دانلود
کتاب

مثنوی معنوی

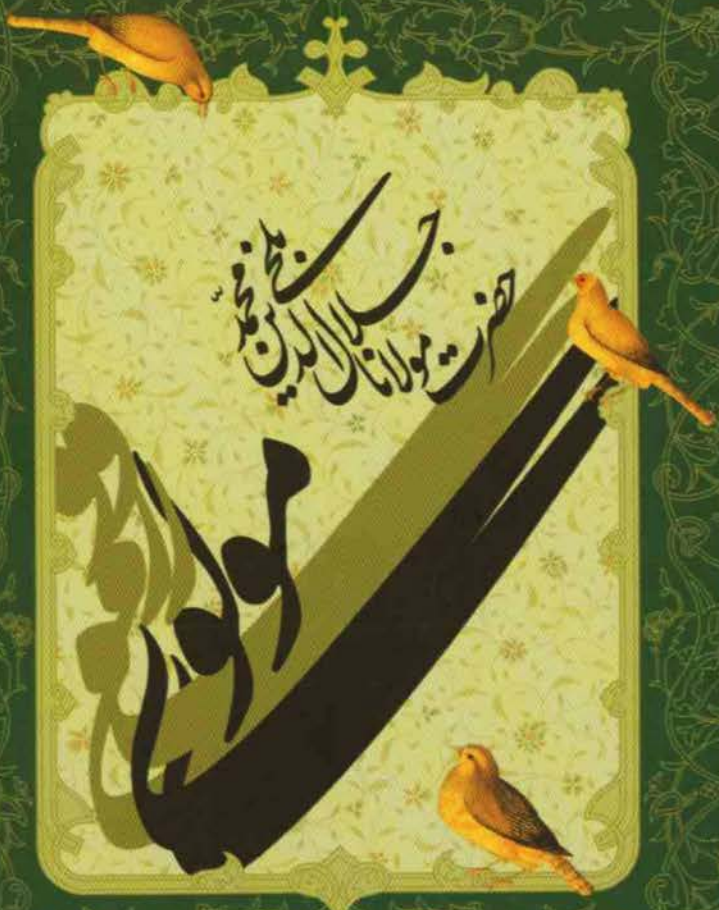
(جلد ۳)

نویسنده : مولانا جلال الدین محمد بلخی

شرح جامع

مثنوی معنوی

دفتر سوم



کریم زمانی

شرح جامع

مثنوی معنوی

دفتر سوّم

تألیف

کریم زمانی

شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر سوم)

تألیف کریم زمانی

فهرست اجمالی حکایات و قصص

دفتر سوّم

مقدّمهٔ مؤلّف ۱۳
مقدّمهٔ دفتر سوم مثنوی ۱۵
دیباچه ۲۱
قصهٔ خورندگان پیلْبچه از حرص و... ۳۹
بیان آنکه خطای محبان بهتر از صواب بیگانگان است نزد محبوب ۶۵
امر حق تعالی به موسی(ع) که مرا به دهانی خوان که بدان دهان گناه نکرده ۶۷
بیانِ «اللّه» نیازمند عین «لبّیک گفتنِ» حق است ۶۹
فریفتن روستایی، شهری را و... ۷۹
قصهٔ اهلِ سبا و طاغی کردن نعمت، ایشان را ۹۱
جمع آمدن اهل آفت هر صباحی بر درِ صومعهٔ عیسی(ع)، جهت طلب شفا ۹۵
باقی قصّهٔ اهل سبا ۱۰۸
دعوت باز، بطّان را... از آب به صحرا ۱۲۲
قصّهٔ اهل ضَروان و حیلت کردن ایشان... ۱۳۰

روان شدن خواجه به سوی دیه ۱۳۵
نواختن مجنون آن سگ را که... مقیم کوی لیلی بود ۱۵۱
رسیدن خواجه و قومش به دیه و... ۱۵۶
افتادن شُغال در خُمِ رنگ و... ۱۸۳
چرب کردن مردِ لافی...، لب و سبلت خود را... ۱۸۶
ایمن بودن بلعم باعور که... امتحان‌ها کرد حضرت، او را ۱۹۰
تشبیه فرعون و دعوی الوهیت او... بدان شغال ۱۹۷
تفسیر وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْل ۲۰۰
قصهٔ خواب دیدن فرعون، آمدن موسی را... ۲۱۱
حکایتِ مارگیر که اژدهایِ فسرده را... مُرده پنداشت و... ۲۳۹
تهدید کردن فرعون، موسی را... ۲۶۱
فرستادن فرعون به مداین در طلب ساحران ۲۸۷
تشبیه کردن قرآن مجید را به عصای موسی و... ۲۹۷
جمع آمدن ساحران از مداین... ۳۰۶
اختلاف کردن در چگونگی و شکلِ پیل ۳۱۱
توفیق میان این دو حدیث که: الرضا... بالکفر کفر و... ۳۴۰
مَثَل در بیان آنکه حیرت، مانع بحث و فکرت است... ۳۴۵
حکایت ۳۴۷
داستانِ مشغول شدنِ عاشقی به... عشقِ نامه خواندن و... ۳۵۵
حکایت آن شخص که در عهدِ داود(ع)... شب و روز دعا می‌کرد که... ۳۶۹
مثالِ رنجور شدنِ آدمی به وهمِ تعظیمِ خلق و... ۳۸۹
حکایت آن درویش که در کوه خلوت کرده بود و... ۴۱۱
دیدن زرگر عاقبتِ کار را و... ۴۱۶
بقیّهٔ قصّهٔ آن درویش که... ۴۱۸
شکایتِ استر پیشِ شتر که... ۴۴۵
اجتماعِ اجزایِ خرِ عُزَیر(ع)... بعد از پوسیدن به اذن‌اللّه و... ۴۵۱
جزع ناکردن شیخی بر مرگِ فرزندان خود ۴۵۵

قصّهٔ خواندنِ شیخ ضریر، مصحف را... ۴۷۵
صبر کردن لقمان... چون دید که داود(ع) حلقه‌ها می‌ساخت... ۴۷۹
صفت بعضی اولیا که راضی‌اند به... احکام و دعا و لابه نکنند که... ۴۸۶
سؤال کردن بهلول، آن درویش را... ۴۸۸
قصّهٔ دَقوقی و کراماتش ۴۹۷
گریختن عیسی(ع)...، فرازِ کوه از احمقان ۶۵۱
شرحِ آن کورِ دوربین و آن کرِ تیزشنو و... ۶۶۳
صفتِ خرّمیِ شهرِ اهلِ سبا و... ۶۷۰
حکایتِ خرگوشان که خرگوشی را... به رسالت پیشِ پیل فرستادند که... ۶۸۹
حکایت آن دزد که... پرسیدندش که چه می‌کنی؟ ۷۰۹
معنی حزم و مثالِ مردِ حازم ۷۱۹
وخامت کارِ آن مرغ که... ترکِ حزم کرد از حرص و هوی ۷۲۷
حکایت نذر کردن سگان، هر زمستان که... ۷۳۳
منع کردن منکران، انبیاء را از نصیحت کردن و... ۷۳۶
حکایتِ آفریدن دوزخِ آن جهان و... ۷۵۴
قصّهٔ عشق صوفی بر سفرهٔ تهی ۷۶۳
حکایت امیر و غلامش که نماز باره بود و... ۷۷۵
حکایت مندیل در تنورِ پُر آتشِ... اَنَس (رض) و ناسوختن ۷۹۱
قصّهٔ فریاد رسیدن رسول(ع)، کاروانِ عرب را که... ۷۹۷
آمدنِ آن زنِ کافر با طفل شیرخواره به... نزدیک مصطفی(ع) که... ۸۲۱
ربودن عُقاب، موزهٔ مصطفی(ع) و... بُردن بر هوا و... ۸۲۷
استدعای آن مرد از موسی، زبان بهایم با طیور ۸۳۷
حکایت آن زنی که فرزندش نمی‌زیست... ۸۶۹
در آمدنِ حمزه رضی الله عنه در جنگ، بی زره ۸۷۳
وفات یافتنِ بلال(رض) با شادی ۸۹۷
حکمت ویران شدنِ تن به مرگ ۹۰۱
تشبیه دنیا که به ظاهر، فراخ است و به معنی، تنگ و... ۹۰۳

تشبیه نصّ با قیاس ۹۱۴
فرق میان دانستن چیزی به مثال و تقلید و... ۹۲۶
جمع و توفیق میانِ نفی و اثباتِ یک چیز از... روی نسبت و... ۹۳۲
مسألهٔ فنا و بقای درویش ۹۳۵
قصّهٔ وکیل صدر جهان که... ۹۴۱
صفت آن مسجد که مهمان‌کُش بود و... ۱۰۰۹
تمثیل گریختن مؤمن و بی‌صبری او در بلا... ۱۰۶۳
باقی قصّهٔ مهمانِ آن مسجدِ مهمان‌کُش... ۱۰۷۶
ملاقات آن عاشق با صدر جهان ۱۱۱۶
نظر کردن پیامبر(ص) به اسیران و... ۱۱۳۷
حکایت عاشقی دراز هجرانی و... ۱۲۰۹
فهرست اصطلاحات و کلید واژه ها ۱۲۲۳
فهرست منابع و مآخذ ۱۲۲۷

اما پیشِ اولیاء کشف شده است که اسباب، پرده‌ای بیش نیست تا مسبب را نبینند و ندانند، چنانکه از پسِ پرده سخن می‌گوید، پندارند که پرده سخن می‌گوید و ندانند که پرده به کار نیست و حجاب است.

فیه ما فیه

مقدّمهٔ مؤلّف

دفتر سوّم را قلب **مثنوی** گویند، هم کمّاً و هم کیفاً، چه مثنوی با ایـن دفـتر بـه نـیمه می‌رسد و به علاوه ابیات این دفتر فزون‌تر از ابیات سایر دفاتر است (بجز دفتر ششم) و نیز نکات ثقیل و گران‌خوار آن بیشتر. تا بدانجا که حتّی ژرف‌کاوان متغوّر و مثنوی‌دانان متضلّع نیز در برابر نکته‌های تیز و بُرّان آن سپر افکنده‌اند. البته این بدان معنی نیست که مولانا عمداً بـه اغلاق سخن گفته[1]، بلکه برعکس، کلام مولانا صریح و بی‌پیرایه و عاری از پیچ و تاب‌های لفظی و کلامی است، منتهی سعهٔ برخی از مطالبِ فخیم عرفانی چنان است که با همهٔ سادگی و روانی کلام مولانا باز از حیطهٔ ادراک خواننده بیرون است، و متأسفانه غالب شارحان نیز راه صحیحی پیش پای‌خواننده نگذاشته و در غالب موارد از شرح ابیات دشوار و دیرفهمِ مثنوی براحتی گذشته‌اند، امّا در موارد دیگر، قلم به اسهاب رانده‌اند و یا مطلب را چنان غامض بیان کرده‌اند که خواننده برای فهم هریک از مطالب آن شروح بـه شـرح‌های دیگـری نـیاز دارد. درحالی که **مثنوی**، خوانِ گسترده‌ای است که هرکس از هر نحله و مشربی و با هر مـرتبه از دانشی بر حاشیهٔ آن نشیند بی‌روزی نمانَد، خاصّه آنان که دیده به کُحلِ مازاغ بینا کرده و با

---

۱. چنانکه برخی، مغلق‌گویی و معقّدنویسی را علامت فضل بیکران می‌دانند و لذا نه تنها مطالب دشوار که هر مطلب ساده‌ای را نیز در پرده‌های تو بر توی کلامی و لفظی در پیچیده‌انـد و رو یک‌شـبه را صـدساله پیموده‌اند. حال آنکه انبیای عظام و اولیای کرام همیشه به اندازهٔ افهام و عقول مردم، و یـا بـه تـعبیر قرآن‌کریم به «لسان قوم» سخن گفته‌اند.

مشام دل، روایح حق را می‌شمند، مولانا، این ضرّابِ رعنا در دارالضرب معانی، دل طالبان را به نقشِ معرفت و طغرای حقیقت می‌آراید و رنگ و هنگ مشّاطهٔ نفس سحّاره را از صفحهٔ دل می‌زداید و با دم مسیحایی خود، مرغِ گلین و بربستهٔ دلمردگان را به طایر پر رُسته مبدّل می‌کند. مولانا، این پروانهٔ بی‌پروا، خود را به خرمن حقایق می‌زند و بی‌هیچ ملاحظه و حذری کشف اسرار می‌کند و برقع از رخسارهٔ شمس حقیقت برمی‌گیرد، از اینروست که شارح مثنوی نیز باید به تأسّیِ او با زبانی ساده و خالی از ابهام، کلماتِ او را عیاناً در بیان آرد. اگر بدین نهج، مقاصد او مفهوم افتاد، مبارک.

در اینجا عنان از توسن قلم وا می‌کشیم که این چند کلمه نیز بغتةً فرا خاطر آمد. «تلک شقشقة هدرت ثمّ قرّت».

سزاست که از همهٔ کارکنان واحد انتشارات مؤسسه اطلاعات سپاسگزاری کنم و برای همهٔ آنان از خداوند متعال حسن عاقبت مسألت دارم.

رَبَّنا لا تُؤآخِذْنا اِنْ نَسینا اَوْ اَخْطَأْنا...

کریم زمانی

تهران ـ ۴ شهریور ماه ۱۳۷۴

مقدمهٔ دفتر سوم مثنوی معنوی

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیمِ

اَلْحِکَمُ جُنُودُ اللهِ یُقَوّی بِها اَرْواحَ الْمُریدینَ یُنَزِّهُ عِلْمَهُمْ عَنْ شائبَةِ الْجَهْلِ وَعَدْلَهُمْ عَنْ شائبَةِ الْجَوْرِ وَ جُودَهُمْ عَنْ شائبَةِ الرِّیاءِ وَ حِلْمَهُمْ عَنْ شائبَةِ السَّفَهِ.

وَیُقَرِّبُ اِلَیْهِمْ ما بَعُدَ عَنْهُمْ مِنْ فَهْمِ الْآخِرَةِ وَ یُیَسِّرُلَهُمْ ما عَسُرَ عَلَیْهِمْ مِنَ الطّاعَةِ وَالْاِجْتِهادِ.

وَ هِیَ مِنْ بَیِّناتِ الْاَنْبیاءِ وَ دَلائِلِهِمْ تُخْبِرُ عَنْ اَسْرارِاللّهِ وَ سُلْطانِهِ الْمَخْصُوصِ بِالْعارِفینَ وَ اِدارَتِهِ الْفَلَکَ النُّورانِیَّ الرَّحْمانِیَّ الدُّرِّیَّ الْحاکِمَ عَلَی الْفَلَکِ الدُّخانِیِّ الْکُرِیِّ.

کَما اَنَّ الْعَقْلَ حاکِمٌ عَلَی الصُّورَةِ التُّرابِیَّةِ وَ حَواسِّهَا الظّاهِرَةِ وَ الْباطِنَةِ، فَدَوَرانُ ذلِکَ الْفَلَکِ الرُّوحانِیِّ حاکِمٌ عَلَی الْفَلَکِ الدُّخانِیِّ وَالشُّهُبِ الزّاهِرَةِ وَالسُّرُجِ الْمُنیرَةِ وَ الرِّیاحِ الْمُنْشِئَةِ وَالْاَراضی الْمَدْحِیَّةِ وَ الْمِیاهِ الْمُطَّرَدَةِ. نَفَعَ اللّهُ بِها عِبادَهُ وَ زادَهُمْ فَهْماً.

وَ اِنَّما یَفْهَمُ کُلُّ قارِئٍ عَلیٰ قَدْرِنُهْیَتِهِ وَ یَنْسِکُ النّاسِکُ عَلیٰ قَدْرِ قُوَّةِ اجْتِهادِهِ وَ یُفْتِی الْمُفْتی مَبْلَغَ رَأْیِهِ وَ یَتَصَدَّقُ الْمُتَصَدِّقُ بِقَدْرِ قُدْرَتِهِ وَ یَجُودُ الْباذِلُ بِقَدْرِ مَوْجُودِهِ وَ یَقْتَنِی الْمَجُودُ عَلَیْهِ ما عَرَفَ مِنْ فَضْلِهِ.

وَ لٰکِنْ مُفْتَقِدُ الْماءِ فِی الْمَفازَةِ لایَقْصُرُ بِهِ عَنْ طَلَبِهِ، مَعْرِفَتُهُ ما فِی الْبِحارِ وَ یَجِدُّ فی طَلَبِ ماءِ هذِهِ الْحَیْوةِ قَبْلَ اَنْ یَقْطَعَهُ الْمَعاشُ بِالْاِشْتِغالِ عَنْهُ وَ تُعَوِّقُهُ الْعِلَّةُ وَ الْحاجَةُ وَ تَحُولُ الْاَغْراضُ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ ما یَتَسَرَّعُ اِلَیْهِ.

وَ لَنْ یُدْرِکَ الْعِلْمَ مُؤْثِرٌ هَوَیً وَ لاٰ رَاکِنٌ اِلیٰ دَعَةٍ وَلاٰ مُنْصَرِفٌ عَنْ طَلَبِهِ وَ لاٰخائِفٌ عَنْ نَفْسِهِ وَ لاٰ مُهْتَمٌّ لِمَعیشَتِهِ اِلّا اَنْ یَعُوذَبِاللّٰهِ وَ یُؤْثِرَ دینَهُ عَلیٰ دُنیاهُ وَ یأْخُذَ مِنْ کَنْزِالْحِکْمَةِ الْاَمْوالَ الْعَظیمَةَ الَّتی لاٰتَکْسُدُ وَلاٰتُورَثُ میراثَ الْاَمْوالِ وَالْاَنْوارَ الْجَلیلَةَ وَ الْجَواهِرَ الْکَریمَةَ وَالضِّیاعَ الثَّمینَةَ شاٰکِراً لِفَضْلِهِ مُعَظِّماً لِقَدْرِهِ مُجَلِّلاً لِخَطَرِهِ وَ یَسْتَعیذُ بِاللّٰهِ مِنْ خَساٰسَةِ الْحُظوظِ وَ مِنْ جَهْلٍ یَسْتَکْثِرُالْقَلیلَ مِمّا یَریٰ فی نَفْسِهِ وَ یَسْتَقِلُّ الْکَثیرَ الْعَظیمَ مِنْ غَیْرِهِ وَ یُعْجِبُ بِنَفْسِهِ بِمالَمْ یَأْذَنْ لَهُ الْحَقُّ.

وَعَلَی الْعالِمِ الطّالِبِ اَنْ یَتَعَلَّمَ مالَمْ یَعْلَمْ وَ اَنْ یُعَلِّمَ ما قَدْ عَلِمَ وَ یَرْفُقَ بِذَوِی الضَّعْفِ فِی الذِّهْنِ وَ لاٰ یُعْجِبُ مِنْ بِلادَةِ اَهْلِ الْبِلادَةِ وَ لاٰیُعَنِّفُ عَنْ کَلیلِ الْفَهْمِ. کَذٰلِکَ کُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللّٰهُ عَلَیْکُمْ.

سُبْحانَهُ وَ تَعالیٰ عَنْ اَقاوِیلِ الْمُلْحِدینَ وَ شِرْکِ الْمُشرِکینَ وَ تَقْمیصِ النّاقِصینَ وَ تَشْبیهِ الْمُشَبِّهینَ وَ سُوءِ اَوْهامِ الْمُتَفَکِّرینَ وَ کَیْفِیّاتِ الْمُتَوَهِّمینَ.

وَ لَهُ الْحَمْدُوَالْمَجْدُ عَلیٰ تَلْفیقِ الْکِتابِ الْمَثْنَویِّ الْاِلٰهِیِّ الرَّبانِیِّ وَ هُوَ الْمُوَفِّقُ الْمُتَفَضِّلُ وَ لَهُ الطَّوْلُ وَ الْمَنُّ لاٰ سِیَّماٰ عَلیٰ عِبادِهِ الْعارِفینَ عَلیٰ رَغْمِ کُلِّ حِزْبٍ یُریدونَ اَنْ یُطْفِئُوا نُورَاللّٰهِ بِاَفْواهِهِمْ وَاللّٰهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْکَرِهَ الْکافِرونَ. اِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ و اِنّا لَهُ لَحافِظُونَ. فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ ماٰ سَمِعَهُ فَاِنَّماٰ اِثْمُهُ عَلَی الَّذینَ یُبَدِّلُونَه اِنَّ اللّٰهَ سَمیعٌ عَلیمٌ. وَالْحَمْدُلِلّٰهِ رَبِّ الْعالَمینَ وَ صَلَّی اللّٰهُ عَلیٰ سَیِّدِناٰ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّیِّبینَ الطّاهِرینَ وَ سَلَّمَ تَسْلیماً کَثیراً.

* * *

به نام خداوند بخشندهٔ مهربان

حکمت[1]ها، سپاهیانِ یزدان‌اند که خداوند، مُریدان را بدان نیرومند گرداند و علمِ آنان از آمیغِ نادانی پاک دارد و دادگریِ آنان از آمیغ ستم، و بخشندگیِ آنان از آمیغ ریا، و بُردباریِ آنان از آمیغِ سفاهت.

---

۱. «حکمت» از کلماتی است که معانی و تعاریف مختلف دارد. حکمت لفظاً به معنی اِتقان در گفتار و کردار است.برخی ازمفسّران قر آن‌کریم، حکمت را به سنّتِ نبوی و علم به حلال و حرام تخصیص داده‌اند. (ر.ک. مجمع‌البیان، ج۱، ص۲۳۳ و کشف‌الاسرار، ج۱، ص۴۱۱) نیزاهلِ فلسفه، حکمت را اینگونه تعریف کرده‌اند: «علم به اَعیان موجودات آنگونه که وجود دارند، به قدر طاقت و حدّ ادراکِ بشری.» صوفیه و اهل سلوک نیز در ←

و آن حکمت‌ها، نزدیک سازد به فهمِ ایشان، اَسرار و حقایقِ آن جهان را که از حیطهٔ ادراکِ آنان به دُور است؛ و آسان سازد بر ایشان، طاعت و ریاضتی که بر آنان دشوار آید.

و حکمت‌هایِ الهی، همان بَراهینِ پیامبران و دلایلِ ایشان است که خبر دهد از اسرارِ سلطان و بُرهانِ خداوند که مخصوصِ عارفان است[۱]. و نیز آن حکمت‌ها ما را آگاه می‌سازد از استیلای خداوند بر آسمانِ تابناک (ملکوت)، همان آسمانی که با انوار تجلّیاتِ رحمانی منوّر گشته، و همچون مرواریدِ رخشان است. و بر زَبَرِ آسمانِ غبارْگین و گویْ‌شکل استقرار دارد[۲].

همانطور که عقل[۳] برصورت‌هایِ خاکی و حواسِّ ظاهره و باطنه و شهاب‌های فروزان و چراغ‌های درخشان[۴] و بادهای بارانْزا[۵] و زمین گسترِیده و آب‌هـای رونـده اسـتیلا دارد، آسمانِ روحانی (ملکوت) نیز بر آسمانِ غبارْگین (دنیا) مستولی است. خداوند، بندگان خود را

→

تعریف حکمت گفته‌اند: «حکمت، عبارت است از علم به آفاتِ نَفْس امّاره.» باز گـفته‌انـد: «حکـمت، اسراری است که با هیچکس نتوان گفت.» (ر.ک. کشّاف اصطلاحات الفنون، ج۱، ص۳۷۰) لیکن از متن مقدمهٔ مثنوی بر می‌آید که حکمت هم شامل بینش باطنی و عمیق است و هم شامل آن نیرویی که آدمی را از آلایش‌های روحی باز می‌دارد. زیرا مولانا بینش را بر دانش ارجح می‌شمرد. صاحب لطائف‌المعنوی، حکمت را علم همراه با عمل دانسته، ضمن آنکه تعریف معروف فلسفیان را نیز در این باب آورده است. و نیز صاحب جواهرالاسرار حکمت را علم به حقایق اشیاء و درستی اقوال و افعال می‌داند.

۱. علم وهبی الهی، خاص انبیاء و اولیاست، زیرا آنان مظهر تامّ اسم «حکیم»اند و درصدر آنان، حضرت ختمی مرتبت قرار دارد.

۲.به تعبیر عرفا یکی‌از شؤون استیلای صفتر حمانی، افاضهٔ قابلیت‌های وجودی‌به اعیان‌و موجودات است.

۳. منظور از عقل در اینجا قلب است. زیرا ارباب تحقیق برآنند که روح و عقل و قـلب و نَـفْس، حـقیقتی واحدند، اما برحسب اعتبارات مختلف، نام‌های متعدّد یافته‌اند. (ر.ک. جواهر الاسرار، دفتر سوم، ص۳۵۱)

۴. «اَلسُّرُجِ الْمُنیرَة» چراغ‌هایِ درخشان. تعبیری است متّخذ از قرآنِ کریم. «سُرُج» جمع سِـراج بـه گـفتهٔ راغب در مفردات، ص۲۳۵ به هر شیء نورانی اطلاق شود و چراغ یکی از مصادیق آن است. در قرآن کریم کلمهٔ سراج، چهار بار آمده که در سه مورد، بر خورشید اطلاق شده و در یک مورد مجازاً بر حضرت ختمی مرتبت.

۵. «اَلرِّیاحِ الْمُنْشِئة» بادهای پدیدآورنده. منظور بادهایی استکه ابرهای بارانْزا ایجاد می‌کند، چنانکه در آیهٔ ۱۲ سورهٔ رَعْد، مشیّت الهی را پدید آورندهٔ ابرهای سنگینْبار دانسته و در آیـهٔ ۲۲ سـورهٔحِجْر از بادهایی سخن رفته که لاقِح (=آبستن کننده) ابرها هستند. از اینرو «الریاح المنشئة» را «بادهای بارانْزا» ترجمه کردیم.

از این حکمت‌ها منتفع دارد و بر فهمِ ایشان افزاید[۱].

بی‌گمان هر خواننده به قدرِ توان خِرد خود فهمد، و هر عابد به اندازهٔ توش و توان خود عبادت‌کند، و هر فقیهِ صاحبْ‌رأی به‌قدر رَسایی خِرد خود فتوا دهد، و هر صدقه‌دهنده به‌اندازهٔ مُکنتِ خویش صدقه دهد، و هر بخشنده به قدر موجودی خود بخشد، و هر عطادیده به‌قدر شناخت خود از صاحب فضل، عطا بیند.

اما جویندهٔ آب در هامونِ قَفْر اگر از آب دریا آگه هم باشد، این آگاهی وی را از طلب آب باز ندارد[۲]، بل با سعی و جهد در جُستنِ آب حیات برآید پیش از آنکه اشتغال به معاش، او را از این طلب ره زند، و بیماری و نیازمندی، او را واپس دارد، و اَغراض، میان او و مآلش حایل گردد.

هرآنکس که هوایِ نفس را بر خدا گزیند، هرگز بدان علم نرسد و هرکس تنْ‌آسایی کند و از طلب، رخ برگیرد و بر جان خویش ترسد نیز بدان علم دست نیازد. و همچنین آنکس که جمیع اهتمام خود، مصروف زندگانی این سرای کند، آن علم نیابد، جز آنکس که در ظلِّ عنایت و هدایت حق پناه گیرد و دین خود بر دنیای خویش گزیند و هموست که بگیرد از گنجخانهٔ حکمتِ الهی، اموالی که هرگز کاسد و بی‌رونق نگردد و مانند حُطام دنیوی به میراث میراثْ‌خواران نرود[۳]؛ و همو بگیرد از آن گنجخانه، انواری جلیل و جواهری کریم، و در همان حال خدا را سپاس گوید و قدر او عظیم شمرد و عظمت او ستایَد و به خدا پناه بَرَد از پستیِ لذّاتِ دنیوی و از آن سفاهتی که اندکِ خود، بسیار بیند و بسیارِ دیگری، اندک شمرد و برخلافِ حکم خدا، رهِ خودبینی در نوردد.

برداناییِ حق‌طلب است که یاد گیرد آنچه نداند، و آموزد آنچه داند، و با کُندْذهنان درسازد و از کودنیِ آنان (به‌فهم) خود نبالد و برآنان درشتی نکند. «چنین بودید شما زین‌پیش،

---

۱. فعل ماضی «نَفَعَ» را به وجه دعایی نیز توان خواند.

۲. اگر سالکِ تشنه لب در هامونِ طلب به آب زلال وصال نرسد، این امر نباید وی را از سعی و اهتمام و کوشش و جوشش بازدارد، بل بر اوست که به جهد خود ادامه دهد تا سرانجام به آب حیات قلبی راه یابد.

۳. خوارزمی گوید: «یعنی علوم و معارفی ا کتساب کند که رواج او محتاج خریدار نباشد، نه علومی که به قیل و قال و بحث و جدال حاصل کنند... و آن نقودِ متّخذه از کنز حکمت همچون اموال دیگر مُورَّث نگردد، یعنی بی‌ریاضات و مجاهدات عَلیٰ مَرِّالشُّهورِ وَالْاَعْوام و بی‌مقاسات شداید و آلام، آن نقود به‌دست نیاید و بواسطهٔ عمل دیگری، طمع در نیل او بستن نشاید.» (جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص۳۵۳)

که خدا بر شما منّت بنهاد[۱].»

پاک است خداوندِ متعال از کژرویِ مُلحدان و شرکِ مشرکان و از هر نقصی که ناقصان بدو بندند و از تشبیه تشبیه‌کنندگان و اوهام اندیشه‌گران و خیالْ‌پردازانی که برای او «چگونگی» قائل شوند.

حمد و جلال از آنِ خدایی است که مرا در تلفیقِ کتاب الهی و ربّانیِ مثنوی توفیق داد؛ هموست توفیق دهنده و بسیار بخشنده، و از آنِ اوست قدرت و نعمت، خاصّه بر بندگانِ عارفش به رغم آنان که «خواهند خموش سازند نور خدا به دهان‌های خویش، در حالی که خدا تمام کنندهٔ نور خود است، گرچه کافران را پسند نیفتد[۲].» و «براستی ما قرآن را نازل کردیم و خود نگهبان آنیم[۳].» و «اگر کسی پس از شنودن آن، خواهد که آن را (بر اغراض باطل خود) دگرگون سازد، همانا خداوند شنوایِ داناست.» و ستایش از آن پروردگارِ جهانیان است و درود خدا بر سَرورِ ما محمّد و خاندان و اصحاب پاک و پاکیزه‌اش باد جملگی. به رحمت تو ای مهربان‌ترین مهربانان.

* * *

---

۱. قسمتی از آیهٔ ۹۴ سورهٔ نساء.

۲. آیهٔ ۸ سورهٔ صف.

۳. آیهٔ ۱۸۱ سورهٔ حِجْر.

دیباچه

ای ضیاءالحق، حُسام‌الدین بیار این سوم دفتر که سُنّت شد سه بار (۱)

ای ضیاءالحق، حُسام‌الدین چَلَبی، دفتر سوّم را بیاور که سنّت، سه‌بار است. [از آنجا که حسام‌الدین، نقشی بارز در خلق مثنوی معنوی داشته، لذا حضرت مولانا از روی ادب و به جهت تقدیر و تحسین او، فراهم شدن سوّمین دفتر مثنوی را به وی نسبت می‌دهد[۱]. «سنّت شد سه‌بار» اشاره دارد به احادیثی از حضرت پیامبر(ص) که استاد فروزانفر وجوه مختلف آن را ذکر کرده است[۲]: **کانَ اِذا تَکَلَّمَ بِکَلِمَةٍ اَعادَها ثَلاثاً حَتّی تُفْهَمَ عَنْهُ؛ وَ اِذا اَتیٰ عَلیٰ قَوْمٍ فَسَلَّمَ عَلَیْهِمْ ثَلاثاً.** «هرگاه پیامبر(ص) سخنی می‌فرمود، آن را سه بار تکرار می‌کرد تا مخاطب، آنرا خوب بفهمد؛ و هرگاه بر جمعی وارد می‌شد، سه بار سلام می‌کرد.» **کانَ اِذا دَعا دَعا ثَلاثاً وَ اِذا سَأَلَ سَأَلَ ثَلاثاً.** «هرگاه حضرت پیامبر(ص) نیایش می‌کرد، سه بار تکرار می‌فرمود و چون سؤال می‌کرد نیز آن را سه با تکرار می‌فرمود.» خوارزمی گوید: «سنّت شد سه بار» تنبیه می‌نماید بر آنکه غرض از جاری ساختنِ ینابیعِ حکمتِ الهیِ معنوی در صُوَرِ دفاترِ مثنوی، طهارتِ جانِ اربابِ عرفان است و هر دفتری به جای یک شُستنی[۳].]

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی**، دفتر سوّم، ص۲، و **شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)**، ج ۲، ص۴، **مثنوی مولوی معنوی**، دفتر سوّم، ص۳.

۲. ر.ک. **احادیث مثنوی**، ص۷۲ ـ ۷۱.

۳. **جواهرالاسرار**، دفتر سوّم، ص۲۵۸.

(۲) بَـــرگُشا گـــنجینهٔ اســرار را در ســوم دفـتر بِـهِلْ[۱] اِعْـذار را

ای حُسام‌الدین، گنجخانهٔ اسرار و حقایق معنوی را به‌رویِ طالبان آن گشوده ساز و در دفتر سوّم مثنوی، عذر و بهانه را کنار بگذار. [در دفتر سوّم که بیماری و نالانی، حسام‌الدین را دستخوش ملالی کرده است و همین نکته ظاهراً وی را از مطالبهٔ آغاز کردن دفتر تـازه‌یی از مثنوی بازداشته است، مولانا با اشارت به مزاج وی خاطرنشان می‌کند کـه هـرچـند دنـیای حسّی، دنیای کثرات و عالم آکل و مأکول است، وی که از ابدالِ حق و خاصّان او محسوب است، البتّه مزاجش روحانی است، از مزاج عنصری تبدیل یافته است و از اینرو به قوّت روح، زنده است و دستخوش عناصر و تبدّل و انحراف آنها نیست[۲]. کلمهٔ اِعْذار (= بهانه‌کردن، عذر آوردن، مهمانی و ضیافتی که برای ختنه‌کردن طفل می‌دهند، ختنه‌سوران.) را مـی‌توان اَعْـذار (= جمعِ عُذْر) نیر خواند هرچند که برخی از شارحان آن را وارد نمی‌دانند[۳]. انقروی معنی اخیر را خالی از ضعف نمی‌داند و معتقد است که واژهٔ مذکور را باید اِعْذار و به معنی خـتنه‌سوران دانست. بنابر این می‌گوید: همانطور که در مجالس ختنه‌سوران درهم و دینار هزینه می‌کنند در مجالس ختنه‌سوران طریقتی نیز باید جواهر گفتار را بذل نمود و خوانِ اسرار و بساط حقایق ربّانی برپا نمود[۴].]

(۳) قُـــوّتت از قُـــوّتِ حـق مـی‌زهد نه از عُروقی کز حرارت می‌جهد

زیرا نیروی تو از نیروی حق تعالی جوشیدن می‌گیرد، نه از رگ‌هایی کـه از حـرارت طبیعی بدن می‌جُنبد که این جنبش زاییدهٔ حرکت کارخانهٔ جسمانی آدمی است.

(۴) این چراغِ شمس، کو روشـن بُـوَد نه از فتیل و پنبه و روغـن بُـوَد

تابیدن چراغ خورشید که هماره روشن است، از فتیله و پنبه و روغن نیست. [همینطور درخشش روح الهی انسان از عناصر مادّی و محسوس مایه نمی‌گیرد. حاج ملّاهادی سبزواری

---

۱. بِهِلْ: فعل امر از هِلیدن به معنی رها کردن، فرو نهادن.
۲. سرّ نی، ج۱، ص۵۲.
۳. ر.ک. المنهج القوی، ج۳، ص۸.
۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، ص۲۹ ـ ۲۸.

می‌گوید: «این چراغ شمس» ایهامی است به خود[۱] (مولانا).]

سقفِ گردون کو چنین دایـم بُـوَد نه از طناب و اُسْـتُنی قـایم بُـوَد (۵)

سقف آسمان که هماره پابرجاست، نه متّکی به ریسمانی است و نه ستونی. [تداعـی می‌کند آیهٔ ۲ سورهٔ رعد را: اَللّٰهُ الَّذی رَفَعَ السَّمَواتِ بِغَیْر عَمَدٍ تَرَوْنَها... «خداوند است آنکه برافراشت آسمان‌ها را بی‌ستونی دیدنی...». آیهٔ ۱۰ سورهٔ لقمان نیز همین مضمون را داراست.]

قُـوّتِ جِـبْریل از مَـطْبَخ نـبود بـود از دیـدارِ خَـلّاقِ وجـود (۶)

نیروی جبرئیل از غذاهای آشپزخانه‌ای و مادّی ناشی نمی‌شود؛ بلکه این همه قدرت روحانی از دیدار و شهود آفرینشگر هستی حاصل شده‌است. [نام جِبْریل سه بار در قرآن کریم ذکر شده؛ دوبار در سورهٔ بقره آیهٔ ۹۰ و ۹۱ و یکبار در سورهٔ تحریم آیهٔ ۴. این اسم، عبرانی و اصل آن جبرئیل به معنیِ مرد خدا و یا قوّت خداست[۲]. به عقیدهٔ حکما، مقام قرب حـضرت جبرئیل (مانند اسرافیل) بالاتر از میکائیل و عزرائیل است، چه آن دو (جبرئیل و اسـرافـیل) مدار خلق بشمار آیند، زیرا افاضهٔ علوم الهیّه برخلق بواسطهٔ جبرئیل صورت گـیرد و افـاضهٔ صُوَرِ مختلف بر خلایق به‌دست اسرافیل انجام شود[۳].]

هـمچنان ایـن قُـوّتِ اَبْـدالِ حـق هم ز حق دان، نه از طعام و از طَبَق (۷)

همینطور نیروی اولیاءالله را نیز باید از جانب حـضرت حـق بـدانـی، نـه از طـعام و سفره‌های رنگین. [ر.ک. اَبْدال، بیت (۲۶۴) دفتر اوّل.]

جسمشان را هم ز نُور اِسْرِشته‌اند تا ز روح و، از مَلَک بگذشته‌اند (۸)

جسم اولیاءالله نیز با نور الهی سرشته شده به طوریکه حتّی بر روح و فـرشتگان نـیز سبقت گرفته است. [گاه لطافت و صفای روح در بدن نیز تأثیر می‌گذارد؛ مثل حباب لامپی که از شعلهٔ برق روشنی می‌گیرد و سراپا نور می‌شود. محقّقان حکمت و عرفان می‌گویند که بدن،

---

۱. شرح اسرار، ص۱۸۸.

۲. ر.ک. اعلام قرآن، ص۲۶۰.

۳. ر.ک. رسائل حکیم سبزواری، ص۴۱۰ ـ ۴۰۹.

تحت تأثیر لطافت روح، حالت «روح» مصطلح اهل صنعت کیمیا را می‌گیرد که از ذرّات جسد، جزوبه‌جزو، عبور می‌کند و در همه‌جا نفوذ می‌کند، بی‌آنکه موجب خُلَل و فُرَج و خَرْق و التیام شده باشد. همچنانکه ابر بر اثر تابش ماه، روشن و منوّر می‌گردد، جسم عنصری انسان نیز در پرتو لطافت و صفای روح، لطیف می‌شود[۱]. مصراع دوّم، تداعی کنندهٔ آیهٔ ۴ سوره قَدْر است: تَنَزَّلُ الْمَلائِکَةُ وَالرُّوحُ فیها...«فرود آیند در آن شب، فرشتگان و روح...». مفسّران قرآن‌کریم در اینکه منظور از این روح چیست نظرات متفاوتی دارند؛ از آن جمله برخی، این روح را جبرئیل، و برخی وحی و برخی روحِ مجرّد و مفارق از مادّه می‌دانند که متعلّق به عالم امر است[۲]. ظاهراً بیت فوق با مورد اوّل سازوارتر است به قرینهٔ اینکه در بیت(۶) ذکری از جبرئیل رفته است. الله اعلم بالصّواب.]

(۹) **چونکه موصوفی به اوصافِ جَلیل ز آتشِ اَمراض بگذر چون خَلیل**

از آنجا که تو به صفات حضرت پروردگار بزرگ اتّصاف یافته‌ای از گزند بیماری‌ها به سلامت بازخواهی رست، چنانکه حضرت ابراهیم(ع) خلیل از آتش نمرودیان رهید. [همانطور که در شرح بیت(۱) همین دفتر گذشت، حُسام‌الدین هرچندگاه به علّت رنجوری و کسالت از ادامهٔ املای مثنوی باز می‌ایستاد و عذرها می‌آورد. مولانا در اینجا به او می‌فرماید که چون تو به صفات الهی متّصف هستی و در زمرهٔ کاملان، لذا از هر آسیب و گزندی در امان خواهی بود، همانطور که ابراهیم خلیل‌الله نیز از لهیب آتش نمرودیان برهید. مصراع دوّم اشارت است به آیهٔ ۶۹ سورهٔ انبیاء که توضیح آن در شرح بیت(۷۹۰) دفتر اوّل آمده است. بحرالعلوم می‌گوید: مراد از آتش، آتش معنوی است که همانا آتش فراق است. امّا اگر مراد، آتش صوری و عنصری باشد، منظور اینست که وقتی متخلّق به اخلاق الهی شوی همهٔ موجودات، مقهور تو شوند و تو می‌توانی خرق عادت کنی[۳]. یوسف بن احمد مولوی نیز در شرح بیت فوق گوید: ای حُسام‌الدین چون به اخلاق الهی متخلّق شوی از آتش امراضِ نفسانی خواهی رهید، چنانکه ابراهیم(ع) از آتش نمرودیان برهید[۴].]

---

۱. ر.ک. مولوی نامه، ج۲، ص۷۳۱ ـ ۷۳۰.

۲. ر.ک. کشّاف، ج۴، ص۷۸۱، مجمع‌البیان، ج۱۰، ص۵۲۰ و المیزان، ج۲۰، ص۴۷۲.

۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، دفتر سوّم، ص۳.

۴. ر.ک. المنهج القوی، ج۳، ص۹.

گردد آتش بر تو هم بَرْد و سلام ای عَناصر مر مِزاجت را غلام (۱۰)

ای انسان کاملی که عناصر اربعه یعنی همهٔ جهان در حیطهٔ تصرّف و فرمان توست؛ بدان که آتش برای تو نیز سرد و سازگار شود. [مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۶۹ سورهٔ انبیاء که شرح آن در بیت (۷۹۰) دفتر اوّل گذشت. ر.ک. **چهار عنصر**، بیت (۱۶۱۸) دفتر دوّم.]

هر مِزاجی[۱] را عناصِر مایه است وین مزاجت برتر از هرپایه است (۱۱)

مایهٔ اصلی مزاج عامّهٔ خلایق، عناصر مادّی و طبیعی است؛ ولی مزاج روحانی تو برتر از همه است.

ایـن مِـزاجت از جـهانِ مُـنْبسط وصفِ وحدت راکنون شد مُلتَقِط[۲] (۱۲)

مزاج روحانی تو از عالم احدیّت سرچشمه گرفته، و به همین جهت نیز توانسته است وصف حقیقت واحد را اکتساب کند. [«**جهان مُنْبَسِط**» اشاره دارد به ذات احدیّت و هستی محض، چنانکه بیت (۶۸۹ - ۶۸۶) دفتر اوّل ایـن مـعنا را شـرح داده است. مـصراع دوّم از مبهمات ابیات مثنوی است از اینرو برخی از شارحان فقط به شرح لفظی و بـیان مـنطوق آن بسنده کرده‌اند و به مفهوم و مقصود آن نپرداخته‌اند. اکبرآبادی در بیان مـصراع دوّم مـی‌گوید انسان (کامل) در ذات احدیّت مستغرق شده و از کثرت گذشته و عین وحدت شده است[۳]. حاج ملّاهادی سبزواری نیز قریب همین معنا را گفته که مضمون آن اینست: مزاج عنصری هم مظهر توحید و عدل است، چون این مزاج وصف وحدت حاصل کند به عالم وحدت و عدالت داخل شده و خلعت الهی می‌یابد[۴]. خوارزمی نیز تقریباً در همین مضمون گفته است: چـون تـابش عشق، عوارض اختلافات را بسوختی و چهره به‌انوار تجلّیات‌احدیّت برافروختی و نقدخزائن گنج وحدت را بیندوختی، فوج ملک کمینهٔ غلامت گردد و اوج فلک، ادنیٰ مقامت شود[۵]. اما

---

۱. **مِزاج**: ر.ک. بیت (۳۷۹۰) دفتر دوّم.

۲. **مُلْتَقِط**: برگیرنده، برچیننده، کسب کننده. صاحب **المنهج القوی**، در صفحه ۱۰ «ملتقط» را در اینجا «جامعِ اوصاف الهی» تفسیر کرده است.

۳. ر.ک. **شرح ولی محمّد اکبرآبادی**، دفتر سوّم، ص۳.

۴. ر.ک. **شرح اسرار**، ص۱۸۸.

۵. **جواهرالاسرار**، دفتر سوّم، ص۲۵۹.

وجه دیگر مصراع دوّم که بعید می‌نماید: مزاج تو از جهان منبسط (عالم هستی محض) است که برای توصیف وحدت با عالم خاکی درآمیخته است[۱].]

(۱۳) ای دریــغا عـرصهٔ اَفـهامِ خَـلْق سخت تنگ آمد، ندارد خَلق، حلق

افسوسا که ظرفیت درک و فهم مردم، بسیار محدود است و مردم برای تناول غذاهای معنوی، استعداد و گلوی مناسب ندارند.

(۱۴) ای ضیآءالحق، به حَذقِ[۲] رأیِ تـو حلق بخشد سنگ را حـلوایِ تـو

ای ضیاءالحق تو با مهارتی که در فکر و اندیشه داری، می‌توانـی بـا حـلوای ذوق و معنویاتت به سنگ خاره نیز دهان و استعداد ببخشی. [«خَلْق» در اینجا کـنایه از اسـتعداد و قابلیت است. برخی «به» را در «به حِذْق» قسم گرفته و گفته‌اند: سوگند بـه تـصرّف هـمّت و برکت صحبتِ تو کسانی که قابلیت فهم اسرار را بالفعل ندارند قابلیت و استعداد پیدا کنند[۳]. اما **بحرالعلوم** گوید: از حذاقتِ رأی و صرف همت تو، قلوب قاسی (= دل‌های سفت و سخت) نیز می‌توانند فهم اسرار کنند[۴].]

(۱۵) کوهِ طور[۵] اَندر تَجَلّی حَـلْق یـافت تا که مَی نوشید و، مَی را بَرنتافت

کوه طور بر اثر تجلّی حق، استعداد و قابلیت فهم اسرار ربّانی را یافت، چندانکه شراب شهود جمال حق را نوشید ولی نتوانست آن را تحمّل کند. [اشاره به آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ اَعراف که شرح آن در بیت (۲۶) دفتر اوّل گذشت.]

(۱۶) صــارَ دَکّـاً مِـنْهُ وَ انْشَـقَّالْـجَبَل هَلْ رَأَیْتُمْ مِنْ جَبَل رَقْصَالْـجَمَل؟

بر اثر تجلّیِ حق، کوهِ طور از هم دریده شد. آیا تاکنون دیده‌اید که کوهی همانند شتر به

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص۲۷. نیز ر.ک. مثنوی (استعلامی) ج۳، ص۲۲۶.
۲. حَذْق: مهارت.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۳، جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۶۰.
۴. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، دفتر سوّم، ص۳.
۵. کوه طور: ر.ک. بیت (۱۳۳۲) دفتر دوّم.

رقص درآید؟ [این بیت نیز اشاره به آیهٔ اخیرالذکر دارد. ر.ک. بیت (۲۵ و ۲۶) دفتر اوّل.]

لقمه‌بخشی، آید از هر مُرتَبَس[۱] حَلْق‌بخشی، کارِ یزدانست و بَس (۱۷)

لقمه بخشیدن از هر آدم توانگری برمی‌آید؛ ولی گلو بخشیدن تنها کار حق‌تعالی است.

حَلْق بخشد جسم را و روح را حَلْق بخشد بهرِ هر عضوت جُدا (۱۸)

حق تعالی، هم به جسم گلو می‌بخشد و هم به روح. او به هر عضوی از اعضایت، جداگانه گلویی می‌بخشد. هم جسم نیازمند غذاست و هم روح. برای تناول غذا نیز به دهان و گلو احتیاج است. جسم و روح هرکدام غذایی جداگانه و حلق و دهانی جداگانه دارند[۲]، [ر.ک. بیت (۳۷۴۷) همین دفتر. بنابراین هریک از جسم و روح، استعداد خاص خود را دارد.]

این گهی بخشد که اِجلالی شوی وز دَغا و از دَغَل، خالی شوی (۱۹)

حق تعالی وقتی این استعداد معنوی و قابلیت فهم اسرار ربّانی را به تو می‌دهد که گرانقدر باشی و از پلیدی‌ها و دغل‌ها پاک گردی.

تا نگویی سرِّ سلطان را به کس تا نریزی قند را پیشِ مگس (۲۰)

تا حقایق نهفته و اسرار پوشیدهٔ حضرت شاهِ وجود را به هرکسی نگویی و شهد گوارای معارف الهی را پیش هر آدم فرومایه‌ای نریزی. [«مگس» مظهر ناتوانی و پستی و آلودگی است. در اینجا کنایه از آدمیان پلید و زبون و نااهل. چنانکه حضرت مولی‌العارفین در فرمایش خود، مگس را در همین معنی بکاربرده: **اَلنّاسُ ثَلاثَةٌ: فَعالِمٌ رَبّانِیٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلیٰ سَبیلِ نَجاةٍ وَ هَمَجٌ رَعاعٌ اَتْباعُ کُلِّ ناعِقٍ، یَمیلُونَ مَعَ کُلِّ ریحٍ لَمْ یَسْتَضیئُوا بِنُورِ الْعِلْم وَ لَمْ یَلْجَأُوا اِلیٰ رُکنٍ وَثیقٍ.** «مردم سه دسته‌اند: دانایی حق باور، و آموزندهٔ در راه رستگاری و مگسانِ خُرد و زبون که به دنبال هر بانگی می‌روند و با وزیدن هر باد بدان سو می‌گرایند، اینان از روشنی علم

---

۱. **مُرْتَبِس**: فربه و تنومند، درشت و گوشت‌آلود و توانگر. ولی استاد نیکلسن آن را به معنی خوشه‌چین و جمع‌کننده و فراهم‌آورندهٔ میوه‌های درختان ترجمه کرده است. (فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج۸، ص۲۷۲)

۲. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی** (شاه داعی)، ج۲، ص۶.

بهره‌ای ندارند و بر بنیادی استوار نایستاده‌اند[۱].»]

(۲۱) **گوشِ آنکس نوشد[۲] اسرارِ جلال کو چو سوسن صد زبان افتاد و لال**

گوش کسی می‌تواند اسرار الهی را بشنود که همانند گُل سوسن، صد زبان داشته باشد ولی لال و خموش باشد. [سوسن، گُلی است فصلی و دارای گُل‌های زیبا و درشت و رنگین. امّا در ادبیّات فارسی، کنایه است از کسی که حرف‌های بسیار دارد ولی حرفی نزند. زیرا گلبرگ‌های سوسن فراوان است و در عین حال خموش و بی‌سخن. از اینرو به این گونه افراد، «سوسن‌زبان» گویند. گاه نیز این تعبیر در مورد افراد فصیح و سخنور بکاررود[۳]. در اینجا معنی اوّل مراد است. خوارزمی گوید: ارباب سلطنت و اقبال و اصحاب عظمت و جلال، هرکس را در حریم عزّت خویش راه ندهند و از اسرار پادشاهی آگاه نکنند و اگر ناگاه در بارگاه اجلال و اعزاز در سراپردهٔ اسرار و سرادقِ راز طفلی یا طفیلی راه یابد و از بعضی اسرار آگاه شود هرآینه خاطر پادشاه عالی‌جناب، خالی از قلق و اضطراب نباشد تا نیاید که اسرار سلاطین با گدایانِ ره‌نشین گوید و از سر عدم خبرت در راه افشایِ سرّ سلطنت پوید[۴]. ر.ک. صَمْت، شرح بیت (۲۸) دفتر اوّل.]

(۲۲) **حلق بخشد خاک را لطفِ خدا تا خورد آب و، بِرُوید صَد گیا**

لطف حضرت‌حق، به خاک نیز گلو می‌بخشد، یعنی به‌خاک قابلیت جذب‌آب می‌دهد تا آب را بیاشامد و سپس صدگونه گُل و گیاه از دل خود برویاند.

(۲۳) **باز خاکی را ببخشد حلق و لب تا گیاهش را خورَد اَندر طلب**

باز خداوند به حیواناتِ پدید آمده از خاک گلو و دهان می‌دهد تا در تکاپوی طبیعی، گیاهان را بخورند. [عبداللطیف می‌گوید اشاره است به آیهٔ ۵۵ سورهٔ طه[۵]: وَ مِنْها خَلَقْناکُمْ وَ

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۳۹.

۲. نُوشَد: مخفّف نیوشد (شرح اسرار، ص۱۸۹) به معنی بشنود.

۳. ر.ک. آنندراج، ج۳، ص۲۵۱۲.

۴. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص۳۶۱.

۵. ر.ک. لطائف المعنوی، دفتر سوّم، ص۱۱۰.

فیها نُعیدُکُمْ وَمِنْها نُخْرِجُکُمْ تارَةً اُخْریٰ. «و از زمین بیآفریدیمتان و بدان باز بریمتان و دگربار از آن برآریمتان.»]

چون گیاهش خورْد حیوان گشت زَفْت گشت حیوان، لقمهٔ انسان و رفت (۲۴)

چون که حیوان، گیاهان را بخورَد، فربه می‌شود، و در این صورت همین حیوان، لقمهٔ آدمی می‌گردد و به نیستی می‌رود. پس قانون آکل و مأکول بر جهان حاکم است.

باز خاک آمد شد اَکّالِ[1] بشر چون جُدا شد از بشر روح و بصر (۲۵)

دوباره وقتی که روح و بینش از آدمی جدا شود خاک می‌آید و او را می‌خورد.

ذرّه‌ها دیدم دهانشان جمله باز گر بگویم خوردشان، گردد دراز (۲۶)

من ذرّه‌هایی دیدم که جملگی دهان خود را گشوده بودند؛ حالا اگر من بخواهم دربارهٔ چگونگی خوردن آنها حرف بزنم سخن به درازا می‌کشد.

برگها را برگ از اِنعام او دایگان را دایه، لطفِ عامِ او (۲۷)

برگ درختان از لطف و احسان خداوند ساز و برگ حیات به دست می‌آورند. و همین لطف و احسان واسع اوست که همهٔ پرورندگان موجودات را می‌پرورد. [حاج ملاهادی سبزواری گوید که برگ دوّم در مصراع اوّل، به معنی سامان است[2].]

رزقها را رزقها او می‌دهد زآنکه گندم بی‌غذایی چون زَهَد[3]؟ (۲۸)

حضرت حق به رزق و روزی موجودات نیز روزی می‌دهد. زیرا گندم چگونه می‌تواند بدون رزق و روزی حق تعالی نشو و نما کند؟

---

۱. اَکّال: بسیار خورنده.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص۱۸۹.

۳. زَهَد: نشو و نما کند. (شرح اسرار، ص۱۸۹)

(۲۹) نیست شرحِ این سخن را مُنتها پاره‌یی گفتم بدانی پاره‌ها

شرح این مطلب پایانی ندارد؛ من نمونه‌ای گفتم تا سایر موارد را خودت درک کنی. [تو خود حدیثِ مفصّل بخوان از این مجمل.]

(۳۰) جمله عالَم آکل و مأکول دان باقیان را مُقبِل و مقبول دان

تو باید این نکته را بدانی که این جهان، جملگی خورنده و خورده شده است، مگر آنان که به بقای حق باقی‌اند؛ اینان به حق روی می‌آورند و در درگاه الهی پذیرفته شده و مقبول‌اند. [در این باب مضمون کلام حاج ملاهادی سبزواری اینست: جماد، غذای نبات می‌شود و نبات غذای حیوان می‌گردد و حیوان، غذای انسان. این زنجیرهٔ طولی همچنان ادامه دارد تا اینکه انسان، به بقای حق باقی شود[۱]. مضمون کلام اکبرآبادی نیز اینست: باقیان (= اهل‌الله) که از این عالم رسته و به آن عالم پیوسته‌اند هم مُقبِلِ حق‌اند و هم مقبول حق و به بقای حق باقی‌اند، هرچند که به ظاهر می‌خورند و می‌نوشند[۲]. خلاصه مقصود بیت فوق اینست: همهٔ تنازع‌ها و کشمکش‌ها تنها در عالم مادّه و حیات طبیعی رخ می‌دهد و در مرتبهٔ معنا و ماوراء مادّه، صلح و آرامش برقرار است.]

(۳۱) این جهان و ساکنانش منتشر و آن جهان و سالکانش مُستمِر

این جهان و ساکنانش متفرق و از هم گسیخته‌اند، ولی آن جهان و ساکنانش ثابت و پایدار. [مردم دنیا گرفتار دو قید زمانی و مکانی‌اند، ولی اهل‌الله از این دو قید رسته‌اند.]

(۳۲) این جهان و عاشقانش مُنقطِع اهلِ آن عالَم مُخَلّد[۳] مُجتمِع

این جهان و هواخواهانش از یکدیگر گسیخته و متفرّق‌اند، ولی اهل‌الله، جاودانه و با یکدیگر وحدت دارند. [اگر مخلّد را قید بگیریم می‌شود: اهل‌الله همواره با یکدیگر وحدت دارند. زیرا این جهان، عالم فرق است و آن جهان، عالم جمع.]

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص۱۸۹.

۲. ر.ک. شرح ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۳.

۳. مُخَلَّد: جاودان.

پس کریم آنست کو خود را دهد آبِ حیوانی[۱] که مانَد تا ابد (۳۳)

بخشندهٔ حقیقی کسی‌است که در کام جان خود آب حیات را درچکاند تا بقای جاودانه یابد. [وجه دیگر: بخشندهٔ حقیقی کسی است که هستی مجازی و امکانیِ خود را در راه حق‌تعالی بذل کند و به مقام فناء برسد و از این طریق به حیات جاودان برسد. وجه دیگر: بخشندهٔ حقیقی کسی است که هستی مجازی خود را در راه حق تعالی بذل کند و چنین کریمی همچون آب حیات، ابدی و جاودانه است[۲].]

باقیاتُ الصّالحات آمد کریم رَسته از صد آفت و اَخطار و بیم (۳۴)

بخشندهٔ حقیقی (یعنی آنکس که به‌جای بذل مال، همهٔ هستی خود را می‌بخشد و به مقام فناء می‌رسد،) نیکِ جاودانه است که از صد نوع گزند و خطر و بیم رهیده است. [در مصراع اوّل از آیهٔ ۷۶ سورهٔ مریم تنها لفظاً اقتباس شده است: **وَالْمالُ وَ الْبَنُونَ زینَةُ الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ الْباقِیاتُ الصّالحاتُ خَیْرٌ عِنْدَ رَبِّکَ ثَواباً وَ خَیْرٌ اَمَلاً**. «و دارایی و فرزندان، زیور زندگانی این جهان هستند؛ و طاعت و کردار نیک که هماره می‌مانند نزد پروردگارت بهتر و امید بستن بدان نکوتر است.» آیهٔ ۴۶ سورهٔ **کهف** نیز تقریباً همین مضمون را داراست.]

گر هزاران‌اند، یک کس بیش نیست چون خیالاتِ عددْاندیش نیست (۳۵)

اگر کریمان (عارفان راستین) فرضاً هزاران نفر هم که باشند، در حقیقت یکی بیش نیستند و آنچنان نیست که کثرت اندیشان خیال می‌کنند [کثرتْاندیشان خیال می‌کنند که کثرت و تعدّد ظاهری میان عارفانِ راستین، کثرت و تعدّدی حقیقی است در حالی که جوهر حقیقی و معنوی ایشان یکی بیش نیست، چه جملگی آنان در حقیقتِ الله و وجودِ واجب، محو و فانی و به بقای حق باقی شده‌اند[۳].]

آکل و مأکول را حلق است و نای غالب و مغلوب را عقل است و رای (۳۶)

خورنده و خورده شده هرکدام برای خود حلق و گلویی دارد؛ و نیز هر غالب و مغلوبی

---

۱. آب حیوان: ر.ک. شرح بیت (۵۷۴) دفتر اوّل.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۳.

۳. ر.ک. شرح ولی محمّد اکبر آبادی، دفتر سوّم ص۴، شرح اسرار، ص۱۸۹.

دارای خِرد و اندیشه است.[رجوع است به بیت(۳۰) همین دفتر. این عالم به اعتبار اینکه مظهر حیّ است، در حقیقت دارای قوای روحانیه است و به این لحاظ صاحب درک و اندیشه.]

(۳۷) **حلق بخشید او عصایِ عدل را خورد آن چندان عصا و حَبْل را**

حق تعالی به عصای عدل موسی(ع) حلق و گلویی داد و آن عصا، چندین عصا و ریسمان را فرو بلعید. [اشاره به آیه ۴۵ سورهٔ شعراء: **فَأَلْقَوا حِبالَهُمْ وَ عِصِيَّهُمْ وَ قالُوا بِعِزَّةِ فِرعَوْنَ اِنّانَحْنُ الْغالِبُونَ فَأَلْقیٰ مُوسیٰ عَصاهُ فَاِذٰا هِیَ تَلْقَفُ ما یَأْفِکُونَ**. «پس فکندند رَسَن‌ها و چوبدستی‌های خویش و گفتند به عزّت فرعون که ماییم چیرگان. پس موسی نیز عصای خود فکند و همهٔ تزویرهای آنان فرو خورد.» برخی گویند که ساحرانِ فرعونی، جیوه در عصاهای کاواک می‌ریختند و چون در مجاورت حرارتِ آفتاب می‌نهادند آن عصاها به حرکت در می‌آمد و غریو از ناظران برمی‌خاست.]

(۳۸) **و اندرو افزون نشد ز آن جمله اَکْل ز آنکه حیوانی نبودش اکل و شکل**

عصای موسی(ع) با وجود اینکه آن همه رَسَن و عصای ساحران را فرو بلعیده بود بر حجم آن چیزی افزوده نشد، زیرا شکل و غذای آن از جنس حیوان نبود.

(۳۹) **مَر یقین را چون عصا هم حلق داد تا بخورْد او هر خَیالی را که زاد**

حق تعالی به یقین نیز همانند عصا، حلق و گلویی بخشیده تا هر خیال یاوه‌ای را که در قلب پدید می‌آید فرو بلعد. [یقین، محو کنندهٔ اوهام و خیالات بی‌اساس است. ر.ک. یقین، بیت (۸۶۰) دفتر دوّم. خوارزمی گوید: عصایی که از دست صاحبْ‌دولتی تأثیر یافت مشرف به حلقی شد که چندین هزار حِبال و عِصیّ سحره را یک لقمه ساخت؛ پس یقینی که از اهل‌دل فایض گردد چگونه حبال وساوس و خیالات و عِصیّ اوهام و حبالات را فرو نبرد و چرا چون آتش، عالَم خس و خاشاک شُبهات را نخورد[۱]؟ خیال در اصطلاح مولانا، ظنون و اوهامی است که گاه بر لوح ذهن سایه می‌افکند.]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص۳۶۴.

پس معانی را چو اَعیان حلق‌هاست　　رازقِ حلقِ معانی هم خداست (۴۰)

پس نتیجه می‌گیریم که عالَمِ معانی و حقایق غیرطبیعی نیز مانند موجوداتِ مادّی و طبیعی، حلق و گلویی دارند؛ و بخشنده حلق و گلو به عالَم معانی نیز حق‌تعالی است.

پس زِ مَه تا ماهی هیچ از خلق نیست　　که به جذبِ مایه او را حلق نیست (۴۱)

بنابر این از ماه تا ماهی، یعنی از آسمان گرفته تا زمین، هیچ موجودی نیست که برای جذب مادّهٔ غذایی دهانی نداشته باشد [ر.ک. توضیح سَمَک و سِماک در بیت (۵۸۷)دفتر اوّل.]

حلقِ جان از فکرِ تن خالی شود　　آنگهان روزیش اِجلالی شود (۴۲)

هرگاه گلوی جان و روان آدمی از وسوسه‌های جسمانی آسوده شود، در آن صورت به روزی‌های طیّبهٔ الهی دست خواهد یافت. یعنی از هوس‌ها بگذر تا به حیات طیبه رسی.

شرط، تبدیلِ مِزاج آمد، بِدان　　کز مِزاجِ بد بُوَد مرگِ بَدان (۴۳)

این نکته را بدان که شرط آسوده شدن روح از وساوس و شهوات، دگرگون شدن مزاج باطنی انسان است؛ مرگ بدکاران نیز زاییدهٔ مزاج بد روحی آنان است.

چون مزاجِ آدمی گِلْ‌خوار شد　　زرد و بدْرنگ و سَقیم و خوار شد (۴۴)

وقتی که انسان، مزاجاً به گل خوردن عادت کند، چهره‌ای زرد و بدرنگ و حالی بیمار و زار پیدا می‌کند. [در طبّ قدیم، میل به گِلْ‌خواری، یکی از بیماری‌های معده به شمار می‌آمده است. و اطبا، سبب آن را ازدیادِ اَخلاطِ بَد در معده می‌دانستند[۱]. و گاه برای درمان و تداویِ پاره‌ای از بیماری‌ها برخی از گِل‌های مأکول را برای بیمار تجویز می‌کردند. امّا وقتی گِل‌خواری به صورت میل شدید (ویار) در می‌آمد، خود مولّد بیماری‌هایی در اعضای گوارشی بیمار می‌شد و از آن‌جمله رنگ‌پوستِ او را تباه و نامناسب می‌کرد[۲]. مولانا در اینجا گِلْ‌خواری را کنایه از گرایش به شهوات و نفسانیات و تمتّعات دنیوی می‌داند. یعنی هرگاه

---

۱. ر.ک. خفّی علایی، ص ۱۷۶.

۲. ر.ک. مخزن‌الادویة، ص ۵۹۱.

آدمی غرق در شهوات و لذایذ مادّی شود، دچار بیماری روحی و عدم تعادل روانی می‌شود.]

(۴۵) چون مزاجِ زشتِ او تبدیل یافت رفت زشتی از رخش، چون شمع تافت

هرگاه مزاجِ بد آدمی تغییر یابد، زشتیِ رخساره‌اش محو شود و همچون شمع بتابد. [همینطور وقتی مزاجِ روحیِ انسان به معنویت و کمال گرایش پیدا کند، پژمردگی و افسردگی را محو و زائل کند و به جای آن شور و نشاط روحی جایگزین سازد.]

(۴۶) دایه‌یی کو طفلِ شیرآموز را تا به نعمت خوش کند پَدفوز[۱] را؟

کجاست آن دایهٔ حقیقیِ روح و روان که شیرخواره را از شیر طبیعت بگیرد و کامش را با نعمت‌های معنا و کمال شیرین سازد؟ [در برخی از شروح، بیت فوق به صورت خبری آمده نه استفهامی. به ذیل بیت (۴۸) همین دفتر رجوع شود.]

(۴۷) گر ببندد راهِ آن پستان بَر او بر گُشاید راهِ صد بُستان بَر او

اگر آن دایه، راه پستان را به روی نوزاد ببندد، در عوض، راه صد نوع باغ را به روی او می‌گشاید.

(۴۸) زآنکه پستان شد حجابِ آن ضعیف از هزاران نعمت و خوان و رَغیف[۲]

زیرا شیر پستان، طفل را از تناول هزاران نعمت و طعام و قرص نان محروم داشته است. [همینطور اگر دایهٔ حقیقی، اطفالِ طریقت را به ریاضت و ترک امیال و شهوات عادت دهد، باغ‌هایی از معارف و اسرار در مقابلشان گشوده شود و به هزاران نوع از طعام‌های معنوی و غذاهای الهی دست می‌یازند.]

(۴۹) پس حیاتِ ماست موقوفِ فِطام اندک اندک جهد کن تَمَّ‌الکَلام

بنابر این، نتیجه می‌گیریم که حیات معنوی و زندگانی جاودانهٔ ما وابسته به اینست که از

---

۱. پَدْفُوز: نوزاد و کودک شیرخواره.

۲. رَغیف: گرده نان، قرص نان.

شیر مادّی یعنی لذّات و شهوات حیوانی پرهیز کنیم؛ تو نیز در راه پرهیز از لذّات و شهوات حیوانی بکوش؛ سخن به‌پایان رسید. [فِطام در لغت به‌معنی از شیر بازگرفتن؛ و در مصطلحات صوفیه، کنایه است از انقطاع از عادات و اخلاق زشت و کفِّ نَفْس از شهوات جسمانی و تجدید حیات روحانی که در واقع با «ولادت‌ثانیه» و «حیات دوّم» متحد می‌شود[۱].]

(۵۰) چون جَنین بود آدمی، بُد خون غذا از نجس پاکی بَرَد مؤمن، کذا

تا وقتی که انسان به صورت جَنین در رحِمِ مادر است از خون تغذیه می‌کند همینطور وقتی که آدمی، اسیر زهدانِ دنیا است به ناپاکی‌ها آلوده است. «تا جَنینی، کار خون آشامی است» مؤمن از طعام‌های ناپاک اجتناب می‌کند و به طعام پاک می‌رسد. نیز: مؤمن، ناپاکی‌ها را به پاکی بدل کند، چنانکه جنین، خونِ ناپاک را به نسوجِ پاک، دگر سازد. [مؤمن صاحبدل خود را به حیات دنیوی مقیّد نمی‌کند، بلکه خود را به تولّد دوّم می‌رساند و از زهدان دنیا پای به عرصهٔ عقبی می‌نهد و زندگی طیّبه می‌یابد. بنابراین همانطور که ولادت نخستین، جَنین را از خوردن خون بازمی‌دارد، مردن از عالم حسّ و رهیدن از کمند محسوسات نیز روح را از طعام‌های جسمانی باز می‌گیرد. شاه داعی گوید: مؤمن نیز چنین باشد که از مردار دنیا چون به حدّ ضرورت خورد پاکی بَرَد[۲].]

(۵۱) از فِطامِ خون، غذایش شیر شد وز فِطامِ شیر، لقمه‌گیر شد

وقتی که جَنین از فضا و غذای پُرخونِ رَحِم بازگرفته شود، شیر غذای او می‌گردد، و هنگامی که او از شیر گرفته شود به خوردن دیگر غذاها می‌پردازد.

(۵۲) وز فِطامِ لقمه، لقمانی شود طالبِ اِشکارِ پنهانی شود

و هنگامی که انسان از غذاهای حسّی بازگرفته شود، به حکیمی فرزانه مبدّل می‌گردد و خواهان صید اسرار ربّانی و حقایق پنهانی می‌شود. [لقمان در این بیت، مظهر حکیمی دانا و عالمی ربّانی است. شرح احوال او در بیت (۱۹۶۱) دفتر اوّل آمده است. خوارزمی گوید: تو را نیز ای طفل طریقت، حال چنان است که تا از حبس رَحِم طبیعت بیرون نیایی دیده به

---

۱. مولوی نامه، ج ۲، ص ۲۷۳.

۲. شرح مثنوی شاه داعی، ج دوم، ص ۱۰.

تماشای اراضی و قلوب و آسمان‌های غیوب نگشایی و تا دهان از خون خوردن دواعی نفس و هویٰ نشویی، از پستان لطف الهی شیر تجلّی اسم و صفتی نجویی[۱].]

(۵۳) گر جَنین را کس بگفتی در رَحِم هست بیرون، عالَمی بس مُنتظم

اگر مثلاً کسی با زبان حال به جَنین بگوید: بیرون از فضایِ رَحِم، جهانی بسیار بانظم و شکوه وجود دارد.

(۵۴) یک زمینِ خرّمی با عرض و طول اندرو صد نعمت و چندین اُکُول[۲]

این جهان باشکوه، زمینی سبز و خرّم و پهناور دارد و در آن صد نوع نعمت و خوردنی وجود دارد.

(۵۵) کوه‌ها و بحرها و دشت‌ها بوستان‌ها باغ‌ها و کشت‌ها

در این جهانِ شکوهمند، کوه‌ها و دریاها و هامون‌ها و باغ‌ها و بوستان‌ها و کشتزارهایی وجود دارد.

(۵۶) آسمانی بس بلند و پُر ضیا آفتاب و ماهتاب و صد سُها[۳]

آسمانی بسیار بلند و درخشان و آفتابی عالمتاب و مهتاب و ستارگان بیشمار وجود دارد.

(۵۷) از جنوب و از شمال و از دَبور[۴] باغ‌ها دارد عروسی‌ها و سور

از سمت جنوب و شمال و غرب بادهایی می‌وزد، و این جهان دارای باغ و جشن و سرورهائی است.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص۳۶۸.
۲. اُکُول: جمع «اُکُل» به معنی میوه‌ها، خوردنی‌ها، روزی‌ها.
۳. سُها: ر.ک. شرح بیت (۱۱۲۵) دفتر اوّل.
۴. دَبُور: بادی که از سمت مغرب می‌وزد، مقابل باد صبا که از مشرق وزان است.

در صفت نآید عجایب‌هایِ آن تو درین ظلمت چه‌یی در امتحان؟ (۵۸)

شگفتی‌های این جهان را نمی‌توان وصف کرد، تو ای انسانِ اسیر در رحِمِ تاریک، از چه رو به رنج و تَعَب گرفتار شده‌ای؟ [وجه دیگر مصراع دوّم: تو در این ظلمتکدهٔ دنیا چه می‌کنی؟ مسلّماً برای امتحان و آزمایش مانده‌ای. وجه اوّل مناسب‌تر است.]

خون خوری در چارمیخِ تنگنا در میانِ حبس و اَنجاس[1] و عَنا (۵۹)

تو در زندان و تنگنای رَحِم و در میان ناپاکی‌ها و رنج‌ها از خون تغذیه می‌کنی. [برخی از شروح، بیت فوق را به طریق استفهام خوانده‌اند[2].]

او به حکمِ حالِ خود مُنکر بُدی زین رسالت مُعرِض و کافر شدی (۶۰)

جَنین به اقتضای حال و هوای خود، این سخنان را انکار می‌کند و از این پیام رخ برمی‌تابد و نمی‌پذیرد. [همینطور است حال اسیران رحِمِ این دنیا که دعوت انبیاء و اولیا را پیرامون حیات طیّبه منکر می‌شوند.]

کین مُحالست و فریب است و غرور ز آنکه تصویری ندارد وهمِ کور (۶۱)

جَنین با زبان حال می‌گوید: نخیر، این که بیرون از رَحِم نیز جهانی وجود دارد ناممکن و فریبنده و گمراه کننده است، زیرا قوّهٔ واهمهٔ نابینا از چیزهایی که ندیده تصوّر صحیحی ندارد.

جنسِ چیزی چون ندید ادراکِ او نشنود ادراکِ منکرْناکِ او (۶۲)

از آنرو که ادراک او چنین چیزی را ادراک نکرده، ادراک انکار کنندهٔ او این سخنان و توضیحات را نیز نخواهد پذیرفت.[چند بیت اخیر مقدّمه‌ای بود برای طرح مطلبی که در ابیات بعد خواهد آمد. مولانا در ابیاتِ بعدی بیان می‌دارد که اولیای الهی به عامهٔ مردم توصیه می‌کنند که این جهان با همهٔ آب و رنگ، چاهی بیش نیست و نباید بدان وابسته شد. امّا با همهٔ اینها، این کلمات علیا در گوشِ آنان نفوذ نمی‌کند.]

---

۱. اَنجاس: جمع نِجْس، نَجَس به معنی پلید و آلوده.

۲. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص۲۹.

(۶۳) همچنان که خلقِ عام اندر جهان ز آن جهان، اَبْدال[۱] می‌گویندشان

همینطور است حال عوام النّاس در این دنیا؛ اولیاءالله دربارهٔ آن جهان به آنها سخنانی می‌گویند ولی عوام‌الناس هیچ توجهی نمی‌کنند.

(۶۴) کین جهان چاهی است بس تاریک و تنگ هست بیرون، عالَمی بی‌بُو و رنگ

اولیاءالله به مردم می‌گویند: دنیای فعلی، مانند چاهی بسیار تنگ و تاریک است؛ ولی بیرون از این چاه، جهانی مجرّد از مادّه و مُدّت و کیفیّت‌های محسوس وجود دارد.

(۶۵) هیچ درگوش کسی زایشان نَرَفت کین طمع آمد حجابِ ژرف و زَفت

ولی این سخنان به گوش هیچیک از آنان فرو نمی‌رود، زیرا آزمندی، حجابی گران و ستبر است.

(۶۶) گوش را بندد طَمَع از اِستماع چشم را بندد غَرَض از اِطّلاع

همانطور که آزمندی و طمع، گوش هوش را از شنیدن سخنان اولیاءالله می‌بندد، غَرَض‌ورزی نیز دیدهٔ باطن را از دیدن و معرفت یافتن می‌بندد.

(۶۷) همچنانکه آن جَنین را طمْعِ خون کآن غذایِ اوست در اوطانِ دون

چنانکه، طمع نسبت به‌خوردن سبب می‌شود که جَنین در جاهای پست بماند و از خون تغذیه کند. [اوطانِ دون (= وطن‌ها و جاهای پست) تعبیری است از رَحِم که در ابیات قبل نیز توصیفی اینگونه گذشت.]

(۶۸) از حدیثِ این جهان، محجوب کرد غیرِ خون، او می نداند چاشتْ خَورد

جَنین بر اثر طمع‌بستن به غذای خون، نتوانست توصیفاتی را که دربارهٔ این جهان به او گفته‌اند بپذیرد؛ زیرا او به جز خون غذایی نمی‌شناسد. [و این وصف دنیاپرستان است که جز شهوات حیوانی به چیزی نمی‌گرایند و کمال و معنایی را نمی‌پذیرند.]

---

۱. اَبْدال: ر.ک. شرح بیت (۲۶۴) دفتر اوّل.

قصهٔ خورندگان پیلْبچه از حرص و ترکِ نصیحت ناصح

خلاصهٔ داستان

گروهی از مسافران به‌سرزمین هند رسیدند و چون گرسنه بودند خواستند حیوانی شکار کنند در این‌اثنا مردی دانا و خردمند با آنها روبرو شد و از سردلسوزی و راهنمایی به آنها گفت که در این سرزمین پهناور، گلّه‌های فیل بسیار یافت می‌شود؛ ولی مبادا هوس شکار آنها به سرتان بزند، زیرا فیل‌ها بوی فرزندان خویش را بخوبی تشخیص می‌دهند و اگر شما فیلی شکار کنید و بخورید قطعاً گرفتار انتقام پیلان مست خواهید شد. مرد دانا پس از گفتن این سخنان با آن جمع وداع گفت و رفت. کم‌کم گرسنگی بر ایشان چیره شد و در این هنگام کنار جادّه بچه فیلی فَربِه دیدند و بیدرنگ او را شکار کردند و گوشتش را کباب کردند و خوردند. ولی تنها یک نفر ازمیان آن جمع برهوس‌خود غالب‌شد و دهان به‌خوردن گوشت بچّه‌فیل نیالود. آن جمع به خوابی گران فرو رفتند و آن مرد بیدار ماند. در این آثنا پیلی خشمگین آسیمه‌سر آمد و ابتدا دهان آن مرد را بویید و سپس به سوی جمع خوابیدگان رفت و از بوی دهان آنان دریافت که قاتلان فرزندش همان‌ها هستند و بیدرنگ آن جمع را به هلاکت رسانید.

* * *

استاد فروزانفر مأخذ این حکایت را **حلیة الاولیاء**، ج ۱۰، ص ۱۶۱ ـ ۱۶۰ دانسته و متن عربی آن را بطور کامل نقل کرده است که ترجمهٔ خلاصهٔ آن اینست: عبدالله قَلانسی در یکی از سفرهای خود سوار بر کشتی شد. ناگهان تندبادی سرکش وزیدن گرفت و ساکنان

کشتی وحشت‌زده شدند و هریک برای رهیدن خود از آن مهلکه نذری کرد. به قلانسی نیز گفتند: تو نیز نذری کن. او جواب داد: من از اموال دنیا چیزی ندارم. آنها بر خواست خود پافشاری کردند و بالاخره قَلانسی نذری کرد و گفت: من با خود عهد کرده‌ام که اگر مرا برهاند هرگز گوشت فیل نخورم. ساکنان کشتی از نذر او شگفت‌زده شدند و گفتند: مگر کسی هم گوشت فیل می‌خورد؟ در این گیر و دار کشتی متلاشی می‌شود و نجات یافتگان به کرانهٔ دریا می‌رسند و چند روزی را با گرسنگی سپری می‌کنند و در این هنگام بچّه فیلی می‌یابند و او را بیدرنگ شکار می‌کنند و می‌خورند. قلانسی برعهد خود می‌ماند و لب به آن نمی‌زند. خورندگان فیل به خوابی سنگین فرو می‌روند و در این اثنا فیلی دژم سر می‌رسد و دهان یکایک آنان را می‌بوید و بوی گوشت فرزند خویش را می‌شناسد و بیدرنگ آن جمع خفته را می‌کُشد. و سپس به سراغ ابوعبدالله قلانسی می‌رود و چون از دهان او بوی گوشت فرزند خویش را احساس نمی‌کند بر پشت خود سوارش می‌کند و شبانه او را به سرزمینی آباد و سرسبز می‌رساند و پیاده‌اش می‌کند و با سرعتی افزون‌تر باز می‌گردد. بامداد فردا ساکنان آن دیار او را می‌یابند و چون از احوالش مطلع می‌شوند نزد سلطان می‌برند و سلطان می‌گوید: فیل، راهی هشت روزه را در یک شب درنوردیده است.

این حکایت در کتاب **حیاة الحیوان**، ج۲، ص۳۹۳، و **نشوارالمحاضرة**، ج۲، ص۱۰۹ ـ ۱۰۷ و **جوامع‌الحکایات**، باب نهم از قسم چهارم و **رحلة ابن بطوطه**، ج۱، ص۱۳۴ نقل شده. عوفی، این کرامت را به ابراهیم خوّاص و ابن بطوطه آن را به ابوعبدالله خفیف نسبت می‌دهد[1]. جامی نیز این حکایت را در ص۱۱۱ ـ ۱۱۰ **نفحات الانس** آورده و آن را از کرامات ابوعبدالله قَلانِسی می‌داند.

* * *

فیل در این حکایت، تمثیلی است از حضرت حق‌تعالی، و پیل بچگان، تمثیلی است از انبیاء و اولیاء و انسان‌های کامل و خورندگان فیل تمثیلی است از معاندان و مخالفان انبیاء و اولیاء، خوردن بچّه فیل نیز تمثیلی است از مخالفت و ستیز معاندان با انبیاء و اولیاء.

* * *

---

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۸۸ ـ ۸۷.

آن شنیدی تو که در هندوستان دید دانایی گروهی دوستان (۶۹)

آیا این حکایت را شنیده‌ای که حکیمی جمعی از دوستان خود را در هندوستان دید؟

گُرسِنِه مانده شده بی‌برگ و عُور می‌رسیدند از سفر از راهِ دُور (۷۰)

آنها گرسنه و بی‌برگ و آذوقه بودند و برهنه. و از سفری دور و دراز می‌آمدند.

مهرِ دانایی‌ش جُوشید و بگفت خوش سلامیشان و چون گُلبن شکفت (۷۱)

مهر و محبّت خردمندانه آن مرد حکیم جوشیدن گرفت و با خوشرویی به آنان سلام کرد و همانند گُل از هم شکفته شد. [«مِهرِ دانایی‌ش» یعنی محبّت او از روی عقل و خرد بود نه از روی نادانی؛ چنانکه در داستان اعتماد کردن بر تملّق و وفای خرس در دفتر دوّم بیت(۱۹۳۲) به بعد، نمونه‌ای از دوستی جاهلانه را مشاهده کردیم.]

گفت: دانم کز تَجَوّع[1] وز خَلا[2] جمع آمد رنجتان زین کربلا (۷۲)

مرد حکیم گفت: می‌دانم که از گرسنگی و تهی شدن شکم، سخت رنجیده و ناراحت هستید. [«کربلا» در این بیت به معنی مطلق رنج و ابتلاست نه اشاره به سرزمینی خاص.]

لیک اللّه اللّه ای قومِ جلیل تا نباشد خوردتان فرزندِ پیل (۷۳)

ولی ای جمع محترم، شما را به خدا سوگند می‌دهم که مبادا بچّه فیل بخورید.

پیل هست این سو که اکنون می‌روید پیل زاده مشکنید و بشنوید (۷۴)

ای دوستان، در راهی که اینک می‌روید با فیل روبرو می‌شوید؛ مبادا بچه فیل‌ها را شکار کنید. این نصیحت مرا گوش کنید. [این مرد حکیم، کنایه است از اولیاء و هادیانِ حقیقی که مردم را از خطر نَفْسِ سَحّاره آگاه می‌سازند.]

---

۱. تَجَوُّع: گرسنگی.

۲. خَلا: خالی شدن، خالی شدن معده.

(۷۵) پـیلْبچگان‌انـد انـدر راهـتان صیدِ ایشان هست بس دلخواهتان

در مسیری که می‌روید با بچّه فیل‌هایی برخورد می‌کنید که دلتان می‌خواهد آنها را شکار کنید.

(۷۶) بس ضعیفند و لطیف و بس سَمین[۱] لیک مادر هست طالب در کمین

این بچّه فیل‌ها ناتوان و لطیف و بسیار فربه‌اند؛ ولی بدانید که مادر آنها در کمین است.

(۷۷) از پیِ فرزند، صد فرسنگ راه او بگـردد در حَـنین و آه آه

مادرِ بچّه فیل‌ها، صد فرسخ را ناله‌کنان و آه زنان به دنبال آنها می‌پیماید.

(۷۸) آتش و دود آیـد از خـرطومِ او اَلحَذَر زآن کـودکِ مـرحـومِ[۲] او

از شدّت هیجان و غضب از خرطومِ او آتش و دود بلند می‌شود؛ مواظب باشید به بچّهٔ مورد علاقه‌اش آسیبی نزنید. [مادر بچّه فیل‌ها دست از انتقام نمی‌کشد، راههای بسیار در می‌نوردد و سرانجام مهاجمان بچّه‌های خود را به هلاکت می‌رساند[۳].]

(۷۹) اولیـا، اطـفالِ حَـقّند ای پسـر در حضور و غیبت، ایشان با خبر

ای پسر، اولیاءالله، کودکان حضرت حق‌تعالی هستند؛ اینان چه در غیبت باشند و چه در حضور، حق تعالی از ایشان آگاهی کامل دارد. [مصراع دوّم از مشکلات ابیات مثنوی است؛ زیرا مقصود از آن، پوشیده و محتمل‌الوجوه است. عجالتاً دو مشکل در مسیر فهم این مصراع وجود دارد. مشکل اوّل: آیا این غیبت و حضور اولیاء، نسبت به حق است یا غیرحق؟ مشکل دوّم: آیا فاعلِ «بس باخبر» حق تعالی است و یا اولیاءالله؟ اگر بگوییم اولیاء نسبت به حق غایب و گسسته و نسبت به خلق، حاضر و پیوسته‌اند، با شأن و مقام ایشان سازواری ندارد، مگر آنکه این غیبت را ناظر بر اوقاتی بدانیم که ایشان به رفع حوایج جسمانی مشغول می‌شوند

---

۱. سَمین: چاق و فَربه.

۲. کودکِ مَرْحُوم او: کودک مورد علاقهٔ او.

۳. مقتبس از جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۶۹.

که این اوقات، نسبت به اوقات خاص عبادی و تعبّدی محض، نوعی غیبت از حق محسوب می‌شود و «ترک‌اولیٰ» که در لسان شرع آمده از همین مقوله‌است. با این احتمال مقصود مصراع دوّم اینست: اولیاءالله چه در حال توجّه تام به حضرت حق باشند و چه در حال توجّه نسبی، حق‌تعالی از احوال ایشان باخبر است[۱]. وجه دوّم: اولیاءالله نسبت به حق، حاضر و پیوسته و نسبت به غیرحق، غایب و گسسته‌اند. و در همین حال نیز حق تعالی بر احوال ایشان آگاه است[۲]. وجه سوّم: در غیبت و حضور، اولیاء از همه چیز خبر دارند[۳]. این وجه بعید می‌نماید و با سیاق ابیات در نمی‌سازد. امّا توصیف اولیاء به اطفال حق، مبیّن این مطلب است که آنها در تحت تربیت و حضانت خاص خدا قرار دارند. این سخن از شِبْلی معروف است که: اَلصُّوفیَّةُ اَطْفالٌ فی حُجْرِ الْحَقِّ. یعنی صوفیان، کودکانند که در آغوش حضانت حق پرورش می‌گیرند[۴].]

غـــایبی مـــندیش از نـقصانشان　　کو کَشَد کـین از بـرایِ جـانشان　　(۸۰)

اگر اولیاءالله در خلوت به‌سر می‌برند و از غیرحق، غایب می‌شوند این را دلیل بر نقص و عیب آنان مدان؛ زیرا حق تعالی به خاطر جان و روان ایشان انتقام مـی‌گیرد. [مـخالفان و معاندان آنان را عقاب می‌کند.]

گفت: اطفالِ مـنانـد ایـن اولیـا　　در غـــریبی، فـرد از کـار و کـیا　　(۸۱)

حق تعالیٰ گفت: اولیاءالله، کودکان من بشمار می‌روند؛ و در غربتِ خود، از شکـوه و جلال دنیوی جُدا هستند. [«غُربت» می‌تواند اشاره باشد به ایـن نکـته کـه اولیـاءالله از هـمهٔ وابستگی‌های دنیوی هجرت کرده‌اند به‌سویِ درگاه حقّ؛ و از این حیث در میان خلایق، غریب و تنها هستند[۵]. بیت فوق اشاره دارد به حدیث: اَلْخَلْقُ کُلُّهُمْ عِیالُ اللهِ اَحَبُّهُمْ اِلَیَ اللهِ اَنْـفَعُهُمْ لِعِیالِهِ[۶]. «مردم، جملگی خانوار حق‌اند؛ محبوب‌ترین آنان کسـی است کـه بـرای خـانوار او

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۵.
۲. ر.ک. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص۳۶۹، مثنوی مولوی معنوی، دفتر سوّم، ص۷.
۳. ر.ک. مثنوی (استعلامی) ج ۳، ص ۲۲۱.
۴. ر.ک. مولوی‌نامه، ج ۱، ص ۲۲۱.
۵. مقتبس از شرح اسرار، ص ۱۹۰.
۶. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۵.

سودمندتر باشد».]

(۸۲) از بـرایِ امـتحان، خـوار و یَـتیم لیک اندر سِر مَـنَم یـار و نَـدیم

اولیاءالله به‌جهت امتحانات الهی، به‌ظاهر خوار و بی‌کس می‌نمایند؛ ولی من باطناً یار و انیس آنان هستم. [این امتحان ممکن است برای معلوم شدن ثبات قدم آنـان بـاشد و نـیز ممکن است برای دیگر مردم باشد. یتیم در این بیت به معنی تنها و غریب است؛ زیرا اینان به علّت علوّ طبع و ثبات ایمان در میان خلایق فرد و بی‌بدیل‌اند[۱].]

(۸۳) پُشت‌دارِ جُمله، عـصمت‌هایِ مـن گوییا هسـتند خـود، اَجـزایِ مـن

حامی و پشتیبان همهٔ آنان، محافظت‌های من است؛ یعنی من (حق تعالی) از همهٔ اولیاء و انسان‌های کامل حمایت می‌کنم، زیرا مانند اینست که ایشان جزئی از وجود من هستند.

(۸۴) هان و هان این دلقْ‌پوشانِ من‌انـد صدهزار اَندر هزار و، یَک تَن‌اند

بهوش باشید و بهوش باشید که این خرقه‌پوشان، به من وابستگی دارند؛ یعنی محبوب خدا هستند و اگرچه اولیاءاللّه کثیرند، ولی در حقیقت، یکی بیش نیستند. [مولانا در مـثنوی به‌کرّات به وحدت حقیقت انبیاء و اولیاء تصریح کرده از آن جمله در حکایت پادشاهِ جـهودِ نصرانی کُش، بیت (۳۲۶ ـ ۳۲۵ و ۵۰۱ ـ ۵۰۰) دفتر اوّل.]

(۸۵) ورنه کَی کردی به یک چوبی هنر موسیی، فـرعون را زیـر و زبـر؟

در غیر این صورت، موسی(ع) چگونه می‌توانست هنر کند و با یک چوبدستی، بساط حکومت فرعون را زیر و رو سازد؟

(۸۶) ورنه کَی کردی به یک نفرینِ بَد نوح، شرق و غرب را غرقآبِ خَود؟

در غیر این صورت، نوح(ع) چگونه می‌توانست با یک نفرینِ آسیب زننده، خـاور و باخترِ زمین را غرق در آب کند؟

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۹۰.

(۸۷) بـر نکـندی یک دعـای لوطِ راد جـمله شـهرستانشان را، بـی‌مراد

در غیر این صورت، لوط که یکی از رادمردان الهی بود، چگونه می‌توانست با یک دعا، شهرهای قوم خود را زیر و زبر سازد و آنان را ناکام گردانـد[۱]. [ر.ک. شـرح بـیت (۲۶۶۳) دفتر دوّم.]

(۸۸) گشت شهرستانِ چون فردوسشان دِجـلهٔ آبِ سـیه، رَوْ، بـین نشـان

شهر آنان که همچون باغ بهشت بود به رودخانهٔ سیاهی مبدّل شد؛ برو نشانه‌ها و آثار آن را ببین. [«دجلهٔ آبِ سیه» شاید اشاره داشته باشد به آیهٔ ۵۹ سورهٔ نمل که شرح آن در بیت (۲۶۶۳) دفتر دوّم گذشت. نیز آیهٔ ۷۴ سـورهٔ حِجْر: وَ اَمْطَرْنا عَلَیْهِمْ حِجارَةً مِنْ سِـجّیلٍ. «و بارانـدیم بر ایشان سنگ‌های گِلین». از اینرو ممکن است مـجازاً بـیان کـنندهٔ سـیه روزی و نگونساری آن قوم باشد. اصطخری می‌نویسد که در دیار قوم لوط، کشت و زرع و گیاهی دیده نشود و سرزمینی سیاه است[۲].]

(۸۹) سویِ شام است این نشان و، این خَبَر در رَهِ قُـدسش بـبینی در گُـذَر

این نشانه‌ها و این واقعه در نزدیکی‌های سرزمین شام است، و تو هـرگاه بـه سـوی بیت‌المقدّس بروی آن آثار را در همان حوالی خواهی دید. [شام، نام مملکتی است که در قدیم شامل اردن، سوریه، لبنان و فلسطین بوده است. با توجّه به اینکه سرزمین قوم لوط در فلسطین قرار داشته، سـفرنامه‌نویسان و جـغرافـی‌دانـان قـدیم از بـقایا و آثـار آن گـزارش داده‌انـد[۳]. بزرگترین شهر قوم لوط سَدوم یا سُدوم بر اثر زلزله و قهر الهی به عمق بحرالمیت فـرو رفـته است.]

(۹۰) صـد هـزاران ز انـبیایِ حـقْ‌پرست خود به هر قرنی سیاست‌ها به دست

صدها هزار از پیامبران خداپرست، هر کدام در عهد خود کیفرهایی بر بدکاران فـرود

---

۱. ر.ک. المنهج القوی، ج ۳، ص ۲۳.
۲. مسالک و ممالک، ص ۶۷.
۳. ر.ک. سفرنامهٔ ابن بطوطه، ج ۱، ص ۵۳، نُخْبَةُ الدَّهْرِ فی عَـجائبِ البـرِّ وَ الْـبَحْرِ، ص ۱۲۲، مسـالک و ممالک، ص ۱۵، ۶۰ و ۶۷.

آورده‌اند. [ر.ک. **قرون ماضیه**، توضیح بیت (۳۱۱۸) دفتر اوّل. صدهزاران و امثال این ارقام، برای نشان دادن کثرت است نه عددی معیّن. تعداد پیامبران بنا به روایتی از ابوذر، یکصد و بیست و چهار هزار نفر است.]

(۹۱) **گر بگویم، وین بیان افزون شود　　خود جگرچه بود؟ که کُه‌ها خون شود**

اگر بخواهم این مسائل و رخدادها را شرح بدهم، سخن به درازا می‌کشد. جگر دیگر چیست؟ حتّی کوه‌ها هم به خون تبدیل می‌شوند. یعنی جگر که جای خود را دارد، حتی کوه‌های گران هم نمی‌توانند شنیدن آن را تاب بیاورند. [تداعی می‌کند آیهٔ ۲۱ سورهٔ حشر را که می‌فرماید اگر قرآن را بر کوه نازل کنیم، کوه نیز متلاشی شود.]

(۹۲) **خون شود کُه‌ها و باز آن بفسرد　　تو نبینی خون شدن، کوری و رَد**

حتی کوه‌های جامد نیز بر اثر استماع کلام حق و یا تجلّی او، به خون مبدّل می‌شوند و حیات پیدا می‌کنند و دوباره به مرتبهٔ جماد باز می‌گردند، ولی تو این خون شدن و تحوّل جوهری را نمی‌بینی زیرا از نظر باطنی، کور و مطرودی.

(۹۳) **طُرفه[1] کوری، دوربینِ تیز چَشم　　لیک از اُشتر نبیند غیرِ پشم**

عجب کوری هستی! در امور دنیوی و مادّی، بسیار بینا و موشکافی، امّا از شترِ به این بزرگی، پشمی بیش نمی‌بینی. [خلقت شتر، فکرت برانگیز است؛ امّا تو به جای مطالعهٔ شگفتی‌های خلقتِ او تنها به پشم‌های او نگاه می‌کنی. «پَشْم» در اینجا اشاره به ظواهر امور است و خودِ شتر اشاره به بواطن امور. به عبارتی دیگر فرجام امور را در نمی‌یابی و فقط شیفتهٔ ظواهری. چنانکه حضرت حق تعالی در آیهٔ ۷ سورهٔ روم اینان را چنین وصف می‌فرماید[2]: **وَ يَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الْحَياةِ الدُّنيا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ غافِلُونَ**. «و دانند احوال ظاهرِ زندگانی دنیوی را و ایشان از احوال آخرت به غفلت اندرند.»]

---

۱. **طُرفه**: عجیب، شگفت.

۲. ر.ک. **المنهج القوی**، ج ۳، ص ۲۳. نیز رجوع شود به شرح بیت (۵۴۰) دفتر اوّل.

مو به مو بیند ز صرفهٔ حرصِ اِنس رقصِ‌بی‌مقصود دارد همچو خرس (۹۴)

انسان ظاهربین با انگیزهٔ حرص و آز، تنها منافع ظاهری و دنیوی خود را مو به مو می‌بیند و همچون خرس، بی‌هدف می‌رقصد. [چنانکه خرس در معابر و آسواق می‌رقصد و هرچه تماشاگران می‌دهند به صاحب خرس می‌رسد و به خرس جز رنج و زحمت بیهوده چیزی عاید نمی‌شود. دنیاپرستان نیز زحمت و مشقّت می‌کشند، امّا اندوخته‌های خود را برای دیگران می‌گذارند و می‌روند.]

رقص، آنجا کن که خود را بشکنی پنبه را از ریشِ شهوت برکَنی (۹۵)

جایی برقص و شادی کن که خودی و انانیّت خویش را بشکنی و پنبه را از روی زخم شهوات خود برداری. [مصراع دوّم، دارای ابهام است، زیرا معلوم نیست که «پنبه را از روی زخم برداشتن» به چه چیزی دلالت دارد؟ اکبرآبادی گوید: کنایه است از نارسانیدن مقتضیات شهوت و ناجُستنِ آسودگی نفس[۱]. یعنی به شهوات نباید اعتنا کرد. شارحی دیگر معتقد است که این زخم، زخم غفلت است و آن پنیه، پنبهٔ تلبیس و ریا[۲]. یعنی نباید معایب خود را ریاکارانه از انظار پوشانید. قول دیگری نیز می‌گوید: به جایی برسی که زخم شهوات در وجود تو درمان پذیرد[۳]. ظاهراً قول اوّل به سیاق ابیات نزدیکتر است؛ زیرا لازمهٔ خودشکنی و نفی عُجب و خودبینی، گذشتن از شهوات است. یوسف بن احمد مولوی گوید: از جراحات شهوانی، پنبهٔ هویٰ و هوس را بردار که زخمت ناسور می‌شود، به جای آن مرهم ریاضت بگذار[۴].]

رقص و جَولان بر سَرِ میدان کنند رقص، اندر خونِ خود مَردان کنند (۹۶)

مردان حق، در ملأ عام می‌رقصند و جَست و خیز می‌کنند. مردان حق در میان خونِ خود می‌رقصند. [ممکن است منظور این باشد که رقص صوفیانه در انظار موجب رفع انانیّت و خودبینی سالک می‌شود و بدینگونه این رقص از نظر مولانا نوعی ریاضت و مجاهده محسوب

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۶.
۲. سرّ نی، ج ۲، ص ۶۹۶.
۳. مثنوی (استعلامی)، ج ۳، ص ۲۳۰.
۴. المنهج القوی، ج ۳، ص ۲۳.

می‌شود[۱]. یوسف بن احمد مولوی، منظور از «میدان» را عرصهٔ روحانیات می‌داند[۲].]

(۹۷) **چون رهند از دستِ خود، دستی زنند　　چون جهند از نقصِ خود، رقصی کنند**

مردان حق، وقتی که از دست خودنگری و انانیّت خود می‌رهند، دست افشانی می‌کنند، و همینکه از نقص‌های خود آسوده می‌شوند، رقص و پایکوبی می‌کنند.

(۹۸) **مطربانْشان از درون، دف می‌زنند　　بحرها در شورشان، کف می‌زنند**

نوازندگان آنان، از سرِ حقیقت و با خلوص دف می‌زنند؛ و دریاها از شور و غوغای آن مردان، کف بر لب می‌آورند. [رقص و سماع اینان ریاکارانه و هوسبازانه نیست، بلکه خالصانه و از روی نیاز تکاملی روح است. به همین جهت پدیده‌های طبیعی نیز با آنان همراه و همنوا می‌شوند. و می‌توان گفت نوازندگان از درون آنها می‌نوازند.]

(۹۹) **تو نبینی، لیک بهرِ گوششان　　برگ‌ها بر شاخه‌ها هم کفْزنان**

تو نمی‌توانی این حال را ببینی، ولی برگ درختان نیز بر روی شاخساران برای آنان دست می‌زنند تا گوش‌های باطنی آن را بشنوند.

(۱۰۰) **تو نبینی برگ‌ها را کف زدن　　گوشِ دل باید، نه این گوشِ بَدَن**

تو نمی‌توانی دست افشانی برگ‌ها را تماشا کنی؛ زیرا برای این کار باید گوش دل داشت نه گوش ظاهری.

(۱۰۱) **گوشِ سَر بربند از هَزْل و دروغ　　تا ببینی شهرِ جانِ با فروغ**

گوشِ ظاهری و جسمانی را از استماع سخنان یاوه و بی‌پایه فرو بند تا وادی روح و روان را روشن و فروزان مشاهده کنی. [بیت (۵۶۹ ـ ۵۶۶) دفتر اوّل مفسّر این بیت است.]

---

۱. ر.ک. **سرّ نی**، ج ۲، ص ۶۹۷.

۲. ر.ک. **المنهج القوی**، ج ۳، ص ۲۳.

سَر کَشَد[۱] گوشِ محمّد در سُخُن کش بگوید در نُبی حق هُو اُذُن (۱۰۲)

حضرت محمّد(ص) راز کلام حق تعالی را در می‌یابد؛ زیرا که حق تعالی در قرآن‌کریم، او را «گوش» خوانده است. [اشاره به آیهٔ ۶۱ سورهٔ توبه: وَمِنْهُمُ الَّذینَ یُؤْذُونَ النَّبیَّ وَ یَقُولُونَ هُوَ اُذُنٌ قُلْ اُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنینَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَالَّذینَ یُؤْذُونَ رَسُولَ اللّهِ لَهُمْ عَذابٌ اَلیمٌ. «و برخی از ایشان (منافقان) می‌آزُرند پیامبر را به هر گفتار؛ و گویند که وی سخن‌شنو است. بگوی که او (پیامبر) شنوندهٔ سخنانی است که برای شما بهتر است. و او به خدا گرویده و سخنان مؤمنان را باور دارد؛ و همو برای گروندگانِ به خدا رحمت است. و آنان که رسول خدا را می‌آزرند به کیفری دردناک دچار آیند.»]

سَربه‌سَرگوش‌است‌وچشم‌است این نَبی تازه زُو ما مُرضِع[۲] است او، ما صَبی[۳] (۱۰۳)

سرتاسر وجود پیامبر(ص) گوش و چشم باطنی است؛ ما از او تازگی و طراوت کسب می‌کنیم؛ او شیردهنده است و ما شیرخوار. [پیامبر(ص) شیر معارف و اسرار ربّانی را به ما اطفال سلوک می‌نوشاند.]

این سخن پایان ندارد، باز ران سویِ اهلِ پیل و، بر آغاز ران (۱۰۴)

این سخنانی که بیان کردیم، واقعاً پایانی ندارد؛ بنابراین برو به سوی حکایت فیل و دنبالهٔ آن را نقل کن. [مولانا، این نابغهٔ نادره، الحق و الانصاف که در نقل معانی و درجِ حقایق عرفانی در لابلای حکایات، گوی سبقت از همگان در ربوده. همانگونه که ملاحظه می‌شود از حکایتی بدین کوتاهی چه معانی بلندی به دست خواننده می‌دهد.]

---

۱. سَر کشیدنِ گوش: عبارت از رسیدن به سرِّ سخن و حقیقت کلام و صدق را از کذب دریافتن. (شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۶)

۲. مُرْضِع: زنی که طفل را شیر می‌دهد. این لفظ حاجتی به تای تأنیث ندارد، زیرا شیر دادن خاصّ زنان است و ساختمان طبیعی مردان دارای چنین خاصیتی نیست، مانند بارداری که خاصّ زنان است و به زن باردار «حامِل» گویند. ارباب لغت، گاه تای تأنیث را به مرضع می‌افزایند و مرادشان زنی است که در حال شیر دادن طفل است.

۳. صَبی: طفل، کودک.

بقیّهٔ قصّهٔ متعرّضانِ پیلْ بچگان

(۱۰۵) هر دهان را پیل بویی می‌کُند گِردِ معدهٔ هر بشر بر می‌تند

بدانید که فیل، دهان هر رهگذری را بو می‌کند و اطراف شکم او را مورد جستجو قرار می‌دهد.

(۱۰۶) تا کجا یابد کبابِ پورِ خویش تا نماید انتقام و زورِ خویش

تا بر اثر این جستجو، گوشتِ کباب شدهٔ بچّهٔ خود را در هر جا یافت؛ یعنی وقتی خورندهٔ بچّهٔ خود را پیدا کرد، انتقام و قدرت خود را به او نشان دهد. [با اینکه حضرت مولانا می‌خواهد صورت ظاهری داستان را دنبال کند، باز موج معارف و اسرار، او را با خود می‌برد و نکته پردازی‌های اخلاقی و عرفانی اوج دیگری می‌گیرد.]

(۱۰۷) گوشت‌هایِ بندگانِ حق خَوری غیبتِ ایشان کُنی، کَیْفَر بَری

تو گوشتِ بندگان خدا را می‌خوری؛ پشتِ سر آنان بد می‌گویی؛ بدان که کیفر این کار ناپسند را خواهی دید. [اشاره است به آیهٔ ۱۲سورهٔ حُجُرات: یا اَیُّهَاالَّذینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثیراً مِنَ‌الظَّنِّ اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ وَ لاتَجَسَّسُوا وَلا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعضاً اَیُحِبُّ اَحَدُکُمْ اَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ اَخیه مَیْتاً فَکَرِهْتُمُوهُ وَ اتَّقُوا اللّهَ اِنَّ اللّهَ تَوّابٌ رَحیمٌ. «ای کسانی که به خدا گرویده‌اید از بسیاری گمان‌ها دوری کنید که پاره‌ای از گمان‌ها گناه است. و کارهای نهانیِ یکدگر را برمَکاوید و از یکدگر غیبت مَکنید. آیا هیچیک از شما می‌پسندد که گوشتِ برادر مُردهٔ خود خورد؟ البتّه که آن را ناپسند خواهید داشت. و بترسید از خدا که اوست توبه‌پذیر و بخشاینده.»]

(۱۰۸) هان که بویایِ دهانْتان، خالق است کی بَرَد جان، غیرِ آن‌کو صادق است؟

بهوش باشید که آفریدگار هستی، دهان شما را می‌بوید. چه کسی جز راستگویان می‌تواند جان سالم به در بَرَد؟

(۱۰۹) وایِ آن افسوسیی کش بوی گیر باشد اندر گور، مُنْکَر یا نَکیر

وای به حال آن فریب‌خوردهٔ مسخره که نکیر و مُنْکَر در قبر دهانِ او را بو می‌کنند. [نکیر و مُنْکَر در لغت به معنی ناخوش و ناشایسته و ناشناخته، نام دو فرشته‌ای است که در قبر از مُرده

سؤال می‌کنند. در پاره‌ای از روایات اسلامی نیز نام این دو فرشته آمده است[۱]. برخی گویند که کافران و فاسقان را نکیر و منکر سؤال کنند و مؤمنان را بشیر و مبشّر. با توجه به این مطلب، وجه تسمیهٔ آن دو فرشته کاملاً معلوم است. و بیت فوق نیز ناظر به همین معنی است[۲].]

(۱۱۰) نی دهان دزدیدن امکان، ز آن مِهان نی دهان خوش کردن از دارو دهان

نه امکان دارد دهان را از آن دو فرشتهٔ بزرگ پنهان کرد، و نه امکان دارد که دهان را با دارویی خوشبو نمود.

(۱۱۱) آب و روغن نیست مر رُوپوش را راهِ حیلت نیست عقل و هوش را

در تنگنای گور، با آب و روغن و چیزهای معطّر نمی‌توانند بوی نفرت‌انگیز دهانشان را بپوشانند. و راه خدعه و نیرنگ به روی عقل و هوش مسدود شده است. [خوارزمی گوید: دریغا که هر لحظه بواسطهٔ ایذای اهل دین و غیبت ارباب یقین به انتقامی عظیم مبتلائی، اما به سبب غشاوهٔ تعلّقات، مشاهدهٔ آن نمی‌نمایی. هر لحظه موکلان قهر سبحانی با سلاسل و اغلال پنهانی تو را بر بسته به سوی دوزخ مفارقت می‌کشند و نمی‌گذارند که قدمی در طریق مواصلت پیش نهی و به نور آشنایی خانهٔ تیرهٔ دل را روشنائی دهی، اما چون هنوز کشف غطا نکرده‌اند تو را امکان مشاهدهٔ صور معانی نیست[۳].]

(۱۱۲) چند کُوبَد زخم‌هایِ گُرزشان بر سرِ هر ژاژخا و مُرزشان[۴]

آن دو فرشته، با گُرزهای خود چند ضربه بر سر و نشستنگاهِ یاوه‌گویان می‌کوبند.

(۱۱۳) گُرزِ عِزرایِیل را بنگر اثر گر نبینی چوب و آهن در صُوَر

تو به اثرِ گُرزِ عِزرائیل نگاه کن؛ اگر چه نتوانی چوب و آهنِ گُرزِ او را مشاهده کنی. [عِزرائیل در لغت به معنی بندهٔ خداست؛ زیرا در زبان سریانی، «عِزرا» به معنی بنده و «ئیل»

---

۱. ر.ک. سفینةالبحار، ج ۲، ص ۶۱۱ـ ۶۱۰.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۶.
۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۷۱.
۴. مُرز: نشستنگاه، مقعد.

به‌معنی خداوند است[۱]. در فارسی به او فرشتهٔ مرگ و جان‌ستان گویند. این اسم در قرآن کریم نیامده، لیکن در سورهٔ سجده، آیهٔ ۱۱ با عنوان مَلَکُ‌الْمَوْت از او یاد شده است. اکبرآبادی در مقصود این بیت می‌گوید: خیال مکن که گُرز عزرائیل پس از مرگ و در عالم برزخ خواهد بود و بس. بلکه عذاب‌های پس از مرگ اکنون نیز در همین دنیا وجود دارد، لیکن غافلان آثار این عذاب را درک نمی‌کنند. همین سیاهی دل و تاریکی باطن از آثار گُرز و عذاب عزرائیل است[۲].]

(۱۱۴) هم به صورت می‌نماید گَه گَهی ز آن همان رنجور باشد آگَهی

گاهی نیز گُرزِ خود را ظاهر می‌سازد؛ ولی تنها شخصِ محتضر از آن آگاه می‌شود.

(۱۱۵) گوید آن رنجور: ای یارانِ من چیست این شمشیر بر ساران[۳] من؟

شخصِ مُحْتَضَر به اطرافیانِ خود می‌گوید: ای یاران، این شمشیر چیست که بالای سر من می‌درخشد؟ [صورت ملکوتیِ گُرز و شمشیر عزرائیل برای شخصِ در حال احتضار کشف می‌شود ولی برای دیگران پنهان است.]

(۱۱۶) ما نمی‌بینیم، باشد این خَیال چه خیال‌است این؟ که‌این هست‌ارتحال

اطرافیان او با کمال تعجّب می‌گویند: ما که چیزی نمی‌بینیم، تو حتماً دچار خیالات شده‌ای. باید در جواب آنها گفت: خیالات دیگر چه مقوله‌ای است؟ اکنون هنگام کوچیدن به سرای باقی است. [تمام بیت فوق را می‌توان سخنِ اطرافیانِ شخص مُحتَضَر فرض کرد. با این تقدیر معنی بیت چنین است: ما که چیزی نمی‌بینیم تو حتماً دچار خیالات شده‌ای. تو در این هنگام که باید از این دنیا کوچ کنی این خیالات دیگر چیست که به سَرَت زده است[۴]؟!]

(۱۱۷) چه خَیال است این؟ که این چرخِ نگون از نهیبِ این، خَیالی شد کنون

این چه خیالی است که سپهر گردون با همهٔ عظمت از ترس مرگ، مانند خیال، لاغر و

---

۱. ر.ک. آنندراج، ج ۴، ص ۳۹۳۵.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۷.
۳. ساران: جمع سار به معنی سر.
۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۷.

حقیر می‌شود[۱]. [اگر مصراع دوّم بیت (۱۱۶) را سخنِ اطرافیان مُختَضَر فرض کنیم، این بیت، باید سخن محتضر و یا کلامِ مولانا باشد؛ و اگر مصراع دوّم بیت قبل را سخنِ محتضر و یا کلام مولانا بگیریم، بیت (۱۱۷) در توضیح و تأیید بیت(۱۱۶) آمده است. خیال در بیت (۶۹) دفتر اوّل به امری میان وجود و عدم توصیف شده و بیانگر نزاری و ناچیزی است. و بیت فوق ناظر به همین مقصود است.]

گرزها و تیغ‌ها محسوس شد پیشِ بیمار و، سَرَش منکوس[۲] شد (۱۱۸)

گُرزها و شمشیرهای کیفرِ اعمالِ انسانی به هنگام وقوعِ حالتِ احتضار برایِ آدمی محسوس می‌گردد، از اینرو سرِ او به پایین فرو می‌افتد.

او همی بیند که آن از بهرِ اوست چشمِ دشمن بسته زآن و، چشمِ‌دوست (۱۱۹)

شخص محتضر می‌بیند که آن گُرز و شمشیر برای او فراهم آمده است؛ ولی.چشمان دوست و دشمن نمی‌تواند آن را درک کند. [مربوط است به بیت (۱۱۴) همین دفتر.]

حرصِ دنیا رفت و، چشمش تیز شد چشمِ او روشن، گَهِ خونریز[۳] شد (۱۲۰)

اینک حسِّ آزمندی و طمع از وجود او رخت بر بسته و در عوض دیدهٔ تیزبینی پیدا کرده است و هنگام مرگ رسیده است. [اشاره به آیهٔ ۲۲ سورهٔ ق است.]

مرغِ بی‌هنگام شد آن چَشمِ او از نتیجهٔ کبر او و، خَشمِ او (۱۲۱)

چشم او بر اثر تکبّر و غضب، همانند مرغِ بی‌هنگام شد. [یعنی صفات ذمیمه، چشم دل او را کور کرد و وقتی چشمِ دل او بینا شد که کار از کار گذشته بود. در حالی که لازم بود این دیده در دنیا تیزبین و بینا می‌شد تا او را به حیات طیّبه می‌رساند. توضیح مرغ بی‌هنگام در بیت (۹۴۳) دفتر اوّل آمده است.]

---

۱. ر.ک. پیشین.
۲. مَنْکُوس: سرنگون.
۳. گَهِ خُونریز: هنگام فرا رسیدن مرگ.

(۱۲۲) سَر بُریدن واجب آید مرغ را کو بغیرِ وقت جُنباند دَرا[۱]

مرغ بی‌هنگام را باید سر بُرید، زیرا او بی‌موقع بانگ می‌زند.

(۱۲۳) هر زمان نزعی است جزوِ جانْت را بنگر اندر نزعِ جان، ایمانْت را

تو لحظه به لحظه در حال جان کندن هستی، پس به هنگام جان کندن‌های لحظه به لحظه مواظب ایمان خود باش. [حال که آدمی در هر لحظه از حیات خود در حال جان کندن است و گام به سوی مرگ بر می‌دارد، باید مواظب آخرین لحظه جان کندن خود باشد که با قلبی مؤمن از این سرایِ سپنج بکوچد. حضرت علی(ع) می‌فرماید: نَفَسُ الْمَرْءِ خُطاهُ اِلیٰ اَجَلِه[۲]. «هر نفسی که آدمی بر می‌کشد، گامی است به سوی مرگ.»]

(۱۲۴) عُمرِ تو مانند همیانِ زَرَست روز و شب مانندِ دینار اشمرست

عُمرِ تو در مَثَل مانند کیسهٔ زر است؛ و روز و شب نیز همانند کسی است که دینارها را می‌شمرد[۳]. [وجه دیگر مصراع دوّم: روز و شب همانند دینار در حال شمار و گذار است[۴].]

(۱۲۵) می‌شمارد، می‌دهد زر بی‌وقوف[۵] تا که خالی گردد و آید خُسوف

گردش روزان و شبان و گذر زمان، بیدرنگ و توقّف، سکّه‌هایِ عمر آدمی را می‌شمارد تا آنکه کیسهٔ حیات آدمی خالی می‌شود و زوال او از راه می‌رسد. [«خُسوف» به معنی گرفتگی ماه و در اینجا کنایه از افول و زوال آدمی است.]

(۱۲۶) گر زِ کُه بستانی و نَنْهی به جای اندر آید کوه زآن دادن ز پای

برای مثال، اگر از یک کوه، دَمادَم مقداری برداری و چیزی به جای آن نگذاری، کوه با همهٔ عظمت از این کاستی‌های تدریجی پایان می‌پذیرد و چیزی از آن باقی نمی‌ماند.[«دادن»

---

۱. دَرا: مخفّفِ «دَرای» به معنی زنگِ بزرگ، جَرَس.

۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۷۱.

۳. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۳۸.

۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۹۱.

۵. بی‌وقوف: بی‌توقّف. برخی آن را «ناآگاهانه» معنی کرده‌اند که وجهی ندارد.

در اینجا به معنی بخشیدن نیست که کنایه از معادن نهفته در دلِ کوهها باشد؛ بلکه منظور همان برداشتن‌های تدریجی است. بنابراین، وجهِ مَثَل اشاره به تمام شدن خودِ کوه است نه معادنِ نهفتهٔ آن.]

(۱۲۷) پس بنه بر جای هر دم را عِوَض تا زِ وَاسْجُدْ واقْتَرِبْ یابی غرض

بنابراین به جای هر لحظه‌ای که از عُمر از دست می‌دهی، از سجده و قُرب به حضرت حق عوض و مابه‌ازایی برای آن بگمار و تا از این طریق به مقصود حقیقی برسی. [شایسته است که دوران حیات خود را در عبادت و کردار نیک سپری کنی تا به غایت نهایی حق نایل شوی. مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۱۹ سورهٔ عَلَق: كَلَّا لاتُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ. «نه چنین است که پندارد، فرمانِ او ننیوش و در پیشگاه خدا سجده آر و بدو بس نزدیک شو.»]

(۱۲۸) در تمامی کارها چندین مَکوش جز به کاری که بُوَد در دین، مَکوش

برای انجام هر کاری نباید جوش بزنی؛ مگر کاری که به دین و ایمان مربوط می‌شود. در این کار تا می‌توانی بجوش و بکوش.

(۱۲۹) عاقبت تو رفت خواهی ناتمام کارهایت اَبتر و نانِ تو خام

سرانجام، تو بدون آنکه کارهایت را تمام کرده باشی از این دنیا رخت خواهی بست. بنابراین کارهایت ناقص و نانِ تو ناپخته می‌ماند. [اکبرآبادی گوید: «نانِ تو خام» یعنی قوت و غذای روحانی که عبارت از علوم و معارف است، خام خواهد ماند. یعنی از آن قُوت و غذا بهره‌ای نخواهی گرفت[1]. این معنی متضمّن نوعی تأویل است. بهتر است «نان ناپخته» را کنایه از ناتمام ماندن کارهای آدمی بدانیم.]

(۱۳۰) و آن عمارت کردنِ گور و لحد نی به سنگ است و به چوب و نی لُبَد

و باید بدانی که آباد کردن و ساختن گور و لحد، به سنگ و چوب و مال فراوان نیست. [«لُبَد» به معنی کثیر و بسیار است. در قرآن سورهٔ بَلَد آیهٔ ۶ به همین معنی آمده است: يَقُولُ

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۸.

اَهْلَکْتُ مالاً لُبَداً. «گوید: مال بسیار به کار بُردم.» برخی از این کلمه معانی بعید استخراج کرده‌اند که حاجتی به ذکر آن نیست.]

(۱۳۱) بلکه خود را در صفا گوری کنی در مَنیّ او، کُنی دفنِ مَنی

بلکه ساختن و عمارت گور در اینست که از صدق و صفا، گوری برای خود فراهم سازی؛ و وجودِ موهومِ خود را در وجود حقیقیِ او محو و فانی کنی. [صوفیه گویند که فنای در ذاتِ احدیت باید بدان پایه برسد که هر گاه سالک «مَن» می‌گوید، قائلِ آن را نیز حضرت حق بداند نه خود. «مَنی» در هر دو مصراع به معنی «آنانیّت» است. انانیّتِ ما سِوی الله، موهوم و مجازی است. و انانیّت حق تعالی، حقیقی[۱].]

(۱۳۲) خاکِ او گَردی و مَدفونِ غَمَش تا دَمَت یابد مَدَدها از دَمَش

باید خاکِ درگاه الهی شوی و مستغرقِ در عشق او؛ تا نَفَسِ تو از نَفَسِ رحمانی او مددها بگیرد. [مصراع دوّم یعنی برای اینکه تو از فیضِ الهی الهام یابی[۲].]

(۱۳۳) گورْخانه و قبّه‌ها و کنگره نبود از اصحابِ معنی آن سَرَه

مقبره و گنبد و بارگاه، مقبول مردان عالم غیب نیست[۳]. [حاج ملّاهادی سبزواری در شرح مصراع دوم گوید که اینها: (گنبد و بارگاه) برای اهل معنی نیکو نیست[۴]. اکبرآبادی در معنیِ «سره» گوید که «ه» به «سَر» اضافه شده و مفیدِ معنی نسبت است. مثل امروز که می‌شود امروزه و... یعنی اصحابِ معنی که با آن طرف عالَم محسوسات نسبت دارند و متعلق به عالم ماورای حس هستند، حاجتی به گنبد و بارگاه ندارند[۵]. چه روح متعالی انسان کامل از قید مادّه و مادّیات و متعلّقات مادّه رهیده است و این‌ها همه از عوارض دنیا و دنیاخواهی است.]

---

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۸.
۲. مقدمهٔ رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۳۴۰.
۳. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۳۸.
۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۹۱.
۵. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۸.

(۱۳۴) بنگر اکنون زنـده اطـلسْ‌پوش را هیچ اطلس دست گیرد هـوش را؟

تو نگاه کن به آدم زنده‌ای که اکنون در این دنیا جامه‌هایِ حریرین و فـاخر بـر تـن می‌کند؛ آیا این‌جامه، بر هوش و عقل او می‌افزاید؟ مسلّماً هیچ برهوش و فکر آدمی نمی‌افزاید. [اکبرآبادی «زنده» را «رِنْد» خوانده و با این تقدیر می‌گوید آنکه در امور دنیوی رند و بافراست باشد و خود را به جامهٔ زیبا آراید این امر موجب حصول هوش و عقل معاد در او نمی‌شود[۱].]

(۱۳۵) در عذابِ مُـنْکَرست آن جـانِ او کـژدمِ غـم در دلِ غَـمْدانِ او

روحِ او دچار عذابی ناگوارست و عقربِ اندوه در قلب اندوه‌زدهٔ او لانه کـرده است. [«عذابِ مُنْکَر» نیز می‌تواند به معنی عذاب ناشناخته باشد. بدین معنی که شـخص اسـیر در زیورهای دنیوی علائم و آثار عذاب الهی را که به صورت تیرگی قلب و نزول احـوال درون نمایان می‌گردد متوجّه نمی‌شود و به نعیم گذرندهٔ دنیا می‌بالد و هر گونه کیفر و عذابی را انکار می‌کند. برخی نیز «عذابِ مُنْکر» را کیفر یکی از دو فرشته (نکیر و منکر) فرض کرده‌انـد کـه توضیح آن در بیت (۱۰۹) همین دفتر گذشت.]

(۱۳۶) از برون، بر ظاهرش نقش و نگار وز درون، ز اندیشه‌ها او زار زار

در ظاهر، نمایی پُر نقش و نگار و آراسته دارد؛ ولی در باطن، روان و اندیشه‌ای سخت مضطرب دارد.

(۱۳۷) و آن یکی بینی در آن دلقِ کُـهَن چون نبات اندیشه و، شِکَّر سُخَن

ولی شخص دیگری را می‌بینی که خرقه‌ای ژنده و کهنه بر تن دارد، در حالی که فکر و اندیشه‌ای مانند نبات و گفتاری شیرین چون شِکَر دارد.

بازگشتن به حکایت پیل

(۱۳۸) گفت ناصح: بشنوید این پندِ مـن تا دل و جـانْتان نگـردد مُـمْتَحَن

آن نصیحت‌کنندهٔ دانا به آن جمع گرسنه گفت: این نصیحت مرا گوش کنید، تا مبادا قلب

---

۱. ر.ک. پیشین.

و روحتان دچار رنج و بلا شود.

(۱۳۹) با گیاه و برگ‌ها قانع شوید　　در شکارِ پیلْبچگان کم روید

شما به همین گیاهان و برگ‌ها بسنده کنید و به شکار بچّه‌های فیل نپردازید.

(۱۴۰) من بُرون کردم ز گَردن، وامِ نُصح　　جز سعادت کی بود انجامِ نُصح؟

من در ابلاغ نصیحت، دَینِ خود را اَدا کردم. یعنی در اندرز دادن به شما سنگِ تمام گذاشتم. عمل کردن به نصیحتِ ناصحان آیا چیزی جز خوشبختی به دنبال دارد؟ [وجه دیگر مصراع دوم: آیا پایان شنیدن اندرز، جز نیک‌بختی چه چیز دیگر است؟]

(۱۴۱) من به تبلیغِ رسالت آمدم　　تا رهانم مر شما را از نَدَم

من برای انجام رسالتم آمده‌ام تا شما را از پشیمانی برهانم. [بیت فوق از آیهٔ ۶۲ سورهٔ اعراف اقتباس شده است: اُبَلِّغُکُمْ رِسالاتِ رَبّی و اَنْصَحُ لَکُمْ وَ اَعْلَمُ مِنَ اللّهِ مالا تَعْلَمُونَ. «رسالت‌های پروردگار خویش به شما می‌رسانم و اندرزِ شما گویم و دانم از خدا آنچه نمی‌دانید.»]

(۱۴۲) هین مبادا که طَمَع رَهْتان زند　　طَمْعِ برگ[1] از بیخهاتان بر کَنَد

بهوش باشید تا مبادا حرص و طمع شما را از راه به در کند و طمع بستن در رونق و نوای جسمانی، بنیاد هستی شما را براندازد.

(۱۴۳) این بگفت و خیر بادی کرد و رفت　　گشت قحط و جوعشان در راه، زَفْت

آن نصیحت‌کننده، این سخنان را گفت و وداعی کرد و رفت؛ و تدریجاً بینوایی و گرسنگی آنان شدّت یافت. [گاه نیرانِ شهوت بر اثر شنودنِ پندی چند، موقّتاً به کمون و خمودی می‌رود، امّا همینکه اثر آن نُصح محو می‌شود دوباره زبانه می‌کشد.]

---

۱. طَمْعِ برگ: طمع رونق و نوا در امور جسمانی و مادی. (شرح اسرار، ص ۱۹۱)

ناگهان دیدند سویِ جاده‌یی پورِ پیلی، فربهی، نوزاده‌یی (۱۴۴)

آن جمع گرسنه ناگهان بر سر راه خود، نوزاد فیلی را دیدند که چاق و پُر گوشت بود.

اندر افتادند چون گرگانِ مست پاک خوردندش، فرو شستند دست (۱۴۵)

آن جمع گرسنه همچون گلّهٔ گرگ‌های هار بر او یورش آوردند و آن بچّه فیل را شکار کردند و تماماً خوردند و دست‌های خود را نیز شستند.

آن یکی همره، نخورد و پند داد که حدیثِ آن فقیرش بود یاد (۱۴۶)

یکی از همراهان آن جمع که اندرز آن دانای ناصح را به خاطر سپرده بود، از گوشت آن بچّه فیل چیزی نخورد و به آنها نیز نصیحت کرد که از خوردن آن صرف نظر کنند.

از کبابش مانع آمد آن سُخَن بختِ نو بخشد تو را عقلِ کُهَن[1] (۱۴۷)

اندرز آن ناصح دانا او را از خوردن کبابِ فیل‌بچه بازداشت؛ عقل کامل و دوراندیش به تو اقبالی نو می‌دهد. [در مصراع دوّم، فاعلِ فعلِ «بخشد» عقلِ کهن است و مفعولِ آن «بخت نو». بیت قبل نیز مؤیّد همین نظر است نه بالعکس، زیرا آنکه دست به خوردن فیل نیالود همان کسی است که به نصیحت آن مرد دانا گوش سپرده بود.]

پس بیفتادند و خُفتند آن همه وآن گرسنه چون شبان اندر رمه (۱۴۸)

همهٔ آنان که کباب فیل را خورده بودند روی زمین افتادند و خوابیدند و آنکه چیزی از آن گوشت‌ها نخورده بود مانند چوپان بیدار ماند و از خوابیدگان محافظت می‌کرد. [آنان که شکم از طعام حرام، عاری می‌دارند بیدارانِ حقیقی‌اند و حرام‌خواران، غنودگان حقیقی. و بیداران‌اند که هماره حفاظت و رعایت خوابیدگان جامعه را برعهده دارند.]

دید پیلی سهمناکی می‌رسید اوّلاً آمد، سویِ حارس دوید (۱۴۹)

در این هنگام بود که دید فیلی هولناک از راه می‌رسد.ابتدا فیل به‌طرف محافظ آن جمع

---

۱. عقلِ کُهَن: عقلِ پیران؛ البته پیرانِ عقلی نه پیران تقویمی.

شتافت و شروع به وارسی او کرد.

(۱۵۰) بوی می‌کرد آن دهانش را سه بار هیچ بویی زو نیآمد ناگوار

فیل سه بار دهان آن محافظ را بو کرد ولی بوی ناگواری از آن احساس نکرد.

(۱۵۱) چند باری گردِ او گشت و برفت مَروَرا نآزرد آن شه‌پیلِ زَفْت

فیل چند بار اطراف او دور زد و چرخید و بی‌آنکه آن فیل درشت اندام به او آسیبی بزند راهش را گرفت و رفت.

(۱۵۲) مر لبِ هر خفته‌یی را بوی کرد بوی می‌آمد وَرا زآن خفته مَرد

آن فیل دهان هریک از آن جمع به خواب رفته را بو می‌کرد، از دهان همهٔ خفتگان بویی ناگوار می‌آمد.

(۱۵۳) از کبابِ پیل‌زاده خورده بود بر درانید و بُکشتش پیل، زود

چون آن خفتگان از گوشت بچّه فیل خورده بودند، آن فیل بیدرنگ آنان را پاره پاره کرد و کُشت.

(۱۵۴) در زمان، او یک به یک را ز آن گروه می‌درانید و نبودش ز آن شکوه[1]

فیل بیدرنگ هریک از آنان را از هم درید و هیچ ترسی از آن جمع به دل راه نمی‌داد.

(۱۵۵) بر هوا انداخت هر یک را گزاف تا همی زد بر زمین، می‌شد شکاف

فیل، هریک از آن جمع را چندین‌بار به‌هوا پرتاب کرد و برزمین کوبید و قطعه‌قطعه‌شان کرد. [در اینجا حضرت مولانا به استنتاج اخلاقی و اجتماعی می‌پردازد و می‌فرماید:]

---

۱. شُکوه: در اینجا به معنی ترس و هیبت آمده نه عظمت و جلال. برخی از شارحان معنی اخیر را منظور داشته‌اند که با سیاق بیت فوق سازوار نیست، زیرا در اینجا «زآن» با معنی عظمت و جلال هماهنگی ندارد.

ای خورندهٔ خونِ خلق از راه بَرْد[1] تـا نـه آرد خـونِ ایشـانت نَـبَرد (۱۵۶)

ای کسی که خونِ خلق‌الله را می‌خوری از سرِ راه کنار برو تا خون آنها، تو را گرفتار نسازد.

مال ایشان، خونِ ایشان دان یقین ز آنکه مال از زور آید در یَمین (۱۵۷)

یقین بدان که مال خلق‌الله مانند خون آنان بر تو حرام است؛ زیرا آن اموال بر اثر رنج و زحمت حاصل شده است. [اشاره به حدیث **حُرْمَةُ مالِ الْمُسْلِمِ کَحُرْمَةِ دَمِه**[2]. «مال مسلمان همانند خونش حرام است.»]

مادرِ آن پیل بَـچْگان کـین کَشَـد پـیل بـچّه خـواره را کـیفر کشـد (۱۵۸)

مادرِ آن نوزادهای فیل انتقام می‌گیرد و کسانی را که بـچّهٔ او را خـورده‌انـد بـه کـیفر می‌رساند.

پیلْبچّه می‌خوری ای پـاره‌خوار[3] هم برآرَد خصمِ پیل از تـو دمـار (۱۵۹)

ای رشوه‌خوار، تو نوزاد فیل را می‌خوری؛ دشمن نیرومند یعنی مادر آن نوزاد فیل تو را به هلاکت می‌رساند.

بوی، رسوا کـرد مکـرْانـدیش را پیل دانـد بـویِ طـفلِ خـویش را (۱۶۰)

بُو سبب شد که حلیه‌گران رسوا شوند. زیرا فیل، بویِ بچهٔ خود را می‌شناسد.

آنکه یابد بـویِ حـق را از یَـمَن چون نیابد بویِ بـاطن را زِ مـن؟ (۱۶۱)

آنکس که بُویِ خوش رحمانی را از یَمَن احساس می‌کند؛ چگونه ممکن است که بوی باطل را در وجود من نشناسد؟ [مصراع اوّل اشاره به حدیث شریف نبوی: **اِنّی لَاَجِـدُ نَـفَسَ الرَّحْمانِ مِنْ قِبَلِ الْیَمَنِ**. «همانا می‌یابم دم رحمان را از جانب یمن.» ایـن کـلام را حـضرت

---

۱. بَرْد: دورشو. فعل امر از «بَردیدن».

۲. احادیث مثنوی، ص ۷۲.

۳. پاره‌خوار: رشوه گیرنده، حرام خوار.

پیامبر(ص) در حق اویس قرنی فرموده. ر.ک. بیت (۱۲۰۳) دفتر دوّم.]

(۱۶۲) مصطفی چون بُرد بوی از راهِ دور چون نیابد از دهانِ ما بخور؟

وقتی که حضرت محمد(ص) بوی خوش را از راه دور احساس می‌کند، چگونه از دهان ما بوی ناگوار را ادراک نمی‌کند؟

(۱۶۳) هم بیابد، لیک پوشانَد زِ ما بویِ نیک و بد برآید بر سَما

او این بویِ ناگوار را از ما احساس می‌کند، ولی آن را می‌پوشاند و به رویِ ما نمی‌آورد. بوی خوب و بد به آسمان می‌رود.

(۱۶۴) تو همی خُسپیّ و، بویِ آن حَرام می‌زَنَد بر آسمانِ سبزْفام

تو می‌خوابی و بوی ناگوار حرامخواریت به آسمانِ سبز رنگ می‌رسد.

(۱۶۵) همرهِ اَنفاسِ زشتت می‌شود تا به بوگیرانِ گردون می‌رود

این بوی ناگوار، همراه نَفَس‌های تو بالا می‌رود و به فرشتگان آسمانی که همه نوع بو را می‌شناسند می‌رسد. [«بوگیرانِ گردون» اشاره به فرشتگان آسمانی است که بوی اعمال و افعال آدمیان را در می‌یابند[۱]. همانطور که سیر و پیاز، بو دارد، صفات ذمیمه مانند حرص و طمع و کبر نیز بویی دارد که به مشام فرشتگان آسمانی می‌رسد[۲].]

(۱۶۶) بویِ کبر و، بویِ حرص و، بویِ آز در سخن گفتن بیآید چون پیاز

بوی تکبّر و حرص و آزمندی هنگام سخن گفتن مانند بوی ناگوار پیاز احساس می‌شود.

(۱۶۷) گرخوری سوگند: من کَی خورده‌ام؟ از پیاز و سیر، تقوی کرده‌ام

اگر قَسَم یادکنی که من کی پیاز و سیر خورده‌ام؟ من خوردن سیر و پیاز را ترک کرده‌ام.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سّوم، ص ۱۰.

۲. ر.ک. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۷۴.

[ادامهٔ مطلب در بیت بعد.]

آن دمِ سوگند، غمّازی کُند　　بر دماغِ همنشینان برزَنَد　　(۱۶۸)

ولی همان نَفَسِ تو به هنگام سوگند یاد کردن تو را رسوا می‌کند و بوی سیر و پیاز را به مشام همنشینان می‌رساند. [غمّاز در لغت به معنی سخن‌چین، اشاره کننده به چشم و طعنه زننده است، ولی در اینجا به معنی آشکار کننده و نشان دهنده و رسوا کننده آمده است، چنانکه در بیت (۳۳) و (۳۴) دفتر اوّل به معنی اخیر است، و سایر معانی وجهی ندارد.]

بس دعاها رَد شود از بویِ آن　　آن دلِ کژ می‌نماید در زبان　　(۱۶۹)

بسیاری از دعاها است که به سبب بوی گناهان در درگاه حق تعالی به اجابت نمی‌رسد، زیرا انحراف قلبی تو در زبانت نمایان می‌شود. [اوصاف زشت، سبب رد شدن دعا و نیایش می‌گردد.]

اِخْسَئُوا آید جوابِ آن دُعا　　چوبِ رد[1] باشد جزایِ هر دَغا　　(۱۷۰)

خطاب «دور شوید.» در پاسخ آن دعایی است که از زبانِ بدْدلان برمی‌آید؛ پاداش هر حیله و ترفندی چوبِ ردّ است. [«دَغا» به معنیِ شخصِ حیله‌گر نیز آمده است. «اِخْسَئُوا» اشاره است به آیهٔ ۱۰۹ سورهٔ مؤمنون که توضیح آن در بیت (۲۰۰۶) دفتر دوّم آمده است.]

گر حدیثت کژ بُوَد معنیت راست　　آن کژیِ لفظ، مقبولِ خداست　　(۱۷۱)

اگر سخن تو نارسا و ناآراسته باشد، ولی باطنی راست و درست داشته باشی، آن نارسایی کلام، در درگاه الهی پذیرفتنی است. [زیرا «ما درون را بنگریم و حال را». این مطلب یکی از تعالیم اساسی مولاناست که خداوند مهربان به دل‌های سلیم و زدوده از غبار خودبینی عنایت دارد، هرچند که از نظر قالب‌های کلیشه‌ای عامی و ناوارد باشند. به داستان موسی و شبان در دفتر دوم رجوع شود.]

---

۱. چُوبِ رَدّ: ر.ک. بیت (۲۴۸۰) دفتر اوّل.

بیان آنکه خطای محبان بهتر از صواب بیگانگان است نزد محبوب

خلاصهٔ داستان

بِلال، نخستین مؤذّن عالم اسلام به علّت لکنتی که داشت، نمی‌توانست حَیَّ را در عبارت حَیّ علی الصّلوة و حَیّ علی الفلاح بخوبی ادا کند. از این رو مورد طعن برخی از ظاهربینان قرار گرفت. حضرت پیامبر(ص) از این طعن، ناخرسند شد و فرمود که غلط‌خواندن بلال بهتر است از صد نوع فصاحت و صحیح خواندن دیگران.

* * *

استاد فروزانفر مأخذ این حکایت را حدیثی می‌داند که در صفحه ۴۰ **اللؤلؤ** آمده است: سینُ بِلالٍ عِنْدَاللهِ شینٌ[1]. «تلفّظِ سین بلال در پیشگاه خدا، شین محسوب می‌شود.» ظاهراً بلال، شین را نیز به صورت سین تلفّظ می‌کرده است. در این حکایت نیز مولانا، شکل‌گرایی و ظاهربینی را مورد نقد قرار می‌دهد.

* * *

آن بِلالِ صِدق، در بانگِ نماز حَیَّ[2] را هَیَّ همی خواند از نیاز (۱۷۲)

بلال پاکدل هنگام گفتن اذان، کلمهٔ حَیَّ را در حَیَّ عَلَی‌الصَّلوة و حَیَّ عَلَی‌الْفَلاح از روی

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۸۸.

۲. حَیَّ: بشتابید. از اَسماءِ اَفعال در عربی است که متضمّن معنی فعلِ امر است.

اضطرار و نقص طبیعی، هَیَّ تلفّظ می‌کرد. [بِلال بن رباح حَبَشی با کُنیهٔ ابوعبدالله، مؤذّن و خزانه‌دار بیت‌المال حضرت رسول الله(ص) و یکی از سابقان و پیشی‌گیرندگان در اسلام. وی آخرین بار در وفات آن حضرت اذان گفت و از آن پس گفتن اذان را ترک کرد (مگر یک بار که حضرت فاطمه(ع) از او خواست که اذان بگوید.) بخاری ۴۴ حدیث از وی نقل کرده است[۱]. او در سنّی میان ۶۰ تا ۷۰ سالگی در دمشق وفات نمود و مدفن او نیز در آنجا قرار دارد.

با اینکه حرف «ح» و «ه» در عربی جزو حروف حلقی به شمار می‌رود، ولی مَخْرجِ آن دو کمی با هم تفاوت دارد. «ه»از دورترین قسمت حلق و «ح» از میانهٔ حلق ادا می‌شود و ایجاد «گرفتگی» در حلق می‌کند.]

(۱۷۳) تا بگفتند: ای پیمبر نیست راست این خطا، اکنون که آغازِ بِناست

جمعی از ظاهربینان گفتند: ای پیامبر اینک که آغازِ کار اسلام است، چنین خطایی پسندیده نیست.

(۱۷۴) ای نَبیّ و، ای رسولِ کردگار یک مُؤذِّن کاو بُوَد اَفْصَح، بیآر

ای پیامبر و ای فرستادهٔ خدا یک مؤذّنی انتخاب کن که فصیح‌تر از بلال اذان بگوید.

(۱۷۵) عیب باشد اوّلِ دین و صلاح لحن[۲]خواندن لفظِ حَی عَلَی‌الْفَلاح

اینک که آغاز کار دین اسلام و طلیعهٔ سازندگی و صلاح است، غلط خواندن حَیّ علی‌الفلاح واقعاً عیب و نقص است.

(۱۷۶) خشمِ پیغمبر بجوشید و بگفت یک دو رمزی از عِنایاتِ نهفت

پیامبر(ص) از شنیدن این ایراد، خشمگین شد و یکی دو جمله از اسرار نهفتهٔ الهی را بازگو کرد. یعنی آن حضرت تعجب کرد که چرا برخی از دینداران اینقدر قشری و ظاهری‌اند!

---

۱. اَعْلام زِرِکلی، ج ۲، ص ۴۹.

۲. لَحْن: در اینجا به معنی خطا در سخن و آواز خوش است. بنابر این «لَحْن خواندن» یعنی خواندنِ نامناسب و غلط. (ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۰)

کِای خَسان، نزدِ خدا هَیّ بِلال بهتر از صد حَیّ‌وخیّ[۱] و قیل‌و قال (۱۷۷)

فرمود: ای فرومایگان، در پیشگاه الهی، تلفّظ غلط بِلال از صد نوع فصاحت و قیل و قال شما بهتر است.

وا مَشورانید تا من رازتان وا نگویم آخِر و آغازتان (۱۷۸)

مرا وادار مکنید که دقیقاً از باطن نهفته‌تان خبر دهم و برملا کنم!

گر نداری تو دَمِ خوش در دعا رَو دعا می‌خواه ز اخوانِ صَفا (۱۷۹)

اگر تو در دعا خواندن، نَفَسِ گرمی نداری، برو و از عارفانِ حقیقی التماس دعا کُن. [«اِخْوانِ صَفا» در اینجا معنی لفظی دارد و منظور عارفان واصل است. و اشاره‌ای به جمعیت معروف اِخْوانُ الصَّفاْ در قرن چهارم هجری ندارد. دُعا در کلام معصومین و کاملان بسیار ارج نهاده شده. و آن را با اوصاف و تعابیری گوناگون بیان کرده‌اند نظیر «مغز عبادت»[۲]، «سلاح مؤمن»[۳]، «ستون دین»[۴]، «نور آسمان‌ها و زمین»[۵]، «کلید نجات»[۶] و... ملّاحسین کاشفی گوید: بدان که دعا، مفتاح مرادات است و دعا سبب برآمدن حاجات، پس سالک باید که علی‌الدوام طریق نیازمندی مَرعی دارد و احتیاج ذاتی خود بر حضرت غنی حقیقی عرض نماید و در همهٔ حوادث و حوائج رجوع بدان درگاه نماید[۷]. ر.ک. توضیح بیت (۷۵۶) همین دفتر.]

امر حق تعالی به موسی علیه‌السلام
که مرا به دهانی خوان که بدان دهان گناه نکرده‌ای

گفت: ای موسی ز من می‌جو پناه با دهانی که نکردی تو گناه (۱۸۰)

خدا فرمود: ای موسی از من با دهانی پناه درخواست کن که با آن دهان گناهی نکرده باشی.

---

۱. خَیّ: این کلمه به معانی مختلف آمده از جمله خَیّ مصدر خَوِیَ یَخْوی به معنی خالی شدن و تهی گشتن است. و خَوِیّ از همین اشتقاق به معنی گرسنه آمده است، همچنین خَیّ به معنی قصد و آهنگ است. منظور از حی و خَیّ ظاهراً اشاره دارد به توجّه به لفظ و عدم التفات به معنا. اللّه اعلم.

۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶. ر.ک. المحجة البیضاء، ج ۲، ص ۲۸۳ ـ ۲۸۲.

۷. لب لباب مثنوی، ص ۲۶۸.

(۱۸۱) گفت موسی: من ندارم آن دهان گفت: ما را از دهانِ غیر خوان

موسی گفت: من آن دهانی که می‌گویی ندارم. خدا فرمود: پس ما را با دهان دیگری بخوان. [زیرا که تو با دهانِ دیگری گناهی مرتکب نشده‌ای و هیچ احدی را با زبانِ دیگران نیازرده‌ای[۱].]

(۱۸۲) از دهانِ غیر کی کردی گناه؟ از دهانِ غیر برخوان کای اله

ای موسی، تو چه وقت از دهان دیگری گناهی مرتکب شده‌ای؟ مسلّماً هیچ‌وقت. پس ما را با دهانِ دیگری بخوان و بگو: معبودا. [پس باید در حق یکدیگر دعا کرد.]

(۱۸۳) آن‌چنان کن که دهان‌ها مر تو را در شب و در روزها آرَد دُعا

تو چنان رفتار کن که دهانِ مردم، روز و شب، تو را دعا کند. [چنان با دیگران به اخلاق پسندیده رفتار کن که نزد همگان محبوب شوی و آن خیری که تو در حق خود به دعا خواهی، دیگران در حقّ تو همان خیر را به دعا خواهند[۲].]

(۱۸۴) از دهانی که نکردستی گناه وآن دهانِ غیر باشد عذرْخواه

از دهانی که گناهی مرتکب نشده‌ای؛ و آن دهان دیگری است که عذر گناهان تو را می‌خواهد. [اگر چنین امری ممکن نبود راه دیگری برگُزین و آن راه اینست:]

(۱۸۵) یا دهانِ خویشتن را پاک کُن روحِ خود را چابک و چالاک کن

یا دهان خود را از هرگونه آلایشی پاک کن و روح خود را چابک و چالاک کن؛ یعنی به پرواز درآور. [«پاک کردن دهانِ گناهکار» یعنی تطهیر روح از آلودگی‌های معاصی. و زنگ و تیرگی شهوات جسمانی، جز با تبدیل مزاج روحانی و ولادت ثانی که در گفته‌های پیشین آمد میسّر نیست[۳].]

---

۱. ر.ک. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۷۴.
۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۱۴.
۳. پیشین، ص ۳۵۲.

ذکرِ حق پاک است، چون پاکی رسید　　رخت بر بندد، برون آید پلید　　(۱۸۶)

ذکر خدا همیشه پاک است و چون پاکی از راه برسد، ناپاکی و پلیدی می‌گُریزد.

می‌گریزد ضِدّها از ضِدّها　　شب گُریزد، چون برافروزد ضیا　　(۱۸۷)

اَضداد از یکدیگر می‌گریزند، چنانکه مثلاً وقتی نور خورشید بتابد شب می‌گریزد.

چون درآید نامِ پاک اندر دهان　　نی پلیدی مانَد و، نَی اَندُهان　　(۱۸۸)

همینکه نام پاک حق تعالی بر زبان رانده شود، نه پلیدی می‌ماند و نه اندوه.

بیانِ «الله گفتن» نیازمند، عین «لَبّیک گفتن» حق است

این حکایت کوتاه از معروف‌ترین و لطیف‌ترین حکایات مثنوی در باب فلسفهٔ دعاست. می‌فرماید دعای تو لبیک حق است. یعنی این حال دعا که در تو پیدا شده به عنایت حضرت حق است. بس که او سریع‌الاجابه است.

آن یکی الله می‌گفتی شبی　　تا که شیرین می‌شد از ذکرش لبی　　(۱۸۹)

شخصی در یک‌شب نام الله را بر زبان می‌راند تا بر اثر این ذکر شریف دهانش شیرین شود.

گفت شیطان: آخر ای بسیارگو　　این همه الله را لبّیک[1] گو　　(۱۹۰)

شیطان به او گفت: ای شخصی که دائماً الله الله می‌گویی، بگو بدانم برای این همه ذکری که می‌گویی، پاسخی هم به تو می‌رسد؟

می‌نیاید یک جواب از پیشِ تخت　　چند اللّه می‌زنی با رویِ سخت؟　　(۱۹۱)

حتّی یک جواب از بارگاه الهی به تو نرسیده، آخر چقدر با سماجت و پُررویی خدا را یاد می‌کنی؟

---

۱. لَبّیک: کلمهٔ ایجاب است و به معنی ایستاده‌ام در خدمت تو و حاضرم در اطاعت و فرمان‌برداری تو. معمولاً خادم به مخدوم می‌گوید. حُجّاج نیز این لفظ را در مقام عرفات بر زبان می‌آورند. (ر.ک. آنندراج، ج ۵ ص ۳۶۷۱) امّا در این بیت مطلقاً به معنی اجابت است.

(۱۹۲) او شکسته دل شد و، بنهاد سَر دید در خواب او خَضِر را در خُضَر[۱]

مرد نیایشگر از این سخنان شیطان دلشکسته شد و سر برزمین نهاد و به خواب رفت. در خواب، حضرت خضر(ع) را در سبزه‌زاری دید. [توضیح خضر در بیت(۲۲۴) دفتر اوّل آمده است.]

(۱۹۳) گفت: هین از ذکر چون وامانده‌یی؟ چون پشیمانی ازآن‌کش خوانده‌ای؟

حضرت خضر(ع) به آن درویش گفت: چرا از ذکر حق، فرومانده‌ای؟ چرا از ذکر حق پشیمانی؟

(۱۹۴) گفت: لَبَّیکم نمی‌آید جواب ز آن همی‌ترسم که باشم رَدِّ باب

آن درویش گفت: من برای این ذکر حق را ترک کرده‌ام که هیچ لبّیکی نمی‌رسد. می‌ترسم که مطرود درگاه الهی باشم.

(۱۹۵) گفت: آن اللهِ تو لبّیکِ ماست وآن نیاز و درد و سوزت پیکِ ماست

حضرت خضر(ع) از قول حق تعالی گفت: آن الله گفتنِ تو همان لبّیک ماست. و آن درد و سوز و نیازت پیکی از ما به سوی توست.

(۱۹۶) حیله‌ها و چاره‌جویی‌هایِ تو جذبِ ما بود و، گشاد این پایِ تو

این همه چاره جویی و تدبیر و تلاشی که در راه وصال به ما انجام دادی، جملگی از جذبه و کشش ما بود. و این جذبهٔ ما بود که پای تو را در سلوک به سوی ما گشود.

(۱۹۷) ترس و عشقِ تو، کمندِلطفِ‌ماست زیرِ هر یا ربِّ تو لبّیک‌هاست

ترس و عشق تو به منزلهٔ کمندی است که الطاف ما را صید می‌کند. در زیر هر یاربّ گفتنِ تو بسی لبّیک ما نهفته است.

---

۱. خُضَر: جمع خُضْرَة به معنی سبزی، سبزه‌زار.

جانِ جاهل زین دعا جُز دُور نیست　　زآنکه یاربّ گفتنش دستور نیست　　(۱۹۸)

روح و روان انسان نادان از حقیقت این نیایش بدور است. زیرا نادان، مجاز به ذکر حق نیست. یعنی چون معرفت ندارد نمی‌تواند نیایش حق گوید.

بر دهان و بر دلش قُفل است و بند　　تـا نـنالد بـا خـدا وقتِ گـزَند　　(۱۹۹)

بر دهان و قلب انسان نادان، قفل و زنجیری از هوی و حماقت نهاده شده تا به هنگام اضطرار و گزند به درگاه ما ناله سر ندهد.

داد مر فرعون را صد مُلک و مال　　تا بکـرد او دعـویِ عِـزّ و جـلال　　(۲۰۰)

به عنوان مثال حق تعالی به فرعون صدها ملک و مال داد تا اینکه او اِدعای خدایـی کرد. و اَنَا رَبُّکُمُ‌الأَعْلیٰ گفت.

در همه عمرش نـدید او دردِسَـر　　تـا نـنالد سـویِ حـق آن بَـدگُهر　　(۲۰۱)

او در سراسر زندگانیش به هیچگونه از گرفتاری و یا دردسر دچار نشد تا مبادا ایـن بَدْنهاد به درگاه الهی ناله سر دهد.

داد او را جمله مُلکِ ایـن جـهان　　حق ندادش درد و رنج و اَنـدُهان　　(۲۰۲)

حق تعالی همه نوع ملک و مال دنیوی به فرعون بخشید ولی به او درد و رنج و اندوه نداد.

درد آمـد بـهتر از مُـلکِ جـهان　　تا بخوانـی مـر خـدا را در نـهان　　(۲۰۳)

درد و بلا از سلطنت جهان بهتر و برتر است، تا نهانی خـدا را نـیایش کـنی. [درد در مکتب مولانا از جایگاهی رفیع برخوردار است و بی‌دردی مایهٔ غفلت. به کتاب **میناگر عشق** رجوع شود.]

خواندنِ بی‌درد از افسردگی است　　خواندنِ با درد از دلْبُردگی است　　(۲۰۴)

نیایش بدون درد از افسردگی و دلمُردگی آدمی ناشی می‌شود، ولی نیایش بـا درد از سوز درون و شیفتگی به حق.

(۲۰۵) آن کشـــیدن زیـــرِ لب آواز را یـــاد کـــردن مـــبدأ و آغـــاز را

آن زمزمه و زیرلب خواندن و مبدأ عالم هستی را یاد کردن.[ادامهٔ مطلب در بیت بعد.]

(۲۰۶) آن شـده آوازِ صـافیّ و، حَـزین ای خدا، وی مُستغاث و، ای‌مُعین

آن صدای صاف و حزین که می‌گویی: ای خدا، ای فریادرس و ای یاور. دعا آن است[۱].

[یوسف بن احمد مولوی گوید: یعنی از گناه پاک شده و قلبش خاضع گشـته و خـدا را یـاد می‌کند[۲].]

(۲۰۷) نالهٔ سگ در رَهَش بی‌جَذبه نیست زآنکه هر راغب، اسیرِ رهزنی است

حتی نالهٔ سگ نیز، معلول جذبهٔ الهی است؛ زیرا هرکس که به سوی حق می‌گرایـد و مجذوب او می‌شود، گرفتار مزاحم و آزار دهنده‌ای می‌گردد. [اصولاً هرکس که هدفی داشته باشد و خاصّه هدفی والا، قطعاً در راه نیل بدان با موانع و مشکلات بسیاری روبرو خواهد شد. این موانع ممکن است هوای نفس باشد و یا افراد تباهکار[۳].]

(۲۰۸) چون سگِ کهفی که از مُردار رَست بر سَـرِ خـوانِ شـهنشاهان نشست

مانند سگ اصحاب کهف که از تناول مُردار چشم‌پوشید و در عوض برسر سفرهٔ شاهان حقیقت و رادمردان معنویت نشست. [همراه با اصحاب کهف شد و مرتبهٔ والا یافت. همینطور کسانی که باطنی حیوانی و ددمنشانه دارند وقتی بر توسنِ نَفْسِ خود لگام تقوا زنند، مصاحبِ اهل‌الله می‌شوند و از مائده‌های معنوی ارتزاق می‌کنند.]

(۲۰۹) تا قیامت می‌خورد او پیشِ غـار آبِ رحـــمت، عـارفانه بـی‌تَغار[۴]

چنین سگی تا به روز رستاخیز در آستانهٔ آن غار مانند عارفان از آب رحمت الهـی

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص۷۵.

۲. المنهج القوی، ج ۳، ص ۴۱.

۳. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۱.

۴. تَغار: ظرفی سُفالین و یا گِلی که در آن ماست و یا خمیر نان می‌ریزند. در اینجا اشاره دارد به اینکه فیض و رحمت الهی، واسع و بی‌کران است.

سیراب می‌شود، و این آب را بدون ظرف می‌نوشد. یعنی رحمت و تجلّی الهی مظروف در هیچ ظرفی نیست و در هیچ شکل و عنوانی محدود نمی‌شود.

ای بسا سگْ‌پوست[1]کو را نام نیست　　لیک اندر پَرده، بی‌آن جام نیست　　(۲۱۰)

بسا افرادی که به ظاهر گمراه و دورافتاده از راه حق‌اند، ولی در نهان و دُور از چشمِ ظاهربینان از جام رحمت الهی برخوردارند. [دو بیت اخیر نقدی است بر قشریان ظاهربین که خدا را در قوالب ذهنی و نفسانی خود منحصر می‌کنند. حال آنکه حقیقت افراد انسانی به شکل ظاهر و هیأت صوری آنان نیست.]

جان بده از بهرِ این جام ای پسر　　بی‌جهاد و صبر کَی باشد ظَفَر؟　　(۲۱۱)

ای پسر معنوی، در راه به دست آوردن الطاف ربّانی باید جان ببازی. یعنی از آنانیّت خود درگذری. آیا بدون پیکار و شکیبایی امکان دارد پیروزی حاصل شود؟

صبر کردن بهرِ این نَبْوَد حَرَج[2]　　صبر کُن کِالصَّبْرُ مِفتاحُ‌الْفَرَج　　(۲۱۲)

برای رسیدن به جام رحمت و الطاف الهی، شکیبایی کردن، کار سختی نیست. شکیبایی پیشه‌کن که صبر، کلید باب نجات است.

زین‌کمین، بی‌صبر و حَزْمی کس نَجَست　　حَزْم را خود، صبر آمد پا و دست[3]　　(۲۱۳)

از دامگاهِ دنیا کسی بدون صبر و دوراندیشی به سلامت نرست. صبر، دست و پای دوراندیشی است. [آدمی هرچند اهل تدبیر و دوراندیشی باشد، ولی آن را با صبر توأم نسازد به مقصود نرسد. پس صبر، ابزار توفیق مدبّران و دوراندیشان است.]

حَزْم‌کن ازخورد،کین زهرینْ گیاست　　حَزْم کردن زور و نورِ انبیاست　　(۲۱۴)

از تناول گیاهانِ زهرآگین باید پرهیزکنی. یعنی نباید دهان به حرام و شهوات دنیوی

---

۱. سَگْ‌پُوست: ظاهراً کنایه از افرادی که در نظر سطحی‌اندیشان از راه حق بدورند.

۲. حَرَج: تنگی، گناه، حرام، سختی. معنی اخیر در بیت فوق، مناسب‌تر است.

۳. پا و دست: کنایه از وسیله و ابزار.

بیالایی؛ زیرا پرهیز و اجتناب از حرام، نیرو و روشنی پیامبران است.

(۲۱۵) کاه باشد کو به هر بادی جَهَد کوه کی مر باد را وزنی نهد؟

آن چیز که با وزیدن هر بادی به این سو و آن سو می‌رود، واقعاً کاه است. والّا کوه چه باکی از باد دارد؟ برای آن واقعاً هیچ ارزش و اهمیتی قائل نیست.

(۲۱۶) هر طرف غولی همی خوانَد تو را کای برادر راه خواهی؟ هین بیا

در جادّه‌ها از هر سو غولِ بیابانی تو را به سوی خود می‌خواند و به تو خطاب می‌کند: آهای برادر من، آیا به دنبال راه و مقصدی می‌گردی؟ اگر چنین است بیا پیش من. [با توجّه به بیت (۳۴۵۵) دفتر اول و بیت (۷۵۰ ـ ۷۴۸) دفتر دوم و ابیات بعدی این دفتر، منظور از غول بیابانی، فریبندگیِ دنیا و نیز فریبکارانی است که به ظاهر دم از ارشاد و خیرخواهی می‌زنند و در باطن فریبکار و گمراه کننده‌اند.]

(۲۱۷) ره نمایم، همرهت باشم رفیق من قلاووزم در این راهِ دقیق

غول بیابانی به تو می‌گوید من راه را به تو نشان می‌دهم؛ و من همراه و همطریق تو هستم و در این راهِ باریک پیشاهنگ و راهدان. [راهزنان دین و ایمان نیز مدعی ارشاد خلایق و دستگیری طالبان هستند، ولی در واقع آنان را به بیراهه و هلاکت می‌کشانند.]

(۲۱۸) نَی قلاووزست و، نَی رَه داند او یوسفا کم رَوْ سویِ آن گرگْ‌خُو

آن غول بیابانی و آن مدعی ارشاد خلایق، نه راهنماست و نه راهدان. ای یوسفْ‌صفت، نزد آن آدمیانِ گرگ‌صفت کمتر برو، چرا که صفای باطنت را می‌درند.

(۲۱۹) حزم، آن باشد که نفْریبد تو را چرب و نوش و دام‌هایِ این سرا

دوراندیشی آن است که چرب و شیرین و دام‌های این دنیا تو را نفریبد. [زیرا که هیچ دانهٔ او بی‌دام نیست و هیچ نوش او بی‌نیش خون‌آشام نی[۱].]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۷۷.

که نه چربش دارد و، نَی نوش، او　　سِحر خوانَد، می‌دمد در گوش، او (۲۲۰)

زیرا دنیا در واقع، نه چرب است و نه شیرین؛ هرچند که ظاهراً چنین می‌نماید. دنیا در حقیقت افسونگر است و افسون‌های خود را در گوش طالبان خود می‌خواند و می‌دمد. [چنانکه در فنّ سحر و ساحری دمیدن و فوت کردن بر ابزار سحر متداول است.]

که بیا مهمانِ ما ای روشنی　　خانه، آنِ توست و، تو آنِ مَنی (۲۲۱)

آن غولِ راهزن، به آدمی می‌گوید: ای مایهٔ روشنی دل و دیده‌ام، ای مهمانِ بس عزیزم، بیا که سَرایِ من به تو تعلّق دارد و تو مالِ من هستی و این چاپلوسی دام اوست!

حَزْم، آن باشد که گویی: تُخْمه‌ام[۱]　　یا سَقیمم[۲]، خستهٔ این دَخْمه‌ام (۲۲۲)

زیرکی و دور اندیشی در اینست که در پاسخ او بگویی: من بسیار خورده‌ام. و یا مثلاً بگویی: من بیمارم و در سیاهچالِ دنیا و یا جسمِ خویش رنجور و درمانده‌ام.[«دَخْمه» در لغت به معانی ذیل آمده: گور، تابوت، سردابی که مُردگان را در آن می‌نهند و شِقْشِقه (آنچه شتر به‌هنگام خشم و مستی از دهان بیرون می‌آورد و با زبانِ او اشتباه می‌شود.) بنابراین عبارتِ «خستهٔ این دخمه‌ام» با چهار معنی فوق سازوارست؛ زیرا گور و تابوت مجازاً بر جسمِ عنصری آدمی اطلاق می‌شود و استعمال آن نیز کم نیست. سرداب نیز می‌تواند بر دنیا دلالت کند؛ و بالاخره شِقْشِقه نیز بر این مقصود دلالت دارد که هرچه می‌خورم به اصطلاح بالا می‌آورم و قی می‌کنم[۳]. خلاصه باید عذر مکاران را بخواهی.]

یا سَرَم دَرْد است، دردِ سَر بِبَر　　یا مرا خواندست آن خالوپسر (۲۲۳)

یا به او مثلاً بگو: سَرَم درد می‌کند، مزاحم من مشو[۴]. و یا به او بگو: پسردایی مرا به مهمانی دعوت کرده است.[«دردِسَر بِبَر» نیز می‌تواند به این معنی باشد که سردردِ مرا از من دور کن[۵].]

---

۱. تُخْمه: تُخَمه به‌معنی ناگواریدنِ طعام، پُرشدن معده و هضم نشدن‌غذا. اطبای قدیم به آن هیضه هم گفته‌اند.
۲. سقیم: بیمار.
۳. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۲.
۴. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۷۶.
۵. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۲.

(۲۲۴) زآنکه یک نُوشَت دهد با نیش‌ها که بکارد در تو نُوشَش ریش‌ها

زیرا اگر به تو یک شیرینی و شربتی دهد، بدانکه همراه با آن نیشی است. و بر اثر آن شرینی دُمَل‌هایی در وجود تو پدید می‌آورد.

(۲۲۵) زر اگر پنجاه، اگر شصتت دهد ماهیا، او گوشت در شَسْتَت دهد

اگر غولِ فریبکار دنیا مثلاً پنجاه و یا شصت سکّهٔ طلا به تو دهد. یعنی تو را از لذّاتش برخوردار گرداند، ای ماهیِ ساده لوح، بدان که آن سکّه‌ها مانند پاره‌گوشتی است که ماهیگیر بر سر قلّاب ماهیگیری خود قرار داده تا تو را صید کند. [دنیا، خود را تسلیم تو نمی‌کند، دانه‌ای نشان می‌دهد تا به دامت افکند.]

(۲۲۶) گَر دَهَد، خود کَی دهد آن پُرحِیَل؟ جوزِ پوسیدست گفتارِ دَغَل

آن نیرنگ‌باز اگر بخواهد به تو آن سکّه‌ها را دهد کی خواهد داد؟ یعنی نخواهد داد؛ زیرا حرفِ فریبکاران مانند گردوهای پوک و پوسیده است.

(۲۲۷) زَغْزَغِ[1] آن، عقل و مغزت را بَرَد صد هزاران عقل را یک نشمرد

سر و صدای آن گردوها، عقل و هوشت را می‌رُباید؛ آن حیله‌گر صدها هزار عقل و هوش را هیچ می‌انگارد. [مال و متاع دنیوی نیز جلوه و طمطراقی هوشربا دارد و آدمیانِ سست ایمان و بی‌فکرت و معرفت را اسیر و سُخرهٔ خود می‌سازد.]

(۲۲۸) یارِ تو خورجینِ توست و کیسه‌ات گر تو رامینی، مجو جُز ویسه‌ات

معشوق تو نیز خورجین و کیسهٔ توست، اگر رامینی، یعنی اگر واقعاً عاشقی، تنها جویای ویس باش و بس.[ویس و رامین، منظومه‌ای است عاشقانه که در حدود ۴۴۶ هـ.ق بوسیلهٔ فخرالدین اسعد گرگانی، شاعر قرن پنجم به نظم فارسی درآمده. اصل قصّهٔ ویس و رامین به زبان پهلوی و متعلق به‌دورهٔ اشکانیان است. ویس، جوانی بود که به‌دختری به‌نام رامین عشق

---

۱. زَغْزَغ: صدایی که از برخوردِ دندان‌ها براثر سرما و یا خشم شنیده می‌شود؛ نیز صدایی که از بهم خوردنِ گردو و یا بادام شنیده می‌شود. (ر.ک. شرح اسرار، ص۱۹۲)

می‌ورزید. مقصود حضرت مولانا از ویس، عاشق حقیقی و رامین، معشوق حقیقی است.]

ویسه و معشوقِ تو هم ذاتِ توست وین برونی‌ها همه آفاتِ توست (۲۲۹)

بدان که ویس یعنی معشوق حقیقی تو در ذات توست. وهرچه از ذات تو بیرون است، آفت و زیان است. [یوسف بن احمد مولوی گوید: «ویسه» و معشوقت ایضاً ذات توست ولاغیر. «برونی‌ها» یعنی مظاهر دنیوی مانند مال و اولاد تماماً آفت توست، چنانکه حق تعالی در آیهٔ ۱۵ سورهٔ تغابن همین معنا را ایراد فرموده است[۱].]

حَزْم آن باشد که چون دعوت کنند تو نگوئی: مست و خواهانِ من‌اند (۲۳۰)

زیرکی و دوراندیشی اینست که وقتی فریبکاران تو را به بزم و ضیافت خود دعوت کنند، فوراً نگویی که: حتماً آنها شیفته و خواستار من شده‌اند. [این بیت، راجع است به بیت (۲۲۲) همین دفتر. و نیز می‌تواند به مصراع دوّم بیت (۲۲۹) بازگردد.]

دعوتِ ایشان، صفیرِ مُرغ دان که کند صَیّاد در مَکْمَن نهان (۲۳۱)

این را بدان که دعوتِ فریبکاران همانند آواز پرندگان است که شکارچی در کمینگاه از خود در می‌آورد.

مرغِ مُرده پیش بنهاده که این می‌کُند این بانگ و، آواز و حَنین (۲۳۲)

شکارچی برای به دام انداختن پرندگان دیگر، پرنده‌ای مُرده را به آنها نشان می‌دهد و چنین وانمود می‌کند که این آوازها همه از جانب آن پرندهٔ مُرده است.

مرغ، پندارد که جنسِ اوست او جمع آید، بَردَرَدْشان پوست، او (۲۳۳)

پرندگانِ هوا خیال می‌کنند که آن پرنده همجنس آنهاست، پس پیرامون آن پرنده جمع می‌شوند و شکارچی پوستشان را می‌کَنَد. [مضمون این ابیات در بیت (۳۱۸ ـ ۳۱۷) دفتر اوّل

---

۱. ر.ک. **المنهج القوی**، ج ۳، ص ۲۲۹. البتّه بسیاری از مفسّران قرآن کریم «فتنه» را در آیهٔ فوق به معنی آزمایش و امتحان گرفته‌اند نه آفت و گزند.

آمده است؛ و منظور کسانی است که در جامهٔ اصلاح و ارشاد در می‌آیند و خلق الله را می‌فریبند.]

(۲۳۴) جُز مگر مرغی که حَزْمش داد حق تا نگردد گیجِ آن دانه و مَلَق[۱]

همهٔ پرندگان ساده لوح اسیر صیّاد می‌شوند مگر آن پرنده‌ای که خداوند به او زیرکی و دوراندیشی عطا فرموده است و او فریب دانه و محبّت چاپلوسانهٔ صیّاد را نمی‌خورد.

(۲۳۵) هست بی‌حزمی پشیمانی یقین بشنو این افسانه را در شرحِ این

بدون شکّ، نداشتن دوراندیشی و زیرکی، پشیمانی به دنبال می‌آورد. اینک این حکایت را در شرح این مطلب گوش کن. [پس تا اینجا حضرت مولانا فرمود که برای آنکه صفای ایمان و نور فطرت پاک خود را از دست ندهی اینقدر به تعریف و تمجید دیگران مفتون مشو و مپندار که تو را برای تو می‌خواهند! هرگز، بلکه تو را برای خود و اغراض نفسانی خود وسیله کرده‌اند.

دشمنان او را زغیرت می‌درند دوستان هم روزگارش می‌برند!]

---

۱. مَلَق: چاپلوسی، تملّق. اگر مَلِق بخوانیم به معنی چاپلوس و مکّار است، در اینصورت بنا به ضرورت شعری تغییر حرکت یافته.

فریفتن روستایی شهریی را و به دعوت‌خواندن به لابه و الحاحِ بسیار

خلاصهٔ داستان

در روزگاران پیشین، شهرنشینی توانگر با یک روستایی طمعکار آشنا شده بود. هرگاه روستایی به شهر می‌آمد یکسر سراغ خانهٔ او را می‌گرفت و هفته‌ها و ماه‌ها مهمان او می‌شد. بالاخره روزی آن روستائی به شهری می‌گوید: ای سرور من، آقای من، چرا برای گردش و تفریح به‌روستای ما تشریف نمی‌آوری؟ تو را به‌خدا برای یکبار هم که شده دست اهل و عیالت را بگیر و سری به روستای ما بزن که یقیناً به شما خوش خواهد گذشت. آن شهری نیز برای ردّ درخواست او عذرها می‌آورد و بهانه‌ها می‌تراشید و از مشغلهٔ فراوان خود گله می‌آغازید. چندین سال براین منوال گذشت. روستایی اصرار می‌کرد و شهری بهانه می‌آورد. تا اینکه سختی و پافشاری روستایی سبب شد که فرزندان شهری نیز حال و هوای روستا و گردش و تفرّج در آن به سرشان زند و مصرّانه از پدر بخواهند که سفری به روستا کنند. ولی شهری که مردی آگاه و جهان دیده بود و دل به این دعوت‌ها و وعده‌های شکّرین نمی‌بست زبان به اندرز فرزندان گشود و گفت: عزیزان، بترسید از شرّ و بدی کسی که به او نیکی کرده‌اید. این اظهار دوستی‌ها ناپایدار است و اعتماد بدان، شرط خردمندی نیست. زمام احتیاط را فرو مَهلید و با حرف‌های گرم و دلنشین این روستایی، خام نشوید. معلوم نیست که آخر و عاقبت این دعوت‌ها و قول و قرارها به کجا خواهد کشید.

سخنان پُخته و سَختهٔ پدر به گوش هوش فرزندان فرو نرفت زیرا لهیب هوی و هوس و

دیدارِ از روستا، عقل و هوش از آنان در ربوده بود. سرانجام دعوتِ پیاپی روستایی و میل و هوای بی‌امان فرزندان در سفر به روستا، شهری را تسلیم می‌کند و چاره‌ای نمی‌بیند جز موافقت با آنان. روستایی بعد از عهد و پیمان و قول و قرارهای استوار، با خوشحالی راهی روستا می‌شود. خواجه و فرزندان نیز به تدارک سفر می‌پردازند و بالاخره پس از مدّتی زاد سفر برمی‌گیرند و شادمان و خندان به سوی روستا حرکت می‌کنند و در طول راه لطیفه‌ها می‌گویند و روایات و اشعار و سروده‌هایی در مزیّت سفر می‌خوانند و به یکدیگر می‌گویند: در این سفر نه تنها روستایی از دل و جان به ما خدمت می‌کند بلکه حتّی آذوقهٔ سراسر زمستانمان را نیز به ما می‌دهد و خلاصه هرچه دارد در طبق اخلاص می‌گذارد. آنها با این خیالات خوش راه‌های صعب‌العبور را در سرما و گرما می‌پیمودند و به یکدیگر دلداری می‌دادند امّا راه، تمام‌شدنی نبود و هرچه می‌رفتند، دشتِ بی‌پایان دهان گشوده بود. رفته رفته شور و شعف آغازین جای خود را به خستگی و بیتابی داد. دیگر از آن خنده‌های مستانه و لطیفه‌های دلنشین خبری نبود و چهره‌ها گرفته بود و پُر آژنگ و ستوران نیز خسته و نزار. راهی برای بازگشت نبود و باید همچنان پیش می‌رفتند. نزدیک یک ماه سپری شد و هنوز در بیابان‌ها سرگردان بودند. سرانجام بعد از مرارت بسیار و زحمت فراوان، روستایِ مورد نظر پیدا می‌شود. گویی که کعبهٔ مقصود نمایان شده. بار دیگر اخگر شور و شوق در جان خسته و فسردهٔ آنان زبانه می‌کشد. خانهٔ روستایی را پیدا می‌کنند با شتاب و شوق می‌دوند و درِ خانه را می‌کوبند. روستایی بعد از لحظاتی بر آستانهٔ در نمایان می‌شود ولی گویی آنان را به جا نمی‌آورد. با نگاهی سرد و غریب آنان را نظاره می‌کند. شهری با گرمی تمام سلام می‌کند ولی پاسخ سردی می‌شنود. مجدداً با صدای بلندتر سلام می‌کند، ولی دوباره با نگاه سرد و مات او روبرو می‌شود. شهری مجبور می‌شود خود را معرفی کند و سابقهٔ دوستی هفت هشت سالهٔ خود را با او به زبان می‌آورد. و می‌گوید: من فلانی‌هستم، همان‌کسی که سالها می‌آمدی شهر و... من آن صاحبخانه‌ام! روستایی می‌گوید: چرا پرت و پلا می‌گویی، مگر دیوانه شده‌ای، این حرف‌ها چیست که می‌زنی؟!

پنج شبانه روز خواجه و فرزندانش در کوچه سر می‌کنند و روستایی آشنایی نمی‌دهد. تا اینکه مستأصل می‌شوند دوباره با التماس به روستایی می‌گویند: لااقل در این شب سرد و بارانی ما را به‌منزلت راه بده تا فردا فکری به‌حال خود کنیم، روستایی با تکبّر سری تکان می‌دهد و با دست، اِنتهایِ باغ را نشان می‌دهد و می‌گوید: در انتهای این باغ، آلاچیقی است که شب‌ها کسی در آنجا تیر و کمان بدست تا صبح مراقب می‌نشیند تا اگر گرگ و یا هر درنده‌ای به باغ

درآمد هلاکش سازد. اگر حاضری امشب نگهبانی دهی می‌توانی در آن‌جا بمانی والّا برو پی کارَت. شهری با دل و جان می‌پذیرد و همراه اهل و عیال خود در آن مُغارهٔ نمور و تاریک مسکن می‌گزینند و تیر و کمان به دست می‌گیرد و مراقب می‌شود و همراهانش به گوشه‌ای می‌خزند تا استراحتی کنند. اما مگر حشرات موذی می‌گذارند؟ در همین اثناست که شَبَح گرگی بزرگ نمایان می‌شود. شهری تیری به چلّهٔ کمان می‌گذارد و با همهٔ قدرت می‌کشد و رها می‌کند. حیوان نقش بر زمین می‌شود و ضمن افتادن بادی نیز از او رها می‌شود. ناگهان روستایی آسیمه‌سر و هیاهوکنان خود را به انتهای باغ می‌رساند و فریاد می‌زند: ای ناجوانمرد کُرّه‌خر مرا چرا کُشتی؟ شهری می‌گوید: نه باباجان، درست دقّت‌کن. من گرگ را زده‌ام نه خر تو را. روستایی می‌گوید: نخیر من صدای باد حیوانم را در میانِ بیست باد دیگر تشخیص می‌دهم. وقتی شهری رجزخوانی روستایی را دربارهٔ قدرت درک و تشخیص و حافظه‌اش می‌شنود از کوره در می‌رود و یقه‌اش را می‌گیرد و می‌گوید: مردکهٔ حقّه‌باز:

در سه تاریکی‌شناسی بادِ خر؟ چون ندانی مر مرا ای خیره‌سر؟

* * *

مأخذ این حکایت، داستانی است که استاد فروزانفر آن را از کتاب البخلاء جاحظ، ص۱۷، طبع مصر، سال ۱۹۴۸ نقل کرده است[1]. که ترجمهٔ آن به شرح ذیل است: از شگفتی‌های مرویان داستانی است که از بزرگان خود شنیده‌ایم: بازرگانی از شهر مرو هرگاه برای تجارت به عراق می‌رفت، مهمان یکی از عراقیان می‌شد و مورد احترام و مهمان‌نوازی او قرار می‌گرفت. او همیشه به میزبان عراقی خود می‌گفت: ای کاش تو را در شهر مرو دیدار کنم تا این همه احسان تو را جبران کنم. تا اینکه روزی گذار آن عراقی به مرو افتاد. او به امید اینکه آشنایی در مرو دارد سفر پُر رنج و تعب و ناگواری غربت را بآسانی تحمّل کرد و بالاخره به در منزل دوست مروی خود رسید و او را در میان جمعی از یارانش پیدا کرد ولی گویی وی را به‌جا نمی‌آورد. عراقی پیش خود گمان کرد که شاید چفیهٔ او مانع از شناخته شدن وی شده، پس‌چفیه را از سر و صورت خود برگرفت و نزد مروی رفت. ولی باز او خود را به نشناختن زد. این‌بار عمامهٔ خود را نیز برداشت تا چهره‌اش کاملاً نمایان شود. با کمال تعجب باز دید که او را به جا نمی‌آورد. این بار سَرْبندِ خود را نیز برداشت. در این هنگام آن مروی دید راهی

---

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۹۰ ـ ۸۹.

برای تجاهل نمانده گفت: اگر از پوستت نیز بیرون بیایی باز تو را نخواهم شناخت!

❊

در حکایت فوق، شهر، کنایه از عالم غنی و آباد الهی است و روستا کنایه از دنیای محدود حسّی و مادّی. مرد روستایی، تمثیل شیطان و شیطان‌صفتانی است که با وعده‌ها و سخنان دلنشین، انسان‌ها را که فطرتاً به عالم روحانی تعلق دارند به بیغولهٔ ویران مادّیت می‌کشند. و مرد شهری، تمثیل انسانی است که با وسوسهٔ یاران و یا قواهای نفسانی که از مادرِ نَفْسِ او زاده شده‌اند عالم روحانیت و معنا را ترک می‌گوید و راهی ویرانه‌ها و هلاکتگاه‌های مادّی می‌شود. در بخش پایانی این حکایت، روستایی، تمثیل کسانی است که ادعای واصل شدن به کوی حقیقت را دارند ولی از معنا تهی هستند و تنها خود را به رسوم و آداب عارفان و صوفیان حقیقی مترسّم می‌کنند. مولانا در مثنوی به کرّات این گندم نمایانِ جوفروش را مورد نقد قرار داده است. از آن جمله در ذیل حکایت اعرابی و خلیفه.

❊ ❊ ❊

(۲۳۶) ای برادر بود اندر ماضیٰ شهریی با روستایی آشنا

ای برادر، در زمان‌های پیشین، یک شهرنشین با یک روستایی آشنا شده بود.

(۲۳۷) روستایی چون سویِ شهر آمدی خَرْگَه اندر کویِ آن شهری زدی

هرگاه که آن روستایی به شهر می‌آمد، یکراست به منزلِ آن شهرنشین می‌رفت و در همانجا سکونت می‌کرد.

(۲۳۸) دو مَه و سه ماه، مهمانش بُدی بر دُکانِ او و، برخوانش بُدی

آن روستایی، دو سه ماه مهمان او می‌شد و در دکان و منزل او به سر می‌برد.

(۲۳۹) هر حَوایج را که بودیش آن زمان راست کردی مردِ شهری رایگان

هرگاه آن روستایی نیازی پیدا می‌کرد، مرد شهری آن را مجّانی برایش فراهم می‌آورد.

رُو به شهری کرد و گفت: ای خواجه تو هیچ مـی‌نآیی سـویِ ده، فُـرجـه‌جُو[1]؟ (۲۴۰)

روزی از روزها آن روستایی به شهری رو کرد و گفت: ای بزرگوار، چرا برای تفریح و گردش به روستای ما نمی‌آیی؟! [بلکه دائماً جواب می‌دهی که در فرصت مناسب خواهم آمد، گویا شهری این را هم برای بهانه‌تراشی می‌گفته است.]

اللّـه اللّـه، جُـمله فـرزندان بـیار کین زمانِ گلشن است و نـوبهار (۲۴۱)

تو را به خدا فرزندانت را نیز بیاور، زیرا که هم اکنون فصل گل و بهار است.

یـا بـه تـابستان بـیا، وقتِ ثَـمَر تا بـبندم خـدمتت را مـن کَـمَر[2] (۲۴۲)

اگر الآن نمی‌آیی، دستِ کم تابستان بیا که فصل میوه است؛ تا من در خدمتگزاری به تو کمر خدمت ببندم.

خیل و فرزندان و قومت را بـیار در دِهِ ما باش سـه مـاه و چـهار (۲۴۳)

بستگان و فرزندان و خویشانت را هـمراه بـیاور و سـه چـهار مـاه در روسـتای مـا بمانید.

که بهاران خِـطّهٔ[3] دِه خـوش بُـوَد کشـــــتزار و لالهٔ دلکش بُـــوَد (۲۴۴)

زیرا در موسم بهار، دهستان خوش و خرّم است، و کشتزار و گُل‌های دلربائی وجـود دارد.

وعده دادی شهری او را دفعِ حال تا برآمد بـعدِ وعـده هشت سـال (۲۴۵)

آن شهرنشین برای از سر باز کردن روستایی وعده‌هایی می‌داد، تا اینکه هشت سال از آن وعده‌ها سپری شد.

---

۱. فُرجه‌جُو: فُرْجه در لغت به معنی شکاف و رخنه است، نیز به معنی سیر و سیاحت است و فُرجـه‌جُو در اینجا به معنی فرصت جوینده و جویای گردش است

۲. کمر خدمت بستن: آماده شدن برای خدمتگزاری.

۳. خِطّه: ناحیه، سرزمین.

(۲۴۶) او به هر سالی همی گفتی که: کی عزم خواهی کرد؟ کآمد ماهِ دی

روستایی هر سال می‌گفت: بالاخره کی تصمیم به آمدن می‌گیری؟ آنقدر تأخیر کردی که دیماه (زمستان) فرا رسید.

(۲۴۷) او بهانه ساختی کِامسال‌مان از فلان خِطّه بیآمد میهمان

شهری بهانه می‌آورد که امسال از فلان جا برای ما مهمان آمده است.

(۲۴۸) سالِ دیگر گر توانم وارهید از مهمّات، آن طرف خواهم دوید

اگر سال دیگر از کارها و گرفتاری‌هایم خلاص شوم حتماً به روستای شما خواهم شتافت.

(۲۴۹) گفت: هستند آن عیالم منتظر بهرِ فرزندانِ تو، ای اهلِ بِرّ

روستایی می‌گفت: ای نیکوکار، خانوادهٔ من منتظر فرزندان و خانوادهٔ تو هستند.

(۲۵۰) باز هر سالی چو لکلک، آمدی تا مُقیمِ قُبّهٔ شهری شدی

دوباره هر سال که فرا می‌رسید، روستایی مانند لکلک می‌آمد و در منزل آن شهری اقامت می‌گُزید.

(۲۵۱) خواجه، هر سالی ز زرّ و مالِ خویش خرجِ او کردی، گُشادی بالِ خویش

صاحبخانه هر سال برای پذیرایی از آن روستایی از طلا و اموال خود صرف می‌کرد و از خود سخاوت و جوانمردی نشان می‌داد.

(۲۵۲) آخرین کَرَّت سه ماه آن پهلوان خوان نهادش بامدادان و شبان

در دفعهٔ آخر آن جوانمرد، سه ماه، روز و شب از روستایی پذیرایی کرد.

(۲۵۳) از خجالت باز گفت او خواجه را چند وعده؟ چند بفریبی مرا؟

روستایی از روی خجالت گفت: ای بزرگوار تا کی وعده می‌دهی که می‌آیم؟ تا کی مرا

می‌فریبی؟ یعنی تا کی حرف مرا زمین می‌زنی و امروز و فردا می‌کنی؟!

گفت خواجه: جسم‌وجانم وصل‌جوست لیک هر تحویل اندر حکمِ هُوست (۲۵۴)

صاحبخانه گفت: روح و جسم من به تو پیوند دارد؛ ولی این را نیز بدان که هر تحوّل و رویدادی محکوم مشیّت الهی است.

آدمی چون کشتی است و بادبان تا کی آرد باد را آن بادران؟ (۲۵۵)

انسان در مَثَل مانند کشتی و بادبان است. باید به انتظار نشست که چه موقع آفریدگار باد، آن را می‌وزاند؟ [به عقیدهٔ اکبرآبادی، مراد از «بادران» فاعل حقیقی است[1]. عبداللطیف نیز همین‌گونه تفسیر کرده است[2].]

باز سوگندان بدادش کِای کریم گیر فرزندان، بیا بنگر نَعیم (۲۵۶)

دوباره آن روستایی، صاحبخانه را قَسَم داد که دستِ فرزندانت را بگیر و بیا روستای ما و نعمت را مشاهده کن.

دستِ او بگرفت سه کَرّت به عهد کاللّه اللّه زُو بیا، بنمای جهد (۲۵۷)

روستایی، دست شهری را گرفت و سه بار سوگندش داد که تو را به خدا زود به روستای ما بیا و در این مورد همّت کن.

بعدِ ده سال و به هر سالی چنین لابه‌ها و وعده‌هایِ شِکَّرین (۲۵۸)

پس از سپری شدن ده سال و لابه و التماس آن روستایی و دادن وعده‌های شیرین.

کودکانِ خواجه گفتند: ای پدر ماه و ابر و سایه هم دارد سفر (۲۵۹)

بچّه‌های صاحبخانه گفتند: ای پدر، حتّی ماه و ابر و سایه هم در حرکت و سفر از نقطه‌ای

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۲.

۲. ر.ک. لطائف المعنوی، دفتر سوّم، ص ۱۱۳.

به نقطهٔ دیگرند تا چه رسد به ما آدم‌ها! پس چرا از گوشهٔ خانه تکان نمی‌خوریم؟!

(۲۶۰) حق‌ها بر وَی تو ثابت کرده‌یی رنج‌ها در کارِ او بس بُرده‌یی

ای پدر، تو برگردن آن روستایی حق داری، و بخاطر او رنج‌ها کشیده‌ای.

(۲۶۱) او همی‌خواهد که بعضی حقِّ آن واگزارد، چون شوی تو میهمان

اینک آن روستایی می‌خواهد که تو را مهمان خود کند و بدین ترتیب پاره‌ای از حقوق تو را ادا کند.

(۲۶۲) بس وصیّت کرد ما را او نهان که کشیدش سویِ دِه، لابه‌کنان

آن روستائی، در نهان به ما سفارش بسیار کرد که خواجه را با التماس و تضرّع به طرف روستای ما بیاورید.

(۲۶۳) گفت: حقّ است این، ولی ای سیبَوَیه اِتَّقِ مِنْ شَرِّ مَنْ اَحْسَنْتَ اِلَیْه

صاحبخانه (خواجه) گفت: ای خوبروی با کمال، راست همین است که گفتی. ولی بترس از شرّ کسی که به‌او نیکی کرده‌ای [اشاره به‌حدیث: **اِتَّقِ شَرَّ مَنْ اَحْسَنْتَ اِلَیْه**[1]. «بترس از گزند کسی که بدو نیکی کرده‌ای.» سیبویه، در فارسی، مرکّب است از دو کلمه و مخفّف آن، سیب + بویه. سیبویه، لقب چندتن از اکابر ادبا و ارباب کمال است؛ ظاهراً نخستین کسی که این لقب را گرفت، عمرو بن عثمان بن قنبر (متوفای سال ۱۶۶ تا ۱۸۸ه) که در نحو و علوم عربی، استاد علی‌الاطلاق و سرآمد نحویان عراق بود. دربارهٔ این لقب وجوهی نقل شده که از جملهٔ آن، خوبرو بودن وی بوده است[2]. بنابراین می‌توان گفت که «سیبویه» در بیت فوق به عنوان مظهر و سرمشق کمال باطن و جمال ظاهر بکار رفته است. وجه فوق به عنوان مظهر کمال باطنی و جمال ظاهری است. وجه دیگر آنکه: شما نیز مانند سیبویه تنها با الفاظ و اِعراب و بِنای کلمات کار دارید و نه حقیقت و معنای آن. بعضی نیز می‌گویند این

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۷۲.

۲. ر.ک. ریحانة الادب، ج ۳، ص ۱۰۸ ـ ۱۰۷.

خطاب را تنها برای رعایت قافیه آورده است[۱].]

دوستی، تُخمِ دَمِ آخِر بُوَد ترسم از وحشت[۲] که آن فاسد شود (۲۶۴)

دوستی مانند بذری است که در واپسین لحظه‌های فصلِ مناسب، کاشته شود؛ و می‌ترسم که آن هم بر اثر برکنار ماندن و جدا شدن از شرایط مناسب تباه گردد. [همانطور که اگر بذر در شرایط نامناسب کاشته شود بر اثر خلل و زیانی، تباه می‌گردد، دوستی‌هایی نیز با اندک ناملایمی از میان می‌رود. مرد شهری با فراستی که داشت نسبت به صداقت آن روستایی ظنین بود و محتاط. صاحب **المنهج القوی** گوید: بذر نیکی در زمین دل‌های بندگان در آخرین لحظات ثمره می‌دهد.]

صحبتی باشد چو شمشیرِ قَطوع[۳] همچو دَی در بوستان و، در زُروع (۲۶۵)

نوعی دوستی هست که مانند شمشیری بُرّان است؛ یعنی درخت دوستی را می‌بُرد. درست مانند فصل زمستان است که باغ و کشتزارها را خشک و تباه می‌سازد.

صحبتی باشد چو فصلِ نوبهار زو عمارت‌ها و دخلِ بی‌شمار (۲۶۶)

امّا نوعی دوستی هم هست که مانند فصل بهار همه جا را آباد می‌کند و محصول فراوان پدید می‌آورد. [خوارزمی گوید: بعضی صحبت‌ها چون نسیم بهار و زلال، خوشگوارست که نهال پژمردهٔ محبّت از آن طراوت گیرد؛ و بعضی صحبت‌ها چون صرصرِ دیماه و آبِ شور سیاه است که گلشن تازهٔ مودّت از او ذُبول (خوشیدگی) پذیرد[۴].]

حَزْم آن باشد که ظنِّ بَد بَری تا گُریزیّ و، شوی از بَد، بَری (۲۶۷)

حال که دوستی‌ها اینگونه است، دور اندیشی و احتیاط اقتضا می‌کند که بدگُمان باشی؛ تا بدین وسیله از آفت‌ها و ناگواری‌ها و بدی‌ها جانِ سالم بدر بری.

---

۱. ر.ک. **تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی**، ج ۶، ص ۲۴۱.

۲. وَحْشَت: در اینجا ضد محبت و دوستی است، یعنی نفرت و جدائی. (ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۹۲)

۳. قَطوع: بسیار بُرنده. صیغهٔ مبالغه از قَطْع.

۴. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۷۹.

(۲۶۸) حَزْم، سُوءالظن گفته‌ست آن رسول هر قَدَم را دام مـی‌دان ای فَـضول[۱]

پیامبر(ص) فرمود: «دور اندیشی و احتیاط، همانا بدگمانی است.» ای پُرگو هرگامی را دامی بدان. [اشاره است به حدیث: اَلْحَزْمُ سُوءُالظَّنِّ[۲]. امّا باید دقت داشت که این بدگمانی به معنی احتیاط و رعایت دوراندیشی است نه به معنای مصطلح آن. چرا که بدگمانی و سوءظن نوعی بیماری و نقصان شخصیت است.]

(۲۶۹) رویِ صحرا هست هـموار و فـراخ هر قدم دامی است، کم ران اُوستاخ[۳]

برای مثال، بیابان به ظاهر هموار و پهناور است، ولی در هر قدمی دامی نهاده شـده، بنابر این گستاخانه کمتر در این وادی بتاز. [قلمرو زندگانی اجتماعی نیز بظاهر سهل و هموار می‌نماید، امّا به باطن بسی دشوار و خطیر است.]

(۲۷۰) آن بُـزِ کـوهی دَوَد کـه دام کـو؟ چون بـتازد، دامش افـتد در گـلو

مثالی دیگر بُز کوهی به این سو آن سو می‌دود و با خود می‌گوید: دام کجا بود؟ این‌ها همه حرف است. ولی همینکه مقداری بی‌خیال می‌دود دام گرفتارش می‌سازد.

(۲۷۱) آنکه می‌گفتی که کو؟ اینک ببین دشت می‌دیدی نـمی‌دیدی کـمین

ای بُزکوهی، آن دامی که می‌گفتی کو و کجاست؟ حالا ببین. تو فقط صحرا را می‌دیدی و دام را نمی‌دیدی.

(۲۷۲) بی‌کمین و دام و صَـیّاد ای عَـیار دُنبه کَـی بـاشد مـیانِ کشـتزار؟

ای مدّعی زیرکی و زرنگی، اگر کمین و دام و صیّاد نباشد، دُنبه چگونه ممکن است در وسط کشتزار باشد؟ [پس بدان که این دنبه، وسیلهٔ فریب توست. شکارچیان در دوران قـدیم برای شکار وحوش، دنبه‌ای در دام می‌نهادند تا شکار به هوای آن گرفتار شود[۴].]

---

۱. فَضُول: زیاده‌گو، کسی که به افعالِ غیرضروری پردازد. (مرآةالمثنوی، ص ۱۰۶۲)
۲. احادیث مثنوی، ص ۷۴.
۳. اُوستاخ: گستاخ، بی‌پروا.
۴. اشاره به ضرب‌المثلی است که توضیح آن در شرح بیت (۲۷۲۲) دفتر دوّم آمده است.

آنکه گستاخ آمدند انـدر زمـین[۱] اسـتخوان و کـلّه‌هاشان را بـبین (۲۷۳)

برو بقایای استخوان و جمجمه‌های کسانی را تماشا کن که در روی زمین به گستاخی پرداختند. [تداعی می‌کند آیهٔ ۱۱ سوره انعام و نظایر آن را که به کرّات در قرآن کریم آمـده است: قُلْ سیرُوا فِی‌الْاَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا کَیْفَ کانَ عاقِبَةُ الْمُکَذِّبینَ. «بگو گردش کنید در زمین و آنگاه بنگرید که چه سان بوده است فرجام تکذیب کنندگان.»]

چون به گورستان روی ای مُرْتَضیٰ[۲] استخوانشان را بپرس از ماْمَـضیٰ[۳] (۲۷۴)

ای انسان پسندیده و برگُزیده، هرگاه به قبرستان گام می‌نهی، احوالِ گذشتهٔ ایشـان را از استخوان‌هاشان سؤال کن.

تا به ظاهر بینی آن مَسـتانِ کـور چون فرو رفتند در چـاهِ غـرور؟ (۲۷۵)

تا آشکارا بنگری که آن بی‌خبران کوردل، چگونه و چرا در مَغاکِ غرور و فریب سقوط کردند؟

چشم اگر داری تو، کـورانـه مَـیا ور نداری چشم، دست آور عصا (۲۷۶)

اگر واقعاً دیدهٔ بصیرت داری، آن را بکار گیر و مانند نابینایان راه مرو؛ و اگـر چشـم بصیرت نداری، حتماً یک عصا تهیّه کن. [اگر حـقیقتاً بـه مـرتبهٔ روشـن‌بینی و شـهود قـلبی رسیده‌ای، عصای استدلال را به دست مگیر و مانند استدلالیون کوردل با عصای استدلال راه مرو. مولانا در بیت (۲۱۳۶) و (۲۱۳۷) دفتر اوّل، از قیاس و استدلال نظری به عصا تعبیر کرده است.]

آن عـصایِ حَـزْم و اسـتدلال را چون نداری دیـد، مـی‌کُن پـیشوا (۲۷۷)

حالا که چشم بصیرت نداری دست کم عصای احتیاط و استدلال را راهنمای خود کُن.

---

۱. گستاخ آمدند اندر زمین، در اینجا به معنی اینست که در روی زمین به تباهی و گستاخی دست زدند. یکی از شارحان گفته است: گستاخانه به دنیا آمدند. و این غلط است زیرا کسی گستاخ به دنیا نمی‌آید.

۲. مُرْتَضیٰ: پسندیده و برگزیده برای صحبت و خدمت. (فرهنگ نفیسی، ج۵ ص۳۲۴۷)

۳. ماْمَضیٰ: آنچه گذشته و سپری شده است.

[سالک در بدایتِ سلوک باید از استدلال و چون و چراهای نظری استفاده کند؛ و چون از این مرحله گذشت و صاحب شهود و روشن‌بینی شد، دیگر حاجتی بدان ندارد.]

(۲۷۸) **ور عصایِ حَزْم و استدلال نیست　　بی‌عصا کَش بر سَرِ هر رَه مایست**

و اگر عصای احتیاط و استدلال را نیز نداری، بدون راهنما بر سر هر راهی توقف مکن.

[برخی گمان کرده‌اند که مولانا و دیگر عرفا با اصل و جوهر منطق مخالفت داشته‌اند؛ زهی خیال باطل؛ زیرا قواعد و اصول منطقی، جزو فطریات و بدیهیات ذاتی است و هیچکس آن را نمی‌تواند تکذیب کند؛ بنابراین مولانا با اصل و اساس منطق و استدلال مخالف نیست، بلکه با کسانی مخالف است که این ابزار را وسیلهٔ مغالطه و فریبکاری می‌کنند.]

(۲۷۹) **گام زآن سان نِهْ، که نابینا نهد　　تا که پا از چاه و از سگ، وارهد**

همواره مانند افراد نابینا گام بردار، تا از گزند چاه و سگ نجات پیدا کنی، یعنی با احتیاط حرکت کن.

(۲۸۰) **لرز لرزان و به ترس و احتیاط　　می‌نهد پا تا نیفتد در خُباط**[1]

آدم نابینا، با ترس و لرز و احتیاط قدم برمی‌دارد مبادا به مهلکه‌ای دچار شود.

(۲۸۱) **ای ز دودی جَسته در ناری شده　　لقمه جُسته، لقمهٔ ماری شده**

ای کسی که از دود می‌گُریزی ولی گرفتار آتش شده‌ای، ای جویندهٔ لقمه که خود، لقمهٔ ماری شده‌ای! حواست را جمع کن و سر به هوا راه مرو که حتماً در چاه خواهی افتاد!

بس گُریزند از بلا سوی بلا　　بس جهند از مار سوی اژدها

---

۱. خُباط: پریشانی مغز، پری زدگی. در اینجا: تباهی و هلاکت.

قصهٔ اهلِ سبا و طاغی کردنِ نعمت، ایشان را

خلاصهٔ داستان

این حکایت در بیت (۲۸۲) آغاز می‌گردد، امّا دنباله‌اش رها می‌شود و دوباره در بیت (۳۶۴) بدان باز می‌گردد و مجدداً رها می‌شود و بالاخره در بیت (۲۶۰۰) بدان رجوع می‌شود و نقل آن به اتمام می‌رسد: مردم سبا، بدگوهر بودند و از راه حق بدور. با اینحال در ناز و نعمت فراوان به سر می‌بردند. سیزده پیامبر به سوی آن قوم گسیل شد تا آنان را به خود آورند. پس از اندرزهای فراوان، قوم سبا از سر عناد و نه از راه حق‌طلبی از آنان معجزه خواستند. پیامبران دوباره آنان را متوجّه حقیقت کردند، امّا آنها سخنان آن بزرگان را مکر و افسون خواندند و رسالت ایشان را فریب شمردند و ضمن آن به حکایت خرگوش و فیل متمسّک شدند (که در جای خود خواهد آمد). پیامبران به آنان گوشزد کردند که مَثَل آوردن، در خورِ هرکسی نیست و هر بوالفضولی نمی‌تواند برای اثباتِ سخنان یاوهٔ خود به مَثَل متوسّل شود. پیامبران پاسخ‌های قانع کننده‌ای به قوم سبا می‌دهند و چون آنها خود را درمانده می‌بینند به مشرب جبریان می‌آویزند و می‌گویند هرچند شما سخنان حقّی می‌زنید لیکن ما دچار بیماری روحی هستیم و قادر به بهبودی هم نیستیم. پیامبران آنان را از نومیدی برحذر می‌دارند و روح امید و اعتماد به نفس را در آنان می‌دمند. امّا آنان بر عناد و لجاج خود می‌افزایند و انبیاء را ناخجسته می‌شمرند. پیامبران دوباره به ارشاد آنان ادامه می‌دهند و آنها را به واقع بینی دعوت می‌کنند.

* * *

مفسّران قرآن کریم و مورّخان نوشته‌اند که سرزمین سَبَأ در عربستان جنوبی، غرق در نعمت و سرشار از مواهب طبیعی بوده است. این سرزمین پُرنعیم، یکپارچه سبز و خرّم و آباد بود و مسافران نیازی نداشتند که توشه و آذوقه‌ای با خود حمل کنند، زیرا در هر جای آن طعام و توشه فراوان یافت می‌شد. به هر تقدیر نعمت فراوان و آسایش بیکران تدریجاً در آنان نوعی دل‌سیری و وازدگی پدید آورد و همچون قوم بنی‌اسرائیل، ره ناسپاسی پوییدند. چه می‌خواستند که به جای این همه راه آباد و نعیم فراوان، دشت‌های قفر و خشکی پدید آید تا آنان به سختی و مشقّت، بار و بنه فراهم آرند و با خشونت صحاریِ بیکران روبرو شوند. سرانجام ناسپاسی‌ها و خیره‌سری آنان به نتیجه رسید و ناگهان سیلی خروشان روان شد و سدّ مأرب را ویران کرد و ایشان را بپراکند[۱]. رجوع شود به شرح بیت (۳۶۸) همین دفتر.

* * *

(۲۸۲) تو نخواندی قصهٔ اهلِ سبا یا بخواندیّ و، ندیدی جُزْ صَدا[۲]

معلوم می‌شود که تو داستان اهل سبا را نخوانده‌ای، و یا اگر هم خوانده باشی، سَرسَری از آن گذشته‌ای و تنها قالب ظاهری آن را دیده‌ای و اسرار آن را درک نکرده‌ای.

(۲۸۳) از صدا آن کوه، خودآگاه نیست سویِ معنی هوشِ کُه را راه نیست

برای مثال، کوه از صدایی که در آن انعکاس می‌یابد هیچ درکی ندارد؛ و نمی‌تواند معنی را ادراک کند. [تو نیز حکایات و امثال عبرت‌آموز را طوطی‌وار خوانده‌ای!]

(۲۸۴) او همی بانگی کند بی‌گوش و هوش چون خَمُش‌کردی تو، او هم شد خَموش

کوه نیز وقتی صدایی در آن به طنین افتد بدون آنکه گوش و هوش و ابزار فهم داشته باشد، آن صدا را به صورت طنین تکرار می‌کند؛ ولی همینکه تو خاموش شدی و چیزی نگفتی، کوه نیز خاموش می‌شود.

---

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج۸، ص۳۸۷.

۲. جُزْ صَدا: در اینجا مقصود از روی غفلت است. (ر.ک. شرح مثنوی معنوی، ج۲، ص۱۵)

داد حق، اهلِ سبا را بس فراغ صدهزاران قصر و ایوان‌ها و باغ (۲۸۵)

حضرت حق تعالی به قوم سبا، صدها هزار کاخ و کوشک و باغ داد و آنان را در راحتی و عیش فرو بُرد.

شکرِ آن نگْزاردند آن بَدْرَگان[1] در وفا بودند کمتر از سگان (۲۸۶)

ولی آن ناسازگارانِ تباهکار، سپاس آن همه نعمت را به جای نیاوردند؛ و در وفاداری از سگ هم فروتر و پست‌تر شدند.

مر سگی را، لقمهٔ نانی ز دَر چون رسد بر در، همی بندد کمر (۲۸۷)

زیرا اگر از درِ خانه‌ای پاره نانی به سگی دهند، هرگاه آن سگ به در آن خانه رسد اظهار وفاداری و خدمتگزاری می‌کند. ولی قوم سبا ناشکری کردند.

پاسبان و حارسِ در می‌شود گرچه بَر وَی جور و سختی‌می‌رود (۲۸۸)

آن سگ، نگهبان و حافظ آن خانه می‌شود: اگرچه از سوی اهل خانه نسبت به او خشونت و آزار برسد.

هم بر آن در باشدش باش و قرار کفر دارد، کرد غیری اختیار (۲۸۹)

جایگاه و قرارگاه او آستانهٔ آن خانه می‌شود؛ و رفتن به آستانهٔ خانهٔ دیگر را ناسپاسی و بی‌وفایی می‌شمارد.

ور سگی آید غریبی، روز و شب آن سگانش می‌کُنند آن دَم ادب (۲۹۰)

اگر سگ غریبه‌ای به آستانهٔ آن خانه نزدیک شود، آن سگ‌ها، به او حمله‌ور می‌شوند و ادبش می‌کنند. [مولانا در این ابیات شریف، به لزوم شکر و سپاس نعمت‌های پروردگار اشارت دارد و ضمن تمثیلی لطیف ناسپاسی را نقد می‌کند.]

---

۱. بَدْرَگ: ناسازگار و خشمگین. (ر.ک. بیت (۲۸۷۳) دفتر اوّل)

(۲۹۱) که برَوْ آنجا که اوّل منزل است حقِّ آن نعمت گروگانِ دل است

با زبان حال به آن سگ می‌گویند: به منزل و جایگاهِ خودت بازگرد؛ زیرا تو مدیونِ ولی‌نعمتِ خود هستی.

(۲۹۲) می‌گزندش که برو برجایِ خویش حقِّ آن نعمت، فرو مگذار بیش

آن سگ‌ها او را گاز می‌گیرند و می‌گویند برو به منزل و محلِّ خویش و در سپاس از نعمت‌هایی که خورده‌ای، کوتاهی مکن. [حضرت مولانا بعد از این چند مَثَل، خطاب خود را به آدمیان ناسپاس می‌کند و می‌فرماید:]

(۲۹۳) از درِ دل، وَ اهْلِ دل، آبِ حیات چند نوشیدیّ و، وا شد چشم‌هات

از آستانهٔ صاحبدلان و اهل معرفت، چندین بار آبِ حیات نوشیدی و دیدگانِ دلت باز شد. [معنی آب حیات در شرح بیت (۵۷۴) دفتر اوّل آمده است. در اینجا منظور از آبِ حیات، اسرار و معارف ربّانی است.]

(۲۹۴) بس‌غذایِ سُکر و وَجْد و بیخودی از درِ اهلِ دلان بر جان زدی

از آستانهٔ صاحبدلان، بسیاری از طعام‌های معنوی نظیر سُکر و وَجْد و بیخویشی رزق تو شد. [معنی سُکْر در شرح بیت (۵۷۵) دفتر اوّل و معنی وَجْد در شرح بیت (۲۰۳) دفتر دوّم و معنی بیخویشی (= استغراق) در شرح بیت (۵۷) دفتر اول آمده است.]

(۲۹۵) باز این در را رها کردی ز حرص؟ گِردِ هر دکّان همی گردی چو خرس؟

باز تو از روی آزمندی و حرص درگاهِ صاحبدلان را ترک کرده‌ای؟ و باز مانند خرس گرد هر دکان و مکانی می‌گردی؟

(۲۹۶) بر دَرِ آن مُنْعِمانِ چربْ دیگ می‌دَوی بهرِ ثَریدِ[1] مُرده‌ریگ

و تو سراغ درگاه ثروتمندانی می‌شتابی که دیگ‌های آکنده از غذای چرب و رنگین

---

۱. ثَرید: ترید، تلیت.

دارند تا لقمه‌ای از ترید ناچیز و بی‌ارزش آنها تناول کنی. [«مُرده‌ریگ» به معنی میراث مردگان، غالباً در مثنوی کنایه از امری پست و بی‌مقدار است. از آن جمله در این بیت و بیت (۱۹۶۸) دفتر اوّل و بیت (۶۲۷) دفتر دوّم. ای دون همت، به غذاهای جسمانی روی می‌آوری و از غذاهای معنوی تن می‌زنی.]

چربِش[1] اینجا دان که جان فربه شود کارِ نا اومید اینجا بِه‌شود (۲۹۷)

این را بدان که غذای چرب و گوارا در آستانهٔ منزل صاحبدلان پیدا می‌شود و روح و روان آدمی از آن طعام‌های معنوی رشید و فربه می‌شود؛ و کار ناامیدان از رحمت الهی در این درگاه سامان می‌یابد.

جمع آمدن اهل آفت هر صباحی بر در صومعهٔ عیسی علیه‌السّلام جهت طلب شفا به دعایِ او

صومعهٔ عیساست خوانِ اهلِ دل هان و هان، ای مبتلا این دَر مَهِلْ (۲۹۸)

پرستشگاه حضرت عیسی(ع)، سفرهٔ صاحبدلان است. ای گرفتار بلا بهوش باش و بهوش باش که این آستانه را ترک نکنی. [این حکایت که هر بامداد، حاجتمندان و بیماران به صومعهٔ حضرت عیسی(ع) روی می‌آوردند و از او التماس دعا می‌کردند و آن حضرت ایشان را شفا می‌بخشید؛ بدین صورت در منبعی و مأخذی مشاهده نشد؛ لیکن اصل این حکایت که دالّ بر شفابخشیِ حضرت عیسی(ع) است مورد تأکید منابع اسلامی و مسیحی است. از آن جمله در انجیل متّی باب ۱۵، آیهٔ (۳۱ ـ ۳۰) آمده است که کوران و لنگان و بیماران به دست آن حضرت شفا می‌یافتند.]

جمع گشتندی ز هَر اطراف خلق از ضریر[2] و لنگ و شلّ و اهلِ دلق (۲۹۹)

مردم از کور و لنگ و افلیج و ژنده‌پوش از هر طرف در آن صومعه گرد می‌آمدند.

---

۱. چَرْبِش: چربی، پیه.
۲. ضَریر: نابینا.

(۳۰۰) بر درِ آن صومعهٔ عیسی صَباح تا به دَم، اوشان رهانَد از جُناح

این حاجَتمندان، هر بامداد به پرستشگاه حضرت عیسی(ع) می‌آمدند تا آن حضرت، ایشان را با نَفَس گرم خویش، از گناه و یا امراض مختلف نجات دهد. [«جُناح» لفظاً به معنی گناه و بزه است. با این تقدیر، آنان می‌خواستند که از آن حضرت، راه وصول به هدایت را بیاموزند. ولی سیاق ابیات حاکی از اینست که آنان از او می‌خواستند که از امراض گوناگون نجات یابند. برخی از شارحان[۱] جُناح را جَناح (= بال) فرض کرده و نیز کلمهٔ (از) را تعلیلی گرفته‌اند و چنین معنی کرده‌اند: به علت اینکه حضرت عیسی(ع) به ایشان بال و پر سلامتی بخشید از قید امراض نجات یافتند.]

(۳۰۱) او چو فارغ گشتی از اَوْرادِ خویش چاشتگه[۲] بیرون‌شدی آن خوب‌کیش

آن پیامبر نیک آیین همینکه از نیایش فارغ می‌شد، در آغاز بامداد از صومعهٔ خود بیرون می‌آمد.

(۳۰۲) جَوْق[۳] جَوْقی مبتلا دیدی نزار شِسته[۴] بر در، در امید و انتظار

دسته دسته از بیماران و مبتلایان رنجور و لاغر را می‌دید که کنار صومعهٔ او به امید شفا یافتن به انتظار نشسته‌اند.

(۳۰۳) گفتی: ای اصحابِ آفت از خدا حاجتِ این جملگانتان شد روا

عیسی(ع) به آنان می‌گفت: ای آفت‌زدگان، حاجتِ همهٔ شما از لطف حق تعالی برآورده شد. یعنی همهٔ شما به شفا رسیدید.

(۳۰۴) هین روان گردید بی‌رنج و عَنا سوی غفّاری و اِکرامِ خدا

ای آفت‌زدگان، بهوش باشید و بی‌هیچ رنج و مشقّتی به سوی بارگاه آمرزش و

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۹۲.

۲. چاشتگه: وقتِ چاشت. و چاشت یک قسمت از چهار قسمت روز را گویند، بامداد.

۳. جَوْق: جمع، دسته، گروه.

۴. شِسته: مخفف نشسته.

بزرگواری حق تعالی روان شوید. [تا نیاز شما برآورده شود.]

جُملگان چون اُشترانِ بسته‌پای که گُشایی زانویِ ایشان به رای (۳۰۵)

همهٔ آن آفت‌زدگان مانند شتران پای بسته بودند که تو با اراده و تدبیر خود بند از پای آنان گشودی.

خوش دوان و شادمانه سویِ خان از دعایِ او شدندی پا دوان (۳۰۶)

بر اثر دعای حضرت عیسی(ع)، آن بیماران، با شادی و خوشحالی به سوی خانه و کاشانهٔ خود می‌دویدند.

آزمودی تو بسی آفاتِ خویش یافتی صحّت از این شاهانِ کیش (۳۰۷)

تو نیز ای بی‌وفا، تا به حال چندین بار این موضوع را امتحان کرده‌ای. براثر نَفَس گرمِ امیران دین و ایمان (اولیاءالله) از گرفتاری‌های فراوان خود رهیده‌ای.

چند آن لنگیِّ تو رَهْوار شد چند جانت بی‌غم و آزار شد (۳۰۸)

تا به حال چند مرتبه، لنگی و بیچارگی تو برطرف شده و تو از بند اندوه و آزار رهیده‌ای.

ای مُغَفَّل[۱] رشته‌یی برپای بند تا ز خود هم گُم نگردی ای لَوَند[۲] (۳۰۹)

ای کودن، ای شهوت‌پرستِ عشوه‌گر، تو نیز ریسمانی برپای خود ببند تا خود را گم نکنی. [شاید اشاره باشد به ماجرای هَنبقهٔ احمق، او ریسمان و یا نشانی برپا و یا عضوی از اعضای بدنش می‌بست تا هربار که خود را گُم کرد بدان وسیله خود را بیابد[۳].]

ناسپاسیّ و، فراموشیِّ تو یاد نآورد آن عسل‌نوشیِّ تو (۳۱۰)

ای غفلت زده، ناسپاسی و فراموشی تو نسبت به نعمت‌ها و الطاف اولیاءالله، نوشیدن

---

۱. مُغَفَّل: کودن، سبک مغز.

۲. لَوَند: شهوت‌پرست و عشوه‌گر. (سرّ نی، ج ۱، ص ۲۲۱)

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۱۳۹.

عسل را به یاد تو نیاورد. [منظور از «عسل‌نوشی» همان احسان و اِنعامی است که اولیاءالله در حقِّ تو کرده‌اند.]

(۳۱۱) **لاجَرَم آن راه، بر تـو بَسـته شـد چون دلِ اهلِ دل، از تو خَسته شد**

ناگزیر، راه اِحسان و اَلطافِ صاحبدلان به روی تو بسته شد، زیرا که تو با نـاسپاسی خود دلِ آنان را زخمین کرده‌ای.

(۳۱۲) **زودشان دریـاب و اسـتغفار کـن همچو ابـری، گـریه‌هایِ زار کـن**

شتاب کن و آنان را هرچه سریعتر پیدا کن و در حضورشان آمرزش بخواه. و همچون ابر، زار زار گریه کن و اشک بریز.

(۳۱۳) **تا گلستانْشان سـویِ تـو بشکُـفد میوه‌های پُخته بـر خـود واکَـفَد**[1]

تا بر اثر این گریه‌ها، قلب آنان به سوی تو باز شود، و میوه‌های معانی و اسرار ربّانی قلب آنها از شدّت پختگی و رسیدگی از هم شکافته شود. [و تو را از حلاوت آن معانی بهره‌مند سازند.]

(۳۱۴) **هم بر آن دَر گَرد، کم از سگ مباش باسگِ کهف ار شدستی خواجه‌تاش**[2]

اگر همخوی و هم سرشت سگ اصحاب کهف هستی؛ یعنی اگر واقـعاً وفـاداری، در اطراف درگاه صاحبدلان بگرد و از سگ کمتر مباش.

(۳۱۵) **چون‌سگان هم مرسگان‌را ناصحند کـه دل انـدر خـانهٔ اوّل بـبند**

زیرا سگ‌ها نیز یکدیگر را اندرز می‌دهند. و با زبان حال می‌گویند: برو نسبت به خـانهٔ اوّل خود وفادار باش. [سگان اینگونه عادت دارند که وقتی سگی غریبه به محلّهٔ آنان در آید به او

---

۱. واکَفَد: شکافته گردد. کفیدن به معنی شکافتن است.

۲. خواجه‌تاش: هم شهری، دو نفر که اهل یک شهر باشند؛ در این بیت مـنظور هـمخو شـدن بـا سگ در وفاداری است.

حمله می‌کنند و او را می‌رمانند، درواقع به او می‌گویند برو به محلّهٔ خود وفادار باش.]

آن درِ اوّل که خوردی استخوان سخت‌گیر و حق‌گزار، آن را ممان[1] (۳۱۶)

به آن سگ غریبه می‌گویند: برو مقیم همان درگاهی شو که استخوان از آن‌جا خورده‌ای. حرمت آن درگاه را سفت و سخت نگه دار و حق‌شناسی کن و هرگز آنجا را ترک مکن.

می‌گزندش کز ادب آنجا رود وز مقام اولین مفلح[2] شود (۳۱۷)

سگان محلّه، آن سگ غریبه را گاز می‌گیرند تا شرط ادب را نگه دارد و به همانجایِ اوّل بازگردد و رستگار شود.

می‌گزندش کای سگِ طاغی برو با ولیِّ نعمتت یاغی مشو (۳۱۸)

سگان محلّه، آن سگ غریبه را گاز می‌گیرند و با زبان حال به او می‌گویند: ای سگ سرکش و یاغی برو و با ولی‌نعمت خود سرکشی مکن.

بر همان در، همچو حلقه بسته باش پاسبان و، چابک و، برجَسته باش (۳۱۹)

برو و مانند حلقه به آن در پیوسته و وابسته باش؛ و نگهبان و چابک و نمونه باش.

صورتِ نقضِ وفایِ ما مَباش بی‌وفایی را مکن بیهوده فاش (۳۲۰)

کاری نکن که صفتِ وفاداریِ ما سگ‌ها را نقض کنی و بی‌وفایی را بیهوده اشاعه مده.

مر سگان را چون وفا آمد شعار رَوْ، سگان را ننگ و بدنامی میار (۳۲۱)

بی‌گمان، وفاداری، شعار سگان است؛ ای سرکش برو و مایهٔ ننگ و بدنامی سگ‌ها مشو. [چون ما سگ‌ها نزد بنی‌آدم به خاطر وفاداری، آبرو داریم. پس آبرو و اعتبار ما را نبر.]

---

۱. آن را مَمان: آنجا را ترک نکن.
۲. مُفلِح: رستگار.

(۳۲۲) بی‌وفایی چون سگان را عار بود بی‌وفایی چون روا داری نمود؟

در جایی که بی‌وفایی مایهٔ ننگ و بدنامی سگان‌است، تو چگونه جایز می‌دانی که از خود بی‌وفایی نشان دهی؟ [این بیت بر مبنای قیاسِ اَوْلَوی گفته شده است.]

(۳۲۳) حق تعالی، فخر آورد از وفا گفت: مَنْ اوْفیٰ بِعَهْدٍ غَیْرِنا؟

حضرت حق تعالی، نسبت به خوی وفاداری، فخر و مباهات کرده و فرموده است: چه کسی بجز ما، در عهد و پیمان وفادارتر است؟ [اشاره به قسمتی از آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ توبه:...وَمَنْ اَوْفیٰ بِعَهدِهِ مِنَ اللهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَیْعِکُمُ الَّذی بایَعْتُمْ بِهِ وَ ذٰلِکَ هُوَالْفَوْزُالْعَظیمُ. «... و کیست وفادارتر از خدا به عهد و پیمان خویش؟ بدین خرید و فروخت خود شادمانی کنید و آن رستگاری سترگی است.»]

(۳۲۴) بیوفایی دان، وفا با ردِّ حق[1] بر حقوقِ حق ندارد کس سَبَق

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است بدین مضمون: یا حضرت مولانا، آیا نسبت به هرکسی وفادار باشیم ما را وفادار می‌نامند؟ جواب: نخیر اینطور نیست. وفاداری با مردودانِ درگاه حق را باید واقعاً بی‌وفایی به حساب آوری؛ زیرا هیچکس بر حقوق حضرت حق، پیشی نمی‌گیرد. [وجه دیگر مصراع اوّل: «اگر حق را نپذیری، بدان که وفاداری هم بیوفایی است.» وجه اوّل مرجّح است.]

(۳۲۵) حقِ مادر بعد از آن شد، کآن کریم کرد او را از جَنین تو غریم[2]

بعد از حقوق خدا، واجب است که حقوق مادر رعایت شود؛ زیرا خداوند بخشنده از زمانی که تو جَنین بودی او را وام خواهِ تو کرده؛ یعنی نسبت به تو دارای حق است.

(۳۲۶) صورتی کردت درونِ جسمِ او داد در حملش وَرا آرام و خو

حق تعالی تو را در زهدان مادرت، شکل و صورت بخشید. و برای حمل و بارداری تو

---

۱. رَدِّ حَق: آنکه از نظر حق تعالی مردود است. (ر.ک. شرح کبیرانقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر سوم، ص۱۳)

۲. غَریم: وام دار، وام خواه. این کلمه از اضداد است. در اینجا معنی دوّم مراد است.

به وی آرامش و خویِ مادری داد [اشاره به آیهٔ ۶ سورهٔ آل عمران: هُوَالَّذی یُصَوِّرُکُمْ فِی‌الْأَرْحامِ کَیْفَ یَشاءُ لا اِلهَ اِلّا هُوَالْعَزیزُالحَکیمُ. «اوست کسی که صورت بخشد شما را در زهدان مادران هرگونه که خواهد. جز او معبودی نیست و اوست ارجمند فرزانه.»]

همچو جزوِ مُتّصل دید او تو را مُتّصل را کرد تدبیرش جدا (۳۲۷)

مادر، تو را جزئی پیوندیافته باوجود خودش می‌دانست. ولی تدبیر حق تعالی اقتضا کرد که تو را از وجود مادرت جدا کند. [بنابراین وقتی دوران زایمان می‌رسد و مادر، فرزند خود را طبق مشیت خدا به دنیا می‌آورد، دلیل بر اینست که حقوق حق تعالی مقدّم بر اوست.]

حق،هزاران‌صنعت وفن ساخته است تا که مادر برتو مِهر انداخته است (۳۲۸)

حق تعالی هزاران کار و هنر بکار بسته تا مادرت نسبت به تو مهربانی ورزد.

پس حقِ حق، سابق از مادر بُوَد هر که آن حق را نداند، خَر بُوَد (۳۲۹)

بنابراین نتیجه می‌گیریم که حقوق خداوند از هر لحاظ بر حقوق مادر مقدّم است. هرکس آن حقوق را نشناسد، حتماً یک خر است.

آنکه مادر آفرید و ضَرْع[1] و شیر با پدر کردش قرین آن خود مگیر (۳۳۰)

آن کسی که مادر و پستان و شیر را خلق کرد و او را با پدر همسر و قرین ساخت، خداوند است. و سبب این قرین شدن را به خود نسبت مده. [بیت فوق نیز دلیل دیگری است بر تقدّم حقوق خدا بر حقوق مادر. جملهٔ «آنِ خود مگیر» مبهم است. برخی نوشته‌اند: یعنی اینها مهم نیست[2]. اکبرآبادی می‌گوید: قرین شدن مادر را با پدر از خود مدان که به مقتضای شهوت قرین وی شده؛ بلکه حق، او را به جهت آفریدن تو با پدرت قرین کرده است[3]. بنابراین مولانا، حقوق الهی را بر همهٔ روابط و پیوندها ارجحیّت می‌دهد.]

---

۱. ضَرْع: پستان.

۲. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۷۹. و مثنوی (استعلامی) ج ۳، ص ۲۳۸.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۳.

(۳۳۱) ای خداوند، ای قدیم احسانِ تو آنکه دانم، و آنکه نی، هم آنِ تو

ای خداوند، ای که احسان قدیم داری؛ چه نعمت‌هایی که می‌شناسم و چه نعمت‌هایی که نمی‌شناسم جملگی از آنِ توست. [حاج‌ملّاهادی سبزواری گوید: مراد از احسان، معنی مصدری و مفهوم اضافی نیست، بلکه وجود ظهوری و فیض مقدّس اوست که در مجرّد، مجرّد و در جسمانی، جسمانی و در روحانی، روحانی و در معانی، معانی، و بذاته منزّه است از تعیّنات[۱].]

(۳۳۲) تو بفرمودی که حق را یاد کن ز آنکه حقّ من نمی‌گردد کُهن

تو خود فرمودی که خدا را یاد کن؛ زیرا حق من و حکم و فرمان من کهنه و فانی نمی‌شود. [در قرآن کریم، آیات بسیاری است که مردم را فرمان به ذکر و یاد خدا می‌کند. ر.ک. شرح بیت (۲۷۱) دفتر دوّم.]

(۳۳۳) یاد کن لطفی که کردم آن صُبوح[۲] با شما از حفظ در کشتیِ نوح

ای‌آدمیزادگان، بخصوص آن لطفی که در کشتی نوح(ع) در آن سحرگاهان با شما کردم یاد کنید؛ زیرا با کشتی نوح(ع)، نیاکان و اجداد شما را حفظ کردم.

(۳۳۴) پیله بابایانِتان[۳] را آن زمان دادم از طوفان و، از موجش امان

من اجداد شما را در آن روزگار بوسیلهٔ کشتی نوح(ع) از طوفان و امواج دریا حفظ کردم. [به آیهٔ ۳۷ به بعد در سورهٔ هود رجوع شود.]

(۳۳۵) آبِ آتش خو، زمین بگرفته بود موجِ او، مر اوج کُه را می‌ربود

آبِ پُرخشم و خروش، همهٔ زمین را فراگرفته بود و امواجِ آب، حتّی به ستیغِ کوه‌ها نیز می‌رسید. [«آبِ آتش‌خُو» شاید اشاره به خروش آب داشته باشد؛ زیرا معمولاً خشم و خروش را به آتش تشبیه می‌کنند. و این تعبیر شاید نوعی اشاره به آیهٔ ۴۰ سورهٔ هود و آیهٔ ۲۷

---

۱. شرح اسرار، ص ۱۹۳.

۲. صُبوح: پگاه، بامداد، شرابی که در بامداد خورند.

۳. پیله بابا: صاحب المنهج القوی، آن را اجداد و اجدادِ اجداد معنی کرده است.

سورهٔ مؤمنون باشد که مقدمهٔ طوفان نوح(ع) را فوران آب از تنور دانسته است. طبرسی در تفسیرِ فارَالتَّنُّور (= آب از تنور زهید) وجوهی نقل می‌کند و ضمن آن وجوه، آن را کنایه از شدّت یافتن خشم الهی گرفته است[۱].]

حفظ کردم من، نکردم ردِّتان در وجودِ جَدِّ جَدِّتان (۳۳۶)

ای آدمیزادگان، من شمارا در وجود اجداد پیشینتان حفظ کردم و شما را از درگاه رحمتم مردود نساختم.

چون شدی سَر، پشتِ پایت چون زنم؟ کارگاهِ خویش، ضایع چون کنم؟ (۳۳۷)

وقتی که تو ای انسان، سردار این جهان شدی، چگونه به‌تو پشت‌پا بزنم؟ یعنی چگونه تو را از خود دور کنم. چگونه کارگاهِ آفرینشِ خویش را تباه کنم؟ [اکبرآبادی در توضیحِ «چون شدی سَر» می‌گوید: نسبتِ انسان به عالَم، نسبت سر است به بدن، چنانکه بدن با بُریدن سر فانی شود و همچنین عالم به فنای انسان، معدوم می‌گردد[۲]. مطابق است با این گفتهٔ ابن‌عربی: فَتَمَّ الْعالَمُ بِوجُودِهِ[۳]. «آفرینش جهان با خلقت انسان کامل به کمال رسید.» بنابراین انسان، سرآمد و سرگُلِ جهان و اشرف موجودات است.]

چون فدایِ بی‌وفایان می‌شوی از گُمانِ بَد، بدان سو می‌روی؟ (۳۳۸)

ای آدمیزاده چرا خود را فدای بی‌وفایان می‌کنی و بر اثر بدگمان شدن به من، به سوی آنان می‌گرایی؟

من ز سهو و، بی‌وفایی‌ها بَری سویِ من آیی، گُمانِ بَد بَری؟ (۳۳۹)

من (حق تعالی) از هرگونه خطا و بی‌وفایی مبرّا هستم. آیا تو وقتی که به طرف من می‌آیی نسبت به من بدگمانی داری؟ حال آنکه باید به خدا نیک گمان باشی.

---

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج۵، ص ۱۶۳.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۱۵.
۳. ر.ک. شرح فصوص‌الحکم، ج۱، ص۶۹.

(۳۴۰) این گمانِ بد بَـر آنـجا بَـر، کـه تـو می‌شوی‌درپیشِ همچون خود، دو تُو[۱]

این گمانِ بد را به جایی ببر که در برابرِ بشری مانند خودت چنان تعظیم می‌کنی که آدم خیال می‌کند که به رکوع رفته‌ای. [بنابراین نسبت به حق‌تعالی خوش‌بین باش. ولی نسبت به عهد و پیمانِ انسان‌ها، محتاط و بدبین؛ زیرا نمی‌شود به عهد و پیمان آنان اعتماد کرد. ای‌بسا با مشاهدهٔ کمترین سود و زیانی پیمان خود را نقض کنند.]

(۳۴۱) بس گرفتی یار و، همراهـانِ زَفْت[۲] گرتورا پُرسم‌که کُو؟گویی که: رفت

تو تا به حال دوستان و رفیقان بسیاری برگُزیده‌ای که جملگی افرادی بظاهر متشخّص و بزرگ بوده‌اند. اگر از تو سؤال کنم که: آن دوستان و رفیقان کجا هستند؟ می‌گویی: رهسپار دیار عدم شده‌اند. یا لااقل از تو بُریده و پی کار خود رفته‌اند.

(۳۴۲) یارِ نیکت رفت بـر چـرخِ بَـرین یار فِسقت رفت در قـعرِ زمـین

رفیقِ نیک‌سیرتِ تو به جهانِ‌برین و عالم علّیین پَرگشوده و رفـیقِ بـدسیرتِ تـو در ژرفنای زمین جای گرفته است. چون هر کسی به اصل خود می‌پیوندد.

(۳۴۳) تـــو بـماندی در مـیانه آنـچنان بی‌مدد، چـون آتشـی از کـاروان

تو در این میان چنان بی‌یار و یاور مانده‌ای که گویی آتشی باقی مانده از یک کاروانی. [و مسلّماً این آتش به زودی خاموش می‌شود، پس به یاران آفل دل مبند.]

(۳۴۴) دامـــنِ او گـــیر، ای یـــارِ دلیـر کـو مُـنزّه بـاشد از بـالا و زیـر

پس ای دوستی که نسبت به حق دلیر و گستاخ شده‌ای، تا به دیار عدم نشتافته‌ای، دامن لطف و عنایت او را بگیر که او از بالا و پایین یعنی از مکان مبرّاست.

(۳۴۵) نی چو عیسیٰ سویِ گردون بَر شود نی چو قارون در زمین انـدر رود

حق‌تعالی نه مانند حضرت عیسی(ع) به سوی آسمان صعود می‌کند و نه مانند قارون به

---

۱. دوتُو: دوتا.

۲. زَفْت: در اینجا بـظاهر مهمّ و بزرگ.

ژرفنای زمین می‌رود. [ر.ک. بیت (۶۴۹) و (۲۷۸۹) دفتر اول.]

با تو باشد در مکان و، بی‌مکان چون بمانی از سَرا و، از دکان (۳۴۶)

اگر تو از خانه و دکان خود جدا شوی، حق‌تعالی به اقتضای مقامِ معیّت[۱] در مکان و لامکان همراه توست. [«سرا و دکان» کنایه از عالم مکان است. بنابراین آدمی چه در جهان مادّه و چه در جهان معنا باشد، خدا همراه اوست.]

او برآرد از کدورت‌ها صفا مر جفاهایِ تو را گیرد وفا (۳۴۷)

حق‌تعالی، تیرگی‌های اعمال زشت را به صفای اعمال صالح مبدّل می‌کند، و ستمکاری‌های تو را وفاداری تلقّی می‌کند. [اشاره به آیهٔ ۷۰ سورهٔ فرقان: اِلّا مَنْ تابَ وَآمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فاولئِکَ یُبَدِّلُ اللّهُ سَیِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ وَکانَ اللّهُ غَفُوراً رَحیماً. «مگر آنکه توبه کند و ایمان آورد و عمل صالح بجای آرد؛ بدینسان حق‌تعالی، بدی‌های ایشان را به نیکی، دگر سازد. و خداوند آمرزگار مهربان است.»]

چون جفا آری، فرستد گوشمال تا ز نقصان وا روی سویِ کمال (۳۴۸)

هرگاه دست به ستم بیالایی، حق تعالی تو را گوشمالی و تأدیب می‌کند، تا از کاستی و عیب برهی و رهسپار مقصد کمال شوی. [برحسب ظاهر میان این بیت و بیت قبل منافات وجود دارد. زیرا گاه، تأدیب و گوشمالی نیز عین لطف است، چنانکه مادر شفیق، فرزند خود را برای دور شدن از مهلکه تنبیه می‌کند[۲].]

چون‌تو وِرْدی ترک‌کردی در روش بر تو قَبضی[۳] آید از رنج و تبش (۳۴۹)

هرگاه تو یکی‌از اوراد و اذکار طریقتی را ترک کنی، دچار دلتنگی می‌شوی؛ و این رنج و اضطرابی است که بر اثر ترک ذکر تو عارض می‌شود.

---

۱. شرح این واژه در بیت (۱۴۶۴ و ۱۵۱۰) دفتر اوّل آمده است.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۱۵.

۳. قَبْض: ر.ک. بیت (۲۹۶۱) دفتر دوّم.

(۳۵۰) آن ادب کردن بُوَد، یعنی: مَکُن هیچ تحویلی از آن عهدِ کُهُن

آن قبضی که به تو دست می‌دهد، همان تأدیب و گوشمالی تو است و معنایش اینست که: در پیمانی که با خداوند در عالَمِ اَلَسْت بسته‌ای هیچگونه تغییری نده. [«عهد کن» اشاره است به میثاق عالم اَلَسْت که شرح آن در بیت (۱۲۴۱) دفتر اوّل آمده است.]

(۳۵۱) پیش ازآن‌کین قبض، ز نجیری شود این که دل گیریست، پاگیری شود

پیش از آنکه گرفتگی روانی به زنجیری مبدّل شود و این گرفتگی روانی اینک بر دلت عارض شده و فردای قیامت پاگیر و اسیرکننده‌ات می‌شود.

(۳۵۲) رنج معقولت شود محسوس و فاش تا نگیری این اشارت را به لاش

درآن زمان است که رنج نامحسوس به کیفرِ محسوس و مجسّم تبدیل می‌شود، تا اینکه این اشاره‌ها و گوشمالی‌ها را که اینک بر تو وارد می‌شود هیچ و بی‌مقدار تصوّر نکنی.

(۳۵۳) در معاصی قبض‌ها دلگیر شد قبض‌ها بعد از اَجَل زنجیر شد

پریشان حالی‌های حاصل از گناهان، دلگیر و رنج‌آور است. ولی پریشان‌حالی‌های پس از مرگ به زنجیر کیفر مبدّل می‌شود. [در سه بیت اخیر به تجسّم اعمال در عالم برزخ و حشر اکبر اشاره شده است. ر.ک. بیت (۱۶۹۰ و ۲۵۸۹) دفتر اوّل.]

(۳۵۴) نُعْطِ مَنْ اَعْرَض هُنا عَنْ ذکْرِنا عیشَةً ضَنْکاً و نَجْزی بِالْعَمیٰ

هرکس در این دنیا از یاد ما رخ برتابد، ما نیز در عوض، زندگانیِ تنگی به او می‌دهیم و کوری را جزای او می‌سازیم. [اقتباسی واضح از آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ طه: فَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِکْری فَاِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً وَ نَحْشُرُهُ یَوْمَ الْقیامَةِ اَعْمیٰ. «و هر که رخ برتابد از یاد من، برای اوست زندگانی تنگ و برانگیزانیمش نابینا به روز حشر.»]

(۳۵۵) دزد چون مالِ کسان را می‌بَرَد قبض و دل‌تنگی دلش را می‌خَلَد

برای مثال، وقتی که دزدی مالِ کسی را می‌دزدد، دچار گرفتگی روحی و دلتنگی می‌شود.

(۳۵۶) اوهمی‌گوید:عجب‌این‌قبض چیست؟ قبضِ آن مظلوم کز شرّت گریست

آن دزد با خود می‌گوید: شگفتا این دلتنگی و رنج درون دیگر چیست؟ به آن دزد بگو: این دلتنگی، همان دلتنگی و دل شکستگیِ صاحب مال است که از شرّ تو گریسته و جگرش سوخته است.

(۳۵۷) چون بدین قبض، التفاتی کم کُند بادِ اِصرار، آتشش را دَم کُند[۱]

اگر آن دزد نسبت به این‌گرفتگی روحی و دلتنگی، کم‌توجّهی کند، بادِ اِصرار و پافشاری بر گناه و کژی، آتشِ این دلتنگی و التهاب را بیشتر می‌کند.

(۳۵۸) قبضِ دل، قبضِ عَوان شد لاجَرَم گشت محسوس آن معانی، زد عَلَم[۲]

ناگزیر، این دلتنگی باعث می‌شود که دزد به دست مأموران گرفتار شود. بدین ترتیب گرفتگی‌های روحی او، مصداق عینی پیدا می‌کند، یعنی گرفتگی دل به گرفتاری زندان تبدیل می‌شود.

(۳۵۹) غصّه‌ها زندان شده‌ست و چارْمیخ[۳] غصّه بیخ است و، بروید شاخ بیخ

غم‌ها وغصّه‌ها برای گناهکاران و مجرمان به‌منزلهٔ زندان و چارمیخ است. غم و غصّه در مَثَل مانند ریشه است که موجب روییدن برگ و شاخه و میوه می‌شود.

(۳۶۰) بیخ پنهان بود، هم شد آشکار قبض و بسطِ[۴] اندرون، بیخی شمار

ریشه‌های نهان در دل زمین آشکار می‌شود؛ بنابراین، قبض و بسطِ خود را به منزلهٔ یک ریشه فرض کن. [احوال درونی انسان خواه دلتنگی باشد و خواه شادمانی، به مقتضایِ شرایط خارجی در اعمال و رفتار او ظهور می‌کند. لازم به‌توضیح است که اصطلاح قبض و بسط که در ابیات اخیر (۳۴۹) بکار رفته با معانی رسمی آن در کتب صوفیه متفاوت است. مولانا این دو اصطلاح را متناسب با ذوق و مقصود خویش بکار برده است.]

---

۱. دَمْ کردن: دمیدن. آتش بر اثر دمیدن شعله‌ورتر می‌شود.
۲. زَد عَلَم: نشانه زد، پرچم زد. در اینجا: جلوه کرد، آشکار شد.
۳. چارْمیخ: چهار میخ.
۴. شرح اصطلاحی و رسمی قبض و بسط در بیت (۲۹۶۱) دفتر دوم آمده است.

(۳۶۱) چونکه بیخ بَد بُوَد، زودش بزن تا نروید زشتْخاری در چمن

هنگامی‌که در باطن و ضمیر خود ریشهٔ‌بد یافتی، یعنی دانستی که دچار احوال نازل روحی شده‌ای بیدرنگ قطعش کن، تا در مرغزار وجودت، خاری مزاحم از اعمال و کردار بد نروید.

(۳۶۲) قبض دیدی، چارهٔ آن قبض کن زآنکه سَرها جمله می‌روید زِ بُن

اگر در باطن و ضمیرت دلتنگی و گرفتگی دیدی، آن را چاره کن؛ زیرا شاخ و برگ اعمال و اقوال از ریشهٔ روح و روان می‌روید. پس بنگر که چه کرده‌ای؟!

(۳۶۳) بسط دیدی، بسطِ خود را آب دِه چون برآید میوه، با اصحاب ده

اگر در باطن و ضمیرت آثار و علائم شکفتگی روحی و انبساط روانی دیدی، آن احوال عالیِ روحی را با آبِ طاعت و عبادت و ذکر و فکر سیراب کن، و همینکه میوه‌های آن به‌صورت اعمال و اقوالِ نیک نمایان شد به یاران و رفیقان طریق نیز عطا کن.

باقی قصهٔ اهل سبا

(۳۶۴) آن سبا ز اهل صبا بودند و خام کارشان کفرانِ نعمت با کِرام

مردم سبا، اهل هوی و هوس بودند و به علاوه خام و نادان نیز بودند. و کارشان کفران نعمت با انبیاء و اولیاء بود. [صِبا: کودکی، شوق. مردم سبا کودک صفت و سربه هوا بودند. امّا کفران یعنی:]

(۳۶۵) باشد آن کفرانِ نعمت در مِثال که کنی با مُحْسنِ خود، تو جدال

کفران نعمت در مَثَل اینست که با کسی که به تو نیکی کرده به ستیز و جدال بپردازی. [و با زبانِ حال و یا قال اینگونه بگویی:]

(۳۶۶) که نمی‌باید مرا این نیکویی من به‌رنجم‌زین،چه‌رنجه می‌شوی؟

این نکویی درخور من نیست؛ من از این احسان ناراحتم. چرا مرا ناراحت می‌کنی؟ [«چه رنجه می‌شوی» را می‌توان اینگونه نیز معنی کرد: «چرا از این اظهار ناراحتی‌ام ناراحت می‌شوی.» به هرحال این بیت بیان‌کنندهٔ کفران نعمت و گستاخی در برابر مُنعِم است.]

لطف کن، این نیکویی را دور کن　　من نخواهم چشم، زودم کور کن (۳۶۷)

لطفی کن و دیگر از این احسان‌ها را در حق من نکن. من چشم نخواستم، مرا نابینا کن. [اِتَّقِ شَرَّ مَنْ اَحْسَنْتَ اِلَیْه. «بترس از گزند کسی که به او خوبی کرده‌ای.»]

پس سبا گفتند: باعِدْ بَیْنَنا　　شَیَّنّا خَیْرٌ لَنا، خُذْ زَیْنَنا (۳۶۸)

قوم سبا گفتند: ما را از یکدیگر دور کن و زشتی‌های ما برای ما بهتراست، زیورهای ما را بگیر. [اشاره‌است به‌آیهٔ ۱۹سورهٔ سَبَأ: فَقالُوا رَبَّنا باعِدْ بَیْنَ اَسْفارِنا وَ ظَلَمُوا اَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْناهُمْ اَحادیثَ وَمَزَّقْناهُمْ کُلَّ مُمَزَّقٍ اِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِکُلِّ صَبّارٍ شَکُورٍ. «مردم سبا گفتند: پروردگارا میان منازل سفرهای ما دوری افکن و بر خود ستم کردند. ما نیز ایشان را داستان‌هایی کردیم (که مردم با شگفتی از احوال آنان و ناسپاسی‌شان نقل کنند) و ما آنان را سخت بپراکندیم براستی که در این رخداد، نشانه‌هایی است برای شکیبایان سپاسمند.»]

ما نمی‌خواهیم این ایوان و باغ　　نی زنانِ خوب و، نَی امن و فراغ (۳۶۹)

قوم ناسپاس سبا گفتند: ما این ایوان و باغ را نمی‌خواهیم و به زنان زیبا و خوب و امنیت و آسایش هم نیازی نداریم.

شهرها نزدیکِ همدیگر، بَد است　　آن‌بیابان‌است خوش،کآنجا دد است (۳۷۰)

نیز گفتند: نزدیک بودن شهرها به یکدیگر بد است. برای ما بیابانی خوب است‌که پُر از حیوانات درنده باشد. [میان شهرهای قوم سبا هیچ هامونی فاصله نمی‌انداخت چون همه جا آباد بود.]

یَطْلُبُ الاِنسانُ فِی‌الصَّیفِ الشِّتا　　فَاِذا جآءَ الشِّتا أَنْکَرَ ذا (۳۷۱)

برای مثال، انسان در فصل گرم تابستان آرزوی زمستانِ سرد را می‌کند. و همینکه زمستان از راه می‌رسد دیگر از آن خوشش نمی‌آید. [بلکه باز هوس تابستان می‌کند.]

فَهُوَ لایَرْضیٰ بِحالٍ اَبَداً　　لا بِضیقٍ لا بَعَیْشٍ رَغَداً (۳۷۲)

بنابراین، انسان طبعاً به‌حالی ثابت خرسند نمی‌شود؛ نه به زندگی سخت عادت می‌کند و نه به زندگی مرفّه.

(۳۷۳) قُتِلَ الْاِنْسانُ ما اَکْفَرَهُ[۱] کُلَّما نالَ هُدیً اَنْکَرَهُ

مرگ بر آدمی، که چقدر ناسپاسی می‌کند! هرگاه به هدایتی رسد، آن را منکر می‌شود.
[مصراع اوّل در واقع همان آیهٔ ۱۷ سورهٔ عَبَس است. دو بیت فوق در اصل از اشعار امرؤالقیس (شاعر دورهٔ مخضرمین که اسلام آورد و در کوفه وفات کرد[۲]) است. و حضرت مولانا در آن تغییر داده و به صورت فوق درآورده است. امّا اصل آن:

یَتَمَنَّی الْمَرْءُ فِی الصَّیْفِ الشِّتا فَاِذا جاءَ الشِّتا اَنْکَرَهُ
فَهُوَ لایَرْضیٰ بِحالٍ واحِدٍ قُتِلَ الْاِنْسانُ ما اَکْفَرَهُ[۳]

چون معنی آن ضمن ابیات فوق آمده حاجتی به ترجمه نیست.]

(۳۷۴) نفس، زین‌سان‌است، زآن شدکُشتنی اُقْتُلُوا اَنْفُسَکُمْ گفت آن سَنی[۴]

نفسِ امّاره نیز همینگونه است. از اینرو سزاوار کشته شدن است. آن بزرگمرد (حضرت موسی(ع)) فرمود: نَفْس‌های خود را بکشید. [مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۵۴ سورهٔ بقره: وَ اِذْقالَ مُوسیٰ لِقَوْمِهِ یاقَوْمِ اِنَّکُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَکُمْ باتِّخاذِکُمُ‌الْعِجْلَ فَتُوبُوا اِلیٰ بارِئِکُمْ فَاقْتُلوا اَنْفُسَکُمْ... «و یاد آر زمانی را که موسی به قومش گفت: ای قوم. شما با پرستش گوساله بر خود ستم کردید. پس بازگردید به سوی آفریدگارتان و خود را بکشید...»]

(۳۷۵) خارِ سه‌سویست، هر چون کِش نهی در خَلَد وز زخمِ او تو کَی جَهی؟

نفس امّاره مانند خاری سه‌شعبه است. هرگونه که قرارش دهی در تن تو فرو می‌رود. تو چگونه می‌توانی از زخم آن جان سالم بدر بری؟

(۳۷۶) آتشِ ترکِ هویٰ در خار زَن دست اندر یارِ نیکوکار زَن

آتشِ ترکِ هویٰ و هوس را به خارِ نفسِ‌امّاره بزن و آن را بسوزان. و دست به دامنِ یارِ ناصح و نیکوکار شو و از او یاری بخواه. [«یار نیکوکار» اشاره است به مردان حق و ناصحانِ

---

۱. مااَکْفَرَه: صیغهٔ تعجّب است: شگفتا از ناسپاسی او. آن را افعل‌التعجّب نیز می‌گویند.
۲. ر.ک. اَعلام زِرِکلی، ج ۱، ص ۳۵۲.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۱۶۲.
۴. سَنیّ: عالی، والا.

نیکوسرشت[۱]. انقروی یار نیکوکار را اوصاف الهیه و اعمال صالحه و طاعات ربانیه می‌داند[۲].]

چون زِ حد بُردند اصحابِ سَبا که به پیشِ ما وَبا بِهْ از صَبا (۳۷۷)

قوم سبا ناسپاسی را از حدّ گذراندند و گفتند: برای ما بیماری وبا بهتر است از نسیم لطیف سحرگاهی.

ناصحانْشان در نصیحت آمدند از فُسوق و کُفر مانع می‌شدند (۳۷۸)

نصیحت کنندگان خیرخواه به نصیحت آنان پرداختند و آنان را از تباهکاری و ناسپاسی بازداشتند.

قصدِ خونِ ناصحان می‌داشتند تخمِ فسق و، کافری می‌کاشتند (۳۷۹)

ولی قوم سبا آهنگِ قتل نصیحت‌کنندگان خود را کردند و بذر تباهکاری و ناسپاسی می‌افشاندند.

چون قضا آید؛ شود تنگ این جهان از قضا حلوا، شود رنجِ دهان (۳۸۰)

هرگاه قضا و تقدیر الهی در رسد، دنیا با همهٔ فراخی بر انسان تنگ می‌شود، و از قضا و تقدیر الهی، حلوای شیرین موجب رنج آدمی می‌شود و دهانش را می‌آزرد.

گفت: إذا جاءَالْقَضا، ضاقَ الْفَضا تُخْجَبُ الْأَبْصارُ إذْ جاءَالْقَضا (۳۸۱)

گفته‌اند: هرگاه قضا و قَدَر برسد، فضا تنگ می‌شود: یعنی از انسان کاری ساخته نمی‌شود. چشم‌ها هنگام آمدن قضا و قَدَر پوشیده می‌شود. یعنی آدم صلاح و ضرر خود را نمی‌تواند تمیز دهد. [إذا جاءَ الْقَضا ضاقَ الْفَضا از اَمثال عرب است و در **مجمع‌الامثال** میدانی بدین صورت آمده است: إذا حانَ الْقَضا ضاقَ الْفَضا[۳].]

---

۱. مقتبس از جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۸۳.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۱۶۴.

۳. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۷۴.

(۳۸۲) چشم، بسته می‌شود وقتِ قضا تا نبیند چشم، کُحْلِ چَشم را

هنگامی که قضا و تقدیر الهی در رسد، چشم از دیدن سود و زیانِ خود بسته می‌شود. چنانکه حتّی داروی تقویت بینایی را نیز نمی‌تواند ببیند. [«کُحْل» به معنی سُرمه و یا سنگِ سرمه است. دارویی بوده است که قُدما از سنگ اَثْمَد می‌ساختند و آن را تقویت کنندهٔ چشم می‌دانستند[۱]. «کُحْلِ چَشم» در اینجا کنایه از قدرت و مشیّت الهی است.]

(۳۸۳) مکرِ آن فارِس[۲] چون انگیزید گَرد آن غبارت ز استغاثت دور کرد

آن سوارکار، حیله‌ای بکار بست و گرد و غباری راه انداخت بطوری که آن گرد و غبار تو را از یاری خواستن بازداشت. [«فارِس» در اینجا کنایه از حق تعالی است[۳]. سوار کار ماهر برای رد گم کردن از هر سو گرد و غبار راه می‌اندازد و تو نمی‌توانی جهت او را تمیز دهی. حق تعالی نیز در این دنیا غبار علل و اسباب می‌انگیزد، انسان اگر ظاهربین باشد برای نجات خود به اسباب متوجّه می‌شود و مسبب الاسباب را نمی‌بیند و در نتیجه نمی‌تواند به او عرض حاجت نماید.]

(۳۸۴) سویِ فارِس رَوْ، مَرو سویِ غُبار ورنه بر تو کوبد آن مکرِ سوار

به طرف سوار برو نه به طرف گرد و غبار. و اگر حیلهٔ آن سوار، تو را فریب دهد تو را خواهد کوفت.

(۳۸۵) گفت حق: آن‌را که این گُرگش بِخَورد دید گَردِ گرگ، چون زاری نکرد؟

حق تعالی گفت: کسی‌که توسّط گرگ قضا و قَدَر خورده شد، گرد و غبار این گرگ را دید ولی چرا شیون و زاری نکرد و کسی را به یاری نخواست؟ [مولانا در ابیات بعدی می‌گوید عجیب است که حیوانات، وقتی بوی و اثر جانوران درنده را می‌شنوند به محلّ امن می‌گریزند، امّا انسان بقدری در شهوات فرو رفته که آثار قضا و غضب الهی را نمی‌بیند و از آن حذر نمی‌کند.]

