلٍ وَاحِدَةٍ^۱. «مؤمنان همچون فردی واحدند.»]

نَفْسٍ واحد از رسول حق شدند وَرَنه، هریک دشمنی مُطْلَقٌ بُدند (۳۷۱۲)
آنان از برکت وجود رسول‌الله، نفسی واحد شدند. و الاّ پیش از این کاملاً دشمن
یکدیگر بودند. [حکایت بعدی در بیان همین مطلب است.]

برخاستن مخالفت و عداوت از میانِ انصار به برکاتِ رسول (صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

خلاصه داستان

دو قبیله از قبایل معروفِ عرب که در مدینه می‌زیستند، اَوس و خَزْرَج نام داشتند؛ میان این دو قبیله جنگ‌های بس هولناکی برپا شده بود که سالیان سال برقرار بود. این دو قبیله، اصل و نسب واحدی داشتند، لیکن وقوع جنگ‌های طولانی، آنان را به ستوه آورده بود و به علاوه یهودیان بنی‌نضیر و بنی‌قریظه بر آنان گستاخ شده بودند. ناچار دست به دامان سران قریش شدند، ولی آنها نیز شروطی سنگین مطرح کردند که مورد قبول آنها واقع نشد. سرانجام به آیین اسلام درآمدند و در راه ترویج آیین محمدی سخت کوشیدند.^۱



مولانا در ابیات اخیر فرمود که اختلاف‌های مردم به برکت وجود وحدت‌بخشِ انسانِ کامل از میان برمی‌خیزد. چنانکه به برکت وجود حضرت محمد(ص) دو قبیله اوس و خزرج که دشمنانگی دیرین داشتند به وحدت رسیدند و رشته پیوند دهنده آنها ایمان خالص بود.



۱. ر.ک. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۹۷-۳۹۵.

- (۳۷۱۳) دو قبیله کاؤس و خَزْرَج نام داشت یک ز دیگر جانِ خونِ آشام داشت
دو قبیله به نام اوس و خزرج، دشمن جانی و خونخوار یکدیگر بودند.
- (۳۷۱۴) کینه‌های کهنه‌شان از مُصْطَفیٰ محو شد در نورِ اسلام و صفا
کینه‌ها و دشمنی‌های ایشان به برکت وجود حضرت محمد مصطفیٰ (ص)
در نور و صفای اسلام محو شد.
- (۳۷۱۵) اَوَّلًا إِخْوَانُ شَدْنَدِ آن دَشْمَانِ هَمْچُو اَعْدَادِ عِنَبِ^۱، در بوستان
آن دشمنان از همان ابتدای گرویدن به آیین محمد (ص) برادر یکدیگر شدند، درست
مانند دانه‌های انگور در تاکستان ردیف و هماهنگ شدند.
- (۳۷۱۶) وَ زَ دَمِ الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ بَه پَنْد در شکستند و، تَنِ واحد شدند
و از این کلام که «مؤمنان برادرند.» پند گرفتند و تعدّد و کثرتِ خود را درهم شکستند و
روی هم تکیه واحد شدند. [اشاره به آیه ۱۰ سوره حُجُرَات است: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ
فَاصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ. «همانا مؤمنان، برادر یکدیگرند. پس میان برادرانِ خود اصلاح
کنید.»]
- (۳۷۱۷) صَوْرَتِ اَنگُورِها إِخْوَانُ^۲ بُود چون فشردی، شیرۀ واحد شود
مثلاً شکل ظاهری دانه‌های انگور به جهت شباهتی که میان آن‌هاست مانند چند برادر
است. ولی همینکه آن‌ها را بفشاری به شیرۀ واحدی تبدیل می‌شوند.
- (۳۷۱۸) غُورِه و اَنگُورِ، ضِدَّانِ^۳ اَنْدِ، لَیک چونکه غوره پخته شد، شد یارِ نیک
مثال دیگر، غوره و انگور، ضدّ یکدیگرند، ولی همینکه غوره، رسیده شود به یاری
خوب مبدّل می‌گردد. [غوره رسیده، کنایه از انسان کمال یافته و غوره نارسیده، کنایه از انسان
ناقص است.]

۱. عِنَب: انگور.

۲. إِخْوَان: برادران. جمعِ أَخ.

۳. ضِدَّان: دوزد.

غوردی کو سنگ بست^۱ و، خام ماند در ازل حق، کافرِ اصلیش خواند (۳۷۱۹)
غوره‌ای که سفت و سخت شد و نارس ماند مثال کسی است که حق تعالی او را از ازل
کافر نامیده است. اشخاصی که به کمال روحی نرسند گمراه‌اند.

نئی اخی، نئی نفس واحد باشد او در شقاوت، نحس ملحد باشد او (۳۷۲۰)
این چنین کسی نه برادر است و نه جزء نفس واحد به شمار می‌آید و در بدبختی
فرومانده و شوم و بی‌دین است. [ملحد اسم فاعل از مصدر إلحاد است و الحاد به معنی عدول
و انحراف از آیین فطری است.]

گر بگویم آنچه او دارد نهان فتنه افهام خیزد در جهان (۳۷۲۱)
اگر بگویم که چه چیزی در درونش نهفته است، در دنیا برای اندیشه‌ها فتنه‌ای برپا
می‌شود. [مولانا بدکرات در مثنوی به این نکته اشارت داشته که بسیاری از اذهان، کشف اسرار
و بیان حقایق را بر نمی‌تابند لذا فتنه برپا می‌کنند. از آن جمله بیت (۱۴۲) و (۶۹۳) دفتر اول.]

سیر گبر کور، نا مذکور به دود دوزخ از ارم، مهجور به (۳۷۲۲)
اسرار کافر اگر گفته نشود بهتر است، چنانکه دود دوزخ اگر از ارم به دور ماند بهتر
است. [لفظ ارم در آیه ۶ سوره فجر آمده: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادِ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ الَّتِي لَمْ
يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ. «آیا ندیدی که خداوند چه کرد با عاد، همان که ارم بود پدر آنان و هم
آنان بودند دارندگان خیمه‌ها و ستون‌ها، و آفریده نشده بود همچون او در سراسر بلاد.»]
مفسران و مورخان در اینکه آیا ارم نام شخص یا قبیله و یا شهر و دیاری است اختلاف نظر
دارند. بعضی می‌گویند ارم، نام شخصی مشهور در قبیله عاد بوده است. و برخی نیز معتقدند که
ارم، یکی از قبایل عاد به شمار می‌رفته است. اما بیشتر مفسران برآنند که ارم نام شهری بوده
است. از اینرو برخی آن را بر دمشق منطبق کرده‌اند و برخی جای آن را در اسکندریه می‌دانند
و عده‌ای نیز آن را شهری دانسته‌اند در میان صنعا و حضرموت یعنی در عربستان جنوبی.^۲
جارالله زمخشری در بیان یکی از اقوال می‌گوید: ارم (در آیه ۶ سوره فجر) عطف بیان است

۱. سنگ بست: میوه کال و نارسیده.

۲. ر.ک. اعلام قرآن، ص ۹۴-۹۳.

برای عاد و نام سرزمین ایشان است.^۱ مولانا این شهر تاریخی را در اینجا به صورت کنایه از باغ بهشت بکار برده است. زیرا برخی از مفسران گفته‌اند که شداد بن عاد باغی برای مقابله با بهشت فراهم آورده بود.^۲

(۳۷۲۳) غوره‌های نیک کایشان قابل‌اند از دمِ اهلِ دل، آخر یک دل‌اند
غوره‌های خوب و مستعد برای رسیده شدن، به برکت دم گرم صاحب‌دلان، یک دل و متحد می‌شوند. سالکان مبتدی با ارشاد شیخ به کمال می‌رسند.

(۳۷۲۴) سویی انگوری همی رانند تیز تا دوی برخیزد و، کین و ستیز
همه این غوره‌ها به سوی انگور شدن می‌شتابند تا دوگانگی و کینه و دشمنی از میان برخیزد. وقتی افراد به کمال رسند دشمنی‌ها برطرف شود.

(۳۷۲۵) پس در انگوری همی دَرُند پوست تا یکی گردند، وحدت وصفِ اوست
این غوره‌های مستعد همه به انگور مبدل می‌شوند و پوستِ خود را می‌درند تا یگانه شوند، زیرا وحدت و یگانگی وصفِ لایق آنان است. [آن غوره‌ها، پوست خود را می‌درند، یعنی وجود مجازی و موهوم خود را نفی می‌کنند تا به وحدت حقیقی برسند.^۳ همین‌طور تا سالک، نفی انانیت نکند به وحدت حقیقی راه نیابد.]

(۳۷۲۶) دوست، دشمن گردد، ایرا هم دُوست هیچ یک با خویش در جنگی در است؟
تا وقتی که دوگانگی وجود دارد، امکان دارد که دوست، به دشمن مبدل شود.^۴ آیا ممکن است که کسی با خودش بجنگد؟ یعنی وقتی وحدت بود، دشمنی نیز رفع شود.

(۳۷۲۷) آفرین بر عشقِ کلّ اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد
آفرین بر عشق استاد کلّ که صدها هزار ذره را با اکسیر عشق متحد کرد. [تنها عشق

۱. کشف، ج ۴، ص ۷۴۷.

۲. ر.ک. تفسیر نسفی، ج ۲، ص ۹۰۱.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۴۱.

۴. ر.ک. پیشین.

الهی است که می‌تواند میان همه آدمیان وحدت برقرار سازد. به علاوه مولانا همچون افلاطون عشق را باعث وحدت کل هستی می‌داند. |

(۳۷۲۸) همچو خاکِ مُفْتَرِق در ره گذر یک سبوشان کرد دستِ کوزه گر
موجودات مانند خاک‌های پراکنده راه‌ها هستند که دست هنرمند کوزه‌گر آن‌ها را به صورت کوزه‌ای واحد در آورده است. [همینطور، عشق موجب وحدت تکوینی جهان شده است. زیرا عشق را حکما و عرفا مساوق وجود دانسته‌اند. پس هر جا وجود است عشق نیز هست. |

(۳۷۲۹) که اتّحادِ جسم‌هایِ آب و طین^۱ هست ناقص، جان نمی‌ماند بدین
ولی اتحاد و همبستگی جسم که بر مبنای آمیختن آب و گل پدید می‌آید ناقص است و با اتحاد روح‌ها خیلی فرق دارد. [زیرا جسم برای مدّتی محدود با سایر اجزاء خود اتحاد دارد، ولی به محض فرا رسیدن مرگ همه آن همبستگی‌ها زایل می‌شود و جسم دچار تلاشی و پراکندگی می‌گردد. ولی وحدت روحی جاودانه است.^۲ |

(۳۷۳۰) گر نظایر گویم اینجا در مثال فهم را ترسم که آرَدِ اختلال
اگر من بخواهم در اینجا مثال‌هایی بیاورم می‌ترسم که اذهان مردم آن نکته‌ها را برنتابند و به لغزش و اختلال دچار شود.