---

۱. ر.ک. تنسوخ‌نامهٔ ایلخانی، ص۱۷۵ ـ ۱۷۴.

۲. فارِس: سوار، سوار بر اسب.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّداکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۱۷، شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص۱۶۸.

او نـمی‌دانست گَـردِ گُـرگ را؟ با چنین دانش چـرا کـرد او چـرا؟ (۳۸۶)

اگر او گرد و غبارِ گرگِ قضا و قدر را تمیز نمی‌داد و آن را نمی‌شناخت پس چـرا در چراگاه دنیا به چریدن مشغول شد؟ [انسانِ غافل در این دنیا در حجاب هویٰ و هوس خـود فرورفته و مشیّتِ قاهر الهی و تقدیرِ قاطع او را نمی‌بیند و به راه صواب و صلاح باز نمی‌گردد و همچنان در ورطهٔ تمتّع و شهوت‌رانی غوطه می‌خورد تا اینکه ناگهان تقدیرالهی، بـر او نـازل می‌شود و گرفتار پنجهٔ قوی خود می‌کند.]

گوسفندان بـویِ گـرگِ بـا گَـزَند می‌بدانند و به هر سـو مـی‌خزند (۳۸۷)

برای مثال، گوسفندها نیز بوی گرگِ درنده را می‌فهمند و همان دم کـه بـوی گـرگ را احساس می‌کنند به هر طرف می‌گریزند و خود را پنهان می‌کنند.

مـغزِ حـیوانـات، بـویِ شـیر را مـی‌بدانـد، تـرک مـی‌گوید چَـرا (۳۸۸)

مغز جانوران، بوی شیر را می‌شناسد؛ همینکه جانوران در جایی بوی شیر را احساس کردند، چریدن را ترک می‌کنند و به جایی امن می‌روند.

بویِ شیرِ خشـم دیـدی؟ بـازگرد بـا مـناجات و حَـذَر اَنـباز گـرد (۳۸۹)

اینک ای انسان اگر واقعاً عاقلی، بویِ خشم و غضب الهی را احساس می‌کنی دست از تباهکاری بکش و با نیایش و پرهیزگاری همراه و شریک شو.

وانگشتند آن گُرهُ از گَـردِ گُـرگ گرگِ محنت بعدِ گَرد آمد سترگ (۳۹۰)

آن گروه تباهکار، گرد و غبار و آثار گرگِ غضب الهی را دیدند، ولی از راه کج خود بازنگشتند و توبه نکردند. و بعد از آن همه گرد و غبار و آثار، بالاخره گرگِ بلا و قهر که بسی بزرگ و سترگ بود به سراغشان آمد.

بر درید آن گوسفندان را به خشم که ز چوپانِ خِـرَد بَسـتند چشـم (۳۹۱)

گرگ بلا و قهر الهی تباهکاران را که گوسفندوار در مرتع شهوات دنیا مـی‌چریدند بـا غضب فراوان از هم درید، زیرا که آنها شبانِ عقل را نادیده گرفته بودند. [در اینجا مـنظور از

«چوپان خرد» هم می‌تواند عقل باشد و هم راهنمایانِ فرزانه و دانا.]

(۳۹۲) چند چوپانْشان بخواند و نآمدند خاکِ غم در چشمِ چوپان می‌زدند

شبان عقل چند بار آنان را فراخواند ولی نیامدند. و بدین ترتیب خاک غم و اندوه را به چشم آن شبان پاشیدند و او را اندوهگین کردند.

(۳۹۳) که برو، ما از تو خود چوپان‌تریم چون تَبَع گردیم هریک سَرْوَریم؟

آن تباهکاران به چوپان عقل و خرد و راهنمای دانا و خیرخواه گفتند: برو پیِ کارت که ما از تو در شبانی و مراقبت، برتر و بالاتریم. چگونه ممکن است که ما تابع تو شویم در حالی که هریک از ما پیشوا و سرور قوم هستیم؟!

(۳۹۴) طُعمهٔ گرگیم و، آنِ یار نَی هیزمِ ناریم و، آنِ عار نَی

تباهکاران با لجاجت و سرسختی به مردان حق می‌گویند: ما طعمهٔ گرگ قهر و غضب الهی می‌شویم ولی از او پیروی نمی‌کنیم؛ ما هیزم آتش می‌شویم ولی زیربار ننگ نمی‌رویم. [مصراع دوّم اشاره به یکی از ضرب‌المثل‌های عرب است: اَلنّارُ وَ لَاالْعارُ. «آتش آری. ننگ هرگز.» به این صورت نیز آمده: اَلنّارُ اَوْلیٰ مِنَ الْعارِ. «آتش، سزاوارتر از ننگ است[۱].»]

(۳۹۵) حَمْیَتی[۲] بُد جاهلیت در دِماغ بانگِ شومی بَر دمن[۳]شان کرد زاغ

این بیت خیلی فشرده و مختصر است، لذا شارحانی که فقط به شرح لفظی آن بسنده کرده‌اند، از عهدهٔ مقصود برنیامده‌اند. شرح بیت: قوم سبا چنان تعصّب و غیرت جاهلانه بر مغز و دماغشان چیره شده بود که از پیروی و متابعت مردانِ خدا رخ برتافتند. براثر این تعصّب و تکبّر، قهر الهی خانه و کاشانهٔ آنان را ویران ساخت و آثاری از آن ویرانه برجای ماند و زاغ‌ها در آن ویرانه، بانگ شوم سردادند. [مصراع‌اوّل اشاره است به آیهٔ ۲۶ سورهٔ فَتْح: اِذْ جَعَلَ الَّذینَ

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۱۷۰، شرح اسرار، ص ۱۹۴.
۲. حَمْیَت: مخفّف حَمِیَّت به معنی غیرت و ننگ و عار.
۳. دِمَن: جمع دِمْنَه به معنی آثار خانه و منازل ویران شده.

كَفَرُوا فی قُلوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللهُ سَكينَتَهُ عَلىٰ رَسولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنينَ...
«یادآر زمانی را که کافران در دل‌هایِ خویش غیرت جاهلی بنهادند، پس خداوند بر دل رسول و مؤمنان، آرامش فرو فرستاد...»]

بهرِ مظلومان همی کَندند چاه در چَه افتادند و می‌گفتند: آه (۳۹۶)

آن قوم تباهکار برای ستمدیدگان همیشه چاه می‌کندند؛ ولی سرانجام خودشان در آن چاه فرو افتادند و آه حسرت می‌کشیدند.

پوستینِ یوسفان بشکافتند آنچه می‌کردند یک یک یافتند (۳۹۷)

آن قوم پوستِ یوسفان یعنی انبیاء و اولیا راکندند. یعنی آزارشان دادند. ولی هر جنایتی که کردند یک به یک جزای آن را در همین دنیا دیدند.

کیست آن یوسف؟ دلِ حق‌جویِ تو چون اسیری بسته اندر کویِ تو (۳۹۸)

این بیت در دفع توهّم برخی از مردم گفته شده. بعضی‌ها وقتی که سرگذشت ستمگران تاریخ را می‌شنوند، خیال می‌کنند که خودشان آدم‌های منزّهی هستند و از خصال ناپسند ایشان مبرّا. لذا با غرور می‌گویند: ما که انبیا و اولیا را آزار نداده‌ایم. حضرت مولانا در اینجا پاسخ می‌دهد: می‌دانی آن یوسف کیست؟ مسلّماً قلبِ حق‌طلبِ توست؛ زیرا آن قلب مانند یک اسیر در زندان بدن تو بسته شده است.

جبرئیلی را بر اُستُن بسته‌یی پرّ و بالش را به صد جا خسته‌یی (۳۹۹)

تو جبرائیلی را به ستونی بسته‌ای. یعنی روح لطیف را به ستون جسم بسته‌ای. و صد جای پر و بال او را زخم کرده‌ای. [توضیح جبرئیل در بیت(۶) همین دفتر آمده است.]

پیشِ او گوساله بریان آوری؟ گه کَشی او را به کَهدان آوری؟ (۴۰۰)

تو پیش روح، گوسالهٔ بریان می‌گذاری؟ یعنی لذایذِ دنیوی و طعام نفسانی به او می‌دهی. و گاهی نیز او را به کاهدان دنیا می‌کشانی. [طعام روح با طعام جسم، فرق دارد. طعام روح ذکر و فکر و نیایش است.]

(۴۰۱) که بخور، اینست ما را لوت و پوت[۱] نیست او را جز لقاءالله، قُوت

بخور که خورد و خوراک ما همین است، در حالی که روح، طعامی جز لقاءالله و شهود حق ندارد.

(۴۰۲) زین شکنجه و امتحان، آن مبتلا می‌کند از تو شکایت با خدا

روحِ گرفتار دربند نفسانیات بواسطهٔ این آزار و رنج از تو به درگاه خدا شکایت می‌کند.

(۴۰۳) کای خدا افغان ازین گُرگِ کُهُن گویدش: نَک، وقت آمد، صبر کُن

می‌گوید: ای خدا فریاد از این گرگ پیر. حق تعالی به روح جواب می‌دهد: اینک صبر کن که زمان داد گرفتنِ تو نیز حتماً فرا می‌رسد. [فعل «آمد» لفظاً ماضی است ولی معناً مضارع، زیرا از امری حتمی‌الوقوع خبر داده است.]

(۴۰۴) دادِ تو واخواهم از هر بی‌خبر داد، کِه‌دْهَد جز خدایِ دادگر؟

ای روح، داد تو را از هر غافلی خواهم گرفت. جز خداوند دادگر چه کسی می‌تواند داد مظلومان را بستاند؟ مسلّماً هیچکس.

(۴۰۵) او همی گوید که صبرم شد فنا در فراق رویِ تو یا رَبَّنا

روح اسیر در زندان جسم با زبان حال به حضرت حق می‌گوید: پروردگارا کاسهٔ صبرم لبریز شده و در فراقِ ذاتِ تو بیتاب شده‌ام.

(۴۰۶) احمدم، درمانده در دستِ یهود صالحم، افتاده در حبسِ ثَمود

پروردگارا من نیز مانند حضرت محمد(ص) در دست یهودیان گرفتار شده‌ام. و مانند حضرت صالح(ع) گرفتار جهل و غفلت ثمودیان گشته‌ام.

(۴۰۷) ای سعادتْ‌بخشِ جانِ انبیا یا بِکُش، یا بازخوانم، یا بیا

ای خدایی که به جان پیامبران سعادت می‌بخشی، یا مرا بکُش و یا به آستانت فراخوان

---

۱. لوت و پوت: انواع و اقسام خوردنی.

و یا با صفات جمالی به مرتبهٔ من تجلّی کن.

با فراقت کافران را نیست تاب　　می‌گُوَد: یا لَیْتَنی کُنْتُ تُراب (۴۰۸)

حتی کافران نیز تابِ جدایی و دوری تو را ندارند. پس می‌گویند: ای کاش، خاک بودم. [مصراع دوّم اشاره است به آیهٔ ۴۰ سورهٔ نَبَأ: اِنّا اَنْذَرْناکُمْ عَذاباً قَریباً یَوْمَ یَنْظُرُ الْمَرْءُ ما قَدَّمَتْ یَداهُ وَ یَقُولُ الْکافِرُ یا لَیْتَنی کُنْتُ تُراباً. «همانا بترساندیم شما را از عذابی نزدیک. روزی که آدمی بیند آنچه را پیش فرستاده. و کافر گوید: کاشکی من خاک بودمی.» در اینجا احتمال دارد که خاک شدن اشاره به فنای عارفانه داشته باشد:

ای برادر چو عاقبت خاک است　　خاک شو پیش از آنکه خاک شوی[1]]

حالِ او اینست، کو خود زآن سو است　　چون بُوَد بی‌تو، کسی کآنِ تو است؟ (۴۰۹)

در جایی که حال کافر این باشد، پس حال کسی که به تو منسوب است چگونه خواهد بود؟ یعنی حال او دیگر خیلی وخیم است. [«زآن سو» در اینجا اشاره به اهل فراق و جدایی از حق است و «کانِ تو است» یعنی اهل وصال و پیوند با توست.]

حق همی گوید که آری ای نَزِه[2]　　لیک بشنو، صبر آر و، صبر بِهْ (۴۱۰)

حضرت حق به‌آن روحی که اهل وصال‌است امید می‌دهد: ای روح پاک، آری همینطور است. تو واقعاً عاشق منی، ولی از من خوب بشنو و شکیبا باش که شکیبایی بهتر است.

صبح نزدیک است، خامُش، کم‌خروش　　من همی کوشم پیِ تو، تو، مَکوش (۴۱۱)

سپیده‌دمان نزدیک است، خموش باش و کمتر فغان کن؛ زیرا من برای تو می‌کوشم و تو در تکاپو و التهاب مباش. [«صبح نزدیک است» اشاره دارد به قسمتی از آیهٔ ۸۱ سورهٔ هود. حضرت لوط(ع) که از بی‌شرمی و تباهکاری قومِ بدنهادش به ستوه آمده بود. چاره‌ای نداشت جز اینکه هلاکت آنان را آرزو کند. در همین احوال بود که فرشتگان نزد او آمدند و خبر دادند که

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۱۷۶.
۲. نَزِه: پاک، پاکیزه.

تباهکاران سپیده‌دمان هلاک خواهند شد و در تأکید بر قریب‌الوقوع بودن این هلاکت گفتند:...اَلَیْسَ الصُّبحُ بِقَریبٍ؟ «...آیا سپیده‌دمان نزدیک نیست؟» در این بیت مولانا از زبان حضرت حق به عاشق سالک می‌گوید که به زودی فراق تو به وصال تبدیل خواهد شد و از زندان جسم به مرغزار عالم روح پرواز خواهی کرد. خوارزمی گوید: زود باشد که دوالِ تَعال (= بیا) بر طبلِ یَدْعُو (= می‌خواند، دعوت می‌کند. منظور: حضرت حق، عاشق سالک را به‌سوی خود می‌خواند) فرو کوبیم و خاشاکِ حوادث را از آستانهٔ حوادث برروبیم و خبر اِرْجِعی به گوشِ هوشِ تو رسانیم و تو را چون شاهباز به سوی شه بازخوانیم[۱].]

بقیه داستان رفتن خواجه به دعوت روستایی سوی دیه

(۴۱۲) شد ز حد، هین بازگرد ای یارِ گُرد روستایی، خواجه را بین خانه بُرد

ای دوست دلاور، بیان اسرار ربّانی از اندازه گذشت؛ بهوش باش و بازگرد و از حال خواجه حرف بزن و ببین که آن روستایی، خواجه را به خانه‌اش بُرد.

(۴۱۳) قصهٔ اهل سبا یک گوشه نِهْ آن بگو کآن خواجه چون آمد به دِه؟

داستان قوم سبا را کنار بگذار و بگو که آن خواجه چگونه وارد ده شد؟

(۴۱۴) روستایی در تملّق شیوه کرد[۲] تا که حَزْمِ خواجه را کالیوه[۳] کرد

روستایی به قدری در چاپلوسی با مهارت و تردستی کار کرد که حزم و احتیاط خواجه را از میان بُرد و او را گیج و حیران کرد.

(۴۱۵) از پیام اندر پیام، او خیره شد تا زلالِ حزمِ خواجه تیره شد

خواجه از پیغام‌های پی دریِ آن روستایی گیج و حیرت‌زده شد، تا آنکه آبِ صاف و زلالِ احتیاط و دوراندیشی او تیره و تار شد.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۸۶.

۲. شیوه کردن: نکو کردن کاری، در بیت فوق به معنی مبالغه و یا آنچه امروز گوییم «شیوه‌ای در کارش کرد» به معنی فریب دادن و غدر کردن. (فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۶ ص ۱۲۱)

۳. کالیوه: حیران و سرگردان، پریشان.

هم از اینجا کودکانش در پسند نَرْتَع[1] و،نَلْعَب[2]، به شادی می‌زدند (۴۱۶)

از این طرف نیز بچّه‌های خواجه با شادی و خرسندی می‌گفتند: می‌رویم گردش و بازی می‌کنیم. [خلاصه از یک طرف روستایی با پیغام‌های فریبکارانه‌اش، خواجه را تحت تأثیر قرار داد و از طرف دیگر اصرار بچّه‌ها در رفتن به روستا او را مجبور به رفتن می‌کرد. در مصراع دوّم اشاره‌ای است به یکی از آیات سورهٔ یوسف که شرح آن در بیت ذیل آمده است.]

همچو یوسف، کِش ز تقدیرِ عجب نَرْتَع و نَلْعَب ببُرد از ظِلِّ اَب (۴۱۷)

مانند حضرت یوسف(ع) که بر اثر تقدیر و سرنوشتِ شگفت‌انگیز، جملهٔ «گردش کنیم و بازی کنیم» او را از سایهٔ پدر بیرون بُرد. [اشاره به آیهٔ ۱۲ سورهٔ یوسف: اَرْسِلْهُ مَعَنا غَداً یَرْتَعْ وَ یَلْعَبْ وَ اِنّا لَهُ لَحافِظُونَ. «وی (یوسف) را فردا فرست با ما، تا بگردد و بازی کند و ما او رانگهداریم.» اگر اَبْ (= پدر) را پدر معنوی بگیریم می‌توان چنین برداشتی نیز عرضه کرد: حرامیان دین و ایمان با وعده‌های بی اساس خود سالکان یوسف‌صفت را از ظلِّ عنایت پیشوایان و راهنمایان حق بدر می‌برند.]

آن نه‌بازی،بلکه جان بازی است آن حیله و مکر و دَغاسازی است آن (۴۱۸)

آن، بازی نیست بلکه جان‌بازی است. و حیله و فریب و نیرنگبازی است. [آن لهو و لعبی که نفس آدمی بدان می‌پردازد در واقع هلاکت است.]

هر چه از یارت جدا اندازد آن مشنو آن را، کآن زیان دارد، زیان (۴۱۹)

هرچیزی که تو را از محبوب حقیقی‌ات دور و مهجور سازد، به آن اعتنا نکن که سخت به زیانت تمام می‌شود.

گر بُوَد آن سودِ صددرصد، مگیر بهر زر، مَسْکُل ز گنجور ای فقیر (۴۲۰)

اگر چیزی که تو را از محبوب حقیقی‌ات دور می‌سازد، صددرصد به نفع تو هم که

---

۱. نَرْتَعُ: گردش می‌کنیم. به گفتهٔ راغب‌اصفهانی رَتْع دراصل به‌معنی علف‌خوردن چهارپایان است. و استعمال آن در مورد انسان، جنبهٔ استعاری دارد و به معنی گردش کردن و لذّت بردن است. (مفردات، ص۱۹۲)

۲. نَلْعَبُ: بازی می‌کنیم.

باشد، باز نباید طالب آن شوی. ای بینوا به خاطر درهم و دینار از صاحب گنج جُدا مشو.

(۴۲۱) این شنو که چند یزدان زَجْر[۱] کرد گفت اصحابِ نَبی را گرم و سرد

به این مطلب توجّه کن که خداوند چقدر یاران و پیروان پیامبر(ص) را از لهو و لعب بازداشته و چقدر به آنان سخنان گرم و سرد زده است. یعنی گاهی با لطف و نرمی و گاهی با قهر و خشونت حرف زده است.

(۴۲۲) ز آنکه بر بانگِ دهل در سالِ تنگ جُمعه را کردند باطل بی‌درنگ

زیرا آنها در یکی از سال‌های قحطی با شنیدن بانگ طبل، نماز جمعه را بیدرنگ رها کردند و رفتند. [اشاره به آیهٔ ۱۱ سورهٔ جمعه: وَ اِذا رَأَوْا تِجارَةً اَوْ لَهْواً انْفَضُّوا اِلَيْها وَ تَرَكُوكَ قائِماً قُلْ ما عِنْدَاللهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجارَةِ واللهُ خَيْرُ الرّازِقينَ. «و هرگاه دادوستد و یا سرگرمی و لهوی بینند بدان سو شتابند و تو را در حالی که ایستاده‌ای رها کنند. بگو آنچه در نزد خداست از لهو و سرگرمی و دادوستد بهتر است و خداوند بهترین روزی‌دهندگان است.» در تفاسیر قرآن کریم شأن نزول‌های متعدّدی در این باب آمده که به نقل یکی از آنها بسنده می‌کنیم: در یکی از سال‌های خشکسالی و گرسنگی و افزایش نرخ اجناس، کاروانی تجاری از شام سررسید و باری از مواد غذایی با خود آورد. اتفاقاً آن روز، روز جمعه بود و پیامبر(ص) مشغول ایراد خطبهٔ نماز. طبق عادتِ کاروانیان، برای اطلاع مردم از ورود کاروان، طبل نواختند. ناگهان مردم، صفِ نماز را ترک گفتند و شتابان به سوی بازار دویدند. تنها پیامبر(ص) با دوازده مرد و یک زن در مسجد ماندند و بیرون نرفتند و به خطبه و نماز ادامه دادند. پیامبر(ص) فرمود: اگر این چند نفر هم مسجد را ترک می‌کردند از آسمان، سنگ بر ایشان فرو می‌بارید[۲].]

(۴۲۳) تا نباید دیگران ارزان خرند ز آن جَلَب[۳] صرفه ز ما ایشان برند

تا مبادا دیگران، اجناس کاروان را ارزان‌تر بخرند و بواسطهٔ خرید آن اجناس، سود

---

۱. زَجْر: بازداشتن، آزار دادن، اذیّت کردن، سرزنش نمودن.

۲. ر.ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۲۸۷.

۳. جَلَب: آنچه از شهری به شهر دیگر صادر کنند. چنانکه در خطبهٔ ۲۲۳ نهج‌البلاغه به سپاه و لشکر جَلَب ←

بیشتری از ما ببرند. [عدّه‌ای برای سدّ جوع رفتند و عدّه‌ای نیز برای بُردن سود بیشتر.]

ماند پیغمبر بـه خـلوت در نـماز با دو سه درویشِ ثـابت، پُـرنیاز (۴۲۴)

پیامبر(ص) با چند نفر فقیر که در دین و ایمان ثابت‌قدم بودند در آن مسجد که خلوت شده بود به نماز ادامه داد.

گفت: طـبل و لهـو و بـازرگانیی چـــونتان بـــبرید از رَبّـــانیی؟ (۴۲۵)

حق تعالی در توبیخ آن جمع که نماز را ترک کرده بودند گـفت: چگـونه آوای طـبل کاروان تجاری و لهو و داد و ستد شما را از فرستادهٔ خدا جُدا کرد؟ [ر.ک. شرح بیت (۴۲۲) همین دفتر.]

قَدْ فَضَضْتُمْ[۱] نَحْوَ قَمْحٍ[۲] هائِماً[۳] ثُـــمَّ خَـــلَّیْتُمْ[۴] نَـــبیّاً قـائماً (۴۲۶)

براستی که شما با حالتیً سرگشته به سوی گندم شتافتید و آنگـاه پـیامبرِ خـویش را در حالی که ایستاده بود تنها گذاشتید. [اشاره به آیهٔ ۱۱ سورهٔ **جمعه** کـه شـرح آن در بـیت (۴۲۲) همین دفتر آمده است. تنوین «نبیّاً» تنوین نکره نیست بلکه تنوینِ عوضِ از مضافٌ‌الیه است. در واقع بوده است: نَبیَّکُمْ.]

بـهرِ گـندم، تـخمِ بـاطل کـاشتید و آن رسـولِ حـق را بگـذاشـتید (۴۲۷)

به طمع گندم، بذر فاسد و تباه شده کاشتید. و آن فرستادهٔ برحق را تنها گذاشتید.

→

اطلاق شده زیرا سپاه از سرزمینی به سرزمین دیگر کشانده می‌شود: وَاسْتَجْلَبَ جَلَبَهُ به همین لحاظ به کالا نیز «جَلَب» گویند. در بیت فوق معنی اخیر مراد است.

۱. فَضَضْتُمْ: فعل ماضیِ جمعِ مخاطب از فَضّ به معنی پراکنده کردن در اینجا معنی فعل لازم می‌دهد.

۲. قَمْح: گندم. نَحْوَ قَمْحٍ: به سوی گندم.

۳. هائم: سرگشته از هَیْم و هِیام به معنی راه رفتن از روی عشق و ندانستن مقصد.

۴. خَلَّیْتُمْ: فعل ماضی جمع مخاطب به معنی خالی گذاشتید.

(۴۲۸) صحبتِ او خَیْر مِنْ لَهْوست و مال بین که را بگذاشتی؟ چشمی بمال

در حالی که همنشینی با رسول خدا از سرگرمی و دارایی بهتر است. چشمانت را بمال و سپس نگاه کن ببین چه کسی را رها کرده‌ای؟ [مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۱۱ سورهٔ جمعه.]

(۴۲۹) خود، نشد حرصِ شما را این یقین کـه منم رزّاق و خَیْرالرّازقین

حرص و آزمندی مانع شد از اینکه به این سخن حق یقین کنید: منم روزی دهنده و بهترین روزی دهنده. [مصراع دوّم نیز اشاره است به آیهٔ ۱۱ سورهٔ جمعه.]

(۴۳۰) آنکه گندم را ز خود روزی دهد کی توکُّل‌هات را ضایع نهد؟

آن خدایی که به گندم روزی می‌دهد. یعنی نشو و نمایش می‌دهد و به مرحله‌ای می‌رساند که قُوت و غذای مردم شود، چگونه توکّل‌های تو را بی‌ثمر می‌گذارد؟

(۴۳۱) از پیِ گندم، جُدا گشتی از آن کـه فرستادست گندم زآسمان

برای دستیابی به گندم از او جدا شدی در حالی که همو از آسمان برای شما گندم فرستاده است. [باران آسمان، زمین را می‌رویاند و گندم حاصل می‌شود.]

دعوت باز، بطان را از آب به صحرا

این حکایت کوتاه در بیان وسوسهٔ شیطان و قناعت و توکل اهل ایمان است. «باز» نماد شیطان و «مرغابی» نماد انسان وارسته است که آب تقوی را مأوی کرده است.

(۴۳۲) باز، گوید بَط را کز آب خیز تا ببینی دشت‌ها را قندریز

باز به مرغابی می‌گوید: از آب بیرون بیا تا دشت‌ها را ببینی که پُر از غذای شیرین و دلپذیر است.

(۴۳۳) بطِّ عاقل گویدش کای باز، دور آب،ما را حِصْن و امن است و سُرور

مرغابی عاقل جواب می‌دهد: ای باز، از من دور شو که آب برای ما، دژی مستحکم و جایگاه امن و مایهٔ شادمانی است.

دیو چون باز آمد، ای بطّان شتاب　　هین به‌بیرون‌کَم رَوید از حِصْنِ آب　　(۴۳۴)

شیطان نیز مانند باز است و چون آمد و گفت: مرغابی‌ها (انسان‌ها) بشتابید. بهوش باشید مبادا از حصار مطمئن آب بیرون روید.

باز را گویند: رَوْ رَوْ، بازگرد　　از سرِ ما دست دار ای پایمرد[1]　　(۴۳۵)

مرغابیان (اهل یقین) به باز (شیطان) می‌گویند: ای باز، برو، برو و به جایگاهت بازگرد. ای خواهشگر دست از سرِ ما بردار.

ما بَری از دعوتت، دعوت تو را　　ما ننوشیم این دَمِ تو، کافرا　　(۴۳۶)

ای کافر، ما از دعوت تو مبرّا هستیم، نیازی به دعوتِ تو نداریم. دعوتت مالِ خودت. زیرا ما این افسون تو را گوش نمی‌دهیم.

حِصْن، ما را، قند و قندستان تو را　　من‌نخواهم هدیه‌ات، بِستان، تو را　　(۴۳۷)

دژ استوار دین و ایمان از ما و لذایذ شیرین و شهوات گوارای دنیوی مالِ تو باشد. هدیهٔ تو را نمی‌خواهیم، بگیر آن هم مالِ تو باشد. [اگر «بُستان» بخوانیم، می‌شود: باغ و بوستان دنیوی که به ما هدیه می‌کنی مال خودت باشد[2].]

چونکه جان باشد، نیاید لوت کم　　چونکه لشکر هست، کم ناید عَلَم　　(۴۳۸)

وقتی که جان در بدن باشد، قُوت و غذا کم نمی‌آید؛ و نیز وقتی که لشکر پابرجا باشد پرچم کم نمی‌آید. پس اصل آدمی جان است نه کالبد عنصری.

خواجهٔ حازِم، بسی عُذر آورید　　بس بهانه کرد با دیوِ مَرید　　(۴۳۹)

خواجهٔ محتاط، خیلی عذر و بهانه آورد تا دعوت روستایی را ردّ کند. و خلاصه برای او که مانند شیطانِ عاری از خیر و کمال بود بهانه‌ها می‌آورد. [مَرید، در اصل به معنیِ عاری از

---

۱. پایمرد: خواهشگر، میانجی، واسطه، مددکار، خدمتکار.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۱۸۶.

خیر است. برای همین است که عرب به درختِ خالی از برگ و نیز به جوانی که بر رخساره‌اش موی نرسته «اَمْرَد» گوید. و نیز به زمینی که گیاهی نروياند «مَرْداء» گوید[1]. بنابراین مَرید، وصفِ شیطان است که در سورهٔ حجّ، آیهٔ ۳ و سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۱۷ آمده است. تجوّزاً معنی سرکش نیز می‌دهد.]

(۴۴۰) گفت: این دَم کارها دارم مُهم گر بیایم، آن نگردد مُنتظِم

خواجه به آن روستایی گفت: من فعلاً کارهای مهمّی دارم. اگر به ده بیایم آن کارها سر و سامان نمی‌گیرد.

(۴۴۱) شاه، کاری نازکم فرموده است ز انتظارم شاه، شب نَغْنوده است

شاه، کاری دقیق و مهّم به‌من محوّل‌کرده و از شدّت انتظارم شاه دیشب نخوابیده است.

(۴۴۲) من نیارم ترکِ امرِ شاه کرد من نتانم شد بَرِ شه روی‌زرد

من نمی‌توانم فرمان شاه را ترک کنم و تاب آن را ندارم که در نزد شاه شرمسار شوم.

(۴۴۳) هر صَباح و، هر مَسا، سرهنگِ خاص می‌رسد، از من همی جوید مَناص

هر صبح و شام، سرهنگ مخصوص شاه نزد من می‌آید و از من اتمام کار را طلب می‌کند. [مَناص از نَوْص (= پناه بردن و گریختن) اسم مکان به معنی پناهگاه و گریزگاه و مَخْلَص است؛ مصدر میمی هم می‌تواند باشد. ولی در این بیت معنای نخست مناسب‌تر است، زیرا سرهنگ شاه، مَخلصِ آن کار را می‌خواسته است. یعنی طالب اتمام آن کار بوده است. این کلمه یکبار و فقط در آیهٔ ۳ سورهٔ ص آمده است.]

(۴۴۴) تو روا داری که آیم سویِ دِه تا در ابرو افکند سلطان گره؟

آیا تو جایز می‌دانی که من به سمت روستا بیایم و آن وقت پادشاه بر ابروانش گره اندازد و اخم کند؟

---

۱. مفردات (راغب اصفهانی)، ص ۴۸۶.

بعدازآن، درمانِ خشمش چون کنم؟ زنده خود را زین مگر مدفون کنم (۴۴۵)

ای روستایی وقتی شاه خشمگین شد، من خشم او را چگونه فرو نشانم؟ مگر آنکه بواسطهٔ این گستاخی، خود را زنده زنده دفن کنم.

زین نَمَط او صد بهانه باز گفت حیله‌ها با حُکمِ حق، نفتاد جُفت (۴۴۶)

خلاصه خواجه صدنوع از این بهانه‌ها آورد، ولی این تدبیرها با تقدیر حق تعالی موافق و مقارن نبود، زیرا شهری بالاخره خام شد و به سوی روستا رفت.

گر شود ذرّاتِ عالَم حیله‌پیچ[1] با قضایِ آسمان، هیچند، هیچ (۴۴۷)

اگر همهٔ ذرّات جهان حیله‌ها بکار گیرند در برابر تقدیر الهی، هیچ در هیچ‌اند.

چون گُریزد این زمین از آسمان؟ چون کند او خویش را از وی نهان؟ (۴۴۸)

برای مثال، این زمین چگونه می‌تواند از آسمان بگریزد؟ و یا چگونه ممکن است که زمین، خود را از آسمان پنهان کند؟

هرچه آید ز آسمان سویِ زمین نَی مَفَر دارد، نه چاره، نَی کمین (۴۴۹)

هرچیزی که از آسمان به سوی زمین فرو بارد، زمین نه گریزگاهی دارد و نه چاره‌ای و نه پناهگاهی.

آتش ار خورشید می‌بارد بَرو او به پیشِ آتشش بنهاده رُو (۴۵۰)

فرضاً اگر خورشید به سوی زمین آتش بباراند، زمین در برابر آتشِ خورشید تسلیم و بی‌اختیار است.

ور همی طوفان کند باران بر او شهرها را می‌کند ویران بر او (۴۵۱)

و اگر باران، سیل‌آسا به سوی زمین سرازیر شود، شهرها را ویران می‌سازد.

---

۱. حیله‌پیچ: حیله‌ساز.

(۴۵۲) او شـــده تســـلیم او، ایّـــوبْ‌وار که اسیرم، هرچه می‌خواهـی بـیار

زمین مانند حضرت‌ایّوب(ع) در مقابل این حوادث، صبور و تسلیم است و با زبان حال می‌گوید: آسمانا، من اسیر و بندیِ تو هستم، هرچه‌می‌خواهی فرو ریز. [مولانا پس از ذکر این چند مثال و آماده ساختن اذهان، مقصود اصلی خود را در ابیات ذیل بیان می‌کند و می‌فرماید:]

(۴۵۳) ای که جزوِ این زمینی، سَـر مَکَش چونکه بینی حکمِ یزدان، دَر مَکَش

ای انسان، تو که از خاک پدید آمده‌ای و جزو زمین به شمار می‌روی، در مقابلِ حکم الهی سرکشی مکن، بلکه خاک و خاکسار باش و تکبّر را کنار بگذار.

(۴۵۴) چون خَلَقْناکُمْ شنودی مِـنْ تُـراب خاک‌باشی جُست از تو، رُو مَتاب

از آنرو که از حق تعالی آیهٔ «شما را از خاک آفریدیم» را شـنیدی، خـداونـد از تـو خاکساری و فروتنی را خواسته است. تو که واقعاً خاک هستی و اصلِ خاکی داری از تواضع و خاکساری رخ برمتاب. [مصراع اوّل اشاره است به قسمتی از آیهٔ ۵ سورهٔ حجّ: یا اَیُّهَا النّاسُ اِنْ کُنْتُم فی رَیبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَاِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ تُرابٍ... «ای مردم اگر دربارهٔ رستاخیز به شک اندرید، ما شما را از خاک بیآفریدیم...»]

(۴۵۵) بین که اندر خاک تـخمی کـاشتم گَردِ خـاکـیّ و، مَـنَش افـراشـتم

ببین که من دردلِ زمین، بذری افشاندم و کاشتم؛ و تو ای انسان، غباری بیش نیستی، منم که غبار جسم تو را با دمیدن روح، بلندی و رفعت دادم.

(۴۵۶) حَملهٔ دیگر، تو خاکی پیشه‌گیر تا کـنم بـر جـمله مـیرانت امـیر

بار دیگر تو روشِ خاکساری و فروتنی پیشه‌کن، تا تو را بر همهٔ فرمانروایان دنیا امیر و شریف سازم. پس فروتنی، سکّویِ سرافرازی است.

(۴۵۷) آب از بـــالا بـه پسـتی در رود آنگه از پستی بـه بـالا بـر رود

برای مثال، آب ابتدا از سمت بالا به پایین جاری می‌شود، سپس از پـایین بـه بـالا می‌رود. چون بخار می‌شود و به آسمان می‌رود.

گندم از بالا بـه زیـرِ خـاک شـد بعد از آن، او خوشه و، چالاک شد (۴۵۸)

مثال دیگر. دانهٔ گندم ازبالا به‌زیر خاک فرومی‌افـتد، یـعنی‌از دست و دامـن زارع بـه‌سوی خاک افشانده می‌شود. و بعداز این فرودآمدن به خوشهٔ بالنده و افراشتهٔ گندم مبدّل می‌شود.

دانــهٔ هـر مـیوه آمـد در زمـین بعد از آن سرها برآورد از دفین[1] (۴۵۹)

دانهٔ هر میوه‌ای ابتدا به زیر زمین می‌رود و سپس سر از زیر خاک برمی‌آورد.

اصلِ نعمت‌ها ز گَردون تا به خاک زیر آمد، شد غـذایِ جـانِ پـاک (۴۶۰)

اصل همهٔ نعمت‌ها ابتدا از آسمان فرود آمد و به زیرخاک رفت و غذای روح لطـیف شد. [اصل همهٔ نعمت‌ها از جمله آب باران و نور خورشید همه از بالا به سوی پایین متوجّه می‌شوند و منشأ حیات می‌گردند.]

از تواضع چون ز گَردون شد به زیر گشت جـزوِ آدمـی حَـیّ دلیـر (۴۶۱)

این نعمت‌ها چون از روی تواضع و فروتنی به سوی خاک سرازیر شدند، جزوِ وجود آدمِ زندهٔ دلیر شدند.

پس، صفاتِ آدمی شد آن جَـماد بر فرازِ عـرش، پَـرّان گشت شـاد (۴۶۲)

بنابراین، آن نعمت و غذای بی‌جان و جامد، در آدمی منشأ ظهور صفات و حیات شد و همراه روح لطـیف آدمـی بـا شـادی بـه سـوی عـرش اعـلی بـه پـرواز درآمـد. [ابـیات (۱۵۳۶ـ۱۵۲۹) دفتر اوّل بیت فوق را تفسیر کرده است.]

کـز جـهانِ زنـده، ز اوّل آمـدیم باز از پسـتی سـویِ بـالا شـدیم (۴۶۳)

ما ابتدا از جهانی زنده به این عالَم آمدیم، و دوباره از این عالَم پست به سوی جهانِ برین خواهیم رفت. [عرفا و صوفیه، طبق اصل تبدّل اَمثال جهان را سراسر حرکت و عشق و شور می‌بینند. هیچ‌چیز اسیر سکون و جمود نیست و همهٔ موجودات دارای سیر کمالی هستند.]

---

۱. دَفین: مدفون، دفن شده، گاه وزن فَعیل در معنی مفعول آید.

(۴۶۴) جمله اجزا، در تحرّک، در سکون ناطقان کِانّا اِلَیْهِ راجِعون

همهٔ اجزاء و ذرّات این جهان در حرکت و سکون این حقیقت را بیان می‌کنند: ما از خداییم و به سوی او می‌رویم. [مصراع دوّم اشاره به قسمتی از آیهٔ ۱۵۶ سورهٔ بقره است که به‌کرّات در مثنوی به کار رفته است.]

(۴۶۵) ذکر و تسبیحاتِ اَجزایِ نهان غُلغُلی افکند اندر آسمان

ذکر و نیایشِ ذرّاتِ نهانِ جهان، غلغله‌ای در آسمان برپا کرد. [همهٔ هستی نیایش حق کنند.]

(۴۶۶) چون قضا آهنگِ نارِنجات[1] کرد روستایی شهریی را مات کرد

از آنجا که قضا و قَدَر الهی به مکر و نیرنگ برخاست یک روستایی، یک آدم شهری را مغلوب و مقهور خود کرد.

(۴۶۷) با هزاران حَزْم، خواجه مات شد ز آن سفر در مَعْرَضِ آفات شد

خواجهٔ شهری با اینکه هزاران نوع دوراندیشی و احتیاط‌کاری داشت، با این حال در آن سفر دچار آسیب‌هایی شد.

(۴۶۸) اعتمادش بر ثباتِ خویش بود گرچه کُه بُد، نیمْسَیْلَش در رُبود

آن خواجه به دوراندیشی و رأیِ صواب خود خیلی اطمینان داشت. او اگرچه به خیال خودش کوهی استوار بود، ولی سیلی کوچک او را با خود بُرد و مقهورش کرد.

(۴۶۹) چون قضا بیرون کُند از چرخ، سَر[2] عاقلان گردند جمله کور و کر

وقتی که قضا و قَدَر الهی در این جهان به ظهور رسد، خردمندانِ دوراندیش نیز نابینا و ناشنوا می‌شوند. [اشاره به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۱۱۹۴) دفتر اوّل آمده است. عقول بشری در برابر قضای الهی، هیچ است.]

---

۱. نارنجات: نیرنگ‌ها.

۲. سر بیرون کردن: آشکار شدن.

ماهیان افتند از دریا بُرون دام گیرد مرغِ پَرّان را زبون (۴۷۰)

بر اثر قضا و قَدَرِ الهی، ماهی‌ها از دریا بیرون می‌افتند و دام، پرندهٔ در حال پرواز را زبونانه گرفتار می‌کند.

تا پریّ و، دیو در شیشه شود بلکه هاروتی به بابِل در رود (۴۷۱)

حتّی دیو و پری نیز در شیشه زندانی می‌شوند؛ بلکه هاروت نیز در چاه بابِل محبوس می‌شود. [مصراع اوّل ممکن است به مسخّرشدن دیوان و پریان به دست سلیمان(ع) اشاره داشته باشدکه این مطلب را قرآن‌کریم در سورهٔ ص آیهٔ ۳۷ و سورهٔ سبأ آیهٔ ۱۲ تصریح کرده است. در پاره‌ای از افسانه‌ها نیز آمده است که سلیمان(ع) چند دیو و پری را در شیشه حبس کرده و به قعر دریا افکنده است[۱]. برخی نیز در توضیح مصراع اوّل به مسألهٔ تسخیر جنّ و پری اشاره کرده‌اند که شعبه‌ای از علوم غریبه است و جنّ مورد نظر را با اورادی خاص در شیشه‌ای محبوس می‌کنند[۲]. مصراع دوّم نیز اشاره است به زندانی شدن هاروت و ماروت در چاهی در بابل.]

جُز کسی، کاندر قضای حق گریخت خونِ او را هیچ تربیعی نریخت (۴۷۲)

مگر کسی که از قضا و قَدَر الهی نمی‌گُریزد. پس خون چنین کسی را هیچ شومی و نحوستی نخواهد ریخت. [تَرْبیع، در لغت به معنی چیزی را چهارسو و یا چهارگوشه کردن است. امّا در اصطلاحِ نجومی به معنی قرار گرفتن ماه در محلّی است که فاصله‌اش با خورشید، یک چهارم فلک باشد[۳]. آن را حالت نیمه دشمنی نیز گویند[۴]. تربیع در میانِ اهل نجوم بر نحسی و شومی دلالت دارد.]

غیرِ آنکه در گریزی در قضا هیچ حیله نَدْهَدَت از وَی رها (۴۷۳)

جزآنکه به سوی قضاوقَدَر الهی بگریزی، هیچ حیله و تدبیری تو را نجات نخواهد داد. [اشاره به قول امیر مؤمنان(ع) که چون این قول افلاطون را شنید: «جهان، کُره است و زمین

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص۱۹۷.
۲. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص۱۱۳.
۳. مفاتیح‌العلوم، ص۲۱۹.
۴. فرهنگ و اصطلاحات نجومی، ص۱۳۲.

نقطه و افلاک، کمان و حوادث، تیر و موجودات، آماج و تیرانداز، خدا. پس کو راه گُریز؟ فرمود: فَفِرُّوا اِلَی اللهِ[۱]. «پس به سوی خدا بگریزید.»]

قصّهٔ اهل ضَروان و حیلت کردن ایشان تا بی‌زحمتِ درویشان، باغ‌ها را قِطاف[۲] کنند

(۴۷۴) قصهٔ اصحابِ ضَرْوان خوانده‌یی پس چرا در حیله‌جویی مانده‌یی؟

آیا داستان مردمِ ضَرْوان را خوانده‌ای؟ اگر خوانده‌ای پس چرا دست از حیله‌گری و نیرنگبازی بر نمی‌داری؟ [مصراع دوّم را اینگونه نیز معنی کرده‌اند: پس به چه علّت در چاره‌جویی مانده‌ای[۳]؟ امّا با توجّه به سیاق داستان که حیله‌سازی و نیرنگبازی را می‌نکوهد معنی نخست مناسب‌تر می‌نماید. مردم ضَرْوان را اَصْحابُ الْجَنَّة (= صاحبان بوستان) نیز خوانده‌اند. چنانکه در قرآن کریم همین نام برآنان اطلاق شده است. به گفتهٔ مفسّران، ضروان روستایی در سرزمین یمن بوده و تا شهر صَنْعا دوازده میل فاصله داشته است. این بوستان از آنِ مردی کلانسال و خیرخواه بود که هرساله به قدر کفاف خود و خانوارش سهمی از محصول باغ برمی‌داشت و بقیّه را میان فقیران و بینوایان تقسیم می‌کرد. پس از مرگ وی، فرزندانش باغ را به میراث می‌برند و روش پسندیدهٔ پدر را خوش نمی‌دارند و راه زُفتی و تنگ‌چشمی پیشه می‌کنند و سهمی برای فقیران در نظر نمی‌گیرند. شبی با خود قرار می‌گذارند تا سحرگاهان و به دور از چشم بینوایان راهی باغ شوند و محصولات آن را برچینند. غافل از اینکه صاعقه آن باغ را به خاکستری سیاه مبدّل کرده است[۴].]

(۴۷۵) حیله می‌کردند کژدم‌نیشِ[۵] چند که بُرند از روزیِ درویشِ چند

چند تن از آدم‌هایی که آزار و ایذایشان مانند نیش عقرب بود، حیله بکار بُردند تا رزق

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۱۹۶.

۲. قِطاف: چیدن میوه، ابتدای چیدن میوه.

۳. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۸۴.

۴. ر.ک. تفاسیر قرآن کریم، ذیل آیهٔ ۱۷ تا ۳۲ سورهٔ قلم.

۵. کژدم‌نیش: ترکیبی وصفی است؛ یعنی کسی که آزار و اذیّتش مانند نیش عقرب مردم را دردمند و مجروح می‌سازد.

و روزی چند نفر بینوا را قطع کنند.

شب همه شب می‌سِگالیدند مکر روی درروکرده،چندین عَمرو و بکر[1] (۴۷۶)

سراسر شب در فکر حیله‌سازی بودند و چند عَمْرو و بکر یعنی فلان آدم و بهمان شخص روبروی یکدیگر می‌نشستند و دربارهٔ محروم کردن حقوق بینوایان مذاکره می‌نمودند.

خُفْیه می‌گفتند سِرها آن بَدان تا نباید که خدا دریابد آن (۴۷۷)

آن مردمِ بدنهاد با یکدیگر مخفیانه و پوشیده حرف می‌زدند تا مبادا خداوند از اسرارِ آنان آگاه شود. [اشاره به آیهٔ ۲۲ سورهٔ قَلَم: **فَانْطَلَقُوا وَ هُمْ یَتَخافَتُون**. «صاحبان بوستان، رفتند و با یکدیگر پوشیده سخن همی گفتند.»]

با گِلْ آندایِنده، اِسگالید گِل دست، کاری می‌کند پنهان ز دل؟ (۴۷۸)

انسان که به دست قدرت الهی، از گِل ساخته شده، با خدا که خمیرهٔ او را آفریده به مکر و حیله پرداخت. آیا دست می‌تواند بدور از نظارت و آگاهی قلب کاری انجام دهد؟ مسلّماً نمی‌تواند. [گِل‌آندایِنده در لغت به معنی کسی است که گِل‌کاری و گِل‌مالی می‌کند. در اینجا به حضرت حق اشاره دارد، زیرا او وجود آدمی را از خاک و گِل پدید آورده است. «گِل» نیز در اینجا به وجود انسان اشارت دارد که از خاک و گِل آفریده شده است. بنابراین همهٔ موجودات و از آن جمله انسان، در برابر مشیت الهی مقهور و مغلوب‌اند.]

گفت: اَلا یَعْلَم هَواکَ مَنْ خَلَق؟ اِنَّ فی نَجْواکَ صِدْقاً اَمْ مَلَق؟ (۴۷۹)

حق تعالی فرمود: آن کس که تو را آفریده از میل و خواهش تو آگاهی ندارد؟ آیا او نمی‌داند که در رازگویی تو صداقت وجود دارد و یا چاپلوسی؟ [اشاره به آیهٔ ۱۴ سورهٔ مُلْک: **اَلا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطیفُ الْخَبیر**. «آیا آن که (همه چیز را از نهان و پیدا) آفریده از آن آگاه نیست در حالی که اوست دانا به دقایق امور و آگاه از همه چیز.» بنابر این ای انسان، باطن خود را صاف و زلال کن و دست از رنگ و نیرنگ بردار.]

---

۱. عَمْرو و بَکْر: دو اسم، اشاره به شخصِ مُبْهم، مانند فلان و بهمان.

(۴۸۰) کَیْفَ یَغْفَل عَنْ ظَعینٍ[۱] قَدْ غَداْ[۲] مَنْ یُعاْیِن اَیْنَ مَثْواهُ غَداْ[۳]

کسی که جایگاه فردای کوچنده‌ای را می‌بیند چگونه از احوال وی که سحرگاه کوچیده است غافل خواهد شد؟

(۴۸۱) اَیْنَماْ قَدْ هَبِطاْ[۴] اَوْ صَعِداْ[۵] قَدْ تَوَلّاهُ وَ اَحْصیٰ عَدَدا

هرجا که آن کوچنده فرود آید و یا بالا رود، آن شخصِ آگاه و بینا، بر وی تسلّط دارد و حساب کار او را می‌داند. [مصراع دوّم اشاره دارد به آیهٔ ۲۸ سورهٔ جنّ: لِیَعْلَمَ اَنْ قَدْ اَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ وَاَحاطَ بِماْ لَدَیْهِمْ وَ اَحْصیٰ کُلَّ شَیْءٍ عَدَداً. «تا داند رسول که فرشتگان برسانیدند پیغام‌های پروردگارشان را. و خداوند بدانچه نزد ایشان است دانایی دارد و بشمارَد هرچیزی را بی کاست و فزود.» در اینجا اشاره به احاطهٔ علمی خداوند شده است.]

(۴۸۲) گوش را اکنون ز غفلت پاک کن استماعِ هجرِ آن غمناک کن

حضرت مولانا از داستان اصحاب ضَرْوان در تبیین احوال اهل ایمان استفاده می‌کند و می‌فرماید: اینک گوشِ جان خود را از غبارِ غفلت پاک کن، و نالهٔ فراق آن بینوایانِ اندوهگین را بشنو. [ای طالب ایمان، گوشِ جانت را از نسیان و غفلت پاک کن و مانند اصحاب ضروان مباش که به سبب توجّه به دنیا و اموال آن دچار غفلت شدند و نتوانستند ناله‌های مظلومان را استماع کنند.]

(۴۸۳) آن زکاتی دان که غمگین را دَهی گوش را چون پیشِ دستانش نهی

اگر به شرح قصّهٔ اندوه و ناراحتی غمگینان گوش فرادهی، این کار را به منزلهٔ صدقه و زکاتی بدان که به آنان می‌دهی.

---

۱. ظَعین: رونده، کوچ کننده. (آنندراج، ج ۴، ص ۲۸۶۴)

۲. غَداْ: فعل ماضی مفرد مذکّر غایب ناقص واوی؛ مصدر آن غُدُوّ به معنی رفتن در بامداد است.

۳. غَداً: غَد به معنی فرداست. در اینجا مفعولٌ فیه و منصوب است.

۴ و ۵. هَبِطا و صَعِدا از مصدر هُبوط و صُعود (= فرود آمدن و بالا رفتن) فعلِ ماضیِ مفرد است نه تثنیه، زیرا الف آن، زائده است.

بشنوی غم‌هایِ رنجورانِ دل　　فاقهٔ جانِ شریف از آب و گِل　　(۴۸۴)

گوشِ خود را برای شنیدن داستان اندوهِ غمدیدگان آماده کن، زیرا روح شریف و عزیز آنان به سبب تقیّد و وابستگی به آب و گِل (جسم مادّی و کالبد عنصری) دچار نیاز و بینوایی شده است.

خانهٔ پُردود دارد پُر فَنی[۱]　　مر وَرا بگشا ز اِصْغا[۲] رَوزنی　　(۴۸۵)

روح شریف و عزیز، که آکنده از علوم و فنون است، در خانهٔ پُردود و دَم جسم حبس شده است. پس ای طالب معانی، از راه استماع پیام الهی و کلمات اولیاء، دریچه‌ای به رویِ آن باز کن.

گوشِ تو، او را چو راهِ دَم شود　　دودِ تلخ از خانهٔ او کم شود　　(۴۸۶)

ای طالبِ معانی، هرگاه به پیام الهی و کلمات اولیاء گوش فرا دهی، مانند اینست که برای روحِ اسیر در تاریکخانهٔ جسم، مجرایی جهت نَفَس کشیدن قرارداده‌ای. در نتیجه دودِ تلخِ جهالت و غفلت از خانهٔ روح بیرون می‌رود و از انبوهیِ آن کاسته می‌شود.

غمگساری کُن تو با ما ای رَوی[۳]　　گر به سوی رَبِّ اَعْلیٰ می‌روی　　(۴۸۷)

ای سالک، یا ای که از معارف ربّانی سیراب و بالنده‌ای، یا ای که از عوالم معانی روایت می‌کنی، هرگاه به سوی پروردگار برتر می‌روی با ما نیز غمخواری کن و دست ما را نیز بگیر.

این تردّد[۴]، حبس و زندانی بُوَد　　که بنگذارد که جان، سویی رود　　(۴۸۸)

این تردید و دودلی به مثابهٔ زندان است و نمی‌گذارد روح، به جانبی میل کند و امری را انتخاب کند. [شرح این بیت در توضیح بیت (۱۴۵۹ ـ ۱۴۵۶) دفتر اوّل آمده است.]

---

۱. پُرفَن: حاج ملاهادی سبزواری «پُرفن» را آکنده از اقسام درد و غم معنی کرده است. (شرح‌اسرار، ص۱۹۷)

۲. اِصْغا: گوش دادن، گوش فرا داشتن.

۳. رَوی: روایت کننده، سیراب و تازه، رونده، دنباله رونده. همهٔ این معانی می‌تواند مورد نظر باشد.

۴. تَرَدُّد: دودلی، تردید داشتن.

(۴۸۹) این بدین سو، آن بِدآن سو می‌کَشَد هـر یکـی گـویا: مَـنَم راهِ رَشَـد

هریک از دو امرِ موردِ تردید و گمان، روح آدمی را به سمت خود می‌کشد. یعنی هرکدام از آن دو امر ادعا می‌کند که راهِ صواب و راست من هستم.

(۴۹۰) ایـن تـردُّد عَـقَبهٔ[۱] راهِ حـق است ای‌خُنُک آن‌راکه پایش مُطلَق است

این تردید و دودلی به مثابهٔ گردنهٔ راه حق است. خوشا به سعادت کسی که پای روح و روانش از ریسمانِ دودلی آزاد است.

(۴۹۱) بـی تـردّد مـی‌رود در راهِ راست ره نمی‌دانی، بجو گامش کجاست

آن کس که دچار تردید نیست، بیدرنگ در راه راست می‌رود. ای تردید کننده اگر راه را نمی‌دانی، ردّ پای او را سراغ بگیر و آن را پیداکن. [مرجع ضمیرِ «ش» در «گـامش» مـعلوم نیست. احتمال دارد، مرجع آن «پای مطلق» در بیت (۴۹۰) باشد. با این تقدیر یعنی: ردّپـای کسی را سراغ بگیر که از قید و بند تردید آزاد است:]

(۴۹۲) گامِ آهو را بگـیر و، رَوْ مـعاف[۲] تا رسی از گامِ آهو تـا بـه نـاف

ردّپای آهو را بگیر و با خیال آسوده پیش برو. تا بر اثرِ ردّپای آهو به نافهٔ خوشبویِ آهویِ حقیقت برسی. [در اینجا «گامِ آهو» اشاره دارد به اقوال و افعال و آثار بـاقی‌مانده از انبیاء و اولیاءالله، زیرا آنان آهوانِ صحرای حقیقت‌اند. در بیت (۱۶۴ ـ ۱۶۱) دفتر دوّم قریب همین مضمون آمده، منتهی در آنجا «گام آهو» کنایه از سلوک راه با سائقهٔ تعبّد و تکلّف است و در اینجا مقصودی دیگر است.]

(۴۹۳) زین رَوِش بر اوجِ اَنور مـی‌روی ای بـرادر گـر بـر آذر مـی‌روی

ای برادر، با این سلوک و طی طریق، بر اوج انوار حقیقت خواهی رسید، به شرط آنکه با آتش ریاضت و شعلهٔ محبت و زحمت طی طریق کنی[۳].

---

۱. عَقَبه: گردنه، راه بالای کوهستانی.

۲. رَوْ مُعاف: با خیال آسوده و بدون تردید برو. مثنوی (استعلامی)، ج ۳، ص ۲۴.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۲۰۸.

نَی زدریا ترس و، نی از موج و کف　　چون شنیدی تـو خـطابِ لاتَـخَفْ (۴۹۴)

همینکه ندای «مَترس» را شنیدی، نه از دریا بیمی به خود راه بده و نه از موج و نه از کف آن. [مصراع دوّم اشاره است به آیهٔ۶۸ سورهٔ طه: قُلْنا لاتَخَفْ اِنَّکَ اَنْتَ الْاَعْلیٰ. «گفتم مترس که همانا تو برتری.»]

لاتَخَفْ دان چونکه خوفت داد حق　　نان فرستد چون فـرستادت طـبق (۴۹۵)

وقتی که حق تعالی به کسی خوف و بیم دهد. یعنی بنده‌ای را به مقامِ خـوف از حـق برساند به دنبالش او را به مقام امن و اطمینان می‌رساند. چنانکه مثلاً هرگاه کسی برای تو طَبَق بفرستد به دنبالش نان نیز خواهد فرستاد. [توضیح خَوْف در بـیت (۳۶۱۵) دفـتر اوّل آمـده است.]

خوف، آن‌کس راست‌کو را خوف نیست　　غصّه آن‌کس راست کین‌جا طوف‌نیست (۴۹۶)

در آخرت، ترس از آنِ کسی است که در این دنیا از حق تعالی نترسد و به مقام خَوْف نایل نشود و اندوه و غصّه از آنِ کسی است که در دنیا در کوی حق و حقیقت گام نزده باشد.

روان شدن خواجه به سوی دیه

خواجه در کار آمد و، تجهیز ساخت　　مُرغِ عَزْمش سویِ دِه اِشتاب تـاخت (۴۹۷)

خواجه دست به کار شد و خود را آماده کرد و پرندهٔ عزم و تصمیمش با شـتاب بـه سوی روستا پرواز کرد.

اهل و فرزندان، سـفر را سـاختند　　رخت را بر گـاوِ عـزم انـداخـتند (۴۹۸)

زن و فرزندان خواجه، وسائل سفر را آماده کردند و رخت و لوازمِ راه را بر گاوِ عزم و تصمیم نهادند. یعنی خلاصه با تمام وجود آماده رفتن شدند. [حکایت خواجه و خانواده‌اش درواقع نقد حالِ ما انسان‌هاست که به مظاهر دنیوی دل خوش می‌کنیم و با پندار ضعیف خود دام‌های پنهان شده در مرغزار و نزهتگاه را نمی‌بینیم و به چیزی دل مـی‌بندیم کـه قـتّالِ مـا می‌شود.]

(۴۹۹) شادمانان و، شتابان سوی دِه که بَری خوردیم[۱] از دِه، مژده ده

با شادی و شتاب راهی روستا شدند و به یکدیگر می‌گفتند: مژده دهید که از روستای آن شخص میوه‌ها و ثمره‌هایی خواهیم خورد. [از گشتن در روستا کامیاب خواهیم گشت.]

(۵۰۰) مَقصدِ ما را چَراگاهی خوش است یارِ ما آنجا کریم و، دلکَش است

مقصد ما چراگاهی زیباست و دوستی که در آنجا داریم شخصی بخشنده و خوش برخورد است.

(۵۰۱) با هزاران آرزومان خوانده است بَهرِ ما غِرْسِ[۲] کَرَم بنشانده است

آن روستایی با هزاران امید و آرزو ما را به روستا دعوت کرده و برای ما نهال سخاوت و بخشندگی کاشته است.

(۵۰۲) ما ذخیرهٔ دَه زمستانِ دراز از برِ او سوی شهر آریم باز

ما ذخیرهٔ دَه زمستانِ طولانی را از باغ و بوستان آن روستایی به شهر می‌آوریم. [مصراع اوّل، جنبهٔ مبالغه دارد. یعنی توشه‌ها و ذخیره‌های فراوانی از آنجا خواهیم آورد.]

(۵۰۳) بلکه باغ، ایثارِ راهِ ما کُند در میانِ جانِ خودْمان جا کُند

و حتّی ممکن است که آن روستایی باغ و بوستانِ خود را به ما ببخشد و ما را در میان جانش جای دهد.

(۵۰۴) عَجِّلُوا اَصْحابَنا کَیْ تَرْبَحُوا عَقل می‌گفت از درون: لاتَفْرَحُوا[۳]

خواجه به یاران و کسانش می‌گفت: ای یاران و خویشان بشتابید تا سود ببرید. ولی

---

۱. بَری خوردیم: میوه و ثمره‌ای خوردیم. در اینجا ماضی در معنی مضارع آمده یعنی حتماً میوه و ثمره‌ای خواهیم خورد. و این نشان دهندهٔ امید و اطمینان خانوادهٔ خواجه به وعد و عهد روستایی است.

۲. غِرْس: نهال. و غَرْس به معنی کاشتن و نشاندن است. در این بیت «غِرْس» مورد نظر است.

۳. لاتَفْرَحُوا: شادی مکنید.

عقل دوراندیش از درون ندا می‌داد: نباید شادمانی کنید. [اشاره به آیهٔ ۲۳ سورهٔ حَدید: لِكَيْلاَ تَأْسَوْا عَلىٰ ما فاتَكُمْ وَلاٰتَفْرَحُوا بِما آتاكُمْ وَاللهُ لاٰيُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ. «تا اندوه مخورید بدانچه از شما فوت شده و شادیِ سرمستانه مکنید بدانچه خداوند بخشیدتان. و خداوند متکبّرانِ نازَنده را دوست نمی‌دارد.»]

مِنْ رِباحِ اللّهِ كُونُوا رابِحين اِنَّ رَبّی لاٰيُحِبُّ الْفَرِحين (۵۰۵)

عقل به این جمع سرمست می‌گفت: از سودهای الهی بهره‌مند شوید که پروردگار من، سرمستان را دوست نمی‌دارد. [اشاره به آیهٔ ۷۶ سورهٔ قَصَص: ... وَ اِذْ قالَ لَهُ قَوْمُهُ لاٰتَفْرَحْ اِنَّ اللّهَ لاٰيُحِبُّ الْفَرِحينَ. «... و یادآور وقتی را که قوم او (قارون) بدو گفتند: شادیِ سرمستانه مکن که خداوند، سرمستان را دوست نمی‌دارد.» مفسّران «فَرَح» را در این آیه به معنی شادیِ سرمستانه و مفتون شدن تفسیر کرده‌اند[۱]. در بیت فوق نیز همین معنا مورد نظر است.]

اِفْرَحُوا هَوْناً[۲] بِما آتاكُمُ كُلُّ آتٍ مُشْغِلٍ[۳] اَلْهاكُمُ (۵۰۶)

بدانچه خداوند به شما بخشیده اندکی شادمانی کنید (مبادا دچار سرمستی و غرور و افراط در شادمانی شوید.) هرچیزِ سرگرم کننده که نصیب شما می‌شود شما را از خدا غافل و به خود مشغول می‌دارد. [اکبرآبادی مصراع اوّل را چنین معنی کرده: «شاد باشید در حالی که آرام و آهستگی دارید[۴].»]

شاد از وَی شو، مشو از غیرِ وی او بهارست و دگرها، ماهِ دی (۵۰۷)

تنها به حق تعالی شاد شو و نه از غیر او؛ زیرا در مَثَل، حق تعالی مانند بهار سرسبز و زیباست و سایرین مانند دیماه (زمستان) سرد و خشک کننده.

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۲۶۶.

۲. هَوْن: آسانی. ولی در این بیت منظور مقدار اندک است. بنابر این نسبت به نعمت‌های الهی باید شادمانی خود را در حدّ اعتدال حفظ کرد و راه سرمستی و غرور نپیمود.

۳. مُشْغِل: سرگرم کننده، بازدارنده.

۴. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۲.

(۵۰۸) هرچه غیرِ اوست، اِستدراجِ توست گرچه تخت و ملک‌توست و تاجِ‌توست

هرچه غیر حق است، مایهٔ هلاکت تدریجی تو است، گرچه آن چیز تخت و سلطنت و تاج شاهانه باشد. [توضیح اِسْتِدراج در شرح بیت (۳۰۴۱) دفتر اوّل آمده است. گفتن این نکته ضروری است که متکلّمان، خوارق عادات و اعمال شگفت‌انگیز منکران و کافران را استدراج، و خوارق عادت مؤمنان را کرامت نامیده‌اند[۱]. ولی در اینجا این اصطلاح مورد نظر نیست. به شرح بیت مذکور مراجعه شود.]

(۵۰۹) شاد از غم شو، که غم دام لقاست اندرین ره، سویِ پستی ارتقاست

اگر هم می‌خواهی شاد شوی از غم الهی شاد شو، زیرا که اینگونه غم، مقدّمه دیدار الهی است. در طریق حق تواضع و فروتنی، مقدمهٔ تعالی و ارتقاء به مراتب معنوی است[۲].

(۵۱۰) غم یکی‌گنجی است و رنج تو چوکان لیک کی در گیرد این در کودکان؟

اندوه و غم در راه حق، به منزلهٔ گنج است و رنج تو مانند معدن. ولی این سخن در کودکان چه اثری دارد؟ [همینطور عوام النّاس که سراپا به ظواهر دنیا مشغول‌اند چه می‌دانند که غم و اندوه اولیاءالله چیست و برای چیست. خوارزمی گوید: حقایق عشق در مسامع اطفال طریقت، بازی است[۳].]

(۵۱۱) کودکان چون نامِ بازی بشنوند جمله با خرگور، هم‌تگ می‌دوند

برای مثال، همینکه بچّه‌ها اسم بازی را می‌شنوند، حاضرند برای بازی کردن حتّی با گورخر هم بدوند. [چنین است احوال شیفتگان به زخارف و جواذب دنیا. همینکه نام لهو و لعب می‌شنوند در صحرای دنیا می‌چرند و می‌چمند. و دمی به دام‌های تعبیه شده در لابلای صحاری دنیا نمی‌اندیشند و گمان می‌دارند که ارضای شهواتِ جنون‌آمیز، راه رستگاری و نجات است، در حالی که عاقبت شهوت‌رانی چیزی جز خسران نیست.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۳.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۲۱۴.
۳. جواهر الاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۹۲.

ای خرانِ کور، این سو[۱] دام‌هاست　　در کمین، این سوی، خون‌آشام‌هاست (۵۱۲)

ای الاغ‌هایی که هیچ جا را نمی‌بینید، بدانید که در صحرای دنیا، دام‌هایی نهاده شده. در پهنهٔ دنیا، خون‌آشام‌هایی کمین کرده‌اند.

تیرها پرّان، کمان پنهان ز غیب　　بر جوانی می‌رسد صد تیر شیب[۲] (۵۱۳)

در این عالم، تیرهایی از هر سو رها می‌شود، ولی کمان‌های آن پنهان است و صد نوع تیر پیرکننده به سوی شادابی و جوانی مردم رها می‌شود. [تیرهای حوادث پیاپی از عالم غیب به سوی مردم رها می‌شود. ولی نه تیرانداز پیداست و نه کمان.]

گام در صحرایِ دل باید نهاد　　زآنکه در صحرایِ گِل نَبْوَد گشاد (۵۱۴)

باید به صحرای دل گام بگذاری؛ زیرا در صحرای گِل (دنیا و متعلّقات آن) فتح و گشایشی وجود ندارد. پس به معنا روی کن و اسیر شهوات حیوانی مباش.

ایمن آبادست دل، ای دوستان　　چشمه‌ها و گُلْسِتان در گُلْسِتان (۵۱۵)

ای دوستان، سرزمین‌دل، سرزمینی آکنده از ایمنی است. و در آن سرزمین چشمه‌ساران حکمت و گلستان معرفت بسیار یافت می‌شود. [خوارزمی گوید: گلستان اطفال را رونق تازگی بی بهار نیست و با صَدْمتِ باد خزانی امکان قرار نی. امّا گلشن دل را که تازه از عشق یارست نه بیم ذُبول (= خوشیدگی) از خزان و نه منّت نضارت (= تازگی) از بهار است[۳].]

عُجْ[۴] اِلَی‌الْقَلْبِ وَ سِرْ[۵] یا ساریَه[۶]　　فیهِ اَشْجارٌ وَ عَیْنٌ جاریَه (۵۱۶)

ای شبْرو به‌سوی عالَم قلب بِگرا و ره بسپار که در آنجا درختان و چشمه‌سارانی

---

۱. این سو: منظور دنیاست.

۲. شَیْب: پیری، ولی در اینجا به معنی مُشیب (پیرکننده) آمده است، چون گاهی مصدر در معنی اسم فاعل می‌آید.

۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۹۲.

۴. عُجْ: فعل امرِ مفرد از عاجَ یَعُوجُ به معنی: بگرا، میل کن، منعطف شو.

۵. سِرْ: فعل امر مفرد از سارَ یَسیرُ به معنی: حرکت کن.

۶. ساریَة: اسم فاعل از سَریٰ یَسْری به معنی: شبْرو، آنکه شب‌ها راه می‌سپارد.

روان است. [عالم قلب و جهان معنا گلشنی است آکنده از اشجار معرفت و انهار حکمت.]

(۵۱۷) دهِ مـــرو، دِه مـرد را احـمق کـند عقل را بـی‌نور و، بـی‌رونق کـند

به روستا وارد مشو که روستا آدمی را احمق می‌کند، و عقل او را بی‌نور و بی‌جلوه می‌سازد.

(۵۱۸) قـــولِ پـــیغمبر شـنو ای مُـجْتبیٰ گورِ عقل آمـد وطـن در روسـتا

ای مرد برگُزیده، سخن پیامبر(ص) را بشنو که فرمود: اقامت کردن در روستا به منزلهٔ گورِ عقل است. [اشاره به حدیث: لاٰ تَسْکُنِ الْکُفورَ فَاِنَّ ساکنَ الْکُفورِ کَساکِنِ الْقُبورِ[۱]. «در روستا منزل مَگُزین که ساکن در روستا همچون ساکن در قبر است.» احادیث دیگری نیز در همین مضمون وارد شده است که موجب تطویل کلام می‌گردد. شاید اینگونه مضامینی که در این چند بیت آمده متأثر از یکی از ابیاتِ سنائی باشد که می‌گوید:

دهِ بُـــوَد آن، نـــه دل کـــه انـــدر وی گـاو و خـر گـنجد و ضـیاع و عـقار[۲]

شک نیست که نوع زندگی شهر و روستا در شکل‌گیریِ اندیشهٔ آدمی تأثیر به‌سزا دارد. جامعهٔ بستهٔ غیرشهری، سبب می‌شود که انسان تنها به مایحتاج ابتدایی خود بیندیشد، بی‌آنکه درصدد به دست آوردن امکانات رشد و تعالی فزون‌تری باشد؛ ولی در شهر روابط به صورت باز و گسترده در می‌آید و تعاملات اجتماعی فرد، توسعه می‌یابد و می‌تواند خود را در شرایط بهتر و عالی‌تری از رشد و تعالی قرار دهد و تجارب بیشتر و متنوّع‌تری حاصل کند[۳]. بنابراین منظور تحقیر روستا و روستایی نیست.]

(۵۱۹) هرکه در رُستا بُوَد روزیّ و، شام تا به مـاهی عـقلِ او نَـبْوَد تـمام

هرکس حتّی اگر یک روز و یک شب در روستا زندگی کند، عقلش نقصان پیدا می‌کند و این نقصان تا یکماه برقرار است. [بیانی است مبالغه‌آمیز از مضرّتِ اقامت در خراب آبادِ دنیا که در این ابیات به روستا تشبیه شده است. به توضیح ابیات پیشین رجوع شود.]

---

۱. احادیث مثنوی، ص۷۵.

۲. ر.ک. سرّ نی، ج ۱، ص ۲۵۳.

۳. ابن خلدون در مقدمه، ج ۱، ص۲۳۷ ـ ۲۲۵ بحث مستوفایی در این باب دارد.

تا بـه مـاهی احـمقی بـا او بُـوَد از حشیشِ[۱] دِه جز اینها چـه‌دُرَوَد (۵۲۰)

تا یکماه این حماقت همراه اوست؛ از گیاه و علف بیمقدار روستا جز حماقت چیزی نصیب او نمی‌شود.

و آنکه ماهی باشد انـدر روسـتا روزگاری باشدش جـهل و عَـما (۵۲۱)

و کسی که یک ماه در روستایی ساکن شود، مدّتی طولانی دچار نادانی و عدم بصیرت می‌شود. [عَما (عَمیٰ) به معنی کوری و عدم بصیرت است.]

دِه چه باشد، شیخِ واصـل نـاشده دست در تقلید و، حـجّت در زده (۵۲۲)

اماکلید نمادهای این داستان: منظور از دِه (در این حکایت) چیست؟ شیخی است که به کویِ حقیقت نرسیده و تنها دست به‌دامن تقلید و مغالطه شده است. [اینان در واقع شیخ نیستند بلکه متشیّخ‌اند؛ یعنی خود را در زمرهٔ مردانِ الهی و راهنمایانِ حقیقی جا زده‌اند. اقوال بزرگان را طوطی‌وار حفظ کرده و بر زبان جاری می‌سازند. مولانا در بیت فوق، حجّت و استدلال را در معنی مذموم آن (مغالطه) بکار بسته است؛ والّا استدلال و احتجاج، فی نفسه امری پسندیده و فـطری است و در جای‌جای مثنوی می‌توان ردّپای اینگونه استدلال‌ها را فراوان سراغ گرفت.]

پیشِ شهرِ عقلِ کُلّی، این حـواس چون خَرانِ چشم‌بُسته در خـرآس[۲] (۵۲۳)

این مقلّدانِ مقیّد به حواس ظاهره در مقایسه با شهر عقل کلّی مانند خرانِ چشم بسته‌ای هستند که سنگِ آسیا را می‌گردانند. منظور از شهر عقل کلّی، همانا جهانِ فراخ روحانی و الهی است. ر.ک. عقل کُلّ، شرح بیت (۱۸۹۹) دفتر اوّل. «این حواس» هم می‌تواند اشاره به حواسّ ظاهره باشد و هم صاحبان و مقیّدان به این حواسّ، با تقدیر اینکه حذف مضافی صورت گرفته باشد. به هرحال اصل مطلب یکی است و آن اینکه ظرف حواسّ ظـاهره، تـوانِ شـناخت و اشراف بر عالم روحانی را ندارد. خوارزمی گوید: لاجرم کرانه از حلقهٔ عشّاق که مقیمان شهر عقل کلّی‌اند مجوی و به فریب و غرور در پی روستائیان قریهٔ حواس مپوی[۳].]

---

۱. حَشیش: گیاه خشک.

۲. خَرآس: آسیابی که با خر و چاروا گردانند.

۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۹۲.

(۵۲۴) این رها کن، صورتِ افسانه‌گیر هِل تو دُردانه[۱]، تو گندم‌دانه گیر

در اینجا حضرت مولانا می‌خواهد عنانِ قلم از شرح این معانی و اسرار واکشد و به صورت ظاهری حکایت باز گردد ولی امواج معانی دوباره او را به سوی خود می‌کشند: این معانی و نتیجه‌گیری‌های عرفانی را فعلاً رها کن و صورت ظاهری حکایت را دنبال کن. دانهٔ مروارید (اسرار و حقایق ربّانی نهفته در این حکایت) را فرو گذار و دانهٔ گندم را بردار. یعنی به قالب و صورت داستان توجّه کن.

(۵۲۵) گر به دُر ره نیست هین بُر[۲] می‌ستان گر بدآن ره نیستت، این سو بران

اگر به مروارید معنا و جوهر موضوع راهی نداری، پس بهوش باش و دانهٔ گندم را بردار و به صورت ظاهری حکایت نظر کن. و اگر نمی‌توانی به آن سو یعنی به عالم اسرار ربّانی قدم بگذاری به این سو یعنی به سمت عالم صورت و ظاهر توجّه کن.

(۵۲۶) ظاهرش گیر، ار چه ظاهر کژ پَرَد عاقبت ظاهر، سویِ باطن بَرَد

به ظاهر حکایت توجّه کن اگرچه، ظاهر کج می‌رود. یعنی آنگونه که شایسته است نمی‌تواند معنا و مقصود را نشان دهد. ولی این را بدان که سرانجام، ظاهر تو را به سوی باطن هدایت خواهد کرد. [اَلْمَجازُ قَنْطَرَةُ الْحَقیقَة. «مَجاز، پلی است به سوی حقیقت.» مولانا در حکایت پادشاه و کنیز، دفتر اوّل، بیت (۱۱۱) همین معنا را بیان کرده است. در ذیل مثال‌هایی در تبیین این مطلب آمده است.]

(۵۲۷) اوّلِ هر آدمی خود صورت است بعدازآن جان،کوجمالِ‌سیرت است

برای مثال، خلقت نخستین هر انسانی صورتی بیش نیست، امّا پس از تعلّق گرفتن روح به بدن، موجب زیبایی درونی و حقیقی او می‌شود. [آنچه به آدمی هویّت و حیات می‌بخشد به روح تعلّق دارد. روح است که منشأ زیبایی‌های معنوی و کمالات الهی می‌شود.]

---

۱. دُردانه: دانهٔ مروارید، عزیز. برخی مصراع دوّم را «هِلْ تو دَر دانه» خوانده‌اند و چنین معنی کرده‌اند: تو درِ دانهٔ معنا را بگذار و دانهٔ گندم را بگیر. (ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۲۲۰)

۲. بُرّ: گندم.

اوّلِ هر میوه، جز صورت کی است؟ بعد از آن لذّت، که معنیِّ وَی است (۵۲۸)

مثال دیگر. مگر هر میوه‌ای ابتدا جز صورت و شکل ظاهر چیز دیگری نیز دارد؟ مسلماً ندارد. ولی طعم لذیذ و گوارای آن در واقع معنا و کمال میوه است.

اوّلاً خرگاه سازند و، خرند تُرک را زآن پس به مهمان آورند (۵۲۹)

عادت معمول چنین است که ابتدا، خیمه و چادری ساخته و خریداری می‌شود و سپس تُرک را به مهمانی دعوت می‌کنند. [پس تولد دوم است که به آدمی ارزش و اعتبار می‌بخشد.]

صورتت خرگاه دان، معنیت تُرک معنیت مَلّاح دان، صورت چو فُلْک[1] (۵۳۰)

این را بدان‌که صورت ظاهری تو همانند خیمه و چادر است و معنا و باطنت همانند تُرک مهمان است. و یا معنا و باطنِ تو مانند کشتی‌بان است و صورت ظاهری تو همچون کشتی.

بهرِ حق این را رها کن یک نَفَس تا خرِ خواجه بجنباند جَرَس (۵۳۱)

محض رضای خدا از گفتن اینگونه سخنان و اسرار خودداری کن تا بالاخره خرِ خواجه سرش را تکان دهد و زنگولهٔ آویخته به سر و صورتش را به صدا درآورد. [یعنی حرکت کند و ادامهٔ حکایت نیز بیان شود.]

رفتن خواجه و قومش به سوی دیه

خواجه و بچگان، جِهازی[2] ساختند بر سُتوران، جانبِ دِه تاختند (۵۳۲)

خواجه و بچّه‌ها، وسائل و اسباب سفر را آماده کردند و بر چارپایان سوار شدند و به سوی ده شتابان رفتند.

شادمانه سویِ صحرا راندند سافِرُوا کَیْ تَغْنَمُوا برخواندند (۵۳۳)

با شادی و خوشحالی به جانب صحرا حرکت کردند و مضمون این حدیث را

---

۱. فُلْک: کشتی.

۲. جِهاز: اسباب و لوازم سفر، اسباب خانه.

می‌خواندند: «سفرکنید تا به‌غنیمت دست یازید.» [اشاره به حدیث: **سافِرُواتَصِحُّوا وَ تَغْنَمُوا**[۱]. «سفرکنید تا تندرست مانید و غنیمت یابید.» صوفیان در باب سفر تأکیدات فراوانی‌دارند و سفر ظاهر را مقدمهٔ وصول به سفر باطن می‌دانند. در این مورد رجوع‌شود به بیت(۱۵۶) دفتر دوّم.]

(۵۳۴) **کز سفرها ماه، کیخسرو شود　　بی سفرها ماه، کَی خسرو شود؟**

بر اثر سیر و سفر، ماه کیخسرو می‌شود، یعنی از شکل هِلال در می‌آید و به صورت قرصِ کامل نمایان می‌شود. اگر این سیر و سفرها نباشد ماه چگونه می‌تواند قرص کامل گردد؟ [سالک نیز با سیر و سفرِ آفاقی و انفسی کمال می‌یابد.]

(۵۳۵) **از سفر بَیْدَق[۲] شود فَرزینِ[۳] راد　　وز سفر یابید یوسف صد مُراد**

براثر سیر و سفر است که مُهرهٔ پیادهٔ شطرنج به مهرهٔ وزیر تبدیل می‌شود. و براثر سیر و سفر بود که حضرت یوسف(ع) به بسیاری از مقاصد و مطالب رسید. [طبق قانون شطرنج هرگاه مُهرهٔ پیاده به انتهای خطّ شطرنج برسد، بازیگر می‌تواند وزیر از دست دادهٔ خود را دوباره بکارگیرد و جایگزین آن مهرهٔ پیاده کند. سالک نیز با سیر آفاقی و انفسی و با طی منازل سلوک به مقام کاملان می‌رسد.]

(۵۳۶) **روز، روی از آفتابی سوختند　　شب ز اختر، راه می‌آویختند**

در طول روز براثر تابش آفتاب پوستشان می‌سوخت و شب‌ها نیز با نور ستارگان، راهِ خود را پیدا می‌کردند. [مصراع دوم اشاره دارد به آیهٔ ۱۶ سورهٔ نَحْل: **وَعَلاماتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ یَهْتَدُونَ**. «و به نشانه‌ها و ستارگان ره یابند.»]

(۵۳۷) **خوب گشته پیشِ ایشان راهِ زشت　　از نشاط دِه شده رَه چون بهشت**

از بس برای رفتن به ده شادمان بودند، راه ناهموار در نظرشان خوب و هموار می‌آمد و آن راهِ پُررنج و تَعَب را همچون بهشت می‌دیدند.

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۷۶.
۲. بَیْدَق: مُهرهٔ پیاده در شطرنج.
۳. فَرزین: مهرهٔ وزیر در شطرنج.

تلخ از شیرینْ‌لبان، خوش می‌شود　　خـار از گـلزار، دلکش مـی‌شود　　(۵۳۸)

تلخی کشیدن در راه وصال به محبوبان، دلنشین است. و برخورد با خار برای رسیدن به گلستان گوارا و دل‌انگیز است. همینطور جفا کشیدن در راه معشوق، گوارا و دلنشین است. [مصراع اوّل را اینگونه نیز معنی کرده‌اند: سخن تلخ از شیرین‌لبان، دلنشین است[۱].]

حَنْظَل[۲] از معشوق، خرما می‌شود　　خانه از همخانه، صحرا مـی‌شود　　(۵۳۹)

میوهٔ تلخ اگر از دست یـار مـحبوب بـرسد مـانند خـرما شـیرین بـه نـظر مـی‌رسد. چنانکه خانهٔ تنگ و حقیر با وجود یار دلدار همچون صحرا، پهناور به نظر می‌رسد.

ای بسـا از نـازنینان، خـارکَش　　بـر امـیدِ گُـل‌عِذارِ[۳] مـاه‌وَش　　(۵۴۰)

بسیاری از عزیزان، رنج بلا و سختی را برخود هموار می‌کنند به این امید که به وصال زیبارویی برسند.

ای بسا حَـمّال گشـته پُشتْ‌ریش　　از بـرایِ دلبـر مَـه‌رویِ خـویش　　(۵۴۱)

چه بسیارند کسانی که از بس در راه معشوق زیباروی خویش بارِ سختی مـی‌کشند، پشتشان زخمی می‌شود.

کرده آهـنگر، جـمالِ خـود سـیاه　　تا که شب آید، ببوسد رویِ مـاه　　(۵۴۲)

به عنوان مثال، آهنگر صورت خود را سیاه می‌کند و زحمت می‌کشد تا هـنگام شب، معشوقِ زیبای خود را ببوسد. یعنی شغل سخت آهنگری را انجام می‌دهد تا دل محبوب خود را به دست آورد.

خواجه تا شب بَر دُکـانی چـارمیخ　　زآنکه‌سَروی در دلش‌کرده‌ست بیخ　　(۵۴۳)

دکاندار از صبح تا شب در دکانِ خود، سرپا می‌ایستد، زیرا عشق زنی خوش‌اندام در دلِ

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص۸۷.

۲. حَنْظَل: خربزهٔ تلخ و بدطعم، هندوانهٔ ابوجهل.

۳. گُلْ‌عِذار: آنکه چهره‌ای مانند گُل دارد، گُلرو، گُلچهره، زیبارو.

او ریشه کرده است. [بنابراین از صبح تا شب زحمت می‌کشد تا دل او را به دست آورد.]

(۵۴۴) تاجری دریا و خشکی می‌رود آن به مِهرِ خانه‌شینی[۱] می‌دود

یک تاجر در دریا و خشکی سفر می‌کند و این همه سفرهای پُررنج را به خاطر عشق معشوق خود انجام می‌دهد که در خانه به انتظار اوست.

(۵۴۵) هرکه را با مُرده، سودایی بُوَد بر امیدِ زنده سیمایی بُوَد

هرکس با مُرده یعنی جماد سر و کاری دارد، این کار را به امید محبوبی زنده صورت می‌دهد. پس ای عزیز! مبادا مفتون مظاهر شوی و از حق تعالی وامانی!

(۵۴۶) آن دروگر[۲] روی آورده به چوب بر امیدِ خدمتِ مَه‌رویِ خوب

نجّار با چوب کار می‌کند به این امید که به یار زیبای خود خدمتی کند. [پس از بیان چند مثال ساده و روان، اینک نتیجه‌گیری عارفانهٔ آن ملاحظه می‌شود:]

(۵۴۷) بر امیدِ زنده‌یی کُن اِجتهاد کو نگردد بعدِ روزی دو جَماد

به امید زنده‌ای بکوش که پس از یکی دو روز نمیرد و به جسم بی‌جان مبدّل نشود. [خوارزمی گوید: هر محبوبی که از برای حُسنش برگزیدی یا محبّی که از برای احسانش پسندیدی و آن را مونسِ جان لقب نهادی، و این را برادر یا پدر مهربان نام دادی و عمری بر سر محبّت آن‌یک برآوردی و روزگار صرفِ مودّت این‌یک کردی در آخر چون حُسنِ عاریتی و احسان مجازی با اصل خویش عاید گشت و بر تو این مظاهر بازگرفت دل از آن مونس برداشتی و محبّت این رفیق مهربان را فروگذاشتی، پس دل بر جمیلی باید بست که آفتاب جمال او را زوال نیست[۳]. ر.ک. بیت (۲۲۰ ـ ۲۱۷) دفتر اوّل. بنابراین باید عشق حقیقی را اختیار کرد و از عشق مجازی گذر کرد که عشق‌های مجازی، معبودِ آفل است.]

---

۱. خانه شین: مخفّفِ خانه‌نشین.

۲. دروگر: درودگر، نجّار.

۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۹۳.

مونسی مگزین خسی را، از خسی عاریت باشد در او آن مونسی (۵۴۸)

از رویِ فرومایگی و پستی، همدمی فرومایه را اختیار مکن، زیرا اُنس و همدمیِ او جنبهٔ مجازی دارد نه حقیقی. [مونسی را باید با یای مصدری خواند.]

اُنسِ تو با مادر و، بابا کجاست؟ گر به‌جز حق، مونسانت را وفاست؟ (۵۴۹)

برای مثال، اگر غیر از حق دیگر همدمان و دوستان واقعاً وفادارند بگو ببینم آن اُنس و الفتی که با پدر و مادرت داشتی چه شد؟ [وقتی که از این جهان خاکی رخت بربستند. آن تعلّق خاطری که به آنان داشتی نیز گُسسته شد.]

اُنسِ تو با دایه و لالا چه شد؟ گر کسی شاید به غیر حق، عَضُد[1] (۵۵۰)

همینطور اگر تکیه داشتن به غیر خدا امری شایسته است، پس آن دوستی و الفتی که با دایه و لَلّه‌ات داشتی چه شد و کجا رفت؟ [در این بیت نیز مانند بیت قبل، مصراع دوم، شرط و مصراع اوّل جزایِ شرط است.]

اُنسِ تو با شیر و با پستان نماند نفرتِ تو از دبیرستان[2] **نماند** (۵۵۱)

آن اُنس و الفتی که با شیر و پستان داشتی پایدار نماند و آن نفرت و انزجاری که از مکتب‌خانه داشتی نیز باقی نماند. [پس جز حق تعالی همه فانی و آفل‌اند.]

آن شعاعی بود بر دیوارِشان جانبِ خورشید وا رفت آن نشان (۵۵۲)

آن اُنس و عشقی که بر دیوار وجود موجودات پرتو می‌افکند، شعاعی از خورشید عشق الهی است و آن پرتو دوباره به سوی خورشید عشق الهی باز می‌گردد.

بر هر آن چیزی که افتد آن شعاع تو بر آن هم عاشق آیی ای شجاع (۵۵۳)

ای دلاور، عشق الهی بر هرچیز که پرتو بیفکند تو نیز بدان عشق می‌ورزی.

---

۱. عَضُد: بازو، در اینجا تکیه و تکیه‌گاه.

۲. دبیرستان: مکتب‌خانه.

(۵۵۴) عشقِ تو بر هرچه آن موجود بود آن ز وَصفِ حقّ، زرّاندود بود

تو نسبت به هر موجودی که عشق می‌ورزی بدان که صفتی از صفات خدا آن موجود را آراسته است. [لایه‌ای از عشق گرانبهای الهی روی آن را پوشانده و جذّاب کرده است. چنانکه وقتی روی مس را با لایه‌ای از طلا می‌پوشانند عزیز و گرانبها جلوه می‌کند. همهٔ زیبایی‌های جهان، مظهرِ اسم جمیل است.]

(۵۵۵) چون‌زری بااصل‌رفت ومس بماند طبع، سیر آمد، طلاقِ او براند

همینکه لایهٔ زرّین از آن مس جدا شود و به اصل خود بازگردد، مس باقی می‌ماند و کشش طبیعی انسان فرو می‌نشیند و آن را رها می‌کند.

(۵۵۶) از زراندودِ صفاتش پا بکَش از جهالت قلب را کم گوی خَوْش

از چیزهایی که براثر پرتو عشق الهی محبوب شده‌اند، دست بردار و از روی نادانی طلای تقلّبی را کمتر ستایش کن.

(۵۵۷) کآن‌خوشی در قلب‌ها عاریّتی‌ست زیرِ زینت، مایهٔ بی‌زینتی‌ست

زیرا آن زیبایی‌ها و حُسن و جمال‌ها جنبهٔ عاریتی و ناپایدار دارند و زیر آن زینت و جمال ظاهری، زشتی‌ها نهفته است. پس سکّه‌های تقلبی نیز اعتبار خود را از طلای حقیقی می‌گیرند.

(۵۵۸) زر ز رویِ قلب، در کان می‌رود سویِ آن‌کان‌رَوْ تو هم،کآن می‌رود

زر خالص سرانجام از روی طلای تقلّبی کنار می‌رود و به معدنِ خویش می‌پیوندد. تو نیز به سوی آن معدنی برو که آن زر می‌رود. [ای سالک تو نیز از عشق‌های مجازی بگذر و به‌سوی عشق حقیقی راهی شو.]

(۵۵۹) نور از دیوار تا خور می‌رود تو بدآن خور رَوْ که در خور می‌رود

همانطور که پرتوِ نور از روی دیوار جدا می‌شود و به سوی خورشید باز می‌گردد، ای سالک تو نیز به سوی خورشید حقیقی جهان راهی شو. [زیرا مبدأ و معاد همهٔ موجودات، حضرت ذوالجلال والاکرام است.]

زین‌سپس، بِستان تو آب از آسمان چون ندیدی تو وفا در ناودان (۵۶۰)

چون دانستی که این ناودان یعنی جهان و موجوداتِ آن وفایی ندارند، از این به بعد آب را از آسمان لطف الهی به دست آور. [بنابر این هرچه می‌خواهی از حق بخواه نه مخلوق، زیرا اِنعام و احسانِ خلق مانند ناودان وفایی ندارد بلکه آن هم محتاج آن آسمان است[۱].]

مَعدنِ دُنبه نباشد دامِ گُرگ کی‌شناسدمعدن، آن گرگِ سترگ؟ (۵۶۱)

این دنیا که به‌سانِ دامگاه گرگ است، معدن دنبه نیست. ولی آن گرگِ حریص چگونه ممکن است معدن دنبه را بشناسد؟ [معدن دُنبه، یعنی جایی که دنبه فراوان باشد. نظیر دکان قصّابی و یا آغل گوسفندان، در اینجا استعارتاً به مواهب الهی و عطایای خدایی اطلاق شده است. «دام گرگ» نیز کنایه از دنیاست و گرگ نیز کنایه از دنیاپرستانی است که دامگاه و هلاکت‌گاهِ خود را مایهٔ عیش و نعمت می‌پندارند[۲]. رسم است که برای شکار گرگ و دَدان، پاره گوشت و یا دنبه‌ای در دامگاه می‌نهند و آن جانور را شکار می‌کنند.]

زر گُمان بُردند بسته در گِره می‌شتابیدند مغروران به دِه (۵۶۲)

این بیت بازگشتی است به حکایت: خواجه و خانواده‌اش خیال کردند که در آن روستا کیسه‌های طلا برای آنان آماده شده است. از اینرو با سرمستی و غرور بدان‌سو می‌شتافتند.

همچنین‌خندان و، رقصان می‌شدند سویِ آن دولاب، چرخی می‌زدند (۵۶۳)

آنها با حالت خنده و رقص به سوی آن چرخ می‌چرخیدند. [«دولاب» به معنی چرخ چاه است. و منظور از مصراع دوم اینست: همانطور که تشنه کامان، چرخ چاه را عزیز و گرانبها می‌دانند و طالب آن هستند، آن فریب‌خوردگان نیز مانند تشنگان طالب رسیدن به روستا بودند[۳]. امّا خبر نداشتند که آن روستا و روستایی، آنان را به رنج و بلا دچار خواهد کرد. چنانکه وصف دنیا همینگونه است، طالبان دنیا، دل در گرو آن می‌نهند و گُمان دارند که نیل بدان، ایشان را کامیاب سازد. زهی خیال باطل.]

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی**، دفتر سوّم، ص ۲۳.

۲. ر.ک. پیشین.

۳. ر.ک. پیشین، ص ۲۵ ـ ۲۴.

(۵۶۴) چون همی دیدند مرغی می‌پرید جانبِ دِه، صبر جامه می‌درید

خواجه و خانواده‌اش همینکه می‌دیدند پرنده‌ای پرواز می‌کند، جامهٔ صبرشان دریده می‌شد. چون خیال می‌کردند به حوالی یک آبادی رسیده‌اند و به آن روستا نزدیک شده‌اند.

(۵۶۵) هرکه می‌آمد ز ده از سویِ او بوسه می‌دادند خوش بر رویِ او

خلاصهٔ کلام اینکه هر دهاتی و آدمی را که خیال می‌کردند از آن روستاست با خوشی و خوشحالی او را می‌بوسیدند.

(۵۶۶) که تو رویِ یارِ ما را دیده‌یی پس تو جان را جان و، ما را دیده‌یی

آنها به او می‌گفتند: تو روی یار ما را دیده‌ای، از اینرو تو جان جان ما و روشنی چشم ما هستی. [حال ای سالک اگر تو نیز طالب یار حقیقی هستی همین خصلت را داشته باش. یعنی نسبت به کسی که یار حقیقی را شهود کرده است احترام و عشق بورز و او را همچون روح و جان، عزیز بشمار. و اگر او برحسب ظاهر، حشمت و جاهی ندارد و درویش می‌نماید از آنرو که به مرتبهٔ مشاهده رسیده و در کوی یار قدم نهاده او را بزرگ بدان[۱]. چنانکه حکایت ذیل در همین باب آمده است: مجنون (قیس عامری) عاشق دلسوختهٔ لیلی روزی در کوی آن معشوقه سگی دید و او را نواخت و عزیزش داشت. مردکی فضول وقتی به این حال نگریست گفت: ای مجنون این دیگر چه عشقی است. تو را با سگ چه کار؟! مگر نمی‌دانی که سگ پلید و آلوده است؟! مجنون بدو گفت: اگر از مَنظری که من به این سگ می‌نگرم، او را ببینی خواهی دید که این حیوان، پلید و ناپاک نیست. تو به جسم ظاهر او منگر تو به این نگاه کن که او ساکن کوی معشوق من است.

این حکایت به طریق اشاره در **تمهیدات** عین القضاة، صفحه ۲۵ آمده است: اگر مجنون را با سگ کوی لیلی، محبّتی باشد آن محبت از جهت عشق لیلی بُوَد نه از سگ مجنون. و همچنین به صورت اشاره در تفسیر **ابوالفتوح**، ج ۱، ص ۲۵۲ و **احیاءالعلوم**، ج ۲، ص ۱۰۰، ۱۱۴، ۱۳۰ آمده است.[۲]]

---

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۲۳۳.

۲. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۹۱.

نواختن مجنون آن سگ را که مقیم کوی لیلی بود

همچو مجنون کو سگی را می‌نواخت بوسه‌اش می‌داد و پیشش می‌گُداخت (۵۶۷)

مانند مجنون که سگی را نوازش می‌کرد و می‌بوسید و در برابرش می‌گداخت و فانی می‌شد.

گِردِ او می‌گشت خاضع در طواف هم جُلابِ[1] شکّرش می‌داد صاف (۵۶۸)

مجنون فروتنانه پیرامون سگ می‌گشت و به او شربت گلاب صاف و پاک می‌داد.

بوالفضولی گفت: ای مجنونِ خام این‌چه شیدست این‌که می‌آری مدام؟ (۵۶۹)

یک آدم فضول و یاوه‌گو به مجنون گفت: ای مجنون نادان، این دیگر چه نوع دیوانگی است که پی در پی نشان می‌دهی؟

پوزِ سگ دایم پلیدی می‌خورد مَقْعَد خود را به لب می‌اِسْتُرد (۵۷۰)

ای مجنون، پوزهٔ سگ همیشه ناپاک است، زیرا هماره نشیمنگاهِ خود را با پوزه‌اش می‌لیسد و کثیفی آن را با لب پاک می‌کند.

عیب‌هایِ سگ بسی او برشمرد عیبْ‌دان، از غیبْ‌دان بویی نبرد (۵۷۱)

خلاصه آن یاوه‌گو شروع کرد به شمردن معایب سگ. و مسلّماً آن کس که از این همه عیب آگاهی داشت از عالم غیب بی خبر بود. [هرکس که فقط معایبِ مخلوقات خدا ببیند مسلّماً از خداوندی که عالم به مغایب است بی خبر می‌ماند.]

گفت مجنون: تو همه نقشیّ و تن اندر آ و، بنگرش از چَشمِ من (۵۷۲)

مجنون به او گفت: تو فقط در بند جسم و نقش ظاهری هستی، به عالَم درون بیا و از چشمِ من به او نگاه کن.

---

۱. جُلاب: جُلّاب، معرّب گُلاب. به ضرورت وزن شعر تشدید آن حذف شده.

(۵۷۳) کین طلسم بستهٔ مولیٰ‌ست این پاسبان کوچهٔ لیلی‌ست این

در این صورت او را طلسمی می‌بینی که به دست توانای مولایش بسته شده. این سگ، نگهبان کوی لیلی است. [طِلِسْم، به معنی گرهٔ ناگشوده است و گفته‌اند که اسم مقلوب «مسلّط» است، زیرا آن امر، ناشی از قهر و تسلط است. و آن علمی است که دربارهٔ کیفیت ترکیب قوای فعّالهٔ آسمانی و قوای منفعلهٔ زمینی در زمان مناسب برای انجام اعمال شگفت‌انگیز بحث می‌کند، و در این جهت، بخورهای بسیار مقوّی بکار می‌گیرند. این فن از سحر آسان‌تر است[۱].]

(۵۷۴) هِمّتش بین و، دل و جان و شناخت کو کجا بگزید و، مسکنگاه ساخت

ای یاوه‌گو تو به صورت سگ نگاه نکن، بلکه به همّت و دل و جان و معرفت او بنگر. و ببین که این سگ در کجا مسکن گُزیده است.

(۵۷۵) او سگِ فَرّخْ‌رُخِ کَهفِ من است بلکه او همدرد و همْ‌لَهْفِ من است

این در نظر من، سگی معمولی نیست بلکه مانند سگ اصحاب کهف، خجسته‌رو و مبارک است و همدرد و غمگسار من است.

(۵۷۶) آن سگی که باشد اندر کویِ او من به شیران کَی دهم یک مویِ او؟

آن سگی که در کوی لیلی ساکن شده من چگونه می‌توانم تار مویی از او را با شیران عوض کنم؟

(۵۷۷) ای که شیران مرسگانش را غلام گفت،امکان نیست، خامُش، وَالسّلام

ای که باید شیران، غلام سگان او باشند. در اینجا دیگر سخن گفتن ممکن نیست، ساکت و خاموش باش، والسّلام. [چشمان ظاهربین، فریفتهٔ صورت‌ها و قالب‌ها هستند و هرگز به بطن حقایق راه نمی‌یابند. همهٔ انبیاء و اولیاء و عارفانِ بالله آمدند تا بشر را از منجلابِ تقشّر و صورت‌گرایی برهانند، زیرا صورت‌گرایی، هادم حقیقت است.]

---

۱. ر.ک. کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۱۱۲ ـ ۱۱۱۱.

گر ز صورت بگذرید ای دوستان　　جَنّت است و گُلْسِتان در گُلْسِتان　　(۵۷۸)

در اینجا حضرت مولانا شروع می‌کند به بیان مقصود و می‌فرماید: ای رفقا اگر از مرتبهٔ صورت بگذرید و به معنا برسید، آن مرتبه، بهشت و گلزار در گلزار است.

صورتِ خود چون شکستی، سوختی　　صورت کُل را شکست آموختی　　(۵۷۹)

ای سالک اگر تو صورتِ خود را با سنگِ ریاضت بشکنی و درهم کوبی و آن را با اخگر عشق بسوزانی، آن وقت است که شکستن همهٔ صورت‌ها را فراخواهی گرفت. [اگر بُتِ نَفْسِ خود را بشکنی همهٔ بت‌ها را درهم خواهی شکست زیرا:

مادرِ بُت‌ها، بُت نفسِ شماست　　زآنکه آن بت مار و، این بت اژدهاست

(دفتر اول / ۷۷۲)

نیز رجوع شود به بیت (۶۸۳) دفتر اوّل.]

بعد از آن هر صورتی را بشکنی　　همچو حَیْدَر[۱]، بابِ خیبر برکَنی　　(۵۸۰)

پس از آنکه صورت و بتِ نَفْس خود را شکستی می‌توانی همهٔ صورت‌ها و بُت‌ها را درهم شکنی و مانند حضرت علی(ع) درِ خیبر را از جا بکنی. [خوارزمی گوید: چون صُوَر، روپوش حقیقةالحقایق است و به منزلهٔ باب خیبر، مانع ظهور توحید خالق. پس اگر طریقهٔ راهبردن از صورت به معنی دریایی چون حیدر در شکستن در خیبر بشتابی... جمالِ شاهد معنی توانی دید[۲].]

سغبهٔ[۳] صورت شد آن خواجهٔ سلیم　　که به ده می‌شد به گفتارِ سَقیم　　(۵۸۱)

آن خواجهٔ ساده‌دل مفتون و مسخرهٔ صورت شد که به هوای حرف بی‌اساس آن روستایی به روستا می‌رفت. [یکی از مقاصد مهمّ مولانا در این حکایت، نقد صورت‌گرایی است. و این پدیدهٔ شیطانی، آفت دین و ایمان و هادم سعادت جوامع بشری است.]

---

۱. حَیْدَر: شیر، اسد، یکی از القاب امیرمؤمنان علی(ع).

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۹۶ ـ ۳۹۵.

۳. سُغْبه: فریفته، بازی داده شده.

(۵۸۲) سوی دامِ آن تملّق، شادمان همچو مرغی، سویِ دانهٔ امتحان

خواجه با شادی و شادمانی به سوی دامِ چاپلوسیِ آن دهاتی رفت، درست مانند پرنده‌ای که به سوی دانهٔ محنت و بلا می‌رود.

(۵۸۳) از کرم دانست مرغ، آن دانه را غایتِ حرص‌است،نَی جُود، آن عطا

پرندهٔ غافل، آن دانه را به حساب سخاوت و جوانمردی صیّاد می‌گذارد؛ در حالی که آن عطا و بخشش از روی حرص و آز بسیار زیاد است.

(۵۸۴) مُرْغَکان در طَمْعِ دانه شادمان سویِ آن تزویر، پَرّان و دَوان

پرندگان به طمع دانهٔ صیّاد شادمانه به سوی دام تزویر می‌پرند و می‌دوند.

(۵۸۵) گر ز شادی خواجه آگاهت کنم ترسم ای رهرو که بیگاهت کنم[۱]

خلاصه اگر بخواهم از شادی و شادمانیِ آن خواجه تو را باخبر سازم، می‌ترسم ای سالک تو را با مشغول کردن به این حکایت از استماع معارف و اسرار ربّانی باز دارم[۲].

(۵۸۶) مختصر کردم، چو آمد دِه پدید خود نبود آن دِه، رهِ دیگر گُزید

ولی من سخنم را کوتاه می‌کنم؛ وقتی که روستا نمایان شد، خواجه دید که این ده آن دهی که خیال می‌کرده نیست، از اینرو راهِ دیگری در پیش گرفت و رفت.

(۵۸۷) قُربِ ماهی دِه به دِه می‌تاختند ز آنکه راهِ ده نکو نشناختند

خلاصه حدود یکماه قریه به قریه رفتند و کوی به کوی گشتند زیرا که راه دهِ را درست نمی‌شناختند. [در اینجا مولانا از نقل صورت حکایت، نقبی به حقایق عرفانی می‌زند و آن اینکه هرکس در هامون این دنیا نیازمند راه‌دان و دلیل راه است؛ زیرا در هر قدم این هامونِ قفر، ددی کمین کرده و راهزنی کمان برکشیده است. این ددان و راهزنان همانا جواذبِ نفسانی و مهالکِ شهوانی و خودبینی‌های تباهی آفرین است.]

۱. بیگاه کردن: بازداشتن، معطّل کردن. (ر.ک. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج۲، ص ۲۲۰)

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۲۳۹ ـ ۲۳۸.

هرکه در رَه، بی قلاووزی[۱] رود　　هر دو روزه راه، صد ساله شود　　(۵۸۸)

هرکس بدون راهنما قدم در راه گذارد، راه دو روزه را در صد سال طی می‌کند. [به شرح بیت (۲۹۸۰ ـ ۲۹۴۷) دفتر اوّل دربارهٔ لزوم داشتن راهنما و پیر در سلوک رجوع شود.]

هر که تازد سویِ کعبه بی‌دلیل　　همچو این سرگشتگان گردد ذلیل　　(۵۸۹)

هرکس بدون راهنما به سوی کعبه حرکت کند مانند همین سرگشتگان، خوار و ذلیل می‌شود.

هر که گیرد پیشه‌یی بی اوستا　　ریشخندی شد به شهر و روستا　　(۵۹۰)

هرکس که بدون استاد حرفه و پیشه‌ای را شروع کند مورد تمسخر مردم شهر و روستا واقع می‌شود. یعنی همه او را مسخره می‌کنند.

جز که نادر باشد اندر خافِقَین[۲]　　آدمی سَر بَر زَنَد بی‌والدین　　(۵۹۱)

خیلی کم اتّفاق می‌افتد که در شرق و غرب عالَم، انسانی بدون پدر و مادر زاده شود. [همینطور خیلی کم پیش می‌آید که کسی بدون راهنما و مرشد به جایی برسد. پدید آمدن آدم(ع) بدون پدر و مادر و زاده شدن مسیح(ع) بدون پدر از استثناهای این جهان است. همینطور سلوک بی راهنما و رسیدن به مقصد نیز ممکن است استثنائاً صورت گیرد.]

مال، او یابد که کسبی می‌کند　　نادری باشد که گنجی بر زند　　(۵۹۲)

به عنوان مثال، کسی به سرمایه و اموال دست می‌یازد که تلاش کند، و کم پیش می‌آید که کسی بدون زحمت به گنجی برسد.

مصطفایی کو که جسمش جان بُوَد　　تا که رَحْمٰن، عَلَّمَ الْقُرآن بُوَد　　(۵۹۳)

کجاست آن انسان برگزیده‌ای که جسمش نیز روح باشد تا اینکه خداوند بخشاینده به

---

۱. قَلاوُوز: پیشاهنگ، بلد راه، دلیل راه، مقدّمه لشکر.

۲. خافِقَین: غرب و شرق. اسم تثنیه، مفرد آن خافِق.

او قرآن آموزد. [مصراع دوم اشاره دارد به آیهٔ ۱ و ۲ سورهٔ الرحمن، اَلرَّحمنُ، عَلَّمَ الْقرآنَ. «خداوندِ بخشاینده بیاموخت قرآن را.» مصراع اوّل اشاره دارد به حضرت محمّد(ص) که انسان کامل و برگزیدهٔ خداوند است.]

(۵۹۴) اهلِ تن را جمله عَلَّم بِالْقَلَم واسطه افراشت در بذلِ کرم

خداوند به انسان‌های مقیّد به جسم و اسیر در جسمانیت، بواسطهٔ قلم دانش آموخت؛ و برای اینکه علم و معرفت را به آنان ببخشد واسطه‌ای قرار داد. [مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۴ و ۵ سورهٔ عَلَق: اَلَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْاِنسانَ مالَمْ یَعْلَمْ. «خدایی که بوسیلهٔ قلم، آدمی را بیاموخت و بیاموخت انسان را آنچه نمی‌دانست.»]

(۵۹۵) هر حریصی هست محروم ای پسر چون حریصان تَک مرو[۱]، آهسته‌تر

ای پسر هر آدم آزمندی ناکام است، پس مانند آزمندان شتاب مکن و آهسته‌تر راهی شو.

(۵۹۶) اندر آن رَه رنج‌ها دیدند و تاب چون عَذابِ مرغِ خاکی در عِذاب[۲]

خواجه و کسانش در راه روستا رنج‌ها و ناگواری‌های بسیار دیدند، مانند عذابی که مرغ زمینی در آب‌های گوارا تحمّل می‌کند. [ر.ک. بیت (۳۷۳۶) به بعد دفتر دوّم.]

(۵۹۷) سیر گشته از دِه و از روستا وز شِکَرریزِ چنان نااوستا

خواجه و همراهانش از بس که در راه، رنج‌ها دیدند و مشقّت‌ها کشیدند از هرچه ده و روستاست وازده شدند و از شیرین زبانی‌های آن روستاییِ که ظاهراً راهنما بود ولی باطناً گمراه کننده، سیر شدند.

رسیدن خواجه و قومش به دیه و نادیده و نشناخته آوردن روستایی ایشان را

(۵۹۸) بعدِ ماهی چون رسیدند آن طرف بی‌نوا ایشان، ستوران بی‌علف

خلاصه بعد از یکماه خواجه و همراهانش به روستای مورد نظر رسیدند، در حالی که

---

۱. تَک‌رفتن: دویدن، به شتاب رفتن.

۲. عِذاب: جمع عَذْب: شیرین و گوارا.

هیچ رمقی برای آنان نمانده بود و چهارپایانشان نیز بدون علوفه مانده بودند.

روستایی بین که از بَدنیّتی می‌کند بَعْدَ اللُّتَیا وَ الَّتی (۵۹۹)

آن روستایی را ببین که به سبب نیّت بدی که داشت، بعد از بهره‌مندی از آن همه نعمت‌های کوچک و بزرگ و یا بعد از دادن آن همه وعده‌های کوچک و بزرگ و یا بعد از آن همه تملّق‌های کوچک و بزرگ و یا بعد از آن همه سختی‌ها و دشواری‌های کوچک و بزرگی که در راه به آنان رسید ناجوانمردی کرد. [بَعْدَ اللُّتَیا وَالَّتی از اَمثالِ متداولِ عرب است. اَللُّتَیا، مصغّرِ اَلَّتی است، چنانکه اُلَّذَیا، مصغّرِ اَلَّذی است. اصلِ این ضرب‌المثل از این قرار بوده است: مردی عرب با زنی کوتاه قامت و تندخو ازدواج کرد و از دست او رنج و مرارت بسیار کشید؛ ناچار او را طلاق داد و زنی بلندقامت برگزید. غافل از اینکه او تندخوتر و ناسازگارتر از زن اوّل است. آن مرد، رنج و سختی بیشتری از او دید و، ناگزیر آن زن را نیز طلاق داد و گفت: بَعْدَ اللُّتَیاوَ الَّتی لااَتَزَوَّجُ اَبَداً. «بعد از آن زنِ کوتاه قامت و این زن بلند قامت دیگر ازدواج نخواهم کرد[۱].» این سخن بعدها به صورت ضرب‌المثل درآمد و کنایه از مصائب و شدائد کوچک و بزرگ شد. در بیت فوق با توجّه به احتمال‌ها و تقدیرهای مختلف معنی شد و بر همهٔ آن شقوق نیز قابل انطباق است. متأسفانه برخی از شارحان نیز متوجّه این نکته نشده و ضرب‌المثلِ فوق را «سر دواندن و چنین و چنان گفتن» و «پرت و پلا گفتن» ترجمه کرده‌اند.]

روی پنهان می‌کند زیشان به‌روز تا سویِ باغش بنگشایند پوز[۲] (۶۰۰)

آن روستایی روزها خود را از چشم خواجه و همراهانش پنهان می‌کرد تا مبادا به باغش روند و میوه‌ای بخورند. [آدمیان فریفتار از هر دد و درنده‌ای خطرناکترند، چه جانورانِ درنده گاه به گاه به اقتضای طبیعتِ وحشی خود به این و آن حمله می‌برند، امّا آدمیانِ آدمخوار و فریبکار شب و روز در اندیشهٔ اضرار به این و آن‌اند و درنده‌خویی آنان حد و حصری ندارد. از اینرو باید از آنان پرهیز کرد.]

---

۱. ر.ک. شرح نهج‌البلاغه(ابن میثم)، ج ۱، ص ۳۱۷. حضرت امام علی(ع) نیز همین ضرب‌المثل را در خطبهٔ (۵) بیان فرموده است: هَیْهاتَ بَعْدَ اللُّتَیا وَ الَّتی...

۲. پوز: دهان.

(۶۰۱) آنچنان رُو که همه زَرْق[۱] و شَر است از مسلمانان نهان اولی‌تر است

البتّه آن رویی که سراسر مایهٔ تزویر و تباهی است، شایسته‌تر اینست که از مسلمانان پنهان بماند. [«مسلمان» در این بیت و بسیاری از ابیات دیگر معنی عام دارد. ر.ک. توضیح بیت (۸۰۱) دفتر اوّل.]

(۶۰۲) روی‌ها باشد که دیوان چون مگس بر سرش بنشسته باشد چون حَرَس

چهره‌هایی وجود دارد که شیاطین مانند مگس روی آن می‌نشینند و به نگهبانی می‌پردازند. [اشاره به مضمون آیهٔ ۳۶ سورهٔ زُخْرُف: وَ مَنْ یَعْشُ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمنِ نُقَیِّضْ لَهُ شَیْطاناً فَهُوَ لَهُ قَرینٌ. «و هرکه از یاد خداوند رخ برتابد شیطان را بر او چیره سازیم تا همنشین و مصاحب او شود.]

(۶۰۳) چون ببینی رویِ او در تو فُتند یا مَبین آن‌رُو، چو دیدی خوش مَخَند

همینکه به چهرهٔ آن پلید نگاه کنی، مگس‌ها (شیاطین) به جانِ تو می‌افتند. پس راهِ چاره اینست که یا چنین چهره‌ای را اصلاً نبینی و یا اگر دیدی به او خنده نکنی. [به او روی خوش نشان نده و از او فاصله بگیر.]

(۶۰۴) در چنان رویِ خبیثِ عاصیه[۲] گفت یزدان: نَسْفَعَن[۳] بِالنّاصیَة[۴]

خداوند در مورد این چهرهٔ پلید و سرکش فرمود: البتّه که مویِ جلویِ سرِ او را خواهیم گرفت و کشید. [اشاره به آیهٔ ۱۵ سورهٔ عَلَق: کَلّالَئِنْ لَمْ یَنْتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنّاصِیَةِ. «نه چنین است که گمان کرده. اگر از راه کفر و سرکشی باز نایستد موی پیشانی او را استوار گیریم و سخت بکشیم.» ر.ک. توضیح بیت (۳۶۸۰) دفتر اوّل راجع به تعبیرِ «مویِ پیشانی کشیدن».]

---

۱. زَرْق: نفاق و ریا.

۲. عاصِیَة: سرکش.

۳. نَسْفَعَن: فعل مضارع متکلم مع‌الغیر از «سَفْع» به معنی گرفتن و محکم کشیدن است. در قرآن به جای نون تأکید، مختوم به الف شده (لَنَسْفَعاً) تا حکم وقف بر الف داشته باشد.

۴. ناصیة: موی جلوی سر.

چون بپرسیدند و خانه‌ش یافتند همچو خویشان سویِ در بشتافتند (۶۰۵)

خواجه و همراهانش پُرسان پُرسان خانهٔ روستایی را پیدا کردند و مانند خویشاوندان و آشنایان به طرف آن خانه دویدند.

در فرو بستند اهلِ خانه‌اش خواجه‌شدزین‌کژروی،دیوانه‌وَش (۶۰۶)

اهل بیتِ آن روستایی وقتی متوجّه آمدن آنها شدند درِ خانه را بستند و خواجه از این رفتار نادرست مانند دیوانه‌ها شد.

لیک هنگامِ دُرُشتی هم نبود چون‌درافتادی به‌چَه،تیزی چه سود؟ (۶۰۷)

ولی آن لحظات، وقت خشونت و درشتی کردن هم نبود؛ زیرا مثلاً وقتی آدم، درونِ چاهی بیفتد در تِه چاه، خشونت کردن و تندی کردن چه فایده‌ای دارد؟

بر درش ماندند ایشان پنج روز شب به‌سرما،روزخودخورشیدْسوز (۶۰۸)

خلاصهٔ کلام اینکه خواجه و همراهانش پنج روز تمام پشت درِ خانهٔ آن روستایی ماندند. شب‌ها در سرما و روزها در گرمای سوزان خورشید.

نی ز غفلت بود ماندن، نی خری بلکه بود از اضطرار و بی‌خَری (۶۰۹)

اینکه آنها پشت درِ خانهٔ روستایی چند روز و شب ماندند نه از روی بی‌خبری‌شان بود و نه از روی نادانی آنان. بلکه از روی ناچاری و نداشتن مرکوبِ سرِحال بود. [زیرا چارپایان و مرکوبان آنها به‌علت نبودن علوفه رمق حرکت نداشتند والّا از همانجا به شهر باز می‌گشتند.]

با لئیمان بسته نیکان ز اضطرار شیر، مُرداری خورد از جوعِ زار (۶۱۰)

نیکمردان از روی ناچاری به فرومایگان نیاز و وابستگی پیدا می‌کنند؛ چنانکه مثلاً شیرِ صحرا، از شدّت گرسنگی لاشهٔ جانوری را می‌خورد.

او همی دیدش، همی کردش سلام که فلانم من، مرا این است نام (۶۱۱)

خواجه، روستایی را دید و سلام کرد و گفت: من فلانی هستم و نامم نیز اینست.

(۶۱۲) گفت: باشد من چه دانم تو کی‌ای؟ یا پلیدی یا قرین پاکی‌ای؟

آن روستایی خود را به نادانی زد و تجاهل نمود و گفت: گیریم که نام تو این باشد. ولی من چه می‌دانم تو کیستی؟! و نمی‌دانم آیا تو فردی تباهکاری و یا درستکار؟!

(۶۱۳) گفت: این دَم با قیامت شد شبیه تا برادر شد یَفِرُّ مِنْ اَخیه

خواجه از این ریاکاری‌های روستایی منقلب شد و گفت: این لحظه شبیه روز قیامت شده است؛ زیرا در آن روز برادر از برادر خود می‌گریزد. [اشاره به آیهٔ ۳۴ و ۳۵ سورهٔ عَبَس: یَوْمَ یَفِرُّالْمَرْءُ مِنْ اَخیهِ وَ اُمِّهِ وَ اَبیه. «روزی که آدمی از برادر و مادر و پدرش بگُریزد.»]

(۶۱۴) شرح می‌کردش که من آنم که تو لوت‌ها خوردی ز خوانِ من دوتُو

خواجه توضیح می‌داد که من همان کسی هستم که تو بارها و بارها بر سر سفره‌اش می‌نشستی و غذا می‌خوردی.

(۶۱۵) آن فلان روزت خریدم آن مَتاع کُلُّ سِرٍّ جاوَزَ الْاِثْنَیْنِ شاع

و همان کسی هستم که فلان روز برایت فلان کالا را خریدم. هر رازی که از دو نفر تجاوز کند شایع می‌شود. یعنی دوستی من و تو را همه شنیده‌اند و جای حاشا نیست. [برخی گفته‌اند منظور از «اِثْنَین» دو لب است، یعنی هر رازی از دل به زبان جاری شود همه‌جا شایع می‌گردد.]

(۶۱۶) سِرِّ مِهرِ ما شنیدستند خلق شرم‌دارد رُو چونعمت خورد حَلْق

ماجرای دوستی من و تو را همهٔ مردم شنیده‌اند. وقتی کسی از دست دیگری نعمتی بخورد نعمت‌خوار از نعمت‌دهنده حیا می‌کند.

(۶۱۷) او همی گفتش: چه گویی تُرَّهات؟ نی تو را دانم، نه نامِ تو، نه جات

روستایی به خواجه گفت: این چه یاوه‌هایی است که می‌بافی؟ ای مرد من نه تو را می‌شناسم و نه می‌دانم نام تو چیست و نه می‌دانم جا و مکان تو کجاست. [به گواه قرآن کریم، وقتی که شیطان نیز آدمی را می‌فریبد و او را به چاه ذلّت می‌افکند، زان پس با طنز و تسخر بدو می‌گوید من از تو بری و بیزار هستم و هیچ اظهار دوستی نمی‌کند.]

پنجمین شب ابر و بارانی گرفت کآسمان از بارشش دارد شگفت (۶۱۸)

درشب پنجم هوا ابری شد و بارانی باریدن گرفت: چنان بارانی که آسمان از آن باران شگفت‌زده شد.

چون رسید آن کارد اندر استخوان حلقه زد خواجه که مهتر را بخوان (۶۱۹)

خلاصه وقتی که کاسهٔ صبر خواجه لبریز شد، درِ خانهٔ روستایی را به صدا درآورد و گفت: صاحب این خانه را صدا کنید بیاید.

چون به صد اِلحاح آمد سویِ در گفت: آخر چیست ای جانِ پدر؟ (۶۲۰)

روستایی با صد نوع اصرار و پافشاری خواجه آمد دمِ در و با قیافه‌ای حق به جانب به خواجه گفت: باباجان آخر چه می‌گویی؟ از جانِ من چه می‌خواهی؟!

گفت: من آن حقّها بگذاشتم ترک کردم آنچه می‌پنداشتم (۶۲۱)

خواجه گفت: من از آن حقوقی که به گردن تو داشتم گذشتم و همهٔ آنچه را که حقوق خود می‌انگاشتم رها کردم.

پنج ساله رنج دیدم پنج روز جانِ مسکینم درین گرما و سوز (۶۲۲)

در طی این پنج روز، جان درماندهٔ من بر اثر گرما و سرما به اندازهٔ پنج سال رنج دیده است.

یک‌جفا از خویش و از یار و تبار در گرانی هست چون سیصد هزار (۶۲۳)

یک بی‌وفایی و ستم از طرف خویشان و یاران و کسان از سیصدهزار جفای دیگران سنگین‌تر و ناگوارتر است.

زآنکه دل ننهاد بر جور و جَفاش جانْش خو گر بود با لطف و وفاش (۶۲۴)

زیرا انسان توقّع ندارد که از خویشان و کسانش جفا ببیند، بلکه روح انسان با لطف و وفای آنان اُنس گرفته است.

(۶۲۵) هرچه بر مردم، بَلا و شدّت است این یقین‌دان کز خلافِ عادت است

این را یقین بدان که هر سختی و رنجی که به آدمی می‌رسد، از خلاف عادت سرچشمه گرفته یعنی آنچه بدان عادت داشته‌اند از آنها گرفته شده است. [اکبرآبادی گوید: به هیچ چیز سوای حق، عادت و خو نباید کرد، زیرا که چون آن چیز را معتاد نخواهی یافت در بلا و شدّت خواهی افتاد. پس شاد است هرکه آزاد است[۱]. خوارزمی نیز گوید: ای کاش هرگز دل در خوش نبستمی و در خمِ چوگانِ بلا از روی تسلیم چون گوی دویدمی[۲].]

(۶۲۶) گفت: ای خورشیدِ مهرت در زَوال گر تو خونم ریختی، کردم حلال

خواجه به روستایی گفت: ای که خورشید مهربانی و دوستی‌ات رو به اُفول است، اگر تو حتی خونم را بریزی حلالت می‌کنم. [زیرا من نادان و خام شایستهٔ این عقوبتم.]

(۶۲۷) امشبِ باران به ما دِه گوشه‌یی تا بیابی در قیامت توشه‌یی

لطفی کن و در این شب بارانی، جایی به ما بده تا در قیامت به سبب این کار خیر، ثواب و توشه‌ای به دست آوری.

(۶۲۸) گفت: یک گوشه‌ست آنِ باغبان هست اینجا گرگ را او پاسبان

روستایی گفت: گوشه‌ای در منزلم هست که به باغبان اختصاص دارد، و او در آنجا از هجوم گرگ نگهبانی می‌دهد.

(۶۲۹) در کَفَش تیر و، کمان از بهرِ گرگ تا زَنَد گر آید آن گرگِ سترگ

او همیشه تیر و کمانی آماده دارد تا اگر گرگی بزرگ حمله کرد با آن مضروبش سازد.

(۶۳۰) گر تو آن خدمت کنی جا آنِ توست ورنه جایِ دیگری فرمای جُست

اگر تو مثلِ آن باغبان، چنین وظیفه‌ای انجام دهی، می‌توانی در آن گوشه مسکن اختیار کنی، والّا برو جایِ دیگری پیدا کن.

---

۱. شرح مثنوی ولی محمّداکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۲۵.
۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص۳۹۷.

گفت: صد خدمت کنم، تو جای دِه آن کمان و، تیر در کفِّم بنه (۶۳۱)

خواجه گفت: تو آن جای را به من بده من صد نوع خدمتگذاری و وظیفه‌شناسی می‌کنم. حال، آماده‌ام! آن تیر و کمان را بده به دستم.

من نخُسبم، حارسیِّ رَز[1] کنم گر برآرد گرگ سر، تیرش زنم (۶۳۲)

من نمی‌خوابم و به حراست از باغ می‌پردازم، و اگر سر و کلّهٔ گرگ پیدا شد با تیر می‌زنمش.

بهرِ حق مگذارم امشب ای دو دل آبِ باران بر سَر و، در زیر گِل (۶۳۳)

ای آدم دو رو، یا ای آدم مردّد محض رضای خدا امشب کاری نکن که آب باران بر سرمان بریزد و پاهامان در گِل فرو رود.

گوشه‌یی خالی شد و او با عیال رفت آنجا، جایِ تنگ و بی‌مجال (۶۳۴)

سرانجام جایی در گوشه‌ای از باغ خالی شد و خواجه و همراهانش به آن جای بسیار تنگ و بدون امکانات رفتند. [یا شتابان و بیدرنگ به آنجا رفتند.]

چون ملخ بر همدگر گشته سوار از نهیبِ سیل، اندر کُنج غار (۶۳۵)

آنها از ترس سیل در گوشهٔ آن سوراخ مانند ملخ روی هم سوار شده بودند.

شب همه شب، جمله گویان: ای خدا این سِزایِ ما، سِزایِ ما، سِزا (۶۳۶)

سرتاسر شب می‌گفتند: خداوندا، اینست سزای ما، سزای ما، سزای ما.

این سزایِ آن که شد یارِ خَسان یا کسی کرد از برایِ ناکسان (۶۳۷)

اینست سزای کسی که یار و مصاحب فرومایگان می‌شود. و یا سزای کسی است که به فرومایگان خدمت کرد.

---

۱. رَزْ: درخت انگور، در اینجا باغ، مورد نظر است.

(۶۳۸) این سزای آنکه اندر طَمْعِ خام ترک گوید خدمتِ خاکِ کِرام

اینست سزای کسی که به سبب خام طمعی خدمت کردنِ به بزرگان را ترک گوید.

(۶۳۹) خاکِ پاکان لیسی و، دیوارشان بهتر از عام و، رَز و، گلزارشان

اگر خاک پا و دیوار پاکدلان را ببوسی و بلیسی بهتر است از همنشینی با عوام‌الناس و باغ و گلستانشان. [زیرا همنشینی با آنان حتماً به زیان و ضرر می‌انجامد.]

(۶۴۰) بندهٔ یک مردِ روشن‌دل شوی به که بر فرقِ سرِ شاهان روی

اگر به یک روشن‌بین و عارف خدمت کنی، بهتر است از اینکه بر فرق سر شاهان بنشینی.

(۶۴۱) از ملوک خاک جز بانگِ دُهُل تو نخواهی یافت ای پیکِ سُبُل

زیرا ای پیشاهنگ در عرصهٔ دنیا از شاهان و سلاطین چیزی عاید تو نمی‌شود جز آوای دُهُل و سر و صدا و حشمت و جلال ظاهری، آوای دهل شنیدن از دور خوش است!

(۶۴۲) شهریان، خود رهزنان نسبت به روح روستایی کیست، گیج و بی‌فُتوح

در جایی که مردم شهرنشین به منزلهٔ راهزن و گمراه کنندهٔ روحِ طالبان هستند، روستانشین، دیگر کیست؟ او موجودی گیج و فاقد معرفت است. [در بیت فوق منظور از شهریان، عالمانِ ظاهری و رندی است که با تکیه بر محفوظاتِ صوری خود، سالکان و طالبان حق را به بیراهه می‌برند. و منظور از «روستایی» آن نادانی است که حتّی محفوظات عالمان ظاهری را نیز ندارد و در جهل مرکّب دست و پا می‌زند[1]. منظور بیت: در جایی که جایز نیست مطیع و تابع عالمانِ ظاهری شوی، آن مدعیانِ بیسواد و نادان، دیگر کیستند که بخواهی به خدمتشان درآیی[2]؟ «فُتوح» در اینجا معنی لفظی دارد نه اصطلاحی. یعنی گشایش و بازشدن دریچهٔ معرفت. شرح اصطلاحی آن در بیت (۱۴۴۱) دفتر اوّل آمده است.]

---

۱. ر.ک. المنهج القوی، ج ۳، ص ۶۴۲.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۲۵۷.

(۶۴۳) این سِزایِ آنکه بی‌تدبیرِ عقل بانگِ غولی آمدش، بگزید نقل[۱]

این زحمت و مشقّتی که خواجه تحمّل کرد، سزای آن کسی است که از تدبیر عقل پیروی نکرد و همینکه صدای غول را شنید از جایش حرکت کرد و به سوی آن صدا رفت. [توضیح غول در شرح بیت (۳۴۵۵) دفتر اوّل و (۲۱۷ ـ ۲۱۴) دفتر دوّم آمده است.]

(۶۴۴) چون پشیمانی ز دِل شد تا شَغاف[۲] زین سپس سودی ندارد اعتراف

از آنجا که پشیمانی، سراسر دل را فرا گرفت، دیگر اعتراف کردن به زشتی و قباحت سودی ندارد.

(۶۴۵) آن کمان و تیر اندر دستِ او گرگ را جویان همه شب سوبه‌سو

خلاصه آن خواجهٔ بیچاره، تیر و کمان را به دست گرفت و سراسر شب از هر طرف گرگ را می‌جُست.

(۶۴۶) گرگ بر وَی خود مسلّط چون شَرَر گرگ جویان و ز گرگ، او بی‌خبر

آن خواجه در جستجوی گرگ بود در حالی که گرگ بر او همچون پارهٔ آتش چیره و مسلّط بود و او از آن گرگ غافل و بی خبر. [مراد از «گرگ» هم می‌تواند «روستایی» باشد و هم نفس امّاره و هم گزندگان موذی که در بیت ذیل آمده است[۳].]

(۶۴۷) هر پشه، هر کیک چون گُرگی شده اندر آن ویرانه‌شان زخمی زده

در آن مغارهٔ ویرانه که خواجه و همراهانش مسکن گزیده بودند، هر پشه و کیکی همچون گرگی شده بود و زخمی‌شان می‌کرد.

(۶۴۸) فرصتِ آن پشّه راندن هم نبود از نهیبِ حملهٔ گرگِ عَنود

امّا از ترس حملهٔ گرگِ مهاجم و ستیزه‌گر فرصت دفع پشه و سایر گزندگان را نداشتند.

---

۱. بگزید نَقْل: راهی شد، حرکت و کوچ را انتخاب کرد.

۲. شَغاف: پردهٔ دل، پوست نازکی که قلب درون آن قرار گرفته است. کنایه از سراسر دل.

۳. ر.ک. بیشین.

(۶۴۹) تـا نـیآید گـرگ آسـیبی زنـد روستایی ریشِ خواجـه بـر کَـنَد

مباد گرگ یورش آورد و مصدومشان سازد. و روستایی، خـواجـه را مـورد آزار و شماتت قرار دهد.

(۶۵۰) این چنین دندان کَنان تـا نـیم‌شب جانِشان از نـاف مـی‌آمد بـه لب

با چنین حالِ پریشان و مضطربی تا نیمه‌شب سرکردند در حالی که جـان از دلشـان به لبشان رسیده بود.

(۶۵۱) ناگـهان تِـمثالِ گُـرگِ هِشـته‌یی[۱] سَـر بـرآورد از فـرازِ پُشـته‌یی

ناگهان از بالایِ تپّه‌ای، شَبَحِ گرگی سرکش و رها شده نمایان شد.

(۶۵۲) تیر را بگشاد آن خواجه ز شَست زد بر آن حیوان که تا افتاد پست

در این اثنا خواجه تیر را از انگشت شست رها کرد و آن حیوان را چنان هدف قرار داد که از آن بالا به زمین افتاد.

(۶۵۳) اندر افـتادن زحـیوان بـاد جَست روستایی، های‌کرد و، کوفت دست!

در لحظهٔ افـتادن، از آن حـیوان بـادی رهـا شـد. و روسـتایی،هـای و هـای کـرد و دست‌هایش را به علامت تأسّف و افسوس برهم کوفت.

(۶۵۴) ناجوانمردا که خـر کـرهٔ مـن است گفت:نی،این‌گرگِ چون‌آهرمن[۲]است

روستایی به خواجه گفت: ای ناجوانمرد، این که زدی کُره الاغ من است. خواجه گفت: نه، این گرگِ شیطان صفت بود.

---

۱. هشته: رها کرده، از هِشْتَن. انقروی هُشْته را نیز جایز دانسته که آن را به معنی دهان باز کرده و دنـدان فشرده معنی کرده است. (ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۲۵۹) نیز گفته‌اند: با توجّه به زمینهٔ قصّه و حیله‌های مرد روستایی، «تمثال گرگ هشته» شکل و تمثال ساختگی گـرگ است کـه آن روسـتایی ناجوانمرد ساخته بود تا شرّی به پا کند. (مثنوی استعلامی، ج ۳، ص ۲۵۱) الله اعلم بالصواب.

۲. آهرمن: اهریمن، شیطان.

اندرو آشکالِ گـرگی ظـاهر است شکلِ او از گرگیِ او مُخبر است[1] (۶۵۵)

آن حیوانی که با تیر هدف قرار دادم، هیأت و ظاهرش مانند گـرگ بـود. و ظـاهر او خبر می‌داد که گرگ است.

گفت:نی،بادی که جَست از فَرْجِ وَی می‌شناسم، همچنانک آبـی ز مَـی (۶۵۶)

روستایی گفت: نه، من بادی که از نشیمنِ او رها شد می‌شناسم، چنانکه می‌توانم آب را از شراب تمیز دهم.

کُشته‌یی خرکُره‌ام را در ریـاض[2] که مَبادت بسط هرگز ز انـقباض (۶۵۷)

کرهٔ الاغ مرا در میان بوستان کُشتی، الهی که هرگز اندوه در قلبت به شادی و مسرّت مبدّل نشود. [بسط و انقباض یا قبض در اینجا در همان معنی لفظی آمده و اصطلاح صوفیانهٔ آن مورد نظر نیست. ر.ک. شرح بیت (۲۹۶۱) دفتر دوّم.]

گفت: نیکوتر تفحّص کُن، شب است شخص‌ها درشب زناظرمُحْجَب[3] است (۶۵۸)

خواجه به روستایی گفت: خوب دقّت کن که الآن شب است و شبْ‌هنگام موجودات در نظر بیننده واضح و آشکار نیست.

شب، غلط بنماید و، مُبْدَل بَسـی دیدِ صایب، شب ندارد هر کسـی (۶۵۹)

شب هنگام، خیلی چیزها را اشتباه و وارونه نشان می‌دهد و هرکسی در تاریکیِ شب، درست نمی‌تواند ببیند.

هم شب و، هم ابر و، هم بارانِ ژرف این سه تاریکی، غلط آرَد شِگَرف (۶۶۰)

ای روستایی، هم شب است و هم هوا ابری است و هم بارانی سـخت مـی‌بارد. ایـن

---

۱. مُخْبِر: خبر دهنده.

۲. ریاض: جمع رَوْضَه به معنی باغ‌ها.

۳. مُحْجَب: پوشیده شده.

سه تاریکی، باعث خیلی از اشتباه‌ها می‌شود. [برخی از شارحان خیال کرده‌اند که «سه‌تاریکی» اشاره است به آیهٔ ۶ سورهٔ زُمَر در حالی که وجهی ندارد.]

(۶۶۱) گفت: آن برمن چوروزِروشن است می‌شناسم، بادِ خرکرهٔ من است

روستایی به خواجه گفت: آنچه دربارهٔ تاریکی گفتی همینطور است. ولی برای من مثل روز، روشن است که آن حیوان، کره الاغ من بود که کشته شده زیرا من صدای باد کره الاغم را می‌شناسم.

(۶۶۲) در میانِ بیست باد، آن باد را می‌شناسم چون مسافر زاد را

من صدای باد کره الاغم را در میان صدای بیست بادِ دیگر تشخیص می‌دهم. درست مانند مسافر که بار و بُنهٔ خود را می‌شناسد!

(۶۶۳) خواجه برجَست و بیآمد ناشِکِفْت[۱] روستایی را گریبانش گرفت

در این هنگام، خواجه بی‌صبر شد و بیدرنگ پرید و گریبانِ روستایی را گرفت.

(۶۶۴) کَابْلهِ طَرّار[۲]، شَیْد[۳] آورده‌یی؟ بنگ[۴] و افیون هردوباهم خورده‌یی؟

که ای نادان، مکر می‌ورزی؟ یا اینکه بنگ و افیون را با هم خورده‌ای؟ [بیت فوق را خبری نیز می‌توان معنی کرد. ر.ک. بیت (۶۶۷) همین دفتر.]

(۶۶۵) در سه تاریکی‌شناسی بادِ خر؟ چون ندانی مر مرا ای خیره‌سر؟

تو در سه تاریکی بادِ خر را می‌شناسی؟ چگونه ای گستاخِ نادان مرا نمی‌شناسی؟

---

۱. شِکِفْت: از شِکِفتن به معنی صبر کردن است. امّا برخی آن را شگفت خوانده و اینگونه معنی کرده‌اند: جای شگفتی نبود که در چنین موقعی خواجه از کوره در رود و عنان صبر از کف بهلد.

۲. طَرّار: دُزد.

۳. شَید: مکر و حیله.

۴. بنگ: شاهدانه، گَردی که از کوبیدنِ برگ‌ها و سرشاخه‌های گُلدارِ شاهدانه گیرند که خاصیت تخدیر دارد.

آنکه داند نیم‌شب گوساله را چون نداند همره ده ساله را؟! (۶۶۶)

آن کسی که در نیمه شب، گوسالهٔ خود را باز می‌شناسد؛ چگونه ممکن است که رفیق ده سالهٔ خود را نشناسد؟!

خویش را واله و عارف می‌کنی خاک در چَشمِ مُروَّت[1] می‌زنی (۶۶۷)

خود را حیرت‌زدهٔ حقیقت و عارف و دانای به حق نشان می‌دهی، در حالی که مروّت و جوانمردی را پایمال می‌کنی. [هرچند این بیت و ابیات بعدی نیز از زبان خواجه است، ولی تعریض به کسانی است که داعیهٔ عشق و عرفان دارند. و خود را بیخویش و مستغرق در هُو نشان می‌دهند، ولی در موقع عمل رسوا می‌شوند. و نیز تعریضی است به درویش نمایانی که با بَنگ و مخدّرات، خود را بیخویش و مجذوب از بادهٔ عشق الهی نشان می‌دهند! در حالی که بیخویشی و جذبه عارفان حقیقی از عشق و معرفت الهی است نه مُکیِّفات.]

که مرا از خویش هم آگاه نیست در دلم گنجایِ جُز الله نیست (۶۶۸)

که من از خودم هم باخبر نیستم و در قلبم تنها عشق و معرفت خداوند است و بس.

آنچه،دی خوردم ازآنم یاد نیست این دل از غیرِ تحیّر شاد نیست (۶۶۹)

در ادعا می‌گویی من حتّی نمی‌دانم که دیروز چه خورده‌ام. دل من تنها با بیخویشی و سرگشتگی شادمان است. [مولانا درعین حال مجذوبان صوفیه را از شطحیات معذورمی‌داند.]

عاقل و مجنونِ حقّم یاد آر در چنین بی‌خویشیم معذور دار (۶۷۰)

من عاقلم لیکن دیوانهٔ حق‌ام. و عذر مرا در این بیخویشی و سرگشتگی بپذیر. [نقد آن دسته از صوفیه است که به بهانهٔ ملامتی بودن، رسوم و تکالیف شرعی را فرو می‌هلند و راه اباحه می‌پویند و مدعی‌اند که به حق واصل شده‌اند و به این آداب و رسوم حاجتی ندارند. و می‌گویند رسوم شرعی به عوام‌النّاس تعلّق دارد. سهروردی نیز این صوفیان را می‌نکوهد[2].]

---

۱. خاک در چشم مُروَّت کردن: ناجوانمردی کردن، تباه کردن جوانمردی.

۲. ر.ک. عوارف‌المعارف، ص ۳۲ ـ ۳۱.

(۶۷۱) آنکه مُرداری خورد یعنی نَبید[۱] شرع، او را سویِ معذوران کشید

کسی که مُرداری یعنی شرابی بخورد و از خود بیخود شود شرعاً تکلیف از او ساقط می‌شود.

(۶۷۲) مست و بنگی را طلاق و بیع نیست همچوطفل‌است او،معاف ومُعتقی[۲]است

بطور کلّی طلاق و خرید و فروشِ آدمِ مست، شرعاً صحیح نیست. زیرا او به منزلهٔ کودکی نابالغ است و مسلّماً از تکلیف شرعی خارج است.

(۶۷۳) مستیی کآید ز بویِ شاهِ فرد صد خُمِ مَی در سر و، مغز آن نکرد

آن مستی‌ای که از بوی شاه یگانه. یعنی خداوند یکتا در روح انسان پدید می‌آید، حتّی با صد خمرهٔ شراب هم نمی‌توان آن مستی را در روح و مغز انسان ایجاد کرد. [بوی شاه، همان نفحات الهیّه است. ر.ک. بیت (۱۹۵۱) دفتر اوّل.]

(۶۷۴) پس بَر او تکلیف چون باشد روا؟ اسب،ساقط گشت‌وشدبی‌دست و پا

بنابراین چگونه ممکن است که تکلیف برچنین فردی جایز باشد؟ چنانکه وقتی دست و پای اسبی بشکند دیگر کسی انتظار دویدن از او را ندارد. [حق تعالی نیز در آیهٔ ۲۸۶ سورهٔ بقره می‌فرماید: **وَلا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً اِلّا وُسْعَها**. «و تکلیف نکند خدا بر کسی مگر به‌قدر تاب و توان او.»]

(۶۷۵) بار، که نْهَد در جهان، خَرکرّه را؟ درس که دْهَد پارسی، بومُرّه را؟

در دنیا چه‌کسی پیدا می‌شود که بر پشتِ کُرّه خر بار بگذارد؟ چه کسی به ابلیس، درسِ فارسی یاد می‌دهد؟ [**بُومُرَّة** یا اَبومُرَّة، کُنیهٔ ابلیس است، زیرا شجرهٔ وجود او میوه‌های تلخ، فراوان می‌دهد. چنانکه در آیهٔ ۶۵ سورهٔ **صافّات** در توصیف درخت زَقّوم آمده است: **طَلْعُها کَاَنَّهُ رُؤُسُ الشَّیاطینَ**. «میوهٔ آن درخت، بر گونهٔ سَرِ اهریمنان است.» از آنجا که در آیهٔ ۶سورهٔ

---

۱. نَبید: شراب خرما، شراب انگور.

۲. مُعْتَق: اسم مفعول از مصدر اِعتاق به معنی بندهٔ آزاد شده، در اینجا منظور رها شده از قید و بند تکالیف شرعی است؛ کودک نابالغ، مکلّف به احکام شرعی نیست.

نَجْم، جبرائیل را که منشأ علوم و فضائل و خیرات گوناگون است ذُومِرَّة (=قدرتمند، صاحب نیرو) لقب داده، ابلیس برعکس او بدین کُنیه موسوم شده است[۱]. امّا منظور بیت: همانطور که نمی‌توان بر پشت کرّه خر بار نهاد و همانطور که ابلیس، قابلیّت فهم و درک علوم را ندارد از طایفهٔ مجذوبان و بیخویشانِ صوفیّه نیز نمی‌توان انتظار تکلیف و پای‌بندی به آداب و رسوم شرع را داشت[۲]. برخی «پارسی» را مخفّف پارسایی گرفته‌اند و با این تقدیر گفته‌اند: چه کسی می‌تواند درس پارسایی و تقوی به شیطان یاد دهد[۳]؟ و نیز گفته‌اند ابومرة، کنیهٔ عربی گول و نادان بوده که در عدم درک و فهم ضرب‌المثل است. امّا این شقوق در منظور بیت تغییری نمی‌دهد. و منظور از آن، انجام کاری محال و ناشدنی است.]

بار برگیرند چون آمد عَرَج گفت حق: لَیْسَ عَلَی الْأَعْمیٰ حَرَج (۶۷۶)

وقتی که کسی دچار لنگی شود، بار را از دوش او برمی‌دارند. چنانکه خداوند فرمود: بر نابینا، بزهی نیست. [اشاره به آیهٔ ۱۷ سورهٔ فتح که شرح آن در توضیح بیت (۱۵۴۱) دفتر دوّم آمده است.]

سویِ خود،اَعْمیٰ شدم‌ازحق بصیر بس مُعافم از قلیل و از کثیر (۶۷۷)

نسبت به هستی مجازی خودم کور شدم ولی نسبت به هستیِ حقیقی خداوند، بینا گشتم: از اینرو از تکالیف و رسوم کوچک و بزرگ رها شده‌ام.

لافِ درویشی زنیّ و، بی‌خودی های هویِ مستیانِ ایزدی (۶۷۸)

مولانا خطاب به اینگونه یاوه‌گویان و مدعیان می‌فرماید: از درویشی و بیخویشی دم می‌زنی و همچون مستانِ بادهٔ عشق الهی،های و هویی به راه می‌اندازی و چنین می‌لافی: [«از بس که مستغرق ذات الهی هستم از ماسوی‌الله بی خبرم. اصلاً نمی‌دانم راه دنیا کدام جانب است، زیرا من اهل معنا هستم.»]

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۰۰.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص۲۶۷ و شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۲۸.

۳. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، قسمت اوّل، دفتر سوّم، ص۴۰۲.

(۶۷۹) که زمین را من ندانم زآسمان امتحانت کرد غیرت، امتحان

من از بس بیخویشم که زمین را از آسمان تشخیص نمی‌دهم. و از اینگونه یاوه‌ها سرهم می‌کنی ولی خبر نداری که غیرتِ حق تعالی تو را آزمود. [برخی از این مدعیان، این دعاوی را بر زبان می‌رانند و برخی دیگر با احوال و حرکاتِ خود مدّعی بیخویشی می‌شوند.]

(۶۸۰) بادِ خرکرّه چنین رسوات کرد هستیِ نفیِ تو را اثبات کرد

بادِ آن کُرّه خر، تو را رسوا کرد و هستی مجازی خود را که با ادّعا نفی می‌کردی و دعوی بیخویشی می‌نمودی به اثبات رسانید[1]. [یعنی ثابت کرد که تو هنوز مقیّد به هستیِ مجازی خویشتنی و از کمند نفس و نفسانیّت نرسته‌ای. زیرا آنانکه حقیقتاً مست از بادهٔ عشق و معرفت الهی شده‌اند، از کارهای مربوط به نفس بی خبر و بیخویش‌اند، ولی نسبت به طاعت و عبادت هوشیارتر از همگان.

بنابراین هرگاه مدّعی، بیخویشیِ عارفانه را با نفی آداب و رسوم شرع توأم کند، همین اظهار بیخویشی، هستی مجازی و نفسانی او را به اثبات می‌رساند.]

(۶۸۱) این چنین رسوا کند حق، شَیْد[2] را این چنین گیرد رمیده صَید را

حق تعالی اینگونه نیرنگبازان را رسوا می‌کند و مکر الهی اینگونه بندهٔ رمیده از دام تکلیف و شرع را به دام می‌اندازد.

(۶۸۲) صد هزاران امتحان است ای پدر هرکه گوید من شدم سرهنگِ دَر[3]

باباجان کسی که ادّعا می‌کند: من امیر و سردار دربار سلطانم، یعنی از همه به درگاه الهی نزدیک‌تر و مقرّب‌ترم، باید بداند که صد نوع امتحان در پیش دارد.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۲۸.

۲. شَیْد: به معنی حیله و نیرنگ، در اینجا به معنی اسم فاعل است؛ گاه در عربی مصدر در معنی اسم فاعل بکار می‌رود و مبالغه را می‌رساند.

۳. سرهنگِ دَر: سردار و امیر دربار سلطان. زیرا «دَر» مخفّفِ دربار است. و چنین مقامی از همه به سلطان نزدیک‌تر است.

گر نداند عامه او را ز امتحان پختگانِ راه، جویندش نشان (۶۸۳)

اگر فرضاً عوام‌النّاس، دعاوی یاوهٔ او را بدون تحقیق و امتحان بپذیرند. مسلّماً افراد مجرّب و آگاهِ در سلوک راه حقّ، برای آن دعاوی دلیل و برهان می‌خواهند. [خوارزمی گوید: بلکه مستِ حضرتِ الله در میانِ سالکانِ راه. چون آفتاب و ماه در میان کواکب ظاهر و هویدا و روشن است[۱].]

چون کند دعویِّ خَیّاطی خَسی افکند در پیشِ او شَه، اطلسی (۶۸۴)

برای مثال، اگر یک آدم بی‌اطلاع از فنّ خیاطی، ادّعای خیاطی کند، شاه بلافاصله یک قواره پارچهٔ اطلسی به او می‌دهد و می‌گوید:

که ببُر این را بَغَلطاقِ[۲] فراخ ز امتحان پیدا شود او را دو شاخ (۶۸۵)

این پارچه را بگیر و یک قبای گشاد ببُر. براثر این امتحان، او رسوا می‌شود. [«دو شاخ» معانی متعدّدی دارد و در بیت (۸۰۳) دفتر دوّم نیز آمده است. ولی در اینجا منظور رسوا شدن و فضاحت است.]

گر نبودی امتحانِ هر بَدی هر مُخَنَّث[۳] در وَغا[۴] رُستم بُدی (۶۸۶)

اگر در ناگواری‌ها، مردم امتحان نمی‌شدند هر نامردی مدعی می‌شد که در روز جنگ، رستم دستانم.

خود مُخَنَّث را زره پوشیده‌گیر چون ببیند زخم، گردد چون اسیر (۶۸۷)

فرض کنیم چنین نامردی، زرهٔ جنگی هم بپوشد. ولی همینکه کوچکترین زخم و آسیبی ببیند زود اسیر می‌شود. یعنی از کارزار دست می‌کشد و ذلیل و زبون می‌گردد.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۹۹.
۲. بَغَلْطاق: کلاه و فرجی، برگستوان و قبا.
۳. مُخَنَّث: نامرد، مردی که اطوار زنانه داشته باشد.
۴. وَغا: جنگ و پیکار.

(۶۸۸) مستِ حق، هُشیار چون شد از دَبور[۱] مستِ حق، نآید به خود از نَفْخِ صُور

کسی که از بادهٔ الهی، مست و مدهوش است چگونه ممکن است که از باد مخالف و ناگوار به هوشیاری درآید؟ یعنی امکان ندارد که اولیاءالله به هواهای نفسانی توجّه کنند. آن کسی که از بادهٔ حق، مست و مدهوش است حتّی از صوراسرافیل نیز به هوش نمی‌آید. [«دَبُور» بادی است که از جهت مغرب می‌وزد و اطبّا، آن را نامطلوب می‌شمرند. و نیز گفته‌اند بادی است که به جهت عذاب برخی از اقوام فرستاده شود[۱]. گویند که قوم عاد با چنین بادی هلاک شد[۲]. منظور از این باد، باد هوای نفسانی است. توضیح نفخ صور در شرح بیت (۷۴۶ و ۲۰۷۹) دفتر اوّل آمده است.]

(۶۸۹) بادهٔ حق راست باشد، نَی دروغ دوغ‌خوردی،دوغ‌خوردی‌دوغ‌دوغ

شراب الهی، حقیقت دارد و دروغی در کار نیست، ولی چه کنم که تو دوغ خوردی، دوغ خوردی و با دوغ خوردن مست شده‌ای. [آنکه مست از بادهٔ الهی است در همهٔ احوال و اقوال خود صادق است و هرگز کژی و کذبی از او به ظهور نمی‌رسد. ر.ک. بیت (۲۱۳۳ و ۲۷۹۰) دفتر دوّم. دوغ خوردن و مستی کردن کنایه از فریبکاری و ظاهرسازی است.]

(۶۹۰) ساختی خود را جُنَید و بایزید رَوْ که نشناسم تبر را از کلید

ای حیله‌گر تو خود را مانند صوفیان راستینی چون جنید بغدادی و بایزید بسطامی نشان می‌دهی و به اطرافیانت می‌گویی: بروید که من به قدری مستغرق و بیخویشم که تَبَر را از کلید نمی‌توانم تشخیص دهم! [به توضیح بیت (۲۲۷۵) دفتر اوّل و (۹۲۷) دفتر دوّم دربارهٔ بایزید و به توضیح بیت (۹۲۶) دفتر دوّم راجع به جنید بغدادی مراجعه شود.]

(۶۹۱) بَدْرَگی[۳] و مَنْبلی[۴] و حرص و آز چون کنی پنهان به شَید، ای مکرساز؟

ای‌نیرنگباز،ناسازگاری‌و تنبلی‌و بی‌اعتقادی‌و حرص وطمع را با حیله چگونه‌پنهان‌می‌کنی؟

---

۱. ر.ک. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۴، ص ۳۱۱.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۲۷۴.

۳. بَدْرَگ: ناسازگار و خشمگین با یای مصدری. (ر.ک. بیت (۲۸۷۳) دفتر اوّل)

۴. مَنْبل: کاهل، بی اعتقاد، با یای مصدری.

خویش را منصورِ حلّاجی[1] کنی آتشی در پنبهٔ یاران زَنی (۶۹۲)

تو خود را در ادّعا منصور حلّاج نشان می‌دهی. در حالی که اخگر سوزان الحاد و بدنهادی را در پنبه‌زار دین و ایمان مردم می‌افکنی. [به توضیح بیت (۱۳۹۸) دفتر دوّم دربارهٔ منصور حلّاج مراجعه شود.]

که بنشناسم عُمَر از بولهب بادِ کُرّهٔ خود شناسم نیم‌شب (۶۹۳)

من به قدری بیخویشم که حتی عُمَر (خلیفهٔ دوّم مسلمین) را از ابولهب نمی‌توانم بازشناسم. ولی بادِ کرّه خرم را در نیمهٔ شب در میان بیست باد دیگر می‌شناسم! [به توضیح بیت (۴۲۰) دفتر دوّم دربارهٔ ابولهب مراجعه شود.]

ای خری کین از تو خر، باور کند خویش را بهرِ تو کور و کر کُند (۶۹۴)

آن که این یاوه‌ها را از خری مثل تو باور کند و خود را برای تو کور و کر کند، عَجَب خری است! یعنی از تو هم خرتر است!

خویش را از رهروان کمتر شمر تو حریفِ رهزنانی، گُه مخور (۶۹۵)

خود را کمتر در صفِ سالکانِ طریق حق جا بزن؛ تو یار و همراه راهزنان طریق حقّی. پس گُهِ زیادی نخور.

بازپرّ از شَید، سویِ عقل تاز کَی پَرَد بر آسمان پَرِّ مَجاز؟ (۶۹۶)

از مرتبهٔ حیله و نیرنگ پرواز کن و بگذر و به سوی عقل کُلّ بشتاب: زیرا بال و پر مَجازی چگونه ممکن است به سوی آسمان حق و حقیقت پرواز کند؟

خویشتن را عاشقِ حق ساختی عشق با دیوِ سیاهی باختی (۶۹۷)

تو خود را ظاهراً عاشق حق نشان می‌دهی در حالی که با شیطان سیاهکار عشق‌بازی می‌کنی. [خوارزمی گوید: روزی که شهسوار میدان سوز و گُداز، زین را بر سمند نیاز نهد و

---

۱. ر.ک. توضیح بیت (۱۳۹۸) دفتر دوّم دربارهٔ منصور حلّاج.

صلای ربودن گوی قربت به چوگانِ ارادت بازدهد پیرزنی خرسوار را در آن میدان تاختن و با آنچنان حریفان گوی باختن، غایت بی‌حیائی است هر مخنّثی را امکان همسری با مردان آن گوی نیست. روباه لنگ را با شیر نر، مجال تکاپویی نیست[۱].]

(۶۹۸) عاشق و معشوق را در رستخیز دو به دو بندند و پیش آرند تیز

در روز رستاخیز، عاشق و معشوق را دو به دو به هم می‌بندند و به عرصهٔ محشر می‌آورند. [روز قیامت، شیطان با اهل عصیان همراه و قرین است و اهل ایمان با انبیاء و اولیاء. چنانکه در آیهٔ ۷۱ سورهٔ اِسْراء می‌فرماید: يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ... «روزی که فرا خوانیم هر قومی را با پیشوایانشان...»]

(۶۹۹) توچه‌خود راگیج و بی‌خود کرده‌یی؟ خونِ رَز[۲] کو، خونِ ما را خورده‌یی

تو برای چه خود را حیران و بیخویش نشان می‌دهی؟ شراب که سهل است، تو خون ما را نوشیده‌ای. [داعیهٔ اولیاء و مردان حق را داشتن و گمراه کردن این و آن از شرابخواری بسی سنگین‌تر و تباه‌تر است. زیرا گمراه کردن در واقع به معنی کشتن روح و جان کسی است.]

(۷۰۰) رَوْ، که نشناسم تو را، از من بِجِهْ عارفِ بی‌خویشم و بهلولِ دِه

تو با تظاهر به بیخویشی و مستی از بادهٔ عشق الهی به دروغ می‌گویی: برو کنار که من مستم و تو را به جا نمی‌آورم، از من دور شو. من عارفی بیخویش و مدهوشم. من به منزلهٔ بهلول روستایم هستم. [بهلول، اشاره دارد به سالک مجذوب و شوریدهٔ حق. ر.ک. توضیح بیت (۲۳۸) دفتر اوّل.]

(۷۰۱) تو تَوَهُّم می‌کنی از قربِ حق که طَبَق گر دُور نَبْوَد از طَبَق

تو از قرب حق پنداری داری و آن را به این تشبیه می‌کنی که سازندهٔ طَبَق از طَبَق دور نیست. یعنی خالق از مخلوق دور نیست. [تو با استناد به فحوای آیهٔ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَما كُنْتُمْ و

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۳۹۹.

۲. خونِ رَز: شراب.

با تکیه بر معیّت حق با اشیا و موجودات می‌لافی که بله حقّ همراه من است و من از خدا جدا نیستم. ر.ک. توضیح بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰) دفتر اوّل راجع به معیّت. و توضیح بیت (۱۲۰۸) دفتر دوّم دربارهٔ قرب. حاج ملاهادی سبزواری: تمثیل طَبَق اشاره به اینست که تو بندهٔ شکمی و لاف زن[۱].]

ایـــن نـمی‌بینی کـه قُـربِ اولیـا صد کَرامت دارد و کـار و کـیا[۲]؟ (۷۰۲)

آیا از این نکته غافلی که تقرّب اولیاء به حق، صد نوع کرامت و شکوه و جلال دارد و باعث قدرت و تصرّف بر عالم می‌گردد؟

آهـــن از داود، مـــومی مـی‌شود موم، در دستت چو آهـن مـی‌بُوَد (۷۰۳)

چنانکه مثلاً آهنِ سفت و سخت در دست حضرت داوود(ع) که مقرّبِ درگاه حق بود مانند موم نرم بود اما در دستِ تو موم نرم مانند آهنِ سخت می‌شود. [اشاره به آیهٔ ۱۰ و ۱۱ سورهٔ سبأ: وَ لَقَدْ آتَیْنا داوُدَ مِنّا فَضْلاً یا جِبالُ اَوِّبی مَعَهُ وَالطَّیْرَ وَ اَلَنّا لَهُ الْحَدیدَ اَنِ اعْمَلْ سابِغاتٍ وَ قَدِّرْ فِی السَّرْدِ وَ اعْمَلُوا صالِحاً اِنّی بِما تَعْمَلُونَ بَصیرٌ. «و ما از فضل خود به داوود بخشیدیم و گفتیم: ای کوه‌ها و ای پرندگان، شما نیز با نیایش داوود، همنوا شوید و آهن را برای او نرم کردیم و گفتیم: زِرِه بساز و در بافتن آن، اندازه نگه‌دار و نکوکاری کنید که من به آنچه کنید بینا و بصیرم».]

قُربِ‌خلق و رِزق بر جُمله‌ست عام قربِ وحیِ عشق دارند این کِـرام (۷۰۴)

در اینجا حضرت مولانا شروع می‌کند به بیان انواع قُرْب و می‌فرماید: حق تعالی از حیث آفریدن و روزی‌دادن نسبت به همهٔ موجودات عالم، قرب و نزدیکی یکسان‌دارد. ولی قرب خدا با اولیاء، از طریق وحی و عشق است. [با توجّه به مفاد بیتِ فوق، حق تعالی با موجودات دارای دو نوع و یا دو مرتبه از قرب است. یکی قربِ عام و دیگری قرب خاص. قرب عام در واقع همان معیّت الهی است[۳]. بدین معنی که خداوند از نظر خالقیت و رازقیّت نسبت به همه

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۰۰.

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

۳. ر.ک. توضیح بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰) دفتر اوّل دربارهٔ معیّت.

موجودات به یکسان افاضهٔ وجود می‌کند مانند صفت رحمانیت که بر همهٔ عالم به نحو عام و تام بال رحمت می‌گسترد. و امّا قرب خاص، مخصوص کاملان و واصلان است که با مجاهده و ریاضت به مقام وحی و عشق الهی رسیده‌اند و به صفات او متخلّق گشته‌اند. قرب عام را می‌توان قرب ذاتی و قرب خاص را قرب صفاتی نیز نامید[۱]. مولانا در تبیین این موضوع، طبقِ سنّت معهود خود مثال‌هایی می‌زند و می‌فرماید:]

(۷۰۵) قُرب، بر انواع باشد ای پدر　　می‌زند خورشید بر کُهسار و زر

پدرجان، قرب مراتبی دارد. چنانکه مثلاً خورشید هم بر کوه‌ها می‌تابد و هم بر معادن طلا و غیره. [قدما عقیده داشتند که پدید آمدن جواهر معدنی امثال لعل و طلا و یاقوت و جز آن بر اثر تابش طولانی خورشید و فعل و انفعالات معدنی پدید می‌آید[۲]. بنابر این خورشید به یکسان هم بر سنگ و خاک می‌تابد و هم بر معادن. نور خورشید در سنگ اثری معمولی می‌نهد. ولی در معادن اثری گرانبها و عزیزالوجود می‌گذارد. همینطور خورشید ذات الهی بر همگان می‌تابد. عوام به قدر ظرفیت و قابلیت محدود خود از آن پرتو زرنگار بهره‌مند می‌شوند،ولی خواص به مراتب عالی عشق و معرفت می‌رسند و مظهر صفات الهی می‌شوند.]

(۷۰۶) لیک قربی هست با زر شید[۳] را　　که از آن آگه نباشد بید را

ولی خورشید با معدن طلا نزدیکی و قرابتی دارد که با درختِ بید ندارد. [در این بیت نیز «زر» مثال خواص و «درخت بید» مثال عوام‌الناس است. به توضیح بیت قبل رجوع شود.]

(۷۰۷) شاخِ خشک و تَر، قریبِ آفتاب　　آفتاب از هردو کَی دارد حِجاب؟

مثال دیگر. هم شاخه‌های خشک در معرض تابش خورشید است و هم شاخه‌های تر و تازه. آفتاب کی ممکن است خود را از آن دو پنهان کند؟ [شاخه‌های زنده و تازه بارور می‌شوند ولی شاخهٔ مرده و خوشیده ثمری نمی‌دهد.]

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۰۰، شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۹ و شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۲۸۰.

۲. ر.ک. تنسوخ‌نامهٔ ایلخانی، ص ۲۱ و توضیح بیت (۲۵۹۲) دفتر اوّل.

۳. شید: خورشید.

لیک کو آن قربت شاخِ طری؟ که ثِمارِ پخته از وَی می‌خوری (۷۰۸)

ولی قرابت و پیوستگی آفتاب با شاخه‌های تر و تازه که میوه‌های شیرینِ خوردنی می‌دهد کجا و قرابت و پیوستگی آفتاب با شاخه‌های خوشیدهٔ بی‌ثمر کجا؟ یعنی این دو خیلی تفاوت دارد.

شاخِ خشک از قربتِ آن آفتاب غیرِ زوتر خشک گشتن، گو: بیاب (۷۰۹)

شاخه‌های خشک از نزدیکی و پیوستگی با آفتاب چه نتیجه‌ای به بار می‌آورد جز خوشیدن و خشک شدن بیشتر؟ بگو پیدایش کن.

آن چنان مستی مباش، ای بی‌خرد که به عقل آید، پشیمانی خورد (۷۱۰)

ای بی عقل از آن مست‌هایی نباش که وقتی سرعقل می‌آیند از مستی خود پشیمان و شرمسار می‌شوند. [پس مست از بادهٔ انگوری و یا مست از فریب و غرور مشو که پس از هوشیاری یافتن بر آن حالت اظهار ندامت کنی.]

بلکه ازآن‌مستان‌که چون‌مَی می‌خورند عقل‌هایِ پخته حسرت می‌برند (۷۱۱)

بلکه از آن مستانی باش که وقتی شراب عشق و معرفت الهی را در می‌کشند، حتّی عقول کاملان و صاحبدلان نیز بدان مستی حسرت بخورند.

ای گرفته همچو گربه، موشِ پیر گر از آن مَی، شیرگیری[1] شیرگیر (۷۱۲)

ای ریاکاری که مانند گربه، موشی پیر را صید می‌کنی، اگر از بادهٔ الهی بنوشی بدان که شیر شکار خواهی کرد. [«گربه» در این بیت تمثیل عابدان ریاکار است که دین را وسیلهٔ نیل به حُطام دنیوی می‌کنند و معارف را در حدّ حفظ کردن الفاظ می‌دانند. حضرت مولانا می‌فرماید: اگر از بادهٔ الهی مست شوی به جای صید حقیر و بیمقدار، حقایق والای ربّانی را شکار خواهی کرد. زیرا مستان بادهٔ الهی با مستانِ بادهٔ دنیایی خیلی تفاوت دارند. شوریدگان عشق الهی، مقصودِ برین دارند و شیفتگان دنیا، مقصودِ نازل و فرودین.]

---

۱. شیرگیر: دلاور، کسی که شیر شکار می‌کند.

(۷۱۳) ای بخورده از خیالی جامِ هیچ همچو مستانِ حقایق بَر مَپیچ

ای کسی که در عالم پندار و خیال، جامِ پوچی و هیچی در کشیده‌ای، مانند مستان بادهٔ حق، تلو تلو مخور. یعنی خود را مدهوش نشان نده.

(۷۱۴) می‌فُتی این‌سو و آن‌سو مست‌وار ای‌تو این‌سو،نیستت ز آن‌سو گذار

مانند مستانِ بادهٔ حق، این سو و آن سو می‌افتی یعنی خود را مدهوش و بیخویش نشان می‌دهی. ای کسی که در این سو ساکنی، بدان سو راهی نداری. [وجه دیگر مصراع دوّم: ای که در این سو راهی نداری، از آن سو گذر کن[۱]. منظور بیت: ای ریاکاری که خود را به جامهٔ اهل ایمان و عرفان درآورده‌ای، بدان که تو همچنان اسیر و بندیِ نفسانیاتی و به عرصهٔ حق گام نمی‌نهی. «این سو» اشاره به جهان مادّی و «آن سو» اشاره به عالم روحانی است.]

(۷۱۵) گر بد آن سو راه یابی بعد از آن گه بدین‌سو،گه بِد آن‌سو،سَر فِشان[۲]

اگر فرضاً گام در طریق حق نهادی، زان پس گاه به این سو و گاه بدان سو توجّه کن. [منظور بیت: چون در زمرهٔ اهل عرفان و ایقان قرار گرفتی و مانند آنان شدی، نه در مقام تجرید محض بمان و نه در مرتبهٔ بشریت صِرف. چنانکه انبیاء و اولیاء نیز دو جنبهٔ دارند. یکی جنبهٔ الوهی و دیگری مرتبهٔ بشری. گاه آنان به عالم صورت و جهانِ بشریت توجّه می‌کنند و مَظْهر اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ می‌شوند تا با خلایق، حشر و نشر کنند و سرمشق و اُسوهٔ آنان شوند. این دو مرتبه را اکابر محققان‌صوفیه با تعابیر و اصطلاحاتی‌نظیر «محو»و«صحو»،«سالک‌مجذوب» و «مجذوب سالک» بیان کرده‌اند. ر.ک. بیت (۵۷۵)و(۲۸۴۱)و(۲۲۰۰) و (۳۱۹۱) دفتر اوّل.]

(۷۱۶) جمله این سویی از آن‌سو گپ مَزَن چون نداری مرگ، هرزه جان مکن

تو ای ریاکار، یکسره به‌عالم مادیّت و بشریت وابسته‌ای؛ بنابر این از جهان معنا دم مزن زیرا تو هنوز به مرتبهٔ مرگ اختیاری نرسیده‌ای. پس بیهوده تظاهر بدان مکن[۳]. [مرگ در اینجا

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۲۸۲.

۲. سَرفشاندن: سرافشاندن، جنبانیدن سر از ناز و کرشمه و یا از کبر و غرور. (فرهنگ نفیسی، ج۳، ص ۱۸۷۱) در اینجا به معنی توجّه کردن است.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۲۸۳.

به معنی مرگِ عادی و فنای کالبد عنصری نیست، بلکه به معنی اسیر کردن نفس امّاره و فنای اَنانیّت و خودبینی است که عرفا آن را مرگ اختیاری گویند. ر.ک. توضیح بیت (۱۳) دفتر اوّل.]

آن خَضِرجان، کز اَجَل نهراسد او شاید ار مخلوق را نشناسد او (۷۱۷)

آن عارف مشربی که از مرگ عادی و فنای کالبد عنصری بیمی ندارد، اگر از شدّت استغراق در حق و بیخویشی خلایق را نشناسد این حال برای او شایسته و سزاوار است. [خضر، مظهر عارف واصل و صاحب علوم باطنی است. ر.ک. توضیح بیت (۲۲۴) دفتر اوّل و بیت (۲۲۳۱) دفتر دوّم. خَضِرجان یعنی کسی که روح و روانش همانند خضر در مراتب عالیهٔ عرفانی سیر می‌کند. بنابراین بیخویشی اینان با احوال متظاهرانهٔ ریاکاران فرق دارد. صوفیان، آن دسته از اولیایی را که به اصطلاح بر مرتبه و قَدَمِ خضر باشند، خضرجان، و خضران و خضریان نامند. چنانکه در دیوان کبیر می‌فرماید:

در آن بحری که خضران‌اند ماهی درو جاوید ماهی جاودان آب]

کام از ذوقِ تَوَهُّم خوش کُنی در دَمی در خیکِ خود، پُرّش کُنی (۷۱۸)

ای ریاکار تو دهان جانت را با پندارهای یاوه شیرین می‌کنی و چنان در خیکِ توخالیِ روح و روانت، از باد هویٰ و غرور می‌دمی که آن را پُر از خودبینی و تکبّر می‌کنی. [یعنی خیال می‌کنی که واقعاً مست خدا شده‌ای و به مقام محو و فنا رسیده‌ای.]

پس به‌یک سوزن، تهی‌گَردی زِ باد این چنین فربه، تنِ عاقل مَباد (۷۱۹)

ولی این خیکِ پُر از بادِ غرور و نخوت، با یک سوزنِ محنت و ابتلا خالی می‌شود. الهی که هیچ خردمندی از بادِ عُجب و غرور چاق نشود!

کوزه‌ها سازی ز برف اندر شِتا کی کند، چون آب بیند آن وفا؟ (۷۲۰)

تو گویی در زمستان، کوزه‌هایی از برف درست می‌کنی. وقتی آب به این ظروف برفی برسد کی دوام پیدا می‌کند؟ [کوزه‌های اوهام و تخیّلات تو نیز به محض برخورد با آب حقیقت محو و فانی می‌شود.]

افتادنِ شُغال در خُمِ رنگ و رنگین شدن و دعویِ طاووسی کردن میانِ شغالان

خلاصهٔ داستان

شغالی درون خمره‌ای از رنگ‌های گونه‌گون می‌رود، وقتی از آن بیرون می‌آید پوستی رنگین پیدا می‌کند و به دیگر شغال‌ها ناز و فخر می‌فروشد که: بله، من یک طاووس بهشتی‌ام. من شغال نیستم.

شغالان بدو می‌گویند: حال که رنگِ طاووسانِ گلستان به خود بسته‌ای، آیا بانگِ طاووسان نیز داری یا همچنان زوزه برمی‌کشی؟ بدین‌سان شغالِ مدّعی رسوا می‌شود.

* * *

بنا به گفتهٔ نیکلسن در شرح مثنوی، این حکایت با یکی از قصّه‌های منسوب به ازوپ مناسبتی دارد.

استاد فروزانفر این حکایت را اینگونه نقل کرده است: شغالی که از خودخواهی و تکبّر نابجا ممتلی بود، چند پرِ طاووس که از تن وی فروریخته بود بیافت، برگرفت و پیکر زشت و ناپأندام خود، بدان بیاراست و چون زیبایی آن بال بدید، زشتی خویش از یاد ببُرد و از همجنسان ببُرید و به مجمع طاووسان پیوست. طاووسان که آن تن ناساز و چهرهٔ بی‌شرم دیدند به آسیبِ منقار، آن بال و پر مستعار بکندند و شغال زشت‌اندام را وادار به گریز کردند. شغال که در جمع طاووسان قدر و منزلتی نیافته بود، غرق اندوه گشت و بشتاب فراوان به سوی شغالان

بازگشت، شغالان هم روی درکشیدند و از وی برمیدند. شغالی گفت: اگر بدانچه بود و داشتی قناعت می‌ورزیدی نه ضربت منقار طاووسان می‌دیدی و نه نفرت شغالان[۱].

❊

این حکایت بطور کلی نقد حال مدّعیان و ژاژخایان است که به زبان طنز بیان شده؛ خواه مدّعیانِ ارشاد و دستگیری در میان صوفی‌نمایان و خواه مدعیانِ علم و کمال در میان فضل‌فروشان عاری از معنا، و هر مدعی دیگر که ریاکارانه، خود را به زیب علم و هنر و فضل و کمال می‌آراید و می‌لافد و این و آن را می‌فریبد.

❊ ❊ ❊

(۷۲۱) **آن شغالی رفت اندر خُمِّ رنگ اندرآن خُم‌کرد یک‌ساعت درنگ**

مدّعیانِ کمال در مَثَل مانند آن شغالی هستند که درون خمره‌ای از رنگ رفت و مدّتی کوتاه در آن ماند.

(۷۲۲) **پس برآمد، پوستش رنگین شده که: مَنَم طاووسِ عِلّیّین[۲] شده**

بعد از مدّتی از خمره بیرون آمد در حالی که پوستش رنگین شده بود و گفت: من طاووسی بهشتی هستم.

(۷۲۳) **پشمِ رنگین، رونقِ خوش یافته آفتاب، آن رنگ‌ها برتافته**

پشم رنگارنگ آن شغال، جلوهٔ دلنشینی پیدا کرده بود. و پرتو آفتاب بر آن رنگ‌ها می‌تابید.

(۷۲۴) **دید خود را سبز و سرخ و فور[۳] و زرد خویشتن را بر شغالان عرضه کرد**

آن شغال، خود را به رنگ سبز و سرخ و صورتی و زرد دید و نزد شغالان خودنمایی نمود.

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۹۲.

۲. عِلّیین: ر.ک. توضیح بیت(۶۴۱) دفتر اوّل.

۳. فُور: سرخ کم‌رنگ، بور. (ر.ک. بیت (۱۱۲۱) دفتر اوّل)

جمله گفتند: ای شغالک حال چیست؟ که تو را در سر نشاطِ ملتوی[1]ست (۷۲۵)

همهٔ شغالان گفتند: ای شغال عزیز یا ای شغالِ بیمقدار و حقیر[2]. چه شده که این همه در نشاط و شادابی غوطه می‌خوری؟

از نشاط از ما کرانه کرده‌یی این تکبّر از کجا آورده‌یی؟ (۷۲۶)

آنقدر شادمان و مسروری که از ما فاصله گرفته‌ای. بگو بدانیم این تکبّر و بزرگ‌منشی را از کجا آورده‌ای؟

یک شغالی پیشِ او شد کای فلان شَیْد کردی، یا شدی از خوشدلان؟ (۷۲۷)

شغالی دانا و کهنه‌کار پیش او رفت و گفت: فلانی راستش را بگو، آیا حیله‌ای در کار است و یا واقعاً جزو کاملانِ نیک‌نهاد شده‌ای؟

شَیْد کردی[3] تا به مِنْبَر بَرجَهی تا ز لاف، این‌خلق را حسرت دهی (۷۲۸)

ای مدّعی، نیرنگی بکار گرفته‌ای که بر فراز منبر روی و با یاوه‌گویی‌هایت مردمان‌و مستعمان را دچار حسرت و حیرت کنی.

بس بکوشیدی، ندیدی گرمیی پس ز شَید آورده‌ای بی‌شرمیی (۷۲۹)

بله تو خیلی تلاش کرده و می‌کنی، ولی گرمایی در خود احساس نمی‌کنی، از اینرو بر اثر کثرت حیله و شدّت خدعه دچار گستاخی و بی‌حیایی شده‌ای. [مدّعیان عرفان و معرفت ممکن است در راه کسب علوم بسیار بکوشند، ولی چون اخلاص و پاکدلی ندارند، در روح خود گرمای عشق و معرفت نمی‌یابند[4]. و یا کلامشان در دل و روح مستمعان گرمی و حرارت عشق و معرفت پدید نمی‌آرد. خوارزمی گوید: هر بی‌حیایی با عبارت آرائی، لایق منبر نشود. نادرویشی را بواسطهٔ پندار، مَرْکَب مساز و اگر چهره، به پَرتوِ عاریه، برمی‌افروزی باید که اعتراف

---

۱. مُلْتوی: پیچیده شده. از مصدر باب افتعال.

۲. زیرا کافِ تصغیر هم برای تحبیب می‌آید و هم برای تحقیر.

۳. شَیْد کردن: نیرنگ و فریب به کار بردن.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر سوّم، ص ۲۸۹.

بر تقصیر هم از جُنَید بیآموزی؛ چنانکه ابوالحسن نوری، جنید را رضی‌الله عنهما دید که بندگان خدای را نصیحت می‌کرد گفت: یا اباالقاسم ان‌الله لا یرضی من‌العالم حتّی تجده فی‌العلم. یعنی خدای تعالی از عالِم به علم راضی نگردد تا او را در علم نیابد. یعنی تا از علم گفتن به خلق، رضای حقّ نجوید. چون این سخن شنید جنید از منبر فرود آمد و به خانه درآمد و یک ماه با کس سخن نگفت. بعد از یک ماه مردم جمع آمدند و به اِکراه او را از خانه بیرون آوردند تا به منبر برآمد و گفت: لَوْلا اَنَّهُ بَلَغَنی عَنِ‌النَّبیِّ(عَلَیْهِ‌السَّلامُ) اَنَّهُ قالَ: فی آخِرِالزَّمانِ یَکُونُ زَعیمُ‌الْقَوْمِ اَرْذَلَهُمْ ماتَکَلَّمْتُ بِکُمْ. یعنی اگر نه از بهر خبر پیغامبر(ص) بودی که گفته است: چون آخرالزمان گردد، پیشرو و مهتر قوم، حقیرترین و ناکس‌ترین ایشان باشد، هرگز از بهر شما سخن نگفتمی یعنی حقیرترین و بی‌شمارترین قوم شما منم و آن کس نیستم که به استحقاق فضل و علم سخن می‌گویم، بلکه بی‌حرمتی و بی‌ادبی می‌گویم تا باری اگر در مراعات حقِ علم، راست نباشم در اقرار دادن به تقصیرات راست باشم[۱].]

(۷۳۰) گرمی، آنِ اولیا و انبیاست باز بی‌شرمی پناهِ هر دَغاست

گرمی خلوص و پاکدلی ویژهٔ انبیاء و اولیاست. ولی گستاخی و بی‌شرمی، پناهگاه حیله‌گران است.

(۷۳۱) که التفاتِ خلق سوی خود کَشَند که‌خوشیم و از درون بس ناخوشند

این ریاکاران مدّعی، با بیشرمی، مردم ساده‌لوح را به سوی خود جلب می‌کنند. هر چند ادعا می‌کنند که حالی خوش داریم یعنی روحی آرام و مطمئن به حقیقت داریم ولی بدان که باطناً حالی نازل دارند.

چرب کردن مردِ لافی، لب و سبلت خود را هر بامداد به پوستِ دُنبه و بیرون آمدن میانِ حریفان که: من چنین خورده‌ام و چنان

مولانا هنوز حکایت شغال را به پایان نبرده، حکایت کوتاه دیگری در همین باب یعنی در

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۰۱.

نقد حال مدعیان و ژاژخایان و بی‌مایگانی که خود را در صف اهل کمال جا می‌زنند نقل می‌کند: مردی بینوا و ریاکار، هر بامداد، سبیل خود را با دنبه‌ای چرب می‌کند و در ضیافت توانگران می‌رود و مدعی می‌شود که من فلان غذای چرب و رنگین را خورده‌ام و حاجتی به غذاهای شما ندارم. تا اینکه روزی گربه‌ای می‌آید و آن پاره دنبه را می‌برد. کودک خردسال او آسیمه‌سر می‌رود که به پدر لاف‌زن خود این خبر را برساند. پدر را در میان آن جمع، گرمِ لاف‌زدن می‌یابد و بی‌هیچ ملاحظه‌ای می‌گوید: باباجان، آن دنبه‌ای را که هر روز سبیلت را با آن چرب می‌کردی، گربه دزدید و بُرد. مردک لاف‌زن خود را می‌بازد و حضّار به خنده می‌افتند. بدین‌سان او رسوا می‌شود. بنابراین در این جهان، هیچ ادعا و یاوه‌ای نمی‌پاید و بالاخره، روزی امتحان پیش می‌آید و دعاویِ بی‌اساس برملا می‌شود.

پوست دنبه‌یافت‌شخصی مُسْتَهان[1] هر صَباحی چرب کردی سِبْلَتان (۷۳۲)

مردی بیمقدار، پوست دنبه‌ای پیدا کرد و هر بامداد سبیل خود را با آن چرب می‌کرد.

در میانِ مُنْعِمان رفتی که من لوتِ چربی خورده‌ام در انجمن (۷۳۳)

سپس در میان توانگران می‌رفت و می‌گفت: در فلان مهمانی، غذای چرب و نرمی خورده‌ام.

دست بر سِبْلت نهادی در نوید[2] رمز، یعنی سویِ سِبْلَت بنگرید (۷۳۴)

در اثنای سخن گفتن در مجلس، دست بر سبیل خود می‌کشید و با رمز و اشاره می‌فهماند که به سبیل من نگاه کنید.

کین گواهِ صدقِ گفتارِ من است وین‌نشانِ‌چرب‌وشیرین‌خوردن‌است (۷۳۵)

این سبیل چرب، دلیل راستی حرف من است. و این سبیل، نشان می‌دهد که غذای چرب و شیرینی خورده‌ام.

---

۱. مُسْتَهان: خوار و ذلیل.

۲. نُوید: مژدگانی، خبرخوش، گویا در بیت فوق به معنی محلّ شادمانی و خوشی و مجلس ضیافت آمده است. (ر.ک. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج۹، ص۱۸۵)

(۷۳۶) اِشکمش گفتی جوابِ بی‌طَنین کـه: أبـادَاللّـهُ کَـیْدَالْکـاذِبین

ولی شکم آن مرد یاوه‌گو با زبان حال جواب می‌داد: خدا، مکر دروغگویان را نابود کناد.

(۷۳۷) لافِ تـو مـا را بـر آتش بـرنهاد کان سبیلِ چربِ تـو بـرکَنده بـاد

یاوه‌گویی تو ما را به آتش محنت و گرسنگی افکند. الهی که آن سبیل چرب تو کنده شود!

(۷۳۸) گر نـبودی لافِ زشـتت ای گـدا یک کریمی رحم افگندی بـه مـا

ای بینوا اگر این یاوه‌گویی‌های تو نبود، جوانمرد و بخشنده‌ای پیدا می‌شد و به ما رحمی می‌کرد و غذایی به ما می‌داد و دلی از عزا در می‌آوردیم.

(۷۳۹) ور نمودی عیب و، کژ کم بـاختی یک طـبیبی داروی او سـاختی

اگر عیب و نقص خود را نشان می‌دادی و کمتر نادرستی می‌کردی، بالاخره طبیبی پیدا می‌شد و درمان درد و مرض تو را فراهم می‌کرد. [خوارزمی گوید: ارباب حالات و اصحاب مقامات گفته‌اند که هر که از مقامی دم زند که بدان مقام نرسیده است و چنان اظهار کند که او را ارتقاء بدان درجه و اعتلا بدان مقام دست داده خداوند تعالی او را محروم گرداند از رسیدن بدان مقام[۱].]

(۷۴۰) گفت حق که: کژ مَجُنبان گوش و دُم یَـنْفَعَنَّ الصّـادقینَ صِـدْقُهُمْ

حق تعالی می‌فرماید: گوش و دُمت را کج تکان مده. یعنی اعضاء و جوارح خود را در راه ناراستی و دغل‌بازی بکار نگیر، زیرا راستگویی راستگویان به آنان سود مـی‌رساند. [مـصراع دوّم مقتبس است از آیهٔ ۱۱۹ سورهٔ مائده: قالَ اللّهُ هذا یَوْمٌ یَنْفَعُ الصّادِقینَ صِـدْقُهُمْ لَـهُمْ جَنّاتٌ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدینَ فیها أَبَداً رَضِیَ اللّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ذٰلِکَ الْفَوْزُ الْعَظیمُ. «خدای تعالی فرماید که این روز، همان روز است که راستیِ راستان، ایشان را سود دهد. آنان راست بوستان‌هایی که در زیرِ (کوشک‌ها و درختان) آن جویبارانی روان است. خدای تعالی از

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۰۲.

ایشان خشنود و اینان از خدا خشنودند. اینست مهینْ رستگاری.»]

کهفْ‌اندر کژ مـخُسپ ای مُـحْتَلِم آنــچه داری وانــما و فَـاسْتَقِمْ[1] (۷۴۱)

ای غافل و یا ای ناپاک، در میان غار، کج مخواب؛ و هرچه داری آشکارا نشان بده. بنابراین راست و مستقیم باش. [«مُحْتَلِم» در لفظ به معنی کسی است که خواب می‌بیند و یا در خواب به اصطلاح «جُنُب» می‌شود. اگر معنی نخست را در نظر بگیریم در اینجا مـراد از آن، غافل است؛ زیرا کسی که در خواب فرورفته و صُوَر خیالی می‌بیند از عالم واقع بی‌خبر است. منظور بیت: ای غفلت زده‌ای که در مُغارهٔ دنیا و یا در مغاکِ درون، منزل گُزیده‌ای، نادرستی و کژی پیشه مکن و معایب خود را از انظار مپوشان. اگر معنی دوّم را در نظر بگیریم مراد از آن شخصی است که دچار پلیدی و ناپاکی روحی است. یعنی با وجود ناپاکی روحـی در غـار خموشی مسکن مگزین[2]. مصراع دوّم بیت فوق اشاره است به آیهٔ ۱۱۲ سورهٔ هود: فَـاسْتَقِمْ كَمـاأُمِرْتَ وَ مَنْ تابَ مَعَکَ وَلاتَطْغَوْا اِنَّهُ بِمـاتَعْمَلُونَ بَصيرٌ.«آنسان که فرمان به تو رسد همراه مؤمنان راست و مستقیم باش و از حدِّ راستی و راه راست در مگذرید، چه خدا بدانچه کنید بیناست.»]

ور نگویی عیبِ خود، باری خَمُش از نمایش وز دَغَل خود را مَکُش (۷۴۲)

اگر عیب خود را هم نمی‌گویی، دستِ‌کم خاموش باش و سخنی مگو، و از این هـمه ظاهرسازی و فریبکاری، خود را تباه و هلاک مساز.

گر تو نقدی یافتی، مگشـا دهـان هست در ره، سنگ‌های امـتحان (۷۴۳)

اگر فرضاً نقدینه و یا درهم و دیناری یافتی به کسی مگو، زیرا در این راه، سنگِ مِحَک فراوان است. [مراد از «سنگ امتحان» قلب اهل کمال است که مـحک اسـرار لایـزال است[3]. «سنگ امتحان» لفظاً به معنی سنگِ محک است که زر و سیمِ سره و ناسره را بدان می‌آزمایند.

---

۱. فَاسْتَقِمْ: پس راست و مستقیم باش. فعل امر مفرد حاضر از مصدر استقامة به معنی عدول نکردن از راه راست. (ر.ک. کشّاف، ج ۲، ص ۴۳۲) المنجد نیز آن را به معنی اعتدال می‌داند.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۰.

۳. ر.ک. پیشین.

(۷۴۴) سنگ‌هایِ امتحان را نیز پیش امتحان‌ها هست در اَحوالِ خویش

نه تنها درهم و دینارها آزمایش می‌شوند، بلکه حتّی سنگ‌های محک را نیز امتحان می‌کنند. [خلاصه هیچکس در این جهان، بی‌امتحان نمی‌ماند. نه ناقصان ونه کاملان. هرکس در مرتبهٔ خویش امتحان می‌شود.]

(۷۴۵) گفت یزدان: از ولادت تا به حَین[۱] یُفْتَنُونَ کُلَّ عام مَرَّتَیْن

خداوند فرمود: انسان از هنگام تولّد تا مرگش مورد امتحان قرار می‌گیرد. آدمیان هرسال، دوبار امتحان می‌شوند.[اشاره به آیهٔ ۱۲۶ سورهٔتوبه: اَوَ لایَرَوْنَ اَنَّهُمْ یُفْتَنُونَ فی کُلِّ عامٍ مَرَّةً اَوْ مَرَّتَیْنِ ثُمَّ لایَتُوبُونَ وَ لاهُمْ یَذَّکَّرُونَ. «آیا (اهلِ نفاق) نمی‌نگرند که هر سال، یک و یا دو بار امتحان شوند؟ باز نه توبه کنند و نه پند گیرند.»]

(۷۴۶) امتحان بر امتحان است ای پدر هین،به‌کمتر امتحان،خود را مخر[۲]

پدرجانِ من، امتحان پشتِ امتحان وجود دارد. بهوش باش و اگر در امتحانی کوچک و ناچیز قبول شدی، شیفته خود مشو و خود را کامل مشمار. [چنانکه بلعم باعور بر طاعت و عبادت خود مغرور شد و خود را کامل پنداشت و بر اثر این پندار یاوه رسوا شد. چنانکه شرح این مطلب در ابیات ذیل آمده است.]

ایمن بودنِ بلعمِ باعور که امتحان‌ها کرد حضرت، او را و از آنها روی سپید آمده بود

(۷۴۷) بَلْعمِ باعور و، ابلیسِ لَعین زِ امتحانِ آخرین گشته مَهین[۳]

بلعم باعور و ابلیس ملعون در آخرین امتحان‌ها خوار و زبون شدند. [«بَلْعمِ باعُور» از پارسایان عهد حضرت موسی(ع) بود. شرح حال او درتوضیح بیت (۳۲۹۸) دفتر اوّل آمده است.]

---

۱. حَیْن: مرگ.

۲. خود را مَخَر: خودپسندی مکن، خواهان خود مشو.

۳. مَهین: خوار و زبون.

او به دعوی میلِ دولت می‌کند معده‌اش نفرین سِبْلَت می‌کند (۷۴۸)

آن مردکِ حقیر با ادعا و مَنَم مَنَم کردن می‌خواهد خود را در صف اعیان و اشراف جا بزند. ولی معدهٔ خالی و گرسنهٔ او بر سبیل چرب او نفرین می‌فرستد. [بسیاری از بی‌مایگان نیز خود را در صف اهل کمال جا می‌زنند ولی عاقبت رسوا می‌شوند.]

کانچه پنهان می‌کند، پیداش کن سوخت ما را، ای خدا رسواش کن (۷۴۹)

معدهٔ خالی آن مردک با زبان حال می‌گوید: الهی هرچه را او پنهان می‌دارد آشکار کن. خدایا او ما را با این ریاکاری‌ها، تباه کرده، او را رسوا بفرما.

جمله اجزایِ تَنَش، خصمِ وَی‌اند کز بهاری لافد، ایشان در دَی‌اند (۷۵۰)

همهٔ اعضاء و جوارح و اجزای جسم او با وی دشمن‌اند. زیرا این ریاکار دَم از بهار می‌زند درحالی که همهٔ اعضایِ او در موسم زمستان به سر می‌برند. یعنی او از خوشی و نشاط می‌لافد در حالی که اعضای او پژمرده و افسرده‌اند.

لاف، وادادِ کَرَم‌ها می‌کند[1] شاخِ رحمت را ز بُن برمی‌کَند (۷۵۱)

لاف زدن و یاوه گفتن بخشش و عطا را رد می‌کند و آن را پس می‌زند. و شاخهٔ رحمت را از ریشه بیرون می‌کشد.

راستی پیش آر، یا خاموش کن وآنگهان رحمت ببین و، نوش کن (۷۵۲)

راستی را پیشهٔ خود ساز و یا دستِ‌کم خاموش باش و حرفی مزن. و زان‌پس رحمت الهی را مشاهده کن و نوشِ جانت کن.

آن شکم، خصمِ سبیلِ او شده دست پنهان در دعا اندر زده (۷۵۳)

شکم آن مرد، دشمن سبیلِ چرب او شده و نهانی، دست به دعا برداشته بود و چنین می‌گفت:

---

۱. وادادِ کَرَم کردن: پس دادن و رد کردن بخشش و عطا. ر.ک. بیت (۳۷۴۲) دفتر اوّل.

(۷۵۴) کای خدا، رسوا کُن این لافِ لِئام[۱] تا بجُنبد سویِ ما، رحمِ کِرام

ای خدا، یاوه‌گویی فرومایگان را رسوا فرما، تا مورد رحم و شفقت بخشندگان قرار گیریم.

(۷۵۵) مُستجاب آمد دعایِ آن شکم سوزشِ حاجت بزد بیرون عَلَم

دعای آن شکم به اجابت رسید و نیاز سختِ او به غذا آشکار شد.

(۷۵۶) گفت حق: گر فاسقی وَ اهلِ صَنَم چون مرا خوانی، اجابت‌ها کُنم

اگر تو فرضاً تباهکار و بت‌پرست هم که باشی و مرا بخوانی خواسته‌های تو را برآورده سازم. اشاره به آیهٔ ۶۰ سورهٔ مُؤمِن: وَ قالَ رَبُّکُمُ ادْعُونی اَسْتَجِبْ لَکُمْ اِنَّ الَّذینَ یَسْتَکْبِرُونَ عَنْ عِبادَتی سَیَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرین. «و پروردگارتان بفرموده که مرا خوانید تا دعای شمارا اجابت کنم. آنان که از عبادتِ من رُخ برمی‌تابند هرآینه با خواری به‌دوزخ اندر شوند.» بسیاری از کسانی که به این آیه استناد می‌کنند، معنی و مقصود آن را به اشتباه متوجّه شده‌اند. این آیه نمی‌گوید که هرکس هر حاجت و نیاز شخصی و نفسانی را هر وقت که دلش خواست می‌تواند بوسیلهٔ دعا به دست آورد، چه حاجات و خواسته‌های خلق، انتهایی ندارد و بخصوص که غالب این خواسته‌ها با یکدیگر متعارض و ناسازگارند. یکی آفتاب می‌خواهد و در همان زمان، دیگری هوای ابری و باران و... و هر دو نفر نیز در یک‌زمان، توقّع برآورده شدن حاجت خود را دارند، و این موجب هرج و مرج در نظام طبیعت می‌شود. همانطور که آیهٔ فوق صراحتاً اجابت دعا را بیان می‌دارد، در دیگر آیات نیز (نظیر ۲۱۳ شعرا و۱۸ جن) تصریح می‌کند که هیچ معبودی را با خدا نخواهید و نخوانید. اینکه انگیزهٔ دعای ما حاجتی شخصی و نفسانی باشد در واقع معبودی را در کنار خدا قرار داده‌ایم.

البتّه منظور این نیست که حاجتی از خدا نباید خواست بلکه منظور اینست که خدا را برای حاجت نیز نباید خواست. بنابراین مقصود کلّی آیهٔ مذکور اینست که هرکس خدا را قلباً با ذکر خفی و یا جلی بخواند خدا با زبان حال و اشاره، او را اجابت می‌کند، چنانکه حضرت مولانا فرمود:

---

۱. لِئام: جمعِ لَئیم: پست و فرومایه.

ترس و عشق تو کمند لطف ماست　　زیر هر یاربّ تو لبیک‌هاست

یعنی قبل از اینکه دعا کنیم، لبیک حق را شنیده‌ایم در واقع آن حالِ دعا و نیایشی که در ما پدید آمده، همان لبیک و اجابت حق است و سپس او را دعا کرده‌ایم. با توجّه به این بیان، خداوند حقاً که سریع‌الاجابه است. اجابت، پیش از دعا. درباب دعا، برخی، اشکال می‌کنند که اگر نظام جهان بر مبنای علل و اسباب برپا شده دیگر دعا چه جایگاهی دارد؟ پاسخ اینست که دعا نیز یکی از حلقه‌های علل و اسباب نظام عالم هستی است. صوفیان، عطایای الهی را بر دو قسم می‌دانند: یکی **عطایای ذاتی** و دیگری **عطایای اسمائی**. عطایای ذاتی حضرتِ حق، متوقف بر دعای خلق نیست، بلکه به اقتضای ذاتِ او علی‌الدوام به موجودات و ممکنات افاضه می‌شود. مانند عطیهٔ «هستی» که بی‌هیچ درخواستی فائض می‌شود. و امّا عطایای ذاتی به اعتبار ظهور صورت‌های مختلف در موجودات عطایای اسمائی نامیده می‌شود[۱]. ر.ک. توضیح بیت (۱۷۹) همین دفتر.]

تو دعا را سخت گیر و می‌شُخول[۲]　　عاقبت برهاندت از دستِ غُول (۷۵۷)

تو دعا را محکم بگیر و به درگاه الهی ناله‌کن تا سرانجام آن دعا، تو را از دست غولِ راهزن رهایی دهد. [منظور از غُول، نفس امّاره و یا مدّعیان ارشاد است. ر.ک. توضیح بیت (۳۴۵۵) دفتر اوّل و بیت (۲۱۷ـ۲۱۴) و بیت (۶۴۳) دفتر سوّم. خوارزمی گوید: زیرا که دعای هر حزین به آمین اجابت رب‌العالمین قرین است و لطف شِکَربارِ او و ملقّن دعاهای شیرین و شعف هر بنده در دعا نتیجهٔ آن و تلقین[۳].]

چون‌شکم،خود رابه‌حضرت درسپرد　　گُربه آمد، پوستِ آن دُنبه ببُرد (۷۵۸)

همینکه آن شکم، امر خود را به حضرت حق واگذار کرد، گربه‌ای آمد و آن پوستِ دنبه را بُرد. [مصراع اوّل را انقروی چنین معنی‌کرده: چون شکم، آن مزوّر خود را به حضرت حق تعالی

---

۱. ر.ک. الفکوک، ص ۲۳،شرح فصوص‌الحکم، ج ۱، ص ۱۱۵ـ۱۰۶،مولوی‌نامه، ج ۱،ص ۳۵۵ـ۳۵۳، شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۱.

۲. می‌شُخول: از مصدر شخولیدن به معنی نالیدن، فریاد زدن.

۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۰۳.

سپرد و...[۱] در این وجه، حذف مضافی تقدیر شده است.]

(۷۵۹) از پسِ گربه دویدند، او گریخت کودک‌ازترسِ عِتابش‌رنگ ریخت

اهل خانهٔ آن مرد، دنبال گربه دویدند، ولی آن گربه گریخت و فرزند خردسالش از ترس بازخواست و سرزنش پدر، رنگ از رویش پرید.

(۷۶۰) آمد اندر انجمن آن طفلِ خُرد آبروی مردِ لافی را ببُرد

آن طفلِ خُردسال به مجلسی که آن مرد لاف‌زن در آنجا بود آمد و او را رسوا کرد.

(۷۶۱) گفت: آن دُنبه که هر صبحی بِدآن چرب می‌کردی لبان و سِبْلَتان

کودک گفت: ای پدر، آن پوست دنبه‌ای که هر بامداد با آن لب‌ها و سبیل‌هایت‌را چرب می‌کردی. [ادامهٔ مطلب در بیت ذیل آمده است.]

(۷۶۲) گربه آمد، ناگهانش در رُبود بس دویدیم و نکرد آن جهد سود

گربه‌ای آمد و ناگهان آن پوست دنبه را ربود و برد و هرچه به دنبالش دویدیم و کوشیدیم نتوانستیم آن را از او بگیریم.

(۷۶۳) خنده آمد حاضران را از شِگِفت رحم‌هاشان باز جُنبیدن گرفت

حضّار مجلس از تعجّب به خنده افتادند؛ و در عین حال نسبت به آن مردِ لاف‌زن دلسوزی و مهربانی کردند.

(۷۶۴) دعوتش کردند و، سیرش داشتند تُخمِ رحمت در زمینش کاشتند

از آن پس او را به ضیافت خود دعوت کردند و شکمش را سیر نمودند و در زمین وجودش، بذرمهربانی کاشتند. [اشارت است به آنکه اگر مدّعیِ کذّاب از دعوی خود خلاص شود، از مرشد کامل واصل، بهره‌های معنوی برد[۲].]

---

۱. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۲۹۹.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی(شاه داعی)، ج ۲، ص ۲۵.

او چو ذوقِ راستی دید از کِرام بی‌تکبّر راستی را شد غُلام (۷۶۵)

آن مرد لاف‌زن وقتی که مزهٔ جوانمردی و راستی را از آن جوانمردان چشید، بی‌هیچ تکبّری غلام و بندهٔ راستی و صداقت شد و دست از تزویر و ریا بشُست.

دعوی طاووسی کردن آن شغال که در خُمِ صِباغ[1] افتاد

آن شغالِ رنگ‌رنگ آمد، نهفت بَر بناگوش ملامت‌گر بگفت (۷۶۶)

آن شغال رنگارنگ، نهانی آمد و بیخ گوش نکوهش‌کنندهٔ خود چنین گفت:

بنگر آخر در من و، در رنگِ من یک‌صَنَم چون من ندارد خود شَمَن[2] (۷۶۷)

آخر ای نکوهش‌گر به من و رنگ من نگاهی بکن. حتّی بت‌پرست نیز مانند من بُت ندارد. بس که زیبا و جذّاب شده‌ام!

چون گلستان گشته‌ام صدرنگ و خَوش مر مرا سجده کن، از من سر مَکَش (۷۶۸)

من همانند گلزاری صدرنگ و زیبا شده‌ام. در برابر من سجده آور و سرکشی مکن.

کرّ و فرّ و آب و تاب و رنگ بین فخرِ دنیا خوان مرا و، رُکنِ دین (۷۶۹)

در شکل و صورت من، هیبت و شکوه و آب و تاب را مشاهده کن. و آنگاه مرا مایهٔ فخر دنیا و پایهٔ دین به شمار آور. [رکن‌الدین و فخرالدین از القابی است که در قرون پیشین بر بسیاری از امرا و علما اطلاق می‌شده است.]

مظهرِ لطفِ خدایی گشته‌ام لوحِ شرح کبریایی گشته‌ام (۷۷۰)

من هم اینک مظهرِ لطف الهی شده‌ام. و به لوحی تبدیل شده‌ام که اسرار کبریایی و حقایق ربّانی در من نوشته شده است.

---

۱. صِباغ: رنگ، آنچه بدان رنگ کنند. صَبّاغ: رنگرز (صیغهٔ مبالغه). باتوجّه به اینکه عنوانِ این حکایت «افتادن شغال در خُم‌رنگ و...» است، وجه نخست مناسب‌تر است.

۲. شَمَن: بُت‌پرست.

(۷۷۱) ای شغالان هین مخوانیدم شغال کَی شُغالی را بُوَد چندین جمال؟

پس ای شغال‌ها بهوش باشید و مرا شغال مخوانید. کی ممکن است که شغال این همه حُسن و جمال داشته باشد؟!

(۷۷۲) آن شغالان آمدند آنجا به جمع همچو پروانه به گِرداگِردِ شمع

آن شغال‌ها آنجا آمدند و مانند پروانه گرد شمع، جمع شدند.

(۷۷۳) پس چه خوانیمت؟بگو،ای جوهری[1] گفت طاوسِ نرِ چون مُشتری

شغال‌ها به او گفتند: حال که تو می‌گویی مرا شغال نخوانید، پس ای بزرگ‌منش تو را چه بخوانیم؟ شغالِ ریاکار گفت: مرا طاووس نر بخوانید که همچون ستارهٔ مشتری درخشان و سعادتمند است. [توضیح مشتری در شرح بیت (۱۵۴۹) دفتر دوّم آمده است.]

(۷۷۴) پس بگفتندش که طاوسانِ جان جلوه‌ها دارند اندر گُلْستان

شغال‌ها گفتند: طاووس‌های جان در گلستان، جلوه‌ها دارند و در میان باغ می‌خرامند. [«طاووسان جان» به انبیاء و اولیاء اشاره دارد که در عالم روح و لامکان سیر می‌کنند.]

(۷۷۵) تو چنان جلوه کُنی؟ گفتا که نی بادیهٔ نارفته، چون کوبم منی[2]؟!

شغال‌ها بدو گفتند: آیا تو نیز همانند آنان شکوه و جلال داری؟ پاسخ داد: نه. من که هنوز به بیابان نرفته‌ام چگونه دم از مِنیٰ بزنم؟! [در بیت فوق مِنیٰ به ضرورت شعری اماله شده. توضیح اماله در شرح بیت (۶۶۹) دفتر اوّل آمده است. منظور بیت: من که بیابان سلوک را طی نکرده‌ام چگونه از کعبهٔ حقیقت حرف بزنم[3]؟ چه صحاریِ پُر آفت و مخافتِ سلوک را هر کسی نمی‌تواند درنوردد، در لفظ همگان مشتاق زیارت سیمرغِ حقیقت‌اند، امّا در عمل، عاجز و ناتوان.]

---

۱. جوهری: هر چیز جوهردار، صاحب جوهر، جواهرفروش. منظور در اینجا اصیل و بزرگوار و بزرگ‌منش است.

۲. مِنیٰ: موضعی است درمکّه که حاجیان در آن محلّ قربانی می‌کنند.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۰۴.

بانگِ طاوسان کُنی؟ گفتا که لا پس نه‌یی طاوس، خواجه بوالعلا (۷۷۶)

شغال‌ها به او گفتند: آیا مانند طاووس‌ها نغمه‌سرایی می‌کنی؟ شغال‌ریاکار گفت: نه. پس به او گفتند: ای شغال بلندمرتبه! تو طاووس نیستی.

خِلْعتِ طاوس آید ز آسمان کَی‌رسی‌ازرنگ و،دعوی‌هابدآن؟ (۷۷۷)

جامهٔ فاخرِ طاووس از آسمان عطا می‌شود. کی‌می‌توانی با رنگ و ریا و ادّعا به آن جامهٔ فاخر دست یابی؟ [خوارزمی گوید: ای دریغا این همه بیان حال توست و شرح نهایت کمال تو؛ گاهی دم از احاطت انواع علوم زنی و گاهی دعوی معرفتِ سرِّ مکتوم کنی؛ و گاهی خود را در مظهر سرِّ خدائی خوانی؛ و گاهی خویشتن را محرم حریم کبریایی دانی؛ زمانی گویی: رازدارِ خلوتِ لی‌مَعَ‌اللّه مَنَم؛ و ساعتی گویی: از رمزِ رایتِ رَبّی بربّی آگاه مَنَم؛ گاهی‌گویی: سوختهٔ آتش اشتیاقم؛ و گاهی گویی: قافله‌سالار قوافل عُشّاقم و هرگز اهتمام نمی‌نمائی تا گفتار تو از سرحال باشد و ذات تو را بهره‌ای از خواص اهل کمال باشد. واجب آن است که گوشِ هوش بگشائی[۱].]

تشبیه فرعون و دعویِ الوهیّتِ او بدان شغال که دعویِ طاووسی می‌کرد

همچو فرعونی مُرَصَّع[۲] کرده ریش برتر از عیسی پریده از خریش (۷۷۸)

مانند فرعون که ریشِ خود را به جواهر آراسته بود و از رویِ نادانی و حماقت از حضرت عیسی(ع) نیز خود را بالاتر دانست. [زیرا حضرت عیسی(ع) با اینکه به آسمان چهارم صعود کرد، همچنان خود را بندهٔ حضرت حق‌تعالی می‌دانست در حالی که آیهٔ ۲۴ سورهٔ نازعات ادعای خدایی فرعون را چنین حکایت می‌کند: فَقَالَ اَنَا رَبُّکُمُ‌الْاَعْلیٰ. «فرعون گفت: مَنَم پروردگار برترِ شما.» ر.ک. آسمان چهارم، بیت (۲۷۸۹) دفتر اوّل.]

او هم از نسلِ شغالِ ماده زاد در خُمِ مالی و جاهی در فتاد (۷۷۹)

آن فرعون نیز از تیره و نژاد شغالِ ماده زاده بود. و نهایت اینکه در خُم مال و مقام افتاد.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۰۴.

۲. مُرَصَّع: آراسته به جواهر.

[مالی و جاهی را هم می‌توان با یایِ نکره خواند و هم یای نسبت.]

(۷۸۰) هرکه‌دیدآن‌مال‌و جاهش،سجده‌کرد سجدهٔ افسوسیان[۱] را او بخَورد

هر کس که به دارایی و مقام فرعون می‌نگریست در برابر او به سجده می‌افتاد. و او نیز از سجدهٔ آن مسخرگان خرسند و سرمست می‌شد.

(۷۸۱) گشت مستک آن گدایِ ژَنده‌دلق از سجود و از تحیّرهایِ خلق

آن گدای خرقه‌پوش از سجده و حیرت مردم سخت سرمست شده بود. [از اینکه می‌دید جاه و مقام و اموال او مردم را دچار بُهت و حیرت کرده به خود می‌بالید. اطلاق «ژنده‌دلق» به فرعون شاید از باب تذکار این معنی باشد که او با همهٔ دارایی ظاهری در واقع فقیر محض بود، زیرا مالکیت خلق، اعتباری است.]

(۷۸۲) مال، مار آمد که در وَی زَهرهاست و آن قبول و سجدهٔ خلق، اژدهاست

مال در معنا همچون مار زهرآگین است. ولی باور کردن و سرمست شدن سجده‌ها و تعظیم‌های ظاهری مردم همانند اژدهاست. [مال دنیوی آکنده از زهرهای معنوی است. و بدتر از آن اینست که آدمی فریفتهٔ تعظیم‌ها و تملّق‌های چاپلوسان شود و احترام و تعظیم آنان را حقیقی گمان کند و خود را نیز کسی بشمرد. پس جاه خطرناک‌تر از مال است!]

(۷۸۳) های ای فرعون، ناموسی مکُن[۲] تو شغالی، هیچ طاوسی مکُن

ای فرعون، تظاهر به تقویٰ مکن. تو در واقع شغالی و تظاهر به طاووس بودن مکن. [با زیور و جاه و مقام ظاهری خود را در صف طاووسان عالم حقیقت جا نزن.]

(۷۸۴) سوی طاوسی اگر پیدا شوی عاجزی از جلوه و، رسوا شوی

اگر نزد طاووسان بیایی و در جمع آنان ظاهر شوی و بخواهی مانند آنان جلوه‌گری

---

۱. اَفْسُوسیان: جمع افسوس به معنی مسخره.

۲. ناموسی کردن: تظاهر به تقویٰ و پارسایی.

کنی قطعاً رسوا خواهی شد. [اگر به طاووسان باغ حقیقت که به اوصاف و رنگ‌های الهی آراسته شده‌اند نزدیک شوی و بخواهی خودنمایی کنی مسلماً مشتت باز می‌شود[1]. خوارزمی گوید: موسی و هارون چون طاووسانِ عالَم الهی بودند، پَر همّت برگُشاده، جلوه‌ها نمودند؛ لاجَرَم به حُکمِ اِنَّماٰ یَتَبَیَّنُ الْاَشْیاءُ بِاَضْدادِهاٰ، زشتی و رسواییِ تو پیدا گشت ودونْ‌همّتی و پستیِ قدرِ تو هویدا شد. شغال ماده را پَرِ طاووسی سود نداشت؛ آلودهٔ دنیا را لافِ قُدّوسی سود نداشت، چون مِحکِ امتحان در میان آمد، قلب را جز سیاه‌رویی نتیجه نداد. چون غُرّشِ شیر پیدا شد از سگ که پوستینِ شیر پوشید جز بانگِ هرزه‌گویی نزاد[2].]

موسی و هارون چو طاوسان بُدند　　پَرِّ جلوه بر سَر و رویت زدند　　(۷۸۵)

حضرت موسی و هارون مانند طاووسان بودند که با جلوه‌گری خود بال و پرشان را به سر و روی تو زدند. [حضرت موسی و هارون، درواقع طاووسان باغ حقیقت بودند؛ آنان براهین و معجزات خود را که همچون بال و پر طاووس، زیبا و گیرا بود به تو عرضه کردند.]

زشتی‌ات پیدا شد و، رسوایی‌ات　　سرنگون افتادی از بالایی‌ات　　(۷۸۶)

در نتیجه، زشتی و رسوایی نمایان شد و از بلندایِ آن همه دعاوی و یاوه‌گویی‌ها و مَنَم مَنَم زدن‌هایت بر زمینِ عجز و زبونی سقوط کردی.

چون مِحَک دیدی، سیه گشتی چو قلب　　نقشِ شیری رفت و، پیدا گشت کَلْب　　(۷۸۷)

همینکه امتحان پیش آمد، مانند طلای تقلّبی با سنگ محک، روسیاه و بی‌اعتبار شدی. و هیأت ظاهری تو که مانند شیر بود از میان رفت و ماهیّت زبون تو که همچون سگ بود نمایان شد.

ای سگِ گُرگینِ زشت ازحرص‌وجوش　　پوستینِ شیر را بر خود مَپوش　　(۷۸۸)

ای سگ گرگ‌صفت و مهاجم که از شدّت حرص و آزمندی زشت و بدهیبت شده‌ای،

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۰۹.
۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۰۵.

پوستین شیر را به تن مکن. [اگر «گَرگین» بخوانیم یعنی سگی که به مرضِ کچلی و گَری دچار شده است[۱]. این وجه نیز برای تحقیر مدّعیان کمال است.]

(۷۸۹) غُـرّهٔ شـیرت بـخواهـد امـتحان نقشِ شیر و، آنگه اخلاقِ سگان؟!

زیرا غرّش شیر می‌خواهد که تو را امتحان کند؛ آیا صورتِ شیران داری و سیرت سگان؟! [ریا و تزویر تو در فراز و نشیبِ روزگار برملا می‌شود، چنانکه حضرت علی(ع) فرمود: فی تَقَلُّبِ الْاَحْوالِ عِلْمُ جَواهِرِ الرِّجالِ[۲]. «در کشاکشِ دهر، گوهرِ آدمیان شناخته شود.»]

تفسیر «وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فی لَحْنِ الْقَوْلِ»

(۷۹۰) گفت یزدان مر نَبی را در مَسـاق یک نشانی سهل‌تر ز اهـلِ نـفاق

خداوند در قرآن کریم نشانه‌ای ساده‌تر از منافقان به پیامبر(ص) نشان داد. [مَساق هم می‌تواند مصدر میمی باشد و هم اسم مکان از فعل ساقَ یَسُوقُ بـه مـعنی رانـدن چـهارپایان ازپشت و یا جایگاهِ راندن[۳] به معنی نقل کردن نیز آمده است، چنانکه «سوقِ حدیث» یعنی نقل روایت. در اینجا مـنظور قـرآن‌کـریم است[۴]. عـنوان ایـن بـخش، پـاره‌ای از آیـهٔ ۳۰ سـورهٔ محمّد(ص) است: وَ لَوْنَشاءُ لَاَرَیْناکَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسیماهُمْ وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فی لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللّهُ یَعْلَمُ اَعْمالَکُمْ.«اگر خواهیم آنان (منافقان) را به تو بنمایانیم، تا شناسی‌شان به رخسارشان و براستی شناسی‌شان درهنجار گفتار؛ و خدای داند کردار شما.»]

(۷۹۱) گر منافق زَفْت باشد نغز و هَـوْل واشناسی مَر وَرا در لحن و قـول

اگر آدم منافق برحسب صورت و ظاهر، درشت و جالب و باهیبت باشد، تـو او را از هنجار گفتارش بازخواهی شناخت. [مولانا در جایی گفته است که زبان، همانند پرده‌ای است که بر تاریکنایِ درون آدمی آویخته است. تا وقتی که ساکـن و خـموش است، راز درون او مستور است، امّا همینکه به حرکت درمی‌آید خانهٔ درونِ او هویدا می‌شود.]

---

۱. ر.ک شرح مثنوی ولی‌محمّداکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۳، نثر و شرح‌مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۹۶.
۲. نهج‌البلاغه، حکمت شماره ۲۰۸.
۳. ر.ک. المنجمد، ص ۳۶۳.
۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۳.

چون سُفالین‌کوزه‌ها را می‌خری امتحانی می‌کُنی ای مُشتری (۷۹۲)

ای خریدار هرگاه می‌خواهی کوزه‌های سُفالی خریداری کنی، آن را امتحان می‌کنی.

می‌زنی دستی بر آن کوزه چرا؟ تا شناسی از طنین، اِشکسته را (۷۹۳)

چرا به آن کوزه‌ها با دست ضربه‌ای می‌زنی؟ برای اینکه از نوع طنین صدا در کوزه‌ها، سالم را از شکسته بازشناسی؟ [مستفاد از مضمون کلام امیرالمؤمنین علی(ع): کَمَاتُعْرَفُ اَوَانِي الْفَخَّارِ بِامْتِحانِهاٰ بِاَصْواتِهاٰ فَيُعْلَمُ الصَّحيحُ مِنهاٰ مِنَ الْمَكْسُورِ كَذٰلِكَ يُمْتَحَنُ الْاِنْسانُ بِمَنطِقِهِ فَيُعْرَفُ مااَعِنْدَهُ[1]. «همانسان که آوندهای سفالین را با طنین صدا می‌آزمایند تا سالم آن را از شکستهٔ آن باز شناسند، گوهرِ آدمی نیز توسّط هنجارِ گفتارش شناخته شود.»]

بانگِ اِشکسته دگرگون می‌بود بانگِ چاووش[2]ست پیشش می‌رود (۷۹۴)

زیرا صدای کوزهٔ شکسته یک طور دیگر است وصدای کوزهٔ سالم‌طوری دیگر. صدا در حکمِ پیشرو و جلودار کوزه است یعنی چگونگی کوزه را به مشتری نشان می‌دهد.

بانگ می‌آید که تعریفش کند همچو مَصْدَر، فعل تصریفش کند (۷۹۵)

صدایی که به گوش می‌رسد، احوالِ درون را می‌شناساند، مانند مصدر که فعل، آن را صرف می‌کند. [«مَصْدَر» در لغت به معنی محلّ بازگشت و جای صادر شدن است. ولی در اصطلاح علم صَرْف، اسمی است که فعل از آن مشتق می‌شود. همانطور که افعال و سایر اسامی (مشتق) از مصدر نشأت می‌گیرند، افعال و اقوال آدمیان نیز از مصدرِ روح و قلبشان ناشی می‌شود.]

چون حدیثِ امتحان، رُویی نمود یادم آمد قصّهٔ هاروت زود (۷۹۶)

اینک که سخن از امتحان الهی درمیان آمد، بیدرنگ یادِ قصهٔ هاروت افتادم. [همانسان که گفته آمد، مولانا حکایات را به اقتضای معانی و مقاصد عرفانی خود می‌آورد، از اینرو معمولاً حکایات را در دلِ یکدیگر نقل می‌کند.]

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۷۶.

۲. چاووش: پیشروِ کاروان، کسی که پیشاپیش قافله حرکت می‌کند.

قصّهٔ هاروت و ماروت و دلیریِ ایشان بر امتحانِ حق تعالیٰ

(۷۹۷) پیش ازین، ز آن گفته بودیم اندکی خود چه گوییم؟ از هزارانش یکی

پیش از این از آن قصّه کمی گفته بودیم. از آن قصّه چه بگویم در حالی که از هزاران مطلب آن، تنها یکی را گفته‌ام. یعنی فقط یک‌هزارم آن را بازگو کرده‌ام.

(۷۹۸) خواستم گفتن در آن تحقیق‌ها تا کنون واماند از تعویق‌ها

پیش از این می‌خواستم دربارهٔ این قصّه، تحقیق‌ها کنم و اسرار آن را به تفصیل بیان دارم. امّا به دلایلی این کار به تعویق افتاد. [به مصداق اَلْکَلامُ یَجُرُّالْکَلام سخن، دُمادُم هم آمد و مجالی فراهم نشد تا مشروح بدان پرداخته شود. این موضوعی است که خواننده به کرّات در مثنوی شاهد آن است. مولانا خود نیز سبب تأخیر در بیان پاره‌ای از مطالب را «جَرِّ جَرّارِ کلام» دانسته است. ر.ک. بیت (۱۵۶۲) دفتر دوّم.]

(۷۹۹) حملهٔ دیگر، ز بسیارش قلیل گفته آید، شرحِ یک عضوی ز پیل

بار دیگر اندکی از آن بسیار را بازگو می‌کنیم. در اینجا از فیلِ تنها یک عضو آن شرح داده می‌شود. [یعنی قصّهٔ هاروت و ماروت خیلی طولانی است، گویی مانند فیل، بزرگ و جسیم است، لذا تنها مقداری از آن گفته می‌شود، چنانکه مثلاً از یک فیل، تنها یکی از اعضا و جوارحش بیان می‌شود[۱]. ضمناً اشاره‌ای است به داستان چگونگی شکل فیل در بیت (۱۲۵۹) همین دفتر.]

(۸۰۰) گوش کن هاروت را، ماروت را ای غلام و چاکران ما رُوت را

قصّهٔ هاروت و ماروت را گوش کن. ای که ما غلام و چاکرِ روی ماه تو هستیم.[این خطاب یا به حُسام‌الدین است و یا به هر سالک دیگر.]

(۸۰۱) مست بودند از تماشایِ اله وز عجایب‌هایِ اِستدراجِ شاه

این دو نفر از مشاهدهٔ جمال حق تعالی و از شگفتی‌های کیفر الهی که به صورت خارقِ

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۱۴.

عادت جلوه می‌کرد، مست و مدهوش بودند. [توضیحِ استدراج در شرح بیت (۳۰۴۱) دفتر اوّل و (۵۰۸) همین دفتر آمده است.]

این چنین مَستی است ز استدراجِ حق تا چه مستی‌ها کُند مِعْراجِ حَق (۸۰۲)

در جایی که این دو نفر از کیفر الهی که به صورت خوارق عادات جلوه می‌کرد اینگونه مست و مدهوش بودند، پس قیاس کن آن بندگانی که به معراج حقایق می‌روند و به حق واصل می‌شوند چه مستی‌هایی می‌کنند؟

دانهٔ دامش چنین مستی نمود خوانِ اِنعامش چه‌ها داند گشود؟ (۸۰۳)

وقتی که دانهٔ قهر و کیفر حق، این‌سان مستی می‌آورد، ببین سفرهٔ اِنعام و احسان معنوی او چه اسرار و حقایقی را برای عُشّاق، مکشوف می‌سازد؟

مست بودند و رهیده از کمند های هویِ عاشقانه می‌زدند (۸۰۴)

این دو (هاروت و ماروت) در عالم ملکوت سرمست و رهیده از کمند هویٰ و هوس بودند و عاشقانه نعرهٔ مستانه می‌زدند. [آن دو از طهارت نفس خود سرمستی می‌کردند و به خلقت آدم و آدمیان که با شهوت سرشته شده است طعنه‌ها می‌زدند.]

یک کمین و امتحان در راه بود صرصرش[1] چون کاه، کُه را می‌رُبود (۸۰۵)

در این راه کمینگاه و امتحانی بود که تندْبادش حتّی کوه‌ها را نیز مانند پرکاه می‌ربود و با خود می‌بُرد. [ازبس امتحان‌های الهی، سخت و نیرومند است.]

امتحان، می‌کردشان زیر و زَبَر کَی بُوَد سرمست را زینها خَبَر؟ (۸۰۶)

بادِ سرکش و نیرومندِ امتحان از کمینگاه قضا و مشیّت الهی وزیدن گرفت و آنان را زیر و رو کرد. آدم سرمست و مغرور کی ممکن است از این امتحان‌ها آگاهی داشته باشد؟

---

۱. صَرصَر: بادِ سرکش، یا باد بسیار سرد. تکرارِ آن جهت مبالغه است. این لفظ سه بار در قرآن کریم آمده است: آیهٔ ۱۶ سورهٔ فصّلت، آیهٔ ۱۹ سورهٔ قمر و آیهٔ ۶ سورهٔ حاقّه.

(۸۰۷) خندق و میدان به پیشِ او یکی‌ست چاه و خندق پیشِ او خَوش مسلکی‌ست

گودال عظیم و راه صاف و وسیع در نظر آدم سرمست برابر است. چاه و خندق برای چنین آدمی راهی مطلوب است.

(۸۰۸) آن بُزِ کوهی بر آن کوهِ بلند بر دَوَد از بهرِ خوردی بی‌گزند

برای مثال، بُزکوهی می‌خواهد از فراز کوهی بلند پایین بیآید تا راحت چَرا کند.[این تمثیل ظاهراً تفصیل این بیت عطّار است در اسرارنامه:

چو بُز تا چند خواهی از کمر جَست که خواهی کام و ناکام این کمر بست[۱]]

(۸۰۹) تا علف چیند، ببیند ناگهان بازیی دیگر ز حُکمِ آسمان

بُز کوهی می‌خواهد از کوه فرود آید تا مشغول خوردن علف شود که ناگهان به اقتضای تقدیر الهی، حکم دیگری مقدّر می‌شود و او مغلوب آن حُکم می‌گردد. [آن حکم و بازی اینست:]

(۸۱۰) بر کُهی دیگر براندازد نظر ماده‌بُز بیند بر آن کوهِ دگر

آن بُز کوهی ضمن فرود آمدن از کوه نگاهش به قلّهٔ دیگر می‌افتد و ماده بُزی را مشاهده می‌کند. [شهوت چنان بر او غلبه می‌کند که سراپا شور و هیجان می‌شود.]

(۸۱۱) چشمِ او تاریک گردد در زمان بر جهد سرمست زین کُه تا بدآن

چشم بُز کوهی در همان لحظه سیاهی می‌رود و هیچ چیز را نمی‌بیند و فاصلهٔ زیاد را تشخیص نمی‌دهد و ناگهان از سر این قلّهٔ کوه به سر آن قلّه می‌پرد. [چرا؟]

(۸۱۲) آنچنان نزدیک بنماید وَرا که دویدن گِردِ بالوعهٔ[۲] سرا

برای اینکه بر اثر غلبهٔ شهوت، فاصلهٔ آن کوه، چنان نزدیک می‌نماید که گویی کسی

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۹۲.

۲. بالُوعه: چاه فاضلاب، چاهی که در آن آبِ باران و آب‌های فاسد ریخته شود.

می‌خواهد دورِ چاهِ منزلش بگردد.

آن هزاران گَز[1] دو گز بنمایدش تا ز مستی میلِ جَستن آیدش (۸۱۳)

بر اثر غلبهٔ شهوت، هزاران گز فاصله، تنها دو گز به نظرش می‌رسد؛ از اینرو بر اثر مستی و مدهوشی میل پریدن می‌کند.

چونکه بجْهد، در فتد اندر میان در میان هر دو کوهِ بی‌امان (۸۱۴)

همینکه آن بزِ کوهی بپرد، میان دو کوه خطرناک می‌افتد.

او ز صیادان به کُه بگریخته خود پناهش، خونِ او را ریخته (۸۱۵)

آن بُز کوهی از ترس شکارچیان به کوه پناه بُرده، ولی همان پناهگاهش، خون وی را بر زمین ریخته است. [همینطور خیلی از کسان از دست صیّاد قضا و بلا به کوه نعیم و شهوت می‌گریزند امّا خبر ندارند که پناهگاهشان، قتّالِ آنان است: ر.ک. داستان نگریستن عزرائیل بر مردی و... بیت (۹۷۰ ـ ۹۵۶) دفتر اوّل.]

شِسته صیادان میانِ آن دو کوه انتظارِ این قضایِ با شکوه (۸۱۶)

شکارچیان میان دو کوه در انتظار این تقدیر شکوهمند و باهیبت می‌نشینند.

باشد اغلب صیدِ این بُز همچنین ورنه چالاکست و چُست و خصم‌بین (۸۱۷)

غالب اوقات، بز کوهی را با همین شیوه شکار می‌کنند، والّا این حیوان فوق‌العاده چابک و چالاک است و دشمن را خوب می‌بیند. [و شکارچیان به طریق معمول از عهدهٔ شکارش برنمی‌آیند.]

رُستم ارچه با سَر و سِبْلَتْ بُوَد دامِ پاگیرش یقین شهوت بُوَد (۸۱۸)

اگرچه رُستم زال سر و سبیلی داشت. یعنی دارای قدرت و هیبت بود، ولی یقیناً

---

۱. گَز: مقیاس طول، واحد طول که در قدیم، معادل ۲۴ انگشت بود.

دامگاهش، شهوات نفسانی بود. [زال، پسری داشت به نام شغاد که از کنیزکی به دنیا آمده بود. و او را به کابل، نزد شاه کابل فرستادند. این پسر، دختر پادشاه کابل را بزنی گرفت و جزو خانوادهٔ او شد. رستم هر ساله از شاه کابل یک چرم گاو زر به عنوان باج دریافت می‌کرد. چون شغاد به دامادی او درآمده بود توقع داشت که برادرش باج از او مطالبه نکند. ولی رستم تغییری در روش خود نداد. شغاد رنجیده خاطر شد و با پدرزنش توطئه‌ای چیدند که رستم را به کابل بکشانند. و به نیرنگ، او را هلاک سازند. از این رو چاه‌هایی بر سر راه رستم کندند و روی آن را پوشاندند تا او هنگام شکار در یکی از آن چاه‌ها فرو افتد و چنین شد[۱]. بدین‌سان میل و رغبت به مال، هلاکتگاه رستم شد. بنابر این کسانی که خود را رستم و پهلوان عقل و عرفان قلمداد می‌کنند اگر از توفیق ربّانی محروم شوند و راه غرور پویند بی‌گمان به مغاکِ هلاک نفس خواهند افتاد.]

(۸۱۹) همچو من از مستیِ شهوت ببُر مستیِ شهوت ببین اندر شتر

حضرت مولانا به اینجا که می‌رسد به سالکان طریق و طالبان ارشاد چنین اندرز می‌دهد: تو نیز مانند من از مستیِ شهوت دست بردار و مستیِ شهوت را در شتر نر تماشا کن. [سرمستیِ شهوات را برای حیوانات بگذار و خود، راه ریاضت و صیانت نفس درپیش گیر. وجه دیگر مصراع دوّم: آدمی که اسیر و مست شهوت است سرانجام کارش به رسوائی کشیده می‌شود و ضابطان حکومتی او را می‌گیرند و روی شتر سوار می‌کنند و در شهر می‌گردانند[۲].]

(۸۲۰) باز این مستیِّ شهوت در جهان پیش مستیِّ مَلَک دان مُسْتهان[۳]

مستی شهوت در این دنیا در مقایسه با مستی فرشتگان، واقعاً خوار و بیمقدار است. [این بیت، مدلولِ متضاد دارد، هم می‌تواند در مدح مستیِ فرشتگان باشد و هم در ذَمّ آن. وجه نخست اینست که مستی فرشتگان به قدری والا و متعالی است که با لذّات و شهوات اینجهانی قابل مقایسه نیست، پس تو ای سالک از مستی شهوت که وصفِ بشریّت و صفت حیوانیّت است دست بدار و خود را از زنجیر گرانبار آن رهایی ده.

---

۱. ر.ک. نامهٔ نامور، ص ۴۴۶ ـ ۴۴۵.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ۳۲۱ـ۳۲۰.

۳. مُسْتَهان: خوار و بیمقدار.

وجه دوّم: هرچند سرمستی از شهوات حیوانی نکوهیده و قبیح است ولی ای سالک مبادا از شهوت ظاهره خلاص شوی و به شهوت خَفیّه[۱] دچار آیی که این دوّمی بسی سخت‌تر و گرانبارتر است. مبادا از حجاب ظلمانی[۲] بدر آیی و به حجاب نورانی[۳] گرفتار شوی.

منظور از فرشته در این ابیات، فرشتگان ارضی است، یعنی انسان‌هایی که به مقام تجرید و خلوص و تهذیب عالی رسیده‌اند. والّا فرشتگان آسمانی ذاتاً عصیان‌گر نیستند و همواره در قید اطاعت به سر می‌برند[۴].]

مستیِ آن مستیِ این بشکند او به شهوت التفاتی کَی کند؟ (۸۲۱)

مستی روحانی، برمستی جسمانی چیره و غالب است. چگونه ممکن است که انسان‌های فرشته‌خو به شهوات تمایل پیدا کنند؟ [خوارزمی گوید: همچنین مستان حق را غایت نیست و تفاوت درجهٔ مستی ایشان را نهایت نی[۵].]

آبِ شیرین تا نخوردی، آبِ شور خوش‌بُوَدخوش،چون درونِ‌دیده نور (۸۲۲)

برای مثال، اگر تا به حال آب شیرین نخورده باشی، آب شور مانند نور چشم برای تو خوش‌آیند و عزیز می‌نماید.

قطره‌یی از باده‌هایِ آسمان برکَند جان را ز مَی وز ساقیان (۸۲۳)

قطره‌ای از شراب‌های روحانی و آسمانی، روح آدمی را از توجّه به شراب‌ها و ساقیان جسمانی بیزار می‌کند.

تا چه مستی‌ها بُوَد اَملاک را وز جلالت روح‌هایِ پاک را (۸۲۴)

تو قیاس کن که مستیِ انسان‌های فرشته‌خو و صاحبان ارواح پاک (اولیاءاللّه)از تجلّیات الهی چه مستی‌ها و خوشی‌هایی می‌کنند. یعنی خوشی احوال روحانی به وصف در نمی‌گنجد.

---

۱ و ۲ و ۳. توضیح این سه اصطلاح در شرح بیت (۱۵۹۹) و (۲۴۲۵) دفتر اوّل آمده است.

۴. مقتبس از شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۴ـ۳۳.

۵. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۰۶.

(۸۲۵) که به بویی دل در آن مَی بَسته‌اند خُمِّ بادهٔ این جهان بشکسته‌اند

زیرا فرشته‌خویان و مردان خدا به واسطهٔ رایحه و بویی نسبت بدان شراب الهی شیفته و دلبسته شده‌اند و در نتیجه، خُمِ شراب اینجهانی را شکسته‌اند. [منظور از «خُم» مرکز و محلّ لذّاتِ دنیوی و امیال شهوانی است که از آن به روح حیوانی تعبیر کرده‌اند[۱]. منظور از «بو» نفحات الهی است. ر.ک. شرح بیت (۱۹۵۱) دفتر اوّل. به هر حال منظور اینست که بواسطهٔ نفحات الهی می‌توان کانون لذّات دنیوی را محو کرد.]

(۸۲۶) جز مگر آنها که نومیدند و دور همچو کُفّاری نهفته در قبور

تنها کسانی به این بادهٔ ربّانی دل نبسته‌اند که از الطاف الهی نومید و ناکام‌اند و همچون منکران حق، در گور اجسامِ خود دفن شده‌اند.

(۸۲۷) ناامید از هردو عالَم گشته‌اند خارهایِ بینهایت کِشته‌اند

اینان از هر دو جهان نومید شده و در نتیجه خارهای بی‌پایانی کاشته‌اند. یعنی به تباهکاری و ستمکاری فراوان دست آلوده‌اند.

(۸۲۸) پس ز مستی‌ها بگفتند ای دریغ بر زمین باران بدادیمی، چو میغ

در اینجا حضرت مولانا بازمی‌گردد به دنبالهٔ حکایت هاروت و ماروت و می‌فرماید: هاروت و ماروت به سبب سرمستی ملکوتی خودگفتند: ای کاش ما به زمین فرود می‌آمدیم و مانند ابر بر زمین، باران نازل می‌کردیم. [مانند ابر رحمت و معنویت، باران عدالت و احسان بر زمینیان فرو می‌باراندیم.]

(۸۲۹) گستریدیمی درین بیدادْجا[۲] عدل و انصاف و عبادات و وفا

در سرایِ ستمکاری و بیدادگری زمین، عدل و داد و عبادت حق و رسم وفاداری را گسترش می‌دادیم.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۲۳.

۲. بیدادْجا: جای ستمکاری.

(۸۳۰) این‌بگفتند و قضا می‌گفت: بیست[۱] پیشِ پاتان دامِ ناپیدا بَسی‌ست

این حرف‌ها را زدند و اِدّعاها را کردند، ولی قضای الهی به آن دو گفت: بایستید، صبر کنید و از این لاف‌ها مزنید که بر سر راه شما دام‌های ناپیدا بسیار است.

(۸۳۱) هین مدو گستاخ در دشتِ بلا هین مران کورانه اندر کربلا[۲]

گستاخانه به صحرای بلا و محنت نشتابید. و بهوش باشید، مبادا بدون مطالعه و بصیرت قدم در جایگاه رنج و ابتلا بگذارید.

(۸۳۲) که ز موی و، استخوانِ هالکان می‌نیابد راه پایِ سالکان

زیرا از انبوهی و کثرت موی و استخوان و بقایای کشته‌شدگان، راهیان و سالکان، جایِ قَدَم گذاشتن پیدا نمی‌کنند. [کنایه از کثرتِ کشته‌شدگان قهر الهی است[۳].]

(۸۳۳) جملهٔ راه، استخوان و موی و پی بس که تیغِ قهر لاشَی[۴] کرد شَی

سرتاسر راه سلوک، آکنده است از استخوان و موی و رگ و پی کشته‌شدگان، از بس که تیغِ قهر الهی، همه چیز را به نیستی بُرده است.

(۸۳۴) گفت حق که بندگانِ جُفتِ عَوْن بر زمین آهسته می‌رانند و هَوْن[۵]

حق تعالی فرموده است: بندگانی که مشمول یاری و عنایت حق قرار گرفته‌اند، در روی زمین بآهستگی و فروتنی گام برمی‌دارند. [اشاره به آیهٔ ۶۳ سورهٔ فرقان: وَ عِبادُالرَّحْمنِ الَّذینَ یَمْشُونَ عَلَی الْأَرضِ هَوْناً وَ اِذا خاطَبَهُمُ الْجاهِلُونَ قالُوا سَلاماً. «و بندگان خاصّ خدا آنان‌اند که می‌روند بر زمین، نرم و آهسته؛ و چون به ایشان خطاب کنند: نادان. بگویند سخنی خوب و بایسته.»]

---

۱. بیست: مخفّف بِایست، از ایستادن. (ر.ک. شرح اسرار، ص۲۰۱)
۲. ر.ک. توضیح بیت (۷۲) همین دفتر.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص۳۲۵.
۴. لاشَی: لاشیْء: نیست، معدوم.
۵. هَوْن: نرمی و آسانی.

(۸۳۵) پـابرهنه چـون رود در خـارزار؟ جز به وقفه و فکرت و پرهیزگار

برای مثال، آدمِ پابرهنه در زمینِ پُر از تیغ و خار، چگونه راه می‌رود؟ مسـلماً بسـیار آهسته و هوشیار و محتاط راه می‌رود. [همینطور بندگانِ خاصّ خدا نیز در طریق حق با وقفه و تدبّر و تقویٰ گام برمی‌دارند و به هرگام خود چندبار با دقّت نگاه می‌کنند کـه آیـا درست برداشته‌اند یا نه. چنانکه یکی از اصول یازده‌گانهٔ طریقت نقشبندیه «نظر بر قَدَم» همین معنا را افاده می‌کند.]

(۸۳۶) این قضا می‌گفت، لیکن گوششان بسته بود اندر حـجابِ جـوششان

قضا با زبان حال این معنا را به آن دو (هاروت و ماروت) می‌گفت؛ ولی گوش باطنی آنان در حجاب شور و هیجان پوشیده شده بود.

(۸۳۷) چشـم‌ها و گـوش‌ها را بسـته‌انـد جز مر آنها را که از خود رَسته‌اند

چشم و گوش باطنی همگان بسته است، مگر آنان که از وجود مجازی و موهوم خود صرف‌نظر کرده‌اند.

(۸۳۸) جز عنایت کـه گشـاید چشـم را؟ جز مـحبّت کـه نشـاند خشـم را؟

به جز عنایات و الطاف خداوندی چه کسی قادر است چشم باطنی را بگشاید؟ و جز عشق حق، چه چیزی می‌تواند آتش کیفر را فرو نشاند؟

(۸۳۹) جهدِ بی‌توفیق خـود کس را مـباد در جهان، وَاللّـهُ اَعْـلَم بِـالسَّداد[1]

الهی که در این جهان، کسی گرفتار تلاش بیهوده نشود. خداوند به راسـتی و درسـتی داناتر است.

---

۱. سَداد: راستی و درستی.

قصهٔ خواب دیدن فرعون، آمدنِ موسی را علیه‌السّلام و تدارک اندیشیدن

خلاصهٔ داستان

هرچند ماجرای ولادت حضرت موسی(ع) در تفاسیر قرآن کریم و تواریخ به صورت‌های مختلف نقل شده، ولی این مطلب مورد اتفاق است که نجات یافتن موسی از دست قهر و ستم فرعونی با مشیّت الهی و عنایات ربّانی بوده است. تورات در نقل این ماجرا به اجمال و اختصار سخن گفته و از تفصیل آن اجتناب ورزیده است. پس از آنکه منجّمان و خواب‌گزاران، فرعون را از ولادت موسی می‌آگاهانند، به دستور فرعون، فرزندان ذکور بنی‌اسرائیل قتل‌عام می‌شوند و گویند که او برای دست‌یافتن به موسی، نود هزار نوزاد بنی‌اسرائیل را می‌کشد[1]. به روایت وَهْب بن مُنَبِّه هنگامی که مادر موسی باردار می‌شود این مسأله را از همگان پوشیده می‌دارد و همان سالی که قرار است موسی زاده شود، فرعون، قابلگانی به جاسوسی می‌گمارد تا در خانه‌ها سرکشی کنند و مولودِ موعود را بیابند و به دست هلاکتش سپارند. امّا مادر موسی به حاملگان نمی‌مانَد، نه شکمی برآماسیده دارد و نه رنگی پریده. تنها خواهرش مریم در شب ولادت از این امر آگه می‌شود[2]. و از عبداللهبن عباس نیز نقل شده است که وقتی قابله‌ای از خانهٔ مادر موسی برون می‌آید، نگهبانان فرعونی به سوی

---

۱. سفر خروج، باب دوم، آیهٔ ۱۱ ـ ۱.

۲. ر.ک. کشّاف، ج ۳، ص ۳۹۳.

خانه می‌شتابند، مریم، خواهر را از هجوم مأمورانِ سنگدل فرعونی می‌آگاهاند، مادر، بیدرنگ نوزاد را در پارچه‌ای درمی‌پیچد و به تنوری پُرلهیب و سوزان می‌افکند. مأموران همه‌جا را وارسی می‌کنند امّا نشانی از نوزاد نمی‌یابند؛ ناچار به سوی تنور می‌روند و می‌بینند که آتشِ تنور زبانه می‌کشد و یقیناً کسی در چنین آتشی زنده نمی‌ماند. به مادر موسی، ژرف می‌نگرند ولی نشانه‌ای از بارداری در او نمی‌یابند و ناچار خانه را ترک می‌کنند و می‌روند. مادر موسی به سوی تنور می‌شتابد و با حیرت تمام می‌بیند که آتشِ فروزان تنور، سرد و سازگار است و به نوزاد آسیبی نرسانده است[۱].

* * *

موسی و فرعون در **مثنوی** بیش از آنکه به صورت حقیقت شخصیّه مطرح باشد به صورت حقیقت نوعیّه مطمح نظر است. به دیگر سخن، موسی و فرعون به دو فرد خاصّ در مقطعی ازتاریخ محدود نمی‌شود، بلکه‌صفات‌و ممیّزات هریک ازآن دو در طول تاریخ در یکایک انسان‌ها ظهور می‌کند، از اینروست که شمس تبریزی نیز در **مقالات** خود بدین مطلب تصریح کرده است. موسی مظهر روح ایمانی و عقل معاد است و فرعون مظهر نفس امّاره و سرکش و عقلِ معاش. بنابراین موسی و فرعون به صورت حقیقت نوعیّه در انسان‌ها ظهور می‌کنند. چنانکه مولانا در انتهای این حکایت، مقصود خود را باز می‌گوید:

آنچه در فرعون بود اندر تو هست — لکن اژدرهات، محبوسِ چَه است
ای دریغ این جُمله احوالِ تو است — تو بر آن فرعون برخواهیش بست

* * *

(۸۴۰) **جَهدِ فرعونی، چو بی‌توفیق بود — هرچه اومی‌دوخت، آن تفتیق[۲] بود**

چون تلاش فرعون، بیهوده بود، هر چه می‌دوخت ازهم گسسته می‌شد.

(۸۴۱) **از مُنَجّم بود در حکمش هزار — وز مُعَبِّر نیز و، ساحر بیشمار**

هزار منجّم تحت فرمان فرعون بودند و نیز تعداد بیشماری خواب‌گزار و جادوگر. [مُنَجِّم، اخترشناس، اخترنگار، کسی که اختران و افلاک را بیشتر از جهت تأثیر آنها در زمین

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۲۴۱ـ۲۴۰.
۲. تَفْتیق: شکافتن.

مورد مطالعه قرار می‌دهد. و کار او تنجیم و صدور احکام نجومی است. او را نباید با هیئت‌شناس و کسی که با قواعد علمی دربارهٔ ستارگان و افلاک و قوانین حاکم برآن تحقیق می‌کند اشتباه کرد[۱].

مُعَبِّر، خواب‌گزار، تفسیرکنندهٔ رؤیا. علم تعبیر خواب یکی از شریف‌ترین علوم است و آن عبارت‌است از معرفت به‌احوال خواب‌ها و تعبیر و تفسیر آن. طبق مفاد آیهٔ ۲۱ سورهٔ**یوسف** این علم را حق‌تعالی به حضرت یوسف(ع) عطا کرده است. در تعبیر خواب شرایطی وجود دارد که‌در کتب مربوطه آمده‌است[۲]. تفصیل‌این موضوع در شرح بیت(۱۷۳۲) همین دفتر آمده است.

سِحْر در اصل به معنی برگرداندن است، و ساحر با سحر خود، نظرها را از حق به باطل می‌گرداند و لباس حق بر باطل می‌پوشد. بیضاوی در تفسیر آیهٔ **وَ یُعَلِّمونَ السِّحْرَ**... می‌گوید مراد از سحر فنی است که با استعانت از شیطان و تقرّب به او حاصل می‌شود، ولی کارهای اهل شعبده تسامحاً نام سحر به خود گرفته در حالی که آن کارها سحر نیست و شرعاً مذموم محسوب نمی‌شود. سبب سحر، پنهان و درک آن برای اکثریت عقول دشوار است. و آن علمی است که دربارهٔ معرفت احوال فلکی و اوضاعِ کواکب و رابطهٔ آن با امور زمینی و موالید ثلاثه بحث می‌کند. این فن شرعاً حرام است مگر برای دفع سحر[۳]. مؤلفان سحر و علوم غریبه تألیفات خود را در این باب عمداً دشوار و مغلق نوشته‌اند تا هر کس و ناکسی از آن سر درنیاورد؛ چنانکه مَسلمهٔ مَجریطی از بزرگان علوم غریبه در **غایةالحکیم**، قواعد این فن را بسیار دشوار بیان کرده است.]

مَقدمِ موسی نمودندش به خواب که کند فرعون و، مُلکش را خراب (۸۴۲)

در عالم رؤیا به فرعون خبر داده شد که بزودی حضرت موسی زاده خواهد شد و او و حکومتش را نابود خواهد کرد.

با مُعَبِّر گفت و، با اهلِ نجوم چون‌بُوَد دفعِ خیال و، خوابِ شوم؟ (۸۴۳)

فرعون، رؤیای‌خود را برای خواب‌گزاران و منجّمان بازگوکرد؛ و از آنها پرسید: چگونه

---

۱. ر.ک. **فرهنگ اصطلاحات نجومی**، ص ۷۵۷.

۲. ر.ک. **نفایس‌الفنون**، ج ۳، ص ۲۱۹، **کامل‌التعبیر**، ص۲۷.

۳. ر.ک. **کشّاف اصطلاحات الفنون**، ج ۱، ص ۶۴۸، **کشف‌الظنون**، ج ۲، ص ۹۸۱ـ۹۸۰.

می‌شود این رؤیا و خواب شوم را خنثی کرد؟

(۸۴۴) جمله گفتندش که تدبیری کنیم راهِ زادن را چو رهزن می‌زنیم

همهٔ منجّمان و خواب‌گزاران گفتند: ای پادشاه، تدبیری خواهیم اندیشید و راه زاییدن موسی را مانند راهزنان می‌بندیم.

(۸۴۵) تا رسید آن شب که مَوْلِد[1] بود آن رأی این دیدند آن فرعونیان

تا اینکه آن شب فرارسید، آن شب، شب انعقاد نطفهٔ حضرتِ موسی(ع) بود. آنها به اتفاق آراء این چاره رااندیشیدند:

(۸۴۶) که برون آرند آن روز از پگاه سوی میدان، بزم و تخت پادشاه

صبح زود، تخت و بساط فرعون را در میدان شهر برپا کنند.

(۸۴۷) اَلصَّلا[2] ای جمله اسراییلیان شاه می‌خواند شما را زآن مکان

بانگ همی زنید که ای قوم بنی‌اسرائیل، فرعون همهٔ شما را فرا می‌خواند، از مکان‌های خود بُرون آیید و بشتابید.

(۸۴۸) تا شما را رو نماید بی‌نقاب بر شما احسان کند بهرِ ثواب

تا فرعون، بی‌حاجب و مانع، خود را به شما نشان دهد و برای ثواب به شما احسان کند.

(۸۴۹) کآن اسیران را بجز دوری نبود دیدنِ فرعون، دستوری نبود

زیرا بنی‌اسرائیل که اسیر قدرت و حکومت فرعون بودند، همیشه از او دور بودند و هیچگاه اجازه نداشتند که به حضور او برسند.

---

۱. مَوْلِد: هم اسم زمان است و هم اسم مکان به معنی: زمان زاییدن و مکان زاییدن. امّا در این بیت به معنی زمان انعقاد نطفه است.

۲. اَلصَّلا: ر.ک. توضیح بیت (۲۲۷۸) دفتر اوّل.

گر فتادندی بـه رَه در پیشِ او بهرِ آن یاسه[1] بخفتندی بـه رُو (۸۵۰)

تازه اگر بطور اتفاقی با فرعون برخورد می‌کردند، طبق قانون، باید رُخسار بر خاک می‌نهادند.

یاسه این بُد که نبیند هیچ اسیر درگـه و بیگه لقایِ آن امیر (۸۵۱)

طبق قانونی که برای بنی‌اسرائیل وضع شده بود، هیچیک از افراد بنی‌اسرائیل که اسیر حکومت فرعون بودند هیچگاه حق نداشتند به روی او نگاه کنند.

بانگِ چاووشان چو در رَه بشنود تـا نبیند، رُو بـه دیواری کند (۸۵۲)

همینکه صدای نگهبانان و جارچیان فرعون را می‌شنیدند باید بلافاصله رو به دیوار می‌کردند تا چشمشان به او نیفتد.

ور ببیند رویِ او، مُجرِم بود آنچه بتّر، بر سرِ او آن رود (۸۵۳)

و اگر احیاناً نگاه یکی از آنان به فرعون می‌افتاد، گناهکار بـه شمار می‌آمد و در اینصورت دچار بدترین کیفر می‌شد.

بودشان حرصِ لقایِ مُمتنع چون حریص است آدمی فیماْ مُنِع (۸۵۴)

امّا بنی‌اسرائیل، حریص بودند که چهرهٔ فرعون را که دیدنش ممنوع بود مشاهده کنند، زیرا انسان نسبت به هر چیزی که بازش دارند حرص می‌ورزد. [مصراع دوّم اشاره است بـه مَثَلِ رایج: اَلاِنْسانُ(و یا اَلمَرْءُ) حَریصٌ عَلیٰ‌ما مُنِعَ[2]. «انسان، نسبت بـه هر چیز کـه از آن بازداشته شود حریص می‌شود.» البتّه منع بر دو گونه است: یکی منعِ توأم با توجیه منطقی و علمی و دیگری، منعِ توأم با شدّت و سختگیری‌های نابخردانه. بدون شک همهٔ انبیاء و اولیاء نیز مردم را از زشتی‌ها باز می‌داشته‌اند. امّا این منع، پایهٔ عقلی و حِکَمی و منطقی داشت و در ضمیر آدمی، نیرانِ میل به بدی‌ها خموش می‌شد، امّا نابخردان نیز مردم را از اموری منع می‌کنند و بی‌گمان، این منع، نایرهٔ میل آنان را تیزتر می‌کند.]

---

۱. یاسه: یاسا: رسم و قاعده، قانون.

۲. ر.ک. شرح‌اسرار، ص ۲۰۱.

به میدان خواندنِ بنی‌اسراییل را برای حیلتِ منعِ ولادتِ موسی علیه‌السَّلام

(۸۵۵) ای اسیران، سویِ میدانگه روید کز شهنشه دیدن و جُود است امید

ای اسیران، یعنی ای بنی‌اسرائیل به سوی میدان بروید که امید است شاه را ببینید و از او اِنعام بگیرید. [فرعونیان با این ترفند می‌خواستند بنی‌اسرائیل را قتل عام کنند.]

(۸۵۶) چون شنیدند مژده، اسراییلیان تشنگان بودند و، بس مُشتاقِ آن

همینکه بنی‌اسرائیل مژدهٔ این دیدار را شنیدند، از آنجا که تشنه و حریص دیدن فرعون بودند. [ادامهٔ مطلب در بیت بعد.]

(۸۵۷) حیله را خوردند و، آن سو تاختند خویشتن را بهرِ جلوه ساختند

آنان فریب خوردند و بدان جانب شتافتند و خود را آراستند تا آب و تاب و جلوه‌ای داشته باشند. [مولانا، حال و روز بنی‌اسرائیل را به وضعیّت رقّت‌بار مصریان آسیای صغیر تشبیه می‌کند و حکایت ذیل را نقل می‌کند.]

حکایت

مغولان در سرزمین روم (آسیای صغیر) نقشه‌ای کشیدند و به مصریان گفتند: ما فقط به دنبال یکی از شما هستیم. جملگی در یک جا جمع شوید تا آن شخص را پیدا کنیم و باقی خلاص شوند. بدین ترفند ناجوانمردانه همهٔ مصریان را گرد آوردند و آنان را گردن زدند.

شاید از ظاهر حکایت چنین مستفاد شود که این قتل عام در مصر رخ‌داده باشد. ولی با توجّه به لفظ «کاینجا» در بیت (۸۵۸) روشن می‌شود که این کشتار در سرزمین روم (آسیای صغیر، ترکیهٔ کنونی، محلّ اقامت مولانا) رخ داده است؛ زیرا به گواهی تاریخ، مغولان هرگز نتوانسته بودند بر مصر غالب شوند، هرچند که بدان حریص بودند.

(۸۵۸) همچنان کاینجا مغولِ حیله‌دان گفت: می‌جویم کسی از مصریان

چنانکه مغولان حیله‌گر در سرزمین روم به مصریان گفتند: ما از مصریان، فقط یک نفر

را می‌خواهیم و با سایر آنها کاری نداریم.

مصریان را جمع آرید این طرف　　تا درآید آنکه می‌باید به کف (۸۵۹)

همهٔ مصریان را در اینجا گرد آورید تا شخص مورد نظر را پیدا کنیم.

هر که می‌آمد، بگفتا: نیست این　　هین درآخواجه، در آن گوشه نشین (۸۶۰)

هر یک از مصریان که بدانجا می‌آمدند، مغولان می‌گفتند: این آن شخص مورد نظر نیست و به او می‌گفتند: ای آقا بیا در این گوشه بنشین.

تا بدین شیوه همه جمع آمدند　　گردنِ ایشان بدین حیله زدند (۸۶۱)

خلاصه با همین روشِ حیله‌گرانه همهٔ مصریان را در یک جا جمع کردند و گردَن همهٔ آنان را زدند.

شومیِ آنکه سویِ بانگِ نماز　　داعی‌اللّه[۱] را نبردندی نیاز[۲] (۸۶۲)

این کشتار بر اثر نافرخنده بودن این امر بود که مصریان به بانگ مؤذّن که ایشان را به اقامهٔ نماز دعوت می‌کرد هیچ نوع اظهار نیازی نمی‌کردند. یعنی اعتنایی بدان بانگ نمی‌نمودند.

دعوتِ مکّارشان اندر کشید　　اَلْحَذَر از مکرِ شیطان ای رشید (۸۶۳)

امّا دعوت حیله‌گرانهٔ مغولان، مردم مصر را به سوی قهر و عقاب کشاند. پس ای کسی که رسیده و پخته‌ای تو نیز از مکر شیطان، حَذَر کن.

بانگِ درویشان و، محتاجان بنوش[۳]　　تا نگیرد بانگِ مُحتالیت گوش (۸۶۴)

به ناله و بانگ درویشان و نیازمندان گوش فرا ده، تا بانگِ شیطان‌صفتانِ مکّار، گوش

---

۱. داعِی‌اللّه: دعوت‌کنندهٔ به سوی خدا، مؤذّن.

۲. نیاز بُردن: عرض حاجت کردن، اظهار نیاز کردن.

۳. بِنَوش: مخفّفِ بِنیُوش، فعلِ امر از نیوشیدن به معنی گوش کردن، شنیدن.

باطن تو را کر نکند[۱]. [برخی مصراع دوم را اینگونه معنی کرده‌اند: تا ندای حیله‌گران به گوش تو نرسد[۲].]

(۸۶۵) گر گدایان طامع‌اند و زشت‌خو در شکم‌خواران، تو صاحبدل بجو

اگر می‌گویی که گدایان، آزمند و بدسیرت هستند، در میان شکمبارگان بگرد و صاحبدلان را پیدا کن.

(۸۶۶) در تگِ دریا، گُهر با سنگ‌هاست فخرها اندر میانِ ننگ‌هاست

برای مثال، در ژرفنای دریا گوهر با سنگ‌های معمولی درآمیخته و مایه‌های فخر نیز با ننگ‌ها درآمیخته است. [خوارزمی گوید: جُستنِ اهل دل، از آیینه و یا شانه باید آموخت که آن یک، خدمتِ هر روی کند و این یک، شانه کاری هر موی نماید تا باشد که رویِ زیبایی یا جَعدِ مُشک‌سائی بدست آید[۳].]

(۸۶۷) پس بجوشیدند اسراییلیان از پِگَه، تا جانبِ میدان دَوان

پس بنی‌اسرائیل به جوش و خروش درآمدند و از بامداد به سوی میدان شهر شتابان راهی شدند.

(۸۶۸) چون به حیلت‌شان به میدان بُرد او رویِ خود بنمودشان، بس تازه رُو

وقتی که فرعون با حیله و نیرنگ، بنی‌اسرائیل را به میدان شهر کشانید، رویِ شاداب خود را به آنان نشان داد.

(۸۶۹) کرد دلداریّ و، بخشش‌ها بداد هم عطا، هم وعده‌ها کرد آن قُباد

آن شاهِ جبّار به آن مردم، بسی دلداری داد و به آنان هدیّه‌هایی بخشید و نیز وعدهٔ

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۳۵.
۲. نگر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۹۸.
۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۰۸.

عطایای دیگر داد. [قُباد، پسر انوشیروان، ملقّب به شیرویه. گویند که وی پانزده برادر خود را به کشتن رسانید[۱]. در بیت فوق، منظور مطلق پادشاه جبّار است و هیچگونه اشاره‌ای بـه قـبادِ پادشاه نیست.]

بعد از آن گفت: از بـرایِ جـانتان جمله در میدان بـخُسپید امشـبان (۸۷۰)

سپس فرعون به آنان گفت: برای حفظ جان خود، امشب در همین میدان بخوابید.

پاسخش دادند کـه خـدمت کـنیم گرتو خواهی یک مَه اینجا ساکنیم (۸۷۱)

بنی‌اسرائیل در جواب گفتند: ما خدمات بسیاری به تو می‌کنیم و اگر تو بخواهی یک شب که هیچ، حتّی یک ماه در همین میدان می‌مانیم.

بازگشتنِ فرعون از میدان به شهر، شاد به تفریقِ بنی‌اسرائیل از زنانشان در شبِ حَمْل

شـه شـبانگه، بـاز آمـد شـادمان کِامشب آن حمل‌ست و، دورند از زنان (۸۷۲)

فرعون، شبانه با شادی و خوشحالی به خانهٔ خود بازگشت و با خـود گـفت: امشب، شبی است که قرار است نطفهٔ موسی منعقد شود و خوشبختانه همهٔ افراد بنی‌اسرائیل از زنانشان جُدا هستند.

خازنش[۲] عِمْران هم اندر خدمتش هم به شهر آمد قـرین صُـحبتش (۸۷۳)

عِمْران (پدر حضرت موسی(ع)) خزانه‌دار دربار فرعون نیز در ملازمت و همراهی او به شهر بازگشت.

گفت:ای عِمْران برین در خُسپ تو هین‌مروسویِ زن و، صحبت مَجُو (۸۷۴)

فرعون به عِمْران گفت: تو نیز امشب در همین دربار بخواب و بدان که نباید امشب نزد

---

۱. ر.ک. لغتنامهٔ دهخدا، ج ۳۸، ص ۱۳۷.

۲. خازِن: خزانه‌دار، حافظ و نگهبان.

همسرت بروی و با او نزدیک شوی.

(۸۷۵) گفت: خُسپم هم برین درگاهِ تو هیچ نندیشم به جز دلخواهِ تو

عِمران در جواب گفت: من در درگاه تو می‌خوابم و تنها به خشنودی و رضایت تو می‌اندیشم.

(۸۷۶) بود عِمْران هم ز اسرائیلیان لیک مر فرعون را دل بود و جان

عِمران نیز از بنی‌اسرائیل بود، امّا در نظر فرعون مانند جان و دل عزیز بود.

(۸۷۷) کَی گمان بُردی که او عصیان کند؟ آنکه خوفِ جانِ فرعون، آن کند

فرعون کی ممکن بود که گمان کند که روزی عِمران نیز سرکشی کند؟ یعنی اصلاً گمان نمی‌کرد که عمران با او به مخالفت پردازد. و کاری کند که جان فرعون از آن بیمناک بود.

جمع آمدنِ عِمْران با مادر موسی و حامله شدن مادرِ موسی علیه‌السلام

(۸۷۸) شه برفت و، او بر آن درگاه خُفت نیم‌شب آمد پی دیدنش، جفت

فرعون رفت و عِمران نیز در همان درگاه خوابید. نیمه‌های شب بود که همسرش به دیدن او آمد.

(۸۷۹) زن بر او افتاد و، بوسید آن لبش بر جهانیدش ز خواب اندر شبش

همسر عمران به روی او افتاد و لب او را بوسید و شبانه او را از خواب بیدار کرد.

(۸۸۰) گشت بیدار او و، زن را دید خوش بوسه‌باران کرده از لب بر لبش

عِمران از خواب بیدار شد و زنش را سرحال دید و او را غرق بوسهٔ خود کرد.

(۸۸۱) گفت عِمْران: این‌زمان‌چون آمدی؟ گفت: از شوق و قضایِ ایزدی

عمران به او گفت: چرا در این موقع شب به اینجا آمدی؟ همسرش گفت: شوق دیدار تو و تقدیر الهی سبب آمدن من به اینجا شد.

(۸۸۲) در کشیدش در کنار از مِهْر مَرد برنیامد با خود آن دَم در نبرد

پس آن مرد (عمران) زنش را عاشقانه در آغوش کشید و در آن لحظه، اختیار از دست بداد.

(۸۸۳) جُفت شد با او، امانت را سپرد پس بگفت: ای زن نه این کاری ست خُرد

خلاصه با همسر خود، همبستر شد و امانت را به او سپرد. یعنی نطفهٔ موسی را در رَحِمِ او منعقد کرد. سپس گفت: ای زن این کار، کار کوچکی نیست.[و باید این راز را به کسی نگویی.]

(۸۸۴) آهنی بر سنگ زد، زاد آتشی آتشی، از شاه و مُلکش کین کَشی

عمران به همسرش گفت: مَثَلِ من و تو و موسی، مثالِ آن کسی است که آهنی را بر سنگِ چخماق بکوبد و از برخورد آن دو، آتشی پدیدار شود. آتشی که از شاه و حکومت او انتقام گیرد.

(۸۸۵) من چو ابرم، تو زمین، موسی نبات حق شه شطرنج و، ما ماتیم مات

من در مَثَل ابر هستم و تو زمین و موسی گیاهی که می‌روید. حق‌تعالی، به منزلهٔ شاه شطرنج است و ما نیز مات و مقهور مشیّت او. یعنی ما ابزار فعل حق تعالی‌ایم و بس. [در فلسفه‌های باستانی چین، آسمان، نماد جنس مذکر و زمین، نمادِ جنس مؤنث است که با «یین» و «یانگ» متمایز می‌شود. این‌بیت، این‌مطلب حِکَمی و فلسفی چینی را تداعی می‌کند.]

(۸۸۶) مات و بُرد از شاه می‌دان ای عروس آن مدان از ما، مکن بر ما فسوس

ای عروس، مات شدن و بُردن ما همه از مشیّت حضرت شاه وجود است، آن را ناشی از ارادهٔ ما مدان. و ما را مورد استهزاء قرار مده. [اگر من از شاهِ مَجازی یعنی فرعون اطاعت نکردم و مقهور مشیّت الهی شدم نباید مرا بدین کار تمسخر کنی. ر.ک. بیت(۶۰۰) دفتر اوّل.]

(۸۸۷) آنچه این فرعون می‌ترسد ازو هست شد این دَم که گشتم جُفتِ تو

همان چیزی که فرعون از آن می‌هراسد، این ساعت که با تو همبستر شدم: اتفاق افتاد و لباس هستی یافت.

وصیت کردنِ عِمْران، جفتِ خود را بعد از مُجامعت که: مرا ندیده باشی

(۸۸۸) وامَگَردان هیچ ازینها دَم مَزن تا نیاید بر من و، تو صد حَزَن

عِمْران به همسر خویش گفت: مبادا این راز را جایی آشکار کنی تا بر من و تو صد نوع اندوه و غصّه نرسد.

(۸۸۹) عاقبت پیدا شود آثارِ این چون علامت‌ها رسید ای نازنین

ای عزیز، بالاخره آثار و نشانه‌های این کار نمایان خواهد شد. آنگاه که نشانه‌های این آمیزش ظاهر شد، خواهی دید که پیش از این خواب گزاران و منجّمان از آن خبر داده بودند[۱].

(۸۹۰) در زمان از سویِ میدان نعره‌ها می‌رسید از خلق و پُر می‌شد هوا

در همین احوال بود که از جانب میدان، غریو و فریاد مردم به گوش می‌رسید و همهٔ فضای شهر را فراگرفته بود.

(۸۹۱) شاه از آن هیبت بُرون جَست آن زمان پابرهنه، کین چه غُلْغل‌هاست؟ هان؟

فرعون، بیمناک از خواب پرید و پابرهنه بیرون دوید و گفت: این همه سروصدا برای چیست؟

(۸۹۲) ازسویِ میدان‌چه‌بانگ‌ست‌وغریو کز نهیبش می‌رمد جِنّی و دیو؟

این دیگر چه بانگ و فریادی است که از جانب میدان به گوش می‌رسد و از بیم آن جنّ و پری هم پا به فرار می‌گذارند؟

(۸۹۳) گفت عِمْران: شاهِ ما را عُمر باد قومِ اسراییلیان‌اند از تو شاد

عِمْران گفت: عُمرِ شاه بلند باد. بنی‌اسرائیل از دیدار تو شادمان شده‌اند.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۴۲.

از عـطایِ شـاه شـادی مـی‌کنند رقص می‌آرند و، کف‌ها می‌زنند (۸۹۴)

آنها از هدیّه‌ها و بخشش‌های تو شادمانند و می‌رقصند و دست‌افشانی می‌کنند.

گفت: باشد کین بُوَد، امّـا و لیک وهم و اندیشه مرا پُر کـرد نـیک (۸۹۵)

فرعون گفت: شاید چنین باشد، امّا فکر و خیال و دلشوره بر من چیره شده است.

ترسیدن فرعون از آن بانگ

این صـدا، جـانِ مـرا تـغییر کـرد از غـم و انـدوهِ تـلخم پـیر کـرد (۸۹۶)

این داد و فریادها مرا منقلب کرده و از غم و غصّهٔ جانکاه، پیرم کرده است.

پیش می‌آمد سپس می‌رفت شَـه جمله شب اوهمچوحامل وقتِ زَه[1] (۸۹۷)

فرعون از شدّت پریشانی سراسرِ شب را مانند زنانِ حامله در حال رفت و آمد بود.

هر زمان می‌گفت: ای عِمْران مـرا سخت از جا بُرده است این نعره‌ها (۸۹۸)

و هردَم می‌گفت: ای عِمْران این نعره‌ها و فریادها مرا سخت بیتاب کرده است.

زَهره نی عِمْرانِ مسکین را که تـا بـاز گـوید اخـتلاطِ جـفت را (۸۹۹)

ولی عِمرانِ بینوا جرأت نداشت مسألهٔ آمیزش خود را با همسرش به زبان آورد.

که زنِ عِمْران به عِمْران در خزید تا که شـد اِسْـتارهٔ مـوسی پـدید (۹۰۰)

و به او بگوید: ای فرعون، زن عمران با او همبستر شد و در نتیجه، ستارهٔ موسی پدیدار گشت.

هـر پـیمبر کـه در آیـد در رَحِـم نجمِ او بـر چـرخ گـردد مُـنْتَجِم[2] (۹۰۱)

هر پیامبری که نطفه‌اش در رحِمِ مادر منعقد می‌شود، ستارهٔ او در پهنهٔ آسمان

---

۱. زَه: زاییدن.

۲. منتجم: روشن و تابان.

می‌درخشد. [این بیت مبتنی بر این عقیده است که تصوّر می‌کرده‌اند که در موقع ولادت انبیاء ستاره‌ای سرخ در آسمان طالع می‌شود[۱].]

پیدا شدن ستارهٔ موسی علیه‌السّلام بر آسمان و غریو منجمان در میدان

(۹۰۲) بر فلک پیدا شد آن استاره‌اش کوری فرعون و مکر و چاره‌اش

به کوری چشم فرعون و با همهٔ حیله و نیرنگش، ستارهٔ موسی در آسمان بدرخشید.

(۹۰۳) روز شد گفتش که ای عِمْران برو واقفِ آن غلغل و، آن بانگ شو

روز که شد فرعون به عِمْران گفت: برو بیرون ببین علّت آن همه سروصدا چه بوده است.

(۹۰۴) راند عِمْران، جانبِ میدان و گفت این چه غلغل بود شاهنشه نخفت؟

عِمْران به سوی میدان رفت و به آن مردم گفت: این دیگر چه داد و فریادی بود که نگذاشت شاه بخوابد؟

(۹۰۵) هر مُنَجِّم سربرهنه جامه چاک همچو اصحابِ عزا بوسید خاک

هر یک از منجّمان، با سرِ برهنه و لباس چاک داده شده مانند عزاداران، آغشته به خاک آمدند.

(۹۰۶) همچو اصحابِ عزا آوازشان بُد گرفته از فغان و سازشان[۲]

مانندِ سوگواران از شدّت ناله و فریاد، صداهاشان گرفته بود و سر و وضعی پریشان داشتند: و یا نغمهٔ حزین سرمی‌دادند.

(۹۰۷) ریش و مو برکَنده، رُو بدریدگان خاک بر سر کرده، خون پُر دیدگان

ریش و موی خود را تماماً کنده بودند و رخسارشان نیز چاک‌چاک شده بود. خاک

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۹۴.

۲. ساز: سامان، آلت موسیقی.

بر سر می‌ریختند و از چشم، خون می‌اَفشاندند.

گفت خیر ست این چه آشوب ست و حال؟ بَـد نشـانی مـی‌دهد مَـنْحوسْ سال (۹۰۸)

عمران گفت: خیر باشد، این دیگر چه پریشان حالی و غـوغایی است؟ ایـن غـوغا و پریشان حالی نشانهٔ اینست که سالی نحس در پیشِ رو داریم [سعد و نحس بودن برخـی از ازمنه از رازهای مکتوم و سر به مُهری است که نه می‌توان یکسره، منکر آن شد و نه می‌توان آن را تماماً پذیرفت. در قرآن کریم در دو مورد (آیهٔ ۱۶ سورهٔ **فصّلت** و آیهٔ ۱۹ سورهٔ **قمر**) به نحوست پاره‌ای از زمان‌ها اشاره شده است. و نیز در سورهٔ **دخان** آیهٔ ۳ بطور سربسته مبارکی و سعد بودن برخی از اوقات را تصریح کرده است. به مناسبت این آیات، مفسّران هر کـدام بـر مشرب فکری خود تفاسیری ارائه کرده‌اند که فعلاً از آن صرف‌نظر می‌کنیم. امّا در کتب روائی، احادیث فراوانی در زمینه سعد و نحس بودن ایام وارد شده که غالب آنها غیرقابل اعتماد است. از آن جمله مجلسی در کتاب خود[1]، احادیثی در نحوست برخی از ایام آورده که بیشتر آن‌ها ضعیف و فاقد سند است و یا دستِ کم قسمتی از سند آن مخدوش است، هرچند که برخی از روایاتِ آن نیز دارای سند معتبر است. بطور خلاصه در این روایات غالباً سعد و نحس بودن ایّام را در ارتباط با حوادث تاریخی قرار داده‌اند نه جوهرذاتی زمان؛ هرچند که از پاره‌ای از این روایات‌مستفاد می‌شود که برخی از ایام دارای تأثیرات مرموزی است که هیچگونه ارتباطی با وقایع‌تاریخی ندارد[2]. به هرحال بیان مولانا از نحوست برخی از ازمـنه، مسـتند بـه مـتون اسلامی است.]

عذر آوردنـد و گـفتند: ای امـیر کرد مـا را دستِ تـقدیرش اسـیر (۹۰۹)

آن منجّمان به عمران گفتند: ای فرمانروا، دستِ تقدیر و قضای الهی ما را اسیر و مقهور خود ساخته است.

این همه کردیم و دولت تیره شـد دشمنِ شه هست گشت و چیره شـد (۹۱۰)

با همهٔ تلاش‌هایی که صرف‌کردیم، از بداقبالی، دشمن شاه‌دروجود آمد و برما چیره شد.

---

۱. بحارالانوار، ج ۵۶، ص ۹۹ـ۱.

۲. ر.ک. المیزان، ج ۱۹، ذیل تفسیر آیهٔ ۱۹ قمر.

(۹۱۱) شب ستارهٔ آن پسر آمد عیان کوریِ ما، بر جَبینِ[۱] آسمان

به کوری چشم ما، ستارهٔ آن پسر (موسی) بر پیشانی و پهنهٔ آسمان نمایان شد.

(۹۱۲) زد ستارهٔ آن پیمبر بر سما ما ستاره‌بار گشتیم از بُکا[۲]

ستارهٔ آن پیامبر بر آسمان، تابان شد و ما همانند دانه‌های ستارگان، قطرات اشک از دیدگان افشاندیم.

(۹۱۳) با دلِ خوش، شاد عِمْران وَز نفاق دست بر سر می‌بزد کآه، اَلْفَراق[۳]

عِمْران، باطناً شادمان بود، ولی با ظاهرسازی و دورویی، دو دستی بر سرِ خود کوبید و گفت: افسوس که فرعون هم به دیار فنا می‌شتابد! [منظور از این نفاق، نفاق مذموم نیست. یعنی: با آنان ظاهراً اظهار دوستی کرد.]

(۹۱۴) کرد عِمْران خویش، پُرخشم و تُرُش رفت چون دیوانگان بی‌عقل و هُش

عمران ظاهراً خود را بسیار خشمگین و اخم‌آلود نشان داد و مانند دیوانه‌ها، گول و نابخرد به سوی آنان رفت.

(۹۱۵) خویشتن را اَعْجَمی[۴] کرد و، براند گفته‌هایِ بس خشن بر جمع خواند

او خود را نادان نشان داد و به سوی آن مردم رفت و سخنان بس درشت و ناهمواری نثار آنان کرد.[عمران، ناچار بود که حالتی پریشان و اخم‌آلود به خود بگیرد، زیرا در غیر این صورت راز ولادت موسی برملا می‌شد. و همانطور که در دو بیت قبلی آمده، این نفاق، نفاقِ مذموم نبوده است.]

---

۱. جَبین: پیشانی.

۲. بُکا: گریه، گریستن.

۳. اَلْفَراق: جدائی، کوچ. در اینجا عاملِ آن حذف شده و در تقدیر بوده است: یَفْرِقُ الْفَراقَ.

۴. اَعْجَمی: اَعْجَم به معنی غیرفصیح است خواه عرب باشد و خواه غیرعرب. از عُجْمَه(=لکنت زبان داشتن) بنابراین اَعْجَم کسی است که نمی‌تواند مقصود خود را بروشنی بیان کند. علّت تسمیهٔ حیوان به عَجْماء، عدم قدرت او بر تکلّم است. لیکن در این بیت مقصود از اَعْجَمی، نادان است.

خویشتن‌راترش و،غمگین ساخت‌او نـــردهایِ بـــاژگونه بـــاخت او (۹۱۶)

عِمْران خود را نزد آن جمع اخم‌آلود و اندوهگین نشان داد و نردِ وارونه بازی کرد.یعنی باطناً خرم و خوش بود ولی ظاهراً اوقاتش را تلخ نشان داد. [بنابراین «نردِ باژگونه بـاختن» یعنی ظاهر را برعکس باطن نشان دادن.]

گـــفتشان: شـــاهِ مـــرا بـفریفتید از خـــیانت وز طـمع نشکـیفتید[1] (۹۱۷)

به آن مردم گفت: شما شاه مرا فـریب دادیـد و از خـیانت و طـمع در حـق او دریـغ نکردید.

ســویِ مـیدان، شـاه را انگـیختید آبـــرویِ شـــاهِ مـــا را ریـــختید (۹۱۸)

شاه (فرعون) را به سوی میدان کشاندید و آبرو و اعتبار شاه را از میان بُردید.

دست بر سینه زدیت اندر ضِمان[2] شاه را ما فـارغ آریـم از غـمان (۹۱۹)

شما بودید که دست بر سینه زدید و گفتید: ما ضمانت می‌کنیم که شـاهمان از انـدوه خلاص شود.

شاه هم بشنید و، گفت: ای خاینان مـن بـرآویـزم شـما را بـی‌امـان (۹۲۰)

فرعون نیز این سخنان منجّمان را شنید و گفت: ای خیانتکاران من شما را بی‌هیچ امانی دار می‌زنم.

خویش را در مَضْحَکه انـداخـتم مـــال‌ها بـــا دشـــمنان دربـاختم (۹۲۱)

زیرا من با رأی شما خود را مسخرهٔ عام و خاص کردم. و بیخود و بی‌جهت آن هـمه هدیّه و جایزه به دشمنانم دادم.

---

۱. نشکیفتید: صبر نکردید. از مصدر شکیفتن به معنی صبر کردن، شکیبایی نمودن. طاقت نیاوردید که در حق او خیانت و طمع بکار نگیرید.

۲. ضِمان: کفالت، ضمانت.

(۹۲۲) تا که امشب جمله اسراییلیان دور ماندند از ملاقاتِ زنان

تا اینکه امشب، افراد قوم بنی‌اسرائیل با زنانشان مباشرت نکنند و از آن دور باشند.

(۹۲۳) مال رفت و، آبرو و، کار خام این بُوَد یاریّ و، افعالِ کِرام؟

ثروتم به هدر رفت و آبرویم ریخته شد و مقصودم نیمه تمام ماند. آیا اینست معنیِ یاری و اعمال بزرگان؟

(۹۲۴) سال‌ها ادرار[1] و، خِلْعت می‌بَرید مملکت‌ها را مُسلَّم می‌خورید

سال‌های متمادی است که شما از من مستمرّی و جامه‌های فاخر دریافت می‌کنید و مملکت را نیز حقّ مسلّم خود می‌پندارید و منافع و عواید آن را نیز می‌خورید. [یعنی نه تنها مستمرّی و خلعت می‌گیرید بلکه در شهرها و استان‌های کشور نیز اِعمالِ نفوذ می‌کنید و عواید آن را نیز به خود اختصاص می‌دهید و دستاویزتان نیز اینست که ما منجّم مخصوص پادشاهیم[2].]

(۹۲۵) رأیتان این بود و، فرهنگ و نجوم؟ طبل‌خوارانید و، مَکّارید و، شوم

آیا چاره‌اندیشی و هنر و اخترشناسی شما همین بود؟ بدانید که همگیِ شما یک مشت مفت‌خور و کلاه‌بردار و ناخجسته‌اید.

(۹۲۶) من شما را بَردَرَم، و آتش زنم بینی و، گوش و، لبانْتان برکَنَم

من شما را تکّه‌پاره می‌کنم و به آتش می‌کشم و بینی و گوش و لب شما را می‌بُرم.

(۹۲۷) من شما را هیزمِ آتش کُنم عیشِ رفته، بر شما ناخوش کنم

من شما را به هیزم و هیمهٔ آتش تبدیل می‌کنم و هرچه تاکنون خوشی کرده‌اید به ناخوشی و تلخی مبدّل می‌سازم.

---

۱. اِدْرار: مستمری، تنخواه.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۵۲.

سجده کردند و بگفتند: ای خدیو[۱] گر یکی کَرّت ز ما چربید[۲] دیو (۹۲۸)

منجّمان به فرعون سجده کردند و گفتند: ای سلطان اگر یکبار شیطان بر ما غالب شده.

سال‌ها دفع بلاها کرده‌ایم وَهْم، حیران زآنچه ماها کرده‌ایم (۹۲۹)

امّا همین ما بودیم که چندین سال بلاها را از تو دفع کردیم. از آن کارها حتّی اوهام و خیالات نیز حیرت زده می‌شوند. [«ماها» را به قرینهٔ «سال‌ها» می‌توان با تخفیف یک «ه» «ماه‌ها» تقدیر کرد. یعنی وَهْمْ از کارهایی که ما طی چند ماه کردیم دچار حیرت است[۳].]

فوت شد از ما و، حملش شد پدید نطفه‌اش جَست و، رَحِم اندر خزید (۹۳۰)

منجّمان گفتند: شاها، هرچند این بار تدبیر درستی نیندیشیدیم و نطفهٔ او منعقد شد و نطفهٔ پدر در رَحِم مادر قرار گرفت.

لیک استغفار این، روز وِلاد ما نگه داریم ای شاه و قُباد[۴] (۹۳۱)

ولی ای سلطان، ما به کَفّارهٔ این گناه، روز تولّد او را معیّن می‌کنیم.

روزِ میلادش رَصَد بندیم ما تا نگردد فوت و، نَجْهَد این قضا (۹۳۲)

ای سلطان، ما روز تولّد او را از طریق محاسبهٔ ستارگان معلوم می‌کنیم تا این بار فرصت را از کف ندهیم و این قضای الهی را دفع کنیم. [رَصَد، عمل مطالعه و مشاهدهٔ اجرامِ سماوی و پدیده‌های آسمانی از نظر تعیین حرکات و مواضع و خواص مختلف آنها. از اینرو به منجّم و ستاره‌شناس «رَصَدبند» نیز اطلاق کنند[۵]. رَصَد در لغت به معنی مراقبت کردن و چیزی را مورد نظارت قرار دادن است. رَصَد معنی فاعلی نیز می‌دهد. چنانکه در آیهٔ ۹ سورهٔ جنّ به همین معنی آمده است.]

---

۱. خَدیو: پادشاه، امیر. امیرمصر.

۲. چَربید: غالب شد، پیروز شد.

۳. ر.ک. پیشین.

۴. قُباد: ر.ک. توضیح بیت (۸۶۹) همین دفتر.

۵. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۳۱۸.

(۹۳۳) گر نداریم این نگه، ما را بکُش ای غلامِ رأیِ تو افکار و هُش

اگر این بار نتوانستیم این کار را بکنیم ما را بکُش، ای شاهی که ما بنده و اسیر افکار و رأی و هوش تو هستیم. [فرعون پس از شنیدن این حرف‌ها به آنان فرصتی داد.]

(۹۳۴) تا به نُه مَه می‌شمرد او روز روز تا نپرَّد تیرِ حکمِ خصم‌دوز

فرعون و یا آن منجّمان تا نه ماه روز به روز می‌شمردند تا مبادا این بار تیر حکم الهی، به پرواز درآید و دشمن را آماج قرار دهد.

(۹۳۵) بر قضا هر کو شبیخون آورَد سرنگون آید ز خونِ خود خورَد

هرکس به قضای الهی حمله آورد و بخواهد آن را دفع کند، سرنگون می‌شود و خود را به دست خویشتن به هلاکت می‌رساند.

(۹۳۶) چون زمین با آسمان، خصمی کند شوره گردد، سر ز مرگی بر زند

هرگاه زمین با آسمان دشمنی ورزد، زمین شوره‌زار بی‌حاصل شود و محو و نابود می‌گردد.

(۹۳۷) نقش با نقّاش پنجه می‌زَنَد سبلتان و، ریشِ خود بر می‌کَنَد

اگر نقش با نقّاش دست و پنجه نرم کند، ریش و سبیل خود را می‌کَند، یعنی صورت خود را به هم می‌ریزد و خود را تباه می‌کند.

خواندنِ فرعون، زنانِ نوزاده را سویِ میدان هم جهتِ مکر

(۹۳۸) بعدِ نُه مَه شَه برون آورد تخت سویِ میدان و، مُنادیٰ کرد سخت

پس از گذشت نُه ماه، فرعون تخت خود را به میدان بُرد و سخت ندا در داد و گفت:

(۹۳۹) کِای زنان با طفلکان، میدان روید جمله اسراییلیان بیرون شوید

ای زنان با اطفال خود به سوی میدان بروید و ای بنی‌اسرائیل جملگی از خانه‌هاتان بیرون روید.

آن چنان که پار[۱]، مردان را رسید خِلعت‌و،هرکس ازایشان زر کشید (۹۴۰)

همانطور که سال گذشته، خلعت و هدایایِ ما نصیب مردان شد و هر یک از آنـان از فرعون سیم و زر گرفتند.

هین زنان امسال، اِقبالِ شماست تا بیابد هرکسی چیزی که خواست (۹۴۱)

ای زنان بدانید که امسال، اقبال و دولت با شما یار شده تـا هـریک از شـما هـرچـه می‌خواهد بیاید و از فرعون بگیرد.

مر زنان را خِلعت و، صِلَّت[۲] دهد کـودکان را هـم کـلاهِ زَر نـهد (۹۴۲)

مسلّماً فرعون به زنان نیز جامه‌های فاخر و پیشکش‌هایی خواهد داد و بر سرکودکان نیز کلاه زرّین می‌گذارد.

هر که او این ماه زاییده‌ست، هین گـنج‌ها گـیرید از شـاهِ مَکـین[۳] (۹۴۳)

آگاه باشید، هر کودکی که در این ماه زاییده شود برود نزد شاهِ توانگر و مقتدر و از او گنجینه‌هایی جایزه بگیرد.

آن زنان با طفلکان بیرون شـدند شـادمان تـا خـیمهٔ شـه آمـدند (۹۴۴)

زنانی که در آن ماه بچّه‌ای زاییده بودند با نـوزادانِ خـود راه افـتادند و شـادمان بـه سراپردهٔ فرعون رسیدند.

هر زن نوزاده بیرون شد ز شـهر سویِ میدان غافل از دستان و قهر (۹۴۵)

هریک از زنانِ تازه زاییده(زائو) از شهر بیرون آمدند و راهی میدان شدند درحالی که از نیرنگ و ستم فرعون بی‌خبر بودند.

---

۱. پار: سالِ گذشته، پارسال.

۲. صِلّت: ظاهراً همان صِلَه(بدون تشدید) مورد نظر است، به معنی جایزه و اِنعام. صِلّت (با تشدید) معانیی دارد که با بیت فوق مناسب نمی‌آید.

۳. مَکین: دارای عزّت، عزیز و بزرگوار.

(۹۴۶) چون زنان جُمله بدو گِرد آمدند هرچه بود آن نر، ز مادر بستُدند

وقتی که زنان، در میدان جمع شدند، مأموران حکومتی، همهٔ نوزادانِ پسر را از ایشان گرفتند و بُردند.

(۹۴۷) سربُریدندش،که این است احتیاط تا نروید خصم و نَفْزاید خُباط[۱]

سر همهٔ آن پسران را بُریدند و چنین گفتند: این کار از روی احتیاط و دوراندیشی انجام شد تا دشمن فرعون، رشد نکند و تباهی به بار نیاورد.

به وجود آمدن موسی و آمدنِ عَوانان[۲] به خانهٔ عِمْران و وحی آمدن به مادر موسی که موسی را در آتش انداز

(۹۴۸) خود زنِ عِمْران که موسی بُرده بود دامن اندر چید از آن آشوب و دود

زنِ عِمْران که موسی را همراه خود تا نزدیک میدان برده بود، به میدان درنیامد و به جمع آن زنان نپیوست، بلکه از بیم آن فتنهٔ هولناک، دامن برچید. یعنی از آن فتنه و غوغا دور شد و دوباره به خانه بازگشت.

(۹۴۹) آن زنانِ قابله در خانه‌ها بهرِ جاسوسی فرستاد آن دَغا

سپس فرعون حیله‌گر، زنانِ قابله را برای جاسوسی به خانه‌های بنی‌اسرائیل فرستاد.

(۹۵۰) غَمْز[۳] کردندش که اینجا کودکی‌ست نآمد اومیدان،که‌در وَهم‌وشکی‌ست

زنان جاسوس سخن‌چینی کردند و نهانی به فرعون خبر دادند که: در این خانه کودکی

---

۱. خُباط: دیوانگی، پریشان‌حالی.

۲. عَوانان: عَوان: سرهنگِ دیوان و مأمور اجرای دیوان قضا و حِسْبَت، و آن به احتمال قوی مخفّف اَعْوان (=یاران) است که اصطلاحاً اطلاق می‌شده است بر مأمور اجرای حکمِ دیوان. و لفظ اعوان بدین معنی در متون عربی بکار می‌رفته و پارسیان، حرف اوّل را حذف کرده‌اند بر قیاس شِکال مخفّف اِشکال و عَرابی مخفّف اَعرابی. سپس آن را بر عَوانان و اَعْوِنه جمع بسته‌اند. (شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۳۱۴)

۳. غَمْز: در اینجا به معنی سخن‌چینی و خبر دادن است. اصل آن به معنی اشارت با چشم و ابروست.

است که به میدان نیامده، بنابراین نسبت به او شکّ و تردیدی در کار است.

اندرین کوچه، یکی زیبا زنی‌ست کودکی دارد، ولیکن پُرفنی‌ست (۹۵۱)

زنان جاسوس گفتند: در این کوچه زنی خوبرو می‌زید که کودکی نیز دارد، امّا زنی آگاه و داناست و قصد ما را می‌داند. [انقروی می‌گوید: و لکن آن کودک پرفنی است که آثار دولت و سعادت از سیمایش پیداست[۱].]

پس عَوانان آمدند، او طفل را در تنور انداخت از امرِ خدا (۹۵۲)

مأموران فرعونی آمدند، امّا مادر موسی به فرمان خدا، کودکش را درون تنوری انداخت.

وحی[۲] آمد سویِ زن زان باخبر که ز اصلِ آن خلیل‌ست آن پسر (۹۵۳)

از بارگاه خداوند دانا به همسر عمران وحی رسید که: این پسر از تبار حضرت ابراهیم خلیل(ع) است.

عِصْمتِ یا نارُ کُونی بارِداً لا تَکُونُ النّارُ حَرّاً شارداً[۳] (۹۵۴)

به سبب حفظ و صیانتِ این فرمان‌حق که: «آتشا، بر ابراهیم باش سرد و سازگار.» آتش در مقابل فرمان الهی، سرکشی و تمرّد نکرد. [مصراع اوّل مقتبس است از آیهٔ ۶۹ سورهٔ انبیاء که شرح آن در توضیح بیت (۷۹۰) دفتر اوّل آمده است. به بیت (۸۲۳ ـ ۸۲۳) دفتر اوّل مراجعه شود.]

زن به وحی انداخت او را در شَرَر بر تنِ موسی نکرد آتش، اثر (۹۵۵)

پس همسر عمران، موسی را به فرمان وحی الهی در میان آتش افکند ولی آن آتش

---

۱. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۵۹.

۲. وَحْی: ر.ک. شرح بیت (۱۴۶۱) دفتر اول.

۳. شارِد: رمنده، سرکش. (ر.ک. المنجد، ص ۳۸۱)

هیچ آسیبی به موسی نزد.

(۹۵۶) پس عَوانان بی‌مُراد، آن‌سو شدند باز غَمّازان کـز آن واقـف بُـدند

مأموران فرعونی پس از تفتیش‌های بیشمار، بی‌آنکه به موسی دست یازند نـاامـید و ناکام نزد فرعون رفتند، ولی جاسوسان خبر داشتند که کودک در آن خانه است.

(۹۵۷) بـا عَـوانـان مـاجَرا بـرداشـتند پیشِ فرعون از برایِ دانگِ[1] چند

آن جاسوسان به طمع مقداری پول، مسألهٔ بچّه را در حضور فرعون مطرح کردند و با مأمورانِ تفتیش به بحث و مجادله پرداختند. [یعنی موضوعِ یافتن آن بچّه تقریباً منتفی شده بود. امّا خبرچینان به خاطر دریافت پول و انعام، سروصدا کردندو مأموران را متهم به قصور کردند.]

(۹۵۸) کِای عَوانان باز گردید آن طـرف نیک نیکو بـنگرید انـدر غُـرَف[2]

خبرچینان به اصطلاح برای «خودشیرینی» پیش فرعون به مأمورانِ تفتیش گفتند: ای مأموران، دوباره به سوی آن خانه بازگردید و اتاق‌ها را خوب جستجو کنید.

وحی آمدن به مادرِ موسی که موسی را در آب افکن

(۹۵۹) باز وحی آمد کـه در آبش فکَـن روی در اومـید دار و مـو مَکَـن

دوباره از بارگاه الهی به مادر موسی وحی رسید که این بار، موسی را به آب بینداز و به خدا امیدوار باش و بیتابی و پریشانی مکن. [اشاره به آیهٔ ۷ سورهٔ **قصص** که شـرح آن در توضیح بیت (۲۹۶۹) و (۲۹۷۱) دفتر دوّم آمده است.]

(۹۶۰) در فکن در نیلش و، کـن اعـتماد من تو را با وَی رسانم رو سـپید

او را به رود نیل‌بینداز و برمن توکّل کن؛ زیرا من‌تو را با روسفیدی به او خواهم رسانید.

---

۱. **دانگ**: معرّبِ آن دانَق است، واحدی است برای وزن و مـساحت در اینجا به معنی مقداری پـول و یـا پشیزی ناچیز است.

۲. غُرَف: جمع غُرْفه به معنی اتاق.

این سخن پایان ندارد، مکرهاش جمله می‌پیچید هم درساق و پاش (۹۶۱)

این سخنان پایانی ندارد، ولی‌خلاصهٔ کلام اینکه همهٔ مکرها و نیرنگ‌های‌فرعون پاپیچ خودش می‌شود.

صدهزاران‌طفل می‌کُشت او برون موسی اندر صدرِ خانه، در درون (۹۶۲)

فرعون، صدها هزار کودک را در بیرون خانه‌اش کُشت، درحالی که دشمن اصلی (موسی) در صدر خانهٔ او جای داشت. [مصراع اوّل اشارت است به قسمتی از آیهٔ ۴ سورهٔ قصص:... یُذَبِّحُ اَبْناءَهُمْ وَ یَسْتَحیی نِساءَهُمْ اِنَّهُ کانَ مِنَ‌الْمُفْسِدین. «... و می‌کُشت پسرانشان را، زنده نگه می‌داشت دخترانشان را؛ همانا او از تباه‌کنندگان بود.»]

از جنون می‌کُشت هر جا بُد جَنین از حِیَل، آن کورْچشمِ دوربین (۹۶۳)

آن کوردل که نمی‌توانست حقیقت را ببیند دیوانه‌وار هرجا که نوزادی می‌یافت می‌کشت.

اژدها بُد مکرِ فرعونِ عَنود مکرِ شاهان جهان را خورده بود (۹۶۴)

مکر و فریب فرعونِ حق‌ستیز بسان اژدهایی بود که مکرهای دیگر شاهان را فرو بلعیده بود.

لیک ازو فرعونتر آمد پدید هم وَرا هم مکر او را در کشید (۹۶۵)

ولی موسی با همهٔ این مشکلات و موانع پدید آمد و از فرعون، بسی تواناتر و عظیم‌تر نمود، به نحوی که هم فرعون را و هم مکرهای او را محو و نابود کرد. [«فرعونتر» در اینجا به معنی مقتدرتر و باعظمت‌تر است. بیت (۵۲۷) دفتر اوّل نیز همین مضمون را دارد. به توضیح آن رجوع شود.]

اژدها بود و عصا شد اژدها این بخورد آن را به توفیقِ خدا (۹۶۶)

فرعون در مَثَل اژدها بود، امّا عصای موسی نیز اژدهایی بس نیرومندتر بود. ازاینرو با توفیقات ربّانی، اژدهای موسی، اژدهای فرعون را فرو بلعید.

(۹۶۷) دست شد بالایِ دست این تا کجا؟ تا به یزدان که اِلَیْهِ الْمُنْتَهیٰ

«دست بالایِ دست بسیار است.» ولی تا به کجا؟ تا دست قدرت الهی که همه چیز به او ختم می‌شود. [مصراع اوّل یادآور ضرب‌المثل معروف فارسی است[۱]. قریب به این مضمون در قسمتی از آیهٔ ۷۶ سورهٔ یوسف آمده است: ... وَ فَوْقَ کُلِّ ذی عِلْمٍ عَلیمٌ. «... و زَبَرِ هر دانشور، دانایی است به دانش، تمامتر.» مصراع دوّم اشاره است به آیه ۴۲ سورهٔ نَجْم: وَ اِنَّ اِلیٰ رَبِّکَ الْمُنْتَهیٰ. «پایان هر چیز، پروردگار توست.»]

(۹۶۸) کآن یکی دریاست بی‌غَوْر و کران جمله دریاها چو سیلی پیشِ آن

زیرا حق تعالی در مَثَل، دریایی است که ژرفا و کناره‌ای ندارد و همهٔ دریاها در مقایسهٔ با او سیلی حقیر بیش نیست. [همهٔ قدرت‌ها در مقابل ذات بیچون الهی خوار و حقیر می‌نماید. برخی از شارحان این بیت را نیز در خطاب به موسی دانسته‌اند[۲]. در حالی‌که این بیت در خطاب به حضرت‌حق است و تشبیه او به دریا در مثنوی به کرّات آمده. نظیر بیت (۵۰۴) و (۲۲۱۳) دفتر اوّل.]

(۹۶۹) حیله‌ها و چاره‌ها گر اژدهاست پیشِ اِلّااللّه، آنها جمله لاست

اگر فرضاً حیله‌ها و چاره‌سازی‌های آدمیان مانند اژدها باشد، امّا پیش قدرت حق‌تعالی هیچ است. [«لا» در عربی ادات نفی است، امّا در تعبیرات صوفیه، اطلاق می‌شود بر ماسِوَی‌اللّه که وجودی اعتباری و موهوم دارند. ر.ک. توضیح بیت (۱۷۵۹) دفتر اوّل.]

(۹۷۰) چون رسید اینجا بیانم، سر نهاد محو شد، وَاللّهُ اَعْلَم بِالرَّشاد[۳]

چون شرح و بیان اسرار ربّانی به اینجا رسید، زبانم به عجز درآمد و مقهور گشت. و خداوند به راستی و راه راست داناتر است. [«سَر نهادن» در لغت به معنی سر خَماندن، بوسیدن زمین‌در حالت سجده و عبادت و یا برای تعظیم و تکریم است. و امّا مقصود مصراع اوّل: چون

---

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۸۰۵.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۶۶.

۳. رَشاد: راستی، به راه راست رفتن.

سخن به وصف ذات حق تعالی رسید از غایت عجز و قصور سر به تعظیم و تکریم نهاد و عاجزانه اعتراف کرد که خدا را آن‌سان که شایسته است نتوان وصف کرد[۱].]

آنچه‌درفرعون‌بود،آن درتو هست لیک اژدرهات، محبوسِ چَه است (۹۷۱)

آنچه در فرعون وجود داشت، درتو نیز هست، ولی اژدهای نفسِ تو در چاه فقر و بینوایی، زندانی شده است. [همهٔ انسان‌ها دارای خوی تهاجم و گردنفرازی هستند، ولی غالباً امکان و قدرت نمی‌یابند تا به امیال نفسانی خود جامهٔ عمل پوشند و آنرا بطور کامل تحقق دهند.]

ای دریغ این جمله احوالِ تو است توبرآن فرعون بر خواهیش بست (۹۷۲)

تا به حال هرچه در مذمّت فرعون گفتیم در واقع، بیان حالات تو بوده، امّا افسوس که همهٔ این اوصاف را به فرعون نسبت می‌دهی. [و می‌گویی خدا را شکر که من مثل فرعون نیستم. در حالی که اگر جاه و مقام فرعون و دولت و قدرت او به تو می‌رسید، ای بسا بدتر از فرعون و شمر می‌شدی.]

گر ز تو گویند، وحشت زایدت ور ز دیگر، آفسان بنمایدت (۹۷۳)

هرگاه از اوصاف نکوهیدهٔ تو، حرف بزنند، نفرت و دلتنگی سراسر وجودت را فرا می‌گیرد. و اگر دربارهٔ اوصاف زشت دیگران حرف بزنند افسانه‌اش می‌پنداری. [مولانا در **فیه‌مافیه**، ص ۲۴ـ۲۳ همین مطلب را با تمثیلی روشن شرح داده که در توضیح بیت (۱۳۲۷) دفتر اوّل آمده است. به طور کلّی شیوهٔ انبیاء و اولیاء در ارشاد مردم بدین گونه بوده است که نقص و عیب اخلاقی کسی را آشکارا بر زبان نمی‌آوردند، مبادا دچار دلسردی و پژمردگی شود. بلکه غالباً مقاصد خود را در جامهٔ تمثیل و حکایات گذشتگان بیان می‌داشتند و یا خود را مثال می‌زدند. از اینرو نابخردان این حکایات را افسانه‌های بی‌اساس تلقّی می‌کردند. چنانکه قرآن کریم از قول منکران، حکایات عبرت‌انگیز را «اَساطیرالاولین» نامیده. ر.ک. آیهٔ ۲۵ سورهٔ انعام، ۳۱ سورهٔ انفال، ۲۴ سورهٔ نحل و...]

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی**، دفتر سوّم، ص ۳۷.

(۹۷۴) چه خرابت مـی‌کند نـفسِ لعـین؟ دور می‌اندازدت سخت این قرین

آیامی‌دانی که نفس امّارهٔ ملعون، تو را چگونه تباه می‌کند؟ این نفس، تو را از مقام قرب الهی دور می‌سازد.

(۹۷۵) آتشت را هـیزمِ فـرعون نـیست ورنه چون‌فرعون‌اوشعله زنی‌ست

آتش نفس تو، هیزم فرعونی ندارد. یعنی فاقد جاه و مال و قدرت و سلطنت است، و الّا اگر این امکانات به او داده می‌شد تو نیز مانند فرعون آتش فتنه و سرکشی می‌افروختی. [به مناسبت این مطلب، حکایت ذیل آمده است.]

حکایتِ مارگیر که اژدهایِ فسرده را مُرده پنداشت و در ریسمانهاش پیچید و آورد به بغداد

خلاصهٔ داستان

گفته‌اند که مارگیری برای گرفتن مار، راهی کوهساران می‌شود. پس از تکاپوی بسیار به اژدهایی بزرگ بر می‌خورد که در میان برف‌ها مُرده می‌نمود. مارگیر بیدرنگ دست به کار می‌شود و آن اژدها را با زنجیر و ریسمان می‌بندد و رهسپار شهر بغداد می‌شود تا معرکه و نمایشی برپا کند و از این راه درآمدی کلان به دست آرد. اژدهای مُرده‌وَش را کشان‌کشان با خود برد تا آنکه به کنار رود دجله در بغداد رسید و بساط معرکه و نمایش گسترد و مردم از هر سو برای تماشا هجوم آوردند، و از انبوهی و ازدحام جمعیت، به اصطلاح «جایی برای سوزن انداختن» نماند. دیری نگذشت که آفتابِ عالمتاب، تابش سوزان خود را بر روی زمین پخش کرد و اژدهای خموده و افسرده را گرمی بخشید و کم‌کم جان گرفت و جنبیدن آغازید. مردم با دیدن این صحنهٔ هولناک پا به فرار گذاشتند و اژدها، خشمگین و آتشین زنجیرها و بندها را از هم گسست و به راه افتاد و شاهدان از هر سو گریزان. ولی ازدحام بیش از حدّ، سبب شد که شمار بسیاری از آنان زیر دست و پا تلف شوند. مارگیر نیز حیرت زده و بیمناک بر جای خشکیده بود و با خود می‌گفت: عجب تحفه‌ای از کوهسار آورده‌ام؟! اژدها، به مارگیر حمله‌ای کرد و در دم به هلاکتش رساند و مردم، هراسان و گریزان...

* * *

این حکایت، نقد حال انسان‌هاست. نفس امّاره، بسان اژدهایی در درون هر یک از آنان نهفته

است و هرگاه امکان قدرت‌نمایی یابد با قدرت و هیبتی هولناک به حرکت در می‌آید. به دیگر سخن وقتی «خورشید تابان عراق» یعنی امکانات مادی و تمهیدات شهوانی بر این اژدهای خفته و افسرده در برف حرمان و فقر بتابد، به جنبش و حرکت درمی‌آید، بندِ تقویٰ و پروا از دست و پای می‌گسلد، می‌غرّد، می‌کُشد و ویران می‌کند و جهانی را به کامِ دوزخ‌آسایِ خود اندر می‌سازد. بنابراین ممکن است هر فردِ ضعیف و ناتوانی بالقوّه فرعون و گردنکشی بیدادگر باشد، منتهی فعلاً امکانات و تمهیدات لازمِ دنیوی را برای عرضِ اندام ندارد.

نفست اِژدرهاست او کی مُرده است؟ از غم بی‌آلتی افسرده است

(بیت ۱۰۵۳ همین دفتر)

مولانا در جوفِ این حکایت، آنجا که اژدهای افسرده از تَفِ خورشید عراق جان می‌گیرد، استنتاج دیگری می‌کند که بسیار ژرف و دقیق است: رستاخیز و حشر، حقیقتی انکارناپذیر است، عالَمِ طبیعت هر چند جامد و بی‌جان می‌نماید، امّا مانند همین اژدهای مُرده‌وَش وقتی آفتابِ روحانی حشر بر آن بتابد جان می‌گیرد و به موجودی حیّ و زنده، دگر می‌شود. و این استنتاج با اسلوب متعالی قرآنی در اثبات حشر و رستاخیز سازوار است[1]:

باش تا خورشید حشر آید عیان تا ببینی جنبشِ جسمِ جهان

(بیت ۱۰۰۹ همین دفتر)

* * *

(۹۷۶) **یک حکایت بشنو از تاریخ‌گوی تا بَری زین رازِ سرپوشیده بوی**

از تاریخ‌نگاران، حکایتی بشنو تا با درک مقصود آن به راز نهفته‌ای پی ببری.

(۹۷۷) **مارگیری رفت سویِ کوهسار تا بگیرد او به افسونهاش مار**

مارگیری به سوی کوهستان رفت تا با افسون‌های خود ماری بگیرد. **اَفْسُون**، از علم‌های مکنون است و در همهٔ روزگاران و در میان همهٔ اقوام و ملل رایج بوده و هست. افسون را برای دفع بیماری و خطر دشمن و رهیدن از حوادث ناگوار و رفع چشم زدن و...بکار می‌گیرند.

---

۱. در قرآن کریم به کرّات اثبات قیامت از راه پدیده‌های محسوس طبیعی صورت گرفته است؛ نظیر آیهٔ ۱۹ سورهٔ روم، آیهٔ ۱۱ سورهٔ زُخْرُف و آیهٔ ۱۱ سورهٔ ق.

از آن جمله افسون کننده با ذکر اَذکار و اورادی حشرات موذی و خطرناک را رام می‌کند[۱].]

گــر گـران و، گـر شـتابنده بُـوَد آنکــه جـوینده‌ست یـابنده بـود (۹۷۸)

خواه انسان با کُندی حرکت کند و یا با تُندی، اگر جوینده باشد بـالاخره مـقصود را می‌یابد. [مصراع دوّم اشارت است به مثلی که شرح آن در توضیح بیت (۱۴۱۲) دفتر اوّل آمده است.]

در طلب زن دایماً تو هر دو دست که طلب در راه، نیکو رهبر است (۹۷۹)

در طلب هماره با دو دست تلاش کن. یعنی در راهِ مطلوب با تمام وجود سعی کن. زیرا طلب در سلوک، راهنمای خوبی است.

لنگ و لوک[۲] وخَفته[۳] شکل و بی‌ادب سویِ او می‌غیژ[۴] و، او را می‌طلب (۹۸۰)

تو در هر حالی که هستی یعنی چه لنگ و چه ناتوان و چه خمیده و فاقد ادب، خلاصه در هر حال و شکلی که هستی خود را به سوی او بکشان و خدا را طلب کن.

گَه به گفت و،گَه به خاموشی و گَه بوی کردن گیر، هر سو بـویِ شـه (۹۸۱)

گاه باکلام وگاه باسکوت و گاه با بوی کردن و استشمام، رایحهٔ شاه وجود را ادراک کن. [خوارزمی گوید: لاجرم گاهی از راه تکاپوی و زمانی از طریق گفت و گوی او را می‌طلب.[۵]]

گفت آن یعقوب با اولادِ خـویش جُستنِ یوسف کنید از حـد بـیش (۹۸۲)

حضرت یعقوب به فرزندان خویش گفت: یوسف را بیش از حدّ جستجو کنید. [پس تو نیز یعقوب‌وار در طلب یوسف حقیقت باش. بیت فوق اشاره است به آیهٔ ۸۷ سورهٔ یـوسف:

---

۱. ر.ک. یواقیت العلوم و دراری النجوم، ص ۲۰۹ـ۲۰۰.

۲. لُوک: آن‌که به زانو و دست راه رود از شدّت ضعف و سستی، عاجزی و زبونی. (غیاث اللغات، ج ۲، ص ۲۸۸)

۳. خفته: خمیده. (ر.ک. پیشین، ج ۱، ص ۳۹۲)

۴. می‌غیژ: ر.ک.بیت (۱۲۳۳) دفتر دوّم.

۵. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۱۳.

یا بَنیَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ یُوسُفَ وَاَخیهِ وَلا تَیْأَسُوا مِنْ رَوْحِ‌اللّهِ اِنَّهُ لا یَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ‌اللّهِ اِلَّا الْقَوْمُ الکافِرونَ. «ای پسرانم، به جستجوی یوسف و برادرش بروید و از رحمت خدای تعالی نومید مشوید که تنها کافران از رحمت خدا نومیدند.»]

(۹۸۳) هرحِسِ خودرا دراین جُستن بِه‌جِد هر طرف رانید، شکلِ مُسْتَعِد

حضرت یعقوب به پسرانش گفت: هر یک از شما باید حواس خود را در این جستجو با جدّیتِ تمام بکار گیرید و با آمادگی و قابلیت تمام به هرجا سربزنید. [زیرا که جوینده، یابنده است.]

(۹۸۴) گفت: از رَوْحِ خدا لا تَیْأَسُوا همچو گم کرده پسر، رَوْ سو به سو

او گفت: از رحمت خدا نومید مشوید و مانند کسی که فرزندی گم کرده است به هر سو بروید و تلاش کنید.

(۹۸۵) از رَهِ حِسِّ دهان، پُرسان شوید گوش را بر چار راهِ آن نَهید

ازطریق ذائقهٔ دهان، یعنی دهان باطنی خود به جستجوی او پردازید. و نیز گوش باطنی خود را بر چهار طرف مسیرِ او بخوابانید، باشد که صدای او را بشنوید. [در بیت (۳۷۴۷) همین دفتر، مولانا به دهان باطنی و رازجو و در بیت (۵۶۷ـ۵۶۶) دفتر اوّل نیز به گوش باطنی تصریح می‌کند. خوارزمی گوید: دریغا از جدائی یوسف دل غافلی و از مفارقت یامینِ عقل، ذاهلی و حواس دهگانهٔ ظاهر و باطن را که فرزندان یعقوب روح‌اند به جستجوی این گمشدگان نمی‌گماری[۱].]

(۹۸۶) هر کجا بویِ خوش آید، بو برید سویِ آن سِر، کآشنای آن سَرید

از هر جا که بوی دلنشین حق می‌رسد، استشمام کنید، زیرا که شما با اسرار رَبّانی آشنایی دارید و بدان جهان تعلّق دارید. [ر.ک. توضیح بیت (۱۹۵۱) دفتر اوّل. «آن سَر» کنایه از عالم غیب و ذات حق است. ر.ک. بیت (۶۸۶) دفتر اوّل.]

---

۱. ر.ک. پیشین.

هر کجا لطفی ببینی از کسی　　سویِ اصلِ لطف، ره‌یابی عَسی[۱]　　(۹۸۷)

هرجا ازکسی لطفی می‌بینی به سویش برو، شاید به سوی منشأ آن لطف راهی پیدا کنی.

این‌همه‌خوش‌ها زدریایی‌ست ژرف　　جزو را بگذار و: بر کُل دار طَرْف[۲]　　(۹۸۸)

این همه چیزهایِ زیبا و دلنواز از دریایی است که ژرفای آن ناپیداست. وجود موهوم جزئی را فرو بگذار و به وجود حقیقی چشم بدوز. [در مثنوی و متون صوفیه به کرّات. حق‌تعالی به دریا تشبیه شده است. ر.ک.بیت (۵۰۴) و (۲۲۱۳) دفتر اوّل. منظور بیت: همهٔ کمالات از حضرت حق است نه از موجودات صاحب کمال و جمال. موجودات تنها، مظهر و مرآت او هستند. بنابراین لِلّهِ ما فِی السَّمواتِ وَ ما فِی الْاَرْضِ[۳].]

جنگ‌هایِ خلق بهرِ خوبی است　　برگِ بی‌برگی[۴] نشانِ طوبی است　　(۹۸۹)

ستیزه‌های مردم برای دست یافتن به مطلوب‌های مجازی است، امّا رهیدن از همهٔ تعلّقاتِ مادّی و دنیوی نشانهٔ نیک‌بختی و سعادت است. [خواه منظور از طُوبیٰ که به اقتضای وزن، مکسور شده، درخت معروف بهشتی باشد و یا معنی لفظی آن مراد باشد در مقصود کلّی بیت تغییری رخ نمی‌دهد. منظور اینست: آنان که بند تعلّقات و آویزش‌های دنیوی را از پای می‌گسلند و آزاد و رها می‌شوند و خود را در ستیزه‌های دنیاطلبان وارد نمی‌سازند در زمرهٔ بهشتیان و سعادتمندان حقیقی درمی‌آیند[۵]. شرح لفظی و اصطلاحی طُوبیٰ در توضیح بیت (۱۹۵۶) دفتر اوّل آمده است.]

خشم‌هایِ خلق، بهرِ آشتی‌ست　　دامِ راحت، دایماً بی‌راحتی‌ست　　(۹۹۰)

خشم و ستیزی که مردم نسبت به یکدیگر دارند، برای رسیدن به صلح و آشتی است؛

---

۱. عَسیٰ: شاید، ممکن است. (از اَفعالِ مقاربه در عربی.) در بیت فوق به اقتضای وزنِ شعر، مکسور شده است.

۲. طَرْف: پلک چشم.

۳. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۷.

۴. برگِ بی‌برگی: ر.ک.توضیح بیت(۲۲۳۷) دفتر اوّل.

۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر سوّم، ص ۳۷۴.

راحتی هماره در دلِ ناآرامی قرار دارد. [ستیزه‌های درونی و برونی انسان برای نیل به آرامش روحی و برپا ساختنِ مدینهٔ فاضله است. غالب شارحان در شرح این بیت تنها به بیان مصداق بسنده کرده و از شرح مفهومِ آن اجتناب ورزیده‌اند. حاج ملاهادی سبزواری در این باب می‌گوید: پس ترک دنیا که بی‌راحتی می‌نماید، دام راحت است. چنانکه در حدیث قدسی است که: اِنّی جَعَلْتُ الرّاحَةَ فی تَرْکِ الدُّنْیا وَ النّاسُ یَطْلُبُونَها فِی‌اشْتِغالِها[1]. «بنهادم آسایش را در فرو نهادن دنیا؛ در حالی که مردم آن را خواهانند.» اکبرآبادی «راحتی» را بر تجلّی جلالی و «بی‌راحتی» را بر تجلی جمالی حق انطباق داده و عاشق سالک را خواهان تجلی جلالی می‌داند[2]. این بیان خالی از تکلّف نیست. شاید منظور بیت با توجّه به نظرگاه مولانا در باب تضاد این باشد: جهان هرچند آکنده از پدیده‌های متضاد است، امّا این اضداد، رو به تنافر و تفرقه ندارند، بلکه مآلاً راه وحدت و کمال می‌پویند. چنانکه از ستیز عقل و نفس، گوهر ایمان زاده می‌شود و از پیکار فرشته‌خویان و دیوسیرتان نیز مدینهٔ فاضله برپا می‌گردد. مولانا به کرّات در مثنوی به این حقیقت تصریح کرده که اضداد در عین ضدّیت، نهایتاً هماهنگ می‌شوند تا کمالی را خلق کنند. ر.ک. بیت (۱۲۹۴ـ۱۲۹۳) و بیت (۳۰۸۴ـ۳۰۸۱) دفتر اوّل. مصراع دوّم، آیهٔ ۵ سورهٔ انشراح را تداعی می‌کند: فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً. «با هر دشواری، آسانی است.»]

(۹۹۱) هر زدن بهرِ نوازش را بُوَد هر گِله از شکر آگه می‌کند

برای مثال، تعذیب و تنبیه بجا، قهراً نوعی اظهار لطف و دلسوزی است: چنانکه هر شکایت و گله‌ای موجب می‌شود که آدمی شکر نعمت کند و حق مُنعم را بجا آورد.

(۹۹۲) بوی بَر، از جزو، تا کُلّ ای کریم بوی بَر از ضدّ، تا ضدّ ای حکیم

ای جوانمرد از جُزو به سوی کُل پی ببر و ای فرزانه، از هر ضدّ، ضدّ آن را بشناس. [این یک اصل عقلی و فلسفی است که: تُعْرَفُ الْاَشْیاءُ بِاَضْدادِها. «هر چیز به ضد خود شناخته شود.» اگر تمام عرصهٔ هستی یک بُعد ممتد می‌بود، ما نمی‌توانستیم چیزی را بشناسیم[3]. بنابراین

---

۱. شرح اسرار، ص ۲۰۲.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۸.

۳. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، قسمت اوّل، دفتر سوّم، ص ۵۱۱.

حاکمیت اصل تضاد بر پدیده‌ها، مبنایی است برای معرفت و شناخت آدمی.]

جنگ‌ها می‌آشتی آرد درست مارگیر از بهرِ یاری مار جُست (۹۹۳)

جنگ در پایان به صلح می‌انجامد؛ چنانکه آن مارگیر برای آنکه مار را یار خود کند به سراغ او رفت. [برخی از شارحان «یاری» را با یای وحدت معنی کرده‌اند، در حالی که صحیح اینست که آن را یای مصدری بدانیم.]

بهر یاری، مار جوید آدمی غم خورد بهرِ حریفِ بی‌غمی (۹۹۴)

انسان، مار را برای یاری و کمکِ خود می‌خواهد؛ یعنی مارگیران از طریق خرید و فروش مار و یا برپا کردن معرکه ارتزاق می‌کنند. و انسان برای یار و دوستی بی‌غم، غم می‌خورد. [می‌توان «مار» را تمثیلی از دنیا و لذایذ آن دانست، چنانکه حضرت امیرمؤمنان(ع) دنیا را به مار تشبیه کرده است: **مَثَلُ الدُّنْیا کَمَثَلِ الْحَیَّةِ لَیِّنٌ مَسُّها وَ السَّمُّ النّاقِعُ فی جَوْفِها یَهْوی اِلَیْهَا الْغِرُّ الْجاهِلُ وَ یَحْذَرُها ذُواللُّبِّ الْعاقِلُ**[1]. «دنیا به مار مانَد، سودنش نرم و در اندرونش زهری کُشنده نهفته است. نابخردان به سوی آن گرایند و خردمندان از آن دوری گزینند.» در اینصورت منظور بیت اینست: مال و منصب دنیوی، دوستی است که خود غم خود را نمی‌خورد، امّا آدمیان غم این بی‌غم می‌خورند و خود را به رنج و بلا افکنند[2]. اگر «بی‌غمی» را با یای مصدری معنی کنیم، منظور بیت اینست: آدمی برای رهایی از غم و رسیدن به بی‌غمی که یار و یاور اوست، غم می‌خورد. یعنی او بسی خام و نادان است که بی‌غمیِ نقد را فرو نهاده و در طلب بی‌غمیِ نسیه برآمده است و مار را که دشمنِ جان اوست، یار خیال کرده است. در پاره‌ای از نسخه‌ها به جای «حریف»، «امید» آمده است[3].]

او همی جُستی یکی ماری شِگَرف گِردِ کوهستان، در اَیّامِ برف (۹۹۵)

آن مارگیر در موسم زمستان که همه جا را برف پوشانده بود در اطرافِ کوهستان می‌گشت تا ماری بزرگ پیدا کند.

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت شماره ۱۱۷.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۷۶.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۸.

(۹۹۶) **اژدهایی مُرده دید آنجا عظیم که دلش از شکل او شد پُر زبیم**

ناگهان در آن منطقه، اژدهایی بس بزرگ و مُرده یافت بطوریکه از هیبت و شکل سهمناک آن، بسیار ترسید.

(۹۹۷) **مارگیر اندر زمستانِ شدید مار می‌جُست، اژدهایی مُرده دید**

مارگیر در زمستان سخت به دنبال مار بود، ولی اژدهایی مرده یافت.

(۹۹۸) **مارگیر از بهر حیرانیِّ خلق مار گیرد، اینْت[1] نادانیِّ خلق**

مارگیر برای این مار می‌گیرد که تماشاکنندگان را دچار حیرت کند. شگفتا از حماقت و نادانی عوام‌النّاس.

(۹۹۹) **آدمی‌کوهی‌ست،چون‌مفتون شود؟ کوه اندر مار، حیران چون شود؟**

انسان در مَثَل همچون کوهی است ستبر و استوار. پس با وجود چنین شکوه و عظمتی چه‌سان حیران و سرگردانِ مار می‌شود؟ [انسان به اقتضایِ وجودِ اشرف و افضل خود روا نیست که اسیر و مسخرهٔ مال دنیا شود که همچون مار است. تشبیه آدمی به کوه از آن روست که او معدن فضائل و علوم و معارف است.]

(۱۰۰۰) **خویشتن نشناخت مسکین آدمی از فزونی آمد و، شد در کمی**

انسان بینوا، قدر و مرتبهٔ خود را نشناخت، در نتیجهٔ این عدم شناخت، از کمالِ معنوی به جهانِ ناقص شهوی و سطحی و ظاهری سقوط کرد.

(۱۰۰۱) **خویشتن را آدمی ارزان فروخت بود اطلس، خویش بر دلقی بدوخت**

انسان خود را ارزان می‌فروشد، در واقع همچون حریری فاخر است، امّا خود را وصلهٔ جامهٔ ژنده‌ای می‌کند.[گوهر آدمی، روح پاک و تابان است، امّا وقتی که به خرقهٔ ژندهٔ جسم خود وابسته شود، ناقص و آبتر می‌شود. مولانا خود گفته است:«مفروش خویش ارزان که تو

---

۱. اینت: ر.ک. توضیح بیت (۱۱۲۹) دفتر دوّم.

بس گرانبهایی[۱].»]

صد هزاران مار و کُه، حیرانِ اوست او چرا حیران شدست و، ماردوست؟ (۱۰۰۲)

صدها هزار مار و کوه، سرگشته و حیران آدمی است، چرا او حیران و سرگشتهٔ دنیایِ همچون مار شده است؟ [آدمی به سبب نشناختن خود، مفتون ظواهر دنیا شود.]

مارگیر، آن اژدها را برگرفت سویِ بغداد آمد از بهرِ شگفت (۱۰۰۳)

مارگیر، آن اژدهای افتاده در برف را گرفت و همراه خود به سوی بغداد آورد تا با برپا کردن معرکه، خلق‌الله را دچار بُهت و حیرت کند.

اژدهایی چون ستونِ خانه‌یی می‌کشیدش از پی دانگانه‌یی[۲] (۱۰۰۴)

مارگیر، آن اژدها را که در بزرگی و ستبری مانند ستونِ خانه‌ها بود به دنبال خود می‌کشید تا بدین وسیله «قُوتِ لایَموتی» به دست آورد.

کِاژدهایی مُرده‌ای آورده‌ام در شکارش، من جگرها خورده‌ام (۱۰۰۵)

تا به خلق‌اللّه بگوید: اژدهایی با خود آورده‌ام. و من برای شکار آن، خون جگرها خورده‌ام.

او همی مُرده گمان بُردش، ولیک زنده بود و، او ندیدش نیک نیک (۱۰۰۶)

آن مارگیر خیال می‌کرد که آن اژدها مُرده است. در حالی که زنده بود و مارگیر درست دقّت نکرده بود.

او ز سرماها و، برف افسرده بود زنده بود و، شکل مُرده می‌نمود (۱۰۰۷)

آن اژدها از شدّت سرما و برف، جامد و بی‌حرکت شده بود امّا واقعاً زنده بود و به نظر

---

۱. فیه ما فیه، ص ۱۵.

۲. دانگانه: در اینجا پولی که تماشاگران معرکه به معرکه‌گیر می‌دهند. در اصل به معنی پولی است که جمعی روی هم می‌گذارند و هر یک سهمی می‌دهد تا هزینهٔ سفر و سیاحت و گردش تأمین شود.

مرده می‌رسید. [از اینجا به بعد مولانا به ایراد نکات دقیق عرفانی پرداخته است.]

(۱۰۰۸) عالَم افسرده‌ست و، نامِ او جماد جامد، افسرده بُوَد ای اوستاد

جهان طبیعت نیز بر حسب ظاهر، جامد و بی‌روح است و بدان نامِ جماد می‌نهند. ای استاد ظاهربین، جسمِ جامد نیز افسرده و بی‌روح است. [حاج ملاهادی سبزواری گوید: چون از نورِ جمعیِ خورشیدِ ازل، دور شده است، بارِد و افسرده شده[۱].]

(۱۰۰۹) باش تا خورشیدِ حشر آید عیان تا ببینی جنبشِ جسمِ جهان

صبر کن تا خورشید رستاخیز آشکارا بتابد، تا جنبش و حرکت جسم جهان را مشاهده کنی. [برخی از شارحان معنی «حشر» را در این بیت به برانگیخته شدن مردگان از قبور محدود کرده‌اند حال آنکه در اینجا مقصود فراتر از اینست. چنانکه ابیات بعد این مطلب را روشن می‌کند. به نظر مولانا کلّ اجزای هستی زنده و هوشمند است.]

(۱۰۱۰) چون عصایِ موسی اینجا مار شد عقل را از ساکنان، اِخبار شد

اینکه چوبدستیِ حضرت موسی(ع) به مار تبدیل شد به خردمندان خبر داده است که موجودات جامد و بظاهر بی‌جان، باطناً زنده و با روح‌اند. [«ساکنان» در این بیت یعنی موجودات ساکن‌نما و بظاهر غیرمتحرّک و بی‌جان[۲]. امّا برخی از شارحان از این نکته غفلت ورزیده و مصراع دوّم را چنین معرفی کرده‌اند: «این تبدیل به عقلِ ساکنان این جهان ماجرا را خبر داد.» انصراف از مقصود، ظاهر است.]

(۱۰۱۱) پارهٔ خاکِ تو را چون مَرد ساخت خاک‌ها را جُملگی شاید شناخت

حق‌تعالی، وجودِ تو را که پاره‌ای خاک بود، به انسانی خردمند تبدیل کرد، بنابراین همهٔ خاک‌ها قابلیّت و شایستگی معرفت دارند. [منظور بیت: ای انسان، تو نیز ابتدا مشتی خاک

---

۱. شرح اسرار، ص ۲۰۲.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۹، سبزواری به مناسبت این بیت، چرخهٔ حیات را عنوان می‌کند و می‌گوید جمادات به حیوان ناطق تبدیل می‌شوند و حیوان ناطق به جمادات و این تبدیل، مکرراً رخ داده و می‌دهد. (ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۰۳-۲۰۲)

بودی و بظاهر فاقد روح و جان، امّا قادر متعال، تو را به انسانی عاقل تبدیل کرد. از اینرو روشن می‌شود که همهٔ خاک‌ها و جمادات نیز فهم و معرفت دارند و حق را ستایش می‌کنند[۱]. ابیات بعد نیز مؤیّد همین مقصود است. امّا برخی از شارحان مصراع دوّم را که به جای «شاید» کلمهٔ «باید» آمده چنین شرح داده‌اند: پس چون تو خاکی و صاحب حیات، جملگیِ خاک‌ها را بشناس که ذی‌حیات‌اند[۲].]

مُرده زین سواند و،زآن سو زنده‌اند خامُش اینجا، و آن طرف گوینده‌اند (۱۰۱۲)

جمیع جمادات به اعتبار طبیعت مادّی، مُرده می‌نمایند، ولی به اعتبار ماوراء طبیعت زنده‌اند، نسبت به عالم خلق خاموش‌اند امّا نسبت به حق، گویا و ناطق. [پس همهٔ اجزای هستی زنده و هوشمند است. اشاره به آیهٔ ۴۴ سورهٔ اِسراء که شرح آن در توضیح بیت (۵۱۳) دفتر اوّل آمده است. ضمناً بیت (۲۱۶۰ـ۲۱۱۳) دفتر اوّل در بیان نطق و تسبیح جمادات است.]

چون ازآن‌سوشان فرستد سویِ ما آن عصا گردد سویِ ما اژدها (۱۰۱۳)

هرگاه حق تعالی جمادات را از عالم غیب و معنا به جهان محسوسات بفرستد، آن عصای بظاهر فاقد روح و جان، به اژدهایی دمان تبدیل می‌شود. [چون خدا اراده کند که انسان به عالم معنا توجّه کند، حجاب مادیّت را از روی جمادات برمی‌دارد و باطن روحانی آنها را به او نشان می‌دهد.]

کوه‌ها هم لحنِ داودی کند جوهرِ آهن به کف، مومی بُوَد (۱۰۱۴)

در این صورت کوه‌های جامد نیز نغمهٔ داودی می‌سرایند و به تسبیح حق می‌پردازند. و ذات آهن نیز در دست به مومی تبدیل می‌شود. یعنی ذات صلب و محکم خود را به ارادهٔ حق از دست می‌دهد و مطیع امر او می‌شود. [بیت فوق اشاره‌ای است به آیهٔ ۱۰ و ۱۱ سورهٔ سبأ که شرح آن در توضیح بیت (۹۱۵) دفتر دوّم آمده است. مولانا این آیه را به دفعات در مثنوی آورده است.]

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۷۹.

۲. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۹.

(۱۰۱۵) باد، حَمّالِ سلیمانی شود بحر، با موسی سخندانی شود

باد نیز حمّالِ سلیمان می‌شود، یعنی او را به همه جا حمل می‌کند و دریا سخن موسی را درک می‌کند. [مصراع اوّل اشاره است به قسمتی از آیهٔ ۱۲ سورهٔ سَبَأ: وَ لِسُلَیْمانَ الرِّیحَ غُدُوُّها شَهْرٌ وَ رَواحُها شَهْرٌ... «و باد را فرمانبردار سلیمان کردیم، بامداد راهی یکماهه می‌پیمود و شبانگاه نیز راهی یکماهه...» مصراع دوّم به معجزهٔ موسی(ع) در شکافته شدن دریا اشارت دارد که در قرآن به کرّات آمده است از آن جمله در آیهٔ ۵۰ سورهٔ بقره.]

(۱۰۱۶) ماه، با احمد اشارت‌بین شود نار، ابراهیم را نسرین شود

ماه، اشارهٔ حضرت احمد(ص) را می‌بیند. یعنی وقتی که آن حضرت به ماه اشاره کرد، ماه متوجّه این اشاره شد. و آتش نیز برای ابراهیم همچون گلستان شد. [مصراع اوّل، اشارت است به آیهٔ ۱ سورهٔ قمر که شرح آن در توضیح بیت (۱۱۸) دفتر اوّل آمده است و مصراع دوّم اشارت است به آیهٔ ۶۹ سورهٔ انبیاء که شرح آن در بیت (۷۹۰) دفتر اول آمده است.]

(۱۰۱۷) خاک، قارون را چو ماری درکَشَد اُستنِ حَنّانه آید در رَشَد

زمین، همانند ماری، قارون را به کام خود در می‌کشد و ستون حنّانه، صاحب درک و فهم می‌شود. [توضیح قارون در شرح بیت (۸۶۴) دفتر اوّل آمده است. و حکایت این ستون در بیت (۲۱۲۰ـ۲۱۱۳) دفتر اوّل آمده است.]

(۱۰۱۸) سنگ، بر احمد سلامی می‌کند کوه، یحیی را پیامی می‌کند

سنگریزه‌ها بر حضرت احمد(ص) سلام می‌کنند و کوه، به یحیی پیغام می‌دهد. [شرح مصراع اوّل دربیت (۲۱۶۰ـ۲۱۵۴) دفتر اوّل مفصّلاً آمده است. نام یَحْییٰ پنج بار در قرآن‌کریم آمده و در این مصحفِ شریف، در عداد پیامبران الهی ذکر شده است. در نزد مسیحیان، یحییٰ پسرخالهٔ عیسی‌مسیح(ع) و تعمیددهندهٔ اوست. سرانجام به امر هیرودیس پادشاه یهود، سر یحیی(ع) را در زندان از تن جدا می‌کنند[۱]. انقروی می‌نویسد: وقتی که یحیی(ع) از قوم یهود می‌گریزد، عدّه‌ای از یهودیان او را دنبال می‌کنند، کوهی به او پیام می‌دهد که در من پنهان شو[۲].]

---

۱. ر.ک. اعلام قرآن، ص ۶۴۵ـ۶۴۴.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۸۲.

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامُشیم (۱۰۱۹)

جمادات در خطاب به انسان‌های عاری از معرفت با زبان حال می‌گویند: ما شنوا و بینا و به حق دلشادیم، امّا با شما نامحرمان عالَم معنا، خاموش و بی‌نطق هستیم. [بیت فوق مضمون آیهٔ ۴۴ سورهٔ اِسْراء را بیان کرده است. ر.ک. توضیح بیت (۵۱۳) دفتر اوّل.]

چون شما سویِ جمادی می‌روید محرمِ جانِ جمادان چون شوید؟ (۱۰۲۰)

وقتی‌که شما غافلان به‌سوی جهان جمادات تنزّل می‌کنید، چگونه‌می‌توانید، با جمادات و زبان ملکوتی‌شان انیس و محرم شوید؟ یعنی با توقف در بُعد مادی خود نمی‌توان زبان موجودات رافهمید.

از جمادی، عالَمِ جان‌ها روید غُلغلِ اَجزایِ عالَم بشنوید (۱۰۲۱)

اگرمی‌خواهید خروش و غلغلهٔ تسبیح و نیایش اجزای جهان را به‌گوش هوش بشنوید، باید از مرتبهٔ جمادی به جهان جان‌ها ارتقاء یابید. یعنی باید به بُعد روحانی خود توجه کنید.

فاش تسبیحِ جمادات آیدت وسوسهٔ تأویل‌ها نربایدت (۱۰۲۲)

وقتی که به جهان جان‌ها عروج کنی، نیایش جمادات را آشکارا خواهی شنید و آنگاه است که توجیهات بی‌اساس ظاهربینان، تو را گمراه و سرگشته نمی‌کند. [مصراع اوّل اشاره دارد به آیهٔ ۴۴ سورهٔ اِسراء ر.ک. توضیح بیت (۵۱۳) دفتر اول. حاج ملاهادی سبزواری به مناسبت این بیت بیانی دارد که مضمون آن اینست: حق تعالی به اقتضای هُوَ مَعَکُمْ اَیْنَما کُنْتُمْ[1]. با همهٔ موجودات است و از هیچ یک از آنها جدا نیست. حقیقت وجود در همهٔ موجودات جاری است، از آنجا که وجود، عین حیات و علم و عشق است چگونه ممکن است موجودات که بهره‌ای از وجود دارند بهره‌ای از حیات و علم و معرفت نداشته باشند[2]؟]

چون ندارد جانِ تو قندیل[3]ها بهرِ بینش کرده‌ای تأویل‌ها (۱۰۲۳)

چون روح تو فاقد شمع و چراغ فروزان شهود و مکاشفهٔ ربّانی است برای بینش

---

۱. به توضیح بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰) دفتر اوّل در باب معیّت مراجعه شود.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۰۳.

۳. قندیل: چراغ، چراغدان، شمع، شمعدان. مراد نور معرفت و مکاشفه است.

واقعیات دست به تأویل و توجیه بی‌اساس آیات و کلمات مردان خدا زده‌ای و چنین می‌گویی:

(۱۰۲۴) که غرض تسبیح ظاهر کَی بود؟ دعوی دیدن خَیالِ غَی[۱] بُوَد

منظور از تسبیح و نیایش جمادات، تسبیح ظاهری کی می‌تواند باشد؟ یعنی منظور از تسبیح جمادات، تسبیح ظاهری نیست، زیرا برای تسبیح ظاهر اعضای خاص لازم است. پس ادعای درک و رؤیت تسبیح ظاهر، خیال کج و بی‌اساس است.

(۱۰۲۵) بلکه مر بیننده را دیدارِ آن وقتِ عبرت می‌کند تسبیح‌خوان

بلکه منظور از تسبیح جمادات اینست که وقتی بیننده به جمادات می‌نگرد مایهٔ عبرت او می‌شود و او را به نمایش فرا می‌خواند.

(۱۰۲۶) پس چو از تسبیح یادت می‌دهد آن دلالت، همچو گفتن می‌بود

بنابراین وقتی با نظر عبرت به جمادات و نباتات بنگری، به یاد خالق حقیقی می‌افتی و همین امر، تو را به نیایش حق وا می‌دارد. از این دلالت و راهنمایی، به سخن گفتن جمادات و نباتات تعبیر شده است. [پس آن جماد با هیأت تکوینی خود تو را به تسبیح و نیایش حق دلالت می‌کند نه با زبان ظاهر.]

(۱۰۲۷) این بُوَد تأویلِ اهلِ اِعْتزال و آنِ آن کس کو ندارد نورِ حال

اینست تأویلی که معتزله می‌کنند و چنین تأویلی نیز شایستهٔ کسی است که فاقد نور باطنی است. [برخی نیز اینگونه معنی کرده‌اند: تأویل معتزله و کسانی که از نور واردات قلبی محروم‌اند، چنین است[۲].توضیح **معتزله** در شرح بیت (۶۱) دفتر دوّم آمده است.]

(۱۰۲۸) چون ز حس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویرِ غیبی اَعْجَمی[۳]

تا آدمیان از قید و بند حواس ظاهره رهایی نیابند و از عالَم صورت نجات پیدا نکنند

---

۱. غَیّ: گمراهی.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف. دفتر سوّم، ص ۱۰۴.

۳. اَعْجَمی: ر.ک. توضیح بیت (۹۱۵) همین دفتر.

نمی‌توانند تصاویر عالَم غیب و امور باطنی را شهود کنند و همچنان نسبت به آن نادان خواهند ماند.

این سخن پایان ندارد، مارگیر می‌کشید آن مار را با صد زحیر[۱] (۱۰۲۹)

بیان این اسرار، پایان‌پذیر نیست. پس بهتر است برویم سر قصّه. خلاصه آن مارگیر، اژدها را با رنج و مشقّت فراوان به دنبال خود می‌کشید.

تا به بغداد آمد آن هنگامه‌جو تا نهد هنگامه‌یی بر چارسو[۲] (۱۰۳۰)

آن مارگیر معرکه‌گیر به بغداد آمد تا معرکه‌ای میان بازار و محل گذر مردم برپا کند.

بر لبِ شط[۳]، مرد، هنگامه نهاد غلغله در شهرِ بغداد اوفتاد (۱۰۳۱)

آن مارگیر در کنار رود دجله معرکه‌ای برپا کرد. و خروش و هیاهو شهر بغداد را فراگرفت.

مارگیری اژدها آورده است بوالعجب نادر شکاری کرده است (۱۰۳۲)

مردم به یکدیگر می‌گفتند: یک مارگیر، اژدهایی آورده است که واقعاً شکار عجیب و نادری کرده است.

جمع آمد صد هزاران خام‌ریش[۴] صیدِ او گشته چو او از ابلهی‌اش (۱۰۳۳)

صدها هزار آدم نادان و ساده لوح به دور معرکهٔ آن مارگیر جمع شدند. و از روی حماقت مانند مارگیر شیفته و مفتون آن اژدها شدند. [عوام‌الناس، غالباً شیفتهٔ غوغا و معرک‌اند، هر کجا سر و صدایی باشد در آنجا جمع می‌شوند.]

---

۱. زَحیر: در اینجا به معنی زحمت و مشقّت.

۲. چارسو: چهارسو به معنی چهارراهِ میانِ بازار، چهارراه.

۳. شَطّ: رود بزرگی که به دریا بریزد. در اینجا منظور رود دجله است که بغداد را مشروب می‌سازد.

۴. خام‌ریش: احمق، نادان.

(۱۰۳۴) منتظر ایشان و، هم او منتظر تا که جمع آیند خلقِ منتشر

مردم منتظر بودند تا اژدها را ببینند و مارگیر نیز منتظر بود تا جمعیّت از هر سو درآنجا گرد آیند.

(۱۰۳۵) مردمِ هنگامه، افزون‌تر شود کُدیه[۱] و توزیع[۲] نیکوتر رود

تعداد تماشاگران معرکه بیشتر شود و در نتیجه، پول حاصل از این معرکه‌گیری بیشتر گردد.

(۱۰۳۶) جمع آمد صد هزاران ژاژخا[۳] حلقه کرده، پشتِ پا بر پشتِ پا

صدها هزار آدمِ عاطل و بیکار دور معرکه جمع شدند؛ و تعداد جمعیت بقدری زیاد بود که پاهای مردم به هم چسبیده بود. و خلاصه جای سوزن انداختن نبود.

(۱۰۳۷) مرد را از زن خبر نی، ز ازدحام رفته‌درهم چون‌قیامت‌خاص‌و عام

ازدحام جمعیّت به‌حدّی بود که مرد، توجّهی به زن نداشت؛ گویی که روز رستاخیز بود و عام و خاص همه در آن گرد آمده بودند.

(۱۰۳۸) چون همی حُرّاقه جُنبانید او می‌کشیدند اهلِ هنگامه گلو

همینکه آن مارگیر، آغاز معرکه را اعلام کرد، تماشاگران گردن دراز کردند. [چنانکه عادت مردم چنین است که هنگام ازدحام و کثرت جمعیت گردن می‌کشند تا صحنهٔ مورد نظر را تماشا کنند. کلمهٔ **حُرّاقه** به معنی شمشیر بسیار تیز است[۴]. ظاهراً در این بیت اشاره دارد به چوب مخصوص معرکه‌گیران. آنها برحسب عادت، معرکه را باحرکت دادنِ چوبِ خود آغاز می‌کنند. استاد فروزانفر می‌نویسد: حُرّاقه، آلتی بوده از بلورهای منشور شکل آویخته و با نور

---

۱. کُدْیَه: سختی روزگار، گدایی و تکدّی. معنی اخیر مورد نظر است.

۲. توزیع: قسمت کردن چیزی میان جمعی. در اینجا مراد مطلق بخشیدن است. (شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر سوم، ص ۴۱)

۳. ژاژخا: لفظاً به معنی بیهوده‌گو و یاوه‌سراست، امّا در اینجا به معنی بیکار و عاطل است.

۴. ر.ک. آنندراج، ج ۲، ص ۱۴۹۹.

آفتاب و یا چراغ بوسیلهٔ آن، علامت می‌داده‌اند و هنگامه‌گیران و کبوتربازان بکار می‌بسته‌اند[۱].»

بنابراین «حُرّاقه جُنبانید» یعنی معرکه را آغاز کرد. امّا وجوه دیگر: «حَرّاقه» به معنی کشتی نفت‌انداز و آتش‌افکن (امروز بدان آژدرافکن گویند.) این معنی ارتباطی با بیت فوق ندارد هرچند که برخی از شارحان بدان توسّل جسته‌اند[۲]. امّا اگر معنی عامیانه «حَرّاقه» را در نظر بگیریم تا حدّی می‌تواند با بیت فوق، مرتبط شود. معنی عامیانه آن، پوششی است که بر قسمتی از پوست بدن می‌اندازند تا درد و التهاب آن را التیام بخشند[۳]. به همین جهت برخی از شارحان حَرّاقه را «پلاس» معنی کرده و مصراع اوّل را چنین توضیح داده‌اند: «همینکه مارگیر، آن پلاس را که روی اژدها انداخته بود حرکت داد[۴].» وجه نخست از همهٔ وجوه مناسب‌تر می‌نماید.]

و اژدها کز زَمهریر[۵] افسرده بود زیرِ صد گونه پلاس[۶] و، پرده بود (۱۰۳۹)

و اژدها که از شدّت سرما، افسرده و خموده بود، زیر صد گونه گلیم و پرده نهفته بود.

بسته بودش با رَسَن‌هایِ غلیظ احتیاطی کرده بودش آن حفیظ (۱۰۴۰)

مارگیر برای احتیاط و دوراندیشی، آن اژدها را با ریسمان، محکم بسته بود.

در درنگِ انتظار و، اتفاق تافت بر آن مار خورشیدِ عراق (۱۰۴۱)

در فاصله‌ای که مردم به انتظار ایستاده بودند و قرار بود همه در آنجا جمع شوند، خورشید عراق بر آن اژدها تابید.

---

۱. کلیات شمس، ج ۷، (فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات و مصطلحات، ص ۲۵۹)

۲. ر.ک. مرآة المثنوی، ص ۱۰۳۷ و برخی دیگر از متقدمان و متأخران.

۳. ر.ک. المنجد، ص ۱۲۸.

۴. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۸۸.

۵. زَمْهَریر: شدیدترین سرما. (ر.ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۱۰)

۶. پِلاس: یا پَلاس، گلیم، فرشی که از پشم به رنگ‌های مختلف می‌بافند. جامهٔ پشمینِ خشن که دراویش می‌پوشند.

(۱۰۴۲) آفـتاب گـرمسیرش گـرم کـرد رفت از اعضایِ او اَخلاطِ[۱] سـرد

آفتاب آن منطقهٔ گرمسیری، اژدها را گرم کرد به نحوی کـه افسـردگی و خـمودگی از اعضای بدن او برطرف شد.

(۱۰۴۳) مُرده بود و زنده گشت او از شگفت اژدها بـر خـویش جـنبیدن گـرفت

آن اژدها که مُرده می‌نمود، مدّتی زیر گرمای آفتاب درنگ کرد و همین امر باعث شد که به حرکت و جنبیدن درآید و بر خلق‌اللّه معلوم شـود کـه او زنـده است. [«شکـفت» از شکیبیدن به معنی صبر کردن است؛ اما در اینجا معنی درنگ و تأخیر می‌دهد[۲]. و اگـر آن را «شگفت» بخوانیم معنی بیت این است: آن اژدها مرده بود، ولی در کمال تـعجّب زنـده شـد. برخی نیز از شگفت، معنی بیهوشی استنباط کرده‌اند که با فحوای بیت سازگار نیست.]

(۱۰۴۴) خلق را از جـنبشِ آن مُـرده مـار گشتشان آن یک تحیّر صد هزار

حیرت مردم از حرکت آن اژدهایِ به‌ظاهر مُرده صدهزار بـرابـر شـد. چـون انـتظار نداشتند که آن اژدهای مُرده‌وش به حرکت درآید.

(۱۰۴۵) بـــا تـــحیّر نـــعره‌ها انگـــیختند جـملگان از جـنبشش بگـریختند

مردم با حیرت تمام، نعره‌ها می‌زدند و از حرکت آن اژدها پا به فرار گذاشتند.

(۱۰۴۶) می‌سُکُست[۳] اوبند و،زان‌بانگِ‌بلند هر طرف می‌رفت چاقاچاق[۴]، بند

اژدها بر اثر آن سر و صداهای بلند خشمگین شد و بندها را پاره پاره کرد و هر تکه از بندها به جایی می‌افتاد و چق چق صدا می‌کرد.

---

۱. اَخْلاط: ر.ک. توضیح بیت (۵۳) و (۱۰۷) دفتر اوّل.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۸۹.

۳. می‌سُکُست: پاره می‌کرد. از مصدر سُکُسْتَن.

۴. چاقاچاق: چَقاچاق و چَقاچِق به معنی صدا و بانگِ برخورد پیاپیِ تیر بـه جـایی، آواز هـرچـیز کـه از گسیختن آید.

بندهابگسست و، بیرون شد ز زیر اژدهایی زشت، غُرّان همچو شیر (۱۰۴۷)

اژدها همهٔ بندهای خود را پاره کرد و از زیر پلاس‌ها اژدهایی زشت همچون شیر می‌غرّید.

در هزیمت بس خلایق کشته شد از فتاده کشتگان صد پشته شد (۱۰۴۸)

مردم می‌گریختند امّا کثرت جمعیّت سبب شد که روی هم بیفتند و در نتیجه عدّهٔ زیادی به این ترتیب کشته شدند. بطوری که از کشته‌ها پُشته‌های بسیاری ایجاد شد.

مارگیر ازترس برجا خشک گشت که چه‌آوردم‌من ازکُهسار و دشت (۱۰۴۹)

مارگیر از شدّت ترس نمی‌توانست از جا تکان بخورد و همینطور بر جایش خشک شده بود و با حیرت پیش خود می‌گفت: ببین من از کوه و دشت چه چیزی با خود سوغات آورده‌ام!

گرگ را بیدار کرد آن کورمیش رفت نادان سوی عزرائیلِ[1]خویش (۱۰۵۰)

مَثَل این مارگیر مَثَل آن میش‌کوری است که گرگ را متوجّه خودش می‌کند و آدم نادان خود را گرفتار جان‌ستانِ خود می‌کند.

اژدها یک لقمه کرد آن گیج را سهل باشد خون‌خوری حَجّاج را (۱۰۵۱)

اژدهایِ دمان، آن سرگشته و حیران را یک‌لقمه کرد. چنانکه برای حَجّاج، خون‌خواری کاری آسان بوده است. [**حَجّاج بن یُوسُف**، خون‌خوار و خطیب معروف که به سال ۴۰ هـ در طائف (حجاز) زاده و پرورش یافت و سپس به شام کوچید و به جانشینِ عبدالملک مروان پیوست. تا اینکه عبدالملک او را به فرماندهی سپاه خود گمارد و وی را مأمور جنگ با عبدالله بن زبیر کرد[2]. معروف است که ۱۲۰ هزار تن به دست او کشته شدند و زندان‌های او انباشته از زندانیان بود. حضرت علی(ع) از ظهور او با عنوانِ تحقیرآمیز «اَباوَذَحه» خبر داده

---

۱. عزرائیل: در اینجا به معنی قاتل و جان‌ستان است. ر.ک. توضیح بیت (۱۱۳) همین دفتر.
۲. اعلام زرکلی، ج ۲، ص ۱۷۵.

است[۱]. ابن ابی‌الحدید نیز بحثی شامل پیرامون «اباوذحه» کرده که جای آن اینجا نیست[۲]. به هر تقدیر، حجّاج، مظهر قساوت و سفّاکی است.]

(۱۰۵۲) **خویش را بر اُستُنی پیچید و بست استخوانِ خورده را درهم شکست**

آن اژدها خود را بر ستونی پیچید و خود را محکم بدان بست و استخوان‌های خورده‌شدگان را خرد و متلاشی کرد.

(۱۰۵۳) **نفست اژدرهاست، اوکَی مُرده‌است؟ از غم و بی‌آلتی افسرده است**

از این بیت به بعد حضرت مولانا شروع می‌کند به نتیجه‌گیری و می‌فرماید: نفس امّارهٔ تو نیز همانند اژدهاست، او کی ممکن است که مُرده باشد؟ بلکه از غم نداشتن وسیله و از رنج مجال نیافتن پژمرده و خموده شده است.

(۱۰۵۴) **گر بیابد آلتِ فرعون، او که به امر او همی رفت آبِ جو**

اگر نفس امّارهٔ تو، دستگاه و بساط فرعونی پیدا کند یعنی از قدرت و شوکت دنیوی برخوردار شود، او نیز مانند فرعون، از روی خودبینی مدّعی می‌شود که آب در جویبار به فرمان من جریان می‌یابد. [مصراع دوم اشاره دارد به آیهٔ ۵۱ سورهٔ زُخْرُف: **وَ نادیٰ فِرْعَوْنُ فی قَوْمِهِ قالَ یا قَوْمِ اَلَیْسَ لی مُلْکُ مِصْرَ وَ هذهِ الْاَنْهارُ تَجْری مِنْ تَحْتی اَفَلا تُبْصِرونَ.** «و فرعون در میان قوم خویش بانگ همی زد و گفت: ای قوم، مگر سرزمین مصر و این جویبارها از آنِ من نیست که به فرمان من، بی‌فتور رَود؟ آیا نمی‌اندیشید.» برخی از مفسّران عبارت «تَجْری مِنْ تَحْتی» را به اشتباه چنین معنی کرده‌اند: «در زیر کاخ من جاری است.» زیرا رود نیل بقدری پهناور است که امکان ندارد از زیر یک کاخ بگذرد. تازه اگر منظور این باشد که از کنار کاخ من می‌گذرد باز فضیلتی نیست چون برکنار رود نیل کوخ‌های فقیران نیز بسیار بود. از اینرو برخی دیگر از مفسّران عبارت مذکور را «به فرمانِ من جاری است[۳].» معنی کرده‌اند و این قول صحیحی است. و بیت فوق ناظر به همین قول است.]

---

۱. نهج‌البلاغه، انتهای خطبهٔ ۱۱۵.
۲. شرح نهج‌البلاغه، ج ۷، ص ۲۷۹.
۳. ر.ک. مجمع البیان، ج ۹، ص ۵۱.

آنگــه او بــنیادِ فــرعونی کـند راهِ صد موسی و، صد هارون زند (۱۰۵۵)

آنگاه نفس تو، بنیاد فرعونی درمی‌اندازد و با صد موسی و صد هارون بـه مـخالفت برمی‌خیزد. یعنی نفس امّاره وقتی قدرت مادی پیدا کند بسی خطرناک شود.

کِرمَک‌ست آن اژدها از دستِ فقر پشّه‌یی گردد ز جاه و مال، صَقْر[1] (۱۰۵۶)

اژدهای نفس امّاره به سبب فقر و نداشتن امکانات و قدرت، کرم کوچک و ضعیفی بیش نیست. پشه‌ای لاغر و ناتوان نیز با داشتن جاه و مال به بازِ شکاری تبدیل می‌شود.

اژدهــا را دار در بــرفِ فــراق هین مَکش او را به‌خورشیدِ عراق (۱۰۵۷)

بنابراین اژدهای نفس را در برف فراق نگهدار؛ یـعنی او را از کـامیابی و لذّت‌جـویی بازدار؛ و مبادا او را به سوی خورشید عراق بکشی. [نفس امّـاره را از شـهوات نـفسانی دور نگه‌دار و مبادا او را به خورشید گرم و سوزان مال و لذّات دنیوی و شهوانی ببری[2]. زیرا در آن وقت، به مهلکه خواهی افتاد.]

تـا فسـرده مـی‌بُوَد آن اژدهـات لقـمهٔ اویـی چـو او یـابد نـجات (۱۰۵۸)

تا اژدهای نفسِ تو افسرده و پژمرده گردد، زیرا همینکه او از برفِ فقر و ریاضت نجات یابد، لقمهٔ او می‌شوی.

مات کن او را و، ایمن شـو ز مـات رحم کم کن، نیست او ز اهلِ صِلات[3] (۱۰۵۹)

اژدهای نفس را با زیرکی و هوشیاری مات کن تا به دست او مات نشوی. کمتر به این نفس امّاره رحم کن زیرا که او سزاوار بخشش و احسان نیست. یا او اهل نماز و نیایش نیست. یعنی اهل بندگی و اطاعت فرمان حق تعالی نیست.اللّه اعلم.

---

۱. صَقْر: چرخ یا چرغ و هر پرنده از نوع باز و شاهین و جز آن. (ر.ک. آنندراج، ج ۴، ص ۳۷۵۸)، هـر پـرندهٔ شکاری غیر از عقاب و کرکس. جمع: صُقُور و صِقار. (المنجد، ص ۴۳۰)

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۴۱.

۳. صِلات: جمع صِلَه به معنی عطا و بخشش و نیکویی، با فتحِ «ص» به معنی نماز و نیایش. هر دو وجه مناسب است.

(۱۰۶۰) کآن تَفِ خورشیدِ شهوت بر زند آن خُفاشِ مُردَه‌ریگت[۱] پر زند

اگر گرمی تابش خورشید شهوت بر نفس امّاره‌ات بزند آن خفّاش حقیر شروع به پرواز و بال زدن می‌کند. یعنی به عصیان و طغیان می‌گراید.

(۱۰۶۱) می‌کشانش در جهاد و در قتال مَردوار اَللّهُ یَجْزیکَ الْوِصال

تو مردانه با نفس امّاره‌ات پیکار و مجاهده کن تا خدا به پاداش این ریاضت، تو را به وصال خود رساند.

(۱۰۶۲) چون که آن مرد اژدها را آورید درهوای‌گرم وخوش شدآن مَرید[۲]

همینکه آن مارگیر، اژدها را (به شرحی که گذشت) به میدان آورد، آن اژدها در هوای گرم و مطبوع به دیوی سرکش مبدّل شد.

(۱۰۶۳) لاجَرَم آن فتنه‌ها کرد ای عزیز بیست همچندان که ما گفتیم نیز

ناچار ای عزیز، همانگونه که شنیدی، آن همه فتنه‌ها را برپا کرد، بلکه بیست برابر آنچه گفتیم فتنه‌گری نمود.

(۱۰۶۴) تو طمع داری که او را بی‌جفا بسته داری در وقار و در وفا؟

آیا انتظار داری که نفس امّاره را بدون ریاضت و در کمال آرامش و بی‌هیچ سعی و تلاش به بند طاعت و عبادت درکشی؟

(۱۰۶۵) هر خسی را این تَمَنّیٰ کَی رسد؟ موسیی باید که اژدرها کُشد

چگونه ممکن است که هر آدم بی‌سر و پا و فرومایه‌ای شایستهٔ نیل به چنین آرزویی باشد؟ یعنی هر فرد بیمقداری قدرت و لیاقت مهار نفس امّاره را ندارد. بلکه انسان وارسته و پیامبرگونه‌ای لازم است که همچون حضرت موسی(ع) اژدهای نفس را بکشد.

---

۱. مُردَه‌ریگ: میراث مردگان، در مثنوی غالباً کنایه از امری حقیر و خوار است. ر.ک. بیت (۲۹۶) همین دفتر.

۲. مَرید: ر.ک. بیت (۴۳۹) همین دفتر.

صد هزاران خلق ز اژدرهایِ او　　در هزیمت کشته شد از رایِ او　　(۱۰۶۶)

صدها هزار نفر از مردم بر اثر دیدن اژدهای موسی (عصای موسی) در حال شکست و فرار کشته شدند. [«رای» در اینجا می‌تواند به معنی دیدن باشد[۱]. برخی نوشته‌اند: صدها هزار نفر از دیدن اژدهای عصای موسی به سبب هوشیاری او در حال فرار کشته شدند[۲]. و گفته‌اند: «از رای او» یعنی در اثر اندیشه و هوشیاری او[۳].]

تهدید کردنِ فرعون، موسی را علیه‌السّلام

گفت فرعونش: چرا تو ای کلیم　　خلق را کُشتی و افکندی تو بیم؟　　(۱۰۶۷)

فرعون به موسی گفت: ای کلیم توچرا مردم را کُشتی و به بیم و هراس افکندی؟ [«کلیم» لقب حضرت موسی(ع) است؛ توضیح این مطلب در شرح بیت (۳۵۵) دفتر دوّم آمده است.]

در هزیمت از تو افتادند خلق　　درهزیمت‌کُشته شد مردم ز زَلْق[۴]　　(۱۰۶۸)

مردم هنگام هزیمت و فرار بر زمین افتادند و عدّهٔ زیادی زیر دست و پا هلاک شدند. یعنی همینکه دیدند عصای تو به اژدها تبدیل شد ترسیدند و با شتاب و پریشانی گریختند، ولی در اثنای فرار پایشان لغزید و روی هم افتادند.

لاجَرَم مردم تو را دشمن گرفت　　کینِ تو در سینه، مرد و زن گرفت　　(۱۰۶۹)

ناگزیر مردم با تو دشمن شدند و زن و مرد، کینهٔ تو را به دل گرفتند.

خلق را می‌خواندی، برعکس شد　　از خِلافت[۵]، مردمان را نیست بُد　　(۱۰۷۰)

تو مردم را به سوی خود فرا می‌خواندی، ولی کار، وارونه شد و مردم چاره‌ای ندیدند جز مخالفت و ستیز با تو.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۳۹۶.
۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۱۰۶.
۳. مثنوی (استعلامی)، ج ۳، ص ۲۶۷.
۴. زَلْق: لغزیدن.
۵. از خِلافت: از مخالفت با تو.

(۱۰۷۱) من هم از شرّت اگر پس می‌خزم در مکافاتِ تو، دیگی می‌پزم[۱]

تازه اگر می‌بینی من در دفعِ شرّ تو مسامحه می‌کنم، بدان که برای کیفر دادن تو سرگرم زمینه‌سازی هستم. [اینگونه نیز می‌توان معنی کرد: اگر چه من خود نیز از شرّ تو می‌گریزم، امّا برای کیفر دادن به تو حیله‌ای فراهم می‌کنم[۲].]

(۱۰۷۲) دل ازین برکن که بفریبی مرا یا بجُز فَیْ[۳] پس‌رَوی گردد تو را

خلاصه فکر فریفتنِ مرا از سَرَت بیرون کن و بدان که بجز سایه‌ات کسی به دنبال تو راه نمی‌افتد.

(۱۰۷۳) تو بدان غِرّه مشو کِش ساختی در دلِ خلقان، هراس انداختی

تو به آن کارهای خارق‌العاده‌ات که موجب بیم و هراس مردم شد مغرور نشو.

(۱۰۷۴) صد چنین آریّ و، هم رسوا شوی خوارگردی.ضُحکهٔ[۴] غوغا[۵] شوی

اگر صد نوع از این کارهای عجیب هم که انجام دهی، باز رسوا و حقیر خواهی شد، و عوام‌النّاس تو را مسخره خواهند کرد.

(۱۰۷۵) همچو تو سالوس[۶] بسیاران بُدند عاقبت در مصرِ[۷] ما رسوا شدند

نظیر تو بسیاری از فریبکاران آمدند، ولی سرانجام در سرزمین ما یعنی مصر بدنام و رسوا شدند.

---

۱. دیگی می‌پزَم: نظیر این ضرب‌المثل است: «آشی برایت می‌پزم که یک وجب روغن داشته باشد.» این را در مقام تهدید گویند. (ر.ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۳۷)

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۱۳۴.

۳. فَیْ: همان فیء به معنی سایه.

۴. ضُحْکه: کسی که بر او بسیار خندند.

۵. غَوْغا: مردم فرومایه، جمعیت مختلف مردم.

۶. سالوس: مکّار، فریبکار، چاپلوس.

۷. مِصْر: در اصل به معنی حدّ و مرز میان دو چیز یا دو قطعه زمین است. شهر را از آن رو مصر گویند که محدود است. راغب، مصر را به هر شهرِ محدود اطلاق کرده است. (مفردات، ص ۴۸۹)

جوابِ موسی فرعون را در تهدیدی که می‌کردش

گفت: با امرِ حقم، اِشراک نیست گر بریزد خونم امرش، باک نیست (۱۰۷۶)

حضرت موسی(ع) در جواب فرعون گفت: من در کار مشیّت الهی هیچگونه شرکت و دخالتی ندارم. اگر مشیّت او چنین اقتضا کند که خونم ریخته شود باکی ندارم. [بنابراین تو نیز دعوت مرا از من مدان بلکه از مشیّت الهی بدان و دست از خصومت بدار.]

راضیم من، شاکرم من ای حریف[1] این‌طرف‌رسوا و،پیشِ حق،شریف (۱۰۷۷)

ای که با من و دعوت من رقابت و دشمنی می‌ورزی من خرسندم از اینکه در دنیا رسوا و بدنام شوم، ولی در پیشگاه الهی، ارجمند و آبرومند.

پیشِ خلقان، خوار و زار و ریشخند پیشِ حق،محبوب ومطلوب و پسند (۱۰۷۸)

خرسندم از اینکه در نظر مردم خوار و ذلیل و مضحکه باشم، ولی در پیشگاه خدا بنده‌ای محبوب و مطلوب و مورد رضایت او باشم.

از سخن می‌گویم این، ور نی خدا از سیه‌رویان کند فردا تو را (۱۰۷۹)

این حرف‌ها را درپاسخ تو زدم والّا می‌دانم که خدا تو را فردا از سیه‌رویان خواهد کرد.

عزّت آنِ اوست، و آنِ بندگانش زآدم و ابلیس برمی‌خوان نشانش (۱۰۸۰)

ارجمندی، تنها به خدا و بندگان برگزیده‌اش اختصاص دارد. آثار عزّت و ذلّت حقیقی را از داستان آدم و ابلیس دریاب. [مصراع اوّل، اشاره به قسمتی از آیهٔ ۸ سورهٔ **منافقون** است: ...**وَ لِلّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمؤْمِنِينَ وَ لِكِنَّ الْمُنافِقِينَ لايَعْلَمُونَ**. «... و ارجمندی از آنِ خداست و رسولش و مؤمنان ولی دورویان ندانند.»]

شرحِ حق، پایان ندارد، همچو حق هین دهان بر بند و، برگردان ورق (۱۰۸۱)

شرح افعال و صفات حق تعالی همانند ذاتِ او پایانی ندارد. پس ای فرعون، خموشی

---

۱. حریف: رفیق، همراه، دشمن، رقیب.

گُزین و ورق را برگردان موضوع گفتگو را عوض کن. [ورق برگرداندن: برخی در شرح آن گفته‌اند: موضوع سخن را عوض کردن، مطلب را عوض کردن، خاموش شدن[۱]. انقروی گوید: منظور اینست که ورق عالم ظاهر را برگردان تا از باطن آن آگاه شوی[۲].]

پاسخِ فرعون، موسی را علیه‌السّلام

(۱۰۸۲) گفت فرعونش: ورق در حکمِ ماست[۳] دفتر و دیوانِ حُکم، این دَم مراست

فرعون گفت: ای موسی، دفتر این جهان در اختیار ماست. یعنی من حاکم بر سرنوشت و مقدّرات مردمم. در این زمان، دفتر و دیوان حکم‌رانی در دست من است.

(۱۰۸۳) مر مرا بخریده‌اند اهلِ جهان از همه عاقل‌تری تو ای فلان؟

مردم دنیا حکومت مرا پذیرفته‌اند. ای فلانی (موسی) مگر تو از همهٔ مردم عاقل‌تری؟

(۱۰۸۴) موسیا خود را خریدی، هین برو خویشتن کم‌بین، به‌خود غِرّه‌مشو

ای موسی، برو که واقعاً خودخواهی. کمتر خودخواهی کن و شیفتهٔ خود نشو.

(۱۰۸۵) جمع آرَم ساحرانِ دهر را تا که جهلِ تو نمایم شهر را

همهٔ جادوگرانِ روزگار را اینجا جمع می‌کنم تا نادانیِ تو را به همهٔ اهالی شهر نشان دهم. [اشاره به آیهٔ ۵۸ـ۵۶ سورهٔ طه: اَجِئْتَنا لِتُخْرِجَنا مِنْ اَرْضِنا بِسِحْرِکَ یا مُوسیٰ. فَلَنَأْتِیَنَّکَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ فَاجْعَلْ بَیْنَنا وَ بَیْنَکَ مَوْعِداً لا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَ لا اَنْتَ مَکاناً سُویً. «فرعون به موسی گفت: آیا نزدِ ما آمده‌ای که با سحرِ خود، ما را از سرزمینمان بُرون کنی؟ البتّه ما سحری همسانِ سحرِ تو آوریم. میان ما و خود، وعده‌گاهی معیّن کن که ما و تو آن را خلاف نکنیم. آن وعده‌گاه نسبت به ما و تو یکسان باشد.»]

---

۱. ر.ک. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۹، ص ۲۴۲، نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۱۳۴.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۰۲.
۳. ورق در حکم (کسی) بودن: دفتر یا کتاب در تسلّط کسی بودن، معادل آنچه امروز می‌گوییم: برگ برنده در دست ماست یا برگ برنده در دست فلانی است، حاکم بر امری یا موضوعی بودن. (فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۹، ص ۲۴۳)

(۱۰۸۶) این‌نخواهدشد به‌روزی و دو روز مُهلتم دِه تا چهل روزِ تَموز

ای موسی، این کار با یکی دو روز ممکن نیست. یعنی جمع کردن این همه جادوگر با یکی دو روز میسّر نمی‌شود. تا چلّهٔ تابستان به من مهلت بده. یا چهل روز به من مهلت بده. خلاصهٔ کلام مدتی به من مهلت ده تا ساحرانم را جمع کنم.

جواب موسی علیه‌السّلام، فرعون را

(۱۰۸۷) گفت موسی:این مرا دستور نیست بنده‌ام، اِمهالِ تو مأمور نیست

موسی گفت: اجازهٔ این کار با من نیست. من بنده‌ای بیش نیستم و از بارگاه الهی به من امر نشده است که تو را مهلت دهم.

(۱۰۸۸) گر تو چیریّ و، مرا خود یارنیست بنده فرمانم، بدآنم کار نیست

هرچند تو فرمانروایی و من نیز برحسب ظاهر یاوری ندارم، من مطیع و فرمانبردار امر حق تعالی هستم و کاری به این کارها ندارم.

(۱۰۸۹) می‌زنم با تو به جِد تا زنده‌ام من چه کارهٔ نصرتم؟ من بنده‌ام

من تا زنده‌ام با جدّیت و پشتکار با تو پیکار می‌کنم. من مطیع امر حضرت حقّ‌ام، من به یاری و نصرتِ او چه کار دارم؟ [من فرمان حق را اجرا می‌کنم، کاری به نتیجه‌اش ندارم. و مقیّد به این نیستم که مشیّت حق، مرا بر تو غلبه دهد «تیغ حقّ‌ام، نیستم تیغ هویٰ.» زیرا توحید خالص چنین ایجاب می‌کند که بنده در راه بندگی در غم سود و زیانِ شخصیِ خود نباشد، بلکه تنها در اندیشهٔ پرستش ذات اقدس الهی باشد.]

(۱۰۹۰) می‌زنم تا در رسد حکمِ خدا او کند هر خصم از خصمی جدا

آنقدر با تو پیکار می‌کنم تا داوری و حکم حقّ برسد، زیرا اوست که میان دشمنان قضاوت می‌کند. [مصراع دوّم اشاره به یکی از اسماء الهی فاتِح (=گشاینده) دارد. و از جمله معنی آن فیصله دهنده میان حق و باطل است. چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۸۹ سورهٔ اعراف به همین معنا آمده است:... **وَ اَنْتَ خَیْرُالْفاتِحین**. «... و تویی بهترین داوران و فیصله‌دهندگان.»]

جوابِ فرعون، موسی را و وحی آمدنِ موسی را علیه‌السّلام

(۱۰۹۱) گفت: نی نی مهلتی باید نهاد عشوه‌ها[۱] کم ده تو، کم پیمای باد[۲]

فرعون به موسی گفت: نه نه باید به من مهلت دهی؛ کمتر نیرنگ بکار گیر و کمتر کارهای بیهوده کن و کمتر یاوه‌سرایی کن.

(۱۰۹۲) حق تعالی، وحی کردش در زمان مهلتش دِه مُتَّسع[۳]، مَهراس از آن

حق تعالی در همان وقت به موسی وحی کرد که به فرعون مهلتی طولانی بده و از او بیمناک مباش.

(۱۰۹۳) این چهل روزش بده مهلت به طَوْع[۴] تا بِگالد مکرها او نوع نوع

این چهل روز را با کمال میل به او مهلت بده تا حیله‌های گوناگون بیندیشد.

(۱۰۹۴) تا بکوشد او، که نی من خفته‌ام؟ تیز رَو، گُو پیشِ رَه بگرفته‌ام

این مهلت را به فرعون بده تا هر چه می‌خواهد برای مکر و فریب تلاش کند؛ مگر من خوابیده‌ام؟ با شتاب نزد فرعون راهی شو و این مطلب را به او بگو. ای موسی بیمناک مباش که من در کمین او هستم[۵]. [وجه دیگر مصراع دوّم: «به او بگو شتاب کن که من راهش را سدّ کرده‌ام[۶].» مصراع اوّل اشاره دارد به قسمتی از آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره: اَللّٰهُ لا اِلٰهَ اِلّا هُوَالْحَیُّ الْقَیُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ... «خداوند. یگانه است و جز وی خدایی نیست. اوست زندهٔ پاینده. وی را فرو نگیرد خواب و پینکی...». «ره بگرفته‌ام»نیز اشاره دارد به آیهٔ ۱۴ سورهٔ فَجْر: اِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصادِ. «پروردگارت در کمینگاه است.»]

---

۱. عِشْوه: فریب و نیرنگ.

۲. بادْپیمودن: کار بیفایده و بیهوده کردن، سخن بیهوده گفتن. «بادپیما» کسی را گویند که کار بیفایده کند و سخن لغو گوید. (ر.ک. آنندراج، ج ۱، ص ۵۴۶)

۳. مُتَّسع: فراخ، طولانی.

۴. طَوْع: اطاعت کردن. «به طوع» یعنی از روی میل و ارادهٔ خویش.

۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۰۶.

۶. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۱۳۵.

حیله‌هاشان را همه برهم زنم و آنچه افزایند من بر کم زنم[1] (۱۰۹۵)

من همهٔ حیله‌های فرعون را خنثی می‌کنم و هرچه فرعونیان بر مکر و طغیان خود افزایند من آن را می‌کاهم و شدّت و حدّت آن را درهم می‌شکنم.

آب را آرند و، من آتش کنم نوش وخوش‌گیرند و،من‌ناخوش‌کنم (۱۰۹۶)

اگر آنها آب بیاورند، من آن را به آتش مبدّل می‌کنم. و شیرینی و گوارایی آنان را به ناخوشی، دگرگون می‌سازم. یعنی خلاصه نقشه‌هاشان را نقش بر آب می‌کنم.

مِهر پیوندند و، من ویران کنم آنکه اندر وهم نآرند، آن کنم (۱۰۹۷)

اگر بایکدیگر پیوند عشق و دوستی برقرار کنند،آن پیوند را می‌گُسلم و خلاصه کاری با آنها می‌کنم که به مخیّلهٔ هیچکدامشان خطور نکند. [در شش بیت اخیر، شمّه‌ای از قدرت مطلقهٔ حضرت حق تعالی بیان شده. مشیّت الهی، از همهٔ علل و اسباب طبیعی و مادّی بالاتر است. ر.ک. بیت (۸۳۳ ـ ۸۲۹) دفتر اوّل.]

تو مترس و، مهلتش ده دُمْ‌دراز گو: سپه گرد آر و، صد حیله بساز (۱۰۹۸)

ای موسی، از فرعون بیمناک مشو و مهلتی طولانی به او بده و به او بگو سپاهیان خود را جمع کن و صد نوع مکر و حیله فراهم آر.

مهلت دادنِ موسی علیه‌السّلام فرعون را تا ساحران را جمع کند از مَداین

گفت: امر آمد، برو مهلت تو را من به جایِ خود شدم، رَستی ز ما (۱۰۹۹)

موسی به فرعون گفت: فرمان الهی در رسید، برو که به تو مهلت طولانی داده شد. من نیز به منزل و مأوای خود می‌روم و تو برای مدّتی طولانی از دست ما خلاص شدی. [به مقتضای آیهٔ ۵۹ سورهٔ طه: قالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّينَةِ وَ اَنْ يُحْشَرَ النّاسُ ضُحىً. «موسی گفت: وعده‌گاه شما «روز آرایش» است و در آن چاشتگه همگان گرد آیند.» مفسران دربارهٔ روز مذکور آراء گوناگون دارند، برخی آن را روز عید نوروز می‌دانند و برخی روز خاصی که قبطیان، زیور به خود

---

۱. کم زدن: به معنی کاستن و کوتاه کردن است.

می‌بستند و به بازارها می‌رفتند[۱] و خلاصه مفسران قرآن کریم در این باره سخن چندانی نداشته‌اند.]

(۱۱۰۰) او همی شد، و اژدها انـدر عـقب چـون سگِ صَـیّادِ دانـا و مُـحبّ

موسی راه افتاد و اژدها مانند سگ تربیت شده، هوشیار و باوفا به دنبال او افتاد.

(۱۱۰۱) چون سگِ صیّاد، جُنبان کـرده دُم سنگ را می‌کرد ریگ او زیرِ سُم

اژدها پشت سر موسی می‌رفت در حالی که مـانند سگ شکـاری، دم مـی‌جنبانید و سنگ‌ها را زیر چنگال‌هایش خُرد می‌کرد. [دو بیت اخیر اشاره دارد به روایتی که در برخی از تفاسیر آمده و مضمون آن اینست: فرعون بگریخت و اژدها پایین جامه‌اش را گـرفت و او را پشت تخت انداخت. او فریاد زد: موسیا، به حقّ آسیه مرا از دست این اژدها برهان. وقتی که موسی، بانگ یاری او را شنید بر اژدها نهیب زد و آن جانور مانند سگی تربیت شده به سوی موسی بازگشت. و مجدداً به صورت عصا در دست‌های موسی قرار گرفت[۲].]

(۱۱۰۲) سنگ و آهن را به دَم در می‌کشید خُـرد مـی‌خایید آهـن را پـدید

آن اژدها با نَفَس زدن، سنگ و آهن را به کام خود فرو می‌کشید و آشکارا آهن را با دندان‌های خود خُرد می‌کرد و می‌جوید.

(۱۱۰۳) در هوا می‌کرد خود بـالایِ بُـرج[۳] کی‌هزیمت‌می‌شداز وَی روم‌وگُرج[۴]

اژدها وقتی که قامتِ خود را راست می‌کرد قدش به بلندی کوشک‌ها و سـاختمان‌های بلند می‌رسید، به‌طوری که از دیدن این جانور هولناک، رومیان و گُرجیانِ (زورمند و دلاور) نیز از وحشت می‌رمیدند.[وجه دیگر مصراع اوّل: «اژدها تا بلندی کوشک‌ها و بـناهای رفـیع، جست می‌زد و می‌پرید.» وجه اوّل مناسب‌تر است زیرا اژدها در هـوا نـمی‌جهد. امکـان دارد مـراد از

---

۱. ر.ک.تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۷، ص ۲۶.

۲. ر.ک.مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۹۵.

۳. بُرْج: ر.ک. شرح بیت (۷۵۰) دفتر اوّل.

۴. گُرْج: اقوامِ ساکن گرجستان. (ر.ک.آنندراج، ج ۶ ص ۱۶۸۶) در بیت فوق، رومیان و گرجیان، مظهر دلاوری و زورمندی به شمار رفته‌اند.

«بُرُج»، فلک و آسمان باشد؛ در این‌صورت، مصراع مذکور به‌طریق مبالغه مقبوله گفته شده است[۱].]

کفک می‌انداخت چون اُشتر ز کام قطره‌یی بر هر که زد می‌شد جُذام (۱۱۰۴)

مانند شتران مست، از دهانش کف می‌ریخت و هر قطرهٔ آن به هر کسی اصابت می‌کرد بیماری جذام می‌گرفت.

زَغ زَغِ[۲] دندانِ او دل می‌شکست جانِ شیرانِ سیه مـی‌شد ز دست (۱۱۰۵)

دندان‌هایش را که به هم می‌فشرد از صدای چرق چروقِ آن، زَهرهٔ مردم پاره می‌شد و حتّی شیرانِ سیاهِ درّنده از صدایِ هولناکِ آن، در جا می‌مُردند.

چون به قوم خود رسید آن مجتبیٰ شِدْقِ[۳] او بگرفت، باز او شد عصا (۱۱۰۶)

وقتی که آن پیامبر برگزیده (حضرت موسی(ع)) به میان قوم خود مـی‌رفت، هـمینکه گوشهٔ دهان او را می‌گرفت دوباره به عصا تبدیل می‌شد. [در آیهٔ ۲۱ سورهٔ طه آمده است: قالَ خُذْها وَ لا تَخَفْ سَنُعیدُها سیرَتَهَا الأُولیٰ. «خدا فرمود: بگیرش و مَترس که واگردانیمش به سرشتِ نخستین.»]

تکیه‌بر وَی‌کرد ومی‌گفت: ای عجب پیشِ ماخورشید و، پیش خصم شب (۱۱۰۷)

موسی بدان عصا تکیه‌زد و گفت: شگفتا که حقیقت، برای‌ما همچون خورشید فروزان است و برای دشمنان، چون شب تار. و از جلوه‌های حقیقت، همین عصا بود که دو جلوه متناقض داشت.

ای عجب چون می‌نبیند این سپاه عـالَمی پُـرآفـتابِ چـاشتگاه؟ (۱۱۰۸)

شگفتا، چرا سپاه فرعونی، این جهان را که از آفتابِ عالمتاب، روشن و درخشان شده مشاهده نمی‌کنند؟ [این جهان، مظهر شمس حقیقت و خورشید آیات ربّانی است. عجیب است که این قوم بظاهر دانا این حقیقت باهر را نمی‌بینند.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۴۳.
۲. زَغ زَغ: آواز و صدایی که در وقت خوردن چیزی و یا بر اثر سرما از دندان‌ها برآید.
۳. شِدْق: کُنجِ لب، گوشهٔ دهان.

(۱۱۰۹) چشم باز و، گوش باز و، این ذَکا[1] خـــیره‌ام در چشـــم‌بندیِّ خـــدا

چشم این قوم، باز است، گوششان نیز باز است و هوشیار نیز هستند، ولی با این حال از چشم‌بندی حضرت حق، مات و متحیّرم. [اشاره به آیهٔ ۱۷۹ سورهٔ اَعْراف: وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْاِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ اَعْیُنٌ لا یُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا یَسْمَعُونَ بِها اُولئکَ کَالْاَنْعامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ اُولئکَ هُمُ الْغافِلُونَ. «براستی بسیآفریدیم بهرِ دوزخ بسیاری از پریان و آدمیان. اینان را دل‌هایی است که بدان فهم نکنند و دیدگانی که بدان نبینند و گوش‌هایی که بدان نشنوند. آنان بر گونهٔ ستوران‌اند بل فروتر، اینان بی‌خبرانند.»]

(۱۱۱۰) من از ایشان خیره، ایشان هم ز من از بهاری خار، ایشـان، مـن سَـمَن

من از آنان حیرانم و آنان نیز از من. از یک بهار، آنان خار شده‌اند و من گُل[2]. [حیرت اولیاءالله از غافلان اینست که ایشان با وجود داشتن عقل و اندیشه و قوای طبیعی و حواس ظاهره و باطنه آیات الهی و آثار ربّانی را مشاهده نمی‌کنند و حـیرت غـافلان از اولیـاءالله اینست که چه‌سان دولت و اقبال نقد دنیا را فرو نهاده در پی دولت و اقبال فردایند. امّا منظور مصراع دوّم: با اینکه بهارِ وجودِ حضرت حقّ به یکسان بر ما افاضه شده، ولی ما به مقام عالی گُلِ سرسبدِ خلقت نایل شدیم و آنان به مقام دانیِ خارِ بی‌مقدار.]

(۱۱۱۱) پیششان بُردم بسی جـامِ رَحـیق[3] سنگ شد آبش به پیشِ این فریق

من به این دنیاپرستانِ بی‌خبر، بسی جامِ شرابِ ناب و خوشبو تـقدیم کـردم، ولی آن شراب، در پیش این گروه، به سنگ تبدیل شد.[هر چه از بادهٔ خوشگوارِ معارفِ دلنشین خود در پیمانهٔ الفاظ ریختم و به آنان دادم، اثر نبخشید و مانند سنگِ بی‌فرهنگ شد.]

(۱۱۱۲) دستهٔ گُل بستم و، بُردم بـه پـیش هرگُلی‌چون‌خارگشت‌و،نوش،نیش

گُل‌هایِ حکمت و معرفت را از باغ حقیقت فراهم آوردم و دسته گُلی از آن به ایشان

---

۱. ذَکا: هوشیاری، تیزیِ طبع، افروخته شدنِ آتش. از فعل ناقصِ «ذَکا یَذْکُو ذَکاءً» امّا «ذُکاء» به معنی آفتاب است. در این بیت، معنی نخست مورد نظر است.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۰۳.

۳. رَحیق: شراب ناب و خوشبو.

تقدیم کردم، امّا هر گُلی به خاری بیمقدار مبدّل شد و شیرینی کلماتم به زهری ناگوار.

آن نصیبِ جانِ بی‌خویشان بُوَد چونکه با خویشند، پیدا کَی شود؟ (۱۱۱۳)

آن گُلِ معرفت و بادهٔ ناب حکمت، نصیب کسانی است که به مقام بیخویشی و رفع حجاب خودبینی رسیده‌اند. پس آنان که گرفتار خودبینی و «منی» هستند چگونه ممکن است بدان دست یازند و آن را دریابند؟

خفتهٔ بیدار باید پیشِ ما تا به بیداری ببیند خواب‌ها (۱۱۱۴)

همراهِ ما باید کسی باشد که از احوالِ دنیوی خفته و نسبت به احوال اُخروی بیدار باشد. تا در حالِ بیداری، خواب‌ها بیند. [تفسیر این بیت شریف در دو بیت (۳۹۲) و (۳۹۳) دفتر اوّل آمده است: حاج ملّاهادی سبزواری در توضیح بیت فوق گوید: آنها از امور دنیا خفته‌اند و به حق بیدارند، و در حال مراقبه، به کشف‌های صوری و معنوی می‌رسند[۱]. بطور خلاصه: کسانی می‌توانند در طریق اولیاء قدم نهند که وابسته به امور دنیوی نباشند و سراپا مست حق باشند. اینان در حال بیداری نیز احوال عالم مثال و احکام عالم ملکوت را مشاهده می‌کنند[۲].]

دشمنِ این خوابِ خوش‌شد،فکرِخلق تا نخسپد فکرتش، بسته‌ست حلق (۱۱۱۵)

اندیشه‌های محدود و جزئی مردم، دشمن این مکاشفات ملکوتی است، تا وقتی که این گونه اندیشه‌ها در درون آدمی فروکش نکند و به خواب نرود، گلوی حقیقت‌یابِ آدمی همچنان بسته می‌ماند. [در واقع افکار دنیوی مردم و اندیشه در لذّت‌ها و کامروایی‌های مادّی مانع از وصول به مکاشفات معنوی می‌گردد و گلوی باطنی انسان بسته می‌شود و نمی‌تواند شراب ناب تجلّیات حضرت حق را بنوشد[۳]. زیرا به تصریح بیت (۱۸) همین دفتر، هم جسم گلو دارد و هم روح.]

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۰۳.

۲. ر.ک.شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۱۲.

۳. مقتبس از شرح اسرار، ص ۲۰۴.

(۱۱۱۶) حیرتی باید که روبَد فکر را خورده حیرت فکر را و ذکر را

حیرتی لازم است که از خانهٔ دل، افکار دنیوی و مادّی را بزداید. این گونه حیرت فکر و ذکر دنیا را می‌خورد و بکلّی محو می‌کند. [ر.ک. بیت (۳۱۲) و (۳۱۳) دفتر اوّل.]

(۱۱۱۷) هر که کامل‌تر بُوَد او در هنر او به معنی پس، به صورت پیشتر

هرکس در هنر صوری و صنعت و معرفت دنیوی کاملتر باشد، او برحسب ظاهر، پیش است، اما برحسب باطن، عقب است. [خوارزمی گوید: از خودپسندی گذشتم و هنرمندی گذاشتم و لوای ترک نام و ننگ و ناموس برافراشتم و راهواریِ پلنگی فروختم[۱]. بنابراین هرکس در امور ظاهری دنیا خود را غرق کند از امور معنوی و اخروی باز خواهد ماند.]

(۱۱۱۸) راجِعون‌گفت‌و،رجوع این‌سان بُوَد که گَله وا گردد و، خانه رود

حق تعالی در آیهٔ ۱۵۶ سورهٔ بقره فرمود:... اِنّالِلّهِ وَ اِنّااِلَیْهِ راجِعُون. «ما از خدا پدید شده‌ایم و به سوی او باز رویم.» بازگشتن در مَثَل اینگونه است که رمه‌ای از چراگاه بازگردد و به خانه رود. پیشاهنگان امور دنیوی پساهنگان امور اخروی‌اند.

(۱۱۱۹) چونکه واگردید گَلّه از ورود[۲] پس فتد آن بُز که پیشآهنگ بود

وقتی که رمه از چرا به خانه بازمی‌گردد، آن بزی که در چراگاه، پیشاهنگ و مقدّم بر همهٔ گوسفندان بوده، به هنگام بازگشت عقب‌تر از همه می‌ماند.

(۱۱۲۰) پیش افتد آن بُزِ لنگِ پَسین اَضْحَکَ[۳] الرُّجْعیٰ[۴] وُجوهَ[۵] العابِسین[۶]

آن بُز لنگ که به گاهِ رفتن، از همه عقب‌تر می‌رفت، اینک به هنگام بازگشت،

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۱۹.

۲. وُرود: مصدر فعلِ وَرَدَ یَرِدُ به معنی وارد شدن به سرچشمه و آبشخور و یا مطلق وارد شدن و حاضر شدن است. در این بیت، منظور چراگاه است.

۳. اَضْحَکَ: خنداند. فعل ماضی باب اِفعال.

۴. رُجْعیٰ: بازگشتن. مصدر ثلاثی مجرّد از رَجَعَ یَرْجِعُ. از نظر نحوی فاعل.

۵. وُجوه: جمع وَجْه به معنی چهره، رخسار. از نظر نحوی مفعول و مضاف.

۶. عابِسین: جمع عابِس به معنی اخم‌آلود، ترش‌رو. مضافٌ‌الیه است.

پیشاپیش همه می‌آید. این بازگشت، چهرهٔ اخم‌آلود و غم‌زدهٔ آنان را شادمان و خندان می‌کند.

از گِزافه کَی شدند این قوم لنگ؟ فخر را دادند و، بخْریدند ننگ؟ (۱۱۲۱)

این قوم، یعنی اولیاءاللّه کی ممکن است که بیهوده در حیات دنیوی کُند و لنگ شده باشند و فخر و افتخار را بدهند و ننگ و بدنامی اختیار کنند؟ [اولیاءاللّه در توجّه به دنیا و جاذبه‌های آن از همه عقب‌ترند، امّا این عقب ماندن را بیهوده اختیار نکرده‌اند بلکه به جای آن دولت و حشمت باطنی به کف آورده‌اند. اکبرآبادی معتقد است که این لنگی، عبارت است از فرو نهادن عقل نظری[1]. این برداشت، معنی و مقصود بیت را محدود می‌کند. بهتر است همان بی‌توجّهی به جاه و جلال ظاهری را منظور داریم.]

پا شکسته می‌روند این قوم، حَج از حَرَج[2] راهی‌ست پنهان تا فَرَج[3] (۱۱۲۲)

این قوم، یعنی اولیاءاللّه با پای شکسته به حج می‌روند، زیرا از تنگنا تا گشایش و رستگاری راهی پنهانی وجود دارد.[ر.ک. توضیح «حج» در شرح بیت(۲۲۱۸)دفتر دوّم. مردان خدا برای نیل به کعبهٔ حقیقت از جلال و شکوه دنیوی گذشته و به مفاد بیت قبل، خود را لنگ کرده‌اند. در این سیر و سلوک خود زحمت و ریاضت می‌کشند و مَطْعُون جاهلان و دنیادارانِ دین فروش می‌شوند و عاقبت به کعبهٔ مقصود واصل می‌شوند.]

دل ز دانش‌ها بشستند این فریق زانکه این دانش نداند آن طریق (۱۱۲۳)

این گروه، دل خود را از دانش‌های ظاهری و علوم قشری شُسته و زدوده‌اند؛ زیرا این نوع علوم، راهی به سوی جهان حق و حقیقت ندارد. [ر.ک. داستان «رومیان و چینیان» که از بیت (۳۴۶۷) تا (۳۴۹۹) دفتر اوّل آمده است. نیز رجوع شود به بیت (۱۷۰ ـ ۱۵۹) دفتر دوّم.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۴۳.
۲. حَرَج: تنگی، تنگنا.
۳. فَرَج: گشایش.

(۱۱۲۴) دانشی‌بایدکه اصلش زآن سَر[۱]است زانکه هرفرعی به‌اصلش رهبر است

برای وصول به کعبهٔ حقیقت، علمی لازم است که سرچشمهٔ «آنجهانی» داشته باشد؛ زیرا هر فرعی به اصل و سرچشمهٔ خود دلالت می‌کند. [اکبرآبادی گوید: و آن دانش عبارت است از کشف و وجدان؛ و طریق تحصیل آن، تعطیل قوّت نظری و تخلیهٔ دل از خواطر خمیده و ذمیمه و دوام توجه به جناب عزّت و تخلّق به اخلاق الهی[۲].]

(۱۱۲۵) هر پری بر عَرضِ دریا کَی پَرَد؟ تا لَدُن علمِ لَدُنّی می‌برد

برای مثال، هر پر و بالی کی می‌تواند به پهنای دریا پرواز کند؟ این علم الهی است که آدمی را تا بارگاه خداوند می‌رساند. [ر.ک. توضیح بیت (۸۱۳) و (۳۴۴۹) دفتر اوّل در باب علم لدنّی. منظور بیت: با پر و بال عقل نظری نمی‌توان بر وسعت دریای حقیقت پرواز کرد[۳].]

(۱۱۲۶) پس چرا علمی بیاموزی به مرد کش بباید سینه را ز آن پاک کرد؟

حال که چنین است ای معلّم، چرا به انسان، دانشی می‌آموزی که او باید همهٔ آن علوم را از صفحهٔ قلبش بزداید؟ یعنی علوم ظاهری بی‌اعتبار است.

(۱۱۲۷) پس‌مجو پیشی،ازین‌سَر، لنگ‌باش وقتِ واگشتن، تو پیشآهنگ باش

بنابراین در زندگیِ «اینجهانی» سبقت مگیر و در این حیاتِ مادّی، لنگ و کُندرو باش، تا به هنگام بازگشت به بارگاه الهی، پیشاپیش همه حرکت کنی.

(۱۱۲۸) آخِرونَ السّابِقُون باش ای ظریف[۴] بر شَجَر سابق بُوَد میوهٔ طریف[۵]

ای زیرک و دانا در زمرهٔ پسینانِ پیشتاز قرار بگیر. زیرا میوهٔ تر و تازهٔ درخت، مقدّم بر درخت است. یعنی تقدّم شأنی دارد. [مصراع اوّل، اشارت است به حدیثی که شرح آن در

---

۱. زان سَر: ر.ک. توضح بیت (۶۸۶) دفتر اوّل.
۲. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۴.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۱۸.
۴. ظریف: زیرک و دانا، لطیف و خوش‌نما، نجیب.
۵. طَریف: تر و تازه.

توضیح بیت (۳۰۵۵) دفتر دوّم آمده است. به بیتِ (۹۷۳ـ۹۷۱) دفتر دوّم رجوع شود.]

گرچه میوه آخِر آید در وجود　　اوّل ست او، زانکه او مقصود بود　　(۱۱۲۹)

هر چند میوه از حیث زمانی نسبت به وجود درخت، مؤخّر است، ولی از حیث مقامی، مقدّم و مرجّح بر آن است، زیرا مقصود و محصول غاییِ درخت، میوهٔ آن است.

چون ملایک، گوی: لا عِلْمَ لَنا　　تا بگیرد دستِ تو عَلَّمْتَنا　　(۱۱۳۰)

مانند فرشتگان بگو: «ما را دانشی نیست.» تا «جز آنکه به ما آموختی.» دستِ تو را بگیرد. [هر دو مصراع، اشاره است به آیهٔ ۳۲ سورهٔ بقره: قالُوا سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا اِلّا ما عَلَّمْتَنا اِنَّکَ اَنْتَ الْعَلیمُ الْحَکیمُ. «گفتند فریشتگان: پاکا خداوندا، ما را دانشی نیست، جز آنکه به ما آموختی، که تویی دانای حکیم.» و امّا منظور بیت: هرگونه علم را از وجودِ موهومت نفی کن و همه را از حق تعالی بدان، تا تعلیم الهی، دستگیر تو شود و تو را به مکاشفاتِ ربّانی و مشاهداتِ رحمانی واصل کند.]

گر درین مکتب ندانی تو هِجا[۱]　　همچو احمد پرّی از نورِ حِجیٰ[۲]　　(۱۱۳۱)

اگر تو در این مکتب، یعنی مکتب عشق، هیچ چیز ندانی و به دانسته‌های ظاهری خود تکیه نکنی، مانند حضرت ختمی مرتبت(ص) از نور عقل، آکنده می‌شوی. [یا بوسیلهٔ نور عقل می‌توانی در آسمان غیب پرواز کنی[۳]. منظور بیت: هرگاه انسانِ سالک از کمند معلومات رسمی و محفوظات خود برهد و ضمن سلوک به یقین دریابد که علوم ظاهری و محفوظات ذهنی یارای دستگیری و وصال او به حقیقت نیست، آنگاه با تکیه بر عقل کُل می‌تواند از ورطه‌های جهل و تاریکی خودبینی به سلامت بگذرد و به حقیقت نائل شود.]

گر نباشی نامدار اندر بلاد　　کم نه‌یی اَللّهُ اَعْلَم بِالْعِباد　　(۱۱۳۲)

اگر در شهر به علم ظاهر، نامدار و مشهور نشوی، خداوند به حال بندگانش داناتر است.

---

۱. هِجا: هجی کردن حروف تهجّی، تقطیع کردن حروف.

۲. حِجیٰ: عقل. جمع آن: اَحْجاء.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۲۱.

[اکبرآبادی گوید: ترک نامداری، یا عبارت از ستر و اخفایِ کمالات است و یا عبارت از تخلیهٔ دل از علوم عقلی و عدم اشتهار بدان[۱].]

(۱۱۳۳) اندرآن ویرانکه آن‌معروف نیست از برایِ حفظِ گنجینهٔ زری‌ست

به عنوان مثال، ویرانه‌ای که معروف و شناخته شده نیست به منظور حفظ و نگهداری گنجینهٔ طلاست.

(۱۱۳۴) موضع معروف کَی بنهند گنج؟ زین قِبَل آمد فَرَج در زیرِ رنج

کی ممکن است که گنجینه را در جایی شناخته شده قرار دهند؟ از همین قبیل است که گُشایش و آسانی در دلِ رنج و دشواری نهاده شده است. [در دو بیت اخیر به اولیای مستور اشارت شده که توضیح آن در شرح بیت (۹۳۲) دفتر دوّم آمده است. اکبرآبادی گوید: جمیع اهل‌اللّه که خازن اسرار الهی‌اند از نظر عوام و جُهّال، پنهان می‌باشند، اگرچه بعضی بظاهر لباس فقرا هم داشته باشند... غرض، کارِ اهل‌الله ستر و اخفای کمالات است[۲]. مصراع دوّم مأخوذ است از تعبیر اَلْفَرَجُ تَحْتَ التَّرَحِ[۳].]

(۱۱۳۵) خاطر آرد بس شِکال[۴] اینجا ولیک بِسکُلد اِشکال[۵] را اُستورِ نیک

حضرت مولانا در اینجا، ایرادی عنوان می‌کند و سپس پاسخ آن را نیز می‌دهد: ذهنِ انسان، به سبب تداعیِ معانی، با اشکالاتی مواجه می‌شود، امّا مرکوبِ نژاده و بادپا، بند از پای خود می‌گسلد و به راه خود ادامه می‌دهد.[شنونده و یا خوانندهٔ مثنوی ممکن است پیش خود بگوید: چگونه ممکن است که اسرار علوم و معارف ربّانی فقط در خزینهٔ دل عارفان گمنام و بی‌نام و نشان باشد، در حالی که بسیاری از اولیاءاللّه که مقامی بس والا دارند و قلبشان معدن

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۲.
۲. ر.ک. پیشین.
۳. ر.ک. سرّ نی، ج ۱، ص ۱۸۰.
۴. شِکال: مخفّفِ اِشْکالِ عربی به معنی دشواری و شبهه.
۵. اِشْکال: از کلمهٔ عربیِ شِکال به معنی پای‌بند ستور. جمع آن شُکُل است. (ر.ک.المنجد، ص ۳۹۸) برخی همزهٔ آن را مفتوح (= اَشْکال) دانسته و آن را جمعِ مکسّر شِکْل (= رَسَن) فرض کرده‌اند. (ر.ک. آنندراج، ج ۱، ص ۳۰۶، غیاث‌اللغات، ج ۱، ص ۶۲)

انوار و مخزن اسرار ربّانی است، مشهور در آفاق و معروف در میان همگان شده‌اند؟ مولانا جواب می‌دهد: کسی که دارای روحی اصیل و بینشی عمیق باشد، این ریسمان ایراد و اشکال را از پای جانش پاره می‌کند و آن را بخوبی مورد تحلیل و تفسیر قرار می‌دهد و از آن خلاصی می‌یابد. امّا چگونه؟ اینگونه: به فحوای «اثباتِ شیء، نفیِ ماعَدا نمی‌کند.» درست است که علوم و اسرار ربّانی در سینهٔ اولیای مستور الهی است، ولی گاهی به اقتضای مشیت الهی و صلاحِ مردم، شماری از ایشان ظاهر می‌شوند و با مردم حشر و نشر می‌کنند و خوارق عادات صورت می‌دهند، امّا نه برای شهرت بلکه برای انجام رسالتِ الهی و ارشاد خلق‌اللّه[1]. منظور از «استورِ نیک» اهل بصیرت و صاحبان بینش ژرف و عمیق است.]

هست عشقش آتشی اِشکال‌سوز هر خیالی را بروبد نورِ روز (۱۱۳۶)

عشقِ آن معشوقِ حقیقی، همهٔ بندهای اوهام و شبهات را می‌سوزاند و محو می‌کند، چنانکه روشنی روز، هرگونه خیالی را می‌زداید. [هرگاه خورشید عشق الهی بر قلبی بتابد، همهٔ خیالات و شُبهات او را می‌سوزاند و بکلّی محو می‌کند. تاریکی فی نفسه خیال‌زا و توهّم‌آفرین است؛ ممکن است در تاریکی اجسام و اشیاء در نظر شخص به صورت اشباح خوفناک جلوه کنند، امّا همینکه نورِ پُرفروزِ خورشید بتابد، شخص متوجّه خیالات بی‌اساس خود می‌شود. همینطور وقتی خورشید عشق الهی بر قلبی بتابد، همهٔ خیالات و اشکالات ذهنی و معرفتی از قلب او زدوده می‌شود.]

هم ازآن‌سو جو جواب ای مُرْتَضیٰ کین سؤال آمد از آن سو مر تو را (۱۱۳۷)

ای برگزیدهٔ مقبول، پاسخ خود را از آن جانب جستجو کن؛ یعنی از عالَم الهی سؤال خود را طلب کن، زیرا سؤال تو نیز از همان عالم به تو رسیده است. [بیت فوق حاوی نکته‌ای بس ژرف و فخیم است؛ سؤالاتی که آدمی به پاسخ آن نمی‌رسد، همیشه معلول این نیست که مسأله، غامض و فراتر از حیطهٔ شناخت انسان است، بلکه غالباً به علّت عدم توجه به سرچشمه و منشأ سؤال و یا روی آوردن به چند عامل سطحی است که آدمی نمی‌تواند

---

۱. ر.ک.شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۲۴ـ۴۲۳، شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۴.

مجهولات خود را معلوم سازد. بنابراین هرگاه انسان، سرچشمه‌های زایندهٔ سؤالات خود را بشناسد، به پاسخ آن قطعاً خواهد رسید.]

(۱۱۳۸) **گوشهٔ بی‌گوشهٔ دل، شه رهی‌ست تابِ لاشَرْقی و لا غرب ازمهی‌ست**

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است بدین مضمون: هرگاه سؤالی از آن سوی، به دلم رسید، راه آن جانب از کدامین طریق است تا از آن طریق، جواب بخواهم؟ امّا جواب:«گوشهٔ بی‌گوشهٔ دل» به منزلهٔ شاهراهی است به سوی عالم الهی. و فروغ آن دل که نه مقیّد به شرق است و نه غرب، از روشنایی یک «ماه» است. [«گوشهٔ دل» یعنی خلوتگاهِ دل. «بی‌گوشه» یعنی لامکان و منزّه از تعیّن و جهت[۱]. **عبداللطیف** گوید: مراد از این دل، نه مضغهٔ صنوبری است، بل آن دل، نه جسم است و نه جسمانی، بلکه نوری است از انوار حق چنانکه مصراع دوّم مؤیّد آن است[۲]. یوسف بن احمد مولوی نیز در شرح مصراع دوّم گوید: یعنی منوّر است به نور خدا. چه قلب دو گوشه دارد، گوشه‌ای به سوی خلق و گوشه‌ای به سوی حق. امّا گوشه‌ای که به حق تعلّق دارد، بیکران است[۳]. «لاشرقی و لاغرب» توصیفی است از «دل»، و کنایه است از بی‌حدّ و حصر بودن آن، چنانکه در مصراع اوّل، همین معنا با تعبیر «بی‌گوشه» بیان شد. «لاشرقی و لاغرب» اقتباسی است لفظی از بخشی از آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور: ... **لا شَرقیَّةٍ وَ لا غَرْبیَّةٍ**. مفسران قرآن‌کریم منظور از این عبارت را «نامحدود بودن و نامحسوس بودن» می‌دانند که وصفِ آن درختِ موردِ اشارهٔ قرآن است. امّا در اینجا مولانا از این بخش از آیه معنی نامحدود بودن را می‌گیرد و با آن، قلب انسان کامل را توصیف می‌کند. حکما و عرفا و صوفیه با الهام از قرآن‌کریم[۴] پیرامون قلب، فراوان سخن گفته‌اند. از آن جمله امام‌محمّدغزالی معتقد است که منظور از دل(قلب) همانا روح مجرّد است که گوهر فرشتگی دارد و شناختِ آن برای آدمی بسی دشوار است[۵]. باز گفته‌اند: قلب، جوهری است نورانی و مجرّد که گوهر آدمی بدان

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی**، دفتر سوّم، ص ۴۵.
۲. ر.ک. **لطائف المعنوی**، دفتر سوّم، ص ۱۲۲.
۳. ر.ک. **المنهج القوی**، ج ۳، ص ۱۱۳۸.
۴. بیش از صد آیه پیرامون قلب وارد شده که منظور از آن نه این قلب گوشتی است، بل به عنوان مرکز دریافت ایمان و عشق و سکینه و اطمینان و... یاد شده است.
۵. ر.ک. **کیمیای سعادت**، ج ۱، ص ۱۷ـ۱۶.

وابسته است و اوصاف آن در بیان نگنجد: زیرا همواره در میان حالات مختلف، منقلب است و آن را با تعابیری نظیر بقعهٔ مبارکه، عرش رحمان، کوه قاف و سِرّ ازل و ابد و... بیان کرده‌اند[۱]. و امّا منظور از «ماه» چیست؟ برخی از شارحان آن را بر حقیقت محمّدیه انطباق داده‌اند[۲] که چندان وجهی ندارد.]

تو ازین سو و، از آن سو چون گدا ای کُهِ معنی چه می‌جویی صَدا؟ (۱۱۳۹)

ای انسانی که کوهِ معنی هستی، چرا مانند گدایان این سو و آن سو پرسه می‌زنی و انعکاس آوای حق را طلب می‌کنی؟ [ای انسانی که خود، حاویِ همهٔ حقایقی، چرا آنچه خود داری از بیگانه تمنّا می‌داری؟ «گدا» وصف سالکان و طالبانی است که در صدد جستن حقیقت برمی‌آیند، ولی به جای رجوع به دل، دست به دامن مدعیان علم می‌شوند. غافل از اینکه آنان نیز به جوهر معرفت و وادی حقیقت نرسیده‌اند، بلکه همانند «کوه» بی‌آنکه به مفهوم نداها واقف باشند آن را فقط انعکاس می‌دهند و الفاظ و اصطلاحات پرطمطراق را لقلقهٔ زبان خود می‌سازند تا به جاه و متاعی دست یازند.]

هم از آن سو جو که وقتِ درد تو می‌شوی در ذکرِ یا رَبّی دو تُو[۳] (۱۱۴۰)

آوای حق را از همان جانبی طلب کن که به هنگام دردمندی و نیاز، یارب گویان سر تعظیم و تسلیم فرود می‌آوری.

---

۱. ر.ک. اصطلاحات الصوفیة، ص ۱۱۳ـ۱۱۲، مصباح الهدایة، ص ۹۸ـ۹۷، المصباح فی التصوف، ص ۱۳۲ـ۱۳۱. برخی از محققان روانشناسی که دیدگاهِ دینی و عرفانی دارند کوشیده‌اند میان قلب (گوهر مجرّد و نورانی) و سینه، نوعی ارتباط برقرار سازند، از اینرو «ضفیرهٔ شمسیه» را مطرح کرده و گفته‌اند که قلب، این گوهر مجرّد در حکم آفتاب مرکزی در بدن است؛ انوار آن از مرکز به تمام نقاط بدن می‌تابد، امّا مرکزیت آن در ناحیهٔ سینه و صدر آدمی قرار دارد، و برای همین است که عارفان و صوفیان و مرتاضان به هنگام «مراقبه» به اصطلاح «سر در جیب فرو می‌برند» و به ناحیهٔ سینه خیره می‌شوند، و یا در میان صوفیه، معمول است که «ذکر» را با قلم خیال از سمت چپ سینه به طرف راست می‌نگارند. و بدین وسیله قوای خفته و مکنون در ضفیرهٔ شمسیه را بیدار و فعّال می‌کنند.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۲۶.

۳. دو تو: خمیده، دولا.

(۱۱۴۱) وقتِ درد و مرگ از آنسو می‌نمی[۱] چونکه‌دردَت‌رفت، چونی اَعْجَمی[۲]؟

تو که هنگام درد و مرگ بدان سو روی می‌کنی؛ پس چرا همینکه موجبات درد و ناراحتی‌ات برطرف شُد گنگ و لال می‌شوی و دیگر او را یاد نمی‌کنی؟

(۱۱۴۲) وقتِ مِحْنَت[۳] گشته‌یی اللّه‌گو چونکه محنت‌رفت،گویی: راه کو؟

هنگامی که رنج و بلایی به تو روی می‌آورد دائماً خدا را یاد می‌کنی و ذکر حق می‌گویی. امّا همینکه آن رنج و بلا برطرف شد با زبان انکار می‌گویی: راه خدا دیگر چه راهی است؟ [من که راه خدا را نمی‌شناسم. این دو بیت مضمون آیهٔ ۶۵ سورهٔ عنکبوت را تداعی می‌کند: فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ. «چون در کشتی نشینند و از غرق شدن بیم کنند، خدای را خالصانه بخوانند، و چون از غرق شدن برهاندشان و گام در خشکی نهند دوباره راه شرک پیشه کنند.» آیهٔ ۳۲ سورهٔ لقمان نیز قریب همین مضمون است.]

(۱۱۴۳) این از آن آمد که حق را بی‌گُمان هر که بشناسد، بود دایم بر آن

این بدان سبب است که هرکس خدا را واقعاً بشناسد، او را دائماً یاد می‌کند. [چه در خوشی و چه در ناخوشی بر ذکر و یاد خدا مداومت دارد. «این از آن آمد» یعنی اینکه حق تعالی رنج و درد را از اینرو می‌دهد و سپس برطرف می‌کند که آدمی متوجّه خالق شود و چون از روی صدق و صفا متوجّه حق شد، دیگر او را در هیچ شرایطی فراموش نمی‌کند[۴].]

(۱۱۴۴) وآنکه‌در عقل وگُمان،هستش‌حجاب گاه پوشیدست و، گَه بدْریده جَیب

و امّا کسی که عقل و گُمانش در حجابی پوشیده شده، گاه حجاب غفلت، وی را فرا می‌گیرد و گاه حجاب غفلت، از هم پاره می‌شود و او متوجّه عالم حق می‌گردد. [برخی از اشخاص هرگاه در بستر نعمت و عیش می‌آرمند، راه غفلت و سرکشی پیشه می‌سازند و چون

---

۱. می‌نمی: از نمیدن به معنی میل کردن، توجّه نمودن.
۲. اَعْجَمی: ر.ک. بیت (۹۱۵) همین دفتر.
۳. مِحْنَت: رنج، بلا. جمعِ آن: مِحَن.
۴. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۴۵ و شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۲۸.

به بلایی، مبتلا می‌شوند روی به درگاه الهی می‌آرند.]

عقلِ جُزوی، گاه چیره، گَه نگـون عقلِ کلّی، ایـمن از رَیْبُ الْـمَنُون (۱۱۴۵)

عقلِ جُزوی بشر (عقل مادی و دنیااندیش او) گاه غالب است و گاه مغلوب. اما عقل کلّی، چنین نیست، بلکه از حوادث روزگار و رخدادهای ناگوار، مصون می‌ماند. [رَیْبُ الْمَنُون را به حوادث ناگوار روزگار اطلاق می‌کنند و گاه به مرگ نیز همین را اطلاق می‌کنند. «رَیْب» به معنی شک و تردید، و «مَنُون» از ریشهٔ «مَنّ» (= کاستن و قطع کردن) به معنی کـاهنده و بُرنده است. مرگ را از آنرو «رَیْبُ الْمَنُون» خوانند که هرچند حصولش قطعی است، ولی زمان وقوعش مورد تردید و گمان است، و نـیز مـرگ، کـاهندهٔ نـفوس و بُـرندهٔ رشـتهٔ حـیات و آرزوهاست. این واژه فقط یکبار در قرآن کریم، آیهٔ ۳۰ سورهٔ طور آمده است. به توضیح عقل و عقل جزوی و عقل کلی در شرح بیت (۱۱۰۹) و (۱۸۹۹) دفتر اوّل رجوع شود.]

عقل بفروش و، هنر حـیرت بـخر رَوْ به خواری، نی بُخارا ای پسـر (۱۱۴۶)

پس ای پسر معنوی، عقل دنیااندیش و جزئی را بفروش و به جای آن، حیرت بخر: به جانب فروتنی و خاکساری حرکت کن نه به جانب بخارا. [منظور از «حیرت» در اینجا حیرت مذموم و جاهلانه نیست، بلکه حیرتی است که از علم و معرفت حاصل شده باشد. ر.ک. بیت (۳۱۳) دفتر اوّل. و امّا در ارتباط با لفظ «بخارا» چند احتمال وجود دارد: یکی آنکه «بخارا» همان شهر معروفِ ماوراءالنهر باشد که مرکز برخی از حکومت‌های ایرانی و کانون نشر علوم و معارف اسلامی و ایرانی و پایتخت دولت سامانی بوده است. در اینصورت ممکن است «بخارا» در این مصراع، مظهرِ جلال شاهانه و حشمتِ ظاهری باشد. بنابراین منظور مصراع دوّم اینست: راه فروتنی پیشه کن، نه راه حشمت ظاهری. و یا ممکن است «بخارا» در اینجا مظهر گرایش به علوم ظاهری و قیل و قال باشد، زیرا همانطور که گفته شد، بخارا کانون علوم مـختلف بـود. چنانکه اکبرآبادی همین وجه را گفته است[1]. در اینصورت منظور مـصراع فـوق ایـنست: راه درویشی پیشه کن، نه راه قیل و قال و استادان علم مقال را. به عبارتی دیگر: بکوش تا صوفی صافی شوی، نه عالم در علوم رسمی و لفظی.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۴۵.

برخی نیز «به‌خارا» خوانده‌اند. و مصراع دوم را اینگونه معنی کرده‌اند: با فروتنی گام سپار و نه با سختی و درشتی همچون سنگ خارا. و «خارا» در اینجا کنایه از قساوت قلب است. خوارزمی گوید: زیرا گشایشِ کار در حضرتِ پروردگار باز بستهٔ مذلت و خواری است، نه مقترن به دلِ چون سنگ خارا[۱]. وجهِ نخست به صواب نزدیکتر است.]

(۱۱۴۷) **ما، چه خود را در سخن آغشته‌ایم؟ کز حکایت، ما حکایت گشته‌ایم**

ما چرا خود را به سخن سرگرم داشته‌ایم؟ زیرا که از بس حکایت گفته‌ایم، خود نیز به حکایت، دگر شده‌ایم. [منظور مصراع دوم اینست: هرچند حکایات، شرح حال و سرگذشت دیگران است، ولی ما در ضمن نقل حکایات، به نقد حال خود می‌پردازیم. چنانکه در بیت (۳۵) دفتر اوّل فرمود:

بشنوید ای دوستان این داستان خود، حقیقت نقدحالِ ماست آن

از اینرو نقد حال خود را در لابلای حکایات بازمی‌گوییم که گوش نامحرمان از آن دور باشد. ر.ک. بیت (۱۳۶ـ۱۳۵) دفتر اوّل، و (۹۷۲ـ۹۷۱) همین دفتر. و نیز رجوع کنید به دفتر دوم بیت (۳۶۲۲) به بعد.]

(۱۱۴۸) **من عدم و افسانه گردم[۲] در حَنین تا تقلّب یابم اندر ساجدین**

من ازاین به‌بعد در ناله و شیون و ذکرحق، فانی و مستغرق می‌شوم و شهرت و آوازه می‌یابم. تا در شمار عبادت‌کنندگان حقیقی درآیم. [مصراع دوم، اشاره است به آیهٔ ۲۱۹ـ۲۱۶ سورهٔ شعراء: **وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ الَّذِي يَرَيكَ حِينَ تَقُومَ وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ**. «و توکّل کن بر خداوند عزیز بخشاینده، همانکه بیندت آنگاه که به نماز برمی‌خیزی وتصرّفت را در میان پرستشگران.» با توجّه به معنی **تقلّب** برای بیت فوق، وجه دیگری نیز می‌توان قائل شد. تَقَلُّب، مصدر باب تفعّل، هم به معنی دگرگون شدن آمده و هم به معنی تصرّف در امور. چنانکه برخی از مفسّران قرآن کریم در تفسیر آیهٔ مورد بحث، معنی اخیر را ترجیح داده‌اند[۳]. باتوجّه به این نکته، وجه دیگر بیت فوق اینست:من چنان در ذکر حق غرق می‌شوم تا به

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۲۱.

۲. اَفسانه گشتن: مشهور شدن، آوازه پیدا کردن. (ر.ک. لغتنامهٔ دهخدا، ج ۷، ص ۳۱۰۴)

۳. ر.ک. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۰۷.

مقام انسان کامل رسم و در امور عبادی و روحی اهل عرفان و ایقان تصرّف کنم[۱]. در تأیید وجه اخیر جامی از حضرت مولانا چنین نقل می‌کند: من این جسم نیستم که در نظرعاشقان منظورم، بلکه من آن ذوقم و آن خوشی‌ام که در باطن مریدان از کلام من سر می‌زند. اللّه‌اللّه چون آن دم را یابی و آن ذوق را بچشی غنیمت می‌دار و شکرها می‌گزار که من آنم[۲].]

این حکایت نیست پیشِ مردِکار[۳] وصفِ حالست و، حضورِ یارِ غار (۱۱۴۹)

در نزد مرد لایق و برجستهٔ الهی، اینها افسانه‌پردازی نیست، بلکه وصف حال آدمی و حضور در پیشگاه یار باوفاست. [**یوسف بن احمد مولوی** گوید: منظور ما (مولانا) صرف حکایت نیست بلکه وصف‌الحال است[۴].]

آن اَساطیر اوّلین که گفت عاق[۵] حرفِ قرآن را، بُد آثارِ نفاق (۱۱۵۰)

آن نافرمان و سرکشی که قرآن و حکایات آن را افسانه‌های خرافیِ اقوام پیشین نامیده، همین دلیل بر نفاق اوست. [**اَساطیرُ الْاَوَّلین**، نُه بار در قرآن کریم آمده و هر نُه بار نیز از قول منکران است. این تعبیر در آیهٔ ۲۵ سورهٔ **انعام**، ۳۱ **اَنفال**، ۲۴ **نحل**، ۸۳ **مؤمنون**، ۵ **فرقان**، ۶۸ **نمل**، ۱۷ **اَحقاف**، ۵ **قلم** و ۱۳ **مطفّفین** آمده است. «اساطیر» از مادهٔ «سَطْر» در اصل به معنی «صف»و«ردیف» است، از اینرو به کلماتی که در یک ردیف و در یک صف نوشته شود «سَطْر» گویند. امّا لغت‌شناسان در اینکه اساطیر، جمع چه کلمه‌ای است اختلاف نظر دارند. برخی می‌گویند که اَساطیر، جمع‌الجمعِ اَسْطار است و اسطار نیز جمعِ سَطْر. لیکن راغب اصفهانی از قولِ مُبَرِّد (نحوی و لغوی معروف) می‌گوید که اساطیر، جمعِ اُسْطوره است، نظیر اَحادیث که جمعِ اُحْدُوثه است[۶]. و طَبْرِسی از قول اَخْفَش[۷] نقل می‌کند که اساطیر از آن دسته

---

۱. انقروی و اکبرآبادی، وجه اخیر را ترجیح داده‌اند.
۲. **نفحات الانس**، ص ۴۶۲.
۳. مَردِکار: مرد لایق و برجستهٔ الهی. (ر.ک. بیت ۱۴۱۰ دفتر اوّل)
۴. ر.ک. **المنهج القوی**، ج ۳، ص ۲۱۴۹.
۵. عاقّ: نافرمان، سرکش، از عَقَّ یَعُقُّ عُقُوق.
۶. ر.ک. **مفردات**، ص ۲۳۷.
۷. اَخْفَش: عالمِ نحوی و از موالی و شاگردان سیبویه.

جمع‌هایی است که مفرد ندارد مانند اَبابیل[۱]. به هر تقدیر، اساطیرالاولین به معنی افسانه‌های خرافی و بی‌اساس اقوام گذشته است و منکران، این عنوان را به قرآن کریم اطلاق می‌کردند تا (به قول زَمَخْشَری) نهایت تکذیب و ستیز خود را نشان دهند[۲]. حضرت مولانا در بیت فوق با اشاره به این مسأله می‌خواهد بگوید که کتاب مثنوی نیز همانند قرآن کریم، بیان حال انسان‌هاست، اگرچه گاه برای تفهیم مطلب، داستان‌ها و حکایاتی از گذشتگان نقل می‌کند[۳].]

(۱۱۵۱) **لامکانی که در او نورِ خداست ماضی‌ومستقبل وحال‌از کجاست؟**

در ماورای طبیعت که انوارِالهی بر آن تابیده، زمان گذشته و آینده و حال چگونه ممکن است بدان راه یابد؟ [**انقروی** گوید: آن شیخ کاملی که لامکان است و در او نور خداست، ماضی و مستقبل و حال برایش ایجاد مزاحمت نمی‌کند[۴]. یوسف بن احمد مولوی نیز گوید: عاشق صادق به لامکان و عالم الهی تعلّق دارد، از اینرو گذر زمان نمی‌تواند مانع او شود[۵].]

(۱۱۵۲) **ماضی‌ومستقبلش‌نسبت به توست هردویک‌چیزند،پنداری‌که‌دو ست**

ماوراءطبیعت، نسبت به تو گذشته و آینده دارد، در حالی که آن دو، نسبت به ماوراءطبیعت یکی است، ولی نسبت به پندارِ تو دوتا به نظر می‌رسد.[در باب زمان نظریات گوناگونی اظهار شده است: برخی از حکما و فلاسفه، زمان را معدومِ محض می‌دانند هم عیناً و هم ذهناً. و برعکس، بعضی دیگر، زمان را قدیم و واجب‌الوجود می‌انگارند. این دو نظریهٔ متضاد براساسی نیست. ملّاصدرا طبق نظریهٔ «حرکت جوهریّه»، زمان را مقدار حرکتِ جوهرِ سیّالِ عالَم دانسته است. امّا بطور مجمل، زمان پدیده‌ای خارجی و عینی نیست بلکه خیال و وهم، آن را امری خارجی می‌پندارد. ذهن آدمی، حرکت خارجی و تغییراتِ حادث در جهان را به صورت زمان انتزاع می‌کند. بنابراین، زمان، بکلّی موجودی ذهنی است و قوّهٔ خیال آدمی، آن‌را واقعیتی خارجی پنداشته است[۶]. این ذهن آدمی است که یک حقیقت واحد را تحت عنوان

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۴، ص ۲۸۵.
۲. ر.ک. **کشّاف**، ج ۲، ص ۱۴.
۳. مقتبس از شرح **مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی**، دفتر سوّم، ص ۴۶.
۴. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۳۳.
۵. ر.ک. **المنهج القوی**، ج ۳، ص ۱۷۱.
۶. ر.ک. **حکمت الهی**، ص ۹۴.

گذشته و حال و آینده، متعدّد نشان می‌دهد. حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید: اگر وجودْبین باشی، وجود این زمان و زمانیات، بعینه و هویته، همان وجودِ سابق و لاحق است؛ و اگر تفاوت مظاهر را ملاحظه کنی کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ. و بر هر تقدیر لاتکرار فی التجلی. اما به اعتبار وجود و معنی، یک هویت است، اما به اعتبار مظاهر و صورت، نو به نو و جدید است[1]. ر.ک. بیت (۱۱۴۸ـ۱۱۴۴) دفتر اوّل.]

یک تنی، او را پدر، ما را پسر بام، زیرِ زید و، بر عَمْرو آن زَبَر (۱۱۵۳)

برای مثال، ممکن است یک فرد معیّن، در همان حال که پدر کسی است، پسر ما باشد. یا مثلاً زید که به بالای بام رفته، بام، زیر پای او قرار دارد، امّا عَمْرو که داخل ساختمان است، همان بام، بالای سر او قرار دارد.

نسبتِ زیر و زبر، شد ز آن دو کس سقف، سوی خویش یک چیز است و بس (۱۱۵۴)

بام، نسبت به آن دو نفر، زیر و بالاست، والّا سقف در ذات خود، یک حقیقت بیش نیست. [بنابراین، قطعاتِ زمان نیز از همین قبیل است.]

نیست مثلِ آن،مثال‌ست این سخن قاصر از معنیِّ نو، حرفِ کهن (۱۱۵۵)

این سخنی که در باب وحدت و تعدّد اعتباری آن گفتیم، تنها برای مثال است و منظور این نیست که وحدت الهی صددرصد شبیه آن مثال است. اصولاً معانی جدیدی را که هر دم از خزانهٔ غیب به قلب‌های عارفان وارد می‌شود، با الفاظ و کلمات کهنه و جامد نمی‌توان بیان کرد. [مِثْل با مِثال فرق دارد. هرگاه دو امر، متفق‌الذّات باشند می‌گوییم این مِثلِ آن است. مثلاً: حسن مثل سعید است؛ زیرا در ذات اتفاق دارند. از اینرو در قرآن کریم آمده: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ. «هیچ چیز مثلِ خدا نیست.» امّا مَثَل و مثال در موردی بکار می‌رود که میان دو امر، اتفاق در صفت و یا بعضی از صفت باشد؛ ابیات اخیر ناظر به همین مسأله است. مولانا در مثنوی معنوی بارها به کاستی و نارسایی مثال‌ها و تمثیل‌هایی که در بیان رابطهٔ خدا و جهان ایراد شده تأکید می‌کند، اما در عین حال، ضرب امثال را نیز برای تقریب اذهان لازم می‌شمرد.]

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۰۵.

(۱۱۵۶) **چون لبِ جُو نیست، مَشکا! لب ببند بی‌لب و ساحل بُدست این بحرِ قند**

ای مَشک،دهانت را فرو بند که اینجا کنار جویِ آب نیست که درونت را از آب بیآکنی؛ بلکه اینجا دریای قند و شیرینیِ معارف الهی است که نه کرانه‌ای دارد و نه ساحلی. [بحرِقند، کنایه از اسرار و معارف بی‌انتهای الهی است، و «مَشْک» کنایه از الفاظ و حروف است که تاب اسرار الهی را ندارد[۱]. یوسف بن احمد مولوی گوید: به سبب کمی استعدادت از آن آبِ معنا تنها اندکی به تو می‌رسد و کسی نمی‌تواند از آن دم زند مگر کسی که خود دریای اسرار و معارف شده باشد[۲].]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۷.

۲. ر.ک. المنهج القوی، ج ۳، ص ۱۷۲.

فرستادنِ فرعون به مداین در طلبِ ساحران

خلاصهٔ داستان

هنگامی که حضرت موسی(ع) از نزدِ فرعون باز می‌گردد، فرعون، مشاوران و آگاهانِ دربار خود را فرا می‌خواند و برای دفع خطر موسی از آنان چاره‌جویی می‌کند. سرانجام قرار بر این می‌شود که همهٔ ساحرانِ ماهر و چیره دست را گرد آورند. مأمورانِ فرعونی به نقاط مختلف مصر می‌روند و به جستجو می‌پردازند و بالاخره دو جوانِ ساحر را می‌یابند که در کار ساحری بی‌نظیر بودند. پیغام فرعون را به‌آن دو می‌رسانند و از موسی و خصال او شمّه‌ای باز می‌گویند.

آن دو ساحرِ سبک‌دست به خلوت می‌روند و به اندیشه و مراقبه می‌پردازند تا دربارهٔ موسی چاره‌ای بیابند. سپس برمی‌خیزند و نزد مادرِ خود می‌روند و از او می‌خواهند که گور پدرشان را به آنان نشان دهد. آن دو بر سر گور حاضر می‌شوند و از پدر می‌خواهند که آنان را از حقیقتِ کار موسی آگاه سازد: آیا موسی، فرستادهٔ الهی است یا ساحری است ماهر؟ پدر در پاسخ این سؤال می‌گوید: نهانی به جایگاه موسی بروید و اگر توانستید عصای او را بی‌هیچ بیم و هراسی بردارید بدانید که او ساحری ماهر است و می‌توانید سحر او را چاره‌کنید؛ و اگر نتوانستید آن عصا را بردارید، بدانید که او فرستاده‌ای الهی است و هرگز نمی‌توانید بر او غالب شوید. پس آن دو ساحر به راه افتادند و موسی را زیر خرمابُنی خفته یافتند. آهسته بالای سر او آمدند و هنوز به عصای موسی دست نزده بودند که عصا به جنبش درآمد و آن دو از ترس، دچار بُهت و حیرت شدند و آنگاه عصا به شکل اژدها درآمد و غرش‌کنان حمله آورد.

آن دو جوان پا به فرار گذاشتند و حالشان وخیم شد. و بدینسان حقیقت حال موسی بر آنان آشکار گردید و دانستند که او پیامبری مُرْسَل است؛ از اینرو کسی را برای شفاعت نزد موسی فرستادند و عذرها خواستند و بخشش‌ها طلبیدند و به او گرویدند.

* * *

این حکایت با تفاوت‌هایی در غالب تفاسیر قرآن کریم آمده است. به توضیح بیت(۱۱۵۷) همین دفتر رجوع شود.

(۱۱۵۷) چونکه موسی بازگشت و او بماند اهلِ رأی و مشورت را پیش خواند

وقتی که حضرت موسی(ع) از نزد فرعون بازگشت، فرعون تنها ماند و صاحب‌نظران و مشاوران خود را فراخواند. [در سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۰۹ و ۱۱۰ دربارهٔ این مشورت سخن به میان آمده است. در مطلع بیت فوق، کلمهٔ «مدائن» جمع مدینه اشاره دارد به آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ اعراف و ۳۶ و ۵۴ سورهٔ شعراء. در آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ اعراف آمده است: **قالُوا اَرْجِهْ وَ اَخاهُ وَ اَرْسِلْ فِی الْمَدائنِ حاشِرینَ**. «مشاوران فرعون بدو گفتند: (جریان کار) او و برادرش (هارون) را به تأخیر افکن[۱] و شُرطیان را به همهٔ شهرها گسیل‌دار.»

منظور از «مدائن» شهرهای حومهٔ مصر بوده است[۲]؛ مفسّران قرآن کریم گفته‌اند که جادوگران فرعونی ۷۲ تن بوده‌اند[۳]. فرعون هفتاد تن از بنی‌اسرائیل و دو تن از قبطیان را به روستای «عرما» فرستاد تا سحر آموزند[۴]. تعداد جادوگران را دوازده هزار، سی و اند هزار و هفتاد هزار و هشتاد هزار هم نوشته‌اند[۵].]

(۱۱۵۸) آن‌چنان دیدند کز اطرافِ مصر جمع آرَنْدشان شه و صَرّافِ[۶] مصر

مشاوران و صاحب نظرانِ دربار فرعون چنین صلاح دیدند که فرعون، شاه و حکمران

---

۱. ر.ک. تفسیر الجلالین، ص۲۱۷.
۲. ر.ک. تفسیر شریف لاهیجی، ج۲، ص۷۵ ـ ۷۴.
۳. ر.ک. مجمع‌البیان، ج۴، ص ۴۶۰.
۴. ر.ک. تفسیر گازر، ج۳، ص۲۲۴.
۵. ر.ک. کشف الاسرار، ج۳، ص۶۹۸.
۶. صَرّاف: کسی که پول را تبدیل می‌کند، کسی که به ارزش پول‌ها واقف است، کسی که قدر و ارزش هرچیز را می‌داند. «صرّاف مصر» یعنی حکمران و حاکم مصر.

مصر، همهٔ جادوگرانِ اطراف مصر را در یک جا گرد آورد. [وجه دیگر مصراع دوم: فرعون، همهٔ ساحران مصر را که حاکم و همه‌کارهٔ سرزمین مصر به شمار می‌روند در یک جا جمع کند[۱].]

او بسی مردم فرستاد آن زمان هر نواحی بهرِ جمعِ جادوان (۱۱۵۹)

فرعون در همان وقت، تعداد زیادی از مأموران خود را برای گردآوری جادوگران به نواحی مختلف مصر گُسیل داشت.

هر طرف که ساحری بُد نامدار کرد پَرّان سویِ او ده پیکِ کار[۲] (۱۱۶۰)

در هرجایی که جادوگری پُرآوازه وجود داشت، ده پیکِ کارآمد و با تجربه به سوی او فرستاد. [و او را به مرکز مصر دعوت کرد.]

دو جوان بودند ساحر، مُشتَهِر[۳] سحرِ ایشان در دلِ مَه مُستَمِر[۴] (۱۱۶۱)

در این میان، دو جوانِ جادوگر بودند که در کارِ سِحْر، آوازه‌ای به هم رسانده بودند، به طوری که سِحرِ آن دو، حتّی در ماه نیز اثر می‌گذاشت. [مصراعِ دوّم اقتباسی است لفظی از بخشی از آیهٔ ۲ سورهٔ قمر: وَ اِنْ یَرَوْا آیَةً یُعْرِضُوا و یَقُولُوا هٰذا سِحْرٌ مُسْتَمِر. «و اگر کافران ببینند آیَتی، رُخ برتابند و گویند: «جادویی است نیرومند و کارا.» توضیح «سِحْر» در شرح بیت (۲۷۷) دفتر اول و (۸۴۱) همین دفتر آمده است. مصراع دوّم جنبهٔ مبالغه دارد.]

شیر دوشیده ز مَه، فاش آشکار در سفرها رفته بر خُمّی سوار (۱۱۶۲)

این دو ساحرِ ماهر، آشکارا از ماه شیر می‌دوشیدند؛ و در سفرها بر خمره‌ای سوار می‌شدند و به راه می‌افتادند و خلاصه کارهای عجیب فراوان انجام می‌دادند.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص۴۳۷.

۲. پیکِ‌کار: قاصد کارآزموده، قاصد فعّال و کاری. (فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج۲، ص۳۷۸)

۳. مُشْتَهِر: پُرآوازه، مشهور.

۴. سِحْرِ مُسْتَمِر: جادوی قوی و نیرومند، روان. (ر.ک. مجمع‌البیان، ج۹، ص۱۸۶) «مستمر» معانی دیگری نیز دارد، امّا در این بیت همان است که ذکر شد.

(۱۱۶۳) **شکلِ کرباسی[۱] نموده ماهتاب آن بپیموده، فروشیده شتاب**

یا مثلاً نورِ ماه را به صورت کرباسی نشان می‌دادند و آن را متر می‌کردند و با عجله و سرعت آن را به مشتریان می‌فروختند.

(۱۱۶۴) **سیم بُرده، مُشتری آگه شده دست از حسرت به رخ‌ها بر زده**

و سپس پول مشتریان را می‌گرفتند و می‌رفتند. وقتی که مشتریان از این کار، آگاه می‌شدند از شدّت تأسّف و ناراحتی بر چهرهٔ خود سیلی می‌زدند. [زیرا تازه متوجّه می‌شدند که توسط آن دو ساحر، مسحور شده‌اند و کالایی در میان نیست.]

(۱۱۶۵) **صد هزاران همچنین در جادوی بوده مُنشیّ[۲] و، نبوده چون رَوی[۳]**

این دو ساحر ماهر، صدها هزار نوع از این سحرها بکار می‌بستند و در این کار، مبتکر بودند نه مقلّد.

(۱۱۶۶) **چون بدیشان آمد آن پیغامِ شاه کز شما شاهست، اکنون چاره خواه**

همینکه پیام فرعون به آن دو رسید، به این مضمون که: اینک فرعون از شما دوتن می‌خواهد که چاره‌ای اندیشه کنید و به او یاری رسانید.

(۱۱۶۷) **از پیِ آنکه دو درویش آمدند بر شه و بر قصرِ او مَوْکب زدند[۴]**

زیرا دو فقیر (موسی و هارون) به شهر مصر آمده و در برابر شاه (فرعون) و قصر او خروج کرده‌اند و راه مخالفت و ستیز پیشهٔ خود ساخته‌اند.

---

۱. کَرباس: پارچهٔ پنبه‌ای سفید و ارزان قیمت.

۲. مُنْشی: مُبدع، نویدیدآورنده، مبتکر.

۳. روی: می‌تواند مخفّف راوی (= روایت کننده) باشد از فعلِ رَویٰ یَرْوی رِوایَة. نیز می‌تواند از فعل رَوِیَ یَرْویٰ رَیّ به معنیِ سیراب کننده، خردمند و تندرست، ساقی و نیز آخرین حرف اصلی قافیه باشد.

۴. مَوْکِب: دسته، گروه پیادگان یا سواران که دسته‌جمعی حرکت کنند. جمع آن: مَواکِب. «موکب‌زدن» کنایه از مخالفت و مبارزه. سبزواری گوید: مقصود آن است که موجب ازدحام شدند. (شرح اسرار، ص۲۰۵)

نیست با ایشان به غیرِ یک عصا که همی‌گردد بـه امـرش اژدهـا (۱۱۶۸)

آن دو فقیر، چیزی جز یک عصا با خود ندارند، و آن عصا به امر موسی به اژدها تبدیل می‌شود.

شاه و لشکر جمله بیچاره شـدند زین دو کس، جمله به افغان آمدند (۱۱۶۹)

فرعون و سپاه او جملگی از دست این دو نفر، درمانده و عاجز شده و به فغان آمده‌اند.

چـاره‌یی مـی‌باید انـدر سـاحری تا بُوَد که زین دو ساحر جان بَری (۱۱۷۰)

برای آنکه از گزند این دو ساحر (موسی و هارون) نجات یابیم، باید در امر جادوگری، ابتکاری زنید و چاره‌ای اندیشه کنید. [«جان بری» هرچند فعل مفرد مـخاطب است، ولی در اینجا برای رعایت قافیه آمده و منظور از آن متکلم مع‌الغیر است؛ یعنی «نجات یابیم» زیرا آن دو جوان از ناحیهٔ موسی و هارون، خطری احساس نمی‌کردند. بلکه این فرعون و فرعونیان بودند که از آن دو بیمناک شده بودند[۱].]

آن دو ساحر را چو این پیغام داد ترس و مِهری در دلِ هر دو فـتاد (۱۱۷۱)

وقتی که پیک فرعون، این پیام را به آن دو جوان ساحر رسانید، در دل ایشان، ترسی همراه با محبّت نسبت به موسی و هارون پدید آمد. [منظور بـیت: هـمینکه آن دو سـاحر از معجزات و خوارق عادت موسی و هارون، آگاه شدند، به خود لرزیدند، و چـون شـمّه‌ای از صفات و خصال پسندیدهٔ آن دو را شنیدند نسبت به موسی و هارون محبّتی پیدا کردند[۲]. نیز گفته‌اند: چون موسی و هارون را نیز مانند خود جادوگر پنداشتند از روی حسّ هـمکاری و هم‌صنفی نسبت به آن دو محبّت پیدا کردند[۳]. نیز گفته‌اند: از فرعون، بیمناک شدند و به موسی و هارون محبّت پیدا کردند[۴]. دو وجه اوّل مناسب‌تر و به صواب نزدیک‌تر است.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۴۸.
۲. مقتبس از جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۲۲.
۳. ر.ک. مثنوی (استعلامی) ج ۳، ص ۲۷۱.
۴. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، قسمت دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۰۴.

(۱۱۷۲) عِرقِ[۱] جنسیت چو جنبیدن گرفت سر به زانو برنهادند از شگفت

همینکه رگِ همکاری در آن دو جوانِ ساحر، به جنبش درآمد، از شگفتی سر به زانو نهادند و در اندیشه فرو رفتند.

(۱۱۷۳) چون دبیرستانِ[۲] صوفی[۳] زانو است حلِّ مُشکل را دو زانو، جادُو است

از آنجا که مکتب‌خانهٔ صوفیانِ صافی، زانوی آنان است، دو زانوی صوفی، در حلّ مشکلات، اثری جادویی دارد. [صوفیان و صاحبدلان هرگاه دربارهٔ امری، دچار حیرت و سرگشتگی می‌شوند سر به زانوی مراقبه می‌نهند و به ذکر و فکر مشغول می‌شوند و از قلبشان راهنمایی می‌جویند. پس هرچه بر قلب آنان وارد شود بدان عمل می‌کنند.

بنابر این، مراقبه[۴] برای صوفیان و صاحبدلان، بهترین آموزگار و برترین مکتبخانه است. بیت فوق، مقتبس است از قصیدهٔ افضل‌الدین خاقانی که می‌گوید:

دلِ من، پیرِ تعلیم است و من، طفل زبان‌دانش
دمِ تسلیمِ سر، عشر و سرِ زانو دبستانش
نه هر زانو دبستان است و، هردَم لوحِ تسلیمش
نه هر دریا صدف‌دارست و، هرنَم قطره مینایش
سرِ زانو دبستان است چو کشتی نوح آن را
که طوفان جوش در داده است و، جودی کرد دامانش
خود آن کس را که شد روزی دبستان از سرِ زانو
نه تا کعبش بُوَد جودیّ و، نه تا ساق طوفانش
دبستان از سرِ زانوست خاص آن شیرمردی را
که چون سگ در پسِ زانو نشاند سوزِمردانش[۵]]

---

۱. عِرْق: رَگْ. جمعِ آن عُروق است.
۲. دبیرستان: مکتب‌خانه.
۳. صوفی: ر.ک. توضیح (۱۵۹) دفتر دوّم.
۴. ر.ک. توضیح بیت (۱۵۸) دفتر دوّم.
۵. به نقل از جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۲۲.

خواندنِ آن دو ساحر، پدر را از گور
و پرسیدن از روانِ پدر، حقیقتِ موسی علیه‌السّلام را

بعد از آن گفتند: ای مادر، بیا گورِ بابا کو؟ تو ما را رهنما (۱۱۷۴)

سپس آن دو جوانِ جادوگر به مادر گفتند: ای مادر، بیا و ما را راهنمایی‌کن و بگو قبر پدر ما کجاست؟

بُردشان بر گورِ او، بنمود راه پس سه روزه داشتند از بهرِ شاه (۱۱۷۵)

مادر، آن دو جوان را به سوی قبر پدرشان بُرد. آن دو جوان ساحر، برای تعیین تکلیف خود و تشخیص وضع خویش نسبت به فرمان فرعون، سه روز، روزه داشتند. [امام فخر رازی در کتاب **المطالب‌العالیة** می‌گوید که حکیمان و فرزانگان عادت دارند که بر سر مزارهای متبرّک روند و در آنجا نماز اقامه کنند و روزه بدارند و از خدا برای حل مشکلات خود یاری جویند. و نقل شده است که شاگردان و پیروان ارسطو نیز هرگاه در مسأله‌ای درمی‌ماندند بر سر قبر او می‌رفتند و پیرامون آن مسأله بحث می‌کردند و نهایتاً مشکل را می‌گشودند. همینطور روش بسیاری از عالمان و پارسایان اینگونه بوده است[۱]. خوارزمی نیز می‌گوید: بعد از آنکه آن دو جوان، به‌مراقبه پرداختند و زانوان خود را مکتب‌خانهٔ خود کردند به‌حکم **إِذَا تَحَيَّرْتُم فِي‌الْأُمورِ فَاسْتَعينُوا مِنْ‌اَهْلِ‌الْقُبورِ** (= هرگاه در کارها سرگشته شدید از اهلِ‌قبور یاری‌جویید.) استمداد همت و استفسار این حالت از پدر بزرگوار خویش کردند. پس بر سر قبر پدر آمدند و سه روز، روزه داشتند[۲]. توضیح «روزهٔ سه‌گانه» در شرح بیت (۵۲۳) دفتر دوّم آمده است.]

بعد از آن گفتند: ای بابا به ما شاه پیغامی فرستاد از وَجا[۳] (۱۱۷۶)

سپس به پدر خود خطاب کردند که: ای پدر، پادشاه از ترس خود، برای ما پیغامی بدین مضمون فرستاده است:

---

۱. ر.ک. القبسات، ص ۴۵۶.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۲۲.

۳. وَجا: مخفّفِ وَجاء، مصدر عربی از فعلِ وَجَأَ یَوْجَئُ به معنی زدن با دست و کارد، گردن‌زدن و دیگر معانی که معنی ترس و خوف در آن وجود ندارد، امّا برخی از شارحان مثنوی از جمله نیکلسن، از آن معنی بیم و ترس استنباط کرده‌اند. بعضی نیز از آن، معنی درد و عذاب و رنج را فهمیده‌اند. وِجا نیز همین معانی را دارد.

(۱۱۷۷) که دو مرد او را به تنگ آورده‌اند آبِ رویش پیشِ لشکر بُرده‌اند

دو نفر او را درتنگنا قرار داده‌اند و آبرو و اعتبار او را نزد سپاهیان و اطرافیانش بُرده‌اند.

(۱۱۷۸) نیست با ایشان سلاح و لشکری جز عصا و، در عصا شور و شری

امّا این دو نفر نه جنگ‌افزاری دارند و نه سپاه و لشکری. بلکه فقط عصایی دارند که همین یک عصا، فتنه‌ای برپا کرده است.

(۱۱۷۹) تو، جهانِ راستان در رفته‌ای گرچه در صورت،به‌خاکی خفته‌ای

ای پدر، هرچند بر حسب ظاهر، زیر خاک خوابیده‌ای ولی در واقع تو در جهانِ راستینِ پس از مرگ با راستانِ حقیقی دمساز شده‌ای.

(۱۱۸۰) آن اگر سِحْرست، ما را دِه خبر ور خدایی باشد، ای جانِ پدر

ای پدر جان، اگر قضیّهٔ عصای موسی، واقعاً سحر و جادوست، ما را خبر کن، و اگر معجزهٔ الهی است باز هم ما را آگاه کن.

(۱۱۸۱) هم خبر دِه تا که ما سجده کنیم خویشتن بر کیمیایی برزنیم

ما را آگاه کن تا در مقابل این آیت الهی، سر تسلیم فرود آوریم و مسِ وجودِ بی‌قدر خود را با کیمیای عالیقدر آن، به زرِ ناب تبدیل کنیم.

(۱۱۸۲) ناامیدانیم و، اومّیدی رسید راندگانیم و، کَرَم ما را کشید

ما همه ناامیدانی هستیم که امید به ما داده شده، ما همه مطرود درگاه الهی هستیم که فضل و کرمش ما را بدان درگاه کشید.

جواب گفتنِ ساحرِ مُرده با فرزندانِ خود

(۱۱۸۳) بانگ زد کای جان و فرزندانِ من هست پیداگفتن این را مُرْتَهَن[1]

ساحرِ مُرده درخواب به آن دو گفت: ای فرزندان عزیز من، آشکارا دربارهٔ این مطلب حرف

---

۱. مرْتَهَن: در گرو واقع شده.

زدن در گرو وقت است. پس صبر کنید تا وقت مناسب فرا رسد[۱]. [در برخی از نسخه‌ها آمده است: «نیست ممکن. ظاهر این را دم زدن» یعنی ممکن نیست که من این سخن را آشکارا بگویم.]

فاش و مطلق گفتنم دستور نیست لیک راز از پیشِ چَشمم دُور نیست (۱۱۸۴)

اگرچه این راز در نظر من آشکار و عیان است، ولی اجازه ندارم در این باب، آشکارا و آزادانه حرفی بزنم.

لیک بنمایم نشانی با شما تا شود پیدا شما را این خفا (۱۱۸۵)

ولی در این باب، به شما نشانه‌ای می‌دهم تا این امرِ پوشیده برای شما نیز آشکار شود.

نورِ چشمانم چو آنجاگَه روید از مقام خفتنش آگَه شوید (۱۱۸۶)

ای نور دیدگانم، وقتی که به آن محلّ رفتید، جای خفتن و محل استراحت او را پیدا کنید.

آن زمان که خفته باشد آن حکیم آن عصا را قصد کن، بگذار بیم (۱۱۸۷)

وقتی که آن دانا (موسی) به خواب فرو رفته، بیم و هراس را کنار بگذارید و بکوشید تا عصای او را به دست آورید.

گر بدزدی و توانی، ساحر است چارهٔ ساحر برِ تو حاضر است (۱۱۸۸)

اگر توانستید عصای موسی را بدزدید، بدانید که او واقعاً یک جادوگر است، و در آن صورت، برای دفع سحر او نیز می‌توانید چاره‌ای بیندیشید.

ورنتانی، هان‌وهان آن ایزدی است او رسولِ ذوالجلال و مُهتدی است (۱۱۸۹)

و اگر نتوانستید، عصا را بدزدید، بدانید که او پیامبری الهی و فرستادهٔ خداوند بزرگ و

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّداکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۴۹.

راهنمای بشر است. [این مضمون برگرفته شده از برخی روایات و اقوال مفسران است.]

(۱۱۹۰) گرجهان،فرعون‌گیرد شرق و غرب سرنگون آید، خدا، آن گاه حرب؟

اگر شرق و غرب جهان، پُر از فرعون شود. یعنی جهان، سراسر از فرعون و حکام جبّار آکنده گردد، همهٔ آنان در برابر قدرت حضرت حقّ، سرنگون می‌شوند. مگر می‌شود با خدا جنگید؟ [وجه دیگر: «اگر شرق و غرب جهان را فرعون بگیرد، سرنگون می‌شود[۱]...» وجه نخست بلیغ‌تر و رساتر است[۲].]

(۱۱۹۱) این نشانِ راست دادم، جانِ باب بر نویس، اَللّهُ اَعْلَم بِالصَّواب

جانِ پدر، این نشانه‌ای که دادم درست است. این نشانی را بر صحیفهٔ قلبت بنگار که خداوند به راستی و درستی داناتر است.

(۱۱۹۲) جانِ بابا چون بخسپد ساحری سحر و مکرش را نباشد رهبری

ای جان پدر اگر یک ساحر به خواب رود، دیگر سحرِ او باطل و خنثی می‌شود. یعنی از اثر می‌افتد. [خوارزمی گوید: اگر ساحر در خواب رود، سحر و مکر او باطل شود[۳].]

(۱۱۹۳) چونکه چوپان خفت،گرگ ایمن شود چونکه خفت،آن جهدِ او ساکن شود

برای مثال هرگاه چوپان بخوابد، گرگ احساس امنیت می‌کند، زیرا وقتی که چوپان به خواب رود، سعی و تلاش او نیز از حرکت باز می‌ایستد.

(۱۱۹۴) لیک حیوانی که چوپانش خداست گرگ را آنجا امید و رَه کجاست؟

ولی آن حیوانی که چوپانش خدا باشد، گرگ کی ممکن است که امیدی به دست یافتن رمه او داشته باشد؟

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص۱۳۸.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوم، ص۴۴۶.
۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص۵۲۲.

جادویی که‌حق‌کند، حق‌است و راست جادویی خواندن مرآن‌حق‌را،خطاست (۱۱۹۵)

حق تعالی اگر جادویی کند، یعنی هرگاه خداوند، برخلافِ قوانین شناخته شدهٔ طبیعت امری را پدید آورد، جادو نامیدن آن، اشتباه است. [ر.ک. بیت(۲۷۷) دفتر اوّل.]

جانِ بابا ایـن نشـانِ قـاطع است گر بمیرد نیز، حـقش رافـع است (۱۱۹۶)

جان پدر، این نشانه و علامتی که به تو گفتم قطعی و تردیدناپذیر است. اگر این پیامبر بمیرد نیز خداوند او را ارجمندی می‌بخشد. [ابن عربی در شأن انسان کامل و صاحب تصرّف می‌گوید: وَ العارِفُ یَخْلُقُ بِالْهِمَّةِ مایَکُونُ لَهُ وُجودٌ مِنْ خارِجِ مَحَلِّ الْهِمَّةِ وَ لٰکِنْ لا تَـزالُ الْهِمَّةُ تَحْفِظُهُ[1]. «و عارف می‌تواند با تکیه بر «همّتِ» خود، موجوداتی در عالم خارج (نه در خیال و وهم) بیافریند و همواره همّت او، موجوداتی را که آفریده است، حفظ می‌کند.» تفصیل بیت فوق را می‌توان در سخنان ابن‌عربی یافت که فرق است میان عارفان و شعبده‌بازان، زیرا عارف، در خارج از ظرف ذهنی، خرق عادت می‌کند. در حالی که شعبده‌بازان در قوّهٔ خیالیه و واهمه تصرف می‌کنند.]

تشبیه کردن قرآنِ مجید را به عصایِ موسی و وفاتِ مصطفی را علیه‌السّلام نمودن به خوابِ موسی و قاصدان تغییر قرآن را به آن دو ساحربچه که قصدِ بردنِ عصا کردند چون موسی را خفته یافتند

مصطفی را وعده کرد الطافِ حـق گر بمیری تو، نـمیرد ایـن سَـبَق[2] (۱۰۹۷)

الطاف خداوندی به حضرت محمّد مصطفی(ص) وعده داد که: ای محمّد، اگر تو بمیری، این کتاب (قرآن کریم) نخواهد مُرد. [اشاره به آیهٔ ۹ سورهٔ حِجْر: اِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ اِنّا لَهُ لَحافِظُون. «ما قرآن را فرو فرستادیم و ماییم نگه‌دارانِ آن.»

بنابراین قرآن کریم در طول اعصار و قرون در معرض تحریف قرار نگرفته است. خوارزمی می‌گوید: پس در آن کتب (کتاب‌های آسمانی پیشین) تحریف واقع شده، امّا ای

---

۱. فصوص الحکم، فصّ اسحاقی، ص۸۸.

۲. سَبَق: درس و مقداری از کتاب که هر روز به شاگرد بیاموزند. (ر.ک. غیاث اللغات، ج۱، ص۵۲۸) در بیت فوق، منظور قرآن کریم است.

محمّد نگاه‌دارندهٔ قرآن در جمیعِ اَزْمان، منم، هم در ایّامِ حیاتِ تو و هم در زمانِ ملاقاتِ باری[۱].]

(۱۱۹۸) من کتاب و، معجزت را رافعم بیش و کم کُن[۲] را ز قرآن مانعم

من کتاب و معجزهٔ تو را ارجمند و عالیقدر نگه می‌دارم و نمی‌گذارم که هیچ تحریف‌کننده‌ای، آن را تحریف کند. [ر.ک. توضیح بیت (۱۱۹۷) همین دفتر.]

(۱۱۹۹) من تو را اندر دو عالم حافظم طاعنان را از حدیثت دافعم

من تو را در دو جهان حفظ می‌کنم و نکوهشگران را از صدمه زدن به سُنَّت باز می‌دارم. [حَدیث در لغت به‌معنی نو، تازه و جدید است، از اینرو در چندآیه از قرآن‌کریم، این‌نام برقرآن اطلاق شده زیرا مطالب آن همیشه تازه و جاودانه است، از جمله در آیهٔ ۵۰ سورهٔ مرسلات. امّا در علم «درایه» به قول و فعل و تقریر معصوم، «حدیث» گویند. بنابراین، سنّت پیامبر(ص) را نیز حدیث گویند. چون در بیت قبل راجع به حفظ قرآن کریم از آسیب تحریف‌کنندگان سخن به میان رفته، مناسب است که حدیث را در بیت مورد بحث، به معنی سنّت پیامبر(ص) بگیریم.]

(۱۲۰۰) کس نتاند بیش و کم کردن در او تو بِهْ از من حافظی دیگر مجو

هیچکس نمی‌تواند کاست و فزودی در قرآن کریم پدید آورد. تو بهتر از من، حافظ و نگهبانی جستجو مکن.

(۱۲۰۱) رونقت را روز روز افزون کنم نام تو بر زرّ و بر نقره زنم

هر روز بر جلوه و شکوه آیین تو می‌افزایم و نام تو را روی سکهٔ طلا و نقره حک می‌کنم. [آیین تو، رواج می‌یابد و تو سلطان و فرمانروای بر دل‌ها می‌شوی. چنانکه در قرون پیشین شعار لااله الاالله و محمّد رسول‌الله روی سکه‌های کشورهای اسلامی حک می‌شد. و حتی آن را بر طلسمات نیز نقش می‌کردند.]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۲۳.

۲. بیش و کم کن: آنکه طبق غرض خود بر کلامی می‌افزاید و از آن می‌کاهد، تحریف کننده.

مِنْبر و مِحْراب سازم بهرِ تو در محبت، قهرِ من شد قهرِ تو (۱۲۰۲)

برای تو منبر و محرابی فراهم می‌آورم؛ به جهت وحدت و اتّحادی که میان من و تو است، خشم تو به منزلهٔ خشم من است. [این بیت اشاره است به اینکه خلیفه، عین مستخلف است. ر.ک. به بیت (۶۸۹ ـ ۶۷۲) دفتر اوّل.]

نامِ تو از ترس، پنهان می‌گُوَند چون نماز آرند، پنهان می‌شوند (۱۲۰۳)

اینک مؤمنان از ترس گزند کافران، نام تو را پنهانی می‌آورند و هرگاه به نماز ایستند، نهانی نماز را به جا می‌آورند. [اشاره به سه سال آغازین بعثت حضرت ختمی مرتبت(ص) است.]

از هراس و ترس کُفّارِ لَعین دینْت پنهان می‌شود زیرِ زمین (۱۲۰۴)

یا محمّد از بیم و هراس کافران ملعون، آیین تو در زیر زمین پنهان می‌شود.

من مَناره پُر کنم آفاق را کور گردانم دو چشمِ عاق[1] را (۱۲۰۵)

من در همهٔ عالَم، مناره‌های مسجد برپا می‌دارم و دو چشم عاصیان را کور می‌کنم.

چاکرانت شهرها گیرند و جاه دینِ تو گیرد زِ ماهی تا به ماه (۱۲۰۶)

پیروانِ تو، شهرها و سرزمین‌ها را فتح می‌کنند و صاحب مقام و مرتبه‌ای می‌شوند، و آیین تو جهانگیر خواهد شد. [«ز ماهی تا به ماه» از ماهی تا ماه، از زمین تا آسمان، در بیت (۵۸۷) و (۳۴۸۷) دفتر اوّل همین معنا با کلمهٔ «سَمَک» و «سِماک» ادا شده است. منظور اینست که سراسر جهان، به آیین تو درخواهد آمد.]

تا قیامت باقیش داریم ما تو مترس از نسخِ دین ای مصطفا (۱۲۰۷)

یا محمّد، آیین تو را تا به گاهِ رستاخیز باقی نگه می‌داریم، ای بندهٔ برگزیدهٔ ما، هرگز از منسوخ شدن آیینت بیمی نداشته باش.

---

۱. عاق: ر.ک. بیت (۱۱۵۰) همین دفتر.

(۱۲۰۸) ای رسولِ ما تو جادو نیستی صادقی، هم‌خِرقهٔ موسیستی

ای فرستادهٔ ما تو جادوگر نیستی، تو صادق و راستگویی و با موسی، هم‌خرقه و همکاری. [«خرقه» در میانِ صوفیان، رمز و راز و آدابی خاص دارد که شرح آن در توضیح بیت (۶۸۵) دفتر اوّل آمده است. «هم‌خرقه بودن» نیز از اصطلاحات صوفیّه است، از آنرو که هم حضرت محمّد(ص) و هم حضرت موسی(ع)، خرقهٔ رسالت و نبوت را از دست ولایت و هدایت حضرت حق عَزَّ و عَلا گرفته و یک هدف و یک مقصود را دنبال کرده‌اند.]

(۱۲۰۹) هست قرآن مر تو را همچون عصا کفرها را در کشد چون اژدها

قرآن کریم برای تو به مثابه عصای موسی است، یعنی همانگونه که عصای موسی، معجزهٔ الهی بود و همهٔ افسون‌ها و حیله‌های افسون‌گران را فرو بلعید و محو کرد، قرآنِ عزیز تو نیز بسان اژدهایی دمان، بساط کفر و اِلحاد را فرو می‌بلعد و محو می‌سازد.

(۱۲۱۰) تو اگر در زیرِ خاکی خفته‌ای چون عصایش دان توآنچه گفته‌ای

اگرچه جسم تو در زیر خاک خفته است، ولی کلماتِ حقّی را که گفته‌ای باید همچون عصایِ موسی بدانی. یعنی سخنان تو همه مؤثر و نافذ است.

(۱۲۱۱) قاصدان را بر عصایت دست نی تو بخُسپ ای شَه مبارکْ خفتنی

تباهکاران و آنان که قصد و غرضی دارند نمی‌توانند به عصای تو دست یازند، بنابراین ای شاه دین، به خوابی فرخنده فرو رو. [مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۷۹ سورهٔ **واقعه**: **لا یَمَسُّهُ اِلَّا الْمُطَهَّرُون**. «قرآن را در نیابند مگر پاکان.»]

(۱۲۱۲) تن بخفته، نورِ تو بر آسمان بهرِ پیکارِ تو، زِه کرده کمان

جسم تو خوابیده است، امّا نور جانت در عالم ملکوت می‌تابد، و کافران برای جنگ با تو کمان برکشیده‌اند. [خوارزمی گوید: ای حبیب ذوفنون اگرچه کافرانِ جاهل، تو را ساحر و مجنون نام نهند، غم و اندوه در خاطر خود راه مده[۱].]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۲۳.

فلسفیّ و، آنچه پوزش می‌کند قوسِ[1] نورت، تیرْدوزش می‌کند (۱۲۱۳)

متفلسفان هرگاه بخواهند نسبت به قرآن کریم، یاوه‌گویی کنند، کمانِ نور جانت، آنان را آماج تیرهای خود می‌سازد. [توضیح پیرامون «فلسفی» و منظور مولانا از آن در شرح بیت (۱۶۳۶) دفتر دوّم آمده است.]

آنچنان‌کردو،ازآن افزون که گفت او بخفت و، بخت و اقبالش نخفت (۱۲۱۴)

حضرت حق، هرچه به پیامبر(ص) وعده داده بود انجام داد و حتّی بیش از آن انجام داد. پیامبر(ص) در روضهٔ شریفش خوابید ولی بخت و اقبال او نخوابید.

جانِ بابا، چونکه ساحر خواب شد کارِ او بی‌رونق و بی‌تاب شد (۱۲۱۵)

ساحرِ مُرده به دو فرزندش گفت: جان پدر، هرگاه ساحر به خواب رود، کار او نیز از جلوه و رونق می‌افتد.

هر دو بوسیدند گورش را و رفت تا به مصر، از بهرِ این پیکارِ زفت (۱۲۱۶)

سپس آن دو جوان، برقبر پدرشان بوسه زدند و برای جنگِ بزرگی که با موسی داشتند رهسپار مصر شدند.

چون به‌مصر از بهرِ آن کار آمدند طالبِ موسی و، خانهٔ او شدند (۱۲۱۷)

وقتی که به منظور آن کار به مصر درآمدند، سراغ موسی و خانه‌اش را گرفتند.

اتفاق افتاد کآن روزِ ورود موسی اندر زیرِ نخلی خفته بود (۱۲۱۸)

اتفاقاً به هنگام درآمدن آن دو به مصر، موسی زیر یک درخت خرما خوابیده بود.

پس نشان دادندشان مردم بدو که برو آن سویِ نخلستان بجو (۱۲۱۹)

خلاصه مردم، موسی را به آن دو نشان دادند و گفتند: بروید به سوی نخلستان و او را در آنجا پیدا کنید.

---

۱. قَوْس: کمان.

(۱۲۲۰) چون بیآمد، دید در خُرمابُنان[۱] خفته‌یی، کو بود بیدارِ جهان

وقتی که آن دو ساحر به آن نخلستان آمدند، در زیر درخت خرما، شخصی را دیدند که برحسب ظاهر خوابیده بود ولی برحسب باطن بیدار بود و بر تمام جهان هستی آگاهی داشت. [خوارزمی گوید: چون نزدیک او آمدند خفته‌ای دیدند، دلِ او بیدار و سرمستی مشاهده کردند بغایت هشیار[۲].]

(۱۲۲۱) بهرِ نازش بسته او دو چَشمِ سَر عرش[۳]وفرشش جمله در زیرِ نظر

آن مرد خفته (موسی) برای آسایش جسم، دو چشمِ سَر را بسته بود، ولی از آسمان تا زمین را زیر نظر داشت.

(۱۲۲۲) ای بسا بیدارْچشم و خفته دل خود چه بیند دیدِ اهلِ آب و گِل؟

بسیاری از مردم چشمِ سَرشان بیدار است، ولی چشمِ دلشان، به خواب رفته است. مگر چشم‌های مادّی و دنیایی می‌تواند چیزی هم ببیند؟

(۱۲۲۳) آنکه دل بیدار دارد، چشمِ سَر گر بخسپد، بر گُشاید صد بصر

آن کسی که دلی بیدار داشته باشد، اگر فرضاً چشمِ سَرَش هم که بسته باشد، صدنوع بینایی در باطنش شکوفا می‌شود. [حاج ملاهادی سبزواری گوید: در حقیقت او انسانی ملکوتی و بلکه لاهوتی است؛ و او را خوابی نیست[۴].]

(۱۲۲۴) گر تو اهلِ دل نه‌یی بیدار باش طالبِ دل باش و در پیکار باش

اگر تو اهل دل نیستی، دست‌کم بیدار باش و شب زنده‌داری کن و در جستجوی دل باش و با نَفْسِ امّاره‌ات به مجاهده مشغول شو[۵].

---

۱. خرمابُن: درخت خرما.
۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۲۳.
۳. عَرْش: ر.ک. بیت (۳۴۸۷) دفتر اوّل.
۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۰۵.
۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۵۸، شرح اسرار، ص ۲۰۵.

ور دلت بیدار شد، می‌خسپ خوش نیست غایب ناظرت از هفت و شش (۱۲۲۵)

هرگاه دلت به حق بیدار شد، راحت بخواب. زیرا چشمِ دلت از هفت آسمان و جهات ششگانه غایب و غافل نمی‌شود. [درپاره‌ای از نسخه‌ها به جای هفت، «پنج» آمده که منظور از آن حواس پنجگانه است[۱].]

گفت پیغمبر که خسپد چشمِ من لیک کَی خُسپد دلم اندر وَسَن[۲]؟ (۱۲۲۶)

پیامبر(ص) فرمود: هرچند چشمانم به خواب می‌رود، ولی کی ممکن است که دلم به خواب رود؟ [اشاره به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۳۹) دفتر دوّم آمده است.]

شاه بیدارست، حارس خفته‌گیر جان فدایِ خفتگانِ دلْ‌بصیر (۱۲۲۷)

اگر فرضاً نگهبان خوابیده باشد، شاه که بیدار است. جانم فدای خفتگان بیدار دل. [اگر حواس ظاهره به خواب رود باکی نیست زیرا پادشاه دل عارفان در کشور وجودشان بیدار است.]

وصفِ بیداریِّ دل، ای معنوی در نگنجد در هزاران مثنوی (۱۲۲۸)

ای که اهل معنویّتی، اگر بخواهم مسألهٔ بیدارْدلی و روشنْ‌بینیِ عارفان را بیان کنم، قهراً در هزاران مثنوی نیز نمی‌گنجد. [در هشت بیت اخیر، معلوم شد که بیداری حقیقی آن است که دل به حق بیدار باشد نه آنکه حواسِّ ظاهره بر کار باشد: چنانکه حضرت مولانا در بیت (۴۱۳ ـ ۴۰۹) دفتر اوّل، بیداری در امور دنیوی و حسّی را خواب و خیالی بیش نمی‌داند.]

چون‌بدیدندش‌که خفته‌ست‌اودراز بهرِ دزدیِّ عصا کردند ساز[۳] (۱۲۲۹)

خلاصه وقتی آن دو جوانِ ساحر موسی را دیدند که به خوابی ژرف فرو رفته، خود را

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص۲۰۵، شرح ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۵۲، شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص۴۵۸.

۲. وَسَن: چُرت، پینکی، خواب سنگین، مطلق خواب. از وَسَنَ یَوْسَنُ.

۳. ساز: ر.ک. توضیح بیت (۵) دفتر دوّم.

آمادهٔ دزدیدن عصا کردند. [انقروی در توضیح «خفته‌ست او دراز» می‌گوید: او به پشت خوابیده. و این از ادب پیامبران بوده که چنین بخوابند[۱].]

(۱۲۳۰) ساحران قصد عصا کردند زود کز پسش باید شدن، وآنگه ربود

آن دو ساحر آهنگ عصا را کردند و گفتند: باید از پشت سرش برویم و عصا را برباییم.

(۱۲۳۱) اندکی چون پیشتر کردند ساز اندر آمد آن عصا در اهتزاز

چون کمی جلوتر رفتند عصا به حرکت و جنبش درآمد.

(۱۲۳۲) آن چنان بر خود بلرزید آن عصا کآن دو برجاخشک‌گشتند از وَجا[۲]

آن عصا چنان لرزید که آن دو ساحر از ترس، برجای خود خشکیدند.

(۱۲۳۳) بعد از آن شد اژدها و حمله کرد هر دُوان بگریختند و، روی زرد

سپس آن عصا به اژدهایی تبدیل شد و هجوم آورد و رنگ از روی‌شان پرید و پا به فرار گذاشتند.

(۱۲۳۴) رو در افتادن گرفتند از نهیب[۳] غلطْ‌غلطان، مُنْهَزِم در هر نشیب

از ترس اژدها شروع کردند به دویدن ولی پی در پی سکندری می‌خوردند و در هر سراشیبی به زمین می‌غلتیدند.

(۱۲۳۵) پس یقین‌شان‌شدکه هست‌ازآسمان زآنکه می‌دیدند حدِّ ساحران

آن دو ساحر یقین کردند که موسی، فرستادهٔ الهی است زیرا آنان حدود سحر و ساحری را کاملاً می‌شناختند.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۶۰.
۲. وَجا: ر.ک. بیت (۱۱۷۶) همین دفتر.
۳. نَهیب: ترس و بیم، هول و هراس، تشویش و اضطراب.

بعدازآن، اطلاق و تبشان شد پدید　　کارشان تا نَزْع[1] و جان کندن رسید　　(۱۲۳۶)

سپس آن دو ساحر دچار اسهال و تب شدید شدند و حتّی نزدیک بود جان در بازند.

پس فرستادند مردی در زمان　　سویِ موسی از برایِ عذرِ آن　　(۱۲۳۷)

بی‌درنگ مردی را برای پوزش‌خواهی از گستاخی خود نزد موسی فرستادند.

کامتحان کردیم و ما را کَی رسد　　امتحانِ تو اگر نبود حسد؟　　(۱۲۳۸)

چنین گفتند: مقصود ما این بود که آیا تو واقعاً پیامبری یا ساحر. و الّا اگر حسادت موجب این گستاخی نمی‌شد ما کی شایستهٔ امتحان کردن تو بودیم؟

مُجْرِم شاهیم، ما را عفو خواه　　ای تو خاص‌الخاصِ درگاهِ اله　　(۱۲۳۹)

ما گناهکار درگاه حقّیم، ای بندهٔ خاص‌الخاص خدا، تو برای ما طلب بخشش کن.

عفو کرد و در زمان نیکو شدند　　پیشِ موسی بر زمین، سَر می‌زدند　　(۱۲۴۰)

حضرت موسی(ع) آنان را مورد عفو قرار داد و حالشان بهبودی یافت و در برابر او به سجده افتادند.

گفت موسی: عفو کردم ای کِرام[2]　　گشت بر دوزخ تن و جانْتان حرام　　(۱۲۴۱)

موسی گفت: ای بزرگواران، من شما را بخشیدم و روح و جسمتان بر آتش جهنّم حرام است.

من شما را خود ندیدم ای دو یار　　اَعْجَمی[3] سازید خود را ز اعتذار　　(۱۲۴۲)

این بیت به طریق «تجاهل‌العارف» گفته شده. موسی به آن دو گفت: ای یاران من، گویی که اصلاً شما را تا به حال ندیده‌ام و شما نیز از این عذرخواهی خود چیزی به کسی نگویید.

---

۱. نَزْع: معنی اصلی آن کندن است و اصطلاحاً به حالتِ جان کندن وکنده شدن روح از بدن نیز اطلاق می‌شود.

۲. کِرام: جمع کریم به معنی بزرگوار، بخشنده، جوانمرد.

۳. اَعْجَمی: ر.ک. بیت (۹۱۵) همین دفتر.

(۱۲۴۳) همچنان بیگانه‌شکل و آشنا در نبرد آیید بهرِ پادشا

برحسب ظاهر با من مانند بیگانه‌ها رفتار کنید، ولی برحسب باطن با من آشنا و همراه باشید، و ظاهراً برای اجرای فرمان فرعون با من به پیکار برخیزید.

(۱۲۴۴) پس زمین را بوسه دادند و شدند انتظارِ وقت و فرصت می‌بُدند

آن دو ساحر، زمین را بوسیدند و رفتند و به انتظار فرا رسیدن روز موعود نشستند. [اکبرآبادی گوید: در این بیت، انتظار به معنی منتظر آمده است. یعنی منتظر ماندند تا حق‌تعالی کی فرصت مناسبی فراهم می‌آورد تا آن دو اظهار ایمان کنند و به موسی خدمت نمایند[۱].]

جمع آمدن ساحران از مَداین، پیشِ فرعون و تشریف‌ها یافتن و دست بر سینه زدن در قهرِ خصمِ او که این بر ما نویس

(۱۲۴۵) تا به فرعون آمدند آن ساحران دادشان تشریف‌هایِ[۲] بس گران

همهٔ ساحران از شهرهای حومه به خدمت فرعون شتافتند و او نیز به آنان خلعت‌های بس گرانبها داد.

(۱۲۴۶) وعده‌هاشان کرد و پیشین هم بداد بندگان،وَ اسبان ونقد و جنس و زاد

فرعون وعده‌هایی به آنان داد و پیشاپیش، غلام و اسب و پول نقد و اجناس مختلف به آنان داد.

(۱۲۴۷) بعد از آن می‌گفت: هین ای سابقان گر فزون آیید اندر امتحان

بعد از آن همه بذل و بخشش به ساحران گفت: ای ساحرانِ با سابقه (یا ای کسانی که در اجرای فرمانم از یکدیگر پیشی می‌گیرید) بهوش باشید که اگر شما در این امتحان سربلند و پیروز بدرآیید. [جواب شرط در بیت بعد آمده است.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۵۳.

۲. تشریف‌دادن: تشریف در لغت به معنی بزرگ گردانیدن و بزرگ داشتن است، امّا در آثار قدما به معنی خلعت دادنِ پادشاه به زیردستان نیز فراوان استعمال شده است.(فرهنگ‌لغات‌وتعبیرات‌مثنوی،ج۳،ص ۱۲۰-۱۱۹)

بر فشانم بر شما چندان عطا که بِدَرَّد پردهٔ جود و سخا (۱۲۴۸)

آنقدر به شما خواهم بخشید که بر اثر این بخشش‌های فراوان، پردهٔ جود و سخاوت پاره شود. یعنی از حدود و ثغور بخشش و سخاوت نیز درگذرد و سخاوتمندی دیگران را از رونق بیندازد.

پس بگفتندش: به اقبالِ تو شاه غالب آییم و شود کارش تباه (۱۲۴۹)

ساحران گفتند: شاها! فرعونا! به برکت بخت و اقبال بلند تو، ما در این پیکار چیره و غالب خواهیم شد و کار موسی نیز تباه می‌شود. [اشاره است به قسمتی از آیهٔ ۴۴ سورهٔ شعراء: ... **بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ اِنّا لَنَحْنُ الْغالِبُونَ**. «... به شکوه و جلال فرعون، ما حتماً چیره خواهیم شد.»]

ما درین فن صفدریم[1] و پهلوان کس ندارد پایِ ما اندر جهان (۱۲۵۰)

ما ساحران در فنِّ سحر و ساحری، یل و پهلوانی هستیم و در همهٔ جهان کسی پیدا نمی‌شود که بتواند با ما مقابله کند.

ذکرِ موسی بندِ خاطرها شُدست کین حکایت‌هاست که پیشین بُدست (۱۲۵۱)

در اینجا حضرت مولانا می‌فرماید: نقل ظاهری داستانِ موسی، افکار و اندیشهٔ مستمعان را به بند کشیده و نمی‌گذارد به عمق آن راه یابند و پیام آن را درک کنند؛ زیرا داستان موسی را نیز در شمار افسانه‌های پیشین به شمار می‌آورند[2]. حال آنکه حکایت حال همهٔ انسان‌هاست.

ذکرِ موسی بهرِ روپوش است، لیک نورِ موسی نقدِ توست ای مردِ نیک (۱۲۵۲)

آوردن نام موسی و نقل حکایت او جنبهٔ صوری و شکلی دارد، امّا ای نیک مرد حقیقت و جوهر موسی، نقد حال توست. [منظور از «نور موسی» حقیقت و معنی موسی است[3].]

---

۱. صَفْدَر: صف‌شکن، صف درنده، دلیر، لقب حضرت امیرمؤمنان علی(ع).

۲. ر.ک. توضیح بیت (۱۱۵۰) همین دفتر.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۵۲.

(۱۲۵۳) موسی و فرعون در هستی توست باید این دو خصم را در خویش جُست

بنابر این حقیقت موسی و فرعون در درون تو وجود دارد باید این دو دشمن را در وجود خود پیدا کنی. [این بیت مبتنی بر اصل حقیقت نوعیه است بدین معنی که توضیح این مطلب در شرح بیت (۱۵۳) دفتر دوّم آمده است.]

(۱۲۵۴) تا قیامت هست از موسی نِتاج[۱] نور، دیگر نیست، دیگر شد سراج

تا برپایی رستاخیز، از حقیقت موسی، مظهرها و نمونه‌هایی بوجود خواهد آمد؛ زیرا حقیقت موسی، عوض نمی‌شود بلکه چراغ دگرگون می‌شود، یعنی اشخاصی که مظهر حقیقت موسی هستند عوض می‌شوند. [از آنجا که موسی مظهر حق است، هرکه به خصال و صفات او درآید، مظهر موسی می‌گردد، و هرکه به رنگ و خوی و مَنِش فرعون درآید، مظهر فرعون می‌شود. حقیقت یکی است، فقط کالبدها عوض می‌شود. این بیت و سه بیت بعد بوسیلهٔ بیت (۶۷۹ ـ ۶۷۸) دفتر اوّل تفسیر می‌شود. باز توان گفت که موسی، مظهر «خودِ الهی» است و فرعون مظهر «خودِ نفسانی». این ابیات همه ناظر به حقیقت نوعیه است. به عقیده عرفا و صوفیه هریک از نیکان و بدان اوصافی دارند که هرگاه آن اوصاف در کسی ظهور کند او مظهر آنان می‌گردد.]

(۱۲۵۵) این سُفال و این پَلیته[۲] دیگراست لیک نورش نیست دیگر، زآن سراست

روغندانِ سفالین و فتیلهٔ این چراغ عوض شده[۳]. امّا نور آن عوض نشده. زیرا تماماً از عالم غیب است. [برخی از شارحان، سُفال را کنایه از جسم و پَلیته را کنایه از روحِ حیوانی (=the animalsoul) دانسته‌اند[۴].]

(۱۲۵۶) گر نظر در شیشه داری گُم شوی زآنکه از شیشه است اَعدادِ دُوی

اگر به کالبدهای انبیاء و اولیاء نگاه کنی از طریق وحدت، به بیراهه می‌روی، زیرا این تعدّد و کثرت از شیشه‌هایِ صورت و کالبد آنان است. [مولانا وحدت انبیاء و اولیاء را در بیت

---

۱. نِتاج: بچّه، فرزند. در اینجا مظهر و نمونه.
۲. پَلیته: پنبهٔ پالتهٔ تاب داده را گویند و معرّب آن فتیله است.
۳. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۱۴۱.
۴. ر.ک. مقدمهٔ رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۴۲۲.

(۶۸۰ ـ ۶۷۵) دفتر اول با مثال‌هایی روشن و جذّاب بیان داشته است.]

ور نظر بـر نـور داری، وا رهـی از دُوی و اَعـدادِ جسـم مـنتهی (۱۲۵۷)

و اگر به نور آنها نگاه کنی، یعنی به حقیقت آنان درنگری، از ورطهٔ دوگانگی و کثرت خواهی رَست.

از نـظرگاه است ای مـغزِ وجـود اخـتلافِ مـؤمن و گَـبْر و جـهود (۱۲۵۸)

ای زبده و گوهر عالمِ هستی! اختلاف میان مؤمن با گبر و یهود از دیدگاه کثرت‌بینِ آنان سرچشمه می‌گیرد. چون مؤمنِ راستین نظر به حقیقت انبیاء و اولیاء می‌کند و آنان را همچون تنی واحد می‌بیند. ولی چشم‌های نابخردان میان آن بزرگواران جدایی قائل می‌شود و در نتیجه آتش جنگ‌های مذهبی و نزاع هفتاد و دو ملّت راه می‌اندازند. [زیرا این سرگشتگان فقط بـه صورت انبیاء و اولیاء می‌نگرند نه به حقیقتِ آنان. مولانا اختلاف نظر مردم را دربارهٔ حقیقت به صورت حکایتی بیان می‌فرماید:]

اختلاف کردن در چگونگی و شکلِ پیل

خلاصهٔ داستان

هندی‌ها پیلی آوردند و در خانه‌ای تاریک قرار دادند و مردمِ آن دیار که تاکنون پیل ندیده بودند، برای تماشا گرد آمدند. از آنجا که تاریکی، سراسرِ خانه را پوشانده بود، کسی نمی‌توانست آن را ببیند از اینرو هر یک از آنان دست بر اندامِ پیل می‌سُود و چیزی تجسّم می‌کرد. مثلاً آن که دست به خرطوم پیل می‌کشید، پیل را به صورت یک ناودان تصوّر می‌کرد، و آن دیگری که دست بر گوش آن حیوان می‌سُود خیال می‌کرد که پیل، شبیه به بادبزن است. همینطور کسی که دست به پای پیل می‌کشید، آن را به صورت یک ستون تجسّم می‌کرد و بالاخره کسی که دست بر کمر پیل می‌کشید می‌گفت: پیل مانند تخت است. حال آنکه همهٔ اینان در اشتباه بودند، و اگر در آنجا شمعی می‌درخشید شکل حقیقی پیل نمایان می‌شد و اختلاف‌ها از میان برمی‌خاست.

* * *

مأخذ این داستان روایتی است که در **مقابسات** ابوحیانِ توحیدی، طبع مصر، صفحه ۲۵۹ آمده است[۱]. خلاصهٔ ترجمهٔ آن به فارسی اینست: افلاطون می‌گفته است، مردم در توصیف حضرت حق نه کاملاً بر صواب‌اند و نه بر خطا. مَثَل آنان مَثَل آن نابینایانی است که به پیلی

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۹۶.

می‌رسند و هر کدام به عضوی از اعضای او دست می‌سایند وپیش خود، صورتی تجسّم می‌کنند.آن که دست به پای پیل می‌کشد آن را همچون درخت می‌پندارد، و آن که دست به کمرش می‌ساید، آن را به صورت پُشته‌ای مرتفع تصوّر می‌کند؛ و آن که دست به گوش‌های پیل می‌کشد آن را به چیزی پهن و نازک که دائماً باز و بسته می‌شود مانند می‌کند. همهٔ اینان مسلّماً چیزی از پیل درک کرده‌اند، امّا نه کلّیتِ پیل را. میان آنها بر سر چگونگی شکل پیل اختلاف و مناقشه درمی‌گیرد و هر یکی مدعی درستیِ تصوّر خود می‌شود.

و این مثل را غزالی در **احیاءالعلوم**، جلد ۴، صفحه ۶ و نیز کتاب **کیمیای سعادت** نقل می‌کند[۱]. نقل آن از **کیمیای سعادت** چنین است: بیشترِ خلاف در میانِ خلق چنین است که هر یکی از وجهی راست گفته باشد ولیکن بعضی بینند و پندارند که همه دیده‌اند و مثال ایشان چون گروه نابینا بود که بشنوند که در شهر ایشان پیل آمده است بروند تا آن را بشناسند. پس پندارند که وی را به دست توانند شناخت و دست برسانند، یکی را دست به گوش آید و یکی را بر پای و یکی را بر دندان و چون به دیگر نابینایان رسند، وصف آن از ایشان پرسند، آن‌که دست بر پای نهاده بود گوید: پیل مانند ستون است و آن‌که بر دندان نهاده گوید: مانند عمودی است. و آن‌که بر گوش نهاده گوید: مانند گلیمی است. آنهمه راست گویند از وجهی و هم خطا کرده‌اند از آن وجه که پندارند جملهٔ پیل را دریافته‌اند.

❋

در این حکایتِ تمثیلی، «پیل» کنایه از حقیقتِ مطلق (= ذات بیچون الهی) و «تاریکی» کنایه از این دنیاست زیرا در این دنیا آدمی در لایه‌هایِ بیشماری از حجاب‌ها و پرده‌های ساترِ محسوسات پوشیده شده است و عقل و روحِ او نیز در زندانِ حواسّ. و «دست سایندگان بر اندامِ پیل» کنایه از کسانی است که می‌کوشند حقیقتِ مطلق را با مقیاس‌های محدود و نارسای عقلی و تجربی خود بشناسند.حکیمان و متکلمان و فیلسوفان، عالمان و... هر یک برای شناخت حقیقت، مدعی روشی هستند، امّا همهٔ این روش‌ها و مذهب‌ها وافیِ به مقصود نیست، بلکه هریک، جلوه‌ای از حقیقتِ مطلق را نمایانده‌اند.چه طریق شناخت حقیقت مطلق نوعی دیگر است. و «شمع» کنایه از نورِ کشف و یقین است.هرگاه چنین نوری در قلب و بصیرت آدمی درخشیدن گیرد، به کشفِ تمامت حقیقت نایل می‌شود و در این مرتبه، نزاع و

---

۱. ر.ک. پیشین، ص ۹۷ـ۹۶.

ستیزها رنگ می‌بازد. حکایتِ تمثیلی پیل، بیانگرِ سرشتِ حقیقت‌ستیز و افسانه‌پویِ تعصّباتِ مذهبی و «جنگِ هفتاد و دو ملّت» است. مایهٔ اصلی این داستانِ تمثیلی، پیش از این در داستانی دیگر، تحت عنوانِ «منازعتِ چهارکس جهت انگور» در بیت (۲ ۳۷۱۲ـ۳۶۸۱) دفتر دوّم نیز آمده بود. حکایت پیل یکی از مشکلترین فصول مثنوی است، زیرا مشتمل بر غامض‌ترین مباحث عرفانی است.

* * *

پیل اندر خانه‌یی تاریک بود عرضه را آورده بودندش هُنود (۱۲۵۹)

در خانه‌ای تاریک، فیلی بود که هندیان برای نشان دادن به مردم آورده بودند.

از برایِ دیدنش مردم بسی اندر آن ظلمت همی‌شد هر کسی (۱۲۶۰)

برای تماشای آن فیل، تعداد زیادی از مردم به آن خانهٔ تاریک رفتند.

دیدنش با چشم، چون ممکن نبود اندر آن تاریکی‌اش کف می‌بسود (۱۲۶۱)

از آنجا که در آن تاریکی دیدن فیل ممکن نبود، هر کسی به بدن فیل دست می‌مالید تا شکل فیل را تجسّم کند.

آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد گفت:همچون‌ناودان‌ست این نهاد[1] (۱۲۶۲)

آن کسی که دست به خرطوم فیل کشیده بود می‌گفت: فیل شبیه به ناودان است.

آن یکی را دست بر گوشش رسید آن بر او چون بادبیزن شد پدید (۱۲۶۳)

آن دیگری که دست بر گوش فیل کشیده بود در نظرش فیل مانند یک بادبزن بود.

آن یکی را کف چو بر پایش بسود گفت: شکل پیل دیدم چون عمود (۱۲۶۴)

آن‌کسی که دست به پاهای فیل‌کشیده بود می‌گفت: فیل رادیدم و شکل آن مانند ستون است.

---

۱. نِهاد: شکل و قد و قامت، حالت و خوی. (فرهنگ نفیسی، ج ۵ ص ۳۷۸۸) انقروی گوید: قبل از «نهاد» مضافی در تقدیر است: صاحب نهاد.

(۱۲۶۵) آن یکی بر پشتِ او بـنهاد دست گفت:خوداین پیل چون‌تختی بُدست

یکی دیگر که دست به پشتِ فیل کشیده بود می‌گفت: فیل، شبیه تخت است.

(۱۲۶۶) همچنین،هریک‌به جزوی‌که رسید فهمِ آن می‌کرد، هر جـا مـی‌شنید

این بیت با توجّه به کلمهٔ «رسید» در مصراع نخست و «هرجا می‌شنید» در مصراع دوّم تا حدودی دارای ابهام است؛ زیرا اگر کسی دست به اندام فیل برساند و خود مستقیماً آن را لمس کند دیگر به گفته‌های دیگران توجّهی نمی‌کند، در حالی که مصراع دوّم برخلاف این موضوع است. امّا اگر این بیت را دربارهٔ کسانی بدانیم که خود، بر اندام فیل دست نسـوده‌انـد، بـلکه چگونگی آن را از لمس‌کنندگان شنیده‌اند ابهام بطور کلّی برطرف می‌شود. بـنابرایـن فـرض، معنی بیت چنین است: همچنین کسی که وصف هر یک از اعـضای فـیل را از لمس‌کـنندگان شنیده بود، فیل را براساسِ شنیدهٔ خود تجسّم می‌کرد. وجه دیگر: بدین ترتیب دست هر کس که به عضوی از اعضای فیل رسیده بود به توصیف آن می‌پرداخت و هرکس نیز شنیدهٔ خود را توصیف می‌کرد[۱]. وجه دیگر: همینطور هرکس که دستش به جزوی از بدن فیل رسید و راجع به هرجایش که سخنی شنیده بود و آن را فهمیده بود نسبت به آن مـیزان کـه دست عـقلش می‌رسید و پیش خود قیاس می‌کرد آن حیوان را همانگونه می‌شناخت[۲]. در این دو وجه، ابهام بیت همچنان برقرار است.

(۱۲۶۷) از نظرگه، گـفتشان شـد مـختلف آن یکی دالش لقب داد، این الف

به سبب دیدگاه‌های گوناگون، قضاوتشان نسبت به شکل فیل، دچـار اخـتلاف شـد، چنانکه مثلاً یکی می‌گفت: فیل مانند دال، کج است، و دیگری می‌گفت: نخیر، فیل مانند الف، راست است. یعنی توصیف‌شان از یک حیوان اینقدر از هم فاصله داشت.

(۱۲۶۸) در کفِ هر کس اگر شمعی بُـدی اختلاف از گفتشان بـیرون شـدی

اگر هر یک از آنان، شمعی روشن در دست داشتند، اختلافِ نظرشان بکلّی بـرطرف

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۱۹۰.

۲. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۷۰.

می‌شد. [منظور از «شَمْع» در اینجا شمع مشاهده و نور معاینه و ذوق و وجدان است[۱].]

چشمِ حس همچون کفِ دست است و بس نیست کف را بر همهٔ او دسترس (۱۲۶۹)

چشم حسّی و ظاهری، درست مانند کف دست است؛ به همین سبب به همهٔ اعضا و اجزای فیل احاطه ندارد. [در این بیت مولانا، مقصود خود را بیان می‌کند: بینش ظاهری و حس‌گرایِ آدمی، مانند کفِ دست، تنها ظواهرِ موجودات را لمس می‌کند و کاری به کنهِ حقایق ندارد. بنابراین عقل جزئی، قادر به فهم حقیقت نیست.]

چشمِ دریا دیگرست و، کف دگر کف بِهِل، وز دیدهٔ دریا نگر (۱۲۷۰)

چشمِ دریابین، چشمی دیگر است. چشمِ کفْ‌بین نیز نوع دیگری از چشم است. چشمِ کفْ‌بین را رها کن و با دیدهٔ دریابین نگاه کن. [حضرت مولانا در این بیت از کف دست، به کفِ دریا منتقل می‌شود. در متون عرفانی، ذات بیچون حق به دریا تشبیه شده است. در مثنوی نیز به کرّات این تشبیه بکار آمده است. از جمله در ابیات (۵۰۴) و (۲۲۱۳) دفتر اوّل.

بنابراین دریای حقیقت را تنها با چشم حقیقت‌بین توان دید و بس. امّا مراد از «کف» صورت‌ها و تعیّنات هستی است، چنانکه حُباب‌های روی آب، پایدار نیست و هر آن محو می‌شود. مولانا در دیوان کبیر هم فرموده: «کف دریاست صورت‌های عالم».]

جنبشِ کف‌ها ز دریا روز و شب کف همی بینیّ و، دریا نی، عجب (۱۲۷۱)

کف‌هایی که شبانه‌روز بر روی دریا می‌بینی، حرکت و جنبشِ خود را از دریا گرفته است. عجیب است که تو کف را می‌بینی و دریا را نمی‌بینی! نمود را می‌بینی و بود را هرگز!

ما چو کشتی‌ها به هم بر می‌زنیم تیره چشمیم و، در آبِ روشنیم (۱۲۷۲)

برای مثال، ما همانند کشتی‌هایی هستیم که روی آب زلال و صاف روح جهان در حرکتیم، امّا چون دیدگان حقیقت‌بین ما، تیره و تار گشته، هماره با یکدیگر در حال ستیز و

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۷۱، شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۵۴.

نزاعیم.[این بیت و دو بیتِ بعدی از ابیات مشکل مثنوی است، از اینرو برای آن، وجوه متعدّدی می‌توان در نظر گرفت. در بیت قبل، پدیده‌های عالم هستی به «کفِ دریا» تشبیه شد، و اینک آن پدیده‌ها به «کشتی» تشبیه شده است. منظور از «آبِ روشن» ذاتِ احدیت است، چنانکه در بیت (۶۸۷) دفتر اوّل فرمود: «بی‌گره بودیم و صافی همچو آب» در بیت (۱۱۱۰) دفتر اوّل نیز عالم اجسام و پدیده‌های مادّی به کاسه‌هایی روان بر رویِ آب تشبیه شده است. در آن بیت نیز «آب» کنایه از ذات احدیّت است. امّا منظور کلّی بیت: با اینکه ما در حیطهٔ ذات بیچون الهی قرار داریم، ولی از او بی خبر و غافلیم، چنانکه کشتی‌ها از آب دریا که موجب حرکت آنهاست بی‌خبرند. چون او را در این جهان، مشاهده نمی‌کنیم به جنگ و ستیز فرقه‌ای و کشمکش‌های متعصّبانه سرگرم هستیم. چنانکه حکایت اختلاف نظر در چگونگی و شکل فیل نیز در همین مقصود تقریر شده است. خوارزمی گوید: جمیع محسوساتِ عالم ملک که به منزلهٔ کف‌هاست، بر روی دریای ملکوت که آن صفات حضرت الوهیت است و ما همیشه کف می‌بینیم و دریا نَی. و حرکتِ کشتیِ اجسام مشاهده می‌نماییم و موجِ روحِ نهنگ‌آسا نَی[۱]. برخی از شارحان، «آب روشن» را کنایه از آب رحمت حق می‌دانند[۲].]

(۱۲۷۳) ای تو درکشتیِّ تن،رفته به خواب آب را دیـدی، نگـر در آبِ آب

ای کسی که در کشتیِ تنْ به خوابِ غفلت فرو رفته‌ای، آبِ روح را که محرّکِ کشتیِ بدن است می‌بینی، اینک به آبِ آب توجّه کن. [افراد ظاهربین تنها به سطح ظاهری پدیده‌ها می‌نگرند و از ژرفای آن بی‌خبرند، چنانکه طبق مفاد بیت فوق آنها هرچند به این نکته پی برده‌اند که در درونِ آنها جان و روانی در کار است که منشأ حرکت و نشاط و فعالیّت آدمی می‌شود، یعنی به روح حیوانی اعتقاد دارند. امّا از این نکته غافل شده‌اند که آن جان و روان نیز بوسیلهٔ آبِ آب (= جانِ جان، روحِ روح که همانا ذاتِ حضرت احدیّت است.) در نشـاط و حرکت است. منتهی این جانِ جان را نمی‌توان با ادراک حسّی و مقیاس صوری شهود کـرد. اکبرآبادی در شرح این بیت معتقد است که «به‌خواب رفتن در کشتی تن» به معنی غـفلت و بی‌خبریِ مذموم نیست. بلکه عبارت است از فنا و بیخویشی، و مـقصود از ایـن بـیت: آگـاه

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۲۶.

۲. ر.ک. المنهج القوی، ج ۳، ص ۱۸۶.

ساختن کسی که به مشاهدهٔ ذات در آیینهٔ معنی دست یافته و خیال کرده که این همان تجلّی ذاتی است[۱] که به حضرت موسی(ع) دست داد، هرچند این قول، خالی از تکلّف نیست، امّا به هر حال می‌توان گفت که خطاب این بیت متوجّه کسانی است که معرفتی اجمالی نسبت به عالم حاصل کرده‌اند، نه آن کسان که بکلی عاری از شناخت و معرفت حقیقی هستند. شارحان مثنوی در شرح این چند بیت، انصافاً به زحمت افتاده‌اند و عدّه‌ای نیز خود را با مشکلات آن درگیر نکرده و از کنار آن گذشته‌اند.]

آب را آبی‌ست کو می‌رانَدَش روح را روحی‌ست کو می‌خوانَدَش (۱۲۷۴)

آب نیز دارای آبی است که یک آبِ دیگر، آن‌را به حرکت درمی‌آورد؛ و روح نیز، روحی دارد که او را فرامی‌خواند. [اکبرآبادی در شرح بیت فوق گوید: ذات حق بر همه مقدّم و سابق است، چه اجسام و چه ارواح[۲]. خوارزمی نیز گوید: کشتیِ تن را حرکت، بی‌آبِ جان نیست و هستیِ جان و ادراکِ او، بی‌تجلّیِ جانان، نی[۳]. انقروی: «روحِ روح» را بر حقیقت محمّدیه انطباق داده است[۴] که حاجتی بدین کار نیست. امّا از قراین برمی‌آید که منظور از نخستین «روح» در مصراع دوّم، روح حیوانی است که به صورت حیات طبیعی و عنصری در طبیعت نمود می‌کند، و منظور از دومین «روح» در مصراع دوّم، همان لطیفهٔ ربّانی است که شناختِ آن میسور اذهان و عقول نیست و صوفیان نیز از آن به جان دوّم تعبیر می‌کنند. معهذا جانِ اول که منشأ حیات و مایهٔ ادراک حسّی است، البتّه در حکم خط مرزی است که اقلیم حیات را از دنیای جمادِ صِرْف جدا می‌کند، از این رو باز نسبت به عالَم جماد، مرتبه‌ای از کمال است... جانِ جان یا جانِ دوّم است که تعلّق به عالَم امر دارد و در محدودهٔ دنیایِ بُعد و مساحت نمی‌گنجد و به سبب همین تجرّد و در عین حال به جهت تدبیر و تصرفی که در عالم اَبدان دارد، مولانا، آن را مظهر «الله» می‌یابد[۵]. توضیح دربارهٔ «روح» و «روح انسانی» و «روح حیوانی» در شرح بیت (۱۸۹) و (۲۹۸۲) دفتر دوّم آمده است.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۵۵.
۲. پیشین.
۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۲۷.
۴. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۷۳.
۵. سرّ نی، ج ۲، ص ۶۲۷ـ۶۲۶.

(۱۲۷۵) موسی و عیسی کُجا بُـد کآفـتاب کشتِ موجودات را مـی‌داد آب؟

در آن زمان که آفتابِ جهانتاب، کشتزار موجودات را آب می‌داد، موسی و عیسی کجا بودند؟ [منظور از «آفتاب» حضرت حق تعالی است که به عنوان حقیقةالحـقایق، آبِ حـیاتِ وجود را بَر دوام، افاضه می‌فرماید و جـمیع مـوجودات و مـمکنات را جـامهٔ فـاخر هسـتی می‌پوشاند. ضمناً این بیت و بیت بعدی، تداعی می‌کند حدیث: کانَ اللّهُ وَلَمْ یَکُنْ مَعَهُ شَیْء[۱]. «خدا بود در حالی که چیزی با او نبود.»]

(۱۲۷۶) آدم و حـوّا کـجا بُـد آن زمـان که خدا افکند این زِه[۲] در کـمان؟

در آن زمان که خداوند، تیر هستی و ایجاد را در چلّهٔ کمانِ مشیّتِ خود می‌نهاد، آدم و حوّا کجا بودند؟

(۱۲۷۷) این‌سخن هم ناقص است و، اَبتر است آن‌سخن‌که نیست ناقص، آن سَر است

اینکه من گاهی حضرت حق را به فیل و گاهی به دریا و گاهی به عنقا و گاهی به کمانگیر تشبیه می‌کنم، واقعاً از روی ناچاری است، زیرا همهٔ این گفته‌ها و تشبیه‌ها، نـاقص و نـارس است و نمی‌تواند حقیقتِ او را بیان کند. امّا آن کلام و توصیفی که تنها متعلّق به جهان غیب و ماورای طبیعت است، هرگز ناقص و ابتر نیست. بـنابرایـن تـوصیف حـضرت حـق از خـود، توصیفی کامل و تمام است، اما کـو آدمـی کـه بـه گـوهر آن دست یـازد؟ حـاج مـلاهادی سبزواری گوید: یعنی اینکه به زبان، ممکن باشد ناقص است، و کامل آن است که به لسان‌اللّه باشد[۳].

(۱۲۷۸) گر بگوید، ز آن بـلغزد پـایِ تـو ور نگوید هیچ از آن، ای وایِ تو

اگر انسانی کامل و راهنمایی واصل بر حقیقت کلام حق نایل گردد و بخواهد چیزی از آن برای مستمعان بگوید، پای ادراک و فهم تو می‌لغزد، یعنی نمی‌توانی آن کلام را درک کنی. و اگر چیزی هم از کلام حق نگوید، وای به حالت که از کلام حق محروم شده‌ای. [خوارزمـی

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۰۵، المنهج القوی، ج ۳، ص ۱۸۶.
۲. زِه: چلّهٔ کمان.
۳. شرح اسرار، ص ۲۰۵.

گوید: با هرکس این راز در میان نتوان نهاد، بلکه از بیم اغیار درِ خزائنِ اسرارِ یار نتوان گشاد[۱].]

ور بگوید در مثالِ صورتی برهمآن صورت بچفسی ای فتی (۱۲۷۹)

و تازه ای جوانمرد اگر آن ولی کامل به طریق مثال از آن حقایق، سخنی بگوید تو از آنرو که وابستهٔ جهان محسوسی، به ظاهرِ مثال می‌چسبی و معنا و مقصود را نادیده می‌گیری. [وجه دیگر: اگر ولیِ کاملی، مقصود خود را در قالب داستان و سرگذشت انبیاء و اولیایِ پیشین بگوید، تو به صورت ظاهری داستان توجّه می‌کنی و از این داستان، نتیجه‌ای مطلوب نخواهی گرفت[۲].]

بسته‌پایی چون گیا اندر زمین سَر بجنبانی به بادی بی‌یقین (۱۲۸۰)

تو مانند گیاه، به زمین وابسته‌ای، و هرگاه نسیمی از کلام حق بوزد تو بی‌آنکه به یقین راه یافته باشی، بیهوده سَر می‌جنبانی و وانمود می‌کنی که آن کلام را دریافته‌ای. [«باد» در این بیت کنایه از کلام حق و نسیم سخن راستین است.]

لیک پایت نیست، تا نَقلی کُنی یا مگر پا را ازین گِل برکَنی (۱۲۸۱)

امّا پایِ عقل و معرفت نداری که بدان وسیله از مرتبهٔ پست به جهان برتر راه یابی. و یا این استعداد و همّت را نیز نداری که پایِ روحت را از گِلْزارِ تنِ مادّی بیرون بکشی و خلاصی دهی.

چون کَنی پارا حیاتت زین گِل است؟ این حیاتت را روش[۳] بس مُشکل است (۱۲۸۲)

چگونه می‌توانی پای روحت را از گِلْزارِ جسم مادّی بیرون بکشی در حالی که زندگی و حیاتِ تو وابسته به همین گِل و لایِ مادّی است؟ کوچیدن از این حیات مادّی و اینجهانی بسی دشوار است. مگر بر کسانی که سوار بر رهوار عشق الهی شده باشند.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۲۸.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۷۶.

۳. رَوِش: عملِ رفتن، خرامیدن، رفتن.

(۱۲۸۳) چون حیات از حق بگیری ای رَوی[۱] پس شوی مستغنی از گِل، می‌روی

ای سالک و یا ای مقلّد، هرگاه از سرچشمهٔ حق تعالی به حیاتِ طیّبه دست یازی، از گِلْزارِ مادّیات بی‌نیاز می‌شوی و به سوی قلمرو معنا حرکت می‌کنی.

(۱۲۸۴) شیرخواره چون ز دایه بگسلَد لوت خواره شد، مر او را می‌هِلد

برای مثال، هرگاه شیرخواره‌ای از پستانِ دایه گرفته شود، غذاخوار می‌گردد و مسلّماً دایه را ترک می‌گوید. [ر.ک. بیت (۵۱) همین دفتر.]

(۱۲۸۵) بستهٔ شیرِ زمینی چون حُبوب جُو فطامِ[۲] خویش از قُوتُ الْقُلوب

تو مانند غلاّت و حبوبات وابسته به شیره و موادِّ زمینی و از آن تغذیه می‌کنی، اینک بوسیلهٔ قوت و غذای روحانی، خود را از غذای مادّی بازگیر. [«قُوتُ الْقُلوب» جنبهٔ ایهام دارد؛ یعنی هم معنی لفظیِ آن (غذای قلب‌ها) مورد نظر است، و هم اشاره است به یکی از کتبِ معروف صوفیّه که مؤلف آن ابوطالب مکّی است. وی از صوفیان و محدثان و پارسایان سدهٔ چهارم به‌شمار می‌رود. در ادوار بعد به اقوالِ او بسیار استناد می‌کرده‌اند. هر چند از شرحِ حال او مطلبِ درخورِ توجهی در دسترس نیست، امّا همین قدر مسلّم است که وی عارفی ایرانی بوده و چون سال‌ها در مکّه اقامت گزیده به «مکّی» آوازه یافته است. مهم‌ترین اثر او **قُوتُ‌الْقُلوبِ فی مُعامَلَةِ الْمَحبوب** است. این کتاب در حیات فکری و روحی بسیاری از عارفان و صوفیانِ ادوارِ بعد نظیر امام محمّد غزالی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی و صوفیهٔ طریقت شاذلیه (از سلاسل صوفیهٔ شمال آفریقا خصوصاً تونس.) تأثیر کلّی گذاشت. و حتی امام محمّد غزالی در تألیف **احیاءالعلوم** از سبک و اسلوب وی الهام گرفته و فقراتی از این کتاب را در **احیاء** عیناً نقل کرده است[۳].]

(۱۲۸۶) حرفِ حکمت‌خور،که‌شد نورِ سَتیر[۴] ای تو نورِ بی‌حُجُب را ناپذیر

ای کسی که نور بی‌حجاب را برنمی‌تابی و تحمّل آن نداری، بکوش تا سخنان

---

۱. رَوی: ر.ک. بیت (۱۱۶۵) همین دفتر.

۲. فطام: ر.ک. توضیح بیت (۴۹) همین دفتر.

۳. ر.ک. دانشنامهٔ ایران و اسلام، ج ۸، ص ۱۰۶۰.

۴. ستیر: مستور، پوشیده.

حکمت‌آمیز را دریابی و آن را هضم کنی زیرا که آن معارف و حکمت‌ها، همچون نوری است پوشیده شده در الفاظ و عبارات. [ای ضعیف‌الذّهن، تو که استعداد دریافتِ حقیقتِ عریان و بی‌حجاب را نداری و تنها می‌توانی بواسطهٔ الفاظ و عبارات، سایه‌ای از آن را درک کنی، اگر در طریق سلوک کوشا باشی تو نیز می‌توانی همچون مردان خدا، بی‌صوت و کلام، حقیقت را فهم کنی. چنانکه حضرت مولانا در بیت (۱۴۱ـ۱۳۷) دفتر اوّل بیان فرمود که هر کسی لیاقت دریافتِ مستقیم و بی‌حایل و بی‌حجاب حق را ندارد. اکبرآبادی، وجه دیگری برای این بیت بیان کرده که مضمون آن اینست: «شد» در مصراع اوّل می‌تواند به معنی «رفت» باشد، چنانکه چنین استعمالی در متون ادبی تداول دارد؛ با این تقدیر معنی بیت فوق چنین است: علم و حکمت به‌دست آر، والّا نور حق که فعلاً بر تو مستور است، از دست تو می‌رود و بدان دست نخواهی یافت. مراد از «نور» در اینجا ذات حق است[۱].]