(۳۷۳۱) هم سلیمان هست اکنون، لیک ما از تشاطِ دُوربینی در عَمّا
اکنون نیز سلیمان وجود دارد، ولی از آنجا که ما به مسائلی دور از مقصد الهی توجّه داریم دچار کوردلی شده‌ایم. [کفافی می‌گوید: ممکن است در اینجا مراد از سلیمان، عشق الهی باشد که مایه وحدت و همبستگی میان همه انسان‌هاست.^۳ اما با توجّه به ابیات پیشین منظور از سلیمان، ولی صاحب تصرّف و هادی کاملی است که در هر دوری از ادوار به ارشاد خلائق می‌پردازد. رک بیت (۳۷۱۰ - ۳۷۰۷) و شرح آن در همین دفتر. |

۱. طین: گل.

۲. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۸۰.

۳. بینین.

(۳۷۳۲) دوزبینی کور دارد مرد را همچو خفته در سرا، کور از سرا
اینکه انسان به مسائلی دور از مقصد الهی توجه کند، دچار کوردلی می‌شود. او به کسی
می‌ماند که در خانه‌ای خوابیده ولی آن را نمی‌بیند. [از بس که هوش و حواسش متوجه مسائل
بیرون از خانه است.]

(۳۷۳۳) مُولِعیم^۱ اندر سخن‌های دقیق در گِره‌ها باز کردن ما عشیق^۲
ما (یعنی اهل بحث و جدل) به موشکافی‌ها و نکته‌های عقلی و استدلالی سخت
علاقه‌مندیم. و نسبت به گره‌گشایی‌های نظری سخت شیفته‌ایم. [در اینجا حضرت مولانا سخن
را متوجه اهل کلام و جدال می‌کند. و به اشاره یادآور می‌شود که اینان هرگاه به کاملی
می‌رسند به جای استفاده‌های معنوی و اخلاقی و روحی و راه و رسم سلوک با او بر سر
مسائل کلامی و جدالی بحث می‌کنند و اوقات او و خود را تلف می‌کنند^۳. ابیات بعد نیز ادامه
همین مطلب است.]

(۳۷۳۴) تا گِره بندیم و بگشاییم ما در شِکال و، در جواب آیین‌فزا
بطوری که ما ابتدا گِره‌هایی می‌زنیم و سپس شروع می‌کنیم به باز کردن آن. یعنی اوّل
اشکال‌تراشی‌هایی می‌کنیم و مسائلی را به صورت مشکل در می‌آوریم و سپس پیرامون آن
بحث و جدال راه می‌اندازیم و برای حلّ اشکالات، قواعد و معیارهایی از خود می‌سازیم.

(۳۷۳۵) همچو مرغی کو گشاید بندِ دام گاه بندد، تا شود در فن تمام
حالِ ما به پرنده‌ای می‌ماند که ابتدا رشته‌های دام را از هم باز می‌کند و سپس دوباره
آن را به هم می‌بندد تا در این کار مهارت حاصل کند.

(۳۷۳۶) او بُود محروم از صحرا و مَرَج^۴ عمرِ او اندر گِره کاری است خرج
چنین پرنده‌ای از سیر و سیاحت در صحراها و چراگاه‌ها ناکام می‌ماند، زیرا عمرِ او به

۱. مُولِع: حریص، شیفته.

۲. عشیق: عاشق، دلباخته.

۳. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۴۲.

۴. مَرَج: مرتع، چراگاه.

گره بستن و گره گشودن صرف می شود. [همینطور بسیاری از مردم خود را بی جهت مشغول داشتند.]

خود زبون او نگردد هیچ دام لیک پَرش در شکست افتد مدام (۳۷۳۷)
مسلماً او نمی تواند دام را مقهور خود کند، ولی در این تکاپوی بی ثمر، بال و پَرش بی در پی درهم می شکند.

با گِره کم کوش تا بال و پَرَت نسُکُلد یک یک ازین کَر و فَرَت (۳۷۳۸)
بنا بر این اگر می خواهی بال و پرت نشکند اینقدر گره زنی و گره گشایی بیهوده مکن.

صد هزاران مرغ، پرهاشان شکست و آن کمین گاه عوارض را نبست (۳۷۳۹)
بال و پر صدها هزار پرنده در این تکاپو شکسته شد، ولی نتوانستند کمینگاه شکوک و شبهات را ببندند. [بسیاری از اهل بحث و جدال جان کردند ولی نتوانستند شبهات و شکوک را از صفحه دل خود و دیگران بزایند^۱ و آدمی را از عوارض پرمخاطره دنیای مادی برهانند.]

حال ایشان از نُبی خوان ای حریص نَقَّبُوا فیها ببین، هَلْ مِنْ مَحِیص؟ (۳۷۴۰)
ای آزمند، حال آنان را از قرآن کریم بخوان که در آیه ۲۶ سوره ق می فرماید: وَ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشاً فَنَقَّبُوا فِی الْبِلَادِ هَلْ مِنْ مَحِیصٍ. «و بسا کسان که پیش از ایشان نابود کردیم در حالی که نیرومندتر از ایشان بودند، در شهرها گشتند ولی آیا راه نجاتی یافتند؟»

از نزاع تُرک و رومی و، عرب حل نشد إشکالِ انگور و عِنَب (۳۷۴۱)
از ستیز و جدال ترک و رومی و عرب، مشکل انگور و عنب حل نشد.

تا سُلیمان لَسین^۲ معنوی در نیاید، بر نخیزد این دُوی (۳۷۴۲)
تا وقتی که سلیمان زبان آور معنوی نیاید، دوگانگی ها و اختلاف های بشری خاتمه

۱. ر.ک. پیشین.

۲. لَسین: زبان آور، سخور. لَسین نیز به همین معناست.

نمی‌یابد. [پس ولی صاحب تصرفی باید ظهور کند تا اختلافات صوری و بی‌اساس مردمان را از میان بردارد.]

(۳۷۴۳) جُمْلَه مَرغانِ مُنازَع، بازوار بشنوید این طَبَلِ بازِ شهریار
ای پرندگان ستیزه‌گر، همچون بازِ شکاری که مطیع سلطان است، به طبل سلطان گوش
فرا دهید. [ای آدمیان فرومانده در صورت و لفظ، بانگِ حضرتِ شاه وجود را بشنوید که شما
را به وحدت می‌خواند و دست از ستیزه‌های بی‌اساس بردارید. که همه این نزاع‌ها ناشی از
صورتگرایی است.]

(۳۷۴۴) ز اختلافِ خویش، سَوِیِ اتّحاد هین ز هر جانب روان گردید شاد
دست از اختلاف و ستیز بردارید و از هر طرف شادمانه به سوی وحدت بشتابید.

(۳۷۴۵) حَیْثُ مَا کُنْتُمْ قُولُوا وَجْهَکُمْ نَحْوَهُ هَذَا الَّذِی لَمْ یَنْهَکُمْ
هرکجا که هستید (چه در خلوت و چه در انجمن، چه در دریا و چه در هوا و چه در
خشکی) روی خود را به سوی آن وحدت و یا آن سلیمان بگردانید که این چیزی است که خدا
شما را از آن باز نداشته است.

(۳۷۴۶) کوزمرغانیم و، بس ناساختیم کآن سلیمان را دمی نشناختیم
ما پرندگانی نابینا هستیم و «بسیار ناپخته و خام»^۲ زیرا که آن سلیمان را حتی برای
لحظه‌ای نیز نشناخته‌ایم.

(۳۷۴۷) همچو جُعدان، دشمنِ بازان شدیم لاجَرَم و امانده ویران شدیم
ما همانند جُعدا، دشمنِ بازانِ بلندپرواز شدیم، ناچار در ویرانه‌ها زمین‌گیر شدیم.
[ر.ک. بیت (۱۱۹۰ - ۱۱۳۱) همین دفتر. جُعد، تمثیلی از دنیاپرستان و باز، تمثیلی است از
عارفان.]

۱. طَبَلِ باز: ر.ک. شرح بیت (۱۱۶۸) همین دفتر.

۲. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۸۲.

می‌کنیم از غایتِ جهل و عَمی قصدِ آزارِ عزیزانِ خدا (۳۷۴۸)
ما بر اثر نادانی و کوردلی بسیار، درصدد آزار کسانی بر می‌آیم که در بارگاه الهی بسی
ارجمند و عزیزاند.

جمع مرغان کز سلیمان روشن‌اند پَر و بالِ بی‌گُنه‌گی بر گُند؟ (۳۷۴۹)
آن پرندگانی که توسط سلیمان (ولیّ هر دوران) ارشاد شده‌اند، کی ممکن است که بال
و پر بی‌گناهان را بکنند؟ [عارفان و تربیت یافتگانِ عشق الهی، هرگز نسبت به مردم بدی
نمی‌کنند و حتّی با نگاهِ حقارت‌آمیز نیز به آنان نمی‌نگرند و خود را برتر از آنان نشان
نمی‌دهند، بلکه همواره خویشتن را فرو می‌نهند و مشرب و آیین خود را بر مبنای عشق و
فروتنی قرار می‌دهند. برعکس زهد فروشان خودبین که خود را تافته جدا بافته پندارند.]

بلکه سویی عاجزان چینه‌گشند بی‌خلاف و کینه، آن مرغان خوشند (۳۷۵۰)
بلکه عارفان، به پرندگانِ ناتوان (مردمی که نیازمند یاری و امداد هستند)، دانه
می‌رسانند، آن پرندگان (عارفان حقیقی) به دور از ستیز و دشمنی شادمان و فرحناک هستند.

هُدُدهُ ایشان پی تقدیس را می‌گشاید راهِ صد بلقیس را (۳۷۵۱)
هدد این پرندگان با اهداف و نیات پاک و مقدّس، راه صد بلقیس را به سوی حقیقت
باز می‌کند. [اشاره است به داستان حضرت سلیمان(ع) و ملکهٔ سباء (بلقیس) و هُدُدهُ که در
آیه (۴۵ - ۲۰) سورة نعل آمده است. خلاصهٔ داستان اینست: روزی حضرت سلیمان(ع)
متوجه شد که همهٔ پرندگان که بر تخت او سایه می‌افکندند حاضرند مگر هُدُدهُ؛ پس از
کوتاه‌زمانی، هُدُدهُ به حضور سلیمان می‌رسد و خبر مهمّی می‌دهد و آن اینکه: زنی در سرزمین
سباء حکومت می‌کند و آیین مهرپرستی دارد. سلیمان نامه‌ای بسیار کوتاه می‌نویسد و به هُدُدهُ
می‌دهد تا به ملکهٔ سباء برساند. از محتوای نامه چنین برمی‌آید که سلیمان، تصمیم سختی
دربارهٔ سرزمین سباء گرفته است. بلقیس پس از یک سلسله مشورت با اطرافیان خود به قصد
امتحان سلیمان هدایایی برای او می‌فرستد. بدین ترتیب که اگر هدایا را می‌پذیرفت معلوم
می‌شد که پادشاهی کشور گشاست و اگر از قبول آن، تن می‌زد مسلم می‌شد که پیامبری
نجات‌بخش است. سلیمان، هدایا را نمی‌پذیرد و فرمان می‌دهد تخت بلقیس را به سرزمین
بیت‌المقدس (محل سلیمان) آورند. بلقیس نیز برای اظهار اطاعت و قبول آیین توحید به بارگاه

سلیمان می‌شتابد و به عقد او در می‌آید. در این بیت تأثیر منطق الطیر عطار بخوبی آشکار است؛ زیرا مراد از هُدهُد در بیت فوق، عارفِ راهدان و پیرِ مرشد است؛ چنانکه در منطق الطیر عطار، هدهد همین مقام را داراست؛ او می‌خواهد پرندگان طالب را به دیدار سیمرغ (ذات حق) در کوه قاف ببرد.]

(۳۷۵۲) زَاغِ ایشان گر به صورت زَاغ بود بازهِمَّت آمد و مازَاغ بود
زَاغِ عارفان اگرچه به صورت زَاغ‌های معمولی است، ولی در معنا، همت باز بلندپرواز را دارد و هیچگونه لغزش و خطایی مرتکب نمی‌شود. [مصرع دوم اشاره به آیه ۱۷ سوره نجم دارد: مَازَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَى. «چشم پیامبر (ص) نلغزید و از حدّ مقرر الهی درنگذشت.» مقصود بیت اینست: حتی پایین‌ترین عارفان نیز دچار لغزش و کُزروی نیست، تا چه رسد به والاترین آنان. به توضیح بیت (۳۵۶۷) همین دفتر راجع به زَاغ توجه شود.]

(۳۷۵۳) لَکَلِکِ ایشان که لَکُ لَکُ می‌زَنَد آتِشِ توحید در شک می‌زَنَد
لَکَلِکِ عارفان که هماره نغمه لَک لَک (= همه مُلک جهان هستی ای خدا، از آنِ توست.) را می‌براید، اخگرِ توحید را بر خِرْمَنِ شک و تردید می‌افکند.

(۳۷۵۴) و آن کبوترشان ز بازان نشکُهد^۱ باز، سر پیشِ کبوترشان نهد
و کبوتران عارفان از بازهای شکاری نمی‌ترسند. بلکه باز شکاری، در برابر آن کبوتران سر تعظیم فرود می‌آورد. [سالک مبتدی و تازه راه افتاده‌ای که تحت تصرفِ راهبری دانا و مهذب سلوک کند، بهتر است از سالکی که سال‌هاست در طریق سلوک مجاهده می‌کند ولی خود را تحت تصرفِ راهبری دانا و بینا قرار نداده است. کبوتر و باز، کنایه از این دو نوع سالک است.^۲]

(۳۷۵۵) بلبلِ ایشان که حالت آرَد او در درونِ خویش، گلشن دارد او
بلبلِ عارفان که همه را به وجد و حال در می‌آورد، در درونِ خود، گلستانی از معارف

۱. نَشکُهد: مضارع منفی از شکوهیدن به معنی ترسیدن. (شرح اسرار، ص ۱۸۳)

۲. اقتباس از جواهرالاسرار، دفتر دوم، ص ۳۳۶.

و مکاشفات ربّانی دارد.

طوطی ایشان ز قند آزاد بود کز درون، قند ابد رویش نمود (۳۷۵۶)
 طوطی عارفان از قند و شیرینی مادی بی نیاز است، زیرا شیرینی و قند معنوی و جاودانه از باطن روح او دمام ظاهر می شود. [طوطی، معرب توتی و آن، پرنده ای است سبز در ایام رسیدن توت پیدا می شود و خوردن توت را دوست دارد. از اینرو به آن توتی می گویند.^۱ این پرنده به قند و شکر و شیرینی علاقمند است، چنانکه توت شیرین را از همین رو دوست دارد. صفت شکرخایی و شکرشکنی نیز به همین جهت به او داده شده است. طوطی، در این بیت، کنایه از عارفی است که درونش از قند معارف و مکاشفات روحی آکنده است و التفاتی به لذایذ شیرین دنیوی نمی کند.]

پای طاووسان ایشان در نظر بهتر از طاووش پَرانِ دگر (۳۷۵۷)
 پاهای طاووسان عارفان زیباتر از پر طاووسان دیگر جلوه می کند. [پره های طاوس، بسیار زیبا و شگفت انگیز است، ولی پاهای او بسیار زشت و نامناسب است. چنانکه حضرت علی (ع) در وصف خلقت طاوس می فرماید: هرگاه طاوس به دم و بال رنگارنگ خویش نگیرد، از فرط زیبایی و دلبرایی آن، قهقهه سر دهد، و چون به پاهای خود بنگرد، شیون و زاری کند.^۲ از اینرو پای طاوس، تمثیلی است از نهایت زشتی، و بال و پر آن، تمثیلی است از غایت زیبایی. و اما منظور بیت فوق: نازل ترین کمال و سرمایه معنوی اهل عرفان، گرانبهاتر است از بیشترین دارایی و مکنّت اهل دنیا.^۳]

مَنْطِقُ الطَّيْرِ خَاقَانِي صَدَاسْت مَنْطِقُ الطَّيْرِ سُلَيْمَانِي كَجَاسْت؟ (۳۷۵۸)
 منطق الطیر خاقانی، تنها انعکاسی ظاهری است از منطق الطیر حقیقی. منطق الطیر سلیمانی کجاست؟ [ممکن است لفظ خاقانی، منسوب به خاقان (= لقب شاهان چین و ترک. در اینجا مطلق پادشاه) باشد. در این صورت منظور اینست: آن پرندگانی که تحت تربیت شاهان و قدرتمندان دنیوی قرار می گیرند فاقد روح و معنویت اند. یعنی شاگردان و مقلدان]

۱. ر.ک. غیاث اللغات، ج ۲، ص ۴۰.

۲. نهج البلاغه (مرحوم فیض الاسلام)، خطبه ۱۶۴.

۳. مقتبس از شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۸۳.

عالمانِ ظاهری که از علم و معرفت تنها صورتی و لفظی حاصل کرده‌اند، فاقدِ جوهر حقیقت و گوهر معنویت هستند.^۱ و ممکن است لفظ خاقانی اشاره به شاعر نامدار، خاقانی شروانی باشد که او نیز قصیده‌ای دربارهٔ منطق‌الطیر دارد، ولی آن قصیده در وصفِ سالکان طریق معرفت و مراتب و منازل سلوک نیست، بلکه نوعی مدیحه‌سرایی در شأنِ امرای وقت است.^۲ بنابراین منطق‌الطیری که در این قصیده آمده، تنها در لفظ با منطق‌الطیر عطار تشابه دارد نه در محتوا. مراد از «منطق‌الطیر سلیمانی» زبانِ حال عارفان حقیقی و سالکان راستین است. بنابراین، زبانِ حالِ مدیحه‌سرایان دنیاطلب کجا؟ و زبانِ حال عارفان دنیا‌گریز کجا؟^۳

(۳۷۵۹) تو چه دانی بانگِ مرغان را همی چون ندیدستی سلیمان را دمی؟
تو از آواز پرندگان چه می‌دانی در حالی که هنوز لحظه‌ای سلیمان را ندیده‌ای؟ [تو چه می‌دانی که عارفان چه می‌گویند و چه حالی دارند در حالی که هنوز نتوانسته‌ای لحظه‌ای با اولیاء صاحب تصرفِ همنشینی کنی؟ استاد زرین‌کوب می‌نویسد: به هر حال، مضمون این بیت (بیت فوق) ... از یک منظومهٔ سنائی به نام سیرالعباد مأخوذ است: تو چه دانی زبانِ مرغان را؟^۴]

(۳۷۶۰) پَرِ آن مرغی که بانگش مُطربست از برونِ مَشْرِق است و مَغْرَب است
بال پرنده‌ای که صدای آن، همگان را به شادی و نشاط در می‌آورد، از کرانهٔ خاور و باختر نیز در گذشته است. [سیر روحانی و پرواز معنوی عارفان، از حیطة و حدود دنیوی و مادی خارج است.^۵]

(۳۷۶۱) هر یک آهنگش، ز کُرسی تا ثُری^۶ است وز ثُری تا عرش در کَر و قُری است
هر آواز او، از آسمان تا زمین امتداد یافته، و شکوه و جلال آن زمین تا آسمان را فراگرفته است. [«ثُری» را در مصراع اول باید مال خواند تا با «قُری» قافیه شود. ر.ک.

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۴۲.

۲. ر.ک. دیوان خاقانی شروانی، ص ۱۳۲.

۳. سَرَنی، ج ۱، ص ۲۵۷.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۴۲.

۵. ثُری: خاک، زمین.

توضیح بیت (۳۴۸۷) دفتر اول.]