تا پذیرا گردی ای جان نور را تا ببینی بی‌حُجُب، مستور را (۱۲۸۷)

هرگاه استعداد و اهلیّت لازم را به دست آری، می‌توانی نور حقیقت را بپذیری و به شهودِ بی‌حایل و حجاب حق بِرِسی. خوارزمی گوید: پس طفلِ دل را طاقت هضم آن باشد، و چون از این نورِ ستیر قوت بگیرد و مرآت جمال نمای روحانیت او صفا پذیرد، پذیرای انوار بی‌حجب حضرت سبحانی گردد و مظهر تجلیات اسماء و صفات رحمانی شود[۲].]

چون ستاره سیر بر گردون کنی بلکه بی‌گردون سفر بی‌چون کنی (۱۲۸۸)

بنابراین پس از شهود بی‌حایل و حجاب حق، همانند ستارگان بر اوج افلاک سیر می‌کنی؛ بلکه حتّی بدون نیاز به چرخ گردون شایستهٔ سفرهای بیچون و چند خواهی شد. [اکبرآبادی در معنی مصراع دوّم گوید: یعنی عروج سالک و سیرش بر گردون نه بر مثال سیر ستاره است، زیرا که سیر ستاره به قطع مسافت است و جسمانی. و عروج سالک، معنوی و روحانی[۳]. سبزواری نیز گوید: یعنی در قوس صعود، سفر من الخلق الی الحق و فی الحق و

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۵۷.
۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۲۹.
۳. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۵۷.

بِالحق کنی[۱]. قول حکیم سبزواری ناظر به اسفار اربعه است.]

(۱۲۸۹) آن‌چنان‌کز نیست در هست آمدی هین‌بگو: چون‌آمدی؟ مست‌آمدی

این سفرِ بی‌چون و چند، آنچنان است که از عالم نیستی به عالم هستی درآمدی. بهوش باش و بگو: چگونه به عالم هستی گام نهاده‌ای؟ مسلّماً مست و مدهوش به این جهان گام نهاده‌ای. یعنی از کیفیت آمدن به عالم هستی هیچ نمی‌دانی.

(۱۲۹۰) راه‌های آمدن یادت نماند لیک رمزی بر تو بر خواهیم خواند

اگرچه راه‌های آمدنت به این جهان یادت نمانده، لیکن می‌خواهم رمزی از آن به تو بگویم. [در دو بیت اخیر، حضرت مولانا از هبوط روح به عالم جسم به اشارت سخن گفته و وارد تفصیل آن نشده است. قبلاً نیز در دفتر اوّل بیت (۱۵۲۴ ـ ۱۵۱۵) این مسأله را اندکی مبسوط‌تر بیان داشت، امّا در آنجا نیز جواب قاطع و روشنی اظهار نکرد الّا در قالب کنایه و اشاره. به هر حال مضمون بیت فوق مأخوذ است از **معارف بهاءولد**، صفحه ۱۷۷[۲].]

(۱۲۹۱) هوش را بگذار و آن گَه هوش‌دار گوش را بربند و، آن گَه گوش‌دار

در این بیت حضرت مولانا، آن رمز را بطور سربسته و مجمل بیان داشته است: عقل و هوش جزوی و اینجهانی را فرو بگذار و آنگاه عقل و هوش کلّی و آنجهانی را اختیار کن. گوش حسّی و ظاهری خود را ببند و سپس گوش باطنیِ خود را بگشا. [ر.ک. بیت (۵۷۷ ـ ۵۶۶) دفتر اوّل.]

(۱۲۹۲) نَی نگویم، ز آنکه خامی تو هنوز در بهاری تو، ندیدستی تموز

مولانا در اینجا چون می‌بیند مستمعان، تاب شنیدنِ رازِ چگونگی هبوط روح به عالم جسم را ندارند، از گفتن آن صرف‌نظر می‌کند و می‌فرماید: نه، نه. این راز را به تو نمی‌گویم، زیرا هنوز خامی. فعلاً در موسم بهار به سر می‌بری و تابستان را هنوز ندیده‌ای.[«بهار» کنایه از

---

۱. شرح اسرار، ص ۲۰۵.

۲. سرّ نی، ج ۱، ص ۴۹۰.

دورانِ خامیِ انسان است، چنانکه در بهار، میوه‌ها نارس و کال است و «تموز» نیز کنایه از دوران پختگی و کمال او. همانطور که میوه‌ها در تابستان می‌رسد، میوهٔ روح و دل نیز در گرمای طاعت و عبادت پخته و رسیده می‌شود[۱]. خوارزمی گوید: از آن جهت که آفتاب تموز بر تو نتافته است ثمرهٔ جانت پختگی نیافته است[۲].]

این جهان همچون درخت است ای کِرام ما بر او چون میوه‌هایِ نیم‌خام (۱۲۹۳)

ای بزرگواران، این جهان در مَثَل مانند درختی است و ما نیز بر آن درخت چون میوه‌های خام.[در این تمثیل ساده و روشن، تفاوت روحی کاملان و ناقصان بیان شده است.]

سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را ز آنکه در خامی، نشاید کاخ را (۱۲۹۴)

میوه‌های خام، شاخه‌های درخت را سفت و سخت می‌گیرند، زیرا میوهٔ کال، شایستهٔ کاخ شاهانه نیست. [این جهان نیز در مَثَل مانند شاخه‌های درخت است. افراد خام طبع و نارسیده با آرزوهایِ خام و یاوه بدان می‌چسبند و لذا به بارگاه حضرت شاه وجود و فرمانروای عالم هستی راه نمی‌برند.]

چون بپخت وگشت شیرین، لبْ‌گزان[۳] سست گیرد شاخ‌ها را بعد از آن (۱۲۹۵)

هرگاه میوه پخته و بسیار شیرین شود، از آن به بعد شاخه را سست می‌گیرد.

چون ازآن اقبال، شیرین شد دهان سرد شد بر آدمی مُلکِ جهان (۱۲۹۶)

هرگاه انسان، از بخت و سعادتِ معنوی، کامِ جانش شیرین گَردد، مُلک این جهان، جذّابیت خود را در نظر او از دست می‌دهد.

سخت‌گیری و تعصّب خامی است تا جَنینی، کار، خون‌آشامی است (۱۲۹۷)

شاخِ دنیا را سفت و سخت چسبیدن، واقعاً نشانهٔ خامْ‌طبعی است. تا وقتی که در شکمِ

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۸۰.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۲۹.

۳. لَبْ‌گزان: لب گزنده، بسیار شیرین؛ میوه‌ای که از فرط شیرینی، لب را بگزد.

مادر به صورتِ جَنین هستی، کارِ تو نوشیدن خون است. [ر.ک. بیت (۵۹ـ۵۰) همین دفتر.]

(۱۲۹۸) چیز دیگر ماند، اما گفتنش با تو، روحُ‌الْقُدْس گوید بی‌مَنَش

یک مطلب دیگر در این زمینه مانده که گفتن آن با من نیست، بلکه با حضرت جبرئیل است. [رُوحُ‌الْقُدُس، چهار بار در قرآن کریم ذکر شده: آیهٔ ۸۷ و ۲۵۳ بقره، آیهٔ ۱۱۰ مائده و آیهٔ ۱۰۲ نحل. اما اینکه منظور از روح‌القدس چیست میان مفسّران قرآن کریم اقوال مختلفی است. برخی گفته‌اند منظور از آن، جبرئیل است[۱]، زیرا او هم از عالم روح است و نیز از همان جهت دارای پاکی و قداست. برخی نیز منظور از آن را نیروهای غیبی می‌دانند. عده‌ای نیز منظور از روح‌القدس را انجیل دانسته‌اند[۲]. امّا دو قول نخست به صواب نزدیکتر است. منظور مولانا نیز با دو قول نخست قابل تطبیق است. منظور بیت: این معنا گفتنی نیست، یافتنی است. به لفظ درنمی‌آید، بلکه باید الهام شود[۳]. بنابراین اگر کسی اهل راز باشد، تفصیل و تفسیر آن را بیواسطهٔ کلام، از روح‌القدس دریافت خواهد کرد. یعنی به الهام و کشف و شهود درمی‌یابد. خوارزمی گوید: و روح بی‌واسطهٔ حرف و صوت، شرح اسرار باز دهد[۴].]

(۱۲۹۹) نی، تو گویی هم به گوشِ خویشتن نَی من و، نی غیرِ من، ای هم تو من

این بیت یکی از مشکل‌ترین ابیات مثنوی است و محور اصلی آن، مسألهٔ غامض و اسرارآمیز فناء فی‌الله[۵] و وحدت وجود[۶] است. در واقع، مخاطَب این بیت، اخصِّ خواص است و می‌توان آن را نوعی حدیث نفس به شمار آورد که حضرت مولانا در حالت جذبه و شورعشق و یا در مراقبه و استغراق داشته است. هرچند منطوق و صورتِ ظاهری بیت، دشوار نیست ولی مقصود و منظور آن حتی بر مثنوی‌دانان نیز پوشیده است و غالب آنان را به هامون حیرت کشانده است. اینک منطوق بیت: نه اینطور نیست؛ ای کسی که در حقیقت منی، این نکته را دریاب که من و غیر من، آن راز را به تو نخواهیم گفت، بلکه تو خود باید آن را به گوشِ خود بگویی.[اما منظور بیت: مولانا در بیت قبل فرمود که نکته‌ای باقی مانده که باید آن را

---

۱ و ۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ص ۱۵۶.

۳. شاه داعی گوید: یعنی مُلْهَم شوی به آن تا احتیاج به بیان نماند. (شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۴۴)

۴. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۳۰.

۵ و ۶. ر.ک. شرح بیت (۵۷) و (۶۸۹) و (۲۴۷۲) دفتر اوّل.

سالک از طریق روح‌القدس و الهام ربّانی دریابد؛ و اینک مطلب غامض و رازگونهٔ دیگری در بیان آورده است: نه اینطور نیست که خیال کنی که روح‌القدس و حقیقتِ وجودیِ من، غیر از توست؛ یعنی مبادا گمان کنی که من و روح‌القدس و تو، سه حقیقتِ متباین هستیم، بلکه هرگاه به مقامِ فناء واصل شوی و حجاب‌های کثرت را واپس زنی درخواهی یافت که حقیقتِ وجودیِ روح‌القدس و حقیقتِ وجودیِ من، از تو جُدا نیست، بلکه این سه، به یک حقیقت بازمی‌گردد. یعنی این سه، یک حقیقت بیش نیست و این کثرت‌ها هرکدام جنبه‌ای از جنبه‌های یک وجودِ واحد را نشان می‌دهد. وقتی این صورت‌های اعتباری در شهودِ عارف، محو و فانی شود معلوم می‌شود که: «لَیْسَ فِی الدّارِ غَیْرُهُ دَیّار»[۱] امّا تا وقتی انانیّت و خودبینی تو برجاست نمی‌توانی این معنا را دریابی. و اگر بخواهیم این مطلب را با اصطلاحاتِ رسمی صوفیانه بیان کنیم باید بگوییم که این بیت ناظر به مراتبِ فَرْق و جَمْع است. ولی باید اذعان کرد که منظور مولانا را نمی‌توان در قالب اینگونه عبارات و الفاظ کلیشه‌ای بیان کرد. الله اعلم بالصواب.]

همچوآن وقتی‌که خواب اندر رَوی تو ز پیشِ خود، به پیشِ خود شوی (۱۳۰۰)

چنانکه در رؤیا مشاهده می‌کنی که مثلاً بلند می‌شوی و نزد خودت می‌روی. [حیاتِ آدمی در حقیقت، خوابی بیش نیست، و از نظر عرفا، شخص هرچه در خواب مشاهده می‌کند از قبیل زمین و آسمان و موجودات، روح آن شخص است که در عالم مثال به این صُوَر مختلف و متکثّر، تمثّل می‌یابد[۲]. نیکلسن در شرح بیت فوق گوید: عالم کثرت همچون پندار شخص خفته‌ای است که با خیالاتی که از خود او نیست در ارتباط است[۳].]

بشنوی از خویش و، پنداری فلان با تو اندر خواب گفته‌ست آن نهان (۱۳۰۱)

از خود سخنی می‌شنوی و گُمان می‌کنی که فلان شخص در رؤیا بطور نهانی به تو گفته است.[دو بیت فوق، ظاهراً تمثیلی است برای مصراع اوّلِ بیت (۱۲۹۹). در واقع، متکلم و

---

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۸۳ـ۴۸۲، شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۵۹، شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، ج ۲، ص ۴۴ و مقدمهٔ رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۴۷۴. المنهج القوی، ج ۳، ص ۱۹۰.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۶۰.

۳. مقدمهٔ رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۴۷۴.

مخاطب تویی و غیری در کار نیست[۱]. نیکلسن می‌گوید: اسراری که در خواب‌های صادق مکشوف می‌شود، از منشأ دیگری نیست که بیننده تصوّر کند با روحی در گفتگو بوده، بلکه از خود اوست. روحی که خداوند را شناخت، او دیگر معمّای لاینحلّی در پیش ندارد تا آن را درک کند، تمامی نشیب و فرازها و تسلسل‌ها در مکاشفات ابدی حقّ بر او مبرهن است[۲].]

(۱۳۰۲) **تو یکی تو نیستی ای خوش‌رفیق بلکه گردونیّ و، دریایِ عمیق**

ای همراهِ نیک، تو تنها یک شخص واحد نیستی، بلکه تو چرخ گردونی و دریای ژرف.

[از آنرو که انسان، «کونِ جامع»[۳] است، همهٔ مراتب عالم هستی در او منطوی است. بیت فوق تداعی می‌کند عبارت منظومی را که منسوب است به حضرت امیرمؤمنان علی(ع):

اَتَزْعَمُ اَنَّکَ جِرْمٌ صَغیر وَ فیکَ انْطَوَی الْعالَمُ الْاَکْبَرُ

«گمان کرده‌ای جسمی خُردی در حالی که جهان بزرگ در تو منطوی است.» پس آدمی وجودی پیچیده دارد.]

(۱۳۰۳) **آن تُوِ زَفتت که آن نهصد تُو است قُلزم‌ست[۴] وَ غَرقه‌گاهِ صد تو است**

آن وجودِ بزرگ و پُرمایهٔ تو که به پرده‌ای نهصد لایه می‌مانَد، دریای بیکرانی است که کائنات و موجوداتِ صدلایه در آن غرق می‌شود[۵].[برخی نیز گفته‌اند: دریای بیکرانی است که صدنفر چون تو را در خود غرق می‌کند[۶]. عدد نهصد و صد در بیت فوق، علامت کثرت است نه عددی خاص. این ابیات همه بر عمق باطن آدمی دلالت دارد. بیت مذکور تداعی می‌کند یکی از ابیات قصیدهٔ تائیهٔ ابن‌فارض را که گفته است:

و مِنْ مَطْلَعی النُّورُ الْبَسیطُ کَلَمْعَةٍ وَ مِنْ مَشْرَعِی الْبَحْرُ الْمُحیطُ کَقَطْرَةٍ[۷]

«و در قیاس با تابشگاهِ وجودِ من (یعنی حضرتِ وجود که جمیع انوار عالم از آثار اوست.)

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۸۳.
۲. مقدمهٔ رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۴۷۵.
۳. کون جامع: ر.ک. شرح بیت (۱) دفتر اوّل.
۴. قلزم: ر.ک. توضیح بیت (۳۳۰۸) دفتر دوّم.
۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۴۸۴.
۶. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۱۹۱.
۷. مشارق الدراری، ص ۳۸۴.

آفتابِ جهانتاب، پرتوی بیش نیست. و در قیاس با دریای بیکران هستی و علم من، دریایِ محیط، قطره‌ای بیش نیست. نیکلسن در توضیح دو بیت فوق گوید: انسان کامل، تمامی تعیّنات را درک می‌کند و تمامی تضادها را در طبیعت نامتناهی و کلّیِ خود متّحد می‌سازد[۱].]

خود چه جایِ حدِّ بیداری‌ست و خواب　　دَم مَزَن، واللّهُ اَعْلَم بِالصَّواب　　(۱۳۰۴)

اینکه من حقیقت انسانی را به خواب تشبیه کردم از روی ناچاری است و این تمثیل برای تفهیم مطلب است، والّا حقیقت و گوهر انسانی در محدودهٔ بیداری و خواب نمی‌گنجد. در این مقام، خاموش باش که خدا به راستی و درستی داناتر است. [اکبرآبادی در شرح «دَم مَزَن» می‌گوید: هستی موهوم خود را فنا کن تا حقیقت حال را دریابی. زیرا که دم زدن از لوازم هستی است[۲].]

دَم مَزَن تا بشنوی از دَم‌زنان　　آنچه نآمد در زبان و در بیان　　(۱۳۰۵)

در این خصوص ساکت و خاموش باش تا آن حقیقت را که به زبان و گفتار در نمی‌آید از عارفان راستین و عالمانِ حقیقی بشنوی.

دَم مَزَن تا بشنوی ز آن آفتاب　　آنچه نآمد در کتاب و در خطاب　　(۱۳۰۶)

خاموش باش تا از آن آفتابِ حقیقت و خورشید معرفت، علوم و اسراری را بشنوی که هرگز در نوشتار و گفتاری درنیامده است.

دَم مَزَن تا دَم زند بهرِ تو روح　　آشنا[۳] بگذار در کشتیِّ نوح　　(۱۳۰۷)

خاموش باش تا «روح» برای تو از اسرار و حقایق ربّانی حرف بزند. در کشتی نوح، شناگری را رها کن.[مناسب است که «دم‌زنان» و «آن آفتاب» و«روح» را به‌یک حقیقت اطلاق کنیم و آن، عارفِ واصل است. هرچند که برخی، روح را روح اعظم و جبرئیل دانسته‌اند[۴]. امّا

---

۱. مقدمهٔ رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۴۷۵.
۲. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۶۲.
۳. آشنا: شنا.
۴. ر.ک. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی) ج ۲، ص ۴۶.

منظور از مصراع دوّم: وقتی که مصاحب مردان خدا می‌شوی و در اقیانوسِ پُرخوف و خطر دنیا به پناهِ کشتیِ ارشاد و هدایتِ آنان در می‌آیی، ادعای غوّاصی در دریایِ معارف را فرو نه، و اینقدر «مَنَم مَنَم» نکن. بلکه با تواضع از آنان بهره‌مند شو. خوارزمی گوید: اعتماد تو بر طلاقتِ لسان و فصاحتِ بیان به منزلهٔ اعتماد کنعان است بر علم آشنا[۱].]

(۱۳۰۸) همچو کَنعان، کآشنا می‌کرد او که: نخواهم کشتیِ نوحِ عدو

مانند کنعان مباش که شناگری می‌کرد و بدان اعتماد می‌نمود و مغرورانه می‌گفت: من کشتیِ نوح را نمی‌خواهم که او دشمن من است. [در اینکه آیا کنعان، فرزند نوح بوده یا از نوادگان او، اقوال مختلفی وارد شده است. بنا به نقل تورات[۲]، کنعان یکی از پسرانِ حام (پسر نوح(ع)) بوده است و برخی از تواریخ اسلامی نیز همین قول را پذیرفته‌اند[۳]. و یاقوت حموی بنا به روایتی، کنعان را پسر سام دانسته است[۴]. امّا مطابق رأی غالب مفسران قرآن کریم، کنعان، پسر نوح(ع) بوده است[۵]. مولانا نیز قول اخیر را اختیار کرده است[۶].]

(۱۳۰۹) هَی بیا در کشتیِ بابانشین تا نگردی غرقِ طوفان، ای مَهین[۷]

نوح پسرش را صدا می‌کرد و می‌گفت: آهای پِسَرَکَمْ بیا درکشتی پدرت سوار شو تا در طوفان غرق نشوی. [همینطور راهنمایانِ نوح‌صفت به گمراهانِ کنعان‌صفت می‌گویند: به کشتی نجات و هدایت الهی درآیید تا در طوفانِ وساوسِ شیطانی از هلاک در امان مانید. اشاره به آیهٔ ۴۲ سورهٔ هود: وَ هِیَ تَجْری بِهِمْ فی مَوْجٍ کَالْجِبالِ وَ نادیٰ نُوحٌ ابْنَهُ و کانَ فی مَعْزَلٍ یا بُنَیَّ

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۳۰.
۲. ر.ک. سِفْرِ پیدایش، باب دهم، شمارهٔ ۶ و ۷.
۳. ر.ک. اخبارالزمان، ص ۸۲.
۴. ر.ک. معجم‌البلدان، ج ۴، ص ۳۹۱.
۵. ر.ک. مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۶۴، کشّاف، ج ۲، ص ۳۹۶، ابوالفتوح رازی، ج ۵، ص ۴۰۱، تفسیر نسفی، ج ۱، ص ۳۱۲.
۶. به گفتهٔ تاریخ طبری (ج ۱، ص ۱۳۳) تازیان، کنعان را یام گویند.
۷. مَهین: سُست و خوار، ناتوان. ممکن است این لفظ با الهام از گزارشِ قرآن کریم در معنیِ تصغیر آمده باشد، زیرا در متنِ قرآنی، خطابِ نوح به فرزندش با کلمهٔ مُصغّرِ (بُنَیَّ) است. اکبرآبادی معتقد است که مِهین (= بزرگ، بزرگتر) نیز در اینجا مناسب است.

اِرْکَبْ مَعَنا وَ لا تَکُنْ مَعَ الْکافِرین. «و خیزاب‌های کوه‌آسا می‌بُردشان. و نوح، پسر خود را که در گوشه‌ای بود بانگ همی زَد که: ای پسرَکَم همراه ما به کشتی نشین و با کافران مباش.» بشر مغرور به علم و تمدّن خود نیز همچون کنعان است.]

گفت: نی، من آشنا آموختم　　من بجز شمعِ تو، شمع افروختم (۱۳۱۰)

کنعان به نوح گفت: نه، من دعوت تو را نمی‌پذیرم، زیرا خود، شناگری یاد گرفته‌ام. من شمعی غیر از شمع تو روشن کرده‌ام. یعنی من خود اسباب و وسایل ارشاد را در اختیار دارم و به ارشاد تو نیازی ندارم.

هین مکن، کین موجِ طوفانِ بلاست　　دست و پا و آشنا، امروز لا[1]ست (۱۳۱۱)

نوح گفت: بهوش باش و سرکشی مکن که این موج طوفان بلا و عذاب است، بدان که دست و پا زدن و شناگری امروز، هیچ بکار نیاید.

بادِ قهرست و، بلایِ شمع‌کُش　　جز که شمعِ حق نمی‌پاید، خَمُش (۱۳۱۲)

نوح ادامه داد: این طوفان، تندبادِ قهر الهی است و بلایی است که شمع‌ها را خاموش می‌کند؛ ساکت باش و حرفی مَزَن که جز شمع الهی، هیچ شمعی پایدار نیست.

گفت: نی، رفتم بَر آن کوهِ بلند　　عاصم[2]ست آن کُه مرا از هر گزند (۱۳۱۳)

کنعان به نوح گفت: نه، من حرف تو را قبول ندارم. بر قلّهٔ کوه می‌روم، زیرا آن کوهِ بلند، مرا از هرگونه گزندی نگه می‌دارد. [اشاره است به آیهٔ ۴۳ سورهٔ هود: قالَ سَآوی اِلیٰ جَبَلٍ یَعْصِمُنی مِنَ الْماءِ قالَ لا عاصِمَ الْیَوْمَ مِنْ اَمْرِاللّهِاِلّا مَنْ رَحِمَ وَ حالَ بَیْنَهُمَاالْمَوْجُ فَکانَ مِنَ الْمَغْرَوقین. «پسرش گفت: پناه گیرم به کوه که نگه داردَم از آب.نوح گفت: امروز از کیفر الهی، نگاه‌دارنده‌ای نیست، مگر خداوندِ مهربان. موج همی آمد و میان آن دو حایل شد و او (کنعان) از جملهٔ غرق‌شدگان گشت.» همینطور مغروران به دانش خود نیز در دریای متلاطم این دنیا غرق شوند.]

---

۱. لا: در عربی ادات نفی است. ر.ک. توضیح بیت (۱۷۵۹) دفتر اوّل.

۲. عاصِم: نگهدارنده، حفظ کننده.

(۱۳۱۴) هین مکن، که کوه کاه‌است این زمان جز حبیبِ خویش را ندْهد امان

نوح گفت: بهوش باش، مبادا این کار را بکنی که در این هنگام کوه، کاهی بیش نیست؛ و خدا تنها به دوستانش پناه می‌دهد.

(۱۳۱۵) گفت: من، کی پندِ تو بشنوده‌ام؟ که طمع کردی که من زین دوده‌ام[۱]

کنعان به حضرتِ نوح پاسخ داد: من تا به حال کی به اندرزهای تو گوش داده‌ام که اکنون مرا در شمارِ اهل و دودمانِ خود محسوب می‌داری؟ [زیرا نوح طبق مفاد آیهٔ ۴۵ سورهٔ هود، در خطاب به حضرت باریتعالی عرضه داشت: اِنَّ ابْنی مِنْ اَهْلی... «پسرم در شمار اهل و خانوادهٔ من است...»]

(۱۳۱۶) خوش نیامد گفتِ تو هرگز مرا من بَریّام از تو در هر دو سرا

کنعان ادامه داد: از سخنان تو هرگز خوشم نیامده است. من در این دنیا و آن دنیا از تو بیزارم. [کنعان‌سیرتان نیز در هر زمان از پناهگاه مردان حق می‌رمند.]

(۱۳۱۷) هین مکن بابا که روزِ ناز، نیست مر خدا را خویشی و، انباز نیست

نوح گفت: جانِ بابا، بهوش باش که امروز، روز ناز کردن نیست، و مسلّماً برای خدا هیچ شریکی نیست.

(۱۳۱۸) تا کنون کردیّ و، این دَم نازکی[۲]ست اندرین درگاه، گیرا[۳] نازِ کیست؟

تا به حال بسیار ناز کرده‌ای، ولی فعلاً لحظهٔ حسّاسی است. در این درگاه، نازِ چه کسی مؤثر واقع می‌شود؟ یعنی چه کسی می‌تواند در درگاه الهی ناز بفروشد؟ هیچکس.

(۱۳۱۹) لَمْ یَلِدْ لَمْ یُولَدْ است او از قِدَم نی پدر دارد، نه فرزند و، نه عم

حق تعالی از ازل نه فرزندی زاییده و نه از کسی زاده شده است. او نه پدر دارد و نه

---

۱. دُوده: دودمان، خانواده.

۲. نازُکی: دقیق، خطیر، مهمّ.

۳. گیرا: گیرنده، تأثیرکننده.

فرزند و نه عمو. [اقتباسِ مصراع اوّل از آیهٔ ۳ سورهٔ توحید (اخلاص) واضح است.]

نازِ فرزندان کجا خواهد کشید؟ نازِ بابایان کجا خواهد شنید؟ (۱۳۲۰)

حق‌تعالی که نه زاده و نه زاییده شد چگونه ممکن است که ناز فرزندان را بکشد و به ناز پدرها گوش دهد؟

نیستم مولود، پیرا کم بناز نیستم والد، جوانا کم گُراز[1] (۱۳۲۱)

ای کلانسال، من که فرزند کسی نیستم، کمتر ناز کن. و ای جوان، من که پدر کسی نیستم، کمتر ناز کن.

نیستم شوهر، نیَم من شهوتی ناز را بگذار، اینجا ای سِتی[2] (۱۳۲۲)

ای خاتون! من که شوهر کسی نیستم و دچار شهوات نیستم، در این درگاه، ناز را ترک کن.

جز خضوع و بندگیّ و، اضطرار اندرین حضرت ندارد اعتبار (۱۳۲۳)

خلاصهٔ کلام اینکه در این درگاه، غیر از فروتنی و بندگی و اظهار درماندگی هیچ چیز اعتباری ندارد. [خودبینان به بارگاه الهی راه ندارند.]

گفت: بابا سال‌ها این گفته‌یی باز می‌گویی، به جهل آشفته‌یی (۱۳۲۴)

کنعان به نوح گفت: ای بابا، سالیانِ سال است که تو از این حرف‌ها زده‌ای و باز هم می‌زنی، از نادانی دچار پریشانی شده‌ای. [مصراع دوم را به صورت استفهام نیز توان معنی کرد: مگر گرفتار جهل و نادانی شده‌ای؟]

چند ازینها گفته‌یی با هر کسی تا جوابِ سرد، بشنودی بسی (۱۳۲۵)

بارها به هر کسی از این سخنان گفته‌ای و بارها جواب سربالا شنیده‌ای.

---

۱. گُرازیدن: نازیدن، با ناز و تکبّر راه رفتن.

۲. سِتی: ر.ک. توضیح بیت (۷۰۲) دفتر دوّم.

(۱۳۲۶) این دَمِ سَردِ تو در گوشم نرفت خاصه اکنون که شدم دانا و زفت

تاکنون کلام بی‌خاصیتِ تو به گوشم نرفته است، بویژه اکنون که دیگر دانا و بزرگ نیز شده‌ام.

(۱۳۲۷) گفت بابا: چه زیان دارد اگر بشنوی یکبار تو پندِ پدر؟

پدر (یعنی نوح) به کنعان گفت: اگر تو فقط یکبار به پند پدرت گوش کنی چه زیانی می‌بینی؟

(۱۳۲۸) همچنین می‌گفت او پندِ لطیف همچنان می‌گفت او دفعِ عَنیف[۱]

نوح، پیوسته اندرزهای نغز و پر معنی می‌داد و کنعان نیز پیوسته با خشونت، گفته‌های پدر را رد می‌کرد.

(۱۳۲۹) نی پدر از نُصحِ کنعان سیر شد نی دمی در گوشِ آن اِدْبیر[۲]شد

نه پدر از اندرز دادن به کنعان سیر شد و نه اندرزهای او برای لحظه‌ای به گوش آن بدبخت فرو رفت.

(۱۳۳۰) اندرین گفتن بُدند و، موجِ تیز بر سرِ کنعان زد و، شد ریز ریز

پدر و پسر، گرماگرم گفتگو بودند که خیزابی تند و سرکش آمد و از سر کنعان بالا رفت و دمار از روزگارش درآورد. [به آیهٔ ۴۳ سورهٔ هود مراجعه شود. توضیح این آیه در شرح بیت (۱۳۱۳) همین دفتر آمده است.]

(۱۳۳۱) نوح گفت: ای پادشاهِ بُردبار مر مرا خر مُرد و سیلت بُرد بار

نوح پس از هلاک شدن کنعان به درگاه الهی عرضه داشت: ای پادشاهِ شکیبا مسلّماً خرِ من مُرد و سیلابِ قهر و عذاب تو بارِ مرا با خود بُرد. یعنی سخت دچار زیان شدم.

---

۱. عَنیف: درشت، سخت، سختگیر.

۲. اِدْبیر: اماله شدهٔ اِدبار (= بدبختی و نگون‌بختی) در اینجا مصدر در معنی صفت بکار آمده است.

وعده کردی مر مرا تو بارها که بیابد اهلت از طوفان رها (۱۳۳۲)

خداوندا بارها به من وعده دادهای که خانواده و کسانت از گزند طوفان خواهند رَست.

دل نهادم بر امیدت من سلیم[۱] پس چرا بِربُود سیل از من گلیم؟ (۱۳۳۳)

منِ سادهدل، به وعدههایت امید بستم، پس چرا سیل گلیم مرا ربود و بُرد؟

گفت: او از اهل و خویشانت نبود خود ندیدی تو سپیدی، او کبود؟ (۱۳۳۴)

حق تعالی فرمود: کنعان از کسان و دودمانِ تو نبود، مگر ندیدی که تو سپیدپوستی و او سیاهپوست؟ [مصراع دوم اشاره است به مطلبی که در منابع تاریخ باستان آمده است. و آن اینکه، حام نسبت به نوح، رفتاری گستاخانه به جای میآورد و نوح، وی را نفرین میکند و زان پس چهرهٔ او سیاه میشود و فرزندان و نوادگان و نسل او نیز سیاهپوست میشوند[۲]. سه بیت اخیر اشاره است به آیات ۴۵ و ۴۶ سورهٔ هود: وَ نادیٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ: رَبِّ اِنَّ ابْنی مِنْ اَهْلی وَ اِنَّ وَعْدَکَ الْحَقُّ وَ اَنْتَ اَحْکَمُ الْحاکمینَ قالَ: یا نُوحُ اِنَّهُ لَیْسَ مِنْ اَهْلِکَ اِنَّهُ عَمَلٌ غَیْرُ صالِحٍ فَلا تَسْئَلْنِّ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ اِنّی اَعِظُکَ اَنْ تَکُونَ مِنَ الْجاهِلینَ. «و بخواند نوح، پروردگار خویش را و گفت: فرزندم از اهل من است و بیگمان، وعدهٔ تو راست است و تویی درستْحکمترینِ حکمکنندگان. خداوند فرمود: نوحا، او از اهلِ تو نیست. وی عمل نیک ندارد[۳]. پس آنچه بدان علم نداری از من مخواه، من پند دَهَمَت تا نباشی از زیانکاران.»]

چونکه دندانِ تو کرمش در فتاد نیست دندان، بر کَنَش ای اوستاد (۱۳۳۵)

برایِ مثال، هرگاه دندانِ تو دچار کرمْخوردگی شود، ای استاد، آن را بکن و دور بینداز.

---

۱. سَلیم: سادهدل.

۲. ر.ک. اخبارالزمان، ص ۸۱.

۳. «اِنَّه عَمَلٌ صالِح» وجوه دیگری نیز دارد، امّا مناسبترین آن همان است که در ترجمهٔ فوق مشاهده میشود. چنانکه تفسیر مجمعالبیان، ج ۵، ص ۱۱۷ و کشّاف، ج ۲، ص ۳۹۹ و تفسیر طبری، ج ۳، ص ۷۱۴ همین وجه را پذیرفتهاند.

(۱۳۳۶) تا که باقی تن نگردد زار ازو گرچه بود آنِ تو، شو بیزار ازو

تا که سایر اعضای بدن تو از درد آن، ناراحت و پریشان نشود. اگر چه آن دندان، از آنِ توست. ولی وقتی که دچار فساد شد باید از آن صرف‌نظر کنی.

(۱۳۳۷) گفت: بیزارم ز غیرِ ذاتِ تو غیر نبود آنکه او شد ماتِ تو

نوح گفت: خداوندا از غیر تو بیزارم. هر که در وجود تو فانی شود، غیرِ تو نیست. [مصراعِ دوّم اشاره‌ای است به مقامِ **قرب نوافل** که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۳۸) دفتر اوّل آمده است. شاه داعی گوید: یعنی هر که در ارادتِ حضرتِ تو فانی شود از حجابِ غیریّت خلاص یابد[۱].]

(۱۳۳۸) تو همی‌دانی که چونم با تو من بیست چندانم که با باران چمن

مولانا از این بیت به بعد از زبان حضرتِ نوح(ع) شروع می‌کند به بیانِ معیّتِ[۲] حق و خلق و می‌گوید: خداوندا تو می‌دانی که من با تو چگونه‌ام. بیست برابر رابطهٔ باران و چمن. [اگر باران نبارد، چمن زوال می‌پذیرد، تو نیز مایهٔ دوام و بقای موجوداتی.]

(۱۳۳۹) زنده از تو، شاد از تو عایلی[۳] مغتذی[۴] بی‌واسطه و، بی‌حایلی

من همچون بینوایی هستم که از تو زنده و شادمانم و بیواسطه و حاجبی از تو غذا می‌گیرم و نشو و نما می‌کنم.

(۱۳۴۰) متّصل نی، منفصل نی، ای کمال بلکه بی‌چون و، چگونه و اعتلال[۵]

ای کمالِ محض، نه به تو پیوسته‌ام و نه از تو گسسته؛ بلکه ارتباط من با تو بدون کیفیّت و چگونگی و علّت و معلول است. [رابطهٔ خداوند با جهان و همهٔ موجودات، مافوقِ قانونِ

---

۱. **شرح مثنوی معنوی**، ج ۲، ص ۴۶.
۲. توضیح معیّت در شرح بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰) دفتر اوّل آمده است.
۳. **عایل**: نیازمند، درویش.
۴. **مُغْتَذی**: غذاخورنده، غذاخور.
۵. **اِعْتِلال**: بیمار شدن و بهانه آوردن و علت و سبب چیزی را آوردن.

علّیت و هر نسبت و محدودیتی است. حکما و فلاسفه، قانون علّیت را مبتنی بر اصلِ سنخیتِ میان علّت و معلول می‌دانند، از اینرو به خدا نمی‌توان «علّت» اطلاق کرد زیرا میان او و مخلوق سنخیتی وجود ندارد. همینطور همهٔ ارتباط‌های حاکم میان مخلوقات، به نسبت‌ها و بُعدهائی محدود و مشروط می‌شود در حالی که خداوند حدّ و کرانه‌ای ندارد. شاید بهترین کلامی که بتواند رابطهٔ حق و خلق را بیان کند و در عین حال مفسِّر و مُشتَنَد بیت فوق نیز تواند بود، فرمایش والایِ حضرت مولی‌العارفین علی(ع) است: **مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لابِمُقارَنَةٍ وَ غَیْرُ کُلِّ شَیْءٍ لابِمُزایَلَةٍ**[1]. «خدا با همهٔ اشیاء هست، ولی نه به‌طور مقارن. و غیر از همهٔ آنهاست، امّا نه به‌صورت جدایی میان اشیاء.»]

ماهیانیم و، تو دریایِ حیات زنده‌ایم از لطفت ای نیکوصفات (۱۳۴۱)

ما همچون ماهی هستیم و تو دریای حیات. ای که صفات نیک داری ما به لطف تو زنده‌ایم.

تو نگنجی در کنارِ فکرتی نَی به معلولی قرین، چون علّتی (۱۳۴۲)

خداوندا تو در حیطهٔ فکر نمی‌گنجی، تو مانند علّت، قرین و همسنخِ معلول نیستی.

پیش ازین طوفان و بعد از این مرا تو مُخاطَب بوده‌ای در ماجَرا (۱۳۴۳)

خداوندا پیش از طوفان در هر امری تو را خطاب می‌کردم، بعد از این هم مخاطَبِ من، تویی.

با تو می‌گفتم، نه با ایشان، سخن ای سخن‌بخشِ نو و، آنِ کهن (۱۳۴۴)

من با تو سخن‌می‌گفتم نه با آن‌عاصیان، اگرچه برحسب ظاهر، مخاطَبِ من آنان بودند. ای خدایی که آن معنیِ دیرین (توحید) را با کلمات و الفاظِ نو به نوی بشری به انسان‌ها تفهیم می‌کنی. [**یوسف بن احمد مولوی** گوید: زیرا کلام از نظر لغت و لفظ عوض می‌شود، امّا خدا از طریق همین الفاظ نو لطافت دیرین و قدیم خود را به آدمیان القا می‌کند[2]. برخی گفته‌اند: ای

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱.

۲. ر.ک. المنهج القوی، ج ۳، ص ۱۹۶.

خدایی که حرف‌های نو به الهام توست و حرف‌های دیرین هم از توست[۱].]

(۱۳۴۵) نَی که عاشق روز و شب‌گوید سخن گاه با اَطلال[۲] و گاهی با دِمَن[۳]

مگر نه اینست که عاشق، روز و شب گاه با آثارِ برجای مانده از خانه‌های ویران حرف می‌زند؟ [یکی از ویژگی‌های بارز شعر دورهٔ جاهلیِ عرب پرداختن به اَطلال و دِمَنِ معشوق است. آثار خیمه و خرگاه معشوق، شاعر جاهلی را بی‌هیچ تکلّفی به سرودن شعر وامی‌داشته. شاعر آنقدر که در شعر خود به آثار خانه و سرای ویرانِ معشوق می‌پرداخته به خود او نمی‌پرداخته است[۴]. در بیت فوق، تأثیر شعر دورهٔ جاهلی کاملاً آشکار است. چنانکه برخی دیگر از شاعران پارسی‌گوی نیز همین تأثیر را گرفته‌اند.]

(۱۳۴۶) روی در اَطلال کرده، ظاهراً او که را می‌گوید آن مِدْحت؟ که را؟

عاشق، ظاهراً ویرانه‌ها و آثار سرای معشوق را مورد خطاب قرار می‌دهد. او این همه ستایش را از چه کسی می‌کند؟ چه کسی؟ مسلّماً او از معشوق خود ستایش می‌کند.

(۱۳۴۷) شکر، طوفان را کنون بگماشتی واسطهٔ اَطلال را برداشتی

باز حضرت نوح گفت: خدا را شکر که اکنون طوفان قهر و عذابِ خود را فرستادی و آن ویرانه‌ها را که واسطهٔ من و تو بودند از میان برداشتی و اینک بی‌پرده و حجابی با تو حرف می‌زنم. [در سه بیت اخیر و ابیات بعد «اَطْلال» و «دِمَن» کنایه از آثار و پدیده‌های جهان هستی است. با توجّه به این مسأله، در ابیات مذکور، متعالی‌ترین مرتبهٔ خداشناسی در عرفان و تصوّف بیان شده است. و آن، شناختِ بی‌واسطهٔ ذات الهی است. این اصل، مبتنی بر آیات قرآنی و اقوال اولیاء و معصومین(ع) است. از آن جمله در آیهٔ ۱۸ سورهٔ آل‌عمران آمده است: **شَهِدَاللّهُ اَنَّهُ لا اِلهَ اِلّا هُوَ وَالْمَلائکَةُ وَاُولُواالْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ لا اِلهَ اِلّا هُوَ الْعَزیزُ الْحَکیمُ.** «گواهی دهد خدا که نیست معبودی جز او و فرشتگان و دانشمندان نیز گواهی دهند که نیست معبودی جز او که عزیز

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۱۹۳.
۲. اَطْلال: جمع طَلَل به معنیِ باقیماندهٔ ویرانه.
۳. دِمَن: جمع دِمْنَه به معنیِ آثار خانه.
۴. ر.ک. تاریخ ادبیات عرب، ص ۴۴.

و فرزانه است و عدل و داد، بدو پایدار.» طبق مفاد این آیه شریفه، سه نوع دلالت بر ذات احدیت وجود دارد که نخستین و عالی‌ترین آن، دلالت حق بر ذات خود است. مولی‌الموحدین حضرت علی(ع) نیز فرمود: یا مَنْ دَلَّ عَلیٰ ذاتِه بِذاتِه[۱]. «ای خدایی که تو خود دلیل بر خودی.» حضرت سید الشهداء حسین بن علی(ع) نیز فرمود: «اِلٰهی تَرَدُّدی فِی الْآثارِ یُوجِبُ بُعْدَالْمَزارِ فَاجْمَعنی عَلَیْکَ بِخِدْمَةٍ تُوصِلُنی اِلَیْکَ. کَیْفَ یُسْتَدَلُّ عَلَیْکَ بِما هُوَ فی وُجودِهِ مُفْتَقِرٌ اِلَیْکَ؟ اَیَکُونُ لِغَیْرِکَ مِنَ الظُّهورِ ما لَیْسَ لَکَ حَتّی یَکُونَ هُوَالْمُظْهِرَ لَکَ؟ مَتیٰ غِبْتَ حَتّی تَحْتاجَ اِلیٰ دَلیلٍ یَدُلُّ عَلَیْکَ؟ وَ مَتیٰ بَعُدْتَ حَتّی تَکُونَ الْآثارُ هِیَ الَّتی تُوصِلُ اِلَیْکَ[۲]؟ «معبودا اندیشه در نمودهایِ [جهان هستی] مرا از دیدارت دور کند، پس مرا به خدمتی توفیق ده که بدان، به تو واصل شوم. چگونه می‌توان با چیزی که خود ذاتاً به تو نیازمند و فقیر است به سوی تو راه یافت؟ آیا غیر تو از تو نمایان‌تر است که بدو آشکار شوی؟ تو چه وقت غایب بوده‌ای که برای یافتنت نیاز به دلیلی باشد؟ و تو چه وقت دور بوده‌ای که نمودهای جهان، مرا به تو رسانند؟» حضرت سجاد(ع) نیز فرمود: بِکَ عَرَفْتُکَ، وَ اَنْتَ دَلَلْتَنی عَلَیْکَ وَ دَعَوْتَنی اِلَیْکَ وَ لَوْلا اَنْتَ لَمْ اَدْرِ ما اَنْتَ[۳]. «تو را به خودت شناختم و تو مرا بر خویش، راهنمایی کردی و به سوی خود فراخواندی، و اگر تو نبودی نمی‌دانستم تو کیستی.» امام صادق(ع) نیز فرمود: اِعْرِفُوا اللّٰهَ بِاللّٰه. «خدا را به خدا شناسید.»

عرفای اسلامی از این نحوه خداشناسی که عالی‌ترین مرتبهٔ خداشناسی است، بسیار سخن گفته‌اند و آثار آنان آکنده است از اینگونه مطالب. غیر از عرفا و صوفیه، حکمای عارف‌مشرب نیز از این نحوه خداشناسی غافل نبوده‌اند، از آن جمله بوعلی‌سینا کوشید به این نحوه خداشناسی، جنبهٔ علمی و عقلی محکم دهد و از آن به نام برهان صدیقین یاد کرد و ملاصدرا بعدها آن را کمال بخشید.]

ز آنکه اَطلالِ لئیم و بَد بُدند نی ندایی، نی صدایی می‌زدند (۱۳۴۸)

زیرا این آثار، جملگی پست و نامطلوب بودند، چونکه نه بانگی از آنها برمی‌خاست و نه صدایی از آنها شنیده می‌شد.

---

۱. دعای صباح.
۲. دعای عرفه.
۳. دعای ابوحمزهٔ ثُمالی.

(۱۳۴۹) من چنان اَطلال خواهم در خطاب کز صدا چون کوه واگوید جواب

من آنگونه آثار و مظاهری می‌خواهم که هرگاه صدایی بدان می‌زنم، مانند کوه، آن صدا را به من بازگرداند و پاسخم دهد. یعنی مظاهر باید آینهٔ تمام‌نمای حق تعالی باشند.

(۱۳۵۰) تا مثنّا بشنوم من نامِ تو عاشقم بَر نامِ جانْ‌آرامِ تو

تا بر اثر انعکاسِ صدا در کوه، نام تو را مکرّر بشنوم. من عاشق نام آرامش‌بخش تو هستم. [به مصداق آیهٔ مبارکهٔ ۲۸ سورهٔ رعد: اَلا بِذِکْرِاللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلوبُ. «هلا، دل آرام گیرد به یادِ خدا.» در نگاه موحّد، همهٔ ذرّات و کائنات، حضرت معشوق را نشان می‌دهند.]

(۱۳۵۱) هر نبی، زآن دوست دارد کوه را تا مثنّا بشنود نامِ تو را

هر پیامبری از آنرو کوه را دوست دارد که نام تو را بطور مکرّر بشنود.[خوارزمی گوید: زیرا تمنّای عاشق آنست تا هر عضوی به قدر قابلیتِ خویش لذّتی از محبوب دریابد[۱].]

(۱۳۵۲) آن کُه پستِ مثالِ سنگلاخ موش را شاید، نه ما را در مُناخ[۲]

آن کوهک همچون سنگستان است و می‌سزد که موش‌ها در آن مأویٰ گیرند و هرگز شایسته نیست قرارگاه ما آدمیان باشد. [«کوهِ پست» تپّه و تل‌هایی است که سوراخِ موش‌های صحرایی است؛ و چون کوتاه است، هر چه در آن فریاد زده شود انعکاسی نمی‌یابد[۳]. این کوهک‌ها کنایه از هواپرستانِ غافلی است که به ندای انبیاء و اولیاء پاسخ مثبت نمی‌دهند و لاجَرَم، مأوای موش حرص و آزمندی و یا حریصان و آزمندان می‌شوند[۴].]

(۱۳۵۳) من بگویم، او نگردد یارِ من بی‌صَدا[۵] مانَد دَمِ گفتارِ من

هرگاه من نام تو را بگویم، ولی آن کوهک با من هم‌آواز نشود و ندای من، انعکاسی

---

۱. جواهرالاسرار: دفتر سوّم، ص ۵۲۳.
۲. مُناخ: جایِ استراحت شتر، محلِّ اقامت. در این بیت، معنی اخیر مورد نظر است.
۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، ج ۲، ص ۴۹.
۴. مقتبس از شرح کبیر انقروی، جزو اوّل. دفتر سوّم، ص ۵۰۰.
۵. صَدا: انعکاس صوت.

نیابد. [این بیت متضمن معنی شرط و جواب آن در بیت بعد آمده است.]

با زمین، آن به که هموارش کنی نیست همدم، با قدم، یارش کنی (۱۳۵۴)

چنین کوهکی را بهتر است که با خاک یکسان کنی. حال که او با اولیاء همدم نمی‌شود، بهتر است که با زیرِ پا گذاشتن یار و همدم شود یعنی باید از آنها گذشت و بیزاری جُست.

گفت: ای نوح ار تو خواهی جمله را حشر گردانم، بر آرم از ثریٰ[1] (۱۳۵۵)

حق‌تعالی فرمود: ای نوح، اگر بخواهی همهٔ غرق‌شدگان را از زیر خاک بیرون می‌آورم.

بهرِ کنعانی، دلِ تو نشکنم لیک از احوال، آگه می‌کنم (۱۳۵۶)

برای یک کنعان هرگز دل تو را نمی‌شکنم، ولی تو را از احوال او آگاه می‌سازم.[تا بدانی که قرابت دین و حَسَب بر قرابت اصلی و نَسَب راجح است[2].]

گفت: نَی نَی، راضیم که تو مرا هم کنی غرقه، اگر باید تو را (۱۳۵۷)

نوح گفت: نه، نه ای پروردگار، اگر مشیّت تو ایجاب کند راضیم که مرا نیز در شمار غرق‌شدگان قرار دهی. یعنی مرا نیز به مقام فنا برسانی شادمانم.

هر زمانم غرقه می‌کن، من خوشم حُکمِ توجان‌است،چون‌جان می‌کَشَم (۱۳۵۸)

هر وقت که اراده بفرمایی که مرا غرق کنی من خرسندم. فرمان تو به منزلهٔ جان، برایم عزیز است. و من همچون جان، آنرا می‌پذیرم.

نَنگرم کس را و گر هم بنگرم او بهانه باشد و، تو مَنْظَرم (۱۳۵۹)

من به هیچکس و هیچ چیز نمی‌نگرم، اگر فرضاً بدان بنگرم بهانه‌ای بیش نیست، زیرا در واقع به تو می‌نگرم و تویی مَنْظرِ من. یعنی عارف‌عاشق در هر چیز فقط حضرت معشوق را می‌بیند.

---

۱. ثَریٰ: خاک، خاکِ مرطوب.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۳۳.

(۱۳۶۰) عاشقِ صُنعِ توأم در شکر و صبر[۱] عاشقِ مصنوع کی باشم چو گبر؟

نوح ادامه داد: الهی در نعمت و بلا، عاشق و شیفتهٔ صُنع تو هستم. امّا کی چون کافران، عاشق مصنوع تو می‌شوم؟ یعنی نمی‌شوم زیرا:

(۱۳۶۱) عاشقِ صُنعِ خدا با فر بود عاشقِ مصنوعِ او کافر بود

کسی که به صُنعِ حضرت حق تعالی عشق می‌ورزد، باشکوه و جلال است؛ امّا کسی که به مصنوع او، عشق می‌ورزد، راهِ کفر و انکار پوییده است. [میان صُنع و مصنوع، فرق است، صنع و آفرینش، از اَفعال حق تعالی است، امّا مصنوع، آفریده و مخلوق اوست. می‌سزد که آدمی عاشق فعل و مشیّت الهی باشد که این، عین مقام توحید است. امّا روا نیست که آدمی، عاشق مخلوق او باشد که این مقام، مقامِ کفر و انکار است. مولانا در بیت (۲۲۰ـ۲۱۷) دفتر اوّل تصریح می‌کند که عشق باید به هستیِ پایدار تعلّق گیرد نه هستی ناپایدار. برخی از شارحان در بیان این دو بیت، سخنان مبسوطی گفته‌اند که مضمون آن چنین است: هر موجودی دارای دو وجه است: یکی وجه حقی (صنع) و دیگر، وجه خلقی (مصنوع). وجه حقی، همان جنبهٔ وحدت و اطلاق وجود است که در همهٔ موجودات ساری و جاری و نقطهٔ وحدت همهٔ آنهاست. رواست که به وجه حقی موجودات که جلوه‌ای از جلوه‌های ذات الهی است عشق ورزید. اما وجه خلقی، وجه کثرت است که سزاوار نیست بدان عاشق شد، زیرا عشق به کثرت‌ها، مساوی با بت‌پرستی است[۲]. و بدین ترتیب یکی از مشکلترین فصول مثنوی پایان پذیرفت.]

توفیقِ میانِ این دو حدیث که: اَلرِّضا بِالْکُفْرِ کُفْرٌ
وَ حدیثِ دیگر: مَنْ لَمْ یَرْضَ بِقَضائی فَلْیَطْلُبْ رَبّاً سِوای

(۱۳۶۲) دی سؤالی کرد سائل مر مرا زانکه عاشق بود او بر ماجَرا

دیروز یک نفر که دلباختهٔ مسائلِ مربوط به قضا و قدر بود از من سؤالی کرد.

---

۱. شکر و صبر در اینجا کنایه از نعمت و بلاست.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۰۷، شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۶۴.

گفت: نکته اَلرِّضا بِالْکُفرِ کُفْر این پیمبر گفت و، گفتِ اوست مُهر[۱] (۱۳۶۳)

سؤال‌کننده گفت: این نکته که: «راضی شدن به کفر، خود نوعی کفر است.» از سخنان پیامبر(ص) است و سخن او نیز صحیح و مسلّم. [ظاهراً مأخوذ است از این فرمایش حضرت رسول اکرم(ص): وَلا رِضا بِالْکُفْرِ بَعْدَالْإِسْلامِ[۲]. «راضی شدن به کفر پس از درآمدن به اسلام جایز نیست.» غزالی نیز در کیمیای سعادت می‌گوید: اما رضا دادن به معصیت چگونه روا بود و از آن نهی آمده است و گفته که هر که به آن رضا دهد در آن شریک است[۳].]

باز فرمود او که اندر هر قضا مر مسلمان را رضا باید، رضا (۱۳۶۴)

باز پیامبر(ص) در جای دیگر فرمود: مسلمان باید به هر قضایی راضی باشد. [اشاره به روایت: قالَ اللّهُ تَعالیٰ مَنْ لَمْ یَرْضَ بِقَضائی وَ لَمْ یَصْبِرْ عَلیٰ بَلائی فَلْیَلْتَمِسْ رَبّاً سِوایَ[۴]. خداوند متعال فرمود: «هر که به قضای من، رضا ندهد و بر بلای من نشکیبد باید خدایی جز من بجوید.»

مولانا در ابیات ذیل با بیانی بسیار عالمانه و محقّقانه، تناقض ظاهری میان این دو حدیث را به نحو ماهرانه‌ای برطرف می‌کند که به هنگام شرح ابیات، پیرامون پاسخ وی تأمّلی می‌کنیم.]

نی قضایِ حق بُوَد کفر و نفاق؟ گر بدین راضی شوم، باشد شِقاق (۱۳۶۵)

مگر کفر و نفاق، قضای الهی نیست؟پس اگر به کفر و نفاق راضی باشم، با حضرت حق مخالفت کرده‌ام.

ور نیَم راضی، بود آن هم زیان پس چه چاره باشدم اندر میان؟ (۱۳۶۶)

و اگر به قضای الهی راضی نباشم، زیانکار خواهم بود. زیرا رضا به قضا نداده‌ام. بگو ببینم تکلیف من در میان این دو حدیث متناقض چیست؟

---

۱. مُهر: نگین و خاتم. در این بیت به معنی صحیح و مسلّم آمده. و می‌تواند به معنی تأیید کننده و تصدیق‌کننده نیز باشد. زیرا در قدیم، از نگین انگشتری به عنوان امضا نیز استفاده می‌شد.

۲. ر.ک. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۲، ص ۲۶۹.

۳. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۶۰۶.

۴. احادیث مثنوی، ص ۷۷.

(۱۳۶۷) گفتمش:این‌کُفْرمَقضی، نه‌قضاست هست آثارِ قضا این کـفر، راست

مولانا می‌گوید: به این سؤال‌کننده گفتم: این کفر، مقضیِّ اوست نه قضای او. یعنی این کفر، حقّاً یکی از آثار قضاست و نه عین قضا. [شرح مبسوطِ قضا و مقضی و نیز گشودنِ پاسخ مولانا در توضیح بیت (۱۳۷۳) همین دفتر آمده است.]

(۱۳۶۸) پس قضا را خواجه از مَقضی بدان تا شِکالت دفـع گـردد در زمـان

پس ای خواجه بر تو لازم است که تفاوت میان قضا و مقضی را بازشناسی تا بیدرنگ مشکلت حلّ شود.

(۱۳۶۹) راضیم در کفر ز آن رو که قضاست نه از این رو که نزاع و خُبثِ ماست

من از این جهت به کفر رضایت می‌دهم که کفر، قضاست. اما این رضایت، از سرشت ستیزجویانه و پلید من سرچشمه نمی‌گیرد. [به کفری که از پلیدی روانی و خباثت درونی مـا برآید راضی نیستم، زیرا اینگونه کفر، کار نفس امّاره است. بلکه به کفری رضایت می‌دهم که قضای الهی باشد.]

(۱۳۷۰) کفر از رویِ قضا، هم کفر نـیست حق را کافی مخوان، اینجا مَایست

کفری که از روی قضاست، کفر نیست، زیرا حضرت حق، موصوف به کفر نیست. یعنی صفتی به نام کفر ندارد که کفر را بیافریند، پس دست از ستیز بردار.

(۱۳۷۱) کفر جهل‌ست و، قضای کفر، علم هردوکَی یک‌باشدآخر حِلم خِلْم[1]؟

قضای کفر ناشی از علم الهی است، اما خود کفر که مقضی است، ناشی از جهل انسان است. برای مثال چگونه ممکن است که بُردباری و خشم یک چیز باشد؟ [زیرا کلمهٔ حـلم و خِلْم برحسب ظاهر مانند هم دیده می‌شود، امّا بـرحسب مـعنا کـاملاً دو چـیز مـتضاد است. نیکلسن گوید: کافر از خدا جاهل (و بی‌خبر) است: کفر در ارتباط با او جهل است، ولی جهل در ارتباط با خدا، معرفت است[2].]

---

۱. خِلْم: خشم و غضب.

۲. مقدمهٔ رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۳۷۷.

زشتیِ خط، زشتیِ نقّاش نیست　　بلکه از وَی زشت را بنمودنی است　　(۱۳۷۲)

مثال دیگر، اگر یک نقّاش، صورتی زشت و مهیب را با مهارت تصویر کند، دلیل بر این نیست که کار او نیز زشت و ناقص باشد. بلکه دلیل بر اینست که او بقدری در نقاشی، ماهر است که می‌تواند زشتی‌ها را نیز بخوبی نشان دهد.[از مهارت نقاش است که نه تنها صحنه‌های زیبا را بخوبی و با استادی تمام به تصویر می‌کشد، بلکه صحنه‌های زشت و هولناک را نیز با حِذاقت تمام به تصویر در می‌آورد. در بیت (۲۵۴۲ـ۲۵۳۷) دفتر دوم نیز همین مضمون آمده است.]

قوّت نقّاش باشد، آنکه او　　هم تواند زشت کردن، هم نکو　　(۱۳۷۳)

این از قدرت و مهارت نقّاش است که بتواند هم نقش زشت را به تصور کشد و هم نقش زیبا را. [در یازده بیت اخیر، مولانا بر خلافِ روش ذوقی و کشفی خود، به اقتضای نوع سؤال و ظرفیت سؤال کننده وارد مبحثی کلامی و عقلی می‌شود، امّا در آن درنگ نمی‌کند و بلافاصله آن را رها می‌کند و روش ذوقی خود را پی می‌گیرد.

شخصی به صورت استفهام، تعارض دو حدیث را پیش می‌کشد و از مولانا می‌خواهد که این مشکل را حل کند. (به شرح بیت ۱۳۶۳ و ۱۳۶۴ همین دفتر مراجعه شود.) موضوع مذکور که به مبحث عَریض و طویل جبر و اختیار و ارادهٔ الهی و صدور شرور و امثال اینها مربوط می‌شود، پیش از مولانا نیز در میان حکما و متکلمین و صوفیه مطرح بوده و هر یک از آنان به گونه‌ای خاص با این مسأله برخورد کرده‌اند، از آن جمله سابقهٔ این بحث (قضا) در آثار ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، امام محمّد غزالی، امام فخررازی و سهروردی دیده می‌شود. و بعدها نیز میرداماد و ملاصدرا بدان پرداختند.

قضاء درلغت به معنی حکم و فیصله‌دادن است. در آیات قرآنی نیز این کلمه بامشتقات خود، چندبار ذکر شده است. در تعریف اصطلاحی قضا اقوال مختلفی وارد شده امّا بطورکلّی می‌توان گفت که قضا آن حُکمی است که حق‌تعالی در ازل آزال، موافق علم و حکمت خویش دربارهٔ جمیع موجودات صادر کرده است. امّا مَقْضی در لغت به‌معنی مقرّر شده و محکوم شده است. منظور تحقق قضاء در این عالَم برمبنای قابلیت هرموجود است. شاید بتوان مقصود مولانا را اینگونه باز کرد: طبق مفاد قرآن کریم، خداوند دارای دونوع قضاست: یکی قضای تکوینی و دیگری قضایِ تکلیفی. از آن جمله در آیهٔ ۱۱۷ سورهٔ بقره آمده است: بَدیعُ السَّمٰواتِ وَالْأَرْضِ وَ إِذٰا قَضیٰ اَمْراً فَإِنَّمٰا یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُون. «خداوند، نوآفرینندهٔ آسمان‌ها و

زمین است. و چون ارادهٔ بودنِ چیزی کند، بدو گوید: باش. پس همان شود که خواهد.» قضای تکوینی که در کلام الهی با لفظ کُنْ (= باش) بدان اشارت شده، به هر چه تعلّق گیرد بدان جامهٔ تحقّق بخشد و تخلّف‌بردار هم نیست. امّا قضای تکلیفی که در شرایع آسمانی با الفاظی گوناگون بوسیلهٔ پیامبران الهی به مردم ابلاغ شده حتمی‌الامتثال نیست، بلکه محتمل‌الامتثال است، یعنی هم در آن احتمال اطاعت است و هم احتمال عصیان. پس برخی راه کفر می‌پویند و برخی راه ایمان. چنانکه در آیهٔ ۲۳ سورهٔ اِسْراء آمده است: وَ قَضیٰ رَبُّکَ اَلّا تَعْبُدوا اِلّا اِیّاهُ وَ بِالْوالِدَینِ اِحْساناً... «و پروردگارت، چنین حکم کرد که جز او کسی را نپرستید و نسبت به پدر و مادر خود نیکی کنید...». مسلّماً این قضا، اگر تکوینی می‌بود کسی را امکان عصیان نبود، حال آنکه می‌بینیم عدهٔ کثیری از مردم، حق تعالی را پرستش نمی‌کنند. بنابراین آیهٔ اخیر، اشاره به قضای تکلیفی دارد. امّا هم مؤمن و هم کافر، طوعاً و کُرهاً بر امر تکوینی خداوند گردن نهاده‌اند، زیرا همهٔ موجودات در برابر قانون حاکم بر نظام جهان هستی تسلیم و فاقد اراده‌اند[۱]. بنابراین در بیت مورد بحث، قضا بر اَمرِ تکوینی و مَقْضی بر اَمرِ تکلیفی دلالت دارد. بیت فوق نیز مؤید همین مطلب است.]

(۱۳۷۴) گر گشایم بحثِ این را من به ساز تا سؤال و تا جواب آید دراز

در اینجا مولانا متوجّه می‌شود که در بحثی کلامی و نظری پیش رفته و از مسائل ذوقی و کشفی که رسالت اصلی اوست بازمانده، از اینرو عنان از توسن کلام وامی‌کشد و بحث را خاتمه می‌دهد و می‌فرماید: اگر من بحث مربوط به قضا و مَقضی را بخواهم به شیوهٔ کلامی و عقلی بیشتر باز کنم، سؤال و جواب در این باب بس طولانی می‌شود.

(۱۳۷۵) ذوقِ نکتهٔ عشق از من می‌رود نقشِ خدمت، نقشِ دیگر می‌شود

در اینصورت، ذوقِ نکته‌سنجی عاشقانه از روح و روانم جُدا می‌شود و از بین می‌رود. و نقش من که خدمت به خلایق و ارشاد آنها به سوی وادی عشق است دگرگون می‌شود. یعنی ممکن است رنگ معصیت به خود بگیرد. [مولانا در ابیات ذیل برای بیانِ فرق میان اصحاب قال و ارباب حال تمثیلی لطیف می‌آورد.]

---

۱. ر.ک. شرح بیت (۲۴۴۷) دفتر اوّل. و ر.ک. فصوص‌الحکم همراه با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، ص ۶۵.

مثل در بیان آنکه حیرت، مانعِ بحث و فکرت است

شخصی که ریش‌های سفید و سیاه داشت می‌رود پیش سلمانی و به استاد سلمانی می‌گوید: موهای سفید صورتم را از موهای سیاه جُدا کن. استاد سلمانی بیدرنگ تمام ریش او را قیچی می‌کند و به او می‌گوید: چون سرم شلوغ است، خودت آنها را جدا کن.

مأخذ این تمثیل، **مقالات شمس**[1] است: یکی مُزَیّنی را گفت که تارهای موی سپید از محاسنم برچین، مزیّن نظر کرد، موی سپید بسیار دید، ریشش ببرید بیکبار به مقراض و به دست او داد و گفت تو بگزین که من کار دارم.

در این تمثیل، صاحب موهای‌سفید و سیاه، کنایه از طالبان مناقشات کلامی و قیل و قال است. و آینه‌دار، کنایه از عارفان واصل. این تمثیل، حکایت نقاشان رومی و چینی (۳۴۹۹ـ۳۴۶۹) دفتر اوّل را تداعی می‌کند، آینه کنایه از قلب است که محلّ مکاشفات ربانی است.

آن یکی مردِ دو مو آمد شتاب پیش یک آیینه‌دارِ مستطاب[2] (۱۳۷۶)

مردی که ریشی سیاه و سفید داشت، پیش یک آرایشگر تمیز و یا تمیزکار و ماهر آمد.

گفت: از ریشم سپیدی کن جدا که عروسِ نو گُزیدم ای فتی (۱۳۷۷)

آن مرد به آرایشگر گفت: ای جوانمرد، موهای سفید ریشم را جُدا کن، زیرا با زنی تازه ازدواج کرده‌ام.

ریشِ او ببرید، کُل پیشش نهاد گفت: تو بگزین، مرا کاری فتاد (۱۳۷۸)

آرایشگر بیدرنگ همهٔ ریش او را قیچی کرد و جلوی او گذاشت و گفت: برایم کاری پیش آمده، تو خود بنشین و موهای سفید را از سیاه جدا کن.

این سؤال و، آن جواب است، آن‌گزین که سَرِ اینها ندارد دردِ دین (۱۳۷۹)

این موی سیاه، سؤال و آن موی سپید، جواب است، پس خودت آنها را از هم جُدا کن که

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۹۹.

۲. **مُستطاب**: پاک، تمیز. در اینجا تمیزکار و ماهر.

هرکس درد دین و یقین داشته باشد، به قیل و قال و سؤال و جواب‌های بیهوده توجّهی نمی‌کند.

(۱۳۸۰) آن یکی زد سیلیی مر زید را حمله کرد او هم برای کید را

مولانا تمثیل دیگری در نقد اصحاب قیل و قال می‌آورد و می‌گوید: برای مثال، شخصی یک پس‌گردنی به زید زد. زید هم به او حمله آورد تا جواب پس‌گردنی او را بدهد.

(۱۳۸۱) گفت سیلی زن: سؤالت می‌کنم پس جوابم گُوی و، آنگه می‌زنم

آن کس که پسِ‌گردنی زده بود گفت: سؤالی از تو دارم، ابتدا جواب آن را بده و سپس تو نیز مرا بزن.

(۱۳۸۲) بر قفایِ تو زدم آمد طَراق[۱] یک سؤالی دارم اینجا در وِفاق[۲]

وقتی من به تو پس‌گردنی زدم، صدایی بلند شد. حالا از تو سؤالی دارم تو نیز موافقت کن و جواب مرا بده.

(۱۳۸۳) این طَراق از دستِ من بودست یا از قفاگاهِ تو، ای فخرِ کیا[۳]؟

ای مایهٔ فخر بزرگان، آیا این صدا از دست من بلند شد، و یا از پسِ گردن تو؟

(۱۳۸۴) گفت: از درد این فراغت نیستم که درین فکر و تفکّر بیستم[۴]

زید به ضارب گفت: از شدّت درد و سوزش، مجال فکر کردن در این موضوع را ندارم.

(۱۳۸۵) تو که بی‌دردی، همی اندیش این نیست صاحب‌درد را این فکر هین

زید ادامه داد: ای سؤال کنندهٔ بی‌درد؛ تو که دردمند نیستی در این موضوع فکر کن، و این

---

۱. طَراق: صدا و آوازی که از کوفتن و شکستن چیزی مانند چوب و استخوان و جز آن برآید. تَراک و طَراک هم می‌نویسند.
۲. وِفاق: سازواری کردن، همراهی کردن.
۳. کیا: بزرگ، سرور.
۴. بیستَم: مخفّفِ بایستم.

را بدان که شخص دردمند، دربارهٔ این موضوع اندیشه نمی‌کند. [بحث قضا و قدر، دامنه‌ای بیکران دارد و نمی‌توان به عمق آن راه یافت. و جز گمراهی و سرگشتگی و اتلاف عمر حاصلی ندارد. چنانکه امیرمؤمنان علی(ع) فرمود: طَرِیقٌ مُظْلِمٌ فَلا تَسْلُکُوهُ وَ بَحْرٌ عَمیقٌ فَلا تَلِجُوهُ[۱]. «قضا و قَدَر راهی است بس تاریک، پس در آن گام مَسپارید، و دریایی است ژرف، پس بدان درنیایید.» مولانا ورود به این مبحث را جز اتلاف وقت و سپری کردن عمرِ گرانبها نمی‌شمرد. و این‌گونه مجادلات کلامی را لایق صاحبدلان نمی‌داند، لذا آن را به افراد بی‌درد و عاری از دردِ دین و یقین حواله می‌کند.]

حکایت

در صحابه کم بُدی حافظ کسی گرچه شوقی بود جانْشان را بسی (۱۳۸۶)

در یارانِ گُزین پیامبر(ص) اگر چه باطناً شوق زیادی به حفظ قرآن کریم وجود داشت، ولی کمتر کسی از آنها حافظِ قرآن بود. [بطور کلّی روایات مربوط به تعدادِ حافظان قرآن‌کریم در زمان حضرتِ ختمی مرتبت(ص)، مختلف است، امّا آنچه که معلوم است نام کسانی که بطور رسمی در زمرهٔ حافظان قرآن ثبت شده انگشت شمار است[۲]. هرچند که برخی از پژوهشگران قرآنی با قراینی حدس زده‌اند که تعداد حافظان باید بیش از اینها باشد[۳]. به هرحال مولانا در این بخش از مثنوی این نکته را باز می‌کند که نباید فقط به ظاهرِ قرآن متمسّک شد، زیرا این ظاهربینی همان دردی بود که گریبانِ ابلیس را نیز گرفت و باعث شد که او فقط به ظاهر آدم نظر کند و از باطنِ قاهرِ او غافل شود. حفظ کلمات قرآن کریم، بدون تخلّق به معانی آن، غالباً مایهٔ عُجب و خودبینی می‌شود، تا چه رسد به کسی که فقط با انگیزهٔ مکاسب دنیوی به حفظ آن روی کند.]

زآنکه چون مغزش درآگند و رسید پوست‌ها شد بس رفیق و واکَفید[۴] (۱۳۸۷)

این بیت، بیان علّتی است برای بیت قبل: زیرا هرگاه روح و عقل آدمی همچون میوه، پُر

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت شمارهٔ ۲۷۹.

۲. ر.ک. الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۴۰ـ۲۳۹.

۳. ر.ک. تاریخ قرآن (رامیار)، ص ۲۴۹ـ۲۴۷، پژوهشی در تاریخ قرآن‌کریم (حجتی)، ص ۲۳۸.

۴. واکَفید: از کفیدن به معنی شکافته شد، ترکید.

و رسیده شود، یعنی عقل و روح او از مایه‌های معنوی آکنده گردد و به مرتبهٔ کمال رسد، پوستِ الفاظ و کلمات، نازک و شکافته می‌شود. در نتیجه مجادله و بگو مگو را ترک می‌گوید.

(۱۳۸۸) **قشرِ جوز و فُستُق[۱] و بادام هم مغز چون آگندشان، شد پوست کم**

برای مثال، هرگاه مغز گردو و پسته و بادام پُر گردد، ضخامت پوست آنها نقصان می‌پذیرد و نازک می‌شود.

(۱۳۸۹) **مغزِ علم افزود، کم شد پوستش ز آنکه عاشق را بسوزد دوستش**

همینطور هرگاه مغز دانش افزون گردد، پوست آن نازک می‌شود، زیرا معشوق، عاشق را می‌سوزاند. [هرگاه روح و عقل آدمی از معنویات آکنده شود، موضوعات ظاهری اهمیتِ خود را از دست می‌دهد.]

(۱۳۹۰) **وصفِ مطلوبی چو ضدِّ طالبی‌ست وحی[۲] و برق نور، سوزندهٔ نَبی‌ست**

از آنجا که صفت معشوقی (با یای مصدری) ضدّ صفت عاشقی (با یای مصدری) است، وحی الهی و برق نور ربّانی، پیامبر (ص) را می‌سوزانید. [در برخی از تفاسیر در ذیل آیهٔ ۵ سورهٔ مزّمّل: **إِنّا سَنُلْقی عَلَیْکَ قَوْلاً ثَقیلاً**. «ما برتو سخنی گران القاء کنیم.» نقل کرده‌اند که به گاهِ نزولِ وحی، حالت پیامبر(ص) دگرگون می‌شد و از شدّت و دشواری وحی، عَرَق بر بدن مبارکش می‌نشست و توانِ راه رفتن از او سلب می‌شد. حَرْث بن هُشام از آنجناب پرسید: وحی چگونه به تو می‌رسد؟ فرمود: **اَحْیاناً یَأْتینی مِثْلُ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ وَ هُوَ اَشَدُّ عَلَیَّ**[۳]. «گاه وحی مانندِ بانگِ ناقوس به من می‌رسد و این سخت‌ترین حالتی است که بر من عارض می‌شود.» باز می‌نویسند که وقتی وحی به حضرت محمد(ص) نازل می‌شد؛ دچار حالت اغماء و خُرخُرِ خواب‌گونه می‌شد، از اینرو مشرکان، ایشان را به جنون متهم می‌کردند. علّت این حالت اینست که وحی، عبارت از مفارقت از عالم بشری و ارتقاء به مشاعر فرشتگی است و فراگرفتن سخنی بدون واسطهٔ لفظ و کلمه از عالم روح است. این

---

۱. **فُستُق**: معرّب پسته.

۲. **وحی**: ر.ک. شرح بیت (۱۴۶۱) دفتر اوّل.

۳. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۱۰، ص ۳۷۸، **المعجم المفهرس لالفاظِ الحدیث النبوی**، ج ۳، ص ۳۰.

انسلاخ و کنده شدن از عالم بشری و اتصال به عالمِ فرشتگی موجب فشار و عُروضِ شدّت و سختی بر حضرت رسول‌اکرم(ص) می‌شد[۱]. از اینرو مولانا این حالتِ فشار و سختی را با عبارتِ «سوزندهٔ نبی» تعبیر می‌کند.]

چون تجلّی کرد اوصافِ قدیم بس بسوزد وصفِ حادث را گلیم (۱۳۹۱)

هرگاه اوصافِ ازلی الهی بر حادث تجلّی کند، پلاسِ اوصافِ حادث را بکلّی بسوزاند.

رُبع قرآن هر که را محفوظ بود جَلَّ فیناْ از صحابه می‌شنود (۱۳۹۲)

در میانِ یارانِ گُزین پیامبر(ص) هرگاه کسی یک چهارم قرآن را حفظ می‌کرد از روی تعظیم و تکریم به او می‌گفتند: جَلَّ فیناْ. یعنی او در میان ما شخصی بزرگوار است. [مأخوذ از روایت ذیل: عَنْ اَنَسٍ: اَنَّ رَجُلاً کانَ یَکْتُبُ لِلنَّبیِّ وَ قَدْ کانَ قَرَأَ الْبَقَرَةَ وَ آلَ عِمْرانَ. وَ کانَ الرَّجُلُ اِذا قَرَأَ الْبَقَرَةَ وَ آلَ عِمْرانَ جَدَّ فیناْ[۲]. «از انس روایت شده که مردی برای پیامبر کتابت می‌کرد و او سورهٔ بقره و آل عمران را خوانده بود (از حفظ خوانده بود.) و هرگاه کسی سورهٔ بقره و آل‌عمران را از حفظ می‌خواند، در میان ما دارای عظمتی می‌شد.»]

جمعِ صورت با چنین معنیِّ ژرف نیست‌ممکن جز زسلطانی شگرف (۱۳۹۳)

ظاهر قرآن را با چنین معنای ژرفی جمع کردن، کار هرکسی نیست، بلکه تنها از شاهی بزرگ برمی‌آید. [یعنی کسی می‌تواند صورت و معنای قرآن کریم را یکجا حمل کند که مَظْهرِ مَنْ لا یَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شأنٍ باشد[۳].]

در چنین مستی، مراعاتِ ادب خود نباشد، ور بُوَد باشد عجب (۱۳۹۴)

با وجود چنین سرمستی و شوری نسبت به معانی قرآن، نمی‌توان آداب و تشریفات مربوط به حفظ الفاظ و لغات و ترتیل حروف و کلمات را مراعات کرد. و تازه اگر هم بتوان چنین کاری کرد، امری بس شگفت‌انگیز است.

---

۱. ر.ک. مقدمه (ابن خلدون)، ج ۱، ص ۱۸۳ـ۱۶۸.

۲. احادیث مثنوی، ص ۷۸.

۳. پرداختن به کاری، او را از کاری دیگر بازندارد. (ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۰۷)

(۱۳۹۵) انـــدر اسـتغنا مـراعـاتِ نـیاز جمعِ ضدَّین‌است، چون‌گرد و دراز

در حالت بی‌نیازی، مراعات کردن نیاز و احتیاج، مانعةالجمع است. ایـن مسأله بـدان مانَد که دو امر ضدّ را در یک شیء واحد و در زمان واحد جمع کنیم. و این البتّه محال است. [بنابراین وقتی که انسان از شراب معانی سیراب شود، دیگر نیازی به صورت نـدارد. مـولانا نمی‌خواهد جمع میان معنا و صُورت را بکلّی نفی کند، چه در دو بیت قبل از این، امکان آن را متصوّر می‌داند، منتهی می‌گوید این کار هر کسی نیست. واقعاً اهلیت و لیاقت باطنی لازم است که جمع میان معنا و صورت کند. برخی از شارحان که متوجه مقصود مولانا نشده‌اند از ایـن چند بیت استنباط کرده‌اند که گویا مولانا می‌خواهد صورت ظاهری نماز و آداب را نفی کند! در حالی که چنین نیست. این مطلب را در شرح بیت (۱۷۶۶) و (۱۷۶۹) دفـتر اوّل، و بـیت (۲۷۷۰) دفتر دوّم توضیح داده‌ایم.]

(۱۳۹۶) خود عصا معشوقِ عُمْیان[۱] می‌بود کور، خود صندوقِ قرآن مـی‌بود

برای مثال، عصا مورد علاقهٔ نابینایان است، همینطور کسانی که از فهم معانی و اسرار قرآن کریم بهره‌ای ندارند، حفظ الفاظ و صـورت ایـن کـتاب شـریف را از مـهمترین کـارها می‌شمرند و بدان می‌بالند. آن دسته از کوردلانی که تنها به حفظ الفاظ قرآن کریم می‌پردازند، همانند صندوق‌های پُر از قرآن‌اند. [صندوق چه فهمی از آیات شریفه دارد؟ مسلّماً هیچ. پس اینان این کتاب آسمانی را برای دیگران حفظ می‌کنند و در خود نگه می‌دارنـد. مـمکن است کسی خیال کند که مولانا با حفظ قرآن موافقتی ندارد. اما اینطور نیست، زیرا او در اینجا حفظ صورت قرآن کریم را با فهم اسرار آن مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که فهم اسرار بـالاتر از حفظِ الفاظ است. و اگر فهم اسرار با حفظ الفاظ توأم شود البته که نورٌ عَلیٰ نور است. به مفاد بیت (۱۳۹۸) و (۱۳۹۹) همین دفتر مراجعه شود که این خیال را از اذهان زدوده است. والّا این از مسلّمات تاریخی است که حضرت ختمی مرتبت خود، یاران را به فراگـرفتن قـرآن کـریم تشویق می‌نمود[۲]، منتهی همراه با فهم دقایق آن.]

---

۱. عُمْیان: جمعِ اَعْمیٰ به معنی کور، نابینا.

۲. ر.ک. تاریخ قرآن (مجتهد زنجانی)، ص ۴۲ ـ ۳۸.

گفت: کوران خود صناديق‌اند پُـر از حروفِ مُصْحَف و ذکر و نُـذُر (۱۳۹۷)

یکی از صاحبدلان گفته است: کوردلان، همانند صندوق‌هایی پُر از الفاظ قرآن و اَمثال و حکایات و سخنان هشداردهنده‌اند.

باز صندوقی پُر از قرآن بِـهْ است زآنکه صندوقی بود خالی به دست (۱۳۹۸)

ولی با همهٔ این حرف‌ها باز اگر صندوقی پر از کلمات قرآن کریم باشد، بهتر است از صندوقی که خالی باشد. [چون مولانا پیش از این، فهم دقایق قرآن کریم را بر حفظ صوری آن ارجح دانست، در این بیت می‌گوید کسی که حافظِ صورت قرآن است، در مقایسه با کسی که اصلاً چیزی از قرآن نمی‌داند، مسلّماً بالاتر و برتر است.]

باز صندوقی که خالی شد ز بـار بِهْ زصندوقی‌که پُرموش استو مار (۱۳۹۹)

همینطور صندوقی که خالی باشد، بهتر است از صندوقی که پُر از موش و مار بـاشد. [آن ساده‌دلی که نه به اسرار قرآن کریم واقف است و نه صورت آن را حفظ دارد نسـبت بـه کسی که صفات نکوهیده‌ای چون آز و آزار دارد مسلّماً بهتر است.]

حاصل اندر وصل چون افتاد، مرد گشت دَلّاله[1] به پیشِ مـرد، سـرد (۱۴۰۰)

حاصل کلام اینکه: هرگاه شخصِ طالب به نعمت وصـال دست یـازد، دیگـر واسـطهٔ وصال او به مطلوب، از چشم او می‌افتد و اهمیت خود را از دست می‌دهد. [هرچـه سـالک، ترقّی روحی پیدا می‌کند باید به تناسبِ آن، ابزار و وسیله ارتقای خود را نیز کمال ببخشد و در مواقف پیشین درجا نزند.]

چون به مطلوبت رسیدی ای ملیح شد طلبکاریِ عِـلْم اکـنون قـبیح (۱۴۰۱)

ای‌سالکِ نمکین چون به مطلوب خود واصل شدی، دیگر زشت است که از آن پس، درصدد همان دانشی برآیی که تو را بدان مطلوب رسانده است. بنابراین با حصول مدلول، در طلب دلیل بر مَیأ.

---

۱. دَلّاله: در اصل به معنی زنی است که زنانِ دیگر را به مردان می‌رساند و بد راهشان می‌کند. اما در این بیت مطلقاً به معنی راهنما و دلیل است.

(۱۴۰۲) چون شدی بَر بام‌هایِ آسمان سرد باشد جست و جویِ نردبان

برای مثال، هرگاه بر فرازِ آسمان گام نهادی، دیگر جستن نردبان امری لغو و بیهوده است.

(۱۴۰۳) جز برایِ یاری و تعلیمِ غیر سرد باشد راهِ خیر از بعدِ خیر

خلاصه اینکه: اگر کسی به خیر راه یافته باشد، از آن پس چنانچه درصدد یافتن راهِ خیر برآید، کاری بیهوده کرده است، مگر آنکه قصد او از این کار دستگیری و تعلیم دیگران باشد.

(۱۴۰۴) آینهٔ روشن که شد صاف و جَلی جهل باشد بر نهادن صَیقلی

مثال دیگر، آینه‌ای که بخوبی صاف و صیقلی شده، دوباره صیقل دادن آن نشانهٔ جهل است، چون تحصیل حاصل است. [و اگر «مَلی» بخوانیم به معنی پر و کامل است.]

(۱۴۰۵) پیشِ سلطان،خوش‌نشسته‌در قبول زشت باشد جُستنِ نامه و رسول

مثال دیگر، شخصی که مورد قبول پادشاه باشد و به حضور او بار یافته و کنار او با خوشی نشسته باشد، دیگر زشت است که در صدد ارسال نامه و پیک به حضور شاه باشد، زیرا این کار، تحصیلِ حاصل است. [مولانا در شش بیت اخیر نشان داد که نیل به مدلول بدون دلیل، حاصل شدنی نیست و در عین حال، وقتی که سالک به مرتبهٔ بالاتری از حقیقت رسید، روا نیست که همچنان، ابزار و وسیلهٔ سلوک خود را در مرتبهٔ ماقبلِ وصال، متوقف نگه دارد، بلکه بر اوست که وسایل سلوک را متناسب با مرتبهٔ حقیقتِ مکشوف ارتقاء بخشد. این نکته از دقایق مثنوی است. مولانا از آن دسته صوفیانی نیست که نیل به حقیقت را به معنی تعطیل شریعت و فرو نهادن رسوم و احکام آن پنداشته‌اند. برخی از خام‌اندیشان گمان کرده‌اند که شریعت و طریقت و حقیقت، سه مقولهٔ مانعةالجمع است. از اینرو هر مرتبه‌ای را نافی مرتبهٔ قبل فرض کرده‌اند. در حالی که این سه عنوان، بر یک امر واحد اطلاق می‌شود. مانند انسان که حقیقتی واحد است با عناوین متعدّد. تعدّد عناوین، سبب تعدّد نفس‌الامر آن نمی‌شود. در زبان مولانا، شریعت و طریقت و حقیقت، سه اعتبار از یک نفس‌الامر است. و غیر از این، خام‌اندیشی و خروج از طریق صواب است؛ چنانکه دسته‌ای از صوفیان افراطی بر این نهج رفته‌اند. مولانا حفظ شریعت و رعایت تمام و کمال آن را برای سالک لازم

می‌شمرد[۱]. این سه مرتبه، هر کدام ناظر بر مرتبه‌ای از استعداد و قابلیت مخاطب است. چنانکه در کتاب العقل و الجهل اصول کافی از امام جعفرصادق نقل شده که فرمود: **ما کَلَّمَ رَسُولُ‌اللّهِ الْعِبادَ بِکُنْهِ عَقْلِه قَطّ. وَ قالَ: اِنّا مَعاشِرَالْاَنْبیاءِ اُمِرْنا اَنْ نُکَلِّمَ النّاسَ عَلیٰ قَدْرِ عُقُولِهِمْ.** «رسول خدا هرگز با مردم در مرتبهٔ عقلانی خود سخن نگفت، و فرمود: ما پیامبران، مأمور شده‌ایم تا با مردم به اندازهٔ سطح افکارشان با ایشان سخن بگوییم.» بنابراین به عقیدهٔ مولانا، جادهٔ طریقت را نمی‌توان بدون شمع شریعت طی کرد.]

---

۱. ر.ک.فیه‌مافیه، ص ۱۱ و ۱۴۲ و مقدمهٔ دفتر پنجم مثنوی.

داستانِ مشغول شدنِ عاشقی به عشقْ‌نامه خواندن و مطالعه کردنِ عشقْ‌نامه در حضورِ معشوقِ خویش، و معشوق آن را ناپسند داشتن طَلَبُ الدَّلیلِ عِندَ حُضورِ الْمَدْلُولِ قَبیحٌ وَ الْاشتغالُ بِالْعِلمِ بَعْدَ الوُصولِ اِلَی الْمَعلومِ مَذمومٌ

خلاصهٔ داستان

معشوقی، عاشق خود را به حضور می‌پذیرد و کنار خود می‌نشاند، امّا آن عاشق خام‌طبع به جای آنکه از وصال معشوق، حظّ و نصیب بَرَد، دست در جیب خود می‌کند و انبوهی نامه که در دوران هجران و فراق با سوز و گداز و آه و افسوس برای معشوق خود نوشته بود، بیرون می‌آورد و شروع می‌کند به خواندن. و خلاصه آنقدر می‌خواند که حوصلهٔ معشوق را سر می‌بَرَد. معشوق با نگاهی تحقیرآمیز به او می‌گوید: این نامه‌ها را برای که نوشته‌ای؟ اگر برای من است که تو در این لحظه در کنار من نشسته‌ای و به وصالم رسیده‌ای؛ و البتّه خواندن نامهٔ عاشقانه در هنگام وصال، جز ضایع کردن عمر، حاصل دیگری ندارد. عاشق جواب می‌دهد: بله می‌دانم من الآن در حضور تو نشسته‌ام، امّا نمی‌دانم چرا آن لذّتی که از یاد تو در دوران فراق احساس می‌کردم، اینک چنین احساسی ندارم؟! معشوق می‌گوید: سبب این حال اینست که تو اصلاً عاشق من نیستی، بلکه عاشق احوالِ متغیّر خودت هستی.

* * *

مأخذاین داستان، حکایتی‌است که در **الاغانی**، جلد ۱۸، صفحه ۱۸۴، چاپ بولاق آمده[۱]. ترجمه و تلخیص آن اینست: زنی به‌نام عُریب به دیدار محمّدبن حامد رفت و با

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۰۰ ـ ۹۹.

یکدیگر خلوت کردند. در این لحظه مرد شروع کرد بـه نکـوهش زن و از کـارهای او گـله آغازید. زن بدو گفت: فرصت غنیمت شمار و این نکوهش‌ها به وقتی دیگر واگذار، که جحظه گفته است: شلوارم را به گردنبندم رسان و خلخالم را به گوشواره‌ام. و چون روز برآمد هرچه خواهی از من گله بر طومار نویس تا پاسخت نویسم.

* * *

مولانا در این حکایت، حالِ آن سالک خامی را وصف می‌کند که هـرگاه حـقیقت را بی‌حجاب و نقاب شهود کند، آن را برنمی‌تابد، چه او عادت کرده است که حقیقت را از ورایِ حجاب‌ها بنگرد و بدان عشق ورزد. او شیفتهٔ ظواهر و قشور است و با لُبّ میانهٔ چندانی ندارد. چنین کسی مظهر اهل ظاهر است. شرح دقایق این حکایت ضمن توضیح ابیات آمده‌است.

(۱۴۰۶) **آن یکی را یار، پیشِ خود نشاند نامه بیرون کرد و، پیشِ یار خواند**

معشوقی، عاشق خود را به حضور پذیرفت و پیشِ خود نشـاند تـا از لذّتِ وصـالش بهره‌مند گردد، امّا آن نادان، نامه‌ای را که قبلاً برای معشوق خود نوشته بود از جیب خود بیرون آورد و شروع کرد به خواندن آن.

(۱۴۰۷) **بیت‌ها در نـامه و مـدح و ثـنا زاری و مسکـینی و بس لابـه‌ها**

در آن نامه، اشعاری در مدح و ستایش معشوقِ خود نوشته بود و ضمنِ آن از عجز و ناله و بیچارگی خود نیز سخن گفته بود.

(۱۴۰۸) **گفت معشوق: این اگر بهرِ من است گاهِ وصل،این عُمْر ضایع‌کردن است**

معشوق برای تأدیبِ آن عاشق گفت: اگر این نامه را برای من نوشته‌ای بدان که هنگام دست دادن وصال، این نوع کارها تباه کردن عمر و وقت است.

(۱۴۰۹) **من‌به‌پیشت‌حاضر و،تونامه‌خوان؟ نیست این باری، نشـانِ عـاشقان**

در حالی که من پیش تو نشسته‌ام، مشغول نامه خواندنی؟! بدان که این کار تو به هـر حال، نشانهٔ عُشّاق نیست. [مصراع اوّل را «خبری» نیز می‌توان تقدیر کرد. بطور کلّی صوفیان برای مقام قرب الهی نیز آدابی قائل‌اند و تأکید می‌ورزند که آداب قرب الهـی را نـیز بـاید از

حضرت ختمی مرتبت(ص) آموخت که در کمال اعتدال و استقامت بود و جز به حضرت حق به هیچ‌چیز توجّه نمی‌فرمود به طوری که قلب و قالب او یکی شده بود[۱]. خوارزمی گوید: باوجود آفتاب، روشنی‌از کرم شب‌تاب مجوی و از کنار چشمهٔ آب‌حیات، در پی سراب مپوی، چون به سر گنجِ مشاهده رسیدی از گنج مجاهده بیرون آی، و چون به مطلوب پیوستی از سرِ هوس، راهِ طالب مپیمای، چون منظور در نظرست حدیث انتظار مگوی، وقتِ نظارهٔ گلزار و هنگام شکر نزهتِ بهار، قصّهٔ سرتیزیِ خار مگوی، چون آب حیات یافتی حکایتِ قطع ظلمات فراموش کن؛ چون به میخانه شتافتی دهان بربند؛ و چون خُمِ صهبا، جوش کن. طلب دلیل، نزد حصول مدلول به سِمَتِ قباحت موسوم است؛ و اشتغال به علم بعد از وصول، مستهجن و مذموم[۲].]

گفت: اینجا حاضری، اما ولیک من نمی‌یابم نصیبِ خویش نیک (۱۴۱۰)

عاشق به معشوق گفت: بله، البتّه که تو نزدِ منی، امّا من بخوبی از ذوق وصال تو بهره‌مند نمی‌شوم. [آنگونه که در عالم فراق و هجران از ذوقِ یاد تو بهره‌مند می‌شدم اینک از ذوق حضور تو بهره نمی‌برم.]

آنچه می‌دیدم ز تو پارینه‌سال نیست‌این دم،گرچه می‌بینم وصال (۱۴۱۱)

اگرچه اینک به وصال تو رسیده‌ام، ولی آن ذوق و لذّتی که سال گذشته از فراقت احساس می‌کردم، اکنون احساس نمی‌کنم. [برخی از شارحان خیال کرده‌اند که مصراع اوّل می‌خواهد بگوید: «پارسال، جمال تو را زیارت کرده بودم و به وصالت بار یافته بودم.» درحالی‌که مقصود این نیست، بلکه «پارینه‌سال» در اینجا کنایه از ایام فراق و دوران هجران و عدم وصال است[۳].]

من ازین چشمه، زُلالی خورده‌ام دیده و دل ز آب، تازه کرده‌ام (۱۴۱۲)

من از چشمه‌سار عشق تو آب‌های صاف و پاک نوشیده‌ام، و قلب و بصیرت خود را

---

۱. ر.ک. عوارف‌المعارف، ص ۱۲۲ـ۱۲۱.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۳۷.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۶۷؛ شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص۵۲۵.

بوسیلهٔ آب عشق تو، صفایی بخشیده‌ام.

(۱۴۱۳) چشمه مـی‌بینم، ولیکـن آب نـی راهِ آبـم را مگـر زد رهـزنی؟

اینک، چشمهٔ جمال تو را زیـارت مـی‌کنم، امّـا آبِ ذوق و صـفا را در آن احسـاس نمی‌کنم. آیا راهزنی از شیاطین، مجرایِ عشق و ذوق مرا قطع کرده است؟

(۱۴۱۴) گفت: پس من نیستم معشوقِ تـو من بـه بُـلغار و مـرادت در قُـتو

معشوق به آن عاشق‌نما گفت: پس من معشوق تو نیستم، زیرا که من در سرزمین بلغارم و تو در قُتو به سر می‌بری. [«بلغار» نام قومی است که در منابع تاریخی و جغرافیایی قدیم از نسل یونان‌بن‌یافث معرّفی شده‌اند[۱]. و ظاهراً در دوران‌های پیشین، یکی از دورترین سرزمین‌ها به‌شمار رفته است. چنانکه از ظاهر کـلامِ مـولانا هـمین مـنظور بـه دست مـی‌آید. یکـی از جغرافی‌شناسان قدیم چنین می‌نویسد: بلغار، معرّب بلار، شهری است در پایان آبـادانـی‌های شمال[۲]. امّا نگارنده نام «قُتو» را در هیچیک از منابع جغرافیایی قدیم نظیر **حدودالعالم**(قـرن چهارم، مجهول‌المؤلف)، **نخبةالدهر** (قرن هشتم، شمس‌الدین دمشـقی)، **صـورةالارض** (قـرن هشتم، مجهول‌المؤلف)، **مسالک و ممالک** (قرن چهارم، ابواسحاق اصطخری) و **معجم‌البلدان** نیافت؛ تنها در منبع اخیر، کلمه‌ای مشابه (قُتود) دیده می‌شود که آن را نام کوهی دانسته بی‌آنکه حدود و ثغورش را مشخص کند[۳]. البتّه انطباق این دو نام برهم چندان محتمل نیست. شارحان مثنوی غالباً «قُتو» را نام محلّه و شهری در ترکستان دانسته‌اند، امّا هیچ توضیحی پیرامون آن نداده‌اند، و گویا تقلیداً از یکدیگر اخذ کرده‌اند. استاد زرین‌کوب معتقد است که «قُتو» به معنی قوطی است و شهر دانستن آن قطعاً خطاست[۴]. و همچنین با توجّه به این برداشت، بیت فوق را چنین باز کرده است: بی‌شکّ، مقصود، آن است که مـرادِ تـو در قـوطی نـزدِ تـوست و مـن فرسنگ‌ها از تو دورم و گوئی از اینجا به بلغار افتاده باشم[۵]. باتوجّه به اینکه نام چنین شهری

---

۱. ر.ک. **اخبارالزمان**، ص ۹۴.
۲. ر.ک. **تقویم‌البلدان**، ص ۶۳۳.
۳. ر.ک. **معجم‌البلدان**، ج ۴، ص ۳۸.
۴. سرّ نی، ج ۱، ص ۲۲۳.
۵. پیشین، ج ۲، ص ۸۰۱.

در هیچیک از منابع مهمّ جغرافیایی قدیم نیامده نظر اخیر قابل قبول است. به‌هر حال چه «قُتو» را نام شهری بدانیم و چه برداشت اخیر را بپذیریم در منظور بیت فوق، تغییری رخ نمی‌دهد. هردو وجه، بیان مبالغه‌آمیزی است از بُعد مسافت. و منظور اینست: برداشت تجریدی و ذهنی ما از حقیقت، با نفس‌الامر عینی آن زمین تا آسمان فرق دارد.]

عاشقی تو بر من و، بر حالتی حالت اندر دست نبود، یا فتی (۱۴۱۵)

تو هم عاشق ذات منی و هم عاشق حال‌خاصِّ خود. ای جوانمرد، حال تو دوامی ندارد. [بنابراین تو عاشقِ دو معشوق شده‌ای: یکی معشوقِ باقی که منم و دیگری معشوقِ فانی که حالِ روحیِ موقّتی توست که از عشق من سر زده است[1].]

پس نیَم کلّیِ مطلوبِ تو من جزوِ مقصودم تو را اندر زَمَن (۱۴۱۶)

بنابراین من، مطلوب کلّی و معشوق منحصر به فرد تو نیستم؛ بلکه در این روزگار، جزئی از مقصود و مطلوبت هستم. [یعنی تو خالصاً و مستقیماً عاشق من نیستی، بلکه چون از عشق من، به حالی می‌رسی که آن حال، مطلوب و محبوب توست، پس نسبت به من عشق می‌ورزی. بنابراین هرگاه از جانب من به حالی برسی، عاشق من می‌شوی، و اگر به چنین حالی نرسی از من رخ برمی‌تابی.]

خانهٔ معشوقه‌ام، معشوق نی عشق بر نقدست، بر صندوق نی (۱۴۱۷)

من در مَثَل، خانهٔ معشوق تو هستم، نه معشوقِ تو. عشق و علاقهٔ آدمی به نقدینه تعلّق می‌گیرد، نه به صندوقچه. [در این بیت، معشوق در نکوهش مدعیِ عشق، یک قدم پیش‌تر می‌نهد و می‌گوید: اینکه در بیت فوق گفتم من جزئی از معشوق تو هستم، حتّی این هم نیست، بلکه صحیح‌تر اینست که به تو بگویم اصلاً من در سرایِ عشق تو جایی ندارم و تو بطور جزئی نیز عاشق من نیستی. زیرا من جایگاه معشوقم نه خود معشوق. چنانکه علاقهٔ عاشق به خانهٔ معشوق، تنها به خاطر معشوق است نه خود خانه. و همچنین علاقهٔ آدمی به صندوقچهٔ پول و نقدینه، به جهت صندوقچه نیست بلکه به خاطر نقدینهٔ آن است. همینطور عشقِ تو به من

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۵۲۶.

به خاطر خود من نیست، بلکه به جهت حالی است که به تو دست می‌دهد. پس نتیجه می‌گیریم که توعاشقِ خودت هستی نه من. ادب عشق، اقتضا می‌کند که عاشق همهٔ آثار و رسوم اَنانیّت را در معشوق، فانی کند و حتی به کرامات و خوارق عادات و حالات خاص خود نیز دل نبندد که اینها نیز خود حُجُب نورانی است. در آیهٔ ۱۸ سورهٔ جنّ یکی از آداب مهم عشق آمده است: وَ اَنَّ الْمَساجِدَ لِلّهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ‌اللّهِ اَحَداً. «و براستی که پرستشگاه‌ها تنها برای یاد کردن خداوند است و نباید کسی را با خدا یاد کنید[۱].»]

(۱۴۱۸) هست معشوق آنکه او یک تُو بُوَد مُبتدا و منتهایت او بُوَد

در اینجا حضرت مولانا از معشوق مجازی به معشوق حقیقی منصرف می‌شود و منظور نهایی خود را از حکایت مذکور بیان می‌فرماید: معشوق حقیقی کسی است که مطلقاً واحد و یگانه باشد و اولین و آخرین مقصود تو نیز همو باشد. [به فحوای آیهٔ۳ سورهٔ حدید: هُوَالْاَوَّلُ وَالْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَالْباطِن...«اوست خداوندی که آغازست و پایان و آشکارست و نهان...» و به فحوای آیهٔ ۴۲ سورهٔ نجم: وَ اَنَّ اِلیٰ رَبِّکَ‌الْمُنْتَهیٰ. «و براستی که همهٔ امور به پروردگارت پایان می‌پذیرد.» حق‌تعالی معشوقِ حقیقی و مطلوب نهایی است. لذا می‌سزد که آدمی به عشق حیّ و پایدار روی کند و از معشوق‌های آفل رخ برتابد چنانکه رسم انبیاء و اولیاء همین بوده است.]

(۱۴۱۹) چون بیابیّ‌اش، نمانی منتظر هم هویدا او بُوَد، هم نیز سِر

هرگاه آن معشوق حقیقی را یافتی، زان پس در انتظار هیچ کسِ دیگر نخواهی نشست. زیرا او هم آشکار است و هم نهان. [مصراع دوم اشاره است به قسمتی از آیهٔ ۳ سورهٔ حدید که در توضیح بیت قبل آمده است. اکبرآبادی، مرجع ضمیر «ش» را کاملانِ واصل و عارفانِ فاضل می‌داند که مظهر تمام و کمال حضرت حق‌اند[۲]. لیکن این برداشت با سیاق ابیات سازواری ندارد و حاجتی به این تکلّفات نیست.]

---

۱. برخی از مفسران قرآن کریم، منظور از «مَساجِد» را هفت عضو بدن دانسته‌اند که به هنگام سجده روی زمین قرار می‌گیرد: پیشانی، دو کف دست، دو زانو و دو سر انگشت پا. (ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۷۲، کشّاف، ج ۴، ص ۶۲۹)

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّداکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۶۸ـ۶۷.

میرِ احوال است، نه موقوفِ حال بندهٔ آن ماه باشد ماه و سال (۱۴۲۰)

تا اینجا مولانا در شرح معشوق حقیقی و احوال عاشقانی که در عشق حقیقی، خالص نیستند بیاناتی ایراد فرمود، و اکنون شروع می‌کند به بیان مراتبِ آن کاملانی که در عشق معشوق حقیقی، خالص و صافی‌اند. و نیز اشارتی دارد به این نکته که خلیفه باید عین مستخلف باشد. گویا این بیت در جواب سؤالی مقدّر است به این مضمون: یا حضرت مولانا تا اینجا عاشقِ ناخالص را شناختیم، حالا بگو بدانیم که عاشقِ خالص کیست[۱]؟ امّا جواب: عاشقِ خالص، میرِ احوال است و موقوفِ حال نیست. یعنی عاشقِ حقیقی، مقیّد به حال[۲] (که کیفیتِ روحیِ سریع‌الزوال است) نیست، بلکه مسلّط بر آن است. چنانکه عاشقِ ناخالص و یا سالک مبتدی بر حال چیره و حاکم نیست، یعنی هرگاه اراده کند حال به او دست نمی‌دهد، امّا عاشقِ حقیقی یا سالک منتهی، حاکم بر حال است و هرگاه اراده کند از حالات متعالی روحانی لبریز می‌شود. و ماه و سال، بندهٔ ماه وجود آن عاشق حقیقی است. یعنی عاشق حقیقی از کمند زمان رهیده است و زمان نیز تحت تصرّف اوست[۳]. خوارزمی گوید: توحید عشق نه آن است که دوست را بیگانه دانی، بل آن است که او را یگانه باشی و از همه بیگانه باشی. محبوبِ حقیقی در مطلوب بودن، موقوف حال نیست، بلکه حال، موقوف ارادت اوست. حال عَرَضی است قائم بدو[۴].]

چون بگوید حال را، فرمان کند چون بخواهد، جسم‌ها را جان کند (۱۴۲۱)

هرگاه عاشقِ حقیقی به حال فرمان دهد، فوراً اطاعت می‌کند. یعنی اگر به حال بگوید: اینگونه باش همانطور می‌شود. و هرگاه اراده کند، جسم را نیز به مرتبهٔ روح می‌رساند.

منتهی نبود که موقوف است او منتظر بنشسته باشد، حالْجُو (۱۴۲۲)

آن سالکی که مقیّد و محکوم حال است و به انتظار وارد شدن حال نشسته است، کامل و منتهی نیست.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص ۵۲۹.
۲. توضیح حال در شرح بیت (۱۴۳۴) دفتر اوّل آمده است.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۶۹.
۴. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۳۸.

(۱۴۲۳) کـیمیایِ[۱] حـال بـاشد دستِ او دست جنباند، شود مِس مستِ او

آن انسان کامل که به انتهای سلوک رسیده و در زمرهٔ عاشقان حقیقی قرار گرفته دستش، کیمیایِ حال است، یعنی دستِ همّت و ارادت او مانند کیمیا، مسِ ناقابل بواطن آدمیان را به طلای ارزشمند معنوی تبدیل می‌کند. هرگاه او دست همّت و ارادت خود را به حرکت درآورد، افرادی که درونی همچون مس دارند، شیفته و سرمست او می‌شوند، زیرا که به مرتبهٔ طلا خواهند رسید. |برترین رسالت ادیان الهی و رسولان ربّانی و اولیاء عظام، تربیت نفوس و ارشاد خلایق بوده است. و عالی‌ترین معجزات و کرامات و خوارق عادات نیز در نظر آنان، تبدیل صفاتِ پست آدمیان به خوی و خصلت متعالی بوده است. افلاکی در این باب دو ماجرا از مولانا نقل می‌کند که خلاصه و مضمونِ کلّی آن اینست: در زمان مولانا شخصیت معروفی به نام شیخ بدرالدین تبریزی می‌زیست که در علوم غریبه و فنون مختلف زبانزدِ خاص و عام بود. روزی برای هنرنمایی به مجلس مولانا درآمد و گفت: می‌خواهم با کیمیاگری به یاران فقیر و تهی‌دستِ شما کمکی کنم؟ مولانا بدو گفت: عجب حرفی می‌زنی. ما شبانه روز در تلاشیم که طلا را نیز خاک کنیم تا گَردوغبار فتنه و دلبری آن از قلب یارانمان زدوده شود، حالا یکی پیدا شده و می‌گوید من خاک را برای شما طلا می‌کنم. آری چنین کاری ممکن است. خداوند بندگانِ خاصی دارد که هرگاه اراده کنند به سنگ و کلوخ که نظر افکنند، بیدرنگ آن را به طلا مبدّل می‌سازند. در این هنگام مولانا برخاست و دست بر ستونی مرمرین زد و در حال، آن ستون یکپارچه به طلای ناب تبدیل شد[۲]. ماجرای دوّم: روزی مولانا به خلوتخانهٔ بدرالدین تبریزی می‌رود و دست به سندان او می‌زند و درجا سندان به طلایی لطیف و درخشان تبدیل می‌گردد. سپس مولانا به او می‌گوید: اگر کیمیاگری هم می‌کنی اینگونه کن. امّا بدان که این کار، تباه کردن عمر است، بکوش تا مسِ وجودت را به طلا تبدیل کنی. بدرالدین همانجا دست از این کار بداشت و در سلک مریدان مولانا قرار گرفت[۳]. مولانا در اثر دیگر خود نیز تحوّلِ روحی انسان را که از پستی به بلندی برسد، برترین کرامت می‌شمرد: حکایات کرامات می‌فرمود. گفت: یکی از اینجا به روزی، یا به لحظه‌ای به کعبه رود، چندان عَجَب و کرامات نیست، بادِ سَموم را نیز این کرامت هست. به یک روز و به یک لحظه هر کجا که خواهد برود

---

۱. کیمیا: ر.ک. شرح بیت(۵۱۶) دفتر اوّل.

۲. ر.ک. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۳۸۸ـ۳۸۷.

۳. پیشین، ص ۱۹۴ـ۱۹۳.

کرامات، آن باشد که تو را از حالِ دون به حالِ عالی آرد[۱].]

گر بخواهد، مرگ هم شیرین شود خار و نشتر نرگس و نسرین شود (۱۴۲۴)

اگر انسان کامل و عاشقِ واصل اراده کند، مرگِ هولناک و ناگوار را نیز شیرین و گوارا می‌سازد. و خار و نیشتر نیز لطافت گُل نرگس و نسرین را پیدا می‌کند.

آنکه اوموقوفِ حال‌است،آدمی‌ست گه به‌حال‌افزون‌و،گاهی‌در کمی‌ست (۱۴۲۵)

آن کسی که مقیّد و محکوم حال است، شخصی است که با وارد شدن حال، انبساط و نشاط روحی پیدا می‌کند، و چون اینگونه حال بدو نرسد دچار کاستی و نقصان روحی می‌شود.

صوفی، ابنُ‌الوقت باشد در مثال لیک صافی،فارغ است‌ازوقت‌وحال (۱۴۲۶)

به عنوان مثال، صوفی[۲]، ابن‌الوقت است، لیکن صافی از وقت[۳] و حال[۴] فارغ و رهاست. [ابن‌الوقت بدین معنی است که همانطور که طفل، محکوم حکم و تصرّف والدین خود است، صوفی نیز محکوم و مغلوب «وقت» است، و وقت همانند والدین، بر صوفی، حکم می‌راند. در اینجا باید توجّه داشت که این معنی از ابن‌الوقت با آنچه در بیت (۱۳۳) دفتر اوّل آمده یکی نیست، چنانکه برخی از شارحان دچار این گمان شده‌اند؛ زیرا در آنجا معنی لفظی وقت موردنظر است و مطلقاً معنی زمان و فرصت می‌دهد، و ابن‌الوقت به معنی کسی است که فرصت‌ها را از دست نمی‌دهد و فریضه‌ها را به وقتِ خود انجام می‌دهد و عُمر را به بطالت نمی‌گذراند، و در آنجا مولانا نیز یکی از مصادیق بارز صوفیِ ابن‌الوقت معرّفی می‌شود، اما در اینجا «وقت» معنی اصطلاحی و رسمی صوفیانه دارد که توضیح آن گذشت. به نظر مولانا، صافی درمرتبه‌ای برتر و بالاتر از مرتبهٔ صوفی است، زیراکه صافی، برعکسِ صوفی، محکوم و مغلوب تصرّفات «حال» و «وقت» نیست، او در واقع **اَبُوالْوَقْت** است نه ابن‌الوقت، ضمناً در برخی از نسخه‌ها نظیر انقروی به‌جای «مثال»، «مَنال» آمده و منال، مصدر میمی از نالَ یَنیلُ و

---

۱. فیه مافیه، ص ۱۱۸.

۲. صوفی: ر.ک. شرح بیت (۱۵۹) دفتر دوّم.

۳. وَقْت: ر.ک. شرح بیت (۳۹۵۳) دفتر اوّل.

۴. حال: ر.ک. شرح بیت (۱۴۳۴) دفتر اوّل.

یَنالُ به معنی رسیدن و نایل شدن است. یعنی از حالی به حالی رسیدن[۱].]

(۱۴۲۷) حال‌ها موقوفِ عزم و رایِ او زنده از نَفْخِ مسیح‌آسایِ او

همهٔ حال‌ها به عزم و اندیشهٔ آن صافی بستگی دارد. و از نَفَسِ گرمِ حیات‌بخش و مسیحائی او همهٔ حال‌ها زنده و بانشاط می‌شود.

(۱۴۲۸) عاشقِ حالی، نه عاشق بر مَنی بر امیدِ حال برمن می‌تَنی

تو ای عاشق ناخالص، در واقع عاشق حالِ خودی نه عاشق ذات من. و به امید رسیدن به آن حال گرد کویِ من می‌گردی. [آنان که در کمند عشق‌های مجازی گرفتار آمده‌اند، در حقیقت عاشق خود و احوالِ خویشتن‌اند. رجوع شود به بیت (۱۴۲۸) به بعد همین دفتر.]

(۱۴۲۹) آنکه یک دَم کم، دمی کامل بود نیست معبود خلیل، آفِل بود

آن کسی که گاهی ناقص و گاهی کامل است، یعنی باتوجّه به اختلاف و تنوّع حال‌ها، حُسن و جمال معشوقش گاهی کاستی می‌گیرد و گاهی به کمال می‌رسد، نمی‌تواند معبودِ حقیقی ابراهیم خلیل(ع) باشد. بلکه معبودی زوال‌پذیر است.[بیت فوق اشاره است به آیهٔ ۷۵ و ۷۶ سورهٔ انعام که شرح آن در بیت (۳۰۷۷) دفتر دوّم آمده است.]

(۱۴۳۰) وآنکه آفِل باشد و، گه آن و این نیست دلبر، لاأُحِبُّ‌الآفِلین

آن محبوبی که زوال پذیرد و دائماً احوالش دگرگون باشد، محبوب حقیقی نیست و من معبودهای زوال‌پذیر را دوست ندارم. [ر.ک. توضیح بیت قبل.]

(۱۴۳۱) آنکه اوگاهی‌خوش‌و،گه‌ناخوش است یک زمانی آب و،یک دَم آتش است

آن کسی‌که گاهی خوش‌و گاهی ناخوش است و حال ثابتی ندارد، و زمانی همچون‌آب لطیف است و زمانی دیگر مانند آتشِ خشمگین. یعنی خلاصه آن موجودی که همواره در تغییر و تبدیل است. [به ادامهٔ ابیات دقت شود.]

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوم، ص ۵۳۴.

بُرجِ[۱] مَه باشد، و لیکن ماه نی نقشِ بت باشد، ولی آگاه نی (۱۴۳۲)

چنین کسی بُرجِ ماه است نه خودِ ماه. یعنی همانطور که ماه بطور دائمی در برج آسمان توقف نمی‌کند، تجلّی حق نیز بر عاشقِ ناخالص، دائمی نیست، برخلاف «میرِ احوال» که هیچگاه از تجلیات حق خالی نمی‌شود، چنانکه این معنا در بیت (۱۴۲۰) توضیح داده شد. او در واقع نقش بت شده، امّا آگاهی ندارد. یعنی‌او خود مبدّل به بت شده ولی از این‌امر غافل است. به جای آنکه پرستندهٔ حق باشد، خودبین و خودپرست شده است. یوسف بن احمد مولوی گوید: جمال و کمال مخلوق از تغییر در امان نیست، چه همهٔ اینها مظاهر تجلیّات الهی است[۲].]

هست صوفیِّ صفاجو ابنِ وقت وقت را همچون پدر بگرفته سخت (۱۴۳۳)

امّا صوفی که به دنبال صفاست، ابن الوقت است و «وقت» را مانند پدر، محکم می‌چسبد. یعنی سخت مقیّد و وابسته به «وقت» است. [مولانا آن‌کس را که در این طریق، مقیّد به رسم ظاهر نمی‌ماند و حقیقت آن را که تبدّل حال و نیل به ولادت ثانی است در خود تحقّق می‌دهد، صافی می‌خواند که برخلاف صوفی، ابن‌الوقت نیست، ابوالوقت است، و آنچه صوفی، طالب آنست یا خود را طالب آن نشان می‌دهد برای وی حاصل است، از اینرو حاجت به تکرار و تقلید احوال و اقوال مشایخ ندارد، و اگر سخن‌های دقیق می‌گوید از مواجید و اذواق خود اوست، از تصنّع و تقلید که شیوهٔ مدعیان بی‌معنی است نیست[۳].]

هست صافی، غرقِ نورِ ذوالجلال ابنِ کَس نی، فارغ ازاوقات و حال (۱۴۳۴)

آن صافیِ وافی، غرق در عشق خداوندِ بزرگ است. او فرزند و طفیلی کسی نیست، بلکه از جمیع اوقات و احوال رَسته است.

غرقهٔ نوری که او لَمْ‌یُولَدست لَمْ یَلِد لَمْ یُولَد آنِ ایزدست (۱۴۳۵)

آن «صافی»، غرق نوری است که آن نور از کسی زاده نشده است. نزادن و زاده نشدن،

---

۱. بُرْج: ر.ک. توضیح بیت (۷۵۰) دفتر اوّل.
۲. ر.ک. المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۲۰۹.
۳. سرّ نی، ج ۲، ص ۶۹۳.

سزاوار حق‌تعالی است. [اقتباس از سورهٔ توحید که به کرّات در مثنوی دیده می‌شود.]

(۱۴۳۶) رَوْ چنین عشقی بجو، گر زنده‌یی ورنــه وقتِ مـختلف را بـنده‌یی

اگر حقیقتاً زنده‌ای، برو چنین عشقی جستجو کن. والّا تو بـنده و اسـیر «وقت»هـای مختلف خواهی بود. [خوارزمی گوید: زینهار از ادراک این سعادت، مأیوس مباش و چهرهٔ مرا به ناخن ناامیدی مخراش از روی کوتاه‌اندیشی، آفتاب عشق بر اعیان حقایق، هویدا گشته‌ای و به جناحین عشق و همت، قاصد جناب کبریا گشته‌ای. پس هرچند عشـق غـالب‌تر و هـمّت بلندتر، راه وصول، نزدیکتر و حصول مطلوب، مهیاتر، لاجَرَم تو را از خویش نظر باید دوخت و به بازوی عشق و قوّت همّت شمعِ وصال باید افروخت[۱].]

(۱۴۳۷) منگر اندر نقشِ زشت و خوبِ خویش بنگر اندر عشق و، در مطلوبِ خویش

به ظاهر زشت و یا زیبای خود نگاه مکن؛ بلکه به عشق و مقصودِ خود نگاه کن. [زیرا ظواهر در دین و طریقت، فاقد اعتبار است[۲]. اکبرآبادی مـراد از «عشـق» را در بـیت فـوق، ذات‌اللّه می‌داند[۳]. این بیت آدمیان را از ظاهرگرایی دینی حذر می‌دهد.]

(۱۴۳۸) منگر آن که تو حقیری یا ضعیف بنگر اندر همّتِ خـود ای شـریف

ای بزرگوار، به این نگاه نکن که تو به ظاهر حقیر و یا ضعیفی، بلکه به همّتِ والای‌خود نگاه کن. [عاشق صادق هرگاه به نیروی همّت خود بنگرد، در برابر هیچ کار بزرگی خـود را حقیر و عاجز نمی‌بیند.]

(۱۴۳۹) تو به هر حالی که باشی می‌طلب آب مـی‌جُو دایـماً ای خشک‌لب

خلاصهٔ کلام اینکه، ای طالب تشنه‌کام، در هر حالی که هستی طالب بـاش و آب را جستجو کن.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص۵۳۸.

۲. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر سوّم، ص۵۳۷.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۷۱.

کآن لبِ خشکت گواهی می‌دهد　　کو به آخِر بر سرِ مَنْبَع رسد　　(۱۴۴۰)

زیرا لب خشک تو گواهی می‌دهد که سرانجام به سرچشمهٔ آب حیات خواهی رسید و به مرادت نایل خواهی شد.

خشکیِ لب هست پیغامی زِ آب　　که: به مات آرد یقین این اضطراب　　(۱۴۴۱)

لبِ خشک و حال تشنگی، این پیغام را از طرف آب به تو می‌رساند که یقیناً این جوش و جنبش، تو را به ما خواهد رسانید.

کاین طلبْ کاری، مُبارک جُنبشی‌ست　　این طلب در راهِ حق، مانع کُشی‌ست　　(۱۴۴۲)

طلب، تلاش خجسته‌ای است. طلب، هر مانعی را در راه حق از میان برمی‌دارد.

این طلب، مفتاحِ مطلوباتِ توست　　این سپاه و نصرتِ رایاتِ[1] توست　　(۱۴۴۳)

طلب، کلید خواسته‌های توست و در حقیقت طلب، به منزلهٔ لشکریان و پیروزمندی و افراشتگی پرچم‌های توست.

این‌طلب‌همچون‌خروسی‌در صِیاح　　می‌زند نعره که: می‌آید صَباح　　(۱۴۴۴)

طلب در مَثَل همچون خروس سحری است که بانگ می‌زند: بامداد نزدیک است.

گرچه آلت نیستت تو می‌طلب　　نیست آلت حاجت، اندر راهِ رَب　　(۱۴۴۵)

هرچند تو سبب و آلتی برای طلب نداری، در راهِ طلب حرکت کن، این را بدان که در راه خدا نیازی به سبب و آلت نیست.

هر که را بینی طلب‌کار ای پسر　　یارِ او شو، پیشِ او انداز سَر　　(۱۴۴۶)

ای پسر معنوی، هرکس را که درحال طلب وصال به حضرت معشوق مشاهده می‌کنی، رفیق او شو و نسبت به او فروتنی کن.

---

۱. رایات: جمع رایَة: پرچم.

(۱۴۴۷) کز جِـوارِ طـالبان، طـالب شـوی وز ظِـلالِ غـالبان، غـالب شـوی

زیرا تو با مصاحبت و مجاورت اهل طلب، در زمرهٔ طالبان در خواهی آمد؛ و تـحتِ سایهٔ عارفانِ غالب بر نفس و هوی، تو نیز بر نفس و هوای خـود غـالب مـی‌شوی. [ر.ک. توضیح صحبت در شرح بیت (۲۶۸۷) دفتر اوّل.]

(۱۴۴۸) گر یکی موری سلیمانی بـجُست منگر اندر جُستنِ او سُست سُست

اگر موری حقیر خواست به مقام سلیمان برسد، نباید به این طلب و مقصود او با چشم حقارت بنگری. [یای «سلیمانی» را مصدری تقدیر کرده‌ایم، هرچند که یای وحدت نیز بـعید نیست. «مور» در اینجا مظهرِ خُردی و حقارت و «سلیمان» مـظهر بـزرگی و حشـمت است. بنابراین اگر همّت و طلبی در کار باشد می‌توان از حضیض نقص و ضعف به اوج کمال و مجد رسید. خوارزمی گوید: دلی که وقف هوای او کنی، کارخانهٔ آگاهی است؛ سری که بر آستان او نهی سزاوار تاج شاهی است[۱].]

(۱۴۴۹) هر چه داری تو، ز مال و پیشه‌یی نه طلب بـود اول و انـدیشه‌یی؟

مگر این‌همه مال و ثروتی که فعلاً در اختیار داری، روزی به صورت طلب و اندیشه نبوده است؟

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۳۹.

حکایتِ آن شخص که در عهدِداود علیه‌السلام، شب و روز دعا می‌کرد که: مرا روزیِ حلال دِه بی‌رنج

خلاصهٔ داستان

مردی در زمان حضرت داود(ع)، پیوسته اینگونه دعا می‌کرد: «خداوندا رزق و روزیِ بی‌زحمت و مشقّتی به من عطا فرما.» مردم وقتی که دعاهای بظاهر یاوه و بی‌اساس او را می‌شنیدند مسخره‌اش می‌کردند، ولی او به تَسْخُرها وقعی نمی‌نهاد و همچنان به کار دعا و نیایش و درخواستِ روزیِ بی‌زحمت مشغول بود، تا اینکه روزی غرق در دعا بود که گاوی یله، دوان‌دوان به درِ خانهٔ او آمد و با ضرباتِ شاخِ ستبرو تیزش قفل و بندِ در را شکست و درون خانه شد و آن مرد، بیدرنگ دست و پای آن حیوان را محکم بست و به تیغ تیز، سرش را بُرید.

صاحب گاو، وقتی گاوِ خود را کشته و خونین دید، گریبان آن مردِ فقیر را گرفت و بدو گفت: ای بیرحم سنگدل، چرا گاو مرا کشتی؟! کُشندهٔ گاو جواب داد: من گناهی ندارم. مدّتی بود از خدا روزی حلال درخواست می‌کردم و اینک دعایم مستجاب شده است. صاحب گاو با شنیدن‌این جوابِ بظاهر سربالا سراپا خشم شد و با ضرب و شتم، او را به محکمهٔ عدل‌حضرت داود(ع) بُرد. داود(ع) گفت: چه شده؟ چه خبر است؟ صاحب گاو گفت: ای پیامبر خدا به دادم برس که این مرد به جفا و ستم گاو مرا کشته است. آن حضرت رو به متّهم کرد و گفت: چرا مال این مرد را تلف کردی؟ به چه دلیل شرعی و یا عُرفی، گاو او را کشتی؟ کشندهٔ گاو گفت: ای داود، من مدّت هفت سال، روز و شب از درگاه الهی درخواست می‌کردم که رزقی حلال و بی‌مشقّت به من عطا فرما. این درخواست، اجابت شد و من نه برایِ خوردن گوشت آن حیوان،

بلکه به شکرانهٔ مقبول افتادن دعایم آن زبان‌بسته را ذبح کردم.

خلاصه حضرت داود(ع) پس از استماع سخنان دو طرفِ دعویٰ به سوی محراب عبادت و خلوتگاه خود رفت و مدّتی در کار این دو به تفکر سپری کرد و سرانجام وحی الهی در این باره در رسید و حقیقتِ ماجرا بر او مکشوف گشت. داود(ع) از خلوتگاه به درآمد تا حکم نهایی خود را در این ماجرا اعلام کند. او به صاحب گاو گفت: دست از دعاویِ بی‌اساس‌خود بردار که حق با کُشندهٔ گاو است. نه تنها او ستمی دربارهٔ تو مرتکب نشده، بلکه‌باید همهٔ اموالت را نیز به او بدهی! با شنیدن این حکم، آه و فغان صاحب گاو به آسمان بلند شد و دیوانه‌وار به این سو و آن‌سو می‌رفت و ازمردم کمک می‌خواست. مردم نیز باکمال تعجّب و رقّت قلب، حق را به صاحب گاو می‌دادند و او را مظلوم می‌انگاشتند، از اینرو در حکم و داوری داود(ع) نیز شک کردند و اعتراض‌ها شروع شد. حضرت داود(ع) وقتی این اعتراض‌ها را دید احساس کرد که وقت افشای حقیقت حال فرارسیده است. پس به مردم گفت برخیزید و با هم به صحرا برویم تا به شما ثابت کنم که حق از آنِ کیست. جملگی راهی شدند. رفتند و رفتند تا به درختی تناور و پرشاخ و برگ رسیدند، داود(ع) گفت که از زیر این درخت، بوی خون به مشام من می‌رسد. این تبه‌کار (صاحب گاو) در سال‌های قبل، پدر این مرد فقیر (کُشندهٔ گاو) را کشته و همهٔ اموالش را تصاحب کرده است. راز این جنایت در طول سالیان، پوشیده ماند، امّا حرص و طمع این شخص (صاحب گاو) باعث شد که شکایت به محکمهٔ من آورد و مظلوم‌نمایی کند. و همین امر پرده از راز جنایتش برداشت. سپس داود(ع) رو به مردم کرد و گفت: این تبه‌کار(صاحب گاو) برای تصاحب اموال پدر این مرد (کُشندهٔ گاو)، او را با کارد می‌کشد و چون شتاب‌زده بوده، جسد را همراه کارد در این ناحیه مدفون می‌کند. اینک زمین را حفر کنید تا حقیقت ماجرا بر شما کشف شود. مردم بلافاصله خاک‌برداری می‌کنند و جسد را همراه کارد می‌یابند. و سرانجام، مجرم نیز قصاص می‌شود.

* * *

مأخذ آن، حکایتی است که در **قصص‌الانبیاء** ثعلبی، صفحه ۲۳۴ و تفسیر **ابوالفتوح رازی**، جلد ۴، صفحه ۴۶۰ آمده[1]. اینک اصل این حکایت از مأخذ اخیر نقل می‌شود: عِکرمه گفت از عبدالله عباس (روایت شده) که دو مرد از بنی‌اسرائیل، پیش داود آمدند و یکی بر

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۰۱ ـ ۱۰۰.

دیگری دعوی کرد که او گاوی از آنِ من غصب می‌دارد و مدّعی ضعیف بود و مدّعیٰ‌علیه قوی بود. داود مدّعی را گفت: بیّنه داری؟ گفت: نه. مدّعیٰ‌علیه را گفت: تو که صاحب یدی، بیّنه داری؟ گفت: نه. گفت: برخیزید تا من در کار شما نگرم. ایشان برفتند. داود آن شب در خواب دید که او را گفتند: این مرد مدّعیٰ‌علیه را پیش‌خوان و بفرمای تا او را بکشند. و از خواب درآمد و گفت: این چه‌خواب است که من دیدم؟! و اعتماد نتوان کردن، توقّف باید کرد. یک بارِ دیگر بدید. توقّف کرد. دیگر باره بدید، با تهدید کس فرستاد و ایشان را حاضر کرد و گفت: خدای، مرا فرموده است و وحی کرد به من در خواب که تو که مدّعیٰ‌علیه هستی تو را بکشم. گفت: مرا بی‌بیّنتی بکشی؟! گفت: مرا نگفتند که بیّنت طلب کنم، مرا امری کردند به قتل تو و من فرمان خدای را تأخیر نکنم. چون مرد بدانست که لابد او را بخواهند کشتن، گفت: یا نبی‌اللّه دانی تا قصّهٔ من چیست؟ من پدر این مرد را بکشتم و این‌گاو را از او بسته‌ام. مرا نه برای گاو می‌فرماید کشتن، خدای برای خون آن مرد می‌فرماید. داود (علیه‌السلام) بفرمود تا او را به قصاصِ آن مرد بکشتند به اقرارِ او.

❊

این حکایت از بیت (۱۴۵۰) آغاز می‌شود و موقّتاً نقلِ آن در بیت (۱۴۸۹) رها می‌گردد و در پیِ آن حکایات متعدّد و پراکنده‌ای می‌آید و مجدّداً ادامهٔ این حکایت از بیت (۲۳۰۶) از سر گرفته می‌شود و سرانجام در بیت (۲۵۰۳) خاتمه می‌یابد. در این حکایت موضوعاتی از قبیل الحاح و اصرار در دعا، لزوم وارستگی روحی و اخلاقی قاضی در قضاوت صحیح، مسأله گواهی دادن دست و پا و اعضا و جوارح آدمی در قیامت و... با بیانی شیوا و بلیغ بازگو شده است.

❊ ❊ ❊

آن یکی در عهدِ داود نَبی نزدِ هر دانا و، پیشِ هر غبی[1] (۱۴۵۰)

یک شخص در عصر حضرت داود(ع) در نزد هر دانا و احمقی.

این دعا می‌کرد دایم، کِای خدا ثروتی بی‌رنج روزی کُن مرا (۱۴۵۱)

دائماً این دعا را می‌کرد که: خدایا به من ثروتی بی‌رنج عطا فرما.

---

۱. غَبی: گول، احمق.

(۱۴۵۲) چون مرا، تو آفریدی کاهلی زخم‌خواری[۱]، سست‌جُنبی، مَنبلی[۲]

خدایا، چون مرا زخم‌خورده و مصدوم و سست‌حال و تنبل آفریدی.

(۱۴۵۳) بر خرانِ پشت‌ریشِ بی‌مُراد بارِ اسبان و استران نتوان نهاد

بر پشت زخمیِ خران از کار افتاده، نمی‌توان بار سنگین اسبان و استران را نهاد.

(۱۴۵۴) کاهلم چون آفریدی، ای مَلی[۳] روزی‌ام دِه هم ز راهِ کاهلی

ای خداوندِ بی‌نیاز، چون مرا تنبل آفریده‌ای، رزق و روزی‌ام را نیز از راه تنبلی عطا فرما.

(۱۴۵۵) کاهلم من، سایه‌خُسپم در وجود خفتم اندر سایهٔ این فضل و جود

من تنبل‌ام و از عالم بیکران هستی همین کار نصیبم شده که در زیر سایه بخوابم. من در زیر سایهٔ دهش و بخشش‌ات خوابیده‌ام. [مصراع اوّل را اینگونه نیز معنی کرده‌اند: تنبلم، خلقتم چنان است که باید در سایه بخوابم[۴]. «سایه‌خُسپ» صفت مرکب فاعلی است.]

(۱۴۵۶) کاهلان و سایه‌خُسپان را مگر روزیی بنوشته‌یی نوعی دگر؟

مگر برای افراد تنبل و بیکارگان، نوعی دیگر روزی مقرّر داشته‌ای؟

(۱۴۵۷) هرکه را پایی‌ست، جوید روزیی هرکه را پا نیست، کُن دل‌سوزیی

خداوندا هر کس که پا دارد به دنبال رزق و روزی خود می‌رود؛ امّا برای کسی که پا ندارد، تو خود رحم و لطفی آر. [همانگونه که در انتهای این حکایت معلوم می‌شود، او فرد عاطل و بیکاره‌ای نبوده است، بلکه قربانی دست ستم شده بود.]

---

۱. زَخْم‌خوار: زخم‌خورده، صدمه دیده.

۲. مَنْبَل: کاهل و تنبل.

۳. مَلی: مخفّفِ مَلیء به معنی بی‌نیاز و غنی، توانگر.

۴. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۱۹۷.

رزق را می‌ران به سویِ آن‌حَزین ابر را می‌کَش به سویِ هر زمین (۱۴۵۸)

ای رزّاق متعال، روزی را به سوی آن اندوهگینِ بی‌روزی بفرست. و ابر رحمت را به هر نقطه‌ای از زمین گسیل دار.

چون زمین را پا نباشد، جودِ تو ابر را رانَد به سویِ او دوتُو[1] (۱۴۵۹)

چون زمین پا ندارد که به دنبال روزی خود رود، بخشش و کَرَم تو، ابر متراکم و تو برتویِ رحمت را به سوی زمین می‌فرستد.

طفل را چون پا نباشد، مادرش آید و ریزد وظیفه بر سَرَش (۱۴۶۰)

تا وقتی که طفل راه نیفتاده و یا قدرت راه رفتن نیافته مادرش می‌آید و غذا را بر سرش می‌ریزد، یعنی فراوان و بی‌زحمت به او غذا می‌رساند.

روزیی خواهم بناگه بی‌تَعَب که ندارم من ز کوشش جز طلب (۱۴۶۱)

خداوندا، از تو روزی و رزقی ناگهانی و بی‌رنج می‌خواهم، زیرا از سعی و تلاش بهره‌ای جز خواست و طلب ندارم.

مدّتی بسیار می‌کرد این دعا روزتاشب، شب‌همه شب‌تا ضُحیٰ (۱۴۶۲)

آن کاهلِ بی‌سعی، مدّتی طولانی به این دعا مشغول بود، یعنی روز تا شب و سراسر شب را تا دمیدن آفتاب، به این دعا می‌پرداخت. [«ضحیٰ»: نیمروز، چاشتگاه.]

خلق می‌خندید بر گفتارِ او بر طمعْ‌خامیّ و، بر پیکارِ او (۱۴۶۳)

امّا مردم به سخنان او و نیز به خام‌طمعی و پافشاری او می‌خندیدند. [مردم بر احوال او می‌خندیدند و تسخُر می‌آوردند در حالی که خبر نداشتند که او از روی صدق و صفا چنین دعایی می‌کرده است.]

---

۱. دوتُو: دولایه، زیرا یکی از معانی تُو، پرده و لایه است، منظور ابرهای متراکم و باران‌زاست؛ امّا برخی گفته‌اند در اینجا «دوتُو» به معنی خمیده است و این ناظر به شکل ابرهای آسمان است که به شکل نیمکره‌ای دیده می‌شود. معنی اخیر بعید و تکلّف‌بار است و معنی نخست با سیاق بیت سازوارتر است.

(۱۴۶۴) که‌چه می‌گوید عَجَب این سُست ریش[۱]؟ یـا کسـی دادست بـنگِ بـی‌هُشیش؟

مردم می‌گفتند: شگفتا این احمق چه می‌گوید؟ مگر کسی به او مخدّراتِ بیهوش‌کننده داده است؟

(۱۴۶۵) راهِ روزی‌کسب ورنج‌استو تعب هر کسی را پیشه‌یی داد و طـلب

راه به دست آوردن روزی، کار و رنج و زحمت است، خداوند به هر کسی قدرت کار و انگیزهٔ طلب عطا کرده است.

(۱۴۶۶) اُطْـلُبوا الْأَرْزاقَ فـی اَسْـبابِها اُدْخُـلُوا الْأَوْطـانَ مِـنْ اَبْـوابِـها

روزی‌ها را از طریق علل و اسباب آن بجویید، و به خـانه‌ها درآیـید از درهـای آن.

[مصراع دوم اشاره به قسمتی از آیهٔ ۱۸۹ سورهٔ بقره: ...وَ أْتُوا الْبُیوتَ مِنْ اَبْوابِها وَ اتَّقُوا اللّهَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ. «... و به خانه‌ها اندر شوید از درهای آن. و بترسید از خدا، باشد که رستگار شوید.»]

(۱۴۶۷) شاه و سلطان و رسولِ حق کـنون هست داودِ نَـبیِّ ذُوفُـنون

باز مردم گفتند: امروز، شاه و سلطان و رسول حضرت حق، داود نبی(ع) است که دارای هنرهای متعدّدی است.

(۱۴۶۸) با چنان عِزّی و نازی کاندروست که گزیدستش عنایت‌هایِ دوست

بواسطهٔ آن همه عزّت و لطافت روحانی و معنوی که دارد، حق‌تعالی او را مورد عنایت خاصّهٔ خود قرار داده و به مقام نبوّت برگزیده است.

(۱۴۶۹) معجزاتش بـی‌شمار و بـی‌عدد موجِ بخشایش مَـدَد انـدر مـدد[۲]

معجزات او را نمی‌توان به شمارش درآورد و امواج بخشایش الهی، پی‌درپی به او می‌رسد.

---

۱. سُست ریش: احمق.

۲. مَدَد اَندر مَدَد: پیوسته، لاینقطع. مَددَ به معنی یاریگری، نصرت، و کمک است. اصل آن به معنی زیادت و فراوانی است. با توجّه به معنی اخیر منظور اینست که امواج دهش و بخشش الهی، بسیار فراوان می‌رسد.

هیچ‌کس را، خود ز آدم تـا کـنون کی‌بُده‌ست‌آوازِ صدچون اَرْغَنون[1]؟ (۱۴۷۰)

از زمان آدم تابه امروز چه‌کسی پیداشده که صدایش مانندصد ارغنون بوده است؟یعنی هیچکس مانند داود(ع) صوت خوش‌نداشته‌است.[به‌توضیح و شرح بیت(۴۹۳) دفتردوّم‌مراجعه شود.]

که به هر وعظی بمیراند دویست آدمی را صوتِ خوبش کرد نیست (۱۴۷۱)

حضرت داود(ع) بقدری صدای لطیف و دلنشین داشت که در هر وعظی، صدای خوب او دویست نفر را از شدّت شوق و ذوق بی‌جان می‌کرد.

شیر و آهو جمع گـردد آن زمـان سویِ تذکیرش مُغَفَّل[2] ایـن از آن (۱۴۷۲)

معجزهٔ دیگر حضرت داود(ع) این بود که هرگاه به وعظ و سخن می‌پرداخت، شیر و آهو نیز پیرامون او جمع می‌شدند. [یعنی صدای او بقدری دلربا بود که شیر درنـده و آهـوی چرنده از یکدیگر غافل می‌شدند. نه شیر به آهو حمله می‌کرد و نه آهو از او می‌رمید، زیرا هر دو مجذوب نوای داودی بودند.]

کوه و مرغان، هم‌رسایل[3] با دَمَش هردو اندر وقتِ دعوت مَـحْرمش (۱۴۷۳)

کوه‌ها و پرندگان نیز با نوای دلاویز داود، هم‌آواز می‌شدند. و همهٔ آنها به هنگام نیایش داود با او انیس و محرم می‌گشتند. [دو بیت اخیر، اشاره دارد به مضمون آیهٔ ۱۰ سورهٔ سبأ که توضیح آن در شرح بیت (۹۱۵) دفتر دوّم گذشت.]

این وصدچندین مَر اورا معجزات نورِ رویَش بی‌جِهات و در جِهات (۱۴۷۴)

علاوه بر معجزاتی که گفته شد، او صد نوع دیگر از این مـعجزات دارد. نـور روی او هرچند در مکان نمی‌گنجد ولی در مکان مقیّد شده است. [«نور رویش» اشاره دارد به وجـه

---

۱. اَرْغَنُون: معرَّبِ اُرْگانُن، آلتی بوده است در موسیقی که مردم یونان و روم بکار می‌بردند، و آن را در قدیم با سه مَشکِ بزرگ از پوست گاومیش می‌ساختند و روی این مشک‌ها، نی‌هایی مسین و یا رویین و یا زرّین که در فواصل معیّن دارای سوراخ‌هایی بود سوار می‌کردند. (ر.ک. مفاتیح‌العلوم، ص ۲۲۵)

۲. مُغَفَّل: ر.ک. توضیح بیت (۳۳۵۰) دفتر اوّل.

۳. رَسایل: ر.ک. توضیح بیت (۱۹۱۷) دفتر اوّل.

حقّی حضرت داود(ع) که روح پرنور اوست، مظهر تام الهی است و از این حیث در هیچ مکان و کمیّتی محدود نمی‌شود، امّا وجه خلقی او که جسم اوست در اندازه‌ها و مقادیر مادی و جسمانی محدود است. آن روح پرنُور و جهت‌ناپذیر او در قالب جسم متجسّد شده است. برخی گفته‌اند: بی‌جهات در اینجا یعنی مطلق و باجهات یعنی مقیّد[۱].]

(۱۴۷۵) با همه تمکین، خدا روزیِ او کرده باشد بسته اندر جست‌وجو

با همهٔ قدرت و تصرّفی که حضرت حق به او عنایت کرده بود، با این‌حال رزق و روزی او را به کار و تلاش و جستجو مشروط کرده بود.

(۱۴۷۶) بی‌زِره‌بافیّ و، رنجی روزیش می‌نیآید با همه پیروزیش

آن حضرت با همهٔ عزّت و توفیق، رزق و روزی‌اش بدون زره‌سازی و زحمت حاصل نمی‌شد. [اشاره به مضمون آیهٔ ۱۰ سورهٔ سبأ که توضیح آن در شرح بیت(۷۰۳) همین دفتر آمده است.]

(۱۴۷۷) این‌چنین مَخْذولِ[۲] واپس مانده‌یی خانه گَنده دون و، گَردون رانده‌یی

با این حال، چنین شخص خوار و واپس‌مانده از قافلهٔ کار و تلاش و این خانه خرابِ گند گرفته و نگون‌بخت. [ادامهٔ مطلب در بیت بعد.]

(۱۴۷۸) این‌چنین مُدبِرهمی خواهد که زود بی‌تجارت پُر کُند دامن ز سود

چنین آدم نگون‌بختی می‌خواهد که هرچه زودتر و بدون کار و کسب، دامن خود را از سود و نفع پُر کند.

(۱۴۷۹) این چنین گیجی بیآمد درمیان که برآیم بر فلک بی‌نردبان

حالا یک چنین آدم گیجی پیدا شده و می‌گوید: من بدون نردبان به اوج آسمان صعود می‌کنم. یعنی بدون بکار بستن علل و اسبابِ حشمت و بزرگی می‌خواهم جزو بزرگان شوم،

---

۱. ر.ک. المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۲۱۳.
۲. مَخْذُول: خوار شده.

در حالی که برای رسیدن به مراتب بالا بایستی عوامل آن را فراهم آورد.

این همی گفتش به تَسْخُر رو بگیر که رسیدت روزی و آمد بَشیر (۱۴۸۰)

یکی از مردم با حالت طنز و تمسخر به آن خام طمع گفت: آره، بگیر که روزیت رسید! مژده‌دهنده آمد! [چرا نشسته‌ای، روزیِ آماده‌ات را از دستش بگیر.]

و آن همی خندید ما را هم بده ز آنچه یابی هدیه، ای سالارِ ده (۱۴۸۱)

و آن دیگری می‌خندید و می‌گفت: ای کدخدا، از آن گنجِ بی‌رنج که یافته‌ای سهم مرا هم بده!

او ازین تشنیعِ مردم وین فسوس کم نمی‌کرد از دعا و چاپلوس (۱۴۸۲)

امّا آن مرد بیچاره با وجود این همه نکوهش و تمسخر، دست از دعا و التماس برنمی‌داشت و از طلبِ روزیِ بدونِ کار و تلاش صرف‌نظر نمی‌کرد.

تا که شد در شهر معروف و شهیر کو ز انبانِ تهی جُویَد پنیر (۱۴۸۳)

تا اینکه بالاخره کار او به جایی رسید که در میان مردمِ شهر معروف به این شد که: فلانی از انبان خالی، پنیر می‌خواهد به دست آورد. [مصراع دوّم شبیه ضرب‌المثل **موی بر کف دست برآمدن** است. و این کنایه از امری محال است. صائب گوید:

بر کف دست اگر موی برون می‌آید می‌رسد دست به موی کمر یار مرا[1]]

شد مثل در خام‌طبعی آن گدا او ازین خواهش نمی‌آمد جدا (۱۴۸۴)

با اینکه آن بیچاره در خام طبعی، ضرب‌المثل شده بود، با اینحال دست از خواهش و التماس برنداشت. [همان‌طور که گفته آمد یکی از آداب دعا اصرار و الحاح و مداومتِ بر آن است. روایات بسیاری از پیامبر(ص) و ائمهٔ معصومین(ع) و اولیاءالله رسیده که در دعا باید ثابت قدم بود.]

---

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج ۴، ص ۱۷۵۷.

دویدنِ گاو در خانهٔ آن دعاکننده به الحاح

قالَ النَّبیُّ عَلَیهِ‌السَّلم: اِنَّ‌اللّهَ یُحِبُّ‌الْمُلِحّینَ فِی‌الدُّعاءِ

زیرا عینِ خواست از حق تعالی والحاحِ خواهنده را بِهْ است از آنچه می‌خواهد آن را از او

(۱۴۸۵) تا که روزی ناگهان در چاشتگاه این دعـا مـی‌کرد بـا زاریّ و، آه

آن مرد در صبح یکی از روزها مشغول دعا و زاری بود. [در عنوان این فصل، اشاره به حدیثی شده که ترجمهٔ آن اینست: «همانا خداوند، اصرارکنندگان در دعا را دوست می‌دارد.» این حدیث را که از پیامبر(ص) نقل شده با این عبارت در کتب ستّه نیافتم. امّا احادیثی نظیرآن از حضرت ختمی‌مرتبت نقل شده است از آن جمله: اِنَّ‌اللّهَ یُحِبُّ السّائلَ اللَّـحُوحَ[1]. «همانا خداوند، درخواست کنندهٔ مُصِرّ را دوست می‌دارد.» یکی از آداب دعا، اصرار و اِلحاح است. در کتب مربوط به دعا، فصل جداگانه‌ای در این باره گشوده شده است.]

(۱۴۸۶) ناگهان در خانه‌اش گـاوی دَویـد شاخ زد، بشکست دَرْبَند و کـلید

ناگهان گاوی دوان دوان به خانه‌اش درآمد و شاخی به در زد و زنجیر و قفلش را شکست.

(۱۴۸۷) گاوِ گُستاخ اندر آن خانه بجَست مرد در جَست و قَوایم‌هاش[2] بست

آن گاوِ بی‌باک و یله پس از شکستن قفل و بندِ در، به درون خانه پـرید و آن مـرد، بیدرنگ دست و پای گاو را محکم بست.

(۱۴۸۸) پس گلویِ گـاو بُـبرید آن زمـان بـی‌توقّف، بـی‌تأمّل بـی‌امـان

سپس بیدرنگ و بی‌هیچ اندیشه و امانی، سر گاو را بُرید.

(۱۴۸۹) چون‌سرش‌بُبرید،شد سویِ قصاب تا اِهابش[3] بر کَـنَد در دَم شـتاب

همینکه سر آن گاو را بُرید، سراغ قصّاب رفت تا هـرچـه زودتـر پـوستش را بکَـنَد.

---

۱. المحجّةالبیضاء، ج ۲، ص ۲۹۵.

۲. قَوایم: قائمه به معنی یک پای یا یک دست ستور.

۳. اِهاب: پوست، پوستِ دبّاغی نشده، جمعِ آن: اُهُب.

[بدین‌ترتیب آن دعاکننده به مراد خویش رسید. نقل این حکایت در اینجا موقتاً قطع می‌شود و در بیت (۲۳۰۶) به بعد تتمّهٔ آن بیان می‌شود.]

عذر گفتنِ نظم‌کننده و مَدَد خواستن

ای تقاضاگر[۱] درون همچون جَنین چون تـقاضا مـی‌کنی اِتـمامِ ایـن (۱۴۹۰)

در اینجا حضرت مولانا مناجات و نیایشی را آغاز می‌کند که با مطالب پیشین مرتبط است. زیرا آن مرد در زمان حضرت داود(ع) از خدا رزق و روزی مادّی خواست و در ایـن خواست نیز اصرار و پافشاری کرد و سرانجام به مقصود رسید و مرادش از درِ خانه‌اش درآمد. و اینک مولانا از درگاه الهی، رزق معنوی می‌طلبد، یعنی‌از خدا می‌خواهد که بـرای اِتـمام و اِکمال مثنوی، معارف باطنی و واردات قلبی را به او الهام کند؛ زیرا مولانا، مثنوی را نـه زادهٔ تعقّلات بشری که انعکاسِ خطاب الهی می‌شمرد. امّا معنیِ بیت: ای تقاضاکننده‌ای که این معانی را در درونم همانند جَنین نهاده‌ای و ظهور و زایش آن را نیز میسّر می‌کنی، اگر اِتمام و اِکمال این مثنوی را مقتضی می‌دانی. [منظور از «تقاضاگر» کیست؟ آیا وحی قلبی است که از جانب حق در می‌رسد[۲]؟ درون پُرجوش و خروش مولاناست؟ معانیِ مکمون در قلب مولاناست؟ و یا ذات احدیت است که از طریق الهام، مولانا را به سوی خلق و تکـمیل مـثنوی سـوق داده است؟ وجه اخیر مناسب‌تر است، زیرا مولانا همانطور که گفته شد، مثنوی را زاییدهٔ الهـامات ربّانی می‌داند. (اللّه اعلم بالصَّواب). بیت فوق، متضمن معنی شرط و بیت بعد، جواب شـرط است. امّا **یوسف‌بن احمد مولوی** «چون» را در مصراع اوّل، ادات تشبیه دانسته و «چون» در مصراع دوّم را اداتِ تعلیل[۳].]

سهل گـردان، ره نـما، تـوفیق ده یـا تـقاضا را بِـهِلْ، بـر مـا مَـنه (۱۴۹۱)

بنابراین، اِتمام این مثنوی را آسان فرمای. به من راه نشان بده، و توفیقِ تکمیل آن را

---

۱. تقاضاگر: درخواست‌کننده، تقاضاکننده. «گَر» پسوند فاعلی است. هرگاه به آخر اسمِ «مـعنی» درآیـد، صفت فاعلی می‌سازد مانند بیدادگر، ستمگر.

۲. ر.ک. سرّ نی، ج ۱، ص ۳۹.

۳. ر.ک. المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۲۱۵.

عطا کن. در غیر این صورت، این تقاضای درونی را از من سلب کن و آن را در وجود ما قرار مده. [اگر قرار است که توفیق اِکمال و تکمیل مثنوی برایم فراهم نیاید، پس اخگر ذوق و شوق درونی مرا نسبت بدان مهمّ فسرده و خموش فرما، که شوقِ بی‌توفیق، موجب رنج و وبال می‌شود[۱]. خوارزمی گوید: الهی چون از این مستمندِ مستهام، تقاضای نظم کلامی می‌نمایی، باید که توفیق خویش، بدرقهٔ طریق من سازی و بعنایتِ بی‌علّت به حال این شکسته پردازی[۲].]

(۱۴۹۲) چون ز مُفْلِس زر تقاضا می‌کنی زر ببخشش در سِر، ای شاهِ غنی

ای شاه توانگر، هرگاه از مستمندی طلا طلب می‌کنی، ابتدا نهانی به او طلا ببخش، سپس از او تقاضای طلا کن. [ای خداوند بی‌نیاز، من ذاتاً از همهٔ معارف و حقایق جهان هستی خالی و تهیدستم. اگر از منِ بینوا و مفلس، زرِ حقایق و معارف طلب می‌کنی، ابتدا مرا از این سرمایهٔ معنوی برخوردار کن و سپس از من بخواه که، گویندهٔ اسرار و حقایق معنوی باشم.]

(۱۴۹۳) بی‌تو نظم و قافیه، شام و سحر زَهره کی دارد که آید در نظر؟

ای خداوند حکیم، اگر لطف و عنایت خاصّهٔ تو نباشد، شعر و قافیه کی جرأت پیدا می‌کنند که شب و صبح به ذهن و زبان من سرازیر شوند؟ [پس تا حضرت حق، در کسوت معانی تجلّی نکند، جمال معانی کجا در نظر آید[۳]؟ به روایت افلاکی[۴]، گاه انشاد مثنوی از آغاز شب تا بامداد ادامه می‌یافت. ر.ک. شرح بیت (۱۸۰۷) دفتر اوّل.]

(۱۴۹۴) نظم و تجنیس[۵] و قوافی ای علیم بندهٔ امرِ تواَند از ترس و بیم

ای خداوند دانا، شعر و جِناس و قافیه‌سازی‌ها، جملگی مطیع فرمان تو هستند و از بیم و خوف، بندهٔ تو.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۷۴.
۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۳۱.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۷۵.
۴. ر.ک. مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۷۴۲.
۵. تَجْنیس: جِناس از صنایع بدیعی است و عبارت است از اتفاق دو کلمه در حروف و اختلاف در معنی، و اقسام آن بسیار است.(ر.ک. هنجار گفتار، ص ۳۱۴)

چون مُسَبِّح کرده‌یی هر چیز را ذاتِ بی‌تمییز و باتمییز را (۱۴۹۵)

خداوندا، چون موجودات بی‌عقل (جماد و نبات و حیوان) و موجوداتِ با عقل(فرشته و جنّ و انسان) را نیایشگر خود کرده‌ای.

هر یکی تسبیح بر نوعی دگر گوید و، از حالِ آن این بی‌خبر (۱۴۹۶)

هر یک از آنان با زبان مناسب ذاتِ خود، تو را به نوعی نیایش و تقدیس می‌کند، در حالی که این یکی از حالِ دیگری خبر ندارد. [دو بیت اخیر اشاره دارد به مضمون آیهٔ ۴۴ سورهٔ اِسراء که توضیح آن در بیت (۵۱۳) دفتر اوّل آمده است.]

آدمی مُنکر ز تسبیحِ جماد و آن جماد اندر عبادت اوستاد (۱۴۹۷)

انسان، منکر تسبیح و نیایش جمادات است، در صورتی که جمادات در بندگی و حق تعالی، ماهر و حاذق‌اند. [موضوع تسبیح جمادات در بیت (۵۱۳) و (۲۱۱۹ـ۲۱۱۳) و (۲۱۵۹) دفتر اوّل و نیز بیت (۱۰۳۸ـ۱۰۳۰) همین دفتر بیان شده است.]

بل که هفتاد و دو ملّت هر یکی بی‌خبر از یکدگر، واندر شکی (۱۴۹۸)

حتی پیروانِ هفتاد و دو مذهب از حالِ یکدیگر بی‌خبر هستند و تسبیح و نیایش پیروان دیگر مذاهب را با شکّ و تردید نگاه می‌کنند. حال آنکه نیایش همگان راه به سوی حق تعالی دارد. [توضیح «هفتاد و دو ملّت» در بیت (۳۲۸۸) دفتر اوّل آمده است.]

چون دو ناطق را ز حالِ یکدگر نیست آگه، چون بُوَد دیوار و در؟ (۱۴۹۹)

درصورتی که دو انسان ناطق از حال یکدیگر آگاه نیستند، چگونه ممکن است که در و دیوار جامد از تسبیح یکدیگر باخبر باشند؟

چون من از تسبیحِ ناطق غافلم چون بداند سُبحهٔ[1] صامت دلم؟ (۱۵۰۰)

وقتی که من از تسبیح و نیایش‌پیروانِ دیگر مذاهب که ناطق و عاقل‌اند خبر ندارم، قلب

---

۱. سُبْحَه: دعا، ذکر.

من از تسبیحِ جمادات که ساکت و فاقد عقل‌اند چگونه خبردار می‌شود؟

(۱۵۰۱) سُنّی از تسبیحِ جَبری بی‌خبر جبری از تسبیحِ سُنّی بی‌اثر

سُنّی‌ها از تسبیح جبری‌ها بی‌خبرند، و جبری‌ها نیز از تسبیح سُنّی‌ها. [در مثنوی هرگاه «سُنّی» در مقابل، جبری و معتزله و فلسفی و فیلسوف بکار رود، منظور عارف است. چنانکه در دیگر آثار مولانا نیز بکرّات اینگونه استعمال شده است[1]. توضیح «سُنّی» در شرح بیت(۶۱) دفتر دوّم آمده است.]

(۱۵۰۲) هست سُنّی را یکی تسبیحِ خاص هست جبری را ضدِ آن در مَناص[2]

سُنّی‌ها تسبیح و نیایش خاصّی دارند و جبری‌ها نیز تسبیح و نیایشی ضدّ آنها دارند که بدان پناه می‌برند.

(۱۵۰۳) این همی گویدکه:آن ضال‌است وگُم بی‌خبر از حالِ او و، ز امرِ قُمْ

این فرقه می‌گوید: آن دیگری گمراه و منحرف است، زیرا از حال درونی او و اقتضای فرمانِ «برخیز» بی‌خبراست. [قُمْ، فعل امر حاضر از قامَ یَقُومُ، محتملاً به دو آیهٔ قرآنی اشارت دارد. یکی آیهٔ ۲ سورهٔ مُدّثّر: قُمْ فَأَنْذِرْ. «برخیز و هشدار ده.» در این صورت، منظور اینست که افراد هر فرقه‌ای، به اقتضای مسئولیت مذهبی، خویش را موظّف به تبلیغ رسالت و ابلاغ پیام مذهب خود می‌دانند. بنابراین تکفیر و تضلیل دیگر فرقه‌ها کاری ناپسند است. و نیز می‌تواند اشاره باشد به آیهٔ ۲ سورهٔ مُزّمّل: قُمِ اللَّیْلَ اِلّا قَلیلاً. «برخیز به شب مگر اندکی.» همانگونه که پیامبر(ص) و مؤمنان به فرمان حق به عبادت و نیایش دعوت شده‌اند، سایر فرقه و نحله‌های مذهبی نیز هر کدام موظف به تسبیح و تقدیس حضرت حق‌اند، پس نباید نیایش خود را ستود و نیایش دیگران را نکوهید، چه هر کس به زبانی، خدا را تسبیح می‌کند. الله اعلم بالصّواب.]

---

۱. ر.ک. فیه‌مافیه، ۱۰۷ و ۱۱۳.

۲. مَناص: مصدر میمی و اسم مکان از ناصَ یَنُوصُ به معنی پناه بُردن و پناهگاه و گریختن و گریزگاه است. عربان در وقتِ گریز از حوادث هولناک و بویژه در جنگ‌ها این کلمه را تکرار می‌کردند.

(۱۵۰۴) وآن همی‌گوید که این را چه خبر؟ جنگشان افگند یزدان از قَدَر

و آن دیگری نیز برمی‌گردد و به معترض اشاره می‌کند و می‌گوید: این که به مذهبِ ما انتقاد می‌کند، از حقیقت چه سَرَش می‌شود؟ مشیّت الهی، اینان را به جان هم انداخته است. [چنانکه در آیهٔ ۸ سورهٔ شوریٰ آمده است: وَ لَوْشاءَاللّهُ لَجَعَلَهُمْ اُمَّةً‌واحِدَةً وَلٰکنْ یُدْخِلُ مَنْ یَشاءُ فی رَحْمَتِهِ وَالظّالِمُونَ مالَهُمْ مِنْ ولیٍّ وَلا نَصیرٍ. «و اگر خداوند بخواهد همهٔ آنان را امّتی واحد می‌کند، ولیکن هر که را خواهد در آورد به رحمتِ خویش و ستمگران را دوست و یاوری نیست.» اگرخدا ارادهٔ تکوینی کند همهٔ مردمان یگانه شوند و این وحدت از روی جبر و اکراه است نه اختیار[۱]. امّا حضرت حق به اقتضای ارادهٔ تشریعی، مردم را در انتخاب راه مخیّر کرده است؛ از اینرو هر کسی برحسب مراد و مطلوب خود راهی را برگزیده است. مولانا در این چند بیت، به جنگ‌ها و ستیزه‌های خانمان‌برانداز فرقه‌ای اشارت می‌کند و آن را می‌نکوهد. و این سخنان را در عصری زده که هنوز نائرهٔ جنگ‌های صلیبی زبانه می‌کشیده و ستیزه‌های مذهبی بَر دوام بوده است.]

(۱۵۰۵) گوهرِ هر یک هویدا می‌کند جنس از ناجنس پیدا می‌کند

حق‌تعالی با این ستیزه‌ها و اختلافات می‌خواهد گوهر آنان را آشکار کند و سره را از ناسره جدا سازد. [زیرا تا تضارب افکار و تعاطیِ آرا پیش نیاید و تا آدمی در کورهٔ حوادث گام نگذارد جوهر مکنونِ او آشکار نمی‌شود.]

(۱۵۰۶) قهر را از لطف داند هرکسی خواه دانا، خواه نادان، یا خَسی

همه کس چه دانا و چه نادان و یا پست و حقیر، فرق میان قهر و لطف را می‌شناسد.

(۱۵۰۷) لیک لطفی قهر در پنهان شده یا که قهری در دلِ لطف آمده

اما لطفی که در میانِ قهر پنهان شده و یا قهری که در دلِ لطفی پوشیده شده. [دنباله مطلب در بیت بعد.]

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۲۲، کشّاف، ج ۴، ص ۲۱۱.

(۱۵۰۸) کـــم کســـی دانَـد مگـر رَبّـانیی کِش بُـوَد در دل مِـحَکّ جـانیی

چنین لطف و قهری که در هم سرشته و پوشیده شده، برای کمتر کسی آشکار می‌شود، و تنها مردان الهی می‌توانند ماهیّت اینگونه لطف و قهر را از هم بازشناسند. [تشخیص صورتِ ظاهریِ لطف و قهر، از عهدهٔ هر کسی برمی‌آید، حتّی کودکان نیز بدین کار تمکّن دارند. امـا تشخیص لطف و قهری که در هم پوشیده شده، کار هر کسی نـیست. بـدین جـهت است کـه خداوند در آیهٔ ۲۱۶ سورهٔ بقره می‌فرماید: ... وَ عَسیٰ اَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ هُوَ خَـیْرٌ لَکُـمْ وَ عَسیٰ اَنْ تُحِبُّوا شَیْئاًوَ هُوَ شَرٌّ لَکُمْ وَاللّهُ یَعْلَمُ وَ اَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ. «... و بسا چیزی را که ناخوش دارید درحالی که همان چیز برای شما نکوتر است، و بسا که چیزی را دوست بدارید در حالی که همان چیز برای شما بدتر است. و خدای داند و شما ندانید.» غالب انسان‌ها ملاکِ لطف و خیر را برمبنای کامجویی‌های آنی و گذرا، و ملاکِ قهر و شرّ را براساسِ رنج‌ها و ناگواری‌ها قرار می‌دهند؛ بنابراین هرچیزی که آنان را به لذایذ نفسانی رسانَد، لطف و خیر مـی‌شمرند، و هرچه آنها را به رنج کشد قهر و شر محسوب می‌دارند. چنین ملاکی، در شناخت پدیده‌ها قطعاً نارسا و گمراه‌کننده است و از اینرو غالبِ مردم به ورطهٔ خبط و اشتباه و نهایتاً به نگونساری و بدفرجامی گرفتار می‌شوند. تنها کسانی قادر به تمیز قهر و لطفِ در هم پوشیده شده هستند که بینشی عمیق و بصیرتی ژرف و سینه‌ای زدوده از غبار کین و آز و شهوات داشته باشند.]

(۱۵۰۹) باقیان زین دو گُمانی مـی‌بَرَند سویِ لانهٔ خود به یک پَر می‌پرند

سایر مردم دربارهٔ تشخیص قهر و لطف تنیده در هم، پیرو ظنّ و گمان خـویش‌انـد و لاجَرَم فقط با یک بال به سوی مقصود خویش پرواز می‌کنند. یعنی با اطمینان و یقین زندگی نمی‌کنند.

بیانِ آنکه علم را دو پَر است و گُمان را یک پَر است
ناقص آمد ظنّ، به پرواز اَبتر است، و مثالِ ظنّ و یقین در علم

(۱۵۱۰) علم را دو پر، گُمان را یک پَر است ناقص آمد ظن به پرواز اَبْتَر است

علم دارای دو بال و گمان دارای یک بال است. بنابراین گُمان در پرواز ناقص و عاجز است. [با ظنّ و گمان نمی‌توان به سوی منزل حضرت معشوق پرواز کرد.]

مرغِ یک پَر، زود افتد سرنگون باز بَر پَرَّد دو گامی یا فزون (۱۵۱۱)

پرندهٔ تک‌بال، زود سرنگون می‌شود و بر زمین می‌افتد. دوباره پرواز می‌کند، امّا دو گام و یا بیشتر می‌پرد و دوباره سقوط می‌کند.

اُفت و خیزان می‌رود مرغِ گُمان با یکی پَر بر امیدِ آشیان (۱۵۱۲)

پرندهٔ گُمانِ آدمی، افتان و خیزان با یک بال پرواز می‌کند به امید آنکه به آشیانش برسد. [آدمی به امید کشف حقیقت می‌رود، و چون به گُمانِ خود تکیه دارد طعمهٔ ددان و حرامیان راه می‌شود.]

چون ز ظن وارَست، علمش رُو نمود شد دو پَر آن مرغِ یک پر، پَر گُشود (۱۵۱۳)

وقتی که از ظنّ و گمان رهید، و علم به او روی نمود، آن پرندهٔ آسمان حقیقت دارای دو بال می‌شود پس بال دیگری می‌گشاید و به سوی آسمانِ حقیقت پرواز می‌کند. [پس آدمی اگر در ظنّ فرومانَد به معرفت راستین راه نیابد.]

بعد از آن یَمْشی سَوِیّاً مُستقیم نَی عَلیٰ وَجْهِهٖ مُکِبّاً اَوْ سَقیم (۱۵۱۴)

پس از آنکه سالک از ظنّ و گمان خلاص شد، به علم حقیقی می‌رسد و در نتیجه روح او دارای دو بال می‌شود و زان پس در طریق مستقیم حق، با حالت اعتدال حرکت می‌کند، نه سرنگون می‌شود و نه ناقص و ناهنجار حرکت می‌کند. [اقتباس از آیهٔ ۲۲ سورهٔ مُلک است: **اَفَمَنْ یَمْشی مُکِبّاً عَلیٰ وَجْهِه اَهْدیٰ اَمَّنْ یَمْشی سَوِیّاً عَلیٰ صِراطٍ مُستقیم**. «آیا کسی که رَوَد نگونسار بر رویِ خود به هدایت نزدیکتر است و یا کسی که راست‌قامت و به اعتدال بر راه راست، گام سِپُرَد؟» آیهٔ فوق وضع روحی دو گروهِ مؤمن و کافر را با تمثیلی روشن مقایسه کرده است. کلمهٔ «مُکِبّ» (نگونسار) صفتی از باب اِفعال(اِکْباب) است. این لفظ در ثلاثی مجرد، معنی متعدّی دارد، امّا در باب اِفْعال معنی لازم نیز می‌دهد. در آیهٔ فوق، معنی لازم دارد. و منظور کسی است که سرِ خود را به پایین می‌اندازد و نه به جلوی خود می‌نگرد و نه به چپ و راست خود. کافران مصداقِ حقیقی این تمثیل‌اند[۱].]

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۲۹. وجوه دیگری نیز گفته‌اند که حاجت به ذکر آن نیست.

(۱۵۱۵) با دو پَر، بَر می‌پَرَد چون جبرئیل بی‌گُمان و بی‌مگر، بی‌قال و قیل

سالک پس از آنکه به علم حقیقی دست یازید، همانند جبرئیل با دو بال و عاری از گمان و تردید و حرف و سخن به پرواز درمی‌آید. [دو پَر(= دو بال) اشاره به علم و عمل[۱] و یا درک و یقین[۲] دارد.]

(۱۵۱۶) گر همهٔ عالم بگویندش: تُوی بر رهِ یزدان و، دینِ مُستوی

این سالک به چنان استغنای روحی و علوّ طبعی می‌رسد که اگر فرضاً همهٔ جهانیان جمع شوند و او را تحسین کنند و به او بگویند: آفرین بر تو که در طریق حق گام می‌سپری و کسی پیدا نمی‌شود که مانند تو این راه را درنوردد.

(۱۵۱۷) او نگردد گرم‌تر از گفتشان جانِ طاقِ او نگردد جُفتشان

او از شنیدن این همه تحسین، گرم‌تر و چالاک‌تر نمی‌شود و روحِ یکتا و بی‌نظیر او هرگز با آن تحسین‌کنندگان هم‌سنخ و همراه نمی‌شود. یعنی هیچ تغییری در او پدید نمی‌آید.

(۱۵۱۸) ور همه گویند او را گمرهی کوه پنداریّ و، تو بَرگِ کَهی

و اگر همهٔ اهل عالم جمع شوند و او را تقبیح کنند و بگویند: تو گمراهی، و هرچند خود را کوه می‌پنداری ولی در واقع برگ کاهی بیش نیستی.

(۱۵۱۹) او نیفتد در گُمان از طعنشان او نگردد دردمند از ظَعْنشان[۳]

آن سالک عالی مقام از نکوهش نکوهشگران به تردید دچار نمی‌شود و عدم توجّه آنان به او، وی را دردمند نمی‌سازد. [قسمتی از آیهٔ ۵۴ سورهٔ مائده را تداعی می‌کند:

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، ص ۵۶۳.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۸۰.

۳. ظَعْن: به معنی کوچیدن است. در این صورت ممکن است منظور از آن، دوری و بی‌توجّهی مردم نسبت به آن سالک باشد. در برخی از نسخه‌ها ضَغْن (=کینه) آمده که با این بیت مناسبتِ روشنی دارد. یعنی کینه و عداوت مردم، وی را رنجیده نمی‌سازد. در پاره‌ای از نسخه‌ها به تبعیت از «طَعْن» واقع در مصراع اوّل، همان کلمه تکرار شده است. هر چند بی مناسبت نیست، امّا آرایشِ صوری بیت را مخدوش می‌سازد. الله اعلم بالصّواب.

...یُجاهِدُونَ فی سَبیلِاللّهِ وَ لا یَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ، ذٰلِکَ فَضْلُاللّهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشاءُ وَاللّهُ واسِعٌ عَلیمٌ. «... پیکار کنند در راه خشنودی خدا و نترسند از نکوهشِ نکوهشگران، اینست فضل خدای تعالی، دَهَد هرکه را که خواهد و خداست داناىِ وسعت‌بخش.» مولانا در بیست بیتِ اخیر علم یقینی را به پرندهٔ دو بال، و گمان را به پرندهٔ تک‌بال تشبیه کرده است. و این تمثیل را با ذوق عارفانه و طبع شاعرانهٔ خود بخوبی پرورده است. مضمون کلّی ابیاتِ مورد بحث از منبع فیّاض قرآن کریم سرچشمه گرفته است. درآیهٔ ۲۸ سورهٔ نَجْم می‌خوانیم: وَ مالَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ اِنْ یَتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنَّ وَ اِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً. «و بدان سخن دانشی ندارند. آنان تنها از گُمان پیروی کنند و گُمان، آدمی را از حق بی‌نیاز نسازد.»]

بلکه گر دریا و، کوه آید به گفت　　گویدش: با گمرهی گشتی تو جُفت　　(۱۵۲۰)

خلاصه کلام اینکه اگر دریا و کوه به سخن درآیند و به او بگویند: تو با گمراهان همدم و همراه شده‌ای.

هیچ یک ذرّه نیفتد در خَیال　　یا به طعنِ طاعنان رنجورْحال　　(۱۵۲۱)

حتی به اندازهٔ ذرّه‌ای دچار خیال و گمان نمی‌شود و همچنین از زخم‌زبان سرزنشگران پریشان‌حال نمی‌شود. [مولانا در حکایت ذیل، نقش مؤثر خیال را در تغییر احوال آدمی به شیوایی و بلاغتِ حیرت‌انگیزی بیان کرده است.]

مثالِ رنجورشدنِ آدمی به وهمِ تعظیمِ خلق و رغبتِ مشتریان به وی و حکایتِ مُعَلّم

خلاصهٔ داستان

کودکان مکتبخانه از سخت‌گیری‌های استاد خود در درس و مشق به ستوه آمده بودند. روزی دور هم جمع می‌شوند تا با مشورت و رای‌زنی، تدبیری اندیشند و مدّتی از دست استاد آسوده شوند و خلاصه بتوانند نَفَس راحتی بکشند. در میان آنان، کودکی زیرک بود. او تدبیری اندیشید و به دوستانش روی کرد و گفت: رفقا قرار می‌گذاریم که هر وقت استاد آمد، ابتدا من به او بگویم: استاد عزیز بلا دور است، مگر کسالتی دارید؟ چرا رنگ مبارکتان پریده است؟ و امثال این حرف‌ها. و اگر شما نیز همین حرف‌ها را به او بزنید قطعاً تحت تأثیر قرار می‌گیرد و دچار توهّمِ بیماری می‌شود و حالش دگرگونه می‌گردد و می‌توانیم مدّتی از دست او خلاص شویم. سرانجام کودکان، استاد را مغلوب سخنان و تلقینات خود می‌کنند و استاد خیال می‌کند که براستی دچار بیماری شده است. و بدین‌سان مکتبخانه تعطیل می‌شود و بچّه‌ها نَفَس راحتی می‌کشند. استاد به خانه می‌رود همسر خود را می‌نکوهد و بستری می‌شود.

* * *

مأخذ این داستان **فردوس‌الحکمة**، صفحه ۵۳۷ است[1]. ترجمهٔ آن به فارسی: کودکانی از دست معلّم خود به تنگ آمده بودند و برای پریشان کردن او هماره می‌گفتند: رنگت دگـر

---

۱. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۰۱.

شده، نیرویت فروخفته. وقتی که معلم به خانهٔ خود رفت همسرش را نکوهید و گفت: چرا مرا مانند کودکان، از حال و روزم باخبر نکردی؟

❊

مولانا در بیت (۱۵۲۱ـ۱۵۱۶) همین دفتر در توصیف قدرت روحی عارفان راستین می‌گوید: مدح و ذمّ به هیچ‌وجه در اینان، خیال و وهم نمی‌زاید. این تلقینات فقط در کسی مؤثر می‌افتد که مانند آن استاد مکتبخانه، مظهر حماقت و همانند فرعون، مظهر نخوت باشد. پس یکی را (مانند آن استاد)، ذم و بدگویی از میدان اعتدال بدر می‌برد و دیگری را (مانند فرعون) مدح و چاپلوسی دچار پریشان‌مغزی می‌سازد.

مولانا در این بخش از مثنوی شریف، قدرت تصرّف وهم را بر روان آدمی با تمثیلاتی بیان کرده است. تفصیل این موضوع، ضمن شرح ابیات آمده است[۱].

❊❊❊

(۱۵۲۲) **کودکانِ مکتبی از اوستاد رنج دیدند از ملال و اجتهاد**

کودکان مکتبخانه به جهت کوشش استاد در تعلیم آنان دچار خستگی و دلتنگی شده بودند.

(۱۵۲۳) **مشورت کردند در تعویقِ کار[۲] تا معلّم در فتد در اضطرار**

بنابراین کودکان با یکدیگر مشورت کردند تا کاری کنند که معلّم بیمار شود و در نتیجه مکتبخانه نیز تعطیل شود.

(۱۵۲۴) **چون نمی‌آید وَرا رنجوریی؟ که بگیرد چند روز او دُوریی**

به یکدیگر می‌گفتند: پس چرا او بیمار نمی‌شود که دستِ کم چند روزی از مکتبخانه دور شود؟

---

۱. ر.ک. شرح بیت(۱۵۶۱) همین دفتر.

۲. تعویقِ کار: منظور بازداشتن و متوقف کردن کار آموزش و تعلیم است.(ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۸۱)

تا رهیم از حبس و تنگیّ و، ز کار هست او چون سنگِ خارا برقرار (۱۵۲۵)

تا ما نیز از زندان و تنگنای مکتبخانه خلاص شویم و چند روزی نَفَس راحتی بکشیم. ولی افسوس که او مانند سنگِ ستبر از جایش تکان نمی‌خورد.

آن یکی زیرک‌تر این تدبیر کرد که بگوید: اوستا چونی تو زرد؟ (۱۵۲۶)

یکی از کودکان که از همه زیرک‌تر بود تدبیری اندیشید و گفت من به معلّم چنین می‌گویم: استاد چرا رنگِ رخساره‌ات زرد شده است؟

خیر باشد رنگِ تو بر جای نیست این اثر یا از هوا یا از تبی‌ست (۱۵۲۷)

ان‌شاءاللّه که خیر است. امّا رنگِ رخساره‌ات حالت طبیعی ندارد. یا هوای بد شما را به این روز انداخته و یا خدای ناکرده تبی بر شما عارض شده است!

اندکی اندر خیال افتد از این تو برادر هم مدد کن این چنین (۱۵۲۸)

آن کودکِ زیرک به سایر بچّه‌های مکتبخانه گفت: از این حرف‌های من، معلّم دچار اندکی خیال می‌شود، و تو نیز ای برادر و ای همدرس در این باره مرا یاری کن؛ یعنی تو نیز حرف مرا تأیید کن و معلّم را بیشتر دچار خیال کن.

چون درآیی از درِ مکتب، بگو: خیر باشد، اوستاد احوالِ تو؟ (۱۵۲۹)

مثلاً وقتی که وارد مکتبخانه شدی بگو: حضرت استاد آیا حالت خوب است؟ [یا: خیر است، ان‌شاءالله که حالت خوب باشد!]

آن خیالش اندکی افزون شود کز خیالی عاقلی مجنون شود (۱۵۳۰)

در این صورت آن خیال پیشین اندکی بیشتر می‌شود، زیرا بر اثر فکر و خیال، آدم خردمند نیز دیوانه می‌شود.

آن سوم و آن چارم و پنجم چنین در پیِ ما، غم نمایند و حَنین (۱۵۳۱)

نفر سوّم و چهارم و پنجم نیز وارد شود و همان حرف ما را بزنند و با قیافهٔ اندوه‌زده از

بیماری و کسالت معلّم اظهار همدردی و غمخواری کند.

(۱۵۳۲) تا چو سی کودک تَواتُر این خبر مُتَّفق گویند، یابد مُستَقَر

وقتی که سی نفر، این مسأله را متّفق و پی‌درپی بگویند خیالِ بیماری در قلب او اثر می‌گذارد و یا بیماری بر او عارض می‌شود.

(۱۵۳۳) هریکی گفتش که شاباش ای‌ذکی[1] باد بَخْتَت بر عنایت مُتَّکی

هر یک از همشاگردی‌ها به آن کودک گفتند: آفرین بر تو ای زیرک و هوشیار. بخت و اقبالت بر عنایت حق استوار و مستدام باد.

(۱۵۳۴) مُتَّفِق گشتند در عهدِ وَثیق که نگرداند سخن را یک رفیق

همهٔ آن کودکان، متّفقاً پیمانِ استواری بستند که هیچیک خلاف پیمان عمل نکند.

(۱۵۳۵) بعد از آن سوگند داد او جمله را تا که غَمّازی نگوید ماجَرا

سپس آن کودک زیرک همهٔ دوستان خود را سوگند داد تا مبادا سخن‌چینی از میانشان ماجرا را به کسی بگوید.

(۱۵۳۶) رایِ آن کودک بچربید از همه عقلِ او در پیش می‌رفت از رمه

فکر و تدبیر آن کودک زیرک بر اندیشهٔ همهٔ کودکان غلبه کرد. یعنی همهٔ آنان، رأی او را پذیرفتند، زیرا عقل او بر عقول آنان پیشی و سبقت داشت.

(۱۵۳۷) آن تفاوت هست در عقلِ بشر که میانِ شاهدان اندر صُوَر

همانگونه که زیبارویان با هم تفاوت دارند، یعنی یکی صورتاً زیباتر و دلرباتر از دیگری است، عقولِ بشری نیز دارای مراتبی است.

---

۱. ذَکیّ: زیرک، هوشیار. در برخی از نسخه‌ها زَکی (=پاک و پارسا) آمده که تناسبی با بیت ندارد.

زین قِبَل فرمود احمد در مَقال　　در زبان پنهان بُوَد حُسنِ رجال (۱۵۳۸)

حضرت ختمی‌مرتبت(ص) برای همین فرمود: زیباییِ آدمیان در زبانِ آنان نهفته شده است. [اشاره به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۱۲۷۰) دفتر اوّل آمده است.]

عقول خلق متفاوت است در اصلِ فطرت، و نزدِ معتزله[1] متساوی‌است، تفاوتِ عقول از تحصیلِ علم است

اختلافِ عقل‌ها در اصل بود　　بر وِفاق سُنّیان باید شنود (۱۵۳۹)

عقل‌های انسانی در اصل، با هم تفاوت دارد. و این مطلب را باید طبق رأی سنّی‌ها[2] پذیرفت. [به شرح بیت (۱۵۴۵) همین دفتر مراجعه شود.]

بر خِلافِ قولِ اهلِ اعتزال　　که عقول از اصل دارند اعتدال (۱۵۴۰)

برخلاف رأی معتزله که عقول بشری را در اصل، برابر می‌دانند.

تجربه و تعلیم بیش و کم کند　　تا یکی را از یکی اَعْلَم کند (۱۵۴۱)

به اعتقاد آنان، تجربه و تعلیم، موجب فزونی و کاستی عقول می‌شود و باعث می‌گردد که عقلی از عقل دیگر داناتر شود.

باطل‌است این، زانکه رایِ کودکی　　که ندارد تجربه در مَسلکی (۱۵۴۲)

بیت فوق در ردّ قول معتزله است: این سخن معتزله باطل است، زیرا عقل کودکی که در هیچ مسلکی تجربه نیندوخته، باوجود این [ادامهٔ مطلب در بیت بعد.]

بردمید اندیشه‌ای زآن طفلِ خُرد　　پیر با صد تجربه بوئی نبرد (۱۵۴۳)

گاه فکری از آن کودک خردسال ظاهر می‌شود که یک پیر معلّم با صد نوع تجربه بوئی از آن نبرده است.

---

۱. معتزله: ر.ک. شرح بیت (۶۱) دفتر دوّم.

۲. سُنّی: ر.ک. شرح بیت (۶۱) دفتر دوّم.

(۱۵۴۴) خودفزون، آن بِهْ که آن ازفطرت‌است تا ز افزونی که جهد و فکرت است

اگرچه آموزش و تجربه، سبب ازدیاد عقل می‌شود، امّا آن برتری و زیادتیِ عقلانی که فطری و خدادادی باشد بهتر است از آن عقلی که بر اثر کوشش و اکتساب حاصل شده باشد.

(۱۵۴۵) تو بگو: دادهٔ خدا بهتر بُوَد؟ یا که لنگی راهوارانه رَوَد؟

حالا ای عاقل، تو خودت بگو و انصافاً اقرار کن که آیا پای رهوار اندیشه‌ای که خدادادی است بهتر است و یا پایِ لنگی که تصنّعی هموار و رهوار در طریق تفکر گام برمی‌دارد؟ یعنی کسانی که به عقل اکتسابی خود تکیه دارند همانند لنگانی هستند که می‌کوشند هموار و رهوار سلوک کنند امّا قطعاً نمی‌توانند، زیرا از مایه‌های الهی برخوردار نیستند. و امّا آنها که بر عقل فطری و خدادادی تکیه زده‌اند می‌توانند در طریق تفکر درست گام بردارند. [مولانا در هفت بیت اخیر نشان داد که تفاوت عقول آدمیان از اصل فطرت سرچشمه می‌گیرد نه از تفاوت مراتب در سعی و تلاش. «معتزله[1] چون عقل را بر وفق تعبیری که به ابوالْهُذَیلِ عَلّاف منسوب است عبارت از قدرت انسان بر اکتساب علم می‌دانند و علم را که مایهٔ تمیز معروف و منکر و وعده وعید است با عقل که حُسن و قُبح اشیاء را معلوم می‌دارد مربوط می‌شمرند، ناچار آن را امری می‌یابند که از اصل فطرت در نزد همهٔ خَلق یکسان است[2].» بنابراین معتزله عقیده داشتند که عقل‌ها همه در آغاز فطرت یکسان بوده است و بعداً به سبب تجربه و تحصیل کمالات و تعلیم و تربیت اختلاف پیدا کرده است.

مولانا با توجّه به ابیات اخیر به اعتباری عقل را دو نوع می‌داند: یکی عقلِ فطری و دیگری عقل اکتسابی. همین مطلب را امام محمّد غزالی نیز مورد بحث قرار داده و در اثبات مدّعای خود به ابیاتی منسوب به حضرت امیرمؤمنان علی(ع) استناد جُسته است:

رَأَیْتُ الْعَقْلَ عَقْلَیْنِ فَمَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ
وَ لَا یَنْفَعُ مَسْمُوعٌ إِذَا لَمْ یَکُ مَطْبُوعٌ
کَمَا لَا تَنْفَعُ الشَّمْسُ وَ ضَوْءُ الْعَیْنِ مَمْنُوعٌ[3]

---

۱. ر.ک. توضیح بیت (۶۱) دفتر دوّم.
۲. سرّ نی، ج ۱، ص ۴۵۰.
۳. احیاء علوم‌الدین، ج ۱، ص ۸۵. غزالی این بحث را از صفحهٔ ۸۴ تا ۸۸ بسط داده و از اقسام و مراتب عقولِ آدمیان سخن گفته است.

«عقل را دو نوع دیدم: عقل فطری و عقل اکتسابی. عقلِ اکتسابی، بدون عقل فطری سود ندهد، چنانکه اگر چشم، بصیر نباشد نورِ آفتاب برای آن سودمند نیفتد.»

همانطور که مردم در مراتب عقل اکتسابی، مختلف هستند در عقل فطری نیز همینطور. و این امر از مسلّماتی است که مورد تأیید عقل و نقل و تجربه است، و بسط این موضوع موجب اطالهٔ کلام می‌شود و ما را از مقصود بازمی‌دارد، چه بیان تفصیلی این مطلب، خود نیازمند تألیفی مستقل است، بنابراین به اشارتی بسنده کردیم.]

در وهم افگندنِ کودکان استاد را

روز گشت و آمدند آن کودکان　　بر همین فکرت، ز خانه تا دکان　　(۱۵۴۶)

روز شد و آن کودکان، با فکرِ اِغوایِ استاد به مکتبخانه آمدند.

جمله اِستادند بیرون منتظر　　تا درآید اول آن یارِ مُصِر　　(۱۵۴۷)

آن کودکان همینکه به مکتبخانه رسیدند، به انتظار ماندند تا ابتدا آن‌کودک زیرک داخل مکتبخانه شود.

زآنکه منبع او بُدست این رأی را　　سَر اِمام آید همیشه پای را　　(۱۵۴۸)

زیرا اصل و منشأ این فکر او بود. چنانکه سَرْ همیشه پیشوایِ پاست.

ای مُقلّد تو مجو پیشی بر آن　　کو بود منبع ز نورِ آسمان　　(۱۵۴۹)

در اینجا حضرتِ مولانا نکته‌ای را استنتاج کرده و می‌فرماید: ای انسانِ مقلّد مبادا بر کسی که از منبعِ نور آسمانی و علم الهی برخوردارست پیشی بجویی. [یعنی مبادا بر اولیای رحمانی، غِرّه شوی و علم خود را بالاتر از آنان بدانی.]

او در آمد، گفت اُستا را سلام　　خیر باشد، رنگ رویت زرد فام　　(۱۵۵۰)

آن کودک زیرک داخل مکتبخانه شد و به استاد سلامی کرد و گفت: استاد ان‌شاءالله خیر باشد، رنگ رخسارهٔ شما زرد شده است!

(۱۵۵۱) گفت استا: نیست رنجی مر مرا تو برو بنشین، مگو یاوه هَلا

استاد جواب داد: هیچ نوع کسالتی ندارم، برو سر جایت بنشین و حرف مفت نزن!

(۱۵۵۲) نفی کرد، اَمّا غبارِ وهمِ بَد اندکی اندر دلش ناگاه زد

اگرچه استاد، حرف آن کودک را نفی کرد، ولی ناگهان اندکی از غبار خیالاتِ تشویش‌آور روی دلش نشست و باطناً از حرف آن کودک نگران شد.

(۱۵۵۳) اندر آمد دیگری گفت این‌چنین اندکی آن وهم افزون شد بدین

یکی دیگر از آن بچّه‌ها وارد شد و حرف او را عیناً تکرار کرد و بر اثر این حرف، خیالاتِ استاد بیشتر شد.

(۱۵۵۴) همچنین تا وهمِ او قُوّت گرفت ماند اندرحالِ خود بس در شگفت

همینطور هر بچّه‌ای که وارد مکتبخانه می‌شد عین آن حرف را به استاد می‌زد تا اینکه خیالات استاد بسیار نیرومند شد و از حال خود دچار تعجّب گردید.

بیمار شدن فرعون هم به وهم از تعظیمِ خلقان

(۱۵۵۵) سجدهٔ خلق از زن و از طفل و مَرد زَد دلِ فرعون را رنجور کرد

فرعونِ بیدادگر نیز قربانی خیالات بدِ خود شد، زیرا وقتی که دید زن و مرد و کودک خردسال در برابرش به سجده می‌روند دچار بیماری شخصیتی شد.

(۱۵۵۶) گفتنِ هر یک خداوند و مَلَک آن‌چنان کردش ز وَهْمی مُنهتک[1]

اینکه مردم به فرعون خطاب می‌کردند: «تویی خدا، تویی پادشاه.» چنان بر اثر تلقین این وهم، گستاخ و بی‌پروا شد. [تکمیل مطلب در بیت بعد.]

---

۱. مُنْهتِک: بی‌پروا، شخصی که از بی‌پردگی و رسوایی باک نداشته باشد.(ر.ک. آنندراج، ج ۶ ص ۴۱۷۲)

(۱۵۵۷) که بـه دعـویِّ الهـی شـد دلیـر اژدها گشت و نمی‌شد هـیچ سـیر

که کارش به دعویِ الوهیت رسید. یعنی گستاخانه ادعای خـدایـی کـرد و هـمچون اژدهایی سیری‌ناپذیر شد. [در آیهٔ ۲۴ سورهٔ **نازعات** دعوی خدایی فرعون را چـنین بـازگو می‌کند: **اَنَا رَبُّکُمُ الأَعْلیٰ**. «منم برترین پروردگار شما.» روح دوزخی فرعون دائماً **هَـلْ مِـنْ مَزید** می‌گفت. یعنی مدام خواهان شنیدن مدح و چاپلوسی بود!]

(۱۵۵۸) عقلِ جُزوی،آفتش وَهْم‌است وظن زانکه در ظلمات شد او را وطن

آفت و بیماری عقلِ جُزوی[۱]، وهم و گمان است؛ زیرا عقلِ جُزوی، دَرون تاریکی‌های وهم و گمان نشیمن می‌گزیند. [عقل جزوی از دام وهم و گمان نرهیده است.]

(۱۵۵۹) بر زمین گر نیم گـز[۲] راهـی بُـوَد آدمـی بـی‌وهم ایـمن مـی‌رود

برای مثال، هرگاه آدمی بر روی زمین باشد و از راهی به پهنای نیم‌گز قدم نهد، بی‌هیچ خیال و وهمی آسوده از آن عبور می‌کند. [زیرا ارتفاعی در کار نیست که انسان دچار وهم و ترس شود و نتواند از آن عبور کند.]

(۱۵۶۰) بـر سَـرِ دیـوارِ عـالی گـر روی گر دوگزعرضش بُوَد، کژ می‌شوی

امّا اگر بر سر یک دیوار بلند که پهنای آن، دو گز باشد صعود کنی و بخواهی روی آن راه بروی تعادلت بهم می‌خورد. [چون ترس از ارتفاع موجب عدم تعادل می‌شود.]

(۱۵۶۱) بلکه می‌افتی ز لرزهٔ دل به وهـم ترسِ وهمی را نکو بـنگر، بـفهم

بلکه از ترس و تپش قلب، دچار وهم می‌شوی. پس ترسی را که از غـلبه وَهْـم زاده می‌شود مورد دقت و مطالعه قرار بده تا اهمیّت آن را بشناسی. [در سـه بـیت اخـیر، قـدرت تصرّف و حاکمیت وهم بر روح و روان آدمی با مثالی روشن بیان شد. در علم‌النـفسِ قـدیم هرچند وَهْم یکی از پنج قوّهٔ باطنی به شمار آمده امّا بر همهٔ آن قوا غلبه دارد و اساساً آدمی،

---

۱. ر.ک. شرح بیت (۱۱۰۹) دفتر اوّل.

۲. گَز: ذِراع، واحد طول که مقدار آن از مِرفقِ دست تا سر انگشتان است.

مغلوبِ وهم خویشتن‌است، چه بسا مشابهت عسل با زهر سبب شود که از عسل دلزده و بی‌میل شود، گرچه عقلاً زهر و عسل را دو امر متمایز می‌داند. ابن‌سینا در تعریف وَهْم گفته است: «دیگر قوهٔ وهمیّه است، و آن قوّه‌ای است که در نهایت تجویف اوسط دماغ می‌باشد و معانی غیرمحسوسه را که در محسوساتِ جزئیه موجود است درک می‌کند مانند قوّه‌ای که در گوسفند موجود است که حکم می‌کند باید از گرگ فرار کرد و باید به برهٔ خود مهربانی کند[۱].» ابن عربی نیز وَهْم را بزرگترین سلطان و فرمانروای بیچون در انسان می‌شمرد: **فَالْوَهْمُ هُوَالسُّلْطانُ الْاَعْظَمُ فی هٰذِهِ الصُّورَةِ الْکامِلَةِ الْاِنْسانِیَّةِ**[۲]. حضرت مولانا با بیانی بلیغ، اهمیّت قوّهٔ وهمیّه را روشن ساخته است.]

رنجور شدن استاد به وهم

(۱۵۶۲) **گشت اُوستا سُست از وَهْم و ز بیم بر جَهید و می‌کَشانید او گلیم**

معلّم بر اثر غلبهٔ وهم و ترس، سُست و بی‌حال شد، برخاست و با حالی زار و نزار راهی خانه شد. [«کشانیدنِ گلیم» را غالب شارحان مثنوی، حمل بر ظاهر لفظ کرده و معنای لفظی آن را ملحوظ داشته و نوشته‌اند: «رخت و گلیم خود را به خانه کشید.» در حالی که سیاق بیت نشان می‌دهد که «کشانیدنِ گلیم» مانند «رخت بربستن» یک تعبیر است و منظور از آن اینست که معلّم برخاست و با حالی نامعتدل به طرف خانه حرکت کرد. زیرا وقتی که آدمی بدحال و پریشان باشد، قدرت جمع و جور کردن رخت و لباس خود را ندارد و خواه‌ناخواه به زمین کشیده می‌شود. اکبرآبادی نیز بر همین نظر است[۳].]

(۱۵۶۳) **خشمگین‌بازن‌که مهرِاوست‌سُست من بدین حالم، نپرسید و نجُست**

آن معلّمِ خیال‌اندیش، اوقاتش از دست زنش تلخ شد و با خود می‌گفت: این زن نیز نسبت به من کم علاقه شده، من دچار بدْحالی شده‌ام، امّا او احوالی از من نمی‌پرسد و اصلاً علت بیماری مرا نیز جستجو نمی‌کند.

---

۱. علم‌النفس ابن‌سینا، ص ۸۹ ـ ۷۵.

۲. فصوص‌الحکم (عفیفی)، ص ۱۸۱.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۸۲.

خود مرا آگه نکـرد از رنگِ مـن قصد دارد تا رَهَـد از نـنگِ مـن (۱۵۶۴)

حتّی این زن به من نمی‌گوید رنگت‌پریده است؛ گویا خیال دارد که از ننگِ همسری من رهایی یابد و خلاصه می‌خواهد از شرّم خلاص شود.

اوبه‌حُسن وجلوهٔ خودمست گشت بی‌خبر کز بام افـتادم چـو طشت (۱۵۶۵)

آن زن بی‌وفا به زیبایی و آب و رنگ ظاهری خود مغرور شده و خبر ندارد که مـن مانند طشتی هستم که از بام فرو افتاده‌ام. [«طشت از بام افتادن» کنایه از رسوا شدن و فاش گشتنِ رازِ درون و آوازه یافتن است[1]. امّا در بیت فوق، این معنا وجهی ندارد و اگر هم فرض شود بعید است. و اگر طشت را به معنی خورشید بگیریم (چنانکه در ادبیات فارسی با ترکیب طشتِ آتشین و طشتِ زرّین و غیره استعمال شده است.) به منظور بیت نزدیکتر مـی‌شویم. چه در اینصورت افتادنِ طشت از بام معنی غروب کردن و افول نـمودن مـی‌دهد. و ایـن بـا سیاق بیت مأنوس‌تر است. یعنی همسرم خبر ندارد که خورشیدِ عُمرم در حال زوال و افـول است.]

آمد و در را بـه تُـندی واگشـاد کـودکان انـدر پـیِ آن اوسـتاد (۱۵۶۶)

معلّم با اوقات تلخ به خانه رسید و در را با خشم باز کرد و کودکان مکتبخانه نیز به دنبال او روان شدند.

گفت زن:خیرست،چون‌زودآمدی؟ کـه مـبادا ذاتِ نـیکت را بـدی (۱۵۶۷)

همسرش به او گفت: ان‌شاءالله که خیر است، برای چه اینقدر زود بـه خـانه آمـدی؟ خداوند وجود عزیزت را از هر بلا و گزندی مصون داراد.

گفت: کوری؟رنگ وحالِ من ببین از غمم بـیگانگان انـدر حَـنین (۱۵۶۸)

معلّمِ خیال‌اندیش به همسرش گفت: مگر کوری؟! رنگ رخسار و حالِ مرا ببین که چه به روزم آمده است. حتّی بیگانگان نیز از این حال زارم غصّه‌دار و گریان شده‌اند.

---

۱. ر.ک. آنندراج، ج۴، ص ۲۸۳۴ و امثال و حکم، ج۲، ص۱۰۶۹. و بیت(۲۰۶۱) دفتر دوّم.

(۱۵۶۹) تو درونِ خانه از بُغض و نفاق می‌نبینی حالِ من در اِحتراق[۱]؟

ای زنِ بی‌وفا تو از کینه و نفاقی که با من داری، با اینکه با من در یک خانه سر می‌کنی با این وجود، حال زار مرا نمی‌بینی که چگونه در آتش تب و بیماری می‌سوزم؟

(۱۵۷۰) گفت زن: ای خواجه عیبی نیستت وهم و ظنِّ لاشِ[۲] بی‌مَعنی ستت

همسرش به وی می‌گوید: ای آقا، تو اصلاً هیچ ناراحتی و عیبی نداری. تو در واقع، گرفتار توهّمی بی‌اساس شده‌ای.

(۱۵۷۱) گفتش:ای غَر[۳]، تو هنوزی درلجاج می‌نبینی این تغیّر و ارتجاج[۴]

معلّم گفت: ای فاحشه (یا ای غافلِ بی‌خبر. وجه اوّل مناسبت‌تر است.) تو هنوز با من در ستیز و عنادی، مگر این تغییر حال و لرزش اندامِ مرا نمی‌بینی؟

(۱۵۷۲) گرتوکور وکر شدی ما را چه جرم؟ ما درین رنجیم و در اندوه و گُرم[۵]

ای زن اگر تو کور و کر شدی ما چه گناهی داریم؟ ما دچار رنج و غم و اندوه سختی شده‌ایم. داریم می‌میریم و تو عین خیالت نیست!

(۱۵۷۳) گفت: ای خواجه بیارم آینه تا بدانی که ندارم من گنه؟

همسرش گفت: ای آقا، آینه بیارم تا رنگ و رویت را ببینی و مطمئن شوی که من گناهی ندارم؟ [مولانا با بیانی رسا و کلامی بلیغ، حالِ پریشان آن معلّمِ خیال‌اندیش را بخوبی توصیف می‌کند. در واقع آنچه که مولانا در این حکایت آورده، نقدِ حالِ بیشتر انسان‌هاست. الحق که موشکافی‌های روانشناسانهٔ مولانا همچنان در پیشاپیش اندیشهٔ بشری می‌رود.]

---

۱. اِحْتراق: در اینجا به معنی تب آمده و در اصل به معنی سوختن است.
۲. لاش: مخفّفِ لاشَیْء به معنی ناچیز، هیچ.
۳. غَر: روسپی، قحبه. و غِر به معنی غافل.
۴. اِرْتجاج: لرزیدن.
۵. گُرْم: غم و اندوه سخت.

گفت: رَوْ، مَه[۱] تو رهی[۲] مَه آینه‌ت دایماً در بغض و کینیّ و عَنَت[۳] (۱۵۷۴)

معلّم به همسرش گفت: برو که نه تو با من سرِ سازگاری و اطاعت داری و نه آینه‌ات، و هماره نسبت به من دشمنی و کینه می‌ورزی و خطا مرتکب می‌شوی. [گولپینارلی مصراع اوّل را معنی کرده: برو که مُرده شوی، هم تو را ببرد و هم آینه‌ات را[۴].]

جامهٔ خوابِ مرا زُو گستران تا بخُسبم که سَرِ من شد گران (۱۵۷۵)

ای زن، فوراً رختخواب مرا پهن کن که سَرَم سنگین شده و طاقت ندارم.

زن توقّف کرد، مردش بانگ زد کِای عدو زوتر، تو را این می‌سزد (۱۵۷۶)

زن بیچاره، اندکی درنگ کرد و در گستردن رختخواب تعلّل نمود تا شاید معلّم خیال‌اندیش دست از توهّمات خود بردارد. ولی معلّم به او تشر زد و گفت: ای دشمن جانم، زود باش که سزاوار اینگونه برخوردی. [اگر مصراع دوم را سؤالی بخوانیم چنین معنی می‌شود: ای دشمن جانم زود باش. آیا تأخیر تو در گستردنِ رختخواب در این شرایط، شایسته است؟]

در جامهٔ خواب افتادنِ استاد از وهم و نالیدنِ او از وهمِ رنجوری

جامه خواب‌آوردو،گستردآن عَجوز گفت: امکان نیّ و، باطن پُر ز سوز (۱۵۷۷)

آن پیرزن، رختخواب آورد و روی زمین پهن کرد، و با خود گفت: عجب گرفتاری شده‌ام، چاره‌ای ندارم. او از آتش تب می‌سوزد. [این وجه نیز جایز است: او در آتش اوهام بی‌اساس می‌سوزد، نیز می‌تواند وصف حال درونی آن زن باشد که درونش از اندوه و ناراحتی می‌سوخت امّا نمی‌توانست دم برآورد.]

---

۱. مَه: در هر دو موردِ مصراعِ اوّل، به معنی «نه» است.

۲. رَهی: رونده، روان، غلام. در اینجا به معنی مطیع.

۳. عَنَت: در کارِ سختی افتادن، در تنگنا افتادن، مرتکب گناه شدن، در اینجا به معنی خطاکردن.

۴. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۲۰۱ با اندکی اصلاح در متن.

(۱۵۷۸) گــر بگــویم، مــتهم دارد مـرا ور نگویم، جِد شـود ایـن مـاجَرا

اگر حقیقت حال را به او بگویم، بیدرنگ مرا متهم می‌کند که حتماً خیالِ بدی نسبت به او دارم. و اگر نگویم، این مسأله صورت جدّی پیدا می‌کند.

(۱۵۷۹) فالِ بد رنـجور گـردانَـد هـمی آدمــی را کـه نـبودستش غَـمی

زیرا فال بد، شخصِ سالم و عاری از اندوه را رنجور و اندوهناک می‌کند.

(۱۵۸۰) قــول پــیغمبر، قَــبولُه یُـفْرَضُ اِنْ تَــمارَضْتُمْ لَــدَیْنا تَـمْرَضُوا

این فرمایش پیامبر(ص) را باید بجان پـذیرفت کـه: اگـر تـظاهر بـه بـیماری کـنید، بیمار خـواهـید شـد. [اشـاره بـه حـدیثی کـه شـرح آن در بـیت (۱۰۷۰) دفـتر اوّل آمـده است.]

(۱۵۸۱) گـر بگـویم، او خـیالی بَـر زنـد فعل دارد زن که خـلوت مـی‌کند

زن با خود گفت: اگر به وی بگویم شوهر عزیزم تو بیمار نیستی، او به این خیال می‌افتد که نکند این زن خیال فسق و تباهکاری دارد. خلاصه کاری زیر سر دارد. و با خود می‌گوید:

(۱۵۸۲) مر مـرا از خـانه بـیرون مـی‌کند بهرِ فِسقی فعل و افسون مـی‌کند

این زن با این سخنان مکرآمیز می‌خواهد مرا از خانه بیرون کند تا به کار قبیح خـود بپردازد.

(۱۵۸۳) جامه خوابش کرد و استاد اوفـتاد آه آه و نــاله از وَی مــی‌بزاد

از اینرو آن زن بیچاره رختخواب مرد را پهن کرد و آقا دراز کشید و شروع کرد به آه و ناله سردادن. [با آنکه هیچ کسالتی نداشت ولی مدام آه آه می‌کرد. امان از اوهام!]

(۱۵۸۴) کـودکان آنـجا نشسـتند و نـهان درس می‌خواندند با صد اَنـدُهان

از آن طرف کودکان مکتبخانه نیز در آنجا نشسته بودند و با صد نوع ناراحتی و اندوه درس می‌خواندند.[شگردِ اولیهٔ کودکان اُستاد را به وهم افکند اما مکتبخانه را تعطیل نکرد!]

کین همه کردیم و ما زندانییم　　بَد بِنایی بود ما بَد بانییم　　(۱۵۸۵)

و پیش خود می‌گفتند: این همه حیله و تدبیر بکار گرفتیم، ولی باز نتوانستیم از محبس درس و تکلیف خلاصی یابیم و همچنان در این زندان به سر می‌بریم؛ این کار و تدبیری که ساختیم، تدبیر خوبی نبود، زیرا همچنان گرفتاریم. [پس باید تدبیر دیگری اندیشه کنیم و خود را از بار تکلیف و درس خلاص کنیم.]

دوم بار در وهم افگندنِ کودکان
استاد را که او را از قرآن خواندنِ ما دردِ سر افزاید

گفت آن زیرک که ای قومِ پسند　　درس خوانید و کنید آوا بلند　　(۱۵۸۶)

آن کودک زیرک به کودکان دیگر گفت: ای یاران عزیز، با صدای بلند درس بخوانید. خلاصه جیغ و داد راه بیندازید.

چون همی خواندند، گفت: ای کودکان　　بانگِ ما استاد را دارد زیان　　(۱۵۸۷)

وقتی که کودکان بلند بلند شروع به درس خواندن کردند، آن کودک زیرک به ظاهر از سر دلسوزی به آنها گفت: بچّه‌ها مواظب باشید که سر و صدای ما برای استاد ضرر دارد. [اتاق مکتب مجاور خانهٔ استاد بود و سر و صدا طبعاً او را می‌آزرد.]

دردِ سر افزاید اُستا را ز بانگ　　ارزد این کو دَرد یابد بهرِ دانگ[1]؟　　(۱۵۸۸)

از جیغ و دادِ شما، سردردِ استاد شدّت پیدا می‌کند. آیا می‌ارزد که استاد عزیز ما به خاطر پول ناچیزی که می‌گیرد بیمار و رنجور شود؟ [این حرف را آن بچّه زیرک عمداً بلند گفت تا استاد بشنود!]

گفت استا: راست می‌گوید، روید　　دردِ سر افزون شدم، بیرون شوید　　(۱۵۸۹)

استاد گفت: این بچّه راست می‌گوید، بلند شوید و بیرون بروید که سردردم شدّت پیدا کرده است!

---

۱. دانگ: معرّبِ آن دانَق، مقیاسی است در مساحت و وزن و در اینجا به معنی پول ناچیز، پشیز.

خلاص یافتنِ کودکان از مکتب، بدین مکر

(۱۵۹۰) سجده کردند و بگفتند: ای کریم دُور بادا از تو رنجوریّ و بیم

کودکان هر یکی به معلّم خود تعظیم کردند و گفتند: ای بزرگوار! بیماری و رنجوری از تو دور باشد.

(۱۵۹۱) پس برون جَستند سویِ خانه‌ها همچو مرغان در هوایِ دانه‌ها

کودکان از خانهٔ معلّم خود بیرون آمدند و مانند پرندگانی که به دنبال دانه می‌گردند به طرف خانه‌های خود دویدند.

(۱۵۹۲) مادرانْشان،خشمگین‌گشتندوگفت: روزِ کُتّاب[1] و، شما با لهو جفت؟

مادران آن کودکان از دیدن این وضع، خشمگین و ناراحت شدند و گفتند: امروز که روز رفتن به مکتبخانه است شما سرگرم بازیگوشی شده‌اید؟ [در مصراع اوّل «گفت» لفظاً مفرد است، اما معناً جمع.]

(۱۵۹۳) عُذر آوردند کای مادر تو بیست[2] این، گناه از ما و، از تقصیر نیست

هر یک از بچّه‌ها عذر آوردند که: ای مادر، صبر کن، اینکه داریم بازی می‌کنیم تقصیر ما نیست.

(۱۵۹۴) از قضایِ آسمان اُستادِ ما گشت رنجور و، سقیم و مبتلا

بلکه طبق قضا و قَدَر، معلّم ما بیمار و رنجور شده و مکتبخانه و درس و مشق نیز تعطیل.

(۱۵۹۵) مادران گفتند: مکرست و دروغ صد دروغ آرید بهر طَمْعِ دوغ

مادران به بچّه‌ها گفتند: این حرف‌ها همه حیله و دروغ است. شما برای بازیگوشی

---

۱. کُتّاب: مکتبخانه.

۲. بیست: مخفّف بایست، درنگ کن.

خود صدتا دروغ می‌سازید. [«دروغ» در اینجا به معنی بازی و لهو است[۱]. به معنی خواهش‌های بیهوده نیز آمده است[۲].]

(۱۵۹۶) ما صباح آییم پیشِ اوستا تا ببینیم اصلِ این مکرِ شما

مادران به بچّه‌ها گفتند: ما فردا صبح نزد استاد می‌رویم تا با ماجرای اصلی مکر و فریب شما آشنا شویم.

(۱۵۹۷) کودکان گفتند: بسم‌اللّه رَوید بر دروغ و صدقِ ما واقف شوید

بچّه‌ها گفتند: بسم‌اللّه، بفرمایید بروید تا از صدق و کذب حرف ما آگاه شوید.

رفتنِ مادرانِ کودکان، به عیادتِ اوستاد

(۱۵۹۸) بامدادان آمدند آن مادران خُفته اُستا همچو بیمارِ گران

خلاصه، صبح مادران به منزل استاد آمدند و استاد مانند یک بیمار وخیم‌الحال خوابیده بود.

(۱۵۹۹) هم عرق کرده ز بسیاری لحاف سر ببسته، رُو کشیده در سِجاف[۳]

از بس لحاف روی او انداخته بودند، عرق کرده بود و سَرش را نیز بسته بود و صورتش را زیر لحاف پنهان کرده بود. مبادا بیماری‌اش شدّت پیدا کند!

(۱۶۰۰) آه آهی می‌کند آهسته او جملگان گشتند هم لا حَوْل گو

استاد آهسته آهسته زیر لحاف آه آهی می‌کرد و همهٔ حضّار نیز از تعجب و همدردی لا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ اِلّا بِاللّه می‌گفتند.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۸۴.

۲. ر.ک. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۴، ص ۵۸۷.

۳. سِجاف: فُرجهٔ بین دو پرده، باریکه‌ای که در حاشیهٔ جامه می‌دوزند.

(۱۶۰۱) خیر باشد اُوستاد این دردِ سَر جانِ تو، ما را نبودست زین خبر

مادران به استاد گفتند: ان‌شاءالله که خیر است. قسم به جان عزیزت که ما از این موضوع بی‌خبر بودیم.

(۱۶۰۲) گفت: من هم بی‌خبر بودم ازین آگهم مادرْغران[۱] کردند، هین

استاد گفت: البتّه من هم از این مسأله خبر نداشتم، بلکه آن بچّه‌های مادرْفلان مرا آگاه کردند. [این طرز تعبیر که مادرانِ اطفال را در پیشِ رویِ خودشان، غَر و قَحبه می‌خواند، هم با طرز بیان معلّم مکتب که به سادگی و کودک‌زبانی معروف است مناسبت دارد، و هم ساده‌خیالیِ هنرمندانهٔ گویندهٔ مثنوی را رنگ بلاغت عام‌پسند منبری می‌دهد[۲].]

(۱۶۰۳) من بُدم غافل به شغلِ قال و قیل بود در باطن چنین رنجی ثقیل

من مشغول قیل و قال و بحث و درس بودم در نتیجه از این رنجوری و بیماری غافل بودم و نمی‌دانستم که باطناً دچار این بیماری سخت شده‌ام. [در اینجا «معلّم» کنایه از عالمان علوم رسمی است که چنان در قیل و قال و بحث و جدال فرو می‌روند که از نقایص روحی و اخلاقی خود غافل می‌شوند.]

(۱۶۰۴) چون به جِد مشغول باشد آدمی او ز دیدِ رنجِ خود باشد عَمی

این یک اصل کلّی است: هرگاه انسان بطور جدّی به کاری مشغول شود، نمی‌تواند رنج و کسالت خود را احساس کند. [تمرکز ذهنی موجب تعطیلی حواس شود.]

(۱۶۰۵) از زنانِ مصر، یوسف شد سَمَر[۳] که ز مشغولی بشد زیشان خبر

به عنوان مثال در داستان‌ها نقل شده است که زنان مصری، وقتی جمال حضرت یوسف(ع) را مشاهده کردند از حال خود غافل و بی‌خبر شدند.

---

۱. غَران: ر.ک. بیت (۱۵۷۱) همین دفتر.

۲. سرّ نی، ج ۱، ص ۱۴۲.

۳. سَمَر: افسانه، حکایت.

(۱۶۰۶) پاره‌پاره کرده ساعدهایِ خـویش روحِ واله،که نه پس بیند، نه پیش

آن زنان از شدّت حیرت، دست‌های خود را قطعه‌قطعه کردند، اصـولاً روحـی کـه از مشاهدهٔ محبوب، حیران و بیخویش شده باشد نه پیشِ خود را می‌بیند و نه پس خود را. [دو بیت اخیر اشاره دارد به ماجرایی که آیهٔ ۳۱ سورهٔ یوسف نیز از آن یاد کرده است: فَلَمّاسَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ اَرْسَلَتْ اِلَيْهِنَّ وَاعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَئاً وَ آتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكّيناً وَ قالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ. فَلَمّا رَأَيْنَهُ اَكْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ اَيْدِيَهُنَّ وَ قُلْنَ حاشَ لِلّهِ ما هـذا بَشَراً اِنْ هـذا اِلّا مَلَكٌ كَريمٌ. «هنگامی که (زلیخا) از سَگالشِ مکرآمیز آن زنان آگه شد، در پی ایشان فرستاد و مجلسی آراست و پُشتی‌هایی فاخر[1] فراهم آورد و به دستِ هر یک از زنان، کاردی داد و در این هنگام به یوسف گفت: به مجلسِ آنان اندر شو. هنگامی که زنان، وَرا دیدند در شگفت شدند و بی‌اختیار، دستانِ خود سخت بُریدند و گفتند: منزّه است خدا، این نه آدمی است که فرشته‌ای بزرگوار است.»]

(۱۶۰۷) ای بسا مردِ شجاع اَنـدر جِـراب[2] که ببرّد دست، یا پایش ضِـراب[3]

چه بسا مردی دلاور که در کشاکش نبرد، دست و یا پایش را ضربهٔ شمشیر قطع کند.

(۱۶۰۸) او همان دست آورد در گیرودار بر گـمانِ آنکـه هست او بـرقرار

امّا آن مرد دلاور، در گیرودار نبرد از بُریده شدن دست و پای خود بـی‌خبر است. از اینرو به گمان اینکه دستش سالم است، همان دست را بلند می‌کند و در نبرد بکارمی‌گیرد.

(۱۶۰۹) خود بـبیند دست رفـته در ضـرر خـون ازو بسـیار رفـته، بـی‌خبر

بعد از خاتمهٔ نبرد، تازه متوجّه می‌شود که دستش در گرماگرم پیکار، قطع شده و خونِ فراوانی نیز از آن رفته است، و او در آن حال، چیزی حسّ نمی‌کرده است. [در پنج بیت اخیر یکی از اصول کلّی و مهمّ مربوط به روح و روان آدمی مطرح شده است؛ و آن اینکه هـرگاه روح آدمی در امری متمرکز شود از کمند حواس می‌رهد و در این موقع ممکن است که شخص

---

۱. برخی از مفسّران، «متکئا» را به معنی اترج(ترنج) گرفته‌اند. ر.ک. مجمع‌البیان، ج۵، ص ۲۳۰.

۲. جِراب: مصدر باب مفاعله به معنی پیکار کردن.

۳. ضِراب: مصدر باب مفاعله به معنی زد و خورد با شمشیر است. معانی دیگر نیز دارد که متناسب با بیت فوق نیست. در شرحی دیده شد که نویسنده، «ضِراب» را جمع ضربت گرفته که بکلّی غلط است.

صداهایی را نشنود، چیزی را نبیند، طعمی را احساس نکند و... همهٔ انسان‌ها کم و بیش، این مسأله را در زندگی خود تجربه کرده‌اند، و چون تمرکز به صورت کامل صورت بندد حتی تیغ و سنان و دشنهٔ آبدار نیز نمی‌تواند او را متألّم و دردمند سازد.]

در بیانِ آنکه تن، روح را چون لباسی است و این دست، آستینِ دستِ روح است و این پای، موزهٔ پایِ روح است

(۱۶۱۰) **تا بدانی که تن آمد چون لباس رَو، بجُو لابِس[۱]، لباسی را مَلیس[۲]**

برای آنکه بدانی جسم برای روحِ آدمی، به منزلهٔ لباس است، پس باید در جستجوی پوشندهٔ لباس باشی نه آنکه شیفتهٔ لباس شوی. [منظور از لابس، روح است و لباس، جسم.]

(۱۶۱۱) **روح را توحیدِ اللّه خوشترست غیرِ ظاهر، دست و پایی دیگرست**

برای روح، یکتاپرستی حق‌تعالی از هر چیز دیگر محبوب‌تر است. یعنی مطلوب نهایی روح، لقای حق است. زیرا روح، بجز این دست و پای ظاهری، دست و پای دیگری نیز دارد.

(۱۶۱۲) **دست‌وپا درخواب بینی و ائتلاف[۳] آن حقیقت دان، مدانَش از گزاف**

به عنوان نمونه و شاهد هرگاه در خواب، دست و پایی را می‌بینی که به صورت سازوار، ترکیب یافته‌اند، تو این رؤیا را حقیقی تلقّی کن و مبادا آن را بی‌پایه و اساس بدانی.

(۱۶۱۳) **آن توی که بی‌بدن داری بدن پس‌مترس‌ازجسم،جان‌بیرون‌شدن**

تو آن نَفْسِ ناطقه‌ای هستی که بدون این بدن مادی، بدنِ دیگری نیز داری. بنابراین نباید از اینکه روح از جسم خارج شود بترسی. [در چهار بیت اخیر، مولانا به موضوع بدن مثالی پرداخته است. این موضوع از مواریث حکمای اشراقی و صوفیان است و حکمایِ

---

۱. لابِس: پوشندهٔ لباس.
۲. مَلیس: فعل امر از لیسیدن به معنی بوسیدن و شیفته شدن.
۳. اِئتلاف: به هم پیوستن، با هم پیوستن، پیوستگی.

فهلویِ ایرانی بدان جَسَدِ هَوَر قَلیائی[۱] گفته‌اند. اینان، بدن مثالی و یا جسد هَوَر قلیائی را جوهر و ملکوت بدن مادی و جسد عنصری دانسته‌اند، به این معنی که این بدن، مادّهٔ عنصری ندارد، امّا شکل و مقدار و طول و عرض دارد مانند صورت‌های خیالی و صوری که در رؤیا دیده می‌شود، از اینرو بدان عالَم خیالِ منفصل، و عالم برزخ نیز می‌گویند. این بدن همچون هاله‌ای نورانی، جسم مادّی را احاطه کرده است. ابن عربی نیز در فصِّ یونسی بدین جسد قائل است. وی می‌گوید: فَاِذا اَخَذَهُ اِلَیْهِ سَوّیٰ لَهُ مَرْکَباً غَیْرَ هذَاالْمَرْکَبِ مِنْ جِنْسِ الدّارِ الَّتی یَنْتَقِلُ اِلَیْهاٰ وَهِیَ دارُالْبَقاءِ لِوُجودِ الْاِعْتِدالِ فَلایَمُوتُ اَبَداً اَیْ لا تُفَرَّقُ اَجْزاؤُهُ[۲]. «پس آنگاه که خداوند، بخواهد آدمی را به سوی خود بَرَد، مرکوبی برایِ او فراهم آرَد که از جنسِ سرایِ دنیا نباشد، بل از جنسِ سرایِ جاودان باشد، تا اعتدال آن برقرار مانَد. بدینسان هرگز وَرا مرگی نباشد. یعنی اجزاءِ جسدِ (مثالیِ) او پراکنده نشود.»

مولانا در چهار بیت اخیر ضمن تمثیلی نشان داد که جسم برای روح به منزلهٔ لباس است و آنچه در این میان اهمیت دارد لابس(روح) است نه لباس. این تشبیه سبب شده است که بعضی‌ها خیال کنند که مولانا مسألهٔ تناسخ را به نحوی توجیه کرده است، در حالی که منظور این نیست زیرا مولانا در این تمثیل خواسته است نشان دهد که بدن بدون روح فاقد اعتبار است. رجوع شود به بحث تناسخ در شرح بیت (۳۹۳۴) همین دفتر.]

---

۱. هَوَرقَلیا یا هُوَرقَلیا، یادگارِ حکمای فهلوی است. برخی از محققین برای آن ریشهٔ عبرانی قائل شده‌اند و بر این اساس معنی لفظی آن را «هوایِ گرم» دانسته‌اند. گویا پس از اسلام شیخ شهید شهاب‌الدین سهروردی صاحب حکمةالاشراق نخستین کسی باشد که این اصطلاح را در آثار خود بکار بُرده است. و این کلمه بعدها در آثار ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری و شیخ احمد احسائی و دیگران نیز راه یافت.

۲. فصوص‌الحکم(با تعلیق عفیفی)، ص ۱۶۹.

حکایتِ آن درویش که در کوه، خلوت کرده بود و بیانِ حلاوتِ انقطاع و خلوت و داخل شدن در این منقبت که اَنَا جَلیسُ مَنْ ذَکَرَنی وَ اَنیسُ مَنِ اسْتَأْنَسَ بی

گر با همه‌ای، چو بی منی، بی همه‌ای
ور بی همه‌ای، چو با منی، با همه‌ای [1]

خلاصهٔ داستان

درویشی در کوهساری به دور از خلق می‌زیست. در آن کوهسار، درختانِ سیب و گلابی و انار، فراوان یافت می‌شد و او از آن تغذیه می‌کرد و در همانجا نیز به مراقبه و ذکر و فکر مشغول بود. روزی آن درویش با خدای خود عهد می‌کند که هرگز میوه‌ای از درخت نچیند و تنها به میوه‌هایی بسنده کند که باد از شاخساران بر زمین می‌ریزد. درویش، مدّتی بر این پیمان، پایدار ماند، تا آنکه قضای الهی، امتحانی برای او رقم زد. از آن پس دیگر هیچ میوه‌ای از شاخه‌ها بر زمین نمی‌ریخت و درویش نیز در گرسنگی و ناتوانی. این وضع، تا پنج روز بطول انجامید و بالاخره عِنان اختیار و ضبطِ نَفْس از کفِ درویش فرو هلید و رشتهٔ پیمانِ خود گسست و دست به چیدن گلابی زد. طولی نکشید که حق تعالی، او را به سزای این زنهار خواری کیفر و سیاستی سخت کرد. ماجرا از این قرار بود که روزی در همان کوهسار که درویش خلوت کرده بود، بیش از بیست دزد آمده بودند و اموالِ مسروقه را میان خود تقسیم می‌کردند. در این اثنا یکی از جاسوسان حکومتی از این قضیّه مطلع می‌شود و داروغه را خبر می‌کند و بلافاصله مأموران حکومتی بدانجا می‌ریزند و همهٔ دزدان را دستگیر می‌کنند و اتفاقاً آن درویش را نیز جزو دزدان محسوب می‌دارند. طبق حکمِ صادره در همان محلّ یک دست و یک پای محکومان بُریده می‌شود. نوبت به درویش

---

۱. بیت اوّلِ یکی از رباعیات منسوب به مولانا است. (ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۲۴۴)

می‌رسد، ابتدا دستش را قطع می‌کنند و همینکه می‌خواهند پای او را نیز قطع کنند، یکی از مأموران سوار بر اسب می‌رسد و درویش را می‌شناسد و بر سر مأمور اجرای حکم فریاد می‌زند که: ای سگ‌صفت، چشمت را باز کن ببین که را سیاست می‌کنی؟! این مرد از اولیاءالله است، چرا دستش را بُریدی؟! وقتی داروغه از این ماجرا باخبر می‌شود شتابان بدانجا می‌رود و از درویش، پوزش‌ها می‌خواهد، امّا درویش با خوشرویی و رضایت می‌گوید: این کیفر، سزاوار من بود، زیرا عهد خدا گسسته‌ام و همو مرا عذاب داد نه شما.

زان پس آن درویش در میان مردم به درویشِ یک دست و یا درویشِ دست بُریده معروف شد. او همچنان در خلوت از خلق به سر می‌بُرد و در آلاچیقی به دور از غوغای شهر به زنبیل بافی مشغول بود. یک روز مردی سرزده به جایگاه او می‌رود و با کمال تعجّب می‌بیند که او با دو دست زنبیل می‌بافد! درویش او را سوگند می‌دهد که این موضوع را به کسی نگوید، اما رفته‌رفته دیگران نیز از این راز باخبر می‌شوند. روزی درویش روی به درگاه الهی می‌کند و عرضه می‌دارد: حکمت فاش شدنِ راز کرامت من چیست؟ خدا به او می‌گوید: چون مردم نسبت به حقّانیتِ تو بدگمان شده بودند، رازِ کرامت تو را بر آنان فاش کردم تا از این گمانِ بد دور شوند و به مرتبهٔ والای تو پی ببرند.

* * *

مأخذ این حکایت روایتی است که ابوالفرج ابن جوزی در **تلبیس ابلیس**[1] آورده است که به ترجمه و تلخیص آن می‌پردازیم: ابوالخیر نیشابوری در سبب قطع دستش گفت: در سفر بودم که به اسکندریه رسیدم و دوازده سال در آنجا بماندم و کوخی از نی برساختم و در همانجا اقامت گزیدم، هرگاه رهگذران چیزی می‌خوردند، سفره‌هایِ خود را بیرون می‌افشاندند و من با سگان بر سر به دست آوردنِ ته ماندهٔ سفرهٔ آنان به رقابت و پیشدستی می‌پرداختم. و در موسمِ زمستان نیز در آن حوالی گیاه پاپیروس می‌رویید و از آن تغذیه می‌کردم. ناگاه ندایی به من رسید که ای ابوالخیر تو گمان می‌کنی که واقعاً اهلِ توکّلی و از خلق بُریده‌ای در حالی که باز در میان آنان نشسته‌ای؟ زان پس سوگند خوردم که از رُستنی‌هایِ زمین نخورم جز آنچه حق‌تعالی عطا فرماید. دوازده روز بی‌هیچ خوراکی نوافل و فرائض بجا آوردم؛ و سپس از ادای نوافل فروماندم. و تنها به فرایض همت می‌گماشتم که دوازده روز دیگر برآمد، و من از انجام

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۰۳.

فرایض نیز بازماندم. پس به درگاه الهی پناه بُردم و خواهان رزقِ مقسوم خود شدم، ناگاه دو قرصِ نان فراچشمم نمایان شد. پس از آن حرکت کردم و به شهر «فرما» رسیدم و به مسجد جامع درآمدم و شخصی مشغول نقل داستان زکریا و پنهان شدن وی در تنهٔ درخت و دو نیمه شدن او با ارّه بود. با خود گفتم: خدایا زکریا، شکیبا بود، اگر مرا نیز به بلایی گرفتار کنی صبر خواهم کرد. پس از آن راهی شدم تا به انطاکیه رسیدم، برخی از دوستان چون دریافتند که من آهنگ سرحدّات دارم شمشیر و سپر و حربه‌ای فراهم آوردند و راهی سرحدّات شدم. روزی از روزها درختی دیدم که میوه‌های سرخ و سبز داشت و از شبنم، می‌درخشید، بدان میل کردم به‌طوری که عهدم را به فراموشی سپردم. دست فراز آوردم از میوهٔ آن برگرفتم، بعضی به دهان نهادم و بعضی در دست داشتم که عهدم را یاد آوردم و آنچه در دست داشتم بر زمین ریختم و آنچه در دهان داشتم نیز بینداختم و با خود همی گفتم که زمان رنج و ابتلا دررسید. سپر و جنگ‌افزار به سویی افکندم و بر جای خود نشستم و هنوز بخوبی قرار نگرفته بودم که جمعی سوار و پیاده مرا دوره کردند و گفتند: برخیز و مرا نزد سالار خود بردند. جمعی از سیاهان که روز پیش، راهزنی کرده بودند در برابر وی بازداشته بودند. همینکه نزد سالار آنان رسیدم گفت: کیستی؟ گفتم: بنده‌ای از بندگان خدا. سپس از سیاهان پرسید که او را می‌شناسید؟ گفتند: نه. گفت: وی رئیس شماست که خود را فدای وی می‌کنید! پس دستور داد که دست‌ها و پاهای ایشان ببریدند. چون نوبت من رسید. گفتند: پیش آی و دست خود فراز آر. دستم پیش بُردم و آن را بُریدند. گفتند: پای خود را دراز کن، دراز کردم و روی به آسمان نمودم و گفتم: بار الها و سَروَرا، دستم گناه کرده، پای را چه بزهی است؟ ناگاه سواری در آن میان خود را بر زمین افکند و گفت: چه می‌کنید؟ آیا خواهید که آسمان بر زمین فرود آید؟ این فلان مرد صالح است و نام مرا یاد کرد. سالار آنان خود را از اسب به زمین انداخت و دست بُریدهٔ مرا برداشت و بوسید و در من بیآویخت و گریست که مرا حلال کن. گفتم: من از اوّل تو را حلال کرده‌ام دستی بود گناهی کرد و بریده شد.

شیخ عطّار نیز این حکایت را در ذیل حال ابوالخیر اقطع روایت کرده است[1].

* * *

---

۱. پیشین، ص ۱۰۳.

(۱۶۱۴) بود درویشی به کُـهساری مُـقیم خلوت او را بود همخواب و نَدیم

درویشی در کوهستانی اقامت گُزیده بود و عزلت و گوشه‌نشینی، انیس و مونس او بود. [منظور از این درویش، ابوالخیر اقطعِ تینانی از صوفیان طبقهٔ چهارم. نام وی، حمّاد بود و از اهالی تینات در دَه فرسنگی مصر و برخی نیز تینات را ناحیه‌ای در مغرب دانسته‌اند. وی زنبیل می‌بافت و با شیران صحرا مؤانست داشت. جامی کرامات بسیاری بدو نسبت داده است[۱].]

(۱۶۱۵) چون ز خالق می‌رسید او را شَمول بود از اَنـفاسِ مـرد و زن، مـلول

مصراع اول با توجّه به واژهٔ «شمول» می‌تواند به چند وجه حمل شود. اگر شمول را با شینِ مفتوح (بر وزن قبول) بخوانیم به معنی سکون و آرامش و نیز می و شراب است. با این تقدیر معنی بیت چنین می‌شود: چون از بارگاه الهی سکون و آرامش حقیقی بدو می‌رسید، از همدمی و اُنس با مرد و زن (همهٔ مردم) دلتنگ و دل‌سیر بود. و یا چون شراب عشق و اُنس الهی به او می‌رسید از...

و اگر شمول را با شینِ مضموم (بر وزن جنون) بخوانیم معنی مصدری می‌دهد و آن به معنی احاطه و فراگیری است. با این تقدیر معنی بیت چنین می‌شود: چون عـنایات و الطـاف فراگیر و شامل الهی بدو می‌رسید از هـمدمی و اُنس بـا مـردم، دل‌سـیر و دلتـنگ بـود. امّـا مناسب‌ترین معنی، وجه نخست است[۲].

(۱۶۱۶) همچنانکه سهل شد ما را حَـضَر[۳] سهل شد هم قـومِ دیگـر را سـفر

مثلاً همانطور که اقامت در شهر و منزل برای ما کاری ساده است، برای مردمی دیگر سیر و سفر امری ساده است.

(۱۶۱۷) آن‌چـنانکه عـاشقی بـر سَـروَری عاشق‌است،آن خواجه بر آهنگری

و یا همانطور که تو نسبت به ریاست علاقهٔ وافری نشان می‌دهی، آن شخص دیگر نیز

---

۱. ر.ک. نفحات الانس، ص ۲۱۸ـ۲۱۴.

۲. وجه نخست با اقتباس از جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۳۷ و شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۸۵ و المنهج القوی، ج ۳، ص ۲۲۸ بیان شد.

۳. حَضَر: اقامت در شهر، منزل، محلّ حضور.

به حرفهٔ آهنگری عشق می‌ورزد.

هر کسی را بهرِ کاری ساختند میلِ آن را در دلش انداختند (۱۶۱۸)

بنابراین، هرکسی را برای کاری ساخته‌اند. و علاقهٔ بدان کار را در دلش قرار داده‌اند. [مصراع نخست به صورتِ ضرب‌المثلی رایج درآمده است[۱]. نظیرِ ضرب‌المثلِ: از هر کسی کاری ساخته است[۲]. و نیز تداعی می‌کند آیهٔ ۸۴ سورهٔ اِسراء را که توضیحِ آن در شرحِ بیت (۴۱۷) دفتر دوّم آمده است. استاد فروزانفر سه بیت اخیر را مستفاد از مضمون خبر ذیل دانسته است: **اِعْمَلُوا فَکُلٌّ مُیَسَّرٍ لِمٰا خُلِقَ لَهُ.** «کار کنید که هر امرِ میسّر شده‌ای از آن چیزی است که برای آن آفریده شده است.» یا **کُلُّ عامِلٍ مُیَسَّرٌ لِعَمَلِهِ**[۳]. «هر کننده‌ای، کار خود را بآسانی کند.»]

دست و پا، بی‌میل جُنبان کَی شود؟ خاروخس بی‌آب و بادی کَی‌رود؟ (۱۶۱۹)

به‌عنوان مثال، تا به کاری تمایل نباشد، دست و پا کی امکان دارد که به حرکت و تلاش درآید؟ و اگر آبی روان نشود و یا بادی نوزد، خار و خاشاک کی ممکن است به جنبش درآید؟

گر ببینی میلِ خود سویِ سَما پَرِّ دولت برگُشا همچون هُما[۴] (۱۶۲۰)

اگر واقعاً در خود، میل و کششی به جهانِ برینِ الهی می‌بینی، مانند پرندهٔ هُما پر و بال همّت و دولت برگشا.

ور ببینی میلِ خود سویِ زمین نوحه می‌کن، هیچ منشین از حَنین (۱۶۲۱)

و اگر در خود، میل و کششی به سویِ جهانِ فرودینِ مادیّت می‌بینی هماره ناله سر کن و از تضرّع و زاری به درگاه احدیت میاسای.

---

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج ۴، ص ۱۹۴۲.
۲. ر.ک. پیشین، ج ۱، ص ۱۶۴.
۳. احادیث مثنوی، ص ۷۹.
۴. هُما: لفظاً به معنی فرخنده، نام پرنده‌ای که قدما می‌گفتند بر سر هر کس سایه افکند او را سعادتمند کند.

(۱۶۲۲) عاقلان، خود نوحه‌ها پیشین کنند جاهلان، آخِر به سر برمی‌زنند

خردمندان پیش از حصولِ نتایج ناگوار، شیون و فریاد می‌کنند، امّا نابخردان، پس از گرفتار شدن در چنبرِ بلا بر سر و رویِ خود می‌کوبند. [ر.ک. بیت (۱۷۸ـ۱۷۴) دفتر دوّم.]

(۱۶۲۳) ز ابتدایِ کار، آخِر را ببین تا نباشی تو پشیمان یَوْمِ دین

بنابراین از آغازِ کار، پایانش را مشاهده کن تا در روز جزا نادم و پشیمان نشوی. [در آیهٔ ۴۰ سورهٔ مؤمنون آمده است: قالَ عَمّا قَلیلٍ لَیُصْبِحُنَّ نادِمینَ. «خدای فرمود: زودا که پشیمان شوند.» عارفان راستین از ظاهر و نمود هر پدیده‌ای، باطن و نهایت آن را درمی‌یابند. ر.ک. بیت (۱۸۲ـ۱۷۴) دفتر دوم. چنانکه در حکایت تمثیلی ذیل پیرمردی می‌خواهد خُرده طلاهای خود را وزن کند. نزد زرگری می‌رود و از او ترازو می‌خواهد، زرگر می‌گوید: غربال ندارم! پیرمرد به تصوّر اینکه وی را مورد تمسخر قرار داده ترشرویی می‌کند و باز ترازو می‌طلبد. و زرگر این بار می‌گوید: جارو ندارم! و نهایتاً زرگر برای او توضیح می‌دهد که نه قصد استهزاء دارم و نه کر و ناشنوا هستم. بلکه می‌دانم تو با این کلانسالی و لرزش دست هرگاه بخواهی خرده طلای خود را وزن کنی بیم آن رود که دستان لرزانت خرده‌های طلا را بر زمین ریزد و برای پیدا کردن آن هم به جارو نیاز داری و هم به غربال که خاک زمین را بیزی و خرده طلاهایت را به دست آری. در این حکایت، زرگر مظهر عارفان راستین است که به اقتضای اسم ظاهر و باطن، از صورت هر چیز باطن آن را درمی‌یابند. و آن پیرمرد، کنایه از آدمیان معمولی و سطحی‌نگر است که متوجّه ایما و اشارهٔ کلمات بزرگان نمی‌شوند.]

دیدن زرگر عاقبتِ کار را
و سخن بر وفق عاقبت گفتن با مُسْتَعیر[1] ترازو

(۱۶۲۴) آن یکی آمد به پیشِ زرگری که ترازو ده که بر سنجم زری

کسی به نزد زرگری آمد و به او گفت: به من ترازویی بده تا طلایی را وزن کنم.

---

۱. مُسْتَعیر: آن که چیزی به عاریت گیرد، عاریت‌خواه.

گفت: خواجه رَو، مرا غلبیر[۱] نیست گفت:میزان‌ده، براین تَسْخُر مَایست (۱۶۲۵)

زرگر گفت: برو من غربال ندارم. پیرمردی که دنبال ترازو بود گفت: ای زرگر، من که از تو غربال نخواستم. ترازو بده و مرا مسخره نکن.

گفت: جارویی ندارم در دکان گفت:بس‌بس‌این مَضاحک را بمان[۲] (۱۶۲۶)

زرگر این دفعه به آن پیر گفت: من در دکانم هیچ جارویی ندارم. آن پیر گفت: ای زرگر، دیگر شوخی و مسخره‌بازی بس است.

من ترازویی که می‌خواهم بده خویشتن را کر مکن، هر سو مَجِه (۱۶۲۷)

ترازویی‌که می‌خواهم به‌من بده وخود را به ناشنوایی مزن و از این‌شاخ به آن‌شاخ مَپَر.

گفت: بشنیدم سخن، کر نیستم تا نپنداری که بی‌معنیستم (۱۶۲۸)

زرگر جواب داد: من حرف تو را شنیدم و ناشنوا هم نیستم. مبادا خیال کنی که من شخصیتی بی‌معنی و هزل دارم. [یا مبادا گمان کنی که حرف‌های بیهوده می‌زنم.]

این شنیدم، لیک پیری مرتعش دست لرزان، جسم تو نامُنْتَعِش[۳] (۱۶۲۹)

حرفت را شنیدم، ولی تو پیری لرزان هستی، دست‌هایت می‌لرزد و اندامی ناتوان داری.

و آن زرِ تو هم قُراضهٔ خُرد و مُرد دست لرزد، پس بریزد زرِّ خُرد (۱۶۳۰)

و تازه طلایی هم که می‌خواهی وزن کنی، خُرد و ریز است. وقتی که بخواهی آن را وزن کنی، دستت می‌لرزد و خُرده‌های طلا روی زمین پخش می‌شود.

پس بگویی: خواجه جارویی بیار تا بجویم زرِّ خود را در غبار (۱۶۳۱)

سپس به من خواهی گفت: ای زرگر، یک جارو بیاور تا خرده‌های طلاهایم را از میان

---

۱. غَلْبیر: غربال.

۲. بمان: توقّف کن.

۳. مُنْتَعِش: آن‌که پس از افتادن برمی‌خیزد، نامُنتَعِش در اینجا به معنی سست و نااستوار آمده است.

گرد و خاک پیدا کنم.

(۱۶۳۲) چون بروبی، خاک را جمع آوری گوییَم: غَلبیر خواهم ای جَری[۱]

و چون خاک‌ها را جارو کنی به من خواهی گفت: ای دلاورمرد و یا ای وکیل و ضامن یک غربال می‌خواهم تا خرده‌ریزهای طلایم را از خاک جدا کنم.

(۱۶۳۳) من ز اوّل دیدم آخِر را تمام جایِ دیگر رَوْ از اینجا والسَّلام

من همهٔ این کارها را از اوّل پیش‌بینی می‌کردم. یعنی نتیجهٔ کار را از همان آغاز دریافتم و می‌دانستم که سرانجامِ کار تو به همین کارها که گفتم کشیده خواهد شد. از اینجا به جای دیگر برو. والسلام.

بقیهٔ قصه آن زاهدِ کوهی که نذر کرده بود که میوهٔ کوهی از درخت باز نکنم و درخت نفشانم و کسی را نگویم صریح و کنایت که: بیفشان، آن خورم که باده افگنده باشد از درخت

(۱۶۳۴) اندر آن کُه بود اشجار و ثِمار بس مُرودِ[۲] کوهی آنجا، بی‌شمار

در آن کوهستان، درختان و میوه‌های بسیاری بود. بویژه گلابی کوهی که به شمارش درنمی‌آمد.

(۱۶۳۵) گفت آن درویش: یا رب با تو من عهد کردم زین نچینم در زَمَن

آن درویش گفت: پروردگارا با تو عهد بسته‌ام که هرگز از این میوه‌ها نچینم.

(۱۶۳۶) جز از آن میوه که باد انداختش من نچینم از درختِ مُنتعش

به غیر از میوه‌هایی که باد روی زمین می‌اندازد میوه‌ای از درختان افراشته و بازدار

---

۱. جَری: دلیر و شجاع، وکیل و ضامن. در پاره‌ای از نسخه‌ها حَری (بدون نقطه) آمده که به معنی شایسته و سزاوار است. حرف (ی) در هر دو کلمه دارای تشدید بوده است.

۲. مُرود: اِمرود به معنی گلابی.

نچینم. یعنی خلاصه فقط میوه‌هایی که روی زمین می‌ریزد بردارم و بخورم.

مدتی بر نذرِ خود بودش وفا تا درآمد امتحاناتِ قضا (۱۶۳۷)

آن درویش، مدّت‌ها بر عهد و پیمان خود پایدار ماند تا اینکه امتحان قضای الهی در رسید.

زین سبب فرمود: استثنا کنید[۱] گر خدا خواهد به پیمان بر زنید (۱۶۳۸)

به همین جهت خداوند فرموده است: در هر تصمیمی ان‌شاءاللّه بگویید. و ان‌شاءاللّه را به عهد و عزم خود اضافه کنید.

هر زمان دل را دگر مَیلی دهم هر نَفَس بر دل دگر داغی نهم (۱۶۳۹)

هر زمان میل و گرایشی در دل ایجاد می‌کنم و در هر آن، داغی تازه بر دل می‌گذارم.

کُلُّ اَصْباح[۲] لَنا شَأْنٌ جَدید کُلُّ شَیءٍ عَنْ مُرادی لایَحید[۳] (۱۶۴۰)

در هر بامداد کاری تازه داریم، و هیچ کاری از حیطهٔ مشیت من خارج نمی‌شود. [اشاره به آیهٔ ۲۹ سورهٔ رحمن که توضیح آن در شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اوّل آمده است.]

درحدیث آمدکه دل همچون پَری‌ست در بیابانی اسیرِ صرصری‌ست[۴] (۱۶۴۱)

در حدیثی آمده است که دل مانند یک پَر است و در بیابان گرفتار طوفانی سرسخت

---

۱. اِستِثناء کردن: به فحوای آیهٔ ۱۸ سورهٔ قلم به معنی ان‌شاءاللّه گفتن است. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۳۶ و ابوالفتوح، ج ۱۰، ص ۱۰۱، و شرح دو بیت (۴۹) و (۵۰) دفتر اوّل. نیز آیهٔ ۲۳ سورهٔ کَهف به پیامبر(ص) و همهٔ مؤمنان می‌آموزد که هر کاری را متوقف بر مشیت الهی کنند.

۲. اَصْباح: جمع صُبْح به معنی بامداد. با کسر همزه، مصدر باب اِفعال است و به معنی صبح کردن، روشن کردن، آشکار شدن.

۳. لایَحید: بر کنار نمی‌شود، کناره نمی‌گیرد. فعل مضارعِ منفی از حادَ، مصدر آن حَیْد و حُیود.

۴. صَرصَر: بادی سرد و سخت. «صَرّ» در اصل به معنی بستن است از اینرو همیان را «صُرّه» گویند زیرا معمولاً سرش را می‌بندند. و چون این باد موجب بسته شدن چشم و گوش می‌شود لذا بدین نام موسوم شده و سه بار در قرآن کریم آمده است: حاقّه آیهٔ ۶، فصّلت آیهٔ ۱۶ و قمر آیهٔ ۱۹.

است. [اشاره به حدیث: إنَّ هذَا الْقَلْبَ کَریشَةٍ بِفَلاةٍ مِنَ‌الْاَرْضِ یُقیمُهَا الرّیحُ ظَهْراً لِبَطْنٍ[۱]. «این قلب پَری را مانَد به هامون که باد، آن را زیر و زبر کند.»]

(۱۶۴۲) باد، پَر را هر طرف رانَد گِزاف گَه چپ‌و،گَه‌راست با صد اختلاف

به عنوان مثال باد با شدّت، پرِ ناچیز را با صد نوع دگرگونی گاه به چپ می‌برد و گاه به راست.

(۱۶۴۳) در حدیثِ دیگر این دل دان چنان کآبِ جوشان زآتش اندر قازغان[۲]

همچنین در حدیثی دیگر حضرت رسول‌اکرم(ص) فرمود: این دل را مانند آبی درون دیگ بدان که با حرارت آتش می‌جوشد. [اشاره به حدیث: لَقَلْبُ الْمُؤْمِنِ اَشَدُّ تَقَلُّباً مِنَ‌الْقُدورِ فی غَلَیانِها[۳]. «مَثَلِ قلب مؤمن در دگرگونی‌هایش همانند دیگِ در حال جوش است.» قلب چون ذاتاً در میان احوال مختلف، منقلب است، لذا این نام یافته است.]

(۱۶۴۴) هر زمان دل را دگر رایی بُوَد آن نَه از وَی، لیک از جایی بُوَد

دل در هر زمان و آنی، اندیشه‌ای و حالی دارد؛ امّا این اندیشه و حال از خود دل نیست بلکه از جای دیگر است.[اشاره است به خَواطِرِاربعه که در بیانات عرفا و متصوّفه آمده است. ر.ک. شرح بیت (۱۰۳۸) دفتر اوّل.]

(۱۶۴۵) پس چرا ایمن شوی بر رایِ دل عهد بندی تا شوی آخِر خَجِل؟

حال که طبیعت قلب آدمی چنین است، پس چرا بر اندیشه و احوالِ قلب، مطمئن می‌شوی و بر امری عهد می‌بندی و سرانجام نیز شرمنده می‌گردی؟ [حضرت امیرمؤمنان(ع) فرمود: عَرَفْتُ‌اللّهَ بِفَسْخِ الْعَزائِمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ[۴]. خدا را به دگرگونه شدن اراده‌های آدمی و گشوده شدن گرهٔ پیمان‌های او شناختم.»]

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۸۰.
۲. قازغان: دیگ بزرگ، پاتیل.
۳. احادیث مثنوی، ص ۸۰.
۴. نهج‌البلاغه (فیض الاسلام)، حکمت، ۲۴۲.

این هم از تأثیرِ حکم است و قَدَر چـاه مـی‌بینیّ و، نـتوانـی حَـذَر (۱۶۴۶)

باید گفت که این دگرگونی‌ها و احوال مختلفی که بر قلب عارض می‌شود همه ناشی از حکم خدا و مشیّت اوست بطوری که مـثلاً گـاه چـاه را مـی‌بینی ولی نـمی‌توانـی از آن دور شوی بلکه در میان چاه سرنگون می‌افتی.

نیست خود ازمرغِ پَرّان این عجب که نـبیند دام و افـتد در عَـطَب[1] (۱۶۴۷)

اینکه پرنده‌ای در حال پرواز، دام را نبیند و به هلاکت افتد، تعجّبی ندارد، چرا که این پرنده قاصر محسوب می‌شود و اسارت و هلاکت چنین جانوری هیچ شگفتی ندارد.

این عجب که دام بیند هـم وَتَـد[2] **گر بخواهد، ور نخواهـد، مـی‌فتد** (۱۶۴۸)

بلکه عجیب اینست که پرنده‌ای، هم دام را می‌بیند و هم میخ و بستِ دام را، با اینحال چه بخواهد و چه نخواهد اسیر دام می‌شود.

چشم باز و گوش باز و دام پیش سویِ دامی می‌پَرَد با پَرِّ خـویش (۱۶۴۹)

آن پرنده با اینکه چشم و گوشی باز و هوشیار دارد و دام را مقابل خود مـی‌بیند، بـا اینحال با پر و بال خویش به سوی دام قضا و بلا پرواز می‌کند. [دو بیتِ اخیر از حیث مضمون، شبیه دو بیت (۱۲۳۳ـ۱۲۳۱) دفتر اوّل است.]

تشبیهِ بند و دامِ قضا، به صورتِ پنهان، به اثرِ پیدا

بـینی انـدر دلق، مـهتر زاده‌یـی سـر بـرهنه در بـلا افـتاده‌یی (۱۶۵۰)

این تمثیل نیز در بیان دیدن دام و عاجز ماندن در احتراز از آن است به سبب قـهر و غلبهٔ تقدیر بر تدبیر آدمی: برای مثال، گاه ممکن است بزرگزاده‌ای را ببینی که جامه‌ای ژنـده پوشیده و سری برهنه و حالی پریشان دارد، گویی که به مصیبتی گرفتار آمده است.

---

۱. عَطَب: هلاک شدن، هلاکت.

۲. وَتَد: میخ، جمعِ آن: اَوْتاد.

(۱۶۵۱) در هـوایِ نـابکاری[۱] سـوخته اَقْمِشه[۲] و املاکِ خـود بـفروخته

آن بزرگزاده در آتشِ عشق زنی فاحشه سوخته و مال و اثاثِ خانهٔ خود را نیز فروخته و از دست داده است.

(۱۶۵۲) خان‌ومان رفته،شده بدنام و خوار کامْ دشـمن[۳] مـی‌رود، اِدبـارْوار

خانمانش بر بادِ فنا رفته و خوار و زار شده و با نگون‌بختی دشمنْ‌کام شده است، یعنی دل دشمنان را شاد کرده است.

(۱۶۵۳) زاهـدی بـیند، بگـوید: ای کـیا هـمّتی مـی‌دار از بـهرِ خـدا

آن بزرگزاده در این حال، به هر پارسا و عابدی که می‌رسد می‌گوید: ای بزرگوار برای رضای خدا هم که شده در حق من همّتی کن.

(۱۶۵۴) کـاندرین اِدبـارِ زشت افـتاده‌ام مال و زرّ و نعمت از کـف داده‌ام

زیرا دچار این نگون بختی شده‌ام. و اموال و نقدینه و دارایی خود را از دست داده‌ام.

(۱۶۵۵) همّتی تا بـوکه مـن زیـن وارَهـم زین گِـلِ تـیره بُـوَد کـه بـرجَـهَم

همّتی بدرقهٔ راه من بکن شاید از این نگون‌بختی خلاص شوم، و از گِلِ سیاه بدبختی و یا مادیّت دنیا و شهوات نجات یابم.

(۱۶۵۶) این دعا می‌خواهد او از عام و خاص کِـالْخَلاصُ وَالْـخَلاصُ وَالْـخَلاص

آن نگون‌بخت این دعا را از عام و خاص مردم می‌خواهد که در حق او دعای خلاصی بخوانند. و او دائماً می‌گوید: خلاصی می‌خواهم، خلاصی می‌خواهم، خلاصی می‌خواهم.

---

۱. نابکار: بدکار، فرومایه، فاحشه، فاجره.

۲. اَقْمِشَه: جمع قُماش به معنی: اسباب و اثاث، رخت.

۳. کامْ‌دشمن: اضافهٔ مقلوب است یعنی «دشمنْ‌کام». و اگر اضافهٔ مقلوب ندانیم و کام را مضاف به دشمن فرض کنیم بدین معنی است: موافق کامِ دشمن که نفس امّاره است مـی‌رود. (ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۸۸)

دست باز و پای، باز و، بند نی نَی مُوَکِّل بر سرش، نَی آهنی (۱۶۵۷)

برحسب ظاهر، دست و پای او باز است و هیچ قید و بندی نیز ندارد و ظاهراً مأموری نیز مواظب او نیست و هیچ طوق آهنینی هم بر گردن او نیست.

از کدامین بند می‌جویی خلاص؟ و ازکدامین‌حبس‌می‌جویی مَناص[1]؟ (۱۶۵۸)

کسی نیست که به این خودباختهٔ سرگشته بگوید: آخر از کدام قفل و زنجیری می‌خواهی خلاص شوی؟ و از کدام زندان می‌خواهی رها شوی؟

بندِ تقدیر و قضایِ مُخْتَفی که نبیند آن بجز جانِ صَفی (۱۶۵۹)

آن بینوا می‌خواهد از قید و بند تقدیر و قضای ناپیدای الهی خلاصی یابد، در حالی که آن قید و بند قضای الهی را تنها پاکدلان توانند دید.

گرچه پیدانیست‌آن،درمَکْمَن[2] است بدتر از زندان و، بندِ آهن است (۱۶۶۰)

اگرچه قید و بند تقدیر و قضای الهی آشکار نیست و در کمینگاه است،امّا بدان که این قید و بند از هر زندان و زنجیر آهنینی سخت‌تر و بدتر است.