مرغ، کو بی این سلیمان می‌رود عاشقِ ظلمت، چو خُفّاشی بُود (۳۷۶۲)
پرنده‌ای که بدون مصاحبت سلیمان حرکت کند، در واقع مانند خُفّاش، شیفته تاریکی
است. [سالکی که بدون راهبری انسان کامل سلوک کند به تاریکی کفر و گمراهی دچار
می‌شود.]

با سلیمان خو کن ای خُفّاشِ رد تا که در ظلمت نمانی تا ابد (۳۷۶۳)
ای شب‌پره مطرود، با سلیمان انس بگیر تا برای همیشه از تاریکی گمراهی برهی.
[مولانا به کُرّات وجود راهنما و مرشد کامل را یکی از لوازم سلوک شمرده است. ر.ک. شرح
بیت (۲۹۸۰ - ۲۹۴۷) دفتر اول.]

قصهٔ بط‌بچگان که مرغ خانگی، پروردشان

خلاصهٔ داستان

اصل تو، مرغابی است نه مرغ خاکی، هرچند توسط مرغ خاکی پرورش پیدا کنی. مأخذ این حکایت کوتاه تمثیل ذیل است که در مقالات شمس آمده است: از عهد خردکی این داعی را واقعهٔ عجب افتاده بود: کس از حال داعی واقف نی. پدر من از من واقف نی؛ می‌گفت: تو اولاً دیوانه نیستی؛ نمی‌دانم چه روش داری؟ ترتیب ریاضت هم نیست و فلان نیست. گفتم: یک سخن از من بشنو. تو با من چنانی که خایهٔ بط را زیر مرغ خانگی نهادند. پرورد و بط‌بچگان برون آورد؛ بط‌بچگان کلان ترک شد. با مادر به لب جو آمدند؛ در آب در آمدند. مادرشان مرغ خانگی است. لب لب جو می‌رود، امکان در آمدن در آب نی. اکنون ای پدر من دریا می‌بینم مرکب من شده است. و وطن و حال من اینست. اگر تواز منی یا من از تو در آ در این دریا؛ و اگر نه، برو بر مرغان خانگی^۱. جاسی در نفعات الانس، این مطلب را در ضمن حکایتی از مجدالدین بغدادی روایت می‌کند: روزی شیخ مجدالدین با جمعی از درویشان نشسته بود؛ سُکری بر وی غالب شد. گفت: ما بیضهٔ بط بودیم بر کنار دریا، و شیخ ما شیخ نجم‌الدین، مرغی بود، بال تربیت به سر ما فرود آورد. اما از بیضه بیرون آمدیم ما چون

بیضه بط بودیم، در دریا رفتیم و شیخ بر کنار دریا بماند.^۱

✱

در این حکایت تمثیلی، عالم روحانی را به دریا و عالم مادی را به خشکی مثل می‌زند. و انسان نیز در اصل همانند پرندۀ دریایی است که به عالم روحانی تعلق دارد، و چون قدم در خشکی (ماده) نهاده اصل خود را فراموش کرده است.^۲ حاج ملاهادی سبزواری گوید: اینها (مرغابی) تمثیلی است از برای نفوس ناطقه که اصلشان از عالم قدس مجردات است و به تن در این عالم اجسام تربیت می‌یابند.^۳

✱ ✱ ✱

(۳۷۶۴) یک گزی^۴ ره، که بدان سو می‌روی همچو گز، قُطِبِ مساحت می‌شوی
اگر تو به اندازه یک گز در طریق الهی گام برداری، تو خود به معیار و مقیاس این طریق
مبدل خواهی شد. [در سلوک راه خدا، نمونه و سرمشق دیگران قرار می‌گیری و تو خود، راهبر
طالبان دیگر خواهی شد.]

(۳۷۶۵) و آنکه لنگ و لُوک آن سو می‌جهی از همه لنگی و، لُوکی می‌رهی
حتی اگر با پای شل و لنگ در طریق الهی رهسپار شوی، از همه نوع لنگی
و ناتوانی نجات خواهی یافت. [بیت (۲۲) دفتر اول و شرح آن، بیت فوق را تفسیر
می‌کند.]

(۳۷۶۶) تخم بطی گرچه مرغ خانگی زیر پرّ خویش کردت دایگی
طبع و میلی که در تو نسبت به دریا وجود دارد، ناشی از سرشت طبیعی مادرِ توست.
[منظور بیت: ای انسان تو فطرتاً از عالم روحانی و ماوراء طبیعی هستی، اما موقتاً در کالبد
عنصری گرفتار آمده‌ای.]

۱. ر.ک. پیشین.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۸۲.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۸۳.

۴. گز: ر.ک. شرح بیت (۳۴۴۷) همین دفتر.

- (۳۷۶۷) مادرِ تو بَطِّ آن دریا بُده‌ست دایه‌ات خاکی بُد و خشکی پَرست
مادرِ تو مرغابی دریاهاست. ولی دایهٔ تو مرغی خاکی و شیفتهٔ خشکی است. [مرغابی،
کنایه از روح انسان و مرغ خاکی، کنایه از روح حیوانی است.^۱ آدمی هرچند که محصور در
ماده و مدت و غرایز حیوانی است، ولی علیرغم آن، باطناً کشش و کوششی به سوی جهان ماوراء
ماده دارد. این کشش‌ها و کوشش‌ها نشان می‌دهد که اصل آدمی از دریای ماورای ماده است.]
- (۳۷۶۸) میلِ دریا، که دلِ تو اندرست آن طبیعت، جانت را از مادرست
طبع و میلی که در تو نسبت به دریا وجود دارد، ناشی از خوی و سرشت طبیعی مادرِ
توست. [گرایش‌های معنوی تو نشان می‌دهد که از آن جهانی نه این جهان.]
- (۳۷۶۹) میلِ خشکی، مَر تو را زین دایه است دایه را بگذار، که او بَدَرایه است
اما میلی که اینک تو نسبت به خشکی داری، ناشی از پرورندهٔ توست؛ پرورنده‌ات را
رها کن که او بداندیش است.
- (۳۷۷۰) دایه را بگذار بر خشک و، بران اندر آ در بحرِ معنی چون بَطان
دایه را در خشکی عالم ماده رها کن و خود به سوی جهانِ ماورای ماده بشتاب. و
مانند مرغابیان دریای معرفت و معنویت شناور شو.
- (۳۷۷۱) گر تو را مادر بترساند ز آب تو مَتَرَس و، سویِ دریا ران شتاب
اگر مادرت، تو را از آب بترساند، ترسی به خود راه مده و به سوی دریای بیکران
معنویت بشتاب. [«مادر»، در این بیت، معادلِ «دایه» در مصراع دوم بیت (۳۷۶۷) و (۳۷۶۹)
همین دفتر است، نه معادلِ مادر در مصراع اول بیت (۳۷۶۷) منظور بیت: اگر طبیعت مادی تو
را از آن جهان ترسانید، تو بیمی به خود راه مده که آنجهانی هستی.]
- (۳۷۷۲) تو بَطِّی، بر خشک و بر تر زنده‌یی نی چو مرغِ خانه، خانه گنده‌یی
مولانا در اینجا نکته‌ای بس مهم را بطور فشرده بیان کرده و می‌فرماید: ای انسان تو

همان مرغابی‌ای هستی که هم در خشکی و هم در دریا زندگی می‌کنی. تو مانند مرغ خانگی نیستی که لانه‌ای گندیده داشته باشی. [کفافی «برتر» را به معنی بالاتر گرفته است. با توجه به این وجه معنی بیت اینست: تو مرغابی‌ای هستی که هر چند در خشکی به سر می‌بری، ولی برتر و بالاتر از آن زندگی می‌کنی.^۱]

(۳۷۷۳) **تو زِ کَرْمُنَا بَنِیِ آدَمِ شَهِی** **هم به خشکی، هم به دریا پا نهی**
تو به اقتضای قول حضرت حق تعالی: «ما آدمی زادگان را گرامی داشتیم.» پادشاه به‌شمار می‌روی، زیرا هم در خشکی گام می‌نهی و هم در دریا. [انسان جامع عالم و روح و جسم است. مصراع اوّل اشاره دارد به آیه ۱۷ سوره‌ی اِسرائ که شرح آن در بیت (۶۷) همین دفتر آمده است.]

(۳۷۷۴) **که حَمَلْنَاهُمْ عَلَی الْبَحْرِی به جان** **از حَمَلْنَاهُمْ عَلَی الْبَرِّ، پیش ران**
تو از حیث روح، مشمولِ معنای این آیه هستی: «آنان را بر دریا حمل کردیم.» از عالم خاک و ماده درگذر و به سوی دریای معنا بشتاب. [این بیت نیز به آیه ۱۷ سوره‌ی اِسرائ اشاره دارد که شرح آن در توضیح بیت (۶۷) همین دفتر آمده است. مولانا از این آیه برداشت خاص خود را دارد. منظور بیت: تو باطناً به آن جهان تعلق داری. پس، از جهان ماده درگذر.]

(۳۷۷۵) **مَرِ مَلاَیک را سَوِی بَر، راه نیست** **جنسِ حیوان هم ز بحر، آگاه نیست**
فرشتگان هیچ راهی به سوی خشکی ندارند؛ جنس حیوان نیز از دریا آگاهی ندارد. [فرشته، موجودی تک ساحتی است، حیوان نیز همینطور. ولی انسان، موجودی دو ساحتی است، زیرا جامع مادیت و معنویت است.]

(۳۷۷۶) **تو به تن حیوان، به جانی از مَلِک** **تا رَوِی هم بر زمین، هم بر فَلَک**
ای انسان، تو از حیث جسمانی، حیوانی و از نظر روحانی، فرشته. بدین‌سان هم می‌توانی روی زمین راه بروی و هم بر اوج افلاک سیر کنی.