زانکه آهنگر مر آن را بشکند حُفره‌گر[3] هم خشتِ زندان بَرکَنَد (۱۶۶۱)

زیرا آهنگر می‌تواند آن زنجیرهای آهنین را پاره‌پاره کند و نقب‌زن نیز می‌تواند خشت‌های زندان را از جا درآورد.

ای عَجَب این بندِ پنهانِ گِران عاجز از تکسیرِ[4] آن آهنگران (۱۶۶۲)

تعجّب از اینست که این زنجیر نهانی، یعنی قضای حضرت حق، به گونه‌ای است که آهنگران نمی‌توانند آن را بشکنند.

---

۱. مَناص: ر.ک. توضیح بیت (۱۵۰۲) همین دفتر.
۲. مَکْمَن: کمینگاه، نهانگاه.
۳. حُفْره‌گر: حفره‌بُر، نقب‌زن.
۴. تکسیر: شکستن، ریزریز کردن.

(۱۶۶۳) دیـــدنِ آن بـند، احـمد را رسـد بر گلویِ بسـته، حَـبْلٌ مِـنْ مَسَـد

دیدن زنجیر قضا تنها کار حضرت ختمی مرتبت(ص) (و وارثان بحق اوست.) یعنی فقط انبیاء و اولیاء و صاحبدلان شایستهٔ دیدن چنین چیزی هستند. چنین بندِ پنهانی بر گردن زن ابولهب بسته شده بود، کسی آن بند را نمی‌دید مگر حضرت رسول‌اکرم(ص). [ر.ک. توضیح بیت (۱۶۶۴) همین دفتر.]

(۱۶۶۴) دیـــد بـــر پشتِ عـــیالِ بُـولَهَب تنگِ هـیزم گـفت: حَـمّالهٔ حَـطَب

حضرت رسول‌اکرم(ص) بر پشت زن ابولهب پشتهٔ هیزم را دید و به او لقب «هیزم‌کش» داد. [دو بیت اخیر اشاره است به آیهٔ ۴ و ۵ سورهٔ مَسَد: **وَ امْرَأَتُهُ حَمّالَةَ الْحَطَبِ فِي جيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ.** «و زنِ وی (ابولهب) کَشندهٔ پشتهٔ هیزم است و بر گردنش، رَسَنی از لیفِ تافتهٔ خرمابن.» ر.ک. شرح بیت (۴۲۰) دفتر دوّم.]

(۱۶۶۵) حبل و هیزم را جز او چشمی ندید که پـدید آیـد بـرو هـر نـاپدید

ریسمان و پُشتهٔ هیزم را هیچ بیننده‌ای ندید مگر حضرت رسولِ‌اکرم(ص)، زیرا که هر امر نهان در نظر آن حضرت، عیان بود.

(۱۶۶۶) بـــاقیانش، جـمله تأویـلی کـنند کین‌زبیهوشی‌ست و،ایشان هوشمند

این بیت از ابیات مشکل مثنوی است و حدّاقل دارای دو وجه است:

وجه اوّل: اگر مرجع ضمیرِ «ش» را حضرت رسول اکرم(ص) بدانیم معنی بیت اینست: غیر از آن حضرت (و وارثان و تابعانِ بحقّش) دیگر مردم به علت بی‌خبری و غفلت در شرح این موضوع، به راه تأویل قدم نهاده‌اند. یعنی هر آنچه را که آن حضرت به طریق شهود و عیان می‌دیده، دیگران با لفظ و بیان، تأویل کرده‌اند. برای مثال آن حـضرت، هـیمه رابـر پشت زن ابولهب و رَسَن را بر گردنش آنگونه که حقیقت داشت مشاهده فرمود. امّا اهل ظاهر فقط بـه صورتِ واقعه دل‌خوش کرده‌اند و گفته‌اند که: بله، زن ابولهب هیمه بر دوش حمل می‌کرد و بر سر راهِ رسول‌اکرم(ص) می‌ریخت تا پای ایشان زخمی شود. و از آن طرف، اهل تأویل نیز با لفّاظی و قیل و قال مدعی شده‌اند که اُمِّ جمیل (زن ابولهب) از زنـان اشـراف بـوده و امکـان نداشت پشتهٔ هیزم بر دوش کشد، بلکه منظور از هیمه، بار گناهانی است که سبب اشتعال آتش

دوزخ می‌شود. و آن رَسَنِ فُتاده بر گردن نیز تعبیری است از حقارت و خفّت شأن او که با او چون اسیران و بندیان رفتار شود. این تأویل‌کنندگان به سبب نداشتن چشم باطنی و دیدهٔ شهودی درنیافته‌اند که آن حضرت، صورت‌های برزخی و ملکوتی این معانی را رؤیت کرده است.

وجه دوّم: اگر مرجع ضمیر «ش» را بزرگزادهٔ نگون‌بخت فرض کنیم معنی بیت اینست: دیگران در شرح حال آن بزرگزادهٔ بدبخت، راه تأویل پیموده و گفته‌اند: این حال عجز و مذلّت او از غفلت و نادانی وی مایه می‌گیرد، تو گوئی که این تأویل‌کنندگان، باخبر و دانا بوده‌اند. حال آنکه نه چنین بوده است[۱].

اکبرآبادی در شرح مصراع دوّم وجهی متفاوت گفته است: دیدنِ این بند در بیهوشی از این عالم است، چه هر که نسبت به امور دنیا بیدار باشد در واقع خواب است[۲].]

لیک از تأثیرِ آن، پشتش دوتُو گشته و، نالان شده او پیشِ تو (۱۶۶۷)

ای کسی که حال آن بزرگزاده را این‌سان تأویل می‌کنی و حال زار او را ناشی از بیهوشی و نابخردی می‌دانی، بدان که بر اثر قضا و قدر، پشت او خمیده شده به طوری که در حضور تو می‌نالد و می‌گوید:

که دعایی، همّتی تا وارهَم تا ازین بندِ نهان بیرون جهم (۱۶۶۸)

درحق من دعائی و همّتی‌کن تا از این نکبت نجات یابم و از این زنجیر پنهان، خلاص‌شوم.

آن‌که بیند این علامت‌ها پدید چون نداند او شقی را از سعید؟ (۱۶۶۹)

آن عارفی که علامت‌های خواری و مذلّت را آشکارا مشاهده می‌کند، چگونه ممکن است حال نگون‌بخت را از نیک‌بخت تمیز ندهد؟

داند و پوشد به امرِ ذوالجلال که نباشد کشفِ رازِ حق حلال (۱۶۷۰)

او تمیز می‌دهد ولی به امر خداوندِ بزرگ آن را از نظر دیگران می‌پوشاند، زیرا آشکار

---

۱. مقتبس از شرح‌کبیر انقروی، جزو دوم، دفترسوّم، ص ۶۲۰ ـ ۶۱۹ و جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۵۰.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۸۸.

کردن اسرار الهی روا نیست، زیرا هر کسی اهلیّت درک اسرار الهی را ندارد.

(۱۶۷۱) این سخن پایان ندارد آن فقیر از مَجاعت[1] شد زبون و، تن اسیر

حرف زدن در باب قضا و قدر و اسیران قضا و قدر تمام شدنی نیست. پس بهتر است برویم سراغ حضرت شیخ اقطع و ببینیم کار او به کجا کشید. آن درویش از شدّت گرسنگی، حالی زار پیدا کرد و جسمش اسیر ضعف شد و امکان حرکت نداشت.

مضطر شدن فقیرِ نذر کرده به کندنِ اِمرود از درخت و گوشمالِ حق رسیدن بی‌مهلت

(۱۶۷۲) پنج روز آن باد، امرودی نریخت زآتشِ جُوعش صبوری می‌گریخت

خلاصهٔ کلام اینکه پنج روز گذشت و باد، حتّی یک گلابی از درخت فرو نیفکند؛ و بر اثر شدّت گرسنگی، صبر و طاقت آن درویش نیز به پایان رسید.

(۱۶۷۳) بر سرِ شاخی مُرودی چند دید باز صبری کرد و، خود را واکَشید

شیخ اقطع، چند دانه گلابی بر سر شاخه دید، ولی بازهم صبر کرد و از چیدن آن خودداری کرد.

(۱۶۷۴) باد آمد، شاخ را سَرْزیر کرد طبع را بر خوردنِ آن، چیر کرد

در این زمان، بادی وزیدن گرفت و سرِشاخه را به سمت زمین خم کرد و میل آن درویش به خوردن آن چند گلابی، شدّت گرفت.

(۱۶۷۵) جوع و ضعف و قوّتِ جذب قضا کرد زاهد را ز نذرش بی‌وفا

گرسنگی و ضعف بدن از یک طرف و نیروی کشش قضا از طرف دیگر، آن درویشِ زاهد را وادار به پیمان‌شکنی کرد.

---

۱. مَجاعت: گرسنگی.

چونکه از امـرود بُـن مـیوه سُکُست　　گشت اندر نذر و عهدِ خویش سُست　　(۱۶۷۶)

همینکه از درخت گلابی، میوه‌ای چید و نسبت به عهد و پیمان خود سستی ورزید. [ادامهٔ مطلب در بیت بعد.]

هم در آن دم گوشمالِ حق رسـید　　چشمِ او بگشاد و، گوشِ او کَشید　　(۱۶۷۷)

در همان آن، کیفر الهی فرود آمد و موجب باز شدنِ چشمان غفلت زدهٔ باطنی او شد و گوش او را کشید و تنبیه‌اش کرد.

متهم کردنِ آن شیخ را با دزدان و بُریدنِ دستش را

بیست از دزدان بُدند آنجا و بیش　　بخش‌می‌کردند مسروقاتِ خویش　　(۱۶۷۸)

در آنجا حدوداً بیست نفر دزد و یا بیشتر از این تعداد بودند که سرگرم تـقسیم امـوال مسروقه بودند.

شِحْنه را غـمّاز[1] آگـه کـرده بـود　　مـــردمِ شِـــحْنه بـر افـتادند زود　　(۱۶۷۹)

خبرچین حکومتی، این ماجرا را به گوش داروغه رسانید و بیدرنگ مأموران داروغه سر رسیدند و همهٔ دزدان را دستگیر کردند.

هم‌بدآن‌جاپایِ‌چپّ و، دست‌راست　　جمله را ببرید و، غوغایی بخاست　　(۱۶۸۰)

و در همانجا، پای چپ و دست راست هریک از دزدان را بُریدند و خلاصه هنگامه‌ای برپا شد. [در سورهٔ مائده، آیهٔ ۳۳ یکی از مجازات‌های «مُحارب» و «مُفْسِد» بُریدن دست و پاست به خلاف. این حُکم به نوعی در این بیت تداعی می‌شود.]

دستِ زاهد هم بُـریده شـد غـلط　　پاش رامی‌خواست هم کردن سقط　　(۱۶۸۱)

دستِ آن مرد پارسا نیز در آن گیرودار اشتباهاً بُریده شد، و تازه می‌خواستند پای او را نیز قطع کنند که بخت، یارش شد.

---

۱. غَمّاز: بسیار سخن‌چین، در اینجا جاسوس.

(۱۶۸۲) در زمان آمد سواری بس گُزین بانگ برزد بر عَوان کای سگ ببین

در آن لحظه، یک سوار برگزیده و برجسته سر رسید و بر سرِ آن مأمور حکومتی فریاد زد و گفت: ای سگ‌سیرت، نگاه کن ببین داری چه کار می‌کنی.

(۱۶۸۳) این فلان شیخ است و، اَبدالِ خدا دستِ او را تو چرا کردی جدا؟

این شخص (به شیخ اقطع اشاره کرد) همان زاهد عالی‌مقام است و از اولیاءالله. چرا دستش را قطع کردی؟

(۱۶۸۴) آن عَوان بدرید جامه تیز رفت پیشِ شِحْنه داد آگاهیش تفت

آن مأمور تا این حرف را شنید، لباسش را از روی ناراحتی پاره کرد و بیدرنگ نزد داروغه رفت و با تب و تاب جریان را بازگو کرد.

(۱۶۸۵) شِحنه آمد، پا برهنه عذرخواه که: ندانستم، خدا بر من گواه

داروغه با پای برهنه برای عذرخواهی آمد و گفت: ای شیخِ بزرگوار، خدا گواه است که من تو را نشناختم.

(۱۶۸۶) هین بِحِل کُن مر مرا زین کارِ زشت ای کریم و، سرورِ اهلِ بهشت

ای مردِ بزرگوار و ای سرور بهشتیان، این کار زشت و قبیح را بر من حلال کن.

(۱۶۸۷) گفت: می‌دانم سبب این نیش را می‌شناسم من گناهِ خویش را

شیخ اقطع در جواب گفت: من سبب این کیفر را می‌دانم و گناه خود را نیز می‌دانم.

(۱۶۸۸) من شکستم حرمتِ اَیمانِ[1] او پس یمینم[2] بُرد دادِستانِ او

این من بودم که حرمت سوگندهای به آن حضرت را شکستم و نتوانستم بر عهد خود

---

۱. اَیمان: جمع یمین، سوگند.

۲. یَمین: دست راست.

پایدار مانم. بنابراین دادستانِ آن حضرت (یا عدالت و دادرسی او) دست راست مرا بُرید. [یکی از ویژگی‌های زبان مثنوی بکارگیری لغات و تعبیرات تازه و بدیع است، از آنجمله «دادستان» در این بیت به معنی عدالت و دادرسی بکار رفته است[۱].]

من شکستم عهد و، دانستم بَدست تا رسید آن شومیِ جُرأت به دست (۱۶۸۹)

من عهد حق تعالی را شکستم در حالی که می‌دانستم که پیمانْ گُسلی کاری نارواست. در نتیجه ناخُجستگیِ این گستاخی گریبانم را گرفت و دستم را بر باد داد.

دستِما و، پایِما و، مغز و پوست باد ای والی فِدایِ حُکمِ دوست (۱۶۹۰)

حضرت شیخ دوباره به آن داروغه که به عذرخواهی آمده بود گفت: ای داروغه، دست ما و پای ما و مغز و پوست ما فدای حکمِ دوست باد. [این بیت، در بیانِ رضا به قضاست.]

قِسمِ من بود این، تو را کردم حَلال تو ندانستی، تو را نَبْوَد وَبال (۱۶۹۱)

این سرنوشت من بود، تو را حلال کردم، زیرا تو نمی‌دانستی و عمداً هم این کار را نکردی، بنابراین این امر، وبال تو نمی‌شود.

وآن‌که او دانست، او فرمانْ‌رواست با خدا سامانِ پیچیدن کجاست؟ (۱۶۹۲)

و آن کسی که نسبت به حال من واقف است و از من خبر دارد، او فرمانرواست. یعنی تنها اوست که حکمش روا و بجاست. چگونه می‌توان با مشیّتِ خدا درافتاد؟

ای بسا مرغی پَریده دانه‌جُو که بُریده حلقِ او هم حلق او (۱۶۹۳)

برای مثال، بسیارند پرندگانی که برای جُستنِ دانه به پرواز درمی‌آیند، ولی گلوی او باعث می‌شود که گلویش بریده شود. یعنی میل به خوردن و فرودادن دانه سبب می‌شود که اسیر صیّاد گردد و خونش ریخته شود.[حَلْق (= گلو) در مثنوی به کرّات در معنی شکم و شکمبارگی و امیال پستِ حیوانی بکار رفته است.ر.ک. بیت (۱۱) دفتر دوّم.]

---

۱. ر.ک. سرّ نی، ج ۱، ص ۲۳۰.

(۱۶۹۴) ای بسا مرغی ز معده وز مَغَص[۱] بـر کـنارِ بـام، مـحبوسِ قـفص

مثالِ دیگر، چه بسیارند پرندگانی که بر اثرِ میل به خوردن دانه و سیر کردن شکمِ گرسنهٔ خود در کنار بام، زندانیِ قفس شوند.

(۱۶۹۵) ای بسـا مـاهی در آبِ دُوردست گشته از حرصِ گلو، مأخـودِ شَست[۲]

مثال دیگر، چه بسیارند ماهیانی که در آب‌های دوردست و در ژرفنای آب‌های دور از دسترس از هر بلایی محفوظ‌اند، اما حرص خوردن باعث می‌شود که اسیر دام صیّاد شوند.

(۱۶۹۶) ای بسـا مستورِ در پـرده بُـده شومیِ فرج[۳] و، گـلو رسـوا شـده

مثال دیگر، چه بسیارند مردمی که در پوششی از عفّت و پاکدامنی به سر می‌برند امّا نامبارکیِ غرایز شهوانی و نیاز به غذا و سدّ جوع باعث می‌شود که کارشان به رسوایی و فحشا کشیده شود. [به فحوای آیهٔ ۲۶۸ سورهٔ بقره، فقر و فحشاء، پدیده‌ای شیطانی‌است؛ فحشاء همراه فقر وارد می‌شود. از اینرو هیچ انسانی فطرتاً تباهکاری را بر پاکدامنی ترجیح نمی‌دهد، امّا وقتی مناسبات اجتماعی، عادلانه نباشد غالب مردم دچار فقر می‌شوند و به ناچار عدّه‌ای از آنان تن به زشتی می‌دهند. مَنْ لا مَعاشَ لَه لا مَعادَ لَه.]

(۱۶۹۷) ای بسـا قـاضیِ حِـبْرِ[۴] نـیک‌خو از گـلو و رشـوتی او زردرُو

چه بسیارند قضاتِ دانشمند و خوش‌اخلاقی که بر اثر آزمندی و رشوه‌خواری در نزدِ خدا و خلق شرمسار شده‌اند. [بدین جهت است که حضرت ختمی مرتبت(ص) فرموده‌اند: **لَعَنَ‌اللّهُ الرّاشیَ وَ الْمُرْتَشیَ**[۵]. «لعنت کُناد خدا، رشوه دهنده و رشوه گیرنده را.»]

---

۱. مَغَص: دردِ شکم. پیچش ناف و شکم. منظور پیچش و مالشی است که بر اثر گرسنگی پدید می‌آید.

۲. شَسْت: قلّابِ ماهیگیری.

۳. فَرْج: لفظاً به معنی شکاف است و کنایه از اندام تناسلی مرد و زن. نامِ زشتِ آن «حِرّ» است: (ر.ک. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۷۹)

۴. حِبْر: دانشمند، عالم. حِبْر در اصل به معنی اثر مطلوب و گاه نیز بر زینت و آثارِ شادی و بهجتی که در چهره نمایان می‌شود اطلاق می‌گردد، از اینرو به عالم و دانشمند، حِبْر می‌گویند زیرا آثار مطلوبی از آنها در جامعه باقی می‌ماند. جمع آن اَحْبار است.

۵. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۲، ص ۲۶۲.

بلکه درهاروت وماروت آن شراب از عُروجِ چرخشان شد سدِّ باب (۱۶۹۸)

بلکه شراب شهوت و دنیاطلبی حتّی هاروت و ماروت را نیز از عروجِ به آسمان‌ها بازداشت. [بنا به روایات، زنی به نام زُهره نزد این دو از شوی خود گله آغازید و آن دو از دیدار آن زن مقهور شهوات نفسانی شدند و تقاضای کامجویی کردند و آن زن فریفتار به آن دو گفت: این کار میسّر نشود مگر به انجام یکی از این دو کار: یا باده بنوشید و یا شویِ مرا بکشید. آن دو پیمودن باده را گزیدند و از کُشتن حذر کردند. امّا وقتی باده نوشیدند، عقل را نیز از دست بدادند و خون نیز ریختند. بدین‌سان از معنویت عاری شدند[۱].]

بایزید از بهرِ این کرد احتراز دید در خود کاهلی اندر نماز (۱۶۹۹)

بایزید بسطامی وقتی احساس کرد که در نماز گزاردن، بیحال و خموده است دست از خوردن و نوشیدن آب برداشت. [توضیح دربارهٔ بایزید در شرح بیت (۲۲۷۵) دفتر اوّل و بیت (۹۲۷) دفتر دوّم آمده است.]

از سبب اندیشه کرد آن ذُولُباب دید علّت، خوردنِ بسیار از آب (۱۷۰۰)

بایزید در سبب این سستی و خمودگی جستجو کرد و بالاخره به این نتیجه رسید که سبب آن، نوشیدن آب فراوان است.

گفت: تا سالی نخواهم خورد آب آنچنان کرد و، خدایش داد تاب (۱۷۰۱)

پس با خود قرار گذاشت که تا یکسال تمام آب نخورد و بر سر این پیمان نیز ایستادگی کرد و خدا نیز به او تاب و توان داد.[اگر «تاب» را به معنی درخشش بگیریم باید بگوییم که خدا باطن او را نورانی کرد. سه بیت اخیر اشاره است به این مطلب: «نقل است که بایزید را گفتند که از مجاهدهٔ خود، ما را چیزی بگو. گفت: اگر از بزرگتر گویم، طاقت ندارید، امّا از کمترین بگویم. روزی نَفْس را کاری بفرمودم، حَرونی کرد. یعنی فرمان نبرد، یک سالی آب ندادم. گفتم: یا نَفْس، تن در طاعت ده یا در تشنگی جان بده[۲].» مسلّماً منظور او تنها نخوردن آب نبوده، بلکه وی،

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۶۲۹ ـ ۶۲۸، برای توضیح بیشتر دربارهٔ هاروت و ماروت ر.ک. بیت (۳۳۵۹ـ۳۳۲۱) دفتر اوّل و بیت (۲۴۶۹ـ۲۴۶۸) دفتر دوّم و بیت (۷۹۷) همین دفتر.
۲. تذکرةالاولیاء (با مقدمهٔ میرزا محمّدخان قزوینی)، ص ۱۴۸.

امساک در غذا نیز داشته و همواره در حال گرسنگی به سر می‌برده است. چنانکه از او پرسیدند: بواسطهٔ کدام عمل به مقامات عالی رسیدی؟ گفت: با بدن عور و شکم گرسنه[۱].]

(۱۷۰۲) این کمینه جهدِ او بُـد بـهرِ دیـن گشت او سلطان و قُطبُ العارفین

امساک بایزید از خوردن آب در طول یک‌سال، تازه کمترین ریاضت او در راه دینداری بود. از اینرو او سلطان دین و قطب‌العارفین شد.

(۱۷۰۳) چون بُریده شد برای حـلق، دست مردِ زاهـد را درِ شَکْـویٰ بـبست

چون دست شیخ اقطع به خاطر امیال شکم بُریده شد، آن مرد پارسا دیگر مجالی برای شکایت و اظهار عدم رضایت نداشت. [زیرا کیفر و رنجی که بر اثر امیال و شهوات می‌رسد، حق است.]

(۱۷۰۴) شیخِ اَقْطَع گشت نامش پیشِ خلق کرد معروفش بدین آفـاتِ حـلق

بدین‌سان نام وی در میان مردم به شیخ اَقْطَع (= دست بُریده) معروف شد. و به سبب آسیبی که میل به شکم برای او پدید آورده بود به همین لقب آوازه یافت.

کَراماتِ شیخِ اَقْطع و زنبیلْ بافتنِ او به دو دَست

(۱۷۰۵) در عریش[۲] او را یکی زایر بیافت کو به هردو دست می زنبیل بافت

روزی یکی از اشخاص به دیدار او رفت و او در کلبه و یا سایبان خود، مشغول بافتن زنبیل بود. [به توضیح کرامت در شرح بیت (۳۲۲۹) دفتر دوّم رجوع شود.]

(۱۷۰۶) گفت او را: ای عدوِّ جانِ خـویش در عریشم آمدی سر کرده پیش؟

حضرت شیخ اقطع به آن شخص گفت: ای دشمنِ جانِ خویش چـرا سـرت را پـایین

---

۱. ر.ک. ریحانةالادب، ج ۷، ص ۳۱۰.

۲. عَریش: کلبه، هودج، نی‌بستی که بر آن شاخ‌های انگور افتاده. (آنندراج، ج ۴، ص ۲۹۳۴) به معنی سایبان نیز آمده است.

انداختی و یکراست آمدی به سایبانِ من؟

این چرا کردی شتاب اندر سِباق[1]؟ گفت: از افراطِ مِهر و اشتیاق (۱۷۰۷)

چرا با شتاب و بی‌اجازه آمدی اینجا؟ او جواب داد: از شدّت محبّت و اشتیاق دیدار تو بود که چنین گستاخی و جرأتی کردم.

پس تبسّم کرد و گفت: اکنون بیا لیک مخفی دار این را ای کیا (۱۷۰۸)

شیخ لبخندی زد و گفت: اینک داخل شو، ولی ای بزرگوار، تو باید این راز را پنهان بداری. [آن شخص دید که شیخ یک دست دارد امّا با دو دست زنبیل می‌بافد و این از کرامات او بود.]

تا نمیرم من، مگو این با کسی نی قرینی، نی حبیبی، نی خسی (۱۷۰۹)

تا وقتی که نمرده‌ام، این راز را باکسی در میان مگذار. نه به خویش بگو و نه به دوست و نه به آدم فرومایه (دشمن). [در این سخنان هشداری است به سالکان که اسرار حق را باید مکتوم بدارند و به کسی نگویند، زیرا ظهور فیض ربّانی، به پوشیده داشتن حالات و واردات قلبی بستگی دارد. ر.ک. بیت (۱۷۸ـ ۱۷۵) دفتر اوّل.]

بعد از آن قومی دگر از رَوْزَنش مطّلع گشتند بر بافیدنش (۱۷۱۰)

هرچند آن شخص، اسرارِ شیخ را فاش نکرد، ولی دیگران از روزنهٔ محلّ کارِ شیخ از طرزِ زنبیل‌بافی او مطّلع شدند.

گفت: حکمت را تو دانی کردگار من کنم پنهان، تو کردی آشکار (۱۷۱۱)

پس شیخ به درگاه الهی روی کرد و چنین مناجات نمود: خداوندا تو حکمت این کار را می‌دانی. من آن را پنهان کردم و تو آشکار نمودی.

---

۱. سِباق: پیشی گرفتن، سبقت جُستن.

(۱۷۱۲) آمد اِلهامش که: یکچندی بُدند که درین غم بر تو مُنْکِر می‌شدند

از بارگاه الهی به او الهام در رسید که: وقتی دست تو در آن رخدادِ اندوهبار قطع شد، عدّه‌ای در حقانیّت تو خدشه وارد آوردند و به طریق انکار سخنانی ایراد کردند تا اصالت تو را مخدوش سازند پس چنین گفتند:

(۱۷۱۳) که مگر سالوس بود او در طریق که خدا رسواش کرد اندر فریق

شاید شیخ در طریق حق، ریا و سالوس می‌ورزیده که خدا اینگونه او را در میان مردم رسوا کرد.

(۱۷۱۴) من نخواهم کآن رمه کافر شوند در ضلالت در گمانِ بَد روند

حق‌تعالی فرمود: من نمی‌خواهم که آن گروه کافر بشوند و در طریق ضلالت و گمراهی، دچار بدگمانی نیز شوند. [برخی مصراع دوم را معنی کرده‌اند: به سبب بدگمانی به گمراهی روند.]

(۱۷۱۵) این کَرامت را بکردیم آشکار که دهیمت دست اندر وقتِ کار

ما کرامتِ تو را برای دیگران فاش کردیم و به آنان نشان دادیم که هنگام کار کردن به تو دو دست می‌دهیم.

(۱۷۱۶) تا که آن بیچارگانِ بَدگُمان رد نگردند از جَنابِ[1] آسمان

تا آن بیچارگانِ بدگُمان از درگاه الهی دور نشوند.

(۱۷۱۷) من تو را بی‌این کَرامت‌ها ز پیش خود تسلّی دادَمی از ذاتِ خویش

من پیش از این نیز بی‌آن که چنین کرامتی به تو دهم با لقای خود به تو آرامش می‌دادم. [هر کرامتی که از عارفان صادر می‌شود برای هدایت مردم است نه خودنمایی و نمایش، چنانکه می‌فرماید:]

---

۱. جَناب: درگاه، آستان.

(۱۷۱۸) این کَرامت بهرِ ایشان دادمت وین چراغ از بهرِ آن بنهادمت

من این کرامت را برای هدایت کردن مردم دادم تا آن کسانی که در حق تو بدگُمان هستند به مرتبه‌ای از معرفت برسند که بتوانند حقیقت حال اولیاء را درک کنند.

(۱۷۱۹) تو از آن بگذشته‌یی کز مرگِ تن ترسی، وَز تفریقِ اجزایِ بدن

ای کسی که زندگی جاودان یافته‌ای، تو از آن مرتبه گذشته‌ای که از مرگ تن بترسی و از پراکنده شدن اجزای بدنت بیم کنی. [خوارزمی گوید: و اگر نی، کرامتِ حقیقی آن است که سینهٔ تو را خزینهٔ اسرار خویش ساخته و جانِ تو را به آتشِ محبّتِ خود گداخته‌ام و تو را چندان تسلّی داده‌ام که از مرگ تن و متفرق شدن اجزای بدن فراغت یافته‌ای بل که به اختیار خویش در بذل وجود خود شتافته‌ای[۱].]

(۱۷۲۰) وهمِ تفریقِ سر و پا از تو رفت دفعِ وهم، اِسپر رسیدت نیک زَفت

و ترس از پراکنده شدنِ اجزاء و اعضای جسمت بکلّی از دلِ تو خارج شد و این زدودن بیم و هراس به منزلهٔ سپرِ ستبر و استواری برای توست. [با داشتن این سپر که همانا قدرتِ روحی و اطمینان قلبی است در برابر هر آسیب و آفتی که بر روح تو عارض می‌شود مصون می‌مانی. برخی در شرح مصراعِ دوم گفته‌اند: برای دفع وهم دیگران، تو نیاز به سپری بزرگ داری و این کرامت و این دست غیبی، سپری است که به تو می‌رسد[۲]. شاه داعی «اسپر» را کنایه از معاملهٔ شیخ با حضرت حق می‌داند که هنگام کار، دستی غیبی به او می‌داد[۳].]

سببِ جرأتِ ساحرانِ فرعون بر قطعِ دست و پا

(۱۷۲۱) ساحران را نی، که فرعونِ لعین کرد تهدیدِ سیاست بر زمین؟

مگر این فرعونِ ملعون نبود که ساحران را تهدید به کیفر و عقوبت کرد؟ یعنی او ساحرانی را که به حضرت موسی(ع) گرویده بودند تهدید به قتل و شکنجه کرد.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۵۲.

۲. مثنوی (استعلامی)، ج ۳، ص ۲۹۴.

۳. شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۶۲.

(۱۷۲۲) که ببرّم دست و پاتان از خِلاف پس درآویزم، ندارمْتان معاف

فرعون اینگونه تهدید کرد: دست و پای شما را برخلاف هم خواهم بُرید. (یعنی دست راست با پای چپ و بالعکس) و باز هم دست از سرتان برنخواهم داشت، بلکه به دارتان خواهم کشید. [اشاره به آیهٔ ۷۱ سورهٔ طه: قالَ أَآمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ اَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكبيرُكُمُ الَّذى عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَاُقَطِّعَنَّ اَيديَكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلافٍ وَ لَاُصَلِّبَنَّكُمْ فى جُذوعِ النَّخْلِ وَ لَتَعْلَمُنَّ اَيُّنا اَشَدُّ عَذاباً وَ اَبْقىٰ. «فرعون به جادوگرانی که به موسی ایمان آورده بودند گفت: آیا به موسی می‌گروید پیش از آنکه اِذْنِتان دهم؟ به راستی که بزرگ و استادِ شما هموست که سِحرِتان آموخت. هر آینه خواهم بُرید دست و پایتان به خلاف؛ و بر شاخه‌هایِ خُرمابُنان به دارِتان کَشَم و خواهید دانست که کدام یک از ما (من یا موسی) کیفری سخت‌تر و پایدارتر دارد.»]

(۱۷۲۳) او همی پنداشت کایشان در همآن وهم و تخویفند و وسواس و گُمان

فرعون گمان می‌کرد که جادوگران همچنان در ورطهٔ اوهام و هراس و خیالات واهی و گمان‌های بی‌اساس غوطه‌ورند.

(۱۷۲۴) که بُوَدشان لرزه وتخویف و ترس از توهّم‌ها و تهدیداتِ نَفْس[1]

او می‌پنداشت که جادوگران بر اثر غلبهٔ خیالات و وسوسه‌های روانی به لرزه و بیم و هراس دچار خواهند شد.

(۱۷۲۵) او نمی‌دانست کایشان رَسته‌اند بر دریچهٔ نورِ دل بنشسته‌اند

امّا آن نادان نمی‌دانست که این جادوگرانِ مؤمن به موسی، از ورطهٔ وهم و خیال رهیده‌اند و کنار روزنه‌هایی نشسته‌اند که از آن، انوار معنوی و قلبی ساطع می‌شود.

(۱۷۲۶) سایهٔ[2] خود را ز خود، دانسته‌اند چابک و چُست و گَش و برجسته‌اند

آنان سایه‌های خود را از ذات حقیقی خود بازشناخته‌اند. یعنی دریافته‌اند که این بدنِ

---

۱. تهدیدات نَفْس: منظور وسوسه‌های روانی و یا تهدیدهایی است که از ناحیهٔ فرعون نسبت به شکنجه و قتل آنان صورت گرفت.

۲. سایه: در اینجا منظور بدن عنصری است. (ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۱۱)

عنصری که فناپذیر است، سایه‌ای از روح باقی و سرمدی است. از اینرو درگذر از دنیای جسم و جهان مادّی، چابک و چالاک و زیبا هستند و از این جهان به سوی عالم اَعلیٰ جهیده‌اند. [«برجسته‌اند» به معنی والا و برگزیده‌اند نیز می‌تواند باشد[۱].]

هاونِ گردون اگر صد بارشان　　خُرد کوبد اندرین گِلْزارِشان　　(۱۷۲۷)

اگر هاونِ چرخِ گردون، آنان را در این دنیای سراسر گِل صد بار نیز بکوبد و متلاشی سازد. [جواب شرط در بیت بعد.]

اصلِ این ترکیب را چون دیده‌اند　　از فروعِ وَهْم کم ترسیده‌اند　　(۱۷۲۸)

اینان (عاشقان خدا) بدان جهت که حقیقت ترکیب بدنِ عنصری را نیک شناخته‌اند دیگر از دغدغه‌ها و وسوسه‌های گوناگون بیمی ندارند. [فروعِ وَهْم: یوسف بن احمد مولوی، آن را عوارض عقل جزئی تفسیر کرده است[۲]. شاید اشاره باشد به گستردگی و غلبهٔ قوّهٔ وهم در حیوان و انسان. از این روست که وَهْم در معانی مختلف بکار رفته، گاهی از آن تصوّر و تخیل و زمانی عقیده و رأی غیرمسلّم و گاه نیز در معنی غریزه بکار رفته است[۳]. انقروی «فروعِ وهم» را عبارت از دغدغه و وسوسه می‌داند[۴]. باز گفته‌اند: منظور اوهام و نگرانی‌هایی است که نیازهای نفس برای ما ایجاد می‌کند[۵].]

این‌جهان‌خواب‌است،اندرظن مَایست　　گر رَوَد در خواب دستی، باک نیست　　(۱۷۲۹)

این دنیا در واقع رؤیایی بیش نیست و در این باره دچار گمان مشو. پس اگر در رؤیا، دست کسی قطع شود، باکی نیست. [این جهان از آن رو رؤیا نامیده شده که صفتِ رؤیا دارد. همانسان که رؤیا سریع‌الزّوال است، دنیا نیز بقایی ندارد.]

---

۱. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۲۰۷.
۲. المنهج القوی، ج ۳، ص ۲۴۱.
۳. ر.ک. علم‌النفس ابن‌سینا، ص ۷۵ و شرح بیت (۱۵۶۱) همین دفتر.
۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۶۳۷.
۵. مثنوی (استعلامی)، ج ۳، ص ۲۹۵.

(۱۷۳۰) گر به‌خواب اندر، سَرَتْ بُبْرید گاز[۱] هم‌سَرَت برجاست، هم عُمرت دراز

اگر در رؤیا دیدی که سرت توسّطِ قیچی از تن جُدا شد، بدان که در واقع، سرت برجای می‌ماند و عمری طولانی خواهی داشت. [در کتب تعبیر خواب، کشته شدن، دلیل بر داشتن عمر طولانی است[۲].]

(۱۷۳۱) گر ببینی خوابْ در[۳]، خود را دو نیم تندرستی چون بخیزی، نَی سقیم[۴]

و یااگر در رؤیا دیدی که بدنت به دو نیم شده بدان که هرگاه از خواب برخیزی، خواهی دید که تنی سالم داری و هیچگونه ناراحتی و مرضی نیز نداری.

(۱۷۳۲) حاصل اندر خواب نُقصانِ بدن نیست‌باک و، نَی‌دو صد پاره‌شدن

حاصل کلام اینکه از ناقص شدن بدن در رؤیا هیچگونه بیمی نیست؛ حتّی اگر بدن، دویست پاره هم شود باز باکی وجود ندارد.[درسه بیت اخیر اشارتی شده به برخی از قواعد **تعبیر خواب**. این دانش در میان پیشینیان متداول بوده و سینه به سینه منتقل می‌شده است. تعبیر خواب، قواعدی دارد که در کتب مربوط بدان ثبت و ضبط شده، امّا علاوه بر احاطهٔ بدان قواعد، دانش تعبیر خواب امری موهوبی است که در فطرت و جبلّتِ برخی از آدمیان نهاده شده است.

رؤیاها به طور کلّی به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱. اَضْغاثِ اَحلام (= خواب‌های پریشان) که منشأ آن، وساوس شیطانی و هواجس نفسانی‌است و قابل تأویل و تعبیر نیست. ۲.رؤیای صادقانه که خود بر سه نوع است: رؤیایی که هرچه در خواب دیده شود همان، بی‌هیچ کاست و فزودی در بیداری تحقق یابد و نیازی به تأویل نداشته باشد اینگونه رؤیاها مستقیماً از بارگاه الهی پدید آمده، دوّم رؤیایی که قسمتی از آن نیازمند تأویل است و قسمتی از آن، نیاز به تأویل ندارد و عیناً در بیداری نمایان می‌شود. و سوّم خوابی که تماماً محتاج تأویل باشد. دو قسمت اخیر، بواسطهٔ فرشتگان پدید می‌آید[۵]. منظور بیت: همانطور که کشته شدن شخص در رؤیا، به عمر

---

۱. **گاز**: قیچی، مِقْراض. (ر.ک. آنندراج، ج ۵، ص ۳۵۳۵)

۲. ر.ک. **کامل‌التعبیر**، ص ۲۸۲ و **خوابگزاری**، ص ۳۱۲.

۳. **خوابْ‌در**: در خواب.

۴. **سَقیم**: بیمار.

۵. ر.ک. مقدمه، ج ۲، ص ۹۹۸، **مرصادالعباد**، ص ۲۹۲ـ۲۹۰ و شرح بیت (۸۴۱) همین دفتر.

طولانی و سلامتی او تعبیر می‌شود، حال کلِّ این دنیا یک رؤیا بیش نیست، آن کسانی که همانند اولیاءاللّه در این دنیا به ظاهر صدمه می‌بینند و مورد شتم و آزار و بی‌توجّهی خلق‌الله واقع می‌شوند در آخرت کار و بارشان رونق می‌گیرد و رستگاران راستین خواهند بود.]

این‌جهان راکه به‌صورت قایم است گفت پیغمبر که حُلْمِ نایم است (۱۷۳۳)

پیامبر(ص) در مورد این جهان که مبتنی بر صورت و ظواهر است فرمود که رؤیایِ کسی است که به خواب رفته است.[اشاره به حدیث:**اَلدُّنْیا حُلُمٌ وَ اَهْلُها عَلَیْها مُجازُونَ وَ مُعاقَبُونَ**[۱]. «دنیا، رؤیایی است که اهلش بر آن کیفر و عقوبت شوند.» روایت دیگری از قول حضرت امیرمؤمنان(ع) نقل شده است: **اَهْلُ‌الدُّنْیا کَرَکْبٍ یُسارُ بِهِمْ وَ هُمْ نِیامٌ**[۲]. «دنیائیان همچون سوارگانند که بَرَندشان در حالی که خوابناکانند.» و یا این قول که در صد کلمه از قول امیرمؤمنان(ع) نقل شده است: **اَلنّاسُ نِیامٌ فَاِذا ماتُوا انْتَبَهُوا**[۳]. «مردم خوابناکانند و چون بمیرند بیدار شوند.» بنابراین هرچه در این دنیا واقع می‌شود چه در خواب و چه در بیداری، جملگی ناپایدار و زوال‌پذیر است، وجود حقیقی، تنها ذاتِ اقدس الهی است و این جهان، سایه است. ر.ک. **تمثیل مرغ**. بیت (۴۲۲ـ۴۱۷) دفتر اوّل. ضمناً مصراع اوّل این معنی را نیز می‌دهد: دربارهٔ این دنیا که بظاهر قائم به ذات و ثابت و پایدار است، پیامبر(ص) فرموده است[۴]...]

از رهِ تقلید تو کردی قبول سالکان، این دیده پیدا، بی‌رسول (۱۷۳۴)

امّا تو به صورت تقلیدی قبول کرده‌ای که این دنیا، رؤیایی بیش نیست؛ یعنی به حقیقتِ کلام حضرت رسول‌اکرم(ص) واقف نشده‌ای، بلکه تنها لفظاً می‌گویی: این دنیا رؤیاست و هیچ اعتباری ندارد. در حالی که سالکان راه حق، حقیقت کلام حضرت رسول(ص) را بدون تقلید بلکه از روی کشف و یقین دریافته‌اند. [منظور از «بی‌رسول» اینست که سالکان راستین، این حقیقت را که دنیا رؤیایی بیش نیست با قوّهٔ کشف و یقین دریافته‌اند نه از روی لفظ و تقلید.

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۸۱.

۲. نهج‌البلاغه (فیض الاسلام)، حکمت ۶۱.

۳. به نقل از شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۹۲.

۴. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، قسمت دوّم، دفتر سوّم، ص ۳۶۹.

برخی از شارحان نیز گفته‌اند «بی‌رسول» یعنی بیواسطهٔ فکر و استدلال نظری. و باز گفته‌اند: روحیهٔ تقلیدِ تو را سالکان از سیمای تو آشکارا می‌بینند و نیاز به واسطهٔ کلام ندارند[۱].]

(۱۷۳۵) روز در خوابی، مگو کین خواب نیست سایه فرع است، اصل جز مهتاب نیست

ای کسی که خود را بیدار می‌پنداری، حتّی در روز هم تو در خوابی. پس این حرف را نزن که این حالتِ تو حالت خواب نیست. و این صحنه‌هایی که در بیداری می‌بینی در حقیقت رؤیاهایی است که در خواب مشاهده می‌کنی. بدان که سایه، فرع است و نور ماه، اصل. [بنابراین مجموع این عالَم نسبت به حق، سایه‌ای بیش نیست، پس خواهان اصل شو نه طالب سایه. این ابیات همه در ارتباط با ساحران فرعون است که از روی یقین به موسی و خدای موسی گرویده‌اند و به جهان غیب ایمان آورده‌اند. در نظر آنان عالم جسم و جسمانیت، سایه‌ای بیش نیست و سراسر دنیایِ ظاهر به منزلهٔ رؤیاست. از اینرو از تهدید فرعون در رابطه با قتل و شکنجه خود بیمی ندارند زیرا این همه دشواری‌ها و رنج‌ها رؤیایی است زودگذر.]

(۱۷۳۶) خواب و بیداریت آن دان ای عَضُد[۲] که ببیند خفته کو در خواب شد

این بیت، ظاهراً جوابِ سؤالی مقدّر است. گویی کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا،حالا که بیداری در این دنیا، عینِ خواب است، پس بگو ببینم خوابِ این دنیا چیست و چه عنوانی دارد؟ مولانا در جواب، مثالی می‌زند و می‌گوید: ای نیرومند، و یا ای یاور، خواب و بیداریِ تو همانند اینست که شخصی در خواب، خواب ببیند که به خواب فرو رفته است. [«عضد» از مخاطب‌های مبهمی است که در مثنوی معمولاً بکار می‌رود. و این نیز از شیوهٔ بلاغت منبری ناشی می‌شود و تنوّع خاصّی به زبان مثنوی می‌دهد[۳].]

(۱۷۳۷) او گُمان بُرده که این دَم خُفته‌اُم بیخبر ز آن، کوست در خواب دُوُم

آن خفته دچار گمان می‌شود و پیش خود می‌گوید: «من همین الآن خوابم بُرده است.»

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۹۲.
۲. عَضُد: بازو، کنایه از یاور و پشتیبان، دلیر.
۳. ر.ک. سرّ نی، ج ۱، ص ۲۱۲.

غافل از آنکه او اینک در خوابِ دوّم است. یعنی خواب اندر خواب است. خواب اوّل، خوابی است که آن شخص، نخستین بار به خواب رفته و خواب دوّم نیز همان است که در میان خواب، خواب می‌بیند که خوابیده است.

کوزه‌گر، گر کوزه‌یی را بشکند چون بخواهد، باز خود قایم کند (۱۷۳۸)

برای مثال، هرگاه کوزه‌گر، کوزه‌ای را بشکند، هر وقت که اراده کند باز می‌تواند آن را بسازد. [بنابراین کوزه‌گر حقیقی جهان، هرگاه کوزهٔ تن و کالبد عنصری انسان را درهم شکند طبق معنی باطنی آیهٔ ۱۰۶ سورهٔ بقره[1]، هرگاه اراده کند می‌تواند آن را احیاء کند و حتّی بهتر از صورت اوّل، سامانش دهد. این بیت، رجوع است به بیت (۱۷۲۸) همین دفتر.]

کور را هرگاه باشد ترسِ چاه با هزاران ترس می‌آید به راه (۱۷۳۹)

مثال دیگر، آدم نابینا هر قدمی که برمی‌دارد بیم آن دارد که مبادا درون چاهی افتد، از اینرو با هزاران ترس و بیم راه می‌رود. [کوردلان نیز هماره دچار تشویش و اضطراب‌اند، زیرا تشویش و اضطراب، از خیالات فاسد ناشی می‌شود.]

مردِ بینا دید عرضِ راه را پس بداند او مَغاک و چاه را (۱۷۴۰)

حال آنکه آدم بینا و دانا، عرض و طول راه را می‌بیند و لذا درون گودال و چاه فرو نمی‌افتد. [خوارزمی گوید: کور در هر گامی از ترسِ چاه، جز غمناک نیست، امّا صاحب دیده را از آفتِ چاه در راه، باک نیست، لاجَرَم ساحران در جواب فرعون می‌فرمایند که ما را از بریدن دست و پا باک نیست[2].]

پا و زانواَش نلرزد هر دَمی رو تُرُش کَی دارد او از هر غمی؟ (۱۷۴۱)

از اینرو پا و زانوی آدم بینا دم به دم نمی‌لرزد، چنین آدمی کی ممکن است که از هر اندوهی، غمین شود؟[آنان که دلی روشن و چشمی بینا و با بصیرت دارند هرگز دچار خیالات

---

۱. توضیح آن در شرح بیت (۳۸۵۹) دفتر اوّل آمده است.
۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۵۲.

و اوهام نمی‌شوند و ترسِ بی‌اساس بر آنان غالب نمی‌شود. درست مانند ساحران فرعونی که با گرویدن به حضرت موسی(ع) و ایمان به جهان غیب، دچار بیم از مرگِ تن نشدند.]

(۱۷۴۲) **خیز فرعونا که ما آن نیستیم که به هر بانگیّ و، غولی بیستیم**

ساحران پس از تهدیدهای فرعون گفتند: ای فرعون، بلند شو و ما را بکش که ما از آن کسانی نیستیم که با هر صدا و فریاد غول بیابانی از راه حق و صراط مستقیم خارج شویم.

(۱۷۴۳) **خرقهٔ ما را بدَر، دوزنده هست ورنه، خود ما را برهنه‌تر بِهْ است**

خرقهٔ ما را پاره کن، یعنی جسم ما را نابود کن؛ ولی بدان که این خرقهٔ دریده شده و جسمِ زوال یافتهٔ ما را کسی دیگر می‌دوزد و احیاء می‌کند؛ و تازه اگر کسی هم خرقهٔ تن ما را ندوزد، هرچه برهنه‌تر باشیم برای ما مطلوب‌تر است. [منظور بیت: وقتی روح از جسم عنصری و تن مادّی جدا شود دارای جسم مثالی و برزخی[1] می‌شود، و اگر بر فرض محال، روح پس از مرگ، بدن مثالی و برزخی پیدا نکند، جوهر روح برحسب بساطتِ ذاتی و لطافتِ خود، به حق، نزدیکتر می‌شود زیرا بدن مثالی نیز نسبت به تجرّدِ ذاتی روح، حجاب و واسطه محسوب می‌شود و مسلّماً شهودِ بی‌ستر و حجاب حقّ، بهتر و خوشتر از شهود او با قالب مثالی است. چنانکه در دفتر ششم فرمود:

من شدم عریان ز تن، او از خیال می‌خرامم در نهایاتُ الوصال]

(۱۷۴۴) **بی‌لباس این خوب را اندر کنار خوش درآریم، ای عدوِّ نابکار**

ساحران دوباره به فرعون گفتند: ای دشمنِ بدکار و بدنهاد، ما اگر از همهٔ حجاب‌ها و کثرت‌ها برهنه و مجرد باشیم، محبوب حقیقی را بخوبی در آغوش می‌کشیم یعنی به لقای او می‌رسیم. [یوسف بن احمد مولوی گوید: ای فرعون، خرقهٔ جسم ما را پاره کن که دوزندهٔ آن حضرت حق است، او آنرا دوباره احیاء می‌کند. بدان که رفع حجاب جسم برای ما خوشایندتر است[2].]

---

۱. ر.ک. شرح بیت (۱۶۱۳) همین دفتر.

۲. المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۲۴۳.

خوشتر از تجرید از تَن وز مِزاج[۱] نیست ای فرعونِ بی‌الهامِ گیج (۱۷۴۵)

باز آن ساحران به فرعون گفتند: ای فرعونِ احمق و فاقد معرفتِ باطنی، هیچ چیز بهتر و خوش‌تر از مجرّد شدن و رهیدن از بدنِ مادّی و مزاج طبیعی و بشری نیست. [پس بر سالک نیز لازم است که روح خود را اسیر فرعونِ شهوات و نفسانیات و جنبه‌های مادّی حیات نکند[۲]. خوارزمی گوید: خود کدام سعادت بهتر از آن باشد که این دلق کهنه از دوش بیندازیم و با بُراقِ برق جنبشِ عشق در فضای هویّت، جولان سازیم و گرانی از بیغولهٔ عالم ببریم و روی به ساحت سبکْ‌روحانِ قدسی آوریم، و اگر زهر هلاهل باشد به یاد دوست نوش کنیم[۳].]

---

۱. مِزاج را بنا به ضرورت شعری به صورت مُمال (مزیج) باید خواند. ر.ک. شرح بیت (۶۶۹) دفتر اوّل، و شرح بیت (۳۷۹۰) دفتر دوّم، توضیح مزاج.

۲. مقتبس از شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوم، ص ۶۴۶.

۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۵۳.

شکایتِ اَستر پیشِ شتر که من بسیار در رو می‌افتم و تو نمی‌افتی اِلّا به نادر

خلاصهٔ داستان

قاطری به یک شتر روی می‌کند و می‌گوید: ای رفیق، تو چرا در فراز و نشیب و راه‌های باریک، نرم و هموار راه می‌روی و هرگز بر زمین نمی‌افتی. در حالی که من به هنگام راه رفتن روی زمین واژگونه می‌شوم. به من بگو علّت این امر چیست؟ شتر می‌گوید: هم چشمانم از چشم تو قوی‌تر است و هم قامت و گردنم از تو افراشته‌تر. بنابراین من از سطح بالاتری، راه‌های زمین را می‌بینم و به همین جهت نیز بر زمین نمی‌افتم.

* * *

مأخذ این‌حکایت، **مقالات شمس**، نسخهٔ کتابخانهٔ فاتح اسلامبول، برگ ۲۷ و برگ ۷۶ است[۱]: استر، اشتر را گفت که تو سر کم می‌آیی چگونه است؟ گفت: یکی آنکه بر من سه نُقَط زیادتی است، آن زیادت نهلد که در رُو آیم، آن دگر بزرگی جُثّه و بلندی قدّ، دیگر روشنی چشم، از بالای گریوه نظر کنم تا بیابان عقبه همه را ببینم. نشیب و بالا. دیگر من حلال‌زاده‌ام، تو حرام‌زاده‌یی. استر معترف شد پیش اشتر، حرام‌زادگیش نماند.

*

در این حکایت، استر کنایه از مردمی است که اسیر خویِ حیوانی‌اند و بصیرت باطنی

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۰۵ـ۱۰۴.

ندارند، به همین جهت در زندگی خود هماره در حال سقوط به ورطه‌های مهلک اخلاقی و خصلتی هستند. و منظور از شتر در این حکایت، انسان‌های کامل و نرم‌خو و بابصیرتی است که هماره از مرتبه‌ای بالا به این جهان می‌نگرند و هرگز اسیر شهوات و کوته‌بینی‌های مادّی نمی‌شوند و به مقام روشن‌بینی واصل شده‌اند.

* * *

(۱۷۴۶) **گفت اَشتر با شتر کای خوش‌رفیق در فراز و شیب و در راهِ دقیق**

اَستر به شتر گفت: ای همراه خوب، در سربالایی و سرازیری و در راه باریک.[ادامهٔ مطلب در بیت بعد.]

(۱۷۴۷) **تو نه آیی در سَر و، خوش می‌روی من همی‌آیم به‌سر در، چون غَوی**[1]

تو با اینکه در فراز و نشیب راه می‌روی به زمین نمی‌افتی و هموار راه می‌سپاری، درحالی که من هنگام راه رفتن مانند افراد راه گُم کرده به زمین می‌افتم.

(۱۷۴۸) **من همی افتم به رُو، در هر دَمی خواه در خشکی و خواه اندر نمی**

من چه در خشکی و چه در راه‌های مرطوب، لحظه به لحظه با سر به زمین می‌افتم.

(۱۷۴۹) **این سبب را بازگو با من که چیست؟ تا بدانم من که چون باید بزیست؟**

بگو ببینم علّت این کار چیست؟ تا من چگونه زیستن را بیاموزم.

(۱۷۵۰) **گفت: چشمِ من ز تو روشن‌ترست بعد از آن هم از بلندی ناظرست**

شتر در جواب گفت: چشمِ‌من از چشمِ تو بیناتر است، و علاوه براین، از بلندی نگاه می‌کنم.

(۱۷۵۱) **چون برآیم بر سرِ کوهی بلند آخرِ عَقْبه ببینم هوشمند**

هرگاه بر سر کوهی افراشته و بلند بروم با هوشمندیِ تمام، تا پایان گردنه را می‌بینم.

---

۱. غَویّ: گمراه، بیراه.

پس همهٔ پستیّ، و بالائیِّ راه دیده‌ام را وانماید هم اِلٰه (۱۷۵۲)

و از این گذشته خداوند، فراز و نشیب راه را به من نشان می‌دهد.

هر قدم را از سرِ بینش نهم از عِثار و، اوفتادن وارَهم (۱۷۵۳)

من هر قدمی را که برمی‌دارم از روی بینش و بصیرت است، به همین سبب از لغزش و افتادن نجات پیدا می‌کنم.

تو نبینی پیش خود یک دو سه گام دانه بینیّ و، نبینی رنجِ دام (۱۷۵۴)

امّا توجلوی خود را دو سه قدمی بیشتر نمی‌بینی. در واقع دانه را می‌بینی، ولی گرفتاری و سختیِ به دام افتادن را نمی‌بینی.

یَسْتَوِی‌الْاَعْمیٰ لَدَیْکُمْ وَالْبَصیر فِی الْمَقامِ[1] وَالنُّزُولِ وَالْمَسیر؟ (۱۷۵۵)

آیا در نزد شما کور و بینا در ایستادن و فرود آمدن و حرکت کردن یکسان هستند؟

[اشاره به آیهٔ ۲۴ سورهٔ هود: **مَثَلُ الْفَرِیقَیْنِ کَالْاَعْمیٰ وَ الْاَصَمِّ وَالْبَصیرِ وَالسَّمیعِ هَلْ یَسْتَویانِ مَثَلاً اَفَلا تَذَکَّرُونَ**. «مَثَل کافران و مؤمنان، همچون کوران و کران است با بینایان و شنوایان. آیا این دو گروه با یکدگر برابرند. آیا متذکّر حقیقت نمی‌شوید؟!]

چون جَنین را در شکم حق جان دهد جذبِ اَجزا در مِزاجِ او نهد (۱۷۵۶)

در اینجا حضرت مولانا کلام را باز می‌گرداند به بیت (۱۷۴۳) همین دفتر و تتمّه جواب ساحران را تا آخرِ این فصل پی می‌گیرد و در این چند بیت در بیان حشر اَبدان مثالی در عرصهٔ قیامت، تمثیلی ذکر می‌کند و گویا این بیت در جواب سؤالی مقدّر است بدین مضمون: وقتی که انسان جان سِپُرَد و جسدش تبدیل به خاک شود چگونه ممکن است دوباره زنده شود؟ و امّا جواب: هرگاه خداوند، در شکمِ مادر به جَنین روح و جان بدمد، در سرشتِ آن جَنین، نیروی جذب و انجذابِ موادّ لازم را به ودیعت می‌نهد و جَنین بالنده و شکوفا می‌شود.

---

۱. مَقام و مُقام: هم معنیِ مصدری دارد و هم معنی اسم مکان: ایستادن و جایِ ایستادن. مَقام، مصدر و یا اسمِ مکان از قامَ یَقُومُ قِیام، و مُقام اسمِ مکان از اَقامَ یُقیمُ اِقامَة است.

(۱۷۵۷) از خورِش او جذبِ اَجزا می‌کند تار و پودِ جسمِ خود را می‌تند

جَنین در رحمِ مادر، موادِّ لازم را جذب می‌کند و تار و پود جسم خود یعنی اجزاء و بافت و نسوجِ آن را می‌پرورد.

(۱۷۵۸) تا چهل سالش به جذبِ جُزوها حق حریصش کرده باشد در نِما

حق‌تعالی تا چهل سالگی به انسان، خاصیّت نشو و نما داده و او را در این کار مشتاق و کوشا ساخته است.

(۱۷۵۹) جذبِ اَجزا روح را تعلیم کرد چون نداند جذبِ اجزا شاهِ فرد؟

مولانا پس از این مقدّمهٔ بدیهی، به نتیجه‌گیری می‌پردازد و می‌گوید: آن خداوند یگانه‌ای که به روح، خاصیّت جذب و انجذاب و رشد و نموّ عطا فرموده، چطور ممکن است که خودش نتواند اجزای متلاشی شده را جمع کند و گردآوری کند؟ [روشِ مولانا در اثباتِ نشئهٔ قیامت با اسلوبِ قرآنِ کریم سازوار است، زیرا در آیات شریفهٔ قرآنی، اثبات قیامت و ظهور نشئهٔ دیگر از طریقِ پدیده‌های طبیعی و تمثیل‌های محسوس بیان شده است چنانکه ابن‌سینا می‌گوید صاحب شریعت، آنچه را که از سطح اَفهام و عقولِ عامّهٔ مردم فراتر است، به تمثیل و تشبیه بیان کرده است، از جمله در مسألهٔ معاد چنین است[1]. برای نمونه رجوع شود به آیهٔ ۷ـ۵ سورهٔ حج و آیهٔ ۱۱ سورهٔ ق و آیهٔ ۱۹ سورهٔ روم و آیهٔ ۱۱ سورهٔ زخرف.]

(۱۷۶۰) جامعِ این ذَرّه‌ها خورشید بود بی‌غذا اَجزات را دانَد رُبود

خورشید عالمتاب الهی، ذرّات وجود آفریدگان را گرد می‌آورد؛ و می‌تواند بدون نیاز به غذا و اسباب و علل مادّی، اجزای وجودت را بگیرد و هرگونه که خواهد ترکیب و ترتیب دهد.

(۱۷۶۱) آن زمانی که درآیی تو ز خواب هوش و حسّ رفته را خوانَد شتاب

این بیت دلیلی است بر جمع و ترکیب اعضا و اجزایِ کالبد موجودات و خاصه آدمیان: جمع کردن اعضای پراکندهٔ جسد آدمی پس از مرگ و برخاستن آن از گور مانند بیدار شدن از

---

۱. ر.ک. رسالهٔ اَضْحَویّه، ص ۴۲.

خواب و برخاستن از بستر است. [در این زمینه رجوع شود به شرح بیت (۶۲) و (۴۰۱ـ۳۹۹) دفتر اوّل. مولانا در بیت فوق می‌گوید: همانطور که حق‌تعالی هوش و حواس را به هنگام خواب از آدمی می‌گیرد، در وقت بیداری نیز بار دیگر هوش و حواس و قوای روانی را مجدداً به سوی آدمی فرا می‌خواند و بدو باز می‌گرداند.]

تا بدانی کآن ازو غایب نشد باز آید چون بفرماید که: عُد[1] (۱۷۶۲)

این امرِ شگفت‌انگیز برای اینست که این نکته را دریابی که هیچ چیز از آن جمله حواس و عقول از سیطره و حکومت مطلقهٔ الهی بیرون نیست. پس همهٔ حواس و مُدْرِکاتِ تو پس از خواب و یا بعد از مرگ، دوباره به سویت بازمی‌گردد. هرگاه حق‌تعالی امر کند که: بازگرد. بیدرنگ آن حواس و مُدْرِکات به جسمِ تو باز می‌گردد. [چنانکه حق‌تعالی در آیهٔ ۴۲ سورهٔ زُمَر می‌فرماید: **اَللّٰهُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حینَ مَوْتِها وَ الَّتی لَمْ‌تَمُتْ فی مَنامِها فَیُمْسِکُ الَّتی قَضیٰ عَلَیْهَاالْمَوْتَ وَ یُرْسِلُ الْاُخْریٰ اِلیٰ اَجَلٍ مُسَمّیً اِنَّ فی ذٰلِکَ لَآیٰاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ.** «خداوند باز ستانَد روح‌ها را از کالبدها به گاهِ مرگ؛ و روح‌هایی که نمرده‌اند نیز بازستانَد به گاهِ خواب؛ و آنگاه روحِ کسانی که فرمانِ مرگشان داده، نزدِ خود نگاه دارد؛ و آن دیگر را (که هنوز باید به تقدیر الهی در این دنیا بماند) به سوی کالبدشان بازگرداند تا زمانِ مرگِ حتمی‌شان در رسد. در این ستاندن و بازگرداندن، نشانه‌هایی است برای اندیشمندان.»]

---

۱. عُدْ: فعل امر حاضر از عادَ یَعُودُ به معنیِ: بازگرد.

اجتماعِ اجزایِ خرِ عُزَیر عَلَیه‌السّلام بعد از پوسیدن بِاذنِ‌اللّه و درهم مرکّب شدن پیشِ چشمِ عُزَیر

خلاصهٔ داستان

این حکایت، از مضمون آیهٔ ۲۵۹ سورهٔ بقره برگرفته شده است. در این آیه سرگذشت کسی آمده که ضمن سفر در حالی که بر مرکوب خود سوار بود و مقداری آشامیدنی و خوردنی همراه داشت، از کنار ویرانه‌ای خاموش و فراموش می‌گذشت. بقایای اجساد و استخوان‌های پوسیدهٔ ساکنان آن دیار روی زمین منظره‌ای دهشت‌ناک پدید آورده بود. آن شخص با خود می‌گفت: خدا چگونه این مُردگان را زنده می‌کند؟! البتّه این سؤال از روی انکار و عناد نبود بلکه از روی حیرت و شگفتی بود، زیرا به قراینی که در این آیه و نیز تصریحاتی که در برخی روایات معتبر مشهود است، وی مقام نبوّت داشته. درهمین حال بود که خداوند، جان او را می‌ستاند و صدسال بعد او را زنده می‌کند و از او می‌پرسد: چقدر در این ویرانهٔ خاموش بوده‌ای؟ او خیال می‌کند زمان کوتاهی در آنجا توقّف داشته از اینرو می‌گوید: یک روز یا کمتر از یک روز.

امّا متن و ترجمهٔ آیه: اَوْکَالَّذی مَرَّعَلیٰ قَرْیَةٍ وَ هِیَ خاوِیَةٌ عَلیٰ عُروشِها قالَ اَنّیٰ یُحْیی هذِهِ اللّهُ بَعْدَ مَوْتِها فَاَماتَهُ اللّهُ مِأَةَ عامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قالَ کَمْ لَبِثْتَ قالَ لَبِثْتُ یَوْماً اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ قالَ بَلْ لَبِثْتَ مِأَةَ عامٍ فَانْظُرْ اِلیٰ طَعامِکَ وَ شَرابِکَ لَمْ یَتَسَنَّهْ وَ انْظُرْ اِلیٰ حِمارِکَ وَ لِنَجْعَلَکَ آیَةً لِلنّاسِ وَ انْظُرْ اِلَی‌الْعِظامِ کَیْفَ نُنْشِزُها ثُمَّ نَکْسُوها لَحْماً فَلَمّا تَبَیَّنَ لَهُ قالَ اَعْلَمُ اَنَّ اللّهَ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ. «یا همانند کسی که بر دهی ویران بگذشت. (باخود) همی

گفت: چگونه خداوند، اینان را از پس مرگ زنده گرداند؟ (در این هنگام) خدا او را بمیرانید و از پسِ یکصد سال زنده‌اش کرد و بدو گفت: چند درنگ کردی؟ گفت: درنگ کردم روزی و یا پاره روزی. خدا فرمود: نی، بلکه صدسال (در عالم ماورایِ مادّه) درنگ کردی. اینک به خوردنی و آشامیدنی خود بنگر (که با گذر سال‌های متمادی) هیچگونه تغییری در آن راه نیافته. و به الاغ خود بنگر(که چه‌سان پوسیده است) تا تو را نشانه‌ای برای مردمان کنیم. اینک به استخوان‌ها(یِ مرکوب خود نگر) که چگونه آنها را گرد می‌آوریم و روی آن گوشت می‌پوشانیم. هنگامی که این حقایق بر او آشکار شد گفت: می‌دانم که خدا بر همه چیز تواناست.»

❊

همانگونه که ملاحظه شد، قرآن کریم به اشاره از آن شخص سخن گفته و نام او را صریحاً ذکر نکرده است. امّا مفسّران نیز در این باب نظر واحدی ارائه نکرده‌اند؛ برخی آن شخص را بر عُزَیر تطبیق کرده‌اند و برخی بر ارمیا و برخی دیگر بر حضرت خضر(ع)؛ و آن قریه را نیز بیت‌المقدس دانسته‌اند[1]. مولانا در ابیات مورد بحث، قول اوّل را برگزیده است[2].

❊ ❊ ❊

(۱۷۶۳) هین عُزَیرا درنگر اندر خَرَت که بپوسیدست و، ریزیده بَرَت

بهوش باش ای عُزَیر به الاغت نگاه کن که گوشت‌ها و اعضایش پوسیده و در اطرافت ریخته است.

(۱۷۶۴) پیشِ تو گِردآوریم اَجزاش را آن‌سر و دُمّ و، دوگوش و، پاش را

ما در مقابلِ دیدگانِ تو همهٔ اعضا و جوارح او را گرد می‌آوریم. یعنی سر و دُم و دو گوش و پا و خلاصه همهٔ اعضای فانی‌شدهٔ او را دوباره احیاء می‌کنیم.

(۱۷۶۵) دست نَی و جزو برهم می‌نهد پاره‌ها را اجتماعی می‌دهد

ظاهراً دستی در میان نیست، امّا آن کسی که همهٔ اعضاء و جوارح آن حیوان را برهم

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۲، ص ۳۷۰، کشّاف، ج ۱، ص ۳۰۷.

۲. ر.ک. توضیح بیت (۱۷۶۸) همین دفتر.

می‌نهد و به صورت نخست ترکیب می‌کند و به آن حیات می‌بخشد خالق متعال است.

(۱۷۶۶) در نگر در صنعت پاره‌زنی[۱] کو همی دوزد کهن بی‌سوزنی

تو به هنر دوخت و دوز حضرت حق نگاه کن که آن خالقِ متعال، بدون بکار بردن نخ و سوزن، کهنه‌های متلاشی شده را پیوند می‌دهد و حیات می‌بخشد [«بی‌سوزنی» کنایه از اینست که فعل و مشیّت حضرت حق به علل و اسباب مادّی، مقیّد نیست، بلکه او فعّالِ مایشاء است.]

(۱۷۶۷) ریسمان و سوزنی نَی وقتِ خَرز[۲] آنچنان دوزد که پیدا نیست دَرْز

حق‌تعالی به هنگام دوختن و پیوند نه از نخی کمک می‌گیرد و نه از سوزنی، ولی چنان می‌دوزد که کوچکترین شکافی در آن دیده نشود.

(۱۷۶۸) چَشم بگشا، حشر را پیدا ببین تا نمانَد شُبهه‌ات در یومِ دین

این بیت از قول حضرت حق، خطاب است به عُزَیر: ای عُزَیر دیدگانت را باز کن و حشر اموات را آشکارا تماشا کن تا نسبت به روز قیامت شکّ و شبهه‌ای در تو نمانَد. [در چند بیت اخیر، از اعادهٔ بدن در روز قیامت سخن رفته است. اعتقاد به حشر و نشئهٔ برین در سراسر مثنوی، موج می‌زند. مولانا به قدری به حیاتِ بازپسین و ظهور قیامت یقین داشته که در واپسین لحظاتِ حیات خود به حسام‌الدین چَلَبی سفارش می‌کند که طوری او را در قبر نهد که به گاهِ رستاخیز، بی‌هیچ درنگی سر از خاک بردارد: «مرا بالای لَحْد نِهْ که من از همه پیشتر خواهم برخاستن[۳].» در بابِ معاد و اعادهٔ آبدان بطور کلّی سه قول وجود دارد: ۱. معاد جسمانیِ محض. ۲. معاد روحانیِ محض. ۳. معادِ جسمانی و روحانی توأماً. قول اخیر، مقبول‌ترین اقوال است. این همان چیزی است که ابن‌سینا در الهیات شفاء و نیز رسالهٔ **اضحویه** از اثبات آن فروماند و شرعاً مورد تصدیق قرار داد و بعدها ملاصدرا در پرتوِ **حرکت جوهریّه** به اثبات معاد جسمانی پرداخت؛ ولی پیش از او این مسأله در سخنان مولانا به کرّات آمده و

---

۱. پاره‌زنی: پینه‌دوزی، وصله‌زنی.

۲. خَرْز: دوخت و درز گرفتن.

۳. مناقب‌العارفین، ج ۲، ص ۵۸۴.

بعید نیست که از آن ملهم باشد. مولانا یک بار دیگر داستان عُزَیر را در دفتر چهارم بیت (۳۲۷۵ـ۳۲۷۱) نقل می‌کند و از فحوای آن به روشنی بر می‌آید که او در حشر قائل به بدنِ مثالی است؛ یعنی به عقیدهٔ وی، حشرِ اَبدان با این بدن مادّیِ دنیایی نیست بلکه از نوع دیگری است که مطابق با نشئهٔ اخروی است. چنانکه در آن ابیات، وقتی عزیر محشور می‌شود، بسیار جوان است و پسرانش کلانسال، از اینرو نمی‌توانند او را بشناسند. و دیگر آنکه مولانا در بیت (۱۶۱۳) همین دفتر صراحتاً این مسأله را بیان کرده:

آن تـویی کـه بـی بـدن داری بـدن پس مترس از جسم، جان بیرون شدن]

(۱۷۶۹) تـا بـبینی جـامعیّام را تـمام تا نـلرزی وقتِ مُـردن ز اهـتمام

تا قدرتِ جمع‌کردنم را با چشمِ خود، ببینی و وقتِ مرگ از عاقبتِ کار مغموم و بیمناک نشوی. [برای صاحبان یقین، مرگ، برادر خواب است. همانگونه که از خواب، کسی نمی‌هراسد از مرگ نیز نباید هراسی به دل راه داد. زیرا خوف و هراس از تصوّر فنا و هلاک ناشی می‌شود؛ حال که پس از مرگ، بقا در کار است، بیم جایی ندارد[۱].]

(۱۷۷۰) هـمچنانکه وقتِ خُـفتن ایـمنی از فَـواتِ جُـمله حس‌هـایِ تـنی

چنانکه به هنگام خوابیدن از قطع شدن و متلاشی گشتن همهٔ حواس و مُدْرِکاتِ خود آسوده خاطری. [به گاهِ خواب، حواس تعطیل می‌شود.]

(۱۷۷۱) بر حواسِ خود نلرزی وقتِ خواب گرچه می‌گردد پـریشان و خـراب

هنگام خوابیدن اگرچه حواست پریشان و خراب می‌شود؛ امّا از متلاشی شدن آن‌هـا هیچگونه ترس و لرزی نداری. یعنی هرکس یقین دارد که تعطیلی حواسِ ظاهره در خواب به معنی نابودی و زوال آنها نیست.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، ص ۶۵۹.

جَزَع ناکردن شیخی بر مرگِ فرزندان خود

خلاصهٔ داستان

در زمان‌های پیشین شیخی ربّانی می‌زیست. اتفاقاً روزی، دو تن از فرزندانش جان سپردند و همهٔ اهل خانه داغدار و سوگوار شدند. شیون و زاری فضای خانه را فراگرفته بود. امّا با کمال تعجب، شیخ حالی آرام داشت و اشکی نمی‌ریخت و شیونی نمی‌کرد. این مسأله موجب شد که اهل خانه، گله‌مندانه از او سؤال کنند که: ای شیخ مگر احساس و عاطفه نداری؟ ما از داغ فرزندانت پریشان و خمیده قامت شده‌ایم، پس تو چرا اصلاً گریه‌ای سرنمی‌دهی و حالی آرام داری؟! شیخ در پاسخ می‌گوید: مبادا گمان کنید که من مهر و شفقتی ندارم، من حتّی برای کافران نیز دلسوزی می‌کنم تا چه رسد به فرزندانم. امّا اینکه شیون و زاری نمی‌کنم، بدین‌سبب است که گریه و فغان وقتی است که هجران و فراقی پیش آید. امّا من هجرانی نمی‌بینم، زیرا فرزندانِ جان سپرده‌ام، لحظه‌ای از پیشِ چشمانم غایب نمی‌شوند؛ من می‌بینم که آنان در اطرافِ من می‌دوند و بازی می‌کنند. اگر مردمِ معمولی، مُرده‌های خود را فقط در خواب می‌بینند، من عزیزان از دست رفته‌ام را در بیداری نیز مشاهده می‌کنم، چه خداوند متعال چشمِ دل مرا نسبت به حقیقت عالم بینا کرده است و بی‌آنکه به خواب روم عالم روحانی و جهان برزخ را می‌بینم.

* * *

مأخذ آن، روایتی است که در **حلیةالاولیاء**، ج ۸، ص ۱۰۰ و **رسالهٔ قشیریه**، ص ۹، و

تذکرةالاولیاء، ج ۱، ص ۸۴ نقل شده و اینک از مأخذ اخیر در اینجا نقل می‌کنیم[۱]: نقل است که سی سال هیچ کس لب او (فُضَیل عیاض) را خندان ندیده بود مگر آن روز که پسرش بمرد تبسّمی بکرد. گفتند: خواجه این چه وقت این است؟ گفت: دانستم که خدای راضی بُوَد به مرگ این پسر. من موافقت رضای او به تبسّمی بکردم.

* * *

(۱۷۷۲) بود شیخی، رهنمایی، پیش از این آسمانی شمع، بر رویِ زمین

در روزگاران پیشین، شیخی راهبر بود که همچون شمعی آسمانی بر روی زمین نور افشانی می‌کرد.

(۱۷۷۳) چون پیمبر در میانِ اُمّتان در گُشایِ روضهٔ[۲] دارُالْجِنان[۳]

آن مردِ الهی مانند پیامبر در میان مردمان بود و گشایندهٔ درِ باغِ بهشت بود.

(۱۷۷۴) گفت پیغمبر که شیخِ رفته پیش[۴] چون نَبی باشد میانِ قومِ خویش

پیامبر(ص) فرمود: شیخ راه رفته و کامل در میان قوم خود مانند پیامبر است. [اشاره به حدیث: اَلشَّیْخُ فی اَهْلِهِ کَالنَّبیِّ فی اُمَّتِهِ[۵]. «شیخ (انسان کامل) در میان مردم خود، همچون پیامبر در میانِ امّت خویش است.» به این صورت نیز روایت شده: اَلشَّیْخُ فی قَوْمِهِ کَالنَّبیِّ فی اُمَّتِهِ[۶]. صرف‌نظر از صحّت و یا عدم صحّت سند این حدیث، مفهوم کُلّیِ آن که در بیان اهمیّت راهبران و مصلحان حقیقی مردم است قابل دفاع است. منظور صوفیان از شیخ آن انسانِ کاملی است که در علم شریعت و طریقت و حقیقت به کمال رسیده باشد و دچار هیچگونه آفاتِ اخلاقی نباشد و به قول جُنید، سالک باید قرآن را به دست راست و سنّت را به دست چپ گیرد و سلوک کند.]

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۰۶ ـ ۱۰۵.

۲. رَوْضَه: باغ و سبزه‌زار، بهشت. جمع آن ریاض.

۳. دارُالْجِنان: خانه بوستان‌ها، جایی که باغ و بوستان فراوان باشد.

۴. رفته‌پیش: راه رفته، راه طی نموده. «شیخِ رفته‌پیش»، راهنمایی است که خود مراحل سلوک را درنوردیده باشد، به عبارتی شیخ و مرشد کمال یافته.

۵ و ۶. احادیث مثنوی، ص ۸۳.

یک صَباحی گفتش اهـل بـیتِ او　　سختْ‌دل چونی؟ بگو ای نیکْ‌خو　　(۱۷۷۵)

یک روز اهل خانه به او گفتند: ای شیخِ نیک‌خُلْق بگو ببینم تو چرا اینقدر سنگدلی؟

ما ز مرگ و، هَجرِ فرزندانِ تو　　نوحه می‌داریم با پشتِ دو تُو　　(۱۷۷۶)

ما به خاطر مرگ فرزندان تـو و از هـجران و دوری آنـان بـا قـامتی خـمیده نـوحه سر می‌دهیم، ولی تو عین خیالت نیست!

تو نمی‌گریی، نـمی‌زاری چـرا؟　　یاکه رحمت نیست اندر دل تو را؟　　(۱۷۷۷)

تو چرا گریه نمی‌کنی و شیون سر نمی‌دهی؟ مگر در دلِ تو رحم و عاطفه وجود ندارد؟

چون تو را رحمی نباشد در درون　　پس چه امّیدستمان از تو کنون؟　　(۱۷۷۸)

وقتی که در دل تو رحمی نباشد، اکنون چه امیدی می‌توانیم به تو داشته باشیم؟

مـا بـه امّـید تـوییم ای پـیشوا　　کـه بـنگذاری تـو مـا را در فـنا　　(۱۷۷۹)

ای راهبر ما به تو امید بسته‌ایم که در این عالم فانی ما را رها مکنی، بلکه منتظریم که رحم آری و ما را از این سرای زوال‌یافتنی برهانی[۱]. [مصراع دوّم را اینگونه نیز معنی کرده‌اند: نگذاری که در پیشگاه حق، هیچ باشیم[۲].]

چون بیآرایـند روزِ حشـر، تـخت　　خود شفیعِ ما تویی آن روز سخت　　(۱۷۸۰)

وقـتی کـه در روز مـحشر، تـخت را بـرپا کـردند و آراسـتند، در آن روزِ دشـوار، شفاعت‌کنندهٔ ما تویی. [«روزِ سخت» اشاره است به آیهٔ ۹ سورهٔ مدثر: فَذٰلِکَ یَوْمَئِذٍ یَـوْمٌ عَسیرٌ. «آن روز، روزی است دشوار.» توضیح پیرامون **شفاعت** در شرح بیت(۱۷۸۴) هـمین دفتر آمده است. یوسف بن احمد مولوی گوید: منظور از آراستن تـخت، بـرپا کـردن عـدالت است[۳].]

---

۱. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۶۶۲.

۲. ر.ک. **مثنوی(استعلامی)**، ج ۳، ص۲۹۸.

۳. ر.ک. **المنهج‌القوی**، ج ۳، ص ۲۴۹.

(۱۷۸۱) در چنان روز و شبِ بی‌زینهار[۱] ما به اکرامِ تو ییم امّیدوار

در چنان روز و شبی که هیچ امانی در کار نیست، ما به بزرگواری و بخشش تو امیدواریم.

(۱۷۸۲) دستِ ما و، دامنِ توست آن زمان که نمانَد هیچ مُجرم را اَمان

در آن زمان ما دست به دامن تو خواهیم زد، زیرا در آن روز هیچ گناهکاری در امان نیست، مگر به شفاعت امثال تو.

(۱۷۸۳) گفت پیغمبر که روزِ رستخیز کَی گذارم مُجرمان را اشکْ‌ریز؟

پیامبر(ص) فرمود: در روز قیامت کی خواهم گذاشت که گناهکاران اشک بریزند؟ [اشاره به حدیث: **شَفاعَتی لِاَهْلِ الْکَبائرِ مِنْ اُمَّتی**[۲]. «شفاعت من، ویژهٔ انجام‌دهندگان گناهان کبیره از امّتم است.»]

(۱۷۸۴) من شفیعِ عاصیان باشم به جان تا رهانم‌شان ز اِشکنجهٔ گران

من از صمیم قلب، شفیعِ گناهکاران هستم تا آنان را از عذابِ سخت برهانم[۳]. [در چند بیت پیشین و نیز ابیات پسین، موضوع **شفاعت** مورد گفتگو قرار گرفته است. شَفْع و شَفاعت از نظر لغوی، مصدر ثلاثی مجرّد است. راغب در معنی شَفْع گفته است: **اَلشَّفْعُ ضَمُّ الشَّیْءِ اِلیٰ مِثْلِه**[۴]. «شَفْع به معنی ضمیمه کردن چیزی به نظیر و قرین آن است.» چه، کسی که شفاعت می‌کند در واقع آبرو و اعتبار خود را ضمیمهٔ شفاعتْ‌خواهنده می‌کند و به او نیز اعتبار می‌بخشد. به هرحال واژهٔ شفاعت را به فارسی خواهش‌گری و پادرمیانی و پایمردی و غیره معنی کرده‌اند. امّا شفاعت در عُرفِ شرع از مباحثی است که قاعدتاً در کنار مبحث عدل الهی مطرح می‌شود. این موضوع مانند قضا و قدر و عدل از گذشته‌های دور مورد مناقشه و گاه کج‌فهمی و سوءاستفاده قرار گرفته است. اگر به تاریخ عقاید فرقه‌های اسلامی نظر افکنیم خواهیم دید که این اصل، عموماً مورد اتفاق همهٔ فرقه‌ها و نحله‌های اسلامی اعم از شیعه و سنّی

---

۱. زینهار: زِنهار، امان، پناهگاه، عهد و پیمان.
۲. **المعجم‌المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی**، ج ۳، ص ۱۵۱.
۳. به شرح بیت(۱۷۸۳) همین دفتر رجوع شود.
۴. مفردات، ص ۲۷۰.

بوده و تنها برخی از تیره‌های معتزله و خوارج نسبت به این اصل رویِ موافق نشان نداده‌اند و بعضی دیگر از آنان نیز شفاعت را خاص پیامبر(ص) و آن هم فقط در مورد نکوکاران و ارتقاء مرتبهٔ معنوی آنان دانسته و گناهکاران را از این موهبت مستثنی کرده‌اند[۱]. بطور کلّی مادّهٔ شفاعت با مشتقاتش حدود سی بار در قرآن کریم آمده است و آیات مربوط به این موضوع را می‌توان بطور اختصار به چند دسته تقسیم کرد:

۱. آیاتی که شفاعت را مطلقاً نفی کرده است نظیر آیهٔ ۲۵۴ سورهٔ بقره.

۲. آیاتی که شفاعتِ مورد نظر یهودیان را نفی کرده، نظیر آیهٔ ۴۸ سورهٔ بقره.

۳. آیاتی که شفاعت را در روز رستاخیز برای کافران نفی می‌کند نظیرآیهٔ ۵۳ سورهٔ اعراف.

۴. آیاتی که شفیع بودن بت‌ها را نفی می‌کند نظیر آیهٔ ۹۴ سورهٔ انعام.

۵. آیاتی که شفاعت را مختص خدا می‌داند نظیر آیهٔ ۵۱ سورهٔ انعام.

۶. آیاتی که شفاعتِ غیر خدا را نیز مشروط بر اذن خدا می‌پذیرد نظیر آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره و آیهٔ ۳ سورهٔ یونس.

همانطور که در ابیات پیشین و پسین آمده، شفاعت مورد ایقان و اعتقاد مولاناست. و او طبق مشربِ عشق و محبت، رحمتِ واسعهٔ الهی را شامل گناهکاران نیز دانسته و می‌گوید حتی عاصیان و گناهکاران با شفاعت انبیاء و اولیاء از عذاب خواهند رست.]

عاصیان وَ اهلِ کَبایر را بـه جـهد وارهـانَم از عِـتابِ نَـقضِ عـهد (۱۷۸۵)

من (پیامبر(ص)) با جدّ و جهد، آن گناهکاران و عاصیانی را که مرتکب گناهان کبیره شده‌اند و عهد و میثاق خود را با خدا گسسته‌اند از عذاب دوزخ می‌رهانم. [ممکن است منظور از نقضِ عهد، شکستنِ پیمان ازلیِ **اَلَست** باشد، برای توضیح آن ر.ک. شرح بیت(۱۲۴۱) دفتر اوّل.]

صـالحانِ اُمّـتم خـود فـارغانـد از شـفاعت‌هایِ مـن روزِ گَـزَند[۲] (۱۷۸۶)

نیکان امت من در روز رستاخیز از شفاعت من بی‌نیاز هستند. [یعنی آنها در قیامت به

---

۱. مستملی بخاری، به نحوی مبسوط این مسأله را در شرح‌التعرف لمذهب التصوف، ج ۲، ص ۵۲۲ـ۵۲۱ مورد گفتگو قرار داده است.

۲. روزِ گَزَند: روزی که بدکاران بواسطهٔ اعمال ناشایست خود زیانمند و خاسر می‌شوند. احتمالاً اشاره است به یَوْمُ‌التَّغابُن(= روزِ زیانمندی) و یا یوم‌الدین و یوم‌الجزاء.

شفاعت من هیچ احتیاجی ندارند و بلکه خود، شفیع دیگران نیز می‌شوند[۱].]

(۱۷۸۷) بلکه ایشان را شفاعت‌ها بُوَد گفتشان چون حُکمِ نافذ می‌رود

حتّی امّتِ صالح من در آن روز، خود به شفاعت از دیگران می‌پردازند و گفتار ایشان، فرمانی نافذ و حتمی‌الاجراء است. [دو بیت اخیر اشاره به حدیث: لَیَدْخُلَنَّ الْجَنَّةَ بِشَفاعَةِ رَجُلٍ مِنْ اُمَّتی اَکْثَرُ مِنْ بَنی تَمیمٍ[۲]. «به شفاعت یک تن از امّتم، جمعیّتی بیش از تعداد قبیلهٔ بنی‌تمیم به‌بهشت درخواهند شد.» و نیز این حدیث: ما مِنْ اَهْلِ بَیْتٍ یَدْخُلُ واَحِدٌمِنْهُمُ الْجَنَّةَ اِلاّ دَخَلُوا اَجْمَعینَ الْجَنَّةَ. قیلَ وَ کَیْفَ ذٰلِکَ؟ قالَ یَشْفَعُ فیهِمْ فَیُشَفَّعُ[۳]. «هیچیک از اهل خانه‌ای به بهشت درنشود مگر آنکه جملگیِ ایشان به بهشت اندر شوند. گفتند: این امر چگونه باشد؟ فرمود: شفاعتِ آنان کند و شفاعتِ او مقبول افتد.»]

(۱۷۸۸) هیچ وازِر[۴]، وِزْرِ[۵] غیری برنداشت من نیَم وازِر، خدایم بر فراشت

هیچ گناهکاری، بار گناهان دیگری را بر دوش نخواهد کشید و من (پیامبر) بار گناه کسی را بر دوش نمی‌کشم؛ زیرا حق‌تعالی بواسطهٔ عصمتم، مقامی بس‌عالی به من عطا فرموده است. [مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۱۶۴ سورهٔ انعام:...وَ لاتَکْسِبُ کُلُّ نَفْسٍ اِلاّ عَلَیْهاوَلاتَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ اُخْریٰ ثُمَّ اِلیٰ رَبِّکُمْ مَرْجِعُکُمْ فَیُنَبِّئُکُمْ بِما کُنْتُمْ فیهِ تَخْتَلِفُونَ. «... و هیچ‌کس (از طاعت و معصیت) نیندوخت مگر آنکه نتیجهٔ آن عمل، بدو بازگردد و هیچ‌کس بارِ گناه دیگری را بردوش نکشد و آنگاه به سوی پروردگارتان باز گردید. پس شما را آگاه سازد در آنچه اختلاف کرده‌اید.» برخی از شارحان، مصراع دوّم را اشاره به‌آیهٔ ۲ سورهٔ **انشراح** دانسته‌اند که البتّه وجهی ندارد، زیرا منظور از «وِزر» در آیهٔ اخیر، «گناه» نیست بلکه بار سنگین رسالت و نبوّت است[۶]. اکبرآبادی در شرح بیت فوق، برداشتی مغایر صورت ظاهری بیت ارائه کرده و می‌گوید: هیچ گناهکاری را این مرتبه نیست که بار گناه گناهکاری دیگر را

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۶۶۴.

۲ و ۳. ر.ک. پیشین.

۴. وازِر: اسم فاعل از فعلِ مثالِ واویِ وَزَرَ یَزِرُ به معنی گناهکار.

۵. وِزْر: اسم و مصدرِ ثلاثی مجرّد به معنی گناه و گناه کردن.

۶. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۵۰۸ بر حسب یک قول شاذّ، منظور از «وزر» در آیهٔ فوق «گناه» است.

رفع نماید و او را از عذاب خلاص گرداند[۱].]

آنکه بی‌وِزْرست، شیخ است ای جوان در قبولِ حق، چو اندر کف کمان (۱۷۸۹)

این بیت از زبان خود مولاناست که رجوع می‌کند به بیت (۱۷۷۴) همین دفتر و می‌گوید: ای جوان آن کسی که بی‌گناه است، شیخ است که در قبول حقّ مانند کمانی است که در دست تیرانداز باشد. [شیخ در لغت به معنی مرد کهن‌سال و پیر است؛ امّا در اصطلاح صوفیّه انسان کاملی است که در علوم شریعت و طریقت و حقیقت به حدّ کمال رسیده باشد. صوفیه آن را پس از درجهٔ نبوّت، عالی‌ترین مرتبهٔ معنوی به شمار می‌آورند[۲]. گاه بدان شیخ‌الشیوخ نیز اطلاق شود، چنانکه در دیوان شمس، ج ۲، بیت ۵۹۲۰ آمده است:

شیخ شیوخ عالَم است آنکه تو راست نو مرید آنکه گرفت دستِ تو خاصبک زمان بود.]

شیخ که‌بُوَد؟ پیر، یعنی مو سپید معنیِ این مو بِدان ای بی‌امید (۱۷۹۰)

در اینجا مولانا نشان می‌دهد که صوفیان راستین چه کسی را شیخ می‌گویند: در نزد عامّهٔ مردم، شیخ چه کسی است؟ مسلّماً کسی است که موهای سر و صورتش سفید شده و عُمری از وی گذشته باشد. ای ناامید (یا ای کج‌فهم) بنگر که منظورِ اهل تصوّف از این موی سفید چیست.

هست آن موی سیه هستیِّ او تا ز هستیّ‌اش نمانَد تایِ موی (۱۷۹۱)

آن موی سیاه، انانیّت و هستیِ مجازیِ شیخ است که حتّی تار مویی هم از آن باقی نمانده است.

چون که هستیّ‌اش نمانَد، پیر اوست گر سیه‌موباشداو،یاخود دو مو[۳]ست (۱۷۹۲)

هرگاه انانیّت و هستی مجازی سالکی از میان برود، شیخ هموست، هرچند که موهای سر و صورتش سیاه و یا جوگندمی باشد.

---

۱. ر.ک. شرح ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۹۸.

۲. ر.ک. مصباح‌الهدایة، ص ۲۲۶، اصطلاحات الصوفیه، ص۵۵ و عوارف‌المعارف، ص ۳۶ـ۳۳.

۳. دومُو: موی مخلوط سیاه و سفید، موی جوگندمی.

(۱۷۹۳) هست آن موی سیه، وصفِ بشر نیست آن مو، موی ریش و، موی سر

خلاصهٔ کلام اینکه «موی سیاه» در نزد اهل‌اللّه عبارت از اوصافِ بشری است نه موهای سر و صورت. [موی سیاه، کنایه از هستی مجازی و وصف بشری است، چه تعیّن که آن را ماهیّت و عین ثابت گویند مظلم و اسود است[1].]

(۱۷۹۴) عیسی اندر مَهْد بردارد نفیر که جوان ناگشته ما شیخیم و پیر

چنانکه حضرت عیسی(ع) در میان گهواره فریاد زد: ما هنوز جوان نشده، شیخ و پیر شدیم. [اشاره به آیهٔ ۳۰ سورهٔ مریم: قالَ اِنّی عَبْدُاللّهِ آتانِیَ‌الْکتابَ وَ جَعَلَنی نَبیّاً.عیسی در گهواره گفت: «منم بندهٔ خدا، همو به من کتاب داد و پیامبرم گردانید.» چند آیهٔ بعد نیز مقول قول آن حضرت است.]

(۱۷۹۵) گر رهید از بعضِ اوصاف بشر شیخ نبود، کَهْل[2] باشد ای پسر

ای پسر معنوی اگر سالکی از پاره‌ای اوصاف بشری رهایی یابد، ولی هنوز به پاره‌ای از آنها دچار باشد، شیخ نیست بلکه میانسال است. [چنین شخصی اگر به صدوپنجاه سالگی هم که برسد و همهٔ موهایش یک دست سفید شود، باز به مقام پیری و شیخوخت نرسیده است.]

(۱۷۹۶) چون یکی موی سیه کان وصفِ ماست نیست بر وَی، شیخ و مقبولِ خداست

چنانکه یک تار موی سیاه که منظور از آن اوصافِ بشری است در سالکی نمانده باشد، چنین کسی به مقام شیخی رسیده و مقبول درگاه الهی است.

(۱۷۹۷) چون بود مویش سپید، ار با خودست او نه پیرست و، نه خاصِ ایزدست

و اگر کسی تمام موهای سر و صورتش یک‌دست سفید شود، امّا همچنان گرفتار خودبینی است، هرچند صورتاً شیخ است امّا سیرتاً شیخ نیست و در شمار بندگان خاصّ خدا محسوب نمی‌شود.

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۱۲.

۲. کَهْل: مردی که سنّش بین سی تا پنجاه سالگی باشد، کُهولت.

ور سرِ مویی ز وصفش باقی است　　او نه از عرش است، او آفاقی است　　(۱۷۹۸)

اگر به اندازهٔ سرِ مویی از اوصاف بشری در کسی مانده باشد، او آسمانی نیست بلکه زمینی‌است. [خوارزمی گوید: ای بسا جوانِ موی‌نارُسته که به تمامی از قید هستی رَسته باشد تا اهلِ حقیقت او را پیرِ طریقت خوانند؛ و ای بسا موی‌سفیدِ مقیّد به اوصافِ بشریت که اهل‌اللّه او را سیاه‌موی دانند بلکه طفلِ راهش خوانند[۱].]

عذر گفتنِ شیخ، بهرِ ناگریستن بر مرگ فرزندانِ خود

شیخ گفت او را مپندار ای رفیق　　که ندارم رحم و مِهر و دل شفیق[۲]　　(۱۷۹۹)

شیخ در جواب زنش گفت: ای رفیق و همراه زندگی‌ام، گمان مدار که من فاقد مِهر و محبّتم و دلی مهربان ندارم.

بر همه کُفّار ما را رحمت است　　گرچه جانِ جمله کافرنعمت است　　(۱۸۰۰)

این بیت به دو وجه قابل بیان است: وجه اوّل در صورتی است که کافر نعمت را ترکیب وصفی بگیریم: اگرچه روح و روان همهٔ کافران نسبت به نعمت‌ها ناسپاسی دارد، امّا رحمت ما شامل حال همهٔ کافران می‌شود. وجه دوّم در صورتی است که «جانِ جمله کافر» را مبتدا و «نعمت است» را خبر بگیریم: اگرچه جانِ همهٔ کافران، نعمت است، امّا رحمتِ ما شاملِ حال آنان می‌شود[۳].

بر سگانم رحمت و، بخشایش است　　که چرا از سنگ‌هاشان مالش است؟　　(۱۸۰۱)

من حتّی نسبت به سگ‌ها نیز مهربانی می‌کنم و دلم به حالشان می‌سوزد که چرا باید مردم، با سنگ، آنها را آزار دهند؟

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۵۶.

۲. دِل شفیق: موصوف و صفت است که به ضرورت وزن، کسرهٔ موصوف حذف شده است.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۶۷۱ ـ ۶۷۰. انقروی در بیان وجه دوّم دو دلیل اقامه می‌کند: یکی آنکه کافر فدای مؤمن می‌شود و دیگر آنکه مؤمن در بهشت وارث کافر می‌گردد.

(۱۸۰۲) آن سگی که می‌گزد، گویم دعا که ازین خُو، وا رهانَش ای خدا

من به قدری نسبت به سگ‌ها مهربانم که اگر سگی مرا گاز بگیرد (به جای اینکه با سنگ و چوب، مضروبش کنم) به درگاه الهی دعا می‌کنم که: خداوندا این سگ را از خویِ تهاجم نجات بده.

(۱۸۰۳) این‌سگان را هم درآن اندیشه دار که نباشند از خلایق سنگسار

خداوندا سگ‌ها را به گونه‌ای تعلیم ده تا به دست مردم، سنگسار نشوند.

(۱۸۰۴) ز آن بیاورد اولیا را بر زمین تا کُنَدشان رحمةً لِلْعالَمین

حق‌تعالی بدان جهت اولیاء را به زمین آورد تا آنان را مایهٔ رحمت جمیع اهل جهان قرار دهد. [چنانکه در سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۱۰۸ در حق حضرت محمّد(ص) فرمود: **ما اَرْسَلْناکَ اِلّا رَحْمَةً لِلْعالَمینَ**. «نفرستادیم تو را مگر رحمتی برای جهانیان.» اولیاء نیز بر قَدَمِ حضرت نبی‌اکرم(ص) هستند و دلی رحیم دارند.]

(۱۸۰۵) خلق را خوانَد سویِ درگاهِ خاص حق را خوانَد که وافِر کن خلاص

در اینجا مولانا چگونگی رحمت بودن اولیاءاللّه را بیان می‌فرماید: اولیاءاللّه از یک‌طرف، مردمِ این جهان را به سویِ درگاهِ خاص دعوت می‌کنند و از طرف دیگر از خدا درخواست می‌کنند که خداوندا الطاف خود را نسبت به مردم، فراوان کن و آنان را رهایی ده. [با بیان اوصاف جمیل پروردگار، مردم را به سوی او تشویق می‌کنند و در عین حال از خدا نیز می‌خواهند که الطاف خود را بر مردم مزید فرماید.]

(۱۸۰۶) جهد بنماید ازین سو بهرِ پند چون نشد، گوید: خدایا در مَبند

اولیاءاللّه از این طرف (در این دنیا) برای پند و اندرز مردم می‌کوشند. و چنانچه مردم، گوش به نصیحت آنان نسپارند، روی به درگاه الهی می‌کنند و چنین عَرضه می‌دارند: خداوندا درِ رحمت را به روی بندگانت مسدود مفرما. [چنانکه سهروردی گوید: منصبِ شیخی و مرتبتِ مقتدائی در طریقتِ صوفیان، عالی‌مقامی است از حضرت رسالت در استدعایِ خلایق به حضرت الهیّت. امّا وجه آنکه شیخ، مرید را دوستِ خدای تعالی گرداند، آنست که شیخ در راهِ

متابعت و مشایعت به سیرت و سِمتِ رسول علیه‌السّلام، جِدّ و جهد نماید[۱].]

رحمتِ جُزوی بُوَد مر عام[۲] را رحمتِ کُلّی بُوَد هُمّام را (۱۸۰۷)

مردم در برخورداری از رحمت الهی، دارای مراتبی مختلف‌اند. چنانکه عامهٔ مردم یعنی آنانی که از حیث باطنی و معرفتی در درجه‌ای پایین‌تر قرار دارند از رحمت جزئی پروردگار برخوردار می‌شوند و کسانی که در طریق حق، همّتی بلند دارند از رحمت کلّی آن حضرت بهره‌مند می‌گردند. [هُمّام، همان هُمام (بدون تشدید) به معنی پادشاهِ بلندهمّت، جوانمرد است. تشدید آن بنا به ضرورت شعری آمده است[۳]. برخی نیز آن را هَمّام(با فتح هاء و تشدید میم) خوانده‌اند که آن نیز به معنی عالی همّت و صاحب اراده است[۴]. در اینجا کنایه از اولیای اخص‌الخواص است که به سبب مشاهدهٔ حق در جمیعِ موجودات، بر تمام عالمِ نیکان و بدان، رحمت و شفقت می‌نمایند[۵].]

رحمتِ جُزوش، قرین گشته به کُل رحمتِ دریا بُوَد، هادی سُبُل (۱۸۰۸)

این بیت نیز از ابیات مشکل مثنوی است که جا دارد در آن، بیشتر تأمّل شود: اگر مرجع ضمیر «ش» را هُمام(بیت ۱۸۰۷) بدانیم معنی این بیت چنین است: رحمت و شفقت جزئی و محدودِ عالی‌همّتان و عارفان به رحمت کلّی الهی پیوند یافته از اینرو به همگان مهربانی می‌کنند، چه صالحان و چه طالحان. وآنان همچون دریایی پهناورند که به جوی‌ها(عموم مردم) آب رحمت و هدایت می‌رسانند. وجه دیگر: اگر مرجع ضمیر«ش» را حضرت‌حق بدانیم و نیز «رحمت» را مبتدا و موصوف و «جُزْوش» را صفتِ آن، و«قرین گشته به‌کُل» را خبر فرض کنیم این بیت چنین معنی می‌شود: رحمت جزئی حق‌تعالی با رحمت کلّی‌اش، وحدّت ذاتی دارد، چه تعدّد و تکثّر صفاتِ الهی، جنبهٔ اعتباری دارد نه ذاتی. بنابراین دریای رحمت

---

۱. عوارف‌المعارف، ص ۳۳.
۲. عام: منظور عامهٔ مردم.
۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۱۲.
۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی،جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۶۷۵. برخی نیز آن را جمع هامّ دانسته‌اند که حاجتی به این وجه نیست.
۵. شرح مثنوی ولی محمّداکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۹۹.

الهی، راهنمای همهٔ خلایق، اعم از ناقصان و کاملان است. وجه دیگر: رحمتِ جزویِ آن نیک‌بختان عالی‌همّت با رحمت کلّی الهی قرین شده و قطره‌وار در دریای رحمت او محو گشته و مرتبهٔ عین رحمتِ دریای حق را پیدا کرده است، بنابراین کسی که به مرتبهٔ رحمت دریای الهی واصل شده لاجرم همگان را از ارشاد و هدایت خود برخوردار می‌سازد[۱].

(۱۸۰۹) رحمتِ جُزوی، به کُل پیوسته شو رحمتِ کل را تو هادی بین و رَوْ

بهتر است در مصراع اوّل، حرف ندائی را تقدیر کنیم. بدین صورت: ای که مظهر رحمت جزئی الهی هستی، اینک رحمت کلّ را هادی و راهنمای خود ساز و به سوی دریای رحمت رهسپار شو. [اکبرآبادی گوید: تا صاحب رحمت جزئی به رحمت کلّی حق موصوف نشود، حقیقتِ رحمتِ کلی آخصُّ‌الخواص را دریافت نتواند کرد و کیفیت هدایت ایشان را که شاملِ جمیع فِرَق است فهم نتواند نمود[۲].]

(۱۸۱۰) تا که جُزوست او، نداند راهِ بحر هر غدیری را کند ز اشباهِ بحر

تا وقتی که انسان در مرتبهٔ رحمت جزئی است، راه دریا را نخواهد شناخت، چنانکه مثلاً اگر کسی دریا ندیده باشد، هر آبگیری را دریا می‌پندارد. [بنابراین هر کس به قدر استعداد و مقتضای مرتبهٔ باطنی‌اش از حقیقت، ادراکی دارد و مراتب بالاتر از خود را نیز مانند مرتبهٔ خود گمان می‌کند، ممکن است منظور از دریا، ذات حق باشد. یعنی تا به مرتبهٔ رحمت کلی واصل نشود و همچون اولیاء نگردد راه شهود حضرت حق را پیدا نمی‌کند[۳].]

(۱۸۱۱) چون نداند راهِ یَم، کَی رَه بَرَد؟ سویِ دریا خلق را چون آورد؟

وقتی که انسان، فقط به رحمت جزئی حق راه یافته باشد و راه دریای رحمت کلّی حق را نداند، چگونه می‌تواند خلایق را به سوی دریای حقیقت ارشاد کند؟ [پس باید بدانی که با

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۰۰ ـ ۹۹، شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۶۷۵، جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۵۷.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۰۲.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۶۷۶، شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۰۲.

لاف‌زدن و تشبّه ظاهری به اولیاءاللّه نمی‌توان به مقام باطنی آنان رسید و خلایق را خالصاً به دریای معرفت و شهود حق راهنمایی کرد.]

مُتّصل گردد به بحر، آنگاه او رَه بَرَد تا بحر همچون سیل و جُو (۱۸۱۲)

بنابراین کسی که می‌خواهد مردم را به سوی دریای رحمتِ حضرت حق دعوت کند باید در درجهٔ اوّل، خود به دریای حضرت حق، پیوسته باشد و آنگاه دیگران را سیل‌وار و جوی‌وار به سوی آن دریا راه ببرد.

ور کند دعوت، به تقلیدی بُوَد نَه از عِیان و، وحی[1] و، تأییدی بُوَد (۱۸۱۳)

در اینجا مولانا به یک سؤال مقدّر پاسخ می‌دهد که مضمون آن اینست: یا حضرت مولانا اگر کسی قبل از وصول به دریای حق، شروع کند به دعوت دیگران، چه وضعی خواهد داشت؟ جواب: اگر چنین شخصی، مردم را به سوی دریای رحمت الهی دعوت کند، بدان که این دعوتِ او از رویِ تقلید است نه از روی مشاهده و الهام الهی و تأیید ربّانی. [عِیان، مصدر باب مفاعله به معنی یقین در دیدار است؛ معادلِ **عین‌الیقین** که توضیح آن در شرح بیت (۸۶۰) دفتر دوّم آمده است. توضیح در باب علوم تقلیدی و تحقیقی نیز در شرح بیت (۴۹۴ـ۴۸۶) و (۳۲۶۶ـ۳۲۶۵) دفتر دوّم ذکر شده است.]

گفت: پس چون رحم داری بر همه همچو چوپانی به گردِ این رمه (۱۸۱۴)

این بیت، رجوع است به بیت (۱۷۷۸) بنابراین همسر شیخ به او دوباره می‌گوید: تو که نسبت به همهٔ مردم، مهربان و شفیقی و مانند شبان، اطرافِ گلّه مردمان می‌چرخی.

چون‌نداری نوحه بر فرزندِ خویش؟ چونکه فَصّادِ[2] اَجلشان زد به نیش (۱۸۱۵)

پس چرا اینک که رگ‌زنِ اَجَل، رگِ حیات فرزندت را زده است گریه و شیون سر نمی‌دهی؟

---

۱. وَحی: ر.ک. شرح بیت (۱۴۶۱) دفتر اوّل.

۲. فَصّاد: کسی که شغلش رگ‌زدن باشد، صیغهٔ مبالغه. «فَصّادِ اَجَل» اضافه تشبیهی است.

(۱۸۱۶) چون گواه رحم، اشکِ دیده‌هاست دیدهٔ تو بی‌نم و گـریه چـراست؟

از آنجا که علامت و نشان دلسوزی و شفقت دل، اشک چشم است، پس چرا چشم تو خشک است و گریه‌ای سر نمی‌دهی؟

(۱۸۱۷) رُو به زن کرد و، بگفتش: ای عَجوز خود نباشد فصلِ دَی[۱] همچون تَموز[۲]

آن شیخ کامل، روی به همسرش کرد و گفت: ای پیرزن، فصلِ زمستان، مانند مـوسمِ تابستان نیست. [همانطور که‌زمستان با تابستان، تفاوت بسیار دارد، گریه نکردن من نیز با گریه نکردن دیگران تفاوت اساسی دارد. چه گریه‌نکردن دیگران ممکن است ناشی از قسوتِ قلبی و بُرودتِ روحی آنان باشد. امّا نَگِریستن من ناشی از حرارت و گرمی مشاهدهٔ یارِ حقیقی[۳].]

(۱۸۱۸) جمله گر مُردند ایشان، گر حَی‌اند غایب و پنهان ز چشمِ دل کی‌اند؟

همهٔ فرزندان من خواه بمیرند و خواه زنده باشند، چگونه ممکن است که از مقابل چشم دلم غایب و پنهان شوند؟

(۱۸۱۹) من چو بینمْشان معیّن پـیشِ‌خویش ازچه رُو،رُو راکنم‌همچون‌تو ریش؟

وقتی که من همهٔ آنان را در برابر چشم دل خویش، زنده و حاضر می‌بینم چرا مانند تو رخساره‌ام را زخمی کنم؟[پس نه شیون می‌کنم و نه مانند تو چنگ به صـورتم مـی‌انـدازم و زخمی‌اش می‌کنم.]

(۱۸۲۰) گـرچـه بـیرونند از دَوْرِ زمـان با من‌اند و گِردِ مـن بـازیْ‌کُـنان

هرچند فرزندان من از گردونهٔ روزگار خارج شده‌اند، ولی آنها هماره در حضور مـن به سر می‌برند و در اطراف من به بازی و جست و خیز مشغول‌اند.

---

۱. دَی: ماه دهم از سال شمسی، رب‌النّوع جمادات و یخ و برف. در اینجا منظور زمستان است.

۲. تَمُوز: ماه اوّلِ تابستان و ماه دهم از سال شامیان که آفتاب در بُرج سرطان است. در اینجا منظور تابستان است. به قیاس ذکر جزء و ادارهٔ کُلّ.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۶۷۹، شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۰۳.

گریه از هِجران بُوَد یا از فراق　　با عزیزانم وصالست و عِناق[1]　　(۱۸۲۱)

گریه یا ناشی از دوری است و یا از جدائی؛ در حالی که من هجرانی نمی‌بینم بلکه در حضورِ عزیزان خود هستم و ما دست در گردنِ یکدیگر داریم.

خلق اندر خواب می‌بینندشان　　من به بیداری همی‌بینم عِیان　　(۱۸۲۲)

عامّهٔ مردم، عزیزانِ از دست رفتهٔ خود را فقط در خواب می‌توانند ببینند، درحالی که من فرزندان از دست رفته‌ام را در بیداری نیز می‌بینم، آن هم به نحو مکاشفه.

زین جهان، خود را دَمی پنهان کُنم　　برگِ حس را از درخت، افشان کُنم　　(۱۸۲۳)

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا همسر شیخ از او می‌پرسد: مُردگان در عالَمِ غیب به سر می‌برند درحالی که تو فعلاً در عالَمِ ما زندگی می‌کنی، پس چگونه ممکن است آنها را ببینی؟ شیخ در جواب می‌گوید: من از این جهان ظاهر، لحظه‌ای خود را پنهان می‌کنم؛ یعنی از عالم بشریت و جامهٔ نفسانیت جُدا می‌شوم و اوراقِ حواسِ ظاهری را از درختِ روحم می‌تکانم و فرو می‌ریزم؛ یعنی احکام حواس ظاهری را از خودم دور می‌کنم و مانند شخصی می‌شوم که به خواب فرو رفته است[2]. [در هنگام خواب، نَفْسِ ناطقه از کمندِ حواسِ ظاهره می‌رهد و در عالمِ مجرّدات به سیر و سفر می‌پردازد، از اینرو انسان‌های معمولی فقط هنگام خواب به عالم باطنی راه می‌یابند درحالی که عارفان و صاحبدلان در بیداری نیز عوالمِ ملکوتی و جهان باطنی را مشاهده می‌کنند، زیرا اینان بر حواس خود غالب‌اند و شمعِ روح را از گزند بادهای دنیایی و نفسانی که از منافذ حواس ظاهره می‌وزد مصون نگاه داشته‌اند. در یکی از متون عارفانهٔ هند آمده است: و مردی که حواس را مغلوب کند، عقل او به سوی کمال ترقی می‌کند[3]. بنابراین «برگِ حس را از درخت افشان کنم» اشارت است به تعطیل حواس بر اثر کثرت اشتغال و توجّه به حق سبحانه[4]. صوفیان، مکاشفاتی را که بین خواب و بیداری و یا صرفاً در بیداری دست می‌دهد واقعه می‌نامند

---

۱. عِناق: مصدر باب مُفاعَلَه به معنی دست در گردن یکدیگر کردن است.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۶۸۱.
۳. بگوت گیتا، ص۱۵.
۴. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۰۳.

و این وقتی است که انسان از کمند خیال رهیده باشد و روحش به مقام تجرّد از صفات بشری رسد[۱].]

(۱۸۲۴) حِس، اسیرِ عقل باشد ای فلان عقل اسیر روح باشد، هم بدان

این بیت نیز در جواب سؤالی مقدّر است؛ گویا کسی سؤال می‌کند که: یا حضرت مولانا چگونه می‌توانیم برگِ حواس را از درخت وجود خود فرو ریزیم و آنرا از قید محسوسات آزاد سازیم؟ جواب: ای فلانی، حواس آدمی، اسیر عقل اوست و این را نیز بدان که عقل نیز به نوبهٔ خود اسیر روح است. [منظور از «اسیر» اینست که مرتبهٔ حس، پایین‌تر از مرتبهٔ عقل و مرتبهٔ عقل نیز فروتر از مرتبهٔ روح است و همینطور مرتبهٔ روح، پایین‌تر از مرتبهٔ سِرّ و مرتبهٔ سرّ نیز فروتر از مرتبهٔ اَخفیٰ است. این مراتب بر اساس لطافت اعتبار شده است[۲]. یوسف‌بن‌احمد مولوی گوید: در کشور بدن، روح سلطان است و عقل، وزیر و سایر قوا، رعیت[۳]. امّا منظور بیت: با اینکه عقل از حیث لطافت بالاتر از عالم محسوسات است، امّا به سبب سلطهٔ نفس و هویٰ، عقل نمی‌تواند بر عالم مادونِ خود (محسوسات) غالب شود.]

(۱۸۲۵) دستِ بستهٔ عقل را جان باز کرد کارهای بسته را هم ساز کرد

جان (روح) دستِ بستهٔ عقل را باز می‌کند و مشکلاتِ معرفتی او را می‌گشاید. [هرگاه روح که مافوقِ عالمِ عقل است، بدان توجهی کند، هر دو دست بستهٔ عقل را که با زنجیر هوای نفس بسته شده است باز می‌کند و درِ بوستان اسرار ربّانی را به روی او می‌گشاید و او را مستعدِ فهم اسرار الهی می‌سازد و حجاب‌ها را از جلوی دیدهٔ عقل واپس می‌زند تا عقل، به مشاهدهٔ حقیقت برسد[۴].]

(۱۸۲۶) حس‌ها و اندیشه بر آبِ صفا همچو خَس بگرفته رویِ آب را

در اینجاحضرت مولاناعالَم روح و معنا را به اعتبار لطافتی که دارد به آبی صاف و

---

۱. ر.ک. مرصادالعباد، ص ۲۹۰ـ۲۸۹ و شرح بیت (۲۹۰۶) دفتر دوّم.
۲. ر.ک. مصباح‌الهدایة، ص ۱۰۳ ـ ۱۰۱.
۳. ر.ک. المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۲۵۳.
۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۰۳.

زلال، و مُدْرَکاتِ حسّی و افکارِ جزئی را نیز به خَس و خاشاکی تشبیه می‌کند که رویِ آب را می‌پوشاند: همانگونه که خس و خاشاک، بر رویِ آب زلال می‌نشیند و آن را می‌پوشاند، مُدْرَکاتِ حسّی و افکار جزئی نیز آب زلال روح را می‌پوشاند و بر آن حجابی می‌کشد. [اکبرآبادی در شرح این بیت سخنانی دارد که مضمون آن اینست: مراد از «حسّ‌ها» مُدْرَکاتِ حواس است که تعیّنات آن مانند خس و خاشاک بر روی روح است که پرده بر چشم عقل کشیده و عقل نمی‌تواند عالم روح را مشاهده کند. مراد از آبِ صفا، عالم الهی و اسرار غیب[۱] و یا حقیقت مطلق[۲] نیز می‌تواند مراد از آن روح باشد که جوهری لطیف است.]

دستِ عقل، آن خس به یکسو می‌برد آب پیدا می‌شود پیشِ خِرَد (۱۸۲۷)

دست عقل آن خس و خاشاک را از سطح آب صافِ روح کنار می‌زند، آن‌وقت آب زلال روح در برابر دیدگان عقل نمایان می‌گردد. [یعنی هرگاه ارادهٔ الهی اقتضا کند که آب روح را نمایان سازد و به عقل نشان دهد، تمهیداتی فراهم می‌آورد که عقل بتواند خس و خاشاک خیال و هویٰ را به یک سو بزند و عالم روح برای عقل، آشکار گردد[۳].]

خَس بس اَنْبُه[۴] بود بر جُو چون حُباب خَس چو یکسو رفت، پیدا گشت آب (۱۸۲۸)

خس و خاشاکِ خیالات به شکل فراوانی همانند حباب‌هایی، سطح آب (عالَم الهی و یا روح) را می‌پوشاند امّا وقتی که خدای تعالی دست تدبیر عقل را باز کند، خس و خاشاک خیالات و اوهام به کنار می‌رود و عالم معنا بی‌حجاب و پوششی برای انسان آشکار می‌شود.

چونکه دستِ عقل نگشاید خدا خَس فزاید از هوا بر آبِ ما (۱۸۲۹)

هرگاه خداوند، دست تدبیر عقل را نگشاید، بر اثر هواهای نفسانی، حجابی از خیالات و اوهام بر روح و روان ما کشیده می‌شود و رو به افزایش می‌نهد.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۰۳.
۲. ر.ک. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۵۷.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۶۸۳.
۴. اَنْبُه: مخفّفِ انبوه.

(۱۸۳۰) آب را هـر دَم کُـنَد پـوشیده او آن هویٰ خندان و، گریان عقلِ تو

خس و خاشاک خیالات و اوهام که براثر هواهای نفسانی رو به افـزایش است، آب روح و یا عالم الهی را هر لحظه از چشم عقل آدمی می‌پوشاند و در نتیجه نفس امّارهٔ تو خندان و شادان می‌شود و عقل تو، گریان و اندوهناک.

(۱۸۳۱) چونکه تقوی بست دو دستِ هـوا حق گشاید هـر دو دستِ عـقل را

هرگاه تقویٰ، دو دستِ نفسِ امّاره را ببندد، یعنی اسیر و مغلوبش کند، حق‌تعالی هر دو دست عقل را باز می‌کند. [خوارزمی گوید: تا خس و خاشاک تعلّقات از روی دریای حقیقت به یک‌سو افکند، موقوف آن است که شحنهٔ تقویٰ، دست دزد هویٰ را بربندد، پس بی‌مزاحمت هویٰ، عقل تصرف در عزل حواس تواند نمود و هم به بیداری، دیدهٔ دل به عالم غیب توانـد گشود[1]. حاج ملّاهادی سبزواری می‌گوید: شهوت و غضب دو دست هویٰ، و عـلم و عـمل، دو دست عقل است[2].]

(۱۸۳۲) پس حواسِ چیره محکومِ تو شـد چون خِرَد سالار و مخدومِ تو شد

هرگاه عقل، پیشوا و سالار تو شود، آن حواسِ غالب و حاکم، مغلوب و محکوم تـو خواهد شد. [یعنی تو از سیطرهٔ عالم محسوسات می‌رهی و بر آن مسلّط می‌شوی.]

(۱۸۳۳) حس را بی‌خواب، خواب اَندر کند تا که غیبی‌ها ز جان سـر بـرزند

عقل، حواس را بدون خواب درخواب فرو می‌برد؛ یعنی‌حواس را از فعالیت و حاکمیت بر آدمی برکنار می‌کند و در نتیجه، انسان از سیطرهٔ حواس ظاهری و عالم محسوسات می‌رهد و در آن وقت است که اسرار و معانیِ عالَم غیب از روح انسان سر بیرون می‌کند یعنی بـر او مکشوف می‌شود. [به شرح بیت (۱۸۲۳) همین دفتر رجوع شود.]

(۱۸۳۴) هم به بیداری بـبیند خـواب‌هـا هـم ز گَـردون بـرگشاید بـاب‌ها

آن انسانی‌که عقل را بر خود حاکمیت داده و حواس ظاهره را مغلوب و مقهور ساخته،

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۵۷.
۲. شرح اسرار، ص ۲۱۳.

حتّی‌در بیداری نیز عالم روحانی را مشاهده می‌کند و درهای اسرار و حقایق الهی از جهان بالا به روی او گشوده می‌شود. [چنانکه امام محمّد غزالی گوید: مپندار که روزنِ دل، بـیخواب و بی‌مرگ گشاده نگردد که این چنین نیست؛ بل که اندر بیداری کسی که خود را ریاضت کند و دل را از دست شهوت و غضب و اخلاقِ نابایستِ این جهان بیرون کند و جایِ خالی بنشیند و چشم فراز کند و حواس را معطّل گرداند و دل را به عالَم ملکوت، مناسبت دهد، بدانکه اللّه اللّه و لااله‌الا اللّه بَر دَوام می‌گوید نه به زبان، اما به دل. تا چنان شود که بی‌خبر گردد و از خویشتن و از همه عالَم و از هیچ چیز خبر ندارد، مگر از خدای‌تعالی. چون چنین باشد آن روزن گشاده شود و آنچه دیگران در خواب بینند او به بیداری بیند[۱].]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص۵۵۸ـ۵۵۷.

قصّهٔ خواندن شیخ ضریر مصحف را در رو و بینا شدن وقت قرائت

خلاصهٔ داستان

در روزگاران پیشین یکی از مشایخ، مهمان پیرمردی نابینا شده بود. روزی شیخ، قرآنی در خانهٔ آن نابینا می‌بیند و از این بابت تعجّب می‌کند و با خود می‌گوید: در این خانه که کسی جز او نمی‌زید، پس این قرآن به چه کار می‌آید؟ شیخ چند روزی دم برنیاورد تا اینکه شبی از تلاوتِ قرآن آن نابینا از خواب برخاست و با کمال تعجّب دید که پیر نابینا روی صفحات قرآن خم شده و مشغول تلاوت قرآن است. دیگر صبرش لبریز شد و از پیرمرد پرسید: بگو ببینم تو که نابینایی چگونه قرآن می‌خوانی؟ از حافظه‌ات نیز کمک نمی‌گیری زیرا حرکت انگشتت بر روی خطوط قرآن نشان می‌دهد که تو حروف آن را می‌بینی. مرد نابینا در جواب می‌گوید: چرا از فعل الهی تعجب می‌کنی؟ من از دل و جان از او خواسته‌ام که هرگاه خواستم قرآن بخوانم به من بینایی عطا کند. حق‌تعالی نیز دعایم را اجابت کرده است.

* * *

مأخذ آن، روایتی است که در رسالهٔ قشیریه، ص ۱۶۹ آمده است[1] که ترجمهٔ آن اینست: بینایی ابومعاویه زائل شده بود، امّا هرگاه می‌خواست قرآن بخواند، حق تعالی بینایی‌اش را بدو باز می‌گردانید. و چون از تلاوت قرآن فارغ می‌شد و جلد آن را فرومی‌بست

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۰۶.

بینایی او دوباره زائل می‌شد.

* * *

(۱۸۳۵) دیـــد در اَیّـــام، آن شـــیخِ فـقیر مُصْحَفی در خـانهٔ پـیری ضَـریر[۱]

در یکی از روزها، شیخی تهیدست، در خانهٔ پیری نابینا، قرآنی دید.

(۱۸۳۶) پیشِ او مهمان شد او وقتِ تَمُوز هر دو زاهد جمع گشته چـند روز

آن شیخ در موسم تابستان میهمانِ آن پیر نابینا شده بود. وآن دو مـردِ پـارسا، چـند روزی در کنار یکدیگر برای ذکر و فکر سر کردند.

(۱۸۳۷) گفت: اینجا ای عجب مُصْحَف چراست؟ چونکه نابیناست این درویشِ راست

آن شیخ تهیدست پیش خود گـفت: عـجب چـیز غـریبی مـی‌بینم، ایـن درویش کـه نابیناست، پس قرآن در این خانه چه می‌کند؟

(۱۸۳۸) اندرین اندیشه، تشویشش فـزود که: جز او را نیست اینجا باش و بود

در این اندیشه فرو رفت و آرامش خاطرش از میان رفت و با خود گفت: در اینجا به‌جز او کس دیگری وجود ندارد.

(۱۸۳۹) اوست تنها، مُـصْحَفی آویـخته مـن نـیَم گُسـتاخ یـا آمـیخته

این پیرمرد در این خانه تنهاست و قرآنی به دیوار آویخته. و من نه آدمی گستاخم و نه آنقدر با او نزدیک و صمیمی.

(۱۸۴۰) تا بپرسم، نَی، خَمُش، صبری کنم تا به صـبری بـر مُـرادی بـرزَنَم

باز شیخ پیش خود گفت: این مسأله را بعداً از خود او سؤال می‌کنم. دوباره گفت: نه، بهتر است در این باره چیزی نگویم، صبر می‌کنم تا بر اثر صبر به مقصودم برسم.

---

۱. ضَریر: نابینا.

صبر کرد و بود چـندی در حَـرَج کشف شد، کالصَّبْرُ مِـفتاحُ الْـفَرَج (۱۸۴۱)

خلاصهٔ کلام اینکه آن شیخ فقیر، مدّتی صبر کرد و آنقدر مشقّت و ناراحتی کشید تـا اینکه بالاخره این راز برایش کشف شد، آری صبر کلید باب نجات است.

صبر کردنِ لقمان چون دید که داود علیه‌السلام حلقه‌ها می‌ساخت از سؤال کردن، با این نیت که صبر از سؤال موجب فرج باشد

خلاصهٔ داستان

لقمان حکیم از روی صفا و خلوص نزد حضرت داود(ع) رفت و دید که او مشغول زره ساختن است. چون با صنعتِ زره‌سازی آشنایی نداشت از این کار تعجّب کرد و پیش خود گفت: چرا داود حلقه‌های پولادین را به یکدیگر می‌پیونداند؟ ابتدا می‌خواست علّت این کار را بپرسد، ولی باخود گفت: باید صبر کنم و دم برنیارم تا مجهولم حل شود. مدتی صبر کرد تا داود کار خود را به انجام رسانید و زره را پوشید و خود توضیح داد: فایدهٔ این تن‌پوش اینست که آدمی را از ضربات شمشیر و نیزه در آوردگاه نبرد محافظت می‌کند.

* * *

مأخذ آن، حکایتی است که در **العقدالفرید**، ج۲، ص۱۵ و **قصص‌الانبیاء** ثعلبی، ص۲۳۵ و **احیاءالعلوم**، ج۳، ص۸۳ و **تفسیرابوالفتوح**، ج۴، ص۲۷۱ و در **مجمل‌التواریخ والقصص** ذکر شده و از مأخذ اخیر در اینجا آورده می‌شود[1]: و چون دوازده سال از مملکتِ وی برفت، خدای تعالی لقمان را حکمت داد و سی سال با داود بود؛ روزی در پیشِ او رفت و داود زره همی‌کرد به دست خویش. و آهن، داود را چون موم نرم بود. لقمان ندانست که چه همی کند و آن چیست؟ و از حکمت واجب ندید سخن پرسیدن و خاموش بود تا تمام کرد و

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۰۷ـ۱۰۶.

لقمان پوشید تا ببیند لقمان. گفت: هٰذا جَیِّدٌ لِلْحَرْبِ. و این سخن لقمان آن وقت گفت: اَلصَّمْتُ حُکْمٌ وَ قَلیلٌ فاعِلُهُ. یعنی خاموشی حکمتی است و کمتر بکار دارند.

(۱۸۴۲) رفت لقمان سوی داودِ صَفا دید کو می‌کرد ز آهن حلقه‌ها

برای مثال لقمان نزد داودِ پاکدل رفت و دید که او از آهن، حلقه‌هایی می‌سازد. [مصراع دوّم اشاره است به آیهٔ ۱۰ و ۱۱ سورهٔ سبأ که توضیح آن در شرح بیت(۷۰۳) همین دفتر آمده است.]

(۱۸۴۳) جمله را با هم دگر درمی‌فگند ز آهنِ پولاد، آن شاهِ بلند

آن شاهِ بلندمرتبه، حلقه‌های پولادین را به یکدیگر وصل می‌کرد.

(۱۸۴۴) صنعتِ زَرّاد[1] او کم دیده بود درعجب‌می‌ماند،وسواس‌اش‌فزود

زیرا لقمان. صنعت زره‌سازی را کمتر دیده بود، ازینرو دچار تعجّب شد و وسوسه‌اش افزوده گردید.

(۱۸۴۵) کین چه شاید بود؟ وا پُرسم ازو که: چه می‌سازی زحلقهٔ تُو به تُو؟

پیش خود گفت بهتر است از او آشکارا بپرسم که: از این حلقه‌های تو در تو چه می‌سازی؟

(۱۸۴۶) باز با خود گفت: صبر اولیتر است صبر تا مقصود زوتر رهبر است

امّا دوباره لقمان به خود گفت: صبر کردن بهتر است؛ زیرا صبر، آدمی را زودتر به سرمنزل مقصود می‌رساند.

(۱۸۴۷) چون نپرسی، زودتر کشفت شود مرغِ صبر از جمله پَرّان‌تر بُوَد

اگر سؤال نکنی و صبر پیشه سازی، مجهول تو زودتر کشف می‌شود. پرندهٔ صبر از همهٔ

---

۱. زَرّاد: زِرِه‌ساز، زره‌گر، آن که زره می‌سازد. «صنعتِ زَرّاد» به معنی صنعت زره‌سازی است.

پرندگانِ دیگر تیزتر پرواز می‌کند و طالب را زودتر به مقصود می‌رساند.

ور بپرسی دیرتر حاصل شود　　سهل از بی‌صبریت مشکل شود　　(۱۸۴۸)

امّا اگر سؤال کنی و شتاب بورزی، مقصود تو دیرتر حاصل می‌شود به طوری که هر کار آسان بر اثر بی‌صبری تو، دشوار و پیچیده می‌شود.

چونکه لقمان تن بزد، هم در زمان　　شد تمام از صنعتِ داود آن　　(۱۸۴۹)

چون لقمان خاموش ماند و حرفی نزد، در همان زمان، داود نیز از کار زره‌سازی فارغ گشت.

پس زِرِه سازید و در پوشید او　　پیش لقمانِ کریمِ صبرْخُو　　(۱۸۵۰)

داود، از آن حلقه‌های درهم بافته شده، زرهی ساخت و در برابر چشمان لقمانِ بزرگوار و بُردبار به تن کرد.

گفت: این‌نیکو لباس است ای فَتیٰ　　در مَصاف[1] و جنگ، دفعِ زخم را　　(۱۸۵۱)

داود به لقمان گفت: ای جوانمرد این تن‌پوش به درد آوردگاه جنگ و ستیز می‌خورد و با آن می‌توان ضربات شمشیر و نیزه را دفع کرد.

گفت لقمان: صبرهم‌نیکو دمی‌ست[2]　　که پناه و دافعِ هرجا غَمی‌ست　　(۱۸۵۲)

لقمان گفت: صبر نیز نفحه‌ای جان‌بخش است و به علاوه صبر، پناهگاه و دفع‌کنندهٔ هر اندوهی است.

صبر را با حق قرین کرد ای فلان　　آخِرِ وَالْعَصْر را آگَه بخوان　　(۱۸۵۳)

ای فلانی، حق‌تعالی، صبر را مقارن با حق کرده است. پس لازم است که بخشِ پایانی

---

۱. مَصافّ: جمعِ مَصَفّ به معنی جای صف کشیدن، آوردگاه.

۲. نیکودَم: صفت و موصوف مقلوب به معنی دَم و نَفَسِ خوب و خوش.

سورهٔ **والعصر** را آگاهانه بخوانی. [اشاره به قسمتی از آیهٔ ۳ سورهٔ عصر:... **وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ**. «... و سفارش کردند یکدگر را به حق و صبر.»]

(۱۸۵۴) **صد هزاران کیمیا، حق آفرید کیمیایی همچو صبر، آدم ندید**

حق‌تعالی صدها هزار نوع کیمیا پدید آورده است. امّا انسان، کیمیایی به والایی صبر هنوز ندیده است.

بقیهٔ حکایتِ نابینا و مُصْحَف

(۱۸۵۵) **مردِ مهمان صبر کرد و ناگهان کشف گشتش حالِ مشکل در زمان**

خلاصه، مهمان صبر کرد و ناگهان مسألهٔ مورد نظرش حلّ شد.

(۱۸۵۶) **نیم‌شب آوازِ قرآن را شنید جَست از خواب، آن عجایب را بدید**

آن مهمان در نیمه‌های شب آواز قرآن را شنید و از خواب پرید و آن شگفتی‌ها را دید.

(۱۸۵۷) **که ز مُصْحَف کور می‌خواندی درست گشت بی‌صبر و، ازو آن حال جُست**

دید که آن نابینا، قرآن کریم را صحیح تلاوت می‌کرد، با مشاهدهٔ این وضع، دیگر صبر نکرد و حقیقتِ امر را از او جویا شد.

(۱۸۵۸) **گفت: آیا ای عجب با چشم کورِ چون همی خوانی، همی بینی سطور؟**

مهمان به مرد نابینا گفت: واقعاً عجیب است. تو چگونه با چشم نابینا قرآن می‌خوانی و خطوط آن را می‌بینی؟

(۱۸۵۹) **آنچه می‌خوانی، بر آن افتاده‌ای دست را بَر حرفِ آن بنهاده‌ای**

در اثنای تلاوت قرآن کریم، روی آن خم شده‌ای و دستت را روی حروف آیات آن گذاشته‌ای. [یعنی می‌بینم که قرآن کریم را به کمک حافظه نمی‌خوانی بلکه خم شده‌ای و از روی متن می‌خوانی.]

اِصْبَعَت[۱] در سَیْر، پیدا می‌کند که نظر بر حرف داری مُسْتَنَد[۲] (۱۸۶۰)

حرکت انگشتانت بر روی خطوط، نشان می‌دهد که حروف را می‌بینی.

گفت: ای گشته ز جهلِ تن جُدا این عجب می‌داری از صُنعِ خدا؟ (۱۸۶۱)

مرد نابینا به آن مهمان گفت: ای کسی که از نادانیِ کالبدِ جسمانی رهیده‌ای آیا از صنع الهی تعجّب می‌کنی؟

من ز حق درخواستم کِای مُسْتَعان بر قرائت من حریصم همچو جان (۱۸۶۲)

من از حضرت حق‌تعالی خواستم که بتوانم قرآن کریم را بخوانم از اینرو گفتم: ای یاری‌دهندهٔ خلایق، من نسبت به تلاوتِ قرآن کریم سخت مشتاقم و آن را مانند جانم دوست دارم.

نیستم حافظ، مرا نوری بده در دو دیده وقتِ خواندن، بی‌گره[۳] (۱۸۶۳)

خداوندا، من حافظ قرآن کریم نیستم، امّا اشتیاق فراوان دارم که آن را بخوانم. پس نوری به چشمانم عطا کن که به هنگام خواندن بی‌هیچ اشکال و ایرادی آن را تلاوت کنم.

باز دِه دو دیده‌ام را آن زمان که بگیرم مُصْحَف و خوانم عِیان (۱۸۶۴)

ای خداوند یاریگر، وقتی که می‌خواهم قرآن کریم را تلاوت کنم دو دیده‌ام را به من بازگردان تا آن کتاب شریف را به دست گیرم و آشکارا بخوانم.

آمد از حضرت ندا کِای مردِکار[۴] ای به هر رنجی به ما امّیدوار (۱۸۶۵)

از بارگاه الهی ندا آمد که: ای شایسته مردی که در هر رنجی به رحمت ما امیدواری.

---

۱. اِصْبَع: انگشت. جمعِ آن: اَصابع.

۲. مُسْتَنَد: تکیه داده شده، بنابراین منظور اینست که با تکیه بر حروف معیّن، قرآن را تلاوت می‌کنی.

۳. بی‌گره: بدون اِشکال.

۴. مردِکار: آن که کارها را به وجه احسن انجام دهد، ماهر، استاد، حاذق، لایق، مرد کار الهی. (فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۸، ص ۲۸۳)

(۱۸۶۶) حُسنِ ظَنّ است و،امیدی خوش‌تورا که تو را گوید بـه هـر دَم بـرتر آ

تو به رحمت ما نیک‌گمانی و امیدوار. و همین حُسنِ‌ظنّ و امیدواری توست که دستت را می‌گیرد و لحظه به لحظه به مقام والاتری می‌برد.

(۱۸۶۷) هر زمان که قصدِ خواندن باشدت یـا ز مُـصحف‌ها قِـرائت بـایدت

هرگاه خواستی قرآن بخوانی و یا لازم شد که از نسـخه‌های مـتعدد قـرآن کـریم بـا قرائت‌های مختلف قاریان، آیاتی تلاوت کنی. [اکبرآبـادی مـعتقد است کـه در مـصراع دوم، منظور از «قرائتِ مُصْحَف‌ها» قرائت هفتگانهٔ قاریان و راویان قرآن کریم است[۱] بیت فوق بـر قول او شرح یافته است.]

(۱۸۶۸) من در آن دَم وادَهَم چشمِ تـو را تـا فـروخوانـی، مُـعَظَّم جـوهرا

من (حق تعالی) در آن لحظه، چشم تو را بینا می‌کنم تا بتوانی حروف قرآنی را بخوانی. [«جوهرا» همان «جوهر را»ست که بنا به ضرورت وزن، تـخفیف یـافته است. مـنظور از آن حروف و کلمات قرآنِ شریف است[۲]. نیز گفته‌اند: تا گوهرِ والای قرآن را دریابی[۳].]

(۱۸۶۹) همچنان کرد و هر آنگاهی که من واگشایم مُصْحَف اندر خـوانـدن

خداوند، همین کار را هم کرد، بنابراین هر وقت که من قرآن کریم را پیش روی خود می‌گشایم تا بخوانم.

(۱۸۷۰) آن خَبیری که نشد غـافل ز کـار آن گـرامـیْ‌پادشاه و، کـردگار

آن پادشاه بلندمرتبه و آن آفریدگار دانا که هرگز از امری غافل نیست.

(۱۸۷۱) باز بـخشد بـینشم آن شـاهِ فـرد در زمان، همچون چراغِ شبْ‌نورد

آن سلطان یگانه بیدرنگ بینایی مرا که همچون چراغی شب‌افروز بود به من عطا می‌فرماید:

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی: دفتر سوّم، ص ۱۰۳.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۶۹۵.

۳. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، قسمت دوّم، دفتر سوّم، ص ۴۱۰.

زین سبب، نَبْوَد ولی را اعتراض هر چه بستاند، فرستد اِعتیاض[۱] (۱۸۷۲)

این بیت را می‌توان به دو وجه معنی کرد: در وجه اوّل می‌توان منظور از «ولی» را حضرت حق دانست: خدا که ولی مؤمنان است، نمی‌شود به افعالش ایراد گرفت، زیرا خدا هرچه از آدمی بگیرد، مانند آن (و یا بهتر از آن) را می‌دهد. در وجه دوم می‌توان مراد از «ولی» را انسان کامل گرفت: از آنجا که اولیاءالله به رحمت حق یقین دارند، به کارهای او اعتراض نمی‌کنند زیرا می‌دانند که حق‌تعالی هرچه بگیرد، عوضش را می‌دهد[۲].

گر بسوزد باغت، انگورت دهد در میانِ ماتمی، سورت[۳] دهد (۱۸۷۳)

مثلاً اگر آن ولی (حق تعالی یا کاملان) باغ و بوستان تو را بسوزانند در عوض به تو انگور می‌دهند و درست در میان سوگ و عزا، تو را به شادمانی و جشن می‌رسانند.

آن شَلِ بی‌دست را دستی دهد کانِ غم‌ها را دلِ مستی دهد (۱۸۷۴)

یا به شَلی که دست ندارد، دست می‌دهند و به کسی که بر اثر شدّت غم و اندوه به معدن غم مبدّل شده دلی خوش و سرمست می‌بخشند.

لا نُسَلِّم[۴] و اعتراض، از ما برفت چون عوض می‌آید از مفقود، زَفْت[۵] (۱۸۷۵)

از اینرو تسلیم نشدن و اعتراض‌کردن از وجود ما رخت بربسته است، زیرا در برابر آنچه از دست داده‌ایم، عوضِ بزرگتری دریافت می‌کنیم. [تَسْلیم، در لغت مصدر باب تفعیل و به معنی گردن نهادن به قضا یا امر شخصی است و در اصطلاحِ صوفیان، انقیاد نسبت به امر خدا و ترک اعتراض در ناملایمات است. و یا گفته‌اند: تسلیم، استقبال از قضاست، باز گفته‌اند: تسلیم ثبات در برابر نزول بلایاست بی‌آنکه تغییری در ظاهر و باطن شخص رخ دهد[۶].

---

۱. اِعْتیاض: عوض گرفتن.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوم، دفتر سوّم، ص ۶۹۶.
۳. سُور: جشن، عروسی، ضیافت، مهمانی.
۴. لانُسَلِّم: تسلیم نمی‌شویم.
۵. زَفْت: ستبر، عظیم.
۶. ر.ک. کشّاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۶۹۶.

بازگفته‌اند: تسلیم، انقیاد به حکم خدا و عالی‌ترین مرتبه در سیرِ فی‌اللّه است. با این حال برخی از صوفیان، تسلیم را عالی‌ترین درجهٔ سیر عامه می‌دانند[۱].]

(۱۸۷۶) چونکه بی‌آتش مرا گرمی رسد راضیَم گر آتشش ما را کُشد

وقتی که بی‌آتش به من گرما می‌رسد، اگر آتش‌اش ما را بکشد خشنودم. [«بی‌آتش» یعنی با ترک علل و اسباب دنیایی و «آتشش ما را کُشد» یعنی دشواری‌های طریق حق، وجود مادّی ما را نابود کند[۲]. برخی گفته‌اند وقتی که خدا وصال بدون واسطه را فراهم می‌کند پس به اسباب نیازی نیست[۳]. این بیت و بیت بعد نشان می‌دهد که نباید علل و اسباب جهان را در حوزهٔ محدودی خلاصه کرد و خاصه نباید حکومت اراده و مشیت الهی را در اسباب و علل شناخته شدهٔ عالم محسوسات محدود کرد، چه این کار، ناشی از غایت کوته‌بینی است.]

(۱۸۷۷) بی‌چراغی چون دهد او روشنی گرچراغت شد، چه افغان می‌کنی؟

وقتی که خداوند، بدون چراغ به تو روشنایی می‌بخشد، یعنی بدون علل و اسباب مادّی و ظاهری به تو روشنی و نور می‌بخشد، اگر چراغت از دست رود چرا باید نالان شوی؟ [برای همین است که عرفا برای زوال اسباب غم نمی‌خورند[۴].]

صفتِ بعضی اولیا که راضی‌اند به احکام و دعا و لابه نکنند که: این حکم را بگردان

(۱۸۷۸) بشنو اکنون قصهٔ آن رهروان که ندارند اعتراضی در جهان

اکنون قصّهٔ آن سالکانی را بشنو که در این دنیا نسبت به مشیّت الهی اعتراضی نمی‌کنند.

---

۱. ر.ک. شرح منازل‌السائرین، ص ۸۳ـ۸۲.
۲. مثنوی (استعلامی)، ج ۳، ص ۳۰۱.
۳. ر.ک. المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۲۵۹.
۴. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۶۹۸.

ز اولیا اهلِ دعا خود دیگرند گه همی دوزند و گاهی می‌درند (۱۸۷۹)

اولیایِ اهل دعا، گروه دیگری هستند که گاهی می‌دوزند و گاهی پاره می‌کنند. [یعنی با توسّل به دعا در پاره‌ای از امور جهان تصرف می‌کنند[۱]. حضرت مولانا کلّاً اولیاء و عارفان را به دو گروه تقسیم می‌کند: یکی اولیایِ اهل دعا، و دیگری اولیائی که اهل دعا نیستند و به حکم و قضای الهی رضا می‌دهند، چه آنها دعا را نیز نوعی اعتراض به فعل حق‌تعالی می‌دانند. در این فصل از مثنوی، مولانا از این گروه سخن گفته است. زبان حال آنها اینست:

در بحرِ صفاتِ ذاتِ بی‌چون و چرا کشتی صفت‌ایم فُتاده، نه دست، نه پا
ملّاحِ ارادت است بر من حاکم گر وقفه و، گر سیَرْ کُند در دریا

باید به این نکته توجّه داشت که مقصود از دعا و نیایش در اینجا، مطلقِ گرایش و توجّه بنده به خالق متعال نیست، چه در این باب هیچ عارفی منکر این حقیقت بدیهی نیست که همهٔ موجودات سر تا پا نسبت به حضرت حق‌تعالی دارای فقر ذاتی و صفاتی‌اند؛ بلکه منظور از دعا و نیایش در اینجا، صِرفِ سؤال جهتِ رفع بلا و قضایی مقدّر است. در این زمینه شماری از عارفان، دعا را منافیِ مقام رضا[۲] می‌دانند. چنانکه امام قشیری از قول یکی از آنان می‌گوید: «اختیار آنچه در ازل رفته است، تو را بهتر از معارضهٔ وقت[۳].» لیکن امام محمّد غزالی از آن دسته عرفایی است که دعا را منافیِ مقام رضا به قضای الهی نمی‌داند؛ چه او دعا را موجب صفای دل و رقّت قلب و خشوع می‌شمرد و آن را مفتاح مکاشفات روحانی تلقّی می‌کند. او می‌گوید همانطور که حمل کوزهٔ آب برای رفع عطش، معارضِ توکّل به خدا نیست، دعا نیز منافی رضا به قضای الهی نیست؛ چه اگر بنده، علل و اسباب طبیعی را در طول اراده و مشیّت الهی ببیند، هرگز با رضا و توکّل تعارضی پیدا نمی‌کند[۴]. مولانا نیز با همین نظر موافق است و دعا را در همه حال بر بندگان لازم می‌شمرد:

ای اخی دست از دعا کردن مدار با اجابت یا ردِ اویت چه کار؟

ابیات ذیل در بیان اولیائی است که دعا را معارض مقامِ رضا می‌دانند.]

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۶۹۹.
۲. ر.ک. شرح بیت (۱۵۷۴) دفتر اوّل.
۳. رسالهٔ قشیریه، ص ۴۳۹.
۴. احیاءالعلوم، ج ۴، ص ۳۴۳ـ۳۴۱.

(۱۸۸۰) قـــومِ دیگـر مـی‌شناسم ز اولیـا که دهانْشان بسته بـاشد از دعـا

امّا گروه دیگری از اولیاء را می‌شناسم که دهانشان از دعا بسته است، یعنی چون بـه قضای الهی رضا داده‌اند، دعا نمی‌کنند که آن قضا دفع شود.

(۱۸۸۱) از رضا کـه هست رامِ آن کِـرام[1] جُستنِ دفـعِ قـضاشان شـد حـرام

از آنجا که رضا به قضای الهی برای اولیای بزرگوار حاصل شده، یعنی چون آنها بـه مقام رضا رسیده‌اند، چاره‌جوئی برای دفع قضای مقدّر بر آنان حرام شده است. [وقتی که از بایزید پرسیدند چه می‌خواهی؟ گفت: اُریدُ لاٰ اُرید. «آن خواهم که هیچ نخواهم.»]

(۱۸۸۲) در قضا ذوقـی هـمی‌بینند خـاص کفرشان آید طلب کردن خـلاص

آنها در قضا و بلای مقدّر چنان لذّت و ذوقی می‌یابند کـه جُسـتنِ راه خـلاص را از دایرهٔ قضا، کفر نسبت به حضرتِ حق به شمار می‌آورند.

(۱۸۸۳) حُسنِ ظَنّی بـر دلِ ایشـان گشـود که نپوشند از غـمی جـامهٔ کـبود

حق‌تعالی بر قلب این اولیاء چنان حُسنِ ظنّی عطا فرموده که در عزا و ماتم نیز جامهٔ تیرهٔ ماتم به تن نمی‌کنند. چون می‌گویند: هرچه پیش آید خوش آید.

سؤال کردن بهلول آن درویش را

(۱۸۸۴) گفت بهلول آن یکـی درویش را چونی ای درویش؟ واقف کن مرا

بهلول به یک درویش گفت: ای درویش چگونه‌ای؟ مرا از حال خود آگاه کن.

(۱۸۸۵) گفت: چون باشد کسی که جاودان بـــر مـــرادِ او رَوَد کـارِ جـهان؟

آن درویش گفت: ای بهلول! حالِ کسی که کاروبار جهان هماره مطابق میل و مرادش بگردد چگونه باید باشد؟ [این فقره در بیان این است کـه رضـا بـه قـضا کـلید شـادمانی و رستگاری است.]

---

۱. کِرام: جمع کریم به معنی بزرگوار، بخشنده، جوانمرد.

سیل و جُـوها بـر مـرادِ او رونـد اختران زآن‌سان که خواهد، آن شوند (۱۸۸۶)

سیلاب‌ها و جویباران، مطابق میل او روان می‌شوند و ستارگان، همانگونه می‌شوند که او می‌خواهد.

زنـدگیّ و مـرگ، سـرهنگانِ[۱] او بـر مـرادِ او روانـه، کـو بـه کـو (۱۸۸۷)

زندگی و مرگ به منزلهٔ مأموران او هستند و مطابق خواستهٔ او محلّه به محلّه می‌روند.

هر کجا خواهد، فـرستد تـعزیت[۲] هر کجا خواهد، بـبخشد تـهنیت[۳] (۱۸۸۸)

هرجا که بخواهد، سوگواری و عزا می‌فرستد و هرجا بخواهد فـرخـندگی و مـبارکی روانه می‌سازد.

سـالکانِ راه هـم بـر کـامِ او مـاندگان از راه هـم در دامِ او (۱۸۸۹)

سالکان طریق حق و حقیقت مطابق میل و ارادهٔ او حرکت می‌کنند، و نیز در راه‌ماندگان نیز اسیر دام حکم و مشیّت او هستند.

هـیچ دنـدانـی نـخندد در جـهان بـی‌رضا و امـرِ آن فـرمان‌روان (۱۸۹۰)

کلاً در این جهان، هیچ کس بدون رضایت و فرمانِ آن فرمانروا نمی‌خندد.

گفت: ای شه راست گفتی، همچنین در فر و سیمایِ تو پیداست ایـن (۱۸۹۱)

بهلول به آن درویش گفت: ای شاهِ معنوی راست گـفتی. واقـعاً هـمینطور است؛ زیـرا گفته‌های تو از شکوه و جلال و چهرهٔ نورانی تو آشکار است.

این و صد چندینی ای صادق ولیک شرح کن این را، بیان کن نیک‌نیک (۱۸۹۲)

آنچه گفتی نه‌تنها همانی بلکه صدبرابر آنی. اما لازم است که این مطلب را خیلی خوب

---

۱. سرهنگ: فرمانده، پهلوان، مأمور.

۲. تعزیت: عزاداری کردن.

۳. تهنیت: شادباش گفتن، شادباش، مبارکباد.

توضیح دهی. [این بیت نیز ادامه سخن بهلول به آن درویش است.]

(۱۸۹۳) آنچنان که فاضل و مردِ فَضول[۱] چون به گوشِ او رسد، آرد قبول

حقیقت آن را چنان توضیح بده که وقتی این سخن به گوشِ دانایان راستین و یاوه‌گویان مدعی کمال می‌رسد آن را بپذیرند.

(۱۸۹۴) آن چنانش شرح کن اندر کلام که از آن بهره بیابد عقلِ عام

چنان توضیحی بده که عقل همگان از آن بهره‌مند شود.

(۱۸۹۵) ناطقِ کامل چو خوانْ‌پاشی[۲] بُوَد خوانْش بَر[۳] هرگونهٔ آشی بُوَد

زیرا گویندهٔ زبردست مانند شخص سخاوتمندی است که سفرهٔ طعام می‌گسترد و بر سر سفرهٔ او هر نوع غذایی پیدا می‌شود. [مثال بارز این گوینده، خودِ مولاناست که هرکس از عام و خاص می‌تواند از مطالعهٔ کلمات جذاب و گوهرینِ آن به اندازهٔ ظرفیّت فهم خود بهره ببرد.]

(۱۸۹۶) که نماند هیچ مهمان بی‌نوا هرکسی یابد غذایِ خود جدا

تا اینکه هیچ مهمانی بی‌غذا نماند و هر کس خوراکِ درخور طبعِ خود را در آن سفره پیدا کند.

(۱۸۹۷) همچو قرآن، که به معنی هفت تُوست خاص را و عام را مَطْعم دروست

برای مثال، قرآن کریم که از حیث معنی دارای هفت بطن است، با اینحال عام و خاص، غذای روحی و فکری خود را می‌توانند از آن دریافت کنند. [اشاره به حدیث: اِنَّ لِلْقُرآنِ ظَهْراً وَ بَطْناً وَ لِبَطْنِهِ بَطْناً اِلیٰ سَبْعَةِ اَبْطُنٍ[۴]. «قرآن، ظاهری دارد و باطنی، و هریک از معانیِ باطنی آن، باطنی دارد تا هفت بطن.» شرح این موضوع ضمن بحث پیرامون ابیاتِ (۴۲۴۹ ـ ۴۲۴۴)

---

۱. فَضُول: زیاده‌گو، کسی که به افعال غیرضروری پردازد. (مرآة‌المثنوی، ص ۱۰۶۲)
۲. خوان‌پاش: خوانسالار، کسی که سفرهٔ طعام بگسترد.
۳. خوانْش بَر: بر خوانش، خوانْش پُر نیز درست است.
۴. احادیث مثنوی، ص ۸۳.

همین دفتر آمده است. لازم است بدان ابیات رجوع شود.]

گفت: ای باری[۱] یقین شد پیش عام که جهان در امرِ یزدان است رام (۱۸۹۸)

آن درویش به بهلول جواب داد: به هر حال این مطلب در نزد عموم مردم ثابت و یقینی شده است که همهٔ جهان هستی مطیع فرمان حق‌تعالی است.

هیچ برگی در نیفتد از درخت بی‌قضا و حکمِ آن سلطانِ بخت (۱۸۹۹)

بدون مشیّت و فرمانِ آن سلطان و فرمانروای دولت و اقبال حقیقی، هیچ برگی از درخت نمی‌افتد. [اشاره به قسمتی از آیهٔ ۵۹ سورهٔ انعام: وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لا یَعْلَمُها اِلّا هُوَ وَ یَعْلَمُ ما فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ اِلّا یَعْلَمُها... «و کلیدهای گنجخانهٔ عالم غیب تنها به دست خداوند است و کس از آن خبر ندارد جز او، و همو دانَد همهٔ اسرار خشکی و دریا را، و هیچ برگی (از درختی) نیفتد جز آنکه او بداند...»]

از دهان، لقمه نشد سویِ گلو تا نگوید لقمه را حق، که اُدْخُلُوا[۲] (۱۹۰۰)

تا خداوند به لقمه نگوید «داخل شو»، لقمه از دهان به سوی گلو حرکت نمی‌کند.

میل و رغبت، کآن زمامِ آدمی‌ست جُنبشِ آن، رامِ امر آن غنی‌ست (۱۹۰۱)

تمایلات و خواسته‌ها که لگامِ آدمی را در دست دارد، هر دو مطیع و فرمانبردار خداوند بی‌نیاز است.

در زمین‌ها و آسمان‌ها ذرّه‌یی پَر نجُنبانَد، نگردد پَرّه‌یی[۳] (۱۹۰۲)

در رویِ زمین‌ها و آسمان‌ها هیچ ذرّه‌ای نمی‌جُنبد و هیچ چرخی نمی‌گردد.

---

۱. باری: به هر حال، به هر جهت (با ذکر این کلمه، گوینده سخن را مختصر می‌کند.)

۲. اُدْخُلُوا: داخل شوید. فعل امر جمع مذکر حاضر؛ چون لقمه را اسم جنس بگیریم داخل در جمع می‌گردد و با فعلِ «اُدْخُلوا» متناسب می‌شود.

۳. پَرّه: برگ کاه، پرّه و چرخِ آسیاب و دولاب.

(۱۹۰۳) جز به فرمانِ قدیمِ نافذش شرح نتوان کرد و، جَلْدی[۱] نیست خَوش

این مسأله را نمی‌توان شرح داد مگر به فرمان نافذ و ازلی خداوند، و چالاکی و قدرت‌نمایی در این باره پسندیده نیست.

(۱۹۰۴) که شُمُرَد برگِ درختان را تمام؟ بی‌نهایت کَی شود در نطق، رام؟

چه کسی می‌تواند همهٔ برگ‌های درختان را بشمرد؟ مسلّماً هیچکس. هستیِ بی‌نهایت را چگونه می‌توان در کلمات، محدود کرد و آن را بیان نمود؟

(۱۹۰۵) این قدر بشنو که چون کلّیِ کار می‌نگردد جز به امرِ کردگار

خلاصه همین اندازه بدان که همهٔ کارها جز به فرمان حق‌تعالی نمی‌گردد.

(۱۹۰۶) چون قضایِ حق، رضایِ بنده شد حکمِ او را بندهٔ خواهنده شد

وقتی قضای الهی مورد رضای بنده شود، هر حکمی دهد، آن بنده بدان گردن می‌نهد.

(۱۹۰۷) نی تکلف[۲]، نی پیِ مُزد و ثواب بل که طبعِ او چنین شد مُستطاب[۳]

چنین بنده‌ای که رضا به قضا دهد، در طاعت و بندگی‌اَش نه رنجی می‌کشد و نه خواهانِ مُزد و پاداش است؛ بلکه خوی و طبیعت این بنده به گونه‌ای پاک و خالص شده که حکم و قضای الهی را بی‌هیچ عوض و غرضی خواهان است.

(۱۹۰۸) زندگیِّ خود نخواهد بهرِ خَوذ نَی پیِ ذوقِ حیاتِ مُستَلِذّ[۴]

آن بندهٔ خالص، حیات خود را برای نفس خویش نمی‌خواهد، و دنبال چشیدن مواهب مادّی این حیات لذت‌بخش نیز نمی‌رود.

---

۱. جَلْدی: چالاکی، سرعت.
۲. تَکَلّف: رنج بر خود نهادن، رنج بُردن.
۳. مُستَطاب: پاکیزه، خوش.
۴. مُستلِذّ: لذّت جوینده.

هر کجا امرِ قِـدَم را مَسـلکی‌ست زندگیّ و مُردگی پیشش یکی‌ست (۱۹۰۹)

هر جا که حُکم ازلی پروردگار، راهی را معلوم و معیّن داشته است، آن بنده، راهرو آن طریق است و حیات و مرگ در نظر او یکسان است.

بهرِ یزدان مـی‌زید نـی بـهرِ گـنج بهرِ یزدان می‌مُرَد نه از خوف و رنج (۱۹۱۰)

چنین بندهٔ خالصی برای رضای پروردگار زندگی می‌کند، نه برای به دست آوردن گنج. و نیز به خاطر خدا می‌میرد نه بر اثر ترس‌ها و رنج‌های دیگر. [ابیات فوق مضموناً اشاره دارد به آیهٔ ۱۶۲ سورهٔ انعام: قُلْ اِنَّ صَلاتی وَ نُسُکی وَ مَحْیایَ وَ مَماتی لِلّهِ رَبِّ الْعالَمینَ. «ای پیامبر (به مردم) بگو که نماز و نیایش و زندگانی و مرگ من برای پروردگار جهانیان است.»]

هست ایمانش بـرایِ خـواستِ او نَی بـرایِ جَـنّت و اَشـجار و جُـو (۱۹۱۱)

ایمان و عبادت بندهٔ خالص، فقط برای جلب رضایت و خواست حـضرتِ حـق‌تعالیٰ است، نه برای به دست آوردن باغ‌ها و درختان و جویباران بهشت.

ترکِ کفرش هـم بـرایِ حـق بُـوَد نَـی ز بـیم آنکـه در آتش رود (۱۹۱۲)

بندهٔ خالص، از کفر پرهیز دارد و این پرهیز نیز فقط برای رضای حق است، نه بـرای ترس از عذاب آخرت. [دو بیت فوق اشاره است بـه ایـن فـرمایش حـضرت امـیرالمـؤمنین علی(ع): اِنَّ قَوْماً عَبَدُواللّهَ رَغْبَةً فَتِلْکَ عِبادَةُ التُّجّارِ؛ وَ اِنَّ قَوْماً عَبَدُواللّهَ رَهْـبَةً فَـتِلْکَ عِبادَةُ الْعَبیدِ؛ وَ اِنَّ قَوْماً عَبَدُواللّهَ شُکْراً فَتِلْکَ عِبادَةُ الْاَحْرارِ[1]. «گروهی خدا را به جهت میل به بهشت می‌پرستند که اینان سوداگران‌اند. و گروهی خدا را به جهت بیم از دوزخ می‌پرستند که اینان، بردگان‌اند، و گروهی خدا را می‌پرستند به جهت آنکه او را شایستهٔ سـپاس مـی‌بینند و اینان آزادگان‌اند.» بعدها مضمون این کلام از برخی مشایخ طریقت شنیده شده چـنانکه نـقل است که سُفیان ثَوْری از رابعهٔ عَدَویّه پرسید: بهترین چیزی که بنده به آن، به خدای‌تعالی تقرّب جوید کدام است؟ گفت: «آنکه بداند که بنده از دنیا و آخرت، غیرِ وی را دوست نمی‌دارد[2].»

---

۱. نهج‌البلاغه(فیض‌الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۲۲۹.

۲. نفحات‌الانس، ص ۶۱۴.

نیز ابوطالب مکّی در کتاب خود به نام **قُوتُ‌القُلوب** از قول ابوحازم مدنی نقل می‌کند: من شرم دارم از پروردگارم که او را از بیم آتش بپرستم، زیرا در این هنگام بنده‌ای نابکار را مانَم که اگر نترسد، کار نمی‌کند و نیز شرم دارم او را برای بهشت عبادت کنم، زیرا در این‌هنگام به مزدوری سیه‌کار مانَم که اگر مزدش ندهند کار خود به انجام نرساند. من خدا را بـه خـاطر خـودش عبادت می‌کنم[۱].»]

(۱۹۱۳) **این چنین آمد ز اصل، آن خویِ او نَی ریاضت، نَی به جُست و جُویِ او**

خوی و خصلتِ او از فطرتِ الهی او سـرچشـمه مـی‌گیرد، والّا از طـریق ریـاضت و تکاپوی او حاصل نشده است. [بیت فوق، نافیِ جهد و اکتساب نیست، بل نـاظر بـه حـالت روحی والایی است که پس از طی طریق و سعی و تلاش و اجتناب از هویٰ و هوس حاصل می‌شود و در این حال، تقویٰ و پاکدامنی به صورت «ملکه» درمی‌آید؛ چه مولانا در سراسر مثنوی از تلاش و کوشش و اکتساب اعمال حسنه و ملکات فاضلهٔ روحی، سـخن درمـیان آورده است. قریب به این مضمون در بیت (۱۰۷۶ـ۱۰۷۴) دفتر اوّل آمده است.]

(۱۹۱۴) **آنگهان خندد، کـه او بـیند رضـا همچو حَـلوایِ شِکَـر، او را قـضا**

آن بندهٔ خالص، هنگامی به نشاط و خنده می‌رسد که رضای الهی را مشاهده کند. و در اینصورت، قضا و بلا در نظر او مانند حلوا شیرین می‌شود.

(۱۹۱۵) **بنده‌یی کَش خوی و خلقت این بُوَد نَی جهان بر امر و فـرمانش رود؟**

بنده‌ای که چنین خویی و نهادی داشته باشد آیا جهانِ هستی مطیع امـر و فـرمان او نمی‌شود؟ [چنانکه ابن‌عربی می‌گوید: **وَ قَدْکانَ الْحَقُّ اَوْجَدَ الْعالَمَ کُلَّه وُجُودَ شَبَحٍ مَسویٍّ لا رُوحَ فیهِ**[۲]. «و حق‌تعالی، جهان را پدید بیاورد جملگی، کالبدی بی‌روح.» و سپس مـی‌گوید، روح این جهان، انسان کامل است.]

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۱۲.

۲. شرح فصوص الحکم (خوارزمی)، ج ۱، ص ۵۸.

پس چـرا لابـه کُـند او یـا دعـا که بگردان ای خداوند این قضا؟ (۱۹۱۶)

چنین بنده‌ای با چنین مقام والایی چرا باید بنالد و یا دعا کند و بگوید: خدایا این قضا و بلا را از من دفع کن؟ یعنی بندهٔ کامل و مخلص چنین دعایی نمی‌کند. [بیت فوق رجوع است به بیت (۱۸۸۰) همین دفتر.]

مـرگِ او و، مـرگِ فـرزندانِ او بهرِ حق، پیشش چو حلوا در گـلو (۱۹۱۷)

مرگ خود آن انسان کامل و بندهٔ فاضل و مُردنِ فرزندانِ او برای رضای حق‌تعالی است و چنین مرگی برای او همچون حلوا کامش را شیرین می‌سازد.

نـزعِ[۱] فـرزندان، بَـرِ آن بـاوفا چون قَطایف[۲] پیشِ شیخِ بی‌نوا (۱۹۱۸)

جان کندن فرزندان در نزد آن ولیّ کامل همچون حلوایِ خوشگوار و لذیذ برای پیر فقیر، لذّت‌بخش و خوش‌آیند است.

پس چـرا گـوید دعـا؟ الّا مگـر[۳] در دعـا بـیند رضـایِ دادگـر (۱۹۱۹)

بنابراین بنده‌ای که به این مقام والای معنوی رسیده، چرا باید برای دفع قضا و بلا دعا کند؟ جز آنکه در آن دعا مطلقاً رضای الهی را ببیند. یعنی بندهٔ مخلص اگر دعا هم کند حتماً برای رضای خداوند است نه راندن مصیبت و بلایی مقدّر از خود. [خوارزمی گوید: لاجرم اگر این چنین درویش، دعا کند هم به فرمان و رضای خدا کند، زیرا کـه مـطلوب آواز دعـا نـه مرحمت خویش باشد[۴].]

آن شفاعت و آن دعا، نه از رحمِ خَود مـی‌کند آن بـندهٔ صـاحب رَشَـد (۱۹۲۰)

اگر چنین بندهٔ کامل و راه‌یافته‌ای از درگاه الهی شفاعت دیگران را خواستار شود و یا دعایی کند مسلّماً از روی میل طبیعی و عاطفهٔ بشری خود نیست، [بلکه صرفاً به خاطر امتثال

---

۱. نَزْع: جان کندن. در اصل به معنی کندن است.

۲. قَطایف: نام حلوائی لطیف و خوش‌طعم.

۳. مگر: در بیت فوق، معنی تحقیق می‌دهدنه حرف استثناء.(ر.ک.شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی،دفترسوّم، ص۱۰۷)

۴. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۶۲.

امر الهی و جلب رضایت اوست، زیرا حق‌تعالی، انسان کامل را وقتی مأذون به دعا می‌کند که آن چیز، در قضای ازلی مقدّر شده باشد. بنابراین دعای او، اعتراض به قضا نیست بلکه عین رضا به قضاست.]

(۱۹۲۱) رحم خود را او همان دَم سوخته‌ست که چراغِ عشقِ حق افروخته‌ست

او از همان لحظه که چراغ عشق الهی را در قلب افروخت، تمایلاتِ طبیعی و خصایل بشری خود را بکلّی سوزاند و نابود کرد.

(۱۹۲۲) دوزخِ اوصافِ او عشق است و او سوخت مر اوصافِ خود را موبه‌مو

عشق الهی، دوزخ اوصاف طبیعی و صفات بشری اوست. یعنی عشق الهی بر خرمنِ طبیعت مادّی او شرر زده و آن را بکلّی سوزانده است و به پاکی و پالایش رسانده است.

(۱۹۲۳) هر طَروقی[۱] این فُروقی[۲] کَی شناخت؟ جز دَقوقی، تا درین دولت بتاخت

آن کسی که در ظلمتِ طبیعت سیر می‌کند، کی می‌تواند تفاوت این مسائل را دریابد؟ مگر آنکه مانند دَقوقی عارف مشرب باشد، چه او در میدان معرفت اسبِ فهم و ادراک دَوانیده است. [برخی از شارحان به ملاحظهٔ کلمات غریبی که در این بیت آمده، آن را از ابیات الحاقی بشمار آورده‌اند[۳]. لیکن یکی از محققان می‌نویسد: پیداست که وقوع اینگونه الفاظ در کلام مولانا، احیاناً باید به خاطر حضور بالنّسبه نادرِ معدودی طلبه و فقهاء اصحاب بوده باشد که گه‌گاه در مجالس او حاضر می‌آمده‌اند، یا آنکه ناشی از استغراقِ ذهنِ گوینده باشد که به هرحال سبب می‌شده است تا آثار تبحّر و احاطهٔ وی در ادب و لغت بطور ناخواسته در بعضی موارد از کلام وی انعکاس بیابد و این انعکاس هم صِبْغهٔ تصنّع و تکلّف نداشته باشد[۴].]

---

۱. طَروق: شَبْرو، آن که شب درآید. صیغهٔ مبالغه از طَرْق و طُرُوق(= شب درآمدن).
۲. فُروق: جمع فَرْق به معنی اختلاف و تمایز. معنی مصدری نیز جایز است از فَرَقَ یَفْرُقُ فُروقاً.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوم، ص ۱۰۷.
۴. سرّ نی، ج ۱، ص ۱۸۳.

قصّهٔ دَقوقی و کَراماتش

خلاصهٔ داستان

دَقوقی، عارفی بلندمرتبت و با کمال بود و پیوسته در سیر و سفر. کم می‌شد که دو روز را در یک محلّ سر کند. در تقویٰ و وارستگی، گویِ سبقت از همگان ربوده بود و در اظهارنظر، صائب بود و راستْرأی. امّا با این همه، در جستجوی اولیای خاصّ خدا بود و در این طریق، طلبی آتشین داشت، از اینرو سالیانی چند در پهنهٔ زمین می‌گشت تا به مطلوب خود رسد، و حتّی گاه می‌شد که برهنه‌پا و جامه‌دران قدم بر خارستان‌ها و سنگلاخ‌ها می‌نهاد و با گرمی تام و اشتیاقِ تمام همه جا را می‌جُست، باشد که اولیای خاصِّ خدا نقاب غیبت از رخسار برگیرند و بدو رخ بنمایند. سرانجام پس از سال‌ها تحمّل رنج و مشقت و سختی و مرارت به ساحلی می‌رسد و با منظره‌ای بس شگفت‌انگیز روبرو می‌شود. در اینجا بهتر است ماجرا را از زبانِ خود او بشنویم: ناگهان از دور بر کرانهٔ دریا هفت شمع فروزان دیدم که انواری بس حیرت‌آور داشت. شعلهٔ آن شمع‌ها به اوج افلاک سر می‌کشید. با حیرت تمام، پیش خود گفتم: این شمع‌ها دیگر چیست؟ سرچشمهٔ پرتو آن‌ها کجاست؟ چرا مردم، این درخشش فوق‌العاده را نمی‌بینند؟ در همین حال دیدم که آن هفت شمع، به یک شمع مبدّل شد و روشنایی آن نیز افزون‌تر. دوباره دیدم که آن یک شمع، هفت شمع شد، و ناگهان هفت شمع به هفت مرد نورانی درآمد که نورشان به اوج آسمان سر برمی‌آورد. حیرتم افزون و افزون‌تر شد، اندکی پیش رفتم وقتی درست دقّت کردم، با منظرهٔ عجیب‌تری روبرو شدم؛ دیدم که هر یک از آن مردان به صورت

تکْ‌درختی نمایان شدند، هفت درختِ گَشن و انبوه در پیش روی من بود با شاخه‌های پُربرگ و آکنده از میوه‌های شاداب. با تعجّب تمام از خود می‌پرسیدم: چرا هر روز هزاران تن از مردمان از کنار این درختان می‌گذرند و آن‌ها را مشاهده نمی‌کنند؟ باز جلوتر رفتم و دیدم آن هفت درخت به‌یک درخت مبدّل شد. و آنگاه دوباره دیدم که آن درختان، صف‌کشیده‌اند و یکی‌شان جلوتر از همه ایستاده؛ گویی‌که می‌خواستند نماز جماعت برپا دارند. عجیب‌تر اینکه آن درختان، قیام و رکوع و سجود نیز داشتند، طولی نکشید که آن هفت درخت به هفت مرد مبدّل شد. آنها دورهم مجمعی تشکیل دادند. از تحیّر چشمانم را می‌مالیدم و به دقت می‌نگریستم تا بدانم آن هفت مرد بزرگ کیانند؟ نزدیکتر رفتم به آنها سلام کردم. جواب سلامم را دادند و مرا به نام صدا کردند. مبهوت ماندم که اینان مرا از کجا می‌شناسند و نامم را چگونه می‌دانند؟ در همین فکر بودم که آنها گویی اندیشهٔ قلبی‌ام را خواندند و در پاسخم گفتند: چرا تعجب می‌کنی؟ مگر نمی‌دانی که عارفانِ روشن‌بین، ضمیرِ اشخاص را می‌خوانند و از اسرار و رموز عالَم آگاهند؟ سپس به من گفتند که‌دوست‌داریم تا با تو نمازی به‌جماعت اقامه کنیم و تو به امامت ایستی و من قبول کردم.

نماز جماعت در کرانهٔ دریا آغاز شد. در اثنای نماز، چشم دَقوقی به پهنهٔ متلاطم دریا افتاد. دید که یک کشتی در ورطهٔ امواج گرفتار آمده، تندباد نیز امواجی کوه‌آسا پدید آورده و برهم می‌کوبد و همچون بومِ شوم، بانگ مرگ و نیستی بر می‌کشد. ساکنان کشتی در این هنگامهٔ هولناک، روحیهٔ خود را بکلّی باخته بودند، فریاد و شیون‌شان به عرش می‌رسید. براستی که قیامتی برپا شده بود. دَقوقی که در اثنای نماز، شاهد این منظرهٔ رقّت‌بار بود دلش به رحم آمد و از صمیم دل برای نجات بلازدگان لب به دعا گشود و با زاری و تضرّع از درگاه الهی استدعا کرد که آنان را از آن ورطهٔ مهیب نجات دهد. دعای دقوقی، مقبول افتاد و آن کشتی، بسلامت به ساحل رسید و نماز آنان نیز در همان زمان پایان یافت.

در این حال آن هفت نفر آهسته به نجوا پرداختند و از یکدیگر می‌پرسیدند: این چه کسی بود که در کار خدا فضولی کرد؟ هر یک از آنها گفت: من که چنین دعایی نکرده‌ام. بالاخره یکی از آن میان گفت: این دعا کار دقوقی است.

دقوقی می‌گوید: همینکه سرم را به عقب برگرداندم تا ببینم آنها چه می‌گویند، دیدم هیچکس پشت سرم نیست و گویی جملگی‌شان به آسمان رفته بودند و اینک سال‌هاست که من در آرزوی یافتن آنان به سر می‌برم و هنوز این فراق به وصال، نپیوسته است.

* * *

حکایت دقوقی از مفصّل‌ترین حکایات مثنوی است که حدوداً چهارصد بیت را به خود اختصاص داده است. امّا این دقوقی کیست؟ و مولانا این شخصیت را از کجا یافته و قهرمان حکایتِ خود کرده است؟

بطور کلّی در کتب تراجم و رجال، سه تن به نام دقوقی به چشم می‌خورد. دو تن از آنان به اوائل و اواسط قرن هشتم هجری تعلق دارند و بدیهی است که نمی‌توانند مورد اشارهٔ مولانا باشند. می‌ماند یک دقوقی که از نظر زمانی تناسب کاملی با زمان مولانا دارد آن هم به نام **ابوعبدالمنعم بن محمدبن محمدبن ابی‌المُضادِّ دَقوقی** است و به احتمال قوی مولانا در این حکایت به او نظر داشته است.

مرحوم استاد فروزانفر دربارهٔ اینکه دقوقیِ مورد نظر مولانا کیست می‌نویسد: با فحص و تتبّع بسیار دربارهٔ دقوقی و اینکه او چه کسی است و در کدام عصر بوده است، اطلاع صحیح و دقیقی به دست نیاورده و حکایت مذکوره را نیز در هیچ موضعی نیافته‌ام الّا آنچه علّامه استاد مرحوم محمّد قزوینی (رَوَّحَ‌اللّهُ رُوحَه) در نامه‌یی که از پاریس نوشته‌اند[۱].

سپس استاد، نامهٔ نسبتاً مفصّل علّامه قزوینی را عیناً نقل می‌کند که مضمون آن اینست: به احتمال قوی دقوقیِ مورد نظر مولانا، عبدالمنعم بن محمّد بن محمد بن ابی‌المضاد دقوقی است که در سال ۶۴۰ه.ق در قید حیات بوده و در حَماة (شهری در مغرب سوریه) اقامت داشته است. یعنی محلّ اقامت او در نزدیکی آسیای صغیر و شهر قونیه (اقامتگاه مولانا) بوده است. از اینرو به احتمال قوی، همو مقصود مولانا بوده است. البتّه این سخن بدان معنی نیست که عین وقایع و مشاهدات و مکاشفاتی که مولانا در این حکایت به دقوقی نسبت می‌دهد واقعاً از او باشد، چه شیوهٔ مولانا در نقل حکایات اینست که از حکایتی ساده که شاید در کتب گذشتگان نیز آمده با نبوغ حیرت‌آور خود، چنان تصویری از آن می‌سازد که انصافاً اَفهام و عقول را مات می‌کند. او همچون نقّاشِ ماهری است که به قولِ مسعود سعد: **عنقا ندیده، صورتِ عنقا کُند همی**. ولیکن جا دارد سؤال شود که چرا مولانا قهرمان داستان خود را از مشاهیر عرفا و معاریف صوفیه نظیر بایزید، جُنَید و حلاج برنگزیده است؟ پاسخ اینست که اگر این حکایتِ اسرارآمیز را به یکی از مشاهیر عرفا نسبت می‌داد، خُرده‌گیرانِ ظاهربین، زبان به طعن و قَدْح او می‌گشودند و می‌گفتند: بایزید و جنید و حلّاج، کجا چنین مکاشفاتی داشته‌اند؟

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۱۰ـ۱۰۷.

اصلاً این مطالب و ماجراها در کدام مأخذ و در کدام صفحه آمده است؟ و امثال این موشکافی‌هایِ بوالفضولانه. از اینرو مولانا گشته و گشته و به قول معروف از میان همهٔ پیغمبران، جرجیس را انتخاب کرده تا خرده‌گیرانِ متصلّب، فرصتی نیارند و زبان به طعن و تَشخُر او نگشایند، چه دقوقی در زمرهٔ مَجاهیل و خاملانی است که شرح حالی از او در هیچ یک از مآخذ و تذکره‌ها نیامده است. استاد فروزانفر، صحّتِ قول علامهٔ قزوینی را محتمل می‌داند و می‌گوید ممکن است مولانا در مسافرتی که جهت تکمیل تحصیل علوم ظاهر به حلب و شام (سال ۶۳۸ـ۶۲۹) کرده با دقوقیِ مذکور ملاقات نموده باشد.

❊

می‌توان گفت که دَقوقی، کسی نیست جز خود مولانا و هموست که مکاشفات و واقعاتِ روحانیِ خود را از زبان دَقوقی بیان کرده است و این شیوهٔ بیانی در مثنوی، امری معهود و محمود است. مولانا در این حکایت تمثیلی و پُر راز و رمز اهمّ مباحث عرفان و تصوف از قبیل وحدت وجود، اتحاد نوری اولیاء، تجسّد روح در قوالبِ مثالی و اَبدانِ هَوَرقلیایی، ظهور حق در کسوت خلق به نحو تجلّی، و مکاشفات و واقعات و غیره را با کلامی فخیم و ماهرانه به نظم کشیده است. فهم بسیاری از ابیات این فصل از مثنوی واقعاً دشوار و بلکه ممتنع است.

❊ ❊ ❊

(۱۹۲۴) **آن دَقوقی داشت خوش دیباچه‌یی عاشق و صاحب کرامت[1] خواجه‌یی**

آن دَقوقی، در سلوک بدایتِ حال و آغازی خوش داشت و خواجه‌ای عاشق و صاحب کَرامت بود. [دیباچه، دیبای کوچک، نوعی از جامهٔ ابریشمین که قباچهٔ سلاطین باشد که به جواهر بیارایند[2]، و آنچه در اوّل کتاب‌ها نویسند به اعتبار سخنان رنگین و مقدمهٔ کتاب[3]. امّا منظور از آن در بیت فوق اینست که عنوان و شروع حالِ دَقوقی در سلوک، پسندیده و مطلوب بود، زیرا وی از همان آغاز سلوک در مقام جُستن اولیاء خاص خدا بود[4]. شاه‌داعی می‌گوید:

---

۱. کَرامت: ر.ک. شرح بیت (۳۲۲۹) دفتر دوّم.
۲. ر.ک. آنندراج، ج ۳، ص ۱۹۷۸.
۳. فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۵۷۱.
۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۰۹.

در سلوک، مقدمهٔ مرضیّه داشت و با صدق و صفا سلوک می‌کرد[۱].]

بر زمین، می‌شد چو مَه بر آسمان شبروان را گشته زو روشن، روان (۱۹۲۵)

بر روی زمین مانند ماه آسمان بود؛ و روح آنانی که در ظلمتِ مادّی و جسمانی دنیا حرکت می‌کردند از نور وجود او روشنایی می‌گرفت.

در مقامی، مَسْکَنی کم ساختی کم، دو روز اندر دهی انداختی (۱۹۲۶)

او کمتردر جایی مقیم می‌شد؛ و در هر روستا و یا محلّی بیش از دو روز اقامت نمی‌کرد. [مشایخ طریقت برای سفر، مقاصدی ذکر کرده‌اند: ۱. طلبِ علم و تجربت. ۲. به مصاحبتِ مشایخ و راه‌رفتگان رسیدن. ۳. ترکِ متعلّقات و معهوداتِ نفس از قبیل اسباب و قماش و اهل و مسکنِ خود و نوشیدنِ شربت تلخناکِ فراق. ۴. پاک شدنِ نَفْس از اخلاق پست و دعاوی یاوه، زیرا سختی سفر، نفس را رام می‌کند. ۵. مشاهدهٔ آثار و عجایبِ طبیعت و آدابِ دیگر مردمان و عبرت گرفتن. ۶. ریاضتِ نَفْس[۲].]

گفت: در یک خانه گر باشم دو روز عشقِ آن مَسکن کُند در من فروز (۱۹۲۷)

دَقوقی حتی از اقامت کوتاه نیز در یکجا اجتناب می‌کرد و می‌گفت: اگر در منزلی حتّی دو روز مقیم شوم، عشق و جاذبهٔ آن منزل در دلم شعله می‌کشد و مرا اسیر و وابستهٔ خود می‌کند.

غِرَّةُ‌الْمَسْکَن اُحاذِرُهُ اَنا اُنْقُلی یا نَفْسُ سافِرْلِلْغِنا (۱۹۲۸)

از فریفته شدن به منزل و مأویٰ می‌پرهیزم؛ ای نَفْس، برای رسیدن به مرتبهٔ بی‌نیازی و استغنای حقیقی سفر کن. یعنی از منزل هویٰ و هوس و آرزوهای یاوه و تعلّقات مادّی و اوصافِ ذمیمه دوری کن تا به کمال روحی و معنوی برسی. [«غِرَّة» مضاف بر «اَلْمَسْکَن» و مفعولِ «اُحاذِرُ» است و جایز است «غرّه» را به دو وجهِ مرفوع و منصوب بخوانیم. امّا در اینجا مرفوع خواندنِ آن ارجح است زیرا هیچیک از موجباتِ نصب و مرجّحاتِ نصب و تخییر در

---

۱. شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۷۰.

۲. ر.ک. عوارف‌المعارف، ص ۶۰ـ۵۷ و نیز شرح بیت (۱۵۶) دفتر دوّم.

این کلام نیست و در چنین حالتی به قول نحویان، اِضمار، سزاوارتر است مانند زَیدٌ ضَرَبْتُهُ. (رجوع شود به باب «اشتغال» در نحو.) و ضمیر «هُ» راجع است به «غِرَّة» امّا اینکه مولانا ضمیرِ مذکّر برای مَرجعِ مؤنث آورده به دو دلیل جایز است، یکی اینکه میان مرجع ضمیر و خودِ ضمیر فاصله افتاده و دیگر آنکه «غِرَّة» تأنیثِ حقیقی ندارد و می‌توان آن را به معنای «غُرور» تأویل کرد و سپس معنا را مرجع ضمیر «هُ» فرض نمود. برخی به جای «غِنا» نوشته‌اند «عَنا» به معنی رنج و سختی. یعنی ای نفس برای رویارویی با سختی‌ها سفر کن.]

(۱۹۲۹) لاْ اُعَوِّد خُلْقَ قَلْبی بِالْمَکان کَیْ یَکُونَ خالِصاً فِی‌الْاِمْتِحان

من خوی و سرشتِ قلب خود را به مکانی معیّن عادت نمی‌دهم، تا به هنگامِ امتحان خالص باشد. [دو بیت عربی فوق نیز از قول دَقوقی است.]

(۱۹۳۰) روز اَندر سَیْر بُد، شب در نماز چشم اندر شاهباز، او همچو باز

دَقوقی روزها را به سیر و سفر می‌گذرانید و شب‌ها را در حال نماز و نیایش سپری می‌کرد. و همچون بازِ بلند پرواز به شاهبازِ حق، چشم می‌دوخت. [دقوقی در سیرِ آفاقی و انفسی با تمرکز قلبی در حال مشاهدهٔ جمال حق بود و لحظه‌ای از او غافل نمی‌شد. شاهباز گونه‌ای از باز که اندامی بسیار زیبا و متناسب دارد و پنجه و منقارش بسیار قوی است. در این بیت کنایه از حضرت حق تعالی است چه عالمی وصال او خواهند و او گریزان.]

(۱۹۳۱) مُنْقَطِع از خلق، نَی از بَدْخویی مُنْفَرِد از مَرد و زن، نَی از دویی

هرچند دقوقی از خلایق بُریده بود و در خلوت سیر می‌کرد، امّا این انزوا و گوشه‌گیری او از بدخُلقیِ او ناشی نمی‌شد. درست است که او از مرد و زن و همهٔ آحاد مردم دوری گُزیده بود، امّا این دوری به این معنی نبود که آنها را از خود جُدا بداند.

(۱۹۳۲) مُشْفِقی بر خَلق و، نافع همچو آب خوش‌شفیعیّ و، دعااش مُسْتَجاب

و اِلّا او نسبت به همهٔ مردم مهربان بود و همچون آب به آنان فایده می‌رسانید (و درختِ وجودشان را سرسبز و بانشاط می‌کرد.) او شفاعت کنندهٔ خوبی بود و دعاهایش نیز در درگاه الهی مقبول می‌افتاد.

نیک و بَد را مهربان و مُشتَقَر بهتر از مادر، شَهی‌تر[1] از پدر (۱۹۳۳)

او به همهٔ مردم چه نیک و چه بد مهربانی می‌کرد و پناهگاه و قرارگاهشان بود (چنانکه پناهگاه همهٔ مردم را در پناه خود می‌گیرد و کاری با بدی و خوبی آنها ندارد.) و او حتّی از مادر مهربان‌تر و از پدر نیز دوست داشتنی‌تر بود.

گفت پیغمبر: شما را ای مِهان چون پدر هستم شفیق و مهربان (۱۹۳۴)

پیامبر(ص) فرمود: ای خواجگان و ای بزرگان! من نسبت به شما مانند پدر، شفیق و مهربانم. [اشاره به روایت: إِنَّما اَنَا لَکُمْ مِثْلُ الْوالِدِ[2]. «براستی که من برای شما چون پدرم.»]

ز آن سبب که جمله اجزایِ مَنید جُزو را از کُل چرا بر می‌کنید؟ (۱۹۳۵)

بدان سبب من نسبت به شما مهربان و شفیق‌ام که جملگیِ شما به منزلهٔ اجزای وجود من بشمار می‌روید. چرا جزء را از کُل جدا می‌کنید؟ [مقتبس از حدیث: ماقُطِعَ مِنَ الْبَهیمَةِ وَ هِیَ حَیَّةٌ فَهِیَ مَیِّتَةٌ[3]. «هر عضوی از حیوانی بُریده شود مُرده است هرچند زنده جدا شده باشد.» و: کُلُّ شَیْءٍ قُطِعَ مِنَالْحَیِّ فَهُوَ مَیِّتٌ[4]. «هر عضوی از موجودی زنده جُدا شود مُرده است.»]

جزو از کل قطع شد، بیکار شد عضو از تن قطع شد، مُردار شد (۱۹۳۶)

هرگاه جزء از کُلّ جُدا شود عاطل و بیکار می‌گردد؛ و هرگاه عضو از اندام جُدا گردد به مُردار تبدیل می‌شود.

تا نپیوندد به کُل بارِ دِگَر مُرده باشد، نبودش از جان خبر (۱۹۳۷)

تا وقتی که جزء، دوباره به کُلِّ خود متصل نشود، مرده‌ای بیش نیست و هرگز از جهانِ جان و عالَمِ معنا خبر ندارد.

---

۱. شَهی‌تر: مطلوب‌تر، مرغوب‌تر، دوست داشتنی‌تر.

۲ و ۳ و ۴. احادیث مثنوی، ص ۸۴.

(۱۹۳۸) ور بجنبد، نیست آن را خود سَنَد عضوِ نو بُبْریده هم جنبش کند

و تازه اگر جزء، مستقل از کُلّ، حرکتی هم بکند، بازهم قابل اعتماد نیست. یعنی نمی‌توان آن جزء را به صرفِ حرکت، واقعاً متحرکش نامید، زیرا که مثلاً عضوِ بُریدهٔ جسم تو نیز بلافاصله بعد از بُریدن حرکت می‌کند. [چنانکه اگر شاخه‌ای از درختی قطع شود، تا چند روز طراوت و نشاطی دارد امّا چون این نشاط و طراوت به کُلّ تعلّق دارد و نه به او، لذا شروع می‌کند به پژمردن و خوشیدن.]

(۱۹۳۹) جزو از این کُل گر بُرَد، یک سو رود این نه آن کُل است کو ناقص شود

اگر جزء از کُلّ جُدا شود به گوشه‌ای می‌رود و کُلّ نیز با کاسته شدن اجزایش ناقص می‌شود. [البتّه این امر در مورد کُل‌های معمولی مصداق دارد. امّا کلّ معنوی از این قاعده مستثناست زیرا این کل با رفتن اجزایش کاستی نمی‌پذیرد، بلکه اطلاق کل و جزء در اینجا بر سبیل مجاز است و منظور از کل، انسان کامل است که با جدا شدن پیروان و یا عدم اقبال مردمان، ذرّه‌ای از کمال او کاسته نمی‌شود.]

(۱۹۴۰) قطع و وصلِ او نیاید در مَقال چیزِ ناقص گفته شد بهرِ مثال

زیرا مقولهٔ گسستن و پیوستن به انسان کامل، در قالب کلام نمی‌گنجد و نمی‌توان با سخن، حقیقت آن را بیان کرد؛ بلکه در اینجا برای تفهیم عامهٔ مردم ناچاریم کلام نارسایی را به‌عنوان مثال بیان کنیم.[برخی از شارحان،«کل» را در این ابیات کنایه از حضرت حق می‌دانند و برخی کنایه از انسان کامل. وجه اخیر مقبول‌تر است، زیرا سخن بر سر دقوقی است که با همهٔ کمال به دنبال ولیِ خاص و انسان برگزیدهٔ الهی است چنانکه ابیات بعدی نیز مؤید این مطلب است. با این تقدیر انسان‌ها در طی سلوک به ارشاد انسان کامل نیازمندند و هرگاه خود را از او جدا کنند قطعاً به سرمنزل مقصود نرسند. برخی گفته‌اند: در کلّ و جزء معمولی هرگاه جزء از کلّ جدا شود، کلّ ناقص می‌شود. امّا در کلّ و جزء معنوی، هرگاه جزء از کلّ جدا شود خودش ناقص می‌ماند.در اینجا کلّ و جزء برای تفهیم مطلب بکار رفته است[۱].کلّ و جزء در اینجا جنبهٔ تمثیلی دارد.]

---

۱. ر.ک. **المنهج القوی**، ج ۳، ص ۲۶۶.

بازگشتن به قصّهٔ دَقوقی

مر علی را در مثالی شیر خواند شیر مثل او نباشد، گرچه راند (۱۹۴۱)

پیامبر(ص)، امیرمؤمنان علی(ع) را در مثالی، شیر نامید؛ امّا شیر، مِثلِ آن حضرت نیست، هرچند که پیامبر(ص) لقبی این چنین بدو داد. [یکی از القابِ مشهور امیرمؤمنان(ع)، اَسَداللّه (= شیرخدا)ست؛ پیش از آن حضرت، جناب حمزهٔ سیدالشهداء، عمّ بزرگوار رسول خدا بدین لقب معروف بود و سپس در جنگ اُحُد رسول خدا، علی(ع) را بدین لقب خواند. پیش از آن نیز وقتی امیرمؤمنان(ع) از مادر متولّد شد، ابتدا حَیْدَره (= شیر) نامیده شد، زیرا جدِّ مادری آن حضرت، «اسد» نام داشت و به علاوه این نوزاد نیز اندامی درشت و شیرمانند داشت؛ و سپس ابوطالب آن نام را به «علی» تغییر داد؛ و از اینرو حضرت علی(ع) در روز خیبر به هماورد خود گفت:

اَنَــا الَّــذی سَــمَّتْنی اُمّــی حَــیْدَره کَــلَیْثِ غــابٍ فِــی‌الْعَرینِ قَسْــوَرَة[1]

«منم آنکه مادرم مرا حیدره بنامید و همچون شیربیشه نیرومند و سخت هستم.» بنابراین اطلاق «شیر» بر آن حضرت جنبهٔ استعاری دارد.]

از مثال و مِثل و فرقِ آن، بران جانبِ قصّهٔ دَقوقی ای جوان (۱۹۴۲)

ای جوان، پس از دانستن معنیِ مثال و مِثْل و فرق میان آن دو، مرکوبِ کلام را بران به سوی حکایت دَقوقی. [تا بدانیم که او که بود؟ و در عرفان و سلوک باطنی چه مرتبه‌ای داشت؟ **مِثال** و **مَثَل** آن است که دو چیز در ذات، مختلف باشند و در پاره‌ای از صفات، مانند و مشابه. از اینرو در قرآن کریم برای حضرت حق مَثَل و مِثال را جایز می‌داند: **وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلیٰ**...امّا **مِثْل**، دو چیز است که در ذات، متّحد باشند. از اینرو قرآن کریم، قائل شدن به مِثْل را برای حق‌تعالی جایز نمی‌شمرد: **لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ**.]

آنکه در فَتویٰ امامِ خَلْق بود گویِ تقوی از فرشته می‌رُبود (۱۹۴۳)

دَقوقی کسی بود که در عرصهٔ فَتویٰ و اظهار نظر، پیشوای همهٔ مردم بود و در میدان تقوی و پاکی، گوی سبقت از فرشتگان عالی‌مرتبت نیز ربوده بود.

---

۱. ر.ک. مقاتل الطالبیین، ص ۱۶.

(۱۹۴۴) آنکه اندر سَیْر، مَه را مـات کـرد هم زدینداریِّ او دین رَشک خَورد

دَقوقی همان کسی بود که در سیر و سلوک، ماه تابان را نیز مات و مقهور کرده بود. و در عرصهٔ دینداری چنان مرتبهٔ والایی یافته بود که حتّی خودِ دین نسبت به مرتبهٔ روحانی او غبطه می‌خورد. [مات و مقهور شدن ماه از اینروست که سیر و گردش آن، جنبهٔ جسـمانی و اجباری دارد، امّا سیر و سلوکِ دقوقی، جنبهٔ روحانی و اختیاری داشت؛ ماه در مداری معیّن و بسته می‌گردد، و حال آنکه سیر و سلوک دَقوقیِ عارف، بی‌انتها بود. دیگر آنکه ماه همواره در حالِ کاست و فزود و بالعکس است، امّا دقوقی پیوسته رو به ارتقا و تبدیل نقصان به کمال. و از این گذشته نورانیتِ دَقوقی، روحانی بود و درخشش ماه، جسمانی. امّا اینکه در مـصراع دوم حضرت مولانا می‌فرماید: دین به دینداری دقوقی رشک می‌برد اکبرآبادی معتقد است که شاید به قاعدهٔ حذفِ مضاف، منظور، اهلِ دین باشد. یـعنی هـمهٔ دیـنداران بـه دیـنداری او غـبطه می‌خوردند و می‌گفتند: ای کاش ما نیز چنین بودیم، و احتمال دارد که حذف مضافی در کار نباشد و مراد همین دین باشد. در اینصورت مصراع دوم را می‌توان اینگونه تفسیر کرد: به سبب کمالِ دینداری دقوقی، دین، عاشق او بود و از سر عشق و غیرت نمی‌خواست دقوقی، لحظه‌ای با اغیار دمساز شود. برخی نیز گفته‌اند این تعبیر، بیانی مبالغه‌آمیز در دینداری اوست. الله اعلم بالصواب[۱].]

(۱۹۴۵) بـا چـنین تـقویٰ و اَوْراد و قـیام طالبِ خاصانِ حـق بـودی مُـدام

دَقوقی با این همه تقویٰ و ذکر و نیایش و تهجّد، همواره طالبِ یارانِ خاص خدا بود. [یعنی به داشتن مقام والای عرفانی خود قناعت نمی‌کرد بلکه پیوسته به دنبال خواص مردان خدا بود. سالک حقیقی کسی است که هرگز خود را کامل فرض نکند و در هـیچ مـوقفی از مواقفِ سلوک توقف نکند. دقوقی نمونه‌ای از این سالکان بود.]

(۱۹۴۶) در سفر مُـغْظَم مُـرادش آن بُـدی که دَمـی بـر بـندهٔ خـاصی زدی

در اثنای سفر، بزرگترین آرزو و مطلوب قلبی‌اش این بود که دستِ کم لحظه‌ای با یکی از خواص مردان الهی دمساز شود.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۱۱، و المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۲۶۷.

این همی‌گفتی، چو می‌رفتی به راه کُـن قـرینِ خـاصگانم ای اله (۱۹۴۷)

وقتی که حرکت می‌کرد دائماً زیر لب می‌گفت: خدایا مرا با بندگانِ خاصّات، همدم و قرین فرمای.

یا رب آنـها را کـه بشـناسد دلم بـنده و بسـته مـیان و مُـجْمِلم[1] (۱۹۴۸)

پروردگارا من در برابر آن بندگانِ خاصّات که قلباً می‌شناسم، آمادهٔ خدمت هستم و حاضرم هرگونه نیکی در حقّشان انجام دهم.

وآنکه نشناسم، تو ای یزدانِ جان بر منِ مـحجوبِشان کُـن مـهربان (۱۹۴۹)

و ای خداوندِ جان‌آفرین آن دسته از اولیائی که از دیدهٔ باطنی من در پرده و حجاب به سر می‌برند نسبت به من مهربان فرما. [این بیت اشاره به اولیایِ مستور دارد که توضیح آن در شرح بیت (۹۳۲) دفتر دوّم آمده است.]

حـضرتش گفتی که ای صـدرِ مِـهین[2] **این چه عشق است و، چه استسقاست**[3] **این؟** (۱۹۵۰)

حضرت حق تعالی به دقوقی ندا فرمود: ای بزرگ‌مرد، این دیگر چه عشقی است؟ این دیگر چه تشنگیِ سختی است؟

مِهرِ من داری چه می‌جویی دگر؟ چون خدا با توست، چـون جویی بشر؟ (۱۹۵۱)

تو که عاشقِ منی، دگر چه خواهی؟ وقتی که خدا بـا تـوست چـرا بـه دنـبال یـافتنِ انسانی؟

او بگفتی: یـا رب ای دانـایِ راز تـو گشـودی در دلم راهِ نـیاز (۱۹۵۲)

دقوقی گفت: پروردگارا، ای که به هر رازی دانایی تویی که راه نیاز را در دلم گشوده‌ای.

---

۱. مُجْمِل: زینت‌دهنده، آراینده، نیکوکننده. (آنندراج، ج ۶، ص ۳۸۵۸)

۲. مِهین: بزرگ، بزرگترین.

۳. اِسْتِسْقاء: ر.ک. شرح بیت (۳۸۸۴) همین دفتر.

(۱۹۵۳) در میانِ بحر اگر بنشسته‌ام طَمْع در آبِ سبو هم بسته‌ام

اگرچه در میان دریای اسرار و حقایق ربّانی نشسته‌ام،امّا به آبِ اندرونِ یک کوزهٔ دیگر نیز چشم دوخته‌ام. [یعنی می‌خواهم جامع همهٔ مراتب اولیاء شوم، زیرا هریک از اولیاء در کمالی خاص، ظهور بیشتری دارد، ازینرو می‌خواهم که همهٔ کمالات قویّاً در من ظهور کند.]

(۱۹۵۴) همچو داودم، نود نَعْجه مراست طَمْع در نَعْجهٔ حریفم هم بخاست

من در این زمینه حالی همچون حالِ داود نبی(ع) دارم که با وجود داشتن نود و نه میش به تنها میشِ دوست خود نیز طمع می‌ورزد. [پیش از ذکر آیهٔ مورد اشاره اجمالاً باید گفت که ماجرای مورد بحث از مسائل مورد اختلاف مفسران قرآن کریم است. در این باب اقوال متعدّدی وارد شده که هریک به نوعی به بیان ماجرا پرداخته‌اند. امّا آنچه از قرآن کریم برمی‌آید اینست: دو نفر به عنوان دادخواهی بطور ناگهانی به عبادتگاه داود درمی‌آیند داود، نخست می‌هراسد زیرا گمان می‌کند که آن‌دو، آهنگِ گزندِ او دارند، امّا معلوم می‌شود که آنان برای امر قضاوت آمده‌اند. شاکی، زبان به سخن می‌گشاید و می‌گوید: برادرم باوجود آنکه نود و نه میش دارد چشم طمع به تنها میش من دوخته و آن را از آنِ خود کرده است. داود(ع) بیدرنگ، حق را به شاکی می‌دهد و این طمع را نوعی ستم می‌شمرد و آنگاه از درگاه الهی، استغفار می‌کند. این صورت سادهٔ ماجرای داود و آن دو مدّعی است؛ امّا مفسران قرآن کریم هریک به تفسیر اجزای این ماجرا پرداخته و اقوالی مختلف و بعضاً متعارض در بیان آورده‌اند که به اجمال بدان اشارتی می‌رود: برخی از تفاسیر با اقتباس از روایتِ تورات[1] (لازم به توضیح است که تورات، داود را پیامبر نمی‌داند بلکه پادشاهی دادگر می‌شناسد.) ماجرایی نقل می‌کنند که با عقل و مقام عصمتِ انبیاء درنمی‌سازد. خلاصهٔ آن اینست: روزی داود به پشت‌بام کاخ خود می‌رود، نگاهش به خانهٔ مجاور می‌افتد، زنی بغایت زیبا و خوش‌اندام را برهنه در حال شستشوی خود می‌بیند، اخگر میل و شهوت در دلش زبانه می‌کشد، سر از پا نمی‌شناسد به هر تدبیری که هست وی را به خانهٔ خود می‌آورد و باردارش می‌کند. زان پس داود خواهان همسری با او می‌شود، امّا آن زن، شویی دارد به نام «اوریا» که از فرماندهان عالی‌رتبهٔ ارتشِ داود است. داود می‌خواهد او را به هر وسیلهٔ ممکن از سر راه خود بردارد، از

---

۱. کتاب دوم اشموئیل، فصل ۱۱، بند ۲۷ـ۲.

اینرو در جنگی که در همان ایام رخ می‌دهد، وی را مأموریت می‌دهد که به خطِّ مقدّم آوردگاه شتابد. وی در آن نبرد کشته می‌شود و داود آن زن را رسماً به ازدواج خود درمی‌آورد و بکام می‌شود[۱]! امّا مفسران امامیّه این واقعه را به گونه‌ای نقل کرده‌اند که عصمتِ انبیاء مخدوش نشود. خلاصهٔ آن چنین است: اوریا به خواستگاری زنی زیباروی می‌رود در آستانهٔ عقد نکاح بود که بین اولیای آن زن و او اختلافی بروز می‌کند و قضیّهٔ ازدواج منتفی می‌شود. پس از این ماجرا داود(ع) به خواستگاری آن زن می‌رود در حالی که تا آن روز نود و نه زن داشت؛ یعنی به جای آنکه درصدد آشتی آنان برآید در اندیشهٔ ازدواج خود فرو می‌رود، بدین سان دو فرشته در صورت انسان برای مخاصمت نزد وی می‌روند تا با زبان تمثیل و رمز، او را به ترکِ اولایی که کرده بیآگاهانند و به استغفار دعوتش کنند. همچنین وجوه دیگری نیز نقل شده که در آن، مقام عصمت انبیاء محفوظ مانده است[۲]. بنابراین همانگونه که از تفاسیر معلوم می‌شود، نود و نه میش کنایه از نود و نه زنی بود که در حبالهٔ نکاح حضرت داود(ع) بوده و آن یک میش نیز کنایه از آن یک زن که شرحش رفت. امّا یکی از شارحانِ اخیر مثنوی به سبب عدم تصفّح در تفاسیر قرآن‌کریم بر بیتِ فوق خدشه آورده و می‌نویسد: «ظاهراً مولانا جزئیات آیه و تفسیر آن را دقیقاً به یاد نیاورده و اشارهٔ او به آیه، خالی از سهو نیست.» حقیر می‌گوید بهتر بود این شارحِ محترم اندکی به آیات شریفه و تفاسیر قرآن کریم رجوع می‌کرد تا بر او معلوم می‌شد که سخنِ مولانا مستند به تفاسیر قرآن کریم است. نَعُوذُ بِاللّهِ مِنْ هٰذِهِ الْفَلْتَة.

بیت فوق اشاره دارد به آیهٔ ۲۳ سورهٔ ص: **اِنَّ هٰذااَخی لَهُ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ نَعْجَةً وَلی نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ اَکْفِلْنیها وَ عَزَّنی فِی الْخِطابِ**. «این برادر من است که نود و نه میش دارد و من تنها یکی بیش ندارم. او با اصرار به من می‌گوید: این یکی نیز به من ده تا به میش‌هایم افزایم. و او در گفتگو و مجادله بر من چیره شده است.»

منظور بیت: اگرچه من (دَقوقی) در مرتبهٔ عشق حق به عالی‌ترین مرتبه واصل شده‌ام، لیکن اگر دیگر اولیاء به مرتبه‌ای رسند که مرا بدان راهی نباشد، بدان مرتبهٔ عرفانی نیز

---

۱. ر.ک. کشّاف، ج ۴، ص ۸۱ـ ۸۰، کشف‌الاسرار و عدةالابرار، ج ۸، ص ۳۳۵ـ۳۳۴، برخی حتّی از این فراتر رفته و گفته‌اند: شیطان به صورت کبوتری درآمد و داود برای گرفتن آن بر روی بام‌های منازل می‌دوید تا اینکه نگاهش بدان زن افتاد.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۸، ص ۴۷۲، تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۸، ص ۳۴۰، تفسیر گازر، ج ۸، ص ۱۴۴ـ۱۴۳، منهج‌الصادقین، ج ۸، ص ۴۱.

چشم طمع می‌دوزم تا حتماً بدان واصل شوم.]

(۱۹۵۵) حرص اندر عشقِ تو فخر است و جاه حرص اندر غیرِ تو ننگ و تباه

خداوندا، حرص و آزمندی در طریق عشق تو، مایهٔ مباهات و سرفرازی است. امّا حرص و آزمندی در هرچه جز عشقِ تو مایهٔ سرشکستگی و هلاکت است. [بنابراین حرص بر دو نوع است: محمود و مذموم. حرص محمود، حرص نسبت به شهود حق و کسب معارف و معالیِ اخلاقی است، امّا حرص مذموم، حرص و تلاش در راه به دست آوردن لذات مادّی[۱].]

(۱۹۵۶) شهوت و حرصِ نران پیشی بُوَد[۲] و آنِ حیزان ننگ و بَدْکیشی بُوَد

حرص و علاقهٔ مردانِ خدا نسبت به کمالات و عشق حق است، در حالی که حرص انسان‌های پست و فرومایه مایهٔ ننگ و کژروی است.

(۱۹۵۷) حرصِ مَردان از رهِ پیشی بُوَد در مُخَنَّث حرص، سویِ پس رود

حرص و علاقهٔ مردان خدا در جهت کمال‌یابی و عشق حق است، امّا حرص و علاقهٔ فرومایگان متمایل به امور پست دنیوی است.

(۱۹۵۸) آن یکی حرص از کمالِ مردی است و آن‌دگر حرص افتضاح و سردی است

آن حرص و علاقه‌ای که متوجّه به سوی کمالات و عشق حق است، از جوانمردی حقیقی ناشی می‌شود؛ امّا حرص و علاقهٔ دنیوی، مایهٔ ننگ و پژمردگی است.

(۱۹۵۹) آه، سِرّی هست اینجا، بس نهان که سویِ خضری شود موسی دوان

آه که در این مبحث (عشق اولیاءاللّه) رازِ بس پوشیده‌ای است که عوام‌النّاس قادر به فهم آن نیستند. و آن راز اینست که حضرت موسی(ع) با آنکه مقام اولوالعزمی داشت، طالب ولیِّ مستوری به نام حضرت خضر(ع) می‌شود. [شرح ماجرای این دو رادمرد الهی در سورهٔ

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۱۲.

۲. پیشی: در اینجا به معنی سبقت در کمال‌یابی و عشق حق است. (ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوم، دفتر سوّم، ص ۷۳۱ و شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۱۲)

کهف، آیهٔ (۸۲ـ۶۰) آمده است. ر.ک. شرح بیت (۲۲۴) دفتر اوّل و شرح بیت (۹۳۲) و (۲۲۳۱) دفتر دوّم.]

همچو مُسْتَسقی[۱] کز آبش سیر نیست بر هر آنچه یافتی بِاللّه مَایست (۱۹۶۰)

بنابراین ای طالب و ای سالک، تو نیز همچون کسی باش که سخت تشنه‌کام است و هرچه آب می‌نوشد سیراب نمی‌گردد و در این طریق به هر چه رسیدی و یافتی، اکتفا مکن. [خوارزمی گوید: همچون موسی می‌باید که از برای کشفِ سرّی، اتّباع خضر نماید[۲].]

بی‌نهایت حضرت است این بارگاه صدر را بگْذار، صدرِ توست راه (۱۹۶۱)

زیرا مراتبِ تجلّیات بارگاهِ حق را نهایتی نیست؛ هر آن مرتبه‌ای که به گمانت عالی‌ترین مرتبهٔ عرفانی است رها کن و از آن بگذر که مرتبهٔ عالیِ تو در اینست که همواره سالک باشی. [صَدْر در لغت به معنی سینه، حاکم، رئیس، پیشگاه، بالای مجلس. امّا اصطلاحاً اطلاق می‌شود بر اعلیٰ مرتبهٔ کمال. منظور بیت: در سلوک، هر مرتبه‌ای که خیال کردی عالی‌ترین مرتبهٔ کمال است از آن بگذر و آن را راه و طریق بینگار نه منزلِ مقصود. چنانکه هرگاه کسی، راه را منزل مقصود انگارد، قهراً به مقصود نخواهد رسید. وجه دیگر: آن مرتبه‌ای که کمالِ مقصود پنداشته‌ای از آن نیز بگذر و همواره خود را سالک بدان[۳]. چنانکه شبستری گفت:

کسی بر سرّ وحدت گشت واقف که او واقف نشد اندر مَواقف

وجه دیگر: مقامات سلوک، بی‌نهایت است، و نباید به صرفِ رسیدن به چندمرتبه، خود را مُرشد کامل و مسندنشین فرض کنی. چنانکه خوارزمی گفت: باید که سَر به مقامی فرونیاری و اگر هر روز به هفتاد درجه برآئی باید که در نیل درجهٔ دوم از استحسان اول، استغفار نمائی... پس هر که در مقامی عنانِ طلب باز کشد و آتش اشتیاقِ او انطفاء پذیرد و دست از آستینِ طلب بازداشته، دامن خرسندی گیرد هر آینه شائبهٔ اعتقاد تباهی باشد در کمالِ حق[۴].]

---

۱. مُسْتَسْقی: ر.ک. شرح بیت (۳۸۸۴) همین دفتر.
۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۶۴.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۱۳.
۴. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۶۴.

سِرّ طلب کردن موسی، خِضْر علیه‌السّلام را با کمالِ نبوّت و قُربت

(۱۹۶۲) از کلیمِ[۱] حق، بیاموز ای کریم بین چه می‌گوید ز مشتاقی، کلیم

ای بزرگوار از حضرتِ موسای کلیم‌اللّه یاد بگیر و ببین که او از شوق و اشتیاقِ معنوی خود چه می‌گوید. [صوفیه از ماجرای حضرت موسی و خضر نتیجه‌گیری‌های بسیاری کرده‌اند که اهمّ آن، لزوم تسلیم مرید به پیر است. و این سفر موسی را سَفَرِ تَعَب نامیده و آن را اشاره‌ای می‌دانند به سَفَرِ مریدان در بدایتِ ارشاد که توأم با ریاضات و تحمّل مشقّاتِ پرهیز از شهوات و نفسانیات است[۲]. از این تعابیر ذوقی و مشربی که بگذریم ماجرای برخورد حضرت موسی(ع) و خضر نشان می‌دهد که یک پیامبر اولوالعزم با تجربهٔ میقات و کوه طور و انزال تورات، باز دایرهٔ علم و معرفتش محدود است و هنوز بواطنی از حقایق بر او مکشوف نگشته و همچنان نیازمند یادگیری و تعلّم است تا چه رسد به دیگران.]

(۱۹۶۳) با چنین جاه و چنین پیغمبری طالبِ خِضْرم، ز خودْبینی بَری

موسی می‌گوید: من با داشتن مقامی این چنین والا و با وجود اینکه پیامبر بزرگ خدا هستم، باز در طلب خضر برآمده‌ام و از خودبینی بدورم. [پس شما نیز ای مردمِ حق‌طلب مباد خود را کامل انگارید و خودبین شوید و مآلاً از فیض وجود اولیاء محروم مانید.]

(۱۹۶۴) موسیا تو قومِ خود را هشته‌یی در پیِ نیکوپیی سَرگشته‌یی

عدّه‌ای نادان به حضرت موسی(ع) اعتراض کرده و می‌گویند: ای موسیٰ، تو قوم خود را رها می‌کنی و در پیِ مردی فرخنده‌قدم راه افتاده‌ای.

(۱۹۶۵) کَیقبادی، رَسته از خوف و رجا چند گَردی؟ چند جُویی؟ تا کجا؟

تو سلطان والایی هستی که از کمندِ بیم و امید رسته‌ای آخر چقدر می‌گردی؟ چقدر جستجو می‌کنی؟ تا کجا خواهی رفت؟

---

۱. کَلیم: ر.ک. شرح بیت (۳۵۵) و (۲۳۴۸) دفتر دوّم.

۲. ر.ک. کشف‌الاسرار و عدةالابرار، ج ۵، ص ۷۲۷.

آنِ تو باتوست و، تو واقف بر این آســمانا، چــند پـیمایی زمـین؟ (۱۹۶۶)

مطلوب حقیقی تو با توست و تو نیز آن را نیک می‌شناسی. ای که مقامی آسمانی داری تا کی می‌خواهی در زمین بگردی؟ [مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۲۱ سورهٔ ذاریات: وَ فی اَنْفُسِکُمْ اَفَلا تُبْصِرُونَ. «و در شماست آیت‌های خدا، آیا نمی‌بینید؟»]

گفت موسی: این ملامت کم کنید آفــتاب و مــاه را کـم رَه زنـید (۱۹۶۷)

موسی گفت: اینقدر مراسرزنش مکنید و اینقدر راهِ افاضهٔ خورشید به ماه را قطع مکنید. [این بیت مبتنی است بر این قاعده که ولایت برحسب رتبه، برتر از رسالت و نبوّت است، زیرا اوّلاً ولایت، باطن نبوت و رسالت است. و ثانیاً «ولیّ» از اسماءاللّه است و رسول و نـبی از اسماءاللّه نیست، از اینرو ولایت در همهٔ ادوار در مظاهر اولیاء، ظاهر می‌شود و ولایت کلّیه در انسان کامل تجلّی می‌کند و ولایت جزئیه در دیگر اولیایی که در مراتب پایین‌تری قرار دارند[۱]. بنابراین در بیت فوق،«خضر»به عنوان مظهرولایت کلّیه به آفتاب تشبیه شده و موسی به عنوان مظهر ولایت جزئیه به ماه. همانطور که ماه از خورشید کسب نـور مـی‌کند، حـاملانِ ولایتِ جزئیه نیز از مظهر کامل ولایت کلّیه کسب فیض می‌نمایند. از اینرو گاه در تعابیر صوفیه و عرفا به این دو نوع ولایت، ولایت شمسیه و قمریه گفته می‌شود. ر.ک. شرح بیت (۹۷) دفتر دوّم[۲].]

می‌روم تا مَـجْمَعُ الْـبَحْرین مـن تا شوم مَـصْحوبِ سـلطانِ زَمَـن (۱۹۶۸)

من به مَجْمَع الْبَحْرَین می‌روم تا اینکه مصاحب و همدمِ سلطانِ عصر شـوم. [مَـجْمَعُ الْبَحْرَین، در لغت به معنی جای جمع شدن و تلاقیِ دو دریاست. اشاره دارد به آیهٔ ۶۰ سورهٔ کَهْف: وَ اِذْقالَ مُوسی لِفَتیهُ لا اَبْرَحُ حَتّی اَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَینِ اَوْ اَمْضَی حُقُباً.«و یاد آور زمانی را که موسی به جوانِ همراه خویش گفت: پیوسته می‌روم تا به جایگاه پیوند دو دریا رسم و اگر نرسم سالیان سال ره می‌پویم.» امّا اینکه منظور از مجمع البحرین چیست و کجاست؟ مفسّران قرآن کریم سخنانی مختلف گفته‌اند: دریای روم و دریای فارس، طنجه، افریقا[۳] و دیگر وجوه

---

۱. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۲۷۴ـ۲۷۳، یازده رسالهٔ فارسی، ص ۱۷۵.

۲. لازم به توضیح است که این بدان معنی نیست که «ولی»، مطلقاً از رسول و نبی برتر بـاشد، بـلکه مـراد اینست که ولایتِ رسول از رسالتِ او و ولایت نبی از نبوّتِ او بالاتر است.

۳. ر.ک. کشّاف، ج ۲، ص ۷۳۱، تفسیر گازر، ج ۵، ص ۳۹۹.

ولیکن با توجّه به موقعیت جغرافیایی محلّ زندگی حضرت موسی(ع) شاید مناسب‌ترین وجه این باشد که «مجمع البحرین» را محلِّ تلاقی خلیج عقبه و خلیج سوئز بدانیم. و امّا صوفیه در تعابیر خود، **مجمع‌البحرین** را عبارت می‌دانند از مقام **قاب قوسین** به سبب اجتماع دو مجرای وجوب و امکان در آن و نیز گفته‌اند: عبارت است از مقام جمعِ وجود به اعتبار اجتماعِ اسماء الهی و حقایقِ تکوینی در آن[۱].]

(۱۹۶۹) **اَجْعَلُ الْخِضْرَ لِاَمْری سَبَباً ذاکَ اَوْ اَمْضی وَ اَسْری[۲] حُقُباً[۳]**

من، خضر را وسیله‌ای برای نیل به مطلوبم قرار می‌دهم؛ و اگر به مصاحبت با او توفیق نیابم، سالیانی دراز به سیر و سفرم ادامه می‌دهم.

(۱۹۷۰) **سال‌ها پَرّم به پرّ و بال‌ها سال‌ها چه‌بُود؟ هزاران سال‌ها**

سالیانی متمادی با پر و بالِ عشق و همّت پرواز می‌کنم. سال‌ها یعنی چه؟ بلکه هزاران سال. [بیانی است مبالغه‌آمیز از طلبِ موسی.]

(۱۹۷۱) **می‌روم، یعنی نمی‌ارزد بدآن؟ عشقِ جانان کم مَدان از عشقِ نان**

هزاران سال در طلب خضر می‌روم. یعنی آیا عشقِ آن معشوق حقیقی به این سال‌ها نمی‌ارزد؟ عشق معشوق را نباید از میل و علاقهٔ به نان کمتر بدانی.

(۱۹۷۲) **این سخن پایان ندارد ای عمو داستانِ آن دَقوقی را بگو**

ای عموجان این سخنان را پایانی نیست، دنبالهٔ حکایت دَقوقی را بگو ببینیم چه شد. [اگر بخواهم اسرار ارتباط خضر و موسی را برایت شرح دهم از حکایت دقوقی و نکات و دقایق آن باز می‌مانیم، و هوشمندان از همین اشارت مقصود را درمی‌یابند.]

---

۱. ر.ک. **اصطلاحات الصوفیه**، ص ۱۲۴.

۲. اَسْری: متکلم وحده از فعل سَریٰ یَسْری سَرْیَةً. یعنی شَبروی می‌کنم، شبانه راه می‌روم. شاید کنایه باشد از تاریکخانهٔ دنیا. در ظلمتکدهٔ این جهانِ مادّی سلوک می‌کنم تا عاقبت بدو رسم.

۳. حُقُب: جمع حُقْب به معنی یک دوره از زمانی طولانی، هشتاد سال و یا بیشتر، یکسال و یا چندین سال.

باز گشتن به قصهٔ دَقوقی

آن دَقــوقی، رحــمةُاللّــهِ عَـلَیه گفت: سافَرْتُ[۱] مَدیٰ[۲] فِی خافِقَیْه[۳] (۱۹۷۳)

دقوقی که رحمت خدا بر او باد گفت: مدّتی میان خاور و باخترِ زمین سفر کردم.

سال و مَه رفتم، سفر از عشقِ ماه بــــی‌خبر از راه، حَـیْران در اِله (۱۹۷۴)

ماه‌ها و سال‌ها از عشق ماهِ حقیقت سفر کردم، در حالی که از رنج راه خبر نداشتم و از جمال الهی حیران و سرگشته بودم.

پابرهنه می‌روی بر خار و سنگ؟ گفت:من‌حیرانم‌و،بی‌خویش‌و دَنگ[۴] (۱۹۷۵)

یکی به دقوقی گفت: چه شده که پابرهنه روی خار و سنگ راه می‌روی؟ دقوقی به او جواب داد: سرگشته و بی‌خویش و مدهوشم.

تو مَبین این پای‌ها را بـر زمـین زآنکه بر دل می‌رود عاشق، یقین (۱۹۷۶)

تو به این پاهای من نگاه نکن که روی زمین می‌رود، زیرا یقیناً عاشق، روی قلبش راه می‌رود. [جایز است که بیت فوق از زبان مولانا باشد. از اینجا به بعد مولانا به توصیف حال کسانی می‌پردازد که روح و قلبشان بر جسم و کالبدشان مسلّط و حاکم است.]

از رَه و مــنزل، ز کـوتاه و دراز دل چه داند؟ کوست مستِ دلنواز (۱۹۷۷)

دلی که مستِ معشوق است از نزدیکی و دوریِ منزلِ معشوق چه خبر دارد؟ [بنابراین برای کسی که عاشق حق تعالی است، سختی راه و طولانی بودن آن مطرح نیست، مهمّ رسیدن

---

۱. سافَرْتُ: مسافرت کردم. متکلّم وحده از باب مفاعله.

۲. مَدیٰ: نهایت، غایت، انتها. در اینجا به معنی مدّت است. ترکیب مَدَی الأیّام به معنی همه روز و همه وقت است.

۳. خافِقَیه: همان خافِقان، اسم تثنیه به معنی مشرق و مغرب است. در اینجا چون در حالت جرّ قرار گرفته با (یا و نون) آمده است. و طبق قاعدهٔ صرفی، نونِ تثنیه و جمع در حالت اضافه ساقط می‌شود. در اینجا چون خافقین به ضمیر (هُ) اضافه شده، نون آن حذف شده است.

۴. دَنْگ: بیهوش، احمق، ابله.

به شهود حق است. «بُعد منزل نبود در سفر روحانی.»]

(۱۹۷۸) آن دراز و کوته، اوصافِ تن است رفتنِ ارواح، دیگر رفتن است

درازی و کوتاهی از اوصاف و خصوصیاتِ کالبد جسمانی است. روح‌ها نیز راه می‌روند، اما راه‌رفتن آنها نوعی دیگر است.

(۱۹۷۹) تو سفر کردی ز نطفه تا به عقل نَی به گامی بود، نَی منزل، نه نقل

برای مثال تو نیز از مرحلهٔ نطفه بودن سفرهای گوناگونی طی کردی تا به مرحلهٔ عقل رسیدی. در آن سفر معنوی نه قدمی برداشتی و نه در منزلی فرود آمدی و نه ظاهراً از جایی به جای دیگر انتقال پیدا کردی. [چنانکه در آیهٔ ۱۴ سورهٔ **مؤمنون** مراحل تکاملی انسان از نطفه تا مرحلهٔ تجرید روحی و عَقلی بیان شده است.]

(۱۹۸۰) سیرِ جان بی‌چون بُوَد در دَوْر و دَیْر جسمِ ما از جان بیاموزید سَیْر

سیرِ روح در حیطهٔ مکان و زمان از چگونگی و کیفیت مبرّاست. بلکه اگر بخواهی مطلب را دریابی بهتر است بگویی که آموزندهٔ حرکت به جسم ما عاشقان، همان سیر و حرکت روح است. [مراد از دَوْر، زمان است و مراد از دَیْر مطلق مکان[1]. سبزواری به صورت دُور و دیر خوانده و می‌گوید: لازم معنی، مراد است. یعنی بی‌مکان و بی‌زمان، چه دُوری در مکان، مستعمل است و دیری (با کسرهٔ دال) در زمان[2].]

(۱۹۸۱) سَیْرِ جسمانه رها کرد او کنون می‌رود بی‌چون نهان، در شکلِ چون

اینک دقوقی نیز سیرجسمانی را رها کرده است زیرا سیر جسمانی فاقد اعتبار است. او هرچند برحسب ظاهر با جسم حرکت می‌کند، لیکن برحسب باطن، سیری روحی دارد. یعنی در قلمرو طبیعتِ مادّی، سیر و سلوکی روحانی می‌کند. [بسیاری از آیات قرآن‌کریم نیز مردم را به سیر آفاقی و انفسی دعوت می‌کند و مسلّماً مقصود نهایی از سیر آفاقی، نیل به سیر انفسی است.]

---

۱. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۱۳.
۲. شرح اسرار، ص ۲۱۴.

گفت: روزی می‌شدم مشتاق‌وار　　تا ببینم در بشر انوارِ یار　　(۱۹۸۲)

دقوقی گفت: یکی از روزها با اشتیاقی تام، سیری روحانی را آغاز کردم تا در وجود انسان، انوار الهی را مشاهده کنم.

تا ببینم قُلزُمی[۱] در قطره‌یی　　آفتابی دَرْج اندر ذرّه‌یی　　(۱۹۸۳)

در این سیر روحانی می‌خواستم در قطره‌ای، دریایی و در ذرّه‌ای آفتابی را مشاهده کنم.

چون‌رسیدم‌سویِ یک ساحل به گام　　بود بیگه[۲]، گشته روز و، وقتِ شام　　(۱۹۸۴)

همینکه با پای پیاده به کرانهٔ دریا رسیدم، روز، رفته بود و شب فرا رسیده بود.[برخی از شارحان، این بیت را چنین تأویل کرده‌اند: ساحل، عبارت است از **عالم مثال**، زیرا که عالم شهادت و مثال، دو ساحلِ دریای احدیت هستند[۳].«شام» نیز به اعتبار مستور بودنش از دیدگان مردم، کنایه از عالم باطن است. بنابراین معنی تأویلی بیت فوق: چیرگی و حکم عالم ظاهر، بیگاه شده بود (رو به زوال بود) و شب فرا رسیده بود یعنی عالم باطن به ظهور آمده بود که من به ساحلِ دریای وحدت رسیدم[۴].]

نمودنِ مثالِ هفت شمع سویِ ساحل

هفت شمع از دُور دیدم ناگهان　　اندر آن ساحل شتابیدم بدآن　　(۱۹۸۵)

ناگهان از مسافتی دور، هفت شمع به نظرم آمد، بیدرنگ در ساحل به‌سوی آن شمع‌ها دویدم. [از اینجا به بعد مکاشفاتِ اسرارآمیز دَقوقی آغاز می‌شود. و بی‌گمان دریافتنِ مقصود این ابیات، بس دشوار و بلکه ممتنع است و مکاشفات یوحنّا را فرا یاد می‌آورد. امّا خلاصهٔ حرف شارحان در این باب: «هفت شمع» به هفت اسم از اسماءاللّه اشاره دارد که به اَئمّهٔ سَبْعه

---

۱. قُلزُم: ر.ک. شرح بیت (۳۳۰۸) دفتر دوّم. در این بیت مطلق دریا منظور است.
۲. بیگه: بیگاه.
۳. ر.ک. شرح بیت (۱۶۱۳) همین دفتر.
۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۱۵، شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۴۳.

و یا اَئمّهٔ اَسْماء مشهور است و آن عبارت است از: حَیّ، مُرید، عالِم، قادر، سمیع، بصیر و متکلّم[۱]. بنا بر این احتمال، حقیقت هفت اسم در عالم مثال برای دقوقی، تمثّل یافت و علّت تمثّل آن به شمع اینست که ظهور همهٔ اشیاء و ممکنات متوقف بر حقیقت این هفت اسم است. احتمال دیگر آنکه این هفت شمع، کنایه از اَبدالِ سبعه باشد که قطب هفت اقلیم‌اند و شرح آن در توضیحِ بیت (۲۶۴) دفتر اوّل آمده است. بنابراین، دقوقی انوار این اولیای هفت‌گانه را در ساحل دریای ملکوت دید[۲].]

(۱۹۸۶) نورِ شعلهٔ هر یکی شمعی از آن بر شده خوش تا عَنانِ[۳] آسمان

پرتوِ هریک از آن شمع‌های هفتگانه به‌گونه‌ای خوش و دلنشین تا پهنهٔ آسمان می‌رسید. [به فحوای آخر آیهٔ ۲۹ سورهٔ ابراهیم: اَلَمْ تَرَ کَیْفَ ضَرَبَ‌اللّهُ مَثَلاً کَلِمَةً طَیِّبَةً کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ اَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِی السَّماءِ... «آیا ندیدی که خدا چه‌سان مثال زد؟سخن پاک، درختی پاک را مانَد که ریشهٔ آن استوار و شاخهٔ آن سر به آسمان کشیده است...»آن هفت شمع تا به آسمان می‌رسیدند.]

(۱۹۸۷) خیره گشتم، خیرگی هم، خیره گشت موجِ حیرت عقل را از سر گذشت

من که از این شکوهِ اسرارآمیز، سرگشته و حیران شدم هیچ؛ حتّی حیرت نیز از این وضع، متحیّر شد و موجِ حیرت، عقل را نیز در خود فرو بُرد.[در مصراع اوّل، صنعت مبالغه بکار رفته و مراد اینست که آن صحنهٔ پُرشکوه، سخت حیرت‌آور بود.]

(۱۹۸۸) این چگونه شمع‌ها افروخته است کین‌دو دیدهٔ خلق‌ازینهادوخته است؟

با خود گفتم: این دیگر چگونه شمع‌هایی است که اینگونه افروخته شده‌اند و چشمانِ مردم قادر به دیدنِ آنها نیست؟ [حجاب‌ها و شواغل نفسانی مانع از رؤیت آنهاست.]

---

۱. ر.ک. اصطلاحات الصوفیة، ص ۱۱. برخی، به جای سمیع و بصیر. اسم جواد (= بخشنده) و مُقْسِط (= دادگر) را آورده‌اند.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۱۳، شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۱۳، شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۴۳، شرح مثنوی (شاه‌داعی)، ج ۲، ص ۷۲ـ۷۱.

۳. عَنانِ آسمان: پهنهٔ آسمان، قسمتی از آسمان که نمایان است.

خلق، جویانِ چراغی گشته بود پیشِ آن شمعی که بَر مَه می‌فزود (۱۹۸۹)

مردم بینوا، سراسر حیات گرانبهای خود را در راه جستجوی چراغی ناچیز سپری می‌کنند و این شمع‌ها را که نورشان از ماه گردون نیز افزونی دارد نمی‌بینند. [خلاصهٔ مقصود اینست که انوارِ باطنیِ اولیاء خدا سراسرِ زمین و آسمان را فراگرفته و حتّی از انوارِ کواکب نیز افزون‌تر و آشکارتر است، امّا مردم دیدهٔ بصیرت ندارند و از آنان غافل و بی‌خبرند و عُمر خود را در راه یافتن چراغِ مباحث نظری و مجادلات کلامی بر بادِ فنا می‌دهند[۱].]

چشم‌بندی بُد عَجَب، بر دیده‌ها بندشان می‌کرد یَهْدی مَنْ یَشا (۱۹۹۰)

دوباره دقوقی گفت: عَجَب حجابی بر چشمانِ مردم زده شده؛ خدایی که هرکس را خواهد هدایت کند، بر دیدگانِ آنان حجاب زده است. [در مصراع دوّم تضمینی است از قرآن کریم که در بسیاری از آیات آمده است. از آن جمله آیهٔ ۲۵ سورهٔ یونس، آیهٔ ۴ سورهٔ ابراهیم، آیهٔ ۹۳ سورهٔ نحل، آیهٔ۴۶ سورهٔ نور، آیهٔ ۵۶ سورهٔ قصص، آیهٔ ۸ سورهٔ فاطر، آیهٔ ۳ و ۲۳ سورهٔ زمر.]

شدنِ آن هفت شمع بر مثالِ یک شمع

باز می‌دیدم که می‌شد هفت، یَک می‌شکافَد نورِ او جَیْبِ فَلَک (۱۹۹۱)

دقوقی ادامه می‌دهد: باز نگاه کردم و دیدم که‌آن هفت شمع به یک شمع تبدیل شد و نور آن به قدری فزونی گرفت که گریبان فلک را نیز چاک می‌داد. [اگر هفت شمع را کنایه از هفت اسم حق تعالی فرض کنیم[۲] منظور اینست که میان اسماء الهی اختلاف و مغایرتی نیست زیرا صفاتِ حق عین ذات اوست و در مرتبهٔ ذات هیچ تعیّنی راه ندارد، و اگر هفت شمع را بر اولیای عظام اطلاق کنیم منظور اینست که حقیقت باطنی آنها یکی است، هرچند که برحسب ظاهر، متعدّد باشند. چنانکه سبزواری گوید: همهٔ اولیاء به وجهی یکی هستند، چه یک دل و یک عقیده‌اند و فانی در یک، ولی به حسبِ بُروزِ بعضِ صفات کمال از بعضی دون بعض، و به حسب اَبدان، تعدّدی هست. پس آن هفت شمع در اصل، یک شمع بود و هفت روح شد در

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۴۶.

۲. ر.ک. شرح بیت (۱۹۸۵) همین دفتر.

بروزِ صفات و هفت مرد ناسوتی شد به حسب اَبدان یا هفت جسد مثالی[۱].]

(۱۹۹۲) باز، آن یک، بارِ دیگر هفت شد مستی و حیرانیِ من، زَفْت شد

بار دیگر آن یک شمع به هفت شمع تبدیل شد و مدهوشی و حیرتِ من نیز افزونی گرفت. [هرگاه به حقیقت اولیاء نظر شود، روحی واحد به نظر می‌رسند. و چون به تعیّن و تعدّدشان نظر شود مختلف دیده می‌شوند. حق تعالی در قسمتی از آیهٔ ۲۸۵ سورهٔ بقره حقیقت انبیاء و اولیاء را واحد می‌داند: ... وَلا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ... «... و فرق نگذاریم میان رسولان خدا...» همان سان که گفته آمد مطالب این فقره بسیار استعاری و رمزی است و لذا فهم آن بس دشوار می‌آید.]

(۱۹۹۳) اتّصالاتی میانِ شمع‌ها که نیآید بر زبان و گفتِ ما

میان این شمع‌ها، پیوندی برقرار است که در زبان و گفتار ما نمی‌گنجد. [زیرا اتحادِ ارواح از نوع اتحاد اجسام نیست.]

(۱۹۹۴) آنکه یک دیدن کند ادراکِ آن سال‌ها نتوان نمودن از زبان

گاه انسان، حقایقی را با چشم درمی‌یابد که نمی‌تواند در طولِ سالیان، آن را با زبان شرح دهد. [حتی آدمی مشاهدات حسّی خود را نیز نمی‌تواند در طی سال‌ها شرح دهد تا چه رسد به مشاهدات باطنی. چشم ظاهری و حسّی انسان در یک لحظه، از زمین تا آسمان را می‌بیند، ولی آیا زبانش قادر است پدیده‌های دیده شده را یکی‌یکی شرح دهد و خواص و کیفیّات هریک را بیان کند؟ مسلّماً نمی‌تواند. وقتی که زبان از بیان مَرئیّاتِ محسوس عاجز باشد، قهراً از بیان مشهودات قلبی و مرئیّاتِ باطنی عاجزتر خواهد بود[۲].]

(۱۹۹۵) آنکه یک دَم بیندش ادراکِ هوش سال‌ها نتوان شنودن آن، به گوش

ادراکِ درونیِ انسان در یک لحظه، حقیقتی را درمی‌یابد که در طولِ سالیان، آن را نمی‌توان با گوشِ طبیعی و محسوس دریافت.

---

۱. شرح اسرار، ص ۲۱۴.

۲. مقتبس از شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۴۷.

چونکه پایانی نـدارد، رَوْ اِلَـیْک زآنکه لا اُحْصی ثَناءً مـا عَـلَیْک (۱۹۹۶)

چون دیدنی‌های ظاهری و باطنیِ انسـان، پـایانی نـدارد، پس ای انسـان بـه سـوی خویشتنِ حقیقیِ خود برو و خود را بشناس که نمی‌توانم تو را آن‌سان که شایستهٔ توست مدح و ثنا گویم. [برخی گفته‌اند «رَوْ اِلَیْک» یعنی به خودت بازگرد تا قصّه را دنبال کنیم[1]. مـصراع دوم اشاره است به حدیثِ نبوی: لا اُحْصی ثَناءً عَلَیْکَ اَنْتَ کَما اَثْنَیْتَ عَلیٰ نَفْسِکَ[2]. «ثنایِ تو نتوانم آن‌سان که خود را ثنا گفته‌ای.» این حدیث نبوی در خطاب به حضرت حق تعالی است، امّا گویا مولانا در اینجا فقط از آن اقتباس لفظی کرده و آن را در ستایش از مقام انسان کامل بکار برده است. برخی نیز آن را در خطاب به حضرت پروردگار دانسته‌اند بی‌آنکه ارتباط این مصراع را با مصراع پیشین معلوم کنند.]

پـیشتر رفـتم دوان، کآن شـمع‌ها تا چه چـیزست از نشـانِ کـبریا؟ (۱۹۹۷)

دقوقی می‌گوید: باز به سوی آن شمع‌ها پیش دویدم تا ببینم چه آیتی از آیات الهی در وجود آنها نهفته است؟

می‌شدم بی‌خویش و مدهوش و خراب تـا بـیفتادم، ز تـعجیل و شـتاب (۱۹۹۸)

از خود بی‌خود شدم و مدهوش گردیدم و حالی خراب پیدا کردم. یعنی به مرتبهٔ محو و فنا رسیدم، و به علّت عجله و شتاب افتادم روی زمین.

ساعتی بی‌هوش و بی‌عقل اندر این اوفـتادم بـر سـرِ خـاکِ زمـین (۱۹۹۹)

مدّتی در حال ناهشیاری و مدهوشی به سر بُردم و روی زمین افتادم.

بـاز بـاهوش آمـدم، بـرخـاستم در روش، گویی نه سَر، نَی پاستم (۲۰۰۰)

دوباره بـهوش آمـدم و ایسـتادم، ولی گـویی کـه در راه رفـتن نـه سـری دارم و نـه پایی.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۱۶.

۲. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۱، ص ۳۰۴.

نمودنِ آن شمع‌ها در نظرِ هفت مرد

(۲۰۰۱) هفت شمع، اَندر نظر شد هفت مَرد نورِشان می‌شد به سقفِ لاژورد

هفت شمع به‌صورت هفت‌مرد درآمد که نورشان، سقفِ لاجوردی آسمان را روشن می‌کرد.

(۲۰۰۲) پیشِ آن انوار، نورِ روز، دُرد[۱] از صَلابت، نورها را می‌ستُرد

نورِ روز در مقابلِ روشنائیِ پُرفروزِ آنها کدر و بی‌رونق بود. انوار پُرصلابتِ آنها سایر انوار را محو می‌کرد.

باز شدنِ آن شمع‌ها هفت درخت

(۲۰۰۳) باز هر یَک مرد شد شکلِ درخت چشمم از سبزیِّ ایشان، نیکبخت

دقوقی بار دیگر دید که هریک از آن مردان به شکل درختی درآمده به‌طوری که چشمم از تماشای سرسبزی و خرّمی آنها احساس شادی و مسرّت می‌کرد. [تا اینجا به‌طور خلاصه مکاشفاتِ دَقوقی بدین قرار بوده: ابتدا در **عالم مثال**، هفت شمعِ فروزان دید، و آن شمع‌ها، در واقع، ارواحِ آن هفت ولیّ بود و سپس آن هفت شمع را به شکل هفت مرد دید، و این وقتی بود که ارواح آنها را در این عالم همراه با اَبدانشان مشاهده کرد. و سپس چون دوباره به عالم مثال نظر انداخت آن هفت مرد را به صورت هفت درخت دید[۲]. سبزواری معتقد است که به‌صورت درخت درآمدن آن اولیاء به جهت کثرت ثمرات و وفور برکات و سایه‌های راحت‌بخش وجود اقطاب است و قطب، همانند درختِ بس عظیمی است که اَبدال و نُقباء به منزلهٔ سایهٔ آن بشمار روند[۳]. در اینجا دقوقی به شرح هیأت و مرتبهٔ مثالی این هفت ولی می‌پردازد و می‌گوید:]

(۲۰۰۴) زانبُهیِ برگ، پیدا نیست شاخ برگ هم گُم گشته از میوهٔ فراخ

از کثرت و فزونی برگ‌ها، شاخهٔ درخت پیدا نبود، و از فراوانیِ میوه نیز برگ‌ها ناپیدا

---

۱. دُرد: مادّهٔ کدری که در تهِ ظرف مایعات رسوب می‌کند.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۵۲.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۱۴.

شده بود. [همانطور که در ابتدای این فصل گفته آمد، فهم این ابیات که در بیانِ مکاشفات عرفانیِ دَقوقی است، انصافاً دشوار و بلکه ممتنع است. مگر فیضِ حکمت الهی مدد کند. امّا خلاصهٔ برداشتِ برخی از شارحان: اگر آن هفت‌شمع را که‌گاه به صورت هفت مرد و گاه به صورتِ‌هفت درخت درمی‌آید، عبارت از هفت‌اسم الهی بدانیم[۱]، تأویل بیتِ‌فوق چنین‌می‌شود[۲]: حیات و علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و نطق که در موجودات عالم است، شاخه‌ها و فروع **ائمّهٔ اسماء الهی** هستند و دیگر قوای ظاهره و باطنهٔ این عالم، به منزلهٔ برگ‌های آنها و علوم و اذواق و افعال و تأثیراتِ این صفات و قُوا به منزلهٔ میوهٔ آنها. پس میوه از برگ، فراخ‌تر باشد و برگ از شاخ، انبوه‌تر. همچنین می‌توان مراد از شاخه‌ها را، دیگر اسماء الهی فرض کرد که متفرّع از **ائمّهٔ اسماء** (=هفت اسم اصلی الهی) هستند، و مراد از میوه‌ها، افعال و تأثیرات و خواص آن اسماء است که رزق مادی و معنوی جهانیان از طریق آنهاست، و اگر آن هفت درخت، عبارت باشد از اَبدالِ سبعه، شاخه‌ها کنایه از صفات کمالیهٔ ایشان، و برگ کنایه از اعمال و احوال حسنهٔ ایشان و میوه کنایه از علوم و معارف و افادات و افاضات ایشان است[۳].]

هر درختی شاخ، بَر سِدره[۴] زده سِدره چه‌بُود؟ از خلأ بیرون شده (۲۰۰۵)

شاخهٔ هر درختی از سدرةالمنتهی نیز می‌گذشت. سدرةالمنتهی چیست؟ حتی از خلأ پیرامون هستی نیز بالاتر رفته بود.

بیخِ هر یک رفته در قعرِ زمین زیرتر از گاو و ماهی بُد یقین (۲۰۰۶)

اصل و ریشهٔ هر درخت تا ژرفای زمین فرو رفته بود. و یقیناً از گاو و ماهی نیز پایین‌تر رفته بود.[مصراع دوّم به یک باور عامیانه اشارت دارد که زمین بر شاخ گاوی استوار است و آن گاو، بر پشت ماهی است[۵]. یعنی ریشه‌های این درختان حتّی از ژرفترین نقطهٔ زمین

---

۱. ر.ک. شرح بیت (۱۹۸۵) همین دفتر.

۲. هرچند که روشِ ما در شرح ابیاتِ مثنوی اجتناب از تأویل است، امّا در این فصل از مثنوی گاه بنا به ضرورت و رفع حاجت به تأویل می‌گراییم.

۳. ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی**، دفتر سوّم، ص ۱۱۸، **شرح کبیر انقروی**، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۵۳ـ۷۵۲.

۴. سدره: ر.ک. شرح بیت (۱۷۸۸) دفتر دوّم.

۵. ر.ک. **فرهنگ اصطلاحات نجومی**، ص ۶۵۲ ـ ۶۵۱.

نیز فراتر رفته بود. مصراع اوّل اشاره است به قسمتی از آیهٔ ۲۹ سورهٔ ابراهیم که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۸۶) همین دفتر گذشت.]

(۲۰۰۷) بیخشان از شاخ، خندانْ‌روی‌تر عقل از آن اَشکالشان زیر و زَبَر

ریشهٔ این اولیاء از شاخه‌هاشان شاداب‌تر بود، چنانکه عقل از شکل‌های شگفت‌انگیز آنها سرگشته و حیران شده بود. [انقروی منظور از ریشه را سکینت و وقار، و شاخه را اعمال و احوالِ آنان می‌داند[۱]. و اکبرآبادی منظور از ریشه را نَسَب اسماء هفت‌گانهٔ الهی می‌داند که شرح آن در بیت (۱۹۸۵) همین دفتر آمده است[۲].]

(۲۰۰۸) میوه‌یی که بر شکافیدی ز زور[۳] همچوآب از میوه جَستی برقِ نور

هر میوه‌ای که از درخت وجود این اولیاء حاصل می‌شد، از شدّت پُرمایگی و شیرینی می‌شکافت و از درون آن، پرتوِ نور همانندِ آب بیرون می‌جهید. [هرگاه میوهٔ علم و معرفتِ مکنون در این اولیاء شکافته شود و باطن آن مکشوف گردد معلوم می‌شود که حقیقتِ باطنی این علوم و معارف، آکنده از نور صفا و سکینت است.]

مخفی بودنِ آن درختان از چشمِ خلق

(۲۰۰۹) این عجب‌تر که بر ایشان می‌گذشت صد هزاران خلق از صحرا و دشت

عجیب‌تر از همه آنکه صدها هزار تن از مردمان در گرمای دشت و هامون از کنار این درختانِ انبوه و پُرمیوه می‌گذشتند. [امّا به سبب اسارتِ در بندِ جهل و هوی، آن درختان را نمی‌دیدند.]

(۲۰۱۰) ز آرزویِ سایه، جان می‌باختند از گلیمی سایه‌بان می‌ساختند

این مردمان در آن صحاری خشک در آرزوی یافتن سایه‌ای جان می‌دادند، و از روی

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۵۴.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۱۸.

۳. برشکافیدی ز زور: یعنی از فشار درون و از پُرمایگی می‌شکافت. (مثنوی (استعلامی)، ج ۳، ص ۳۰۹)

ناچاری و اضطرار، گلیمی را سایه‌بان خود کرده بودند. [مردم در صحاری این دنیا برای رسیدن به سایهٔ جانبخشِ روحی وآرامش درونی و راحتِ روح، خواهانِ انسانِ کاملی هستند که ایشان را بدین مطلوب غایی برساند، امّا چون در چنبرهٔ اوهام و شهوات در خزیده‌اند ناگزیر به کسانی پناه می‌برند که به‌صورت، خادم‌اند و به سیرت، هادم. خوارزمی گوید:«و بی‌هیچ خلاف از خَلْفِ ایشان سدّی عظیم از حجابِ جسمانیّه و لذّاتِ مانعه از طلبِ مشاهدهٔ ملکوتِ هر چیزی، ثابت و پَردهٔ اِنغماس در غَواشیِ هَیولانیّه و اِنغمار در مَلابسِ جسمانیّه، غشاوهٔ بَصَرِ بصیرت و حجابِ عینِ عیانِ ایشان شده تا ذرّه می‌بینند و آفتاب، نی. و کف بر رویِ دریا مشاهده می‌کنند و آب، نی[1].» در مصراع دوّم «گلیم را سایه‌بان کردن» در اینجا کنایه از اینست که به سایهٔ حمایت و امامتِ نااهلانِ فرومایه پناه می‌جستند و ظلِّ عنایت کاملان را نمی‌دیدند.

سایهٔ آن را نمی‌دیدند هیچ　　صد تُفو بر دیده‌هایِ پیچ پیچ　　(۲۰۱۱)

آنان سایهٔ سعادت‌آفرین درختانِ حقایق و معارف اولیاء را اصلاً نمی‌دیدند، صد تُف بر این چشم‌های لوچ و کج!

ختم کرده قهرِ حق بر دیده‌ها　　که نبیند ماه را، بیند سُها[2]　　(۲۰۱۲)

قهر الهی بر چشمانِ آنان مُهر زده است که ماه تابان را نمی‌بینند اما ستارهٔ سُها را می‌بینند. [مصراع اول اشاره است به آیهٔ ۶ سورهٔ بقره: **خَتَمَ‌اللّهُ عَلیٰ قُلوبِهِمْ وَ عَلیٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلیٰ‌اَبْصارِهِمْ غَشاوَةٌ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظیمٌ**. «خداوند بر دل‌ها و گوش‌های اینان، مُهر بنهاده و بر چشمانشان پرده‌ای است. و آنان راست عذابی بزرگ.» منظور بیت: این غفلت زدگان، انوارتابان معارف و کمالات اولیای راستین خدا را نمی‌بینند، امّا نور ضعیف و بی‌دوامِ اهل ریا را که باطن سیاه خود را با کلماتِ عارفان می‌آرایند، می‌بینند و به دنبال آنان راه می‌افتند.]

ذرّه‌یی را بیند و خورشید نَی　　لیک از لطف و کرم نومید نَی　　(۲۰۱۳)

این غفلت‌زدگان، ذرّه را می‌بینند، امّا آفتابِ جهانتاب را نمی‌بینند. با این حال از لطف و عنایت حق، نومید نیستند. [یعنی با اینکه اولیاء را که خورشید حقیقت‌اند نمی‌بینند و در عوض

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۶۹.

۲. سُها: ر.ک. شرح بیت (۱۶۲۴) دفتر دوم.

وجود ناچیز دیگران را می‌بینند و در پی آنان مقلّدانه می‌روند، با این حال درهای لطف و عنایت حق به روی آنان بسته نیست، بلکه امید است که اولیای راستین خدا را پیدا کنند.]

(۲۰۱۴) کاروان‌ها بی‌نوا وین میوه‌ها پخته‌می‌ریزد، چه‌سِحْرست‌ای‌خدا؟

شگفتا، خدایا این دیگر چه سِحْری است؟ کاروان‌هایِ بشریّت در صحاریِ خشک و بی‌آب و علفِ اوهام و خیالاتِ دنیوی سرگشته و حیران می‌روند، در حالی که میوه‌های رسیده و خوشگوار معارف از درخت وجود انسان‌های کامل فرو می‌ریزد و کسی نیست که کامِ دل خود را از آن معارف، شیرین و شادمان کند.

(۲۰۱۵) سیبِ پوسیده همی چیدند خلق درهم افتاده به یغما خشک‌حلق

این مردمان سرگشته، سیب‌های پوسیدهٔ دنیا را با حرص و ولع می‌چیدند و از دستِ یکدیگر به یغما می‌بردند.[مردم دنیا برای به‌دست آوردن لذایذ نفسانی و متاع دنیوی که در مَثَل مانند سیب‌های پوسیده است، هنگامه‌ای برپا می‌کنند، درهم می‌لولند و با یکدیگر به ستیز و نزاع مشغولند، درحالی که کامِ جانشان از میوه‌هایِ معنوی و کمالات انسانی خشک مانده است. امیرمؤمنان علی(ع) می‌فرماید: وَ یَتَّکِالَبُونَ عَلیٰ جِیفَةٍ مُرِیحَةٍ[1].«و بستیزند بر سرِ مُرداری بویناک.»]

(۲۰۱۶) گفته هر برگ و شکوفهٔ آن غُصون[2] دَم به دَم یالَیْتَ قَوْمی یَعْلَمُون

هر برگ و شکوفهٔ آن شاخه‌ها از رویِ تأسّف، دم به دم می‌گفت: ای کاش قومِ من می‌دانستند. [اقتباس از آیهٔ ۲۶ سورهٔ یس: قیلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قالَ یالَیْتَ قَوْمی یَعْلَمُونَ «آنگاه که به او (حبیب نجار) گفته شد: به بهشت اندرآی، گفت: کاش قوم من (سببِ آمرزش و نجاتِ مرا) می‌دانستند.»]

(۲۰۱۷) بانگ می‌آمد ز سویِ هر درخت سویِ ما آیید، خلقِ شوربخت

از جانب درختِ وجود هر ولیّ، ندا می‌آمد که: ای مردمِ نگون‌بخت، به طرف ما آیید.

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض الاسلام)، خطبهٔ ۱۵۱.
۲. غُصون: جمع غُصْن به معنی شاخه.

بانگ می‌آمد ز غیرت بـر شـجر　　چشـمِشان بسـتیم کـلّا لا وَزَر[1]　　(۲۰۱۸)

از غیرت حق به آن اولیاء ندا می‌رسید که: ما چشمان اینان را فرو بسته‌ایم، حـقّاً کـه برای اینان پناهگاهی نیست. [مصراع دوم تضمین آیهٔ ۱۱ سورهٔ **قیامت**: **کلّا لاوَزَرَ**. «هرگز (در روزِ رستاخیز جز بارگاه حق) پناهگاهی نیست.»]

گر کسی می‌گفتشان کین‌سو روید　　تا ازین اَشْـجار مُسـتَسْعِد شـوید　　(۲۰۱۹)

اگر فرضاً کسی پیدا می‌شد و به آنها می‌گفت: از این سمت حرکت کنید تـا از درختِ وجود اولیاء سعادت به دست آورید.

جمله می‌گفتند کین مسکینِ مست　　از قَـضاءُاللّٰـه دیـوانـه شـده‌ست　　(۲۰۲۰)

همهٔ آن غفلت‌زدگان می‌گفتند: گویا این بینوایِ مست بر اثر قضای الهی، عقلش را از دست داده است. [ما که در وجود اینها اثری از مقام ولایت و هدایت نمی‌بینیم.]

مغزِ این مِسکین ز سـودایِ دِراز　　وَزْ رِیاضت گشت فاسِد چون پِیاز　　(۲۰۲۱)

مغز این بینوا بر اثر غلبهٔ سودایِ مزمن و ریاضت شاق، مانند پیاز فاسد شده است.

او عَجَب می‌مانْد یا رَبّ، حالْ چیست　　خَلق را این پَرْدِه و، اِضلال چیست؟　　(۲۰۲۲)

آن دعوت کننده به سوی اولیاء از کمال غفلت و جهالت مردم تعجّب می‌کرد و می‌گفت: پروردگارا این دیگر چه حالتی است که اینان دارند؟ خدایا این حجاب غفلت و این گمراهـی مردم برای چیست؟

خلقِ گوناگونِ با صد رأی و عقل　　یک قدم آن سُـو نـمی‌آرَند نَـقْل　　(۲۰۲۳)

مردم با صد نوع اندیشه و عقل، حتی یک گام به سوی اولیاء برنمی‌دارند.