- (۳۷۷۷) تا به ظاهر مِثْلُکُمْ باشد بشر با دلِ یوحٰی اِلَیْهِ دیده‌ور
همینطور آن بصیر و روشن بینی که به او وحی می‌شود، بر حسب ظاهر مانند همه شما آدمیان، آدمی معمولی بوده است. [اشاره به آیه ۱۱۰ سوره کهف: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ یُوحٰی اِلَیَّ... «ای پیامبر بگو من نیز بشری مانند شما هستم که به من وحی می‌شود...»]
- (۳۷۷۸) قَالِبِ خاکی فتاده بر زمین روح او گردان بر آن چرخ برین
جسم خاکی انسان کامل، روی زمین است. ولی روح او بر اوج افلاک سیر می‌کند.
- (۳۷۷۹) ما همه مُرغایانیم ای غلام بحر می‌داند زبانِ ما تمام
ای نوجوان، ما همه به منزله مرغایی هستیم. یعنی به دریای روح تعلق داریم، دریای روح، زبان حال ما را می‌داند.
- (۳۷۸۰) پس سُلیمان، بحر آمد، ما چو طَیْر در سلیمان تا اَبَد داریم سَیْر
بنابر این، سلیمان به منزله دریاست و ما همچون پرندگانی که بطور جاودانه در آن دریا سیر می‌کنیم.
- (۳۷۸۱) با سُلیمان، پای در دریا پَیْنِه تا چو داود آب، سازد صد زِرِه
همراه سلیمان، قدم در دریای روح بگذار و سیر و سلوک معنوی را آغاز کن تا آب دریا برای تو همچون حضرت داود(ع)، صد نوع زِرِه بسازد. [طبق آیه ۱۰ و ۱۱ سوره سبأ حضرت داود(ع) از آهن، زره‌های جنگی می‌ساخته است. ر.ک. شرح بیت (۹۱۵) همین دفتر. و اما مراد از «زِرِه ساختن دریا» شاید این باشد که هرگاه سطح آب دریا ملایم و آرام باشد از کنار ساحل و یا از ارتفاعی مناسب، همانند حلقه‌های بشمار به نظر می‌رسد که ذهن خَیَال مولانا آن را به زره‌های درهم بافته شده تشبیه کرده است. بدین ترتیب می‌توان گفت که هرگاه شخص سالک همراه پیری راهدان در دریای معنویت شنا کند، رام و آرام مسافت‌ها را درمی‌نوردد.]
- (۳۷۸۲) آن سُلیمان، پیشِ جمله حاضرست لیک غیرت چشم‌بند و، ساحرست
آن سلیمان، نزدِ همگان حضور دارد، ولی غیرت، چشم‌ها را می‌بندد و جادو می‌کند.

(۳۷۸۳) تا ز جهل و، خوابناکی و، فضول او به پیشِ ما و، ما از وی مَلول
بنابر این به سبب نادانی و غفلت و بیهوده‌گویی‌های ما، در حالی که آن سلیمان نزد
ماست، ولی ما از او خسته و افسرده‌ایم. [در چهار بیت اخیر مجدداً از سلیمان صحبت شده
است. در شرح بیت (۳۷۱۰ - ۳۷۰۷) همین دفتر بیان شد که منظور از «سلیمان» ولی صاحب
تصرّف و هادی کاملی است که در هر دوری از ادوار به ارشاد خلاق می‌پردازد. نیز در
شرح بیت (۳۷۳۱) گفته شد که یکی از وجوه تفسیری «سلیمان» می‌تواند عشق الهی باشد. در
بیت (۳۷۸۰) و (۳۷۸۲) انطباق سلیمان با ولیّ صاحب تصرّف و هادی کامل، قدری دشوار
است. مگر آنکه به قول اکبرآبادی استناد کنیم که در همه آن موارد، سلیمان را بر انسان
کامل منطبق ساخته است. با این استدلال که انسان کامل، مظهر تام و تمام حضرت حق است.^۱
کفافی سلیمان را در بیت (۳۷۸۰) و (۳۷۸۲) بر حق تعالی منطبق کرده است.^۲ الله اعلم
بالصواب.]

(۳۷۸۴) تشنه را دردِ سر آرد بانگِ رعد چون نداند کو کشاند ابرِ سعد
غَرَشِ رعد، تشنه را دچار سردرد می‌کند. زیرا او نمی‌داند که آن صدای مهیب، ابر
سعادت را در پی خواهد داشت. [عقلی که نتواند از حیطة محسوسات درگذرد ناگزیر نمی‌تواند
ماورای محسوسات را درک کند. در نتیجه سطحی‌بین و صورت‌پرست می‌شود.^۳]

(۳۷۸۵) چشم او مانده‌ست در جُویِ روان بسی‌خبر از ذوقِ آبِ آسمان
آن تشنه‌کام، چشم بر آب روان جویبار دوخته، بی‌آنکه از طعمِ آبِ آسمان
چشیده باشد. [اسیران در کمند محسوسات نمی‌توانند از لذت‌های عالم روح باخبر
شوند.]

(۳۷۸۶) مَرکَبِ هِمّتِ سويِ اسباب راند از مُسَبِّبِ لاجَرَمِ محروم ماند
آن تشنه‌کام، چون همه هِمّت و تلاش خود را صرف علل و اسباب کرده، ناگزیر از
مُسَبِّبِ‌الاسباب، محروم مانده است.

۱. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر دوم، ص ۲۴۳.

۲. ر.ک. شرح کفافی، ج ۲، ص ۵۸۵ - ۵۸۴.

۳. ر.ک. پیشین، ص ۵۸۵.

- (۳۷۸۷) آنکه بیند او مُسَبِّبِ را عیان کی نهد دل بر سبب‌هایِ جهان؟
 آنکس که مسبب‌الاسباب را آشکارا مشاهده کند، کی ممکن است که به سبب‌های
 اینجهانی دل‌بستگی پیدا کند؟ [در چند بیت اخیر بیان شد که ظاهرینان، سبب را می‌بینند، چون
 محسوس و مشهود است، ولی مسبب‌الاسباب را نمی‌بینند. زیرا شهود او مستلزم داشتن دیده
 باطنی است. حکایت بعدی در بیان همین مطلب است.]

حیران شدنِ حاجیان در کراماتِ آن زاهد که در بادیه تنه‌اش یافتند

مردی پارسا در وسط بیابان غرق در عبادت بود. حاجیانی که به کعبه می‌رفتند او را
 دیدند که در جایی خشک و سوزان ایستاده و سرگرم راز و نیاز است. و طرفه آنکه نه هوای
 گرم و آتشین بر او اثر می‌نهاد و نه ریگ‌های تفتیده بیابان پای برهنه او را می‌آزد. گویی که
 در گلزاری فرح‌انگیز آرمیده است. حاجیان مدتی با حیرت بدو نگرستند و بالاخره یکی از
 اهالی کاروان که مردی روشن‌بین بود دید که از دست و سر و صورت آن پارسا قطرات آب
 می‌چکد. وقتی از پارسا سبب ریزش آب را پرسید، پارسا با دست به آسمان اشاره کرد و
 گفت: از آنجاست! سؤال کننده پرسید: ما را از سر این کار آگاه کن. پارسا همان لحظه گفت:
 خداوندا سؤال اینان را پاسخ فرما! در زمان ابری انبوه آسمان را فرو پوشید و باران باریدن
 گرفت. این واقعه بر ایمان گروهی افزود و انکار برخی را نیز بیانگیخت.
 مولانا در این حکایت می‌گوید همه حقایق هستی در حیطه علل و اسباب ظاهری قابل
 بررسی نیست. باید چشم فراز داشت و حقایق هستی را بیرون از کمیات دریافت.

- (۳۷۸۸) زاهدی بُد در میانِ بادیه در عبادت غرق، چون عَبَّادیه
 پارسایی در میان بیابان به سر می‌برد که مانند قوم عَبَّادیه در عبادت، غرق شده بود.
 [عَبَّادیه ممکن است اشاره به عَبَّادان (= آبادان و نواحی مجاور آن) باشد، و آن روستایی بوده
 بر ساحل دریای فارس^۱. این بطوطه ضمن سیر و سیاحت در آن نواحی از معابد و رباط‌ها و
 مساجد فراوان آن سخن به میان آورده و ماجرای برخورد خود را با دراویش و زُهَّاد آن دیار

۱. ر.ک. تقویم البلدان، ص ۲۵۲، نیز مسالک و معالک، ص ۳۶، و حدود العالم من المشرق الى المغرب،
 ص ۱۵۲.

بازگو کرده است.^۱ یا قوت حَمَوی نیز می‌گوید: عِبَاد به معنی بسیار عبادت کننده است. و در عِبَادان، مردمی سُکُنی داشته‌اند که سخت به عبادت مشغول بوده‌اند و از همین رو آن سرزمین را بدین نام (عِبَادان) موسوم کرده‌اند.^۲ صاحب اقرب الموارد^۳، عِبَادیه را بر فرقه اباضیه (خوارج) انطباق داده است، زیرا در تاریخ، خوارج به کثرت زهد و عبادت مشهور بوده و یکی از مراکز تجمع آنان نیز همین ناحیه بوده است.

برخی از شارحان مثنوی، برای این لفظ تنها معنی لغوی قائل شده و معنی عِلْمِیت را از آن ساقط دانسته‌اند.^۴ همچنین در برخی از شروح درباره عِبَادیه سخنانی گفته شده که چون براساسی نیست ذکر نشد. به هر حال در بیت فوق وصف مبالغه آمیزی است از روحیه زاهدانه و عابدانه آن پارسا. [

(۳۷۸۹) حاجیان آنجا رسیدند از پِلاد دیده‌شان بر زاهد خشک افتاد
حاجی‌ها از سرزمین‌های مختلف به آنجا رسیدند و چشمشان بر آن پارسای لاغر و نحیف افتاد.

(۳۷۹۰) جای زاهد خشک بود، او تَرَمِزاج از سَموم^۵ بادیه بودش عِلاج
با اینکه محل زندگی این پارسا، خشک بود، ولی خود او مزاجی مرطوب داشت، و به همین سبب از گزند بادهای خشک و گرم بیابانی مصون بود. یعنی دارای اعتدال مزاج بود. [مزاج، کیفیتی است که از واکنش متقابل اجزای ریز مواد متضاد بوجود می‌آید. در این واکنش متقابل، بخش زیادی از یک یا چند ماده یا مواد متخالف با هم می‌آمیزند، بر هم تأثیر می‌کنند و از این آمیزش، کیفیت متشابهی حاصل می‌شود که آن را مزاج گویند.^۶]

۱. ر.ک. سفرنامه ابن بطوطه، ج ۱، ص ۲۰۰-۱۹۹.

۲. ر.ک. معجم البلدان، ج ۳، ص ۵۹۸.

۳. ر.ک. لغتنامه دهخدا، ج ۳۲، ص ۳۴.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر دوم، ص ۲۴۳. و تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، قسمت سوم، دفتر دوم، ص ۶۳۵.

۵. سَموم: باد گرم. (مفردات راغب، ص ۲۴۷) بادهای گرم و وبائی و مهلک (فرهنگ نفیسی، ج ۳، ص ۱۹۳۸)

۶. قانون در طب، ج ۱، ص ۱۲.

حاجیان حیران شدند از وحدتش و آن سلامت در میانِ آفتش (۳۷۹۱)
حاجی‌ها از تنهایی و تندرستی او در میان آن همه آفت و دشواری بیابان، حیرت‌زده شده بودند.

در نمازِ استاده بُد بر رویِ ریگ ریگ کز تَفَش بجوشد آبِ دیگ (۳۷۹۲)
آن پارسا، روی ریگ‌هایی نماز می‌خواند که از حرارت و سوزندگی آن، دیگ آب به جوش می‌آمد.

گفتی سرمست در سبزه و گلست یا سواره بر بُراق^۱ و دُلْدُل^۲ است (۳۷۹۳)
اما گویی که او در میان سبزه و گلزار، سرمست و با نشاط بود، و یا گویی که روی بُراق و دُلْدُل سوار شده بود.

یا که پایش بر حریر و، حُلّه‌هاست یا سَموم او را، به از بادِ صَباست^۳ (۳۷۹۴)
و گویی که پاهای خود را روی پارچه حریر و ابریشم نهاده است، و گویی که بادهای گرم و خشک برای او از باد صبا نیز بهتر و خوشایندتر بود، [روح بر اثر استغراق در نیایش، جسم را از آسیب‌های مادی حفظ می‌کند. مثلاً آتش دست و پا را نمی‌سوزاند و جراحات تیر و تیغ جسم را از پا نمی‌اندازد.]

ایستادند انتظار، او در نماز مانده بُدِ استاده در فکرِ دراز (۳۷۹۵)
آن حاجیان منتظر ایستاده بودند و آن پارسا مشغول به نماز بود و در اندیشه و تفکری ژرف فرو رفته بود.

چون زِ استغراق^۴ باز آمد فقیر زان جماعت زنده‌یی روشن ضمیر (۳۷۹۶)
همینکه آن درویش پارسا، از حالت استغراق بیرون آمد، عارفی از میان آن جمعیت.

۱. ر.ک. شرح بیت (۳۴۳۷) دفتر اول.

۲. ر.ک. پیشین.

۳. صبا: بادی که صبحگاهان در وقت طلوع آفتاب از مشرق بوزد.

۴. استغراق: ر.ک. شرح بیت (۵۷) دفتر اول.

[ادامه مطلب در بیت بعد.]

- (۳۷۹۷) دید کآبش می چکید از دست و رُو جامه اش تر بود ز آثارِ وضو
دید که از دست و روی پارسا آب می چکد و لباسش نیز بر اثر وضو هنوز تر است.
- (۳۷۹۸) پس پرسیدش که آبت از کجاست؟ دست را برداشت کز سویی سماست
از پارسا پرسید: این آب را از کجا به دست می آوری؟ پارسا با دست به آسمان اشاره
کرد یعنی از آسمان به دست می آورم.
- (۳۷۹۹) گفت: هر گاهی که خواهی، می رسد؟ بی ز چاه و، بی ز حَبْلُ مِنْ مَسَدِ^۱
پرسید: آیا بدون چاه و بدون ریسمان هر وقت که بخواهی می توانی آب به
دست آوری؟
- (۳۸۰۰) مشکلِ ما حل کن ای سلطانِ دین تا ببخشد حالِ تو، ما را یقین
ای شاه دین و ایمان، مشکل ما را حل کن، تا احوال خوش تو ما را نیز به یقین برساند.
- (۳۸۰۱) وَاثْمَا سِرِّی ز اَسْرَارَتِ به ما تا بِبَرِّیم از میان، زُنارها^۲
شتمه ای از اسرار خود را بر ما آشکار کن، تا ما نیز ایمان آوریم.
- (۳۸۰۲) چشم ها را کرد سویی آسمان که اجابت کن دعایِ حاجیان
آن پارسا، چشم های خود را رو به آسمان کرد که خدایا دعای حاجیان را اجابت کن.
- (۳۸۰۳) رِزْقُ جُویِ را ز بالا خُوگَرَم^۳ تو ز بالا برگشودستی دَرَم
من عادت کرده ام که روزی را از آسمان بجویم. و تو خود درهای رزق را به سوی

۱. حَبْلُ مِنْ مَسَدٍ: ریسمانی از لیف تابیده خرما. اقتباس لفظی از آیه ۵ سوره تبت.

۲. زُنَارُ بُریدن: کنایه از ایمان آوردن. ر.ک. شرح بیت (۳۵۹) دفتر اول.

۳. خُوگَر: انیس، انس گیرنده.

من گشودی.

ای نموده تو مکان از لامکان فی السَّماءِ رِزْقُکُمْ کرده عیان (۳۸۰۴)
ای خدایی که مکان را از لامکان پدیدار ساختی و آشکارا فرمودی: «در آسمان است
روزی شما.» [مصرع دوم اشاره به آیه ۲۲ سوره ذاریات: وَ فِی السَّماءِ رِزْقُکُمْ وَ مَا تُوْعَدُونَ.
«روزی شما و آنچه به شما وعده داده شده، در آسمان است.»]

در میانِ این مناجات، ابرِ خوش زود پیدا شد چو پیل آب‌کش (۳۸۰۵)
در میان نیایش آن پارسا، ابری لطیف و خوشایند مانند فیل آبکش نمایان
شد.

همچو آب از مَشک باریدن گرفت در گو^۱ و، در غارها مسکن گرفت (۳۸۰۶)
باران از آن ابر فرو می‌بارید، مانند اینکه آب از مَشک می‌چکید: و آب‌های باران در
گودال‌ها و شیارهای زمین قرار گرفت.

ابر می‌بارید چون مَشک اشک‌ها حاجیان جمله گشاده مَشک‌ها (۳۸۰۷)
ابر، اشک فرو می‌بارید، مانند اینکه آب از مَشک فرو می‌ریزد. و حاجی‌ها جملگی
مَشک‌های خود را باز کرده بودند.

یک جماعت ز آن عجایبِ کارها می‌بُردند از میان، زُنارها^۲ (۳۸۰۸)
عده‌ای از حاضران از مشاهده این کارهای عجیب به او ایمان آوردند.

قومِ دیگر را یقین در ازدیاد زین عَجَب، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالرَّشَادِ (۳۸۰۹)
عده دیگر نیز از مشاهده این شگفتی‌ها ایمانشان افزوده شد. و خداوند بر راه راست
داناتر است.

۱. گو: گودال.

۲. زُنار: ر.ک. بیت (۳۵۹) دفتر اول.

(۳۸۱۰) قومِ دیگر ناپذیرا، تُرَش و خام ناقصانِ سَرمَدی، تَمَّ الْكَلَامِ
ولی جمعی دیگر این کارها را نپذیرفتند و برای همیشه به صورت آدم‌های نارسیده و
ناقص ماندند. سخن به پایان رسید.

تَمَّ الْمُجَلَّدُ الثَّانِي مِنَ الْمُنَوِيِّ الْمَعْنَوِيِّ

فهرست اصطلاحات

و کلیدواژه‌ها

آب و گِلْ (۱۸۱۷)	آمرِ ایجابی (۲۶۳۰)
آثارِ قَدَم (۱۶۰)	امرایجادی (۲۶۳۰)
آفتابِ جان (۱۸۶)	أَنَا الْحَقَّ (۱۳۴۷)
آلِ یاسین (۲۲۰۳)	اندیشه (۳۵۶۱)
آینهٔ کَلّی (۹۷)	اَوْتاد (۸۲۰)
اِتِّحاد (۱۰۳)	اولیایِ مَسْتور (۹۳۲)
اِتِّحادِ ظاهر و مَظْهَر (۳۱۰۷) و (۱۷۳۷)	اُوم (۲۳۹۲)
اِرَم (۳۷۲۲)	أَهْلِ مَجَاز (۲۹۰۰)
اِسْم (۳۶۷۳)	باد (۱۸۵)
اِسْمِ اَعْظَم (۱۴۲)	بَحْرِ قَلْزُم (۳۳۰۸)
اِغْتِزَال (۶۱)	بَسْط (۲۹۶۱)
اَعْيَانِ ثابته (۹۷۰)	بِشارت (۶۸۱)
اَفیونِ چَشیدن (۲۵۹)	بُو (۲۹۲۸)
اِکسیر (۶۹۵)	بی‌ناخُن بودن (۱۱۲۲)
اَلِف (۳۰۸۴)	بی‌نشان (۵۱۱)
اِمَامِین (۸۲۰)	پرچمِ خورشید (۳۴۴)