---

۱. وَزَر: پناهگاه. و در اصل به معنی کوه است، عرب وقتی دچار خوفی می‌شد می‌گفت: اَلْجَبَل، اَلْجَبَل یعنی پناه ببریم به کوه. به تعبیری نوعی پناهگاهِ کوهستانی است، لیکن مطلقاً به معنی پناهگاه و دژ نیز هست. (ر.ک. تفسیر ابوالفتوح، ج ۱۰، ص ۱۷۲، مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۹۵)

(۲۰۲۴) عـاقلان و زیـرکانْشان ز اتّـفاق گشته‌منکر زین چنین باغیّ و، عاق[۱]

حتّی خردمندان و زیرکانِ این قوم نیز وجود پربرکتِ اولیاء را کـه هـمانند بـوستان و درختزار است انکار می‌کنند و در برابر حقانیت آن سرکشی می‌کنند.

(۲۰۲۵) یـا مـنم دیـوانـه و خـیره شـده دیو، چیزی مـر مـرا بـر سـر زده

خداوندا یا من دیوانه و سرگشته شده‌ام و یا آنها. گویا شیطان چیزی بر سر من کوفته و دیوانه‌ام کرده است؛ یعنی مثل اینکه شیطان بر من چیره شده است.

(۲۰۲۶) چشم می‌مالم به هر لحظه که من خواب می‌بینم خیال انـدر زَمَـن؟

هر لحظه با دست چشم‌های خود را می‌مالم و با خود می‌گویم: آیا من در این هنگام و یا در این روزگار، دارم خواب می‌بینم و یا خیالات بر من چیره شده است؟

(۲۰۲۷) خواب چه‌بْوَد؟ بر درختان مـی‌روم میوه‌هاشان می‌خورم، چون نَگْرَوَم؟

باز پیش خود می‌گفتم: خواب دیگر چه مقوله‌ای است؟ من حقیقتاً بیدارم و به سـوی درختان اولیاء می‌روم و از میوه‌های معارفِ آن‌ها می‌خورم. پس چرا به حقانیت آن‌ها ایمان نیاورم؟

(۲۰۲۸) باز چون مـن بـنگرم در مـنکران که همی گیرند زین بُستان کـران

دوباره که به منکران و حقیقت‌ستیزان می‌نگرم می‌بینم که آن‌ها از این بوستانِ مـعنا و معرفت کناره می‌گیرند.

(۲۰۲۹) بـــا کـمالِ احـتیاج و اِفـتقار ز آرزویِ نیم غُـوره جـان سـپار

مردم این دنیا درنهایتِ نیاز و فقر در آرزوی به دست آوردن نیم غورهٔ نـاچیز جـان می‌سپارند. [زیرا مال و متاع دنیا در مقایسه با نعمت‌های روحانی، بسی ناچیز است و از این‌رو به «نیم غوره» تشبیه شده است.]

---

۱. عاقّ: سرکش، نافرمان. از مصدر عُقوق.

زاشتیاق وحرصِ یک‌برگِ درخت　　می‌زنند این بی‌نوایان، آهِ سخت　　(۲۰۳۰)

این بینوایان از حرص و شوق یافتن یک برگ درخت، آهِ سختی برمی‌کشند.

درهزیمت زین‌درخت و زین ثِمار　　این خلایق صدهزار اَندر هزار　　(۲۰۳۱)

تعدادِ بی‌شماری از این مردم از درختان معنوی و میوه‌های روحانی اولیاء می‌گریزند.

باز می‌گویم: عَجَب من بی‌خودم؟　　دست در شاخِ خیالی در زدم؟　　(۲۰۳۲)

امّا باز به خودم می‌گویم: آیا من بیخویش و مدهوشم؟ آیا من به شاخساران خیالات و اوهام چنگ زده‌ام؟

حَتّی اذْ مَااسْتَیْأَسَ الرُّسُلُ بگو　　تا به ظَنُّوا اَنَّهُمْ قَدْ کُذِبُوا　　(۲۰۳۳)

دَقوقی باز در خطاب به خود گفت: آیهٔ ۱۱۰ سورهٔ یوسف را بخوان: حَتّی اِذَا اسْتَیْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا اَنَّهُمْ قَدْ کُذِبُوا جاءَهُمْ نَصْرُنا فَنُجِّیَ مَنْ نَشاءُ وَ لا یُرَدُّ بَأْسُنا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمینَ. «تا اینکه رسولان (از ستیز و عناد فراوان منکران) نومید شدند و بدانستند که (حتّی گروه اندک مؤمنان) نیز به آنها دروغ گفته‌اند. در این هنگام یاری ما به اینان در رسید. پس هرکه را می‌خواستیم برهاندیم و کیفرِ ما از قومِ تباهکار رانده نشود.» کلمهٔ «کُذِبُوا» را قُرّاءِ قرآن‌کریم با دو قراءت خوانده‌اند، یکی با تخفیفِ «ذال» و دیگری با تشدید «ذال». کوفیان و ابن‌عباس و سعیدبن جُبَیر به تخفیف، و عایشه و زُهْری و قتاده به تشدیدِ «ذال» خوانده‌اند. مولانا نیز همین قراءت را اختیار کرده است. امّا در رابطه با جملهٔ «ظَنُّوا اَنَّهُمْ قَدْ کُذِبُوا» بطور کلی سه تفسیر وجود دارد: یکی آنکه وقتی رسولان، عناد قوم خود را می‌بینند از ایمان آوردن حتّی گروه اندکی نیز نومید می‌شوند. دوّم آنکه وقتی مؤمنان با ایذاء و آزار دشمنان روبرو می‌شوند وعده‌های نصرت و پیروزی رسولان را دروغ می‌انگارند. و سوّم آنکه وقتی رسولان، سرسختی و ستیزگری قوم خود را می‌بینند گمان می‌کنند که حتّی مؤمنان نیز دست از ایمان بشویند و در وعده‌های نصرت خود به رسولان دروغ بگویند[1]. ذوقِ وقّاد مولانا وجه چهارمی برای این قسمت از آیه، تقدیر می‌کند امّا آن را صراحتاً مردود اعلام می‌کند و آن اینکه وقتی

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۵، ص ۲۷۱ـ۲۶۹، کشّاف، ج ۲، ص ۵۱۰.

پیامبران ایذاء و آزار دشمنان را می‌بینند منتظر وعدهٔ نصرت الهی می‌مانند و چون تأخیر می‌شود (نعوذبالله) وعده‌های نصرت الهی را دروغ می‌شمرند. بنابراین مولانا می‌گوید اگر «کذبوا» را با تخفیف بخوانی به این تفسیرنادرست خواهی رسید و در این صورت رسولان، خود را در حجابِ بُعدِ از خدا خواهند دید.]

(۲۰۳۴) **این قرائت خوان که تخفیفِ کُذِب این بُوَد که خویش بیند مُحتجِب**

کلمهٔ «کُذِبُوا» را با تشدیدِ «ذال» بخوان، زیرا که اگر با تخفیفِ «ذال» بخوانی به این معنی است که رسولان الهی، خود را در حجاب بُعدِ از حق خواهند دید. [به شرح بیت قبل دقت شود.]

(۲۰۳۵) **در گُمان افتاد جانِ انبیا ز اتّفاق مُنْکِریِّ اَشقیا**

دَقوقی وقتی می‌بیند که مردمان به اولیای الهی توجّه نمی‌کنند پیش خود می‌گوید: پیامبران نیز وقتی اتفاق و اتحادِ حق ستیزانِ بدنهاد را دیدند به شکّ افتادند. [به توضیح دو بیت قبل رجوع شود.]

(۲۰۳۶) **جاءَهُمْ بَعْدَ التَّشَکُّک نَصْرُنا ترکِشان گو، بر درختِ جان، برآ**

پس از این شکّ، نصرتِ ما در رسید. ای دقوقی تو نیز این وسوسه‌ها را رها کن و از درختِ روحانی بالا برو.

(۲۰۳۷) **می‌خور و،می‌ده بدآن‌کِش روزی‌است هر دَم، و هر لحظه سِحْرآموزی است**

از میوه‌های معنوی اولیاءالله بخور و از آن به کسانی که از این روزی‌های معنوی نصیب و قسمتی دارند نیز بده؛ یعنی از میوه‌های معنوی اولیاء به مستعدان و اهلان نیز بده. و هر لحظه و هر دم از طرف انبیاء و اولیاء به طالبان و مستعدان میوه‌های روحانی، حقایقی آموخته می‌شود که از چشم دیگران نهان است. [چنانکه اسباب و علل سِحْر را اکثر مردم نمی‌دانند.]

(۲۰۳۸) **خلق‌گویان:ای‌عجب‌این‌بانگ‌چیست؟ چونکه صحرا از درخت و بَر تُهی‌ست**

مردم غفلت‌زده وقتی دعوت مریدان و پیروان اولیاء را در صحرای دنیا می‌شنوند

می‌گویند: شگفتا این همه بانگ دعوت چیست که ما را به سوی بوستان اولیاء فرا می‌خواند؟ چون در این صحرا از درخت و میوه خبری نیست. [ما در این صحرای دنیا، درخت و میوهٔ معنوی مردان الهی را مشاهده نمی‌کنیم، پس این همه دعوت بهرِ چیست؟]

گیج گشتیم از دَمِ سودایان که به نزدیکِ شما باغ است و خوان (۲۰۳۹)

ما از اینگونه سخنان یاوهٔ دیوانگان که می‌گویند در نزدیکی شما باغ و خوانِ آکنده از هرگونه میوه و نعیمی است، گیج شده‌ایم.

چشم می‌مالیم، اینجا باغ نیست یا بیابانی‌ست، یا مشکل رهی‌ست (۲۰۴۰)

هرچه چشم‌های خود را می‌مالیم و با دقت به همه جا نگاه می‌کنیم، باغی نمی‌بینیم. یا بیابانِ خشک می‌بینیم و یا راه‌های صعب‌العبور.

ای عجب چندین دراز این گفت وگو چون بود بیهوده؟ ور خود هست، کو؟ (۲۰۴۱)

عجبا چقدر این سخنان، طویل و بلند است. چگونه ممکن است این حرف‌ها بی‌اساس باشد؟ امّا اگر این حرف‌ها حقیقتی دارد و این اولیاء با آن اوصاف وجود دارند پس کجا هستند؟ [این بیت نیز از زبانِ غفلت‌زدگان است. آنها می‌گویند در رابطه با وجود اولیاء در همهٔ ادوار و اعصار آیات و احادیث، صراحت دارد و نشان می‌دهد که این حرف‌ها بی‌اساس نیست، ولی ما هرچه نگاه می‌کنیم از آن اولیاء خبری نیست.]

من همی‌گویم چو ایشان ای عَجَب این چنین مُهری چرا زد صُنعِ رَب؟ (۲۰۴۲)

من نیز مانند مردم از روی شگفتی می‌گویم: چرا دست قدرت و صنع پروردگار، حجابی بر چشم دلِ آنان زده است؟

زین تنازع‌ها محمّد در عجب در تعجّب نیز مانده بُولهب[1] (۲۰۴۳)

از این نزاع‌ها و جدال‌ها که ذکرش رفت هم حضرتِ محمّد(ص) در تعجّب بود و هم ابولهب.

---

۱. بُولَهَب: ر.ک. شرح بیت (۴۲۰) دفتر دوّم.

(۲۰۴۴) زین عجب تا آن عجب فرقی‌ست ژرف تا چه خواهد کرد سلطانِ شِگَرف؟

تعجّبِ حضرت محمد(ص) با تعجّب ابولهب و سایر کفّار تفاوت بسیار دارد. تا خداوند بزرگ با آن انکارکنندگان چه رفتاری کند؟ [«سُلطانِ شِگَرف» هم می‌تواند بر خداوند اطلاق شود و هم بر حضرت رسول‌اکرم(ص): آیا می‌دانی آن حضرت با آنان چه می‌کند؟ تعجّب رسول‌اکرم(ص) از این بود که چرا کفّار، آیات روشن الهی را نمی‌بینند[1]، و تعجّب کفّار این بود که خدای محمّد(ص) را نمی‌بینند.]

(۲۰۴۵) ای دَقوقی تیزتر ران، هین خموش چندگویی‌چند؟ چون‌قحط‌است‌گوش

ای دَقوقی تندتر به سویِ اولیاء حرکت کن بهوش باش و حرفی مزن. چقدر می‌خواهی حرف بزنی؟ گوش شنوا که پیدا نمی‌شود.

یک درخت شدنِ آن هفت درخت

(۲۰۴۶) گفت: راندم پیشتر من نیکبخت باز شد آن هفت، جمله یک درخت

دَقوقی می‌گوید: منِ سعادتمند جلوتر رفتم و دوباره آن هفت درخت یک درخت شد. [یعنی آنگاه که از مرتبهٔ کثرت گذشتم و به مرتبهٔ وحدت رسیدم، آن درختان به منزلهٔ نفس واحده‌ای شدند.]

(۲۰۴۷) هفت می‌شد، فرد می‌شد، هر دَمی من چه سان می‌گشتم از حیرت همی

در هر لحظه یک درخت به هفت درخت تبدیل می‌شد و دوباره به صورت یک درخت درمی‌آمد. نمی‌دانی که من از شدّت حیرت چه حالی پیدا کرده بودم. [انبیاء و اولیای خدا، برحسب حقیقت، نفس واحده‌اند و برحسب ظاهر، متعدّد. هرگاه که احکامِ این دو مرتبه در یک دم به‌نظر سالک می‌رسد موجب حیرت بی‌حدّ او می‌شود. اکبرآبادی می‌گوید: هفت شدن و فرد شدن اشارت است به حال محقق که در هر آن، هم مشاهدهٔ وحدت دارد و هم ملاحظهٔ کثرت و به شهود هیچکدام از دیگری محجوب نیست[2].]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۲۱.

۲. پیشین.

بعد از آن دیدم درختان در نماز صف‌کشیده، چون جماعت کرده‌ساز (۲۰۴۸)

پس از آن درختان را دیدم که مانند آدمیان صف کشیده بودند و به نماز مشغول.

یک درخت از پیش، مانند اِمام دیگران، اندر پسِ او در قیام (۲۰۴۹)

یک درخت مانند امام در جلو صفِ درختان ایستاده بود و سایر درختان در پشت سر او در حال قیام بودند. [اگر هفت درخت را عبارت از هفت اسم حق تعالی بدانیم[۱]، امام شدن یکی از آن درختان به معنی اینست که یکی از آن اسماء هفتگانهٔ حق تعالی، مقدّم بر سایر اسماء است، قولِ صحیح اینست که آن اسم «حَیّ» است. برخی نیز «عالِم» را اسم مقدّم می‌دانند، امّا مسلّماً حَیّ بر عالم تقدّم دارد زیرا که علم، متوقف بر حیات است. و اگر هفت درخت را اشاره به اولیای هفتگانهٔ اقالیم هفتگانه بدانیم معنی‌اش اینست که صاحب اقلیم اوّل بر سایر اولیای دیگر اقالیم مقدّم است[۲].]

آن قیام و آن رکوع و آن سجود از درختان، بس شگفتم می‌نمود (۲۰۵۰)

من از قیام و رکوع و سجود آن درختان بسی تعجّب کردم. [زیرا فکر می‌کردم که نماز تنها مختص آدمیان است.]

یاد کردم قولِ حق را آن زمان گفت: اَلنَّجْم و شجر را یَسْجُدان (۲۰۵۱)

من در همان وقت، یاد این کلام حضرت حق افتادم که فرمود: گیاهان بی‌ساقه و گیاهان ساقه‌دار نیز در برابر حق تعالی سجده می‌کنند. [در آیهٔ ۶ سورهٔ رحمن آمده است: **وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدانِ**. «و گیاهان بی‌ساقه و گیاهان ساقه‌دار حق را سجده می‌کنند.» نَجْم در لغت به معنی آشکار شدن است و چون گیاهان از دل زمین سر برون می‌آورند و آشکار می‌شوند نجم نامیده شده‌اند، همینطور ستاره را نجم می‌گویند چون در پهنهٔ آسمان، نمایان می‌شود. در این آیه منظور از نجم، ستاره نیست بلکه گیاهان و بوته‌های بی‌ساقه است و در مقابل، شجر نیز به معنی گیاهان ساقه‌دار[۳]. سجدهٔ این‌ها به معنی انقیاد محض در برابر ارادهٔ تکوینی حضرت حق است.]

---

۱. ر.ک. ائمه سبعه (۱۹۸۵) همین دفتر.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۱۲۳ـ۱۲۲.

۳. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۱۹۸.

(۲۰۵۲) این درختان را، نه زانو نه میان این چه ترتیبِ نماز است آن‌چنان؟

این درختان نه زانو دارند و نه کمر. این دیگر چگونه نمازی است؟ [اشجار و احجار و سایر نباتات و جمادات نیز نماز و نیایش دارند که هوشمندان بدان واقف‌اند.]

(۲۰۵۳) آمد الهامِ خدا کای با فُروز می عجب داری ز کارِ ما هنوز؟

در این هنگام از بارگاه الهی به دقوقی الهامی رسید که: ای مرد روشن ضمیر آیا هنوز از کارهای ما تعجّب می‌کنی؟ [الهام حق تعالی، تعجّب دقوقی را رفع کرد، زیرا به او فهمانید که در عالم ملکوت این قضایا محال نیست.]

هفت مرد شدنِ آن هفت درخت

(۲۰۵۴) بعدِ دیری گشت آنها، هفت مرد جمله در قَعده پیِ یزدانِ فرد

بعد از مدّتی نسبتاً طولانی، آن هفت درخت، به هفت مرد تبدیل شد که جملگی به عبادت خداوند یکتا نشسته بودند. [یکی از اسرار تبدیل این اولیاء به درختان و اشجار این بود که بطور شهودی و عینی عبادت نباتات بر دقوقی مکشوف شود و اینکه دوباره به هفت مرد بدل شدند برای این بود که به دقوقی فهمانده شود که آن درختان حقیقتاً درخت نبوده‌اند[۱]. قَعْدَه به‌معنی نشستن و در اینجا کنایه از حالت جمعیت خاطر و تمرکز تام نسبت به حضرت حق است[۲]. برخی گفته‌اند منظور حالت تشهّد در نماز است[۳]. امّا وجه نخست به صواب نزدیک‌تر است. الله اعلم بالصّواب.]

(۲۰۵۵) چشم‌می‌مالم‌که آن هفت ارسلان[۴] تا کیانند و؟ چه دارند از جهان؟

دَقوقی می‌گوید: چشمانم را مالیدم تا ببینم آن هفت دلیرمرد چه کسانی هستند؟ و در دنیا چه کاری دارند؟

---

۱. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۷۴.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۲۵.
۳. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۲۵۵.
۴. اَرْسَلان: شیر، شیر درنده، دلیر، مرد شجاع. این واژه، ترکی است.

چون به نزدیکی رسیدم من ز راه　　کردم ایشان را سلام از انتباه[1]　　(۲۰۵۶)

همینکه مسافتی را طی‌کردم و به‌آن بزرگ مردان رسیدم، از بیخویشی به درآمدم و به خود آمدم و به آنان سلام کردم.

قوم گفتندم جوابِ آن سلام　　ای دَقوقی مَفخر و تاجِ کِرام[2]　　(۲۰۵۷)

آن هفت مرد بزرگ، جواب سلام مرا دادند و گفتند: ای دَقوقی که مایهٔ افتخارِ بزرگان و تاج سرِ آنانی، بر تو سلام.

گفتم: آخر چون مرا بشناختند؟　　پیش ازین بر من نظر نانداختند　　(۲۰۵۸)

من با خود گفتم: اینان که مرا قبلاً ندیده‌اند چگونه مرا شناختند؟

از ضمیرِ من بدانستند زود　　یکدگر را بنْگریدند از فرود　　(۲۰۵۹)

آنان سریعاً فکر و ضمیر باطنی مرا خواندند و زیر چشمی به یکدیگر نگریستند.

پاسخم دادند خندان کِای عزیز　　این بپوشیده است اکنون بر تو نیز؟　　(۲۰۶۰)

بالبخند در جواب من گفتند:ای‌مرد عزیز آیا این راز اینک بر تو نیز پوشیده مانده است؟

بر دلی کو در تحیّر با خداست　　کَی شود پوشیده راز چپّ و راست؟　　(۲۰۶۱)

برآن دلی که از تجلّیِ الهی در حیرت است کی ممکن است که اسرار چپ و راست پوشیده بماند؟یعنی چگونه امکان دارد که اسرار همهٔ جهان و کون و مکان بر دلِ عارفانِ باللّه پنهان بماند؟

گفتم ار سویِ حقایق بشگُفند　　چون ز اسمِ حرفِ[3] رسمی واقفند؟　　(۲۰۶۲)

دوباره با خود گفتم: اگر این اولیاء به سوی حقایق شکفته باشند، یعنی اگر بر بطون

---

۱. اِنتباه: بیداری.

۲. کِرام: جمع کریم به معنی بزرگوار، جوانمرد، بخشنده.

۳. «اسمِ حرف» از نوع اضافهٔ بیانیه است. یعنی اسمی که جنسِ آن از جنس حرف است. یعنی همین الفاظی که انسان‌ها بین خود وضع کرده‌اند.

حقایق و اسرار نهفتهٔ جهان وقوف یافته‌اند، چگونه از اسامی و الفاظ متداول در میان مردم خبر دارند؟ [یعنی اگر مستغرق در بطون حقایق جهان هستید چرا هنوز نسبت به مسائل ظاهری جهانِ محسوسات توجّه دارید؟ جمع میان این دو حالت متضاد در اصطلاح نقشبندیان «خلوت در انجمن» است. برای توضیح بیشتر رجوع شود به شرح بیت (۱۲۴۲ ـ ۱۲۳۹) دفتر اوّل.]

(۲۰۶۳) گفت: اگر اسمی شود غیب از ولی آن ز استغراق[۱] دان، نز جاهلی

در جواب گفتند: اگر اولیاء خدا احیاناً از الفاظ و کلماتِ مرسوم در میان مردم، چیزی ندانند، این ندانستن معلول جهل نیست بلکه به سبب اینست که آنها در حقایق باطنی جهان غوطه‌ور شده‌اند. [فرق است میان جهل و بی‌اعتنا بودن به‌چیزی. غالب اشخاصی که به مراحل تکامل روحی رسیده‌اند، نسبت به مسائل ظاهری و روبنائی جهان، بی‌اعتنا و بی‌اطّلاع هستند. این مسأله، سبب حیرت ساده‌لوحان می‌شود و از خود و یا از دیگران می‌پرسند: اگر این شخص از اولیاءالله است و عالم به حقایق جهان، چرا از فلان مسألهٔ مربوط به حیات دنیوی اطلاعی ندارد؟ جواب اینست که این بی‌اطلاعی ناشی از ضعف قوّهٔ ادراک آنها نیست بلکه ناشی از اینست که آنان در حقایق ژرف عالم فرو رفته‌اند[۲] و به امور ظاهری اعتنایی ندارند.]

(۲۰۶۴) بعد از آن گفتند: ما را آرزوست اقتدا کردن به تو ای پاکْ‌دوست

سپس گفتند: ای دوستِ پاکدل، می‌خواهیم در نماز به تو اقتدا کنیم.

(۲۰۶۵) گفتم: آری لیک یک‌ساعت، که من مشکلاتی دارم از دَوْرِ زَمَن

گفتم: باشد، ولیکن ساعتی به من مهلت بدهید که از گردش روزگار و این چرخِ گردون اشکالاتی دارم. [آن مشکلات عبارت بود از اوصاف امکانی و لوازم بشری و تعیّنات خاص عالم محسوسات. یعنی دقوقی می‌خواست در پرتو عنایتِ آن خاصّان که بطور کامل از قیود عالم محسوسات رسته بودند به مقام تجرید محض رسد و بندها و قیود عالم امکان را بطور کامل از دست و پای روح خود بازکند و سپس لیاقت امامت را بیابد.]

---

۱. اِستغراق: ر.ک. شرح بیت (۵۷) دفتر اوّل.

۲. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۷، ص ۴۶۸.

تا شود آن حل به صحبت‌هایِ پاک که به‌صحبت روید انگوری زخاک (۲۰۶۶)

تا آن قیود به برکت مصاحبت با شما رفع شود، زیرا انگور شیرین و آبدار نیز به سبب همصحبتی با خاک به این مرتبه می‌رسد. [خوارزمی گوید: می‌خواهم که حلّ مشکلات من سازید و یک لحظه از غایت کرم به حال من پردازید تا به برکت صحبت شما، حجاب از میان برخیزد و فرع به اصل بیامیزد[۱].]

دانهٔ پُرمغز با خاکِ دُژَم[۲] خلوتیّ و، صحبتی کرد از کَرَم (۲۰۶۷)

برای مثال، دانهٔ پُرمغز از روی بزرگواری، با خاک سیاه خلوت و مصاحبت می‌کند. [دانه وقتی خود را در خاک، فانی می‌کند، به صورت تازه‌ای بقا پیدا می‌کند. در بیت فوق اگر «دانه» را کنایه از دقوقی و «خاک» را کنایه از آن اولیاء فرض کنیم لازم می‌آید که «دُژَم» را سرمست و مخمور بدانیم تا با روحیهٔ آن اولیاء که سرمست عشق حق‌اند سازوار شود، هرچند که معنی «سیاه» نیز خالی از وجه نیست زیرا سیاهی، دلالت بر پوشیدگی و غایب بودن آنان دارد. و همچنین در این صورت «کَرَم» را نیز باید منسوب به خاک بدانیم. یعنی خاک (در اینجا اولیای خدا) از روی بزرگواری قبول کردند که با دانه (در اینجا دقوقی) مصاحب شوند[۳].]

خویشتن در خاک، کُلّی محو کرد تانماندش رنگ و بو و سرخ و زرد (۲۰۶۸)

آن دانهٔ پُرمغز، وجود خود را در مصاحبت با خاک، بکلّی محو می‌کند به طوری که رنگ و بو و سرخی و زردی او برجای نمی‌ماند. [صوفیه یکی از شروط همصحبتی با شیخ را فنای رسوم و اوصاف سالک در رسوم و اوصاف او می‌دانند. سالک باید آثار خودی و انانیت را در شیخ فانی سازد تا به تولّد ثانی برسد.]

از پسِ آن محو، قبضِ[۴] او نماند پرگشاد و بسط[۵] شد، مَرْکَب براند (۲۰۶۹)

آن دانه پس از آنکه در وجود خاک، محو شد، گرفتگی و جمود آن از میان می‌رود و

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۷۱.

۲. دُژَم: افسرده، اندوهناک، سرمست، سیاه و تیره.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۲۸.

۴ و ۵. قَبض و بَسْط: ر.ک. شرح بیت (۲۹۶۱) دفتر دوّم.

رفته رفته، استعدادهای نهفته‌اش می‌شکفد و جوانه می‌زند و به برگ و بار می‌نشیند و مرکوب وجودِ خود را از دل زمین به روی زمین می‌آورد و می‌راند. یعنی شاخه‌ها و برگ‌هایش روی زمین منتشر می‌شود. [همینطور اگر سالک، دانهٔ وجود خود را در زمین مصاحبتِ شخص کاملی قرار دهد، قبض و جمود او که متعلّق به دنیای تنگ و تاریک مادّی و حیوانی است برطرف می‌شود و بسط و تکامل روحی و فکری پیدا می‌کند[۱]. در اینجا قبض سالک به صلابت و جمودِ دانه و بسط او به شکفته شدن دانه تشبیه شده است[۲]. بنابراین انعطاف‌پذیری متعادل روحی و شخصیتی، یکی از عوامل تکامل روحی و ترک جمود فکری است.]

(۲۰۷۰) **پیشِ اصلِ خویش چون بی‌خویش شد رفت صورت، جلوهٔ معنیش شد**

هرگاه کسی در برابر اصل و منشأ هستیِ خود، محو شود، غلبهٔ هیأت مادّی‌اش از میان می‌رود و روح لطیف و شخصیتِ حقیقی‌اش جلوه‌گر می‌گردد.

(۲۰۷۱) **سَر چنین کردند: هین فرمان تو راست تَفِّ دل از سر چنین کردن بخاست**

دقوقی می‌گوید: وقتی من این سخنان و تمثیلات را گفتم، آنان با حرکت سر، حرف‌هایم را تأیید کردند و گفتند: فرمان تو راست. از تأیید آنان، گرمی و سوزی در دلم پدید آمد. [بیشتر مواقع، عادت بر اینست که تأیید و یا تکذیب را با حرکت سر نشان می‌دهند. برخی از شارحان گفته‌اند که منظور از «سر چنین کردن» حالتِ مراقبه است که در اینجا وجهی ندارد[۳]. مصراع دوم را اینگونه نیز معنی کرده‌اند: از تأیید آنان، ناراحتی و سوز دل من از بین رفت و دلم آرام گرفت[۴].]

(۲۰۷۲) **ساعتی با آن گروهِ مُجْتبیٰ چون مُراقب[۵] گشتم و، از خود جدا**

با آن گروه برگزیده، مدّتی به مراقبه پرداختم و از خود بیخود شدم.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۸۲.
۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۱۵.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۸۳، شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۲۸.
۴. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۲۲۰، مثنوی (استعلامی) ج ۳، ص ۲۱۲.
۵. مُراقب گشتن: مراقبه کردن. ر.ک. شرح بیت (۱۵۸) دفتر دوّم.

هم در آن ساعت ز ساعت رَست جان　　ز آنکه ساعت پیر گردانَد جوان (۲۰۷۳)

درهمان ساعت احساس کردم که جانم از کمندِ زمان رها شده، زیرا عالَمِ زمان، جوانان را پیر می‌کند.[چون زمان، مُنْتَزَع از حرکت است و حرکت، همه چیز را تغییر می‌دهد.]

جمله تلوین‌ها[1] زساعت خاسته‌ست　　رَست از تلوین که از ساعت بِرَست (۲۰۷۴)

همهٔ تلوین‌ها و احوالِ متغیّر ناشی از محدودهٔ زمان و جهان مادّه و مدّت است. پس کسی که از کمند زمان رهیده، از این گونه تغیّرات و احوال ناپایدار خلاصی می‌یابد.

چون ز ساعت، ساعتی بیرون شوی　　چون نماند، محرمِ بیچون شوی (۲۰۷۵)

همینکه لحظه‌ای از حیطهٔ زمان خارج شوی، کیفیّت و کمیّت از وجود تو رخت برمی‌بندد و تو مَحْرم خداوندِ بی‌چون و چند خواهی شد.

ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست　　زآن کش آن‌سو جز تحیّر راه نیست (۲۰۷۶)

موجوداتی که مقیّد به زمان هستند از عالَمِ مجرّد از زمان خبر ندارند، زیرا که اسیرانِ زمان وقتی حجاب از پیش چشمانشان برداشته شود و آن جهان را مشاهده کنند سر تا پا حیرت می‌شوند. [مصراع دوّم را اینگونه نیز معنی کرده‌اند: برای رسیدن به بی‌زمانی، راهی جز حیرت ندارد[2]. بنابراین کسی که در حجاب زمان است از لازَمان خبر ندارد.]

هر نفر را بر طویلهٔ[3] خاصِ او　　بسته‌اند اندر جهانِ جست و جو (۲۰۷۷)

در این جهانِ پُرتکاپو، هم اسیرانِ قید زمان به ریسمانی خاص بسته شده‌اند و هم فارغان از قید زمان. [هریک از آدمیان اعم از صالح و طالح به مرتبه‌ای از مراتب معرفت و شناخت وابسته است. اگر بیت فوق را تنها خطاب به اهل دنیا و غفلت‌زدگان فرض کنیم مناسب اینست که طویله را در معنی اصطبل بکار گیریم، بدین صورت: در این جهان پرجنب و جوش مادّی، هریک از دنیاپرستان را در آخورِ طویله‌ای بسته‌اند. برخی منظور از

---

۱. تلوین: ر.ک. شرح بیت (۱۹۸۰) دفتر اوّل.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۲۲۰.

۳. طَویله: رَسَنِ درازی که با آن، پای ستوران را می‌بندند، اصطبل.

«جهان جست و جو» را طریقت سالکان دانسته‌اند[۱].]

(۲۰۷۸) مُنْتَصَب بر هر طویله، رایضی[۲] جز به دستوری نیآید رافِضی[۳]

بر هر ریسمان (ویا طویله‌ای باتوجّه به برداشت بیت قبل) یعنی بر هر مرتبه‌ای از مراتبِ آدمیان، مأموری گماشته‌اند که هیچکس بدون اجازه و یا دستور او نمی‌تواند مرتبهٔ خود را ترک گوید و به هر مقام و مرتبه‌ای که دلش می‌خواهد برود. [این بیت و ابیات بعد اشارت است به آیهٔ ۱۸ سورهٔ ق: **ما یَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ اِلّا لَدَیْهِ رَقیبٌ عَتیدٌ**. «نرانَد بر زبان، گفتاری جز آنکه نگاهبانی آماده به نزدِ اوست.» و نیز آیهٔ ۴ سورهٔ طارق: **اِنْ کُلُّ نَفْسٍ لَمّا عَلَیْها حافِظٌ**. «نیست هیچ کسی جز آنکه بر او فرشته‌ای نگهبان گمارده شده.»]

(۲۰۷۹) از هوس، گر از طویله بُگْسلَد در طویلهٔ دیگران سر در کُنَد

هرگاه کسی از رویِ هویٰ و هوس ریسمانِ مخصوص خود را پاره کند و سر از طویلهٔ دیگران درآورد. [این بیت متضمّن شرط است و بیت بعد، جواب آن.]

(۲۰۸۰) در زمان آخُرچیانِ چُستِ خَوش گوشهٔ افسار او گیرند و، کَش

بلافاصله آخُرچیانِ چابک یعنی فرشتگان نگهبان بر عالَم، گوشهٔ افسار او را می‌گیرند و او را به مرتبهٔ قبلی‌اش باز می‌گردانند. [یعنی اگر کسی بی‌تمهیداتِ لازم و از رویِ هویٰ و هوس بخواهد به مرتبهٔ نیکان و مقام بزرگان درآید و خود را در صف آنان جا بزند، فرشتگانِ نگهبان، می‌آیند و او را رسوا می‌کنند و دوباره به مرتبهٔ نازل قبلی خود بازمی‌گردانند، زیرا «تکیه بر جایِ بزرگان نتوان زد به گزاف.»]

(۲۰۸۱) حافظان را گر نبینی ای عَیار[۴] اختیارت را ببین بی‌اختیار

ای جوانمرد اگر آن فرشتگان نگهبان را نمی‌بینی، پس اختیار و اراده‌ات را ببین که

---

۱. ر.ک. مثنوی (استعلامی)، ج ۳، ص ۳۱۲.
۲. رایِض: تربیت‌کنندهٔ ستوران.
۳. رافِض: ترک‌کننده.
۴. عَیار: ر.ک. شرح بیت (۹۵۵) دفتر اوّل.

اختیار و اراده ندارد. [بنابراین تو قادر نیستی به هر مرتبه‌ای که خواستی درآیی. یوسف‌بن احمد مولوی گوید: یعنی تو قادر به اِعمالِ اختیارت نیستی[۱].]

اختیاری می‌کنیّ و، دست و پا برگشا دستت، چرا حبسی؟ چرا؟ (۲۰۸۲)

گاه می‌خواهی کاری با اختیار و ارادهٔ خود انجام دهی و در عین حال دست و پایت نیز باز است. امّا نمی‌توانی. بگو ببینم چرا در مرتبهٔ خاص خود، اسیر و محبوسی و نمی‌توانی از آن فراتر روی؟

روی در انکارِ حافظ بُرده‌یی نامِ تهدیداتِ نفسش کرده‌یی (۲۰۸۳)

امّا تو نگهبانان درونی را انکار می‌کنی و آنچه تو را از کاری باز می‌دارد و از حالی به حالی در می‌آورد، تهدیدات نفس نام نهاده‌ای. [تهدیداتِ نفس،وسوسه‌های نفس امّاره است که آدمی را از توجّه به حق و حقیقت باز می‌دارد. مثلاً هرگاه آدمی به سوی حق میل کند، نفس امّاره او را از فقر ودشواری‌های مختلف می‌ترساند و مانع از سلوک راه حق می‌شود. منظور بیت: شخصِ غفلت‌زده، سلطهٔ فرشتگانِ باطنی را در خود انکار می‌کند و می‌پندارد که حافظ و موکّلی در درون آدمی وجود ندارد و همهٔ این امر ونهی‌های باطنی ناشی از تصرّفات نفس است[۲].]

پیش رفتنِ دَقوقی به امامت

این سخن پایان ندارد تیز دو هین نماز آمد، دَقوقی پیش رو (۲۰۸۴)

آن اولیای هفتگانه به دَقوقی گفتند: این سخن پایان‌پذیر نیست، ای دقوقی، وقت نماز است بشتاب و جلو بِایست.

ای یگانه، هین دوگانه برگزار تا مُزَیَّن گردد از تو روزگار (۲۰۸۵)

ای‌عارف بی‌نظیر، دو رکعت نماز اقامه‌کن تا جهان‌با نورِ عبادت تو آراسته و پُر رونق شود.

---

۱. ر.ک. المنهج القوی، ج ۳، ص ۲۸۵.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۲۹، شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۸۷.

(۲۰۸۶) ای امامِ چشم‌روشن در صَلا چشمِ روشن باید اندر پیشوا

ای امامی که در نماز، ضمیر تو روشن است، در امر هدایت و امامت، داشتن چشم بصیر لازم است.

(۲۰۸۷) در شریعت هست مکروه ای کیا در امامت پیش‌کردن کور را

زیرا ای بزرگ مرد در شریعت، این امر، مکروه است که نابینایی به پیشنمازی برگزیده شود. [صاحبِ اَلدُّرَرُ وَالْغُرَر می‌گوید: کَرِهَ اِمامَةَ الْاَعْمیٰ لِاَنَّهُ لا یَتَوَقّی النَّجاسَةَ وَ لا یَهْتَدی بِنَفْسِهِ اِلَی الْقِبْلَةِ[1]. «پیشنماز شدنِ فرد نابینا مکروه است، زیرا وی نمی‌تواند از ناپاکی‌ها بپرهیزد و نیز نمی‌تواند خودش قبله را پیدا کند.» البته هرگاه مأمومین راضی باشند که نابینا، امام آنان شود اشکالی ندارد. چنانکه از امام صادق(ع) روایت شده که: لا بَأْسَ اَنْ یَؤُمَّ الْاَعْمیٰ اِذا رَضُوا بِهِ. «پیشنماز شدن نابینا اشکالی ندارد اگر به او راضی باشند[2].»]

(۲۰۸۸) گرچه حافظ باشد و جُست و فقیه چشم، روشن بِهْ، و گر باشد سفیه

اگر یک پیشنماز چشم بینا داشته باشد ولو اینکه نادان هم باشد بهتر از پیشنماز نابینائی که حافظ قرآن و دانا و فقیه است. [اهل عرفان کسی را کور می‌دانند که دیدهٔ باطنی‌اش کور باشد نه آنکه دو چشم ظاهری نداشته باشد. مولانا کوژدلی را بدتر از کور چشمی می‌داند.]

(۲۰۸۹) کور را پرهیز نبود از قَذَر[3] چشم باشد اصلِ پرهیز و حَذَر

نابینا به علّت آنکه چشم ندارد گاه به نجاست آلوده می‌شود زیرا چشم سبب اساسی در پرهیز از نجاست است. [همینطور کوردلان نیز به پلیدی‌های اخلاقی آلوده شوند.]

(۲۰۹۰) او پلیدی را نبیند در عبور هیچ مؤمن را مبادا چشم کور

نابینا هنگام راه رفتن نجاست را نمی‌بیند و ممکن است بدان آلوده شود. الهی که هیچ

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۸۸.

۲. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۴۸.

۳. قَذَر: پلیدی، پلید شدن. در اینجا به معنی نجاست.

مؤمنی نابینا نباشد. [منظور کوری باطنی است.]

کورِ ظاهر در نجاسهٔ ظـاهر است　　کورِ باطن در نجاساتِ سِـر است (۲۰۹۱)

آن‌که چشمِ ظاهری ندارد، به نجاستِ ظاهری آلوده می‌شود، امّا آن‌که چشـمِ بـاطنی ندارد به پلیدیِ باطنی و روحی دچار می‌گردد.

ایـن نـجاسهٔ ظـاهر از آبـی رَوَد　　آن نجاسهٔ باطن افـزون مـی‌شود (۲۰۹۲)

نجاست ظاهری را می‌توان با آب شست و برطرف کرد، اما نجاستِ باطنی را نمی‌توان با آب برطرف کرد و روز به روز نیز افزوده می‌شود.

جُز به آبِ چشم نتوان شستن آن　　چون نجاساتِ بواطـن شـد عـیان (۲۰۹۳)

نجاست باطنی چون نمایان شود با هیچ‌چیز شسته نشود جز با آب‌چشم. [«آبِ چشم» همان گریه و اشکی است که حقیقتاً از روی ندامت و بیداری وجدان باشد نه از رویِ ریا.]

چون نَجَس[1] خوانده‌ست کافر را خدا　　آن نجاست نیست بـر ظـاهر ورا (۲۰۹۴)

چون حضرت حق‌تعالی در قرآن کریم، کافران را نجس خوانده، پس کافر، نجس است، اما بدان که نجاست او، ظاهری نیست. [اشاره است به آیهٔ ۲۸ سورهٔ توبه: **یاأَیُّهَاالَّذینَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ فَلایَقْرَبُوا الْمَسْجِدَالْحَرامِ بَعْدَ عامِهِمْ هذا وَ إِنْ خِفْتُمْ عَیْلَةً فَسَوْفَ یُغْنیکُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شاءَ إِنَّ اللّهَ عَلیمٌ حَکیمٌ**. «ای مؤمنان، مشرکان پلیدند پس نباید از این سال به مسجدالحرام، درشوند و اگر از فقر و نیازِ خود بیم دارید، خداوند اگر بخواهد شما را از فضل خود بی‌نیازی دهد که خدا، دانای فرزانه است.» در میان فقهاء ایـن مسأله مـورد اختلاف است که آیا کافر، نجس است یا نه؟ گروه کثیری از فقهای امامیه به نجاست کافر فتوا داده‌اند، عدّه‌ای نیز همهٔ اصناف کفّار را پاک می‌دانند. از آن جمله است محقق و فقیه بـزرگ احمدبن‌محمد اردبیلی معروف به **مقدّسِ اردبیلی** و فقیه مرحوم سیدمحسن حکیم. استدلال به آیهٔ فوق برای اثبات نجاست کفّار، ضعیف به نظر می‌رسد، زیرا نَجَس به معنای پلیدی درونی

---

۱. نَجَس: مصدری است که در معنی وصفی بکار آمده. و نَجِس، صفت مشبهه به معنی پلید و آلوده است.

است نه نجاست ظاهری. بطور کلّی روایات مختلفی که در باب نجاستِ کافران رسیده آنان را نجسِ ذاتی محسوب نمی‌دارد[۱]. بنابراین مولانا می‌گوید، کافران، ناپاکی روحی و باطنی دارند نه نجاست ظاهری. همو این مطلب را در رابطه با حکم زنِ مستحاضه در بیتِ (۱۸۰۰ـ۱۷۹۷) دفتر دوّم شرح داده است. خوارزمی گوید: نجس خواندن حق سبحانه و تعالی کافر را نـه از جهت ظاهرِ اوست، بل که بواسطهٔ آلایش دین و اخلاق و بواسطهٔ غفلتِ اوست از دوست[۲].]

(۲۰۹۵) **ظاهرِ کافر ملوَّث نیست، زین آن نجاست هست در اخلاق و دین**

ظاهر کافر نجس نیست بلکه نجاستِ او، نجاست اخلاقی و اعتقادی است.

(۲۰۹۶) **این نجاست بویش آید بیست گام وآن نجاست بویش از ری تا به شام**

بوی نجاست ظاهری از بیست قدمی به مشام می‌رسد، اما بـوی نـجاست بـاطنی از شهر ری به شام می‌رسد.

(۲۰۹۷) **بـلک بـویش آسـمان‌ها بـر رود بَر دماغِ حُور[۳] و، رِضْوان[۴] بر شود**

حتی بوی نجاست کفر به آسـمان‌ها نـیز مـی‌رسد و مشـامِ حـوریان و فـرشتگان را پُر می‌کند. [به بیت (۱۶۳) به بعد در همین دفتر رجوع شود.]

(۲۰۹۸) **اینچه می‌گویم به قدرِ فهم توست مُردم انـدر حسـرتِ فـهم دُرست**

این مطالبی که در خصوص نجاستِ باطنی کافران گفتم به اندازهٔ فهم و فکرتِ توست. و من در حسرت و آرزویِ فهم و ادراکِ درستِ مَردم، جانم به لبم رسیده است. [از بس که افکار قشری و اندیشه‌های ظاهری رواج یافته، مجبورم کُنهِ حقایق را بازگو نکنم. چه کَـلِّمِ النّـاسَ عَلیٰ قَدْرِ عُقُولِهِمْ.]

---

۱. ر.ک. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۷، ص ۴۸۱.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۷۲.

۳. حُور: جمع اَحْوَر و حَوْراء به معنی زنِ سیمین تن و آهو چشم، زیباچشم.

۴. رِضْوان: نام فرشته‌ای که موکّل و نگهبان بهشت است. (غیاث‌اللغات، ج ۱، ص ۲۷۵)

فهم، آب است و وجودِ تن، سبو چون سبو بشکست، ریزد آب از او (۲۰۹۹)

برای مثال، ادراک همانند آب است و جسمِ آدمی همچون کوزه، پس هرگاه کوزه شکسته شود، آب از آن بر زمین می‌ریزد. [به قرینهٔ بیت بعد، نباید «سبو» را تأویل به کالبد عنصری و وجود مادّی انسان کنیم و الّا ارتباط این بیت با بیت بعد مبهم می‌ماند. چه برخی از شارحان در شرح بیت فوق به تأویل روی آورده و گفته‌اند: اگر کوزهٔ تن را با سنگ ریاضت و عبادت بشکنید و بر هوای نفس غلبه کنید، آب معرفت نمایان می‌شود. هرچند این مطلب در جای خود، کاملاً صحیح است، امّا مولانا فعلاً در مقام بیان این مطلب نیست.]

این سبو را پنج سوراخ است ژرف اندر او نی آب مانَد خود، نه برف (۲۱۰۰)

این کوزه، پنج سوراخ بزرگ دارد که از طریق این سوراخ‌ها، آب و برفِ درون کوزه می‌رود و چیزی نمی‌ماند. [انقروی منظور از این پنج سوراخ را حواس پنجگانهٔ ظاهری می‌داند که موجب تلف شدن آب و برفِ فهم و معرفت انسان می‌شود[۱]. این بیت متفرّع بر بیت فوق است، یعنی وقتی که رخنه‌ای در کوزه موجب به هدر رفتن آب درون آن شود، پس وقتی که آن کوزه پنج رخنهٔ بزرگ پیدا کند مسلّماً هیچ آبی در آن نمی‌ماند[۲]. مولانا در بیت (۲۷۱۱ـ۲۷۰۸) دفتر اوّل، نظیر این تشبیه را در مقصودی دیگر جاری می‌کند. طبق مفادِ بیتِ فوق، شخص سالک باید حواسّ را در ضبط و حفاظتِ عقل و روح خود قرار دهد و اجازه ندهد که حواس بر او غالب شود که در این صورت فاقد معرفت و عقل متعالی خواهد شد و علاوه بر آن اضطراب روحی و پریشانی درونی او را فرو می‌گیرد. این مطلب از اهمّ تعالیم اهلِ سلوک است. در یکی از سروده‌های عرفانی هندی آمده است: «هرکه حواسِ خود را در قید کند، او را مستقیم‌العقل گویند[۳].» باز گفته است: «شخصی که غالب بر حواسّ خویش است، در شبِ غفلتِ جهانیان، بیدار است و در امری که عامّ مردم بیدارند، او در خواب[۴].» مقیّد کردن حواس به عالم روح و ضبط و حفظ آن از دیرباز توسّط مشایخِ بزرگ و عارفان کامل به اجرا در می‌آمده است[۵].]

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۹۴.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۳۱.
۳ و ۴. بگوت گیتا، ص ۱۵.
۵. ر.ک. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۷۲.

(۲۱۰۱) اَمــرِ غُــضُّوا غَـضَّةً أبـصارَكُـمْ هم شنیدی، راست ننهادی تو سُم

با اینکه این فرمان خدا را شنیدی که «چشمانِ خود را از نارواها فرو بندید.» ولی باز درست گام برنداشتی. [اشاره به آیهٔ ۳۰ سورهٔ نور که توضیحِ آن در شرح بیت (۲۷۱۴) دفتر اوّل آمده است.]

(۲۱۰۲) از دهـانت نـطق، فـهمت را بَـرَد گوش‌چون‌ریگ‌است،فهمت‌راخورد

سخنان یاوه بر زبان راندن، موجب تباه شدن اندیشه‌ات می‌شود. گوش نیز مانند ریگ فهم و ادراکِ تو را به خود جذب می‌کند و محو و نابودش می‌سازد. [یعنی همانطور که آب در ریگ‌ها و شن‌ها فرو می‌رود و محو می‌شود، استماعِ سخنان یاوه و بی‌سر و ته نیز فهم و ادراکِ آدمی را تباه می‌سازد. مولانا این تشبیه را در بیت (۱۰۶۱) دفتر اوّل در مقصودی دیگر بکار برده است:

لفـظ‌ها و نـام‌ها چـون دام‌هـاست لفـظِ شـیرین، ریگِ آب عُـمرهاست.]

(۲۱۰۳) هـمچنین سـوراخ‌هـایِ دیگـرت مـی‌کشاند آبِ فـهم مُـضْمَرت[1]

همینطور منافذِ دیگرِ تو، آب فهم و معرفت درونی تو را فرو می‌کشد و محو می‌سازد. [بنابراین باید همهٔ دریچه‌های حواس را فروبندی تا طـوفان‌های دنـیوی، شـمع روحِ تـو را خاموش نسازد.]

(۲۱۰۴) گـر ز دریـا آب را بـیرون کـنی بی‌عوض، آن بحر را هامون کـنی

برای مثال هرگاه از یک دریا، دائماً آب برود و آبی جایگزینِ آن نشود مسلّماً آن دریا به صحرای خشک تبدیل خواهد شد. [کوزه که هیچ حتی اگـر آب دریـا بـی‌آنکه آب‌هـای مصرفی‌اش جبران شود بالاخره به پایان می‌رسد.]

(۲۱۰۵) بیگه است، ار نی بگویم حـال را مَـدْخَلِ اَعـواض را و اَبـدال را

حیف که دیروقت است وإلّا مسألهٔ عوض‌ها وبدل‌های آبِ دریا را بخوبی شرح می‌دادم.

---

۱. مُضْمَر: اسم مفعول از باب إفعال به معنی پوشیده شده، نهان گردیده.

کآن عِـوض‌ها و بـدل‌ها بـحر را از کـجا آیـد ز بـعدِ خـرج‌ها؟ (۲۱۰۶)

و می‌گفتم که آن مقدار آبی که هر لحظه از دریا خارج می‌شود از کجا و چگونه دوباره به جای آن، به دریا بازمی‌گردد؟

صد هزاران جانور زو مـی‌خَورند ابـرها هـم از بُـرونش مـی‌برند (۲۱۰۷)

صدهاهزار جانور هرلحظه از آب دریا می‌آشامند و ابرها نیز از خارج از دریا، بخار دریا را به خود می‌گیرند و در اقصیٰ نقاط زمین، آن آب‌ها را فرو می‌بارند.

باز دریـا آن عِـوض‌ها مـی‌کشد از کـجا؟ دانـند اصـحابِ رَشَـد (۲۱۰۸)

مجدّداً دریا آن مقدار آبی که از دست داده به دست می‌آورد. امّا از کـجا؟ اهـل فـن می‌دانند که دریا آب‌هایی که از دست می‌دهد چگونه جبران می‌کند. [حالا تو از ایـن مـثال محسوس، مقصود ما را دریاب.]

قـصّه‌ها آغـاز کـردیم، از شـتاب مانـد بی‌مَخْلَص[1] درونِ این کتاب (۲۱۰۹)

مولانا در اینجا از خواننده عذر می‌خواهد که شتاب در بیان نکته‌های عرفانی و مطالب حکمت‌آمیز سبب شده که حکایاتِ مثنوی بطور پراکنده و در لابلای نکته‌ها و نتیجه‌گیری‌ها دنبال شود. پس می‌گوید: ما حکایاتی را آغاز کردیم، ولی به سبب شتاب در بـیان نکـته‌ها، دنبالهٔ آن، زنجیره‌وار گفته نشد و ناتمام ماند و مآلاً مقصود ما نیز از آن نامعلوم مانده است.

ای ضیاءُالحـق حُسـام‌الدّیـنِ راد که فلک و ارکان چو تو شاهی‌نزاد (۲۱۱۰)

ای ضیاءالحق، حسام‌الدین جوانمرد که چرخ گردون و عناصر چـهارگانه، مـانند تـو بزرگمردی نیافریده است. [این بیت خالی از ابهام نیست، چه طبقِ مفاد آن، حسام‌الدین افضل بر جمیع عالم بوده‌است، درحالی که چنین امری متصوّر نیست، چه مولانا، مراد او بوده و افضل بر او لذا برخی از شارحان معتقدند که این بیت در وصف انسان کامل است که اشرف و افضل بر همه، حضرت ختمی مرتبت است[2]. برخی نیز این بیت را غلوّ دانسته‌اند. الله اعلم بالصواب.]

---

۱. مَخْلَص: محلِّ گریز به مقصود در شعر و یا در نثر.

۲. ارمغان مثنوی، ص ۹۹.

(۲۱۱۱) تو به نادر آمدی در جان و دل ای دل و جان از قدومِ تو خَجِل

ای کسی که دل و روح از تشریف آوردن تو شرمنده است، تو کم به سرای دل و جان تشریف می‌آوری. [از بس که بزرگی. برخی نیز گفته‌اند: تو عجیب در دل و جان جا گرفته‌ای[۱].]

(۲۱۱۲) چند کردم مدحِ قومِ ماٰمَضیٰ قصدِ من ز آنها تو بودی ز اقتضا[۲]

من نیکانِ اقوام پیشین را بسیار ستوده‌ام، امّا قصد من از ستایش آنان، تو بوده‌ای. [زیرا صوفی، حال را نمی‌گذارد که به گذشته و آینده بپردازد[۳]. خوارزمی گوید: اهل جان را کار با ماضی و استقبال (مستقبل) نیست بل که از ذکر قوم ماضی، جز شرح حال خود یا حال مصاحبان او از اهل کمال نیست[۴].]

(۲۱۱۳) خانهٔ خود را شناسد خود دعا تو به نام هرکه خواهی، کُن ثنا

دعا، جایگاه خود را می‌شناسد. ای انسان تو هر که را می‌خواهی دعا کن. [زیرا دعا و ثنا به اسم راجع نمی‌شود بلکه به مسمّی بازمی‌گردد[۵]. اکبرآبادی نیز می‌گوید: چون انسان کامل، مظهر اسم «اللّٰه» است، جمیع محامد و ستایش‌هایی که از این و آن می‌شود به او بازمی‌گردد[۶].]

(۲۱۱۴) بهرِ کتمانِ مَدیح از نامَحَل حق نهاده‌ست این حکایات و مثل

حق تعالیٰ حکایات و امثال را برای پنهان داشتن ستودگان از نااهلان وضع کرده است. [چنانکه در بیت (۱۳۶) دفتر اوّل فرمود:

خوشتر آن باشد که سرّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران.]

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۲۲۱.
۲. ز اقتضا: از نظر مناسبت و قابلیت.
۳. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۹۸.
۴. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۷۳.
۵. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۷۹۹.
۶. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۳۲.

گر چنان مدح از تو آمد هم خَجِل　　لیک بـپذیرد خـدا جُـهْدُالْـمُقِل[1]　　(۲۱۱۵)

مولانا از اینجا به بعد در ستایش حسام‌الدین می‌گوید که مقام عالی او فراتر از الفاظِ مدح‌آمیز است: اگرچه آن همه ستایش‌هایی که در حقِّ تو گفته شده، از غایتِ کـمالات تـو، شرمنده است، امّا خدا سعی و تلاش آدم بینوا را می‌پذیرد.

حق پذیرد کسره‌ای[2]، دارد مُـعاف　　کز دو دیدهٔ کور دو قطره کَـفاف　　(۲۱۱۶)

حق‌تعالی هر عمل ناچیز را می‌پذیرد و به بزرگواری خود می‌بخشد، زیرا از چشم نابینا دو قطره اشک کافی است.

مرغ و مـاهی دانـد آن ابـهام را　　که ستودم مجمل این خوش نام را　　(۲۱۱۷)

مرغ و ماهی (همهٔ خلایق)، این ایهام را دریافته است. یعنی همهٔ مردم می‌فهمند که من سربسته و رمزآمیز، حسام‌الدینِ خوش‌نام را ستوده‌ام.

تا بر او آهِ حسودان کـم وزد　　تا خیالش را به دندان کـم گـزد　　(۲۱۱۸)

علّت اینکه غالباً بطور مبهم و پوشیده حسام‌الدین را ستوده‌ام اینست کـه آهِ حسـودان بـه او گزندی نرساند و خیال او را با دندان کینه و دشمنی نگزد. یعنی کینه و عداوت او را به دل نگیرند.

خود خیالش را کجا یابد حسـود؟　　در وِثاق موش،طوطی کَی غُنود؟　　(۲۱۱۹)

آدم حسود چگونه می‌تواند به خیال او دست یابد؟ یعنی حسود نمی‌تواند حقیقت حال و مقام حسام‌الدین را در نظر آورد، چنانکه مثلاً طوطی چگونه می‌توانـد در سـوراخ مـوش بیآرامد؟ [پس خانهٔ دلِ آن موش‌صفتان نمی‌تواند حقیقتِ طوطی مثالِ او را تصوّر کند.]

آن خَـیالِ او بُـوَد از اِحـتیال　　موی ابرویِ وَیست آن، نی هِلال　　(۲۱۲۰)

خیالاتی که حسود دربارهٔ حسام‌الدین می‌کند از روی حیله‌گری است. آنچه مـی‌بیند

---

۱. مُقِلّ: از مصدر اِقْلال به معنیِ تهیدست، نادار. جُهْدُالْمُقِل به معنی نهایت سعی و تلاش و یا بخشش فرد تهیدست و بی‌مایه است.

۲. کَسْره: شکسته از هر چیزی، کنایه از ناچیز.

موی ابروی خودِ اوست نه هلال ماه. [مصراع دوم اشاره است به حکایتی که در بیت (۱۱۸ـ۱۱۲) دفتر دوّم آمده است.]

(۲۱۲۱) مدح تو گویم برون از پنج و هفت برنویس اکنون: دَقوقی پیش رفت

ای حسام‌الدین، من تو را بیرون از حواس پنجگانه و هفت آسمان می‌ستایم، یعنی با زبانِ پُر راز و رمز تو را ستایش می‌کنم تا حسودان متوجّه نشوند. اینک ای کاتبِ مثنوی، دنبالهٔ حکایت را بنویس که دقوقی برای پیشنمازیِ آن گروه پیش رفت.

پیش رفتنِ دَقوقی به امامتِ آن قوم

(۲۱۲۲) در تحیّات[۱] و سَلام الصّالحین مَدحِ جملهٔ انبیا آمد عَجین[۲]

با اینکه عنوانِ این فصل از مثنوی، موضوع پیشنماز شدن دقوقی است، ولی هیچ بیتی از آن، در این باب نیست. امّا معنی بیت: در سلام‌های نماز که بر بندگان صالح خدا فرستاده می‌شود، مدح و ثنای جمیع انبیاء در آن، سرشته شده است. [این بیت در جواب سؤالی مقدّر است بدین مضمون: چرا پس از اَلسَّلامُ عَلَیْکَ اَیُّهَا النَّبیُّ وَ رَحْمَةُاللّهِ وَ بَرَکاتُهُ. نمی‌گوییم: اَلسَّلامُ عَلَی الأَنْبیاءِ؟ جواب: اینکه پس از سلامِ اوّل، می‌گوئی: اَلسَّلامُ عَلَیْنا وَ عَلیٰ عِبادِاللّهِ الصّالِحینَ، در واقع انبیاء را نیز مدح و ستایش می‌کنی، زیرا انبیاء در شمار بندگان صالح حق تعالیٰ هستند[۳].]

(۲۱۲۳) مدح‌ها شد جملگی آمیخته کوزه‌ها در یک لگن در ریخته

همهٔ مدح‌ها درهم می‌آمیزند، برای مثال مانند اینست که آب کوزه‌های متعدّد در یک طشت ریخته شود. [ممدوحِ حقیقی، حضرت پروردگار است زیرا هریک از ممدوحان به واسطهٔ صفتی از صفات کمال، مورد ستایش قرار می‌گیرند و چون همهٔ کمالات از آنِ حضرت

---

۱. تَحیّات: جمعِ تحیّت، مصدر باب تفعیل، معمولاً تحیّت را سلام معنی کرده‌اند، امّا تحیّت اعم از سلام است، و از مادهٔ حیات است، یعنی حیات و بقا بر تو باد. (ر.ک. مفردات راغب، ص ۱۴۰، مجمع‌البیان، ج ۳، ص ۸۴)

۲. عَجین: به معنی معجون، سرشته، آمیخته.

۳. مقتبس از شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۸۰۳.

حق است و افرادِ باکمال، مظاهر آن حضرت‌اند، از اینرو، ستایش از هر کمال و جمالی، ستایش از حضرت حق است.]

زآنکه‌خود ممدوح، جزیک بیش نیست کیش‌ها زین روی، جز یک کیش نیست (۲۱۲۴)

زیرا ممدوحِ حقیقی، بیش از یک ممدوح نیست و سایر ممدوحان، مظهری از مظاهر ممدوح حقیقی بشمار می‌روند. به همین دلیل است که وحدتِ ادیان وجود دارد. [در آیات قرآن کریم نیز به وحدت ادیان تصریح شده است، از آن جمله در آیهٔ ۱۳ سورهٔ شوریٰ: **شَرَعَ لَکُمْ مِنَ‌الدّینِ ما وَصّیٰ بِهِ نُوحاً وَالَّذی اَوْحَیْنا اِلَیْکَ وَ ما وَصَّیْنا بِهِ اِبْراهیمَ وَ مُوسیٰ وَ عیسیٰ اَنْ اَقیمُوا الدّینَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فیهِ، کَبُرَ عَلَی‌الْمُشْرِکینَ ما تَدْعُوهُمْ اِلَیْهِ اَللّٰهُ یَجْتَبی اِلَیْهِ مَنْ یَشاءُ وَ یَهْدی اِلَیْهِ مَنْ یُنیبُ.** «خداوند، برای شما از دین، همان را برنهاده که به نوح سفارش کرده بود. و آنچه بر تو وحی فرستادیم، همان چیزی بود که بدان، ابراهیم و موسی و عیسی را سفارش کردیم و آن اینکه: دین را برپای دارید و در آن پراکنده نشوید. خداوند هرکه را خواهد برگزیند و کسی را که به سوی او بازگردد هدایت کند.» و نیز آیهٔ ۷۸ سورهٔ حج و دیگر آیات.]

دان که هر مدحی به نورِ حق رود بر صُوَر، وَ اشخاص عاریت بود (۲۱۲۵)

بدان که هر ستایشی به دریای نور حضرت حق می‌پیوندد، و به خداوند تعلّق می‌گیرد، و اگر هم بر صورت‌های محسوس و اشخاص تعلّق گیرد جنبهٔ عاریتی و مجازی دارد نه حقیقی.

مدح‌ها جز مُسْتَحق را کَی کنند؟ لیک بر پنداشت گمره می‌شوند (۲۱۲۶)

آیا امکان دارد که از نااهلان، ستایش حقیقی به عمل آید؟ البتّه که نه. امّا آدمیانِ غافل، بر اثر غلبهٔ وهم و خیال دچار اشتباه و گمراهی می‌شوند. [خردمندان و صاحبدلان، چون خدا را مستجمع جمیع کمالات می‌شناسند، همهٔ ستایش‌ها را متعلّق به او می‌دانند، زیرا هر مخلوقی که کمالی دارد، از اوست. امّا نابخردان، کمالات موجودات را بِالاصاله می‌پندارند. مولانا در دفتر دوّم، بیت (۷۰۵ـ۷۰۰) به نوعی دیگر این مطلب را بیان داشته است. هر کمالی که در موجودات دیده می‌شود ناشی از کمال الهی است. از اینرو هر ستایشی که از کمال موجودی شود، آن ستایش در حقیقت به کمال الهی تعلّق دارد.]

(۲۱۲۷) همچو نوری تافته بر حایطی[۱] حایط، آن انوار را چون رابطی

آن نور الهی که بر صورت‌ها و مظاهر تابیده، در مَثَل مانند نوری است که بر دیوار، پرتو می‌افکند و آن دیوار، در حکم واسطه‌ای است که نور را منعکس می‌کند[۲]. [انوار حق که بر موجودات تابیدن گرفته همانندِ نوری است که بر دیوار می‌تابد. دیوار نیز به منزلهٔ موجودات و ممکنات است.]

(۲۱۲۸) لاجَرَم چون سایه سویِ اصل راند ضالّ مَه گم کرد و، ز اِستایش بماند

ناگزیر چون سایه، یعنی پرتوی که روی دیوار افتاده به اصل خود بازمی‌گردد، شخصی که از موجودیّتِ ماه خبر ندارد و آن را اصلاً نیافته است از ستایش روشنیِ دیواری که بر اثر تابشِ نور ماه روشن شده دست می‌کشد. [زیرا این پرتو موقّتاً تابیده و چند ساعت بعد بر اثر احتجاب ماه، آن پرتو نیز به اصلِ ماه بازمی‌گردد و دیوار، تاریک می‌ماند و آن ستایشگر نادان بالاجبار دست از ستایش دیوار می‌کشد[۳] برخی از شارحان، «ضال مه گم کرد» را چنین معنی کرده‌اند: «گمراه، ماه را گم می‌کند.» وجه اوّل به صواب نزدیک‌تر است، زیرا آن شخص ظاهربین، هنوز ماه را نیافته که گُمش کند. مثال بعدی نیز این مطلب را روشن‌تر می‌سازد.]

(۲۱۲۹) یا ز چاهی عکسِ ماهی وانمود سربه چَه درکرد و آن را می‌ستود

مثال دیگر، عکسِ ماه، درونِ چاهی می‌افتد، شخص نادان که اصل و منبع آن عکس را ندیده، آن عکس را حقیقتِ ماه تصوّر می‌کند و به ستایش آن می‌پردازد. [در سه بیت اخیر، مسألهٔ مظهریّتِ خلق نسبت به حق با مثال دیوار و پرتوِ منعکس در آن و ماه و عکس آن تبیین شده است. منظور ابیات اخیر: وجود حقیقی از طریق موجودات مجازی و ممکنات، تجلّی می‌کند، شخصِ ظاهربین، مظاهر حق را می‌بیند امّا خودِ حق را نمی‌یابد و در نتیجه دچار گمراهی می‌شود. او هر آن ستایشی که از کمالات موجودات می‌کند، در واقع ستایش از حق می‌کند، هرچند که او را نمی‌شناسد، زیرا حق تعالی سرچشمه و منشأ همهٔ خیرات و کمالات

---

۱. حایط: دیوار. جمع آن: حیطان.
۲. ر.ک. بیت (۷۱۲ـ۷۱۱) دفتر دوّم.
۳. ر.ک. المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۲۹۲.

است. چنانکه در ابیات بعد چنین می‌فرماید:]

(۲۱۳۰) در حقیقت مادحِ ماه است او گرچه جهل او به عکسش کرد رُو

امّا او در واقع، ماه را ستوده است، هر چند که به سبب نادانی، به عکسِ ماه توجّه کرده است. [یعنی در حقیقت، ستایش از عکسِ ماه، ستایش از خودِ ماه است، زیرا که مظهر (موجودات)، نشان‌دهندهٔ ظاهر (حق) است، هرچند که او از مظهریّتِ عکس ماه، غافل است. خوارزمی گوید: وقتی که مدح، مترتّب بر کمال است، و کمال، غیرِ او را نیست و اگر غیر او را کمال اعتبار کرده شود هم فایض از اوست. پس هر که را مدح کنند در حقیقت، مدح او باشد، از آنکه تعدد مظاهر کمال، کمال را متعدّد نگرداند[۱].]

(۲۱۳۱) مدحِ او، مَه راست،نی آن عکس را کفر شد آن، چون غلط شد ماجرا

او در واقع، ماه را ستوده است نه عکس ماه را. امّا اگر مدح و ستایش از چیزی با صرف‌نظر از حضرت حق صورت گیرد به کفر می‌انجامد. یعنی هرگاه کسی کمالِ مخلوق را بالذّات بداند و نه قائم به ذاتِ حق تعالی، این امر، کفر است، زیرا جمیع کمالات از حق افاضه می‌شود.

(۲۱۳۲) کز شقاوت گشت گُمرَه آن دلیر مَه به بالا بود و او پنداشت زیر

آن کسی که از عشقِ صوری و شهوت نفسانی، گستاخ و شوخ‌چشم شده به سبب شقاوت روحی به بیراهه رفته است؛ زیرا ماه در آسمان است و او (که عکسِ ماه را در روی زمین دیده) می‌پندارد که آن عکس، خودِ ماه است[۲].

(۲۱۳۳) زین بُتان، خلقان پریشان می‌شوند شهوتِ رانده پشیمان می‌شوند

مردم به خاطر زیبارویان، غالباً دچار پریشانی روانی می‌شوند؛ و سرانجام پس از شهوترانی به ندامت گرفتار می‌آیند. [منظور از «بُتان» معشوقان و دلبران است نه بت‌ها (آصنام[۳]).]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۷۵.

۲. ر.ک. بیت(۳۴۵۷) دفتر اوّل.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۳۷.

(۲۱۳۴) زآنکه شهوت با خیالی رانده است وز حقیقت دُورتر وامانده است

زیرا او در واقع با خیالی شهوت رانده و از حقیقت دورتر افتاده است. [مقایسه شود با بیت (۴۲۱ـ۴۱۴) دفتر اوّل.]

(۲۱۳۵) با خیالی میلِ تو، چون پَر بُوَد تا بدان پَر بر حقیقت بَر شود

عشقِ مجازی تو نیز بر اثر یک خیالِ درست همانند پر و بالی می‌شود و می‌تواند به اوج حقیقت پرواز کند. [عشق مجازی نیز می‌تواند به عشقِ حقیقی مبدّل شود. ر.ک. بیت (۱۱۱) دفتر اوّل.]

(۲۱۳۶) چون براندی شهوتی، پَرَّت بریخت لنگ گشتیّ و، آن خیال از تو گریخت

چون به دنبال شهوترانی باشی، پر و بالِ روحت فرو می‌ریزد و درنتیجه درمانده و لنگ می‌شوی و نمی‌توانی به سوی کمالات پرواز کنی و آن خیال نیز از تو می‌گریزد. [ر.ک. بیت (۴۱۶ـ۴۱۴) دفتر اوّل.]

(۲۱۳۷) پَر نگه‌دار و، چنین شهوت مَران تا پَرِ میلت بَرَد سویِ جِنان

اینقدر به دنبال امیال شهوانی مباش و پر و بالِ عروج آسمانی‌ات را حفظ کن تا پر و بال شوقت تو را به سوی باغ‌های بهشت ببرد.

(۲۱۳۸) خلق پندارند عشرت می‌کنند بَر خیالی پَرِّ خود بر می‌کَنَند

اکثر مردم خیال می‌کنند که با شهوترانی، واقعاً دارند خوشی‌ها می‌کنند در حالی که با خیالی بی‌اساس، پرهای عروج آسمانی خود را از جا می‌کنند.

(۲۱۳۹) وامدارِ شرحِ این نکته شدم مهلتم ده، مُعْسِرم[1] ز آن تن زدم[2]

بر من واجب آمد که این مطلب را یکبار دیگر در جای مناسب، شرح دهم. به من مهلت

---

۱. مُعْسِر: تنگدست و فقیر.

۲. تَنْ زَدَن: خاموش شدن، امتناع کردن.

بده که فعلاً دچار مضیقه هستم و از شرح آن خودداری می‌کنم. [مصراع دوم اشاره است به قسمتی از آیهٔ ۲۸۰ سورهٔ بقره: وَ اِنْ کانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلیٰ مَیْسِرَةٍ... «و اگر بدهکار، تنگدست باشد، می‌باید وی را مهلتی داد تا سهولت و گشایشی در کارش پیدا شود...»]

اقتداکردنِ قوم، از پسِ دَقوقی

پیشْ‌در شُد آن دَقوقی در نماز قوم همچون اطلس آمد، او طراز[1] (۲۱۴۰)

دقوقی برای اقامهٔ نماز، جلو رفت و آن اولیاء همانند حریر بودند و دقوقی همچون زینتِ حریر. [مولانا در این فصل از مثنوی، به قسمتی از اسرارِ نماز و آدابِ آن می‌پردازد.]

اقتدا کردند آن شاهان قطار در پیِ آن مقتدایِ نامدار (۲۱۴۱)

آن هفت شاهِ معنوی در حالی که در صف، پشتِ سر دقوقی ایستاده بودند به آن امام نامدار اقتدا کردند.

چونکه با تکبیرها مقرون شدند همچو قُربان از جهان بیرون شدند (۲۱۴۲)

همینکه **اللّه‌اکبر** گفتند، مانند قربانیانِ معبد حق، از این جهان، رخت بربستند. [جُنَید بغدادی گوید: **لِکُلِّ شَیْءٍ صُفْوَةٌ وَ صُفْوَةُ الصَّلوةِ التَّکْبیرةُ الْاُولیٰ**[2]. سبب آن است که تکبیر اوّل، موضع نیّت است و نیّت، جانِ عمل است[3].]

معنیِ تکبیر این است ای امام[4] کای خدا پیشِ تو ما قربان شدیم (۲۱۴۳)

معنی حقیقی **اللهُ اَکْبَر** اینست که ای امام، و ای خدا ما در حضورِ تو قربان شدیم. [خوارزمی گوید: پس بحقیقت، تصدیقِ **اَللّهُ اَکْبَر** از کسی درست آید که زنگارِ تعلّقاتِ ماسِویٰ از رویِ آیینهٔ خاطر بزداید و دست از دامن نفسِ خویش که از عالم ظلمات است و از روی

---

۱. طِراز: زینت پارچه، حاشیهٔ جامه که به رنگی متفاوت از متن رنگ‌آمیزی می‌شود.
۲. هرچیزی را زُبده و برگزیده‌ای است و زبده و برگزیدهٔ نماز، تکبیرِ اوّل است.
۳. **مصباح‌الهدایة**، ص ۳۰۳.
۴. امام را در اینجا باید به صورتِ مُمال(اِمیم) خواند. ر.ک. شرح بیت (۶۶۹) دفتر اوّل.

طبیعت که معدن شر و مأوایِ رجس است بازدارد[۱].]

(۲۱۴۴) وقتِ ذبـــح، اَللّـهُ اَکْـبَر مـی‌کُنی هـمچنین در ذبـحِ نـفسِ کُشـتنی

وقتی که می‌خواهی حیوانی را سر ببری، اَللّـهُ‌اَکْـبَر مـی‌گویی. هـمینطور وقـتی کـه می‌خواهی نفسِ امّاره را در راهِ خدا قربانی کنی باید اَللّهُ‌اَکْبَر بگویی. [با بزرگ شمردن حقیقی حضرت حق، هر مهمّی آسان شود.]

(۲۱۴۵) تن چو اسماعیل و، جان همچون خلیل کـرد جـان، تکـبیر بـر جسـمِ نَـبیل[۲]

برای مثال، تن مانند اسماعیل است و روح همچون ابراهیم خلیل(ع). همینکه روح، بر جسمِ شریف و محبوب، تکبیر می‌گوید. [ادامهٔ معنا در بیت بعد.]

(۲۱۴۶) گشت کُشته تن ز شهوت‌ها و آز شد ببسم‌اللّـه، بِسْـمِل[۳] در نـماز

جسم از شهوات و آزمندی‌ها می‌میرد و با گفتنِ بسم‌اللّه الرحـمن الرحـیم. در نـماز، قربانی حق می‌شود.

(۲۱۴۷) چون قیامت پیشِ حق صف‌ها زده در حسـاب و در مـناجات آمـده

حضرت مولانا پس از بیانِ اسرار تکبیر و بسم‌اللّه الرحمن الرحیم، به بیان اسرار قیام و قعود و رکوع و سجود می‌پردازد و می‌فرماید: هنگامی که نمازگزاران در پیشگاه خداوند، صف می‌کشند به حساب پس دادن و راز و نیاز می‌پردازند.

(۲۱۴۸) ایسـتاده پـیشِ یـزدان اشکْ‌ریـز بـــر مــثالِ راستْ‌خـیزِ رسـتخیز

آنان در برابر حق‌تعالی با چشمانی گریان می‌ایستند، درست مانند خلایق که در روز قیامت سر از قبرها برداشته و می‌ایستند.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۷۶.

۲. نَبیل: بزرگ، نجیب.

۳. بِسْمِل: ذبح کردن حیوان، زیرا وقت ذبح کردن باید بسم‌اللّه الرحمن الرحیم گفت.

حق همی‌گوید: چه آوردی مرا؟ اندرین مهلت که دادم من تو را (۲۱۴۹)

حق‌تعالی می‌فرماید: ای بنده در طولِ این مدّتی که به تو مهلت دادم چه ارمغانی برای من آورده‌ای؟ [این بیت و چند بیت بعد اشاره است به حدیث: لَا یَزُولُ قَدَمُ ابْنُ آدَمَ حَتّی یُسْأَلَ عَنْ عُمْرِهِ فیمَ اَفْناهُ وَ عَنْ شَبابِهِ فیمَ اَبْلاهُ وَ عَنْ مالِهِ مِنْ اَیْنَ اکْتَسَبَهُ وَ فیمَ اَنْفَقَهُ وَ عَمّا عَمِلَ فیما عَلِمَ[1]. «در روز رستاخیز، آدمیزاده از جایِ خود گامی پیش نگذارد مگر آنکه دربارهٔ پنج چیز از او سؤال شود: دربارهٔ عمرش که در چه کاری به پایان رسانده، وجوانی‌اش که در چه راهی صرف کرده، و اموالش که از چه راهی به دست آورده و در کجا خرج کرده و عملش از آنچه می‌دانست.»]

عمر خود را در چه پایان برده‌یی؟ قوت و قُوّت در چه فانی کرده‌یی؟ (۲۱۵۰)

زندگانی خود را در چه کاری به پایان رسانده‌ای؟ و امکانات و توانِ خود را در چه راهی صرف کرده‌ای؟

گوهرِ دیده کجا فرسوده‌یی؟ پنج حس را در کجا پالوده‌یی؟ (۲۱۵۱)

بینایی چشمان خود را در کجا و در چه کاری دچار فرسایش کرده‌ای؟ و این حواسِ پنجگانه را در کجا و در چه کاری صرف کرده‌ای؟

چشم‌وگوش وهوش‌وگوهرهایِ عرش خرج کردی، چه خریدی تو ز فرش؟ (۲۱۵۲)

تو که چشم و گوش و هوش و گوهرهای عرش را جملگی صرف کردی، بگو ببینم به‌جای این همه نعمت خدایی که داده‌ای، چه چیزی از دورانِ زندگی دنیوی‌ات به دست آورده‌ای؟ [اشاره‌است به آیهٔ ۳۶ سورهٔ اِسْراء: وَلاتَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ، اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤادَ کُلُّ اُولئکَ کانَ عَنْهُ مَسْئُولاً. «و از آنچه نمی‌دانی پیروی مکن که همانا گوش‌و چشم و قلبِ آدمی به روز رستخیز مسؤول است.»]

دست و پا دادمْت چون بیل و کُلَند من ببخشیدم، ز خود آن کَی شدند؟ (۲۱۵۳)

این من بودم که دست و پایی مانند بیل و کلنگ به تو عطا کردم والّا آن اعضا و جوارح

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۸۵.

چگونه ممکن بود که خود به خود به‌وجود آید؟

(۲۱۵۴) هـمچنین پـیغام‌هایِ دردْگـین صد هزاران آید از حضرت چـنین

در روز قیامت، صدها هزار از این قبیل پرسش‌ها و پیام‌هایِ دردناک از بارگاه الهی در می‌رسد؟

(۲۱۵۵) در قیام، این گـفت‌ها دارد رجـوع وز خجالت شد دوتا او در رکوع

در حالت قیام (و یا در روز قیامت) از این نوع سؤالات بسیار می‌شود و بنده، شرمنده می‌شود و چون قدرت ایستادن ندارد، ناگزیر مانند حالت رکوع، خم می‌شود.

(۲۱۵۶) قـوّتِ اسـتادن از خـجلت نـماند در رکوع از شرم، تسبیحی بخواند

از شدّت شرمندگی، توانِ ایستادن ندارد، پس در پیشگاه الهی به رکوع می‌رود و ذکری می‌گوید: سُبْحانَ رَبّیَ الْعَظیمِ وَ بِحَمْدِه.

(۲۱۵۷) باز فـرمان مـی‌رسد: بـردار سـر از رکوع و، پاسخِ حـق بـر شـمر

دوباره از پیشگاه الهی فرمان می‌رسد که: سر از رکوع بلند کن و جواب حضرت حق را بده.

(۲۱۵۸) سر برآرد از رکوع آن شـرمسار باز انـدر رُو فـتد آن خـامْ‌کـار[1]

آن بندهٔ شرمسار، با ذکرِ سَمِعَ‌اللّهُ لِمَنْ حَمِدَه سر از رکوع برمی‌دارد امّا بار دیگر آن ناآزمودهٔ خام‌اندیش به سجده می‌رود و می‌گوید: سُبْحانَ رَبّیَ الْأَعْلیٰ وَ بِحَمدِه.

(۲۱۵۹) بـاز فـرمان آیـدش: بـردار سـر از سجود و، وا ده از کـرده خـبر

دوباره از پیشگاه الهی فرمان می‌رسد که: سر از سجده بردار و از اعمال و کـرده‌های خود حرف بزن.

---

۱. خامْ‌کار: کار ناآزموده، بی‌وقوف، بی‌تجربه.

سر برآرد او دگر ره شرمسار اندرافتد باز در رُو همچو مار (۲۱۶۰)

آن بنده یکبار دیگر با شرمساری سر از سجده برمی‌دارد، لیکن از شدّت شرمندگی دوباره مانند مار به رو می‌افتد یعنی مجدّداً به سجده می‌رود.

باز گوید: سر برآر و باز گو که بخواهم جُست از تو مو به مو (۲۱۶۱)

حضرت حق‌تعالی بار دیگر به آن بنده می‌فرماید: سرت را از سجده بردار و اعمال خود را شرح بده که دقیقاً دربارهٔ آن سؤال خواهم کرد.

قوّتِ پاایستادن نبُودش که خطابِ هَیبتی بر جان زدش (۲۱۶۲)

آن بندهٔ شرمسار توانِ ایستادن ندارد، زیرا خطابِ پُرهیبتِ حضرت حق بر جانش اثر نهاده است.

پس نشیند، قَعده ز آن بارِ گران حضرتش گوید: سخن گو با بیان (۲۱۶۳)

خلاصه آن بنده از بار گرانِ آن خطاب، ناچار می‌نشیند و خداوند به او می‌گوید: حالا خوب شرح بده.

نعمتت دادم، بگو شکرت چه بود؟ دادمت سرمایه، هین بنمای سود (۲۱۶۴)

به تو آن همه نعمت دادم، بگو ببینم چگونه شکر نعمت‌ها را بجا آورده‌ای؟ و به تو آن همه سرمایه و امکانات دادم، سودش را نشانم بده.

رو به دستِ راست آرَد در سلام سویِ جانِ انبیا و آن کِرام (۲۱۶۵)

بندهٔ بیچاره به هنگام سلام نماز به سمت راست می‌نگرد؛ یعنی روی خود را به سوی ارواح پاک انبیاء و بزرگمردان الهی می‌کند.

یعنی: ای‌شاهان، شفاعت کین لئیم سخت در گِل ماندش پای و گلیم (۲۱۶۶)

یعنی با زبان حال می‌گوید: شفاعتم کنید که این آدمِ فرومایه در گِل و لای گناهِ خود، فرومانده است.

بیانِ اشارتِ سلام سویِ دست راست در قیامت از هیبتِ محاسبهٔ حق و از انبیاء استعانت و شفاعت خواستن

(۲۱۶۷) انبیا گویند: روزِ چاره رفت چاره آنجا بود و، دست‌افزارِ زَفْت

پیامبران به‌آن بندهٔ گناهکار می‌گویند: روز چاره‌جویی سپری شد و چاره و وسیلهٔ بزرگ و نیرومند فقط در دنیا بود. [منظور اینکه چارهٔ نجات و وسیلهٔ رستگاری که همانا اعمال صالحه و اخلاق حسنه است مختص به دنیا بود. اینجا موقع دیدن نتیجهٔ اعمال است[۱].]

(۲۱۶۸) مرغِ بی‌هنگامی‌ای بدبخت، رَوْ ترکِ ما گو، خونِ ما اندر مَشَوْ

تو مرغِ بی‌هنگامی[۲]، ای نگون‌بخت برو و ما را رهاکن و ما را مضطرب و پریشان مکن. [اینکه منظور از «خونِ ما اندر مَشَوْ» چیست؟ شارحان مثنوی، بیانات مختلفی دارند. برخی گفته‌اند: ما را هم آلودهٔ گناهان خویش مکن[۳]. برخی نیز گفته‌اند: ما را به گناه خود و در نتیجه به کیفر خود، آلوده مکن[۴]. برخی هم گفته‌اند: ما را به جهت شفاعتِ نابجا در بارگاه خدا ساقط مکن[۵]. یوسف‌بن احمد مولوی گوید: به ما اضطراب مده[۶]. خوارزمی، لازم آن را بیان داشته و می‌گوید: تخم تصوّر باطل و خیال خام در زمین دل مکار که به حکم لِکُلِّ امْرِیءٍ مِنْهُمْ یَوْمَئِذٍ شَأْنٌ یُغْنیه، ما را چندان، ابتلای خود هست که پروای خویش و بیگانه نیست و هیچکس را از ما مجالِ تصرّف در این کار خانه نی[۷]. انقروی گوید: ما را مضطرب و متألّم مکن[۸]، همهٔ این وجوه با یکدیگر قابل جمع است.]

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۸۲۷.
۲. توضیحِ آن در شرح بیت (۹۴۳) دفتر اوّل آمده است.
۳. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۲۲۳.
۴. مثنوی (استعلامی)، ج ۳، ص ۳۱۷.
۵. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۷، ص ۵۰۳.
۶. المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۲۹۸.
۷. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۷۸.
۸. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۸۲۷.

(۲۱۶۹) رو بگرداند بـه سـویِ دستِ چپ درتبار وخویش،گویندش‌که خَپ[1]

در این هنگام آن بندهٔ گناهکار به سمت چپ روی می‌کند و به سوی اقـوام و کسـان خویش متوجّه می‌شود. همینکه آنها متوجّه این امر می‌شوند به او می‌گویند: خفه شو.

(۲۱۷۰) هین جوابِ خویش گو با کـردگار ماکه‌ایم؟ ای خواجه دست از ما بدار

پاسخِ آفریدگار را بده، ای خواجه ما دیگر چه کاره‌ایم؟ دست از سرِ ما بردار. [دو بیت فوق اشاره است به آیهٔ ۳۵و ۳۶ سورهٔ عَبَس: يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ اَخيهِ وَ اُمِّهِ وَ اَبيهِ وَ صاحِبَتِهِ وَ بَنيهِ. «روز رستاخیز، روزی است که انسان از برادر و مـادر و پـدر و هـمسر و فـرزندش گریزد.»]

(۲۱۷۱) نی ازین سو،نی از آن‌سو چاره شد جانِ آن بیچاره‌دل، صد پـاره شـد

نه از این طرف چاره‌ای است و نه از آن طرف. جانِ آن بیچاره صد تکّه می‌شود.

(۲۱۷۲) از هـمه نـومید شـد مسکـین‌کیا پس برآرد هر دو دست اندر دعا

وقتی آن درماندهٔ بزرگ از همه طرف نومید و مأیوس گردد هر دو دستش را به دعـا بلند می‌کند و می‌گوید:

(۲۱۷۳) کـز هـمه نـومید گشـتم ای خـدا اول و آخِـــر تـــویی و مـــنتها

خداوندا از همگان نومید شده‌ام. اوّل و آخر و مرجع و پناهگاهِ همه تویی.

(۲۱۷۴) در نماز این خوش‌اشارت‌ها ببین تا بدانی، کین بخواهد شـد یـقین

در نماز، به همهٔ این اشارات و رموزِ لطیف توجّه کن تا بدانی که هـمهٔ ایـنها در روز قیامت یقیناً واقع خواهد شد. [برخی گویند که مراد از «نماز» در این بیت، نمازگزار است کـه راکع و ساجد می‌شود[2].]

---

۱. خَپْ: خفه شو. فعل امر از خَپیدن.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر سوّم، ص۸۲۸.

(۲۱۷۵) بـــچّه بـیرون آر از بـیضهٔ نـماز سرمزن‌چون مرغ بی‌تعظیم وساز[۱]

نتیجه و مقصود نهائی نماز را باید از صورت و آداب ظاهری آن به‌دست بیاوری. و مبادا مانند مرغ، بی‌نظم و ترتیب، سرت را تندتند پایین و بالا کنی. [«بیضهٔ نماز» کنایه از آداب ظاهری و صورت نماز است که به تخمِ مرغ تشبیه شده. و «بچه بیرون آر» اشاره دارد به اینکه باید تخم را مبدّل به جوجه کنی. بنابراین همانطور که علّت غایی تخم، جوجه است، همینطور منظور از آداب و رسوم ظاهری نماز، دریافتنِ روح بندگی است. پس ای نمازگزار، نماز را با خشوع و خضوع بخوان تا از آن حظّ و بهره‌ای ببری. امام محمّد غزالی گوید: بدان که آنچه گفتیم (از آداب نماز) کالبد و صورت نماز بود، و این صورت را حقیقتی هست که آن روح وی است[۲]. **نَهانی (رَسُولُ‌اللّهِ) عَنْ نَقْرَةٍ کَنَقْرَةِ الدّیکِ وَ اِقعاءٍ کَاِقْعاءِ الْکَلْبِ وَالْـتِفاتٍ کَـالْتِفاتِ الثَّعْلَبِ**[۳]. «رسول خدا مرا نهی کرد از نوک زدن مانند نوک زدن خروس و نشستنِ بر نشیمن مانند بر نشیمن نشستنِ سگ و به چپ و راست نگاه کردن، همانند به چپ و راست نگاه کردنِ روباه.» و این کنایه از سرسری خواندن نماز است.]

شنیدنِ دَقوقی در میانِ نماز، افغانِ آن کشتی که غرق خواست شدن

(۲۱۷۶) آن دَقوقی در امـامت کـرد سـاز اندر آن سـاحل درآمـد در نـماز

دقوقی برای پیشنمازی، آماده شد و در آن ساحل به نماز ایستاد. [برخی از شارحان حادثهٔ دریا و برخاستن طوفان به خطر افتادن کشتی و ساکنان آن را تأویـل کـرده و چـنین گفته‌اند: مراد از کشتی، دقوقی است، و مراد از ساکنان کشتی، حواس و قوای جسـمانی چـه قوای روحانی از غرق شدن نمی‌ترسند، بلکه خواهان غرق شدن در دریای احدیت‌اند. چون دقوقی به حضرت احدیت که موجب فنای بشریت است توجّه داشت، توجّه وی به‌صورت نماز، متمثّل شد. بنابراین جسمِ او به صورتِ کشتی و قُوایِ آن، به صورت ساکنان کشتی تمثّل یافت. و چون در آن حالت، در آستانه فنای فی‌اللّه قرار گرفته بود این حالت فنا به‌صورت غرق‌شدن کشتی در دریا نمودار شد، و مراد از ساحل، عالم مثال است[۴] و تا آخر این داستان، همهٔ اجزاء آن واقـعه را

---

۱. ساز: منظور آمادگی روحی و قلبی است. ساز، لفظاً به معنی ساختن و سامان است.
۲. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۱۶۵.
۳. احادیث مثنوی، ص ۸۶.
۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۴۳.

تأویل کرده‌اند که تکلّف و تصنّع در آن بارز است. البتّه نیازی به این تأویلات نیست و اگر آن حادثه را حمل بر ظاهر کنیم هیچ خللی به مکاشفات روحی دقوقی وارد نمی‌سازد.]

و آن جماعت در پیِ او در قیام اینْت[1] زیبا قوم و، بگزیده امام (۲۱۷۷)

آن جمع هفت نفرهٔ اولیاء نیز در پشت سر دقوقی به نماز ایستادند. عجب جمع شکوهمند و عجب پیشنماز زُبده‌ای.

ناگهان چشمش سویِ دریا فتاد چون شنید از سویِ دریا داد داد (۲۱۷۸)

ناگهان چشم دقوقی به پهنهٔ دریا افتاد، زیرا از جانبِ دریا فریاد و فغانِ جمعی شنیده می‌شد که تقاضای کمک داشتند.

در میانِ موج دید او کشتیی در قضا و در بلا و زشتیی (۲۱۷۹)

دقوقی در میان امواج، کشتی‌ای دید که دچار قضا و بلا و حادثهٔ ناگواری شده بود.

هم شب و، هم ابر و، هم موجِ عظیم این سه تاریکی و، از غرقابِ بیم (۲۱۸۰)

هم شب بود و هم هوا ابری بود و هم امواج عظیمی از سطح دریا برخاسته بود. بنابراین از یک طرف این سه تاریکی دست به دست هم داده بود و از سویی بیم غرق شدن کشتی نیز وجود داشت. [آیهٔ ۴۰ سورهٔ نور را تداعی می‌کند: **اَوْ کَظُلُماتٍ فی بَحْرٍ لُجّیٍ یَغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِه سَحابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ**... «یا همچون تاریکی‌هایی در دریایی ژرف که فرو پوشدش موجی و از زَبَرِ آن موجی دیگر است و از زَبَرِ آن، ابری گرانبار. تاریکی‌های انباشته شده بر روی هم...»]

تندْبادی همچو عزرایـیل خاست موج‌ها آشوفت اندر چپّ و راست (۲۱۸۱)

در این هنگام طوفانی هولناک برخاست که همچون عزرائیل جان‌ستان بود و امواج را از چپ و راست برهم می‌کوفت.

---

۱. اینت: ر.ک. بیت (۱۱۲۹) دفتر دوّم.

(۲۱۸۲) اهـلِ کشـتی از مَـهابت کـاسته نـــعرهٔ واویـلها بـــرخـاسته

ساکنان کشتی از بیم، کاملاً خود را باخته بودند و نعره‌هایِ واویلا، واویلایِ آنان بـه آسمان می‌رسید.

(۲۱۸۳) دست‌ها در نوحه بر سر مـی‌زدند کافر و مُلْحِد همه مُخْلِص شـدند

ساکنانِ کشتیِ حادثه‌دیده شیون‌کنان، دست بر سر می‌کوفتند و در آن معرکه، کـافران و بی‌دینان نیز خالصانه از خدا یاری می‌خواستند. [از این بیت به بـعد مـضمون آیـهٔ ۶۷ سـورهٔ عنکبوت و آیهٔ ۶۷ سورهٔ إسراء و آیهٔ ۲۳ـ۲۲ سورهٔ یونس را تداعی می‌کند، آیهٔ اخیر را نقل می‌کنیم: هُوَ الَّذی یُسَیِّرُکُمْ فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتّی اِذا کُنْتُمْ فِی الْفُلْکِ وَ جَرَیْنَ بِهِمْ بِریحٍ طَیِّبَةٍ وَ فَرِحُوا بِها جاءَتْها ریحٌ عاصِفٌ وَ جاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ کُلِّ مَکانٍ وَ ظَنُّوا اَنَّهُمْ اُحیطَ بِهِمْ دَعَـوُا اللّـهَ مُخْلصینَ لَهُ الدّینَ لَئِنْ اَنْجَیْتَنا مِنْ هٰذِهِ لَنَکُونَنَّ مِنَ الشّاکِرینَ فَلَمّا اَنْـجیهُمْ اِذاهُـمْ یَـبْغُونَ فِی‌الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ... «اوست خدایی که شما را در خشکی و دریا می‌بَرَد؛ تا اینکه به کشتی می‌نشینید و بادِ موافق، اهلِ کشتی را (به سویِ مقصد) حرکت می‌دهد و آنان شادمان. نـاگـهان تُندبادی می‌وَزَد و خیزاب‌ها از هر سو بر آنان می‌تازد و هلاک خود را حتمی می‌بینند، در این هنگام خدا را خالصانه می‌خوانند و عهد می‌کنند که اگر ما را نجات دهی حتماً از سپاسگزاران خواهیم بود.امّا هنگامی که آنها را می‌رهانیم (دوباره) در زمین به ستم می‌پردازند...» چه غالب آدمیان در هنگام گرفتاری، خدا را یاد می‌کنند و در موقع نعمت و راحت از او غافل می‌شوند.]

(۲۱۸۴) با خدا با صـد تـضرّع آن زمـان عهدها و نـذرها کـرده بـه جـان

در آن لحظاتِ پُرخوف و خطر، با شیون و زاری، با خدا عـهدها مـی‌بستند و نـذرها می‌کردند.

(۲۱۸۵) سر برهنه در سجود، آنها که هیچ رویشان قـبله نـدید از پـیچ‌پیچ[1]

جملگیِ آنان با سری برهنه به سجده افتادند، در حالی که تا آن لحظه بر اثر مشـغلهٔ دنیوی حتی برای یکبار هم که شده رو به قبله نکرده بودند.

---

۱. پیچ پیچ: تو در تو، پُرپیچ و خم، گرفتاری و مشغله. منظور اشتغال به گرفتاری‌های دنیوی است.

گفته که بی‌فایده‌ست این بـندگی آن زمان دیده در آن صد زندگی (۲۱۸۶)

آنان تا پیش از این حادثهٔ هولناک به تمسخر می‌گفتند: عبادتِ خـدا اصـلاً فـایده‌ای ندارد، امّا به هنگام گرفتارشدن در چنگالِ بلا، در عبادت و نیایش حق، صد نوع زندگی و بقا می‌دیدند. [برخی گفته‌اند: حق فرموده است که این بندگی در حین بلا بی‌فایده است، ولی شما گمان دارید که در آن، صد نوع زندگی است[1].]

از هـمه اومـید بُـبْریده تـمام دوستان و خال و عَمّ، بابا و مـام (۲۱۸۷)

آنان از همه کس قطع امید کرده بودند، یعنی نه در فکر دوستانِ خود بودند و نه در فکر دایی و عمو و پدر و مادرِ خود.

زاهد و فاسق شـد آن دَم، مُـتَّقی همچو در هنگامِ جان‌کندن، شَـقی (۲۱۸۸)

در آن لحظاتِ مرگبار، آدم‌هایِ فاسق و تباهکار، پرهیزگار شده بودند، چنانکه بدکاران به هنگام جان دادن پرهیزگار می‌شوند.

نی ز چپشان چاره بود و، نی ز راست حیله‌ها چون مُرد، هـنگامِ دعـاست (۲۱۸۹)

برای ساکنانِ کشتی، هیچ چاره‌ای از هیچ طرفی وجود نداشت. زیرا وقتی که تدبیرها و حیله‌ها به نتیجه‌ای نینجامد هنگام دعا کردن فرا می‌رسد.

در دعـا ایشـان و در زاریّ و آه بر فلک ز ایشان شده دودِ سـیاه (۲۱۹۰)

آن حادثه‌دیدگان، جملگی از صمیم دل به دعا و شیون و آه پرداختند، به طوری که دود سیاهِ آه و شیونشان به آسمان می‌رسید.

دیو آن دَم از عداوت بَـیْن بَـیْن[2] بانگ زد کای سگ‌پرستان عِلّتَیْن (۲۱۹۱)

در آن لحـظه، شـیطان از رویِ دشـمنی پـیش رفت و بـه شـیون‌کنندگان گـفت: ای

---

۱. ارمغان مثنوی، ص ۱۰۰.

۲. بَیْن بَیْن: میانهٔ نیک و بد و میانه کوتاه و بلند و میانهٔ سخت و نرم، میانهٔ سبک و سنگین و متردّد شدن میان ←

سگ‌پرستان، یعنی ای کسانی که هوای نفس خود را معبود خود کرده‌اید، دور شوید که شما دوگونه بیماری دارید. [قسمتی از آیهٔ ۲۳ سورهٔ جاثیه را تداعی می‌کند: اَفَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَواه... «آیا دیدی آن را که هوای نفسِ خود را معبود خود ساخت...؟» آن دو بیماری، گویا به غفلت و عصیان آنان اشارت دارد.]

(۲۱۹۲) مرگ‌وجَشک[۱]،ای‌اهلِ انکار و نفاق عاقبت خواهد بُدَن این اتفاق

ای منکران و منافقان مرگ و آزار بر شما باد، این اتفاق بالاخره رخ خواهد داد. [این اتفاق کدام اتفاق است؟ آیا شیطان برای تضعیفِ روحیّه اهل کشتی به آنان می‌گوید بالاخره کشتی غرق خواهد شد یا منظور از «اتفاق» خلاصی آنان از ورطهٔ دریا و بازگشت دوباره به غفلت و عصیان است و یا مرگِ محتوم که بالاخره همه را گرفتار خواهد کرد؟ چه دیر و چه زود! ظاهراً هر سه وجه محتمل است.]

(۲۱۹۳) چشمتان تر باشد از بعدِ خلاص که شوید از بهرِ شهوت دیوِ خاص

چه فایده از این گریه‌ها که اگر خلاص شوید به سبب غلبهٔ شهوت هرکدام به شیطانی خاص مبدّل خواهید شد[۲]. [وجوه دیگر مصراع اوّل: آیا پس از رهایی از ورطهٔ خطر، چشمانتان باز از توبه و استغفار اشک‌آلود می‌ماند؟ وجه دیگر: اکنون چشمانتان اشک‌آلود است، امّا بعد از خلاصی، چنین حالتی ندارید[۳]. وجه دیگر: بعد از خلاصی، از حق غافل و کور خواهید شد و در معاصی و شهوات خواهید افتاد و به علّت این دو امر، تا آخر عمرتان خواهید گریست[۴].]

→

دو چیز. (فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۲،ص ۲۲۶) با توجه به این معنی شاید منظور این باشد که شیطان، طبق خاصیّتِ متلوّنِ خود به اقتضایِ شرایط حرف می‌زند، گاه علیه حق و گاه بر له حق. به اصطلاح دوپهلو حرف می‌زند. اکبرآبادی معتقداست که «بین» دوّم بنا به ضرورت شعری به جای مضافٌ‌الیه آمده یعنی شیطان درآن وقت از عداوت، میان ایشان بانگ‌می‌زد... (شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۵۸)

۱. جَشک: رنج و بلا و پریشانی.

۲. ارمغان مثنوی، ص ۱۰۰.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۸۳۶.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۶۰.

یادتان ناید که روزی در خطر　　دستتان بگرفت یزدان از قَدَر[1]　　(۲۱۹۴)

دیگر یادتان نمی‌آید که روزی، گرفتار خطر بودید و خداوند، دست شما را در تنگنا گرفت و نجاتتان داد.

این همی‌آمد ندا از دیو، لیک　　این سخن را نشنود جز گوشِ نیک　　(۲۱۹۵)

این ندا همچنان از سوی شیطان برمی‌خاست، امّا این سخن را هر گوشی نمی‌توانست بشنود، بلکه فقط گوش‌های شنوا آن را می‌شنید.

راست فرموده‌ست با ما مصطفیٰ　　قطب و شاهنشاه و دریایِ صفا　　(۲۱۹۶)

حضرت مصطفی(ص که قطب و شاه انبیاء و اولیاء و دریای صفاست به ما سخن راستی فرمود که:

کانچه جاهل دید خواهد عاقبت　　عاقلان بینند ز اوّل مرتبت　　(۲۱۹۷)

هر آن‌چه را که آدم نادان در پایان هر کار می‌بیند، همان را خردمند در آغاز می‌بیند.
[مناسب است با این فرمایش حضرت امیرمؤمنان(ع) اَوَّلُ رَأیِ الْعاقِلِ آخِرُ رَأیِ الْجاهِلِ[2].
«آغاز رأی خردمند، پایانِ رأی نادان است.»]

کارها ز آغاز اگر غیب است و سِرّ　　عاقل اول دید و، آخِر آن مُصِرّ[3]　　(۲۱۹۸)

عاقبتِ کارها اگرچه از ابتدا، پوشیده ومستور است، بااین‌حال شخص خردمند، عاقبتِ کارها را ازابتدامی‌بیند، امّا شخص نادان‌که براشتباه ولجاجت اصرارمی‌ورزد در پایانِ کار می‌بیند.

اوّلش پوشیده باشد و آخِر آن　　عاقل و جاهل ببیند در عیان　　(۲۱۹۹)

نتیجهٔ کارها، در آغاز پوشیده و نامعلوم است، امّا بالاخره آن امور پنهان، آشکار

---

۱. قَدَر: معانی بسیار دارد از آن جمله به معنی تنگ کردن است، چنانکه در آیهٔ ۳۰ سورهٔ اِسراء به همین معنی آمده. بیت فوق ظاهراً بدان نظر دارد.
۲. احادیث مثنوی، ص ۸۶.
۳. مُصِرّ: اسم فاعل از مصدر اِصرار به معنی اصرارکننده، در اینجا منظور اصرارکنندهٔ بر گناه و لغزش است.

می‌شود و خردمند و نابخرد آشکارا می‌بینند.

(۲۲۰۰) گر نبینی واقعهٔ غیب ای عَنود حَزْم را سیلاب کَی اندر ربود؟

ای ستیزه‌گر اگر وقایع پوشیده را قبل از وقوع نمی‌توانی ببینی، احتیاط و دوراندیشی را کی سیلاب بُرده است؟ یعنی دوراندیشی تو را که از تو نگرفته‌اند.

(۲۲۰۱) حزم چه بود؟ بدگُمانی در جهان دَم به دم بیند بلایِ ناگهان

احتیاط و دوراندیشی چیست؟ سوءظن داشتن نسبت به امور دنیا، و دم به دم بلای ناگهانی دیدن. [زیرا نسبت به این دنیا، حسن ظن داشتن و اینجا را جایگاه امن و امان دانستن، کار آدم‌های ظاهربین است، دوراندیشان، محتاطانه با دنیا برخورد می‌کنند. مولانا دوراندیشیِ انسان‌های فکور و محتاط را در تمثیلی چنین بیان می‌فرماید. اشاره به حدیثی دارد که شرح آن در بیت (۲۶۸) همین دفتر آمده.]

تصوّراتِ مردِ حازم

(۲۲۰۲) آن‌چنانکه ناگهان شیری رسید مرد را بربود و در بیشه کشید

برای مثال فرض کنید شیری ناگهان از راه می‌رسد و شخصی را می‌گیرد و با خود به درون جنگل می‌برد.

(۲۲۰۳) او چه اندیشد در آن بُردن؟ ببین تو همان اندیش ای استادِ دین

ای استادِ دین، ببین آن کسی که اسیرِ پنجه‌های مرگبار و دندان‌هایِ جان‌ستان شیرِ مهاجم شده و آن شیر دارد او را کشان‌کشان با خود به درونِ جنگل می‌بَرَد، در چه فکری است؟ تو نیز اکنون در همان اندیشه باش. [آیا آن شخص در چنین موقعیتِ هولناک در فکر توسعهٔ اموال و املاک خویش است و یا در اندیشهٔ فلان معاملهٔ سودآور؟ آیا او در این مهلکه در فکر حلِّ غوامض فلسفی و کلامی است و یا کشف قوانین تازهٔ طبیعت؟ قهراً در هیچیک از این اندیشه‌ها نیست، بلکه فقط به فکر جانِ خود است. پس ای انسان حالِ تو باید همسانِ حال او باشد، یعنی هماره باید خود را مقهور پنجهٔ قضای الهی بدانی.]

می‌کشد شیرِ قضا در بیشه‌ها جانِ ما مشغولِ کار و پیشه‌ها (۲۲۰۴)

حال که این مقدّمه را دانستی اینک بدان که شیرِ قضا و قَدَر نیز ما را به سویِ جنگلِ مرگ و فنا کشان‌کشان می‌بَرَد، درحالی که نَفْسِ ما سرگرم کارها و مشاغل دنیوی است.

آن‌چنان کز فقر می‌ترسند خلق زیرِ آب شور رفته تا به حلق (۲۲۰۵)

مردم دنیا چنان از فقر و تنگدستی می‌هراسند که تا خِرخِره زیرِ آبِ شور رفته‌اند. [مراد از «آبِ شور» کسب و کار و اموال و ارزاقِ بی‌شمار است[1]. و مشاغل دنیوی است.]

گر بترسندی از آن فقرْآفرین گنج‌هاشان کشف گشتی در زمین (۲۲۰۶)

اگر مردم دنیا همانطورکه از فقر می‌ترسند، از خدائی که فقر را آفریده‌می‌ترسیدند، قطعاً گنج‌ها و دفینه‌های زمینی برای آنان عیان می‌شد. [مناسب است با آیهٔ ۹۶ سورهٔ اعراف: **وَلَوْاَنَّ اَهْلَ الْقُریٰ آمَنوا وَ اتَّقُوا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالْاَرْضِ**. «اگر اهلِ شهرها ایمان آرند و پروا پیشه سازند، هر آینه(درهایِ) برکاتِ آسمان و زمین را به رویشان بگشاییم.»]

جمله‌شان از خوفِ غم در عینِ غم در پَیِ هستی فتاده در عدم (۲۲۰۷)

همهٔ مردم از بیمِ اندوه به اندوه دچارند و به خاطر وجودِ موهوم و مجازی دنیا (که نیستِ هست‌نماست، از حق محروم مانده‌اند.) راه نیستی و هلاک درمی‌نوردند.

دعا و شفاعتِ دَقوقی در خلاص کشتی

چون دَقوقی آن قیامت را بدید رحمِ او جوشید و اشک او دوید (۲۲۰۸)

همینکه دقوقی، آن هنگامهٔ عظیم را دید، دریای عطوفت و مهربانی‌اش جوشیدن گرفت و اشک از چشمانش سرازیر شد.

گفت: یارب منگر اندر فعلشان دستشان گیر ای شه نیکونشان (۲۲۰۹)

دقوقی گفت: پروردگارا به اعمال زشت این قوم نگاه نکن، ای سلطانِ نیکوصفت، به

---

۱. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۸۴۱.

برکت فضل و عنایت خود دستشان را بگیر و از ورطهٔ هلاک نجاتشان ده.

(۲۲۱۰) خوش سلامتشان به ساحل باز بَر ای رسیده دستِ تو در بحر و بَـر

الهی آنان را خوش و سلامت به ساحل بازگردان، ای خدایی که دست قدرت و تصرّفِ تو بر دریا و خشکی احاطه دارد.

(۲۲۱۱) ای کـریم و ای رحـیم سـرمدی درگذار از بـدسِگالان ایـن بـدی

ای بخشنده و ای مهربانِ جاودان، این بلا را از آن بداندیشان رفع فرما.

(۲۲۱۲) ای بداده رایگان صد چشم و گـوش بی ز رَشْوَت بخش کرده عقل و هوش

ای خدایی که بی‌عوض، صد چشم و گوش به بندگانت عطا کرده‌ای؛ و ای خدایی که بدون گرفتن رشوه‌ای به ما عقل و هوش داده‌ای. یعنی بدون آنکه سودی ببری مـی‌بخشی و نعمت عقل و هوش به ما عطا می‌فرمایی.

(۲۲۱۳) بیش از اسـتحقاق بـخشیده عـطا دیده از ما جـمله کـفران و خـطا

ای خدایی که بیشتر از استحقاق ما به ما نعمت عطا فرموده‌ای، در حالی که ناسپاسی‌ها و لغزش‌های بسیاری از ما دیده‌ای.

(۲۲۱۴) ای عـظیم از مـا گـناهانِ عـظیم تو توانـی عـفو کـردن در حـریم

ای خداوند بزرگ، تنها تو می‌توانی در حریم کبریائی خود، گناهانِ بزرگ مـا را بـبخشی.[از آداب دعا اینست که دعاکننده، به گناهان خود اعتراف کـند، چـنانکه دقـوقی کـرد. درکـتب ادعـیه، آدابی برای دعاکردن نوشته شده که یکی از آنها، اعتراف قلبی و لسانی به‌گناهان پیشین خود است.]

(۲۲۱۵) ما ز آز و حرص، خود را سوختیم وین دعـا را هـم ز تـو آمـوختیم

پروردگارا ما بر اثر غلبهٔ حرص و آز، خِرمنِ ایمان خود را سـوزانـدیم، تـازه هـمین دعایی را که می‌کنیم نیز از تو آموخته‌ایم.[یعنی تو خود به ما یاد دادی که تو را بخوانـیم. بـه شرح بیت (۱۷۹) و (۷۵۶) همین دفتر رجوع شود.]

حـــرمتِ آن کـــه دعـا آمـوختی　　در چنین ظلمت چـراغ افـروختی　　(۲۲۱۶)

به حرمت اینکه به ما دعا آموختی و در تاریکخانهٔ وجودمان، چراغِ فروزانِ ذکر و دعا را روشن کردی، این بَلازدگان را نجات ده.

همچنین می‌رفت بر لفـظش دعـا　　آن زمـــان چـون مـادرانِ بـاوفا　　(۲۲۱۷)

در آن لحظات، دقوقی مانند مادران مهربان، یکسره دعا می‌کرد.

اشک‌می‌رفت‌ازدوچشمش‌وآن دعا　　بی‌خود از وی می‌برآمد بـر سـما　　(۲۲۱۸)

دقوقی سخت می‌گریست و از چشمانش، اشک سرازیر می‌شد و در آن حال که از خود بیخود شده بود دعا می‌کرد و آن دعاها به آسمان می‌رسید. یعنی مقبولِ درگاه حق قرار گرفت.

آن دعایِ بیخودان، خود دیگر است　　آن دعا زو نیست، گفتِ داور است　　(۲۲۱۹)

این بیت در جوابِ سؤال و یا اعتراضی مقدّر است؛ گویا کسی به‌طریق اسـتفهام و یـا بر سبیل اعتراض می‌گوید: یا حضرتِ مولانا مگر اینگونه شیون‌ها و دعاها و تضرّع‌ها در وسطِ نماز، نماز را باطل نمی‌کند؟ و اصولاً کسی‌که از قید هستی موهوم گذشته و «من و مـائی» را پشتِ‌سر نهاده و به‌مرتبهٔ محو و بیخویشی رسیده دیگر چه‌نیازی به‌دعا دارد؟ امّا جواب: دعایی که انسان در حالتِ محو و بیخویشی می‌کند، با دعایی که آدمی در حالت صحو و باخویشی می‌کند خیلی تفاوت دارد، دعایی که انسان در حالتِ بیخویشی می‌کند آن دعا از دعا کـننده نیست بلکه از حضرت احکم‌الحاکمین است. [خوارزمی گوید: مراد از این نماز نه ایراد ارکان مخصوصه است، بلکه طهارت این نماز، ترکِ دنیاست و تحریمهٔ او، تحریم ملاحظهٔ ماسویٰ و تکبیر او، تکبیر فنا، لاجَرَم دعائی که مشابهٔ کلام ناس باشد قاطع این صلوة نتواند بود[۱]. مولانا در مثنوی به‌کرّات گفته است که انسان در حالت محو و استغراق هـمهٔ رسـوم و آثـارش در مشهود خود فانی می‌شود و بیانش منقطع می‌گردد و دعا به‌مرتبهٔ صحو و باخویشی تعلّق دارد و هنوز بنده، رسوم و آثارِ من و مائی خود را بکلّی در حضرت حق فانی نکرده است[۲]. در بیت فوق و ابیات بعدی به دفع اِشکال در این باب می‌پردازد و از آن جمله می‌گوید، گویندهٔ این دعا

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۸۰.

۲. ر.ک. بیت (۱۲۹ـ۱۲۸) و (۵۱۷) دفتر اوّل.

حضرت حق است نه شخص و بدین ترتیب غبار شبهه را از اذهان می‌زداید.]

(۲۲۲۰) آن‌دعا،حق‌می‌کند، چون او فناست آن دعا و آن اجابت از خداست

اگر با دیدهٔ حقیقت‌بین بنگری خواهی دید که آن دعا را حضرت حق می‌کند نه انسانِ مستغرق و بیخویش، زیرا او در مرتبهٔ فناست و در این مرتبه همهٔ افعال و رسوم و آثار انسان به اختیار حق صورت می‌بندد. در این‌حال خدا دعا می‌کند و خدا نیز اجابت.[کسی که همهٔ آثار و رسومش در مشهودِ حقیقی محو و فانی شده دیگر هیچ‌گونه اختیارِ شخصی ندارد، کاهی است در امواج دریا.]

(۲۲۲۱) واسطه مخلوق، نی اندر میان بیخبر ز آن لابه‌کردن جسم و جان

در اینگونه دعاها، مخلوق واسطه نیست، و حتّی جسم و جان آدمی نیز از آن تضرّع‌ها بی‌خبر است.

(۲۲۲۲) بندگانِ حق، رحیم و بُردبار خویِ حق دارند در اصلاحِ کار

بندگان برگزیدهٔ خداوند، هم مهربان‌اند و هم شکیبا. آنان در اصلاح کار مردم صفاتِ الهی دارند. [زیرا به اخلاق خداوند، متخلق شده‌اند.]

(۲۲۲۳) مهربان، بی‌رَشوتان، یاری‌گَران در مقامِ سخت و، در روزِ گران

این بندگان خاص الهی، مهربان‌اند و بی‌غرض و چشمداشت نیکی می‌کنند و در مواقع سخت و روزهایِ ناگوار یار و یاورِ مصیبت‌دیدگان‌اند. [در یکی از سروده‌های عارفانهٔ هندی آمده است: باید در انجام وظیفهٔ خویش بی‌غرض و چشمداشت کوشید و خویشتن را از خواهش‌ها و سود و زیان و کامکاری و ناکامی دور داشت... حاصل آنکه هر کاری می‌کنید از برای خشنودی خدا کنید و در انجام کارها سود خویش را در نظر نگیرید. و بدین حقیقت و مقام عالی نتوان رسید مگر پس از درک فرق میان جان و تن یا روح و ماده، این راه را طریق زهد و عرفان یا راه روحانیّت می‌نامند[۱].]

---

۱. بگوت گیتا، ص ۷.

هین بجو این قوم را ای مبتلا　　هین غنیمت دارشان پیش از بلا (۲۲۲۴)

ای بَلازده بهوش باش و این گروه از اولیاء را جستجو کن و پیش از دچار شدن به بلا، مصاحبت اینان را غنیمت شمار.

رَست کشتی از دَمِ آن پهلوان　　وَ اهلِ کشتی را به جهدِ خود گُمان (۲۲۲۵)

با نَفَسِ گرم و فرخندهٔ آن پهلوان عرصهٔ عرفان، کشتیِ حادثه‌دیده، از ورطهٔ بلا نجات یافت، در حالی که ساکنان کشتی خیال می‌کردند که این سعی و تلاش آنان بود که کشتی را از کام بی‌امان امواج رهانید.

که مگر بازویِ ایشان در حَذَر　　بر هدف انداخت تیری از هنر (۲۲۲۶)

ساکنانِ کشتی گمان می‌کردند که بازوی تدبیر و چاره اندیشی آنان بود که تیری را با کمال مهارت به هدف زده است. [یعنی گمان کردند که رهایی از غرقاب فنا حاصل نشد مگر با نیروی تدبیر آنان. بنابراین سرمستانه می‌گفتند: دیدید با سعی و تلاش و رأی صواب از مَغاکِ هلاک جَستیم!]

پا رهانَد رُوبهان را در شکار　　و آن ز دُم دانند روباهان غِرار[1] (۲۲۲۷)

برای مثال، روباهان را به هنگامِ صید و شکار، پاهاشان از دام صیّادان می‌رهاند، در حالی که روباهان، سرمستانه نجاتِ خود را از دُمشان می‌دانند. [دُمِ روباه، زیبا و پُرجلوه است تا جایی که به صورت مَثَل درآمده است. ظاهربینان از شناخت علل و اسبابِ حقیقی پدیده‌های عالَم درمانده‌اند و به علل موهوم، دل خوش کرده‌اند. پایِ روباه در اینجا کنایه از عللِ حقیقی و دُمِ او کنایه از علل موهوم است. از مصادیق این روباه‌صفتان، فلسفیان‌اند که مفتون جلوه‌های دُمِ استدلال خود هستند.]

عشق‌ها با دُمِّ خود بازند کین　　می‌رهاند جان ما را در کمین (۲۲۲۸)

روباهان با دُم خود، عشق‌بازی می‌کنند، یعنی بدان می‌بالند و آن را عزیز می‌دارند و

---

۱. غِرار: گول خوردن، غفلت، بی‌خبری. غَرارة نیز به همین معنی است.

می‌گویند: این دُم، ما را از دام و کمین صیّادان می‌رهاند!

(۲۲۲۹) روبـــها، پـا را نگـه دار از کـلوخ پاچونبُود،دُم‌چه سود ای چشم‌شوخ؟

ای روباهِ سرمست، مواظب پایت باش که به سنگ نخورد و زخـمی نشـود، زیـرا ای گستاخ، اگر پا نداشته باشی، دُم چه فایده‌ای برای تو دارد؟

(۲۲۳۰) ما چو روباهیم و پـایِ مـا کِـرام می‌رهاندمان ز صد گـون انـتقام

ما انسان‌های اهل تدبیر و ترفند نیز مانند روباهیم، و اولیای بزرگوار خدا به منزلهٔ پای ما هستند. و این اولیای خدا هستند که ما را از صد نوع مصیبت و بلا می‌رهانند.

(۲۲۳۱) حیلهٔ باریکِ ما چـون دُمِّ مـاست عشق‌ها بازیم با دُم چپّ و راست

حیله و تدبیر حساب شده و دقیق ما، به منزلهٔ دُمِ ماست و ما چپ و راست می‌رویم و با این دُم عشق بازی می‌کنیم و بدان می‌نازیم.

(۲۲۳۲) دُم بـجنبانیم ز اسـتدلال و مکـر تا که حیران مانْد از ما زید و بکر

ما دُم استدلال و تدبیر خود را پیوسته تکان می‌دهیم تا مردم را مجذوبِ خـود کـنیم. [خودنمایی و بزرگ‌نمایی، آفتِ روحِ آدمی است. این آفتِ مهلک، به گروه و یا صنف خاصّی اختصاص ندارد، بلکه در همهٔ گروه‌ها و اصناف اجتماعی فـراوان دیـده مـی‌شود و هـرکس می‌کوشد تا به نوعی خود را نشان دهد و حتّی بیش از آنچه هست خود را عرضه کند: زاهد به زهدش، متجدّد به آدابِ خودش، ثروتمند به ثروتش، عالم به علمش و... خلاصه، جلب انظار، زنجیری است گران بر بال و پَرِ روح انسان.]

(۲۲۳۳) طـــالبِ حَـیرانـیِ خـلقان شـدیم دستِ طَمَع انـدر الوهـیّت زدیـم

این ریاکاران با زبانِ حال می‌گویند: ما خواهانِ متحیّر کردن مردمان هستیم. یعنی بـا آراستن خود به زیورِ دین و ایمان می‌خواهیم خلق‌الله را مجذوبِ خود کنیم و حتّی به مـقام الوهیّت نیز چشم طمع دوخته‌ایم. [یعنی نَفْسِ امّارهٔ ما می‌کوشد خود را در لعابِ دین و ایمان پنهان کند و ریاساتِ ظاهرهٔ دنیوی را از آن طریق حاصل نماید. این خواستهٔ نَـفْس درواقـع

طمع بستن به مقام خداوندی است، چه نفس می‌خواهد که همگان اسیر و مجذوب او شوند و به رَسَنِ انقیاد او درآیند، و این همان مقامِ کبریایی است و کبریایی، خاص حضرت حق تعالی.]

تا به افسون، مالکِ دل‌ها شویم این نمی‌بینیم ما، کاندر گَویم[۱] (۲۲۳۴)

آن وعظ‌کنندگانِ ریاکار با زبانِ حال می‌گویند: ما با افسون، یعنی با سخنانِ جذّاب و پُر زرق و برقِ خود، دل مردم را تسخیر می‌کنیم و دیگر به این مسأله توجّه نمی‌کنیم که در گودالِ نفسانیات محبوسیم.

در گَویّ و، در چَهی ای قَلْتَبان[۲] دست وادار از سِبالِ[۳] دیگران (۲۲۳۵)

ای بی‌غیرت تو در گودالِ معصیت و چاهِ غفلت فروافتاده‌ای. ای واعظِ غیر متّعظ دست از سِبیلِ دیگران بردار، یعنی لازم نیست مردم را اصلاح کنی، خودت را اصلاح کن.

چون به بُستانی رسی زیبا و خَوش بعد از آن دامانِ خلقان گیر و کَش (۲۲۳۶)

ای ریاکار، هرگاه به بوستانی زیبا و دلکش رسیدی، بعد از آن، دامانِ دیگران را بگیر و به آن سو بکش و ببر. [ظاهراً منظور از بوستان زیبا و دلکش، علوم و معارف حقیقی است[۴].]

ای مُقیمِ حبسِ چار و پنج و شَش نغزجایی، دیگران را هم بکَش (۲۲۳۷)

ای کسی که در زندان چهار عنصر و پنج حسّ و شش جهت، به سر می‌بری، عجب جایگاه خوبی داری[۵]. دیگران را هم بدانجا ببر. [این بیت و بیت بعد به صورت ذمّ شبیه مدح و بر سبیل استهزاء ریاکاران گفته شده.]

---

۱. **گَوْ**: گودال.

۲. **قَلْتَبان**: بی‌حمیّت، بی‌غیرت.

۳. **سِبال**: سِبیل و شارب، این لفظ مأخوذ از تازی است و در فارسی، به صورت مفرد استعمال می‌شود. و اگر آن را جمعِ مکسّرِ سَبْلَت بگیریم علاوه بر شارب و سبیل معنیِ جامه و قبا نیز می‌دهد. اکبرآبادی، معنی اخیر را انتخاب کرده است.

۴. ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی**، دفتر سوّم، ص ۱۶۴.

۵. برخی از شارحان گفته‌اند «چهار طبع» توضیح این اصطلاح در شرح بیت (۱۶۲۵) دفتر دوّم آمده است.

(۲۲۳۸) ای چو خَرْبنده[1] حریفِ کونِ خر بوسه‌گاهی یافتی، ما را ببَر

ای کسی که مانند خرکچی، دمسازِ کونِ خر شده‌ای، عجب بوسه‌گاهی یافته‌ای! ما را نیز به آنجا ببر! [مصراع دوّم را به صورت شرط و جواب شرط نیز می‌توان معنی کرد.]

(۲۲۳۹) چون ندادت بندگیِّ دوست دست میلِ شاهی از کجاآت خاسته‌ست؟

اکنون که توفیقِ حضرت یزدان نصیبِ تو نشده، حال و هوایِ پادشاهی از کجا به سَرَت زده است؟ [منظور اینست که انبیاء و اولیاء که شاهان حقیقی جهان‌اند، این مقام را از طریق عبودیت و مسکنت حاصل کرده‌اند. تو هنوز غوره نشده می‌خواهی مویز بشوی؟ زهی خیال باطل.]

(۲۲۴۰) در هوایِ آنکه گویندت: زهی بسته‌ای در گردنِ جانت زهی

به هوای آنکه مردم دائماً به تو «آفرین، اَحسنت» بگویند در گردنت(مانند همسر ابی‌لهب) زهی از زه‌های دوزخ افکنده‌ای. [«زِهی» در مصراع اوّل، اداتِ تحسین و به معنی آفرین و اَحسنت است. و در مصراع دوّم زه+ یای نکره به معنی رودهٔ تابیده و ریسمان است.]

(۲۲۴۱) روبها، این دُمِّ حیلت را بِهِل وقف کن دل بر خداوندانِ دل

ای روباه، یعنی ای روباه صفت، دُم حیله و مکر را فروگذار. و دل خود را به دل صاحبدلان متصل کن.

(۲۲۴۲) در پناهِ شیر کَم نآید کباب روبها، تو سویِ جیفه کم شتاب

از آنجا که به فحوای آیهٔ ۲۶۸ سورهٔ بقره، شیطان هماره آدمیان را نسبت به فقر و تنگدستی بیم می‌دهد، مولانا می‌گوید: بدان که در پناه شیران حق، غذاهای گوارا، کم نمی‌آید. ای روباه‌صفت، کمتر به سوی مُردارِ دنیا بشتاب.

(۲۲۴۳) ای دلا منظورِ حق آنگه شوی که چو جزوی سویِ کُلِّ خود رَوی

ای دل، وقتی به مرتبهٔ والای مظهریّتِ حق نایل می‌شوی که مانند جزوی که به سوی کُلّ

---

۱. خربنده: خادم الاغ، مهتر الاغ، خرکچی.

خود می‌رود تو نیز به سوی کُلِّ خود یعنی به سوی هستی مطلق بروی.

حق همی گوید: نظرمان بـر دل است نیست بر صورت که آن آب و گِل است (۲۲۴۴)

حق تعالی می‌فرماید: ما به قلب مردم می‌نگریم نه به هیأت ظاهری آنان که از آب و گِل ساخته و پرداخته شده است. [اشاره به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت(۱۷۵۹) دفتر دوّم آمده است.]

تو همی گویی: مرا دل نـیز هست دل فرازِ عرش[1] باشد، نَی به پست (۲۲۴۵)

تو دائماً می‌گویی: من نیز صاحبِ دلم، امّا دل بر فراز عرش است نه در مراتبِ پست. [بنابراین کسی که دارای دل حقیقی باشد، در اعـمال و حـرکات و سکـناتش کـاملاً نـمایان می‌شود. پس با ادعا نمی‌توان خود را در شمار رادمردان الهی قرار داد.]

در گِلِ تیره یـقین هـم آب هست لیک ز آن آبت، نشاید آب‌دست (۲۲۴۶)

این بیت به یک سؤال مقدّر پاسخ می‌دهد. گویا در اینجا کسی می‌پرسد: یا حـضرت مـولانا، روح و جان که در همهٔ انسان‌ها وجود دارد، پس آیا همهٔ مردم در شمار عرفا هستند؟ جواب: البـته که نیستند، زیرا که مثلاً در گِلِ تیره و سیاه نیز آب وجود دارد. ولی تو نـمی‌توانـی بـا آن آب وضـو بگیری. [در این بیت، دلِ‌هوی‌پرستان به آبی تشبیه شده که طـعم و رنگ و بـوی آن تـغییر یـافته و نمی‌توان با آن وضو گرفت و به مقام قرب رسید[2].پس روح پلید قابل اعتنا نیست.]

زآنکه گر آب است، مغلوبِ گِل است پس دلِ خود را مگو کین هم دل است (۲۲۴۷)

اگرچه آب در گِل وجود دارد ولی آب، مغلوب گِل است. بنابراین تو مگو که من نیز دل دارم، زیرا دلِ تو مغلوب شهوات است.

آن دلی کز آسـمان‌ها بـرتر است آن دلِ اَبـدال[3] یـا پـیغمبر است (۲۲۴۸)

آن دلی که از هفت آسمان نیز برتر است، دلِ آدم‌های معمولی نیست، بلکه دلِ اَبدال و

---

۱. عرش: ر.ک. شرح بیت (۳۴۸۷) دفتر اوّل.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۶۵.
۳. اَبدال: ر.ک. شرح بیت (۲۶۴) دفتر اوّل.

پیامبران است.

(۲۲۴۹) پاک گشته آن، ز گِل صافی شده در فـزونی آمـده، وافـی شـده

آن دلی که برتر از آسمان‌هاست، دلی است که از آلودگیِ گِلِ شهوات پاک و صاف شده است. رو به تکامل نهاده و به کمال مطلوب رسیده است.

(۲۲۵۰) تَرکِ گِل کرده، سویِ بـحر آمـده رَسته از زندانِ گِل، بـحری شـده

زیرا جهان گِل و محسوسات و نفسانیات را رها کرده و به سـوی دریـای مـعنویت و روحانیت آمده است. پس، از زندانِ کالبد عنصری رهیده و به دریای مـعنویت و روحـانیت مبدّل شده است؛ و یا به اوصاف دریای معنویت و روحانیت، متصف شده است. [یایِ «بحری» را هم می‌توان یایِ نکره خواند و هم یایِ نسبت.]

(۲۲۵۱) آبِ ما، محبوسِ گِل مانده‌ست هین بحرِ رحمت، جذب کن ما را ز طین

در اینجا مولانا برای اِمحاضِ نُصح، خود را با نازلان در یک مـرتبه قـرار مـی‌دهد و می‌فرماید: آبِ روح ما در گِلْزارِ بدن، حبس شده است: ای دریای رحمت، ما را به سوی خود جلب کن. [یا روح ما خود را عین جسم می‌شمارد و ورایِ جسم چیزی نمی‌بیند[1]. بیت فوق در عین حال می‌تواند از زبانِ محبوسان عالم جسمانی باشد.]

(۲۲۵۲) بحر گوید: من تو را در خود کَشَم لیک می‌لافی که من آب خَوشم

دریا می‌گوید: من تو را به سوی مرتبهٔ خود جلب می‌کنم، امّا تو مدّعی هستی که: من آب زلالِ روح هستم.

(۲۲۵۳) لافِ تو مـحروم مـی‌دارد تـو را ترکِ آن پنداشت کن، در من درآ

ای مدّعی، یاوه‌سرایی تو، تو را از صفای الهی محروم می‌کند؛ آن پندار بی‌اساس را رها کن و به سوی مرتبهٔ باصفای من بیا.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۶۵.

آبِ گِل خواهد کـه در دریـا رَوَد　　گِل گرفته پـایِ آب و، مـی‌کَشَد　　(۲۲۵۴)

آبِ گِل‌آلوده یعنی روحی که در کالبد عنصری است می‌خواهد که به دریای حـقیقت واصل شود؛ امّا جسمِ گِلناک، پای آبِ روح را گرفته و به سوی خود می‌کشد.

گر رهانَد پایِ خود از دستِ گِـل　　گِل بمانَد خشک و، او شد مستقل　　(۲۲۵۵)

اگر آبِ زلال روح، پای خود را از دستِ کالبدِ خاکی برهاند، کالبد خـاکـی، خشک می‌ماند، یعنی می‌میرد و از حیات، عاری می‌گردد. و در عوض روح، آزاد و مستقل می‌شود.

آن کشیدن چیست از گِل آب را؟　　جذبِ تو نُـقل و شـرابِ نـاب را　　(۲۲۵۶)

منظور از بیرون کشیدن آب از گِل چیست؟ درست مـانند ایـنست کـه تـو نُقل و شـراب را جذب می‌کنی. یعنی خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها را جذب بدن خود می‌کنی. [تا نُقل و شـراب و لذایـذ دنیوی را ترک نکنی آب روحِ تو از زندانِ گلِ جسم رها نمی‌شود. اما منظور بیت: اگر بـه خـوردن و آشامیدن و لذّات جسمانی مشغول شـوی، آب روح و عـقل را بـه سـوی جسـم مـی‌کشی و تـباهش می‌سازی، و امّا اگر به سوی روح عقل آیی، جسم را بدان سو می‌کشی و نورانی می‌شوی[۱].]

همچنین هر شهوتی انـدر جـهان　　خواه مال و، خواه جاه و، خواه نان　　(۲۲۵۷)

همینطور هر شهوتِ نفسانی و هر تمتّعِ جسمانی، چه مال و چه مقام و چه نان. [ادامهٔ معنا در بیت بعد.]

هر یکی زینها تو را مسـتی کـند　　چون نیابی آن، خُـمارت مـی‌زند　　(۲۲۵۸)

هر یک از اینها تو را مست می‌سازد و اگر به دست نیاوری خُمار و اندوهبار می‌شوی.

این خُمارِ غم، دلیلِ آن شـده‌ست　　که بدان مفقود، مستیّ‌ات بُده‌ست　　(۲۲۵۹)

خمارِ اندوه، نشان اینست که آن چیزی که از دست داده‌ای، تو را دچار مستی کرده است. [هر اندازه از وصالِ چیزی سرخوش و شادمان شوی، از فراق آن نـیز غـمین و نـژند

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۸۶۳.

خواهی شد. پس در دل هر شادی غمی و در دل هر وصالی فراقی نهفته است.]

(۲۲۶۰) جز به اندازهٔ ضرورت، زین مگیر تا نگردد غالب و، بر تو امیر

بیش از حدّ ضرورت و فراتر از حدّ کفاف، به دنبال لذایذ جسمانی مرو؛ تا مبادا شهوت نفس بر تو چیره و غالب شود. [آنوقت تو اسیر شهوات خواهی شد و زنجیر گرانِ امیال و شهوات، بال و پَرِ روح تو را می‌بندد و نمی‌گذارد به سوی کمالات اخلاقی و معالی روحی پرواز کنی.]

(۲۲۶۱) سرکشیدی تو که من صاحبدلم حاجت غیری ندارم، واصلم

تو با حالت غرور مدعی شدی که من نیز جزوِ عرفا و صاحبدلانم و به هیچ مرشد و راهبری نیاز ندارم چون به حق واصل شده‌ام.

(۲۲۶۲) آن‌چنانکه آب در گِل سرکَشَد که منم آب و، چرا جُویم مَدَد؟

چنانکه مثلاً آبِ گِل آلوده نیز در میان گِل با غرور می‌گوید: من نیز آب زلالم، چرا از دیگری یاری بخواهم؟

(۲۲۶۳) دل، تو این آلوده را پنداشتی لاجَرَم دل ز اهلِ دل برداشتی

تو خیال کردی که دلِ حقیقی همان دلی است که به شهواتِ دنیوی آلوده شده، از اینروست که دل از صاحبدلان برداشته‌ای، یعنی نسبت به آنان بی‌اعتقاد شده و رخ برتافته‌ای.

(۲۲۶۴) خود رَوا داری که آن دل باشد این کو بُوَد در عشقِ شیر و اَنگبین؟

انصافاً آیا تو روا می‌دانی که دل حقیقی همین دلی باشد که شیفتهٔ شیر و عسل است؟ یعنی مفتون لذاتِ جسمانی است؟

(۲۲۶۵) لطف شیر و اَنگبین، عکسِ دل است هرخوشی‌راآن‌خود از دل حاصل است

طعم گوارای شیر و عسل، انعکاسی از دل انسان است، و لذّتِ هر نوع خوشی از دل او ناشی

می‌شود.[منظور این بیتِ بس عالی و ژرف را می‌توان به سه وجه حمل کرد، وجه اوّل جنبهٔ عام دارد و وجه دوم جنبهٔ خاص و وجه سوّم جنبهٔ خاص‌الخاص دارد. امّا وجه اوّل: در این دنیا تا دلِ انسان، خوش نباشد، حتّی لذیذترین غذاها ودل‌انگیزترین منظره‌ها به مذاق آدمی، خوش ومطبوع نمی‌آید، امّا اگر دل انسان، خوش باشد، حتّی نان خشک نیز برای اولذت‌آفرین می‌شود[۱]، وجه دوّم: لطف و خوشگواربودن شیر و عسل و همهٔ خوشی‌های جهان مادّی بستگی تام و تمامی به چگونگی ساختمان طبیعی و روانی انسان دارد و با قطع نظر ازساختمان طبیعی و روانی انسان، همهٔ اشیاء و خواص آنها در عرصهٔ طبیعت، موجودات بیطرفی هستند، و همهٔ زیبایی‌ها، ساختهٔ طبیعتِ خاص انسان است، برای مثال اگر عالی‌ترین و گرانبهاترین تابلوهای نقاشی را جلو سنگ و یا درخت و یا حیوان قرار دهید، کوچکترین لذتی از تماشای آن نخواهند برد. بنابراین همهٔ مزایا وزیبایی‌های دنیای مادّی،سایه‌هایی از ساختمان طبیعی و روانی انسان است و مسلّماً سایهٔ یک شیء نمی‌تواند هدف غایی انسان شود[۲]. وجه سوّم که بر مشرب عرفا و صوفیّه است و بطور کلی با وجه دوّم‌سازوار است، امّا با بیانی متفاوت: قلب انسان کامل، مظهر تمام‌نمای اسماء و صفات الهی است، از آنجا که همهٔ اسماء الهی در جهان تکوین، مظاهر جزئیه دارد، بنابراین همهٔ زیبایی‌هاولطافت‌ها، مظهر و عکسِ اسم جمیل و لطیف است[۳].]

پس بُوَد دل، جوهر[۴] و عالَم عَرَض[۵] سایهٔ دل چُون بُوَد دل را غَرَض؟ (۲۲۶۶)

حال که این مقدّمهٔ اساسی را دانستی، بدان که دل، جوهر است و عالَم، عَرَض. چگونه ممکن است که سایهٔ دل، مقصود نهایی دل باشد؟ [پس سایه را رها کن و به دنبال وجود حقیقی بشتاب. به تمثیل سایهٔ مرغ در بیت (۴۲۲ـ۴۱۷) دفتر اوّل رجوع شود.]

آن دلی کو عاشقِ مال است و جاه یا زبونِ این گِل و، آبِ سیاه (۲۲۶۷)

دلی که شیفتهٔ ثروت و مقام است و یا مغلوب و بستهٔ آب و گِل سیاهِ جسمانی است. [ادامهٔ مطلب در بیت بعد.]

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۸۶۷، المنهج‌القوی،ج ۳، ص ۲۱۱.
۲. تلخیص از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۷، ص ۵۲۵ـ۵۲۴.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۸۶۷.
۴ و ۵. جوهر و عَرَض، ر.ک. شرح بیت (۲۱۱۰) دفتر اوّل.

(۲۲۶۸) یـا خـیالاتی کـه در ظُـلُمات، او مـــی‌پرستدْشان بـرایِ گـفت‌وگو

و یا درتاریکی‌های دل، اوهام و خیالات خود را می‌پرستد تا آن اوهـام و خـیالات، مورد گفتگو قرار گیرد (و مردم بدان متقاعد شوند)، آیا چنین دلی واقعاً دل است؟ [مصراع اوّل بیت بعد، نشان می‌دهد که جواب دو بیت اخیر مقدّر است.]

(۲۲۶۹) دل نـباشد غـیر آن دریـایِ نـور دل نظرگاهِ خـدا، و آنگـاه کـور؟

تنها دلی، دل است که دریای نور الهی باشد. آیا ممکن است دلی نـظرگاهِ حـق‌تعالی باشد و سپس کور شود؟ ابداً. [«دل» در مصراع اوّل، مبتدا و «دریای نور» خبر آن است.]

(۲۲۷۰) نی، دل اندرصدهزاران خاص و عام در یکی باشد، کدام است آن کدام؟

آن دلی که منظر حضرت سبحان و مظهرِ حضرت رحمان است، حتّی در میان صدها هزار تن از خواص و عوام نیز پیدا نمی‌شود. آن دلی که دریای انوار ساطعهٔ الهی است فقط در یک شخص وجود دارد و بس. امّا آن یک شخص کیست؟

(۲۲۷۱) ریـــزهٔ دل را بِـــهِلْ، دل را بـجو تا شود آن ریزه چون کوهی از او

ای که جویای دلِ کاملی، دست از دل‌های خُرد و متعدّد بردار و دلِ کامل را جویا شو، تا آن دل‌های خُرد و متعدّد نیز به صحبت و همّتِ آن دلِ کامل، همچون کوهی عظیم و راسخ شود. [ترغیبی است بر ادراکِ صحبتِ اهل دل. یعنی دل‌های جزئی را که آلودهٔ به نـفسانیات است، دل مدان و از این خیال واهی بگذر و به دنبال انسان کامل باش[۱].]

(۲۲۷۲) دل محیط‌ست اندرین خِطّهٔ وجود زر همی افشانْد از احسان و جُود

دل، محیط بر دایرهٔ وجود است، و به سبب احسان و سخایش، زرهای ذوق و کشف روحانی را بذل و بخشش می‌کند. [این بیت و دو بیتِ بعدی، توصیف دل انسان کامل است که محیط بر جمیع موجودات است و واسطهٔ فیض الهی به مخلوقات[۲].]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۶۷.
۲. ر.ک. پیشین.

از سلامِ حق، سلامت‌ها نثار　　می‌کند بر اهلِ عالَم اختیار (۲۲۷۳)

سلام، یکی از اسماء الهی است و یکی از معانی آن مبرّا بودن از نقص و عیب است[۱]. عارف کامل نیز به حقیقتِ این اسم، مسمّی شده، یعنی حقیقت آن را در خود حاصل کرده است. بنابراین عارف کامل با اخذ سلامتی از حق‌تعالی، آن را به ارادهٔ خود بر جمیع خلایق افاضه می‌کند.

هر که را دامن درست است و مُعَدّ[۲]　　آن نثارِ دل بدآن کس می‌رسد (۲۲۷۴)

برای اخذ و قبولِ افاضاتِ روحانیِ عارف کامل، استعداد و قابلیت نیز لازم است، بنابراین می‌فرماید: هر کس دامنی سالم و آماده داشته باشد، افاضاتِ دل نصیب او خواهد شد.

دامنِ تو آن نیاز است و حضور　　هین منه در دامن آن سنگِ فجور (۲۲۷۵)

امّا آن دامن، چگونه دامنی باید باشد؟ پاسخ می‌دهد: آن دامن عبارت است از نیاز و حضور قلب. یعنی دامن تو همانا احتیاج محض و حضور قلب تو است. مبادا در آن دامن، سنگِ گناه و تباهکاری قرار دهی.

تا ندرَّد دامنت ز آن سنگ‌ها　　تا بدانی نقد را از رنگ‌ها (۲۲۷۶)

تامبادا آن سنگ‌ها، دامنت را پاره کند و بتوانی سکهٔ حقیقی را از سکهٔ تقلّبی تمیز دهی. [منظور از نقد، حقایق ربانی و اسرار الهی است، و منظور از «رنگ‌ها» رنگ و لعاب دنیوی و نقوش نفسانی[۳]. خوارزمی گوید: امّا اگر نثار خواهی، دامنِ نیاز از دست امید مگذار و دل از متابعتِ اهل دل برمدار و چون کودکان، دامن از سنگ رنگین جهان، پُر مساز... تا دامن صدق و نیازت دریده نشود و نثار عالم غیبی از تو بریده نشود[۴].]

---

۱. ر.ک. **المنهج‌القوی**، ج ۳، ص ۳۱۲.
۲. **مُعَدّ**: اسم مفعول از مصدر اِعْداد به معنی آماده شده.
۳. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۸۷۳.
۴. **جواهرالاسرار**، دفتر سوّم، ص ۵۸۱.

(۲۲۷۷) سنگ پُر کردی تو دامن از جهان هم زسنگِ سیم و زر چون کودکان

تو همچون اطفال، دامنِ قلبت را از سنگ‌های دنیوی پُر کردی و این سنگ‌های دنیوی همانا سیم و زر است. [یعنی ای دنیاطلب، این طلاها و نقره‌ها و اموالی که در جمع آن می‌کوشی در نظر صاحبدلان خُرده‌سنگ‌هایی بیش نیست. چه از خصایص اطفال است که به هنگام بازی در کوچه تا می‌توانند از روی زمین خُرده‌ریز و سنگ‌های رنگین جمع می‌کنند و آن‌ها را غنیمت می‌شمرند و نسبت به یکدیگر فخر می‌فروشند که غنایم من بیشتر از توست. همینطور اطفال دنیوی نیز در جمع سیم و زر می‌کوشند و همهٔ هستی خود را بر سر آن می‌نهند.]

(۲۲۷۸) از خیال سیم و زر، چون زر نبود دامنِ صدقت درید و، غم فزود

امّا چون آن‌چه را که نقره و طلا می‌پنداشتی، واقعاً طلا و نقره نبود، موجب شد که دامن صدق و صفای قلبت پاره شود و دچار غم و پریشانی شوی.

(۲۲۷۹) کَی‌نمایدکودکان را سنگ، سنگ؟ تا نگیرد عقل، دامنْشان به چنگ

در اینجا حضرت مولانا به یک اعتراض مقدّر از سوی دنیاطلبان و شیفتگان سیم و زر پاسخ می‌دهد. آنها معترض می‌شوند و می‌گویند: اطفالی که سنگ‌های رنگین را جمع می‌کنند آن را واقعاً سیم و زر به حساب نمی‌آورند، امّا سیم و زر ما واقعاً سیم و زر است. پس چگونه ما را به آن اطفال تشبیه می‌کنی؟ امّا جواب: مادام که اطفال، صاحب عقل نشوند، کی ممکن است که سنگ را واقعاً سنگ بشناسند؟ [همینطور اطفالِ دنیوی نیز مادام که به عقل معاد نرسند قادر به تشخیص بودها و نمودها نیستند.]

(۲۲۸۰) پیر، عقل آمد، نه آن موی سپید مو نمی‌گنجد در این بخت و امید

این بیت نیز در جواب اعتراضی مقدّر است. گویا دنیاطلبان دوباره اعتراض می‌کنند که: چگونه ما را اطفال حساب می‌کنی در حالی که از هریک از ما سنّی گذشته و موهای سر و صورتمان نیز سفید شده است؟ امّا جواب: در طریقت الهی، کسی را پیر می‌گویند که به کمال عقلانی رسیده باشد نه آنکه موهایش سفید شده باشد. به این اقبال معنوی و دولتِ الهی، موی سفید و رجاء و امیدِ صِرف دسترسی ندارد. [«امید» در بیت فوق، معطوف به «بخت» نیست، بلکه معطوف به «مو» است. در غیر اینصورت، وجهی نخواهد داشت. مولانا در بیت

(۱۵۴۵ـ۱۵۳۹) همین دفتر دربارهٔ پیر عقل سخن گفته است.]

انکار کردنِ آن جماعت، بر دعا و شفاعتِ دَقوقی و پَریدنِ ایشان و ناپیدا شدن در پردهٔ غیب و حیران شدن دَقوقی که بر هوا رفتند یا بر زمین؟

چون رهیدآن‌کشتی و،آمد به کام شد نمازِ آن جماعت هم تمام (۲۲۸۱)

وقتی که آن کشتی از گرداب بلا نجات یافت و مطلوب و خواسته آنها برآورده شد، نماز جماعت آن هفت نفر به امامت دقوقی نیز پایان یافت.

فُجْفُجی[1] افتادشان با همدگر کین فضولی کیست از ما ای پدر؟ (۲۲۸۲)

آن گروه یعنی آن هفت ولی با یکدیگر، درگوشی به گفتگو پرداختند و گفتند: ای بابا این فضول، دیگر کیست که در میان ما آمده؟ یا: این کار، فضولی کدام‌یک از ما بود؟!

هر یکی با آن دگر، گفتند سِر از پسِ پشتِ دَقوقی مُسْتَتِر[2] (۲۲۸۳)

هر یک از آن گروه، بطور سرّی، پشت سرِ دقوقی از دیگری چنین سؤالی می‌کرد.

گفت هریک: من نکردستم کنون این دعا، نی از برون، نی از درون (۲۲۸۴)

اما هر یک از آنان می‌گفت: من نه آشکارا و نه در نهان چنین دعایی نکرده‌ام.

گفت: مانا[3] کین امامِ ما ز درد بوالفضولانه مناجاتی بکرد (۲۲۸۵)

یکی ازآن میان گفت: گویی که پیشنمازِ ما(دقوقی) از روی فضولی چنین دعایی کرده است.

گفت آن دیگر که ای یار یقین مر مرا هم می‌نماید اینچنین (۲۲۸۶)

آن دیگری گفت: ای دوست، یقیناً همینطور است که می‌گویی. به نظر من نیز همین طور

---

۱. فُجْفُج: سخن به آهسته گفتن و این مُعرَّب یا مُبْدَلِ پِچْ‌پِچْ است. (غیاث‌اللغات، ج۲،ص۱۲۵)

۲. مُسْتَتِر: پوشیده، پنهان شده.

۳. مانا: اداتِ تشبیه و تردید به معنی گویی، پنداری.

می‌آید. [برخی، «یار» را به «یقین»، افزوده‌اند و چنین معنی کرده‌اند: ای دوست حقیقی[۱].]

(۲۲۸۷) او فضولی بوده است از اِنقباض[۲] کرد بر مُختارِ مطلق، اِعتراض

او (دقوقی) بر اثر دلتنگی و قبضی که بر وی عارض شده بود، نسبت به قضای خداوند که مختار مطلق است اعتراض کرد. [برخی، کلمهٔ انقباض را به اهل کشتی منسوب کرده و چنین گفته‌اند: به سبب گرفته شدن اهل کشتی، بر فعل حق اعتراض کرد[۳]. امّا وجه اوّل مناسب‌تر است. آن هفت ولی این را گفتند و غیب شدند.]

(۲۲۸۸) چون نگه کردم سپس، تا بنگرم که چه می‌گویند آن اهلِ کرم

دقوقی می‌گوید: همینکه به پشت سرم نگاه کردم تا ببینم که آن کریمان با هم چه می‌گویند.

(۲۲۸۹) یک از ایشان را ندیدم در مقام رفته بودند از مقامِ خود تمام

حتّی یک تنِ آنان را نیز در جای خود ندیدم، زیرا همگی رفته بودند.

(۲۲۹۰) نی به‌چپ،نی‌راست،نی‌بالا،نه زیر چشمِ تیز من نشد بر قوم، چیر

نه در سمتِ چپ و نه در سمت راست و نه در بالا و نه در پایین، چشمان تیزبینِ من نتوانست احدی از آنان را ببیند.

(۲۲۹۱) دُرها بودند، گویی آب گشت نی نشانِ پا و، نی گَردی به دشت

گویا هر یک از آنان، مرواریدی بود که آب شد و به قعر زمین رفت، و خلاصه چنان غایب شدند که نه ردّپایی از آنان ماند و نه غباری در صحرا از آنان دیده شد.

---

۱. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۲۲۷.

۲. اِنْقِباض: در اینجا به معنی قَبْض که شرح آن در بیت(۲۹۶۱) دفتر دوّم آمده است و مسلّماً دلتنگی نیز از لوازم آن است.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۶۹.

در قِبابِ[1] حق شدند آن دَم همه در کدامین روضه رفتند آن رمه؟ (۲۲۹۲)

در آن لحظه، همگی آنان به آسمان الهی رفتند و معلوم نشد که آن گروه به کدام گلشن رفتند؟ [آن گروه از جمله اولیای مستور الهی بودند. ر.ک. شرح بیت(۹۳۲) دفتر دوّم.]

در تحیّر ماندم، کین قوم را چون بپوشانید حق بر چشمِ ما؟ (۲۲۹۳)

واقعاً متحیّر و سرگشته شدم که این قوم را حق‌تعالی چگونه از چشمان ما پوشانید؟

آن‌چنان پنهان شدند از چشم او مثل غوطهٔ ماهیان در آبِ جُو (۲۲۹۴)

آن قوم چنان از چشم دقوقی پنهان شدند که ماهی‌ها در آب جویبارها فرو می‌روند.

سال‌ها در حسرتِ ایشان بماند عمرها در شوقِ ایشان، اشک راند (۲۲۹۵)

دقوقی، سالها در حسرت آن اولیای مستور ماند و تا پایان عمر در اشتیاقِ ایشان اشک ریخت.

تو بگویی مردِ حق اندر نظر کَی درآرد با خدا ذکرِ بشر؟ (۲۲۹۶)

ممکن است تو به طریق استفهام و یا اعتراض بگویی: اگر دقوقی واقعاً مرد حق بود، مرد حق کی ممکن است که خدا را با ذکر بشر توأم سازد؟ یعنی وقتی کسی به شناخت حقیقی حضرت حق نایل می‌شود، چه نیازی دارد به اینکه در حسرت و اشتیاقِ آدمیان، اشک بریزد و به دنبال آنان باشد؟

خر ازین می‌خسپد اینجا ای فلان که بشر دیدی تو ایشان‌را، نه جان (۲۲۹۷)

و امّا جواب: ای فلانی علّت اینکه خرِ اندیشه‌ات در فهم این مطلب در گِل عجز فرو می‌ماند اینست که تو آنان را فقط جسم دیدی نه روح. یعنی فقط به جنبهٔ بشری و جسمانی آنان توجّه داری.

---

۱. قِباب: جمع قُبّه به معنی گنبد، سقف برجسته و مدوّر، آسمان.

(۲۲۹۸) کار ازین ویران شده‌ست ای مردِ خام که بشر دیدی مر اینها را چو عام

ای خام‌اندیش، کار تو از اینجا خراب است که تو نیز مانند عوام‌الناس آنان را فقط یک بشر معمولی دیده‌ای. [مضمون این دو بیت در بیت (۲۶۷ـ۲۶۳) دفتر اوّل آمده است. بیت فوق اشاره دارد به آیاتی نظیر آیهٔ ۷ سورهٔ فرقان و آیهٔ ۶ سورهٔ تغابن و آیهٔ ۱۲ سورهٔ ابراهیم. در قسمتی از آیهٔ اخیر آمده است:...قالُوااِنْ اَنْتُمْ اِلّا بَشَرٌ مِثْلُنا تُریدُونَ اَنْ تَصُدُّونا عَمّا کانَ یَعْبُدُ آباؤُنا فَأْتُوا بِسُلْطانٍ مُبینٍ. «...(قوم کافر به پیامبرانِ خود گفتند): شما جز بشرهایی مانند ما نیستید که می‌خواهید ما را از آنچه پدرانمان پرستیدند بازدارید. پس حجّت آشکار آورید.»]

(۲۲۹۹) تو همآن دیدی که ابلیسِ لعین گفت: من از آتشم، آدم ز طین

تو همان چیزی را دیدی که ابلیسِ ملعون نیز وقتی آن را دید گفت: من از آتشم و آدم از گِل. [اشاره به قسمتی از آیهٔ ۷۶ سورهٔ ص که شرحِ آن در بیت (۳۹۶۱) دفتر اوّل آمده است.]

(۲۳۰۰) چشمِ ابلیسانه را یک‌دم ببند چند بینی‌صورت،آخِر؟چند؟ چند؟

ای صورت‌گرا، یک لحظه، چشمِ ابلیس‌وارِ خود را فروبند. آخر تا کی می‌خواهی به صورت و ظاهر توجّه کنی؟ تا کی؟ تا کی؟

(۲۳۰۱) ای دَقوقی با دو چشمِ همچو جو هین مَبُر اومید، ایشان را بجو

ای دقوقی (و ای دقوقی مشرب) تو که داری با هر دو چشمت مانند جویبار، سیلابِ اشک، روان می‌کنی، مبادا قطع امید کنی. همچنان در جستجویِ اولیاء باش.

(۲۳۰۲) هین‌بجو،که رکنِ دولت،جُستن است هر گشادی، در دل اندر بستن است

بهوش باش و پیوسته به جستجویت ادامه بده که بنیادِ اساسیِ دولت و اقبالِ حقیقی، طلب و جستجو کردن است. زیرا هر بسط و گشایشی که در قلب ایجاد می‌شود، به دنبال قبض و گرفتگی است. [«اندر بستن است» را برخی وابستهٔ به طلب و برخی دلبستن معنی کرده‌اند[۱].]

---

۱. مثنوی(استعلامی) ج ۳، ص ۳۲۲.

از همهٔ کارِ جهان، پرداخته کو و کو می‌گو به‌جان، چون فاخته (۲۳۰۳)

از همهٔ امور دنیایی فارغ شو و با جان و دل همانند فاخته، کو؟ کو؟ بکن. [مولانا در بیت (۱۶۶۱) دفتر دوم نیز بانگِ «کوکو»ی فاخته را تعبیری از طلبِ او دانسته است. یعنی: کجایی؟ کجایی؟ خوارزمی گوید: زیرا که جُستنِ اولیاءاللّه، عین خداپرستی است و پیرویِ پاکانِ درگاه، نشانهٔ ترکِ هستی[۱].]

نیک بنگر اندرین ای مُختَجِب که دعا را، بست حق بر اَستَجِبْ (۲۳۰۴)

ای که در پردهٔ غفلت پوشیده شده‌ای، در این خصوص، نیک بنگر که حق‌تعالی اجابت دعا را وابستهٔ به دعا کرده است. [مصراع دوم اشاره دارد به آیهٔ ۶۰ سورهٔ غافر (مؤمن)، رجوع شود به شرح بیت (۱۷۹) و (۷۵۶) همین دفتر.]

هر که را دل پاک شد از اِعْتلال[۲] آن دعااش می‌رود تا ذوالجلال (۲۳۰۵)

دل هر کس از بیماری‌های باطنی پاک شود، دعایش تا بارگاهِ حضرت ذوالجلال والاکرام بالا می‌رود و مقبول می‌افتد. [اگر منظور از اعتلال را بیماری‌های نفسانی بدانیم، منظور بیت اینست که هرکس، اندرون از معایب و امراض روحی نظیر حقد و حسد و کین و آز پاک کند، روحش صیقل می‌یابد و دعای چنین کسی قطعاً به هدف اجابت می‌رسد. امّا گاه ممکن است دعایِ چنین شخصی نیز به اجابت نرسد، چه اجابت دعا، مرهونِ تمهید علل و اسباب و اقتضای حکمت الهیّه است. ممکن است اجابت این دعا، با نظام جهان هستی سازواری نداشته باشد، و ای بسا باطناً به اجابت برسد امّا ظاهراً وقوع آن، مستلزم وقت خاصی باشد، چنانکه اجابت دعای حضرتِ موسی و هارون در هلاکت فرعون و فرعونیان، چهل سال طول کشید. (ر.ک. آیهٔ ۸۹ سورهٔ یونس) و ممکن است عدم اجابت دعا به‌سبب امتحانات الهی و غیره باشد[۳]. امّا اگر منظور از اعتلال توجّه به مطلوب و خواسته باشد و نه امر الهی، دعاکننده بطور کلّی دو قسم می‌شود: یکی آنکه دعا می‌کند تا به مطلوبش برسد و دیگر آنکه دعا می‌کند تا امر حق تعالی را امتثال کند. مسلّماً مرتبهٔ شخصِ

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۸۱.

۲. اِعْتلال: بیماری، علّت، عارضه.

۳. ر.ک. القبسات، ص ۴۶۰ـ۴۵۹.

اخیر بسی والاتر از مرتبهٔ آن دیگری است.]

باز شرح کردنِ حکایتِ آن طالبِ روزیِ حلال، بی‌کسب و رنج در عهدِ داود علیه‌السلام و مستجاب شدن دعایِ او

(۲۳۰۶) یادم آمد آن حکایت کآن فقیر روز و شب می‌کرد افغان و نفیر

حکایتِ آن فقیر به خاطرم آمد که روز و شب برای روزیِ‌حلالِ بدون رنج و سعی، ناله و فغان می‌کرد. [این حکایت از بیت (۱۴۵۰) آغاز شد و در بیت (۱۴۸۹) تا اینجا رها شد.]

(۲۳۰۷) وز خدا می‌خواست روزیِّ حلال بی‌شکار و رنج و کسب و انتقال

و او از خدا روزیِ حلال می‌خواست، امّا نه از راه سعی و تلاش، بلکه بدون شکار و رنج و کسب و حرکت.

(۲۳۰۸) پیش ازین گفتیم بعضی حالِ او لیک تعویق آمد و، شد پنج تُو

قبل از این، شمّه‌ای از احوال او را بیان کردیم، ولی سخن به درازا کشید و بیانِ تمام و کمالِ حکایت او به تعویق افتاد و پنج لایه شد، یعنی در خلال نقل حکایتِ آن مرد، سخنان و حکایات دیگری پشتِ هم آمد و باعث شد که حکایت آن مرد، ناتمام بماند.

(۲۳۰۹) هم‌بگوییمش،کجا خواهد گریخت؟ چون‌ز ابرِ فضلِ‌حق‌حکمت بریخت

امّا اکنون وقت آن رسیده که شرح دهیم که وقتی از ابر فضل و رحمت الهی، بارانِ حکمت فروبارید، عاقبتِ حال آن مرد چه شد و به کجا انجامید. و خلاصه، حکایت را کاملاً بیان کنیم.

(۲۳۱۰) صاحبِ گاوش بدید و، گفت: هین ای بظلمت گاوِ من گشته رهین

صاحب گاو وقتی آن مرد را دید گفت: بدان که گاوِ من، رهینِ ستم تو شده. یعنی گاو من قربانیِ ستمکاری تو شد.

هین چرا کُشتی بگو گاوِ مرا ابلهِ طرّار[1]، انصاف اندر آ (۲۳۱۱)

هان ای نادانِ دزد، انصافاً بگو ببینم چرا گاوِ مرا کشتی؟

گفت:من روزی ز حق می‌خواستم قبله را از لابه می‌آراستم (۲۳۱۲)

آن مرد فقیر گفت: من از حق تعالی روزی حلال می‌خواستم و قبله‌گاه را از ناله و زاریِ خود آراسته و مزیّن می‌کردم.

آن دعایِ کهنه‌ام شد مُستَجاب روزیِ من بود، کُشتم، نَک جواب (۲۳۱۳)

آن دعای دیرینه‌ام به اجابت رسید و چون آن گاو، روزیِ مقدّرِ من بود، آن را کشتم. این بود جوابِ تو.

او ز خشم آمد گریبانش گرفت چند مشتی زد به رویش ناشکفت (۲۳۱۴)

صاحب گاو، خشمگین شد و جلو آمد و یقهٔ آن مرد را گرفت و چون بیتاب شده بود، بی‌اختیار چند مشت به صورت آن مرد، فرو کوفت.

رفتنِ هر دو خصم، نزدِ داود پیغامبر علیه‌السلام

می‌کشیدش تا به داودِ نبی که: بیا ای ظالمِ گیج غَبی[2] (۲۳۱۵)

خلاصهٔ کلام اینکه صاحب گاو، آن مرد فقیر را کشان کشان پیش داود نبی(ع) می‌برد و به او می‌گفت: بیا ای ستمگر گیج و کودن.

حجّتِ بارِد رها کن ای دَغا عقل در تن آور و، با خویش آ (۲۳۱۶)

ای حیله‌گر، دلایل سست و بی اساس را رها کن و هوش و حواست را جمع کن و به خود آی.

---

۱. طَرّار: دزد، سارق.

۲. غَبی: کُند ذهن، گول، نادان.

(۲۳۱۷) این چه می‌گویی؟دعا چه بْوَد؟ مخند بر سر و ریشِ من و، خویش‌ای لَوَند[۱]

این یاوه‌ها چیست می‌گویی؟ دعا دیگر چیست؟ ای کاهل و ای بیکاره، من و خودت را به بازی و استهزاء مگیر.

(۲۳۱۸) گفت: من با حق دعاها کرده‌ام اندرین لابه بسی خون خورده‌ام

آن مرد فقیر گفت: من دعاهای فراوان به درگاه خدا کرده‌ام و در این تضرّع‌ها و زاری‌ها بسی خونِ دل خورده‌ام.

(۲۳۱۹) من یقین دارم، دعا شد مُستجاب سر بزن بر سنگ ای مُنْکَرْخِطاب[۲]

آن مرد فقیر به صاحب گاو گفت: من یقین دارم که دعایم مورد اجابتِ حضرت پروردگار قرار گرفته، حالا ای یاوه‌گو برو سرت را به سنگ بکوب.

(۲۳۲۰) گفت: گِرد آیید هین یا مسلمین ژاژ بینید و فُشارِ[۳] این مَهین[۴]

صاحب گاو فریاد زد: آهای مسلمانان، بیایید و ببینید این مردک چه یاوه‌هایی برهم می‌بافد.

(۲۳۲۱) ای مسلمانان دعا مال مرا چون از آنِ او کند بهر خدا؟

ای مسلمانان، محضِ رضای خدا شما قضاوت کنید، آیا ممکن است که دعا باعث شود که مالِ من نصیب او شود؟

(۲۳۲۲) گر چنین بودی، همه عالَم بدین یک دعا، اَملاک بُردندی به کین

اگر قرار باشد که دعا، مالِ مرا بگیرد و به او بدهد، در اینصورت همهٔ مردم دنیا از رویِ تجاوز و دشمنی، اموالِ یکدیگر را با دعا تصاحب می‌کنند.

---

۱. لَوَند: کاهِل، هیچکاره و دیگر معانی که مناسب سیاق بیت فوق نیست.
۲. مُنْکَرْ خِطاب: بدسخن، آن که حرف زشت می‌زند.
۳. فُشار: بیهوده‌گویی و هذیان.
۴. مَهین: خوار، زبون.

گر چنین بودی، گدایانِ ضَریر[1] محتشم گشته بُدندیّ و، امیر (۲۳۲۳)

اگر وضع بدین منوال بود، همهٔ گدایانِ عاجز در شمار توانگران و امیران جهان می‌شدند.

روز و شب اندر دعااند و، ثنا لابه‌گویان که: تو مان دِه ای خدا (۲۳۲۴)

زیرا آن گدایان، روز و شب به دعا و نیایش حق مشغول‌اند و دائماً تضرّع و زاری می‌کنند که: خدایا تو روزیِ ما را برسان.

تا تو نَدْهی، هیچکس نَدْهَد یقین ای گشاینده، تو بگشا بندِ این (۲۳۲۵)

ای خدا تا تو چیزی عطا نکنی، یقیناً هیچکس چیزی به ما نخواهد داد. ای گشایندهٔ گرهٔ مشکلات، تو گره از کار ما برگشا.

مَکسبِ کوران بُوَد لابه و، دعا جز لبِ نانی نیابند از عطا (۲۳۲۶)

کار و کاسبی گدایانِ عاجز، زاری و تضرّع است، با این همه جز لبِ نان، چیزی عاید آنها نمی‌شود.

خلق گفتند: این مسلمان راستگوست وین فروشندهٔ دعاها ظلْم‌جوست (۲۳۲۷)

وقتی که مردم، حجّت‌های آن دو مرد را شنیدند گفتند: این مسلمان، راست می‌گوید. و این دعافروش (آن مرد فقیر) ستمکار است.

این دعا کَی باشد از اسبابِ مِلْک کَی کشید این را شریعت خود به سِلک[2]؟ (۲۳۲۸)

زیرا این دعا چگونه می‌تواند دلیل بر مالکیت کسی شود؟ و شریعت چگونه ممکن است چنین حُکمی داشته باشد؟ والّا دعا که نمی‌تواند منشأ مالکیت شود.

---

۱. ضَریر: نابینا.

۲. سِلْک: کشیدن چیزی در چیزی دیگر چنانکه مروارید و مهره را در یک رشته می‌کشند. بنابر این شریعت چطور ممکن است این نوع حکمِ غلط را به رشتهٔ خود بکشد و آن را جایز شمرد.

(۲۳۲۹) بیع و بخشش، یا وصیّت یا عطا یا ز جنس این، شود مِلکی تو را

مردم گفتند: یک مِلک یا به وسیلهٔ خرید و فروش و بخشیدن (هبه کردن) و یا از طریق وصیّت و عطا نمودن و خلاصه راه‌هایی از این قبیل ممکن است از کسی به دیگری برشد، و الّا تنها با دعا کردن، اَموال کسی به آن دیگری نمی‌رسد.

(۲۳۳۰) درکدامین دفتر است این شرعِ نو؟ گاو را تو باز دِه یا حبس رَوْ

این دین و آیین جدید در کدام کتاب نوشته شده؟ خلاصه مردم به آن مرد فقیر گفتند: یا گاو را پس بده و یا باید به زندان بروی.

(۲۳۳۱) او به سویِ آسمان می‌کرد رُو واقعهٔ ما را نداند غیرِ تو

مرد فقیر رو به آسمان کرد و گفت: خداوندا، ماجرای ما را غیر از تو کسی نمی‌داند.

(۲۳۳۲) در دلِ من آن دعا انداختی صد امید اندر دلم افراختی

خداوندا تو بودی که آن دعا را به دل من الهام کردی و صد نوع امید در دلم نهادی.

(۲۳۳۳) من نمی‌کردم گزافه آن دعا همچو یوسف دیده بودم خواب‌ها

من آن دعا را بیهوده نمی‌کردم؛ بلکه مانند حضرت یوسف(ع) رؤیاهایی صادق دیده بودم.

(۲۳۳۴) دید یوسف، آفتاب و اختران پیش او سجده‌کنان، چون چاکران

حضرت یوسف(ع) در رؤیا دید که خورشید و ستارگان همچون خدمتکاران در برابرش به سجده می‌روند. [اشاره به آیهٔ ۴ سورهٔ یوسف: **اِذْ قالَ یُوسُفُ لِاَبیهِ یا اَبَتِ اِنّی رَأَیْتُ اَحَدَ عَشَرَ کَوْکَباً وَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَیْتُهُمْ لی ساجِدینَ**. «یاد آر زمانی را که یوسف به پدرش گفت: ای پدر در خواب دیدم که یازده ستاره و خورشید و ماه در برابرم سجده می‌کنند.» از ابن عبّاس روایت شده است که در آدینه شبی حضرت یوسف(ع) به خواب می‌بیند که یازده ستاره از آسمان، فرود آمدند و در برابر او سجده کردند و نیز می‌بیند که خورشید و ماه از آسمان فرود آمدند و در برابرش به سجده درآمدند. تأویل یازده ستاره، یازده برادر او

بود و تأویلِ خورشید و ماه، پدر و مادر او[۱]. این رؤیا از قبیل رؤیاهایی است که بخشی از آن محتاج به تأویل است و بخشی از آن عیناً واقع می‌شود. چنانکه یازده ستاره و خورشید و ماه تأویل شد، امّا سجدهٔ آنان بعینه تحقق یافت[۲].]

اعتمادش بـود بـر خـوابِ درست در چَهْ و زندان جز آن را می‌نَجُست (۲۳۳۵)

چون حضرت یوسف(ع) به صدق رؤیای خود اعتماد داشت از اینرو در چاه و زندان فقط در انتظار تحقّق رؤیای خود بود و به چیز دیگر نمی‌اندیشید. [صوفیه، حضرت یوسف(ع) را مظهر اسم نور می‌دانند و به این اعتبار، کشف یوسف(ع) را کشفی مثالی دانسته‌اند زیرا عالم مثال، عالمی لطیف و نورانی است. لذا او در علم تـعبیر رؤیـا، کـامل بـود و مـراد حـق را از صورت‌های مثالی و رؤیایی درمی‌یافت[۳]. چه عـارف حـقیقی از صـورت‌هایِ مـحسوس و نامحسوس می‌تواند حقایق را درک کند. چنانکه وقتی به آیات طبیعی و آفـاقی حـق تـعالی می‌نگرد در زندان صورت‌ها فرو نمی‌ماند بلکه دل او از ظاهر به باطن نقب می‌زند. همینطور وقتی به آیات انفسی نیز نظر می‌کند صـورت‌های مُـخیَّل و رؤیـایی نـیز بـرای او مکشـوف می‌شوند.]

ز اعـتمادِ آن نـبودش هـیچ غـم از غلامی، وز مَلامِ[۴] بـیش و کـم (۲۳۳۶)

چون او به رؤیای خود اعتماد داشت یعنی چون یقیناً می‌دانست که این رؤیـا تـحقّق خواهد یافت از اینرو از غلام بودن و ملامت‌های این و آن و از زیادت و نقصان هیچ اندوهی نداشت.

اعتمادی داشت او بر خوابِ خویش که چو شمعی می‌فروزیدش زپیش (۲۳۳۷)

حضرت یوسف(ع) به صدقِ رؤیای خویش واقعاً یقین داشت. زیرا آن رؤیا هـمچون شمعی فروزان در برابرش می‌درخشید.

---

۱. ر.ک. **مجمع البیان**، ج۵، ص۲۰۹.
۲. ر.ک. **مرصاد العباد**، ص۲۹۱.
۳. ر.ک. **شرح فصوص الحکم**(خوارزمی)، ج۱، ص۳۳۳.
۴. مَلام: سرزنش.

(۲۳۳۸) چون درافگندند یوسف را به چاه بانگ آمد سمعِ او را از اِله

وقتی که برادران حضرت یوسف(ع)، او را به چاه افکندند از بارگاه ایزدمنّان، این ندا به گوشِ او رسید:

(۲۳۳۹) که تو روزی شه شوی ای پهلوان تا بمالی این جَفا در رویشان

یوسفا، ای پهلوانِ عرصهٔ تقویٰ و پاکدامنی، تو سرانجام روزی امیر خواهی شد و ستمِ برادران خود را به رویشان خواهی آورد. [همینطور هم شد. زیرا حضرت یوسف(ع) پس از سال‌ها مرارت، به امارت مملکت مصر رسید و زمانی که خشکسالی، کنعان را احاطه کرده بود حضرت یعقوب(ع) دگربار پسران خود را برای دریافت غلّه راهی سرزمین مصر کرد و چون با حضرت یوسف(ع) مواجه شدند، آن حضرت، ستم و بدکرداری آنان را به رویشان آورد، چنانکه در آیهٔ ۸۹ سورهٔ یوسف آمده است: **قالَ هَلْ عَلِمْتُمْ ما فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ اَخيهِ اِذْ اَنْتُمْ جاهِلُونَ**. «یوسف به برادران خود گفت: آیا می‌دانید که آن‌گاه که نادان بودید با یوسف و برادرش (بنیامین) چه کردید؟»]

(۲۳۴۰) قایلِ این بانگ نآید در نظر لیک دل بشناخت قایل را ز اثر

گویندهٔ این ندا که حضرتِ حق بود به چشم دیده نمی‌شد، ولیکن قلب عارف یوسف، از طریق مشاهدهٔ آثار، آن گوینده را شناخت. [این بیت اشاره دارد به یکی از طرق القای وحی که در آیهٔ ۵۱ سورهٔ شوریٰ آمده است. و آن القای وحی بواسطه و از وراء حجاب است. و نیز می‌تواند بیان کننده این نکته باشد که القایِ این معنا به طریق الهام بوده است. زیرا تفاوت وحی و الهام اینست که در وحی، القاء کننده معلوم است و امّا در الهام، معلوم نیست. ر.ک. **الهام** در شرح بیت (۱۰۰۸) و **وحی** در شرح بیت (۱۴۶۱) دفتر اوّل.]

(۲۳۴۱) قوّتیّ و، راحتیّ و، مُسْنَدی درمیان جان فتادش ز آن ندا

بر اثر این ندایِ ربّانی، حضرت یوسف(ع) قوّتِ قلب و آرامش و اعتمادی پیدا کرد.

(۲۳۴۲) چاه شد بر وَی بدآن بانگِ جلیل گُلشن و بزمی چو آتش بر خلیل

چاه تنگ و تاریک بر اثر آن ندای باشکوهِ ربّانی در نظر حضرت یوسف(ع) به گلزار و

مجلسِ جشن و سروری مبدّل شد، همانگونه که آتش بر حضرتِ ابراهیم خلیل، گلستان شد.

هر جَفا که بعد از آنش مـی‌رسید او بدآن قوّت به شادی مـی‌کشید (۲۳۴۳)

از وقتی که این ندای جلیل به آن حضرت رسید، دیگر هر جفایی که به او می‌رسید، به مدد آن قوّت قلب، شادمانه آن را تحمّل می‌کرد.

همچنانکه ذوقِ[۱] آن بـانگِ اَلَسْت[۲] در دلِ هر مـؤمنی تـا حشـر هست (۲۳۴۴)

همانگونه که لذّت روحانیِ ندایِ **اَلَسْت** در دل هر مؤمنی تا به روزِ رستاخیز خواهد ماند.

تـا نـباشد بـر بـلاشان اعـتراض نی ز امر و نهیِ حقْشان اِنـقباض (۲۳۴۵)

تا به سبب آن ذوق روحانی که از بانگِ **اَلَست** در دل هر مؤمن، پدید آمده، آنان بـر بلاهای مقدّر اعتراضی نکنند و از امر و نهی حضرت حق، ملول و دلتنگ نشوند.

لقمهٔ حکـمی کـه تـلخی مـی‌نهد گُلْشکر[۳] آن را گـوارش مـی‌دهد (۲۳۴۶)

در اینجا مولانا، به لذّتِ روحانیِ حاصل از خطابِ **اَلَست**، استعارتاً «گُلشکر» اطلاق می‌کند[۴]: گلشکرِ خطابِ **اَلَست**، لقمه‌هایِ تلخناکِ اوامر و نواهی و قضا و قَدَر الهی را در جانِ مؤمنان، هضم می‌کند.

گـلشکر آن را کـه نَـبْوَد مُسْـتَنَد لقمه را ز انکـارِ او قَـی مـی‌کند (۲۳۴۷)

امّا کسی که از این گلشکر، مدد نگیرد، به سبب آنکه لقمهٔ اوامر و نواهی و قضا و قَدَر الهی را تلخناک و بدمزه می‌یابد، آن را بالا می‌آورد و استفراغ مـی‌کند. [عـاصی و سـرکش می‌شود، چه طبع او خواهان لقمه‌های نفسانی و طعام‌های شهوانی است.]

---

۱. ذوق: ر.ک. شرح بیت (۳۲۳۹) دفتر دوّم.
۲. اَلَست: ر.ک. شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اوّل.
۳. گُلْشکر: انگبین، شربتی از ترکیب برگ گُلِ سرخ و شکر.
۴. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص۸۹۵.

(۲۳۴۸) هر که خوابی دید از روزِ اَلَسْت مست باشد در رَهِ طاعات، مست

هرکس که از روز اَلَسْت، رؤیایی دیده باشد، یعنی در این شبِ دنیا با دیدهٔ قلبش، صورتی معنوی از آن روز مشاهده کرده باشد، او در راهِ طاعت خدا مست و سرخوش است[۱].

[این بیت برای برخی از شارحان مثنوی، مُوهِمِ مفهومِ جبر شده است. حال آنکه مولانا با جبری مذهبان میانهٔ خوشی ندارد و مذهب ایشان را به کرّات مورد نقد قرار داده است. همو در باب جبر و اختیار، طریق متعال و متینِ لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ بَلْ اَمْرٌ بَیْنَ الْاَمْرَین را برگزیده است[۲]. برخی دیگر از شارحان نیز از آن گذشته‌اند. امّا منظور بیت: کسانی که در این دنیا، عهد و پیمانِ فطری و توحیدی را فراموش نکرده‌اند و هنوز صورتی معنوی از آن پیمان را در روح و قلب خود دارند، طبعاً طاعات و عبادات برای آنان، جنبهٔ ذوقی و نشاط روحانی دارد، از اینرو آن را عاشقانه انجام می‌دهند. اینکه گفتیم «در شبِ دنیا» بواسطهٔ اینست که مولانا و سایر صوفیه و عُرفا، دنیا را به اعتبارِ پوشیدگی و احتجابِ آن، «به شب» تشبیه کرده‌اند و گذشته از این معمولاً آدمی در شب‌ها بخواب می‌رود و رؤیاهایی می‌بیند، از اینرو مصراع اوّل، معنی «شب» را القاء می‌کند.]

(۲۳۴۹) می‌کشدچون اشترِ مست‌این جوال بی‌فُتور و، بی‌گُمان و، بی‌ملال

چنین شخصی همانند شتری مست، بار سنگین طاعت و عبادت را بی‌هیچ سستی و تردید و ملالتی بر دوش می‌کشد.

(۲۳۵۰) کفکِ تصدیقش به گِردِ پوزِ او شد گواهِ مستی و دلسوزِ او

مولانا در اینجا به طریق استعارهٔ تخییلیّه، کفی را که بر اطراف دهان و پوزهٔ شترِ مست پدید می‌آید به عارفِ عاشق نسبت می‌دهد و منظور از آن، اوج سرمستی و شیدائی عارفان است. معنی بیت: عارفِ عاشقی که همچون شتر مست، بار امانت الهی را می‌کشد، کف تصدیق و اطاعت و رضا به قضا که در اطرافِ دهانش پیدا می‌شود، گواه بر شیدائی و دلسوختگیِ اوست.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۸۹۶.

۲. ر.ک. شرح بیت (۱۴۶۵ ـ ۱۴۶۳) دفتر اوّل.

اشتر از قُوَّت چو شیرِ نر شده　　زیرِ ثِقلِ بار، اندکْ‌خور شده　　(۲۳۵۱)

برای مثال، شتری که مست شده باشد از شدّت شوق و ذوق همچون شیری نر می‌شود و زیرِ بار سنگین، اندک علوفه‌ای می‌خورد. [حال که حیوانی براثرِ شوق و شورِ مستی، ترک غذا می‌کند ای انسان تو مگر از شتر کمتری؟ تو نیز سزاوار است که با عشق و جذبهٔ الهی، دهانهٔ انبانِ شهوات را فرو بندی.]

ز آرزویِ ناقه صد فاقه بر او　　می‌نماید کوه پیشش تارِ مو　　(۲۳۵۲)

در اینجا حضرت مولانا، محبوب حقیقی را به «ناقه» تشبیه کرده و می‌فرماید:

شتر مست در آرزوی شتر ماده، گرسنگی‌ها می‌کشد و سختی‌ها تحمّل می‌کند و از شدّت شور و مستی، کوه در نظرش، تارِ مویی بیش جلوه نمی‌کند. [چنانکه حق تعالی در آیهٔ ۴۵ سورهٔ بقره فرموده: وَاسْتَعینُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلوةِ وَ اِنَّها لَکَبیرةٌ اِلّا عَلَی‌الْخاشِعینَ. «و یاری بجویید از شکیبایی و نماز و براستی که نماز باری گران است، مگر بر تَرسْ‌کاران[1].» بنابراین بارِ سنگینِ طاعت و عبادت برای عاشقان حق، مطبوع و نشاط‌انگیز می‌نماید و بر دیگران، تلخناک و ناگوار[2].]

در اَلَسْت آن‌کوچنین خوابی ندید　　اندرین دنیا نشد بنده و مُرید　　(۲۳۵۳)

هرکس که در عالَم اَلَسْت چنین رؤیایی ندیده، در این دنیا بندهٔ صالح و ارادتمندی نمی‌شود. [ر.ک. شرح بیت (۲۳۴۸) همین دفتر.]

ور بشد، اندر تردّد، صددله　　یکزمان شُکرستش و، سالی گله　　(۲۳۵۴)

و تازه اگر چنین شخصی در این دنیا بنده و ارادتمند حضرت حق شود، قهراً بندگی او با صد نوع شک و تردید همراه است. اگر او لحظه‌ای شکرگزار درگاه الهی باشد در عوض یک‌سال نیز شروع می‌کند به شکایت و اعتراض.

---

۱. مفسّران قرآن کریم، «کبیرة» را در این آیهٔ شریفه، «ثقیل» و «گران» معنی کرده‌اند. (ر.ک. مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۰۰ و ابوالفتوح رازی، ج ۱، ص ۱۵۸) برخی نیز «کبیرة» را «بزرگ» معنی کرده‌اند که مسلّماً ثقل و گرانی، نتیجهٔ بزرگی است.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۷۲.

(۲۳۵۵) پای،پیش و، پای، پس در راهِ دین می‌نهد با صد تردّد بی‌یقین

چنین شخصی در راه دین، استوار گام برنمی‌دارد، بلکه همیشه با صد نوع شکّ و تردید حرکت می‌کند، و چون یقین ندارد در حرکت خود، یک گام به پیش می‌نهد و یک گام به پس. [مناسب است با آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ نساء: مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذٰلِكَ لَا إِلىٰ هٰؤُلاٰءِ وَلَا إِلىٰ هٰؤُلاٰءِ وَ مَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَلَنْ تَجِدَلَهُ سَبيلاً. «اهل نفاق، میان اهل ایمان و اهل کفر، متردّدند، نه به ایشان می‌گروند و نه به آنان. و هرکه را خدا بیراه سازد، راهی برای او نتوانی یافت.»]

(۲۳۵۶) وامْدارِ شرحِ اینم، نَک گرو ور شتابستت، ز اَلَمْ نَشْرَح شنو

این حقایق و اسرار ربّانی را باید شرح دهم و من از این نظر، مدیون مخاطبان خود هستم. اکنون شمّه‌ای از آن اسرار و حقایق را به عنوان گرو بازگو کردم، ولیکن اگر برای استماع آن، شتاب دارید از سورهٔ انشراح بشنوید. [در سورهٔ انشراح آیهٔ ۴ـ۱ آمده است: اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ وَ وَضَعْنا عَنْکَ وِزْرَکَ الَّذی اَنْقَضَ ظَهْرَکَ. «آیا (ای محمّد) سینهٔ تو را نگشادیم؟ و برنداشتیم از تو بارِ گران؛ همان باری که سخت بر پشتِ تو سنگینی می‌کرد.» امّا منظور مولانا از استناد به آیات فوق اینست که اگر حق تعالی سینهٔ مبارک رسول خدا را با عشق و معرفتِ خود، فراخی نمی‌داد، مسلّماً آن حضرت بار گرانِ وظایفِ پیامبری و یا طاعات و عبادات را نمی‌توانست بر دوش کشد. این بیت در واقع، زبدهٔ مقصود مولانا از بیت (۲۳۴۴) تا به اینجاست، چه با اکسیر اعظم عشق می‌توان هر دشواری و مشقّتی را به آسانی و راحتی تبدیل کرد.]

(۲۳۵۷) چون ندارد شرحِ این معنی کران خر به سویِ مُدّعیِ گاو ران

چون شرح این معنا، بی حدّ و بیکران است، پس مرکوبِ کلام را به سوی صاحبِ گاو بران تا ببینیم ماجرای او به کجا رسید.

(۲۳۵۸) گفت:کورم‌خواندزین جُرم‌آن دغا[1] بس بلیسانه قیاس است ای خدا

آن مرد فقیر رو به درگاه الهی آورد و گفت: پروردگارا آن حیله‌گر به خاطر این کارِ من

---

۱. دَغا: ناراست، نادرست، حیله‌گر.

که بظاهر، جُرم می‌نماید، مرا «کور» خواند. خداونـدا، ایـن قـیاس، قـیاسی ابـلیس‌وار است. [ابلیس‌وار بودنِ قیاسِ صاحب گاو از دو وجه است: یکی آنکه او خود را بـرتر از آن فـقیر می‌دانست و وی را تحقیر می‌کرد، دیگر آنکه تضرّع و دعای آن فقیر را با دعای گدایانِ عاجز، یکسان می‌شمرد، در حالی که دعای او با گدایان خیلی فرق داشت، چه او فقط به درگاه الهی عرض حاجت کرده بود و حال آنکه گدایان از مردم تقاضای برآورده شدن حاجات خود را دارند[۱].]

من دعا کورانـه کـی مـی‌کرده‌ام؟ جز به خالق کُدیه[۲] کَـی آورده‌ام؟ (۲۳۵۹)

من کی مانند گدایانِ عاجز دعا کرده‌ام و کی بجز حضرت خالق متعال به کسی عرضِ حاجت کرده‌ام؟ [برخی از شارحان، مصراع اوّل را اینگونه معنی کرده‌اند: من کی ندانسته دعا می‌کردم؟ امّا وجه نخست با سیاق ابیات، مناسب‌تر است.]

کور از خلقان طمع دارد ز جـهل من زتو،کزتوست هر دشوار،سهل (۲۳۶۰)

گدایان عاجز به سبب جهل و نادانی خود به جای آنکه عرض حاجت به درگاهِ خدا برند از مردم تقاضا می‌کنند، در حالی که من چشم امید به درگاه تو دارم که هر دشواری بـه عنایتِ تو آسان شود.

آن یکی کورم ز کـوران بشـمرید او نیاز و جـان و اخـلاصم نـدید (۲۳۶۱)

آن کورِ باطنی (صاحب گاو) مرا جزوِ کـوران بـه حسـاب آورد؛ در حـالی کـه نـیاز و روح و اخلاص مرا نتوانست درک کند. [بلکه مانند ابلیس، به هیأت ظاهری‌ام نگاه کرد.]

کوری عشق‌ست این کوریِّ مـن حُبِّ یُعْمی وَ یُصِمّ است ای حَسَن (۲۳۶۲)

آری اگر من، دچار کوری باشم، آن کوری قطعاً کوریِ عشق است نه کوریِ معمولی. ای حَسَن بدان که عشق، موجب کوری و کری عاشق می‌شود.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۹۰۱.
۲. کدیه: گدایی، سختی روزگار.

(۲۳۶۳) کـورم از غـیرِ خـدا، بـینا بـدو مقتضایِ عشـق ایـن بـاشد بگـو

کوریِ من به این معنی است که از مشاهدهٔ غیرخدا واقعاً کورم و فقط او را می‌توانم ببینم، زیرا مقتضای عشق همین است. این مطلب را بگو.

(۲۳۶۴) تو که بـینایی، ز کـورانـم مـدار دایـرم بـر گـردِ لطـفت ای مـدار

پروردگارا، تو که بینایی، مرا در شمار کوران به حساب مَیاور، ای مدارِ عاشقان و ای مَطافِ نیازمندان، من در اطرافِ کویِ لطف و احسان تو می‌گردم.

(۲۳۶۵) آنـچنانکه یـوسفِ صِـدّیق را خواب بنمودی و گشـتش مُـتَّکا[1]

همانگونه که به یوسفِ صدّیق، رؤیایی نشان دادی و آن رؤیا، تکیه‌گاه او شد.

(۲۳۶۶) مر مرا لطفِ تو، هم خوابی نـمود آن دعایِ بـی حَـدَم بـازی نـبود

الهی، لطف تو، به من نـیز رؤیـایی نشـان داد و مسـلّماً آن دعـاها و راز و نـیازهای بی‌شمارم، بیهوده و بازیچه نبود.

(۲۳۶۷) مـی نـدانـد خـلق، اَسـرارِ مـرا ژاژ مـی‌دانـند گـفتارِ مـرا

مردم، بـه اسـرارِ درونـم، واقـف نـیستند، از ایـنرو سـخنانِ مـرا، یـاوه و بـی‌اسـاس می‌دانند.

(۲۳۶۸) حقشان‌ست و، که داند رازِ غیب؟ غـیرِ عَـلّامِ سِـر و، سَـتّارِ عـیب

البتّه اگر مردم چنین گمانی دربارهٔ من دارند، در این گمانِ خود کاملاً مُحِق‌انـد، زیـرا اسرار جهان غیب را چه کسی می‌داند؟ مسلّماً هیچکس، جز خداوند که دانندهٔ غیب و پوشانندهٔ عیب است. [مناسب است با آیاتی که علم غیب را تنها منحصر به حضرت حق می‌داند. نظیر آیهٔ ۱۷۴ سورهٔ آل‌عمران و آیهٔ ۵۹ سورهٔ انعام.]

---

۱. مُتَّکا: تکیه‌گاه.

خصم‌گفتش:رُو به‌من کُن، حق بگو رُو چه سویِ آسمان کردی عمو؟ (۲۳۶۹)

دشمن (یعنی صاحب گاو) به آن مرد فقیر گفت: عمو جان، چرا رویت را کردی به آسمان و داری حرف می‌زنی؟ رویت را به من کن و حرفِ حساب بزن.

شَید[1] می‌آری، غلط می‌افکنی[2] لافِ عشق و، لافِ قُربت می‌زنی (۲۳۷۰)

حیله‌گری می‌کنی و ظاهرسازی. از عشق و نزدیکی به حق دم می‌زنی. [بیت فوق را به طریق استفهام توبیخی نیز می‌توان معنی کرد: آیا حیله‌گری می‌کنی و ظاهرسازی؟ از عشق و نزدیکی به حق دم می‌زنی؟]

با کدامین روی، چون دلمُرده‌یی روی سویِ آسمان‌ها کرده‌یی؟ (۲۳۷۱)

تو که دلمُرده‌ای، با کدام رویی روی به آسمان‌ها می‌کنی؟ [یعنی تو که قلبی بی‌ایمان و پژمرده داری، چگونه روی به درگاهِ حق می‌کنی؟]

غُلغلی در شهر افتاده از این آن مسلمان می‌نهد رُو بر زمین (۲۳۷۲)

خلاصه از مشاجرهٔ میان صاحب گاو و آن مرد فقیر در میان اهالی شهر، هنگامه‌ای برپا شد، و آن مسلمان (یعنی آن مرد فقیر) رخساره بر زمین نهاد و چنین گفت:

کای خدا این بنده را رسوا مکن گر بَدَم، هم سِرِّ من پیدا مکن (۲۳۷۳)

خداوندا، این بنده را رسوا مکن، اگر واقعاً بد هم که باشم باز اسرار مرا فاش مساز.

تو همی‌دانی و شب‌هایِ دراز که همی‌خواندم تو را با صد نیاز (۲۳۷۴)

تو ای خدا می‌دانی و آن شب‌های دراز نیز گواه حال من است که من با صد نوع راز و نیاز، تو را خواندم.

---

۱. شَید: مکر و حیله، ریا، تزویر. مصدر عربی از شادَ یَشیدُ در اصل به معنی گچ و آهک و غیره مالیدن به دیوار است.

۲. غلط افکندن: غلط انداختن، ایجاد اشتباه کردن، ظاهر را بر خلافِ باطن نشان دادن.

(۲۳۷۵) پیشِ خلق‌این را اگرخود قدر نیست پیشِ تو همچون چراغِ روشنی‌ست

هرچند این دعاها در نظر مردم، ارزشی ندارد، امّا پیشِ تو، ایـن حـالِ مـن هـمچون چراغی فروزان است.

شنیدنِ داود علیه‌السلام سخنِ هر دو خصم و سؤال کردنِ از مُدَّعیٰ عَلیه

(۲۳۷۶) چـونکه داودِ نـبی آمـد بـرون گفت:هین چون‌ست این احوال؟چون؟

همینکه حضرت داود نبی(ع) از خلوتخانهٔ خود بیرون آمد، از ماجرای صاحب گاو و مرد فقیر سؤال کرد و گفت: جریان از چه قرار است؟ ماجرا چیست؟

(۲۳۷۷) مُـدّعی گـفت: ای نـبیّ‌الله، داد گـاوِ مـن در خـانهٔ او در فـتاد

شاکی گفت: یا حضرت داود، من از دست کسی که گاوم به خـانهٔ او رفـته، نـزدِ تـو دادخواهی می‌کنم.

(۲۳۷۸) کشت گاوم را، بپرسش کـه چـرا گاوِ من کشت او؟ بیان کن ماٰجَرا

این شخص، گاو مرا کشته، از او سؤال کن که چرا گاو مرا کشته است. و سـپس روی به آن مرد فقیر کرد و گفت: تو خودت ماوَقَع را بازگو کن.

(۲۳۷۹) گفت داودش: بگو ای بـوالکَـرَم[1] چون تلف کردی تو مِلکِ محترم؟

حضرت داود(ع) به آن مرد فقیر گفت: ای جوانمرد، بگو ببینم، چرا مالِ ایـن شـخص محترم را تلف کردی؟ [مصراع دوّم را به دو وجه می‌توان معنی کرد. وجه اوّل گفته شد و امّـا وجه دوّم: چرا مالی را که بر تو حرام بود تلف کردی؟ هر دو وجه جایز است. چه در وجه اوّل، «مِلْکِ مُحْتَرَم» اضافهٔ ملکی فرض شده و در وجه دوّم اضافهٔ وصفی[2].]

---

۱. بوالکرم: صاحب کرم، بخشنده، جوانمرد.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۱۷۴ و شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، ج۲، ص۸۶.

هین پراکنده مگو، حُجَّت بیار تا به یکسو گردد این دعویّ و کار (۲۳۸۰)

امّا مواظب باش که پراکنده و پریشان، حرف نزنی یعنی مواظب باش از این شاخ به آن شاخ نپری! و سعی کن دلیل و برهان اقامه کنی تا این مشاجره فیصله یابد.

گفت: ای داود، بودم هفت سال روز و شب اندر دعا و، در سؤال (۲۳۸۱)

آن مرد فقیر گفت: ای داود نبی، من هفت سال، روز و شب در حال دعا بودم و از درگاه الهی درخواست می‌کردم.

این همی‌جُستم ز یزدان کای خدا روزیی خواهم حلال و بی‌عَنا[1] (۲۳۸۲)

از درگاه الهی این درخواست را داشتم که: خدایا من از تو روزیِ حلال و بدون رنج و زحمت می‌خواهم.

مرد و زن بر نالهٔ من واقف‌اند کودکان این ماجَرا را واصف‌اند (۲۳۸۳)

مرد و زن از ناله و دعایی که کرده‌ام آگاهی دارند؛ و حتّی کودکان نیز این ماجرا را تعریف می‌کنند. [یعنی این مطلب، زبانزدِ عام و خاص است.]

بعدِ این جملهٔ دعا و این فغان گاوی اندر خانه دیدم ناگهان (۲۳۸۴)

به دنبال این همه دعا و زاری بود که ناگهان گاوی را در میان خانه‌ام دیدم.

تو بپرس از هر که خواهی این خبر تا بگوید بی شکنجه، بی‌ضرر (۲۳۸۵)

تو از هر کسی که میل داری این موضوع را سؤال کن، تا بدون هیچگونه آزار و زیانی برایت بازگو کند.

هم هویدا پرس و، هم پنهان ز خلق که چه می‌گفت این گدایِ ژنده دلق؟ (۲۳۸۶)

هم می‌توانی این مطلب را از مردم، بطور علنی سؤال کنی و هم می‌توانی مخفیانه آن را

---

۱. عَنا: رنج و مشقّت.

تحقیق کنی و از آنان بپرسی که این گدای ژنده‌پوش چه می‌گفت؟

(۲۳۸۷) چشمِ من‌تاریک شد، نی بهرِ لوت شادیِ آنکه قبول آمد قنوت

ناگهان چشمانم سیاهی رفت، امّا نه به خاطر دسترسی به طعمه و لقمه‌ای آماده، بلکه به سبب شادی و ذوق‌زدگی فراوان از اینکه دعایم به اجابتِ حق تعالی رسیده است.

(۲۳۸۸) کُشتم آن را تا دَهَم در شکرِ آن که دعایِ من شنود آن غیب‌دان

آن گاو را سر بُریدم تا سپاس گویم خداوندِ دانای به غیب را از اینکه دعایم را اجابت کرد.

حکم کردنِ داود علیه‌السلام بر کشندهٔ گاو

(۲۳۸۹) گفت: داود: این سخن‌ها را بشو حجّتِ شرعی در این دعوی بگو

حضرت داود نبی(ع) گفت: این حرف‌ها را کنار بگذار و برای اثباتِ ادعایت دلیل شرعی اقامه کن. یعنی: اینکه می‌گویی دعا کردم و چنین و چنان شد دلیل محکمه پسند نیست.

(۲۳۹۰) تو روا داری که من بی حجّتی بنْهم اندر شهر، باطلْ‌سُنَّتی؟

آیا تو سزاوار می‌دانی که من در شهر، سنّتِ باطلی را بدعت بگذارم؟ [یعنی به همگان اجازه دهم که با دعا کردن، اموال یکدیگر را به یغما برند، آیا این کار، خداپسندانه است؟]

(۲۳۹۱) این که بخشیدت؟ خریدی؟ وارثی؟ رَیْع[1] را چون می‌ستانی؟ حارثی[2]؟

این گاو را انصافاً چه کسی به تو بخشید؟ (یعنی به اصطلاح چه کسی به تو «هبه» کرد؟) آیا خودت خریدی یا وارثِ آنی؟ آخر برای چه محصول را از آنِ خود می‌کنی؟ مگر تو خودت آن را کشت کرده‌ای؟

---

۱. رَیْع: اضافی هرچیز مانند آرد و خمیر و دانه، محصول.

۲. حارث: کشاورز، زارع.

کسب را همچون زراعت دان عمو تا نکاری دخل[1]، نبود زآنِ تو (۲۳۹۲)

ای عموجان، کار و کسب را نیز باید مانند کشاورزی بدانی، اگر نکاشته باشی محصولاتِ آن را نمی‌توانی مالک شوی. [مناسب است با آیهٔ ۳۹ سورهٔ نجم: وَ اَنْ لَیْسَ لِلْاِنْسانِ اِلّا ما سَعیٰ. «و برای آدمی نیست جز آنچه کوشد.»]

کانچه کاری،بِدْرَوی آن، آنِ توست ورنه این بیداد، بر تو شد درست (۲۳۹۳)

هر آنچه بکاری و درو کنی به تو تعلق دارد؛ والّا شرعاً ثابت می‌شود که تو ستم کرده‌ای. [مصراع دوم این وجه را نیز دارد: والّا همین حکم شرعی که تو آن را بی‌عدالتی می‌شماری، در حق تو درست و مقرّر است[2].]

رَوْ، بده مالِ مسلمان، کژ مگو رَوْ، بجُو وام و، بده، باطل مَجُو (۲۳۹۴)

بنابر این برو مالِ این مسلمان را بده و یاوه‌گویی مکن، و اگر تمکّن مالی هم نداری باید بروی قرض کنی و حق او را بدهی و اینقدر به دنبال بیهوده کاری مباش.

گفت: ای شه تو همین می‌گویی‌ام که همی‌گویند اصحابِ ستم (۲۳۹۵)

آن مرد فقیر گفت: ای پادشاه، تو نیز همان حرفی را به من می‌زنی که ستمکاران در حق من می‌گویند.

تضرّعِ آن شخص از داوریِ داود علیه‌السلام

سجده کرد و، گفت کای دانایِ سوز در دلِ داود انداز آن فروز (۲۳۹۶)

آن فقیر بینوا سر بر زمین نهاد و به درگاه الهی سجده کرد و گفت: ای خدایی که از سوز درون دل‌ها آگاهی، آن اخگر و التهاب درونی را که در دل من است به قلب داود نیز القاء فرما. [چون آن فقیر بینوا از سر صدق و سوز دل دست به دعا افراشت خداوند دعای او را به اجابت رسانید.]

---

۱. دَخْل: درآمد، محصول.

۲. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۹۱۱.

(۲۳۹۷) در دلش نـه آنـچه تـو انـدر دلم اندر افکندی به راز ای مُـفْضِلم[۱]

همان التهاب و سوزی که در دلِ من افکندی، ای بخشنده، همان را مخفیانه بـه قـلب داود نیز بیفکن.

(۲۳۹۸) این بگفت و، گریه در شد های‌های تـا دلِ داود بـیرون شـد ز جـای

این سخنان را گفت و شروع کرد به های‌های گریستن. و چنان گریست که دل حضرت داود(ع) از جای، بیرون آمد. یعنی براثر گریهٔ آن فقیر، دلش منقلب شد و به حال او سوخت.

(۲۳۹۹) گفت:هین امروز ای خواهانِ گـاو مُهْلَتم دِه، وین دَعـاوی را مکـاو

بنابراین حضرت داود(ع) به صاحب گاو گفت: ای که گاو مـی‌خواهـی، یـعنی ای کـه مدعی هستی گاوت را او کشته و اینک آن را مطالبه می‌کنی، به من امروز را مهلت بده و فعلاً درصدد مطالبهٔ گاوت مباش. [یا فعلاً خواهان این مباش که حقیقت مسأله را آشکار کنم.]

(۲۴۰۰) تا رَوَم من سویِ خلوت در نـماز پُرسم ایـن احـوال از دانـایِ راز

تا من به خلوت خانهٔ خود بروم و به نماز مشغول شوم و در حال راز و نیاز، چگونگی این مسأله را از خداوندی که دانای به رازهاست سؤال کنم.

(۲۴۰۱) خـوی دارم در نـماز، آن التـفات مـعنیِ قُـرَّةُ عَـینی فِـی الصَّـلات

زیرا من عادت دارم که در نماز توجّه کاملی به حق تعالی داشته باشم. و اینست معنی «نور چشم من در نماز است.» [اشاره به حدیثی که شرح آن در بیت (۳۲۳۵) دفتر دوّم آمده است.]

(۲۴۰۲) روزنِ جـانم گشـاده‌ست از صـفا می‌رسد بـی‌واسـطه نـامهٔ خـدا[۲]

حضرت داود(ع) گفت: دریچهٔ روح من به هنگام اقامهٔ نماز، گشوده می‌شود و بر اثـر صفای دل، پیغام و وحی الهی به من می‌رسد.

---

۱. مُفْضِل: بسیار بخشنده.

۲. نامهٔ خدا: منظور پیغام و وحی الهی است.

نـامه و بـاران و نـور از رَوْزنـم مـی‌فتد در خـانه‌ام، از مـعدنم (۲۴۰۳)

نامهٔ پیغام و وحی الهی و باران فیض و انوار تجلّی حضرت حـق از مـعدن و جـوهرِ هستی‌ام به خانهٔ وجودم وارد می‌شود. [انقروی «معدن» را عبارت از حـقیقتِ وجـود انسـان دانسته است[۱]. اکبرآبادی نیز قریب به همین تـفسیر را دارد. وی مـی‌گوید: اگـر نـیک تأمـل کنی درمی‌یابی که حق سُبحانَهُ که فرستندهٔ نامه و باران و نور است، همین بـاطن و حـقیقت شخص است که آن را به «معدن» تعبیر فرموده نه خارج حقیقت و غیرذاتِ شخص[۲]. برخی، «معدن» را مبدأ هستی (حضرت حق) تعبیر کرده‌اند، که هرچند در جای خود حرف صحیحی است؛ امّا بیت فوق در مقام بیان این مـطلب نـیست، بـنابر ایـن دو وجـه نـخست، بـا بـیت مزبور مناسب‌تر است. ضـمناً مـراد از «بـاران»، فـیض الهـی است. ر.ک. (۲۰۳۸ ـ ۲۰۳۵) دفتر اوّل.]

دوزخ‌ست آن خانه کآن بی‌روزن‌است اصلِ دین، ای بنده رَوْزَن کردن است (۲۴۰۴)

آن خانهٔ دلی که دریچه‌ای رو به خورشید تجلّیاتِ الهی ندارد، حقیقتاً که جهنمی تاریک است؛ ای بندهٔ خدا بدان که اصل و اساس دیانت هم همین است که انسان، دریچه‌ای در قلب خود به سوی خورشید تجلیات الهی باز کند. [منظور از روزن کردن، رفع حجابِ خـودی و انانیّت است چنانکه حافظ می‌گوید:

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز و گرنه در من و معشوق هیچ حایل نیست[۳]

سبزواری نیز گشودن در به سوی عالَم معنی تفسیر کرده است[۴].]

تـیشهٔ هـر بـیشه‌یی کـم زن، بـیا تـیشه‌زن در کـندنِ روزن، هَـلا (۲۴۰۵)

در هر بیشه‌ای کمتر تیشه بزن، بهوش باش که وقتی می‌خواهی تیشه‌ای بزنی آن تیشه را در راهِ گشودن دریچه‌ای به‌سوی تجلّیات الهی بزن. [منظور اینست که تیشهٔ عـزم و هـمّت خود را در جهت کسب اموال و انباشتنِ زخارف دنیوی بکار مگیر، بلکه تیشهٔ عزم و تـلاش

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص۹۱۵.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۱۷۵.
۳. ر.ک. پیشین.
۴. ر.ک. شرح اسرار، ص۲۱۸.

خود را در این راه بکار گیر که در قلب و روحت، دریچه‌ای به سوی عالم الهی بگشایی[۱].
چنانکه مولانا در بیت (۹۸۲) دفتر اوّل، سالکان را به حفره کردن زندان جسمانیت تشویق می‌کند. اکبرآبادی «تیشه» را عبارت از توجّه و فکر و «بیشه» را عبارت از علوم فاقد حقیقت می‌داند. و منظور بیت را چنین بیان می‌دارد: توجّه و فکر در علوم دیگر (علوم فاقد حقیقت) مکن بلکه توجه و فکر خود را به شناخت حقیقت خود صرف کن[۲]. هرچند این وجه تشابهی با وجه اوّل دارد، امّا وجه اوّل جامع‌تر است.]

(۲۴۰۶) یا نمی‌دانی که نورِ آفتاب عکسِ خورشیدبرون‌است‌از حجاب

گویا تو متوجّه نشده‌ای که انوار خورشید طبیعی و محسوس، انعکاس و پرتوی است از خورشید فروزان حقیقت که از حجاب‌های مادی و دنیوی بیرون است. [«از حجاب» هم می‌تواند متعلّق به «نمی‌دانی» باشد و هم متعلّق به «بُرون است» در صورت اوّل معنی بیت اینست: به سبب آنکه تو در حجاب غفلت و نفسانیت فرو رفته‌ای خبر نداری که این خورشید طبیعی، انعکاس و پرتوی است از خورشید حقیقت. و در صورت دوّم همان معنایی مستفاد می‌شود که فوقاً گفته آمد. منظور از خورشیدی که از حجاب‌ها بیرون است، حضرت حق تعالی است، چنانکه در بیت (۱۲۲ ـ ۱۲۰) دفتر اوّل همین منظور بیان شده است. خوارزمی گوید: «ادراکِ شعشعهٔ او (خورشید حقیقت) کار دیدهٔ عقل مصلحت‌اندیش نیست[۳].»]

(۲۴۰۷) نور، این دانی که حیوان دید هم پس چه کَرَّمْنا بُوَد بر آدمم؟

تو خیال کردی که حقیقتِ نور، همین نوری است که حیوانات هم می‌توانند آن را احساس کنند، پس اینکه خدا می‌فرماید: «آدمیزادگان را گرامی داشتیم» چیست؟ [اشاره به آیهٔ ۷۰ سورهٔ اِسراء که توضیح آن در شرح بیت (۶۷) دفتر دوّم آمده است.]

(۲۴۰۸) من چو خورشیدم، درونِ نور غرق می‌ندانم کرد خویش از نور، فرق

حضرت داود(ع) می‌گوید: من همانند خورشیدی هستم که در انوارِ تابان، غرق شده‌ام

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص۹۱۷ ـ ۹۱۶.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۱۷۶.
۳. جواهر الاسرار، دفتر سوّم، ص۵۸۷.

و نمی‌توانم خود را از نور حقیقی فرق بگذارم. [اشاره است به فنای وجود موهوم سالک در وجود حضرت حق. چنانکه ابن فارض (از اکابر عرفای قرن هفتم ه.ق) در قصیدهٔ التائیةالکبریٰ می‌گوید:

فَفِی الصَّحْوِ بَعْدَ الْمَحْوِ لَمْ اَکُ غَیْرَهاْ وَ ذاتی بِذاتی اِذْ تَجَلَّتْ وَ تَحَلَّتْ[1]

«در حالت صحوِ پس از محو، من جز حضرت معشوق، چیز دیگری نیستم. و چون حقیقت معشوقِ یگانه بر من تجلّی کرد، آن ذاتِ من که پیش از این تجلّی، وجودِ جزئی و مقیّد بود، اکنون به این ذات من که در وجود حقیقی فانی شده آراسته و مزیّن گشته است.» منظور اینست که وقتی حضرت حق تعالی تجلّی ذاتی کند به قولِ صوفیه، «گَردِ امکان و حدوث» از میان برمی‌خیزد و حکمِ غیریّت بکلّی محو می‌شود. عرفا در این باب، فراوان سخن دارند که قهراً اینجا، جای طرح آن نیست و تنها به اشاره‌ای بسنده شد.]

رفتنم سویِ نماز و، آن خَلا بهرِ تعلیم‌ست رَه، مر خلق را (۲۴۰۹)

بیت فوق به یک سؤال مقدّر جواب می‌دهد بدین مضمون: یا حضرت مولانا تو که قبلاً، از قول حضرت داود(ع) گفتی که او چنان در ذات الهی فانی و مستغرق بود که خورشید در انوارِ ساطعه. پس دیگر چه لزومی داشت که حضرت داود(ع) سراغ نماز برود؟ مولانا از قول حضرت داود(ع) می‌گوید: رفتنِ من به سوی نماز و خلوت، برای اینست که به مردم، راه حق را تعلیم دهم. یعنی مردم را به این حقیقت، ارشاد کنم که در هر مورد و مشکلی از حق تعالی مدد بگیرید و دل و روح خود را با راز و نیاز صیقل دهید.

کژ نَهَم، تا راست گردد این جهان حَرْب خُدْعه این بُوَد ای پهلوان (۲۴۱۰)

من به ظاهر کاری کج می‌کنم تا مردمِ جهان، راست شوند و به مرتبهٔ کمال برسند؛ یعنی کاری که در سطح عامّه است من نیز انجام می‌دهم تا آنان را به راه رشد و صلاح سوق دهم. ای دلیرمرد، معنی «جنگ، نیرنگ است» همین است. [مولانا مانند سایر عرفای کبار، نماز را از اهمّ عبادات و نزدیکترین راه به مقامِ قرب الهی می‌داند. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۶۶) و (۱۷۶۹) دفتر اوّل و شرح بیت (۲۷۷۰) دفتر دوّم. منظور بیت: اگر من به مقتضای مرتبهٔ والایِ

---

۱. ر.ک. مشارق الدراری، ص ۲۴۶ و پاورقی آن.

خویش با شما رفتار کنم نه کسی از شما سخنم را درک می‌کند و نه تاب تحمّلِ افعالم را دارد و در نتیجه چنان از مردم فاصله می‌گیرم که هیچکس نمی‌تواند مرا اُسوه و سرمشقِ خود سازد و مآلاً آنها نمی‌توانند به مرتبهٔ کمال راه یابند. به همین منظور حضرت ختمی مرتبت فرمود: إنّا مَعاشِرَ الأنْبیاءِ اُمِرْنا اَنْ نُکَلِّمَ النّاسَ عَلیٰ قَدْرِ عُقولِهِمْ[1]. «ما پیامبران، مأمور شده‌ایم که در سطحِ فهم و اندیشهٔ مردم با آنان سخن بگوییم.» مصراع دوّم اشاره است به این فرمایش حضرت پیامبر(ص) که: اَلْحَرْبُ خُدْعَةٌ[2]. «جنگ، نوعی از نیرنگ است.»]

(۲۴۱۱) نیست دستوری، و گر نه ریختی گَرد از دریایِ راز انگیختی

حیف که از جانب حقّ، اذن و اجازه‌ای نیامده بود، والّا حضرت داود(ع) همهٔ حقایق دریای اسرار ربّانی را فاش می‌کرد. [«گَرد از دریا انگیختن» در اینجا کنایه از فاش کردن اسرار است. این تعبیر در چند جای مثنوی از آن جمله در دفتر چهارم، بیت (۳۲۸۵) بکار رفته است. انقروی وجه دیگری برای این تعبیر گفته است. و آن راه یافتن در میان دریای اسرار الهی است. به جهت آنکه موسی(ع)، قوم خود را از میان دریا عبور داد[3].]

(۲۴۱۲) همچنین می‌گفت داود این نَسَق[4] خواست‌گشتن عقلِ خلقان،مُخْتَرَق

حضرت داود(ع) بدین‌سان، سخنانی بر زبان راند و نزدیک بود عقولِ مردم را بسوزاند. [خوارزمی گوید: «نور ضمیرش، بواطن ارباب حقایق را برمی‌افروخت و سوز سخن دلپذیرش، خِرمنِ عقولِ جُزوی را همچون برق خاطف می‌سوخت[5].»]

(۲۴۱۳) پس گریبانش کشید از پس یکی که ندارم در یکی‌اش من شکی

در همین حال کسی یقهٔ حضرت داود(ع) را از پشت گرفت و کشید و گفت: من در وحدانیت و یگانگی حضرت حق، هیچ تردیدی ندارم. [بعضی نیز گفته‌اند: من در هیچیک از

---

۱. اصول کافی، ج ۱، حدیثِ (۱۵).
۲. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۲، ص ۱۳.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۹۲۱.
۴. نَسَق: نظم و ترتیب، شیوه.
۵. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۸۷.

سخنانت تردیدی ندارم[۱]. خلاصه آن مستمع که خود عارفی با کمال بود به حضرت داود می‌گوید، عنان از توسنِ کلام واکش و بیش از این اسرار را فاش مکن.]

با خود آمد، گفت را کوتاه کرد لب ببست و، عزمِ خلوتگاه کرد (۲۴۱۴)

حضرت داود(ع) به خود آمد و کلامش را کوتاه کرد و لب از بیان اینگونه سخنان فرو بست و آهنگِ خلوتگاهِ خویش کرد. [در اینجا مولانا احوال و وارداتِ قلبی خود را از زبان حضرت داود(ع) بیان کرده است.]

در خلوت رفتنِ داود، تا آنچه حق است پیدا شود

در فروبست و،برفت آنگه شتاب سویِ محراب و، دعایِ مُسْتَجاب (۲۴۱۵)

سپس حضرت داود(ع) در را بست و با شتاب به سوی محرابِ عبادت رفت، همان جایی که امید اجابت دعا می‌رود. [صوفیان در باب **خلوت** و **عزلت** گفته‌اند: بدان که خلوت عبارت است از اجتناب و احتراز از مخالطت خلق و منقطع شدن از اغیار و اصل عزلت، معزول گردانیدن حواس است از تصرّف در محسوسات که هر محنت که به روح می‌رسد بواسطهٔ آثار صفت نفس است که از روزنهٔ حواس در می‌آید و روح پاک را تیره و مکدّر می‌سازد... پس سالک را از خلوت و عزلت چاره نباشد تا بدان سبب معزول گرداند حواس را از ادراک محسوسات که او را معزول گردانیده‌اند از مشاهدهٔ غیبیات[۲]. باز گفته‌اند: محادثه و سخن گفتن، سرّ است با حق، بطوریکه غیر او را نبیند، این حقیقت خلوت و معنای آن است[۳]. در خلوت و عزلت، فتوحاتی دست می‌دهد[۴].]

حق نمودش، آنچه بنمودش، تمام گشت واقف بر سزایِ انتقام (۲۴۱۶)

حضرت حق تعالی آنچه لازم بود کاملاً به داود نشان داد. و او به اصل ماجرا پی برد و

---

۱. نقد و تفسیر و تحلیل مثنوی، ج۸، ص۶۵.
۲. لب لباب مثنوی، ص۲۳۴.
۳. اصطلاحات الصوفیة، ص۳۴.
۴. ر.ک. عوارف المعارف، ص۱۰۳ ـ ۱۰۱.

دانست که چه کسی سزاوار انتقام است. خلاصهٔ کلام اینکه متوجّه شد که ظالم حقیقی کیست و مظلوم حقیقی چه کسی است.

(۲۴۱۷) روزِ دیگر جمله خصمان آمدند پیشِ داودِ پیمبر صف زدند

روز بعد، متخاصمین و دیگر کسان حاضر شدند و در برابر حضرت داود(ع) صف کشیدند.

(۲۴۱۸) همچنان آن ماجَراها باز رفت زود زد آن مدّعی تشنیعِ[1] زفت

دوباره همان ماجراهای پیشین تکرار شد. یعنی آن مدّعی به آن مرد فقیر مجال نداد و شروع کرد به بدگوئی و ناسزا پراکنی.

حکم کردنِ داود بر صاحبِ گاو که از سرِ گاو برخیز و تشنیع صاحبِ گاو بر داود علیه‌السلام

(۲۴۱۹) گفت: داودش: خَمُش کن، رو بِهِل این مسلمان را ز گاوت کن بحل

حضرت داود(ع) به آن مدّعی گفت: خاموش شو و دست از این دعاویت بردار و آن مرد فقیر را که گاوت را کشته حلال کن. خلاصه بیا و از این دعویٰ صرف‌نظر کن.

(۲۴۲۰) چون خدا پوشید بر تو ای جوان رَوْ، خَمُش کن، حقِ ستّاری بدان

ای جوان چون خداوند اعمال ناشایست تو را تاکنون پوشانیده و آن را برای کسی فاش نکرده، تو نیز برو، حرفی نزن و حق آن پوشانندهٔ معایب را بجای آر.

(۲۴۲۱) گفت: واویلٰی چه حُکم است این؟ چه داد؟ از پیِ من شرعِ نو خواهی نهاد؟

آن مدّعی گفت: ای داد، ای فریاد، این دیگر چه قضاوت و چه عدالتی است؟! آیا برای من دینی جدید آورده‌ای؟! در کدام دین حقِ کسی را به دیگری می‌دهند؟!

---

۱. تَشْنیع: ناسزاگویی.

رفــته است آوازهٔ عـدلت چـنان که مـعطّر شـد زمـین و آسـمان (۲۴۲۲)

در حالی که شهرتِ عدالت و دادگری تو چنان فراگیر شده که زمین و آسـمان از آن عطرآگین شده است.

بر سگـانِ کـور ایـن اِسـتم نـرفت زین‌تعدّی سنگ وکُه بشکافت تفت (۲۴۲۳)

امّا این قضاوتی که اینک در حقِّ من کردی، چنان ستمگرانه است که حتّی این ستم برسگان کور نیز نرفته است. و از این تجاوز و پایمال شدن حقوق، حتی کوه و سنگ نیز از هم شکافت.

هــمچنین تشـنیع مـی‌زد بـرملا کَالصَّلا هنگامِ ظـلم است، اَلصّـلا (۲۴۲۴)

آن مدّعی، همینطور بی وقفه در حضور مردم، بد و بیراه می‌گفت و فریاد می‌زد: آهای مردم، بدانید که این زمانه، زمانهٔ ظلم و ستم است.

حکم کردنِ داود بر صاحبِ گاو که جملهٔ مال خود را به وی دِه

بعد از آن داود گفتش: کای عَنود جمله مالِ خویش او را بخش زود (۲۴۲۵)

سپس حضرت داود(ع) به آن مدّعی گفت: ای ستیزه‌گر، هرچه زودتر همهٔ اموال خود را به آن مرد فقیر ببخش.

ورنه کارت سخت گردد، گـفتمت تا نگـردد ظـاهر از وَی اِسـتمت (۲۴۲۶)

والّا کارت خیلی سخت خواهد شد و من این را به تو گفتم تا ستمکاریِ تو معلوم نشود.

خاک بر سر کرد و، جامه بردرید که به هر دَم می‌کنی ظلمی مَزید؟ (۲۴۲۷)

صاحب گاو، این بار نیز متنبّه نشد و خاک بر سرش ریخت و یقه‌اش را پاره کـرد و فریاد زد: ای داود، هر لحظه ستمی بیشتر از پیش وارد می‌کنی.

یک دمی دیگر بر این تشنیع راند باز داودش به پیشِ خویش خواند (۲۴۲۸)

آن مدّعی بار دیگر شروع کرد به ناسزا گویی و امّا حضرت داود(ع) دوباره او را نزد خود خواند.

(۲۴۲۹) گفت: چون بختت نبود ای بختْ‌کور ظلمت آمد اندک اندک در ظهور

حضرت داود(ع) به آن مرد گفت: ای نگون‌بخت چون بخت با تو همراهی نکرد، خویِ ظالمانهٔ تو که در نهادت مخفی بود اندک اندک به ظهور می‌رسد.

(۲۴۳۰) ریده‌یی، آنگاه صدر و پیشگاه؟ ای‌دریغ‌ازچون توخرخاشاک‌و کاه

تو در مَثَل مانند کسی هستی که ریده است و تازه می‌خواهد درصدر مجلس هم (که مخصوص بزرگان و محتشمان است) بنشیند. واقعاً که حیفِ کاه و جو برای الاغی مثلِ تو.

(۲۴۳۱) رَوْ، که فرزندانِ تو با جفتِ تو بندگانِ او شدند، افزون مگو

برو که حتی فرزندان و همسر تو نیز غلام این مرد فقیر شده‌اند. پس دیگر حرف زیادی نزن.

(۲۴۳۲) سنگ بر سینه همی‌زد با دو دست می‌دوید از جهلِ خود بالا و پست

صاحب گاو، این دفعه چنان بی‌تاب شده بود که دو دستی سنگ بر سینه‌اش می‌کوفت و از شدّت غفلت و نادانی بالا و پایین می‌دوید.

(۲۴۳۳) خلق هم اندر مَلامت آمدند کز ضمیرِ کار او غافل بُدند

مردم که از اصلِ کار آن شخص، خبر نداشتند به گمان اینکه حکمِ داود ناعادلانه است او را مورد نکوهش قرار دادند.

(۲۴۳۴) ظالم از مظلوم کَی داند، کسی کو بود سُخرهٔ هوا همچون خسی؟

زیرا کسی که همچون خس و خاشاکی بی مقدار، مقهور هوای نفس خود باشد کی می‌تواند قوّهٔ تمیز و تشخیص به دست آورد و ظالم را از مظلوم بازشناسد؟ یعنی نمی‌تواند تشخیص دهد.

(۲۴۳۵) ظالم از مظلوم، آن کس پی بَرَد کو سرِ نفسِ ظَلومِ خود بُرَد

کسی می‌تواند ظالم را از مظلوم بازشناسد که سر نَفْسِ ستمگر خود را بُریده باشد.

[بنابر این کسی که مقهور هواهای نفسانی است، قدرت تشخیص ظالم را از مظلوم ندارد، زیرا اغراض نفسانی و هواهای شیطانی حجاب دیده باطن شود.]

ورنه آن ظالم‌که نفس است، از درون خصمِ مظلومان بُوَد او از جنون (۲۴۳۶)

و اِلّا آن نفسِ ستمکار که در باطن انسان کمین کرده بر اثر جنون، دشمن هر مظلومی است.

سگ هماره حمله بر مسکین کند تا تواند زخم بر مسکین زند (۲۴۳۷)

برای مثال، همیشه سگ‌ها به آدم‌های بینوا و ناتوان حمله می‌کنند و می‌کوشند تا بینوایان را زخمی کنند.

شرم،شیران‌راست،نَی‌سگ‌را،بدان که نگیرد صید از همسایگان (۲۴۳۸)

شرم و حیا، مختصِّ شیران است نه سگان. این را نیز بدان که شیر هیچوقت از همسایگانش شکار نمی‌کند. [کلمهٔ «بدان» می‌تواند در اینجا به عنوان بیان کنندهٔ دلیل نیز بکار رود یعنی به آن دلیل که شیران از همسایگان خود شکار نمی‌کنند.]

عامهٔ مظلوم‌کُش[۱]، ظالم‌پَرَست[۲] از کمین، سگ‌سان سویِ داود جَست (۲۴۳۹)

عوام‌النّاس که طبعاً مظلوم‌کُش و ظالم‌پرست هستند مانند سگان از کمینگاهِ خود بدر آمدند و به داود هجوم آوردند و او را نکوهیدند.

روی در داود کردند آن فریق کای نبیِّ مُجتَبیٰ، بر ما شفیق (۲۴۴۰)

آن گروهِ سرزنش کننده، روی به حضرت داود(ع) کرده و گفتند: ای پیامبرِ برگزیده و ای کسی که نسبت به ما مهر می‌ورزی.

---

۱ و ۲. **مظلوم‌کُش و ظالم‌پرست**: ترکیب وصفی است. خصلت عمومی مردمان چنین است. ضعیف را پایمال می‌کنند و ستمگران را یاری می‌دهند و به مدح و ستایش آنها می‌پردازند. ضرب المثل عرب می‌گوید: اَلنّاسُ عَبیدُالْعَصا.

(۲۴۴۱) این نشاید از تو،کین ظلمی‌ست فاش قهر کردی بی‌گناهی را به لاش[۱]

این قضاوت شایستهٔ مقام تو نیست، چه این قضاوت، انصافاً ستمی آشکار است. بی هیچ دلیلی، بیگناهی را محکوم کردی.

عزم کردنِ داود علیه السلام به خواندنِ خلق، بدآن صحرا که راز آشکار کند و حجت‌ها همه قطع کند

(۲۴۴۲) گفت: ای یاران، زمانِ آن رسید کان سِرِ مَکتومِ او گردد پدید

حضرت داود(ع) گفت: ای رفقا، اینک وقتِ آن رسیده که رازِ سرپوشیدهٔ او آشکار شود.

(۲۴۴۳) جمله برخیزید، تا بیرون رویم تا بر آن سِرِّ نهان، واقف شویم

همگی بلند شوید و از شهر بیرون رویم تا بر آن رازِ نهان آگاهی پیدا کنیم.

(۲۴۴۴) در فلان صحرا درختی هست زَفْت شاخه‌هایش اَنْبُه و بسیار و چَفت[۲]

آن حضرت به آنها گفت: در فلان دشت، درختی ستبر است که شاخه‌های انبوه و فراوان و فروهشته دارد. یعنی شاخه‌های آن به سوی زمین سرازیر شده.

(۲۴۴۵) سخت راسخ خیمه‌گاه و، میخِ او بویِ خون می‌آیدم از بیخِ او

خیمه‌گاه آن درخت، بسیار استوار است یعنی برگ‌ها و شاخه‌های محکمی دارد. و میخ آن نیز محکم است، یعنی ریشه‌های آن درخت نیز در زمین، ثابت و استوار است و ضمناً از ریشه‌های آن، بوی خون به مشام می‌رسد.

(۲۴۴۶) خون‌شده‌ست اندر بُنِ آن خوش‌درخت خواجه را کشته‌ست این منحوس‌بخت

در زیر آن درخت زیبا، قتلی رخ داده و این نگون‌بخت، خواجهٔ خود را کشته است.

---

۱. لاش: مخفّف لا شیء یعنی هیچ‌چیز. بنابراین به لاش در اینجا یعنی بی‌هیچ دلیل و شاهدی.
۲. چَفْت: از مصدر چَفْتَن به معنی خمیده، منحنی. و چِفْت به معنی متّصل و پیوسته.

تـــاکـنون حـلمِ خـدا پـوشید آن آخِـــر از نـــاشکریِ آن قَـلْتَبان[1] (۲۴۴۷)

اگر تاکنون راز او فاش نشده بدین جهت بوده که خداوند، حلیم است و بـه اقـتضای صفت حِلْم با او رفتار کرده است. امّا براثر ناسپاسی این بی غیرت، این راز فاش شد. [«این راز فاش شد» لفظاً در بیتِ فوق نیست، امّا معناً و تقدیراً مقتضیِ سیاق بیت است، از ایـنرو ذکـر شد.]

که عِیال خواجـه را روزی نـدید نَی به نوروز و، نه موسم‌هایِ عید (۲۴۴۸)

زیرا که این نگون‌بخت (یعنی مدعی گاو) حتی برای یک روز هم که شـده بـه دیـدار همسر و فرزندان آن خواجهٔ مظلوم نرفت، نه در عید نوروز و نه در اعیاد دیگر.

بینوایان را به یک لقـمه نَـجُست یاد نآورد او ز حـق‌هایِ نـخست (۲۴۴۹)

آن بینوایان را حتی با یک لقمه غذا یاد نکرد و حق خوبی‌های پیشینِ آن خواجـه را بجا نیاورد.

تاکنون از بهرِ یک گاو این لعین مـی‌زند فـرزندِ او را بـر زمـین (۲۴۵۰)

اینک نیز این ملعون، به خاطر یک گاو، فرزند خواجه را بر زمین می‌زند. یـعنی او را دچار گرفتاری و جفا می‌کند.

او به خود، برداشت پَرده از گـناه ورنـه مـی‌پوشید جُـرمش را اِله (۲۴۵۱)

خودِ این ملعون، پرده از راز گـناهش بـرداشت، و الّا خـداونـد، جُـرم و گـناهش را می‌پوشانید.

کافر و فاسق در ایـن دَوْرِ گـزند پردهٔ خود را به خـود بـرمی‌درند (۲۴۵۲)

در این روزگار پُر آسیب و گزند، آدم‌های کافر و تـباهکار بـه دست خـود، پـرده از نهانی‌های خود برمی‌دارند و خود را رسوا می‌کنند، و الّا خداوند ستّارالعیوب است.

---

۱. قَلْتَبان: دیّوث، بی حمیّت، بی‌غیرت.

(۲۴۵۳) ظلم، مستورست در اسرارِ جان می‌نهد ظالم به پیشِ مردمان

خویِ ستمگری در نهانخانهٔ روح آدمی، پوشیده و مخفی است. و امّا ستمکار، آن خوی را با کجروی و اعمال ستمکارانه‌اش نمایان می‌کند.

(۲۴۵۴) که ببینیدم که دارم شاخ‌ها گاوِ دوزخ را ببینید از ملا

آن ستمکار با زبان حال می‌گوید: آهای مردم به من نگاه کنید که شاخ‌هایی برسر دارم. آشکارا گاوِ جهنّمی را تماشا کنید. [مراد از شاخ‌ها، علائم و آثار جهنّم است[۱].]

گواهی دادنِ دست و پا و زبان، بر سِرّ ظالم هم در دنیا

(۲۴۵۵) پس هم‌اینجادست‌و پایت در گزند بر ضمیرِ تو گواهی می‌دهند

بنابراین در دنیا دست و پایت علیه باطن تو شهادت می‌دهند. [اشاره به آیهٔ ۶۵ سورهٔ یس: اَلْیَوْمَ نَخْتِمُ عَلیٰ اَفْواهِهِمْ وَ تُکَلِّمُنا اَیدیهِمْ وَ تَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُونَ. «امروز (رستاخیز) بردهان‌های ایشان مُهر بنهادیم و اینک دست‌هاشان با ما سخن می‌گویند و پاهاشان بدانچه کسب کرده‌اند گواهی دهند.» مولانا قیامت را تنها به نشئهٔ آخرت محدود و مقصور نمی‌کند، زیرا معتقد است که آدمی را هر لحظه مرگ و رجعتی است[۲]. یعنی دمادم در همین دنیا قیامتِ تکوینی و روحی رخ می‌دهد و نشئهٔ بازپسین نیز قیامت کبریٰ است. مولانا می‌گوید: «در قیامت همهٔ اعضای آدمی یک‌یک، جدا جدا از دست و پای و غیره سخن گویند. فلسفیان، این را تأویل می‌کنند که دست سخن چون گوید؟ مگر بردست علامتی و نشانی پیدا شود که آن به جای سخن باشد. همچنانکه ریشی و دنبلی بر دست برآید توان گفتن که دست سخن می‌گوید، خبر می‌دهد که گرمی خورده‌ام که دستم چنین شده است... سُنّیان[۳] گویند که حاشا و کلّا، بلکه این دست و پا محسوس سخن گویند. چنانکه زبان می‌گوید. در روز قیامت، آدمی منکر می‌شود که من ندزدیده‌ام، دست گوید: آری دزدیدی، من ستدم به زبان فصیح؛ آن شخص رو به دست و پا کند

---

۱. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۹۳۶.

۲. ر.ک. بیت (۱۱۴۸ ـ ۱۱۴۲) دفتر اوّل.

۳. منظور مولانا از سنّیان، عارفانی است که به نحو شهودی، کشف حقیقت می‌کنند. ر.ک. شرح بیت (۶۱) دفتر دوّم.

که تو سخن‌گوی نبودی، سخن چون گویی؟ گوید: **انطقنا الله الذی انطق کل شیء**[1].»]

چون موکّل[2] می‌شود بر تو ضمیر[3] که بگو تو، اعتقادت وا مگیر (۲۴۵۶)

این بیت و سه بیت بعدی انصافاً مبهم است و ارتباط میان آنها مشکل. یکی از عوامل ابهام، کلمهٔ «ضمیر» است. ضمیر در بیت فوق به چه معنی آمده است؟ آیا به معنی قلب و باطن و وجدانِ آدمی است؟ یعنی آیا وجدان و ضمیر باطنی انسانِ مجرم و گناهکار به او نهیب می‌زند که برو اسرار درون خود را فاش کن و از افشای آن اجتناب مکن. این وجه نه با سیاق ابیات سازوار است و نه در عالم واقع چنین امری جاری است که مجرمان تحت فشار وجدان باطنی خود بیایند و اعتراف به گناه و جرم خود کنند مگر به ندرت. و طبعاً امر شاذّ و نادر نمی‌تواند قاعده شود. و بسیاری از شارحان، «ضمیر» را به معانی اخیرالذکر گرفته‌اند و این صحیح نیست، زیرا در اینجا معنی لفظیِ ضمیر (= پوشیده، نهان) مورد نظر است نه معانی ثانوی و اصطلاحی آن. چنانکه بیت (۲۴۵۳) و (۲۴۵۸) همین دفتر این معنا را تأکید می‌کند. امّا معنی بیت: چون ظلم و ستم بر تو مأمور می‌شود. یعنی آنگاه که خوی ستمکاری بر تو مسلّط می‌شود به تو می‌گوید: اسرار درون و مکنوناتِ خود را فاش کن و از افشایِ آن اجتناب مکن. [مسلّماً ظلم و ستم، زبانی ندارند که حرفی بزنند، امّا اقتضای ستمکاری اینست که به رسوائی و افشاء کشیده شود.]

خاصه در هنگامِ خشم و گفتگو می‌کند ظاهر سِرت را مو به مو (۲۴۵۷)

بخصوص هنگام خشم و غضب و در اثنای گفتگویت، اعمال ستمگرانه و جفاکارانه‌ات اسرار باطنی تو را فاش می‌سازد.

چون موکّل می‌شود ظلم و جَفا که هویدا کن مرا ای دست و پا (۲۴۵۸)

بهتر است این بیت را کلاً شرط و بیت بعدی را جواب شرط بدانیم: چون ظلم و ستم

---

۱. فیه مافیه، ص۱۰۷.

۲. مُوَکَّل: وکیل گردانیده شده، کسی که کاری را به او واگذارند؛ امّا با کسرهٔ (کاف) به معنی وکیل گرداننده، کسی که دیگری را بر کاری گمارد. در اینجا معنی اوّل مراد است.

۳. ضَمیر: قلب و باطن انسان، سرّ و راز، اندیشه و خاطر، اندرونِ دل، وجدان.

مانند مأموری بر تو چیره می‌شود. یعنی خوی ستمگری و جفاکاری در تو به حدّ غلیان می‌رسد و به دست و پا می‌گوید مرا آشکار کن.

(۲۴۵۹) **چون همی گیرد گواهِ سِر[۱] لگام؟ خاصه‌وقتِ جوش وخشم و انتقام**

این بیت، جوابِ شرط است: گواهِ سرّ یعنی دست و پای آدمی چگونه می‌تواند از ارتکاب ظلم و ستم، اجتناب کند؟ یعنی وقتی خوی ستمگری و جفاکاری بر کسی غالب شود و میل به تجاوز در دلش شعله برکشد، اعضا و جوارح او اختیاری از خود ندارند که از ارتکاب به جرایم خودداری کنند. بخصوص هنگامِ جوش و خروش و تهاجم خشم و انتقام. در نتیجه تاریکناییِ ضمیر او آشکار می‌شود.

(۲۴۶۰) **پس همان کس کین موکّل می‌کند تا لِوایِ راز بر صحرا زند**

بنابر این همان کسی که مأموری بر دست و پای آدمی می‌گمارد تا پرچمِ راز او را در صحرا افراشته کند.

(۲۴۶۱) **پس موکّل‌هایِ دیگر روزِ حشر هم تواند آفرید از بهرِ نشر**

همان کس می‌تواند در روز قیامت، مأمورهای دیگری بیافریند تا اسرار نهان آدمیان را منتشر و فاش سازند.

(۲۴۶۲) **ای به دَه دست آمده در ظلم و کین گوهرت پیداست، حاجت نیست این**

ای کسی که با دَه دست به ظلم و دشمنی پرداخته‌ای یعنی ای کسی که با تمام قوا به ظلم دست گشوده‌ای، حقیقتِ وجودِ تو پیداست، هیچ نیازی به شاهد دیگر نیست. یعنی لزومی ندارد که دست و پایت به سخن آیند علیه تو شهادت دهند. [اشاره به آیهٔ ۴۲ سورهٔ رحمن: **یُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسیماهُمْ**. «تباهکاران به رخسارهٔ خود شناخته شوند.»]

---

۱. گواهِ سِر: منظور دست و پا و جوارح آدمی است که به فحوای آیهٔ ۶۵ سورهٔ یس، گواه بر اعمال ظالمان و تباهکاران هستند. بسیاری از شارحان، چهار بیت اخیر را مبهم، متناقض و مغلوط معنی کرده‌اند. در شرح این چهار بیت از **شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی**، دفتر سوّم، ص ۱۸۳ اقتباس شد.

نیست‌حاجت شُهره‌گشتن در گزند　　بـــر ضـــمیرِ آتشـــینت واقـــفند (۲۴۶۳)

هیچ احتیاجی نیست که بـه سـتمگری مشـهور شـوی، زیـرا بـاطنِ شـیطانی تـو بـر روشن‌بینان آشکار است.

نفسِ تو هر دَم برآرد صـد شـرار　　که ببینیدم، مـنم ز اصـحابِ نـار (۲۴۶۴)

ای ستمگر، نفسِ تو در هر لحظه، صد نوع اخگر جفا و ستم ظاهر می‌کند. و با زبان حال می‌گوید: مرا تماشا کنید که در شمار دوزخیانم.[ر.ک. بیت (۱۳۸۰ـ۱۳۷۵) دفتر اوّل.]

جزوِ نارم، سـویِ کُـلِّ خـود روم　　من نه نورم که سویِ حضرت‌شوم (۲۴۶۵)

ای ستمگر، نفسِ تو با زبان حال می‌گوید: من جزئی از آتشم و به سـوی اصـل خـود باز می‌گردم. من نور نیستم که به بارگاهِ الهی بپیوندم. [ر.ک. شرح بیت (۸۹۶ ـ ۸۹۲) دفتر اوّل.]

همچنان کـین ظـالمِ حـق‌ناشناس　　بهرِ گاوی کـرد چـندین التـباس[1] (۲۴۶۶)

چنانکه این ستمگرِ نمک‌نشناس، بخاطر یک گاو این همه مکر و نیرنگ بکار گرفت.

او ازو صد گاو بُـرد و، صـدشتر　　نفس این‌ست ای پدر از وَی بـبُر (۲۴۶۷)

حال آنکه این ستمگرِ حق ناشناس، صدها گاو و شتر از خواجهٔ خود به یـغما بُـرده است. پدرجان، نفسِ امّاره چنین خاصیّتی دارد، پس رابطه‌ات را با او قطع کن.

نـیز روزی بـا خـدا زاری نکـرد　　یا ربی نآمـد ازو روزی بـه درد (۲۴۶۸)

و همچنین این ستمگر، حتّی یک روز به درگاه الهی ناله و زاری نکرد، چنانکه از این ملعون، حتی یک بار شنیده نشد که با سوزِ دل، یاربّ، یاربّ بگوید.

کای خدا خصمِ مـرا خشـنود کـن　　گر منش کردم زیان، تو سود کن (۲۴۶۹)

و این مطلب یک بار هم از او شنیده نشد که بگوید: خداوندا دشمنم را خرسند فرما.

---

۱. اِلْتِباس: پوشیدگی، نهفتگی، درهم آمیختگی، در اینجا مکر و نیرنگ.

اگرچه من به او آسیب وارد آوردم، امّا تو ای پروردگار به او منفعت و نیکی برسان. [این بیت نیز ادامه گفتار آن ستم دیدهٔ درد کشیده است.]

(۲۴۷۰) گر خطا کُشتم، دِیَت[۱] برعاقله است عاقلهٔ جانم تو بودی از اَلَسْت[۲]

آن ستمگر حتّی برای یک بار هم که شده رو به درگاه الهی نیاورد و نگفت: خداوندا اگرچه به خطا و جهل، انسانی را کشته‌ام، امّا پرداختِ خونبهای آن، بر عهدهٔ خویشاوندانم است؛ نزدیکترین خویشانم از روز اَلَسْت تو بوده‌ای ای پروردگار. [از نظر فقهی هرگاه قتلی از روی عمد رخ ندهد، قصاصی در کار نیست، بلکه باید خونبهای مقتول از قاتل و یا خویشانِ او ستانده شود. عاقله لفظِ مفرد نیست بلکه جمعِ عاقل است و عاقل یعنی پرداخت کنندهٔ خونبها. و این نام از آنروست که قاتل و یا خویشان وی شتری را به رسم خونبها می‌آوردند و در خانه و یا محلّ اولیای مقتول با عِقال (= ریسمان و رَسَن) می‌بستند، زان پس بر اثر کثرت استعمال، دیه را «عقل»[۳] نامیده‌اند و پرداخت کنندهٔ دیه را عاقل گفته‌اند، خواه آن دیه، شتر باشد و یا گاو و گوسفند و غیره[۴]. منظور بیت: خدایا، حامی و پشتیبان حقیقی من تویی، هیچکس از تو به من نزدیکتر نیست، پس تو مرا از بار سنگین این جرم و کیفر آن رهایی ده. این بیت نیز همچنان دنبالهٔ گفتهٔ آن ستم‌دیدهٔ مظلوم است.]

(۲۴۷۱) سنگ می‌نَدْهد به استغفارِ دُرّ این بُوَد انصافِ نفس، ای جانِ حُرّ

این بیت حدّاقل متضمّنِ دو وجه است. وجه اوّل: ای جانِ آزاده، تو در راه توبهٔ نَفْس، مروارید می‌بخشی امّا او به تو حتّی سنگ نیز نمی‌دهد، دادگری نفس چنین است[۵]. یعنی هرچه تو برای نفس امّاره بکوشی تا به راهش آوری، نفس از بس در عرصهٔ کمالات، بی‌خیر و برکت است

---

۱. دِیَت: خونبها، بهایی که قاتل یا خویشان او به اولیای مقتول می‌پردازند.

۲. اَلَسْت: ر.ک. شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اوّل.

۳. عَقْل در اصل به معنی بستن زانوهای شتر است و سپس بر نیروی اندیشه و فکرت، عقل اطلاق شد به‌جهت آنکه عقل و خرد، همچون ریسمانی است که بر دست و پای نفسِ امّاره بسته می‌شود و نمی‌گذارد توسنی کند.

۴. ر.ک. ترجمهٔ شرائع‌الاسلام، ج ۴، ص ۱۹۷۲.

۵. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۲۳۴.

حتّی اندکی نیز به راه نمی‌آید. چنانکه یوسف بن احمد مولوی گوید: هرچه مروارید استغفار به نفس بخشی، نفس، سنگ حقیر به تو می‌دهد[۱]. وجه دوّم: در صورتی است که کلمهٔ «استغفار» به «دُرّ» اضافه شود و دُرّ را نیز کنایه از انسان شریف بگیریم: ای جانِ آزاده، نَفْسِ امّاره چنان لئیم است که با استغفارِ انسان‌های شریف حتّی کمترین تغییری در او رخ نمی‌دهد[۲].

بُرون رفتنِ خلق، به سویِ آن درخت

چون برون رفتند سویِ آن درخت گفت:دستش راسپس بندید سخت (۲۴۷۲)

هنگامی که مردم همراه حضرت داود(ع) به سوی آن درخت بیرون آمدند. آن‌حضرت به همراهان خود گفت: دست‌های این ملعون را از پشت محکم ببندید.

تا گناه و جُرمِ او پیدا کنم تا لوایِ عدل بر صحرا زنم (۲۴۷۳)

تا گناه و تباهکاری او را آشکار کنم و پرچم عدل و داد را در دشت و هامون به اهتزاز در آورم.

گفت: ای سگ، جَدِّ این را کشته‌ای تو غلامی، خواجه زین رُو گشته‌ای (۲۴۷۴)

سپس حضرت داود(ع) به آن ملعون چنین خطاب کرد: ای سگْ‌سیرت، تو جَدِّ این شخص را کشته‌ای، تو در واقع یک غلامی، امّا با کشتنِ آن مظلوم به مقام خواجگی و بزرگی رسیده‌ای. [برخی از شارحان مثنوی عقیده دارند که آن ملعون (صاحب گاو) دو قتل مرتکب شده نه یک قتل. زیرا علاوه بر پدرِ کشندهٔ گاو، در دوران نوجوانی، جدّ او را نیز کشته است[۳].]

خواجه را کُشتی و بُردی مالِ او کرد یزدان آشکارا حالِ او (۲۴۷۵)

آن خواجهٔ بی‌گناه را کُشتی و اموال او را تصاحب کردی. امّا حق تعالی حقیقت ماجرایِ قتل او را بر همگان آشکار فرمود.

---

۱. المنهج القوی، ج ۳، ص ۳۳۴.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۹۴۵.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۸۳.

(۲۴۷۶) آن زنت او را، کنیزک بوده است با همین خواجه، جَفا بـنموده است

زنِ تو نیز کنیز آن خواجه بوده و در عین حال با این خواجه (کشندهٔ گاو) نیز ستم‌ها کرده است. [گویا همسر آن ملعون نیز با وی در این کار پلید شرکت داشته است. «بهتر است همین خواجه» را اشاره به کشندهٔ گاو بدانیم نه خواجهٔ مقتول...]

(۲۴۷۷) هرچه زو زایید، مـاده یـا کـه نـر مِلکِ وارث باشد آنها سَر به سَر

هر فرزند پسر یا دختر که آن زن به دنیا آورده تماماً به آن خواجه تعلّق دارد.

(۲۴۷۸) توغلامی،کسب و کارت مِلکِ اوست شرع‌جُستی؟ شرع‌بستان،رَوْ،نکوست؟

تو بنده و غلامی بیش نیستی و هرچه از طریق کسب و کار به دست آورده‌ای بـه او تعلّق دارد. تو طالبِ حکم شرع بودی؟ باشد، هیچ اشکالی ندارد. ایـن هـم حکـم شـرع کـه می‌خواستی! بگیر و برو. آیا خوب است؟! [آن ملعونِ فریفتار با دست خود، خود را به چنگالِ عُقاب عِقاب سپرد. در حالی که اگر آن گاوِ مذبوح را طلب نمی‌کرد و هـمچون مـالباختگانِ مظلوم، فریاد دادخواهی بر نمی‌آورد، کوس رسوائیش به صدا در نمی‌آمد.]

(۲۴۷۹) خواجه را کشتی به اِسـتم زار زار هم برینجا خواجه گویان: زیـنهار

ای ملعونِ ستمکار، تو خواجهٔ خود را ظالمانه و با طرز فجیعی کشتی، در حالی که آن خواجهٔ مظلوم از تو امان می‌خواست.

(۲۴۸۰) کارد از اِشتاب کردی زیرِ خـاک از خیالی کـه بـدیدی سـهمناک

وقتی که سرِ آن مظلوم را بُریدی از شدّتِ وهم و خیالِ ترسناکی که بر تو غالب شده بود با شتابِ تمام کارد را زیرخاک پنهان کردی.

(۲۴۸۱) نَک سرش با کارد در زیرِ زمـین باز کاوید این زمـین را هـمچنین

اکنون سرِ آن خواجه همراه با آن کارد در زیرزمین مدفون است، همین قسمت زمین را بکَنید تا هر دو پیدا شود.

نامِ این سگ هم نبشته کارد بَـر[1] کرد با خواجه چنین مکر و ضرر (۲۴۸۲)

نام این سگ‌سیرت نیز روی آن کارد، حک شده است. این ملعون با خواجهٔ خویش اینگونه مکر و حیله‌ای بکار بُرد و بدینسان او را به آسیب و گزند خود دچار کرد.

همچنان کـردند، چـون بشکـافتند در زمین آن کارد و سَر را یافتند (۲۴۸۳)

مردم بلافاصله شروع کردند به کندن و کاویدن زمین، و چون خاک‌ها را کنار زدند، در زیر آن، هم کارد پیدا شد و هم سرِ آن خواجهٔ مظلوم.

ولوله در خـلق افـتاد آن زمـان هـریکی زُنّـار بُـبْرید[2] از مـیان (۲۴۸۴)

مردم همینکه صدق کلام حضرت داود(ع) را دیدند، هنگامه‌ای برپا کردند و هریک از آنان، از روی صدق و صفا به حقّانیت آن حضرت ایمان آورد.

بعد از آن گفتش: بیآ ای دادْخـواه دادِ خود بِستان، بدآن رویِ سـیاه (۲۴۸۵)

سپس حضرت داود(ع) به طریق استهزاء به آن ملعونِ ستمکار گـفت: ای کسـی کـه خواهانِ اجرای عدالت و احکام شرعی، بیا و اینک با آن همه روسیاهی‌ات دادِ خود را بستان. [وجه دیگر، ای مظلوم (خطاب به آن مرد فقیر) دادِ خویش را بستان که آن ستمکار (صاحب گاو) روسیاه است[3]. این وجه نیز جایز است که خطاب به آن مرد فقیر باشد: ای دادخواهی که در آغاز مراحلِ دادرسی ظاهراً مجرم و روسیاه بودی، اینک بیا دادِ خود را از آن ظالم بستان.]

قِصاص فرمودن داود علیه‌السلام، خونی را، بعد از الزامِ حجّت بر او

هم بدان تیغش بفرمود او قِصاص کَی کند مکرش زعلمِ حق‌خلاص؟ (۲۴۸۶)

حضرت‌داود(ع) فرمان داد که او را با همان کارد قصاص کنند. حیلهٔ آن ملعون ستمکار چگونه می‌تواند او را از علم حق تعالی نجات دهد؟ یعنی مکر و حیله‌اش طبق قانون الهی به

---

۱. کارد بَر: بر کارد.

۲. زُنّار بُریدن: ایمان آوردن، از کفر توبه کردن و به ایمان درآمدن. (ر.ک. شرح بیت (۳۵۹) دفتر اوّل)

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۹۴۹.

خودش بازگشت و رسوایی به بار آورد و رازش فاش شد.

(۲۴۸۷) حلمِ حق گرچه مُواساها[۱] کند لیک چون از حد بشد، پیدا کند

هرچند حلم و صبر خداوند با بدکاران، خیلی مدارا می‌کند، ولی هرگاه تباهکاری آنان از حدّش تجاوز کند، خداوند، آنان را رسوا می‌کند. [چنانکه امام المتقین می‌فرماید: وَلَئِنْ اَمْهَلَ اللهُ الظّالِمَ فَلَنْ یَفُوتَ اَخْذُهُ[۲]. «و اگر خداوند به ستمکار، مهلت دهد هرگز از مؤاخذهٔ او در نمی‌گذرد.»]

(۲۴۸۸) خون نَخُسپد[۳]، در فتد در هر دلی میلِ جُست و جوی کشفِ مشکلی

خونِ به ناحق ریخته شده، هرگز هدر نمی‌رود، بلکه میلِ به جستجو و یافتن قاتل و سبب قتل در هر دلی پیدا می‌شود.

(۲۴۸۹) اقتضایِ داوریِّ ربِّ دین سر برآرد از ضمیرِ آن و این

حکم و داوریِ صاحبِ روز جزا چنین اقتضا می‌کند که راز درون این و آن مکشوف شود. [یعنی خداوند طبع مردم را کنجکاو آفریده، از اینرو وقتی قتلی مشکوک رخ می‌دهد، بعضی از آنها شروع می‌کنند به جستجو و کنجکاوی تا بدانند سبب قتل چیست و قاتل کیست. «حسّاسیّت انسان‌ها دربارهٔ خونی که بناحق ریخته می‌شود، وجدان‌های آدمیان را خودآگاه و یا ناخودآگاه می‌شوراند. گویی قطرات آن خون ریخته شده از پیاله‌ای است که تمام خون‌های آدمیان را در یکجا جمع کرده است. این حساسیّت وجدانی نمی‌تواند جنبهٔ طبیعی داشته باشد. بلکه ناشی از داوری خداوندی است که پیش از رستاخیز برای حفظ جان آدمیان و تلخی احساس نقص در پیکر مجموعهٔ انسان‌ها صورت می‌گیرد، زیرا انسان در حال اعتدال روانی با قطع نظر از اینکه کشته‌شدن یک انسان، ممکن است ضرری را هم بر او وارد سازد یا سودی را از دست او بگیرد یک حالت شکنجهٔ روحی همراه با بُهت پرمعنایی را در درون خود درمی‌یابد

---

۱. مُواسا: مدارا کردن، یاری کردن. مخفّفِ مُواساة، مصدر باب مفاعله.

۲. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، خطبهٔ ۹۶.

۳. خونْ خُسبیدن: به کنایه یعنی پایمال‌شدن و به هدر رفتن خون کسی است. رجوع شود به بیت (۲۱۲) دفتر اوّل.

که قابل تفسیر با دلسوزی به همنوع و ستم طبیعی نیست[۱].»]

کان‌فلان‌چون‌شد؟چه‌شد؟حالش‌چه گشت؟ هـمچنانکه جـوشَد از گـلزار، کشت (۲۴۹۰)

مردمِ کنجکاو شروع می‌کنند به سؤالاتی از این قبیل: راستی فلانی چه بر سرش آمد؟ عاقبتش به کجا انجامید؟ اصلاً برای چه کشته شد؟ خلاصه این نوع سؤالات در دلِ مردم پدید می‌آید همانطور که در گلزار، سبزه‌ها و گل‌هایی می‌روید.

جوششِ خون باشد آن واجُست‌ها خـارشِ دل‌هـا و بـحث و مـاجَرا (۲۴۹۱)

آن جست و جوهایِ مکرّر و آن دغـدغه‌های خـاطر و وسـوسه‌های دل و بـحث و گفتگوها دربارهٔ قتل، همان جوشش و حرکتِ خون است.

چـونکه پـیدا گشت سِرِّ کـارِ او مـعجزهٔ داود شـد فـاش و دوتُـو (۲۴۹۲)

همینکه رازِ کار او (آن مدّعی گاو) آشکار شد، معجزهٔ حضرت داود(ع) ظاهر گشت و تأثیر آن مضاعف شد.

خـلق، جـمله سـر بـرهنه آمـدند سر به سجده بر زمین‌ها می‌زدند (۲۴۹۳)

همهٔ مردم با سرهای برهنه به حضور حضرت داود(ع) آمدند و در برابرش به سجده افتادند.

ما هـمه کـورانِ اصـلی بـوده‌ایـم از توما، صد گون عجایب دیده‌ایم (۲۴۹۴)

آنها گفتند: با اینکه ما صد نوع معجزه از تو دیده‌ایم، اما باز در شمار نابینایانِ حقیقی قرار داشتیم.

سنگ با تو در سخن آمد شـهیر کـز بـرای غَـزوِ طـالوتم بگـیر (۲۴۹۵)

یکی از آن معجزات این است که سنگ، آشکارا با تو به سخن درآمد و گفت: ای داود،

---

۱. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج۸، ص۹۱.

مرا برای جنگ درکنار طالوت (برضدّ جالوت) بگیر و حفظ کن. [حکایت طالوت و کشته شدن جالوت به دست داود(ع) در آیهٔ ۲۵۲ـ۲۴۷ سورهٔ بقره مندرج است. طالوت نخستین پادشاه بنی‌اسرائیل است. و گفته‌اند که وی به واسطهٔ بلندی قامت، آن لقب را یافته است. وی با اینکه از نظر نسب و ثروت، شأنی نداشت به امارت قوم بنی‌اسرائیل انتخاب شد و لشکری کم‌تعداد و اما با ایمان فراهم آورد و به نبرد با جالوت ستمگر شتافت. جالوت به آوردگاه آمد و با صدایی رعدآسا مبارز طلبید، داود که در آن وقت نوجوانی بیش نبود با فلاخنی که در دست داشت، چند سنگ را چنان با مهارت و دقّت و قدرت پرتاب کرد که پیشانی و سر جالوت را شکافت و او بیدرنگ بر خاک غلتید و لشکریانش ترسیدند و پا به فرارگذاشتند و بنی‌اسرائیل پیروز شد[۱].]

(۲۴۹۶) **تو به سه سنگ و فلاخن آمدی صد هزاران مرد را برهم زدی**

تو ای داود با سه سنگ و یک فلاخن وارد کارزار شدی و صدها هزار نفر را پراکنده کردی.

(۲۴۹۷) **سنگ‌هایت صد هزاران پاره شد هریکی هر خصم را خونخواره شد**

ای داود، آن چند سنگی که به سوی دشمن (یعنی به طرف جالوت) پرتاب کردی، صدها هزار تکّه شد و هریک از آن پاره سنگ، خونِ دشمنی را بر زمین ریخت.

(۲۴۹۸) **آهن اندر دستِ تو چون موم شد چون زِرِه‌سازی تو را معلوم شد**

وقتی که صنعتِ زره سازی را آموختی، آهن در دست تو مانند موم، نرم شد. [اشاره به آیهٔ ۱۰ و ۱۱ سورهٔ سبأ که توضیح آن در شرح بیت (۷۰۳) همین دفتر آمده است.]

(۲۴۹۹) **کوه‌ها با تو رَسائل[۲] شد شَکور با تو می‌خوانند چون مُقْری[۳] زَبور[۴]**

کوه‌ها سپاسگزارانه با تو ای داود، هم‌آواز شدند و همچون خوانندگان، کتاب زبور

---

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج ۲، ص ۳۵۱ ـ ۳۵۰ و اعلام قرآن، ص ۴۰۳.

۲. رَسائل: ر.ک. شرح بیت (۱۹۱۶) دفتر اوّل.

۳. مُقْری: خواننده و معلّم قرآن کریم، در اینجا خوانندهٔ زَبور مورد نظر است.

۴. زَبور: کتاب آسمانی حضرت داود(ع)، مزامیر و سروده‌هایی که با نی می‌خواندند.

می‌خواندند. [ر.ک. شرح بیت (۷۰۳) همین دفتر.]

صد هزاران چشمِ دل بگشاده شد از دَمِ تو غیب را آماده شد (۲۵۰۰)

بر اثر نَفَسِ گرمِ تو صدها هزار چشم دل باز شد و برای مشاهدهٔ عالم غیب آماده گردید.

و آن قوی‌تر زآنهمه کین دایم است زندگی‌بخشی که سرمد قایم است (۲۵۰۱)

و از میان آن همه معجزات، قوی‌ترین معجزه، معجزه‌ای است که با آن زندگانی دایمی و ابدی می‌بخشی و آن معجزه همانا ایمان و ایقان است.

جانِ جمله معجزات این است خَود کو ببخشد مُرده را جانِ اَبَد (۲۵۰۲)

زبده و جانِ یک معجزه اینست که به مردگان، حیات جاودان بخشد. یعنی روح همهٔ معجزات اینست که مرده‌دلان و پژمردگان روحی را نشاط و حیات ببخشد و الّا تنها انجام کارهای خارقِ عادت، مقصود معجزات انبیاء و کرامات اولیاء نبوده است. [ر.ک. شرح بیت (۳۲۲۹) دفتر دوّم.]

کشته شد ظالم، جهانی زنده شد هر یکی از نو خدا را بنده شد (۲۵۰۳)

آن ستمکار کشته شد و با کشته شدنِ او جهانی حیات پیدا کرد و هر یک از جهانیان دست از انکار خود برداشتند و دوباره به بندگی خدا پرداختند. [اشاره به آیهٔ ۱۷۹ سورهٔ بقره: وَلَکُمْ فِی الْقِصاصِ حَیوٰةٌ یا اولِی‌الْأَلْبابِ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ. «و ای خردمندان، شما را اندر قصاص کردن، زندگانی است، تا مگر پروا پیشه کنید.»]

بیان آنکه نفسِ آدمی به جایِ آن خونی‌است که مدّعیِ گاو گشته بود و آن گاو گاو کشنده، عقل است و داود حق است یا شیخ که نایب حق است که به قوّت و یاریِ او تواند ظالم را کشتن، و توانگر شدن به روزیِ بی‌کسب و بی‌حساب

نفسِ‌خود را کُش،جهان را زنده‌کن خواجه را کشته‌ست، او را بنده‌کن (۲۵۰۴)

در اینجا مولانا، نفس امّارهٔ آدمی را به آن مدّعی گاو و عقل را به آن کُشندهٔ گاو

و حضرت داود را به حق تشبیه می‌کند و می‌فرماید: نفسِ خود را بکش، دنیا را زنده کن، آن نفسی که خواجهٔ خود یعنی روح را کشته باید او را بندهٔ خویش سازی. پس ای سالک، نفست را با تیغ ریاضت و شمشیر عبادت، ذبح کن تا جهانی را حیات و نشاط بخشی.

(۲۵۰۵) **مدعیِّ گاو، نفسِ توست، هین خویشتن راخواجه کرده‌ست ومِهین**[۱]

بدان که آن مدّعی گاو، در مَثَل همان نفس امّارهٔ توست که خواجه و آقای خود را که همانا روح است کشته و ارزاق روحانی و معنوی او را تصرّف کرده است و خود را خواجه و فرمانروای وجودِ انسان نموده است. [به شرح بیت (۱۴۴۶ ـ ۱۴۴۲) دفتر دوّم رجوع شود.]

(۲۵۰۶) **آن کشندهٔ گاو، عقلِ توست، رَوْ برکشندهٔ گاوِ تن مُنکِر مشو**

و آن کشندهٔ گاو، عقل توست. پس برو و آن کس را که گاوِ تنِ تو را کشته انکار مکن و با او به ستیز برمخیز. [در مصراع دوّمِ بیت (۲۵۰۹) همین دفتر، وجه اطلاقِ «گاوِ تن» به نفس امّاره بیان شده است.]

(۲۵۰۷) **عقل اسیرست و، همی خواهد ز حق روزیِ بی رنج و، نعمت بر طبق**[۲]

عقل آدمی اسیر نفس است و دائماً از حق تعالی، رزقِ بی رنج و زحمت و نعمت‌های آماده می‌خواهد.

(۲۵۰۸) **روزیِ بی‌رنجِ او موقوفِ چیست؟ آنکه بکشد گاو را، کاصلِ بدی‌ست**

رزق بی رنج عقل به چه چیز بستگی دارد؟ به این بستگی دارد که گاو تن را بکشد، زیرا که گاو تن، اصل و سرچشمهٔ همهٔ بدی‌هاست.

(۲۵۰۹) **نفس گوید: چُون کُشی‌تو گاوِ من؟ زآنکه گاوِ نفس باشد نقشِ تن**

از این بیت به بعد، مولانا به ستیز عقل و نفس در عالم وجود می‌پردازد و می‌گوید:

---

۱. مِهین: بزرگترین، بزرگ. یعنی هم به معنی صفت عالی است و هم صفت مطلق. در اینجا معنی صفت مطلق می‌دهد. امّا مَهین از مَهانت به معنی خوار و زبون است.

۲. نعمت بر طَبَق: کنایه از نعمت‌های فراوان و آماده است.

نفس امّاره به عقل معاد می‌گوید: برای چه تو گاو مرا کشتی؟ مصراع دوّم به یک سؤال مقدّر جواب می‌دهد و آن اینست: یا حضرت مولانا به چه علّت به نفس می‌گویی «گاو تن»؟ به علّت آنکه گاو نفس، شبیه تن آدمی است.

خواجه‌زادهٔ عقل مانده بی‌نوا نفسِ خونی خواجه گشت و پیشوا (۲۵۱۰)

عقل که در مَثَل، فرزند آن خواجهٔ مقتول است[۱]، ضعیف و فقیر شده، امّا نفسِ امّاره که قاتل عقل است به بزرگی و خواجگی رسیده است. [یعنی نفس امّاره با کشتن روح ایمان و تضعیف عقل، فرمانروای قلمرو وجود انسان شده است. **یوسف بن احمد مولوی** گوید: عقل معاد که خواجه‌زاده است از طاعت و عبادت محروم شده و نفس امّارهٔ قاتل، سرور و خواجه شده است[۲].]

روزیِ بی‌رنج می‌دانی‌که چیست؟ قُوتِ ارواح‌ست و، ارزاقِ نبی‌ست (۲۵۱۱)

آیا می‌دانی که رزق و روزیِ بی رنجِ عقل چیست؟ مسلّماً آن رزق عبارت است از غذای مخصوص روح‌ها و رزقِ خاصّ پیامبران. [اگر «نُبی» بخوانیم مصراع دوّم اینگونه معنی می‌شود: غذاهای مخصوص روح‌ها و رزق خاص قرآن کریم. به شرح بیت (۱۲۸۵) همین دفتر رجوع شود.]

لیک موقوف‌ست بر قربانِ گاو گنج اندر گاو دان ای کُنجکاو (۲۵۱۲)

اما حصولِ این رزق بی رنج معنوی، متوقّف است بر ذبح کردن گاوِ تن؛ ای طالب، گنجِ علوم ربّانی و اسرار الهی در کشتنِ این گاو است.

دوش چیزی خورده‌ام، ور نی تمام دادمی در دستِ فهمِ تو زِمام (۲۵۱۳)

حیف که دیشب چیزی خورده‌ام، و الّا مهار کلام و معانی را بطور کامل به دست فهم و

---

۱. زیرا در ابیات پیشین معلوم شد که کُشندهٔ گاو، فرزند آن خواجهٔ مقتول بوده و عقل نیز از آنرو که قاتل نفس است به آن خواجه‌زاده تشبیه شده است.

۲. المنهج القوی، ج ۳، ص ۳۳۹.

ادراک تو می‌سپردم. [مولانا به کرّات در مثنوی از مضرّات غذای جسمانی سخن درمیان آورده و آن را مانع ظهور معانی و اسرار می‌شمرد.]

(۲۵۱۴) **دوش چیزی خورده‌ام، افسانه است هرچه می‌آید، ز پنهانْخانه است**

اینکه گفتم دیشب چیزی خورده‌ام، حقیقت ندارد و افسانه‌ای بیش نیست؛ زیرا هرچه می‌آید از نهانخانهٔ غیب الهی است و همهٔ حقایق از خلوتگهِ اسرار ربّانی سرچشمه می‌گیرد. [منظور اینست که علل و اسباب طبیعی و ظاهری در حدّی نیست که بتواند جوشش‌ها و کوشش‌های روحی و معنوی را مسدود سازد. مولانا از اینجا تا بیت (۲۵۲۵) همین دفتر، بحثِ شگرفی آغاز می‌کند که برای غالب مثنوی‌خوانان و حتّی گاه برای بعضی از مثنوی‌دانان ایجاد شبهه و اشکال می‌کند. مسأله اینست: آیا بالاخره مولانا به نظام سَبَب و مُسَبِّب و یا علّت و معلول در جهان، معتقد است یا خیر؟ باید گفت که مولانا به نظام سبب و مسبّب و قوانین حاکم بر طبیعت، کاملاً معتقد است. برای نمونه به بیت (۸۵۳ ـ ۸۳۳) و (۹۳۳ ـ ۹۲۹) دفتر اوّل رجوع شود. منتهی چیزی که هست مولانا طبق مشرب عارفانهٔ خود معتقد به معیّت قیّومیِ[۱] حضرت حق‌تعالی است، از اینرو بر این باور است که نظام سبب و مسبب به‌حوزهٔ تنگ و حیطهٔ ناچیز شناخت بشری محدود و مقصور نمی‌شود، بلکه در پشت پردهٔ طبیعت، قوانین و علل و اسبابی حاکم است که هر چشمی قادر به دیدن آن نیست. مولانا می‌گوید: من هم می‌دانم که اگر مثلاً سنگِ چخماق را بر آهن بکوبی، شرارهٔ آتش از آن می‌جهد، امّا باید دقّت کنی که تنها علل و اسباب ظاهری در کار نیست بلکه باید به علل و اسباب بالاتری نیز توجه کنی:

سنگ بر آهن زنی بیرون جهد هم به امر حق، قدم بیرون نهد
سنگ و آهن خود سبب آمد، ولیک تو به بالاتر نگر ای مردِ نیک
کین سبب را آن سبب آورد پیش بی سبب کی شد سبب هرگز ز خویش؟
و آن سببها کانبیا را رهبرست آن سببها زین سببها برتر است

(۸۴۴ ـ ۸۴۰) دفتر اوّل

مولانا می‌گوید باید به این نکته توجّه کنی که این علل و اسباب ظاهری و طبیعی تا وقتی مؤثر است که علل و اسبابِ باطنی، حکم دیگری نکند؛ امّا به محض آنکه به اقتضای

---

۱. توضیح این مطلب در شرح بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰) دفتر اوّل آمده است.

مشیّت الهی، علل و اسباب پنهانی دخالت کند، علل و اسباب ظاهری از اثر می‌افتد، چنانکه مثلاً آتشِ سوزان در عین حرارت نمی‌سوزاند، خاک نمی‌پوساند، دریا غرق نمی‌کند و... در بیت (۸۵۳ ـ ۸۳۳) دفتر اوّل و بیت (۱۶۳۲ ـ ۱۶۱۷) دفتر دوّم نمونه‌هایی از مقهور شدن علل و اسباب ظاهری و طبیعی توسط علل و اسباب باطنی بیان شده است. مولانا در مثنوی شریف به کرّات پای معجزات انبیاء و کرامات اولیاء را پیش می‌کشد تا این مطلب را به اثبات رساند که علل و اسباب ظاهری، تحت سیطرهٔ علل و اسباب باطنی است. او به مردم هشدار می‌دهد که مباد علل و اسباب طبیعی پردهٔ پندار شود و باعث گردد که نتوانند اسباب و علل پشت پردهٔ طبیعت را مشاهده کنند، لذا می‌گوید: «این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست».]

چشم بر اسباب از چه دوختیم؟ گر ز خوش چشمان، کَرَشم[۱] آموختیم (۲۵۱۵)

اگر واقعاً ما از زیباچشمان، یعنی انبیایِ عظام، ناز و کرشمه آموخته‌ایم، دیگر چه لزومی دارد که به سبب‌ها چشم بدوزیم؟ [**خوش چشمان**، آنانی که چشمانی زیبا دارند، در اینجا منظور، کسانی است که دیدهٔ باطنی دارند و علل و اسباب ظاهری، مانع از دیدن آنان نمی‌شود و قهراً در رأس این گروه، انبیاء قرار دارند. امّا منظور از **کرشم آموختن** در اینجا عبارت است از تحصیل کرامات و خوارق عادات که پس از انبیاء، نصیب اولیاء می‌شود[۲].]

هست بر اسباب، اسبابی دگر در سبب منگر، در آن افگن نظر (۲۵۱۶)

این اسباب خود، معلولِ اسبابی دیگر است؛ یعنی اسباب ظاهری، مقهور اسباب باطنی است. پس نباید به اسباب ظاهری نگاه کنی و شیفتهٔ آن شوی، بلکه باید به اسباب باطنی یعنی به مسبّب الاسباب و مفتّح الابواب نگاه کنی.

انبیا در قطع اسباب آمدند معجزاتِ خویش بر کیوان[۳] زدند (۲۵۱۷)

پیامبران الهی آمدند تا به آدمیان بفهمانند که علل و اسباب ظاهری اعتباری ندارد و از اینرو معجزات خود را به عالی‌ترین مرتبهٔ آسمان رساندند. [با توجّه به شرح بیت

---

۱. کَرَشم: ر.ک. شرح بیت (۶۸۰) دفتر دوّم.

۲. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی**، دفتر سوّم، ص ۱۸۶.

۳. کیوان: ر.ک. شرح بیت(۱۷۵) دفتر دوّم. «برکیوان زدند» یعنی به عالی‌ترین مرتبهٔ آسمان رساندند.

(۲۵۱۴) همین دفتر، منظور از مصراع اوّل این نیست که پیامبران الهی، منکر علل و اسباب طبیعی در نظامِ هستی‌اند و قوانین طبیعت را یاوه و بیهوده تلقّی می‌کنند، بلکه منظور اینست که پیامبران الهی نیز با بیانات و معجزاتِ خود می‌کوشیدند تا مردمان را از غوطه‌ور شدن در عالم محسوسات و حیطهٔ مادّیات برهانند و به آنان گوشزد کنند که علل و اسبابِ حاکم بر جهان هستی به این چند قانونی که بشر کشف کرده محدود نمی‌شود. خوارزمی گوید: «و اگر به چشم بصیرت نظر اندازی و به استکشاف اسرار معجزات پردازی، دانی که جمیع انبیاء از برای قطع اسباب آمده‌اند و لوای اظهار معجزات بر فرق کیوان زده تا تو را قطع نظر از اسباب حاصل شود[۱].»]

(۲۵۱۸) **بی سبب مر بحر را بشکافتند بی‌زراعت، چاشِ[۲] گندم یافتند**

آنان بی‌هیچ سبب ظاهری، دریا را شکافتند، چنانکه موسی(ع) به فرمان حضرت حق‌تعالی، دریا را شکافت و بدون آنکه زراعت کنند گندم پاک کرده درو کردند. [مصراع اوّل اشاره است به نجات موسی(ع) و بنی‌اسرائیل و غرق شدن فرعونیان که در بسیاری از آیات قرآن کریم آمده است. از جمله در آیهٔ ۵۰ سورهٔ بقرهٔ، آیهٔ ۵۴ سورهٔ انفال، آیهٔ ۶۶ سورهٔ شعراء. ر.ک. شرح بیت (۸۶۳) دفتر اوّل. منظور از مصراع دوّم اینست که انبیاء و اولیاء چون بر مسبّب‌الاسباب، اعتماد داشتند هیچگاه در دنیا درمانده نشدند بلکه به مقصود عالی خود رسیدند. امّا این بدان معنی نیست که آنها سعی و تلاش نمی‌کردند. توضیح این مطلب در شرح حکایت نخجیران در دفتر اوّل آمده است.]

(۲۵۱۹) **ریگ‌ها هم آرد شد از سعی‌شان پشمِ بُز، ابریشم آمد کَش‌کَشان**

از سعی آنان، ریگ و شِن به آرد مبدّل شد و پشمِ بُز، ضمن کندن و کشیدن به ابریشم تبدیل شد. [مصراع اوّل اشاره دارد به‌روایتی که در تفسیر طبری، ج۵، ص۱۷۹ آمده. در تفسیر ابوالفتوح نیز اینگونه آمده است[۳]: «ابراهیم (علیه‌السلام) برفت تا پاره‌یی گندم خرد از آنجا با

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص۵۹۲.

۲. چاش: غلّهٔ از کاه جدا شده و پاک شده.

۳. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۱۱۲ ـ ۱۱۱.

جماعتی؛ او (نمرود) آن جماعت را گفت: **مَنْ رَبُّکُمْ؟** خدای شما کیست؟ بر عادتی کـه او را بود. ایشان گفتند: خدای ما تویی. ابراهیم گفت: **رَبّی اَلَّذی یُحْیی وَ یُمیت**. چنانکه خدای تعالی از او حکایت کرد. نمرود همه را طعام بداد مگر ابراهیم را که ابراهیم را بازگردانـید بـی‌طعام. ابراهیم (علیه السلام) بازگشت. چون به در شهر خود رسید شـرم داشت و از شـماتت اعـداء اندیشه کرد که گویند همه آمدند و گندم آوردند و ابراهیم نیاورد. بیامد و تلّی ریگ بود و از آن ریگ جوال‌ها پُر کرد و آمد تا به در سرای و بار بر در سرای بیفکند و او مانده بود. آنجا بخفت اهل او به در آمد و سر جوال‌ها بگشاد، آردی سپید پاکیزه دید که از آن نیکوتر ممکن نبود، از آنجا نان پخت، چون ابراهیم (علیه السلام) در سرای شد آن طعام در پیش او بنهاد. او گفت: این از کجا آوردی؟ گفت: از آن آرد است که تو آوردی، او بدانست که نعمتی است که خدا با او کرد.» مصراع دوّم نیز اشارت به قصّه‌ای است که یوسف بن احمد مولوی مـجملاً آن را ذکـر می‌کند: **وَ جَعَلَ اللهُ لِامْرِأَةِ مُوسیٰ صُوفَ اَلْماعِزِ حَریراً مُتَّصِلاً**[1]. یعنی خداوند بـرای هـمسر موسی، پشم بُز را به ابریشم به هم پیوسته مبدّل کرد. انقروی در شرح «پشم بز ابـریشم آمـد کش‌کشان» می‌گوید: پشم بز را که می‌کنی، ضمن کندن آن پشـم‌ها، کش مـی‌آید و هـرچـه کشیده‌تر شوند مانند ابریشم، نازک می‌شوند و به تار ابریشم مبدّل می‌شوند. این کـرامت بـه صفورا همسر حضرت موسی(ع) تعلّق داشت[2].|

جمله قرآن هست در قـطعِ سـبب عِـزِّ درویش و، هـلاکِ بـولهب (۲۵۲۰)

سراسر قرآن کریم در بیان قدرت قاهرهٔ الهی و بی اعتبار بودنِ علل و اسباب ظاهری است و نیز در بیان این مطلب است که درویش، سرافراز و عزیز است و ابولهب، فانی و ذلیل. [قرآن کریم به کرّات این مطلب را تأکید کرده که قدرت قاهرهٔ مشیت خداوندی بالاتر از همهٔ علل و اسباب و قدرت موجودات است. منظور از «درویش» در اینجا حضرتِ ختمی مرتبت است.]

مرغِ بابیلی دو سه سـنگ افکـند لشکـرِ زَفْتِ حَـبَش را بشْکـند (۲۵۲۱)

چنانکه مثلاً هریک از پرندگان ابابیل، دو سه سنگریزه می‌اندازد و سپاهِ گران و نیرومندِ

---

۱. **المنهج القوی**، ج ۳، ص ۲۴۰ به نقل از **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۱۱.

۲. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، جزء دوّم، دفتر سوّم، ص ۹۶۲.

حبشیان را درهم می‌شکند. [مفسّران قرآن کریم و مورّخان این حادثه را مشروحاً نقل کرده‌اند. ر.ک. شرح بیت (۱۳۱۴) دفتر اوّل و شرح بیت (۲۹۰۳) دفتر دوّم. با اینکه آن لشکر جرّار از صنعای یمن به قصد تخریب بیت‌الله بسیج شده بود، با اینحال مولانا آن لشکر را به حبشیان نسبت می‌دهد، دلیل این مطلب در تفاسیر قرآن کریم و تواریخ اسلامی آمده است. و اجمال آن از این قرار است: به دنبال قتل عام نصارای نجران به دست ذونواس (پادشاه یمن) قیصر روم برای انتقام از او به نجاشی (پادشاه حبشه) نامه‌ای می‌فرستد و از او استمداد می‌کند. نجاشی سپاهی بالغ بر شصت هزار تن بسیج می‌کند و فرماندهانی بر آن می‌گمارد که از جملهٔ آنان ابرهه بود. ذونواس، مغلوب می‌شود و یمن به تصرّف سپاه حبشه درمی‌آید. و بعدها همین سپاه به فرماندهی ابرهه (دست نشاندهٔ حاکم حبشه) به قصد تخریب کعبه از صنعا حرکت می‌کند. از اینرو مولانا می‌فرماید: «لشکرِ زَفْتِ حَبَش[1].»]

(۲۵۲۲) پیل را سوراخ سوراخ افکند سنگِ مرغی کو به بالا پر زند

آن چند سنگریزه‌ای که توسّط جمعی از پرندگان که در آسمان پرواز می‌کردند رها شد و بر اثر آن، فیل‌ها را سوراخ سوراخ کرد.

(۲۵۲۳) دُمِّ گاوِ کُشته بر مقتول زن تا شود زنده همان دَم در کفن

یا مثلاً از بارگاه الهی به موسی وحی شد که: دُمِ گاوِ ذبح شده را به آن مقتول بزن تا در همان لحظه در کفنش زنده شود. [این بیت و بیت بعدی، اشاره است به ماجرایی که توضیح آن در شرح بیت (۱۴۳۷) دفتر دوّم آمده است. همانطور که به کرّات در مثنوی آمده، علل و اسباب ظاهری، مقهور علل و اسباب باطنی است.]

(۲۵۲۴) حلقْ بُبْریده جَهَد از جای خویش خونِ خود جوید ز خونْ پالایِ[2] خویش

آن مقتول با گلوی بُریده از جای خود برخیزد و از قاتلِ خود خونخواهی کند. [به توضیح بیت قبل رجوع شود.]

---

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۴۰ و دیگر تفاسیر قرآن کریم و منابع تاریخی.
۲. خونْ‌پالا: قاتل.

همچنین ز آغـاز قـرآن تـا تـمام رَفضِ[1] اسباب است و علّت، والسلام (۲۵۲۵)

حاصل کلام اینکه از ابتدا تا انتهای قرآن کریم یعنی در همه جایِ آن، صحبت از نفی و طردِ علل و اسباب ظاهری است، والسلام. [قرآن کریم در هـر مـطلبی، اذهـان مـخاطبان را به قدرت و مشیّت قاهرهٔ الهی متوجّه می‌سازد. به شـرح بـیت (۲۵۱۴) هـمین دفـتر رجـوع شود.]

کشفِ این نه از عقلِ کارافزا[2] بود بندگی کـن تـا تـو را پـیدا شـود (۲۵۲۶)

امّا باید به این نکته دقّت کنی که درک و فهم این حقایق و اسرار، از عقلِ دست و پاگیر (عقل معاش) ساخته نیست بلکه باید حضرت حق را حقیقتاً بندگی کنی تا حـقایق و اسـرار ربّانی بر تو مکشوف شود. [با لفّاظی و عبارت‌پردازی نمی‌توان به مرتبهٔ عـرفا رسـید، بـاید سلوک عملی کرد.]

بـنـدِ مـعقولات آمـد، فـلسفی[3] شهسوارِ عقلِ عـقل، آمـد صَـفی (۲۵۲۷)

فلسفیان، مقیّد به مباحث نظری‌اند، امّا صوفیانِ صافی، یکه تازِ عرصهٔ معرفت حقیقی. [«شهسوارِ عقلِ عقل» مبتدا، و «صَفی» خبر آن است، و منظور از «عقلِ عقل»، عقل کُلّی است که در تعابیر مثنوی گاه بر حضرت حق تعالی اطلاق می‌شود. به شرح بیت (۱۸۰۹) و (۱۸۹۹) دفتر اوّل رجوع شود. خوارزمی گوید: «اقتدا جز به عقل کلّی که عقلِ عقل است نشاید. فلسفی، بستهٔ بند معقولات است و بواسطهٔ تدبیر و تصرّف، گرفتار هزارگونه آفـات است. آزادهٔ از دو کَوْن (ی) باید تا در بحر محیط عقل کلّی غواصی تواند کرد و برخاسته از قید تن می‌باید تا در حلقهٔ روحانیان رقّاصی تواند کرد[4].»]

عقلِ عقلت‌مغزو،عقلِ توست پوست معدهٔ حیوان همیشه پـوستْجُوست (۲۵۲۸)

در اینجا مولانا اصحاب مشرب عقول نظری را مورد خطاب قرار داده می‌گوید: معرفت

---

۱. رَفْض: دور انداختن، طرد کردن، ترک کردن.

۲. کارافزا: مجازاً مشغله آور، گرفتار کننده، دست و پاگیر. (فرهنگ نوادر لغات دیوان کبیر، ج۷، ص۳۹۵)

۳. ر.ک. شرح بیت (۱۶۳۶) دفتر دوّم.

۴. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص۵۹۲.

حقیقی در مَثَل، مغز است و عقل جزئی تو، پوست. شکم حیوان، همواره خواهـان پـوست و زوائد است.

(۲۵۲۹) مغزْجوی،ازپوست دارد صد ملال مغز، نغزان را حـلال آمـد حـلال

عارف حقیقی، هماره جویای مغز است. یعنی طالب معارف حقیقی است. از ایـنرو از پوست‌ها یعنی از مجادلات لفظی و مناقشاتی که ظاهراً رنگ علمی دارد سخت دچار ملالت و دلتنگی می‌شود. امّا مغز یعنی معارف حقیقی برای عارفان پاکباخته، حلال است، حلال.

(۲۵۳۰) چونکه قشرِ عقل صد بُرهان دهد عقلِ کلّ کَی گامِ بـی‌ایـقان نـهد؟

اگر عقل ظاهری و جزئی، صد نوع دلیل بیاورد. یعنی براهینِ بیشماری اقامه کند تا که مطلبی را به صاحبش اثبات کند، امّا عقل کلّی، یعنی آن عقل حقیقی و معرفت‌یاب کی ممکن است که بدون آنکه به درستی مطلبی یقین پیدا کند قدمی بردارد و قانع شود؟

(۲۵۳۱) عـقل، دفـترها کـند یکسـر سـیاه عقلِ عقل، آفـاق دارد پُـر ز مـاه

خاصیّت عقل جزئی اینست که دفترها و کاغذها را تماماً سیاه می‌کند. امّا عقلِ عقل، آفـاق روح انسـانی را از مـاهِ تـابان مـعرفت و یـقین و کشـف و ذوق، آکـنده و مـنوّر می‌سازد.

(۲۵۳۲) از سیاهی وز سپیدی فـارغ است نورِ ماهش‌بردل و،جان‌بازغ[1] است

عقلِ عقل از سیاهی و سفیدی رها شده. یعنی مقیّد به مرکّب و کاغذ نیست. به عبارتی دیگر نیاز به مطالعهٔ کتب و اکتساب علوم رسمی و محفوظات لفظی ندارد، زیرا ماه معرفت و یقین او هماره بر قلب و روح می‌تابد. [**یوسف بن احمد مولوی** گوید: سفید و سیاه یعنی کتب و تألیفاتی که نوشته می‌شود. اگر تألیفات در نزد عرفا معتبر است، اعتبارش تنها بـه خـاطر اینست که از منبع عقل کل صادر شده است[2].]

---

۱. بازِغ: درخشان، فروزان.

۲. **المنهج القوی**، ج ۳، ص ۳۴۲.

این سیاه و این سپید ار قدر یافت زآن شبِ قدرست کاختروار تافت (۲۵۳۳)

این بیت ظاهراً به یک سؤال مقدّر جواب می‌دهد، بدین مضمون: یا حضرت مولانا، اینکه می‌گویی مطالعهٔ کتب و اکتساب علوم رسمی در نظر اولیای عِظام و عرفای کبار اعتباری ندارد پس چرا خود آن بزرگان نسبت به علوم نظری و مباحث عقلی عنایت داشته‌اند؟ جواب: اگر این علوم، نزد عارفان و اولیای خدا، قدر و منزلتی یافته، این اعتبار تنها به برکت شب‌قدری است که همچون ستاره در میان دیگر شب‌ها می‌درخشد. [توضیح در باب شب قَدْر در بیت (۲۹۳۵) دفتر دوّم آمده است. امّا منظور از شب قدر در این بیت، عقلِ کُلّ[1] (حضرت حق‌تعالی) و یا کسی است که مظهر تام و تمام عقل کلّ[2] (انسان کامل) است. اگر منظور از شب قدر را حضرت حق تعالی فرض کنیم، این فرض جایز است، چه نور وجود حق در قوس نزولیِ عالَم، آنقدر تنزّل مرتبت می‌کند که بالاخره در افقِ جهان ماده و عالم ناسوت، طالع می‌شود[3]. امّا وجه این استعاره: همانطور که شب قدر، در میان دیگر شب‌های ماه، مستور و مخفی است، وجود حضرت حق نیز در جهان موجودات، مخفی است. و همانطور که شب قدر در میان دیگر شب‌ها، فرد و یگانه است. لَیْسَ کَمِثْلِه لَیْل. همینطور حضرت حق نیز بدیل و مماثلی ندارد. لَیْسَ کَمِثْلِه شَیْء. اگر شب قدر را بر اولیاء و عرفا هم انطباق دهیم، این وجه جایز است، چه همانطور که مردم، شب قدر را نمی‌شناسند، قدر و منزلت اولیاء را نیز نمی‌دانند. و همانطور که شب قدر از حیث کمال و فضیلت بر همهٔ شب‌ها افضل است همینطور یک ولی از اولیای خدا در فضل و کمال بر دیگر اشخاص افضل و اشرف است.]

قیمتِ هَمیان و، کیسه از زَر است بی ز زر، همیان و، کیسه اَبْتَر است (۲۵۳۴)

برای مثال، ارزش کیسه بواسطهٔ طلای درونِ آن است؛ و مسلّماً بی‌آنکه طلایی در کار باشد، همیان و کیسه بی‌فایده است. [همینطور همیان روح و قلب آدمی اگر از طلای علوم لدنّی و معارف الهی، آکنده باشد، قدر و منزلتی می‌یابد و چنانچه از این علوم حقیقی، تهی باشد، هیچ فایده‌ای ندارد، اگرچه پُر از علوم رسمی و محفوظات لفظی باشد. گویی که آن همیان به جای نقود زر از خرمُهره و خزف انباشته شده است.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۱۸۹.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص۹۶۹.
۳. ر.ک. شرح اسرار، ص۲۲۱.

(۲۵۳۵) همچنانکه قدرِ تـن از جـان بُـوَد قـدرِ جـان از پـرتوِ جـانان بُـوَد

همانطور که قدر و منزلت جسم آدمی از روح است، همینطور قدر و شرف روح نیز از پرتو جانان یعنی از پرتو تجلّیات حضرت سبحان است.

(۲۵۳۶) گر بُدی جان، زنده بی‌پرتو کنون هـیچ گـفتی کـافران را مَـیّتُون[۱]؟

اگر واقعاً روح آدمی قرار است که فعلاً در این دنـیا بـدون پـرتوِ تـجلّیاتِ حـضرت حق تعالی هم زنده بماند، آیا خداوند، کافران را «مُردگان» خطاب می‌کرد؟ [اشـاره است بـه آیاتی که کافران را مُردهٔ روحی و شخصیتی محسوب می‌دارد. نظیر آیهٔ ۸۰ سورهٔ نَمْل: **إِنَّکَ لاٰتُسْمِعُ الْمَوتیٰ وَلاٰتُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعاءَ إِذٰا وَلَّوْا مُدْبِرینَ**. «تو (ای پیامبر) نتوانی (کلام حق را) به مردگان بشنوانی و نیز نتوانی ناشنوایان را خاصّه وقتی که رخ برمی‌تابند صدا کنی.» برخی از شارحان، بیت فوق را اشاره به آیهٔ ۳۰ سورهٔ زُمَر دانسته‌اند که با مقصود بیت تناسبی ندارد. زیرا در آنجا مرگ ظاهری و صوری مراد است و اینجا مرگ روحی و اخلاقی.]

(۲۵۳۷) هین بگو، که ناطقه جُو مـی‌کَنَد تا به قرنی بعدِ ما، آبی رسد

در اینجا گویا سائلی می‌پرسد: یا حضرت مولانا، مـردم در قـرون و اعـصار آیـنده، چگونه ممکن است از این کلماتِ عُلیا و ارشادات عظمیٰ بـهره گـیرند و از مـرگ روحـی و شخصیتی رهایی یابند؟ جواب: آگاه باش و این حقیقت را بیان کن که قوّهٔ ناطقهٔ انسان، یعنی روح لطیف و منوّر انسان کامل و عارفِ واصل، جویبارانی از حکمت و معرفت حفر می‌کند تا آبِ حیاتبخش کشف و یقین در اعصار و قرون آینده روان شود و آیـندگان را سـیراب کـند. [برخی از شارحان این بیت را خطاب به خود مولانا می‌دانند[۲].]

(۲۵۳۸) گرچه هر قـرنی سـخن‌آری بُـوَد لیک گفتِ سـالفان[۳]، یـاری بُـوَد

گویا دوباره همان‌سائل و یا سائل دیگری پس از شنیدن بیت قبلی سؤال دیگری مطرح

---

۱. مَیّتُون: جمع مَیّت به معنی مُرده. در اصل مَیْوت بوده زیرا اجوف واوی است از ماتَ یَمُوتُ. واوِ مکسور را قلب به (ی) کردند و سپس دو حرف (ی) درهم ادغام شد.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفترسوّم، ص ۱۸۹ و شرح کبیرانقروی، دفتر سوّم، ص ۹۷۲.

۳. سالِفان: جمع سالِف به معنی گذشتگان، پیشینیان.

می‌کند: یا حضرت مولانا وقتی که قرآن کریم می‌فرماید: ... وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ[۱]. «.. و برای هر قومی هدایت‌کننده‌ای است.» و یا می‌فرماید: ... وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ[۲]. «.. و هیچ امّتی نیست مگر آنکه هشدار دهنده‌ای دارد.» بنابراین با توجّه به اینکه هر جامعه و امّتی در همهٔ اعصار و قرون، هدایت کننده و هشداردهنده‌ای دارد، پس دیگر چه لزومی دارد که اولیاء و عرفای بزرگِ ما برای آیندگان نیز بیان اسرار کنند؟ جواب: هرچند در هر دوره و عصری، پیام‌آور و هشداردهنده‌ای ظهور می‌کند، امّا بی‌گمان سخنان هدایت‌کنندهٔ پیام‌آوران پیشین، یاری‌دهندهٔ هادیان و مرشدانِ قرون و اعصار آینده است. [چنانکه حضرت حقّ در سورهٔ هود، آیهٔ ۱۱۹ در خطاب به حضرت ختمی‌مرتبت(ص) می‌فرماید: وَ كُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ... «و ما تمامیِ اخبار مربوط به رسولانِ پیشین را برای تو بازگو می‌کنیم تا بدان دلارام شوی...» انبیاء و اولیاء، کلام خود را با سخنان انبیاء و اولیای پیشین تأکید و تشیید کرده‌اند. عرفا و مشایخ بزرگ نیز همینطور. مولانا نیز کلام رعنای خویش را با اقوال بایزید و عطار و سنایی آراسته است.]

نی که هم تورات و انجیل و زَبور　　شد گواهِ صدقِ قرآن ای شَکور؟ (۲۵۳۹)

ای کسی که هماره در حال شکر و سپاسی، مگر نه اینست که تورات و انجیل و زبور، بر صدق و راستی قرآن کریم گواهی داده‌اند؟

روزیِ بی‌رنج جُو و بی‌حساب[۳]　　کز بهشتت آورد جبریل سیب (۲۵۴۰)

ای که طالب رزق و روزی مادّی و جسمانی هستی، این طلب را فرو نِهْ و از حضرت حق تعالی، رزق و روزیِ بی‌رنج و حساب طلب کن. تا جبرئیل برای تو از باغ بهشت سیب بیاورد. [منظور از رزق و روزی بی‌رنج، ارزاق معانی و غذاهای روحانی و فیوضات ربّانی است[۴]. رزق الهی دو نوع به‌آدمی می‌رسد: یکی رزق با واسطه و دیگری بیواسطه. بیت فوق دال بر رزق و عطای الهی با واسطهٔ فرشته است و بیت ذیل دال بر رزق بیواسطه که مستقیماً از

---

۱. سورهٔ رعد، آیهٔ ۷.

۲. سورهٔ فاطر، آیهٔ ۲۴.

۳. حساب را باید به‌صورت مُمال (حسیب) خواند تا با «سیب» قافیه شود. ر.ک. شرح بیت (۶۶۹) دفتر اوّل.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۹۷۷.

حضرت وهّاب به آدمی عطا می‌شود. اکبرآبادی، مصراع دوّم را کنایه از خورانیدن طعام در عالم مثال می‌داند[۱].]

(۲۵۴۱) بلکه رزقی از خداوندِ بهشت بی صُداعِ باغبان، بی‌رنجِ کشت

در اینجا مولانا به توصیف و بیان آن رزق معنوی می‌پردازد که بیواسطهٔ فرشتگان فیض رسان از سوی ایزد منّان به مقرّبان درگاه الهی می‌رسد: بلکه نوعی رزق از سوی صاحب بهشت یعنی از سوی حضرت حق تعالی برایت برسد، بی‌آنکه باغبان دچار دردسر شود و زارع، رنج زراعت کشد.

(۲۵۴۲) زآنکه نفعِ نان درآن نان، دادِ اوست بدْهدت آن نفع بی‌تَوْسیطِ[۲] پوست

زیرا نفعی که در نان نهفته است، آن نیز عطای الهی است. خدا بی‌آنکه جسم ظاهری نان، واسطه و سبب باشد به تو سود می‌رساند و تو را روزی می‌دهد. [منظور از «پوست» در مصراع دوّم، صورت ظاهر و جسمیّتِ نان است. یعنی قادر متعال می‌تواند انسان را بدون نان سیر کند. به عبارتی دیگر خداوند، فوق همهٔ علل و اسباب طبیعی می‌تواند انسان را به کمال مطلوب برساند. چه به اعتقاد صوفیه، هر یک از پدیده‌ها و مظاهر طبیعی، مظهری از مظاهر اسماء الهی است. مثلاً اسم شریف رازق، سبب مرزوق شدن آفریدگان می‌شود و سعی و تلاش بندگان، مظهری از مظاهر آن اسم است، و یا اسم شریف شافی، سبب اصلی شفایافتن بیماران است و دارو و طبیب، سببی مجازی و مظهری از آن اسم به شمار می‌رود. اکبرآبادی در شرح بیت فوق گوید: یعنی صورت نان و طعامِ عالم شهادت به نسبت رزق معنوی، پوست و قشر است. همچنین صورت نان و رزق عالم مثال به نسبت آن، پوست و قشر باشد[۳].]

(۲۵۴۳) ذوق پنهان،نقشِ نان چون سفره‌ای‌ست نانِ بی‌سفره ولی را بهره‌ای‌ست

لذّت نان، امری پنهان است، امّا ظاهرِ نان مانند سفره است. یعنی نان همانقدر در سیر کردن انسان نقش بازی می‌کند که سفره. چه سفره جز برای تشریفات ظاهری نیست، بلکه این نان است

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۹۰.
۲. تَوْسیط: واسطه کردن، میانجی‌گری کردن.
۳. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۹۰.

که شکم را سیر می‌کند. از اینرو نان بی‌سفره، یعنی رزق معنوی[۱] تنها نصیب اولیاءالله می‌شود.

رزقِ جانی، کَی بَری با سعی و جُست؟ جز به عدلِ شیخ[۲] کو داودِ توست (۲۵۴۴)

ای سالک، تو با سعی و جستجو چگونه می‌توانی به رزق و روزیِ روحانی دست یازی؟ آن رزق حاصل نمی‌شود مگر با همّت و عدالت شیخ که به منزلهٔ داودِ توست. [رزق جانی با یای نسبت، کنایه از مکاشفات و وصالِ وَهْبی[۳] است که در ابیات پیشین با عنوانِ «روزیِ بی‌رنج» و «نان بی‌سفره» تعبیر شد.]

نَفْس چون با شیخ بیند گامِ تو از بُنِ دندان شود، او رامِ تو (۲۵۴۵)

وقتی که نفس امّاره ببیند که تو همراه و مصاحب شیخ هستی با تمام وجود مطیع و فرمانبردار تو می‌شود. [این بیت‌ها بر اهمیت سلوک در ذیل راهنمای راه رفته تأکید دارد.]

صاحبِ آن گاو رام آنگاه شد کز دَمِ داود، او آگاه شد (۲۵۴۶)

برای مثال، صاحب آن گاو (که در ابیات پیشین حکایت او بازگو شد) وقتی رام و مطیع کُشندهٔ گاو شد که از نَفَس گرم و حقّ حضرتِ داود(ع) آگاه گشت.

عقل، گاهی غالب آید در شکار[۴] بر سگِ نَفْست که باشد شیخ، یار (۲۵۴۷)

همینطور که عقل، زمانی بر سگ نَفْست غالب می‌شود که شیخِ کاملی در مغلوب کردنِ نفسِ امّاره با تو یار و همراه باشد.

نفس، اژدرهاست با صد زُور و فَن[۵] رویِ شیخ او را زُمُرُّد دیده کَن (۲۵۴۸)

نَفْسِ امّاره با داشتن صد نوع قدرت و حیلت همچون اژدهاست و دیدار و همراهی

---

۱. انقروی، «نان بی‌سفره» را عبارت از رزق معنوی دانسته است.
۲. شیخ: ر.ک. شرح بیت (۱۷۸۹) همین دفتر.
۳. این مطلب در شرح بیت (۶۸۴) دفتر اوّل آمده است.
۴. شکار: صید، یغما و غارت، لقمهٔ چرب و نرم.
۵. فَن: صنعت، هنر، حیله. در اینجا معنی اخیر مناسب است، زیرا به گفتهٔ عرفا، «نَفْس» بوقلمون صفت است و دم به دم رنگ عوض می‌کند. (ر.ک. مصباح الهدایة، ص۲۸۵)

شیخ (انسان کامل و عارف واصل) مانند زمرّدی است که چشم مار را کور می‌کند. [«زُمُرُّد» یکی از سنگ‌های قیمتی به رنگ‌های مختلف است. بنا به اعتقاد قدما هرگاه زمرّد را برابرِ چشم افعی نگه دارند کور می‌شود. بدیهی است که این عقیده ناصواب است، چه ابوریحان بیرونی می‌گوید چند نوع زمرّد را روی چند نوع افعی امتحان کردم و دیدم هیچ اثری روی آنها نبخشید، سپس زمرّد را کوبیدم و سودم و در چشم افعی کشیدم باز دیدم اثری نکرد. بنابر این از راه آزمایش دریافتم که این خاصیتِ سنگ زمرّد هرچند مشهور است، امّا براساسی نیست[۱]. به‌هرحال مولانا در این بیت به این عقیدهٔ عامیانه اشاره می‌کند و آن را در بیان مقصود عرفانی خود بکار می‌گیرد.]

(۲۵۴۹) گر تو صاحب گاو را خواهی زَبون چون خران، سیخش کُن آن سوای حَرون[۲]

ای سرکش یعنی ای کسی که نفس امّاره‌ات را مقهور نکرده‌ای و به همین سبب هماره در حال عصیانی. اگر می‌خواهی نفس امّاره‌ات مقهور شود، باید همانطور که به خران و الاغان، سیخک می‌زنند تو نیز باید به خر نفست سیخکِ ریاضت بزنی و آن را به‌سوی شیخ کامل برانی.

(۲۵۵۰) چون به نزدیکِ ولی‌الله شود آن زبانِ صد گَزَش، کوته شود

هرگاه نفس امّاره مطیع امر ولیّ خدا شود، زبانِ دراز و پُر آزارش کوتاه می‌شود. یعنی از عصیان و طغیان باز می‌ایستد. [در هشت بیت اخیر به لزوم داشتن دلیل و راهنمای عرصهٔ سلوک تصریح شده است. در این باب به شرح بیت (۲۹۴۷) دفتر اوّل رجوع شود. خوارزمی گوید: اگر همراهی بختِ جوان می‌خواهی باید که دامن پیر از دست ندهی و از برای انتقام ستاندن از نفس که برهم زنندهٔ ملک پدر توست، روی جز بر آستانهٔ شیخِ داودصفت ننهی[۳].]

(۲۵۵۱) صد زبان و، هر زبانش صد لغت زرق[۴] و، دستانش[۵] نیآید در صفت

نفس امّاره صد نوع زبان دارد و در هر زبان او، صد نوع لغت وجود دارد. ریاکاری و

---

۱. ر.ک. تنسوخ‌نامهٔ ایلخانی، ص ۶۱ ـ ۶۰.
۲. حَرون: اسب و استرِ چموش و سرکش. مجازاً بر انسان‌های نافرمان نیز حَرون اطلاق شود.
۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۹۳.
۴. زَرْق: دو رنگی، نفاق، حیله و تزویر، ظاهرسازی.
۵. دَستان: مکر و حیله، تزویر.

حیله‌گری او را نمی‌توان وصف کرد. [عدد «صد» در این بیت و بیت فوق بر کثرت دلالت دارد. و این که نفس، دارای صد زبان است و هر زبانش دارای صد لغت، حاکی از کثیرالخدعه بودنِ نفس است[۱].]

مـدّعیِ گـاوِ نـفس آمـد فـصیح　　صد هزاران حُـجَّت آرَد نـاصحیح　　(۲۵۵۲)

نفس امّارهٔ انسان، مانند آن مدّعی گاو، فصیح و سخنور است و برای تـوجیه مـقاصد شومش هزاران دلیلِ نادرست می‌آورد.

شـــهر را بـفْریبد اِلّا شـاه را　　رَه، نـــتاند زد[۲] شـــهِ آگـــاه را　　(۲۵۵۳)

نفس امّاره، چنان در حیله‌گری و فریبکاری، ماهر و مسلّط است که حتّی قادر است تمام مردم یک شهر را گول بزند. یعنی می‌تواند همهٔ مردم جهان را بفریبد. امّا بـا هـمهٔ ایـنها نمی‌تواند شاهان حقیقی یعنی انبیاء و اولیاء را گول بزند.

نفس را تسبیح و مُصْحَف در یَمین[۳]　　خنجر و شـمشیر اَنـدر آسـتین　　(۲۵۵۴)

این بیت در جواب یک سؤال مقدّر است؛ گویا سائلی می‌پرسد: یا حضرت مولانا اگر بخواهیم نفس امّاره را به موجودی تشبیه کنیم باید به چه کسی تشبیه‌اش کنیم؟ جواب: نفس امّاره مانند آن شخص ظاهرالصَّلاحی است که در یک دستش تسبیح و در دست دیگرش قرآن است. امّا در آستینِ یک دستش خنجر پنهان کرده و در آستین دیگرش، شمشیر. [نیز نوشته‌اند: نفس به دست راست، تسبیح و قرآن گرفته، در حالی که خنجر و شمشیر در آستینش نهان کرده است[۴].]

مُصْحَف و سالوسِ او باور مکـن　　خویش با او هَمْسِر و همسَر مکن　　(۲۵۵۵)

مبادا قرآن دست گرفتن و ریاکاری او را باور کنی و مبادا با او همراز و همراه شوی.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۹۸۱.
۲. رَه زدن: بیراه کردن، فریب دادن.
۳. یَمین: دست راست. در اینجا مطلق دست مورد نظر است.
۴. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۲۳۷.

(۲۵۵۶) سویِ حوضت آوَرَد بهرِ وضو واندر اندازد تو را در قعرِ او

نفس امّاره آن موجودی است که تو را برای وضو گرفتن کنار حوض می‌آورد. امّا تو را به قعر آن حوض می‌اندازد. یعنی به هوای اینکه می‌خواهد تو را آمادهٔ عبادت کند، ایمان و اعتقاد تو را تباه می‌سازد.

(۲۵۵۷) عقل نورانی و نیکو طالب است نفس ظلمانی بر او چون غالب است؟

عقل که ذاتاً جوهری نورانی و جوینده‌ای نیکوحال است، با این وجود چطور می‌شود که نفس امّاره بر او غالب می‌گردد؟

(۲۵۵۸) زآنکه او در خانه، عقلِ تو غریب بر درِ خود سگ بُوَد شیرِ مَهیب

زیرا نفس امّاره در خانه و محلّهٔ خویش است، امّا عقل تو غریب و بیگانه است، سگ همیشه در خانه و محلّهٔ خود، همچون شیری سهمناک است. [رجوع شود به بیت (۱۱۳۷) دفتر دوّم.]

(۲۵۵۹) باش تا شیران سویِ بیشه روند وین سگانِ کور آنجا بگْروند

ای غفلت زده، صبر کن تا شیران بیشهٔ عقل و عرفان به سوی بیشهٔ دل‌ها بروند. در آن وقت است که سگانِ نابینای نفس و هویٰ مقهور قدرت و هیبت آنان می‌شوند. [منظور از شیران، اولیاء و مشایخ عظام‌اند. زیرا مولانا در بیت (۳۲۱۶) دفتر دوّم فرمود:

شیخ، واقف گشت از اندیشه‌اش شیخ، چون شیرست و، دل‌ها بیشه‌اش]

(۲۵۶۰) مکرِ نفس و، تن نداند عامِ شهر او نگردد جز به وحیُ‌القلب، قهر

عوام‌النّاس از حیله‌گری نفس و تن خبر ندارند. (چنانکه در حکایت مذکور، آنها متوجّه حیله‌گری صاحب گاو نشدند و خیال کردند که او راست می‌گوید.) این نکته را بدان که نفس امّاره با هیچ چیزی مقهور نمی‌شود مگر توسّط وحی قلب.

(۲۵۶۱) هر که جنسِ اوست، یارِ او شود جز مگر داود کو شیخت بود

زیرا هر کسی که با نفس امّاره، تجانس و سنخیّت داشته باشد، یار و همراه آن می‌شود.

(کند همجنس با همجنس پرواز) مگر حضرتِ داود(ع) که شیخ و مرشد توست. [برای توضیح بیشتر در این باره، رجوع شود به شرح بیت (۸۹۶ ـ ۸۹۲) دفتر اوّل.]

کو مُبدّل گشت و، جنسِ تن نماند هر که را حق در مقامِ دل نشاند (۲۵۶۲)

زیرا ذات و صفات شیخ دگرگون شده و دیگر همجنس جسم و عوارض جسمانی و شهوانی نیست، هرکس که حضرت حق، او را به مقام و مرتبهٔ دل برساند، همین حال را دارد یعنی از مرتبهٔ جسمانی و حیطهٔ شهوانی خلاص می‌شود.

خلق، جمله علّتی[1]اند از کمین[2] یارِ علّت می‌شود علّت یقین (۲۵۶۳)

همهٔ مردم، برحسب باطن و درون، بیمارند و قهراً هرکس که معیوب باشد یار و همراه دیگر معیوبان می‌گردد[3].[در شرح بیت فوق باز گفته‌اند: همهٔ مردم مریضِ نَفْس هستند و سایر مرض‌های عارضی نظیر حب جاه و مال و کبر و ریا، یار و مددکار بیماری نفسانی می‌شوند[4]. ر.ک. بیت (۲۶۸۰ ـ ۲۶۷۷) همین دفتر.]

هر خسی دعویِ داودی کند هر که بی تمییز کف در وَی زند[5] (۲۵۶۴)

در اینجا مولانا شروع می‌کند به شرح حالِ مدّعیان دروغین و کسانی که در کسوتِ ارشاد درمی‌آیند و خود را نماینده و مظهر خدا در روی زمین معرّفی می‌کنند: هر آدم فرومایه‌ای، ادعای داودی می‌کند. یعنی مدّعی می‌شود که من نیز جزو مرشدان و مصلحانِ تاریخم، و هر آدم ناآگاهی نیز به او می‌گرود.

از صیادی بشنود آوازِ طَیْر مرغِ ابله می‌کند آن سوی سَیْر (۲۵۶۵)

برای مثال، پرندهٔ بی‌تجربه همینکه از صیّادی، آواز پرنده می‌شنود فوراً به سوی او

---

۱. علّتی: صفت نسبی است به معنی بیمار.

۲. از کمین: از درون، در نهان.

۳. مقتبس از شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۹۸۴.

۴. ر.ک. ارمغان مثنوی، ص ۱۰۱.

۵. کف در وی زند: به او بگرود و تابع او شود.

پرواز می‌کند. [رجوع شود به بیت (۳۲۱ ـ ۳۱۷) و بیت (۲۲۷۹ ـ ۲۲۶۴) دفتر اوّل.]

(۲۵۶۶) **نقد را از نقل نشناسد غَوی‌ست هین ازو بگریز اگرچه معنوی‌ست**

مدّعی مذکور یعنی آن‌که خود را در دستهٔ مشایخ جا می‌زند فرق میانِ علوم تحقیقی[۱] و علوم تقلیدی[۲] را نمی‌داند. یعنی نه از علم حال خبر دارد و نه از علم قال، خلاصه جاهل مطلق است. بنابر این باید از دستِ او فرار کنی، هرچند که گفتارش رنگ و لعاب معنویت داشته باشد.

(۲۵۶۷) **رُسته[۳] و بربسته[۴] پیش او یکی‌ست گر یقین دعوی کند او در شکی‌ست**

مدّعیِ بی‌پایه و مایه و عاری از فضل و کمال حتّی فرق میان گیاه و جماد را هم نمی‌داند. انصافاً چنین کسی مصداق واقعیِ لایَعْلَمُونَ الْبِرَّ مِنَ الْبِرّ است. یعنی حتّی از الفبای علم و معرفت نیز بی‌خبر است تا چه رسد به دارا بودن علم و معرفتِ مربوط به هدایت و ارشاد مردم. چنین کسی اگر ادّعای وصول به یقین هم کند باز متزلزل و مردّد است.

(۲۵۶۸) **این چنین کس، گر ذَکیِّ مطلق است چونش این تمییز نبْود، احمق است**

چنین کسی فرضاً اگر در میان مردم به نابغهٔ دهر هم که معروف باشد، چون در واقع از الفبای علم و معرفت بی‌خبر است، احمقی بیش نیست.

(۲۵۶۹) **هین ازو بگریز چون آهو ز شیر سویِ او مَشتاب ای دانا دلیر**

بهوش باش و از این نوع آدم‌ها فرار کن، چنانکه آهو از شیر می‌گریزد. و ای دانای دلیر، هرگز به سوی چنین آدم‌هایی شتاب مکن. [حکایت بعدی در بیان فاصله گرفتن از آدم‌های احمق است.]

---

۱ و ۲. ر.ک. شرح بیت (۳۲۶۶ ـ ۳۲۶۵) دفتر دوّم.

۳. رُسته: اسم مفعول از مصدر رُستن (= روییدن) در اینجا به معنی مطلق گیاه.

۴. بَربَسته: در اینجا مطلق جماد.

گریختنِ عیسی علیه‌السّلام، فرازِ کوه از احمقان

خلاصهٔ داستان

حضرت عیسی(ع) با شتاب به سوی کوهی می‌گریخت. شخصی او را در آن حال دید و به او گفت: با این سرعت کجا فرار می‌کنی؟ من که پشت سر تو نه شیری می‌بینم و نه دد و دشمنی. حضرت عیسی(ع) به او گفت: من از دست آدم‌های احمق فرار می‌کنم. آن شخص کنجکاو می‌پرسد: مگر تو آن همه کور و عاجز و بیمار را شفا نداده‌ای؟ و مگر تو نبودی که آنهمه معجزه جاری ساختی که چشم همگان مات و متحیّر ماند؟ حال که این همه قدرت داری پس احمق‌ها را هم عاقل کن. آن حضرت گفت: آری من با دم گرم الهی خود، حتّی به مردگان، روح و حیات بخشیدم، امّا با اینکه بارها و بارها به اندرز آدم‌های احمق پرداخته‌ام، مواعظ من هیچ تأثیری نبخشیده است. پس ای طالب، تو نیز از احمقان بگریز.

* * *

مأخذ آن روایتی است که در **محاضرات** راغب، ج ۱، ص۷ آمده: **رُوِیَ اَنَّ عیسیٰ عَلَیه الصّلوةُ وَالسَّلامُ اُتِیَ بِاَحْمَقَ لِیُداوِیَهُ. فَقالَ: اَعْیانی مُداواةُ الْاَحْمَقِ وَلَمْ یُعِینی مُداواةُ الْاَکْمَهِ وَالْاَبْرَصِ**[1]. «روایت شده که احمقی را نزد حضرت عیسی (درود و سلام بر او باد) آوردند تا درمانش کند. فرمود: از درمانِ احمق عاجزم درحالی که از درمان پیس و کورِ مادرزاد نه.»

---

۱. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۱۲.

زمخشری نیز در ربیع‌الابرار، باب‌الجنون والحُمق این مطلب را بدین صورت نقل می‌کند: عیسیٰ عَلَیهِ‌السَّلامُ: عالَجْتُ الأَکْمَهَ وَالأَبْرَصَ فَأَبْرَأْتُهُما وَ عالَجْتُ الأَحْمَقَ فَأَعْیانی. «عیسی(ع) گفت: کور مادرزاد و پیس را درمان کردم و به درمانِ احمق پرداختم ولی مرا عاجز کرد.» علاوه بر این دو روایت، مولانا در تنظیم این حکایت از مضمون حکایتی که در مقالات شمس آمده نیز استفاده کرده است[1]. امام محمّد غزالی در کتابی موسوم به یذکر فیه حماقة اهل الاباحة، ص ۱ این روایت را بدینگونه آورده است: و از عیسی صلوات‌الله علیه نقل کرده‌اند که «از معالجهٔ اکمه و ابرص بلکه از زنده کردن مرده عاجز نیامدم و از معالجهٔ احمق عاجز آمدم.»]

* * *

(۲۵۷۰) عیسی مریم به کوهی می‌گریخت شیر گویی خونِ او می‌خواست ریخت

حضرت عیسی(ع) پسر مریم چنان با شتاب به سوی یک کوه می‌دوید که گویی شیری خشمگین می‌خواهد خونِ او را بریزد.

(۲۵۷۱) آن یکی در پی دوید و گفت: خیر درپی‌ات کس نیست، چه گُریزی چوطیر؟

شخصی به دنبالش دوید و گفت: ان‌شاءالله که خیر است. کسی که دنبالت نمی‌کند، پس چرا مانند پرندگان، شتابان می‌گریزی.

(۲۵۷۲) باشتاب او آنچنان می‌تاخت جُفت[2] کز شتابِ خود، جوابِ او نگفت

حضرت عیسی(ع) چنان باشتاب می‌گریخت که از عجلهٔ زیاد جوابی به آن مرد نداد.

(۲۵۷۳) یک دو میدان در پیِ عیسی براند پس به جِدِّ جِدّ عیسی را بخواند

آن شخص یکی دو میدان به دنبال حضرت عیسی(ع) دوید و در کمال جدّیت او را صدا زد.

(۲۵۷۴) کز پیِ مَرضاتِ حق یک لحظه بیست که مرا اندر گریزت مشکلی‌ست

ای عیسی برای خشنودی و رضای خدا یک لحظه توقّف کن که این جَست و گریز تو

---

۱. پیشین.

۲. جُفت تاختن: با شتاب تاختن، چهارنعل رفتن.

برای من مشکلی شده است.

از که این سو می‌گریزی ای کریم؟ نی پی‌ات، شیر و،نه خصم و،خوف و بیم (۲۵۷۵)

ای بزرگوار، برای چه به سوی کوهستان فرار می‌کنی؟ درحالی که نه شیری تو را تعقیب می‌کند و نه دشمنی و نه اسبابِ بیم و هراسی در کار است.

گفت: از احمق گریزانم، برو می‌رهانم خویش را، بندم مشو (۲۵۷۶)

حضرت عیسی(ع) به آن سؤال‌کننده اینگونه جواب داد: من از آدم احمق فرار می‌کنم، برو دنبال کارت و اینقدر مزاحم من نشو که دارم خودم را از دست آدم‌های احمق نجات می‌دهم.

گفت: آخر آن مسیحا نی تویی که شود کور و کر از تو مُستوی[1]**؟** (۲۵۷۷)

آن شخص گفت: آخر مگر تو آن مسیحی نیستی که نابینایان و ناشنوایان را شفا می‌بخشیدی؟ [طبق مفاد آیهٔ ۳۰ ـ ۲۸ باب ۹ **انجیل متّی**، حضرت مسیح(ع)، بیماران و نابینایان را شفا می‌داد. در آیهٔ ۴۹ سورهٔ **آل عمران** نیز آمده است که آن حضرت، کوران مادرزاد و بیماران دچار پیسی را شفا می‌بخشید و مردگان را زنده می‌کرد.]

گفت: آری، گفت: آن شه نیستی که فُسونِ غیب را مَأویستی؟ (۲۵۷۸)

حضرت عیسی(ع) به آن سؤال‌کننده گفت: آری، من همانم. آن سائل دوباره گفت: آیا تو همان شاهی نیستی که روحش، جایگاه اسرار و علوم غیب است؟ [**فُسون** (= افسون) از علوم غریبه است که در همهٔ اعصار، مورد توجّه اهل فن بوده است. غالب زُهّاد و اهل ریاضت و صومعه‌نشینان در این علم، دست داشته و آن را **طبّ روحانی** نامیده‌اند، افسون را به دو طریق انجام می‌دهند یکی بکاربُردن برخی از اسماءاللّه و دیگری کلماتی بظاهر مبهم. هر مرضی را افسونی خاصّ است[2]. به هرحال **فُسونِ غیب** در اینجا عبارت از اسرار و علوم مربوط به عالم الهی است که با رسیدن به حقیقت آن می‌توان در عناصر طبیعت، تصرّف کرد.]

---

۱. **مُستوی شدن**: در اینجا بهبود یافتن.

۲. ر.ک. **یواقیت‌العلوم**، ۲۰۱ـ۲۰۰.

(۲۵۷۹) چون‌بخوانی آن فسون بر مُرده‌یی بر جَهَد چون شیرِ صید آورده‌یی

هرگاه آن افسون را بر مرده‌ای بخوانی، آن مرده مثل شیری که شکاری یافته از جایش می‌پرد.

(۲۵۸۰) گفت: آری آن منم، گفتا: که تو نَی زِ گِل مرغان کُنی ای خوب‌رو؟

حضرت مسیح(ع) گفت: بله، خودم هستم. آن سائل گفت: ای زیبا رخسار آیا تو همان کسی نیستی که از گِل، پرنده می‌سازی؟ [اشاره به قسمتی از آیهٔ ۴۹ سورهٔ آل‌عمران:... اَنّی اَخْلُقُ مِنَ‌الطّینِ کَهَیْئَةِ‌الطَّیْرِ فَاَنْفُخَ فیهِ فَیَکُونَ طَیراً بِاِذْنِ‌اللّهِ... «... بسازم از گِل، تمثال پرنده و بدمم در آن، پس به اذن خدا پرنده‌ای شود پَران...»]

(۲۵۸۱) گفت:آری،گفت:پس‌ای روح پاک هرچه‌خواهی می‌کنی،ازکیست باک؟

حضرت عیسی(ع) گفت: بله من همانم. آن سائل گفت: ای روح مقدّس، تو که هرچه می‌خواهی انجام می‌دهی، پس، از چه کسی می‌ترسی؟

(۲۵۸۲) با چنین برهان، که باشد در جهان که نباشد مر تو را از بندگان؟

با وجود چنین دلیل روشنی در این جهان کیست که در شمار مریدانِ تو نباشد؟

(۲۵۸۳) گفت عیسی که: به ذاتِ پاکِ حق مُبدِعِ تن، خالقِ جان در سَبَق

حضرت عیسی(ع) گفت: به ذات مقدّس حضرت حق تعالی که جسم را آفریده و قبل از آن، روح را در ازل خلق کرده است. [این بیت و بیت بعدی، قَسَم است و جواب قسم در بیت (۲۵۸۵) آمده است.]

(۲۵۸۴) حرمتِ ذات و، صفاتِ پاکِ او که بود گردون گریبانْ‌چاکِ او

به احترام ذات و صفات منزّه خدا که همهٔ افلاک و آسمان‌ها از عشقِ او بی قرارند. [عرفا حرکت کواکب و افلاک را ناشی از عشق ساری و جاری در آنها می‌دانند. همینطور سماع را پدیده‌ای کیهانی بشمار آورده‌اند و لذا چرخ و رقص صوفیان را رمزی از حرکتِ موجودات دانسته‌اند.]

کآن فسون و اسمِ اعظم[1] را که من　　بر کر و بر کور خواندم، شد حَسَن　　(۲۵۸۵)

جواب قَسَم در این بیت آمده است: آن اسم اعظمی را که من بر ناشنوا و نابینا خواندم بهبود یافت.

بر کُهِ سنگین بخواندم، شد شکاف　　خرقه را بدْرید بر خود تا به ناف　　(۲۵۸۶)

اسم اعظم را بر کوه ثقیل و سنگی خواندم، کوه، شکاف برداشت و خرقهٔ جسمش را تا ناف آن بشکافت و پاره پاره‌اش کرد. یعنی کاملاً شکافته شد.

برتنِ مُرده بخواندم، گشت حَی　　بر سرِ لاشَی بخواندم، گشت شَی　　(۲۵۸۷)

اسم اعظم را بر جسم مُرده خواندم و آن مُرده فوراً زنده شد و بر معدوم خواندم و معدوم جامهٔ هستی پوشید.

خواندم آن را بر دلِ احمق به وُدّ　　صد هزاران بار و، درمانی نشد　　(۲۵۸۸)

اسم اعظم را که این همه تأثیر می‌بخشد صدها هزار دفعه بر قلب آدم احمق خواندم ولی اثری نبخشید و قلب بیمار او بهبود نیافت.

سنگِ خارا گشت و،زآن‌خُو برنگشت　　ریگ شد، کز وی نروید هیچ کشت　　(۲۵۸۹)

آن احمق به سنگی سخت و ستبر مبدّل شد و از خوی و خصلتِ احمقانه‌اش دست برنداشت و به ریگستانی تبدیل شد که هیچ گیاهی در آن نمی‌روید. [از حضرت عیسی(ع) نقل شده که فرمود: مآ عَجَزْتُ عَنْ اِحْیاءِ الْمَوتیٰ کَمآ عَجَزْتُ عَنْ اِصْلاحِ الْاَحْمَقِ[2]. «از زنده کردن مردگان ناتوان نشدم، ولی از اصلاح احمقان درمانده شدم.»]

گفت: حکمت چیست کآنجا اسمِ حق　　سود کرد، اینجا نبود آنرا سَبَق[3]؟　　(۲۵۹۰)

آن سائل پرسید: حکمت این کار چیست که اسم اعظم حضرت حق تعالی در آن موارد

---

۱. اسم اَعْظَم: ر.ک.شرح بیت (۱۴۲) دفتر دوّم.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۹۹۲.

۳. نبود آن را سَبَق: تأثیر و نفوذ نکرد.

مفید و مؤثّر واقع شد، امّا اینجا در معالجهٔ احمق اثر نبخشید؟

(۲۵۹۱) آن همان رنج است و این رنجی، چرا او نشد این را و، آن را شد دوا؟

آن امراض جسمانی هم نوعی رنج است و این حماقت هم رنجی است. چرا اسم اعظم نتوانست مرض حماقت را درمان کند امّا امراض جسمانی را مداوا نمود؟

(۲۵۹۲) گفت: رنجِ احمقی قهرِ خداست رنج و کوری نیست قهر، آن ابتلاست

حضرت عیسی(ع) گفت: بیماری حماقت، ناشی از قهر الهی است. امّا بیماری و کوری نوعی ابتلاست. [انبیاء و اولیاء هرکدام ابتلاءهایی داشتند، و این ابتلا برای امتحان و رشد آنان بود، امّا هیچکدام مورد قهر الهی نبودند. خوارزمی گوید: حماقت نتیجهٔ قهر خداست و امراض دیگر قهر نیست بل که ابتلاست و ابتلا را تدارک توان نمود امّا هیچ تدبیری، دافعِ قهر خدای نتواند بود[۱].]

(۲۵۹۳) ابتلا رنجی‌ست کآن رحم آوَرَد احمقی رنجی‌ست کآن زخم آورد[۲]

ابتلا درد و رنجی است که موجب ترحّم و دلسوزی دیگران می‌شود، امّا حماقت، دردی است که دیگران را آزار می‌دهد.

(۲۵۹۴) آنچه داغِ اوست، مُهر او کرده است چاره‌یی بر وَی نیآرد بُرد دست

حماقت داغی است که خدا آن را برشخص احمق زده و مُهرش کرده است. هیچ قدرتی نمی‌تواند آن داغ را از میان ببرد. [اشاره به آیهٔ ۷ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت(۴۰۶) دفتر اوّل آمده است.]

(۲۵۹۵) زاحمقان بگریز،چون‌عیسی گریخت صحبتِ احمق بسی‌خون‌ها که ریخت

تو نیز باید مانند حضرت عیسی(ع) از دست آدم‌های احمق فرار کنی، زیرا همدمی و مصاحبت با احمق خون‌های بسیاری ریخته است. یعنی مصاحبت با احمق، حیات را به ممات تبدیل می‌کند.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۹۵.

۲. زخم آوَرَد: موجب آسیب به دیگران و یا خود شخصِ احمق می‌شود.

اندک اندک آب را دزدد هوا دین چنین دزدد هم احمق از شما (۲۵۹۶)

برای مثال، هوا تدریجاً آب را می‌دزدد، یعنی آب را بخار می‌کند و از مقدار آن می‌کاهد، همینطور آدم احمق، کم‌کم عقل و دین را از شما می‌دزدد.

گرمی‌ات را دزدد و سردی دهد همچو آن کو زیرِ کون، سنگی نهد (۲۵۹۷)

آدم احمق حرارت شوق و طلب و ایمان و اعتقاد انسان را سرد و بی‌خاصیّت می‌کند، مانند کسی که زیر نشیمن خود سنگی بگذارد. [زیرا طبیعتِ سنگ، سرد است و حرارتِ بدن را جذب می‌کند و مداومت برآن موجب امراض مَفصلی و استخوانی می‌شود. این مثال در بیان این مطلب است که مصاحبت با احمقان موجب سردی و افسردگی روح انسان می‌شود. زیرا باطن آدمی را مکدّر می‌سازند.]

آن گریزِ عیسی نی از بیم بود ایمن‌ست او، آن پیِ تعلیم بود (۲۵۹۸)

فرار حضرت عیسی(ع) از دست آدم‌های احمق ناشی از ترس و خوف او نبود. او از گزند آنها در امان بود، بلکه این کار را بدین جهت انجام داد تا به مردم بیاموزد که باید از دست احمق‌ها فرار کرد.

زَمهریر ار پُر کند آفاق را چه غم آن خورشیدِ با اشراق را؟ (۲۵۹۹)

برای مثال، اگر سرمایِ سخت، سراسر دنیا را بگیرد، خورشید تابان از این سرمای سخت چه غمی دارد؟ مسلّماً هیچ غمی ندارد. [منظور اینست که اشخاص با کمال از ناحیهٔ احمق‌ها آسیب و گزندی نمی‌بینند، امّا آنها برای آنکه شومی مصاحبت با آدم‌های احمق را به ناقصان نشان دهند از دست آنها می‌گریزند.]

قصهٔ اهلِ سبا و حماقتِ ایشان و اثر ناکردنِ نصیحتِ انبیا در احمقان

یادم آمد قصهٔ اهلِ سَبا کز دَمِ احمق، صباشان شد وَبا (۲۶۰۰)

حکایت مردم سبا یادم آمد که براثر نَفَس شوم یک احمق، باد جانبخشِ صبا برای آنان به وبایِ جان‌ستان مبدّل شد.

(۲۶۰۱) آن سبا مانَد بـه شـهرِ بس کَـلان در فسـانه بشـنوی از کـودکان

در اینجا مولانا حکایت سبا را از زبان کودکان بـیان مـی‌کند و ضـمن آن نکـته‌ها و معارفی نیز بازگو می‌کند: آن مـملکت سـبا بـه شـهری بـزرگ مـی‌مانَد کـه در افسـانه‌های کودکانه هم می‌توانی آن را بشنوی. [در این تمثیل رمزی، این سه تن (کور و کـر و بـرهنه) نماد مردمانی هستند که در چهار دیوار دنیای مادی مـقیّدند و مـاورای آن را درک نـتوانـند کرد. و آن شهر، نمونهٔ بارزِ مدینهٔ جـاهله است. ایـنان غـرق در امـور کـاذب دنـیا هسـتند، امّا از حقایق اصلی زندگی کور و کر و عریان‌اند. همچون انسان تک‌ساحتی و صنعتی‌زدهٔ عصر جدید!]

(۲۶۰۲) کـودکان افسـانه‌ها مـی‌آورند دَرْج[1] در افسانه‌شان بس سِرّ و پـند

اطفال، قصّه‌هایی می‌گویند. لیکن اگر با گوشِ هوش بدان توجّه کنی در همان افسانه‌ها نیز اسرار و مواعظ فراوان نهفته شده است.

(۲۶۰۳) هـزل‌ها گویند در افسانـه‌ها گنج می‌جُو در همـهٔ ویرانـه‌ها

کودکان در حکایات و افسانه‌های خود، سخنان هزل و دروغ نیز برهم می‌بافند. ولی تو در همهٔ ویرانه‌ها در جستجوی گنج باش. [یعنی در همین کلمات هـزل و بـی‌اسـاس نـیز می‌توانی نکاتی خردمندانه دریابی، به شرط آنکه با تدبّر بدان توجّه کنی و اسیر ظاهر حکایت نشوی.

(۲۶۰۴) بود شهری بس عظیم و مِه، ولی قـدرِ او قـدر سُکَـرّه[2] بـیش نـی

اطفال، حکایت خود را بدینگونه نقل می‌کنند: مملکت سبا، کشوری بسـیار بـزرگ و شکوهمند بود، ولی وسعت آن به اندازهٔ یک کاسهٔ گِلی بیشتر نبود. [یعنی شهر با وجود کمال عظمت و وسعت در غایت تنگی بود و آن شهر می‌تواند کنایه از عالم محسوسات باشد، وسعت عالم محسوسات برای آن است که جمیع انواع موجودات در آنجا هست.][3]

---

۱. دَرْج: گنجانیدن چیزی در چیز دیگر.
۲. سُکَره: کاسهٔ گِلی، پیاله.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۹۲.

بس عظیم و، بس فراخ و، بس دراز　　سخت زَفتِ زَفت اندازهٔ پیاز (۲۶۰۵)

این مملکت، بسیار بزرگ و پهناور و طولانی بود. و در عین حال، بسیار محکم و استوار بود ولی درست به اندازهٔ یک پیاز.

مردمِ دَه شهر، مجموع اندرو　　لیک جمله سه تنِ ناشسته‌رو[1] (۲۶۰۶)

جمعیتِ دَه شهر در آنجا جمع شده بودند، ولی همهٔ آنان عبارت بودند از سه نفر ناپاک. [اکبرآبادی معتقد است که جمعیت آن شهر با وجود کثرتِ بیشمار، جز سه تن نبودند چرا که جمیع اشخاص، منحصر بودند در سه نوعِ کور و کر و عور[2].]

اندرو خلق و خلایق بی‌شمار　　لیک، آن جمله سه خامِ پخته‌خوار (۲۶۰۷)

در آن مملکت، مردمان و آفریدگانِ بی‌شماری ساکن بودند. ولی همهٔ آنان عبارت بودند از سه نفر ناقصِ مفت‌خوار. یعنی شخصیت دنیاطلبان، قالبی و کلیشه‌ای است.

جانِ ناکرده به جانان تاختن　　گر هزاران‌ست، باشد نیم تن (۲۶۰۸)

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا، آن همه جمعیّت چطور فقط سه نفر گفته شد؟ جواب: هر جانی که به سوی حضرت حق تعالی کوشش و جوشش نداشته باشد، اگر فرضاً هزاران نفر هم که باشد، باز به منزلهٔ نصف یک آدم است. یعنی ناقص است. پس هرکس با حقیقةالحقایق زندگی نکند ناقص است.

آن یکی بس دُوربین و، دیده کور　　از سُلیمان کور و، دیده پای مور (۲۶۰۹)

مولانا در اینجا به وصف صفاتِ زشت آن سه نفر می‌پردازد و می‌گوید: یکی از آن سه‌نفر، بسیار دوربین بود ولی چشمانی نابینا داشت. با اینکه حضرت سلیمان(ع) را نمی‌توانست ببیند امّا قادر بود که پای مورچه را ببیند. [«سُلیمان» در اینجا کنایه از حضرت حق و «پای‌مور» کنایه از حظوظ و لذوذِ دنیوی است. یعنی او بینش سطحی و مادّی داشت و ژرف‌نگر نبود.]

---

۱. ناشُسته‌رُو: ناپاک، آلوده، فاسدالاخلاق.

۲. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۹۳.

(۲۶۱۰) و آن دگر بس تیزگوش و سخت کر گنج،در وَی نیست یک‌جو سنگِ زر

و آن دیگری در عین اینکه گوشی بسیار شنوا داشت، امّا خیلی کر و ناشنوا بود. هرچند ظاهراً نشان می‌داد که صاحب گنج است، امّا حتّی به اندازهٔ وزنِ یک جو طلا هم نداشت.

(۲۶۱۱) و آن دگر عور و برهنهٔ لاشه‌باز لیک دامن‌های جامهٔ او دراز

و آن سوّمی نیز شخصی برهنه و عریان بود امّا دامن‌های او بسیار دراز بود. [برحسب باطن و ارزش‌های درونی، فقیر بود و امّا فقط در ظاهر برای خود تشخّصی فراهم آورده بود. انقروی «لاشه» را در این بیت به معنای «عورت» گرفته است[۱]. هرچند که نیازی بدین تعبیر نیست.]

(۲۶۱۲) گفت کور: اینک سپاهی می‌رسند من همی بینم که چه قومند و چند

آن کور به رفقایش گفت: اینک لشکری به اینجا می‌رسد و من دارم می‌بینم که آنها از چه قوم‌اند و حتّی می‌بینم که آنها چند نفرند.

(۲۶۱۳) گفت کر: آری، شنودم بانگشان که چه می‌گویند پیدا و نهان

رفیق ناشنوای او گفت: بله همینطور است. چون دارم سر و صدای آنها را می‌شنوم. و حتّی حرف‌هایی که چه بلند و چه درگوشی به یکدیگر می‌زنند می‌شنوم.

(۲۶۱۴) آن برهنه گفت: ترسان زین منم که بِبُرّند از درازی دامنم

رفیق برهنهٔ آن دو گفت: من ترسم از اینست که این لشکریان به اینجا بیایند و دامن‌های بلند مرا قیچی کنند.

(۲۶۱۵) کور گفت: اینک به نزدیک آمدند خیز، بگریزیم پیش از زخم و بند

آن نابینا گفت: آن سپاهیان دارند نزدیک می‌شوند برخیزید و پیش از آنکه آسیبی به ما وارد کنند و یا اسیر شویم از اینجا فرار کنیم.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۰۰۳.

کر همی‌گوید کـه: آری مَشْـغله[۱] مـی‌شود نـزدیکتر یـاران، هَـله[۲] (۲۶۱۶)

آن ناشنوا نیز می‌گفت: هَلا ای یاران، داد و فریاد آنها نزدیک‌تر می‌شود.

آن بـرهنه گـفت: آوه[۳] دامـنم از طـمع بُـرّند و مـن نـاایـمنم (۲۶۱۷)

آن برهنه گفت: ای دریغ که سپاهیان از روی طمع، دامن مرا قیچی خواهند کرد و من از شرّ آنان در امان نیستم.

شهر را هِشتند[۴] و، بیرون آمـدند در هزیمت[۵] در دِهی اندر شـدند (۲۶۱۸)

آنها شهـر را ترک گفتند و از آن‌جا بیـرون آمدند و در حـالِ فرار وارد یک روسـتـا شدند.

انـدر آن دِه، مـرغِ فَـربِه[۶] یـافتند لیک ذرهٔ گوشت بر وَی نَه، نژند[۷] (۲۶۱۹)

در آن روستا مرغی چاق پیدا کردند، ولی ذرّه‌ای گوشت بر تن نداشت و لاغر بود.

مرغِ مردهٔ خشگ وز زخـمِ کـلاغ استخوان‌ها زار گشته چون پَـناغ[۸] (۲۶۲۰)

مرغی مرده و خشکیده که استخوان‌هایش بر اثر ضربات منقار کلاغ‌ها مانند ریسمانی باریک شده بود.

زآن همی خوردند چون از صید شیر هر یکی از خوردنش چون پیل سیر (۲۶۲۱)

آن سه نفر همانطور که شیر از شکار خود می‌خورد از آن مرغ خوردند و از آن همه

---

۱. مَشْغَله: قیل و قال، داد و فریاد.

۲. هَله: حرف تنبیه، هَلا.

۳. آوَه: آه، دریغا، افسوسا. کلمه‌ای است که از روی درد و تأسف و اندوه یا تعجّب گویند.

۴. هِشتند: ترک کردند.

۵. هَزیمت: شکست و فرار.

۶. فَرْبِه: پُرگوشت، چاق.

۷. نَژَند: پژمرده، زبون، غمگین، افسرده. در اینجا به معنی لاغر است.

۸. پَناغ: تار ابریشم، ریسمان نازک. بَناغ نیز به همین معنی است.

خوردن مانند فیل، سیر شدند. یعنی آدمی از چریدن در مرتع دنیا رشد نمی‌کند بلکه باد می‌کند!

(۲۶۲۲) هر سه زآن خوردند و، بس فَربِه شدند چون سه پیلِ بس بزرگ و مِه[۱] شدند

هر سه نفر از آن مرغ خوردند و بسیار چاق شدند و مانند سه فیل بسیار بزرگ و تنومند شدند. یعنی دچار تورّم شخصیت شدند نه رشد شخصیت.

(۲۶۲۳) آنچنان کز فَربهی هر یک جوان در نگنجیدی ز زَفتی در جهان

چنان چاق و جسیم شدند که از شدّت چاقی و تنومندی در جهان جا نمی‌گرفتند.

(۲۶۲۴) با چنین گبزی[۲] و هفت اندامِ[۳] زَفت از شکافِ در بُرون جَستند و رفت

با اینکه این همه چاق شده بودند و اعضای بدنشان ستبر و درشت بود، با اینحال از شکاف دری بیرون جهیدند و رفتند. یعنی به ظاهر بزرگ بودند اما روحی نزار داشتند.

(۲۶۲۵) راهِ مرگِ خلق، ناپیدا رهی‌ست درنظرنآید که آن بی‌جا رهی‌ست

راهِ مرگ مردمان، بسیار مخفی است، بطوریکه اصلاً دیده نمی‌شود. زیرا راهی بی‌محل و بی‌مکان است. یعنی راه محسوس نیست که بشر بتواند آن را مشاهده کند.

(۲۶۲۶) نَک پیاپی کاروان‌ها مُقْتفی[۴] زین شکافِ در که هست آن مُختفی

اینک کاروان‌های بشری، زنجیروار، پشت سر هم از شکافِ درِ جهان طبیعت، بیرون می‌روند در حالی که این شکاف اصلاً دیده نمی‌شود.

(۲۶۲۷) بر در، ار جویی، نیابی آن شکاف سخت ناپیدا و، زو چندین زِفاف

اگر هرقدر جستجو کنی که این شکاف را پیدا کنی موفّق نخواهی شد، زیرا این شکاف،

---

۱. مِه: بزرگتر، جمع: مِهان. در اینجا به معنی بزرگ.
۲. گَبَز: قوی و ستبر.
۳. هَفْت اَندام: هفت عضو بدن: سر، سینه، شکم، دو دست و دو پا. منظور مجموعهٔ اعضای بدن است.
۴. مُقْتَفی: از پی کسی رونده، در پی آینده، پیروی کننده.

بسیار مخفی است، امّا از همان شکاف گویی که بسیاری را به خانهٔ شوهر می‌فرستند. [زِفاف، مصدر ثلاثی مجرّد از فعل زَفَّ یَزِفُّ به معنی «عروس را به خانهٔ شوهر فرستادن» است. امّا در اینجا منظور فرستادن خلایق است به دارالقرار و سرایِ جاودان است. همانطور که نوعروسان را در جامهٔ سپید و شادی و نشاط به خانهٔ بخت می‌فرستند و در آن خانه، مرحلهٔ جدیدی از حیاتِ آنان آغاز می‌شود، همینطور اموات را نیز در کفن‌های سپید می‌پیچند و به سرایی جدید راهی می‌کنند.[۱]]

شرحِ آن کورِ دُوربین و آن کرِ تیزْشنو و آن برهنهٔ درازْ دامن

کر اَمَل را دان که مرگِ ما شنید مرگِ خود نشنید و، نقلِ خود ندید (۲۶۲۸)

ای کسی که می‌خواهی منظور و مقصود از این حکایت را درک کنی، اینک بدان که منظور از آن «ناشنوا»، آرزوهایِ درازْ آهنگِ توست. آن آرزو، خبر مرگِ ما را می‌شنود، امّا خبر مرگِ خود را نمی‌شنود و کوچیدن خود را از این سرای، نمی‌بیند.

حرص، نابیناست، بیند مو به مو عیبِ خلقان و، بگوید کو به کو (۲۶۲۹)

انسانِ آزمند، در واقع نابیناست، زیرا دیدهٔ باطنی ندارد. او معایب مردم را با همهٔ جزئیات می‌بیند و در هر محله‌ای آن را به این و آن می‌گوید و آن را فاش می‌کند. [منظور از «حِرص» شخصِ حریص است، زیرا گاه برای مبالغه، مصدر در معنی اسم فاعل و یا صفت مشبهه بکار می‌رود.]

عیبِ خود یک ذرّه چشمِ کورِ او می‌نبیند، گرچه هست او عیبجو (۲۶۳۰)

با اینکه آدم حریص و آزمند، از همه کس عیب‌جوئی می‌کند، امّا ذرّه‌ای از عیب خود را نمی‌بیند. [به قول حضرت مسیح(ع): «چُون است که خَس را در چشم برادر خود می‌بینی، و چوبی که در چشم خود داری نمی‌یابی[۲]؟» رجوع شود به شرح بیت (۱۳۲۷) دفتر اوّل.]

---

۱. ر.ک. شرح‌مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۹۳ و شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۰۰۷.

۲. انجیل متّی، باب هفتم، آیهٔ ۳.

(۲۶۳۱) عور می‌ترسد که دامانش بُرند دامنِ مردِ برهنه کَی درند؟

آدم برهنه می‌ترسد که دامانش را قیچی کنند. چگونه ممکن است که دامنِ برهنه را قیچی کنند؟ [این کار به قول منطقیان، «سالبه به انتفای موضوع» است. وقتی که لباسی در کار نیست، بُریدن و دریدن آن چه معنایی دارد؟! همینطور آن جاهل عاری از کمال که دائماً در پی کسب متاع دنیوی است، وقتی سپاه اجل در رسد، برهنه و عریان از این سرای بکوچد.]

(۲۶۳۲) مردِ دنیا، مفلس است و ترسناک هیچ او را نیست، از دزدانش باک

مرد دنیاطلب در واقع، تهیدست و بینواست، زیرا همهٔ دارایی و ذخایرش در لحظه‌ای از او ستانده می‌شود. چنین کسی دائماً در حال بیم و هراس است. با اینکه برحسب واقع، هیچ چیز ندارد، با اینحال از حرامیانِ طریق بیمناک است. [بنابراین از این همه اموال و املاکی که از آنِ خود می‌داند جز تشویش و اضطراب چیزی به او نمی‌رسد.]

(۲۶۳۳) او برهنه آمد و، عریان رود وز غمِ دزدش، جگر خون می‌شود

مرد دنیاطلب، همانطور که برهنه به دنیا آمده، برهنه نیز از دنیا می‌رود. با اینحال از ترس اینکه مبادا دزدی بیاید و جامه و مالش را ببرد، جگرش خون می‌شود. [مصراع اوّل مناسب است با آیهٔ ۹۴ سورهٔ انعام: وَ لَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادیٰ کَما خَلَقْناکُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرَکْتُمْ ما خَوَّلْناکُمْ وَراءَ ظُهورِکُمْ... «و (در روز رستاخیر به ایشان گویند) براستی که نزد ما آمدید، یکه و تنها، همان‌سان که در نخستین بار شما را اینگونه آفریدیم، و همهٔ آنچه را که به شما عطا کرده بودیم، پشت سر خود نهادید (یکه و تنها نزد ما آمدید.)]

(۲۶۳۴) وقتِ مرگش که بُوَد صد نوحه پیش خنده آید جانْش را زین ترسِ خویش

هنگام فرا رسیدن مرگِ دنیاطلب که پیش روی او، بسیار شیون و زاری می‌کنند، روح مُرده از ترس و بیمی که قبلاً به خاطر از دست رفتنِ اموالش داشته خنده‌اش می‌گیرد. [درمی‌یابد که آن همه تشویش و اضطراب برای حطام ناپایدار دنیا چقدر بیهوده بوده است.]

(۲۶۳۵) آن‌زمان داند غنی، کِش نیست زر هم ذَکی داند که بُد او بی‌هنر

در آن وقت است که ثروتمند درمی‌یابد که صاحب هیچ زر و سیمی نیست. و نیز

هوشمند در آن وقت در می‌یابد که هیچ هنری ندارد.

چون کنارِ کودکی پُر از سُفال کو بر آن لرزان بُود چون رَبِّ مال (۲۶۳۶)

لرزیدنِ صاحبِ مال برای سیم و زر، مانند لرزیدن کودکان است برای سُفال شکسته‌های رنگین که در کوچه و خیابان پیدا می‌کنند و آن را چون زر و سیم، غنیمت می‌دانند. [یعنی اموال دنیا نیز مانند آن سفالْ شکسته‌های رنگین واقعاً بی‌اعتبار است و آنان که برای جمع آن جوش می‌زنند در واقع اطفال‌اند.]

گر ستانی پاره‌یی، گریان شود پاره گر بازش دهی خندان شود (۲۶۳۷)

اگر یک قطعه از آن سفال‌های شکسته را از کودک بگیری گریه سر می‌دهد. و اگر دوباره آن را به او بدهی خندان و شادمان می‌شود.

چون نباشد طفل را دانش دِثار[1] گریه و، خنده‌ش ندارد اعتبار (۲۶۳۸)

از آنجا که کودک، از لباس علم و دانش، عریان است. یعنی فاقد تشخیص و تمیز است، از اینرو گریه و خنده‌اش بی‌اعتبار است.

محتشم چون عاریت را مِلک دید پس بر آن مالِ دروغین می‌طپید (۲۶۳۹)

صاحب مال چون اموال و املاکِ عاریتی را واقعاً از آن خود می‌داند، پس برای آن اموال دروغین، پریشان و مضطرب می‌شود.

خواب می‌بیند که او را هست مال ترسد از دزدی که برباید جوال (۲۶۴۰)

برای مثال، آدم ثروتمند در خواب می‌بیند که ثروت فراوانی دارد، امّا می‌ترسد که مبادا دزد، اندوختهٔ او را برباید و ببرد.

چون زخوابش بر جهاند گوش‌کَش پس ز ترسِ خویش تَشخُر آیدش (۲۶۴۱)

همینکه کسی بیاید و گوشِ او را بکشد و از خواب بیدارش کند، از ترسی که در خواب

---

۱. دِثار: جامهٔ رویین، لباس رویی.

بر او مستولی شده خنده‌اش می‌گیرد. [همینطور وقتی که مرگ و یا پیک اجل، او را از خواب غفلت بیدار می‌کند، متوجه می‌شود که این همه اضطراب‌ها که نسبت به اموال و املاک دنیوی داشته همه بی‌اساس بوده است، زیرا مالک حقیقی حضرت حق است و او تنها یک گدای امانتدار بوده است.]

(۲۶۴۲) همچنان لرزانیِ این عالمان که بُوَدشان عقل و علمِ این جهان

همینطور عالمان علوم ظاهری و دنیوی نیز مانند آن ثروتمندان، دچار پریشانی و اضطراب‌اند. [یعنی به جای اینکه علمِ آنها موجب آرامش و اطمینان آنان شود، برعکس به اضطراب و تشویش دچار می‌شوند، زیرا علم خود را در راه هویٰ و لذّات مادی بکار می‌گیرند.]

(۲۶۴۳) از پیِ این عاقلانِ ذُوفُنون گفت ایزد در نُبی[۱]: لایَعْلَمون[۲]

خداوند دربارهٔ همین عالمان علوم مختلف دنیوی در قرآن کریم فرمود: «آنان نمی‌دانند.» [در قرآن کریم آیاتی است که در آن لفظ «لایَعْلَمُون» استعمال شده است. نظیر آیهٔ ۱۳۱ سورهٔ اَعْراف، آیهٔ ۳۴ سورهٔ انفال، آیهٔ ۵۵ سورهٔ یونس و... گویا مولانا در اینجا اقتباس لفظی کرده است. برخی از شارحان این آیه را اشاره به آیهٔ ۷ سورهٔ روم دانسته‌اند.]

(۲۶۴۴) هر یکی ترسان ز دزدیِّ کسی خویشتن را علم پندارد بسی

هر یک از این عالمان ظاهری از اینکه مبادا کسی بیاید و علوم او را به سرقت بَرَد، بیمناک است، زیرا او گمان می‌کند که واقعاً عالم است. [درحالی که خبر ندارد که در جهل مرکّب غوطه‌ور است.]

(۲۶۴۵) گوید او که: روزگارم می‌بَرَند[۳] خود، ندارد روزگارِ سودمند

آن عالمِ دنیاطلب با دلتنگی می‌گوید: این مردم وقت و عمر مرا تلف می‌کنند، در حالی که هیچ لحظه‌ای از عُمرِ او سودمند نیست.

---

۱. نُبی: قرآن.

۲. لایَعْلَمون: نمی‌دانند.

۳. روزگارم می‌برند: یعنی وقتم را تلف می‌کنند، مرا به بطالت و بیکاری می‌کشند.

گوید: از کارم برآوردند خلق غرقِ بیکاری‌ست جانش تا به حلق (۲۶۴۶)

باز می‌گوید: این مردم مرا از کار و بارم انداخته‌اند، یعنی از مطالعات و تحقیقات علمی‌ام بازداشته‌اند، درحالی که تا خِرخِره، در بیکاری و بطالت فرو رفته است. [زیرا کاری که در جهت رشد و اصلاح جامعه نباشد و با پاکیِ نیّت و نزاکت قصد انجام نشود در واقع عین بیکاری است. بلکه عدمش بِهْ ز وجود.]

عور ترسان که: منم دامن‌کشان چون رهانم دامن از چنگالشان؟ (۲۶۴۷)

این عالمان ظاهری و سوداگران فضل فروش در مَثَل مانند همان برهنه‌ای هستند که گمان می‌کند واقعاً جامه و لباسی بلند به تن دارد و می‌ترسد مهاجمان، بیایند و دامن او را قیچی کنند، از اینرو می‌گوید: من که دارم خرامان و دامن‌کشان می‌روم، چگونه دامنِ بلندم را از چنگ مهاجمان نجات دهم؟ [حال آنکه نه لباسی دارد و نه پوششی، عالم نمایان نیز چنین حالی دارند، خیال می‌کنند که آکنده از علوم و معارف‌اند، در حالی که هیچ‌اند.]

صد هزاران فصل داند از علوم جانِ خود را می‌ندانند آن ظَلوم[1] (۲۶۴۸)

این بیت به سؤالی مقدّر جواب می‌دهد. گویا سائلی می‌پرسد: یا حضرت مولانا برخی از این عالمان را سراغ داریم که واقعاً در انواع علوم و فنون، تسلّط کامل دارند، پس چرا باز آنها را غیر عالم حساب می‌کنی؟ جواب: آن ستمگر (آن فضل فروشی که در نشناختن نفسِ خود راه افراط پیش گرفته) هرچند از طریق محفوظات مختلف، نسبت به دیگران، فضل و برتری به دست آورده، اما با همهٔ اینها هنوز نفسِ خود را نشناخته است. [ملاصدرا می‌گوید: «(اصل اوّل) و آن جهل است به معرفت نفس که او حقیقتِ آدمی است و بنای ایمان به آخرت و معرفت و نشر ارواح و اجساد به معرفتِ دل است و اکثر آدمیان از آن غافل‌اند. و این معظم‌ترین اسباب شقاوت و ناکامی عقبات است که اکثر خلق را فرو گرفته در دنیا، چه هرکه معرفت نفس حاصل نکرده خدای را نشناسد که **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**... بسیاری از منتسبان به علم و دانشمندی از احوال نفس و درجات و مقامات وی در روز قیامت غافل‌اند و اعتقاد به معاد چنانچه باید ندارند، اگرچه به زبان اقرار به معاد می‌نمایند و به لفظ، اظهار ایمان

---

۱. ظَلوم: بسیار ستمگر.

به نشئهٔ باقی می‌کنند، لکن دائماً در خدمت بدن و دواعی شهوت نفس می‌کوشند و راهِ هویٰ و آرزوها می‌پیمایند و پیروی مزاج و تقویت جسد و شاگردیِ جالینوس طبیعت می‌کنند و یک گام از خود بیرون نمی‌نهند[۱].»]

(۲۶۴۹) دانـــد او خـاصیّتِ هـر جـوهری در بیانِ جوهرِ خـود چـون خَـری

اینگونه عالمان، خاصیت هر پدیده و جوهری را می‌دانند و از هر موضوعی اطلاع دارند، امّا از شناخت اصل و گوهر خود مانند الاغ، هیچ خبر ندارند.

(۲۶۵۰) که همی دانـم یَـجُوز و لایَـجُوز خود ندانی تو یَجُوزی یا عَـجُوز[۲]

این بیت نسبت به بیت پیشین، خاصِّ بعد از عام و یا نوعی تفریع است. در بیت پیشین، حرف برسر این بود که فضل فروشان مدّعی از بسیاری مسائل اطلاع دارند، امّا در اینجا، روی یک نمونه از محفوظات آنان تکیه می‌کند و طبق صنعت التفات کلام را از غایب متوجّه مخاطب می‌کند و می‌گوید: ای کسی که خود را در مسائل فقهی و احکام شرعی، مسلّط و آگاه می‌دانی و مدّعی هستی که من می‌دانم که شرعاً چه چیزی جایز است و چه چیزی جایز نیست. بدان که تو با همهٔ این دعاوی هنوز ندانسته‌ای که وجود خودت از نظر معیارهای الهی، مقبول است و یا درمانده و مردود.

(۲۶۵۱) این روا، و آن ناروا دانی، و لیک تو روا یا ناروایی بین تـو نـیک

تو از نظر ذهنی می‌دانی که این امر شرعاً جایز است و آن امر، جایز نیست. ولی خوب به این نکته دقّت کن که خودِ تو، فردی شایسته‌ای یا ناشایست. [خوارزمی گوید: «علمی که از نتایج عقل جزوی است، دفترها سیاه سازد و شوقی که از آثار عشقِ کلّی است، دل‌های تیره را روشن‌تر از ماه سازد. اگرچه عقل، رقیب انسان است و نقیب احسان است، گشایندهٔ دَرِ فهم است، زُداینده زنگِ وَهْم است، پا بستهٔ تکلیفات است و شایستهٔ تشریفات و گلزار خردمندان است و دستْافزار هنرمندان، امّا عشق ربودهٔ جذبهٔ معیّت است و ستودهٔ حلیةالمغیب است،

---

۱. رسالهٔ سه اصل، ص ۱۴ ـ ۱۳.

۲. عَجُوز: زن پیر، پیرزن. جمع آن عَجائز. فصحای عرب بدین معنی، عجوز گویند، ولی عوام عرب، عجوزه استعمال کنند.

دیوانهٔ جرعهٔ ذوق است، پروانهٔ شعلهٔ شوق است، تاج سر سالکانِ بی مقت است[۱]...»]

قیمتِ هر کاله[۲] می‌دانی که چیست قیمتِ خود را ندانی، احمقی‌ست (۲۶۵۲)

تو قیمت هر کالایی را می‌دانی که چیست. و لیکن قیمت خودت را نمی‌دانی. بنابراین تو دچار حماقتی.

سعدها و نحس‌ها دانسته‌یی ننگری تو سَعدی یا ناشُسته‌یی[۳] (۲۶۵۳)

تو در نجومِ اَحکامی، طالع همهٔ ستارگان سعد و نحس را خوب می‌دانی، امّا این را نمی‌دانی که خودت سعدی و یا ناپاک (منحوس.)

جانِ جمله علم‌ها این است، این که بدانی من کی‌ام در یَوْمِ دین (۲۶۵۴)

گوهر اصلی همهٔ علوم اینست که تو بدانی در روز جزا کیستی. یعنی بدانی که تو از نظر روحی و باطنی چگونه آدمی هستی. [مولانا در مثنوی به کرّات دانش حقیقی را از دانش مجازی متمایز کرده. از آن جمله در بیت (۲۸۳۴) دفتر اوّل می‌گوید: از میان اینهمه علم و دانش، تنها علم فقرست که در روز رستاخیز، توشهٔ آخرت می‌شود و بس. یعنی علمی که حقیقت ما را به خود بشناساند نه آنکه حجاب اکبر گردد. همو گوید: «هر علمی که آن به تحصیل و کسب در دنیا حاصل شود، آن علم اَبدان است. و آن علم که بعد از مرگ، حاصل شود، آن علم ادیان است. دانستن علم «اناالحق»، علم ابدان است؛ اناالحق شدن، علم ادیان است. نور چراغ و آتش را دیدن، علم ابدان است هرچه آن دیدست، علم ادیان است، هرچه دانش است، علم ابدان است[۴].»]

آن اصولِ دین بدانستی تو، لیک بنگر اندر اصلِ خود، گر هست نیک (۲۶۵۵)

تو هرچند اصول دین را می‌دانی، ولی این علم، کافی نیست، بلکه باید به اصل و

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۵۹۸.
۲. کاله: کالا، متاع.
۳. ناشُسته: ناپاک.
۴. فیه مافیه، ص ۲۲۸.

گوهرت نیز با دقّت بنگری که آیا آن، درست است یا نه. [منظور از اصول دین در اینجا اصول فقه و اصول کلام است[۱]، یعنی تا خود را نشناسی دانستن این علوم و حفظ اصطلاحاتِ آن، سودی به حال تو نخواهد داشت. زیرا مهمترین علم، خودشناسی است و همهٔ علوم اگر در خدمت خودشناسی قرار گیرد اعتبار دارد و الّا وبالِ آخرت آدمی می‌شود.]

(۲۶۵۶) از اُصولَیْنَت، اصولِ خویش بِهْ که بدانی اصلِ خود، ای مردِ مِه

ای مرد بزرگ، اگر از اصل و گوهر خود آگاه شوی، بهتر است از اینکه اصول فقه و اصول کلام بیاموزی. [مولانا تا اینجا بیان کرد که علم حقیقی، علمی است که پردهٔ پندار آدمی را واپس زند و نهانخانهٔ ضمیرش را آشکار سازد. بنابراین هر علمی که در این جهت بکار آدمی آید، آن علم حقیقی است، و هر آن علمی که پردهٔ اوهام و خیالات بر نهانخانهٔ آدمی بیاویزد و وی را از خود بیگانه سازد، عین جهل است، بل جهل مرکّب است. مولانا در جایی آورده است: «بایزید را پدرش در عهد طفلی به مدرسه بُرد که فقه آموزد. چون پیش مدرّسش بُرد گفت: هٰذا فِقْهُاللّه؟ گفتند: هٰذا فِقْهُ اَبی حَنیفه. گفت: اَنَا اُریدُ فِقْهَاللّٰه. چون بر نحوی‌اش بُرد گفت: هٰذا نَحْوُاللّٰه؟ گفتند: هٰذا نَحْوُ سیبَوَیْه. گفت: ما اُرید. همچنین هرجاش که می‌بُرد چنین گفت: پدر از او عاجز شد، او را بگذاشت بعد از آن در این طلب به بغداد آمد؛ حالی که جُنَید را بدید نعره‌ای بزد گفت: هٰذا فِقْهُاللّه[۲].»]

صفتِ خُرّمیِ شهرِ اهلِ سبا و ناشکریِ ایشان

(۲۶۵۷) اصلشان بَد بود آن اهلِ سبا می‌رمیدندی ز اسبابِ لِقا[۳]

مردم سبا، بدگوهر و بدنهاد بودند، به همین جهت از هر عامل و سببی که آنان را به لقای الهی می‌رسانید فرار می‌کردند.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی. جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۰۲۰.

۲. فیه مافیه، ص ۱۴۸.

۳. اَسبابِ لقا: عوامل و سبب‌هایی که مانند طاعت و عبادت و عمل صالح انسان را به مقام قرب و شهود الهی می‌رساند.

دادشان چندان‌ضِیاع[1] و باغ و راغ[2] از چپ و، از راست از بهرِ فـراغ (۲۶۵۸)

حضرت حق تعالی برای آسایش و رفـاه آنـان از چپ و راست، مِـلک و بـوستان و مرغزار به آنان عطا فرموده بود. [اشاره به آیهٔ ۱۵ سورهٔ سَبَأ: وَلَقَدْ كانَ لِسَبَإٍ فی مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتانِ عَنْ يَمينٍ وَ شِمالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَ رَبٌّ غَـفُورٌ. «برای قوم سبا در محل مسکونی‌شان، نشانه‌ای (از لطف و قدرت الهی) بود. دو باغ (انـبوه و پهناور) از راست و چپ؛ به آنها گفتیم که از روزی پروردگارتان بخورید و سپاس او را به جای آرید. این شهری است پاک و پروردگاری آمرزگار.»]

بس که می‌افـتاد از پُـرّی، ثِـمار تنگ می‌شد مَـعْبرِ رَه، بـر گـذار (۲۶۵۹)

از بس که درختان، پُر از میوه بودند؛ مقدار فـراوانـی مـیوه روی زمـین مـی‌ریخت و در نتیجه، راه عبور و مرور تنگ می‌شد.

آن نـثارِ مـیوه، ره را مـی‌گرفت از پُریِّ میوه، رهـرو در شگـفت (۲۶۶۰)

ریزش میوه بر روی زمین، راه را بند می‌آورد و رهگذران از فـراوانـی مـیوه تـعجّب می‌کردند.

سَلّه[3] بر سـر، در درخـتستان‌شان پُر شدی ناخواست از میوه فشان (۲۶۶۱)

مردم سبا در میان درختزارها، سبد بر سر می‌گرفتند و راه می‌افتادند و بی‌آنکه درخت را بتکانند، آنقدر میوه فرو می‌ریخت که سبد پُر از میوه می‌شد.

باد آن میوه فشاندی، نـی کسـی پُر شدی ز آن میوه دامن‌ها بسی (۲۶۶۲)

باد، آن میوه‌ها را فرو می‌ریخت و کسی دیگـر ایـن کـار را نـمی‌کرد. و آنـقدر مـیوه می‌ریخت که دامن‌های مردم پُر از میوه می‌شد.

---

۱. ضِیاع: جمع ضیْعَه به معنی اَملاک، زمین زراعتی، زمین غلّه‌خیز.
۲. راغ: مرغزار، دامنهٔ سبز کوه.
۳. سَلّه: سَبَد، زنبیل.

(۲۶۶۳) خوشه‌های زَفت تا زیر آمده بر سر و رویِ رونده می‌زده

خوشه‌های بزرگ تا پایین درختان آویزان شده بود. بطوری که هر کسی از آن حوالی عبور می‌کرد آن خوشه‌ها به سر و صورتش برخورد می‌کرد.

(۲۶۶۴) مردِ گُلْخَنْ‌تاب[۱]، از پُرّیِ زر بسته بودی در میان، زَرّین کمر

به قدری زر و سیم در آن دیار، فراوان بود که حتّی نازل‌ترین افراد جامعه نیز کمربندِ زرّین بر کمر می‌بستند.

(۲۶۶۵) سگ کُلیچه[۲] کوفتی در زیرِ پا تُخمه[۳] بودی گرگِ صحرا از نوا

از بس که نان فراوان بود، سگ‌ها نیز از غایتِ سیری، نان‌ها را زیر پا لگد می‌کردند. و گرگِ بیابان نیز از فراوانی طعام، همیشه دچار سوءهاضمه بود.

(۲۶۶۶) گشته ایمن شهر و ده، از دزد و گرگ بُز نترسیدی هم از گرگِ سترگ

مردم شهر و روستا از خطر دزد و گرگ در امان بودند. و حتّی بُز از گرگِ عظیم‌الجثّه ترسی نداشت.

(۲۶۶۷) گر بگویم شرحِ نعمت‌هایِ قوم که زیادت می‌شد آن یَوْماً بِیَوْم

اگر بخواهم همهٔ آن نعمت‌هایی را که نصیب مردم سبا شده بود شرح دهم و بگویم که چگونه روز به روز برمقدار آن افزوده می‌شد. [این بیت، شرط است. جواب شرط در بیت بعدی آمده است.]

(۲۶۶۸) مانع آید از سخن‌هایِ مهم انبیا بُردند امرِ فَاسْتَقِمْ[۴]

این بیت، جواب بیت قبلی است: قهراً این شرح، مرا از بیان مطالب مهمّ باز می‌دارد. (از

---

۱. گُلْخَنْ‌تاب: آن که آتشخانهٔ حمّام را گرم می‌ساخت. این کار از نازل‌ترین مشاغل بود.

۲. کُلیچه: مطلق نان، کلوچه.

۳. تُخَمه: ناگواریدن غذا، آن را هیضه هم گویند.

۴. فَاسْتَقِمْ: حرف (فاء) + فعل امر مفرد مذکر حاضر اجوف واوی از باب استفعال. به معنی ثابت قدم باش.

آنجا که این قوم، شکر نعمت‌های الهی را به جا نیاورد، حق تعالی پیامبرانی به سوی ایشان برانگیخت.) انبیاء فرمان الهیِ «ثابت قدم باش» را به آنان ابلاغ کردند. [اقتباس از آیهٔ ۱۱۲ سورهٔ هود و آیهٔ ۱۵ سورهٔ شوری. این دو آیه در خطاب به حضرت رسول‌اللّٰه(ص) است؛ امّا همهٔ انبیاء همیشه از جانب خدا مأمور به استقامت بودند. بنابراین هرچند لفظاً این خطاب، متوجّه حضرت رسول‌اللّٰه(ص) است، امّا معناً سایر انبیاء نیز مورد این خطاب بوده‌اند: فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَ مَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. «همانسان که به تو (ای محمّد) امر شده، با آنان که همراه تو به خدا روی آورده‌اند (در امر تبلیغ الهی) ثابت قدم باش و سرکشی مکنید که خدا به هر آنچه کنید بیناست.» پس همهٔ پیامبران الهی مأمور بودند که در تبلیغ رسالت خود، ثابت قدم باشند و دیگران را نیز به این امر دعوت کنند.]

آمدنِ پیغامبران از حق به نصیحتِ اهلِ سبا

سیزده پیغمبر آنجا آمدند　　گمرهان را جمله رهبر می‌شدند　　(۲۶۶۹)

سیزده پیامبر برای ارشادِ آنان آمدند و همهٔ گمراهان را به سوی حق رهبری کردند.

که هَله[1] نعمت فزون شد، شُکر کُو؟　　مَرکبِ شکر ار بخسپد حَرِّکُوا[2]　　(۲۶۷۰)

آن پیامبران به مردم سبا گفتند: ای قوم، براستی که نعمت‌های شما فراوان شده است. پس کو شکرگزاریتان؟ هرگاه مرکوبِ شکر و سپاس خوابید باید آن را به حرکت درآورید.

شُکرِ مُنعِم، واجب آید در خِرَد　　ورنه، بگشاید درِ خشمِ اَبَد　　(۲۶۷۱)

سپاسگزاری از نعمت‌دهنده عقلاً امری واجب است؛ و الّا خداوند درِ خشم و قهر الهی را برای همیشه می‌گشاید.

هین‌کرم بینید و، این خود کس کند　　کزچنین‌نعمت به شکری بس کند؟　　(۲۶۷۲)

بهوش باشید و بخشایش‌های الهی را مشاهده کنید. و این سؤال را جواب دهید: انصافاً

---

۱. هَله: حرف تنبیه، هَلا. در اینجا به معنی محققاً و براستی آمده است.

۲. حَرِّکُوا: حرکت دهید. فعل امر از باب تفعیل.

آیا کسی روا می‌داند که در عوض این همه نعمت فقط به یک سپاسگزاری بسنده کند؟

(۲۶۷۳) سَر ببخشد، شکر خواهد سجده‌یی پا ببخشد، شکر خواهد قعده‌یی

خداوند به انسان، سر می‌دهد و در قبال آن، یک سجده می‌خواهد. پا می‌بخشد و در عوض آن یک قعود می‌خواهد. [خلاصهٔ کلام اینکه خدا به آدمی اعضا و جوارح عطا کرده که آن را در راه طاعت بکار گیرد نه معصیت.]

(۲۶۷۴) قوم گفته: شکرِ ما را بُرد غول[1] ما شدیم از شکر وز نعمت مَلول

قوم سبا قدر آن همه نعمت را ندانستند و به پیامبران خود گفتند: غول بیابانی (شیطان)، شکر و سپاس ما را از میان بُرده است. ما دیگر هم از سپاس و شکر برنعمت دلتنگ و خسته شده‌ایم و هم از خود نعمت.

(۲۶۷۵) ما چنان پژمرده گشتیم از عطا که نه طاعتْمان خوش آید، نه خطا

ما بقدری از عطاهای الهی پژمرده و دلْ‌سیر شده‌ایم که نه از انجام طاعت خوشمان می‌آید و نه از گناه. [به نوعی پوچی رسیده‌ایم.]

(۲۶۷۶) ما نمی‌خواهیم نعمت‌ها و باغ ما نمی‌خواهیم اسباب و فراغ

ما اصلاً نه این نعمت‌ها را می‌خواهیم و نه این باغ‌ها را. و همچنین ما این امکانات و این آسایش را هم نمی‌خواهیم. [این حالت همان چیزی است که در قرآن کریم آیهٔ ۷ سورهٔ علق با عنوان اِسْتِغنا یاد شده: کَلّا اِنَّ الْاِنْسانَ لَیَطْغیٰ اَنْ رَآهُ اسْتَغْنیٰ. «براستی که آدمی سرکشی کند، آنگاه که خود را توانگر بیند.»]

(۲۶۷۷) انبیا گفتند: در دل علّتی‌ست که از آن در حق‌شناسی آفتی‌ست

پیامبران به این قوم ناسپاس چنین گفتند: قلب‌های شما بیمار است. یعنی دچار امراض اخلاقی و معنوی شده‌اید؛ و همین بیماری سبب شده که به قوّهٔ حق‌شناسیِ شما آسیب وارد

---

۱. ر.ک. شرح بیت (۳۴۵۵) دفتر اوّل، بیت (۲۱۷ ـ ۲۱۴) و بیت (۶۴۳) دفتر سوّم.

آید. [در اصطلاح رسمی صوفیه، علّت عبارت است از بقای حظّ و نصیب بنده در عمل و یا حال و یا مقام، و یا بقای رسم و یا صفت برای او[۱].]

نعمت از وَی جملگی علّت شود طعمه در بیمار، کَی قوّت شود؟ (۲۶۷۸)

همهٔ نعمت‌های الهی به سبب آن بیماری، به بیماری تبدیل می‌شود. یعنی سبب شدّت و افزایش بیماری می‌گردد. در این حالت چگونه ممکن است که طعام، باعث نیرومندشدن بیمار شود؟

چند خوش پیشِ تو آمد ای مُصِر جمله ناخوش‌گشت و، صافِ اوکَدِر (۲۶۷۹)

ای که در طریق ناسپاسی پافشاری می‌کنی، نعمت‌های گوارا برای تو بسیار فراهم آمد. امّا همهٔ آنها به مذاق تو ناگوار و صفای آن در نظرت تیره و تار آمد.

تو عدوِّ این خوشی‌ها آمدی گشت ناخوش هرچه بر وَی کف زدی (۲۶۸۰)

این تویی که به سبب دچار شدن به امراض اخلاقی، دشمن این نعمت‌های گوارا شده‌ای. بنابراین به هر نعمتی که دست زدی و یا آن را به دست آوردی به ناخوشی تبدیل شد.

هر که او شد آشنا و یارِ تو شد حقیر و خوار در دیدارِ تو (۲۶۸۱)

از میان اولیای خدا و مصلحان بشری هرکس که یار و آشنای تو شد یعنی خواست که به تو یاری برساند تا امراضِ اخلاقی‌ات را درمان کنی؛ به واسطهٔ همان بیماری‌های اخلاقی و روحی، خود را بزرگ دیدی و آنان را حقیر و ناچیز.

هر که او بیگانه باشد با تو، هم پیشِ تو او بَس مِه است و، محترم (۲۶۸۲)

امّا برعکس، هر کس که با تو بیگانه باشد، یعنی دوست حقیقی تو نباشد و مانند خود تو در راه عصیان و گناه حرکت کند، در نظرت او آدم بسیار بزرگ و محترمی است. [اولیاء و مصلحانِ راستین، دوست و یار حقیقی مردم گناهکارند، به جهت آنکه ایشان را به سوی فلاح و رستگاری ارشاد می‌کنند. عاصیان و تبه‌کاران هرچند که به ظاهر دوست و همنشین

---

۱. اصطلاحات‌الصوفیه، ص ۹۹.

یکدیگرند، ولی در حقیقت، دشمن یکدیگرند، چون همدیگر را به فساد و لغزش دعوت می‌کنند. بنابراین چون آنان حرف تلخ حق را به یکدیگر نمی‌زنند و در خواب خرگوشی به سر می‌برند یکدیگر را عزیز و سعادتمند می‌پندارند.]

(۲۶۸۳) این هم از تأثیرِ آن بیماری است زهرِ او در جمله جُفتان[۱] ساری است

این کج‌فهمی، معلولِ همان بیماری‌های اخلاقی و روحی است که زهرابه‌اش در همهٔ همگنان و اقرانِ آدمی سرایت می‌کند. [آن‌که قلب و روحش بیمارگین است، همنشینیان خود را نیز دچار آن بیماری می‌کند.]

(۲۶۸۴) دفعِ آن علّت بباید کرد زود که شِکَر با آن، حَدَث خواهد نمود

لازم است که هرچه سریع‌تر آن بیماری را درمان نمود؛ زیرا که با وجود آن بیماری، طعم شیرین و گوارای شکر نیز همچون مدفوع، زننده و نفرت‌انگیز به نظر می‌رسد.

(۲۶۸۵) هرخوشی‌کاید به‌تو، ناخوش شود آبِ حیوان گر رسد، آتش شود

تا وقتی‌که آن بیماری اخلاقی و روحی در تو وجود داشته باشد هر خوشی که به تو روی آورد، به ناخوشی مبدّل می‌شود. فرضاً اگر آبِ حیات به دست تو رسد به آتش تبدیل می‌گردد.

(۲۶۸۶) کیمیایِ مرگ‌وجَشک[۲] است آن‌صفت مرگ گردد ز آن، حیاتت عاقبت

آن صفات ناپسند و بیمارگونهٔ اخلاقی، به منزلهٔ کیمیای مرگ و رنج است. حیات معنوی تو سرانجام بر اثر این صفات، به مرگ معنوی مبدّل می‌شود. [اگر فن کیمیا بدرستی اجرا نشود، نتیجهٔ معکوس به بار می‌آورد، از اینرو صفات ناپسندیدهٔ آدمی، حیات طیبهٔ روح را که همچون طلای ناب است به مس بی‌مقدار بی ایمانی و بی‌اعتقادی تبدیل می‌کند.]

(۲۶۸۷) بس غذایی که ز وَی دل زنده شد چون بیامد در تنِ تو، گَنده شد

چه‌بسا غذاهای پاک معنوی که دل از آن، حیاتِ طیّبه می‌یابد، همینکه به درون وجود

---

۱. جُفتان: جمع جُفت به معنی زوج، قرین، همنشین.
۲. جَشک: رنج و بلا.

تو آید، گندیده و متعفّن می‌شود.

بس عزیزی که به ناز اِشکار شد چون شکارت شد، برِ تو خوار شد (۲۶۸۸)

چه بسا افراد عزیزالوجودی‌که با ناز شکار می‌شوند، یعنی وصالشان با صدها نوع ناز و التماس حاصل می‌شود. امّا همینکه این افراد، به وسیلهٔ تو شکار می‌شوند در نظرت خوار و حقیر می‌آیند. [زیرا تو قدر و قیمتِ حقیقی آنان را نمی‌شناسی.]

آشنایی عقل با عقل، از صفا چون شود هر دَم فزون، باشد وِلا[1] (۲۶۸۹)

هرگاه عقلی با عقل دیگر از روی صفا و صمیمیت آشنا شود، یعنی هرگاه صاحب عقلی با صاحب عقلی دیگر ارتباط برقرار کند، لحظه به لحظه موجب افزایش دوستی و پیوستگی آنها می‌شود. [رجوع شود به شرح بیت (۲۶) دفتر دوّم.]

آشنایی نفس با هر نفسِ پست تو یقین می‌دان که دَمْدَم کمتر است (۲۶۹۰)

تو این مطلب را بدان که هرگاه نفسی با نفس فرومایهٔ دیگر آشنایی پیدا کند قطعاً لحظه به لحظه از دوستی و کمال آنان کاسته می‌شود. بنابراین هرگاه دو نفر براساس هواهای نفسانی با یکدیگر طرح دوستی بریزند قهراً نقاط مثبت‌شان رو به نقصان می‌نهد.

ز آنکه نفسش گِردِ علّت می‌تند معرفت را زود فاسد می‌کند (۲۶۹۱)

زیرا نفسِ امّارهٔ آدمی هماره در اطراف غرض و مرض روحی دور می‌زند، به همین سبب نفس، معرفت و آشنایی را بیدرنگ تباه می‌سازد.

گر نخواهی دوست را فردا نفیر[2] **دوستی با عاقل و، با عقل گیر** (۲۶۹۲)

اگر نمی‌خواهی که در آینده (و یا در روز رستاخیز) دوست نسبت به تو اظهار نفرت کند، در این دنیا با خردمندان و از روی عقلانیّت طرح دوستی بریز.

---

۱. وِلا: وِلاء، دوستی و پیوستگی.

۲. نَفیر: مصدر ثلاثی مجرّد به معنی رمیدن، ترسیدن. نیز می‌توان آن را صفت مشبهه فرض کرد به معنی گریزان، متنفّر. ر.ک.بیت (۸۹۵) دفتر اوّل.

(۲۶۹۳) از سَمومِ[۱] نفس، چون با علّتی هرچه گیری تو، مرض را آلتی

از آنجا که تو براثر بادهای زهرآلودِ صفاتِ زشت، بیمار شده‌ای، هرچه به دستت رسد، به مرض و بیماری مبدّل می‌شود.

(۲۶۹۴) گر بگیری گوهری، سنگی شود ور بگیری مِهرِ دل، جنگی شود

نفس امّاره بقدری تو را بیمارکرده که اگر فرضاً گوهر به‌دست آری، به سنگِ بی‌فرهنگ تبدیل می‌شود. و اگر به دوستی و محبّت دست یازی سبب برپایی جنگ و ستیز می‌شود.

(۲۶۹۵) ور بگیری نکتهٔ بکری لطیف بعدِ دَرکت گشت بی‌ذوق و کثیف

و اگر یک نکتهٔ بکر و لطیفی را بشنوی و مفهوم آن را بفهمی، پس از آنکه آن مطلب را دریافتی، آن مطلب برایت پوچ و بی‌معنی می‌شود و هیچگونه ذوق و نشاط روحی در تو پدید نمی‌آورد. [از دو بیت فوق نتیجه می‌گیریم که انحراف اخلاقی و لغزش روحی، پدیده‌ای منفعل و غیرفعّال نیست، بلکه همهٔ دریافت‌های ذهنی و انفعالات روحی را به رنگ خود در می‌آورد. دوستی‌ها را به دشمنی تبدیل می‌کند، لطافت‌ها را به پلیدی می‌آلاید و حق‌ها را رنگ باطل و باطل را رنگ حق می‌زند و... خوارزمی گوید: «هرچند شاهد لطیفِ معانی را با کسوت بدیع بیانی بیارایند و به انواع دلفریبی درنظر تو جلوه نمایند، علّت نفس نگذارد که گوش بر آن نهی یا لحظه‌ای در خاطر خویش، او را راه دهی، بلکه گوئی سخنی است کهنه که سال‌ها آن را شنوده‌ام و از هر احد استماع فرموده. طبع نازک مرا به ناخن کهنه‌فروشی مخراش[۲].»]

(۲۶۹۶) که من این‌را بس شنیدم، کهنه شد چیز دیگر گو بجز آن، ای عَضُد

چنین می‌گویی: من این نکته‌ها را قبلاً هم شنیده بودم و این حرف‌ها برای من حرف‌های کهنه‌ای است. ای یاور و ای رفیق، نکاتِ دیگری برایم بیان کن.

(۲۶۹۷) چیز دیگر تازه و نو گفته گیر باز فردا ز آن شوی سیر و نفیر

در اینجا مولانا جواب می‌دهد: فرض‌کن مطالب تازه و نکات بدیع دیگری نیز به تو

---

۱. سَمُوم: بادِ گرم و مُهلِک، بادِ زهرآلود. جمع آن: سَمائم.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۰۰.

گفته شد و تو آن را شنیدی. دوباره فردا از همان نکات نیز بیزار و دلْسیر می‌شوی.

دفعِ علّت کُن، چو علّت خَوْ[1] شود هر حدیثی کهنه پیشت نَوْ شود (۲۶۹۸)

مولانا به چاره و درمان این مرض روحی می‌پردازد و می‌گوید: تو ابتدا باید بیماری اخلاقی و روحی را از خودت برطرف کنی و آنگاه هر نکتهٔ کهنه‌ای بشنوی در نظرت جلوه و روح تازه‌ای خواهد داشت. [مولانا در این بیت، سالکان را به «تازه‌بینی» دعوت می‌کند، چه به اقتضای **کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ و بَلْ هُمْ فی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدیدٍ**[2] تمام ذرّات عالم هر آن در حال تغییر و تحوّل است و هیچ پدیده‌ای در دو آن به یک حال نمی‌ماند. اینک تو ای سالک، کهنه بینی را رها کن و همه چیز را تازه ببین.]

تا که آن کهنه بر آرَد برگِ نَوْ بشگفاند کهنه صد خوشه ز گَوْ[3] (۲۶۹۹)

تا آن نکتهٔ کهنه که همچون درختی کهنه است، برگِ تازه درآورد و از گودالی که ریشه در آن است، صد نوع خوشه شکوفا سازد. یعنی از اعماق کلمات، صدنوع نکتهٔ ناگشوده و بکر ظاهر سازد.

ما طبیبانیم، شاگردانِ حق بحرِ قُلْزُم[4] دید ما را فَانْفَلَق[5] (۲۷۰۰)

انبیاء در پاسخ اهل هویٰ گویند: ای بیماردلان و ای مریض‌باطنان، ما طبیب و شاگرد مکتب حضرت حق تعالی هستیم. دریای بیکران، وقتی حقیقتِ قدرت و اعجاز روحی ما را بیند از هم بشکافد. [اشاره به آیهٔ ۶۳ سورهٔ شعراء: **فَاَوْحَیْنا اِلیٰ مُوسیٰ اَنِ اضْرِبْ بِعَصاکَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَکانَ کُلُّ فِرْقٍ کَالطَّوْدِ الْعَظیمِ**. «ما به موسی وحی کردیم که عصایت را به دریا زن، پس دریا از هم بشکافت وهر پاره‌ای از آن همچون‌کوهی عظیم شد.» منظوربیت: ما پیامبران و اولیای خدا با تکیه بر اذن و قدرت الهی، هر مشکل و مانعی را از سر راهِ رشد و تکامل بشر

---

۱. خَوْ: کندن و بُریدن و درو کردن.
۲. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۲) و (۲۰۳۶) دفتر اوّل.
۳. گَوْ: گودال.
۴. بحرِ قُلْزُم: ر.ک. شرح بیت (۳۳۰۸) دفتر دوّم.
۵. اِنْفَلَقَ: شکافته شد.

برمی‌داریم. خوارزمی گوید: «و اگر آشفته مزاجی و در ازالهٔ علّتِ نَفْس، محتاج به علاجی، باید که خود را به طبیبانِ الهی بسپاری و همّت بر متابعت فرمان ایشان بگماری و آن طبیبان، انبیاء و اولیاءاندکه از هیچ مریضی مزد نمی‌جویند و در استعمال عقاقیرِ[۱] الهی، دربیِ غرضی نمی‌پویند[۲].»]

(۲۷۰۱) آن طبیبانِ طبیعت دیگرند که به دل از راهِ نبضی بنگرند

طبیبان جسمانی، با طبیبان الهی فرق دارند؛ زیرا طبیبان جسمانی از طریق حرکت نبض و سایر آثار طبیعی از احوال درونی بیمار آگاه می‌شوند.

(۲۷۰۲) ما به دل بی‌واسطه خوش بنگریم کز فراست ما به عالی منظریم

ولی ما طبیبان الهی با قلب خود به همه چیز می‌نگریم. یعنی هیچ چیز را در جهانِ جسمانی واسطه و وسیلهٔ خود قرار نمی‌دهیم. زیرا ما با داشتنِ علم فراست در جایگاهی بسیار بلند قرار داریم. [وجه دیگر مصراع اوّل: «ما طبیبانِ الهی بدون هیچگونه واسطه و وسیله‌ای مستقیماً بر باطن دل‌های مردم نظر می‌افکنیم و آن را خوب می‌کاویم...» مصراع دوّم اشاره است به حدیثی که غالباً در کتب صوفیه نقل شده: اِتَّقُوا فَرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَاِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِاللّهِ[۳]. «برحذر باشید از زیرکی مؤمن که او با نور خدا می‌نگرد.» یعنی با نور باطنیِ قلب خود همه جا را می‌بیند. برمبنای این حدیث، محققان صوفیه به علم فَراست قائل شده‌اند و آن عبارت است از علمی که به سبب تفرّس آثار صورت، از غیب، اسراری مکشوف شود و این علم، به خواصِ مؤمنان و عارفان تعلّق دارد و همه کس از آن بهره‌ای ندارد[۴].]

(۲۷۰۳) آن طبیبانِ غذاآنند و ثِمار جان حیوانی[۵] بدیشان استوار

طبیبان جسمانی، طبیبان غذاها و میوه‌ها هستند. یعنی اینان موجب تقویت روح حیوانی می‌شوند. به دگر سخن این طبیبان فقط جنبه‌های جسمانی آدمی را می‌سازند.

---

۱. عَقاقیر: جمع عَقّار به معنی گیاهان دارویی. عقاقیر الهی یعنی داروها و درمان‌های الهی.
۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۰۰.
۳. ر.ک. مشارق‌الدراری، ص ۵۵۰.
۴. ر.ک. مصباح‌الهدایة، ص ۷۹.
۵. جان حیوانی: روح حیوانی. رجوع شود به شرح بیت (۱۸۸) دفتر دوّم.

ما طبیبانِ فِعالیم و مَقال مُلهِم ما پرتوِ نورِ جلال (۲۷۰۴)

ولی ما (انبیاء و اولیاءالله) طبیبان کردار و گفتاریم. یعنی صفات مردم را اصلاح می‌کنیم. الهام‌کنندهٔ ما تجلّیات انوار حضرت پروردگار است.

کین چنین فعلی تو را، نافع بُوَد و آنچنان فعلی زِ رَه، قاطع بُوَد (۲۷۰۵)

ما (انبیاء و اولیاءالله) به بیماردلان می‌گوییم که: چنین کاری برای تو سودمند است و تو با این کار سلامتی روحی پیدا می‌کنی. و امّا آن کارها (کارهای نامطلوب) تو را از راه به در می‌کند.

این چنین قولی تو را پیش آورد و آنچنان قولی تو را نیش آورد (۲۷۰۶)

باز به مردم می‌گوییم: اینگونه حرف زدن تو را به فضل و کمال می‌رساند، امّا آنگونه حرف زدن روح تو را آسیب می‌زند.

آن طبیبان را بُوَد بَوْلی دلیل وین دلیلِ ما بُوَد وحیی جلیل (۲۷۰۷)

طبیبان جسمانی از طریق رنگ و بوی ادرار، نوع بیماری را تشخیص می‌دهند. امّا دلیل ما در تشخیص امراض اخلاقی و روحی، وحی و الهام حضرت حق تعالی است. [عارفان روشن‌بین با دیدن افراد، به فراست، احوالِ روحی آنان را در می‌یابند، از اینرو عارفان صاحب بصیرت را جواسیس‌القلوب خوانند.]

دستمزدی می‌نخواهیم از کسی دستمزدِ ما رسد از حق بسی (۲۷۰۸)

ما همچون طبیبان جسمانی از کسی دستمزدی نمی‌گیریم، زیرا دستمزد ما را خدا عطا می‌فرماید. [اشاره به آیهٔ ۲۹ سورهٔ هود که توضیح آن در شرح بیت (۵۷۴) دفتر دوّم آمده است.]

هین صَلا، بیماریِ ناسور را دارویِ ما یک به یک رنجور را (۲۷۰۹)

بهوش باشید ای بیماران علاج‌ناپذیر. یعنی ای بیمارانِ هواهای نفسانی، دوای ما برای درمان کسانی است که براثر بیماری‌های اخلاقی افسرده و دل‌مرده شده‌اند.

معجزه خواستنِ قوم، از پیغامبران

(۲۷۱۰) قـــوم گـــفتند: ای گـروهِ مـدّعی کـــو گـــواهِ عـلمِ طبّ و نـافعی؟

قوم گمراه سبا گفتند: ای کسانی که ادعا دارید که شاگرد مکتب الهی هستید، دلیل طبابت و سودمند بودن داروهای شما کو و کجاست؟ نشان دهید.

(۲۷۱۱) چون شما بستهٔ همین خواب و خَورید همچو ما بـاشید در دِه مـی‌چرید

شما پیامبران نیز مانند ما، وابستهٔ به خوردن و خفتنید و مانند ما در این دهکدهٔ دنیا مشغول تیمارِ تن و پروارِ بدن هستید. [اشاره به آیهٔ ۷ سورهٔ فرقان: وَ قالُوا مالِ هٰذَا الرَّسُولِ یَأْکُلُ الطَّعَامَ وَ یَمْشی فِی الْأَسْواقِ... «و گفتند: از چه روست که این رسول الهی، طعام می‌خورد و در بازارها راه می‌رود...»]

(۲۷۱۲) چون شما در دامِ این آب و گِـلید کَـی شـما صـیّادِ سـیمرغِ دلیـد؟

باز آن قوم گمراه در اعتراض به انبیاء گفتند: ای مدعیان مقام نبوّت، شما نیز مانند ما اسیر دامگاه آب و گِلِ دنیایید. یعنی شما نیز مقهور عناصر مادّی این جهان خاکی هستید. با این حال چگونه ممکن است که سیمرغ دل را شکار کنید؟ [«سیمرغ دل» از نوع اضافهٔ تشبیهی است. یعنی «دل» همانند سیمرغ قابل دسترسی نیست. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۳۸) همین دفتر.]

(۲۷۱۳) حُبِّ جاه و سروری دارد بـر آن که شـمارد خـویش از پـیغمبران

در اینجا طبق صنعت التفات کلام، از حاضر، متوجّه غایب می‌شود. این بیت همچنان ادامهٔ اعتراض و عناد آن قوم گمراه است: اینان (انبیاء و اولیاء) کسانی هستند که هماره مقهور جاه‌طلبی و ریاست‌اند. برای همین است که ادعای پیامبری دارند. [حق ستیزان قیاس برنفس خود می‌کنند و انبیاء و اولیاء را همچو خود می‌پندارند.]

(۲۷۱۴) ما نخواهیم این‌چنین لاف و دروغ کردن اندر گوش و، افتادن به دوغ

ما (کافران) نمی‌خواهیم این‌گونه سخنان یاوه و دروغ را بشنویم و گول این اراجیف را بخوریم و به دوغ خیالات و اوهام بیفتیم چنانکه مگس می‌افتد.

انبیا گفتند کین ز آن علّت است مایهٔ کوری، حجابِ رؤیت است (۲۷۱۵)

پیامبران عظیم‌الشأن به آن جماعت گمراه گفتند: این عناد و ستیز شما، از همان بیماری اخلاقی و روحی ناشی می‌شود؛ زیرا کوردلی مانند پرده و حجاب، مانع دیدن انسان می‌شود.

دعویِ ما را شنیدید و، شما می‌نبینید این گُهر در دستِ ما؟ (۲۷۱۶)

انبیاء به آن قومِ مُعاند گفتند: شما که دعوتِ ما را شنیدید آیا این گوهر را در دست ما نمی‌بینید؟ [بیت فوق را به صورت خبری نیز می‌توان معنی کرد: شما دعوت ما را شنیدید ولی این گوهر را در دست ما نمی‌بینید. منظور از «این گوهر» می‌تواند گوهر هدایت، نبوّت و یا اِعجاز و بیّنه و یا نفوذ کلام انبیاء باشد[۱].]

امتحان‌ست این گُهر مر خلق را ماش گردانیم گِردِ چشم‌ها (۲۷۱۷)

این گوهر مایهٔ امتحان مردم است، برای همین منظور، ما آن را در اطراف چشم آنها می‌گردانیم تا آن گوهر را مشاهده کنند و به راه هدایت باز آیند.

هرکه گوید:کو گُوا؟ گفتش گواست کو نمی‌بیند گهر حبسِ عَماست (۲۷۱۸)

با این همه هدایت و بیّنه، هرکس به پیامبران بگوید: پس گواهِ صدق و حقانیتِ شما کو؟ همین سخن دلیل بر اینست که او گرفتار زندانِ کوردلی شده و گوهر الهی را نمی‌بیند.

آفتابی در سخن آمد که خیز که برآمد روز، بَرجه، کم ستیز (۲۷۱۹)

برای مثال، هرگاه آفتاب با زبانِ حال به تو بگوید: از خواب برخیز که روز فرا رسیده است و کمتر لجاجت کن. [این بیت، شرط و بیت بعدی متضمن جواب شرط است.]

تو بگویی: آفتابا کو گواه؟ گویدت: ای کور از حق دیده خواه (۲۷۲۰)

و تو در جواب آفتاب بگویی: ای آفتاب، گواهِ تو کو و کجاست؟ یعنی به چه دلیل می‌گویی روز شده است؟ آفتاب در جواب این سؤالِ خام تو می‌گوید: ای نابینا برو

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۰۴۴.

از خدا چشم طلب کن. [زیرا که «آفتاب آمد دلیل آفتاب.»]

(۲۷۲۱) روزِ روشن، هرکه او جوید چراغ عینِ جُستن، کوریَش دارد بلاغ[۱]

هرکس در وسط روز روشن، چراغ به دست بگیرد تا روشنیِ روز را ببیند، همین جستجوی او دلیلی بر کوریِ اوست. [به قول شیخ محمود شبستری:

زهی نادان که او خورشیدِ تابان به نورِ شمع جوید در بیابان

چنانکه از جُنید بغدادی پرسیدند: **مَاالدَّلیلُ عَلیٰ وُجودِالصّانِع؟** یعنی چه دلیلی بر وجودِ آفریدگار توان آورد؟ گفت: **اُغْنِیَ الصَّباحُ عَنِالْمِصباحِ**[۲]. یعنی روشنیِ بامداد از روشناییِ چراغ بی‌نیاز است. خوارزمی گوید: «چون آفتاب، طالع شود و اشعهٔ او ساطع گردد در مخاطبهٔ اهل عالم فرماید که برخیزید که روزِ نورانی ظاهر گشت و شب ظلمانی گذشت، هرکه در این صورت از آفتاب، دلیل جوید، از شِعارِ دانش، عاری است؛ و از آفتاب، گواه طلبیدن محضِ رسوائی. باری اگر دیدهٔ روزْشناسِ شما بینا نیست به حکمِ اَنْصِتُوا لعلکم تُرحمون، ترک اعتراض کنید و به خاموشی پردازید و کوریِ خویش را فاش مسازید[۳].»]

(۲۷۲۲) ور نمی‌بینی، گمانی بُرده‌ای که صباح‌ست و، تو اندر پَرده‌ای

و اگر روزِ روشن را نمی‌توانی ببینی، به شکّ و گمان می‌افتی که آیا واقعاً صبح شده است یا نه؟ امّا ای حقّ‌ستیز تو در حجاب جهل و عداوت پوشیده شده‌ای. [حقیقت، همچون روزِ پُرفروز است و حق‌ستیزان همانند شب پرگانی که در لابلای تاریکی‌ها می‌خزند و تاب دیدار شمس حقیقت را ندارند.]

(۲۷۲۳) کوریِ خودرامکن زین‌گفت، فاش خامُش و، در انتظارِ فضل باش

ای حقّ‌ستیز، کوردلی خود را با اینگونه سخنان خام و بی‌اساس و سؤالاتِ مغرضانه آشکار مکن. بلکه ادب اقتضا می‌کند که مُهرِ خموشی برلب بزنی و در انتظار فضل و کرم الهی

---

۱. بَلاغ: مصدر باب تفعیل به معنی رسانیدن، دلالت کامل. بعضی گفته‌اند: به + لاغ (= شوخی، هزل) است. امّا وجه اوّل مناسب‌تر است.

۲. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۶۹.

۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۰۱.

باشی. [باشد که عنایت حق تعالی تو را نیز به مرتبهٔ بینایان برساند.]

در میانِ روز گفتن: روز کو؟ خویش‌رسوا کردن‌است‌ای‌روزْجو؟ (۲۷۲۴)

ای که ظاهراً درپیِ روز هستی، اینکه در وسطِ روز می‌پُرسی: روز کو و کجاست؟ همین حرف، تو را رسوا و بی‌اعتبار می‌کند.

صبروخاموشی‌جَذوبِ[۱]رحمت‌است وین نشان‌جُستن، نشانِ علّت است (۲۷۲۵)

صبر کردن و خاموشی گُزیدن، رحمت الهی را جذب می‌کند. امّا اینگونه دلیل و بُرهان طلب‌کردن، علامت بیماری اخلاقی و روحی است. [مولانا و سایر عرفا با استدلال و منطق، مخالفتی ندارند، چه مبانی منطقی و استدلالی با فطرت آدمی سازواری دارد و هیچ‌کس نمی‌تواند آنرا رد کند، امّا مولانا با مناقشات لفظی و مغالطاتِ کلامی و کنکاش‌های بوالفضولانه که از روحی بیمارگونه و حق‌ستیزانه ناشی می‌شود مخالف است. و پای استدلالیان سفسطه‌جو را چوبین خوانده است.]

اَنْصِتُوا[۲] بپْذیر، تا بر جانِ تو آید از جانان، جزایِ اَنْصِتُوا (۲۷۲۶)

فرمان الهیِ «خاموش باشید» را (با دل و جان) قبول کن تا بر جانت از بارگاهِ حضرتِ معشوق، پاداشِ آن فرمان دررسد. [لفظ «اَنْصِتُوا» مقتبس از آیهٔ ۲۰۳ سورهٔ اعراف است که توضیح آن در شرح بیت (۱۶۲۲) دفتر اوّل آمده است.]

گرنخواهی‌نکس[۳]،پیشِ این طبیب بر زمین زن زرّ و سَر را ای لبیب[۴] (۲۷۲۷)

ای خردمند اگر نمی‌خواهی که دوباره دچار بیماری روحی و اخلاقی شوی مال و جانت را در برابر طبیب الهی بر زمین بزن. [یعنی باید در برابر انبیاء و اولیاء که طبیبان معنوی و روحی هستند، بی‌ریا و متواضع باشی و خالصانه هرچه داری در راه آنان بذل کنی.]

---

۱. جَذُوب: بسیار کِشنده، بسیار جذب کننده.
۲. اَنْصِتُوا: ر.ک. شرح بیت (۱۶۲۲) دفتر اوّل.
۳. نُکْس: عود کردن بیماری.
۴. لَبیب: خردمند، عاقل.

(۲۷۲۸) گفتِ افزون را تو بفروش و، بخر بذلِ جان و، بذلِ جاه و، بـذلِ زر

حرفِ زیادی را بفروش. یعنی اینقدر فضولی نکن و در عوض، ایثار جان و ترک مقام و بذل مال را خریداری کن.

(۲۷۲۹) تـا ثـنایِ تـو بگـوید فـضلِ هُـو که حسد آرد فـلک بـر جـاهِ تـو

تا فضل و کرم الهی، تو را بستاید، تا جایی که حتّی آسمان و آسمانیان نیز به مـقام و مرتبهٔ معنوی تو غبطه بخورند.

(۲۷۳۰) چـون طـبیبان را نگـه داریـد دل خود ببینید و شوید از خود خَـجِل

اگر دلِ طبیبان الهی را نگه دارید. یعنی اگر آنها را خشنود سازید، در آن صورت واقعیت درونی خود را خواهید دید. یعنی بینائی درونیِ شگرفی پیدا می‌کنید که به کمک آن، باطن خود را بخوبی خواهید شناخت و در آن صورت از جهل و غفلتِ خود شرمنده می‌شوید.

(۲۷۳۱) دفعِ این‌کوری به‌دستِ خلق نیست لیک اِکرامِ طبیبان از هـدی‌ست[۱]

این بیت نیز در جواب سؤالی مقدّر است. گویا سائلی می‌پرسد: بـدون شک انـبیاء و اولیاء مخلوق‌اند، آیا درمانِ کوردلیِ بشر به دست مخلوق انجام می‌شود؟ جـواب: رفـع ایـن کوری از دست مخلوق برنمی‌آید. ولی طبیبان الهی براثر هدایت الهی می‌توانند بـه انسـان‌ها بینائیِ باطنی عطا کنند. [وجه دیگر مصراع دوم: احترام کردن و خدمت نمودن به طبیبان الهی از هدایت الهی سرچشمه می‌گیرد. امّا وجه اوّل مناسب‌تر و با سیاق ابـیات سـازگارتر است. مصراع اوّل مضمون آیهٔ ۵۶ سورهٔ قصص را تداعـی مـی‌کند: **إِنَّکَ لاٰتَـهْدی مَـنْ اَحْـبَبْتَ وَ لکِنَّ اللّهَ یَهْدی مَنْ یَشاءُ**. «ای محمد تو هر که را دوست بداری هدایت نتوانی کردن، و لیکن خداوند، هر که را خواهد هدایت کند.»]

(۲۷۳۲) این طبیبان را به جان بنده شـوید تا به مُشک و عنبر آگنده شـوید

از صمیم دل به طبیبان الهی خدمت کنید تا با مُشک و عنبر نفحاتِ ربانی پُر شوید[۲].

---

۱. از هُدی است: از تأثیر هدایت حق تعالی است.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۰۵۲.

متّهم داشتنِ قوم، انبیا را

قوم گفتند: این همه زَرْق است و مکر کَی خدا نایب کُند از زید و بکر؟ (۲۷۳۳)

آن قوم ستمکار به انبیای الهی گفتند: این کارهایی که شما می‌کنید همه تزویر و حیله است. خدای متعال چگونه ممکن است که از فلان و بهمان، نایبی برای خود انتخاب کند؟ [مولانا در بیت (۶۷۴ ـ ۶۷۳) دفتر اوّل دلیل این انتخاب را بیان کرده است.]

هر رسولِ شاه، باید جنسِ او آب و گِل کو، خالقِ افلاک کو؟ (۲۷۳۴)

آن قوم گفتند: فرستاده و نمایندهٔ شاه هم باید همجنس خود او باشد. انسانِ خلق شده از آب و گِل کجا، آفریدگار زمین و آسمان کجا؟ [در اینجا میان خلیفه و مستخلف سنخیّتی نیست که بشرِ عاجز، نمایندهٔ خالق قادر شود. منکران به اعتراض خود چنین ادامه می‌دهند:]

مغزِ خر خوردیم تا ما چون شما پشّه را داریم همرازِ هُما[1] (۲۷۳۵)

مگر ما مغز خر خورده‌ایم که پشه را مصاحب و همدم هُما بدانیم. شما کجا، خدا کجا!

کوهما، کو پشّه؟ کو گِل؟ کو خدا؟ ز آفتابِ چرخ، چه بُود ذرّه را؟ (۲۷۳۶)

هما کجا و پشه کجا؟ گِل کجا و خدا کجا؟ یعنی میان اینها چه مناسبتی است؟ ذرّه چه مناسبتی با آفتاب جهانتاب دارد؟ پس بیهوده مدعی رسالت الهی نشوید.

این چه نسبت؟ این چه پیوندی بود؟ تا که در عقل و دِماغی در رود (۲۷۳۷)

این چه نسبت و چه سنخیّتی است که عقل و ادراکِ آدمی آن را بپذیرد؟ [بنابراین به نظر منکران، رسالت پیامبران امری بی‌اساس است، زیرا رسول باید با مُرسِل تناسب داشته باشد. خدا کجا! بشرِ خاکی کجا! حکایت بعد از زبان همین منکران است تا حرف‌شان را به کرسی بنشانند.]

---

۱. هُما: پرنده‌ای است از راستهٔ شکاریان روزانه، دارای جثّه‌ای نسبتاً درشت. قدما این مرغ را موجب سعادت می‌دانستند و می‌پنداشتند که سایه‌اش برسر هر کسی افتد او را خوشبخت کند.

حکایتِ خرگوشان که خرگوشی را به رسالت پیشِ پیل فرستادند که بگو که من رسول ماهِ آسمانم پیش تو که: از این چشمهٔ آب حذر کن چنانکه در کتاب کلیله تمام گفته است

خلاصهٔ داستان

مخالفان پیامبران به ایشان گفتند: ادعاهای شما نظیر همان حکایتی است که می‌گویند رمهٔ پیلان گاه به گاه بر سرِ چشمهٔ آب زلال می‌آمدند و موجب وحشت و گریز سایر وحوش می‌شدند و در نتیجه آن جانوران همیشه تشنه و رنجور بودند؛ تا اینکه خرگوشی زیرک و گُربُز حیله‌ای ساخت و نزد پیلان رفت و فریاد همی آورد که: ای شاه پیلان، من فرستادهٔ ماهِ تابانم. ماه به شما پیغام داده که این چشمه به من تعلّق دارد. زین پس برسر آن ازدحام مکنید که عِقابتان کنم. نشان عملی شدن وعیدِ ماه اینست که هرگاه خرطومِ خود به آب چشمه زنید، ماه پریشان و نژند خواهد شد. بدانید که این وعید من در شب چهاردهم ماه، تحقق خواهد یافت. در شب موعد، پادشاه پیلان بر سرِ چشمه حاضر شد و همینکه خرطوم خود به آب زد، تصویر ماه به لرزش و نوسان افتاد. وقتی که پیل این وضع را دید سخنان خرگوش به یادش آمد و آن را راست دانست و از بیم و هراس،گام واپس کشید و از چشمه دور شد و سایر پیلان به دنبال او.

❁ ❁ ❁

اشاره به قصّه‌ای است معروف در کلیله و دمنه.

مولانا در این حکایت این نکته را بازگو می‌کند که مَثَل آوردن تنها زیبندهٔ کسی‌است که از ظاهر اشیاء و نمودها به باطن اشیاء و عاقبت امور واقف باشد؛ از اینرو منکران انبیاء و اولیاء لیاقتِ آن ندارند که آمثال را دستاویز اغراضِ سخیفِ خود کنند، چه آنان بینشی مادّی و

ظاهری دارند و از ماورای موجودات، بی‌خبر. و از اینرو امثال را ابزاری جهت تحریف حقیقت بکار می‌گیرند.

* * *

(۲۷۳۸) این بدآن مانَد که خرگوشی بگفت: من رسولِ ماهم و، با ماه جفت

این حرف‌ها مثل اینست که خرگوشی، نزد فیلی رفت و گفت: من فرستادهٔ ماه هستم و با ماه آسمان، همنشین و مصاحبم.

(۲۷۳۹) کز رمهٔ پیلان بر آن چشمهٔ زلال جمله نخچیران بُدند اندر وَبال[1]

زیرا که حکایت از این قرار است که گلّه‌ای از فیل‌ها به سرچشمهٔ آبی زلال می‌آمدند و سایر حیوانات و وحوش از ترس آن فیل‌ها دچار رنج و محنت بودند و نمی‌توانستند به سوی آن چشمه بروند و سیراب شوند.

(۲۷۴۰) جمله محروم و ز خوف از چشمه دور حیله‌یی کردند چون کم بود زور

همهٔ وحوش از چشمه، محروم بودند و از ترسشان نمی‌توانستند به آن نزدیک شوند. و چون در مقابل فیل‌ها، زوری نداشتند ناچار به حیله و تدبیر روی آوردند.

(۲۷۴۱) از سرِ کُه بانگ زد خرگوشِ زال سویِ پیلان در شب غُرّهٔ[2] هِلال

حیله و تدبیر آنها چنین بود: در شب نخستین ماه، خرگوشی پیر و با تجربه بالای کوهی می‌رود و فیل‌ها را صدا می‌کند.

(۲۷۴۲) که بیآ رابع عَشَر[3] ای شاه پیل تا درونِ چشمه یابی این دلیل

ای پادشاهِ فیل‌ها، شب چهاردهم ماه بیا تا در داخل چشمه، این راهنما را پیدا کنی. یعنی بدانی که من رسول و فرستادهٔ ماه آسمانم.

---

۱. وَبال: سختی، شدت.
۲. غُرّه: نخستین روز از هر ماه، سفیدیِ پیشانی اسب، ابتدای هر چیز.
۳. رابع‌عَشَر: چهاردهم.

شاه‌پیلا، من رسولم، پیش بیست بر رسولان بند و زجر و خشم نیست (۲۷۴۳)

ای پادشاه فیل‌ها، من فرستادهٔ ماه آسمانم. در مقابل من بایست که فرستادگان را نمی‌توان اسیر کرد و شکنجه نمود و مورد غضب قرار داد. خلاصه نمایندگان در امان‌اند. زیرا اَلمَأمورُ مَعْذُور.

ماه می‌گوید که: ای پیلان روید چشمه آنِ ماست، زین یکسو شوید (۲۷۴۴)

ماه به شما پیغام داده است که: ای رمهٔ فیل‌ها از این چشمه دور شوید، زیرا این چشمه، ملکِ ماست. پس از اینجا جای دیگر بروید.

ورنه، من تان کور گردانم، ستم گفتم، از گردن برون انداختم (۲۷۴۵)

این بیت تا حدودی مبهم است، و این ابهام بیشتر مربوط است به لفظ «ستم». شارحان، وجوهی مختلف برای آن آورده‌اند:

الف: و الّا من شما را کور می‌گردانم. من خطای شما را بیان کردم و تکلیف را از گردن خود برداشتم[۱].

ب: می‌آیم و با زور خود، شما پیلان را کور می‌کنم. من حرفم را زدم، هرچه بر سر شما بیاید من بی‌گناهم. در این وجه «ستم» در معنی «به ستم» بکار رفته یعنی به صورت قید استعمال شده است[۲].

ج: و الّا چشمان شما را کور می‌گردانم. ظلم و ستم شما را که بر من می‌کنید که از چشمهٔ من آب می‌خورید و مرا آزار می‌دهید با شما ظاهر ساختم و بار گناهِ عدمِ اظهار آن را از گردن خود بیرون انداختم[۳].

د: ای فیل‌ها بروید و این چشمه را ترک بگویید، و الّا من شما را کور می‌کنم. این بود پیغام ماه که به شما گفتم. و با این گفتن بارِ سنگین ستم را از گردنم فروانداختم. یعنی اگر ابلاغ پیام نمی‌کردم موجب ظلم به شما می‌شدم[۴].]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۲۸۶.
۲. مثنوی (استعلامی)، ج ۳، ص ۳۳۹.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۹۸.
۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۰۵۷ ـ ۱۰۵۶.

(۲۷۴۶) ترکِ این چشمه بگویید و روید تا ز زخمِ تیغِ مَه، ایمن شوید

این چشمه را ترک کنید و بروید تا از گزند شمشیر ماه، در امان مانید.

(۲۷۴۷) نک نشان آن‌ست کاندر چشمه ماه مضطرب گردد ز پیلِ آب‌خواه

علامت به خشم آمدن ماه اینست که هرگاه فیلی از این چشمه آب بخورد ماه می‌لرزد.

(۲۷۴۸) آن فلان شب حاضر آ ای شاه پیل تا درونِ چشمه یابی زین دلیل

ای پادشاه فیل‌ها در فلان شب در سرِ چشمه حاضر شو تا دلیل درستیِ حرفِ مرا دریابی.

(۲۷۴۹) چونکه هفت و هشت از مَه بگذرید شاه‌پیل آمد، ز چشمه می‌چرید

وقتی که از هلال ماه، هفت و هشت روز گذشت یعنی وقتی هلال به قرص ماه بدل شد، پادشاه فیل‌ها کنار چشمه آمد و مشغول چریدن شد.

(۲۷۵۰) چونکه زد خرطوم، پیل آن شب در آب مضطرب شد آب و، مَه کرد اضطراب

همینکه آن فیل، خرطوم خود را در آب زد، آب به تکان و نوسان افتاد و تصویر ماه نیز در آب، دچار نوسان و لرزش شد.

(۲۷۵۱) پیل باور کرد از وی آن خطاب چون درونِ چشمه، مَه کرد اضطراب

فیل همینکه تصویر ماه را در آب، لرزان دید، حرف خرگوش را باور کرد. [بنابراین تدبیر خرگوش مؤثر افتاد و در نتیجه گلّهٔ فیل‌ها ترسیدند و از آنجا گریختند. این حکایت را درواقع منکران و حق ستیزان برای انبیاء و اولیاء نقل کردند تا با زبان تمثیل به آنان بگویند که ما نظیر آن فیلان احمق نیستیم که با تهدیدی بی‌اساس، چشمهٔ دنیا و لذّات آن را ترک کنیم و به ریاضت و صیانت نفس بپردازیم.]

(۲۷۵۲) ما نه ز آن پیلانِ گولیم ای گروه که اضطرابِ ماه آردمان شکوه

آن قوم حق‌ستیز به انبیاء گفتند: ای کسانی که خود را رسولِ خدا می‌دانید ما همانند آن

فیل‌های احمق نیستیم که لرزش و نوسانِ تصویر ماه در آب، ما را بترساند.

انبیا گفتند: آوَه پندِ جان سخت‌تر کرد ای سفیهان بندتان (۲۷۵۳)

انبیاء در جواب آنها گفتند: ای نادان‌ها، دریغا که نصایح ما، زنجیر و حجاب درونی شما را محکم‌تر ساخت. [چنانکه در آیهٔ ۸۲ سورهٔ اِسْراء آمده است: وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرآنِ ما هُوَ شِفاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمنینَ وَ لایَزیدُ الظّالِمینَ اِلّا خَساراً. «و فرو فرستیم از قرآن، آنچه که مایهٔ شفا و رحمتِ مؤمنان است. و نیفزاید بر ستمکاران، مگر زیان و خسران.»]

جواب گفتنِ انبیاء طعنِ ایشان را و مَثَل زدنِ ایشان را

ای دریغا که دوا در رنجتان گشت زهرِ قهرِ جانْ‌آهَنجتان[1] (۲۷۵۴)

انبیاء در جوابِ کافران گفتند: دریغ و افسوس که هر علاجی که برای شفای شما بکار بردیم، نتیجهٔ عکس داد و به زهرِ جانْ‌ستان مبدّل شد. [درمان و دوای انبیاء و اولیاء، کلماتِ حکمت‌آموز و اخلاق پسندیدهٔ آنان است. خوارزمی گوید: «دریغا که پند جانیِ ما، بندِ هر جانی است و اسرار حکمتِ ما، اشرار را سبب ازدیاد نادانی. عجب حالتی است، مرهمِ راحت‌زایِ ما، جراحت افزاست[2].»]

ظلمت افزود این چراغ، آن چشم را چون خدا بگماشت پردهٔ خشم را (۲۷۵۵)

انبیاء ادامه دادند: چراغِ پند و اندرز ما، کوری و تاریکی چشم دلِ شما را افزود، زیرا خداوند، حجاب قهر و خشم خود را بر چشم دل شما زده است. [اشاره به آیهٔ ۷ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۴۰۶) دفتر اوّل آمده است. خوارزمی گوید: «مقصود ما در تبلیغ رسالت، ملک متعال و دولت و اقبال و عظمت و جلال و ریاست دنیای دون و سلطنت جهان بوقلمون نیست. دولت بی‌زوالِ ما از اعراض شما، نقصان نپذیرد و عظمت و جلال ما از اقبال شما، کمال نگیرد. آفتاب انور را از حرمان خفّاش چه نقصان؟

---

۱. آهَنج: از مصدر آهَنجیدن (= کشیدن، برکندن، درآوردن) «جانْ‌آهَنج» ترکیبِ وصفی است. یعنی چیزی که جان را می‌کَشَد، قبضِ روح‌کننده.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۰۲.

بحر پرگوهر را از نابودن خس و خاشاک چه زیان؟[۱]»]

(۲۷۵۶) چه رئیسی جُست خواهیم از شما؟ که ریاستْمان فزون است از سَما

ای قوم گمراه، ما چه ریاستی از شما خواهانیم؟ مسلّماً از شما هیچ ریاستی نمی‌خواهیم، زیرا ریاست و بزرگیِ ما از آسمان‌ها نیز درگذشته است.

(۲۷۵۷) چه شرف یابد ز کشتی بحرِ دُر؟ خاصه کشتی‌یی ز سِرگین گشته پُر

برای مثال، دریایی که آکنده از مروارید است از عبور و مرور کشتی چه قدر و شرفی پیدا می‌کند؟ مسلّماً هیچ قدر و شرفی پیدا نمی‌کند. بخصوص که آن کشتی، مملوّ از مدفوع باشد.

(۲۷۵۸) ای دریغ آن دیدهٔ کور و کبود آفتابی اندرو ذرّه نمود

دریغ و افسوس بر آن چشم‌های ظاهربینی که آفتاب جهانتاب حقیقت در آن ذرّه‌ای بیش جلوه نمی‌کند.

(۲۷۵۹) ز آدمی که بود بی‌مثل و نَدید[۲] دیدهٔ ابلیس جز طینی[۳] ندید

حضرت آدم(ع) که از حیث فضل و کمال، نظیر و همتایی نداشت، در نظر ابلیس، گِلی بیش نبود. چون فقط به کالبد خاکی‌اش نگریست نه به روح پرشکوه او.

(۲۷۶۰) چشم دیوانه[۴]، بهارش دَی نمود ز آن طرف جُنبید کو را خانه بود

چشم ظاهربینِ شیطانیِ ابلیس، وجود حضرت آدم(ع) را که همچون بهار، سرسبز و بانشاط بود، مانند زمستان، بی‌بار و برگ و خوشیده دید. به عبارت دیگر حقیقت باطنی

---

۱. پیشین.

۲. نَدید: همتا و نظیر.

۳. طین: گِل.

۴. دیوانه: شیطانی، ابلیسانه، ابلیس‌وار. برخی از شارحان، دیوانه را در اینجا به معنی مجنون و فاقد عقل گرفته‌اند که وجهی ندارد. بنابراین «چشم دیوانه» در اینجا یعنی چشم ظاهربین شیطانی ابلیس.

حضرت آدم(ع) بسان باغی بود که در موسم بهار قرار داشت. یعنی آکنده از درختان معارف و اشجار سرسبز حقایق ربّانی بود، امّا ابلیس فقط جسم و صورت ظاهری آدم را می‌دید، چون ابلیس از جایی حرکت کرد که در آنجا خانه داشت. یعنی این داوری و قضاوت سطحی ابلیس، مبتنی بود بر بینش ظاهری و دنیا گرایانهٔ او. [چه مرکز و خانهٔ ابلیس، جهان صورت و دنیای ظاهر است. برخی گفته‌اند که چون شیطان، مظهر اسم مُضلّ است لذا به حقیقتِ آن اسم رجوع کرد و مظهر عینی آن شد[۱].]

ای بسا دولت که آید گاه گاه پیشِ بی‌دولت، بگردد او ز راه (۲۷۶۱)

چه بسا ممکن است که گاهی بخت و اقبال به آدم بی‌دولت و نگون‌بخت روی کند، امّا بواسطهٔ ناشایستگی و بی‌لیاقتی، از مسیر بخت و اقبال به سویی دیگر برود.

ای بسا معشوق کآید ناشناخت پیش بدبختی، نداند عشق باخت (۲۷۶۲)

و چه بسا معشوقی که بطور ناشناخته پیش عاشقی نگون‌بخت برود، امّا آن عاشق نگون‌بخت طریق عشقبازی و ابراز محبّت با آن معشوق را نداند. [دو بیت فوق اشاره دارد به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۵۱) دفتر اوّل آمده است.]

این غلط‌دِه[۲]، دیده را، حرمانِ ماست وین مُقَلِّب[۳]،قلب را، سوءُالقضا[۴]ست (۲۷۶۳)

این بدبختی حقیقی‌ماست که باعث می‌شود، چشم ما دچار اشتباه شود. و آن چیزی که قلب را از مشاهده و شناخت حقیقت باز می‌گرداند، همانا بدفرجامی ماست. [احوال روحی در نحوهٔ دید انسان اثر می‌گذارد. یعنی انسان، جهان را آن‌سان می‌بیند که روحش اقتضا می‌کند. و مسلّماً احوال روحی نیز با اعمال و مکتسبات او حاصل می‌شود. ر.ک.بیت (۱۳۳۰ـ۱۳۲۹) دفتر اوّل.]

---

۱. المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۳۷۱.
۲. غَلَطْ‌دِه: غلط‌انداز، هرچیز که آدمی را دچار اشتباه کند.
۳. مُقَلِّب: دگرگون کننده، واژگون‌کننده.
۴. سوءُالْقَضا: قضای بد، بدفرجامی.

(۲۷۶۴) چون بُتِ سنگین، شما را قبله شد لعنت و کوری شما را ظُلّه[۱] شد

ای صورت‌پرستان، چون بتِ سنگی، معبود و قبلهٔ شما شد، لعنت و کوردلی، سایبان شما گردید یعنی نگون‌بختی و کوری باطنی بر روح و جان شما ظاهرگرایان چیره شد.

(۲۷۶۵) چون بشاید سنگتان انبازِ حق چون نشاید عقل و جان همراز حق؟

در جایی که بت‌های سنگی شما(ای بت‌پرستان) شایسته است که شریک و انباز خدا شود، چرا پیامبرانی که دارای عقل و روح‌اند شایسته نباشند که همراز حق باشند؟

(۲۷۶۶) پشّهٔ مُرده، هُما را شد شریک چون نشاید زنده همرازِ مَلیک[۲]؟

در جایی که (به عقیدهٔ شما) پشه‌ای مُرده و بی‌مقدار می‌تواند شریک هُما شود، چگونه ممکن است که انسان زنده، همراز و دمساز خداوند نشود؟ [یعنی در جایی که به زعم شما کافران، بُت‌ها می‌توانند شفیع و شریک حق تعالی شوند، چطور ممکن است که رسولان الهی و پیامبران حق، نتوانند دمساز حضرت حق شوند؟]

(۲۷۶۷) یا مگر مُرده، تراشیدهٔ شماست پَشّهٔ زنده، تراشیدهٔ خداست

گویا سبب این فکر غلط شما اینست که خالقِ پشهٔ مُرده را خود می‌دانید و خالق پشهٔ زنده را خداوند. [منظور از «پشهٔ مرده» بت‌هاست که ساختهٔ دست کافران است. و منظور از پشهٔ زنده، انبیای عظام است که مخلوق و مصنوع حق تعالی هستند. تعبیر پشه در حق انبیاء برسبیل مشاکله و مجاز است به اعتبار اینکه در کلام کافران آمده است[۳].]

(۲۷۶۸) عاشق‌خویشیدوصنعتْ‌کردِ خویش دُمِّ ماران را سَرِ مار است کیش

ای آدم‌های قشری، شما عاشق خود و ساخته‌های خود هستید. چنانکه مثلاً دُم مارها به دور سرشان حلقه می‌زند و گویی که دُم مار، شیفته و دمساز سر اوست. [مصراع دوّم، بیانی است از مضمون آیهٔ ۲۵ سورهٔ نور که توضیح آن در شرح بیت (۸۰) دفتر دوّم آمده است. امّا

---

۱. ظُلّه: سایبان، سایهٔ هرچیزِ سایه‌دار. جمعِ آن: ظُلَل و ظِلال.
۲. مَلیک: صاحب ملک، پادشاه. از اسماء الهی است.
۳. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۰۶۵.

منظور از آن اینست که آدم‌های ظاهربین، خودمدارند و فراتر از خود و کارهای خود را نمی‌بینند. خوارزمی گوید: «آری شما را همیشه با صنعت خویش، عشق‌بازی‌هاست و با ساختهٔ خود مفاخرت و سرافرازی‌ها. در مَثَل است که سرِ مار را همنشین جز دُمِ مار نیست[۱].»]

نی در آن دُم، دولتیّ و، نعمتی نی در آن سَر، راحتیّ و، لذّتی (۲۷۶۹)

در حالی که نه در آن دُم، دولت و نعمتی وجود دارد و نه در آن سَر، آسایش و لذّتی پیدا می‌شود. [بنابراین در اموال و مقامات دنیوی، دولت و نعمت حقیقی پیدا نمی‌شود و نیز دنیاپرستان و مال‌دوستان نیز به آسایش و لذّت حقیقی نمی‌رسند؛ بلکه در اوهام و خیالات خود غوطه‌ورند.]

گِرد سرگردان بُوَد آن دُمِّ مار لایقند و درخورند آن هردو یار (۲۷۷۰)

بله البتّه که دُمِ مار، اطراف سرِ مار حلقه می‌زند، زیرا که آن دو دوست لایق و سزاوار یکدیگرند. [به توضیح بیت (۲۷۶۸) رجوع شود. تداعی می‌کند این بیت نظامی را که به صورت ضرب‌المثل درآمده است:

کبوتر با کبوتر باز با باز کند همجنس با همجنس پرواز]

آن‌چنان گوید حکیم غزنوی در الهی‌نامه گر خوش بشنوی (۲۷۷۱)

حکیم غزنوی در **الهی‌نامه** این نکته را چقدر خوب بیان کرده، به شرط آنکه به آن بیان گوش بدهی. [منظور از **الهی‌نامه** همان کتاب **حدیقةالحقیقهٔ** سنایی است. مولانا در مثنوی و دیگر آثار خود همه‌جا **حدیقه** را با نام **الهی‌نامه** یاد می‌کند. از اینرو آنها که گمان دارند **الهی‌نامه**، منتخب و گزیدهٔ **حدیقه** است اشتباه می‌کنند، زیرا مولانا به ابیاتی از **حدیقه** استناد می‌کند که در منتخب آن وجود ندارد[۲]. افلاکی در **مناقب‌العارفین** از قول مولانا آورده است که هرکس که بخواهد به اسرار مثنوی واقف شود لازم است که آثار سنایی را بخواند و بفهمد.]

---

۱. **جواهرالاسرار**، دفتر سوّم، ص ۶۰۳.

۲. ر.ک. مقدّمهٔ مدرّس رضوی بر **حدیقةالحقیقة و شریعةالطریقة**، ص لا.

(۲۷۷۲) کم فضولی کن تو در حکمِ قَدَر درخور آمد شخصِ خر با گوشِ خر

تو در حکم تقدیر الهی، کمتر فضولی و گستاخی کن، چه در تقدیر الهی، جسم خر با گوش او تناسب دارد. [امّا بیت مورد استشهاد مولانا در حدیقه اینست:

تـــو فـــضول از مـــیانه بـــیرون بـــر گوشِ خر، در خور است با سرِ خـر]

(۲۷۷۳) شد مناسب عـضوها و ابـدان‌هـا شد مناسب وصـف‌ها بـا جـان‌ها

عضوها با بـدن‌ها تـناسب دارنـد. صـفات مـوجودات بـا جـانِ آنـها مـناسب است. [به اصطلاح از «کوزه همان برون تراود که در اوست» همهٔ رفتارها و گفتارها و حـرکات و سکنات آدمی، سایه‌ای است از شخصیت روحی و ضمیرِ پنهان او.]

(۲۷۷۴) وصفِ هر جانی تناسب بـاشدش بی‌گمان با جان، که حق بتراشدش

زیرا صفات هر روحی، مناسب است با هویّتِ ذاتی آن روح کـه خـداونـد سـاخته و پرداخته‌اش کرده است.

(۲۷۷۵) چون صفت با جان قرین کرده‌ست او پس مناسب دانْش، همچون چشم و رُو

از آنجایی که خداوند، صفات و واکنش‌های گفتاری و رفتاری انسـان را بـا هـویّت روحی او مقارن و سازگار کرده است، پس تو نیز آن دو را مانند تناسبی کـه مـیان چشـم و صورت است، مناسب و سازگار بدان.

(۲۷۷۶) شد مناسب وصف‌ها در خوب و زشت شد مناسب حرف‌ها که حـق نـبشت

صفات با خوبان و بَدان تناسب دارد. یـعنی آدم‌هـای خـوب، دارای مـنش و صـفت نیک‌اند، و آدم‌های بد، داری مـنش و صـفت بـد. خـلاصهٔ کـلام ایـنکه خـداونـد، حـروف (=موجودات) را در کتابِ آفرینش، مناسب نوشته است. [یکی از صاحبدلان گفته است:

در این صحیفه نخواندم خطِ خـطا زان رو که هرچه می‌نگرم، نقشِ کـارخـانهٔ اوست

خوارزمی گوید: «موجودات نیز کـه نـوشتهٔ قـلم قـدرت الهـی است جـز مـناسب یکـدیگر نباشد، چنانکه قلم را در تصویر حروف، اختیار نیست بـلکه مـوقوف تـحریک دست کـاتب است.»]

دیده و دل هست بَیْنَ اِصْبَعَین چون‌قلم در دستِ کاتب ای حسین (۲۷۷۷)

ای حسین، چشم و قلب میان دو انگشت پروردگار است، همان‌گونه که قلم در دستِ نویسنده است. [اِصْبَعَین، تثنیهٔ اِصْبَع به معنی دو انگشت دست است. و این اشاره دارد به حدیث: اِنَّ قُلُوبَ بَنی آدَمَ کُلَّها بَیْنَ اِصْبَعَیْنِ مِنْ اَصابِعِ الرَّحْمٰنِ یُقَلِّبُهُ کَیْفَ یَشاءُ[1]. «همانا دل‌های آدمیزادگان میان دو انگشت خداوند است، و او هرطور خواهد دگرگونش می‌سازد.» منظور از دو انگشت (= اِصْبَعَین) صفتِ جلال و جمال خداوندی است. یعنی دل مؤمن میان دو صفت از صفات متقابلهٔ قبض و بسط و فرح و غم و هدایت و ضلالت است! در این مورد رجوع شود به شرح بیت (۳۹۳) دفتر اوّل. «حسین» از مخاطب‌های مبهم است. یعنی شخص خاصّی مورد خطاب نیست و اینگونه خطاب‌ها در مثنوی فراوان است. شاید هم در اینجا معنی لفظی حُسَین (= خوبک، نیکوک. مصغّر حَسَن) موردنظر باشد، چنانکه برخی از شارحان مثنوی براین باورند. خوارزمی «حسین» را خطاب به خود می‌داند[2] و این را رمزی از غیب می‌شمرد: «... زیرا که هرچه از غیب آید بی‌عیب آید. لاجرم حضرت مولوی بعد از مخاطبه به اسم این فقیر می‌گوید[3] ...»]

اِصْبَعِ لطف‌ست و قهر و در میان کِلکِ[4] دل، با قبض و بسطی زین بَنان[5] (۲۷۷۸)

منظور از دو انگشت، یکی انگشت لطف الهی است و دیگری انگشت قهر او. با این دو انگشت است که قلمِ دل، دچار قبض و بسط می‌شود. [توضیح قبض و بسط در شرح بیت (۲۹۶۱) دفتر دوّم آمده است.]

ای قلم بنگر گر اِجلالیستی که میانِ اِصْبَعَینِ کیستی؟ (۲۷۷۹)

ای قلم، یعنی ای دل، اگر لایق اخذ شکوه و جلال الهی هستی خوب دقت کن که در میان انگشتان چه کسی هستی؟ [اگر آدمی می‌توانست موقعیت خود را در

---

۱. شرح اسرار، ص ۳۷، شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۰۷۰.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۱۹۹.
۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۰۳. نام او حسین‌بن حسن است.
۴. کِلک: قلم.
۵. بَنان: انگشت، سرانگشت.

جهان بیکران الهی دریابد، تحقیقاً به‌گونه‌ای دیگر می‌زیست.]

(۲۷۸۰) جمله‌قصدوجنبشت‌زین‌اِصْبَع‌است فرقِ تو بر چار راهِ مَجْمَع است

همهٔ خواست‌ها و مقاصد و حرکاتِ تو از این انگشت است. یعنی همهٔ حرکات و سکنات تو تحت تصرّف قدرت و حکمت الهی است. سرِ تو یعنی قلب تو به چهار راه الوهیت متّصل است. [مصراع دوّم از مشکلات مثنوی است که نه تنها برای مثنوی خوانان، مبهم است، بلکه شماری از مثنوی‌دانان نیز دچار زحمت شده و برخی نیز ره افسانه زده‌اند. فَرْق در اینجا به معنی فرق موی سَر، سَر و کلّه است چنانکه نوکِ قلم نیز دارای شکاف است و مانند فرق موی سر آدمی به دو قسمت متمایز تقسیم می‌شود. و منظور از آن، قلب انسان است چنانکه در ابیات پیشین گفته شد. چه قلب آدمی مانند قلم در دست قدرت الهی است و حرکات و سکناتش تابع حکمت و مشیّت او. امّا عدّه‌ای از شارحان مثنوی، فرق را در اینجا به معنی تمایز و افتراق گرفته‌اند که خالی از وجه است. در ارتباط با «چار راه» عدّه‌ای گفته‌اند که منظور از آن لطف و قهر و هدایت و ضلالت[۱]، و بعضی گفته‌اند که منظور از آن، عناصر اربعه است، و عدّه‌ای نیز گفته‌اند که منظور، عالم مُلک و ملکوت و جبروت و لاهوت است[۲]. عده‌ای منظور از «مجمع» را مرتبهٔ الوهیت دانسته‌اند که جامع جمیع اسماء و صفات است[۳]. برخی گفته‌اند مراد از آن حضرت انسان است که جامع همهٔ حضرات خمس است. بنابراین گفته‌اند: ای قلم دل، جمله قصد و جنبش تو از انگشت حق است که با سر در چهار راه ملک و ملکوت و جبروت و لاهوت سیر می‌کنی و در هر یکی مشاهدهٔ ذات و عجایب کمالات او می‌نمایی[۴]. یوسف بن احمد مولوی گوید: مقام الهی مجمع اسماء و صفات است و راه به سوی خدا به تعداد نفوس است. و چهار راه دارد: لطف و قهر و هدایت و ضلالت. و هرکس به مقتضای اراده‌اش به یکی از این چهار راه می‌رود[۵].]

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۰۷۲.
۲. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۰۰.
۳. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۰۷۱.
۴. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۰۰.
۵. المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۳۷۴.

(۲۷۸۱) این حروفِ حال هات از نسخِ[۱] اوست عزم و فسخت هم ز عزم و فَسخِ اوست

چون در ابیات پیشین، مولانا قلب را به قلم تشبیه فرموده بنابراین احوالِ روحی انسان نیز در بیت فوق به «حروف» تشبیه شده است تا تناسبی برقرار شود: احوال متغیّر و متعدّدِ روحی انسان، مانند حروفی است که از قلم تقدیر و مشیّت حضرت پروردگار پدید می‌آید. و تازه وقتی برکاری مصمّم می‌شوی و سپس از آن باز می‌گردی، همه از ارادهٔ خداوندی ناشی می‌شود. بنابراین تصمیم و انصراف تو، دقیقاً از عزم و فسخ الهی منبعث می‌گردد. [حضرت امام علی(ع) فرموده است: عَرَفْتُ‌اللّهَ بِفَسْخِ الْعَزائمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ[۲]. «شناختم خدا را به گسیختن رشتهٔ تصمیم‌ها و گشودن گرهٔ پیمان‌ها.»]

(۲۷۸۲) جز نیاز و جز تضرّع راه نیست زین تقلّب[۳] هر قلم آگاه نیست

چون قلم دل در دست مشیّت و قدرت حضرت سبحان است، باید بدانی که هیچ راهی نداری جز اظهار نیاز و شیون کردن به درگاه احدیّت. از این دگرگونی‌های روحی و حالاتِ درونی هر قلبی خبر ندارد. یعنی هر قلبی نمی‌داند که مقلب‌القلوب، حضرت حق است، زیرا اگر این مطلب را می‌دانست تنها نیاز به درگاه او می‌بُرد.

(۲۷۸۳) این، قلم داند ولی بر قدرِ خَود قدرِ خود پیدا کند در نیک و بد

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است که از مصراع دوّم بیتِ پیشین حاصل شده: یا حضرت مولانا مگر ممکن است که کسی نداند که دل‌ها در تصرّف حضرت حق است؟ جواب: آری، البتّه که هر دلی از این مطلب باخبر است که دگرگونی قلب و احوال مختلف آن، بسته به مشیّت الهی است؛ امّا آگاهی او از این مطلب، کامل نیست بلکه به اندازهٔ ظرفیت محدود او است. و هرکسی با انجام اعمال خوب و یا بد، هویّت درونی و ارزش وجودی خود را به نمایش می‌گذارد. [خوارزمی گوید: «زهی کاتب لطیفی که قلم لطیفهٔ ربّانی که عبارت از دلِ ماست درمیان اصبعین جمال و جلال اوست، لاجرم به انواع تجلیات جمالی و جلالی که به منزلهٔ اصناف حرکات اصبعین است حروف عالیات عوالمِ غیب و حروف سافلات عالم شهادت

---

۱. نَسْخ: نسخه‌برداری از روی کتاب، نوشتن.
۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۲۵۰.
۳. تَقَلُّب: از حالی به حالی دیگر درآمدن.

را با این قلم اظهارکرد که لَوْلَا الْقَلَمُ لَمَا قَامَ‌الدِّينُ وَ لَا صَلُحَ الْعَيْشُ[۱]. پس دل چون مبدأ فطرت برگزیدهٔ اوست باید که دلداری غیر او نگزیند و تقلّبات خویش جز از تجلّیات او نبیند[۲].»]

(۲۷۸۴) آنچه در خرگوش و پیل آویختند تا ازل را با حِیَل آمیختند

در اینجا مولانا رشتهٔ کلام را به بیت (۲۷۴۰) باز می‌گرداند و می‌گوید: قوم سبا حکایت خرگوش و فیل را دستاویز خود ساختند تا بدان وسیله احکامِ ازلی و حقایقِ لَمْ یَزَلی را با حیله‌های خود مغشوش و مخدوش سازند.

بیانِ آنکه هرکس را نرسد مَثَل آوردن، خاصّه در کارِ الهی

(۲۷۸۵) کَی رسدْتان این مثل‌ها ساختن سویِ آن درگاهِ پاک انداختن؟

پیامبران الهی به آن قوم بدنهاد گفتند: ای قوم، شما کی شایسته بوده‌اید که برای کارهای الهی مثل بزنید و آن مَثَل‌ها را به سوی درگاه الهی ارجاع دهید؟

(۲۷۸۶) آن مثل آوردن، آنِ حضرت است که به‌علمِ سِرّ و جَهْر او آیت است

مثل آوردن در توصیف و بیان یک مطلب، تنها سزاوار حق‌تعالی (و بندگان صالح اوست.) چه او در علوم نهان و عیان واقعاً که نشان و آیتی است مسلّم. [منظور از «آیت بودنِ خدا در علومِ نهان و عیان» اینست که علم خدا محیط بر جمیع موجودات است و هیچ‌چیز از او غایب نیست، از اینرو مثال آوردن، زیبندهٔ اوست ولاغیر. چنانکه در سورهٔ حَشْر، آیهٔ ۲۱ می‌فرماید:... وَتِلْکَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ. «... و این مَثَل‌ها برای مردم می‌آوریم باشد که اندیشه کنند.»]

(۲۷۸۷) تو چه دانی سرِّ چیزی تا تو کَل[۳] یا به زلفی یا به رخ آری مثل؟

تو آدم کَچَل (در اینجا یعنی کسی که فاقد فضل و کمال است) از سرّ و حقیقت اشیاء

---

۱. اگر قلم نمی‌بود، دین برپا نمی‌شد و زندگانی سامان نمی‌یافت.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۰۳.

۳. کَلْ: به قرینهٔ زلف در مصراع دوّم به معنی کچل است، مجازاً به معنی بی‌برگ و نوا و فاقد سرمایه‌های ←

چه اطلاعی داری که مانند عارفانِ حقیقت‌بین به طریق مَثَل حرف می‌زنی و یا مثلاً زلف و رخسار را به صورت تمثیلی بیان می‌کنی؟ [در مصراع اوّل، محذوفی وجود دارد که به قرینهٔ همان مصراع، عکسِ آن مراد است. یعنی محذوف، انبیاء و اولیاء و عارفان‌اند. این بیت نیز در نقدِ اهل تقلید است: عارفان حقیقی در تفهیم مطلب، ارسال مَثَل می‌کنند، و تمثیلاً از خط و خال و لب و ابرو و زلف حضرت حق سخن می‌گویند. امّا اَمثالِ آنان مناسب و به موقع است، و تو نیز تقلیداً به ضرب اَمثال می‌پردازی، ولی مسلّماً کار تو تأویل باطل است.]

موسیی آن را عصا دید و، نبود اژدها بُد، سرِّ او لب می‌گشود[1] (۲۷۸۸)

با اینکه حضرت موسی(ع) از پیامبران برجستهٔ الهی بود، آن آیت بزرگی الهی (اژدها) را فقط به صورت یک چوبدستی دید. درحالی که باطناً آن، یک اژدها بود و چون عیاناً به‌صورت اژدها درمی‌آمد، راز وجودش برهمگان آشکار می‌شد. [اشاره به آیهٔ ۲۳ـ۱۹ سورهٔ طه: وَما تِلْکَ بِیَمینِکَ یامُوسیٰ قالَ هِیَ عَصایَ اَتَوَکَّأُ عَلَیْها وَ اَهُشُّ بِها عَلیٰ غَنَمی وَ لی فیها مَآرِبُ اُخْریٰ قالَ اَلْقِها یامُوسیٰ فَاَلْقیٰها فَاِذا هِیَ حَیَّةٌ تَسْعیٰ قالَ خُذْها وَلاتَخَفْ سَنُعیدُها سیرَتَهَا الْأُولیٰ. «و ای موسی آن چیست که به دست راست داری؟ گفت: چوبدستی من است که بر آن تکیه می‌زنم و بدان گوسپندانم را می‌رانم و برگ درختان را فرومی‌ریزم و نیازهای دیگرم را بدان برمی‌آورم. خدا گفت: ای موسی، این چوبدستی را بیفکن. موسی آن را از دست بیفکند و ناگاه چوبدستی، مار شد و به رفتار آمد. خدا گفت: بگیرش و مترس که ما آن را به سرشتِ آغازینش بازبریم.» خوارزمی گوید: «موسی کلیم‌اللّه از سرّ چوبی آگاه نبود، زیرا که موسی، عصای خود را چوبی پنداشت و از سرّ او که اژدها بود خبر نداشت. چون چشم موسی در معرفتِ سرّ چوبی فروماند قیاس کن چشمِ موش از اسرارِ حقایق اشیاء چه داند؟[2]»]

چون چنان شاهی نداند سرِّ چوب تو چه دانی سرِّ این دام و حُبوب؟ (۲۷۸۹)

در جایی که شاهِ معرفتی چون موسایِ نبی از راز و حقیقت یک چوب (عصای خود)

→ روحیِ فضل و کمال و علم و معرفت است. و اگر منظور کَلّ (واژهٔ عربی) باشد به معنی کَلیلُ‌اللّسان (= لال و بی‌زبان) است.

۱. لَبْ گُشودن: در اینجا به معنی آشکار شدن است.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۰۳.

خبر نداشته باشد، تو از رازِ این دام و دانه چه خبر داری؟ شاید دام و دانه اشاره به قضا و قدر الهی باشد.[۱]

(۲۷۹۰) چون‌غلط شدچشمِ موسی در مَثَل چون کند موشی فُضولی مُدَّخَل[۲]؟

در جایی که چشمِ حقیقت‌بینِ موسای نبی، درشناخت حقیقت و حال یک چوب دچار اشتباه می‌شود، یک موش حقیر و فضول چگونه می‌تواند بدان سوی، نقبی بزند و خود را به سرّ و حقیقت آن وارد کند؟ [«مَثَل» در این بیت به معنی صفت و حال است[۳].]

(۲۷۹۱) آن مـثالت را چـو اژدرهـا کـند تا به پاسخ جـزو جـزوت بَـرکَنَد

خداوند، مثال‌ها و سخنان باطل تو را در روز رستاخیز به صورت اژدها درمی‌آورد تا در جواب و جزایِ آن مثال‌ها و سخنان ناروا، اعضای وجودت را پاره‌پاره کند. [بزرگانِ عرفا و حکما به **تجسّم ملکوتی اعمال** عقیده دارند. بدین معنی که گفتار و رفتار و کردار آدمی در عالم مثال، تجسّم می‌یابد. اعمال نیک به صورت باغ و راغ و جنّت، و اعمال بد به شکل مار و مور و عقرب متخیّل می‌گردد. چنانکه ابن‌سینا گوید: «و بعد از مرگ، تخیّل آن صورتِ انسانی که او را بود کند؛ همچنانکه در خواب بیند و تخیّل کند صورت خود را که در گور است. و به سبیل تخیّل و تمثیلِ آلام و عقوبات حسّی که میان مردم متعارف است، مشاهدت کند. اگر نیک کردار باشد به صورت نیکو. و گفته‌اند که عذابِ گور اینست[۴].» حاج ملّا هادی سبزواری نیز می‌گوید: «چه تکرارِ افعال و اقوال، منشأ ملکات شود. و مَلَکه، چنانکه رسیدی، مُصوَّر شود به صُوَرِ جسمیّهٔ ملکوتیه[۵].»

مرحوم علّامه میرزا ابوالحسن شعرانی (طَیَّبَ‌اللّهُ تُرابَه) در حاشیهٔ همین قول حکیم سبزواری می‌گوید: تجسّم اعمال از اخبار متواترهٔ اهل بیت (علیهم‌السلام) و اخبار اهل سنّت

---

۱. ر.ک. **المنهج‌القوی**، ج ۲، ص ۳۷۵.
۲. مُدَّخَل: جای داخل کردن، محلّ وارد کردن. اسم مفعول از مصدر تَدْخیل. اسم مکان در ابواب ثلاثی مزید بروزن اسم مفعول آنهاست.
۳. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۰۷۷.
۴. رسالهٔ اضحویه، ص ۹۵.
۵. اسرار الحکم، ص ۳۷۲.

نیز معلوم می‌شود. و در کتاب **وافی**، ج ۱۳، ص ۳۴ از کتاب کافی از سالم بن ابی سلمه روایت کرده است که محتضری در زمان پیامبر(ص) درحال غَشْی و بیهوشی بود و رسول خدا(ص) بر بالین او آمد و به ملک‌الموت فرمود: دست از او بدار تا سؤالی کنم. آن مرد به خود آمد و نبی(ص) به او گفت: چه دیدی؟ گفت: سفیدی و سیاهیِ فراوانی دیدم. فرمود: کدام یک به تو نزدیکتر بود؟ گفت: سیاهی. پیغمبر(ص) فرمود: بگو: **اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِیَ الْکثیرَ مِنْ مَعاصِیکَ وَ اقْبَلْ مِنِّی الْیَسیرَ مِنْ طاعَتِکَ**[1]. آن مرد این کلام را گفت و دوباره به حال غَشْی و بیهوشی فرورفت. پیامبر(ص) فرمود: ای ملک‌الموت بر او سبک گیر تا سؤالی کنم. مرد به هوش آمد. پیامبر(ص) فرمود: این بار چه دیدی؟ گفت: سیاهی و سفیدیِ فراوان. فرمود: کدام بر تو نزدیکتر بود؟ گفت: سفیدی. پیامبر(ص) فرمود: خداوند، او را آمرزید.

این حدیث بر تجسّم ملکوتی اعمال در نشئهٔ دیگر دلالت دارد، زیرا که حاضران، آن سیاهی و سفیدی را نمی‌دیدند، درحالی که آن محتضر می‌دید[2].

حضرت مولانا در مثنوی به کرّات، مسألهٔ **تجسّم ملکوتی اعمال** را مورد تأکید قرار داده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۹۰) و (۲۵۸۹) دفتر اوّل.]

ایـــن مـــثال آورد ابـلیسِ لعـین تا که شد ملعونِ حق تا یـوم‌دین[3] (۲۷۹۲)

ابلیسِ ملعون نیز اینگونه مثال‌ها را دستاویز خود ساخت و در نتیجه تا روز قیامت مورد لعنت خدا قرار گرفت. [ابلیس به ظاهر امر نگاه کرد و خود را از حضرت آدم برتر دید. چنانکه در آیهٔ ۱۲ سورهٔ **اَعراف** و آیهٔ ۷۶ سورهٔ **ص** به این مطلب اشاره شده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۲۸۵) دفتر اوّل. مصراع دوّم نیز اشاره است به آیهٔ ۷۸ سورهٔ ص: وَ اِنَّ

---

۱. خداوندا بیآمرز بسیاری از گناهان که در حق تو مرتکب شده‌ام و بپذیر اندک طاعتم را که برای تو انجام داده‌ام. امام صادق(ع) سفارش کرده است که هرگاه بربالینِ محتضر و یا میّتی روید این کلام را بگویید تا او هم بگوید.

۲. عدّه‌ای از آن جمله مجلسی صاحب بحار، منکر تجسّم ملکوتی اعمال است، وی در کتاب حق‌الیقین خود این موضوع را عقلاً بعید دانسته است؛ لیکن مجلسی اوّل (پدر او) در شرح فقیه، تجسّم ملکوتی اعمال را اثبات کرده است. به هرحال هرچند این موضوع از مسلّمات عقلی و نقلی است، امّا از ضروریّات دین به شمار نمی‌رود.

۳. یَوْمِ دین: روز جزا، روز قیامت.

عَلَیْکَ لَعْنَتی اِلیٰ یَوْمِالدّینِ. «و لعنتِ من بر تو تا روز قیامت، حتمی است و برقرار.»]

(۲۷۹۳) این مثال آورد قارون از لِجاج تا فرو شُد در زمین با تخت و تاج

قارون هم از روی ستیزه و عناد خود، اینگونه مثال‌ها را مستمسک خود کرد تا اینکه با تخت و تاجش به اعماق زمین فرورفت. [رجوع شود به شرح بیت (۸۶۴) دفتر اوّل.]

(۲۷۹۴) این مثالت را چو زاغ و بُوم دان که ازیشان پست شد صد خاندان

اینگونه مثال‌های خود را باید مانند زاغ و جغد، شوم بدانی که براثر شومیِ آن‌ها، صدها خاندان از هم پاشیده و تباه شده است.

مثل‌ها زدنِ قوم نوح، به استهزا، در زمانِ کشتی ساختن

(۲۷۹۵) نوح اندر بادیه کشتی بساخت صد مَثَل گُو از پَیِ تَسْخُر بتاخت

این بیت و سه بیت بعدی، شرح و اقتباسی است لطیف از آیهٔ ۳۸ سورهٔ هود: وَیَصْنَعُ‌الْفُلْکَ وَ کُلَّما مَرَّ عَلَیْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قالَ اِنْ تَسْخَرُوا مِنّا فَاِنّا نَسْخَرُ مِنْکُمْ کَما تَسْخَرُونَ. «و نوح به ساختن کشتی پرداخت و هرگاه کسی از قومش بر او می‌گذشت، وی را مسخره می‌کرد و نوح در پاسخ آنان می‌گفت: اگر امروز شما ما را مسخره می‌کنید ما هم روزی شما را به سُخره گیریم همانطور که شما (امروز ما را) مورد استهزاء قرار می‌دهید.» معنی بیت: نوح در بیابان کشتی می‌ساخت، و از میان قوم او صدها نفر از این نوع مَثَل آوران برای مسخره‌کردن او بدان جانب شتافتند.

(۲۷۹۶) در بیابانی که چاهِ آب نیست می‌کندکشتی، چه نادان ابلهی‌ست

قوم لجوج نوح می‌گفتند: این (نوح) چه آدم احمقی است که در بیابانی که چاه آب ندارد، دارد کشتی می‌سازد.

(۲۷۹۷) آن یکی می‌گفت: ای کشتی بتاز وآن یکی می‌گفت: پَرّش هم بساز

یکی دیگر از آن میان به طریق تمسخر می‌گفت: آهای کشتی تندتر حرکت کن. و آن

دیگری می‌گفت: برای کشتی‌ات، بال و پری هم قرار بده تا پرواز کند!

او همی‌گفت: این بـه فـرمانِ خداست این به چَرْبَک‌ها[1] نخواهد گشت کاست (۲۷۹۸)

نوح(ع) در پاسخ آن ستیزگران می‌گفت: این کشتی به فرمان خدا ساخته مـی‌شود، و مطمئن باشید که ساخت این کشتی با مسخره‌بازی شما نیمه تمام نخواهد ماند. [مـصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۳۷ سورهٔ هود: وَ اصْنَعِ الْفُلْکَ بِاَعْیُنِنا وَ وَحْیِنا... «زیر نظر ما و به دستور ما کشتی بساز...»]

---

۱. چَرْبَک: دروغ، بهتان، سخنی که به طریق تمسخر به کسی گویند.

حکایت آن دزد که می‌پرسیدندش که چه می‌کنی نیم شب در بُن این دیوار؟ گفت: دُهُل می‌زنم

خلاصهٔ داستان

دزدی در نیمه‌های شب، دیوار منزلی را سوراخ می‌کرد کسی او را دید و گفت: آهای پدرجان، در این شب تاریک، داری چه می‌کنی؟ دزد گفت: دارم دُهُل می‌زنم. آن شخص گفت: پس کو صدای دهل؟ گفت: صدایش فردا درخواهد آمد.

* * *

مولانا در بیان اینکه سطحی‌اندیشانِ غافل از شناخت حقیقی پدیده‌ها و نتایج اعمال خود و دیگران عاجزند و هماره حکم به ظاهر می‌کنند، حکایت لطیف فوق را آورده است. چنانکه قوم نادان نوح(ع) از راز کشتی‌سازی نوح در آن هامون خشک و بی‌آب بی‌خبر بودند و آن را کاری بیهوده و جنون‌آمیز می‌شمردند؛ و از این امر غافل بودند که عنقریب سیلابی هولناک به راه خواهد افتاد و تنها وسیلهٔ نجات، همین کشتی خواهد بود. سرمستان مفتون و دنیازدگان زبون نیز هماره فریفتهٔ ظواهرند و از عواقب امور غافل.

* * *

این مَثَل بشنوکه شب،دزدی عَنید[1] در بُنِ دیوار، حُفره می‌بُرید (۲۷۹۹)

این مَثَل را گوش کن که در یکی از شب‌ها، یک دزد سرسخت و مزاحم در پای دیواری

---

۱. عَنید: ستیزه‌گر، ناسازگار.

نشسته بود و آن را سوراخ می‌کرد.

(۲۸۰۰) نیم بیداری[۱] که او رنجور بود طقطق[۲] آهسته‌اش را می‌شنود

شخصی که خوابش سبک بود و گذشته از این بیمار نیز بود، یعنی خلاصه بیخوابی به سرش زده بود، تق تق آهستهٔ آن دزد را شنید.

(۲۸۰۱) رفت بر بام و، فرو آویخت سر گفت او را: در چه کاری ای پدر؟

پس آن شخص به پشت بام رفت و سرش را پایین آورد و به دزد گفت: پدرجان داری چه کار می‌کنی؟

(۲۸۰۲) خیر باشد، نیم شب چه می‌کنی؟ تو کیی؟ گفتا: دهل زن ای سَنی[۳]

ان‌شاءالله که خیر است، نیمه شب چه کار می‌کنی؟ اصلاً تو کیستی؟ دزد گفت: ای بزرگوار دارم دهل می‌زنم. [در مصراع اول این وجه نیز جایز است: آیا داری چاه می‌کنی؟]

(۲۸۰۳) در چه کاری؟ گفت: می‌کوبم دُهُل[۴] گفت: کو بانگِ دهل ای بوسُبُل[۵]؟

مردی که بیخوابی به سرش زده بود دوباره گفت: گفتی داری چه‌کار می‌کنی؟ دزد جواب داد: گفتم دارم دهل می‌زنم. آن مرد گفت: ای مردِ راه‌دان اگر واقعاً داری دهل می‌زنی پس کو صدای دهل؟

(۲۸۰۴) گفت: فردا بشنوی این بانگ را نعرهٔ یا حسرتا واویلَتا

دزد جواب داد: صدای این دهل را فردا خواهی شنید و نعره‌های ای دادِ بیداد، واویلا را فردا می‌شنوی.

---

۱. نیم بیدار: کسی که خوابش سبک است. (شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۰۸۳)
۲. طَقْطَق: صدایِ منظّمِ چیزی مانند پا کوبیدن.
۳. سَنیّ: عالی‌مرتبه، رفیع، شخص بزرگ.
۴. دُهُل: طبل، طبل بزرگ.
۵. بُوسُبُل: آگاه از جمیع راه‌ها، راه‌دان. «بُو» مخفّف اَبُو و سُبُل جمع سبیل است.

آن دروغ‌ست و کژ و برساخته[1] سِرِّ آن کژ را تو هم نشناخته (۲۸۰۵)

هرچند این حکایت، دروغ و جعلی و ساختگی است، امّا تو حتّی مقصود و منظور آن حکایت را نیز نتوانستی درک کنی. [مولانا در ابیات ذیل مقصود اصلی از آن مثال را توضیح می‌دهد.]

جوابِ آن مَثَل که منکران گفتند از رسالتِ خرگوش، پیغامِ پیل از ماهِ آسمان

سِرِّ آن خرگوش دان دیوِ فَضول که به پیش نفسِ تو آمد رسول (۲۸۰۶)

پیامبران الهی در جواب منکران گفتند: آن خرگوشی که شما آن را به عنوان مثال ذکر کردید، در واقع همان شیطان فضول است که پیش نفس تو به رسالت آمد.

تا که نفسِ گُول را محروم کرد ز آبِ حیوانی[2] که از وَی خِضر[3] خَورد (۲۸۰۷)

تا اینکه بالاخره نفسِ کودنِ تو را از نوشیدن آب حیاتی که خضر خورد، محروم کرد. [مراد از آب حیات، علم و عرفان و عشق به حق تعالی است که استعداد ظهور و فیضان آن در هر انسانی وجود دارد به شرط آنکه از شیطانِ نفس و غول هویٰ متابعت نکند و در وادی عشق و ریاضت قدم نهد، چشمهٔ آب حیات علم و معرفت در چنین کسی جوشیدن می‌گیرد و الّا این چشمه آنگونه که عوام‌النّاس خیال می‌کنند که روی زمین و در ظلمات و در نقطه‌ای معیّن قرار گرفته نیست.]

بازگونه[4] کرده‌یی معنیش را کفر گفتی، مستعد شو نیش را (۲۸۰۸)

تو ای منکرِ ستیزگر، معنی آن مثال را وارونه کرده‌ای، زیرا آن مثال در واقع نقد حال توست که به ما اِسناد داده‌ای. حالا که دچار کفر و ناسپاسی حق شده‌ای، آمادهٔ نیشِ عِقاب باش.

---

۱. برساخته: جعلی، ساختگی.
۲. آب حیوان: ر.ک. شرح بیت (۵۷۴) دفتر اوّل.
۳. خضر: ر.ک. شرح بیت (۲۲۴) دفتر اوّل.
۴. بازگونه: واژگونه.

(۲۸۰۹) اضطرابِ ماه گفتی در زُلال که بترسانید پیلان را شغال

ای نادان تو چنین نقل کردی که لرزش و نوسان تصویر ماه در آبِ صاف، موجب ترسیدن فیل‌ها شد. یعنی آن شغال پیام‌آور (خرگوش) فیل‌ها را ترسانید.

(۲۸۱۰) قصهٔ خرگوش و پیل آری و آب؟ خَشیتِ پیلان ز مَه در اضطراب؟

ای نادان، قصّهٔ خرگوش و فیل و آب صاف را نقل می‌کنی و ترسیدن فیل‌ها را از لرزش و نوسان تصویر ماه به عنوان مثال ذکر می‌کنی؟

(۲۸۱۱) این چه مانَد آخِر ای کورانِ خام؟ بامَهی‌که شد زبونش خاص و عام

ای کوردلانِ خام‌اندیش می‌دانید که لرزش و نوسان تصویر ماه در میان آب به چه چیزی شبیه است؟ اگر نمی‌دانید اینک بدانید که این ماه به آن ماهی شبیه است که خاص و عام در برابرش سرتسلیم و خضوع فرود آورده‌اند. [یعنی تجلّیات الهی، عامّ و خاص خلایق را شامل می‌شود[۱].]

(۲۸۱۲) چه مَه و؟ چه آفتاب و؟ چه فلک؟ چه‌عقول‌و؟چه نفوس و؟چه مَلَک؟

ماه چیست؟ و آفتاب چیست؟ و فلک چیست؟ و عقول چیست؟ و ارواح چیست؟ و فرشتگان چیست؟ یعنی ماه که جای خود دارد، حتّی خورشید و فلک را هم با همهٔ بزرگی نمی‌توان با وجود حضرت حق تعالی مقایسه کرد. از این موجودات مادّی و عنصری که بگذریم، حتّی موجودات مجرّدی نظیر عقل و روح و فرشته را نیز نمی‌توان مشابه و مماثل حق دانست.

(۲۸۱۳) آفتابِ آفتابِ آفتاب این‌چه‌می‌گویم؟مگرهستم‌به‌خواب؟

حضرت حق تعالی، آفتابِ آفتابِ آفتاب است. ولی این تشبیه هم صحیح نیست. دارم چه می‌گویم؟ مگر در خوابم؟ [مولانا به کرّات در مثنوی به نقص تشبیهات و تمثیلات دربارهٔ حق تعالی تأکید کرده است. امّا در عین حال چاره‌ای هم نیست، زیرا برای تقریب اذهان باید

---

۱. المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۳۷۸.

متوسّل به مَثَل شد، چنانکه اسلوب پسندیدهٔ قرآنی و کتب آسمانی نیز همین است. خوارزمی گوید: «تمثیلی که لایق آن حضرت است در عقول بشری نگنجد[۱].»]

صد هزاران شهر را خشمِ شهان سرنگون کرده‌ست ای بَدگمرهان[۲] (۲۸۱۴)

مولانا پس از وصف تنزیهی حضرت حق، به توصیف نوّاب و خلفای او یعنی انبیاء و اولیاء می‌پردازد و می‌فرماید: ای گمراهانِ بدسگال، خشم آن شاهان (انبیاء و اولیاء) صدها هزار شهر را ویران و واژگون کرده است. [اشاره است به آیهٔ ۴ سورهٔ اَعراف: وَکَمْ مِنْ قَرْیَةٍ اَهْلَکْناٰها فَجاٰئَها بَأْسُنا بَیاٰتاً اَوْهُمْ قائِلُونَ. «بسا شهرها که ویران کردیم. کیفر ما ایشان را فروگرفت در حالی که در خواب شبانه و یا خواب نیمروز غنوده بودند.»]

کوه برخود می‌شکافد صد شکاف آفتابی چون خَراسی[۳] در طواف (۲۸۱۵)

کوه از تجلّی شکوه و عظمت شاهان ولایت و نبوّت بر خود می‌شکافد و صد شکاف برمی‌دارد. یعنی خلاصه متلاشی می‌شود زیرا تاب جلالتِ آنان را ندارد و آفتاب جهانتاب با همهٔ عظمت و بزرگی، پیرامون آن شاهان حقیقی که مرکز دایرهٔ وجودند مانند آسیاب می‌گردد و می‌چرخد. [انسان کامل نقطهٔ پرگارِ وجود است و عالم بر مدار او دایر است.]

خشمِ مردان، خشک گرداند سحاب خشمِ دل‌ها کرد عالَم‌ها خراب (۲۸۱۶)

خشم آن مردان الهی، ابرها را می‌خشکاند. یعنی ابرها را بی‌باران می‌کند و موجب خشکسالی و قحطی می‌شود. همینطور خشم آن مردان، جهان‌های مختلف را به ویرانی می‌کشد.

بنگرید ای مُردگانِ بی حَنوط در سیاستگاهِ شهرستانِ لوط (۲۸۱۷)

ای مُرده‌های زنده‌نما به کیفرگاهِ شهرهای لوط نگاه کنید. [«حَنوط» در لغت به معنی

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۰۶.
۲. در برخی از نسخه‌ها «بدگوهران» آمده است.
۳. خَراس: آسی که با چارواگردانند، آسیاب.

مواد خوشبویی است که پس از غسل دادن میّت بدان می‌زنند. پاره‌ای از این مواد، جسد را تا زمان‌های طولانی از پوسیدگی حفظ می‌کند. **مُردگان بی‌حنوط** کسانی هستند که ظاهراً زنده‌اند، یعنی دارای حیات حیوانی‌اند، امّا برحسب باطن، مُرده‌اند، زیرا فاقد حیات معنوی و زندگانی روحی و اخلاقی هستند. قرآن کریم نیز اینگونه انسان‌ها را «مُرده» خطاب می‌کند به‌عنوان نمونه به آیهٔ ۸۰ سورهٔ نمل رجوع شود. حضرت مسیح(ع) نیز فرمود: «بگذارید مردگان، مردگان را دفن کنند.»]

(۲۸۱۸) **پیل خود چه‌بُود؟ که سه مرغِ پَران کوفتند آن پیلکان را استخوان**

فیل دیگر چه بود که چند پرندهٔ درحال پرواز، استخوان آن فیلانِ بیچاره را درهم کوبیدند. [عدد «سه» در اینجا برای بیان تقلیل است نه عددی معیّن. یعنی مُشتی پرنده. بیت فوق اشاره است به داستان حملهٔ ابرهه و پرندگان ابابیل که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۱۴) دفتر اوّل آمده است.]

(۲۸۱۹) **اَضعفِ مرغان اَبابیل است و او پیل را بدْرید و، نپْذیرد رفو**

ناتوان‌ترین پرندگان، پرندهٔ ابابیل است که با همهٔ ضعف و کوچکی لشکر فیل‌ها را چنان از هم درید که جبران آن ممکن نبود. [اَبابیل (= دسته پرندگان) در قرآن جنبهٔ وصفی دارد، ولی در افواه به صورت اسم عَلَم بکار می‌رود.]

(۲۸۲۰) **کیست کو نشنید آن طوفانِ نوح؟ یا مَصافِ[1] لشکرِ فرعون و روح؟**

کیست که ماجرای طوفان نوح و یا نبرد سپاه فرعون و جبرئیل را نشنیده باشد؟ [منظور از «روح» در اینجا حضرت روح‌الامین یا جبرئیل است، چه مفسّران قرآن کریم در ذیل آیهٔ ۵۰ سورهٔ بقره نقل کرده‌اند که وقتی دریا به امر حق شکافته شد، فرعون بر اسبی نر سوار بود، در این موقع جبرئیل آمد و بر اسبی ماده سوار شد و پیشاپیش اسب فرعون حرکت کرد، اسب فرعون درپی او به راه افتاد تا آنکه به کام دریا فرو رفت و فرعون به هلاکت رسید[2].]

---

۱. **مَصافّ**: جمع مَصَفّ به معنی جای صف بستن، میدان جنگ، جای ایستادن است.

۲. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۱، ص ۱۰۷، **ابوالفتوح رازی**، ج ۱، ص ۱۷۴.

روحشان بشکست و اندر آب ریخت ذرّه ذرّه آبشـــان بـــرمی‌گسیخت (۲۸۲۱)

جبرئیل، سپاه فرعون را درهم شکست و همه را به آب دریا فرو ریخت. و آب نیز آنان را ذرّه ذرّه از هم متلاشی کرد. [همانطور که در شرح بیت قبل آمد، مولانا به روایتی که در میان مفسّران قرآن کریم نقل شده اشارت دارد و منظور او از «روح» حضرت روح‌الامین یعنی جبرئیل است. امّا برخی از شارحان مثنوی، متوجّه این نکتهٔ تفسیری نشده و مجبور شده‌اند بگویند: روحِ حضرت موسی آنان را درهم شکست، که این انصراف از مقصود بیت است.]

کیست کو نشـنید احـوالِ ثـمود؟ وآنکه‌صرصر[1]،عادیان‌رامی‌ربود؟ (۲۸۲۲)

کیست که سرگذشت قوم ثمود را نشنیده باشد؟ و نیز کیست که این خبر را نشنیده باشد که باد صرصر، قوم عاد را می‌ربود و به هوا بلند می‌کرد و پاره پاره‌شان می‌نمود. [رجوع شود به شرح بیت (۲۵۰۹) دفتر اوّل.]

چشم، باری در چنان پیلان گشـا که بُدندی پـیلْ‌کُش انـدر وَغـا[2] (۲۸۲۳)

به هرحال چشم خود را باز کن و آن قدرتمندانی را ببین که از فرط قدرت و غـایتِ نیرومندی حتّی فیل را از پای درمی‌آوردند. [منظور از «پیلان» در مصراع اوّل، اقوامی نظیر عاد و ثمود و فرعون و نمرود و پهلوانان و بهادران آنان است[3].]

آنـچنان پـیلان و شـاهانِ ظَـلوم زیرِ خشمِ دل، همیشه در رُجـوم[4] (۲۸۲۴)

آن‌گونه فیل‌ها و شاهان ستمکار که همواره آماج سنگباران خشمِ صاحبدلان‌اند.

تـــا ابـــد از ظـلمتی در ظـلمتی می‌روند و، نیست غَوْثی، رحمتی (۲۸۲۵)

این اقوام ستمگر تا ابد از یک تاریکی به تاریکی دیگر می‌روند و برای آنها هیچ نوع

---

۱. صَرْصَرْ: ر.ک. شرح بیت (۸۰۵) همین دفتر.
۲. وَغا: جنگ، داد و فریاد.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۰۹۲.
۴. رُجوم: جمع رَجْم به معنی سنگ، سنگسار کردن.

یاری و رحمتی نیست. [غَوْث در لفظ به معنی یاری و یاری کردن است، از غاثَ یَغُوثُ به معنی فریادرسنده نیز می‌آید. امّا در اصطلاح صوفیان به قطب و یا قطب‌الاقطاب اطلاق می‌شود، زیرا مورد التجای مردمان است. ر.ک. شرح بیت (۲۱۲۹) دفتر اوّل. مولانا در اینجا ظاهراً نظر به اصطلاح رسمیِ صوفیانهٔ آن ندارد و منظورش کلّی‌تر از اینهاست.]

(۲۸۲۶) نامِ نیک و بَد مگر نشنیده‌اید؟ جمله دیدند و شما نادیده‌اید؟

ای فریفتگان مگر شما نام نیک و بد را نشنیده‌اید؟ همهٔ مردم ماجرای انبیاء و اولیاء و اخبار منکران و حق‌ستیزان را شنیده‌اند امّا شما هنوز نشنیده‌اید؟ یعنی در حقیقت شنیده‌اید امّا عبرت نگرفته‌اید. [به قول فرمایش حضرت امیرمؤمنان(ع): مااَکْثَرَ الْعِبَرَ وَ اَقَلَّ الْاِعْتبارَ[1]. «چه بسیار است مایه‌های عبرت‌آموزی و چه اندک است، عبرت گرفتن.»]

(۲۸۲۷) دیده را نادیده می‌آرید لیک چشمتان را واگشاید مرگ نیک

شما حق ستیزان، چیزی را که دیده‌اید وانمود می‌کنید که واقعاً هنوز ندیده‌اید. یعنی تجاهل و تغافل می‌کنید و خود را به آن راه می‌زنید که اصلاً آن را ندیده‌اید و چیزی درک نکرده‌اید. امّا بدانید که مرگ، چشم باطن شما را خوب باز خواهد کرد. [چنانکه به فحوای آیهٔ ۲۲ سورهٔ ق پس از آنکه آدمی بدان نشئه درآید پرده‌های دنیوی از برابر چشمانش فرو می‌افتد و حقایق عالَم را ادراک خواهد نمود. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۹۰) دفتر اوّل.]

(۲۸۲۸) گیر عالَم پُر بُوَد خورشید و نور چون روی در ظلمتی مانند گور

فرض کن که جهان از خورشید و انوار آن آکنده باشد، امّا وقتی که تو در جایی تاریک مانند گور، خود را مخفی کرده‌ای. [ادامهٔ مطلب در بیت بعدی آمده است. مصراع دوّم بیت فوق را هم می‌توان متعلق به بیت بعدی فرض کرد و هم به صورت مستقل. و این در صورتی است که آن را استفهامی معنی کنیم: فرض کن که جهان آکنده از خورشید و انوار آن باشد، پس چرا تو به‌جایی تاریک مانند گور می‌روی؟ امّا وجه اوّل

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت شمارهٔ ۲۸۹.

مناسب‌تر است. در پاره‌ای از نسخه‌ها«گور» را «کور» نوشته‌اند.]

بی‌نصیب آیی از آن نورِ عظیم بسته‌روزن باشی از ماهِ کریم (۲۸۲۹)

در آن صورت، تو از انوار درخشان و عظیم آن بی‌بهره خواهی بود و روزنهٔ قلبت از درخشش آن ماه که کریمانه و بی‌دریغ بر همگان می‌تابد بسته می‌ماند. [منظور از ماهِ کریم تجلّیات حضرت حق‌تعالی است که بیدریغ است و معلَّل به هیچ علّتی نیست. زیرا حضرت وهّاب، رحمت واسعهٔ خود را بر همهٔ موجودات افاضه وجود می‌فرماید.]

تو درونِ چاه رفتستی ز کاخ چه گنه دارد جهان‌هایِ فراخ؟ (۲۸۳۰)

تو که از کاخ به درون چاه رفته‌ای، جهان‌های پهناور چه گناهی دارند؟ یعنی تو که از مرتبهٔ عالی فضل و کمال روحی و اخلاقی به چاهِ تنزّلات معنوی و اخلاقی فروافتاده‌ای بزرگان علم و معرفت و پرچمداران فضل و کمال چه گناهی دارند؟ بلکه ابلاغ پیام کرده‌اند.

جان که اندر وصفِ گرگی مانَد او چون ببیند رویِ یوسف را؟ بگو (۲۸۳۱)

به عنوان مثال آن روحی که در صفات حیوانی و درندگی مانده باشد، بگو ببینم چنین کسی چگونه می‌تواند جمال با کمال یوسف حقیقت را مشاهده کند؟

لحنِ داودی به سنگ و کُه رسید گوشِ آن سنگین دلانَش کم شنید (۲۸۳۲)

مثال دیگر، آواز دلنواز حضرت داود(ع) سنگ و کوه را نیز شنوا کرد، امّا آن حق‌ستیزان سنگدلی که در عهد آن حضرت بودند آن آواز را کمتر شنیدند. [طبق آیهٔ ۱۰ سورهٔ سبأ، کوه‌ها و پرندگان نیز با داود(ع) همنوا و هم‌تسبیح شدند. رجوع شود به شرح بیت(۷۰۳) همین دفتر. مصراع دوّم تداعی‌گر مضمونِ آیهٔ ۷۴ سورهٔ بقره است که قلب برخی از انسان‌های مسخ شده از سنگ هم سخت‌تر است.]

آفرین بر عقل و بر انصاف باد هر زمان، واَللّهُ اَعْلَم بِالرَّشاد (۲۸۳۳)

همواره بر عقل و انصاف، درود و آفرین بادا. و خداوند به راه راست داناتر است.

(۲۸۳۴) صَدِّقُوا رُسْلاً کِراماً یا سَبا صَدِّقُوا رُوحاً سَبا[۱] ها مَنْ[۲] سَبا

ای قوم سبا، آن رسولان بزرگوار را تصدیق کنید. و تصدیق کنید آن روحی را که خداوند به کمند عشقِ خود گرفتار کرده است.

(۲۸۳۵) صَدِّقُوهم، هُمْ شُمُوسٌ طالِعَة یُؤْمِنُوکُمْ[۳] مِنْ مَخازِی[۴] الْقارِعَة[۵]

رسولان بزرگوار الهی را که به منزلهٔ خورشید پرتوگستر هستند تصدیق کنید تا ایشان شما را از مایه‌های خواری و رسواییِ روز رستاخیز در پناه خود گیرند.

(۲۸۳۶) صَدِّقُوهُمْ، هُمْ بُدورٌ زاهِرَة[۷] قَبْلَ أنْ یُلْقُوکُمْ[۸] بِالسّاهِرَة[۹]

رسولان بزرگوار الهی را تصدیق کنید که آنها ماه‌های تابان‌اند، پیش از آنکه فرشتگان، شما را به عرصهٔ قیامت افکنند. [اگر «یَلْقُوا» بخوانیم، یعنی از باب ثلاثی مجرّد بگیریم معنی مصراع دوم اینست: پیش از آنکه آن رسولان، شما را در عرصهٔ قیامت ملاقات کنند.]

(۲۸۳۷) صَدِّقُوهُمْ، هُمْ مَصابیحُ الدُّجیٰ[۱۰] اَکْرِمُوهُمْ، هُمْ مَفاتیحُ الرَّجا

رسولان بزرگوار الهی را تصدیق کنید که اینان چراغ‌های ظلمات و تاریکی‌ها هستند.

---

۱. سَبا: اسیر کرد. فعل ماضی ناقص یائی است: سَبیٰ یَسْبی و مصدر آن سَبْی (= اسیر کردن) است.

۲. مَنْ: کسی که. کنایه از حضرت حق است.

۳. یُؤْمِنُوا: فعل مضارع از باب اِفعال و مصدر آن ایمان به معنی پناه دادن و زینهار دادن. نون جمع آن ساقط است زیرا جواب فعل امر (صَدِّقوا) است.

۴. مَخازی: جمع مَخْزاة به معنی علّتِ خواری و ذلّت و یا رسوائی.

۵. قارِعَة: کوبنده، از نام‌های قیامت.

۶. بُدور: جمع بَدْر به معنی قرص کامل ماه.

۷. زاهِرة: درخشان، تابان، مصدر آن زُهور (= درخشیدن) است.

۸. یُلْقُوا: فعل مضارع از باب اِفعال و مصدر آن اِلْقاء (= افکندن) است.

۹. ساهِرَة: روی زمین، زمین قیامت. از ریشهٔ سَهَر به معنی شب‌زنده‌داری کردن است. عرب، بیابان را ساهرة نامد، زیرا انسان در آن وادی از ترس بیدار می‌ماند. همینطور عرصهٔ قیامت، عرصهٔ بیداری است نه خواب. (ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۴۲۹ و ۴۳۱)

۱۰. دُجیٰ: جمع دُجْیَه به معنی تاریکی و یا ظلمتی که ابر ایجاد می‌کند. از مصدر دَجْو به معنیِ تاریک شدن.

آنان را گرامی بدارید که ایشان کلیدهای امیدند.

صَدِّقُوا مَنْ لَیْسَ یَرْجُو خَیْرَکُمْ لاتَضِلُّوا[1]، لاتَصُدُّوا غَیْرَکُمْ (۲۸۳۸)

رسولان بزرگوار الهی را تصدیق کنید که از شما امید و انتظار نیکی ندارند. گمراه نشوید و دیگران را از طریق حق بازندارید.

پارسی گوییم، هین تازی بهل هندویِ آن تُرک باش ای آب و گِل (۲۸۳۹)

بهتر است به فارسی حرف بزنیم، پس عربی حرف زدن را فعلاً کنار بگذار. ای انسانی که خمیرمایه‌ات از آب و گِل است، بندهٔ حضرت معشوق باش. [در اینجا «هندو» کنایه از بنده و خادم و «ترک» کنایه از معبود حقیقی است. توضیح «آب و گِل» نیز در شرح بیت (۱۸۱۷) دفتر دوّم آمده است.]

هین گواهی‌هایِ شاهان بشنوید بگرویدند آسمان‌ها، بگروید (۲۸۴۰)

بهوش باشید و گواهی‌ها و تأییدات آن شاهان را که بار رسالت بردوش گرفته‌اند. بشنوید که حتّی آسمانیان و فرشتگان نیز به آنان ایمان آورده‌اند، پس شما نیز به آنان ایمان آورید.

معنیِ حَزْم و مثالِ مردِ حازم

یا به حالِ اوّلینان بنگرید یا سویِ آخِر به حزمی در پَرید (۲۸۴۱)

ای قوم، یا در احوال جوامع پیشین بدقّت بنگرید و از آن عبرت برگیرید، و یا خود با احتیاط و دوراندیشی به سوی آینده پرواز کنید. [خوارزمی گوید: «بدان که حزم، نوری است از انوار عقلِ مرشدِ ظلمت‌زدای؛ و مشعلی است از مشاعلِ خردِ راهنمای که فروغِ آن نور از تیرگی سوءالظن زاید و پرتو آن مشعله از تاریکیِ بدگمانی خیزد. پس آنچه در روایت آمده است که: اَلْحَزْمُ سُوءُ الظَّن از قبیل اطلاقِ اسم ملزوم است بر لازم؛ بدان معنی که منشأ حزم،

---

۱. لا تَضِلُّوا: گمراه نشوید. و اگر آن را از باب اِفعال (لاتُضِلُّوا) هم فرض کنیم جایز است، یعنی: گمراه نکنید.

سوءظن است[1].» مولانا در این بیت مخاطبان را به عبرت گرفتن از تاریخ فراخوانده است.]

(۲۸۴۲) حَزْم چه بُوَد؟ در دو تدبیر احتیاط از دو آن گیری که دُور است از خُباط

دوراندیشی چیست؟ دوراندیشی، احتیاط کردن میان دو تدبیر است، چنانکه از میان آن دو تدبیر، آن تدبیر را اختیار کنی که از اشتباه و لغزش بدور است.

(۲۸۴۳) آن یکی گوید: درین ره هفت روز نیست آب و، هست ریگِ پایْ سوز

برای مثال، یکی به تو می‌گوید: در این راهِ هفت روزه، آبی وجود ندارد، سراسر این راه مالامال از ریگ‌هایی است که پا را می‌سوزاند. [منظور از این شخص، حق تعالی و انبیاء و اولیاست که هماره مردمان را به برگرفتن توشهٔ معنوی برای درنوردیدن عقبهٔ آخرت تشویق می‌کنند.]

(۲۸۴۴) آن دگر گوید: دروغ‌ست این، بران که به هر شب چشمه‌یی بینی روان

امّا شخصِ دیگری پیدا می‌شود و به تو می‌گوید: این حرف دروغ است؛ مترس، تو در این راه حرکت کن که هر شب، چشمهٔ آبی روان خواهی دید. [این شخص نیز مثالِ شیطان و اعوانِ اوست که سخنان حق را تکذیب می‌کنند و مردم را از برگرفتن توشه‌های معنوی بازمی‌دارند.]

(۲۸۴۵) حزم آن باشد که برگیری تو آب تا رهی از ترس و، باشی بر صواب

دوراندیشی آن است که تو آب برداری تا از ترس نجات پیدا کنی و کاری صحیح و صواب انجام داده باشی. [اگر در این جهان توشهٔ تقوی و عمل صالح برگیری از دو حال خارج نیست؛ اگر فرضاً قیامت و دار آخرت، پوچ و بی‌اساس باشد، تو ضرر نکرده‌ای. و اگر راست باشد که مسلّماً تو منتفع خواهی بود و منکرانِ قیامت، خاسر و زیانکار.]

(۲۸۴۶) گر بُوَد در راه آب، این را بریز ور نباشد، وای بر مردِ ستیز

اگر در آن راه فرضاً آب وجود داشت، تو ذخیرهٔ آب خود را روی زمین می‌ریزی. و اگر

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۰۷.

آبی در کار نبود، وای به حال آن کسی که تو را از برداشتن آب منع می‌کرد. [خوارزمی گوید: «اگر روی به مقصدی آورده باشی و قصد طوافِ کویِ مقصودی کرده و قدم در طریق نهاده و عنانِ اختیار به دستِ بدرقهٔ شفیق داده، اگر بدرقهٔ طریق یا بعضی از رفقا گویند که از این منزل تا هفت روز، آب نیست و جز ریگِ پای‌سوز و غیرسراب نیست، و بعضی گویند صورتِ حال براین منوال نیست بلکه هر روز چشمه‌ای است پُر از آبِ زلال و حوضی است از آب صافیِ مالامال، لاجرم چون عمل به حزم واجب است باید که اوّلاً به حال اوّلینان نظر اندازی و از سرِ استبصار به استخبارِ اخبار ایشان پردازی که بواسطهٔ انکار انبیاء و متابعتِ شیطان و نفس و هویٰ چگونه در هلاکت افتاده‌اند و سرمایهٔ سعادت دو جهان از دست داده و بواسطهٔ دوستیِ دشمن، پدر خویش ملک خلافت خراب ساخته و از سر جلادت و مردی به کینه کشیدن از آن دشمن نپرداخته[۱].»]

ای خلیفه‌زادگان، دادی کنید حزم، بهرِ روزِ میعادی کنید (۲۸۴۷)

ای فرزندانِ آدم(ع) که وی خلیفهٔ حضرت حق تعالی در روی زمین است، برای روز موعودِ قیامت، دوراندیشی داشته باشید. [زیرا به فحوای آیهٔ ۳۰ سورهٔ بقره، حق‌تعالی آدم را خلیفهٔ خود در روی زمین کرد: اِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائکَةِ اِنّی جاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلیفَةً... «یاد آر زمانی را که پروردگارت به فرشتگان همی گفت که من در روی زمین جانشینی بگمارم...»]

آن عدوّی کز پدرْتان کین کَشید سویِ زندانش ز عِلّیّین[۲] کَشید (۲۸۴۸)

همان دشمنی که از پدر شما انتقام گرفت و او را از بهشت برین به سوی زندان دنیا انداخت، همو چنین کرد: [به بیت بعدی دقت شود.]

آن شهِ شطرنجِ دل را مات کرد از بهشتش سُخرهٔ آفات کرد (۲۸۴۹)

حضرت آدم(ع) را که در صفحهٔ شطرنج جهانِ عرفان و معنویّت، پادشاه و خواجهٔ همگان بود، مقهور حیله و ترفند خود کرد و از بهشتی که در آنجا سکونت داشت اِخراج کرد

---

۱. بیشین.

۲. عِلّیین: ر.ک. شرح بیت (۶۴۱) دفتر اوّل.

و بازیچهٔ دست رخدادهای ناگوار نمود. [چنانکه در آیهٔ ۳۶ سورهٔ بقره آمده است: فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَ قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ... «پس ابلیس، آدم و حوّا را بی‌راه کرد و آنان را از آنچه در آن بودند (نعیم بهشت) بیرون کرد و ما به آنها گفتیم جملگی (به زمین) هبوط کنید که بعضی دشمن بعضی دیگر خواهید بود.»]

(۲۸۵۰) چند جا بندش[۱] گرفت اندر نبرد تا به کُشتی در فگندش روی زرد

در اثنایِ کُشتی چند بار کمرگاهِ حضرت آدم را گرفت تا اینکه سرانجام او را برزمین زد و شرمسارش کرد. [از شهر بن حوشب روایت شده که آدم از شرمِ کردهٔ خویش، سیصد سال سر به آسمان برنداشت[۲].]

(۲۸۵۱) اینچنین کرده‌ست با آن پهلوان سُست سُستش منگرید ای دیگران

شیطان که با پهلوان عرصهٔ فضل و کمال (یعنی آدم) چنین کرد، پس شما ای فرزندان آدم، مبادا شیطان را دست کم بگیرید.

(۲۸۵۲) مادر و باباییِ ما را آن حسود تاج و پیرایه به چالاکی ربود

آن حسودِ بدخواه (یعنی شیطان) زیورِ مادر و تاجِ پدر ما را با زرنگی و تردستی خاصّی دزدید. [بنا به نقلِ برخی از مفسّران قرآن کریم و مورخان اسلامی، پس از آنکه آدم و حوّا به زمین هبوط کردند بر سر آدم، تاجی از برگ‌ها و شاخه‌های بهشتی بود که بخوشید و برگ‌های آن فرو ریخت و باد پراکنده‌اش کرد[۳]. بنابراین در بیت فوق یکی از صنایع علم بدیع یعنی لفّ و نشرِ مشوّش بکار رفته است.]

(۲۸۵۳) کردشان آنجا برهنه و زار و خوار سال‌ها بگریست آدم زار زار

شیطان، آدم و حوّا را در آنجا (بهشت)، عریان و خوار و زار کرد و آدم پس از خروج از

---

۱. بَنْد: ریسمان، ریسمانی ابریشمی که به کمر بندند.
۲. ر.ک. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱، ص ۱۴۰.
۳. ر.ک. پیشین، ج ۱، ص ۱۴۴، اخبارالزمان، ص ۶۶.

بهشت، سال‌ها زار زار گریست. [مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۲۶ سورهٔ اعراف: یا بَنی آدَمَ لا یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطانُ کَما اَخْرَجَ اَبَوَیْکُمْ مِنَ‌الْجَنَّةِ یَنْزِعُ عَنْهُما لِباسَهُما لِیُرِیَهُما سَوْآتِهِما اِنَّهُ یَراکُمْ هُوَ وَ قَبیلُهُ مِنْ حَیْثُ لا تَرَوْنَهُمْ. «ای آدمیزادگان مباد که شیطان، شما را بفریبد، چنانکه پدر و مادر شما را (با فریب) از بهشت بیرون کرد، جامه‌هاشان را از تنشان بدر آورد تا شرمگاهشان را به‌ایشان بنمایاند. او وکسانِ او ازجایی‌که شما نمی‌بینیدشان، شما را می‌بینند.»]

که ز اشکِ چشمِ او رویید نَبْت[1] که چرا اندر جریدهٔ[2] لاست[3] ثبت (۲۸۵۴)

از اشک چشم آدم، گناهان بسیاری رویید. [طبق روایات برخی از مفسّران قرآن کریم و مورخان، آدم پس از آنکه از بهشت رانده شد بر سر کوه سرندیب، سر بر سجده نهاد و صدسال همی‌گریست، چندانکه از آبِ دیدگان او، جویبارانی روان گشت و پیرامون آن کوه، گیاهانی فراوان رویید و به مَرغزاری تبدیل شد[4]. مولانا در مصراع اوّل به این روایت نظر دارد. امّا مصراع دوّم را بر چند وجه می‌توان حمل کرد. در بیشتر نسخه‌های مثنویِ معنوی، «جریدهٔ» با همزه که علامت اضافه‌شدن کلمه‌ای به کلمهٔ دیگر است، نوشته شده یعنی «جریده» به «لا» اضافه شده است. در این صورت، مصراع دوّم را می‌توان لااقل به دو وجه معنی کرد: آدم می‌گریست که چرا نام من در دفترِ عصیان‌گران و نافرمانان امر الهی ثبت شده است؟ وجه دیگر: مراد از لا، هستی موهوم و سایه‌وارِ ماسِوی‌الله است که در واقع نیستِ هست نماست. بنابراین گریستن آدم از آنرو بود که چرا من از عالم وحدتِ ذات الهی به کثرتِ این جهانِ ظلمانی هبوط کرده‌ام[5]؟ و درصورتی‌که «جریده» را مضاف به «لا» ندانیم مصراع دوم را می‌توان اینگونه معنی‌کرد: آدم برای این‌گریست‌که چرا درنامهٔ اعمالِ او، نفی طاعت و عدم انقیاد نسبت به‌امر الهی ثبت شده است[6]؟ یعنی او می‌گفت: من که همواره مطیع اوامر الهی بودم چرا این بار نامم در دفترعصیان‌گران ثبت شده است؟ وجوه‌دیگری نیز هست‌که مناسب‌ترین‌آن‌هاگفته شد.]

---

۱. نَبْت: گیاه.

۲. جَریده: دفتر، دفتر اعمال.

۳. لا: ر.ک. شرح بیت (۱۷۵۹) دفتر اوّل.

۴. ر.ک. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۴.

۵. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۰۷.

۶. ر.ک. المنهج‌القوی. ج ۲، ص ۳۸۳.

(۲۸۵۵) تـو قـیاسی گـیر طـرّاریش را که چنان سَروَر، کَنَد زو، ریش[۱] را

ای آدمیزاده، تو حیله‌گری و نیرنگبازی شیطان ملعون را از اینجا قیاس کن که چنان سالار دین و ایمانی (یعنی آدم) از دست آن ملعون، ریش خود را کند یعنی دچار ناراحتی و پریشانی شد.

(۲۸۵۶) اَلْحَذَر ای گِلْ‌پَرستان از شرش تیغِ لا حَوْلی زنید اندر سرش

ای دنیاپرستان و ای تن‌پروران از شرّ و گزند شیطان بپرهیزید و شمشیر بُرّانِ **لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ الّا بِاللّه**[۲] را بر فرق سرش بکوبید. [ذکرِ لا حَوْلَ وَلا قُوَّة... از اذکار شریفی است که اگر با معرفت و توجّه خوانده شود قطعاً در دفع سلطهٔ شیطان و غلبه و صولتِ هوایِ نفس و دفع خواطر و خیالات هول‌انگیز مؤثّر است.]

(۲۸۵۷) کـو همی‌بیند شما را از کمین که شما او را نمی‌بینید هین

بدانید که شیطان شما را از کمینگاهِ خود می‌بیند درحالی که شما او را نمی‌بینید. [این بیت اشاره است به قسمتی از آیهٔ ۲۶ سورهٔ **اعراف** که توضیح آن در شرح بیت (۲۸۵۳) همین دفتر آمده است.]

(۲۸۵۸) دایماً صیّاد ریزد دانه‌ها دانه پیدا باشد و، پنهان دَغا[۳]

برای مثال، شکارچی پیوسته دانه می‌ریزد، هرچند دانه‌ها پیداست، امّا دام و نیرنگ پنهان است. [شیطان مانند صیّادی است که دانه‌های خود را به صورت لذّات نفسانی و حبّ جاه و مال در عرصهٔ این دنیا می‌پاشد و آدمیان خام طمع را صید می‌کند. برای همین است که در برخی از آیات قرآن کریم مانند آیهٔ ۴۳ سورهٔ **انعام** عملِ «تزیین» بدو نسبت داده شده است، چنانکه در آیهٔ ۱۸ سورهٔ **یوسف**، عمل «تسویل»[۴] به نفس انتساب یافته است.]

---

۱. ریش کَنْدن: تشویشِ بیفایده کردن. (امثال و حکم، ج ۲، ص ۸۸۶)

۲. ر.ک. شرح بیت (۲۰۶) دفتر دوّم.

۳. دَغا: مکر و فریب.

۴. تزیین و تسویل معنایی نزدیک به هم دارند، چه تسویل به معنی اینست که کاری ناپسند را درنظر کسی زیبا و جذّاب جلوه دهند.

هـر کـجا دانـه بـدیدی، اَلـحَذَر تا نبندد دام، بـر تـو، بـال و پـر (۲۸۵۹)

بنابراین هرجا که دانه‌ای می‌بینی احتیاط را از دست مده تا مبادا دامِ پنهان، بال و پر تو را ببندد.

زآنکه مرغی‌کو به ترکِ دانه کرد دانه از صحرایِ بـی‌تزویر خَـورد (۲۸۶۰)

زیرا پرنده‌ای که دانه‌های نهاده شده در دام‌ها را رها کند، قطعاً او از صـحرای بـی‌دام و کمین دانه خواهد خورد. [هر که از لذّات نفسانی و امیال شیطانی بپرهیزد از صحرای بی‌کرانِ حقیقت بهره‌مند خواهد شد.]

هم بدآن قانع شد و، از دام جَست هیچ دامی پرّ و بـالش را نـبست (۲۸۶۱)

به آن دانهٔ بی‌دام و کمین قناعت می‌کند و از دام شیطانی می‌رهد و در نتیجه هیچ دامی از دام‌های دنیایی و شهوانی نمی‌تواند بال و پر عقل و فکرتِ او را ببندد.

وَخامتِ کارِ آن مرغ که ترکِ حزم کرد از حرص و هویٰ

خلاصهٔ داستان

پرنده‌ای بر بالای دیواری نشسته بود و در آن حوالی به دانه‌هایی نگاه می‌کرد که درون دامی ریخته بودند. گاهی به پهنهٔ فراخ هامون می‌نگریست و گاه بـه دانـه‌ها. هـم در انـدیشهٔ زندگی آزاد صحرا بود و هم دل به دانه‌ها بسته بود. نمی‌دانست چه کند. از دانه‌ها چشم پوشد و به سوی صحرا و زندگی رها و آزاد خود پرگشاید و یا به سوی لذّت خوردن دانه‌هایی که به اسارت و یا کشتن او می‌انجامد حرکت کند؟

سرانجام وسوسهٔ دانه او را مقهور خود می‌کند و به سوی دام می‌رود و اسیر مـی‌شود. پرنده‌ای دیگر در همان حوالی بود، دام و دانه را دید امّا دچار وسوسه نشد. شادمان بال و پر گشود و به سوی صحرا پرواز کرد.

* * *

مأخذ این داستان، حکایتی است که در بیت (۱۲۲۰ ـ ۱۲۰۲) دفتر اوّل آمده است.

*

داستان این دو پرنده، نقد حال آدمیان است. آدمی هـماره در درون خـود، تـقابل دو نیروی خیر و شر را نظاره می‌کند. از یک سو عقل مآل اندیش او را به ترک لذّاتِ زودگذر و ویرانگر می‌خواند و از سویی دیگر نفسِ شهوتْ‌جو او را به سوی دامگاه شهوات و نفسانیات برمی‌انگیزد. انسان‌های معتدل و پرواپیشه، دل به هوس‌های بنیان‌کن نمی‌سپرند و از همهٔ دام‌ها

و دانه‌های آن می‌پرهیزند، امّا انسان‌های نامعتدل و لذّت‌پو، دل در گـرو دانـهٔ لذّات نـفسانی می‌نهند و مآلاً کارشان به تباهی می‌کشد.

* * *

(۲۸۶۲) **باز مرغی فـوقِ دیـواری نشست دیـده سـویِ دانـهٔ دامـی بـبست**

بار دیگر پرنده‌ای بالای دیواری نشست و چشم به دانه‌ای دوخت که درون دامی بود.

(۲۸۶۳) **یک نظر او سویِ صحرا مـی‌کند یک نظر حرصش به دانه می‌کشد**

آن پرنده یک نگاه به جانب صحرا (و آزاد زیستن) می‌کند و یک نگاهِ آزمندانه به دانهٔ درونِ دام.

(۲۸۶۴) **این نظر با آن نظر چالیش[1] کـرد نـاگـهانی از خِـرَد خـالیش کـرد**

این دو نگاه با یکدیگر به جدال پرداختند؛ و ناگـهان خـرد و دوراندیشیِ آن پـرنده مغلوب نگاهِ آزمندانهٔ او شد و در نتیجه آن پرنده، جانب حزم و احتیاط را از دست داد.

(۲۸۶۵) **باز، مـرغی کآن تـردّد را گـذاشت ز آن‌نظر برکند و، بر صحرا گماشت**

امّا پرنده‌ای که شک و تردید را کنار گذاشت و از آن دانهٔ هلاکت‌بار چشم برداشت و به‌سوی صحرا (و آزاد زیستن) چشم دوخت. [تتمهٔ کلام در بیت بعدی آمده است.]

(۲۸۶۶) **شـاد پـرّ و، بـالِ او بَـخّاً[2] لَـهُ تـا اِمـامِ جـمله آزادان شـد او**

آفرین برآن پرنده که با شادمانی به پرواز درآمد و حتّی پیشوایِ هـمهٔ آزادگـان شـد. [پرندگان آسمان سلوک نیز همینگونه‌اند؛ چشمِ طمع از لذایذ دنیوی برمی‌دارند و به بـلندایِ فضل و کمال روحی می‌نگرند و با سائقهٔ طاعت و ریاضت و ترکِ شهوات حیوانی، آسـمان عرفان را درمی‌نوردند.]

---

۱. چالیش: چالش، زد و خورد، جنگ و جدال.

۲. بَخّ: زهی، آفرین، از کلمات تحسین در زبان عربی است. در اینجا به صورتِ منصوب (بَخّاً) آمده زیـرا مفعول مطلق است و عاملِ آن نیز محذوف. گاه برای مبالغه و تأکید، مکرّر می‌آید.

هر که او را مقتدا سازد، بِرَست　　در مقامِ امن و، آزادی نشست　　(۲۸۶۷)

هرکس از سالکان و طالبان، آن پرندهٔ محتاط و دوراندیش را پیشوای خود سازد، به مرتبهٔ ایمنی نفس و آزادگی روحی خواهد رسید.

ز آنکه شاهِ حازمان آمد دلش　　تا گلستان و چمن شد منزلش　　(۲۸۶۸)

زیرا قلب شریف آن پیشوا، شاهِ آدم‌های دوراندیش است و نتیجتاً هرکس بدو اقتدا کند جایگاهش گلزار معرفت و سبزه‌زار حکمت است.

حزم ازو راضیّ و، او راضی ز حزم　　اینچنین کن، گر کنی تدبیر و عزم　　(۲۸۶۹)

دوراندیشی از او خشنود است و او نیز از دوراندیشی، خشنود، حال، تو نیز ای سالک اگر تدبیر و عزمی داری همین‌سان عمل کن. [منظور از «حزم از او راضی» اینست که خالقِ حزم یعنی پروردگار از شخصِ دوراندیش راضی است. در این صورت، مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۸ سورهٔ بیّنه: رَضِیَ‌اللّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ذٰلِکَ لِمَنْ خَشِیَ رَبَّه. «خداوند از ایشان خشنود است و ایشان از اوخشنود. و این پاداش‌کسی است که از پروردگار خود ترسد.» مصراع اوّل، حامل این وجه نیز هست: این دوراندیشان از جزای عاجل حزم خود، خرسندند[۱].]

بارها در دامِ حرص افتاده‌یی　　حلقِ خود را در بُریدن داده‌یی　　(۲۸۷۰)

تاکنون چندین بار به سبب عدم دوراندیشی به دام حرص و طمع افتاده‌ای و گلوی خود را به تیغ هلاکت و پریشانیِ روحی سپرده‌ای. [خوارزمی گوید: «امّا مرغی که چشم بصیرتِ او به حرص، پوشیده باشد و نوش نصیحتِ حازمانِ مشفق هم نیوشیده، نظری به سوی صحرا نکند و نظری به سوی دانه اندازد، عاقبتش حرص، محبوسِ آن دام سازد و پر و بالِ او به دام بسته[۲].»]

بازت آن توّابِ لطف، آزاد کرد　　توبه پذرفت و، شما را شاد کرد　　(۲۸۷۱)

امّا لطف و کرم خداوندِ توبه‌پذیر، شامل حال تو شد و از بند اسارتِ آن، آزادت کرد.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۱۰۷.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۰۸.

توبهٔ شما را پذیرفت و شما را شادمان کرد.

(۲۸۷۲) گفت: اِنْ عُدْتُمْ کَذا، عُدْنا کَذا نَحْنُ زَوَّجْنَاالْفِعالَ بِالْجَزا

حق تعالی فرمود: اگر شما دوباره به اعمال ناپسندِ پیشینِ خود بازگردید، ما نیز به کیفر دادنِ شما بازمی‌گردیم. ما اعمال آدمیان را با جزای مخصوصِ آن مقارن و همساز کرده‌ایم. [اشاره به آیهٔ ۸ سورهٔ اِسراء: عَسیٰ رَبُّکُمْ اَنْ یَرْحَمَکُمْ وَ اِنْ عُدْتُمْ عُدْنا وَ جَعَلْنا جَهَنَّمَ لِلْکافِرینَ حَصیراً. «امید است که پروردگار شما، برشما رحم آورد. و اگر به اعمالِ ناپسندِ خود، بازگردید، ما نیز به کیفر شما بازگردیم و دوزخ را برای کافران، زندان سازیم.»]

(۲۸۷۳) چونکه جُفتی را برِ خود آورم آید آن جُفتش دَوانه لاجَرَم

برای مثال، هرگاه یکی از جفت‌ها را نزد خودم آورم، آن جفتِ دیگر نیز ناگزیر دوان دوان نزد من آید. [اصلِ سنخیّت و رابطه میان پدیده‌های مُتناظر همین است؛ یعنی حصولِ هرکدام، موجب حصول دیگری می‌شود، مثلاً حرارت، موجب انبساط فلز و بُرودت، باعث انقباض آن می‌شود؛ و یا طلوع خورشید، روزِ پُرفروز را به دنبال دارد و غروبِ آن، شبِ دیجور را.

تو همه کارِ جهان را اینچنین کُن قیاس و چَشم بگشا و ببین

بنابراین حق تعالی برای هر عملی، عکس‌العملی خاص نهاده است.]

(۲۸۷۴) جُفت کردیم این عمل را با اثر چون رسد جُفتی، رسد جفتی دگر

در اینجا مولانا از قولِ حضرت پروردگار گوید: ما این عمل را با آثار و تبعاتِ آن همراه و مقارن کرده‌ایم. بنابراین هرگاه یکی از پدیده‌های متناظر به ظهور رسد، آن دیگری هم پدید می‌آید.

(۲۸۷۵) چون رُباید غارتی[۱] از جُفت، شُوی جُفت می‌آید پسِ او، شُویْ جُوی

برای مثال، هرگاه یک نفر غارتگر از یک زوج، شوهر را بگیرد و برباید و با خود ببرد، زن به‌دنبال شوهرش می‌دود و او را می‌جوید. [بیت فوق، این نکته را القا می‌کند که در صورتی

---

۱. غارتی: غارتگر، راهزن.