خراج (۱۷۶۵)	پرسه زدن (۵۲۳)
خر عیسی (۱۸۵۰)	پُلِ صراط (۲۵۵)
خِشت (۱۶۷)	تاویل (۳۲۴۷)
خِضرِ وقت (۲۲۳۱)	تصویرِ شیطان (۱۰۶)
خُنْکِ زدن (۱۷۲)	تعیّنِ اوّل (۹۰۹)
دریایِ محیط (۳۶۶۹)	تقدیرِ تعلیقی (۲۸۲۴)
دَوْرِ قَمَر (۳۵۴)	تقدیرِ تنجیزی (۲۸۲۴)
دَهْرِی (۲۳۱۸)	جام (۷۵۵)
دیگجوش (۵۲۱)	جَرّ (۱۹۵)
ذکر (۲۷۱)	جَنَس (۲۵۸۲)
ذکرِ جَلّی (۲۷۱)	جواسیسُ القُلُوب (۱۴۷۸)
ذکرِ خَفّی (۲۷۱)	جُود (۱۲۷۱)
ذوق (۳۲۳۹)	جَزَخِ نُهَم (۱۱۰۲)
ذوقِ حضور (۳۲۳۹)	چشمِ نرگس (۷۵۴)
رُخَصّت (۱۷۹۷)	چهار طبع (۱۶۲۵)
رَمَل (۱۷۸۲)	چهار عنصر (۱۶۱۸)
روح (۲۹۸۲)	حادث (۱۷۴۷)
روحِ انسانی (۱۸۸)	حادثِ ازلی (۱۶۸)
روحِ حیوانی (۱۸۸)	حادثِ زمانی (۱۷۴۷)
روزِ استفتاح (۶)	حجّ (۲۲۱۸)
روزه سه گانه (۵۲۳)	حسّ حیوان (۶۵)
زاغ (۳۷۵۲) و (۳۵۶۷)	حسّ دیگر (۶۶)
سابقهٔ ازلی (۱۱۷۳)	حسّ مشترک (۱۶۷)
سَخاء (۱۲۷۱)	حشرِ ملکات و صفات (۱۴۱۳)
سِدْرَةُ الْمُنتَهی (۱۷۸۸)	حقُّ الیقین (۸۶۰)
سِرّ (۲۹۳)	حقیقتِ محمّدیّه (۹۰۹)
سُنّی (۶۱)	حَمَل (۱۵۹۳)
سُوقَسْطایی (۳۵۰۰)	خادم (۲۰۵)
سُها (۱۶۲۴)	خارجی (۲۲۰۳)
سیاه آبه (۲۶۶۳)	خال (۱۹۱)
سیر و سَفَر (۱۵۶)	خانتقاه (۱۵۶)

- شاخِ تر (۱۸۳۸)
شَشْدَره (۶۱۳)
شُغْلِ برزخ (۷۴)
شُغْلِ رابطه (۷۴)
صاحبِ سرِّ (۳۶۸۷)
صوفی (۱۵۹)
طَلَب (۳۰۰۱)
طوْرِ سَینَا (۱۳۳۲)
طوطی (۳۷۵۶)
عالمِ امر (۱۱۰۳)
عالمِ خلق (۱۱۰۳)
عَدَن (۵۷۷)
عُزْوَةُ الْوُثْقَى (۱۲۷۴)
عُشْر (۱۷۶۵)
عُطَارِد (۱۵۹۸)
عَقُولِ عَشْرَه (۱۶۲۵)
عَلَّتِ اُولَى (۱۶۲۵)
علم‌الیقین (۸۶۰)
عَلَم‌های گدایان (۳۱۵۴)
علومِ تحقیقی (۳۲۶۶)
علومِ تقلیدی (۳۲۶۵)
عُمَره (۲۲۱۸)
عِنَايَتِ لَمْ یَزَلِ (۱۱۷۳)
عَنْقَاء (۵۴)
عیسیٰ (۱۸۵۰)
عین‌الیقین (۸۶۰)
فَرَزِینُ بُنْد (۱۳۱)
فلسفی (۱۶۳۶)
قَبْض (۲۹۶۱)
قُرْب (۱۲۰۸)
قُطْب (۸۲۰) و (۸۱۸)
قَلْعَةُ سُلْطَان (۲۵۴۶)
قَوْس و قَزَح (۱۶۰۰)
کارکن (۷۵۹)
کارگه (۷۵۹)
کَرَامَت (۳۲۲۹)
کرامتِ حَسّی (۳۲۲۹)
کرامتِ معنوی (۳۲۲۹)
کَرَشْم (۶۸۰)
کَروبیان (۲۳۴۱)
کلامِ فعلی تکوینی (۳۵۴۵)
کلامِ لفظی تدوینی (۳۵۴۵)
کَلِیم (۳۵۵) و (۲۳۴۸)
کیوان (۱۷۵)
گام و طواف (۱۶۴)
گَاوِ آوردن (۶۶۶)
گاو بردن (۵۸۷)
گَبَر (۲۵۴۲)
لاهُوت (۱۷۹۰)
لقبِ طریقتی (۳) و (۴)
ماءِ مَعِین (۱۲۰۶)
مَا زَمَیْنَتَ اِذْ زَمَیْنَتَ (۱۳۰۶)
مُحْسِن (۱۲۵۳)
مُراقبه (۱۵۸)
مُرده ریگ (۶۲۷)
مرغِ آبی (۳۳۰۸)
مرغِ خاکی (۳۳۰۸)
مِزاج (۳۷۹۰)
مُسْتَحَاضَه (۱۷۹۷)
مُشَبَّه (۵۷)
مشترک (۱۵۴۹)
مُعْتَزِلَه (۶۱)

وحدت (۱۰۳)	مَفازه (۱۴۷۳)
وَصَل (۱۲۰۸)	مُلِحِد (۱۸۸۷)
وَلَايَتِ جَزْئِيَه (۹۷)	مَى (۷۵۵)
وَلَايَتِ شَمْسِيَه (۹۷)	نار (۹۰۹)
وَلَايَتِ قَمَرِيَه (۹۷)	ناسوت (۱۷۹۰)
وَلَايَتِ كَلِيَه (۹۷)	نُجَبَاء (۸۲۰)
وَلَايَتِ مُطْلَقَه (۹۷)	نَفْس (۲۹۸۲)
وَلَايَتِ نَسَبِيَه (۹۷)	نُقَبَاء (۸۲۰)
هَاتِف (۵۱۱)	نورِ صاف (۹۰۹)
هَفْتُ دریا (۱۶۱۲)	نوع (۲۵۸۲)
هُوْهُو (۲۳۹۲)	نیستی (۶۸۸)
يَد (۱۹۱۸)	نیل (۶۹۴)
يَقِين (۸۶۰)	واقعه (۲۹۰۶)

فهرست منابع و مآخذ

۱. آثار الباقية عن القرون الخالية، ابوریحان بیرونی، ترجمه علی اکبر داناسرشت، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۶۳.
۲. آندراج، محمد پادشاه، متخلص به شاد، کتابفروشی خیام، سال ۱۳۶۲.
۳. احادیث مثنوی، استاد بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۶۱.
۴. اخبار حلاج، با تصحیح و تحشیه ل. ماسینیون و پ. کراوس، ترجمه و تعلیق سید حمید طبیبیان، چاپ سوم، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰.
۵. اخبار الزمان، علی بن حسین مسعودی، ترجمه کریم زمانی، چاپ اول، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰.
۶. اخبار الطوال، ابوحنیفه احمد بن داود دینوری، ترجمه دکتر محمود مهدوی دامغانی، چاپ اول، نشر نی، سال ۱۳۶۴.
۷. اسد الغابة، عزالدین ابی حسن علی بن محمد بن عبدالکریم جزری، معروف به ابن اثیر، المكتبة الاسلامیه، طهران.
۸. اشعة اللمعات، عبدالرحمن جامی، انتشارات کتابخانه علمیة حامدی.
۹. اعلام قرآن، محمد خزائلی، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۴۱.
۱۰. امثال و حکم، علی اکبر دهخدا، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۴۱.

۱۱. اوپانیشاد، ترجمه داراشکوه، به اهتمام دکتر تاراچند و سیدمحمدرضا جلالی نائینی، کتابخانه طهوری، سال ۱۳۵۶.
۱۲. بگوت گیتا، انجمن روابط فرهنگی هند، سال ۱۹۵۹ م.
۱۳. البلدان، احمد بن ابی یعقوب، ترجمه دکتر ابراهیم آیتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال ۱۳۵۷.
۱۴. بهین سخن، حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی، چاپ سنگی.
۱۵. تاریخ سیاسی ساسانیان، دکتر محمدجواد مشکور، دنیای کتاب، سال ۱۳۷۰.
۱۶. تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۲.
۱۷. تحقیقی در مسائل کلامی، تألیف دکتر اسعد شیخ الاسلامی، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، سال ۱۳۵۳.
۱۸. تذکرة الاولیاء، شیخ ابی حامد محمد بن ابی بکر ابراهیم فریدالدین عطار نیشابوری، با مقدمه استاد میرزاحمدخان قزوینی، چاپ پنجم.
۱۹. ترجمه رساله قشیریه، با تصحیحات و استدرکات استاد بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۱.
۲۰. تفسیرالنار، محمد رشیدرضا، بیروت، لبنان.
۲۱. تفسیرنفسی، ابوحفص نجم الدین عمر نسفی، به تصحیح دکتر عزیزالله جوینی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، سال ۱۳۵۳.
۲۲. تفسیر نمونه، به قلم جمعی از دانشمندان، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. تقویم البلدان، اسماعیل ابن علی (ابوالفداء)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، بنیاد فرهنگ ایران، سال ۱۳۴۹.
۲۴. تنوخی نامه ایلخانی، محمد بن محمد بن حسن طوسی، با مقدمه و تعلیقات مدرّس رضوی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۶۳.
۲۵. توضیح الملل، محمد بن عبدالکریم شهرستانی، با مقدمه و حواشی و تصحیح و تعلیق محمدرضا جلالی نائینی، سال ۱۳۵۸.
۲۶. جستجو در تصوّف ایران، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۶۷.
۲۷. جواهرالاسرار، کمال الدین حسین خوارزمی. لکهنو، چاپ سنگی.
۲۸. چهارامام اهل سنت و جماعت، محمدرئوف توکلی.

۲۹. حدود العالم من المشرق الى المغرب، به کوشش منوچهر ستوده، کتابخانه طهوری، سال ۱۳۶۲.
۳۰. خاندان نوبختی، عباس اقبال، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، سال ۱۳۴۵.
۳۱. خلاصه شرح تعرف، با تصحیح دکتر احمدعلی رجائی، بنیاد فرهنگ.
۳۲. خودآموز منظومه، تألیف زین الدین (جعفر) زاهدی، دانشگاه مشهد.
۳۳. دایرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سیدجوادی، کامران فانی و بهاء الدین خرمشاهی، سال ۱۳۶۸.
۳۴. دقایق الحقایق، تألیف شیخ احمد رومی، به اهتمام سید محمد رضا جلالی نائینی و محسن شیروانی، شورای عالی فرهنگ و هنر.
۳۵. دوره تاریخ ایران، حسن پیرنیا (مشیرالدوله) و عباس اقبال، انتشارات کتابخانه خیام.
۳۶. دیوان خاقانی شروانی، به کوشش دکتر ضیاء الدین سجادی، چاپ دوم، انتشارات زوَر، سال ۱۳۵۷.
۳۷. رازگشا، حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی، چاپ سنگی.
۳۸. رساله سه اصل، ملاصدرا شیرازی، با تصحیح دکتر سید حسین نصر، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۰.
۳۹. الرسالة العلیة، ملاحسین کاشفی، بنگاه نشر و ترجمه، سال ۱۳۴۴.
۴۰. سرّ نی، دکتر عبدالحسین زرین کوب، چاپ اول، انتشارات علمی، سال ۱۳۶۴.
۴۱. سفرنامه ابن بطوطه (رحله ابن بطوطه)، ترجمه دکتر محمدعلی موحد، چاپ دوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال ۱۳۵۹.
۴۲. سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، کتابفروشی زوَر.
۴۳. شرح اسرار، حاج ملاهادی سبزواری، چاپ سنگی، سال ۱۲۸۵ هـ.
۴۴. شرح التعرف لمذهب التصوف، خواجه امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد مستسنی بخاری، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، انتشارات اساطیر.
۴۵. شرح فصوص الحکم، تاج الدین حسین خوارزمی، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۴.
۴۶. شرح کبیر انقروی، ترجمه دکتر عصمت ستارزاده، سال ۱۳۲۸.
۴۷. شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی، کتابفروشی محمودی.
۲۸. شرح مثنوی معنوی، شاه داعی الی الله شیرازی، با تصحیح و پیشگفتار محمد نوری

- رانجها، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد.
۴۹. شرح مثنوی، ولی محمد اکبر آبادی، چاپ سنگی لکهنو.
۵۰. الشواهد الربوبیة، ملاصدرای شیرازی، با مقدمه و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۶۰.
۵۱. طبقات الصوفیه، تقریرات خواجه عبدالله انصاری هروی، با مقابله و تصحیح دکتر محمد سرور مولانی، انتشارات توس، سال ۱۳۶۲.
۵۲. طرائق الحقایق، محمد معصوم شیرازی (معصومعلیشاه) کتابخانه بارانی، سال ۱۳۳۹.
۵۳. علم النفس ابن سینا، دکتر علی اکبر سیاسی، چاپخانه دانشگاه، سال ۱۳۳۳.
۵۴. عوارف المعارف، شیخ شهاب الدین سهروردی، ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۴.
۵۵. غزالی نامه، جلال الدین همایی، کتابفروشی فروغی، سال ۱۳۴۲.
۵۶. غیاث اللغات، محمد بن جلال الدین رامپوری، به کوشش محمد دبیر سیاقی، کانون معرفت.
۵۷. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ابوالفضل مصفی، مؤسسه تاریخ و فرهنگ، سال ۱۳۵۷.
۵۸. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، دکتر سیدصادق گوهرین، کتابفروشی زوار، سال ۱۳۶۲.
۵۹. فرهنگ نفیسی، دکتر علی اکبر نفیسی (ناظم الاطباء)، شرکت چاپ رنگین، سال ۱۳۱۸-۱۳۱۷.
۶۰. فیزیولوژی انسانی، دکتر حسین سندگل، انتشارات یزد، سال ۱۳۷۱.
۶۱. فیه مافیه، مولانا جلال الدین محمد بلخی، با تصحیح و حواشی استاد بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۴۸.
۶۲. قاموس قرآن، سیدعلی اکبر قرشی، دارالکتب الاسلامیه.
۶۳. قانون، شیخ الرئيس ابوعلی سینا، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هه ژار) چاپ دوم، انتشارات سروش، سال ۱۳۶۳.
۶۴. قصص قرآن مجید، برگزیده از تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری معروف به سورآبادی، به اهتمام یحیی مهدوی، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی، سال ۱۳۶۵.
۶۵. کتاب المقدس (عهد عتیق و عهد جدید) انجمن پخش کتب مقدسه.
۶۶. الکشاف، امام جلال الله زمخشری.
۶۷. کشاف اصطلاحات الفنون، محمد علی الفاروق التهانوی، کلکته، سال ۱۸۶۲ م.
۶۸. کلیات شمس یا دیوان کبیر، مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و

- حواشی استاد بدیع الزمان فروزانفر. چاپ سوّم، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۶۳.
۶۹. کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، به اهتمام حسین خدیوچ، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۱.
۷۰. گزیده غزلیات مولوی، دکتر سیروس شمیسا، چاپ و نشر بنیاد، سال ۱۳۶۸.
۷۱. لب لباب مثنوی، ملاحسین کاشفی، بنگاه مطبوعاتی افشاری، سال ۱۳۴۴.
۷۲. لغتنامه دهخدا.
۷۳. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، استاد بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوّم، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۶۲.
۷۴. مثنوی، دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوّار، چاپ دوّم، سال ۱۳۶۹.
۷۵. مثنوی، جلال‌الدین الرومی، ترجمه و شرح و تحقیق دکتر محمد عبدالسلام کفافی، المكتبة العصرية، صیدا، بیروت، سال ۱۹۶۷ م.
۷۶. مجمع البیان، شركة المعارف الاسلامیة.
۷۷. مجمع البحرین، شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۴.
۷۸. مختصر صحیح مسلم، حافظ المنذری، با تحقیق محمد ناصرالدین الالبانی، احیاء التراث الاسلامی، الدارالکویتیه للطباعة والنشر، سال ۱۹۶۹ م.
۷۹. مسالک و ممالک، ابواسحاق ابراهیم اصطخری، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۸.
۸۰. مشارق الدراری، سعیدالدین سعید فرغانی، با مقدمه و تعلیقات سیّد جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه، سال ۱۳۹۸ هـ.
۸۱. مصائب حلاج، لویی ماسینیون، ترجمه دکتر ضیاءالدین دهشیری، بنیاد علوم اسلامی، سال ۱۳۶۲.
۸۲. مصباح الهدایة، عزالدین محمود کاشانی، با مقدمه و تصحیح جلال‌الدین هسائی، کتابخانه سنایی.
۸۳. معالم البلاغه، محمد خلیل رجائی، چاپ دوّم، سال ۱۳۵۳.
۸۴. معجم البلدان، شهاب‌الدین ابی عبدالله یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی، مكتبة الاسلامی، سال ۱۹۶۵ م.
۸۵. معجم مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهانی، با تحقیق ندیم مرعشی، مطبعة التقدم العربی.

۸۶. معلقات سبع، ترجمه عبدالمحمد آیتی، سازمان انتشارات اشرفی، چاپ دوم، سال ۱۳۵۷.
۸۷. معین، دکتر محمد معین، چاپ پنجم، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۶۲.
۸۸. مفاتیح الغیب، ملاصدرای شیرازی، ترجمه و تعلیق محمدخواجوی، انتشارات مولی.
۸۹. مقالات شمس تبریزی، شمس الدین محمدتبریزی، با مقدمه و حواشی محمدعلی موحد، سال ۱۳۵۶.
۹۰. مقامه العرفاء یا زندگانی شمس العرفاء، تألیف حجت علی شاه، چاپخانه مظاهری، سال ۱۳۷۱ هجری قمری.
۹۱. مقدمه، عبدالرحمن ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۲.
۹۲. مناقب العارفين، شمس الدین افلاکی، به کوشش تحسین یازیجی، دنیای کتاب.
۹۳. المنجد، دارالمشرق، بیروت.
۹۴. مولوی نامه، استاد جلال الدین همایی، انتشارات آگاه، سال ۱۳۵۶.
۹۵. المیزان، علامه محمدحسین طباطبایی، دارالکتب الاسلامیه، سال ۱۳۶۵.
۹۶. نابغه علم و عرفان، سلطان حسین تابنده گنابادی (رضا علیشاه)، سال ۱۳۳۳، ۱۳۷۴ هـ.
۹۷. نثر و شرح مثنوی شریف، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه و توضیح توفیق هـ. سبحانی، چاپ اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال ۱۳۷۱.
۹۸. نفعات الانس، عبدالرحمن جامی، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰.
۹۹. نقد النصوص، عبدالرحمن جامی، انجمن حکمت و فلسفه، سال ۱۳۵۶.
۱۰۰. نقد و تحلیل و تفسیر مثنوی، محمدتقی جعفری، انتشارات اسلامی.

A Comprehensive Commentary of
Mathnavi e Ma'navi

Book 2

Karim Zamani

Sharh e Jame'
Mathnavi e Ma'navi

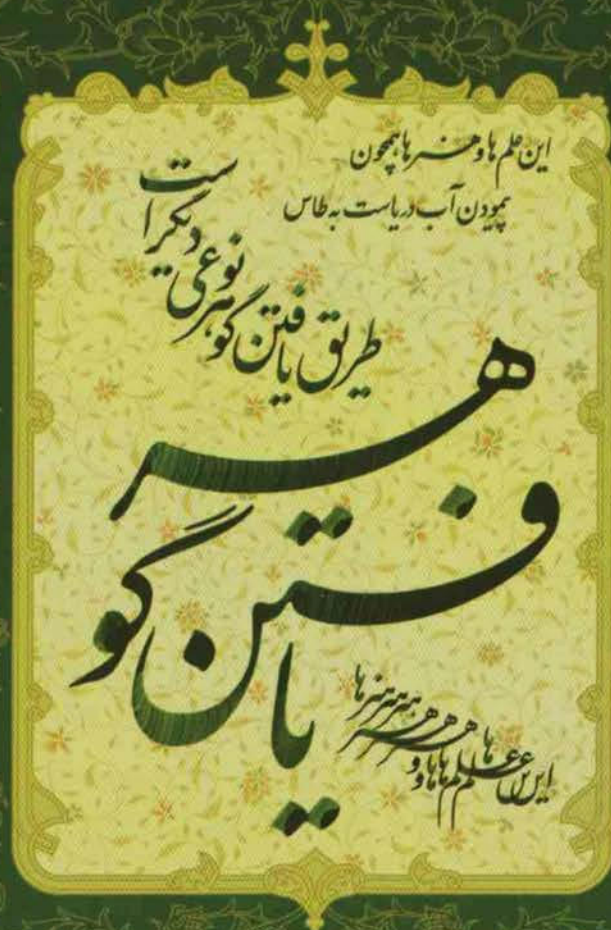
Daftar e Dovom

Karim Zamani

A Comprehensive Commentary of

Mathnavi e Ma'navi

Book 2



Karim Zamani