زن دنبال شوهر ربوده شده‌اش می‌رود که قلباً او را دوست داشته باشد، و چنانچه از شویِ خود، خونین‌دل باشد، اصلاً سراغ او را نمی‌گیرد (مگر به اقتضای مصالحی). حق‌تعالی نیز اگر اعمال آدمیان را در ترازوی عدل خود نهد، غالب آنها مردود و معذّب خواهند شد، امّا او به اقتضای رحمت واسعهٔ خود، اعمال آدمیان را در ترازوی فضل و لطف خویش می‌نهد و در نتیجه مغفرت او شامل جمّ غفیری از خلایق می‌شود.]

بارِ دیگر سویِ این دام آمدید　　خاک اندر دیدهٔ توبه زدید　　(۲۸۷۶)

ای خام‌اندیشانی که جانب احتیاط و دوراندیشی را رعایت نکرده‌اید، شما دوباره به سوی دام حرص و هویٰ آمدید و خاکِ عصیان برچشم توبه ریختید. یعنی دوباره توبهٔ خود را شکستید.

بازت آن توّاب بگشاد آن گره　　گفت: هین بگریز،روی این‌سو مَنِه　　(۲۸۷۷)

ولی خداوندِ توبه‌پذیر، گره از کارِ شما گشود. یعنی شما را از بند هویٰ و کمند شیطان رهانید و فرمود: بهوش باشید و فرار کنید و دیگر این طرف‌ها پیدایتان نشود.

باز چون پروانهٔ نسیان[1] رسید　　جانتان را جانبِ آتش کشید　　(۲۸۷۸)

لیکن دوباره، پروانهٔ فراموشی به پرواز درآمد و روح شما را به سوی آتش شهوات کشید. [اکبرآبادی معتقد است که همزهٔ «پروانه» همزهٔ اضافه نیست، بلکه برای رعایت وزن شعر آمده است. بنابراین، «پروانه» به «نسیان» اضافه نشده است و «چون» حرف شرط نیست بلکه حرف تشبیه است. پس مصراع اوّل چنین معنی می‌شود: «دوباره فراموشی، مانند پروانه به شما رسید[2].» هرچند این وجه در معنی فرقی با وجه نخست ندارد، امّا تکلّف‌بار است. استاد زرین‌کوب می‌نویسد: «مولانا، لفظ «پروانه» را به نحوی بکار می‌برد که هم معنی اجازه و جواز دارد و هم متضمّن معنی پروانه‌ای که در عرفِ شعرا با آتش سر و سرّ عاشقانه‌ای دارد هست. چرا که وقتی در اینجا می‌گوید پروانهٔ نسیان رسید و جان شما را به سوی آتش کشانید، در عین حال هم اشارت به حکم و فرمان حق است که به موجب آن، نسیان بر انسان عارض

---

۱. پروانهٔ نسیان: اضافهٔ تشبیهی است. یعنی فراموشی ونسیانی‌که مانند پروانه دائماً درحال رفت و آمد است.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۰۷.

می‌شود و او را بدانچه هلاک و دمار اوست سوق می‌دهد، هم در همان حال مثل اینست که اشارت به رسیدن پروانهٔ بی‌پروائی باشد که مظهر فراموشی و رمز بیخودی است و تا از راه می‌رسد آهنگ آتش می‌کند و جان هرکس را هم که مثل آن، سبکبال و سبکسر است به سوی آتش سوق می‌دهد[۱].»]

(۲۸۷۹) کم کن ای پروانه، نسیان و شکی در پرِ سوزیده بنگر تو یکی

ای پروانه که به سوی آتش شهوت و عصیان میل داری، از شک و دودلی بکاه. آخر نگاهی هم به بال و پر سوخته‌ات بینداز. [یعنی نگاه کن که بال و پر عقل و تقوای تو به اخگر عصیان و شرارهٔ کفرانِ تو سوخته و تباه شده است.]

(۲۸۸۰) چون رهیدی، شُکرِ آن باشد که هیچ سویِ آن دانه نداری پیچ پیچ[۲]

اگر تو از آتش شهوت و اخگر غفلت که دامگاهِ شیطان است، یکبار نجات پیدا کردی، شکرِ آن نجات اینست که هرگز به سوی دانه‌هایِ تعبیه شده در دامِ پُرپیچ و تاب شیطان نروی.

(۲۸۸۱) تا تورا چون شکرگویی، بخشد او روزیی بی‌دام و، بی‌خوفِ عدو

اگر تو شاکر باشی، حضرت حق به تو نوعی روزی عطا فرماید که در دام حیله و هراس دشمن نباشد.

(۲۸۸۲) شکرِ آن نعمت که‌تان آزاد کرد نعمتِ حق را بباید یاد کرد

به شکرانهٔ آن نعمت که خداوند، شما را از دام شیطان نجات داده، باید نعمت خدا را یاد کنید.

(۲۸۸۳) چند اندر رنج‌ها و در بلا گفتی: از دامم رها دِه ای خدا؟

تا به‌حال چندین بار در کشاکش رنج‌ها و بلاها گفته‌ای: خدایا مرا از این دام نجات بده.

---

۱. سرّ نی، ج ۱، ص ۲۶۰ ـ ۲۵۹.

۲. پیچ پیچ: خَم در خَم و سخت پیچیده. (آنندراج، ج ۲، ص ۹۶۶. درهم و تو در تو. تاب در تاب)

تا چنین خدمت کنم، احسان کنم خاک اندر دیدهٔ شیطان زنم (۲۸۸۴)

تا خدمات شایانی به بندگانت کنم و در حق آنان احسان نمایم و خاک به چشم شیطان می‌پاشم و آن را کور می‌کنم. [بیت قبل و مصراع اوّل بیت فوق اشاره است به آیهٔ ۶۵ سورهٔ عنکبوت که توضیح آن در شرح بیت (۱۱۴۲) همین دفتر آمده است.]

حکایت نذر کردنِ سگان، هر زمستان که این تابستان چون بیآید خانه سازیم از بهرِ زمستان را

سگِ بینوا در موسم زمستان و در هنگامهٔ سوز و سرما، نحیف و نژند می‌شود و با زبانِ حال می‌گوید: همینکه فصل گرما فرا رسد بیدرنگ لانه و سرپناهی برای خود خواهم ساخت؛ امّا همینکه لشکر جرّارِ سرما می‌رود و هوای گرم و مطبوع می‌رسد، قصد خود را فراموش می‌کند و به غفلت روزگار می‌گذراند.

مولانا در این حکایت کوتاه، جلوه‌ای از روانشناسی آدمی را می‌نماید. انسان در شرایط دشوار و هجوم محنت و بلا، موقّتاً از خواب غفلت بیدار می‌شود و با خود عهدها و پیمان‌ها می‌بندد که ازین پس به خطا و غفلت نزید و گام از طریق صواب برون ننهد و چنین و چنان کند. غافل از اینکه همهٔ این تصمیمات مشعشع، و رؤیاهای شیرین، معلولِ شرایط فشار و سختی است و هیچ اصالتی ندارد؛ و همینکه شرایط فشار از او برداشته شود دوباره «روز همان و روزی همان.»

* * *

سگ زمستان جمع گردد استخوانْش زخمِ سرما، خُرد گردانَد چنانش (۲۸۸۵)

استخوان‌های سگ در فصل زمستان، جمع می‌شود زیرا سوز و زخم سرما، اندام او را درهم می‌فشارد و کوچکش می‌کند.

کو بگوید کین قدر تن که منم خانه‌یی از سنگ باید کردنم (۲۸۸۶)

پس آن سگ بینوا در موسم زمستان با خود می‌گوید: من با این تنِ نحیف و کوچک باید برای خود، خانه‌ای از سنگ بسازم.

(۲۸۸۷) چونکه تابستان بیآید، من به چنگ بهرِ سرما خانه‌یی سازم ز سنگ

هرگاه تابستان فرا رسد، باید برای جلوگیری از هجوم سرما با پنجه‌هایم خانه‌ای از سنگ بنا کنم.

(۲۸۸۸) چونکه تابستان بیاید از گشاد استخوان‌ها پهن گردد، پوست شاد

امّا همینکه فصل تابستان می‌رسد، بدن و استخوان‌های سگ منبسط می‌شود و پوستش تر و تازه می‌شود.

(۲۸۸۹) گوید او چون زَفت بیند خویش را در کدامین خانه گُنجم ای کیا

همینکه سگ، اندام خود را درشت و فربه می‌بیند با زبان حال می‌گوید: ای بزرگوار، من با این درشتی اندام در کدام خانه می‌گنجم؟

(۲۸۹۰) زَفت گردد، پا کَشَد در سایه‌یی کاهلی، سیری، غَری[1] خودْرایه‌یی

آن سگ، درشت و ستبر می‌شود و به سایه‌ای پناه می‌برد و با حالتِ تنبلی و دل‌سیری و بی‌حمیّتی و خودبینی روزگار می‌گذراند. [مصراع دوّم را می‌توان برای «پا کشد» قید نیز محسوب کرد. یعنی با حالتِ تنبلی و دل‌سیری و بی‌حمیّتی و خودبینی به سایه‌ای می‌رود.]

(۲۸۹۱) گویدش دل: خانه‌یی ساز ای عمو گوید او: در خانه کَی گُنجم؟ بگو

وجدانش می‌گوید: ای عموجان، برای خود، خانه‌ای دست و پا کن. امّا آن سگِ غافل مغرورانه می‌گوید: تو بگو، من چگونه می‌توانم با این اندام درشت در خانه‌ای جا بگیرم؟ [حضرت مولانا از اینجا به بعد شروع می‌کند به نتیجه‌گیریِ حکایت و در خطاب به اهل غفلت می‌فرماید:]

(۲۸۹۲) استخوانِ حرصِ تو در وقتِ درد درهم آید، خُرد گردد در نورد[2]

استخوان حرص و طمع تو هنگام پیچیده‌شدن در بلا و محنت، جمع و کوچک می‌شود.

---

۱. غَری: منسوب به غَر به معنی فاحشه، مردمِ بد دل. غُر به معنی فتق و یا شخص مبتلا به فتق. غِر به معنی فریب خورده. مورد اوّل مناسب‌تر است و به قرینهٔ بیت به معنی بی‌حمیّتی و سستی است.

۲. نَوَرد: پیچیدن، پیچ و تابی که در چیزی افتد.

یعنی وقتی که سختی و بلا آدمی را احاطه می‌کند، موقتاً دست از حرص و آز برمی‌دارد.

گویی: از توبه بسازم خانه‌یی در زمستان باشدم اَستانه‌یی (۲۸۹۳)

در این هنگام که بلا شدّت گرفته می‌گویی: از توبه و استغفار برای خود خانه‌ای می‌سازم تا در فصل زمستان یعنی وقت هجوم بلا و محنت سرپناهی داشته باشم.

چون بشد درد و،شُدت‌آن‌حرص زَفت همچو سگ سودایِ خانه از تو رفت (۲۸۹۴)

امّا همینکه درد و رنج تو ازمیان برود، دوباره آن حرص و طمع، در تو شدّت می‌گیرد و مانند آن سگ، خیال خانه‌سازی از ذهنت بیرون می‌رود.

شکرِ[۱] نعمت، خوشتر از نعمت بُوَد شُکرْباره[۲] کَی سویِ نعمت رود؟ (۲۸۹۵)

شُکرِ بر نعمت از خودِ نعمت، گواراتر و دلنشین‌تر است. آنکه به شُکر شدیداً علاقمند است کی به نعمت توجّه می‌کند؟ [زیرا شکر بر نعمت، نشان کمال روحی و ارتقای اخلاقی است، درحالی که حصول نعمت ممکن است تنها برای امتحان شخص باشد و نه استحقاق او.]

شُکر،جانِ نعمت‌و،نعمت چو پوست زآنکه شُکرآرد تورا تاکویِ دوست (۲۸۹۶)

شکر، روح نعمت است و خود نعمت مانند پوست است؛ زیرا شکر، تو را به کویِ یار می‌رساند. یعنی تو را به حضرت معشوق می‌رساند.

نعمت آرد غفلت و، شُکر انتباه[۳] صیدِ نعمت کن به دامِ شُکرِ شاه (۲۸۹۷)

رفاه و نعمت، آدمی را دچار غفلت می‌کند و شکرِ نعمت، موجب بیداری ضمیر انسان می‌گردد. با دام شکرِ سلطان حقیقت، نعمت‌ها را صید کن. [اشاره به آیهٔ ۷ سورهٔ ابراهیم که توضیح آن در شرح بیت (۹۴۶) دفتر اوّل آمده است.]

---

۱. شُکر: ر.ک. شرح بیت (۹۳۸) دفتر اوّل.

۲. باره: پسوندی که در ترکیب کلمات می‌آید و به معنی دوست دارنده است. شُکرباره یعنی کسی که بسیار شکر می‌کند و عاشق شُکر است.

۳. اِنْتباه: بیداری، آگاهی.

(۲۸۹۸) نعمت شکرت کند پُرچشم[۱] و میر تا کنی صد نعمت ایثارِ فقیر

نعمت شکر، تو را قانع و بزرگ می‌کند چنانکه صدها نعمت را به تهیدستان می‌بخشی.

(۲۸۹۹) سیر نوشی از طعام و نُقلِ حق تا رود از تو شکم‌خواریّ و دَق[۲]

آنقدر از رزق و طعام حضرت حق‌تعالی می‌خوری که نیاز خوردن و عرض حاجت به دیگران در تو از میان می‌رود.

منع کردنِ منکران، انبیا را علیه‌السلام از نصیحت کردن و حجت آوردنِ جبریانه

(۲۹۰۰) قوم گفتند: ای نَصوحان، بس بُوَد اینچه گفتید ار در این دِه کس بُوَد

قوم سبا با مشربِ جبریان به پیامبران گفتند: ای نصیحت‌کنندگان، اگر در این محلّه، آدم عاقلی پیدا شود همین نصایح شما او را کافی است. [تداعی می‌کند ضرب‌المثلِ «در خانه اگر کس است یک حرف بس است» یا آن کس است اهل بشارت که اشارت داند[۳].]

(۲۹۰۱) قفل بر دل‌هایِ ما بنهاد حق کس نداند بُرد بر خالق سَبَق[۴]

حضرت حق بر دل‌های ما قفل زده است. و هیچکس نمی‌تواند بر اراده و خواست خدا پیشی بگیرد. [اشاره است به آیهٔ ۲۴ سورهٔ محمّد: اَفَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرآنَ اَمْ عَلیٰ قُلوبٍ اَقْفالُها. «آیا نمی‌اندیشند در (حقایقِ) قرآن، یا بر دل‌هاشان قفل‌هاست؟» نیز اشاره است به آیهٔ ۷ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۴۰۶) دفتر اوّل آمده است.]

(۲۹۰۲) نقشِ ما این کرد آن تصویرگر این نخواهد شد به گفت‌وگو دگر

آن نقّاش ازل، نقشِ ما را این‌چنین زده است. این نقش، با بگو و مگو و قیل و قال

---

۱. پُرچشم: قانع.

۲. دَقّ: ر.ک. شرح بیت (۵۳۳) دفتر دوّم.

۳. ر.ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۷۸۴.

۴. سَبَق بُردن: در مسابقه پیروز شدن، ظفر یافتن.

عوض نمی‌شود. [چنانکه حافظ گفت:

در کویِ نیکنامی، ما را گذر ندادند　　گر تو نمی‌پسندی، تغییر ده قضا را
حافظ به خود نپوشید این خرقهٔ می‌آلود　　ای شیخِ پاکدامن، معذور دار ما را]

سنگ را صد سال گویی: لعل شو　　کهنه را صد سال گویی: باش نو (۲۹۰۳)

چنانکه مثلاً اگر صد سال بنشینی و به سنگ بگویی به لعل تبدیل شو و صد سال به کهنه بگویی تازه و نو شو.

خاک را گویی: صفاتِ آب گیر　　آب را گویی: عسل شو یا که شیر (۲۹۰۴)

و اگر صدسال به خاک بگویی صفات و خصوصیات آب را پیدا کن و به آب بگویی، ذاتاً عسل و یا شیر بشو. [چنین نمی‌شود زیرا خالق همهٔ موجودات، حضرت حق است، چنانکه می‌فرماید:]

خالقِ افلاک او، وَ افلاکیان　　خالقِ آب و، تراب و، خاکیان (۲۹۰۵)

آفرینندهٔ آسمان و آسمانیان، خداوند است؛ و هموست آفرینندهٔ آب و خاک و خاکیان.

آسمان را داد دَوْران و صفا　　آب و گِل را تیره‌رویّ و نما (۲۹۰۶)

به آسمان، خاصیّتِ گردش و درخشش عطا فرموده، و به آب و گِل خاصیت تیرگی و نشو و نما داده است. [اشاره است به مضمون آیهٔ ۸۴ سورهٔ اسراء که توضیح آن در شرح بیت (۱۷۵۳) دفتر دوّم آمده است.]

کَی تواند آسمان دُردی گزید؟　　کَی تواند آب و گِل صَفْوت[1] خرید؟ (۲۹۰۷)

لطافت و پاکی آسمان، امری ذاتی است، چگونه می‌تواند آسمان، ذاتاً تیره شود؟ و تیرگی آب و گِل هم ذاتی است، پس چگونه می‌تواند ذاتاً صفا و پاکی داشته باشد؟

---

۱. صَفْوَت: خلوص، پاکی، زُبدگی.

(۲۹۰۸) قسمتی کرده‌ست هر یک را رهی کَی کُهی گردد به‌جهدی چون کَهی؟

حضرت خداوند حکیم برای هر کسی راهی تعیین فرموده است. بنابر این با سعی و تلاش، کی کوه به کاهی مبدّل می‌شود؟ [این بود قسمتی از دلایل عقلیِ جبری مشربان[1]. اینک مولانا از لسانِ مبارک انبیاء این مشرب را در بوتهٔ نقد می‌نهد و سره را از ناسره بازمی‌نماید.]

جوابِ انبیا علیهم‌السّلام، مر جبریان را

(۲۹۰۹) انبیا گفتند کآری، آفرید وصف‌هایی‌که نتان زآن سرکشید

پیامبران گفتند: بله، این درست است که خداوند، صفات و خصوصیاتی در موجودات آفریده که نمی‌توانند از آن سرکشی کنند. یعنی این اوصاف و خصوصیّات، امری ذاتی و تغییرناپذیر است.

(۲۹۱۰) و آفرید او وصف‌هایِ عارضی که کسی مبغوض می‌گردد رَضی[2]

امّا خداوند بجز این صفات ذاتی، عَرَضی نیز در موجودات، قرار داده است که این صفات، قابل تغییر است. و برای مثال، کسی که به سبب صفات زشت، مورد نفرت این و آن است، می‌تواند آن صفات را به نیکی تبدیل کند و مورد خشنودیِ خدا و خلق قرار گیرد. [چنانکه بسیاری از تفاسیر قرآن کریم در ذیل آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم این حدیث را از حضرت رسول اکرم(ص) روایت کرده‌اند: **کُلُّ مَوْلُودٍ یُولَدُ عَلَی الْفِطْرَةِ ثُمَّ اَبَواهُ یُهَوِّدانِهِ وَ یُنَصِّرانِهِ وَیُمَجِّسانِهِ**[3]. «هر نوزادی با فطرت الهی زاده می‌شود، و سپس والدین او، وی را یهودی و یا نصرانی و یا مجوسی می‌کنند.» بنابراین حدیث، انحراف و کج‌روی از صفات عارضی بشمار می‌رود.]

(۲۹۱۱) سنگ راگویی‌که زر شو، بیهُده‌ست مسّ را گویی که زر شو، راه هست

اگر تو مثلاً به سنگ بگویی که به طلا مبدّل شو، حرفی یاوه است، زیرا این امر ذاتاً

---

۱. توضیح جبر و نظر مولانا در این باب در شرح بیت (۱۴۶۵ ـ ۱۴۶۳) دفتر اوّل آمده است.

۲. رَضیّ: خشنود. جمعِ آن: اَرْضیاء.

۳. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۸، ص ۳۰۳ و **المعجم‌المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی**، ج ۷، ص ۱۱.

ممتنع‌الحصول است؛ امّا اگر به مسّ بگویی به طلا تبدیل شو، این امری ممکن است. [زیرا با کمک موادّی دیگر این کار شدنی است.]

ریگ راگویی‌که گِل‌شو، عاجز است خاک راگویی‌که گِل شو، جایز است (۲۹۱۲)

یا اگر به ریگ بگویی، به گِل مبدّل شو، از این کار عاجز است. امّا اگر به خاک بگویی، گِل شو این کار ممکن است. [مولانا در این ابیات، مغالطهٔ جبری مشربان را آشکار می‌سازد. او می‌گوید درست است که برخی از امور تکوینی، از حیطهٔ اراده و اختیار آدمی بیرون است، امّا این دلیلِ آن نمی‌شود که آدمی، اصلاً اختیاری نداشته باشد و نتواند درهیچ حوزه‌ای از جهان، به اختیار خود عملی انجام دهد و خلاقیتی صورت دهد.]

رنج‌ها داده‌ست کآن را چاره نیست آن به مثلِ لَنگی و فَطْس[1] و عمی‌ست (۲۹۱۳)

خداوند به انسان‌ها دردهایی داده که درمان‌پذیر نیست، نظیر لنگی و پهنی بینی و کوری. [خلاصه زشتی صورت و اندامِ ناموزون را نمی‌توان علاج کرد.]

رنج‌ها داده‌ست کان را چاره هست آن به مثلِ لَقْوه[2] و دردِ سَر است (۲۹۱۴)

در مقابل، خداوند دردهایی به بشر داده که علاج‌پذیر است نظیر فلج صورت و سردرد.

این دواها ساخت بهرِ ائتلاف[3] نیست این درد و دواها از گزاف (۲۹۱۵)

خداوند این دواها را برای اصلاح و درمان مردم آفریده است. و این همه درد و درمان که ملاحظه می‌کنید یاوه و بیهوده نیست.

---

۱. فَطْس: در اصل فَطَس، مصدر ثلاثی مجرّد به معنی پهن شدن بینی است. در بیت فوق بنا به ضرورت وزن، با سکون «ط» آمده است.

۲. لَقْوه: کژدهانی، کژرُویی، این بیماری موجب فلج و کجیِ عضله‌های چشم و صورت و دهان می‌شود. اطبای قدیم برای درمان این بیماری، تجویزهایی خاص داشته‌اند و معمولاً از زنجبیل و عسل و زعفران و غیره معجونی می‌ساختند و سحرگاهان به بیمار می‌دادند و این تداوی تا یک هفته بطول می‌انجامیده است. (ر.ک. خفّی علائی ص ۱۳۸)

۳. اِئتلاف: سازوار آمدن. منظور اینست که آن دواها با رنج و مرض بسازد و آن را ریشه‌کن سازد.

(۲۹۱۶) بلکه اغلب رنـج‌ها را چـاره هست چون به‌جِدّ جویی، بیآید آن به‌دست

درست است که برخی از بیماری‌ها را نمی‌توان درمان کرد، امّا بیشتر بیماری‌ها قابل درمان است. چنانکه اگر با جدّیت و تلاش به دنبال درمان آن‌ها بروی حتماً به نتیجه خواهی رسید.

مکـرّر کردنِ کافران، حجت‌هایِ جبریانه را

(۲۹۱۷) قوم گفتند: ای گروه این رنجِ مـا نیست ز آن رنجی که بپذیرد دوا

قومِ حق‌ستیز سبا دوباره به مغالطه روی آوردند و گفتند: ای گروهی که خود را پیامبر الهی می‌نامید، بیماری و درد ما از آن نوع بیماری‌های قابل درمان نیست. [یعنی بیماری مـا فطری و ذاتی است نه اکتسابی و عَرَضی.]

(۲۹۱۸) سال‌ها گفتید زین افسـون و پـند سخت‌تر می‌گشت زآن هر لحظه بند

زیرا شما در طول سال‌های پیشین از این حرف‌ها و اندرزها فراوان می‌گفتید، امّا لحظه به لحظه بیماری ما از آن نصایح، شدّت و افزایش پیدا می‌کرد.

(۲۹۱۹) گر دوا را این مرض قـابل بُـدی آخِر از وَی، ذرّه‌یی زایـل شـدی

اگر واقعاً قرار بود که بیماریِ ما با دوای نصایح شما علاج پذیرد، دستِ کم جزئی از آن بیماری، برطرف می‌شد. [امّا نصایح شما نه تنها سودی به حال ما ندارد بلکه ضرر هم دارد.]

(۲۹۲۰) سُدّه[1] چون شد، آب ناید در جگر گر خورد دریا، رود جـایی دگـر

هرگاه کسی به بیماریِ سُدّه دچار شود، آب به جگرش نمی‌رسد، چنانکه اگر بـیمار، یک دریا آب بنوشد آب به جای دیگر می‌رود و عطش او برطرف نمی‌شود.

---

۱. سُدّه: نام مرضی است که بر کبد عارض می‌شود و مبتلای به آن نمی‌تواند درست تنفّس کند و هر چیزی که می‌خورد فضولات آن در روده گیر می‌کند و دفع نمی‌شود. این بیماری اگر در عروق پدید آید، مانع جریان خون می‌شود؛ و اگر در دستگاه گوارش پدید آید مانع رسیدن آب به جگر می‌شود و نهایتاً فرد دچار استسقا می‌گردد.

لاجَرَم آماس گیرد دست و پا تشنگی را نشکند آن اِستقا[1] (۲۹۲۱)

ناچار دست و پای بیمار، ورم می‌کند و آب خوردنِ بیمار نه تنها تشنگی‌اش را برطرف نمی‌کند بلکه برای حال او ضرر هم دارد. [منکرانِ جبری مشرب برای توجیه اعمال ناشایست خود، می‌گویند اینک ما دچار سُدّهٔ روحی و استسقای معنوی شده‌ایم و در نتیجه هرچه از آبِ صاف و زلال نصایح شما بنوشیم نه تنها بهبود نمی‌یابیم بلکه حالمان وخیم‌تر نیز می‌شود.]

باز جواب انبیا علیهم‌السلام، ایشان را

انبیا گفتند: نومیدی بَد است فضل و رحمت‌هایِ باری بی‌حداست (۲۹۲۲)

پیامبران در جواب جبری‌مشربانِ حق‌ستیز گفتند: بیماری شما از نوع بیماری‌های علاج‌ناپذیر نیست و نومیدی خوب چیزی نیست، چه دهش و مهربانی حضرتِ خالق بیکران است. [ناظر است به مضمونِ بخشی از آیهٔ ۸۷ سورهٔ یوسف: ... **وَلا تَیْأَسُوا مِنْ رَوْحِ‌اللّهِ اِنَّهُ لایَیْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّهِ اِلَّاالْقَوْمُ الْکافِرونَ.** «... و از رحمت خدا نومید مشوید که نومید نشود از رحمت حق، جز کافران.» نیز اشاره است به آیهٔ ۵۳ سورهٔ زُمَرْ: **قُلْ یا عِبادِیَ الَّذینَ اَسْرَفُوا عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِاللّهِ اِنَّ اللّهَ یَغْفِرُالذُّنُوبَ جَمیعاً اِنَّهُ هُوَالْغَفُورُالرَّحیم.** «ای بندگانی که برخود بس ستم کرده‌اید، از رحمتِ خدا نومید مشوید که خداوند بیامرزد جملگی گناهان را. اوست آمرزگارِ مهربان.»]

از چنین مُحسِن نشاید ناامید دست در فِتراکِ[2] این رحمت زنید (۲۹۲۳)

نومیدی از چنین احسان‌کننده‌ای شایسته نیست. به ریسمانِ رحمت الهی چنگ بزنید.

ای بسا کارا، که اوّل صَعْب گشت بعد از آن بگشاده شد، سختی گذشت (۲۹۲۴)

چه بسا کارهایی که در آغاز، دشوار به نظر می‌آید. امّا اندکی بعد، همان کارِ دشوار،

---

۱. اِسْتِقاء: مصدر باب افتعال از سَقیٰ یَسْقی سَقْیاً به معنی آب خواستن و آب نوشیدن است. امّا اِسْتِسْقاء مصدر باب استفعال و به معنی طلب کردن آب و باران است. و در اصطلاح طبّ قدیم، نام مرضی است که مبتلای به آن هرچه آب می‌نوشد سیر نمی‌شود. اطبای قدیم استسقاء را به سه نوع لحمی، طبلی و زقی تقسیم کرده و برای هر یک علاجی مقرّر داشته‌اند.

۲. فِتْراک: تَسمه و دَوالی که از پس و پیش زین اسب می‌آویزند و با آن چیزی به ترک می‌بندند.

آسان می‌شود و آن سختی می‌گذرد. [همهٔ امور جهان متغیّر و ناپایدار است؛ هیچ راحتی و تنعّمی نمی‌پاید و هیچ سختی و نقمتی باقی نمی‌ماند، همه چیز در حال گذر است.]

(۲۹۲۵) **بعدِ نومیدی، بسی امّیدهاست ازپس‌ظلمت بسی خورشیدهاست**

پس از هر نومیدی، امیدهایی آشکار می‌شود. و در پسِ تاریکی‌ها، خورشیدهایی طلوع می‌کند.

(۲۹۲۶) **خود گرفتم که شما سنگین شُدید قفل‌ها بر گوش و، بر دل برزدید**

گویا این بیت، نوعی دفعِ دخلِ مقدّر است؛ زیرا ممکن است جبری‌مشربان بهانه آورند که ما قلبی سنگین و چشم و گوشی بسته داریم، بنابراین هرچه شما به ما اندرز بدهید در ما اثر نمی‌کند و تبلیغات شما عبث و بیهوده است. امّا پیامبران در جواب این ایراد می‌گویند: فرض کنیم که شما سنگدل شده‌اید و بر گوشِ باطن و قلب شما، قفل‌هایی از غفلت زده شده باشد. [ولی این عارضهٔ روحی و نقیصهٔ اخلاقی شما نمی‌تواند ما را از اجرای رسالت خود بازدارد، زیرا ما تسلیم امر الهی هستیم.]

(۲۹۲۷) **هیچ ما را با قبولی کار نیست کارِ ما تسلیم و فرمان کردنی‌ست**

ما به این کار نداریم که شما، گفته‌های ما را تصدیق می‌کنید یا تکذیب. کار ما تسلیم و فرمانبرداری از اوامر الهی است. [در بسیاری از آیات قرآن کریم نظیر آیهٔ ۵۴ سورهٔ نور و آیهٔ ۱۸ سورهٔ عنکبوت و آیهٔ ۱۷ سورهٔ یس تأکید شده است که وظیفهٔ رسولان، تنها ابلاغِ پیام الهی است و نه بیشتر.]

(۲۹۲۸) **او بفرمودستمان این بندگی نیست ما را از خود این گویندگی**

خداوند به ما امر کرده است که عبادت و بندگی او را بجا آوریم. و این حرف‌ها که ما می‌زنیم از پیش خودمان نیست بلکه از جانب حق است. [چنانکه در آیهٔ ۳ سورهٔ نَجْم آمده است: **وَ ما یَنْطِقُ عَنِ‌الْهَویٰ اِنْ هُوَ اِلّا وَحْیٌ یُوحیٰ**. «و نگوید (رسول خدا) برهویٰ چیزی، نیست کلام او مگر وحیی که بدو رسد.»]

جـان بـرای امـرِ او داریـم مـا گر به ریگی گوید او، کـاریم مـا (۲۹۲۹)

ما جان خود را در اجرای اوامر او در طبق اخلاص نهاده‌ایم. چنانکه اگر به ما بگوید در ریگزار دانه‌ای بکارید، می‌کاریم.

غیرِ حق، جانِ نبی را یـار نـیست با قبول و رَدِّ خلقش کـار نـیست (۲۹۳۰)

فقط حضرتِ حق، یار و یاورِ پیامبران است؛ و آن بزرگان با تصدیق و تکذیبِ مـردم کاری ندارند.

مـزدِ تـبلیغِ رسـالاتش ازوست زشت و دشمن‌رُو شدیم از بهرِ دوست (۲۹۳۱)

پیامبران، پاداش ابلاغ پیام الهی را از حضرت حق می‌گیرند؛ ما (پیامبران) به خاطر آن دوست در نزد مردم منفور شده‌ایم یعنی چون مردم را به سوی خدا دعوت می‌کنیم نادان‌ها ما را مورد بغض قرار می‌دهند. و آنان ما را دشمنِ خود حساب می‌کنند. [مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۲۹ سورهٔ **هود** که توضیح آن در شرح بیت (۵۷۴) دفتر دوّم آمده است.]

ما بـرین درگَـه مـلولان نـیستیم تـا ز بُـعدِ راه، هـر جـا بـیستیم (۲۹۳۲)

ما (پیامبران) در درگاه الهی و در طریق دعوت به سوی او هـیچگاه خسـته و کسـل نمی‌شویم تا بر اثر دوری راه در میانهٔ راه توقف کنیم. [خوارزمی گوید: «ما را چون غیرِ شوقِ آن در نیست، مجالِ توقّف برین رهگذر نیست[1].»]

دل فرو بسته و، ملول آن کس بُوَد کـز فـراقِ یـار در مَـحْبَس بُـوَد (۲۹۳۳)

کسانی گرفته و دلتنگ می‌شوند که از دوری و فراق حضرتِ معشوق، به زندان غفلت و جهالت افتاده باشند.

دلبر و مطلوب، با ما حاضر است در نثارِ رحمتش، جان شاکر است (۲۹۳۴)

حضرت معشوق و مطلوب حقیقی هماره با ماست و از اینکه رحمتش همیشه شامل

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۱۲.

حال ماست، جان در راهش نثار می‌کنیم. [مصراع اوّل به **معیّتِ قیّومی** حضرت حق تعالی اشاره دارد که توضیح آن در شرح بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰) دفتر اوّل آمده است.]

(۲۹۳۵) **در دلِ ما لاله‌زار و گُلشنی‌ست پیری و پَژمُردگی را راه نیست**

در قلب ما گلزاری از حقایق و گلستانی از اسرار ربّانی رُسته شده به همین سبب، پیری و پژمردگی در اینجا راه ندارد. یعنی قلب ما همیشه به عشق الهی زنده است و خمود و افسرده نمی‌شود؛ زیرا پژمردگی و تباهی به جسم و اوصاف جسمانی وارد می‌شود و روح الهی از اینگونه تغییرات مبرّاست.

(۲۹۳۶) **دایماً تَرّ و جوانیم و لطیف تازه و شیرین و خندان و ظریف**

ما همیشه شاداب و جوان و لطیف و تازه و دلنشین و خندان و باظرفتیم.

(۲۹۳۷) **پیشِ ما صد سال و یک ساعت یکی‌ست که دراز و کوته از ما مُنفکی‌ست**

در نزد ما صد سال و یک ساعت یکسان است؛ زیرا دراز و کوتاه از ما جُداست. یعنی ما قدم به ماورای کمّیات و مقادیر نهاده‌ایم. [به موضوع زمان در شرح بیت (۱۱۵۲) همین دفتر رجوع شود.]

(۲۹۳۸) **آن دراز و کُوتَهی در جسم‌هاست آن دراز و کوته اندر جان کجاست؟**

دراز و کوتاهی در جسم‌ها وجود دارد. یعنی کمّیات و مقادیر، به عالم اجسام و جهانِ مادّه منحصر است. در عالم ملکوت، مقولهٔ کمّیت چه جایگاهی دارد؟ مسلّماً هیچ جایی ندارد.

(۲۹۳۹) **سیصد و نه سالِ آن اصحابِ کهف پیششان یک روزِ بی‌اندوه و لَهْف**[1]

برای مثال، اصحاب‌کهف، سیصد و نه سال در غاری خوابیدند و هنگامی‌که بیدار شدند خیال کردند که فقط یک‌روز برآنان گذشته و در آن روز هیچ غم و حسرتی بر آنها عارض نشده است. [به شرح بیت(۳۸) دفتر دوّم رجوع شود. در مصراع اوّل، «سال» را باید به «آن» و

---

۱. **لَهْف**: دریغ، اندوهگین شدن، حسرت خوردن.

«روز» را به «بی‌اندوه» اضافه کرد، زیرا مضاف و مضافٌ‌الیه است.]

وآنگهی بنمودشان یک روز هم که به تن باز آمد ارواح از عدم (۲۹۴۰)

و سپس خداوند، این همه مدّت طولانی را در نظرشان فقط یک روز نشان داد، زیرا ارواحشان از مرتبهٔ عدم به آبدانشان بازگشت. [در اینجا عَدَم مقابل وجود نیست بلکه منظور از آن عالمِ الهی و لاتعیّن است. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۹۳) دفتر اوّل و شرح بیت (۶۸۸) دفتر دوّم. چنانکه بیت (۲۹۴۲) همین دفتر، مؤیّد این معناست.]

چون‌نباشد روز و شب با ماه و سال کَی بُوَد سیریّ و پیریّ و ملال؟ (۲۹۴۱)

هرگاه روز و شب و ماه و سال نباشد، کی ممکن است که سستی و پیری و دلتنگی برآدمی عارض شود؟ [«سیری» در اینجا کنایه از سستی و بیحالی است. وقتی پدیدهٔ زمان نباشد، تحوّل و دگرگونی از میان می‌رود و ثبات و خلود برقرار می‌شود.]

درگلستانِ عدم‌چون بی‌خودی‌ست مستی‌از سَغراقِ[1] لطفِ ایزدی‌ست (۲۹۴۲)

چون در گلزار عالمِ الهی، محو و بیخویشی وجود دارد، مستی انسان کامل از ساغر عشقِ الهی حاصل می‌شود. [در این بیت «عدم» به معنی نیستی و مقابل وجود نیست، بلکه عدم در اینجا به‌معنی هستی محض و بی‌تعیّن است.]

لَمْ یَذُقْ لَمْ یَدْرِ هرکس کو نخورد کَی به وهم آرد جُعَل[2] اَنفاسِ وَرْد؟ (۲۹۴۳)

به فحوای ضرب‌المثلِ مَنْ لَمْ یَذُقْ لَمْ یَدْرِ[3] هرکس که از ساغر عشق الهی ننوشیده باشد، ذوق و لذّتِ آن را نمی‌تواند احساس کند. چنانکه مثلاً کی «سرگینْ گَردانَک» می‌تواند بویِ دلاویز گُل را تصوّر کند؟

---

۱. سَغْراق: کاسه و کوزهٔ لوله‌دار.

۲. جُعَل: ر.ک. شرح بیت (۲۰۲۴) دفتر اوّل.

۳. توضیح این ضرب‌المثل در پاورقیِ صفحهٔ ۱۶ دفتر دوّم از شرح حاضر آمده است. در بیت (۳۵۶۶) دفتر دوّم نیز این ضرب‌المثل آمده است.

(۲۹۴۴) **نیست موهوم، ار بُدی موهوم، آن همچو موهومان شدی معدوم آن**

ساغرِ عشق الهی و لذّتِ حاصل از مستی آن، امری وهمی و خیالی نیست، چه اگر جزوِ موهومات بود قطعاً از میان می‌رفت. [مرجع ضمیر «آن» در هر دو مصراع، ساغر عشق الهی و لذّتِ حاصل از آن است.]

(۲۹۴۵) **دوزخ اندر وَهم چون آرد بهشت؟ هیچ تابد رویِ خوب از خوکِ زشت؟**

دوزخ چگونه ممکن است، بهشت را تصوّر کند؟ یعنی آدم‌های دوزخی نمی‌توانند بهشت را تصوّر کنند و خود را به مرتبهٔ بهشتیان برسانند. آیا ممکن است که از خوکِ زشت، صورتِ زیبا جلوه کند؟ [یعنی خلاصه خوک از حسنِ صورت محروم است[1]. امّا منظور بیت: انبیاء در ادامهٔ جواب خود می‌گویند که حقیقت الهی امری موهوم نیست بلکه حقیقتی یقینی است، منتهی بوی دلاویز آن جهان را هر دماغی نمی‌شمد ازینرو آنکه دوزخی است و مرتبهٔ نازلی دارد نمی‌تواند احوال انبیاء و اولیاء را درک کند.]

(۲۹۴۶) **هین گلوی خود مَبُر، هان ای مُهان[2] این چنین لقمه رسیده تا دهان**

ای آدم حقیر بهوش باش، مبادا گلوی خود را ببُری، زیرا لقمهٔ جانبخش مواعظ و نصایح رسولان الهی تا دهانت رسیده است. [یعنی این لقمه، بی‌هیچ رنج و زحمتی برای تو مهیّا شده و همینکه آن را قبول کنی خوردنش هیچ زحمتی برای تو ندارد.]

(۲۹۴۷) **راه‌های صعب، پایان برده‌ایم رَه بر اهلِ خویش، آسان کرده‌ایم**

ما (پیامبران) راه‌های دشوار و پُر پیچ و خم تبلیغ معانی و بیان اسرار و حقایق را درنوردیده‌ایم و راه را برای پیروان خویش هموار کرده‌ایم. [آیین حنیف احمدی و مشرب توحید سرمدی در آغاز (به تعبیر آیهٔ ۲۹ سورهٔ فتح) همچون جوانه‌ای بود که توسط باغبانان بوستان توحید آبیاری و نگهداری شد تا اینکه به درختی گشن و تناور مبدّل گشت و سایهٔ دلنواز آن خلایق عالم را در پناه خود گرفت.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۱۰.

۲. مُهان: خوار، ذلیل.

مکـرّر کردن قوم، اعتراضِ تَرْجِیَه[1] بر انبیا علیهم‌السّلام

قوم گفتند: ار شـما سـعدِ خـودید نحسِ مایید و ضـدید و مُـرتدید (۲۹۴۸)

قوم معاندِ سبا دوباره به پیامبران، اعتراض کردند و گفتند: اگر شما برای خودتان و یا به نظر خودتان، خُجسته هستید نسبت به ما و یا در نظر ما شوم و دشمن و مرتد بـه شـمار می‌روید یعنی از آیین آباء و اجدادی خود که شرک و بت‌پرستی است رخ برتافته‌اید.

جانِ مـا، فـارغ بُـد از انـدیشه‌ها در غـم افگـندید مـا را و عَـنا (۲۹۴۹)

روح ما پیش از این از افکار و اوهام آسوده بود؛ امّا شما پیامبران، ما را به اندوه و رنج انداختید.

ذوقِ جـمعیت کـه بـود و اتـفاق شد ز فـالِ زشـتتان صـد افـتراق (۲۹۵۰)

پیش از آنکه شما پیامبران، سراغ ما بیایید با هم وحدت و اتحاد داشتیم، امّا براثر فال بدی که شما زدید، صد نوع نفاق و اختلاف میانِ ما ظاهر شده است.

طـوطیِ نُـقلِ شِکَـر بـودم مـا مرغِ مرگ‌اندیش گشـتیم از شـما (۲۹۵۱)

پیش از آنکه شما ظهور کنید ما طوطیان شیرین کلام بـودیم؛ امّـا اکـنون بـه سـبب وجود شوم و ناخجستهٔ شما، به پرندگانی تبدیل شده‌ایـم کـه دائـماً در انـدیشهٔ مـرگ و فـنا فرو رفته‌ایم [خلاصهٔ کلام، ما پیش از این، طوطیِ شیرین سخن بودیم و اینک به بـومِ شـوم تبدیل شده‌ایم.]

هر کجا افسـانهٔ غـمْ‌گسـتری‌ست هـر کـجا آوازهٔ مُسْـتَنکری‌ست[2] (۲۹۵۲)

در هر جا که ماجرای غم‌انگیزی است؛ و در هر جا که نغمهٔ شومی برمی‌خیزد.

---

۱. تَرْجِیَة: مصدر باب تفعیل از فعل ناقص واویِ رَجا یَرْجُو رَجاءً به معنی امید داشتن و امیدوار گردانیدن است. منظور از «اعتراضِ ترجیه» اینست که آن قوم حق‌ستیز با عدم تقیّد روحی به مبانی ارزشـی و اخلاقی انبیاء نوعی اباحه‌گریِ جبری مشرب را ترویج می‌کردند.

۲. مُسْتَنْکَر: زشت. ناپسند.

(۲۹۵۳) هر کجا اندر جهان، فالِ بدی‌ست هر کجا مَسْخی، نکالی مأخذی‌ست

در هر جای این جهان که فال بَدی زده می‌شود، و در هر جا که تغییراتِ زشت و ناهنجاری رخ می‌دهد، و در هر جا که عذاب و وبالی در کار است. [مَسْخ در لغت به معنی تبدیل‌کردن و یا تبدیل‌شدن صورت زیبا به‌صورت زشت است، و در اصطلاح حکما، انتقال روح انسان به کالبد حیوان است[۱]. در اینجا منظور، هرگونه تحوّل منفی و سیر قهقرایی است. امّا نَکال به‌معنی کیفر و عقوبت و کسی را مایهٔ بیم دادن و ترساندنِ دیگران ساختن است، و در اصل به معنی بازداشتن و منع کردن است، زیرا از نِکْل به معنی قید و بندِ محکم گرفته شده است[۲].]

(۲۹۵۴) در مثالِ قصّه و فالِ شماست در غم‌انگیزی، شما را مُشْتَهاست[۳]

همهٔ این زشتی‌ها و گرفتاری‌ها و ناگواری‌ها در اَمثالِ حکایات و سخنان و تعابیر شما وجود دارد و شما علاقهٔ زیادی دارید که مطالب ناراحت‌کننده و تشویش‌آور بر زبان خود برانید. [طبق مفاد آیهٔ ۱۸ سورهٔ یس، مردم گمراه از روی نادانی، وجود پیامبران الهی را شوم و ناخجسته می‌انگاشتند. توضیح این آیهٔ شریفه در شرح بیت (۱۴۰۰) دفتر دوّم آمده است.]

باز جوابِ انبیا علیهم‌السّلام

(۲۹۵۵) انبیا گفتند: فالِ زشت و بَد از میانِ جانتان دارد مَدَد

پیامبران در پاسخ قوم سبا گفتند: فالِ زشت و نامطلوب، از اعماق روح شما مایه می‌گیرد. [اشاره به آیهٔ ۱۹ سورهٔ یس: **قالُوا طائِرُکُمْ مَعَکُمْ اَئِنْ ذُکِّرْتُمْ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ.** «پیامبران گفتند: شومی شما از خود شماست اگر متذکر شوید. بل که شما مردمی از حدّ گذرنده‌اید.» منظور بیت اینست که چون شما حق‌ستیزان درونی نامعتدل دارید، از اینرو همه‌چیز را وارونه و نامعتدل مشاهده می‌کنید و در نتیجه اسباب شقاوت خود را خود فراهم می‌کنید و لاغیر.]

---

۱. ر.ک. اسرارالحکم، ص ۲۹۱.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۱۳۰.

۳. مُشْتَها: مُشْتَهیٰ، آنچه بدان میل شود، آنچه بدان رغبت نشان داده شود. اسم مفعول از مصدر اِشْتِهاء. از فعل ناقص واویِ شَهاٰ یَشْهُو شَهْوَة.

گر تو جایی خُفته باشی بـا خـطر　　اژدها در قصدِ تـو از سـویِ سـر　　(۲۹۵۶)

برای مثال، اگر تو در جایی خطرناک، خوابیده باشی و اژدهایی از طرفِ سَرَت قصدِ گزند به تو را کند.

مـــهربانی مـر تـو را آگـاه کـرد　　که بِجِهْ زُود، ار نه، اژدرهات خورد　　(۲۹۵۷)

در این لحظه اگر شخصی مهربان و دلسوز، تو را از این خطر آگاه کند و به تو بگوید: زود برخیز و الّا اژدها تو را فرو می‌بلعد.

تو بگویی: فالِ بَد چون مـی‌زنی؟　　فالِ چه؟ بَر جِه، ببین در روشـنی　　(۲۹۵۸)

تو ممکن است که از روی نادانی به او بگویی. چرا دربارهٔ من، فالِ بد می‌زنی؟ او به تو می‌گوید: فالِ بد چیست؟ بلند شو و در روشنایی ببین که اژدها آشکارا قصد تو را کرده است. [همینطور اگر از خوابِ جهالت و تاریکی غفلت بدر آیی آشکارا خواهی دید که هرچه را که پیامبران دربارهٔ آن به انسان‌ها بیم داده‌اند راست و مسلّم است.]

از میانِ فالِ بَد مـن خـود تـو را　　مـــی‌رهانم، مـی‌بَرَم سـویِ سَـرا　　(۲۹۵۹)

آن شخصِ مهربان و دلسوز به تو می‌گوید: من تو را از چنبرِ فالِ بد نجات می‌دهم و به سویِ سرایی روشن می‌برم.

چون نَبی آگه کننده‌ست از نـهان　　کو بدید آنچه نـدید اهـلِ جـهان　　(۲۹۶۰)

او مانند پیامبران است که مردم را از امور نهانی آگاه می‌سازد، زیرا چـیزی کـه آنـان می‌بینند، مردم جهان نمی‌توانند ببینند. [اولیای الهی، با تکیه بر علوم وَهْبی و عطیه‌ایِ حضرت حق، کنه اشیاء و بطون موجودات و حاقِّ رویدادها را مشاهده می‌کنند و انسان‌ها را نیز بیدار می‌کنند.]

گر طبیبی گویدت: غـوره مَـخَور　　که چنین رنجی برآرد شور و شر　　(۲۹۶۱)

مثال دیگر، اگر یک طبیب به تو بگوید: غوره نخور زیرا که باعث رنجوری و بیماریِ تو می‌شود. [این بیت، شرط است و جواب آن در بیت بعد آمده است.]

(۲۹۶۲) تو بگویی: فالِ بَد چون مـی‌زنی؟ پس تو ناصح را مُـؤَثَّم[۱] مـی‌کنی

و تو اگر به آن طبیبِ حاذق بگویی: چرا فال بد می‌زنی؟ پس این حرف تو بدین معنی است که آن طبیبِ ناصح و خیرخواه را گناهکار و خطاکار می‌دانی. [در ابیات اخیر موضوع تَفَأُّل و تَطَیُّر مطرح شده است؛ تفأل از فَأْل (در فارسی همزهٔ آن را ساقط کرده و فال می‌گویند.) به معنی فالِ نیک و یا فال نیک زدن است. و تَطَیّر از طَیْرَة (= آنچه بدان فال بد زنند، فال بد) به معنی فال بد و یا فال بد زدن است. فال، دانشی است که بدان‌وسیله برخی از حوادث آینده، دانسته می‌شود، و این‌کار ازطرق مختلف حاصل می‌گردد نظیر تعبیر کلامی که شنیده می‌شود و یا ازطریق‌گشودن قرآن‌کریم و یاکتب مشایخ نظیر دیوان مثنوی‌معنوی و دیوان‌حافظ وغیره[۲].

از پیامبر(ص) روایات متعدّدی نقل شده که ایشان، تـفأّل را مـی‌پسندیدند و تـطیّر را ناپسند می‌دانسته‌اند[۳]. زیرا حسن ظنّ و صفای روح، حامل امـواج مـثبت است و ایـن خـود موجب پیدایش رخدادهای مثبت و خوشایند مـی‌شود. هـمینطور بـدگمانی و تـیرگی روح و بدبینی نیز حامل امواجی منفی است که خود سبب پیدایش حوادث ناگوار می‌شود. در کـتب مربوط به این علم آمده است که حتی به نام‌های مردم نیز می‌توان فال زد، مثلاً هرگاه نام‌هایی از قبیل صالح، سالم، سعد و... شنیده شود می‌توان بدان‌ها فالِ نیک زد و ای‌بسا صفای روح و قوّت یقین، امواجی مثبت پدید آورد و موجب پیدایش امور نیک شود. از اینرو نقل کرده‌اند که پیامبر(ص) در هجرت به مدینه به منزلی درآمد در این لحظه صاحب منزل، غـلامش را کـه سالم نام داشت صدا کرد. پیامبر(ص) فرمودند: این خانه کار ما را آسان کند[۴].]

(۲۹۶۳) ور مُنَجِّم[۵] گویدت: کامروز هـیچ آنچنان کاری مکن انـدر پسـیچ[۶]

مثال دیگر، اگر یک منجّم به تو بگوید: امروز تهیّه و تدارک فلان کار را مکن که روز نحسی است.

---

۱. مُؤَثَّم: کسی که گناهگار و مُجرم شناخته شود، کسی که مورد اتهام گناه و جرم قرار گیرد. اسم مفعول از مصدر تَأْثیم.

۲. ر.ک. کشف‌الظنون، ج ۲، ص ۱۲۱۷ ـ ۱۲۱۶.

۳. ر.ک. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۵، ص ۴۰ ـ ۳۹.

۴. ر.ک. یواقیت‌العلوم، ص ۲۶۸.

۵. مُنَجِّم: ر.ک. شرح بیت (۸۴۱) همین دفتر.

۶. پسیچ: همان بسیج به معنی سامان، آمادگی، که در اینجا با «هیچ» قافیه شده است.

صـــد رَه ار بـینی دروغِ اخـتری　　یک دوباره راست آید، مـی‌خری　　(۲۹۶۴)

اگر صد بار متوجّه دروغ آن منجّم شده باشی و اتفاقاً یکی دوبار، حرف او راست از آب درآمده باشد، کلامش را می‌پذیری و به وی اعتماد می‌کنی.

این نجومِ ما نشـد هـرگز خِـلاف　　صحّتش چون‌ماند ازتو در غلاف؟　　(۲۹۶۵)

امّا در نجوم ما پیامبران هرگز خلاف و دروغ راه ندارد. یعنی هر خبری که ما از غیب می‌دهیم بی‌عیب است. پس چرا صحّت آن اخبار، برای تو پوشیده می‌ماند؟ [خوارزمی گوید: «تو اصلاً از ایشان (منجمان) اعراض نمی‌کنی و بر اقوال طـبی و تـنجیمی ایشـان، اعـتراض نمی‌نمائی، ما را که از عین‌الیقین خبر می‌دهیم و اسرار حق‌الیقین درمیان می‌نهیم چگونه متّهم می‌داری[1]؟»]

آن طـبیب و آن مُـنجّم از گـمان　　می‌کنند آگاه و، ما خود از عِـیان　　(۲۹۶۶)

طبیب و یا منجّم رویِ حساب احتمال و حدس و گـمان، تـو را از مـوضوعی آگـاه می‌کنند، درحالی که ما از روی کشف و شهود و رؤیت حقیقت، تو را از مسائل با خبر می‌کنیم.

دود مـی‌بینیـم و آتـش از کـران　　حمله می‌آرد بـه سـویِ مـنکران　　(۲۹۶۷)

ما از کرانهٔ عالم محسوسات، آن سوی عالم را می‌بینیم که آتش به سوی حـق‌ستیزان حمله می‌آورد.

توهمی‌گویی: خَمُش کن زین مقال　　که زیانِ ماست، قالِ شـوم فـال؟　　(۲۹۶۸)

آن وقت ای حق‌ستیز تو به ناصحان و خیرخواهـان مـی‌گویی: خـاموش بـاشید کـه حرف‌های ناخجستهٔ شما به ما ضرر می‌زند؟

ای که نُصحِ نـاصحان را نشـنوی　　فالِ بَد با توست هر جا مـی‌روی　　(۲۹۶۹)

ای کسی که اندرز نصیحت‌کنندگان را نمی‌شنوی و آن را بکار نـمی‌بندی، فـال شـوم

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۱۳.

همراه خود توست. یعنی فال بد از روحِ تیرهٔ شما ناشی می‌شود. [اشاره به آیهٔ ۱۹ سورهٔ یس که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۵۵) همین دفتر آمده است.]

(۲۹۷۰) افعیی بر پُشتِ تو بر می‌رود او ز بامی بیندش، آگه کند

مثال دیگر، فرض کن که یک افعی در پشت سر تو می‌خزد، شخصی از بالای بام، آن مار را می‌بیند و تو را خبر می‌کند.

(۲۹۷۱) گو بیش: خاموش، غمگینم مکن گو یداو: خوش‌باش، خود رفت آن سخن

تو به آن آدم خیرخواه می‌گویی: ساکت شو، مرا با این حرف‌های شوم ناراحت و اندوهگین مکن. او در جواب این حماقت تو چاره‌ای ندارد جز آنکه بگوید: بله، با خیال راحت و خوشی سر جایت بنشین. من حرفم را زدم و هشدارم را دادم. خود دانی.

(۲۹۷۲) چون زند افعی دهان بر گردنت تلخ گردد جمله شادی جُستنت

همینکه افعی گردنِ تو را نیش زد، همهٔ شادی‌هایی که تو به دنبالش بودی به تلخی مبدّل می‌شود.

(۲۹۷۳) پس بدو گویی: همین بود ای فلان؟ چون بندْریدی گریبان در فغان؟

در این لحظهٔ دردناک به آن ناصح خیرخواه می‌گویی: آهای فلانی، هشدار دادن تو همین مقدار بود که تذکّری به من بدهی؟ چرا در این باره یقه‌ات را پاره نکردی و شیون و فغان سر ندادی؟

(۲۹۷۴) یا ز بالایم تو سنگی می‌زدی تا مرا آن جِد، نمودی و بَدی

جا داشت که از پشت بام، سنگی رها می‌کردی تا آن خطر جدّی را به من اطلاع دهی.

(۲۹۷۵) او بگوید: ز آنکه می‌آزرده‌یی تو بگویی: نیک شادم کرده‌یی

آن ناصح خیرخواه در جواب تو می‌گوید: به این دلیل من برای آگاه کردن تو، گریبان چاک نکردم که تو از سخن من می‌رنجیدی. تو به طریق طنز و تعریض به او می‌گویی: واقعاً که

با این عملت مرا خیلی شادمان کردی!

گفت: من کردم جوانمردی به پند تا رهانم من تو را زین خشکْبند[1] (۲۹۷۶)

او در جواب می‌گوید: من در آن وقت با نصیحتی که به تو کردم در حقّت جوانمردی نمودم، تا تو را از این قید و بند محکم خلاصی دهم.

از لئیمی، حقِّ آن نشناختی مایهٔ ایذا و طغیان ساختی (۲۹۷۷)

امّا به سبب پستی و فرومایگی، حق جوانمردی مرا نشناختی و خیال کردی که آن نصیحت و ارشادم، مایهٔ آزار و ستم بر تو است. [یا بدان سبب به آزار و سرکشی پرداختی.]

این بود خویِ لئیمانِ دَنی بد کند با تو، چو نیکوئی کنی (۲۹۷۸)

اینست خوی و خصلت فرومایگان که در مقابل نیکی تو، بدی می‌کنند.

نفس را زین صبر می‌کن منحنیش که لئیم‌ست و نسازد نیکویش (۲۹۷۹)

نفس امّاره را با صبر، خمیده‌اش کن. یعنی نفس را با تازیانهٔ صبر و صیانت، مطیع و منقاد ساز؛ زیرا نفس، ذاتاً فرومایه است و خوبی و احسان، آن را به راه نمی‌آورد. [توضیح صَبْر در شرح بیت (۱۶۰۲) دفتر اوّل آمده است.]

با کریمی، گر کنی احسان، سزد مر یکی را او عوض هفصد دهد (۲۹۸۰)

هرگاه تو به یک جوانمرد، احسان کنی این کار شایسته است؛ زیرا او در برابر یک نیکی هفتصد نیکی به تو عوض می‌دهد. [مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۲۶۱ سورهٔ بقره: **مَثَلُ‌الَّذینَ یُنْفِقُونَ اَمْوالَهُمْ فی‌سَبیلِ‌اللّهِ کَمَثَلِ حَبَّةٍ اَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ فی کُلِّ سُنْبُلَةٍ مِأَةُ حَبَّةٍ وَاللّهُ یُضاعِفُ لِمَنْ یَشاءُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلیمٌ.** «مَثَلِ کسانی که اموال خود در راه خدا انفاق کنند، مَثَلِ دانه‌ای است که هفت خوشه برویانَد. در هر خوشه صد دانه باشد. و خداوند پاداش هر که را خواهد چند برابر دهد. و خداوند، وسعت بخش داناست.»]

---

۱. خُشکْبَند: بند محکم.

(۲۹۸۱) با لئیمی چون کنی قهر و جفا بنده‌یی گردد تو را بس باوَفا

هرگاه شخصی فرومایه را مورد قهر و ستم خود قرار دهی، او بندهٔ بسیار باوفایی برای تو می‌شود. [چنانکه در امثال عربی آمده است: اَلنّاسُ عَبیدُالْعَصا[1]. «مردم، بندهٔ چُماق‌اند.» و: اَلنّاسُ عَبیدُالْاِحْسانِ[2]. «مردم، بندهٔ نیکی‌اند.» مثال اوّل در مورد فرومایگان و منظلمان مصداق دارد و مثال دوّم در مورد بلندطبعان و جوانمردان. زیرا فرومایگان فقط به ضرب چماق و سرنیزه به راه می‌آیند، امّا کریمان، نیازی به اینها ندارند.]

(۲۹۸۲) کافران کارند در نعمت جفا باز در دوزخ نداشان: رَبَّنا

آدم‌های کافر در عین داشتن نعمت، بذر جفا می‌کارند، و آنوقت در دوزخ، خدایا، خدایا می‌کنند. [اشاره به آیهٔ ۱۰۷ سورهٔ مؤمنون: رَبَّنا اَخْرِجْنا مِنْها فَاِنْ عُدْنا فَاِنّا ظالِمُونَ. «پروردگارا ما را از دوزخ بیرون‌آر، پس اگر ما دوباره به کفر بازگشتیم، ستمکار خواهیم بود.»]

حکمتِ آفریدنِ دوزخِ آن جهان و زندانِ این جهان تا مَعبدِ متکبّران باشد که اِئتیا طَوْعاً أَوْکَرْهاً

(۲۹۸۳) که لئیمان در جَفا صافی شوند چون وفا بینند، خود جافی[3] شوند

زیرا فرومایگان فقط در شرایط سخت و فشار، میل به صفا و سلامتی روحی پیدا می‌کنند. امّا اگر وفا و احسان ببینند، راه ستم پیش می‌گیرند.

(۲۹۸۴) مسجدِ طاعاتشان پس دوزخ است پایْبندِ مرغِ بیگانه، فَخ[4] است

بنابراین دوزخ، عبادتگاه فرومایگان است. پای‌بندِ پرندهٔ بیگانه، دام است. [چون انسان‌های عاری از معنا تنها به ضرب و زور به راه می‌آیند. چنانکه گفته‌اند: اَلنّاسُ عَبیدُالْعَصا.]

---

۱. ر.ک. فرائداللآل فی مجمع‌الامثال، ج ۲، ص ۱۳.
۲. فرائدالادب (المنجد)، ص ۱۰۱۱.
۳. جافی: جفاکار، ستمگر.
۴. فَخْ: دام.

هست زندان صومعهٔ دزد و لئیم کاندرو ذاکر شود حق را مقیم (۲۹۸۵)

عبادتگاه دزدان و فرومایگان، زندان است، زیرا این گروه، در زندان، یاد خدا می‌کنند.

چون عبادت بود مقصود از بشر شد عبادتگاهِ گردن‌کَش سَقَر (۲۹۸۶)

از آنجا که هدف غایی از آفرینش بشر، عبادت و بندگی حق است، از اینرو عبادتگاه آدم‌های سرکش و طاغی، دوزخ است. [**سَقَر**، نامی است از نام‌های دوزخ و اسمی غیرمنصرف است. مصدر آن سَقْر به معنی تابیدن است. مفسران قرآن کریم در ذیل آیهٔ ۲۶ سورهٔ **مدّثر**، آن را دَرَکه‌ای از دَرَکات جهنم دانسته‌اند[۱]. مصراع اوّل اشاره دارد به مضمون آیهٔ ۵۶ سورهٔ **ذاریات** که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۸۸) همین دفتر آمده است.]

آدمی را هست در هر کار دست لیک اومقصوداین‌خدمت بُده‌ست (۲۹۸۷)

هرچند انسان می‌تواند هر کاری انجام دهد، ولی مقصود اصلی از خلقت او، خدمت و عبادت است. [حضرت مولانا می‌فرماید: «تو گویی که اگر آن کار (عبادت حق) نمی‌کنم، چندین کار از من می‌آید. آدمی را برای آن کارهای دیگر نیافریده‌اند. همچنان باشد که تو شمشیرِ پولادِ هندیِ بی‌قیمتی (بسیار گرانبها) که در خزاین ملوک یابند آورده باشی و ساطورِ گوشتِ گندیده کرده که من این تیغ را معطّل نمی‌دارم به وی چندین مصلحت به جا می‌آرم و یا دیگ زرّین را آورده‌ای و در وی شلغم می‌پزی که به ذرّه‌ای از آن، صد دیگ به دست آید، یا کارد مجوهر (جواهرنشان) را میخِ کدویِ شکسته کرده‌ای[۲]!»]

ما خَلَقْتُ‌الْجِنَّ وَالْاِنْس، این بخوان جز عبادت نیست مقصود از جهان (۲۹۸۸)

این آیه را بخوان که: «نیافریدم پری و آدمی» را مگر برای عبادت. و اصلاً مقصود اصلی خلقت جهان، عبادت است. [مصراع اوّل قسمتی از آیه ۵۶ سورهٔ **ذاریات**: **ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُونِ**. «نیافریدم پریان و انسیان را جز آنکه پرستشم کنند[۳].»]

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۱۰، ص ۳۸۶، **ابوالفتوح رازی**، ج ۱۰، ص ۱۶۲.

۲. **فیه مافیه**، ص ۱۵ ـ ۱۴.

۳. برخی از مفسران قرآن کریم، **لِیَعْبُدُونِ** را **لِیَعْرِفُونِ** تفسیر کرده‌اند. یعنی تا بشناسند مرا.

(۲۹۸۹) گرچه مقصود از کتاب، آن فن بُوَد گر تواَش بالش کنی، هم می‌شود

برای مثال، اگرچه مقصود اصلی کتاب فنّ آموزش و تعلیم است، امّا اگر تو آن را به جای بالش، زیر سرت بگذاری به درد آن کار هم می‌خورد ولی برای آن کار فراهم نشده است.

(۲۹۹۰) لیک ازو مقصود، این بالش نبود علم بود و دانش و ارشاد و سود

مقصود از تدوین کتاب این نیست که تو آن را به جای بالش زیر سرت بگذاری، بلکه منظور از آن تعلیم و ارشاد و بهره‌های مختلف معنوی و فرهنگی است.

(۲۹۹۱) گر تو میخی ساختی شمشیر را برگُزیدی بر ظفر اِدبار[1] را

مثال دیگر، اگر تو شمشیر را به جای میخ بکار بری، این بدان معنی است که تو شکست و هزیمت را بر پیروزی ترجیح داده‌ای.

(۲۹۹۲) گرچه‌مقصودازبشرعلم‌و هُدی‌ست لیک هریک آدمی را مَعبدی‌ست

اگرچه منظور از آفرینش انسان، علم یافتن و هدایت جُستن اوست؛ امّا برای هر انسانی برحسب قابلیت و اهلیت او پرستشگاهی است. [مصراع دوّم اشاره است به آیهٔ ۳۴ سورهٔ حج: **وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنا مَنْسَكاً لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلىٰ ما رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعامِ، فَإِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ واحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ.** «برای هر امّتی، معبدی بنهادیم تا یاد کنند خدا را برآنچه روزی‌شان کردیم از چهارپایان. خدای شما یکی است. پس بر امر او گردن نهید و مژده‌رسان فروتنان را.» هرچند مَنْسَک بطور کلّی به معنی پرستشگاه است امّا به قرینه بخش دیگر آیه به قربانی تخصیص یافته است. برخی از مفسران قرآن کریم، منسک را از نسیکه به معنی ذبیحه گرفته‌اند و آن را قربانی و قربانگاه ترجمه کرده‌اند که با سیاق آیه، تناسب دارد[2]. از آنجا که قربانی و قربانگاه نیز نوعی عبادت و عبادتگاه است، از اینرو می‌توان آن را به عبادت و

---

۱. اِدْبیر: مُمالِ اِدبار است. رجوع شود به شرح بیت (۶۶۹) دفتر اوّل.

۲. ر.ک. ابوالفتوح رازی، ج ۷، ص ۱۳۸، منهج‌الصادقین، ج ۶، ص ۱۵۳، امام فخر رازی می‌گوید: تنها عاصم، مَنْسِک (اسم مکان) خوانده و باقی قرّاء، آن را مَنْسَک (مصدری) خوانده‌اند. زمخشری نیز در کشّاف، ج ۳، ص ۱۵۷، مَنْسَک را مصدر و مَنْسِک را اسم مکان می‌داند.

عبادتگاه نیز تعمیم داد، چنانکه در عالم واقع نیز همینطور است، هر امّتی دارای نوعی عبادت و عبادتگاه است.]

مَـــعبدِ مـــردِ کـــریم اَکْـــرَمْتَهُ[۱] مَـــــعبدِ مـــردِ لئـــیم اَشْـــقَمْتَهُ[۲] (۲۹۹۳)

سبب عبادت شخصِ بزرگوار، اینست که تو او را گرامی بداری. و سبب عبادت شخص فرومایه اینست که او را بیمار کنی. [لفظِ «مَعْبَد» در این بیت، اسم مکان نیست بلکه مصدر میمی است. برخی از شارحان گفته‌اند که «میم» معبد را باید مکسور بخوانیم زیرا در اینجا اسم آلت است. یعنی وسیلهٔ عبادت[۳]. امّا معبد را با فتح میم خواندن یعنی اسم مکان دانستن آن وجهی ندارد.]

مر لئیمان را بزن، تا سر نهند مر کریمان را بده تا بر دهند (۲۹۹۴)

فرومایگان را بزن تا مطیع شوند، و به اشخاص بزرگوار، احسان کن تا ثمرهٔ نیکی بدهند.

لاجَرَم حق هر دو مسجد آفرید دوزخ آنها را و، اینها را مزید (۲۹۹۵)

ناگزیر حق‌تعالی هر دو عبادتگاه را آفرید. عبادتگاه دوزخ را برای فرومایگان و عبادتگاه بهشت را که هماره نعمت‌هایش رو به افزایش است برای کریمان خلق کرد.

ساخت‌موسی‌قدس در، بابِ صغیر تا فرود آرند سر قومِ زَحیر[۴] (۲۹۹۶)

حضرت موسی(ع) در قدس شریف، دری کوچک ساخت تا قوم بنی‌اسرائیل که دچار

---

۱. اَکْرَمْتَهُ: فعل ماضی مفرد مذکر حاضر + ضمیر متصل «هُ» لفظاً یعنی گرامی داشتی او را. امّا معناً، جنبهٔ مصدری دارد. یعنی گرامی داشتن تو او را.

۲. اَشْقَمْتَهُ: فعل ماضی مفرد مذکر حاضر + ضمیر متصل «هُ» لفظاً یعنی بیمار کردی او را، امّا معناً جنبهٔ مصدری دارد، یعنی بیمار کردن تو او را.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۱۵۸.

۴. قَومِ زَحیر: مردم بیمار و آزاردهنده. (ر.ک. شرح بیت ۱۸۶۸، دفتر دوّم) در برخی از نسخه‌ها «زجیر» به معنی منع کرده شده آمده است. یعنی قومی که از سرفرازی منع شده‌اند. (ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۱۲)

بیماری تکبّر بودند به هنگام ورود بدان، سرِ خود را خم کنند.

(۲۹۹۷) ز آنکه جبّاران بُدند و سرفراز دوزخ آن باب صغیر است و نیاز

حضرت موسی(ع) بدین سبب آن در را کوچک ساخت که قومش، مردمی گردنکش بودند. بدین‌روی، دوزخ نیز برای کافران مانند آن درِ کوچک و جایی برای تضرّع و اظهار نیاز است. [اگر لفظ «نیاز» را بر «باب صغیر» معطوف کنیم مناسب‌تر است[1]. یعنی همانطور که حضرت موسی(ع) به امر خداوند، درِ ورودی بیت‌المقدس را برای قوم گردنکش و متکبّر بنی‌اسرائیل، کوتاه ساخت که مجبور شوند با حالت تعظیم و خشوع بدان درآیند، دوزخ را نیز برای کافران ساخته تا فروتن و نرم شوند و اظهار عجز و نیاز کنند. به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

بیان آنکه حق تعالی صورتِ مُلوک را به سببِ مسخَّر کردنِ جباران که مسخَّرِ حق نباشند ساخته است چنانکه موسی علیه‌السلام باب صغیر ساخت بر ربض قدس جهت رکوع جباران بنی‌اسرائیل وقت درآمدن که اُدْخُلُوالباب سُجَّداً و قُولُوا حِطَّةٌ

(۲۹۹۸) آن‌چنانکه حق ز گوشت و استخوان از شهان بابِ صغیری ساخت هان

در عنوانِ این فصل به قسمتی از آیهٔ ۵۸ سورهٔ بقره اشاره شده که اصل آیهٔ فوق اینست: **وَإِذْ قُلْنَاادْخُلُوا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْلَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَ سَنَزِيدُالْمُحسِنِينَ**. «یاد آرید زمانی را که گفتیم: در این قریه (بیت‌المقدس) درآیید و از نعمت‌های فراوان آن هرچه می‌خواهید بخورید و از آن در (معبد بیت‌المقدس) با خضوع و فروتنی درآیید و بگویید: خداوندا گناهان ما را بریز تا ما شما را بیامرزیم و به نیکوکاران پاداش بیشتری دهیم.» به اتفاق مفسران منظور از «قریه» بیت‌المقدس است، برخی نیز گفته‌اند منظور «اریحا» از روستاهای شام بوده است. «سُجَّداً» جمعِ ساجِد و حال است برای «اُدْخُلُوا» و «حِطّة» در لغت به معنی ریزش و پایین آوردن است. و آن کلمه‌ای است که بنی‌اسرائیل مأمور شدند آن را بگویند و معنای آن اینست: گناهان‌مان فرو ریز[2].

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی**، دفتر سوّم، ص ۲۱۵.

۲. ر.ک. **مفردات** (راغب)، ص ۱۲۲.

درِ ورودی بیت‌المقدس، کوتاه ساخته شد تا قوم متکبّر موسی، هنگام ورود سر خم کنند. برخی گویند حطّه دری از درهای هشتگانهٔ بیت‌المقدس بوده است[۱]. امّا معنی بیت: چنانکه حق تعالی از گوشت و پوست شاهان، دروازهٔ کوچکی ساخته است.

اهلِ دنیا سجدهٔ ایشان کنند چونکه سجدهٔ کبریا را دشمن‌اند (۲۹۹۹)

دنیاطلبان، در برابر شاهان به سجده می‌روند. زیرا با سجده کردن در برابر حضرت حق، مخالف‌اند.

ساخت سِرگینْ دانکی، مِحرابشان نامِ آن محراب، میر و پهلوان (۳۰۰۰)

خداوند برای دنیاطلبان، زباله‌دانی حقیر ساخت که آن زباله‌دانی، محرابِ عبادت ایشان بود. نام آن عبادتگاه، امیر و بهادر است. یعنی مردمِ دنیاپرست، قبلهٔ طاعت و عبادتشان، رؤسا و قدرتمندان است.

لایقِ این حضرتِ پاکی نه‌اید نیشکر پاکان، شما خالی نه‌اید (۳۰۰۱)

ای دنیاطلبانی که بندگیِ سلاطین می‌کنید، شما شایستهٔ این درگاه پاک نیستید. آنان که روحی پاک دارند در مَثَل مانند نیشکرند و شما ناپاکان، همچون نی‌های توخالی.

آن‌سگان‌رااین‌خَسان،خاضع شوند شیر را عارست کو را بگروند (۳۰۰۲)

شاهان جبّار و سلاطین غدّار که خوی و منشی چون سگان دارند مورد ستایش و پرستش دنیاطلبانِ فرومایه قرار می‌گیرند. امّا شیران حقیقت و طریقت، ننگ دارند از اینکه فرومایگان و ناپاکان، مرید و خواهان آنان شوند.

گربه باشد شِحنهٔ[۲] هر موشْ‌خُو موش که‌بُوَد تا ز شیران ترسد او؟ (۳۰۰۳)

هر آدم گربه‌صفت، حاکم و داروغهٔ هر شخص موش‌صفتی است؛ آدمِ موش‌صفت چه ارزشی دارد تا از انسان‌های وارسته و شیرصفت بترسد؟[منظور بیت فوق: دنیاطلبان که

---

۱. ر.ک. **مجمع البیان**، ج ۱، ص ۱۱۷، **ابوالفتوح رازی**، ج ۱، ص ۱۸۸، **کشّاف**، ج ۱، ص ۱۴۲.
۲. **شِحْنَه**: داروغه، پاسبان شهر.

همانند موش، حقیر و خوارند، از انبیاء و اولیاءاللّه حساب نمی‌برند، امّا در عوض از شاهان و جبّاران می‌ترسند. همانطور که موش، قابلیت درک قدرت و صولت شیر را نـدارد، آدم‌هـای موش‌صفت نیز لیاقت درک قدرت و صولت روحی آنان را ندارند.]

(۳۰۰۴) خوفِ ایشان از کِلابِ[۱] حـق بُـوَد خوفشان کَی ز آفتابِ حـق بُـوَد؟

آن موش‌صفتان، تنها از سگانِ حضرت حق می‌ترسند. آنها چگونه ممکن است که از آفتاب عالمتاب حضرت حق بترسند؟ [«آفتاب حق» با انبیاء و اولیاء نیز قابل انـطباق است، زیرا آنان نیز خورشیدان حق‌اند. چنانکه شبستری گفت:

بُـوَد نـورِ نـبی، خـورشیدِ اعـظم گـه از مـوسی پـدید و گـه ز آدم]

(۳۰۰۵) ربّـی الأَعـلاست وردِ آن مِـهان[۲] رَبِّ اَدْنـی[۳] درخـورِ ایـن ابـلهان

آن بزرگان که به منزلهٔ خورشید حضرت حق‌اند، دائـماً ذکـر سُـبْحانَ رَبّـیَ‌الأَعْـلیٰ وَبِحَمْدِهِ وِرد زبان دارند. در حالی که شـایستهٔ ایـن احـمق‌های دنـیاپرست، مـعبودِ پَست و فرومایه‌ای مانند جبّاران شقاوت‌پیشه و اموال و لذایذ دنیوی است.

(۳۰۰۶) موش کَی ترسد ز شیرانِ مَـصاف بـلکه آن آهـوتَگانِ مُشکْنـاف

برای مثال، موش کی از روبرو شدن بـا شـیرانِ جـنگی مـی‌ترسد؟ در حـالی کـه آن آهوهای بادپا که حامل نافهٔ خوشبو هستند از آن شیر می‌رمند. [«موش» کنایه از دنیاپرستان حقیر و «آهو» کنایه از اهل معرفت است. چنانکه در آیهٔ ۲۸ سورهٔ فاطر آمده است که تـنها دانایان از خدا می‌ترسند: إِنَّمـا یَخْشَـی‌اللّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماء.]

(۳۰۰۷) رَوْ به‌پیشِ‌کاسه‌لیس‌ای دیگْ‌لیس توش خداوند و، ولی‌نعمت نویس

این بیت به طریق طنز و تهکّم است: ای دیگْ‌لیس برو پیش کاسه‌لیس و او را به عنوان

---

۱. کِلاب: جمع کَلْب به معنی سگ.
۲. مِهان: بزرگان، جمع مِه.
۳. رَبِّ اَدْنی: پروردگار حقیر و نـازل، مـنظور زورمـندان و گـردن‌کشان و هـوس‌های بی‌ارزش دنـیوی است.

خداوند و ولی‌نعمت خود قرار بده.

بس کن، از شرحی بگویم دوردست[1] خشم گیرد میر و، هم داند که هست (۳۰۰۸)

در اینجا مولانا به خود خطاب می‌کند که: دیگر خاموش باش و این قبیل مطالب را بیان نکن. زیرا اگر بخواهم بیشتر و مفصّل‌تر شرح دهم، امیر و شاه خشمگین می‌شود، چون اوصافی که از فرومایگان بیان می‌کنم در وجود خویش می‌یابد.

حاصل این آمد که: بَد کن ای کریم با لئیمان، تا نهد گردن لئیم (۳۰۰۹)

خلاصهٔ کلام اینکه ای جوانمرد، تو در حق فرومایگان سختگیری کن تا از تو اطاعت کنند. [رجوع شود به شرح بیت (۲۹۸۱) همین دفتر.]

با لئیمِ نفس، چون احسان کند چون لئیمان نفسِ بد، کفران کند (۳۰۱۰)

هرگاه شخص کریم به نفس لئیم خود احسان کند، نفس امّاره نیز مانند افراد فرومایه راه ناسپاسی و طغیان پیشه می‌کند. [رجوع شود به شرح بیت (۲۹۸۱) همین دفتر.]

زین سبب بُد که اهلِ محنت، شاکرند اهلِ نعمت، طاغیند و، ماکِرند[2] (۳۰۱۱)

به همین دلیل است که افراد زحمتکش و محنت‌زده، شکرگزارند و اشخاص ثروتمند و مرفّه، سرکش و حیله‌گرند.

هست طاغی، بَگْلَرِ[3] زرّین‌قبا هست شاکر، خستهٔ صاحبْ‌عبا (۳۰۱۲)

آدم‌های سرکش، امیرانی هستند که لباس‌های زربفت می‌پوشند. اما آدم‌های شکرگزار، بینوایانی هستند که عبایی ساده به تن می‌کنند.

---

۱. دُوردست: با بسط و تفصیلِ تمام. (ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۱۳) برخی از شارحان، «دوردست» را زمان‌های خیلی دور معنی کرده‌اند که وجهی ندارد.

۲. ماکِر: مکرکننده، فریبکار.

۳. بَگْلَر: امیر، بزرگ شهر. همان بیگلرِ ترکی است.

(۳۰۱۳) شُکر کَی رویَد ز اَملاک و نِـعَم؟ شُکر می‌روید ز بَـلویٰ[۱] و سَـقَم[۲]

کی ممکن است که شکر و سپاس از ثروت و نعمتِ فراوان، ظاهر شود؟ بلکه شکر از گرفتاری و سختی پیدا می‌شود. [اشاره به آیهٔ ۷ سورهٔ علق کـه تـوضیح آن در شـرح بـیت (۲۶۷۶) همین دفتر گذشت. مولانا در مصراع اوّل بیت فوق می‌گوید، وقتی انسان‌ها، تـعادل روحی نداشته باشند، امکانات و ثروت خود را در جهت طغیان و سرکشی بکار می‌گیرند و در مصراع دوّم می‌گوید فقر درویشانه (نه فقری که از عدمِ توزیع عادلانهٔ ثروت پدید می‌آید.) و فقری که آگاهان جامعه و مشعل‌داران اصلاح و ارشاد مردم به اختیار برای خود بر می‌گزینند به طاعت و بندگی خالصانه می‌انجامد. چنانکه مولانا در حکـایت ذیـل، هـمین مـعنا را بسـط می‌دهد.]

---

۱. بَلْویٰ: سختی، گرفتاری.

۲. سَقَم: بیماری. «بَلْویٰ و سَقَم» بیانی است از فقر درویشانه. ر.ک. شرح بیت (۲۳۴۲) دفتر اوّل.

قصهٔ عشقِ صوفی بر سفرهٔ تهی

خلاصهٔ داستان

یکی از دراویش، روزی خوانی تهی از طعام بر جایی آویخته می‌بیند. در دَم به شور و شوق می‌آید و دست افشانی و پایکوبی می‌کند و جامه می‌دراند و بانگ برمی‌آورد که: ای بینوایان، اینست نوایِ بینوایان. اندک اندک دراویش دیگر نیز به شور و شوق می‌آیند و با او همراهی می‌کنند، در این وقت یک آدم فضول که ناظر این هنگامهٔ عاشقانه بود می‌گوید: ای بابا، این های و هوی دیگر برای چیست؟ سفرهٔ بی‌نان و از یک میخ آویزان که این همه سروصدا ندارد!

آن صوفی می‌گوید: برو که نه خویشتن را می‌شناسی و نه از عشق حقیقی خبرداری. عاشقان صادق در کمند نیست‌های هست نما اسیر نمی‌شوند.

* * *

صوفیی بر میخ، روزی سفره دید چرخ می‌زد، جامه‌ها را می‌درید (۳۰۱۴)

روزی یک نفر صوفی دید که سفره‌ای از میخی آویخته است. از دیدن آن سفره به وجد آمد و شروع کرد به رقصیدن و جامه دریدن.

بانگ می‌زد: نَک نوایِ بی‌نوا قحط‌ها و دردها را نَک دوا (۳۰۱۵)

فریاد می‌زد که: اینک این سفره، نوای بینوایان و چارهٔ قطعی همهٔ قحطی‌ها و

پریشانی‌هاست.

(۳۰۱۶) چونکه درد و شورِ او بسیار شد هرکه صوفی بود، با او یار شد

همینکه شور و شوق آن صوفی به نهایت درجه رسید، هرکس که خوی صوفیانه داشت با او همراه شد. [یکی از شروط طریقت همین است. یعنی هرگاه یکی از صوفیان به وجد آید یارانش باید با او همراهی کنند و تواجد نمایند[1].]

(۳۰۱۷) کِخ کِخی[2] و های و هویی می‌زدند تای چندی مست و بیخود می‌شدند

آن صوفیان شروع کردند به خندیدن و های و هوی نمودن و مکرراً بیخویش و مستغرق می‌شدند. یعنی گاه به حالت محو می‌رفتند و گاه به صَحْو می‌آمدند.

(۳۰۱۸) بوالفضولی گفت صوفی را که چیست؟ سفره‌یی آویخته، وز نان تهی‌ست

یک نفر یاوه‌گو به آن صوفی که درحال وجد بود گفت: مگر یک سفرهٔ خالیِ آویخته چه خاصیتی دارد که موجب این همه شور و حال شده است؟

(۳۰۱۹) گفت: رَوْ رَوْ، نقش بی‌معنی‌سْتی تو بجو هستی، که عاشق نیستی

مولانا از اینجا به بعد از زبان آن صوفی دربارهٔ ذوق و وجد عارفان سخن می‌گوید معنی بیت: آن صوفی به آن یاوه‌گو جواب داد: برو، برو که تو نقش فاقد معنایی. تو باید به دنبال هستی حقیقی باشی، تو عاشق نیستی.

(۳۰۲۰) عشقِ نان، بی‌نان، غذای عاشق است بندِ هستی نیست هر کو صادق است

صوفی اگر نان هم در کار نباشد، باز عاشق است، زیرا غذای صوفی، عشق است. هرکس که در طریق عشق، صادق باشد اسیر هستی موهوم و مادّی خود نمی‌شود.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۱۷۱.
۲. کِخْ کِخْ: صدای خنده.

عـاشقان را کـار نـبْود بـا وجـود　　عاشقان را هست بی‌سرمایه سـود　　(۳۰۲۱)

زیرا عاشقان صادق با وجود موهوم و هستی مادّی و مجازی کاری ندارند. یعنی مقیّد به‌جنبه‌های کاذب حیات نیستند. عاشقان صادق، بدون داشتن سرمایه‌های دنیوی سود می‌برند.

بـال، نـی و گِـردِ عـالَم مـی‌پَرند　　دست نی و گُو ز میدان مـی‌برند　　(۳۰۲۲)

صوفیان عاشق، بی‌آنکه پر و بالی داشته باشند در اطرافِ جهان به پرواز درمـی‌آیند. و بی‌آنکه دستی داشته باشند، گوی سبقت در طریق عشق حق از دیگران می‌ربایند. [عـاشقِ صادق، مانند دیگران، وابسته و اسیر علل و اسباب مادّی نیست.]

آن فقیری کو ز معنی بوی یـافت　　دستْ بُبریده هـمی زنـبیل بـافت　　(۳۰۲۳)

آن درویشی که از عشق حق، بویی بُرده بود با دستِ بُریده زنبیل می‌بافت. [اشاره است به حکایت **شیخ اقطع زنبیل‌باف** که در بیت (۱۷۲۰ـ۱۶۱۴) همین دفتر آمده است.]

عاشقان انـدر عـدم خـیمه زدنـد　　چون عدم، یک رنگ و نفسِ واحدند　　(۳۰۲۴)

عاشقان صادق، در عدم چادر زده‌اند. یعنی در عالم الهی مقیم شده‌اند و مـانند عـدم، یک رنگ و واحد شده‌اند. [«عدم» در بیت فوق، به معنی عدم مطلق و مقابل وجود نـیست، بلکه برعکس، عدم در اینجا کنایه از وجود مطلق است و منظور از آن، عالم وحدت الهی است. امّا مقصود بیت: عشاق حقیقی در عالم الهی به سر می‌برند و چون عالم الهی عـالم وحـدت است، لذا صوفیان عاشق نیز رنگ وحدت گرفته و همچون تنی واحد شده‌اند. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۹۲) و (۳۲۰۱) دفتر اوّل.]

شیرخواره کی شناسد ذوقِ لوت؟　　مر پَری را بوی باشد لوت و پوت[1]　　(۳۰۲۵)

طفل شیرخوار چه می‌داند غذا چه طعمی دارد؟ غذای پریان، فـقط بـوست. [مـنظور مصراع دوم اینست که موجودات مجرّد، به طعام مادّی نیاز ندارند، بلکه طعام آنان نیز مجرّد و معنوی است. «بو» در اینجا کنایه از غذاهای معنوی است. چنانکه در بیت (۷ـ۶) همین دفتر،

---

۱. لُوت و پُوت: از جنس اتباع است و به معنی انواع خوردنی‌ها.

بدان اشارت رفته است.]

(۳۰۲۶) آدمی کَی بو بَرَد از بویِ او؟ چونکه خویِ اوست ضدِّ خویِ او

انسان خاکی و مقیّد به مقتضیات و مناسبات مادّی کی می‌تواند از عالم مجرّدات بو ببرد. یعنی از آن جهان واقف شود؟ مسلّماً نمی‌تواند از آن جهان آگاه شود، زیرا خوی و خصلت انسانِ اسیر در مادّیات، با خوی و خصلت موجوداتِ مجرّد و قدسی ناسازگاری دارد. [زیرا شناخت حقیقت تنها از طریق الفاظ صورت نمی‌گیرد، بلکه آدمی باید روح خود را صفا و تعالی ببخشد.]

(۳۰۲۷) یابد از بو آن، پریِّ بویْ‌کَش تو نیابی آن، ز صد من لوتِ خَوش

آن ذوق و کشفی که موجودات مجرّد از معقولات و معنویات حاصل می‌کنند، تو انسان مادّی از صد من طعام گوارا به دست نخواهی آورد. [همینطور عشاق صادق آن مکاشفاتی که از عالمِ الهی به دست می‌آورند، انسانِ اسیر در قید و بند دنیا نمی‌تواند از طریق تمهیدات مادّی بدان دست یازد.]

(۳۰۲۸) پیش قِبطی خون بُوَد آن آبِ نیل آب باشد پیشِ سبطیِّ جمیل

برای مثال، آب صاف و زلال رود نیل برای فرعونیان، خون می‌شود، امّا برای آنان که پیرو حضرت موسی(ع) بودند، آبی خوشگوار. [خون شدن آب نیل برای فرعونیان، یکی از عذاب‌های الهی بود. غالب تفاسیر قرآن کریم، این حکایت را در ذیل آیهٔ ۱۳۳ سورهٔ **اعراف** آورده‌اند[1]. توضیح مربوط به **قبطی** در شرح بیت (۸۶۳) دفتر اوّل آمده است.]

(۳۰۲۹) جاده باشد بحر ز اسراییلیان غرقه‌گه باشد ز فرعونِ عَوان[2]

دریا برای قوم بنی‌اسرائیل مانند راهی وسیع می‌شود، ولی برای فرعونِ ستمگر محلّ غرق شدن می‌گردد. [ر.ک. شرح بیت (۸۶۳) دفتر اوّل.]

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۴، ص ۴۶۹ و دیگر تفاسیر.

۲. **عَوان**: ر.ک. شرح بیت (۹۴۸) همین دفتر.

مخصوص بودن یعقوب علیه‌السّلام به چشیدنِ جامِ حق از رویِ یوسف و کشیدنِ بویِ حق از بویِ یوسف و حِرمانِ برادران و غیرُهُمْ از این هردو

آنچه یعقوب از رخِ یوسف بدید خاصِ او بُد آن، به اِخوان کَی رسید؟ (۳۰۳۰)

این فصل نیز در تبیین مطلب پیشین است و آن اینکه هرکسی لیاقت درکِ حقایق الهی را ندارد. تنها شامّه‌های حقیقت‌یاب است که می‌توانند بویِ گلستان اسرار و حقایق ربانی را دریابند. خوارزمی گوید: «بوی گلزار حقایق از ریاض مظاهرِ خلایق کشیدن، کار هر مشامّ نیست؛ و جامِ مالامالِ اسرار از خمخانهٔ عالم ظِلال چشیدن، لایق هر زاهد خام نیست. دیدهٔ یعقوبِ حَزین باید تا جام حق از رویِ یوسف تواند چشید و مشامی عنبرگین باید که تا نسیمات اِنَّ لِرَبِّکُمْ فی اَیّامِ دَهْرِکُمْ نَفَحاتٍ[1] از بوی یوسف تواند کشید. اِخوان را که از بوی عشقِ یوسف مقیم مقام کلبهٔ اَحزان نیستند محبّت با یوسف، عشق با سفرهٔ تهی است؛ امّا یعقوب را که بواسطهٔ بُعد صوری و هجران ضروری، شکیب و صبوری از یوسف نداشت بلکه می‌گفت:

نزدیکتری از رگِ جانم به من‌ای دوست هر چند که دورم ز تو از روی مسافت

تا عبارت از آن حال در کلام ملک متعال انک لفی ضلالک‌القدیم آمد از صد فرسنگ راه از بوی یوسف آگهی یافت آن که به همراهی پیراهن به کنعان می‌شتافت بوی یوسف از آن پیراهن درنمی‌یافت امّا یعقوب که بلای عشق فرزند می‌کشید از صدفرسنگ راه بوی یوسف می‌شمید[2].»

امّا معنی بیت فوق: آن لذّت و ذوقی که حضرت یعقوب(ع) از رخسارهٔ یوسف احساس می‌کرد تنها مخصوص خود او بود، آن ذوق و لذّت را برادران یوسف چگونه می‌توانستند احساس کنند؟

این زعشقش‌خویش‌در چَهْ می‌کُند و آن به کین از بهرِ او چَهْ می‌کَنَد (۳۰۳۱)

یعقوب از عشق یوسف، خود را در چاهی زندانی می‌کند، درحالی‌که برادران یوسف از روی‌کینه وحسادت برای او چاهی می‌کنند. [منظور از «چاه» درمصراع اول همان بیتُ‌الاَحْزان (= غمکده، خانهٔ اندوه) است که حضرت یعقوب(ع) پس از فراق یوسف در خانه‌ای معتکف

---

۱. توضیح این حدیث در شرح بیت (۱۹۵۱) دفتر اوّل آمده است.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۱۶.

می‌شود و از آن بیرون نمی‌آید و به ناله و حنین می‌پردازد[۱]. مصراع دوّم اشاره است به آیهٔ ۱۰ سورهٔ یوسف: قالَ قائِلٌ مِنْهُمْ لا تَقْتُلُوا یُوسُفَ وَ اَلْقُوهُ فی غَیابَةِ الْجُبِّ یَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّیّارَةِ وَ اِنْ کُنْتُمْ فاعِلینَ. «گوینده‌ای از ایشان گفت: یوسف را مکُشید، بل در چاهش اندر فکنید تا کاروانیان، وی را برگیرند اگر شما هستید کنندگان.» آیهٔ ۱۵ همین سوره نیز مورد اشاره است.]

(۳۰۳۲) سفرهٔ او پیش این از نان تهی‌ست پیش یعقوبست پُر کو مشتهی‌ست

سفرهٔ جمال با کمال حضرت یوسف(ع) در نظر برادران، از نانِ جذبه و ذوق، خالی است، درحالی که همین سفره در نظر یعقوب، پُر از نان جذبه و ذوق است. [حالِ عارفان واصل و عاشقان صادق نیز همین‌گونه است. آنان جمال حضرت معشوق را مشاهده می‌کنند، ولی فارغانِ از عشق و معرفت چیزی نمی‌بینند.]

(۳۰۳۳) رویْ ناشسته، نبیند رویِ حور لا صلوةَ گفت اِلّا بِالطَّهُور

آن‌که دل خود را پاک نکرده، نمی‌تواند جمال حوریان بهشتی را مشاهده کند. چنانکه حضرت ختمی مرتبت(ص) فرموده است: نماز جز با طهارت مقبول نشود. [مصراع دوم اشاره است به حدیثی که از مُصْعَب بن سَعْد روایت شده: عبدالله بن عُمَر به عیادت ابن عامر می‌رود و ابن عامر به او می‌گوید که از رسول خدا شنیدم که فرمود: لایَقْبِلُ‌اللّهُ صَلوٰةً بِغَیْرِ طُهُورٍ[۲]. «خداوند، نماز را جز به طهارت نپذیرد.» طهارت بر دونوع است: یکی طهارت ظاهر و دیگری طهارتِ باطن. منظور از طهارت ظاهر پاک داشتن جامه و تن از هرگونه شوخ و پلیدی است. و منظور از طهارت باطن، پاک داشتن روح است از اوصاف ناپسند نظیر غلّ و غش و کینه و حسادت و غیره. هرچند هردو طهارت لازم است، امّا طهارت باطن مهمتر است، زیرا مقصود از طهارت ظاهر نیز رسیدن به طهارت باطن است. امّا ظاهربینان و قشری مذهبان، اگر شوخ و پلیدی بر جامهٔ خود بینند بسی تأسّف و تلهّف خورند و پریشان حال شوند و تا آن را پاک و طاهر نسازند آرام نگیرند، امّا همان کسان اگر روحشان به انواع پلیدی نظیر حسادت و خساست و غیبت و تهمت و غیره آکنده باشد هیچ باک ندارند و آرام و فارغ از اندوه و آسَف می‌زیند.]

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو دوّم، دفتر سوّم، ص ۱۱۷۷.

۲. ر.ک. مختصر صحیح مسلم، ص ۳۸ و المعجم‌المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۴، ص ۳۳.

عشق باشد لوت و پـوتِ جـانها جوع ازین روی است قوتِ جانها (۳۰۳۴)

غـذا و قـوتِ روح، عشـق است. از ایـنرو گـرسنگی، غـذایِ روح‌هـاست. [جُـوع (= گرسنگی) در اصطلاح صوفیه به معنی آن گرسنگی و جوعی نـیست کـه نـاشی از سـتم اجتماعی و عدم توزیعِ عادلانه ثروت باشد، بلکه جُوع به معنی ترکِ بسیار خواری و تـرکِ انباشتن شکم از غذاهای الوان، و طلبیدنِ غذاهای روحانی است. و این گرسنگی بـه اخـتیار سالک حاصل شود و با آن گرسنگی اجباری که مـنبعث از مـناسبات ظـالمانه و بـیمارگونه اجتماعی است خیلی تفاوت دارد. شکّی نیست که همهٔ انبیاء و اولیاء به گـرسنگیِ اخـتیاری توصیه کرده و خود نیز برآن مواظبت داشتند. از اینرو گفته‌انـد: **اَلْجُوعُ طَعامُ‌اللّـهِ وَ طَـعامُ الأَوْلیاء**. زیرا پردهٔ غفلت بواسطهٔ جوع اختیاری از دل برطرف شود. سرمایهٔ اکثر ریاضت‌ها، گرسنگی و جوعی است که سالک به اختیار خود بدان پای‌بند می‌شود. صوفیه آن را مَـوْتِ ابْیَض (= گرسنگی سفید) خوانند[1]؛ چه باطن را نورانـی و تـابناک مـی‌کند و قـلب را سـفید می‌گرداند. امّا در این بیت (با توجه به بیت بعد) ظاهراً منظور مولانا از «جوع» طلب و مـیل وافرِ باطنی در نیل به حقیقت است.]

جوعِ یـوسف بـود آن یـعقوب را بویِ نانش مـی‌رسید از دور جـا (۳۰۳۵)

حضرت یعقوب(ع) نسبت به یوسف، گرسنگی داشت یعنی نسبت به او مـیل و طـلب حقیقی داشت. از اینرو بوی دلاویز نانِ وجودِ یوسف از راه دور به مشام یعقوب می‌رسید. [ضمناً اشاره است به آیهٔ ۹۴ سورهٔ یوسف که توضیح آن درشرح بیت (۱۲۰۵) دفتر دوّم آمده است.]

آنکه بستد پیرهن را، مـی‌شتافت بویِ پیراهـانِ یـوسف مـی‌نیافت (۳۰۳۶)

آن کسی که پیراهن را از یوسف گرفت و با شتاب به سوی یعقوب می‌آمد، آن بویی را که یعقوب از آن پیراهن احساس می‌کرد او نمی‌توانست احساس کند. [در خبر است که چون کاروان برادران یوسف از مصر خارج شد، آنها پیراهن یوسف را در جهت وزیدن باد افشاندند و باد بوی پیراهن او را به مشام یعقوب رسانید. گفته‌اند که یوسف را بویی بود که فقط یعقوب آن را می‌شناخت[2]. برخی نیز گفته‌اند آن که پیراهن یوسف را در محل وزیدن بـاد تکـان داد،

---

۱. ر.ک. لب لباب مثنوی، ص ۲۴۴ و اصطلاحات‌الصوفیه، ص ۱۴۰.

۲. ر.ک. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۶، ص ۴۵ و دیگر تفاسیر.

یهودا یکی از برادران یوسف بود. مولانا در این بیت و ابیات بعدی تعریضی دارد به عالمانی که فقط به حفظ الفاظ و مفاهیم ذهنی دل خوش کرده‌اند و راهی به مقصود نبرده و ذوق معارف و لذت درک حقایق را تجربه نکرده‌اند و در نتیجه لقلقهٔ لسان بسنده کرده‌اند. همانطور که حامل پیراهن یوسف، از بوی آن بی‌خبر بود، ای بسا حاملان علوم و عالمان علوم رسمی از حقیقت الفاظی که حفظ کرده‌اند بهره‌ای ندارند و در عوض عامیان فاقد علم و دانش، با الفاظ آن عالم بی‌کمال راه به مقصود برند. ر.ک. بیت (۲۲۸۷ ـ ۲۲۸۳) دفتر اوّل.]

(۳۰۳۷) وآنکه صد فرسنگ زآن سو بود او چونکه بُد یعقوب، می‌بویید بو

اما آن کسی که صد فرسخ از آن مکان دور بود، توانست آن بو را احساس کند، زیرا او یعقوب بود. [«یعقوب» در این ابیات، نمونهٔ کامل طالبِ راستین حقیقت است.]

(۳۰۳۳۸) ای بسا عالِم ز دانش بی‌نصیب حافظِ علم‌ست آن کس، نی‌حبیب

چه بسا عالمی که واقعاً از علومی که در ذهن خود انباشته است هیچ بهره و ذوقِ معنوی نبرد، چنین کسی فقط حافظِ علم است نه دوستدار علم. [چنانکه حضرت حق، اینان را به خرانی تشبیه می‌فرماید که کتابی چند بر پشت دارند. خوارزمی گوید: «ای بسا عالِم شگرف که در صفحاتِ خاطرش جز نقوش و سوادِ حرف نیست، و بسا عامیِ صافیْ‌ضمیر که لوحِ خاطرِ مُستنیرش در صفا و پاکیزگی کمتر از برف نیست. عالمی که نصیحت از خود نمی‌پذیرد، امّا دیگری از او انتفاع می‌گیرد، راست چون شمعی است که خود می‌سوزد و خانهٔ مردم برمی‌افروزد[۱].»]

(۳۰۳۹) مستمع از وی همی یابد مشام گرچه باشد مستمع از جنسِ عام

هرچند شنونده عامی و فاقد علم باشد از سخنان این عالم بی‌عمل و فاقد معرفت، بوی حقیقت و رایحهٔ معرفت را احساس می‌کند، امّا خود او از علومش بهره‌ای نبرده است. [گاه می‌شود که طالبی صادق از سخنان عالمی بی‌عمل، راه حق را پیدا می‌کند و به کمال می‌رسد. امّا این مورد بسیار نادر اتفاق می‌افتد. ر.ک. بیت (۲۲۸۳) دفتر اوّل.]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۱۷.

زآنکه پیراهان به‌دستش عاریه است　　چون به‌دست آن نَخاسی[1]، جاریه‌است (۳۰۴۰)

زیرا پیراهن علم و معرفت در دست عالم بی‌عمل، جنبهٔ عاریتی دارد، چنانکه پیراهن یوسف در دست برادرانش جنبهٔ عاریتی داشت. مانند کنیز که موقتاً در اختیار برده‌فروش است. [عالمان بی‌عمل در واقع مانند برده‌فروشان، فقط دلّال علم‌اند.]

جاریه پیش نَخاسی سَرسَری‌ست　　در کفِ او از برایِ مشتری‌ست (۳۰۴۱)

برای مثال، کنیز در دست برده‌فروش، موقّتی است، آن کنیز به او تعلّق ندارد بلکه برای فروش به مشتری در دست او قرار دارد.

قسمتِ حقّ‌ست روزی دادنی　　هر یکی را سویِ دیگر راه نی (۳۰۴۲)

حق تعالی، روزیِ مقسوم را میان خلایق تقسیم می‌کند. او هرکسی را بر کاری نهاده است و هیچکس نمی‌تواند به راه دیگری برود. [یعنی کسی نمی‌تواند روزی مقسوم و مقدّر دیگری را از او بگیرد[2]. مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۳۲ سورهٔ زخرف: **نَحْنُ قَسَمْنا بَیْنَهُمْ مَعیشَتَهُمْ فِی‌الْحَیوةِ الدُّنیا** و... «ما معشیت مردمان را در زندگانی دنیا میان آنان تقسیم کردیم...»]

یک خیالِ نیک، باغِ آن شده　　یک خیالِ زشت، راهِ این زده (۳۰۴۳)

یک‌خیال زیبا و جذّاب، برای صاحب خیال همچون باغی مصفّاست. و یک خیال زشت و منفور، راهزن صاحب خیال می‌شود و او را به حرمان و پریشانی دچار می‌سازد. [به شرح بیت (۲۷۹ ـ ۲۷۸) دفتر دوّم رجوع شود.]

آن، خدایی کز خیالی باغ ساخت　　وز خیالی دوزخ و جایِ گداخت (۳۰۴۴)

آن کسی که از خیالی، بوستان و از خیالی دیگر، جهنّم و جایگاهِ سوختن می‌سازد، فقط حضرت حق تعالی است. آدمی بهشت و دوزخ را با اندیشهٔ خود برای خود می‌سازد. [«آن» مبتدا، و «خدایی» خبر، و «کز خیالی باغ ساخت» متعلّق به مبتداست. و مصراع دوّم

---

۱. نَخّاس: برده فروش، دلّال ستوران و چهارپایان.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۱۶.

نیز معطوف بر متعلَّقِ مبتداست[۱]. برخی از شارحان، بیت بعدی را از بیت فوق تفریع کرده و چنین معنی کرده‌اند: «آن خدایی که از یک خیال، باغی و از یک خیال دیگر، دوزخی می‌سازد.» و بیت بعدی را فرع و نتیجهٔ آن فرض کرده‌اند. امّا وجه اوّل مناسب‌تر است.]

(۳۰۴۵) **پس که داند راه گلشن‌هایِ او؟ پس که داند جای گلخن‌هایِ او؟**

پس چه کسی راه گلزارهای معنویِ او را می‌داند؟ و چه کسی راه آتشگاه‌های او را می‌شناسد؟

(۳۰۴۶) **دیده‌بانِ دل نبیند در مَجال[۲] کز کدامین رُکنِ جان آید خیال**

دیده‌بان دل با اینکه در جولان و فعالیت است نمی‌تواند ببیند که خیالات و اندیشه‌های باطل از کدام جنبهٔ روح پدید می‌آید و موجب بدحالی و پریشانی او می‌شود. [دیده‌بانِ دل، یا اضافهٔ تشبیهی است یعنی دلی که مانند یک دیده‌بان عمل می‌کند. و یا اضافهٔ تخصیصی است یعنی دیده‌بانی که به «دل» اختصاص دارد در این صورت منظور از آن، عقل[۳] و تدبیرها و اندیشه‌ها و حواس باطنی است. این وجه، مناسب‌تر است زیرا بیت (۳۰۴۸) همین دفتر نیز مؤیّد آن است. منظور مولانا از خیال و نقش آن در روح آدمی در شرح بیت (۷۱) و (۴۱۳ ـ ۴۱۱) دفتر اوّل آمده است. خوارزمی گوید: «دیده‌بان باید غیب‌بین باشد تا آثار کاروانِ غیبی مشاهده کند[۴].»]

(۳۰۴۷) **گر بدیدی مطلعش را، ز احتیال بند کردی راهِ هر ناخوش‌خیال**

اگر قرار بر این بود که دیده‌بان دل بتواند منشأ خیالات باطل را پیدا کند و سرچشمهٔ آن را ببیند، در آن صورت با چاره‌اندیشی می‌توانست راه خیالاتِ ناصواب را ببندد.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۱۷.
۲. مَجال: میدان، محلّ تاخت و تاز.
۳. ر.ک. المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۴۰۶.
۴. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۱۷.

کَی رسد جاسوس را آنجا قَدَم که بُوَد مِرصاد[۱] و دربندِ[۲] عدم؟ (۳۰۴۸)

جاسوسِ اندیشه و مباحثِ لفظی و کلامی، کی ممکن است که به راهِ عریض و دژِ مستحکمِ مقام الهی قَدَم بنهد؟ [در شفای ابن‌سینا حواس باطنه به جاسوس تشبیه شده است. مولانا در اینجا «جاسوس» را بطور کنایی در مورد افکار و اندیشه‌هایی بکار گرفته که مبنای آن حدس و گمان و معیارهای محدود عقل جزئی است. بنابراین با اندیشه‌های سطحی و افکار جزئی نمی‌توان به کوی حقیقت واصل شد. «عدم» در این بیت به هستی مطلق و بی‌تعیّن اشاره دارد. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۹۲) و (۳۲۰۱) دفتر اوّل. خوارزمی گوید: «در کارخانهٔ کبریا که محلّ نقش‌بندیِ احکام قضاست جاسوس وهم، مجال جولان در فضای او نیست و طائر فهم را امکان طیران در هوای او نی[۳].»]

دامنِ فضلش، به کف کن کورْوار قبضِ اَعْمیٰ این بُوَد ای شهریار (۳۰۴۹)

ای شهریار، از آنرو که از منشأ خیال و سرچشمهٔ آن، اطلاع نداری، پس مانند نابینایان، دست در دامنِ فضل و عنایت آن شاهِ حقیقی بزن. چنگ زدن و گرفتن نابینایان همین است که دامن یکی از بینایان را بگیرند و هرجا که او رفت به دنبالش بروند. [قَبْضِ اَعْمیٰ (= گرفتن کور) یکی از اصطلاحات فقهی است. و آن به این معنی است که هرگاه خریدار، نابینا باشد، گرفتن عین مبیع (= جنس فروخته شده) و یا پول وقتی رسمیت می‌یابد که در دست او قرار گیرد و آن را لمس کند[۴]. زیرا او نمی‌تواند مثل دیگران به قراین و شواهد اکتفا کند. آنکه به حقیقت نرسیده نیز نباید به شواهد و آثار، بسنده کند.]

دامن او، امر و فرمانِ وی است نیکبختی که تُقیٰ جانِ وی است (۳۰۵۰)

دامن حضرت شاه وجود، همانا امر و فرمانِ اوست. پس کسی مظهر نیک‌بختی و هدایت است که تقویٰ به منزلهٔ جان او باشد.

---

۱. مِرْصاد: راهِ گشاد و فراخ، کمینگاه.

۲. دَرْبَند: قلعه و حصار، راه پُرخطر.

۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۱۷.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۱۷.

(۳۰۵۱) آن یکی در مرغزار و جویِ آب و آن یکی پهلویِ او اندر عذاب

یکی را می‌بینی که در چمنزار و جویباران به سر می‌برد و آن دیگری با اینکه در کنار اوست در رنج و عذاب غوطه‌ور است. [این بیت را هم می‌توان بر ظاهر حمل کرد و هم بر باطن. وجه ظاهر آن معلوم است و نیازی به توضیح ندارد، زیرا در این دنیا از این نمونه‌ها فراوان دیده می‌شود. امّا اگر حمل بر باطن شود بارزترین نمونهٔ آن، عالم مثال است که مورد اعتقاد اشراقیان و صوفیان است. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۱۳) همین دفتر.]

(۳۰۵۲) او عجب‌مانده که ذوقِ این‌زچیست؟ وآن‌عجب‌مانده که‌این‌درحبسِ‌کیست؟

آن‌که در بحرِ عذاب غوطه‌ور است تعجّب می‌کند از اینکه دیگری از چه چیزی لذّت می‌برد؟ و آن که در دریای نعیم الهی مستغرق شده نیز تعجّب می‌کند که آن شخص در زندانِ چه کسی است؟ یعنی تعجّب می‌کند که چه کسی او را به زندان و شکنجه‌گاه آورده است.

(۳۰۵۳) هین چرا خشکی؟که اینجاچشمه‌هاست هین چرا زردی؟که اینجا صد دو است

آن که در نعیم الهی به سر می‌برد در خطاب به آن که در بحر عذابِ نفس اماره غوطه‌ور است می‌گوید: آگاه شو، چرا اینقدر خشکی؟ یعنی چرا از آب حیات عشق و معرفت الهی تر و تازه نیستی؟ درحالی که اینهمه چشمه‌سار حکمت و معرفت روان است. آگاه شو، چرا اینقدر رنگ چهره‌ات زرد شده؟ یعنی چرا اینقدر رنجوری درحالی که در اینجا صدها نوع دوای روحانی وجود دارد.

(۳۰۵۴) همنشینا هین درآ اندر چمن گوید: ای جان، من نیارم آمدن

ای همنشین، بهوش باش و به چمنزار معنا و گلشن تقویٰ واصل شو. امّا آن که اسیر بند شهوت و کمند غفلت است به اقتضای مرتبهٔ نازل روحی خود جواب می‌دهد: ای جانم، عزیزم من قادر به آمدن بدان‌سو نیستم. [تداعی می‌کند مضمون آیهٔ ۱۹ و ۲۰ سورهٔ رحمن را که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۷) دفتر اوّل آمده است. حکایت ذیل در تبیین این مطلب است که هرچند صالحان و طالحان در این جهان، برحسب ظاهر در کنار یکدیگر می‌زیند امّا برزخی معنوی و حجابی نامرئی، آن دو گروه را از یکدیگر متمایز کرده است؛ به طوریکه طالحان نمی‌توانند ذوق و صفای صالحان را دریابند و خود را به مرتبهٔ آنان برسانند.]

حکایت امیر و غلامش که نمازْباره بود و اُنسِ عظیم داشت در نماز و مناجات باحق

خلاصهٔ داستان

در زمـــان‌های پـیشین، امـیری از بـزرگان، غـلامی بـه‌نام سُـنْقُر داشت. دریکـی از سحرگاهان، امیر قصد رفتن به گرمابه می‌کند و غلام خود را صدا می‌زند که: ای سنقر بیدار شو و اسباب و لوازم را فراهم کن که می‌خواهم به گرمابه بروم. سنقر بیدرنگ طاس و حوله‌ای تهیّه کرد و به راه افتادند. در سر راه خود مسجدی دیدند که بانگ اذان از گُـلدستهٔ آن بـه گـوش می‌رسید. سنقر چون نسبت به نماز و نیایش، سخت شیفته و مفتون بود گفت: ای امیر، لحظاتی اینجا بایست تا من به مسجد درآیم و نمازی اقامه کنم. پس از مدّتی امام جماعت و نمازگزاران از نماز فارغ شدند و از در مسجد بیرون آمدند امّا امیر هرچه چشم انداخت، سنقر را در میان آن جماعت ندید. بازهم درنگ کرد و ساعاتی سپری شد ولی باز از او خبری نشد. تا اینکه امیر از بیرونِ درِ مسجد فریاد زد: آهای سنقر چرا از مسجد بیرون نمی‌آیی؟ سنقر پاسخ داد: آخر او نمی‌گذارد من بیرون بیایم! امیر می‌گوید: در مسجد که کسی نـمانده، پس چـه کسـی نمی‌گذارد تو بیرون بیایی؟ سنقر می‌گوید: همان کسی که نمی‌گذارد تو درونِ مسجد بیایی!

* * *

این حکایت را ظاهراً مولانا از **معارف بهاءولد(پدر مولانا)**، فصل ۸۴ اخذ کرده‌است: «چنانکه آن غلام را خواجه‌اش می‌گفت که بیرون آی از مسجد، غلام گفت: مرا رها نمی‌کنند تا بیرون آیم. خواجه‌اش گفت که رها نمی‌کند تا بیرون آیی؟ گفت: آن‌کس که تو را رها نمی‌کند تا

به عبادت به مسجد اندر آیی.» مشابه حکایت را مولانا در **مکتوبات** نقل کرده و نیز در صفحهٔ ۱۱۳ **فیه‌مافیه** نیز چنین آمده است[۱]: «در زمان مصطفی صلّی‌اللّه علیه و سلّم کافری را غلامی بود مسلمان، صاحب گوهر. سَحَری خداوندگارش فرمود که طاس‌ها برگیر که به حمّام رویم، در راه مصطفی صلوات‌اللّه علیه و سلّم در مسجد با صحابه (رضوان‌الله علیهم) نماز می‌کرد. غلام گفت: ای خواجه، للّه تعالی این طاس را لحظه‌ای بگیر تا دوگانه بگزارم. بعد از آن به خدمت روم. چون در مسجد رفت نماز کرد، مصطفی صلّی‌اللّه علیه و سلّم بیرون آمد و صحابه هم بیرون آمدند. غلام تنها درمسجد ماند. خواجه‌اش تا به چاشتی منتظر و بانگ می‌زد که ای غلام، بیرون آی. گفت: مرا نمی‌هلند، چون کار از حدّ گذشت. خواجه سر در مسجد کرد تا ببیند که کیست که نمی‌هلد؛ جز کفشی و سایه‌ای کسی ندید و کس نمی‌جنبید. گفت: آخر کیست که تو را نمی‌هلد که بیرون آیی؟ گفت: آن کس که تو را نمی‌گذارد که اندرون آیی. خود کس اوست که تو او را نمی‌بینی.»

❊

چنانکه گفته آمد حکایت فوق در بیان این نکته است که تقارب جسمانی و مصاحبتِ صوری نمی‌تواند موجب تفاهم روحی شود. ای بسا دو تن که در کنار هم زیند امّا از مرتبهٔ روحی یکدگر آگاه نشوند. چنانکه آن امیر نمی‌توانست حالات روحی و مکاشفاتِ درونی او را در انجام عبادت حضرتِ حق دریابد. بنابراین حجابی نامرئی، این دو گروه را از یکدیگر جدا کرده است. چنانکه مولانا این مطلب را به کرّات در مثنوی بیان کرده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۵۷۰) دفتر اوّل.

❊ ❊ ❊

(۳۰۵۵) **میر شد محتاجِ گرمابه سَحَر بانگ زد: سُنْقُر[۲]، هَلا بردار سَر**

امیری، هنگام سحر به حمّام نیاز پیدا کرد. پس غلام خود را صدا زد و گفت: آهای سُنْقُر از خواب بیدار شو.

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۱۷.

۲. سُنْقُر: پرنده‌ای است شکاری مثل باز که در هندوستان بواسطهٔ حرارت نزید و این ترکی است. (آنندراج، ج۳، ص ۳۴۸۷، غیاث‌اللغات، ج ۱، ص ۵۷۱) و از اسامی متداول در عهد مولانا.

طاس[۱] و مَندیل[۲] و، گِل از آلتون[۳] بگیر تا به گرمابه رویم ای ناگُزیر (۳۰۵۶)

ای غلامی که به وجود تو نیازمندم، طاس و حوله و گِلِ سرشویی را از کنیزکی به نام آلتون بگیر تا به حمام برویم.

سنقر آن دَم طاس و مَندیلی نکو برگرفت و رفت با او دو به دو (۳۰۵۷)

سنقر فوراً طاس و حوله‌ای مناسب فراهم کرد و همراه امیر رفتند.

مسجدی بر ره بُد و، بانگِ صَلا[۴] آمد اندر گوشِ سُنقر در ملا (۳۰۵۸)

در میانهٔ راه مسجدی قرار داشت و در این لحظه بانگِ حَیَّ عَلَی الصَّلٰوة به گوش سنقر رسید.

بود سُنقر سخت مُولِع[۵] در نماز گفت ای میرِ من ای بنده‌نواز (۳۰۵۹)

سنقر نسبت به نماز بسیار علاقمند بود. از اینرو به امیر گفت: ای امیرِ من، و ای که بنده‌نوازی.

تو برین دکّان زمانی صبر کن تا گزارم فرض و، خوانم لَمْ یَکُنْ[۶] (۳۰۶۰)

تو دقایقی چند در این دکان، صبرکن تا من فریضهٔ نماز را بجا آورم و لَمْ‌یَکُنْ را بخوانم. [«لَمْ یَکُنْ» ممکن است اشاره به آیهٔ ۱ سورهٔ بیّنه باشد: لَمْ یَکُنِ الَّذینَ کَفَرُوا مِنْ اَهْلِ الْکِتابِ وَالْمُشْرِکینَ مُنْفَکّینَ حَتّی تَأْتِیَهُمُ الْبَیِّنَةُ.«کافران از اهل‌کتاب ومشرکان(می‌گفتند): دست از آیین خودبرنداریم مگرآنکه برهانی روشن برای ما آید.» دراین‌صورت منظور، تعریض به کسانی است‌که از راه دین جدا شده و دوباره به راه سلوک دینی‌بازگشته‌اند. و ممکن است

---

۱. طاس: ظرفی که در حمّام است و با آن آب برمی‌دارند و روی خود می‌ریزند.
۲. مَنْدیل و مِنْدیل: حوله.
۳. آلتون: به ترکی یعنی طلا. از اسامی زنانه.
۴. صَلا: مخفّفِ صلاة به معنیِ نماز.
۵. مُولِع: حریص، آزمند، مشتاق. از مصدر ایلاع (باب اِفعال).
۶. لَمْ یَکُنْ: فعل جحد، لفظاً یعنی: نبوده است.

«لَمْ‌یَکُنْ» اشاره باشد به آیهٔ ۴ سورهٔ توحید (اخلاص): وَلَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً اَحَد. «و وَرا همتایی نبوده است.» در اینصورت کنایه از اینست که خود را در وجودِ یگانهٔ حضرت حق، فانی کنم و حجاب «منی» و «مایی» را مرتفع سازم، چه وجودی جز حضرت حق نیست، هر چه هست اوست. و نیز ممکن است منظور تمام آیات سورهٔ مذکور باشد، چه معمولاً پس از قرائت حَمْد سورهٔ توحید تلاوت می‌شود. و نیز ممکن است اشاره باشد به حدیثِ کانَ اللّهُ وَ لَمْ یَکُنْ مَعَهُ شَیْءٌ. «خدا بود و هیچ چیز با او نبود.» در اینصورت نیز اشاره به توحید محض است.]

(۳۰۶۱) چون امام و قوم بیرون آمدند از نماز و وِردها فارغ شدند

وقتی که پیشنماز و نمازگزاران از نماز و اذکار آن فارغ شدند از درِ مسجد بیرون آمدند.

(۳۰۶۲) سُنقر آنجا ماند تا نزدیکِ چاشت میر، سُنقر را زمانی چشم داشت

امّا سنقر تا نزدیک ظهر در مسجد ماند و آن امیر، مدتی چشم براه او نشست.

(۲۰۶۳) گفت: ای سُنقر چرا نایی بُرون؟ گفت: می‌نگذارَدَم این ذُوفُنون

امیر از بیرون درِ مسجد فریاد زد: ای سنقر چرا بیرون نمی‌آیی؟ سنقر از داخل مسجد جواب داد: این خالقِ قدیر و حکیم و یا این معبودی که دارای تجلّیات بیشماری است نمی‌گذارد من از مسجد بیرون بیایم.

(۳۰۶۴) صبر کن، نَک آمدم ای روشنی نیستم غافل، که در گوشِ منی

ای مایهٔ روشنی، اندکی صبر کن که همین الآن بیرون می‌آیم. من از تو غافل نیستم زیرا حرف و فرمان تو در گوش من است.

(۳۰۶۵) هفت نوبت صبر کرد و، بانگ کرد تا که عاجز گشت از تیباشِ[1] مرد

آن امیر، هفت‌مرتبه، غلام را صدا زد و تأخیر او را صبر و تحمّل کرد، تااینکه سرانجام از تأخیر و درنگ غلام بیتاب شد.

---

۱. تیباش: عشوه و فریب، غمزه. در اینجا منظور تأخیر و درنگ است.

پاسخش این بود: می‌نگذاردم تا برون آیم هنوز ای محترم (۳۰۶۶)

خلاصهٔ کلام اینکه غلامش (سنقر) چنین پاسخ داد: ای امیر محترم، اجازه نمی‌دهد از مسجد بیرون بیایم.

گفت: آخِر مسجد اندر، کس نماند کیت وا می‌دارد؟آنجا کِت نشاند؟ (۳۰۶۷)

امیر گفت: ای سنقر آخر در مسجد کسی نمانده. چه کسی تو را در آنجا نگه داشته و نمی‌گذارد بیرون بیایی؟

گفت: آنکه بسته استت از برون بسته است او هم مرا در اندرون (۳۰۶۸)

سنقر به امیر گفت: آن کسی که تو را در بیرون مسجد نگه داشته و نمی‌گذارد به مسجد قدم بگذاری، همان کس مرا در داخل مسجد نگه داشته و نمی‌گذارد قدم به بیرون بگذارم.

آنکه نگذارد تو را کآیی درون می‌بنگذارد مرا کآیم برون (۳۰۶۹)

آن کسی که تو را به درون مسجد راه نمی‌دهد، همان کس نمی‌گذارد من از مسجد بیرون بیایم.

آنک نگذارد کزین سو پا نهی او بدین سو بست پایِ این رهی[۱] (۳۰۷۰)

آن کسی که نمی‌گذارد تو به این جانب بیایی، همان کس در این جانب یعنی در مسجد، پای مرا بسته و نمی‌گذارد قدم به بیرون گذارم.

ماهیان را بحر نگذارد برون خاکیان را بحر نگذارد درون (۳۰۷۱)

برای مثال، همانطور که دریا مانع می‌شود که ماهی‌ها بیرون از آب بروند، همان دریا نمی‌گذارد که ساکنان خشکی (بدون فراهم کردن تمهیدات و مقدمات ورود به آب) داخل دریا شوند. [«ماهی» کنایه از عارفان و عاشقان حضرت حق، و منظور از «دریا» ذات الهی است. و مراد از «خاکیان» اسیران جهان مادّه است. ر.ک. شرح بیت (۷) و

---

۱. رَهی: رونده، سالک، غلام و بنده.

(۵۰۳) و (۵۷۵) و (۲۲۱۳) دفتر اوّل.

(۳۰۷۲) اصلِ ماهی آب و، حیوان از گِل است حیله و تدبیر اینجا باطل است

زیرا اصل ماهی، از آب است و اصل حیوانات خشکی از گِل. پس هرگونه چاره‌جویی و تدبیر در این مرتبه، باطل و بیهوده است. [زیرا تا مشیت الهی تعلق نگیرد، تدبیرها نیز کاری از پیش نمی‌برند.]

(۳۰۷۳) قفلِ زَفتست و، گشاینده خدا دست در تسلیم[۱] زن و اندر رضا[۲]

قفل قضا و قَدَر بسی محکم و ستبر است. و گشایندهٔ این قفل، تنها حضرت حق‌تعالی است. حال که وضع بدین منوال است، تسلیم مشیت الهی شو و رضا به قضای الهی بده. [اکبرآبادی معتقد است که «رضا» در اینجا خشنودی از بُعد و فراق است نه رضا به قضای الهی[۳].]

(۳۰۷۴) ذرّه ذرّه گر شود مفتاح‌ها این گشایش نیست جز از کبریا

اگر همهٔ ذرّات جهان، کلیدهای تو شوند، این قفل گشوده نشود مگر به خواست و ارادهٔ کبریائی حق تعالی. [چنانکه در آیهٔ ۶۳ سورهٔ زُمَر آمده است:لَهُ مَقالیدُ السَّمٰواتِ‌وَالْاَرْضِ ... «به دست اوست کلیدهای آسمان‌ها و زمین...»]

(۳۰۷۵) چون فراموشت شود تدبیرِ خویش یابی آن بختِ جوان از پیرِ خویش

هرگاه تدبیرها و چاره‌اندیشی‌های شخصیِ خود را رها کنی و آن را به فراموشی سپاری، آن اقبال تازه و طالع نو را از راهنمای خود خواهی یافت.

(۳۰۷۶) چون فراموش خودی، یادت کنند بنده گشتی، آنگه آزادت کنند

هرگاه موجودیت مادّی و جزئی خود را فراموش کنی، کاملان طریقت و واصلان کوی

---

۱. تسلیم: ر.ک. شرح بیت (۱۸۷۵) همین دفتر.
۲. رضا: ر.ک. شرح بیت (۱۵۷۴) دفتر اوّل.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۲۰.

حقیقت تو را به یاد خواهند آورد. و چون به نحو درست به بندگی و عبادت حضرت حق مشغول شدی، قطعاً با همّت اولیای خدا از دام انانیت و خودبینی نجاتت خواهند داد.

نومیدن شدن انبیا از قبول و پذیرایی منکران
قولُهُ حَتّی اِذَا اسْتَیْأَسَ الرُّسُلُ

انبیا گفتند: با خاطر که چند می‌دهیم این را و آن را وعظ و پند؟ (۳۰۷۷)

پیامبران با خود گفتند: چقدر باید این و آن را پند دهیم؟ [در مطلع این فصل به قسمتی از آیهٔ ۱۱۰ سورهٔ یوسف اشارت شده که توضیح آن در شرح بیت(۲۰۳۳) همین‌دفتر آمده است.]

چند کوبیم آهن سردی ز غَی؟ در دمیدن درقفس[1]هین تا به کَی؟ (۳۰۷۸)

چقدر باید از روی ناامیدی، این آهن سرد را بکوبیم؟ و چقدر باید در قفس، بیهوده باد بدمیم. [مصراع اوّل یادآور ضرب‌المثل **آهنِ سرد کوفتن** است[2] که کنایه از انجام کار بیهوده است.]

جنبشِ خلق از قضا و وعده است تیزیِ دندان ز سوزِ معده است (۳۰۷۹)

جنبش و فعالیت مردم از قضا و وعدهٔ الهی سرچشمه می‌گیرد. چنانکه مثلاً تیزی و فعّالیتِ دندان‌ها در جویدن غذا معلول حرارتِ معده است. یعنی اگر معده نسبت به قبول طعام، سرد و بارِد باشد دندان‌ها نیز به فعالیت نمی‌افتند. [همینطور حرکت خلق از حق است[3].]

نفسِ اوّل راند بر نفسِ دوم ماهی از سَر گَنْده باشد نی ز دُم (۳۰۸۰)

نفس اول بر نفس دوم حکم راند، چنانکه مثلاً ماهی نیز ابتدا از ناحیهٔ سر متعفّن می‌شود نه از ناحیه دم. این بیت از جمله ابیاتی است که در میان ادیبان و شارحانِ مثنوی هنگامهٔ عجیبی برپا کرده، زیرا اوّلاً در مصراع اوّلِ بعضی از نسخه‌ها به جای لفظ نفس، «عقل» ضبط شده و ثانیاً بر سر اینکه آیا گافِ کلمهٔ «گنده» در مصراع دوّم، مضموم است و یا مفتوح، مناقشاتی درگرفته که بیان تفصیلیِ آن، خود حجاب فهم این بیت

---

۱. دمیدن در قفس: کنایه از کاری بیحاصل کردن.
۲. ر.ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۷۴.
۳. المنهج القوی، ج ۳، ص ۳۰۷۹.

می‌شود. از اینرو لُبّ آراء مختلف را بیان می‌داریم:

قبل از هر چیز باید گفت که «گُنده» در اینجا وجهی ندارد و صحیح آن «گَنده» صفت مفعولی به معنی گندیده و متعفّن است، چه بهترین دلیل در این مورد، توجّه به مدلول خود این بیت و توجّه به اقتضای مقام و محلّ این ارسالِ مَثَل است. بدون شکّ مولانا در مقام نکوهش جُمودِ فکری و روحیهٔ تقلیدگری قوم سباست. چه به تعبیر آیات قرآن کریم، یکی از حربه‌های حقّ‌ستیزان در مقاومت و عناد خود دربرابر دعوت پیامبران، تمسّک به‌میراث اعتقادی نیاکان و تقلید نابخردانه از آنان بوده است. از اینرو مولانا بر این خویِ سخیف می‌تازد و آن را می‌نکوهد. با توجه به این توضیح، در این ارسال مثل، «سَر» کنایه از نیاکان و میراثِ اعتقادی بی‌اساس آنان، و «دُم» کنایه از اولاد و اَحفاد آنان است که به تقلید از آیین نیاکانِ خود گام در طریق الحاد و بیداد نهاده‌اند. و از آنجا که به اصطلاح آب از سرچشمه گل‌آلود بوده، تباهی و خرابی اعتقادی و اخلاقی نیاکان به ایشان نیز سرایت کرده و لاجرم آنان نیز به غرقابهٔ فساد روحی و جمود فکری در غلتیده‌اند، چنانکه ماهی ابتدا از ناحیهٔ سر دچار تعفّن و گندیدن می‌شود و سپس این فساد به سایر اندام‌های او می‌رسد، تباهی و خرابی نیز از گذشتگان به ایشان رسیده است. به اصطلاح فساد از بالا به پایین سرایت کرده است.

تعبیر دوّم: اگر به سیاق ابیات مورد بحث دقّت شود ملاحظه می‌کنیم که مولانا در مقام بیان این مطلب است که همهٔ موجودات جهان از آن جمله انسان، جملگی محکوم قضای الهی و مقهور تقدیر او هستند، و سرشتهٔ علل و معالیل و اسباب و مسبّب همه در دست مشیت الهی است، از اینرو بود که پیامبران از هدایت منکران نومید شدند و با خود می‌گفتند: حالا که همهٔ امور مقدّر است پس ما چرا این همه مشقّت بکشیم و در راه هدایت این قومِ مُعاند، فعّالیت کنیم؟ گویا کار از بالا خراب است و خانه از پای بست، ویران. یعنی گمراهی منکران، ناشی از قضای الهی است. امّا حق تعالی با مأمور کردن انبیاء به تبلیغ و دعوت آیین حق به آنان گوشزد می‌کند که قضای تکوینی، مانع از انجام قضای تشریعی نمی‌شود. پس باید همچنان به وظایف و تکالیف الهی عمل کرد. بنابراین در این وجه، «سَر» کنایه از قضای الهی و «دُم» کنایه از اراده و فعل انسان است. یعنی فعلِ آدمی تحت تأثیر مشیت و قضای الهی است[1]. نظر مولانا در باب جبر و اختیار در شرح بیت (۱۴۶۳) و (۱۴۶۵)

---

۱. برخی از شارحان از جمله صاحب **المنهج القوی** در صفحهٔ ۴۱۰ همین وجه را اختیار کرده‌اند.

دفتر اوّل آمده است. نیز رجوع شود به شرح بیت (۱۳۷۳) همین دفتر.

لیک هم می‌دان وخر می‌ران چو تیر چونکه بَلِّغْ[۱] گفت حق، شد ناگزیر (۳۰۸۱)

ولی تو ضمن اینکه مطلبِ فوق را باید خوب درک کنی، باید مرکوبِ نفسِ خود را با سرعتِ تیر به سوی طاعت و عبادت الهی برانی. یعنی نباید لحظه‌ای سستی و کاهلی از خود نشان دهی و مطلب بیت قبل را دستاویزی برای عدم سعی و تلاش خود سازی؛ زیرا حضرت حق تعالی فرموده است: «دستورهای الهی را ابلاغ کن.» و از انجام این کار هیچ چاره‌ای نداریم. [اشاره به آیهٔ ۶۷ سورهٔ مائده: **یاأَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَ اللّهُ یَعْصِمُکَ مِنَ‌النّاسِ إِنَّ‌اللّهَ لایَهْدی الْقَوْمَ الْکافرین.** «ای رسول، هر آنچه را که از جانب پروردگارت به تو نازل می‌شود، تبلیغ کن، اگر چنین نکنی رسالت آن را تبلیغ نکرده‌ای. خداوند تو را از گزند مردمان نگه می‌دارد. البتّه که خداوند، گروه کافران را هدایت نکند.» شارحی در مقام قدح مولانا می‌گوید: «گویا مولانا توجّه ندارد که در همان آیه آمده است که **إِنَّ‌اللّهَ لایَهْدِی الْقَوْمَ الْکافرین.**»! امّا اولیٰ اینست که گفته شود: گویا شارح محترم در فهم این ابیات درمانده است. نَعُوذُ بِاللّهِ مِنْ هٰذِهِ الْفَلْتَةِ. برای فهم این مطلب علاوه بر شرح بیت قبل رجوع شود به بیت (۶۲۱ـ۶۱۵) دفتر اوّل و بیت (۹۱۴ـ۹۱۲) و (۹۴۷ـ۹۲۹) و (۹۷۸ـ ۹۷۱) دفتر اوّل.]

تو نمی‌دانی کزین دو کیستی جهد کن چندانکه بینی چیستی (۳۰۸۲)

این بیت باز می‌گردد به بیت (۳۰۷۱) همین دفتر. تو واقعاً نمی‌دانی که آیا جزو اهل معرفتی و یا جزو اسیران جهان مادّی. تو باید جهد کنی تا ماهیت خود را بشناسی. [آدمی در سکون و رکود، حقیقتِ خود نتواند شناخت، بل باید بکوشد و بجوشد و با پدیده‌ها و رخدادها آنقدر روبرو شود تا هویت و شخصیت خود را بشناسد. بنابراین هیچکس در خلأ، عارف به خود نمی‌شود بل باید پروانه‌وار خود را به آتش عمل و شعلهٔ ابتلا زند تا چهرهٔ دل از آفتاب جهانتاب حقیقت روشن دارد. چه خودشناسی، مهمترین علم است و بلکه باید گفت که خودشناسی، مفتاح جمیع علوم است.]

---

۱. بَلِّغْ: فعل امر حاضر مفرد مذکر از مصدر تبلیغ یعنی تبلیغ کن.

(۳۰۸۳) چون نهی بر پشتِ کَشتی بار را بر توکّل می‌کنی آن کار را

برای مثال، وقتی که تو بار را بر پشت کشتی می‌گذاری و خیال سفر با کشتی داری، با توکّل به خدا به چنین کاری اقدام می‌کنی.

(۳۰۸۴) تو نمی‌دانی که از هر دو کی‌ای غرقه‌یی اندر سفر، یا ناجی‌ای

تو در آن لحظه واقعاً نمی‌دانی که آیا در امواج دریا غرق خواهی شد و یا نجات خواهی یافت. [این ابیات در ردّ ترس و محافظه‌کاری در سیر و سلوک است.]

(۳۰۸۵) گر بگویی: تا ندانم من کی‌ام برنخواهم تاخت در کشتی و یَم

اگر بگویی: تا من ندانم که از کدام دسته‌ام یعنی تا ندانم که جزو غرق‌شدگانم و یا نجات‌یافتگان پا به کشتی نخواهم گذاشت و از راه دریا سفر نخواهم کرد.

(۳۰۸۶) من درین ره ناجِیَم یا غرقه‌ام؟ کشف گردان کز کدامین فرقه‌ام؟

ای مرشد طریق و ای بلدِ راه برایم روشن کن که آیا من جزو نجات‌یافتگانم و یا غرق‌شدگان؟ برایم معلوم کن که جزو کدام یک از این دو دسته‌ام؟

(۳۰۸۷) من نخواهم رفت این ره با گمان بر امیدِ خشک همچون دیگران

زیرا من نمی‌خواهم این طریق را با شکّ و تردید طی کنم؛ و من نمی‌خواهم مثل سایرین با امید خشک و خالی به این راه قدم بگذارم.

(۳۰۸۸) هیچ بازرگانیی نآیَد ز تو زآنکه درغیب است سرِّ این‌دو رُو

اگر تو در این خیالات باشی، پس هیچگونه تجارتی نمی‌توانی بکنی؛ زیرا این مسأله که آیا جزو نجات‌یافتگانی و یا جزو غرق‌شدگان جزوِ اسرارِ پوشیده است. [بیت (۳۰۸۷ـ۳۰۸۵) شرط و بیت (۳۰۸۶) جزای شرط است[1]. بنابراین باید در راه کمال وارد شد و از مخافت طریق نهراسید.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۲۳.

تـاجرِ تـرسنده‌طبعِ شـیشه‌جان[۱] در طلب نه سود دارد، نـه زیـان (۳۰۸۹)

تاجری که بترسد در کار خود نه سودی می‌برد و نه زیانی می‌بیند. [مستفاد از مضمون این حدیث: اَلتّاجِرُ الْجَبانُ مَحْرُومٌ وَ التّاجِرُ الْجَسُورُ مَرْزُوقٌ[۲]. «بازرگانِ ترسو از سود محروم شود و بازرگان دلیر، از رزق و روزی بهره‌مند.»]

بل زیان دارد که محروم است و خوار نور، او یابد که باشد شعله‌خوار[۳] (۳۰۹۰)

بلکه بهتر است بگوییم که تاجر ترسو زیان می‌بیند، زیرا از فواید سفر محروم است و روحیه‌ای حقیر دارد. نور را کسی می‌بیند که مشتاق شعله باشد.

چونکه بر بُوک است جملهٔ کارها کارِ دین اَوْلیٰ کـزین یـابی رهـا (۳۰۹۱)

از آنجا که همهٔ کارها متکی بر احتمال و امید است، پس کسی از فرجام امور واقـف نـیست. بنابر این کار دین را بهتر و سزاوارتر بدان زیرا در این صورت از قید احتمال و تردید می‌رهی.

نیست دستوری بدینجا قَرْعِ باب[۴] جز امید، اللّـهُ اَعْـلَم بِـاالصَّـواب (۳۰۹۲)

در این مورد اجازه نیست که درِ حضرت حق را بکوبی تا حقایقِ پوشیده بر تو کشف شود. تنها اجازه داری با امید و آرزو درِ حضرت حق را به‌صدا درآوری. خداوند به راه راست و صلاح امور داناتر است. [البته باید توجّه داشت کـه حکـمِ فـوق شـامل حـال مـبتدیان و متوسطان و افراد معمولی است، و الّا انبیاء و اولیاء برحسب مرتبه و مقام روحی و معنویشان اجازه دارند که درِ مکاشفات اسرار و حقایق‌الهی را به‌صدا درآورند. چنانکه حضرت خـتمی مرتبت به درگاه الهی عرضه داشت: اَللّهُمَّ اَرِنِی‌الْاَشْیاءَ کَماْ هِیَ. «خداوندا حقیقت چـیزها را آنگونه که هستند به من نشان بده.» و یا حضرت ابراهیم(ع) از حق‌تعالی درخواست کرد کـه

---

۱. شیشه‌جان: کسی که روحی نازک و شکننده دارد و روحیهٔ خود را زود می‌بازد.

۲. احادیث مثنوی، ص ۹۰.

۳. شعله‌خوار: خورندهٔ آتش، مجازاً کسی که قهر و بلا را عاشقانه استقبال می‌کند. نیز تداعی می‌کند مجالس ذکر برخی از سلاسلِ صوفیه نظیر رفاعیه و قادریه را که در شب ذکر، آتش‌های فروزان را در دهان خود می‌نهند و خموش می‌سازند.

۴. قَرْعِ باب: کوبیدن در.

حقیقت حشر و نشر را به او بنمایاند، چنانکه در آیهٔ ۲۶۰ سورهٔ بقره مذکور است.]

بیانِ آنکه ایمانِ مقلّد، خوف است و رَجا

(۳۰۹۳) داعیِ هر پیشه، اومید است و بُوک گرچه گردنْشان‌زکوشش‌شدچودوک

انگیزهٔ هرکار و پیشه‌ای، امید و آرزوست، هر چند که گردنِ پیشه‌وران و کوشندگان مانند دوکِ نخ‌ریسی، لاغر و باریک شده است. [در اینجا مولانا مقلّد را به کاسب و پیشه‌ور تشبیه می‌کند و می‌گوید:]

(۳۰۹۴) بامدادان چون سویِ دکّان رود بر امید و بوکِ روزی می‌دود

برای مثال، هر کاسبی که صبح به سوی مغازهٔ خود می‌رود به امید و آرزوی کسب روزی و به دست آوردن رزق می‌شتابد.

(۳۰۹۵) بوک، روزی نبودت چون می‌روی؟ خوفِ حرمان هست، تو چو نی قوی؟

ای کاسب، شاید تو به رزق دست نیابی، پس چرا برای دستیابی به رزق و روزی این همه می‌کوشی؟ با اینکه بیم این هست که تو بدان دست نیازی پس چگونه با قوّتِ قلب در کسب معاش فعالیت می‌کنی؟

(۳۰۹۶) خوفِ حرمانِ ازل در کسبِ لوت[1] چون نکردت سست اندر جست‌وجوت؟

چرا ترس از اینکه مبادا روزیِ مقدّر و مقسومی که از ازل معیّن شده نصیب تو نشود، باعث نمی‌گردد که دست از سعی و تلاش برداری؟ [خوارزمی گوید: «ای عزیز، از برای کسبِ معیشت، عمر گرانمایه صرف می‌نمایی و لحظه‌ای از کسب و تجارت نمی‌آسایی؛ و با وجودِ آنکه خوفِ حرمان داری هرگز خیالِ خُسران در خاطر نمی‌آری؛ و اگر کسی گوید در سلوکِ این مَسالک و انتهاج این مناهج، هزار گونه آفت است و صدهزار نوع مخافت، نصایحِ مشفقانهٔ او هرگز درنگیرد، و عزیمت مستحکمهٔ تو سستی نپذیرد؛ بلکه گویی در تکاهل و توانی، حرمان از نیل آمال و آمانی محقق است و در ترکِ طرقِ اکتساب،

---

۱. لوت: انواع خوردنی‌ها.

خسرانِ مآل و دستگاه و خوفِ قوّتِ عزّت و جاه، مقرّر[۱].»]

گویی: گرچه خوفِ حرمان هست پیش هست اندر کاهلی، این خوف بیش (۳۰۹۷)

تو در جواب می‌گویی: اگرچه بیم آن می‌رود که من با سعی و تلاش به رزق مطلوبم دست نیابم، ولی مسلّماً با تنبلی و بیکاری، این بیم شدّت بیشتری دارد. [و تازه از این گذشته احتمال دارد که آن روزی مقسوم، موکول به سعی و تلاشِ من باشد. در اینصورت بیکاری و تنبلی باعث می‌شود که آن رزق به من نرسد.]

هست در کوشش امیدم بیشتر دارم اندر کاهلی افزون خطر (۳۰۹۸)

و در ادامهٔ پاسخت می‌گویی: در سعی و تلاش، امیدوارترم، امّا در تنبلی و سستی، بیمِ محرومیت از رزق و روزی، بیشتر است.

پس چرا در کارِ دین ای بَدگمان دامنت می‌گیرد این خوفِ زیان؟ (۳۰۹۹)

ای کژاندیش حالا که این مقدّمات بدیهی را دانستی بگو ببینم چرا تو در مسائل دینی، بیم محرومیت دامنت را می‌گیرد؟ یعنی تا وقتی که پای مسائل دنیوی در میان است، فعّال و چابکی، ولی همینکه صحبت از هدایت دینی می‌شود می‌گویی: من از ازل از هدایت دینی، محروم شده‌ام، بنابراین سعی و تلاش در این راه بیهوده است. [مولانا این حالت را «جبرعامه» نامیده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۶۳) و (۱۴۶۵) دفتر اوّل.]

یا ندیدی کَاهْلِ این بازارِ ما در چه سودند انبیا و اولیا؟ (۳۱۰۰)

یا شاید علّتِ سستی تو در راهِ هدایت دینی این باشد که هنوز ساکنان بازار معنویِ ما را ندیده‌ای و متوجّه نشده‌ای که انبیاء و اولیاء چه سودهای کلانی در این بازار برده‌اند؟ [در مصراع اوّل «کَاهْل» به معنی تنبل و سست نیست بلکه در اصل (که + اَهْل) است و با «کاهِل» تجنیسِ خطّی دارد[۲]. خوارزمی گوید: «ندیده‌ای که اهل تجارتِ آخرت

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۲۰.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۲۹.

چه سودها کرده‌اند و از مجاهدهٔ این سودا چه سرمایه‌ها به وطنِ اصلی بُرده[۱].»]

(۳۱۰۱) **زین دکان رفتن، چه کانشان رو نمود؟ اندرین بازار چون بستند سود؟**

آنان (انبیاء و اولیاء) از ترک‌کردن دکانِ دنیا به چه معدنِ سرشاری دست یافتند؟ مسلّماً به کانِ ارزشمند الهی و کشف اسرار ربّانی دست یازیدند. و در بازار الهی چه سودهایی به‌دست آوردند؟ [ابیات ذیل نوع این سود را نشان می‌دهد. تجارت با خدا تجارت پُرسود و منفعتی است، چه سرای ناپایدار را با سرای پایدار معاوضه می‌کنی.]

(۳۱۰۲) **آتش آن را رام چون خلخال[۲] شد بحر، آن را رام شد، حَمّال شد**

آتشِ قهّار به امر خدا برای حضرت ابراهیم(ع) مانند حلقهٔ پا، رام و مطیع شد. و نیز دریا برای حضرت نوح(ع) و حضرت موسی(ع) رام شد و آن دو را بر پشت خود حمل کرد. [اشاره به آیهٔ ۶۹ سورهٔ انبیاء که توضیح آن در شرح بیت (۷۹۰) دفتر اول آمده است. مصراع دوّم اشاره است به آیهٔ ۴۲ سورهٔ هود که ماجرای نجات نوح(ع) و نوحیان را بیان می‌کند و توضیح آن در شرح بیت (۱۳۰۹) همین دفتر آمده است. و نیز به آیاتی نظیر آیهٔ ۵۰ سورهٔ بقره و آیهٔ ۱۳۸ سورهٔ اعراف و آیهٔ ۹۰ سورهٔ یونس اشاره دارد که ماجرای نجات موسی(ع) و موسویان را حکایت می‌کند.]

(۳۱۰۳) **آهن آن را، رام شد، چون موم شد باد، آن را، بنده و محکوم شد**

آهن برای حضرت داود(ع) رام شد و مانند موم، نرم گشت و باد نیز برای حضرت سلیمانِ نبی(ع) رام و مسخّر شد. [مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۱۰ و ۱۱ سورهٔ سبأ که توضیح آن در شرح بیت (۷۰۳) همین دفتر آمده است. و مصراع دوّم نیز اشاره است به آیهٔ ۸۱ سورهٔ انبیاء: **وَ لِسُلَیْمانَ الرّیحَ عاصِفَةً تَجْری بِأَمْرِهِ اِلَی الْأَرْضِ الَّتی بارَکْنافیها وَ کُنّا بِکُلِّ شَیْءٍ عالِمینَ**. «و تندباد را در تسخیر سلیمان قرار دادیم که به فرمان او به سوی سرزمینی که آن را پُربرکت کرده بودیم حرکت می‌کرد و ما بر هر چیز داناییم.»]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۲۰.

۲. خَلْخال: حلقهٔ طلا و نقره که در پای کنند و آن را در فارسی، «پایْ بَرَنْجَن» گویند.(غیاث‌اللغات، ج ۱، ص ۳۹۵)

بیانِ آنکه رسول علیه‌السلام فرمود: اِنَّ لِلّهِ تَعالیٰ اَوْلیاءَ اَخْفیاءَ[۱]

(۳۱۰۴) قومِ دیگر سخت پنهان می‌روند شهرهٔ خلقانِ ظاهر کَی شوند؟

در این فصل، مولانا مجدداً بحث اولیای مستور را پیش می‌کشد. رجوع شود به شرح بیت(۹۳۲) دفتر دوّم. ترجمهٔ عبارت عربی مطلع: «همانا برای خداوند متعال، اولیایی مستور وجود دارد» و امّا معنی بیت: قوم دیگری هست که بسیار پنهان می‌زیند و تاآنجا که امکان داشته باشد خود را از انظار می‌پوشانند. با این وصف چگونه ممکن است که در میان مردم، شهرتی به‌دست آرند؟ [ابیات این فصل مبتنی است بر این حدیث: **اِنَّ اللّهَ یُحِبُّ الْاَبْرارَ الْاَتْقیاءَ الْاَخْفیاءَ الَّذینَ اِنْ غابُوا لَمْ یُفْتَقَدُوا وَ اِنْ حَضَرُوا لَمْ یُعْرَفُوا. قُلُوبُهُمْ مَصابیحُ الْهُدیٰ یَخْرُجُونَ مِنْ کُلِّ غَبْراءَ مُظْلِمَةٍ**[۲].«همانا خداوند، دوست می‌دارد پرواپیشگان مستور را که اگر غایب شوند کسی در جستجوی ایشان برنیاید و اگر در جایی حاضر باشند کسی آنان را نشناسد. دل‌هاشان، چراغ هدایت است. آنان از هر جای تیره و تار برون شوند.» نظیر این روایت در خطبه (۱۰۱) **نهج‌البلاغه** آمده است.]

(۳۱۰۵) این همه دارند و، چشمِ هیچکس بر نیفتد بر کیاشان یک نفس

اولیای مستور باهمهٔ شکوه و جلال روحی و کشف و کراماتی که دارند، چشم هیچکس حتّی برای لحظه‌ای نمی‌تواند آنان را مشاهده کند.

(۳۱۰۶) هم کرامتشان هم ایشان در حرم نامشان را نشنوند اَبدال[۳] هم

هم کرامات این بزرگان در حریم الهی پوشیده است و هم خودشان. اسم و رسم این اولیاء آنقدر پوشیده است که حتّی اَبدال هم آن را نشنیده‌اند تا چه رسد به عوام‌النّاس.

(۳۱۰۷) یا نمی‌دانی کرم‌هایِ خدا کو تو را می‌خوانَد آن سو که: بیا

این بیت بازمی‌گردد به بیت (۳۱۰۰) همین دفتر. یا کرامت‌ها و بخشش‌های الهی را که تو را دائماً به سوی جهان معنویت می‌خواند درک نمی‌کنی؟ [چنانکه در آیهٔ ۲۵ سورهٔ یونس

---

۱. اَخْفیا: جمع خَفی: پنهان.
۲. احادیث مثنوی، ص ۹۱.
۳. اَبدال: ر.ک. شرح بیت (۲۶۴) دفتر اوّل.

می‌فرماید: وَاللّٰهُ یَدْعُو اِلیٰ دارِالسَّلامِ وَ یَهْدی مَنْ یَشاءُ اِلی صِراطٍ مُستَقیمٍ. «و خداوند، شما را می‌خواند به سرای سلامتی و راه راست بنماید هرکه را خواهد.»]

(۳۱۰۸) شش جهت عالم همه اکرامِ اوست هر طرف که بنگری اِعلام اوست

شش طرف جهان هستی، یعنی سراسر جهان، نتیجهٔ کَرَم الهی است و این کرم در همهٔ ذرّات جهان تجلّی دارد. یعنی هر موجودی، مظهر یک یا چند اسم از اسماء الهی است. و به هر سمت که نگاه کنی آگاهی و آگاه سازی او را خواهی دید. [«اِعْلام» با همزهٔ مکسور، مصدر باب اِفعال و به معنی آگاهانیدن است. جایز است طبق قاعدهٔ عربی، مصدر را تأویل به اسم فاعل کنیم. مانند رَجُلٌ عَدْلٌ که به معنی «مردی عادل» است. در این صورت، اِعْلام به معنی مُعْلِم (= آگاه کننده) است. با توجّه به این نکته که مصراع دوّم چنین معرفی می‌شود: به هر سمت نگاه کنی، عوامل و اسبابِ آگاه سازنده را خواهی دید. و اَعْلام با همزهٔ مفتوح، جمعِ عَلَم به معنی نشانه، پرچم، کوه و غیره است. در اینصورت مصراع دوّم را باید چنین معرفی کرد: به هر سمت نگاه کنی، آیاتِ حق تعالی را خواهی دید.]

(۳۱۰۹) چون کریمی گویدت: آتش درآ اندرآ زود و، مگو: سوزد مرا

اگر شخصی بزرگوار به تو گفت: داخل آتش شو، تو باید بیدرنگ به آتش درآیی و نگویی: آتش مرا می‌سوزاند. [همینطور هرگاه اولیای خدا شما را به سوی آتش عشق و ریاضت فراخواندند، فوراً اجابت کنید و از آن حذر نکنید و مگویید که وادی عشق، وادی آتشین است و ما بکلّی در آن می‌سوزیم. چنانکه فریدالدین عطار (طَیَّبَاللّٰهُ تُرابَه) در وصف وادی عشق می‌فرماید:

بعد از آن، وادیّ عشق آمد پدید غرقِ آتش شد کسی کآنجا رسید

چه عشق حقیقی ظاهراً می‌سوزاند و به فنا می‌برد، امّا باطناً به گُلزار نعیم می‌برد و به بقا می‌رساند: «ظاهرش مرگ و به باطن زندگی است.» حکایت ذیل در بیان همین نکته است.]

حکایتِ مَندیل در تنورِ پُر آتش انداختنِ اَنس رَضیِ اللّهُ عَنْهُ و ناسوختن

خلاصهٔ داستان

شخصی همراه چند تن دیگر به مهمانی اَنس بن مالک رفته بود. پس از صرفِطعام، اَنس می‌بیند که دستمالِ سرسفره، زردرنگ و چرکین شده است. به کنیز خود می‌گوید: برو این دستمال را درون آتش تنور بینداز، کنیز فوراً همین کار را انجام می‌دهد. مهمانان منتظر بودند که دودی سیاه از کام تنور برخیزد، امّا با کمال تعجّب دیدند از دود خبری نیست. کنیز دقایقی بعد می‌رود و دستمال را که به غایت سپید و پاکیزه شده بود از داخل تنور بیرون می‌آورد، حیرت مهمانان با دیدن این منظره افزون‌تر می‌شود و سبب آن را جویا می‌گردند. انس می‌گوید: از آنجا که حضرت رسول اکرم(ص) چندبار دست و دهان مبارکشان را با این دستمال پاک کرده‌اند آتش بدان آسیبی نمی‌رساند، آنگاه کنیز به مهمانان می‌گوید: هرگاه مردان الهی به من بگویند خود را به درون آتش بیفکن، بیدرنگ چنین کنم چه من به این بزرگان اعتقادی راسخ دارم.

* * *

مولانا از نقل این حکایت، طبق اسلوب معهود خود گُریزی می‌زند به‌مسائل عرفانی و از آن میان لزوم صحبت و ارادت اولیاء را مورد تأکید قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که هرگاه انسان، مصاحب و دمساز انبیاء و اولیاء و اشخاص روشن‌بین شود با دم گرم و همّتِ تعالی‌بختِ آنان از کمند مادّیات و مقتضیات حسّیات و مرتبهٔ حیوانی می‌رهد و به مکاشفهٔ اسرار و معاینهٔ حقایق ربّانی می‌رسد. چنانکه حتّی دستمال جامد ازمصاحبت رسول به آن‌مرتبه

رسید که آتش قهّار نمی‌توانست بدان گزندی رساند تا چه رسد به انسان.

* * *

(۳۱۱۰) از اَنس، فرزندِ مالِک آمده‌ست که به‌مهمانیِّ اوشخصی شده‌ست

دربارهٔ اَنس بن مالک این طور روایت شده که شخصی به‌مهمانیِ او رفت.[اَنس‌بن‌مالک از قبیلهٔ خزرج و از انصار و اصحاب پیامبر(ص) بود. کنیهٔ او ابوثمامة و یا ابوحمزه بوده است. رجالِ حدیث، ۲۲۸۶ حدیث از او روایت کرده‌اند. وی پس از رحلت رسول خدا به دمشق سفر کرد و از آنجا به بصره رفت و در این شهر جان سپرد. وی آخرین نفر از اصحاب رسول خداست که در بصره وفات کرده است[۱].]

(۳۱۱۱) او حکایت کرد کز بعدِ طعام دید اَنس دستارِ خوان را زردْفام

آن مهمان نقل می‌کند که پس از خوردن غذا، اَنس دید که دستمالِ سفره، چرک و زردرنگ شده است.

(۳۱۱۲) چِرکن[۲] و، آلوده، گفت: ای خادمه اندر افگن در تنورش یک دمه

اَنس دید که دستمال سفره، چرک و آلوده شده، پس به کنیزش گفت: آن را لحظه‌ای به تنور بینداز.

(۳۱۱۳) در تنورِ پُر ز آتش درفگند آن زمان دستارِ خوان را هوشمند

آن کنیز هوشیار، فوراً دستمالِ سفره را درون تنورِ پُر از آتش انداخت.

(۳۱۱۴) جمله مهمانان در آن خیره شدند انتظارِ دودِ کَنْدُوری[۳] بُدند

همهٔ مهمانان از کار آن کنیز حیرت کردند و منتظر بودند که آن دستمال در دَم بسوزد و

---

۱. اَعلام زِرِکلی: ج ۱، ص ۳۶۶.

۲. چِرْکِن: چرکین، ناپاک.

۳. کَندوری: دستارِ خوان که دست و دهان را با آن پاک می‌کنند؛ دستمال سفره.

دودی از آن بلند شود.

بعدِ یک ساعت برآورد از تنور پاک و اسپید و ازآن اَوْساخ[1] دور (۳۱۱۵)

امّا برخلاف پندار مهمانان، آن کنیز در کوته‌زمانی، دستمال سفره را از تنور بیرون آورد در حالی که پاک و سفید شده بود.

قوم گفتند: ای صحابیِّ عزیز چون نسوزید و مُنَقّیٰ[2]:گشت نیز؟ (۳۱۱۶)

مهمانان گفتند: ای یارِ گرامی پیامبر(ص) چرا این دستمال نسوخت و تازه پاک و تمیز هم شد؟

گفت:زآنکه مصطفی‌دست و دهان بس بمالید اندرین دستار خوان (۳۱۱۷)

اَنس گفت: دلیلِ نسوختن دستمال اینست که حضرت محمّدِ مصطفی(ص) چند بار دست و دهان مبارک خود را با آن پاک کرده است.

ای دلِ ترسنده از نار و عذاب با چنان دست و لبی کن اِقتراب (۳۱۱۸)

در اینجا مولانا شروع می‌کند به نتیجه‌گیری و می‌فرماید: ای دلی که از آتش و کیفر الهی می‌ترسی به چنان دست و لبی نزدیک شو.

چون جمادی را چنین تشریف داد جان عاشق را چه‌ها خواهد گشاد؟ (۳۱۱۹)

در جایی‌که دست و دهان مبارک آن حضرت به یک دستمال که از جمادات است این همه شرافت بخشید، پس اندیشه کن چه اسراری بر قلب عاشق خواهد گشود؟

مر کلوخِ کعبه را چون قبله کرد خاکِ مردان باش ای‌جان در نبرد[3] (۳۱۲۰)

تو به این نگاه کن که حضرت‌ختمی مرتبت(ص)، خانهٔ کعبه را که سنگ و کلوخی بیش

---

۱. اَوْساخ: جمعِ وَسَخ به معنی چرک.
۲. منقّیٰ: پاک کرده شده.
۳. نَبَرد: جهاد، سعی و تلاش.

نبود چگونه به صورت قبله درآورد. پس ای جانِ من، در سعی و مجاهده، خاک راه مردانی الهی باش. [طبقِ قرینهٔ مقامیّه، مصراع دوّم نیز باید به آن حضرت راجع می‌شد، امّا مولانا مصراع دوّم را به سایر اولیاء خدا تعمیم داده است. این بدان دلیل است که جانشینان بحقِ او نیز بر قَدَمِ او هستند و همان حقیقت را در شأنی دیگر دارند.]

(۳۱۲۱) بعد از آن گفتند با آن خادمه تو نگویی حالِ خود با این همه؟

سپس آن مهمانان به کنیز اَنس گفتند: تو با اینکه این همه اسرار مشاهده کرده‌ای چرا حال درونی خود را به ما نمی‌گویی؟

(۳۱۲۲) چون‌فگندی زودآن از گفتِ وی؟ گیرم او بُرده‌ست در اسرار پی

گیریم که اَنس به اسرار الهی واقف بود و می‌دانست که رسول‌خدا دست و دهان مبارک را با آن دستمال پاک کرده است، ولی چرا تو فوراً آن دستمال را درون تنور انداختی؟

(۳۱۲۳) این چنین دستارِ خوانِ قیمتی چون فگندی اندر آتش ای ستی[1]؟

ای بانوی گرامی به چه علّتی این دستمال سفرهٔ گرانبها را داخل آتش انداختی؟

(۳۱۲۴) گفت: دارم بر کریمان اعتماد نیستم ز اکرامِ ایشان ناامید

کنیز در جواب گفت: من به اشخاص بزرگوار اطمینان دارم؛ و از فضل و بخشش آنان ناامید نیستم.

(۳۱۲۵) میزری[2] چه‌بْوَد؟ اگر او گوید م در رَوْاَندر عینِ آتش، بی‌نَدَم

یک دستمال سفره چه ارزشی دارد؟ اگر او به من بگوید بدون هیچ ندامت و تردید به درون آتش برو. [جواب شرط در بیت بعد آمده است.]

---

۱. سِتی: بانوی من، کلمه‌ای است که به عنوان احترام به زن خطاب می‌کنند. امّا سَتی زنی است که خود را همراه شویِ مُرده‌اش در آتش می‌اندازد. اینجا معنی اوّل مورد نظر است.

۲. میزر: دستار، پارچه‌ای که به کمر بندند. در اینجا منظور همان دستمال سفره است.

انـــدر افـــتم از کـــمالِ اعـتماد[1] از عـــبادالله دارم بس امـــید (۳۱۲۶)

از غایت یقین و اعتقادی که به بندگان حقیقی خدا دارم درون آتش می‌روم.

سَر دراندازم، نه این دستارِ خوان ز اعـــــتمادِ هـــر کـــریمِ رازدان (۳۱۲۷)

به علّت ایمان و اعتقادی که به این اولیای واقف به اسرار الهی دارم سرم را بـه درونِ آتش می‌اندازم نه این دستمال سفره را.

ای برادر خود بر این اِکسیر[2] زن کم نباید صدقِ مرد از صدقِ زن (۳۱۲۸)

ای برادر، وجود خود را به کیمیای ارادت و ولایت مردان الهی بزن و کمر خدمت ببند که صداقت مرد نباید از صداقت زن کمتر باشد.

آن دلِ مردی که از زن کـم بُـوَد آن دلی باشد که کم ز اشکم بُـوَد (۳۱۲۹)

صداقت قلبی آن مردی که از صداقت قلبی زن، کمتر باشد، آن قلب از شکم نیز فروتر و پست‌تر است. [قلبی که به زیور کمالات معنوی آراسته نباشد از شکم کـه مـحلّ خـون و نجاست است نیز کمتر است، چه در نظر اهل‌اللّه نجاست باطنی از نجاست ظـاهری بـدتر و منفورتر است. بعضی گفته‌اند که در اینجا به **اطوار سبعه** اشارت شده که البتّه وجهی ندارد و تا حدودی تکلّف‌بار است.]

---

۱. طبق قاعدهٔ اماله، اعتماد با امید قافیه شده است.

۲. اِکْسیر: ر.ک. شرح بیت (۵۱۶) دفتر اوّل و (۶۹۵) دفتر دوّم.

قصّهٔ فریاد رسیدن رسول علیه‌السّلام، کاروانِ عرب را که از تشنگی و بی‌آبی درمانده بودند و دل بر مرگ نهاده شتران و خلق، زبان بیرون انداخته

خلاصهٔ داستان

در هامونی خشک و سوزان، کاروانی بزرگ از اعراب از بی‌آبی درمانده شده بودند؛ و عُقاب سیاهِ مرگ بر سرشان بال گشوده بود. در این لحظه‌های سنگین و هولناک بود که پیامبر اکرم برای نجات آنان سر رسید و بیدرنگ به جمعی از آنان فرمود: هرچه سریع‌تر بـه پشتِ تل‌های شنیِ آن‌سو بروید. کاروانیان پرسیدند: یا رسول‌اللّٰه مگر آن طرفِ تپّه‌ها چه خبر است؟ فرمود: در آن‌سو، غلامی سیاه، مَشکی پُر از آب همراه دارد و با شتری می‌رود. بروید و او را در هر صورت به اینجا بیاورید. آن جمع به پشتِ تل‌های شنی رفتند و همانطور که پیامبر(ص) خبر داده بود، غلامی دیدند سوار بر شتر، مشکی پر از آب حمل می‌کند. آن جمع، غلام را نزد رسول خدا آوردند در حالی که آن غلام شناختی نسبت بـه مـقام و شـخصیت آن حـضرت نداشت. پیامبر(ص) به اهل کاروان فرمود: از آبی که درونِ مشک این غـلام است بـنوشید و مقداری هم ذخیره کنید. همهٔ آن تشنه‌لبانِ دلسوخته از آب مشک نوشیدند و شترانِ خود را هم از آن سیراب کردند و علاوه بر آن تمام مشک‌های خود را نیز پُر از آب کردند تا برای ایـام بی‌آبی ذخیره شود و تازه پس از همهٔ اینها مشک غلام پُر از آب بود. همهٔ حـاضران از ایـن معجزه و خارق عادت حیران شدند. غلام از مشاهدهٔ این معجزهٔ الهی، منقلب شد و نور ایمان بر قلبش تابیدن گرفت و به پیامبر(ص) گروید. آن حضرت دست همّتِ خود را بر غلام کشید و در دَم رنگ سیاه او به سفیدی مبدّل شد و آنگاه پیامبر(ص) به او گفت: هم اینک راهی کوی

خود شو و ماجرا را برای آنان بازگو کن. غلام با شتر و مشک پُر از آب راهی خانهٔ خواجهٔ خود شد. وقتی به نزدیک منزل خواجه رسید، خواجه او را نشناخت و خیال کرد که این شخص، غلامش را کشته و با مشک و شترش به سوی او می‌آید. وقتی خواجه با او روبه‌رو می‌شود او را نمی‌شناسد و سراغ غلام خود را می‌گیرد و پس از پرس و جوی بسیار درمی‌یابد که این جوانِ سفید اندام و خوبروی، همان غلام سیاه است.

❊ ❊ ❊

استاد فروزانفر مأخذ آن را **صحیح مسلم**، ج ۲، ص ۱۴۱ ـ ۱۴۰، و **صحیح بخاری**، ج ۱، ص ۴۷ و ج ۲، ص ۱۷۵ و **دلائل‌النبوة**، ج ۲، ص ۱۴۶ می‌داند[1]، هرچند که این دو حکایت شباهت چندانی با هم ندارند. لیکن انقروی، مأخذ آن را روایتی می‌داند که در **نُزْهَةالنّاظرین مَقدسی** (وفات ۱۰۳۲ هـ.ق) آمده است، و الحق این روایت با حکایتِ مثنوی سازگار است.

❊

این حکایت در تفصیل و تفسیر بیت (۳۱۲۷) همین دفتر است؛ زیرا در آن بیت این نکته ایراد شد که شایسته است که به شخصیت‌های وارسته و واقف به اسرار و حقایق اعتماد کرد. چنانکه اهل کاروان بر قول حضرت‌رسول(ص) اعتماد کردند و از هلاکت در آن هامون رستند. همینطور سالکان طریق باید به راهنمایان صادق و رسته از کمند هوی و هوس و زنجیر ریا و دغا اعتماد ورزند تا در صحاری هولناک این دنیا از مهالک شهوات و مهابط نفسانیات برهند. در این حکایت، خواجه مثالِ کسانی است که اسیر در مادّیات و ظواهر دنیوی‌اند و لاجَرَم معیار و ملاک شناختشان نیز مادّی و ظاهری است و نمی‌توانند به عالم روح نقبی زنند و از آبشخور معنویت سیراب شوند. جهان‌بینی اینان همچون ابلیس، بر مبنای خودبینی است. و آن غلام، مثال انسانی است که دریچهٔ روحش به سوی خورشیدِ حقیقت گشوده شده و از بند ظواهر رهیده است.]

❊ ❊ ❊

(۳۱۳۰) **اندر آن وادی گروهی از عرب خشک‌شدازقحط،بارانْشان قِرَب**[2]

در میانِ صحرایی سوزان، گروهی از اعراب دچار خشکسالی شدند و چون بارانی

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۱۸ـ۱۱۷.

۲. قِرَب: جمعِ قِرْبَه به معنی مَشکِ آب، خیک.

فرو نبارید مشک‌های آنان جملگی خشک شد.

در میانِ آن بیابان مانده کاروانی مرگِ خود برخوانده (۳۱۳۱)

کاروانیان در میان آن صحرا، درمانده و حیران شده بودند و مرگ خود را مسلّم می‌دانستند.

ناگهانی آن مُغیثِ هر دو کون مصطفی، پیدا شد از ره بهرِ عَوْن (۳۱۳۲)

ناگهان آن فریادرسِ هر دو جهان، یعنی حضرت محمّد مصطفی(ص)، برای یاری بخشیدن به آن گروه از راه رسید.

دید آنجا کاروانی بس بزرگ برتَفِ ریگ و، رهِ صعب وسترگ (۳۱۳۳)

آن حضرت، کاروانی بسیار بزرگ را دید که روی ریگ‌های سوزان و بر سر راهی دشوار و سخت فرومانده‌اند.

اشترانشان را زبان آویخته خلق اندر ریگ، هر سو ریخته (۳۱۳۴)

دید که از شدّت گرما و تشنگی زبانِ شترهایشان از دهانشان بیرون آمده بود. و کاروانیان نیز روی ریگ‌های سوزان به هر سو افتاده بودند.

رحمش آمد،گفت:هین زوتر روید چند یاری سویِ آن کُثبان[1] دوید (۳۱۳۵)

آن حضرت، دلش برای آنها سوخت و به آنان گفت: زود باشید چند نفرتان بلند شوید و به سوی آن توده‌های شن بروید.

که سیاهی بر شتر، مَشک آوَرَد سویِ میر خود به زودی می‌برد (۳۱۳۶)

در آنجا غلامی سیاه‌چُرده سوار بر شتر خواهید دید که مشکی پُر از آب را شتابان برای صاحب و خواجهٔ خود می‌برد.

---

۱. کُثبان: جمع کَثیب به معنی تپّهٔ شنی، تلّ.

(۳۱۳۷) آن شتربانِ سیه را با شتر سویِ من آرید با فرمانِ مُر[۱]

آن غلام شترسوار را در هر صورت نزد من بیاورید. یعنی او چه بخواهد نزد ما بیاید و چه نخواهد بیاید، او را اینجا بیاورید.

(۳۱۳۸) سویِ کُشبان آمدند آن طالبان بعدِ یک ساعت بدیدند آنچنان

آن کسانی‌که جویای آب بودند به سوی توده‌های شن رفتند و پس از مدّتی همانطور که آن حضرت گفته بود آن غلام را دیدند.

(۳۱۳۹) بنده‌یی می‌شد، سیه با اشتری راویه[۲] پُر آب، چون هَدْیه‌بَری

غلامی سیاه را دیدند که سوار بر شتر، مشکی پُر آب همراه داشت و گویی که دارد هدیه‌ای برای کسی می‌برد.

(۳۱۴۰) پس بدو گفتند: می‌خوانَد تو را این طرف، فَخْرُالْبَشَر، خَیْرُالْوَریٰ[۳]

جویندگان آب به آن غلام گفتند: در آن طرف این تپه‌ها، مایهٔ افتخارِ انسان‌ها و بهترین آفریدگان، تو را به حضور می‌طلبد.

(۳۱۴۱) گفت:من نشناسم اورا، کیست او؟ گفت: او آن ماهْرویِ قندخو

غلام گفت: من که او را نمی‌شناسم. او کیست؟ یکی از آن جمع جواب داد: او همان زیباروی خوش اخلاق است.

(۳۱۴۲) نوع‌ها تعریف کردندش که هست گفت: مانا[۴] او مگر آن شاعر است

آن جویندگان شروع کردند به توصیف حضرت رسول‌الله و مکارم اخلاقی او را برای

---

۱. فرمانِ مُر: حکمِ تلخ، منظور حکم قاطع است. ر.ک. شرح بیت (۳۴۳) دفتر اوّل.
۲. راویه: مشکِ آب، توشه‌دان که جای سه مشک آب دارد.
۳. خیرالْوَریٰ: بهترین آفریدگان.
۴. مانا: ادات تشبیه و تردید، گویی، پنداری.

آن غلام شرح دادند. غلامِ سیاه پس از شنیدن سخنان آن جمع گفت: نکند منظورتان آن فلان شاعر است. [حق‌ستیزانِ خودبین برای تنزّل شأن حضرت ختمی مرتبت(ص) آن جناب را شاعر می‌نامیدند. چه می‌دیدند که کلام او نافذ است و روح‌های مستعد را مقهور خود می‌سازد. چنانکه آیهٔ ۵ سورهٔ انبیاء، و آیهٔ ۳۶ سورهٔ صافّات بدان اشارت دارد.]

که گروهی را زبون کرد او به‌سحر من نیآیم جانبِ او نیم شِبْر[1] (۳۱۴۳)

همان شاعری که با سحرخود، عدّه‌ای را مقهور خود ساخته. حالا که منظور شما همان شخص است حتّی نیم وجب هم به طرف او نخواهم رفت. [معاندان، انبیاء الهی را ساحر می‌خواندند. چنانکه در آیهٔ ۴ سورهٔ ص حضرت ختمی مرتبت(ص) را بدین بهتان می‌آزردند.]

کَش‌کَشانَش آوریدند آن طرف او فغان برداشت در تشنیع[2] و تف (۳۱۴۴)

خلاصه او را کشان‌کشان به سوی پیامبر(ص) آوردند. در حالی که آن غلامِ سیاه بد و بیراه می‌گفت و داد و فریاد می‌کرد.

چون کشیدندش به پیشِ آن عزیز گفت: نوشید آب و، بردارید نیز (۳۱۴۵)

وقتی او را به حضور پیامبر آوردند به کاروانیان فرمود: همه از مشکِ آن غلام آب بخورید و مشک‌هایتان را نیز از آن پُر آب سازید.

جمله را زآن مَشک، او سیراب کرد اشتران و هرکسی ز آن آب خَورد (۳۱۴۶)

پیامبر(ص) همهٔ کاروانیان را از آب آن مشک سیراب کرد و حتّی شترانِ کاروان نیز از آن سیراب شدند و دیگر کسی نمانده بود که از آن سیراب نشده باشد.

راویه[3] پُر کرد و مَشک، از مَشکِ او ابرِ گَردون، خیره مانْد از رَشکِ او (۳۱۴۷)

همهٔ افراد کاروان مشک‌های بزرگ و کوچک خود را از مشک غلام پُر از آب کردند.

---

۱. شِبْر: وَجَب.

۲. تشنیع: بدگویی کردن، ناسزاگویی.

۳. راویه: ر.ک. بیت (۳۱۳۹) همین دفتر.

به طوریکه حتّی ابر آسمان، با همهٔ پُرآبی، از آب آن مشک‌ها حسرت می‌خورد و متحیّر مانده بود.

(۳۱۴۸) **این کسی دیده‌ست کز یک راویه سرد گردد سوز چندان هاویه[۱]؟**

آیا تاکنون کسی دیده است که از یک مشکِ آب، آن همه دوزخ (درون گرم و لب عطشانِ آن تشنگان) خموش شود؟

(۳۱۴۹) **این کسی دیده‌ست کز یک مَشکِ آب گشت چندین مَشکْ پُر بی‌اضطراب؟**

چه کسی تاکنون دیده است که از یک مشک آب، چندین مشک، بی‌هیچ اضطراب و دغدغه‌ای پُر شود؟

(۳۱۵۰) **مَشک، خود روپوش بود و موجِ فضل می‌رسید از امرِ او از بحرِ اصل**

مشکِ آن غلام در واقع برای پوشاندن راز الهی بود. چه امواج فضل و عنایت از دریای اصلی الهی به کاروانیان می‌رسید. [خوارزمی گوید: «به همّت آن دریای حقایق، چشمهٔ غیبی در جوش بود؛ امّا مَشکِ غلامِ سیاه از برای طفلانِ راه، روپوش بود. جریان احکام بر مقتضای اسباب از برای تسهیل طلب مطلوب است بر طلّاب، چنانکه آب اگر بجوش آید و حرارت در او تأثیر کند هوا گردد و اگر برودت در هوا تأثیر کند آب شود. و این معنی به کثرت مشاهده، معقول گشته است و در پیش ذوی‌العقول مقبول شده، امّا گاه‌گاه قدرت کاملهٔ حق، خارقِ پردهٔ اسباب شود و سبب حیرت اولوالالباب گردد[۲].» به شرح بیت (۲۵۱۴) همین دفتر در باب سبب و مسبّب رجوع شود.]

(۳۱۵۱) **آب از جوشش همی‌گردد هوا و آن هوا، گردد ز سردی آب‌ها**

برای مثال، آب بر اثر حرارت و جوشیدن، به بخار تبدیل می‌شود. و آن بخار بر اثر سرد شدن به آب مبدّل می‌گردد. [مولانا با این بیت تمثیلی، عقیدهٔ کسانی را بیان می‌کند که جز علل و اسباب ظاهری به هیچ عامل و سبب دیگر عقیده ندارند به توضیح بیت قبل رجوع شود.]

---

۱. هاویه: ر.ک. شرح بیت (۸۷۷) دفتر اوّل.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۲۳.

بلکه بی‌علّت وَ بیرون زین حِکَم آب رویانید تکوین از عدم (۳۱۵۲)

البتّه که اینطور نیست؛ بلکه خداوند با قدرت و مشیّت خود و خارج از این احکام و قوانین ظاهری، از کتم عدم، آب پدیدار ساخت. [مولانا هرگز حاکمیت سبب و مسبّب و علت و معلول را در نظام طبیعت نفی نکرده است، بلکه او می‌گوید هرچند قانون علل و معالیل وجود دارد و امری واقعی است، امّا در جهان هستی یک سلسله قوانین و عللی است که ظاهراً بر ما پوشیده است، امّا برحسب باطن گاه قانون علت و معلول و یا سبب و مسبّب را از کار می‌اندازد. رجوع شود به شرح بیت (۲۵۱۴) همین دفتر.]

تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌یی در سبب، از جهل بر چفسیده‌یی[1] (۳۱۵۳)

تو بر اثر کودکی (و یا از دوران کودکی تا حال) علل و اسباب ظاهری را دیده‌ای، از اینرو بواسطهٔ نادانی فقط به آن سبب‌ها توجّه کرده‌ای.

با سبب‌ها از مُسبِّب غافلی سویِ این روپوش‌ها ز آن مایلی (۳۱۵۴)

با توجّه به اسباب از مسبّب‌الاسباب غافل مانده‌ای و بدین سان تنها به علل و اسباب ظاهری توجّه کرده‌ای در حالی که آن اسباب، به منزلهٔ حجابی است که تو را از شناختن مسبّب‌الاسباب بازداشته است. [مولانا در جایی می‌گوید: «امّا پیشِ اولیاء کشف شده است که اسباب، پرده‌ای بیش نیست تا مسبّب را نبینند و ندانند و همچنانکه کسی از پس پرده سخن می‌گوید. پندارند که پرده، سخن می‌گوید و ندانند که پرده بر کار نیست و حجاب است... پس چون این را دیدند و دانستند که اسباب، بهانه کارساز دگرست، اسباب جز روپوشی نیست تا عوام بدان مشغول شوند.»[2] ر.ک. شرح بیت (۲۵۱۴) همین دفتر.]

چون سبب‌ها رفت، بَر سَر می‌زنی رَبَّنا و رَبَّناها می‌کُنی (۳۱۵۵)

همینکه علل و اسباب ظاهری از میان رفت، بر سرت می‌کوبی و خدا، خدا می‌گویی.

---

۱. چفسیده‌یی: چسبیده‌ای.

۲. فیه‌مافیه، ص ۶۸.

(۳۱۵۶) ربّ می‌گوید: بـرو سـویِ سـبب چون ز صُنعم یاد کردی؟ای عجب

حضرت پروردگار به تو می‌گوید: برو به سوی علل و اسباب ظاهری. شگفتا که اکنون مرا بخاطر مصنوعم یاد کردی. یعنی حتی اکنون نیز منظور تو از یاد کردن من و خـدا، خـدا گفتن‌هایت، واقعاً من نیستم بلکه مصنوع و مخلوق من است. یعنی هنوز دل در گرو آن اسباب داری. [مصراع دوّم را استفهامی نیز می‌توان معنی کرد. عجبا، وقتی که علل و اسباب ظاهری از میان رفته چگونه صنع مرا یاد می‌کنی؟]

(۳۱۵۷) گفت: زین پس من تو را بینم همه ننگرم سویِ سبب و آن دَمْـدَمه[1]

آن بندهٔ دربندِ علل و اسباب ظاهری می‌گوید: من دیگر از این به بعد، فـقط تـو را مـی‌بینم و هرگز به علل و اسباب توجّه نخواهم کرد و هیچگاه دچار فریب و طمطراق آن اسباب نخواهم شد.

(۳۱۵۸) گویدش: رُدُّوا لَعادُوا، کارِ توست ای تو اندر توبه و میثاق، سُست

حضرت پروردگار که به سست ایمانی چنین بنده‌ای واقف است می‌فرماید: هرگاه تو را به عالم اسباب بازگردانم، دوباره مفتون همان اسباب و علل ظاهری مـی‌شوی و مـرا از یـاد می‌بری. کار تو همین است ای بندهٔ توبه‌شکن و سست‌عهد. [اشاره به آیهٔ ۲۸ سورهٔ انعام: **بَلْ بَدا لَهُمْ ما کانُوا یُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ وَ اِنَّهُمْ لَکاذِبُونَ**. «بلکه آنچه را که زین پیش پوشیده می‌داشتند بر آنان آشکار شود؛ و اگر آنان بدین جهان باز آورده شوند، دوباره بدانچه از آن نهی شده‌اند بازگردند. و البته ایشان‌اند دروغْزنان.»]

(۳۱۵۹) لیک من آن ننگرم، رحـمت کـنم رحمتم پُـرّست، بـر رحـمت تـنم

خداوند به آن بندهٔ گناهکار می‌گوید: ای بنده‌ای که در عـلل و اسـباب ظـاهر مـقیّد شده‌ای، من به این کار و کردارت توجّه نمی‌کنم، بلکه تو را مشمولِ رحمت خود قرار می‌دهم. رحمت من وسیع و بیکران است و از روی رحمتم عمل می‌کنم. [اشاره به قسمتی از آیهٔ ۱۵۶ سورهٔ اعراف: ... **وَ رَحْمَتی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ**. «... و رحمتِ من (حق تعالی) همهٔ اشیاء را فرا گرفته است.»]

---

۱. دَمْدَمه: شهرت، آوازه، مکر و فریب.

نـنگرم عـهدِ بَـدت، بِـدْهم عـطا از کرم، این دَم چو می‌خوانی مـرا (۳۱۶۰)

به خاطر اینکه در این لحظهٔ اضطرار و بیچارگی، مرا می‌خوانی به بد عهدی تو نگـاه نمی‌کنم، بلکه از روی فضل و کرم بیکرانم، به تو احسان می‌کنم.

قافله، حـیران شـد انـدر کـارِ او یا محمّد چیست این؟ ای بـحرْخو (۳۱۶۱)

کاروانیان از کار آن حضرت، حیران و سرگردان شدند. یعنی وقتی این کار خارق‌العاده را از آن جناب دیدند حیرت زده شدند و به آن حضرت عرضه داشتند: ای مـحمّد(ص)، ای کسی که دریاصفتی. این دیگر چه کاری بود که از تو سر زد؟

کرده‌یی رُوپوش، مَشکِ خُـرد را غرقه کردی هم عرب، هم کُـرد را (۳۱۶۲)

با مشکی کوچک، اسرار الهیِ این کار را از اَنظار مردم پوشاندی و عرب و کُـرد را از این کار بزرگ و خارق‌العاده غرق در حیرت کردی. [خوارزمی گوید: «آری نظر اهل حجاب که در پس پَردهٔ اسباب، محجوب‌اند به مسبب‌الاسباب نتوانند رسـید، مگـر بـواسـطهٔ عشـقِ پرده‌سوز که هم پردهٔدَر باشد و هم پردهٔدوز[1].»]

مَشکِ آن غلام از غیب پُرآب کردن به معجزه و آن غلام سیاه را سپیدرو کردن باذنِ‌اللّهِ تَعالیٰ

ای غلام اکنون تو پُر بین مشکِ خَود تا نگوئی در شکایت نیک و بَـد (۳۱۶۳)

حضرت پیامبر(ص) به آن غلام فرمود: ای غلام، اکنون تو نیز به مَشکِ خود نگاه کن که پُر از آب است، تا مبادا شکایت کنی و سخنی به نیکی و بدی بر زبان آوری.

آن سیه، حیران شـد از بُـرهانِ او مـی‌دمید از لامکـان، ایـمانِ او (۳۱۶۴)

آن غلام سیاه وقتی این معجزهٔ روشن حضرت پـیامبر(ص) را مشـاهده کـرد، دچـار حیرت شد و از عالم ماورای طبیعت، نسیم ایمان بر قلبش می‌دمید.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۲۳.

(۳۱۶۵) چشمه‌یی دید از هوا ریزان شده مَشکِ او روپوش فیضِ آن شده

آن غلام می‌دید که از آسمان، چشمه‌ای فرو می‌ریزد و مَشکِ او حجابی است برآن فیض الهی و عنایت ربّانی.

(۳۱۶۶) ز آن نظر، روپوش‌ها هم بردرید تا معیّن چشمهٔ غیبی بدید

از آنرو که دیدهٔ قلبش به نور ایمان، منوّر شده بود، همهٔ این حجاب‌هایی را که ناشی از غلبهٔ علل و اسباب ظاهری بود پاره کرد تا آشکارا چشمهٔ الهی را مشاهده کند.

(۳۱۶۷) چشم‌ها پُر آب کرد آن دَم غلام شد فراموشش ز خواجه وز مقام

همان لحظه چشم‌های آن غلام، لبریز از اشک شد بطوریکه صاحب و محلّ و منزل خود را فراموش کرد. [این همان حالتی است که صوفیان بدان محو گویند. ر.ک. شرح بیت (۵۷۵) و (۲۸۴۱) دفتر اوّل.]

(۳۱۶۸) دست و پایش مانْد از رفتن به راه زلزله افگند در جانَش اِله

دست و پای آن غلام از حرکت باز ماند و حضرت حق تعالی زلزله‌ای در روح و روان او پدید آورد. [سالکان در ابتدای سلوک دچار حالتی این‌گونه می‌شوند، مست و مستغرق می‌گردند و همه‌چیز و همه‌کس را فراموش می‌کنند و حاضر نیستند لحظه‌ای از این حال خوش بدر آیند، امّا دست عنایت و مصلحت حق آنان را دوباره به این عالم می‌آورد تا بواسطهٔ آنان عدّه‌ای دیگر بدین راه درآیند. چنانکه حضرت نبی‌اکرم(ص) آن غلام را دوباره به عالم صحو آورد.]

(۳۱۶۹) باز بهرِ مصلحت، بازش کشید که: بخویش آ،باز رَوْ ای مُستَفید[1]

حضرت‌پیامبر(ص) برای رعایت مصلحت، دوباره آن غلام را از عالمِ محو و استغراق و بیخویشی به مرتبهٔ کار و خدمت بازآورد و فرمود: به خود آ، در این عالم به حرکت و فعالیت مشغول شو، ای کسی که طالبِ فایده‌های معنوی هستی.

---

۱. مُستفید: طلب کنندهٔ فایده.

وقتِ حیرت نیست، حیرت پیشِ توست[1] این زمان در ره درآ، چالاک وچُست (۳۱۷۰)

اکنون هنگام حیرت نیست، بلکه حیرت در آینده تو را دچار خواهد کرد. فعلاً وقتِ سلوکِ توست. و در این طریق زرنگ و چالاک باش.

دست‌هایِ مصطفی بر رُو نهاد بوسه‌هایِ عاشقانه بس بداد (۳۱۷۱)

آن غلام، دست‌های مبارک حضرت محمّد مصطفی(ص) را بر صورت خود گذاشت و عاشقانه آن‌ها را بوسید.

مصطفی دستِ مبارک بر رُخش آن زمان مالید و، کرد او فَرُّخش (۳۱۷۲)

حضرت محمّد مصطفی(ص) دست مبارک خود را بر روی آن غلام کشید و او را شرافت و فرخندگی بخشید.

شد سپید آن زنگی و زادهٔ حبش همچو بدرِ روزِ روشن شد شبش (۳۱۷۳)

آن غلام سیاه و حبشی فوراً سفید شد و چهرهٔ همچون شب سیاهش مانند روزِ پُرفروز، روشن شد.

یوسفی شد در جمال و در دَلال[2] گفتش:اکنون رَوْ به‌ده، واگوی حال (۳۱۷۴)

آن غلام سیاه در زیبایی و ناز همچون یوسف نبی شد. حضرت پیامبر(ص) به او گفت: هم اینک به سوی روستای خود برو و مشاهدات خود را تعریف کن.

اوهمی‌شد بی‌سر و بی‌پای، مست پای می‌نشناخت در رفتن ز دست (۳۱۷۵)

غلام، در حالت بیخویشی و مستی می‌رفت و در رفتن دست از پا نمی‌شناخت.

پس بیامد با دو مَشکِ پُر، روان سویِ خواجه از نواحی کاروان (۳۱۷۶)

آن غلام با دو مَشکِ پُر از آب از محلّ کاروان به سوی خواجه‌اش حرکت کرد.

---

۱. پیشِ توست: در پیش رو داری، در آینده دچار آن خواهی شد.
۲. دَلال: ناز و کرشمه.

دیدنِ خواجه، غلامِ خود را سپید و ناشناختن که اوست، و گفتن که: غلام مرا تو کُشته‌ای خونت گرفت و خدا تو را به دست من انداخت

(۳۱۷۷) خواجه ازدورش بدید وخیره ماند از تحیّر، اهلِ آن دِه را بخواند

خواجه، غلام خود را از مسافتی دور دید، اما او را نشناخت و سخت دچار حیرت شده و از شدّت تحیّر، مردم روستا را صدا کرد.

(۳۱۷۸) راویهٔ ما، اشترِ ما هست این پس کجا باشد بندهٔ زنگی‌جَبین؟

این مشک و شتر مالِ ماست، امّا آن غلامِ سیاه‌چهره چه شد و کجا رفت؟

(۳۱۷۹) این‌یکی بدری‌ست می‌آید ز دور می‌زند بر نورِ روز از روش نور

این شخصی که سوار بر شتر است و مشکی همراه دارد و دارد از دور می‌آید، چهره‌ای همچون ماه شب چهارده دارد، در واقع روشنیِ چهره‌اش حتّی از نور روز نیز بیشتر است و خلاصه روشنیِ روز را تحت‌الشعاع خود قرار داده است.

(۳۱۸۰) کو غلام ما؟ مگر سر گشته شد؟ یا بدو گرگی رسید و کشته شد؟

پس غلام ما کو؟آیا راه را عوضی رفته است؟یا گرگی او را ربوده و تکه‌پاره‌اش کرده است؟

(۳۱۸۱) چون بیامد پیش، گفتش: کیستی؟ از یمن زادیّ و، یا تُرکی‌استی؟

همینکه آن غلام نزدیک خواجه‌اش رسید، خواجه به او گفت: بگو ببینم تو کیستی؟ آیا اهل یمنی و یا ترکی که اینهمه سفید و زیبارخساری؟

(۳۱۸۲) گو غلامم را چه کردی؟ راست گو گر بکشتی، وانما، حیلت مجو

راستش را بگو، غلام من را چه کردی؟ بگو. اگر او را کشته‌ای، اعتراف کن و در صدد فریب من مباش.

(۳۱۸۳) گفت: ار کشتم به تو چون آمدم؟ چون‌به‌پای خود درین‌خون آمدم؟

غلام گفت: اگر واقعاً من او را کشته‌ام، پس چرا با پای خود پیش تو آمده‌ام؟ چرا با پای

خود نزد تو آمده‌ام که تقاص شوم؟

کو غلامِ من؟ بگفت: اینک منم کرد دستِ فضلِ یزدان روشنم (۳۱۸۴)

خواجه گفت:پس غلام من کو؟ غلام جواب داد: منم غلام تو. دست فضل و عنایت الهی چهره‌ام را سفید و روشن کرده است.

هی چه می‌گویی؟ غلامِ من کجاست؟ هین نخواهی رَست از من جز به راست (۳۱۸۵)

خواجه با ناباوری به غلام گفت: آهای مردک، چه داری می‌گویی؟ بگو غلام من کجاست؟ بدان که از چنگال من نجات نخواهی یافت مگر با حرف راست.

گفت: اسرارِ تو را با آن غلام جمله واگویم یکایک من تمام (۳۱۸۶)

غلام گفت: خیلی خوب، حالا که حرف مرا باور نمی‌کنی، من همهٔ اسرار تو و آن غلام را مو به مو شرح خواهم داد.

ز آن زمانی که خریدی تو مرا تا به اکنون باز گویم ماجرا (۳۱۸۷)

از آن زمانی که تو مرا خریدی تا زمان حال، همهٔ ماجراها را بازگو می‌کنم.

تا بدانی که همانم در وجود گرچه از شبدیز[1] من صبحی‌گشود (۳۱۸۸)

این ماجرا را برای تو شرح می‌دهم تا بدانی که من همان غلامِ سیاه‌پوستم، اگرچه حضرت نبی، رنگ سیاه مرا مانند بامداد سفید و نورانی کرده است.

رنگ، دیگر شد، ولیکن جانِ پاک فارغ از رنگ است و، از ارکان و خاک (۳۱۸۹)

هرچند رنگ تغییر یافته، امّا روحِ مجرّد از قید و بند رنگ و عناصر مادّی و پدیده‌های خاکی آزاد است. [«رنگ» کنایه از عالم مادّی و مقتضیات جسمانی است. به شرح بیت

---

۱. شَبْدیز: سیاه‌فام، به رنگ سیاه، شبْ‌رنگ. دیز به معنی رنگ است. اسب خسروپرویز هم به خاطر سیاهی بدین نام موسوم بوده است.

(۲۴۷۰ـ ۲۴۶۷) دفتر اوّل رجوع شود.

(۳۱۹۰) تـنْشناسان زود مـا را گـم کـنند آبْنوشان ترکِ مَشک و خُم کنند

ظاهربینان اگر هم ما را پیدا کنند چون سنخیّتی میان ما و آنان نیست، ما را بیدرنگ گم می‌کنند. امّا اهل عرفان که از آب حیاتِ معنوی سیراب می‌شوند، مَشک و خمره را رهـا می‌کنند. زیرا اسیر شکل و قالب نیستند. [غالب مردم، با جان و روان یکدگر کاری ندارند بلکه فقط به ظواهر می‌پردازند. در این بیت تن شناسان کنایه از ظاهربینان و اسیران چهاردیواری جهان مادّی است، و آبْنوشان کنایه از عارفان و نوشندگان بادهٔ معرفت. امّـا مـنظور بـیت: ظاهربینان چون نظر به ظواهر دوخته‌اند اگر اتفاقاً حقیقت باطنی ما بر آنان مکشـوف شـود، بلافاصله آن را از دست می‌دهند زیرا عقل جزئی آنان نمی‌تواند حقیقت روحانی اهل عرفان را درک کند. و لیکن اهل عرفان که از سرچشمهٔ معنوی سیراب‌اند هرگز به ظواهـر مـادّی نـظر نمی‌کنند و آن را ملاک معرفت خود نمی‌سازند. خوارزمی گوید: «آری تن‌شناسان بـه انـدک تغیّری، مطلوب گم کنند، امّا سرمستانِ جان‌شناس، چون بادهٔ جان یابند، ترک سـاغر و خـم کنند[1].» شاه‌داعی می‌گوید: «در این ابیات، اشارت است به آنکه تأثیرات از عالم ارواح در ابدان ظاهر می‌شود و این عالم جسمانی در حکم عالم روحانی است و انبیاء و اولیاء متصرّفان در این عالم‌اند[2].»]

(۳۱۹۱) جـانشناسان از عـددها فـارغند غـرقهٔ دریـایِ بـی‌چونند و چـند

آنان که نسبت به عالَم جان معرفت ندارند، از تعدّد و کثرت، فـارغ‌انـد و در دریـای نامتناهیِ الهی مستغرق شده‌اند.

(۳۱۹۲) جان شو و، از راهِ جان، جان را شـناس یارِ بینش شـو، نـه فـرزندِ قـیاس

به جان مبدّل شو، یعنی خود را به مرتبهٔ جانِ مجرّد برسان و از راهِ جان، عالَمِ جان را بشناس. یار و همراهِ بینشِ باطنی و کشف و شهود شو، نه خواهانِ استدلالات نظریِ عاری از کشف حقیقت. [ظاهراً منظور از سوّمین «جان» در مصراعِ اوّل،«جانِ جان» است؛ یعنی خود را

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۲۲.

۲. شرح مثنوی معنوی، ج ۲، ص ۹۹.

از گِل و لای جسمانی پاک کن تا به معرفتِ حضرت حق واصل شوی. بنابراین راه شناخت حقیقت، تبدیل اخلاق است. در مصراع دوّم، منظور مولانا از **قیاس**، استدلالات مغالطه‌آمیزی است که به منظور کتمان حقیقت اقامه می‌شود و الّا مقدّمات بدیهی منطق، امری فطری است و جای ایراد و قدحی بر آن نیست. برای درک منظور مولانا در مصراع دوم رجوع شود به حکایت نحوی و کشتیبان (۲۸۳۵) به بعد و (۳۴۶۷) به‌بعد دفتر اوّل.]

چون مَلَک با عقل یک سَررشته‌اند بهرِ حکمت را، دو صورت گشته‌اند (۳۱۹۳)

مانند فرشته و عقل که از یک گوهرند؛ لیکن به اقتضای حکمت و مصلحت الهی به دو صورتِ جداگانه درآمده‌اند. [این بیت، تمثیل بیت پیشین است. و لفظ «چون» در اینجا حرف تشبیه است نه حرفِ شرط[1]. منظور از عقل در این بیت، **عقل کلّی** است که حکما آن را ذاتاً و فعلاً جوهری مجرّد می‌دانند. یعنی جوهر روحانیِ عقل کلّی[2] از ماده و عوارض مادّه مبرّاست و موجودی کامل است و در ذات و افعال خود نیازی به جسم ندارد. مثلاً عقل برای شنیدن، محتاج به گوش و دستگاه شنوایی نیست؛ و یا برای دیدن، نیازی به دستگاه بینایی ندارد. و به اقتضای ذاتِ مجرّد خود توجّه به عالم الهی دارد و فانی در خدا و باقی به اوست. از اینرو عرفا آن را **مَلَک مُهَیمن** و یا **سعهٔ وجودی** نامیده‌اند[3]. فرشته نیز هم‌گوهر عقل است. منتهی به اعتباری، آن گوهر مجرّد را عقل می‌گویند و به اعتباری فرشته.]

آن مَلَک چون مرغ، با او پَر گرفت وین خِرَد بگذاشت پرّ و، فَر گرفت (۳۱۹۴)

فرشته مانند پرنده، بال و پر درآورد؛ امّا عقل، پر و بال را رها کرد و شکوه و جلالی بیشتر به دست آورد. [طبق تصریح آیهٔ ۱ سورهٔ **فاطر** فرشتگان نیز بال و پر دارند: **اَلْحَمْدُلِلّهِ فاطِرِ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ جاعِلِ الْمَلائکَةِ رُسُلاً اُولی اَجْنِحَةٍ مَثْنیٰ وَ ثُلاٰثَ وَ رُباٰعَ یَزیدُ فِی الْخَلْقِ مایَشاٰءُ اِنَّ اللّهَ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ**. «ستایش خدای راست که آفرینندهٔ آسمان‌ها و زمین است، خدایی که قرار دهندهٔ بال‌هایی است دوگان و سه‌گان و چهارگان برای فرشتگان. او هرچه خواهد

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی**، دفتر سوّم، ص ۲۶۶.
۲. ر.ک. شرح بیت (۱۱۰۹) دفتر اوّل.
۳. ر.ک. **رسائل حکیم سبزواری**، ص ۲۴۹.

بر آفرینش بیفزاید و هموست بر هر چیز توانا.» البتّه نسبت دادن بال و پر به فرشتگان، جنبهٔ مجازی دارد و منظور از آن مراتب و اصنافِ گوناگون آنان است؛ چنانکه حضرت امیرمؤمنان(ع) در خطبهٔ ۱ و ۹۰ **نهج‌البلاغه** به مراتب و اصناف فرشتگان تصریح می‌فرماید. در تفاوت عقل و فرشته گفته‌اند که عقل جوهری است نورانی و مجرّد و مدبّر در وجود انسان و فرشته جوهری است نورانی و مجرّد و مدبّر در اکوان. چنانکه ناصرخسرو می‌گوید: «فعل ایشان (فرشتگان) اندر افلاک و کواکب پدید است[۱].» و یا گفته‌اند: فرشته در عالم مثال است و عقل در حضرت انسان که جامع جمیع مراتب وجود است و از اینروی بر فرشته برتری دارد.]

(۳۱۹۵) **لاجَرَم هر دو مُناصِر[۲] آمدند هردوخوش‌رو، پشتِ همدیگرشدند**

از آنرو که عقل و فرشته از یک گوهرند پس طبعاً یکدیگر را یاری می‌کنند و هر دو موجود زیبا رخسار، پشتیبان یکدیگر هستند.

(۳۱۹۶) **هم مَلَک، هم عقل، حق را واجدی هر دو، آدم را مُعین و ساجدی**

هم فرشته خدا را دریافته است و هم عقل. و هر دو، یاور و مطیع حضرت انسان‌اند. [زیرا انسان در زبان صوفیه و عرفا مظهر جمیع اسماء و صفات الهی است و همهٔ مراتب وجود در حقیقتِ انسان خلاصه شده است. بدین ترتیب هم عقل، عصای انسان شده است و هم فرشته به طریق الهام و نداهای غیبی انسان را یاری می‌کند.]

(۳۱۹۷) **نفس و شیطان بود ز اوّل واحدی بوده آدم را عدو و حاسدی**

نفس و شیطان نیز گوهری یگانه دارند. به همین جهت دشمن و حسودِ آدم شدند. [نفس امّاره و شیطان (ابلیس) نیز از یک گوهرند و هر دو آتشین مزاج. رجوع شود به بیت (۱۳۷۵) دفتر اوّل و بیت (۴۶۵۷) دفتر ششم و شرح بیت (۴۰۵۳) همین دفتر.]

(۳۱۹۸) **آنکه آدم را بَدَن دید، او رمید و آنکه نورِ مؤتمن دید، او خمید**

ابلیس که فقط به خلقت ظاهری حضرت آدم(ع) نظر کرد از حقیقت او آگاه نشد و

---

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۱۳۸.

۲. مُناصِر: یاور و پشتیبان.

نسبت به او اظهار نفرت و دوری کرد. امّا فرشتگان که در حقیقت آدم، نوری قابل اعتماد دیدند بدو تعظیم کردند. [رجوع شود به شرح بیت (۲۶۱۷) دفتر دوّم.]

آن دو، دیده‌روشنان بودند از این وین دو را دیده ندیده غیرِ طین (۳۱۹۹)

عقل و فرشته وقتی که حقیقت آدم (انسان کامل) را دیدند، چشمانشان روشن شد. یعنی با دیدهٔ حقیقت‌بینِ خود، حقیقت انسان کامل و مرتبهٔ حقیقی او را دیدند و بدینسان چشم باطنی آنان بیش از پیش به کشف حقیقت روشن شد، اما نفس و ابلیس، از آدم (انسان کامل) چیزی جز گِل و جسم مادی ندیدند.

این بیان اکنون چو خر بر یخ بماند چون‌نشاید بر جهود، انجیل خواند (۳۲۰۰)

اینک مرکوبِ کلام مانند خری که رویِ یخ می‌ماند و نمی‌تواند حرکت کند متوقّف شد؛ زیرا که مثلاً برای فردی یهودی شایسته نیست که انجیل خوانده شود. [«خر بر یخ ماندن» ضرب‌المثلی نظیر «خر در گِل ماندن» است. امّا منظور بیت: من (مولانا) می‌خواهم این حقایق و اسرار را بسط دهم، امّا ظرفیت و اهلیّت مستمع، بیش از این نیست؛ می‌توانم در اینجا وجه وحدت و افتراق عقل و فرشته و نفس و شیطان را بازگو کنم. امّا می‌بینم که حوصلهٔ مخاطبان بیش از آنچه به اشارت گفتم نیست. «پس سخن کوتاه باید والسلام.»]

کَی توان با شیعه گفتن از عُمَر؟ کَی توان بَرْبَط زدن در پیشِ کَر؟ (۳۲۰۱)

مثال دیگر، چگونه ممکن است با شیعه از عمر حرف زد؟ و یا چگونه می‌توان برای آدم ناشنوا، ساز زد؟

لیک‌گر در دِه به گوشه یک‌کس است های هویی که برآوردم، بس است (۳۲۰۲)

لیکن اگر در گوشه و کنار روستا کسی باشد، این هیاهویی که برپا کردم کافی است. یعنی اگر واقعاً شنونده، شایستگی داشته باشد همین مطالب و اسراری که به اشارت گفتم و از آن گذشتم برای او مفید واقع می‌شود. [تداعی می‌کند ضرب‌المثل رایج در فارسی را: در خانه اگر کس است یک حرف بس است[1].]

---

۱. امثال و حکم، ج ۲، ص ۷۸۴.

(۳۲۰۳) مستحقِّ شرح را، سنگ و کلوخ ناطقی گردد، مُشرِّح، با رسوخ

اگر کسی شایستگی درک حقیقت را داشته باشد، حتّی سنگ و کلوخ نیز می‌تواند مانند یک سخنور و شارح، همه چیز را برای او در کمال یقین و وضوح شرح دهد. [مولانا در جایی دیگر می‌گوید: «به حضرت مصطفی(ص) جماعتی منافقان و اغیار آمدند، ایشان در شرحِ اسرار بودند و مدحِ مصطفی می‌کردند. پیامبر به رمز به صحابه فرمود که: خَمِّرُوا آنِیَتَکُمْ. یعنی سرهایِ کوزه‌ها را و کاسه‌ها را و دیگ‌ها و سبوها را و خُم‌ها را بپوشانید و پوشیده دارید که جانورانی هستند پلید و زهرناک؛ مبادا که آب خورید، شما را زیان دارد. به این صورت ایشان را فرمود که از اَغیار، حکمت را نهان دارید و دهان و زبان را پیشِ اَغیار بسته دارید که ایشان موشانند، لایق این حکمت و نعمت نیستند[۱].»]

بیان آنکه حق تعالی هرچه داد و آفرید از سموات و اَرَضین و اَعیان و اَعراض همه به استدعایِ حاجت آفرید، خود را محتاج چیزی باید کردن تا بدهد که اَمَّنْ یُجیبُ الْمُضْطَرَّ اِذا دَعاهُ، اضطرار گواهِ استحقاق است

(۳۲۰۴) آن نیاز مریمی بوده‌ست و درد که چنان طفلی سخن آغاز کرد

در مطلع این فصل به قسمتی از آیهٔ ۶۲ سورهٔ نَمْل اشارت شده که تمام آیه اینست: اَمَّنْ یُجیبُ الْمُضْطَرَّ اِذا دَعاهُ وَیَکْشِفُ السُّوءَ وَیَجْعَلُکُمْ خُلَفاءَ الْاَرْضِ اَاِلٰهٌ مَعَ اللّٰهِ قَلیلاً ما تَذَکَّرُونَ. «آیا معبودهایِ شما بهترند یا کسی که دعایِ درماندگان را به اجابت می‌رساند و بلا و گرفتاری را از آدمی برطرف می‌گرداند و شما را جانشینِ خود در زمین می‌کند؟ آیا با وجودِ خداوندِ یگانه، خدای دیگری هم هست؟ وه که چه اندک پند می‌گیرید.» چون در ابتدای این آیه و دو آیهٔ قبل از آن، جملهٔ (اَمّا تُشْرِکُونَ خَیْرٌ) مقدّر شده، لذا ترجمهٔ آیهٔ فوق برمبنایِ این تقدیر صورت گرفت[۲]. امّا معنی بیت: احتیاج و اضطرار مریم بود که باعث شد آن نوزاد، زبان به سخن بگشاید. [طبق مفاد آیهٔ ۲۷ سورهٔ مریم، پس از آنکه حضرت مریم(ع)، عیسی را می‌زاید نزد طایفهٔ خود می‌رود، ظاهربینان وقتی می‌بینند که آن حضرت، بی‌آنکه همسری داشته باشد، نوزادی به دنیا آورده

---

۱. فیه‌مافیه، ص ۷۰.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۲۲۹، کشّاف، ج ۳، ص ۳۷۶.

دچار گمراهی و لغزش می‌شوند و بدو اتهامی ناروا می‌زنند. مریم(ع) در این‌حال دچار اضطرار می‌شود، چه گوشِ نامحرمان حق، تاب شنیدن کلام او را ندارد و به اصطلاح «نرود میخ آهنین در سنگ» از اینرو به درگاه الهی تضرّع می‌کند تا از زیر بار سنگین این بهتان عظیم برهد، در این‌جاست که عیسای نوزاد به اذن خدا در گهواره به سخن می‌آید و رشتهٔ فسونِ فریفتاران را پنبه می‌کند. چنانکه در آیهٔ ۳۰ سورهٔ مریم آمده است: **قالَ اِنّی عَبْدُاللّهِ آتانِیَ الْکِتابَ وَ جَعَلَنی نبیّاً**. «عیسی گفت: منم بندهٔ خدا که داد به من کتاب (انجیل) و مرا بگردانید پیامبر.»

مولانا با استناد به قسمتی از ماجرای حضرت مریم(ع) می‌خواهد بگوید که تا دردِ طلب در آدمی ظهور نکند، حقیقت، مکشوف نگردد. از اینرو همو در جایی دیگر دردِ آگاهانه را کلید باب نجات می‌شمرد: «درد است که آدمی را راهبر است. در هر کاری که هست تا او را دردِ آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد، او قصد آن کار نکند و آن کار، بی‌درد او را میسّر نشود؛ خواه دنیا، خواه آخرت، خواه بازرگانی، خواه پادشاهی، خواه علم، خواه نجوم و غیره. تا مریم را دردِ زه پیدا نشد قصد آن درخت بخت نکرد... تن همچون مریم است و هریکی عیسی داریم. اگر ما را درد پیدا شود عیسیِ ما بزاید و اگر درد نباشد عیسی هم از آن راه، نهانی که آمد باز به اصل خود پیوندد[۱].»]

جزوِ او، بی‌او برایِ او بگفت جزوِ جزوت گفت دارد در نهفت (۳۲۰۵)

همانطور که جزوِ وجود مریم بی‌آنکه مریم سخنی بگوید و یا ارادهٔ سخنی کند، برای مریم حرف زد. همینطور اجزاء وجود تو نیز در نهان سخن می‌گویند. [یعنی همانطور که نیاز و اضطرارِ حقیقیِ مریم بر کشف حقیقتِ حال، سبب به نطق آمدن نوزادِ بی‌زبان شد، همینطور اگر نیاز و طلبِ معرفتِ حق در تو به صورتِ حقیقی ظهور کند، سراسر وجود تو اسرار حق را برای تو بازگو خواهد کرد. و تو به مرتبهٔ کشف حقیقت نایل خواهی شد[۲]. خوارزمی گوید: «همچنانکه در هنگام حاجت، جزو مریم که عیسی است به سخن آمد، هر جزوی از اجزایِ تو نیز سخن‌گوی و نکته‌شناس و رازجوی است[۳].»]

---

۱. فیه‌مافیه، ص ۲۰.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۲۷، شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۲۴۸.

۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۲۶.

(۳۲۰۶) دست و پا شاهد شوندت ای رَهی مُنْکِری را چند دست و پا نـهی؟

ای بنده روزی می‌رسد که دست و پایت، بر احوال و اعمالت شهادت مـی‌دهند. پس چگونه تو دست و پا و اعضا و جوارحت را در راه ستیز و انکار حق بکار می‌گیری؟ [رجوع شود به شرح بیت (۲۴۵۵) همین دفتر. خوارزمی گوید: «لاجَرَم اگر تو را حاجت به شرح این حقایق باشد و آرزوی کشف این دقایق بود، هر جزوی از اجزای عالم از حـیوان و نـبات و سنگ و کلوخ، ناطقی فصیح و شارحی با رسوخ است، زیرا که چون تو عالم کُـبرایـی، هـمهٔ موجوداتِ کَوْنی، اجزای توانَد، و اگر تو مستحق شرح نیستی و احتیاج به کشف این حـقایق نداری، ناطق فصیح به نسبت با تو اَبْکَم (= لال) است و انسانِ بلیغ در خاموشی پیش تـو از جماد کم، پس اوّل طلب به دست آر تا مطلوب یابی و محبّت کن تا رویِ محبوب بینی، خلقت ارض و سماوات همه از برای رفعِ حاجات است[۱].»]

(۳۲۰۷) ور نباشی مُستحقِّ شـرح و گـفت ناطقهٔ ناطق تو را دیـد و بـخفت

و اگر شایستهٔ شنیدن شرح و تفصیلِ حقایق نباشی، گویندهٔ اسرار و حقایق با مشاهدهٔ عدم قابلیتِ تو خموشی اختیار می‌کند و از بیانِ حقایق دست می‌کشد. [مولانا می‌گوید ظهور اسرار در کلام بزرگان، بسته به قابلیت و ذوق شنوندگان است. چنانکه خود می‌گوید: «سخن به‌قدر آدمی می‌آید. سخنِ ما همچون آبی است که میراب، آن را روان می‌کند؛ آب چه داند که میراب، او را به کدام دشت روان کرده است. در خیارزار یـا کـلم‌زار یـا در پـیازّزاری یـا در گلستانی. این دانم که چون آب بسیار آید آنجا زمین‌های تشنه بسیار باشد، و اگر اندک آید دانم که زمین اندک است، باغچه است یا چاردیوار کوچک و یُلَقِّنُ الْحِکْمَةَ عَلیٰ لِسانِ الْواعِظینَ بِقَدْرِ هِمَمِ الْمُسْتَمعین[۲]. من کفش دوزم، چرم بسیار است، الّابقدر پای بُرم و دوزم[۳].»]

(۳۲۰۸) هرچه رویید، از پیِ محتاج رُست تا بیابد طالبی، چـیزی کـه جُست

هر آن چیزی که به ظهور می‌رسد برای رفع نیاز نیازمندی پدید آمده است، تا جوینده، مطلوب خود را پیدا کند. [مسلّماً طلبی آدمی را به مقصود می‌رساند که صادق و حقیقی باشد،

---

۱. پیشین.

۲. خداوند، دانش را به قدر همّت شنوندگان در قلب اندرزدهندگان می‌افکند.

۳. فیه‌مافیه، ص ۱۰۸.

و الّا طلب زبانی و لفظی ملاک نیست[۱].]

حق تعالی گر سماوات آفرید　　از برایِ دفعِ حاجات آفرید　　(۳۲۰۹)

خداوند متعال اگر آسمان‌ها را آفریده، برای رفعِ نیاز خلایق آفریده است.

هر کجا دردی، دوا آنجا رود　　هرکجا فقری، نوا آنجا رود　　(۳۲۱۰)

درد هر جا باشد، دوا نیز همانجا می‌رود. و فقر هر جا باشد، برگ و نوا نیز همانجا می‌رود.

هر کجا مشکل، جواب آنجا رود　　هر کجا کشتی‌ست، آب آنجا رود　　(۳۲۱۱)

هر جا مشکلی وجود داشته باشد، جواب آن مشکل نیز همانجا می‌رود. و هر جا کشتزاری باشد آب نیز به آنجا می‌رود.

آب کم جو، تشنگی آور به دست　　تا بجوشد آب از بالا و پست　　(۳۲۱۲)

اینقدر دنبال آب مباش، بلکه تشنگی و طلب حقیقی به دست بیاور تا آب از آسمان و زمین بر تو فرو ریزد. [مراد از آب، آب حقایق و معارف است و جوشیدنِ آبِ حقایق و معارف از بالا عبارت از ظهور حقایق و معارف الهی است و جوشیدن از پست عبارت از ظهور حقایق و معارف کَوْنی است[۲].]

تا نزاید طفلکِ نازکْ‌گلو　　کی روان گردد ز پستان، شیر او؟　　(۳۲۱۳)

برای مثال، تا وقتی که نوزادِ لطیفْ‌گلو زاده نشود، کی ممکن است که شیر از پستان مادر روان شود؟ [ر.ک. شرح بیت (۲) دفتر دوّم.]

رَوْ بدین بالا و پستی‌ها بدو　　تا شوی تشنه و، حرارت را گرو[۳]　　(۳۲۱۴)

پس ای طالب حقیقت در فراز و نشیبِ طریقِ طلب آن‌قدر دَوان شو تا عطشِ نوشیدن

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۳۰.

۲. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۲۸.

۳. حرارت را گرو: رهینِ حرارت و سوزقلبی و درونی شوی. یعنی آتش طلب و عشق همیشه ملازم تو باشد.

آب معرفت در درونت پدید آید و حرارتِ نیل به حقیقت، قلب و روحت را فرا گیرد. [خوارزمی گوید: «بعد از آن بی‌زحمتِ ظلماتِ راه به سرچشمهٔ آب حیات دریابی. ندیده‌ای که چون مزرعه‌ای از تشنگی رفت، دُبول دریابد. مزارع از برای دفع حاجتِ آن در آب دادن بشتابد، لاجَرَم در گلزار جان از تأثیر حرارت عشقِ جانان اوّلاً تشنگی باید تا آب سَقاهُمْ رَبُّهُمْ از دریای رحمت بجوش آید[۱].»]

(۳۲۱۵) **بعد از آن از بانگِ زنبورِ هوا بانگِ آبِ جُو بنوشی ای کیا**

ای بزرگوار، پس از آنکه به عطش طلب و آتش عشق رسیدی، از خروش رعد، بانگِ جویباران را خواهی شنید. [**زنبورِ هوا**، شاید کنایه از رعد باشد. انقروی می‌گوید: رعد، فرشته‌ای است از فرشتگان خدا که نسبت به فرشتگان بزرگ چون زنبور است. برخی از شارحان گفته‌اند که رعد، فرشته‌ای است مانند زنبور نسبت به بزرگترین فرشتگان. و ممکن است منظور از **زنبور هوا**، ابر باشد[۲]. اکبرآبادی معتقد است که منظور از زنبور هوا، باران است[۳]. امّا منظور مولانا از «زنبور هوا» در اینجا روشن‌بینان عارف و انسان‌های کامل است که موجوداتی آسمانی‌اند و به خروش و کلام می‌آیند و یا از ابر معرفتِ خود بارانِ کلماتِ حیات‌بخش را بر گوش هوش سالکان فرو می‌ریزند و آنان را به جویبار حقیقت نوید دهند.]

(۳۲۱۶) **حاجتِ تو کم نباشد از حشیش آب را گیری، سویِ او می‌کَشیش**

احتیاج تو به آب، کمتر از نیازِ گیاهانِ خشک شده به آب نیست. تو آن مقدار آبِ مورد نیاز را از سطح زمین می‌گیری و به سویِ گیاهان خشک شده روانه می‌کنی.

(۳۲۱۷) **گوش گیری آب را تو، می‌کشی سویِ زرع خشک، تا یابد خوشی**

گوشِ آب را می‌گیری و به سوی کشتزارِ خوشیده هدایت می‌کنی تا آن کشتزار، لطافت و تازگی پیدا کند.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۲۶.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۲۵۱.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۲۸.

زرعِ جان‌راکش‌جواهرمُضْمَر[۱] است ابرِ رحمت پُر ز آبِ کوثر[۲] است (۳۲۱۸)

بنابراین همانطور که گیاهانِ خشک شده نیاز به آب دارند، کشتزارِ روح و جانِ تو نیز محتاجِ آبِ حقیقت است. امّا معنی بیت: جانِ آدمی نیز، کشتزاری است که در آن انواع جواهر معنوی نهفته شده است. یعنی به جای دانه‌ها و بذرهای ظاهری، آکنده از بذرهایِ معانی و اسرار و حقایق ربّانی است. و آن ابر رحمتی که باید بر آن ببارد پُر از آب حیات معنوی است.

تا سَقاهُمْ رَبُّهُمْ آید خِطاب تشنه باش، اَللّهُ اَعْلَم بِالصَّواب (۳۲۱۹)

ای سالک اگر می‌خواهی مورد خطابِ «بنوشانَد پروردگارشان» شوی، باید واقعاً عطشِ طلب در تو پدید آید. خداوند به راستی و درستی داناتر است. [مصراع اوّل اشاره است به قسمتی از آیهٔ ۲۱ سورهٔ دهر (انسان): **عالِیَهُمْ ثِیابُ سُنْدُسٍ خُضْرٍ وَ اِسْتَبْرَقٍ وَ حُلُّوا اَساوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَ سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهوراً**. «بر اندام ایشان است جامه‌هایی از ابریشم نازک و ستبر، و پیرایه شوند از دستواره‌هایِ سیمین، و پروردگارشان سیرابشان کند از شرابی پاک و پاک‌کننده.»]

---

۱. مُضْمَر: پوشیده شده، پنهان شده.

۲. کَوْثَر: ر.ک. شرح بیت (۱۹۰۱) دفتر اوّل.

آمدنِ آن زنِ کافر با طفلِ شیرخواره به نزدیکِ مصطفی علیه‌السّلام و ناطق شدنِ عیسی‌وار به معجزاتِ رسول صلّی‌اللّٰه علیه‌وسلّم

خلاصهٔ داستان

زنی از زمرهٔ حق‌ستیزان، روزی با کودک دو ماهه‌اش به نام عبدالعُزّیٰ نزد پیامبر(ص) می‌آید تا صدق دعویِ آن حضرت را امتحان کند. کودک در دَم به سخن می‌آید و مـی‌گوید: ای‌محمّد درود خدا بر تو باد. مادر خشمگین می‌شود و بر کودک شیرخوار خود نهیب می‌زند و می‌پرسد: چه کسی به تو این کلام را آموخته؟ می‌گوید: خداوند و جبرئیل. حضرت رسول خدا از او می‌پرسد: نامت چیست؟ می‌گوید: نام حقیقی و باطنی من عبدالعزیز است، زیرا من بندهٔ خداوند عزیزم. امّا این قوم نادان مرا عبدالعُزّیٰ نامیده‌انـد، زیـرا پـرستندهٔ بت مـعروف عُـزّیٰ هستند. سرانجام مادر نیز ایمان می‌آورد.

* * *

مأخذ این حکایت را انقروی از کتاب **نُزهةالنّاظرین** از قول ابوهریره نقل کرده است: **جاءَتِ امْرَأَةٌ بِصَبِیٍّ وَ لَمْ یَتَکَلَّمْ قَطُّ. فَقالَ النَبیُّ(ص): مَنْ اَنَا یا غُلامُ؟ قالَ: اَنْتَ رَسُولُ‌اللّٰهِ. فَقالَ: تَصَدَّقْتَ بارَکَ‌اللّٰهُ فیکَ.** «زنی همراه با کودکی که هنوز زبـان بـاز نکـرده بـود نـزد پیامبر(ص) آمد. پیامبر(ص) به آن کودک فرمود: من کیستم ای پسرک؟ کودک گفت: تو رسول خدایی. پیامبر(ص) فرمود: راست گفتی، آفرین بر تو.»

روایت ذیل هم که در **مسند احمد**، ج ۴، ص ۱۷۸ آمده با آن حکایت تناسب دارد: **عَنْ خَیْثَمَةِ بنِ عَبْدِالرَّحْمنِ بْنِ سَبْرَة اَنَّ اَباهُ عَبْدَالرَّحْمنِ ذَهَبَ مَعَ جَدِّهِ اِلیٰ رَسُولِ‌اللّٰهِ(ص)**

فَقالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ(ص): مَااسْمُ ابنِکَ؟ قالَ:عَزیزٌ. فَقالَ النَّبیُّ(ص): لاتُسَمِّهِ عَزیزاً وَ لکِنْ سَمِّهِ عَبْدَالرَّحْمنِ[1]. «از خیثمة بن عبدالرحمن بن سبرة نقل شده که پدرش عبدالرحمن همراه جدّش نزد رسول خدا رفتند. رسول خدا به او فرمود: نام پسرت چیست؟گفت: عزیز. فرمود: او را عزیز مَنام، بلکه عبدالرحمن بنام.»

* * *

(۳۲۲۰) هم از آن دِه، یک زنی از کافران سویِ پیغمبر دوان شد ز امتحان

نیز از همان روستای غلامِ سیاه، زنی از کافران شتابان و دوان به سوی پیامبر(ص) آمد تا آن حضرت را امتحان کند.

(۳۲۲۱) پیشِ پیغمبر درآمد با خِمار[2] کودکی دو ماهه زن را بر کنار

آن زن در حالی که روسری بر سر داشت و یک کودک دو ماهه همراه آورده بود به حضور پیامبر(ص) رسید.

(۳۲۲۲) گفت کودک: سَلَّمَ‌اللّهُ عَلَیْک یا رسولَ‌اللّه قَدْ جِئْنا اِلَیْک

کودک دو ماهه گفت: درود خدا بر تو باد. ای رسول خدا ما نزدِ تو آمده‌ایم.

(۳۲۲۳) مادرش از خشم گفتش: هَی خَموش کی‌ات افگند این شهادت را به گوش؟

مادر آن کودک چنان خشمگین شد که به کودک گفت: هی پسر ساکت شو. چه کسی به‌تو این گواهی دادن را یاد داده است؟

(۳۲۲۴) این کی‌ات آموخت ای طفلِ صغیر که زبانت گشت در طفلی جَریر[3]؟

ای کودکِ شیرخواره چه کسی این جمله را به تو آموخته است که در این سنِّ کم،

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۹۲.

۲. خِمار: در اصل به معنی هرچیزی است که چیز دیگری را می‌پوشاند، ولی در عرفِ معمول، اختصاص یافته است به روسری و مقنعهٔ زنان. جمعِ آن: خُمُر. این لفظ در آیهٔ ۳۱ سورهٔ نور آمده است.

۳. جَریر: تُندزبان، گویا.

زبان‌درازی کنی؟

گفت: حق آموخت، آنگه جبرئیل در بیان با جبرئیلم من رَسیل[۱] (۳۲۲۵)

آن کودک دو ماهه جواب داد: این کلام را در درجهٔ اول حق تعالی به من آموخته و بعد از او جبرئیل یادم داده است. من در بیان این شهادت با جبرئیل هم‌آواز هستم.

گفت: کو؟ گفتا که: بالایِ سَرَت می‌نبینی؟ کن به بالا مَنْظَرت (۳۲۲۶)

مادر از آن کودک سؤال کرد: جبرئیل کو و کجاست؟ کودک جواب داد: بالای سر توست. مگر نمی‌بینی. سرت را بلند کن تا او را ببینی.

ایستاده بر سرِ تو جبرئیل مر مرا گشته به صد گونه دلیل (۳۲۲۷)

جبرئیل بر سر تو ایستاده و تاکنون مرا صدبار راهنمایی کرده است.

گفت: می‌بینی تو؟ گفتا که بلی بر سَرَت تابان چو بَدری[۲] کاملی (۳۲۲۸)

مادر گفت: آیا تو جبرئیل را می‌بینی؟ کودک گفت: آری می‌بینم. اینک بر بالای سرت جبرئیل را مانند قرصِ کامل ماه می‌بینم.

می‌بیاموزد مرا وصفِ رسول ز آن عُلُوَّم می‌رهاند زین سُفول[۳] (۳۲۲۹)

دوباره کودک گفت: توصیف پیامبر(ص) را جبرئیل به من آموخته است و بواسطهٔ آن والایی، مرا از این مراتبِ پست نجات می‌دهد.

پس رسولش گفت: ای طفلِ رَضیع[۴] چیست نامت؟ باز گو و، شو مُطیع (۳۲۳۰)

سپس پیامبر(ص) فرمود: ای طفل شیرخوار. اسم تو چیست؟ بگو و امر مرا اطاعت کن.

---

۱. رَسیل: همراه، هم‌آواز.
۲. بَدْر: ر.ک. شرح بیت (۳۱۶۳) دفتر اوّل.
۳. سُفُول: پستی، حقارت، فرومایگی.
۴. رَضیع: طفل شیرخوار.

(۳۲۳۱) گفت: نامم پیشِ حق، عبدالعـزیز عبدِعُزّیٰ[۱] پیشِ این یک‌مشت حیز[۲]

کودک گفت: نامم در پیشگاه الهی، عبدالعزیز (= بندهٔ خداوند عزیز) است؛ امّا نامم در نزد یک مشت آدم بی سروپا یعنی بُت‌پرستان، عبدِ عُزّیٰ است.

(۳۲۳۲) من ز عُزّیٰ پاک و بیزار و بَـری حقِ آن کـه دادت ایـن پـیغمبری

به حقِ آن ذات الهی که این مقام پیامبری را به تو عطا فرمود، من از پرستشِ بُتِ عُزّیٰ برائت می‌جویم. [عُزّیٰ (زُهره) از بُت‌های مشهور اعراب بود.]

(۳۲۳۳) کودکِ دو ماهه همچون ماهِ بـدر درسِ بالغ گفته چون اصحابِ صدر

آن کودک دوماهه همچون ماه شب چهارده می‌تابید و مانند عالمانِ کاملی که بر صدر مجالس درس می‌نشینند دروسی در کمال رسائی و بلوغ و پـختگی مـی‌داد. [«درسِ بـالغ» می‌تواند به معنی مردان کامل که به بلوغ روحی (نه فقط جسمی) رسیده‌اند نیز باشد. والّا اگر «بالغ» را به نوجوانانِ بالغ تخصیص دهیم حق مطلب ادا نمی‌شود، چنانکه برخی از شارحان اینگونه به خطا رفته‌اند.]

(۳۲۳۴) پس حَنوط[۳] آن دم ز جَنَّت در رسید تا دماغِ طفل و، مـادر بـو کشـید

در همان لحظه بویِ عطرآگین بهشتِ برین به مشام کودک و مادرش رسید.

(۳۲۳۵) هر دو می‌گفتند کز خوفِ سـقوط جان سپردن بِهْ، بر این بویِ حَنوط

کودک و مادرش که از زایل شدن این بوی بهشتی بیمناک بودند می‌گفتند: اگر به خاطر این بوی بهشتی جان بدهیم بهتر است از اینکه آن را از دست بدهیم.

---

۱. عُزّیٰ: لفظاً مؤنّثِ اَعَزّ (= عزیزتر) و آن درختی بوده است که اعراب جاهلیِ غَطَفان آن را می‌پرستیدند. رسول خدا، خالدبن ولید را مأمور می‌کند که آن بُت را قطع کند. (ر.ک. کشّاف، ج ۴، ص ۴۲۳-۴۲۲، مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۱۷۶، ذیل آیهٔ ۱۹ سورهٔ نجم)

۲. حیز: ر.ک. شرح بیت (۳۳۸۰) دفتر اوّل.

۳. حَنوط: ر.ک. شرح بیت (۲۸۱۷) همین دفتر.

آن کسی را کِش مُعرِّف حق بُوَد جامد و نامیش صد صَدَّق زند (۳۲۳۶)

کسی که معرّفِ او حضرت حق باشد، جمادات و نباتات صدگونه او را تصدیق می‌کنند. [«صَدَّق» همان صَدَّقَ، فعل ماضی مفرد مذکر غایب باب تفعیل است. امّا اگر بدون تشدید هم بخوانیم معنی بیت درست می‌آید. و در این صورت باید گفت که تشدید «دال» برای ضرورت وزن شعر است. صَدَقَ فعل ماضی مفرد مذکر غایب و لازم است. با این تقدیر معنی بیت می‌شود: کسی که معرّفِ او حضرت حق باشد، جمادات و نباتات صد بار می‌گویند: او در دعویش راست گفت[۱].]

آن کسی را کِش خدا حافظ بُوَد مرغ و ماهی مر وَرا حارِس شود (۳۲۳۷)

هر کسی را که خدا حفظ کند، حتّی مرغ و ماهی نیز از او حفاظت می‌کنند. [حکایت ذیل در تبیین همین نکته آمده است.]

---

۱. این وجه را اکبرآبادی اختیار کرده است.

ربودنِ عُقاب، موزهٔ مصطفی علیه‌السّلام و بُردن بر هوا و نگون کردن و از موزه، مارِ سیاه فرو افتادن

خلاصهٔ داستان

پیامبراکرم(ص) در حال وضو گرفتن بود که، عقابی از آسمان فرود آمد و کفشِ او را ربود و به هوا بُرد. در اوج آسمان، کفش را تکان داد و ناگهان ماری سیاه از داخل کفش بر زمین افتاد. و بدینسان جان شریف حضرت ختمی مرتبت(ص) از گزند آن مار نجات یافت. و سپس عقاب، کفش ربوده شده را به آن حضرت بازگرداند.

* * *

مأخذ این حکایت، روایتی است که در **دلائل‌النبوة**، ج ۱، ص ۶۲ و **احیاءالعلوم**، ج ۲، ص ۱۷۶ آمده است[۱]. ترجمهٔ متن عربی آن بدین قرار است: «هرگاه رسول خدا می‌خواست قضای حاجت کند به دورترین نقطهٔ ممکن می‌رفت و پس از آن وضو می‌گرفت. روزی پیامبر(ص) پس از قضای حاجت سرگرم پوشیدن کفش خود بود که پرنده‌ای سبزفام از هوا بیآمد و یک لنگه‌کفش او را گرفت و به هوا رفت و سپس آن را بر زمین افکند و از آن، ماری سیاه بیرون خزید. حضرت رسول خدا گفت: این فضل و کرمی است که حق تعالی به من عطا فرمود.» انقروی این روایت را با اندکی اختلاف از کتاب **المعجم‌الاوسط** طبرانی و **الدعواةالکبیرة** بیهقی از عکرمة و ابن عباس نقل کرده است[۲]. در روایتی دیگر، آمده است که

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۱۸.

۲. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۲۵۷.

آن پرنده «کلاغ» بوده است.

❊

یکی از نتایج این حکایت اینست که حق‌تعالی، حافظ و نگه‌دار بندگان صالح خود است. و دیگر آنکه برخی از مکاره و ناگواری‌ها در حیات آدمی، باطناً خود عامل توفیق و نجات اوست. و نتیجهٔ دیگر آنکه سالک باید بر قضای الهی صبر کند و از نزول بلایا بیمناک و بیتاب نشود.

❊ ❊ ❊

(۳۲۳۸) اندرین بودند کآوازِ صَلا[1] مصطفی بشنید از سویِ عُلا

در همین اثنا بود که پیامبر(ص) از سوی آسمان (و یا از محلّی بلند نظیر گلدسته‌های مساجد) بانگ نماز را شنید. یعنی آن حضرت سرگرم ماجرای آن کودک و مادر بود که بانگ اذان را شنید.

(۳۲۳۹) خواست آبی و، وضو را تازه کرد دست و رُو را شُست او زان آبِ سرد

آن حضرت، آبی خواست و وضوی خود را تجدید فرمود. و دست و صورت مبارکش را با آن آبِ خنک شستشو داد.

(۳۲۴۰) هردو پا شُست‌و،به موزه کرد رای موزه را بِرْبود یک موزه‌رُبای

آن حضرت هر دو پای مبارکش را شست و خواست که کفشِ خود را بپوشد که ناگهان عُقابی فرود آمد و کفشِ آن جناب را رُبود.[در اینجا مولانا وضو را به طریق اهل سنّت وصف می‌کند؛ زیرا اهل سُنت و جماعت در وضو، غسلِ رِجْلَین می‌کنند یعنی هر دو پا را می‌شویند، در حالی که شیعهٔ امامیه به مسحِ دوپا عمل می‌کنند. تحقیق در مسائل فقهی مثنوی، خود بابی جداگانه می‌طلبد و این باب، کلیدی است برای راه‌یابی به مذهب مولوی و معتقدات او در فروع و مسائل شرعی[2].]

---

۱. صَلا: مخفّف صَلاة (= نماز)، برای تناسب قافیه تای آن حذف شده است.

۲. ر.ک. مولوی‌نامه، ج ۱، ص ۶۲ ـ ۶۱.

دست،سویِ موزه بُرد آن خوش‌خطِاب　　موزه را بِرْبود از دستش عُقاب　　(۳۲۴۱)

پیامبر شیرین‌گفتار دست به سوی کفش خود دراز کرد که آن را بردارد و بپوشد، ولی عقاب، آن کفش را ربود و با خود بُرد.

موزه را اندر هوا بُرد او چو باد　　پس نگون کرد و، از آن ماری فتاد　　(۳۲۴۲)

آن پرندهٔ تیزبال، کفش را با سرعت باد به هوا برد و آن را وارونه کرد و از درون آن ماری به زمین افتاد.

در فتاد از موزه یک مارِ سیاه　　ز آن عنایت شد عُقابش نیکخواه　　(۳۲۴۳)

ماری سیاه از داخل کفش بر زمین افتاد، بنابراین به سبب عنایت و حفاظت الهی، آن عقاب خیرخواهِ حضرت رسول شد.

پس عُقاب، آن موزه را آورد باز　　گفت:هین بِستان و، رَوْ سویِ نماز　　(۳۲۴۴)

سپس عقاب، آن کفش را آورد و با زبان حال به پیامبر(ص) گفت: بگیر و بپوش و برو به سوی اقامهٔ نماز.

از ضرورت، کردم این گستاخی‌ای　　من ز ادب دارم شکسته شاخی‌ای[1]　　(۳۲۴۵)

من از روی ناچاری مرتکب چنین جسارتی شدم، و الّا من به سبب رعایت ادب، مطیع و منقادِ تو هستم.

وای کو گستاخ پایی می‌نهد　　بی‌ضرورت، کش هوا فَتویٰ دهد　　(۳۲۴۶)

وای به حال کسی که با گستاخیِ تمام به فتوای هوای نفسِ خود عمل می‌کند بی‌آنکه ضرورتی در آن کار باشد. [آن عقاب، ادب را در حق رسول خدا نگه داشته بود، امّا ضرورتِ حفظِ جان آن حضرت سبب شد که به ظاهر عملی گستاخانه انجام دهد و مسلّماً بر این عمل،

---

۱. شکسته شاخ: مطیع، منقاد. زیرا «شاخ شکستن» به معنی ادب کردن و از خودسری باز آوردن است. (ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۳، ص ۱۹۸۴ و آنندراج، ج ۴، ص ۲۵۵۵)

مذمتی نیست. امّا وای به حال کسانی که بی‌هیچ ضرورتی هماره قدم در راه گستاخی می‌نهند.]

(۳۲۴۷) **پس رسولش شُکر کرد و گفت: ما این جفا دیدیم و، بُد خود این وفا**

پیامبر(ص) از آن عقاب، تشکّر کرد و عمل آن پرنده را ستود و فرمود: ما ابتدا کار تو را نوعی ستم و آزار محسوب کردیم، ولی این عمل از روی وفاداری و معرفت انجام شد.

(۳۲۴۸) **موزه بربودیّ و، من درهم شدم تو غمم بُردیّ و، من در غم شدم**

ای عقاب وقتی که تو کفش مرا ربودی و با خود بُردی، من ناراحت شدم؛ و با اینکه تو عاملِ اندوهگین ساختن مرا از دل و جانم زُدودی، ولی من اندوهگین شدم. [بسیاری از امور در حیات آدمی همین‌سان است. بارها شده است که انسان از رویدادی غمین شده و یکسره آن را منفور و ناخجسته شمرده است، امّا همان رویداد، سبب نجات او از مهالک هولناک گشته است. و برعکس بسیار شده است که انسان، امری را سراسر دلخواه و دلنشین دانسته و با آغوش باز به استقبال آن شتافته است، در حالی که آن چیز همچون زهرابهٔ سرشته در انگبین، وی را به هلاکت رسانده است. از اینروست که حضرت حق در کلام کریم خود، این حقیقت را نیک بیان داشته است. رجوع شود به توضیح آیهٔ ۲۱۶ سورهٔ بقره که در شرح بیت(۱۳۹) دفتر دوم آمده است.]

(۳۲۴۹) **گرچه هر غیبی خدا ما را نمود دل درآن‌لحظه به‌خود مشغول بود**

هرچند خداوند همهٔ اسرار غیبی را به ما نشان می‌دهد، ولی دلِ ما در آن لحظه به خود مشغول است. [این بیت را اگر جمله‌ای معترضه بدانیم، هیچ مشکلی در مدلول آن دیده نمی‌شود، امّا اگر آن را ادامهٔ قول حضرت پیامبر(ص) فرض کنیم یکی از ابیات مشکل مثنوی خواهد بود. چه نخستین سؤالی که از این بیت پدید می‌آید اینست: منظور از «مشغول بودن قلب پیامبر(ص) به خود» چیست؟ آیا این اشتغال، اشتغالِ مذموم بوده و یا اشتغالِ محمود؟ مسلّماً قلب مبارک حضرت رسول‌اللّه(ص)، اشتغالِ مذموم نداشته و این امر از بدیهیّات عقلی و نقلی است. و گذشته از این، بیت بعدی نیز دفع توهّم می‌کند چه می‌گوید که غفلت از ساحت مبارک رسول خدا(ص) به دُور است و بعلاوه هر دلِ غیبْ‌بین نیز غیبْ‌بینی را از نورِ شریف آن حضرت اقتباس کرده است. مولانا در ابیات بعد بخوبی این نکته را باز می‌کند. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۶۳) همین دفتر. برخی از شارحان، در بیان مصراع دوّم عقیده دارند که قلب

انسان کامل گاه به سبب استغراق در حق تعالی، به کونین التفاتی نمی‌کند و لاجَرَم در امثال این حالات، بعضی از مغیبات بر او مستور می‌ماند[1].]

گفت: دور از تو که غفلت از تو رُست دیدنم آن غیب را، هم عکسِ توست (۳۲۵۰)

عقاب گفت: یا رسول‌اللّه مقام والای تو منزّه از هرگونه غفلت است. تازه همین دیدنِ مار، انعکاسی از نور معرفت تو بود.

مار در موزه ببینم بر هوا نیست از من،عکسِ توست ای مصطفی (۳۲۵۱)

ای حضرت‌مصطفی(ص) اینکه من در اوج آسمان، مار را درونِ کفش دیدم،در واقع این دیدن از من نبود، بلکه انعکاسی از معرفت شهودیِ تو بود.

عکسِ[2] نورانی، همه روشن بُوَد عکسِ ظلمانی، همه گُلْخَن بُوَد (۳۲۵۲)

اشخاص نورانی و عارفانِ روشن‌بین، انعکاسی روشن و نورانی دارند و اشخاص سیاه‌دل و فاقد معرفت انعکاسی تاریک و ظلمانی. [در این بیت و دو بیت بعدی گذشته از اینکه «انعکاس نورانی» اشاره به آثار و افعال و احوال مثبت و هدایتگرانهٔ عارفان دارد، در عین حال می‌تواند به مسأله‌ای اشارت داشته باشد که امروزه پیرامون فلسفهٔ **تئوسوفی** کتب فراوانی در شرح و بیان آن نگاشته‌اند. و آن، مسألهٔ **جسم نوری** و یا **هالهٔ آتشی** است. این جسم را همهٔ اشخاص ندارند، بلکه این جسم، اختصاص دارد به انبیاء و اولیاء و کاملانِ وارسته از قید و بند تعلّقاتِ دنیوی. چنانکه در نقاشی‌ها و تصویرسازی‌هایی که از این شخصیت‌های بزرگ روحی صورت می‌گیرد، این جسم را به صورت هاله‌ای نورانی در اطراف سر آنان نشان می‌دهند و این بدان دلیل است که مرکز تجلّی این انوار مغز آدمی است.]

عکسِ عبداللّه همه نوری بود عکسِ بیگانه همه کوری بود (۳۲۵۳)

انعکاس روحی بندهٔ خدا، نورانی و درخشان است. امّا انعکاسِ روحی بیگانهٔ از حق

---

۱. ر.ک. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۲۲۷، شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۳۱، المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۳۲۴۹.

۲. عکس: در اینجا به معنی انعکاس است.

جز کوری باطن چیز دیگری نیست.

(۳۲۵۴) عکسِ هرکس را بدان ای جان ببین پهلویِ جنسی که خواهی، می‌نشین

ای جانِ من، انعکاس روحی و شخصیتی هر کس را بشناس و سپس با کسی همنشین و مصاحب شو که او را می‌پسندی. [تجانس و جذب و انجذاب دو همجنس در شرح بیت (۸۹۶ ـ۸۹۲) دفتر اوّل آمده است.]

وجهِ عبرت گرفتن از این حکایت، و یقین دانستن که اِنَّ مَعَ العُسرِ یُسْراً

(۳۲۵۵) عبرت‌ست آن قصه ای جان مر تو را تا که راضی باشی از حکمِ خدا

ای جان، این حکایت برای تو مایهٔ عبرت است تا در برابر حکم الهی راضی و خشنود باشی. [در مطلع این فصل، آیه ۵ سورهٔ انشراح ذکر شده: فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً. «پس همانا با هر دشواری آسانی است.» رجوع شود به شرح رضا در بیت (۱۵۷۴) دفتر اوّل.]

(۳۲۵۶) تا که زیرک باشی ای نیکو گمان چون ببینی واقعهٔ بَد ناگهان

ای که به خدا گمانِ خوب داری، رضا به قضای الهی سبب می‌شود که هرگاه با رویدادی ناگوار روبرو شدی، زیرک و هوشیار باشی. [یعنی با هوشیاری و روشن‌بینی خود درمی‌یابی که نباید مقهور ناگواری‌های زندگی شد چه «در پس هر گریه آخر خنده‌ای است». و خواهی دید که سعادت حقیقی در دلِ ناملایمات است.]

(۳۲۵۷) دیگران گردند زرد از بیمِ آن تو چو گُل خندان، گهِ سود و زیان

دیگران یعنی کسانی که رضا به قضای الهی نداده و هوشیاری و ژرف‌بینی ندارند از ترسِ روبرو شدن با رویدادهای ناگوار و ناملایمات زندگی، رنگِ‌شان می‌پَرَد. امّا تو که راضی به قضایِ حقّی چه سود بکنی و چه دچار زیان شوی مانند گُل، شاداب و خندانی. [مقام رضا از مقامات والای عرفانی است. رجوع شود به توضیح بیت (۱۵۷۴) دفتر اوّل.]

زآنکه گُل گر برگْ برگش می‌کنی　　خنده نگذارد، نگردد مُنثنی[1]　　(۳۲۵۸)

زیرا اگر بوتهٔ گُل را پرپر کنی شادابی و حیات خود را از دست نمی‌دهد و خمیده و خموده نمی‌گردد.

گوید: از خاری چرا افتم به غم؟　　خنده را من خود ز خار آورده‌ام　　(۳۲۵۹)

بوتهٔ گُل با زبان حال می‌گوید: چرا از اینکه به بوتهٔ خار تبدیل شوم اندوهگین باشم؟ در حالی که نشاط و حیات را من از همین خار به دست آورده‌ام. [برخی از شارحان یای «خاری» را نکره خوانده‌اند که آن هم جایز است. بنابراین هرگاه بوتهٔ گُلی را پرپر کنند، خارهای آن آشکار می‌گردد. گُل می‌گوید: من از این حالت که تنها خار بر بوتهٔ گُل نمایان شود هیچ غمی ندارم زیرا شادابی برگ‌های گُل محصولِ بوتهٔ خارِ گُل است و طولی نمی‌کشد که دوباره برگ‌های گُل بر اندام این خاربُن می‌روید. امّا منظور بیت: با توجّه به سیاق ابیات فوق، انسانِ خردمند به قضای الهی رضا می‌دهد و رخدادهای ناگوار و مکارهِ روزگار را با روی باز استقبال می‌کند. مولانا با این ارسالِ مثل (گُل و خار) به سالکان و همهٔ کمالْجویان اندرز می‌دهد که در ناگواری‌ها عنان از کفِ اختیار نهلند و رهِ بیتابی نپویند و جَزَع و فَزَعِ بیهوده نکنند و در هر شرایطی بر حکم الهی گردن نهند چه در نعمت و خوشی و چه در نقمت و ناخوشی. زیرا گاه قضای الهی ایجاب می‌کند که آدمی همانند برگِ گُل پرطراوت و بانشاط باشد و گاه اقتضا می‌کند که حیات آدمی یکسره به خار بلا و تیغ ابتلا مبدّل شود. امّا سالک باید نیک بداند که به حکم حکیم **اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً** دولت و سعادت از دلِ خاربُنِ بلا و سختی می‌روید. خوارزمی گوید: «حاصل آنکه از فوتِ هیچ مطلوبی، اندیشه به خاطر راه ندهد که اگر کسوت دیگر ساخت در لباس دیگر جلوه‌کنان بازآید و از هیچ تَرَحی (= اندوهی) دامنِ ذوق و فرحی که داشت از دستِ دل فرو ننهد که عاقبت آن پردهٔ روپوشِ آلم از چهرهٔ دلگشایِ راحت‌زایِ خویش بگشاید، تا یقین دانی که میان درد و درمان، پیوستگی است و مَرهَم را به حالِ زخم دلبستگی، هیچ دردی بی‌دوا نیست و هیچ گرهی بی‌گره‌گشائی[2].»]

---

۱. مُنْثَنی: خمیده، دوتا.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۲۸.

(۳۲۶۰) هرچه از تو یاوه گردد از قضا تو یقین دان که خریدت از بلا[۱]

هرچیز که به حکم قضای الهی از دست تو برود، تو این را یقین بدان که همین امر، تو را از خطر و بلا نجات داده و محفوظ داشته است.

(۳۲۶۱) ماالتَّصَوّف؟ قال: وِجْدانُ الْفَرَح فِی الْفُؤادِ عِنْدَ اِتیانِ اَلتَّرَح

از یکی از مشایخ طریقت پرسیدند: تصوّف چیست؟ جواب داد: شادی یافتن در قلب به هنگام هجوم غم و اندوه. یعنی وقتی عوامل غم فراهم می‌آید، شادمان باشی و خود را مقهور غم و اندوه نسازی. در این صورت صوفی حقیقی خواهی بود. ابوسعید گوید:

مرد باید که جگرسوخته خندان بُوَدا نه هماناکه چنین مرد فراوان بُوَدا

[تصوّف از مقوله‌هایی است که اگر تعریف آن محال نباشد، دستِ کم بس دشوار است، زیرا اقوال مشایخ صوفیه در تعریفِ تصوّف بقدری زیاد است که قطعاً می‌تواند کتابی مستقل شود. از همین روست که نیکلسن معتقد است که تصوّف، تعریف‌بردار نیست، و درست مانند حکایتِ فیل در تاریکی[۲] است که هر کس به گونه‌ای آن را توصیف کرده است. امّا بهتر است بگوییم که اقوال مشایخ در تصوّف، هرچند به ظاهر مختلف است، امّا هرکدام ناظر به جنبه‌ای از جنبه‌های آن است و گذشته از این هر تعریفی متناسب با مقام و مرتبهٔ روحانی هریک از آنان بیان شده است؛ از اینرو مراتب مختلف روحی، تعاریف مختلف پدید آورده است.]

(۳۲۶۲) آن عِقابش را عُقابی دان که او در ربود آن موزه را ز آن نیکخو

پس از آنکه این مقدّمات را دانستی اینک بدان که کیفر الهی نیز همانند آن عُقابی است که کفش آن پیامبر خوش‌اخلاق را ربود و با خود بُرد. [یعنی کیفر الهی نیز در واقع به سود توست و مایهٔ نجات و تطهیر تو از پلیدی‌های روحی؛ چنانکه آن عُقاب، به ظاهر نسبت بدان حضرت اذیّت و گستاخی کرد، امّا در واقع جانِ شریف آن جناب را از نیش مار حفظ نمود.]

(۳۲۶۳) تا رهانَد پاش را از زخمِ مار ای خُنُک عقلی که باشد بی‌غبار

عُقاب کفش پیامبر(ص) را ربود تا آن حضرت از گزند مار نجات یابد، خوشا به آن

---

۱. خَریدت از بلا: تو را از بلا و محنت حفظ کرده است.

۲. این حکایت در بیت (۱۲۶۸ ـ ۱۲۵۹) همین دفتر آمده است.

عقلی که غُبارِ نفسانیّات و حجابِ شهوات، آن را نپوشانده باشد.

گفت: لا تأسَوْا عَلیٰ ما فاتَکُم اِنْ اَتَی السِّرْحان[1] وَ اَرْدیٰ[2] شاتَکُمْ[3] (۳۲۶۴)

حق تعالی فرمود: بر آنچه از دست داده‌اید اندوهگین مباشید، اگرچه گرگ (و یا شیر) بیاید و گوسفندانتان را هلاک کند. [مصراع اوّل مقتبس است از آیهٔ ۲۳ سورهٔ حدید که توضیح آن در شرح بیت (۵۰۴) همین دفتر آمده است.]

کان بلا، دفعِ بلاهایِ بزرگ و آن زیان، منعِ زیان‌هایِ سترگ (۳۲۶۵)

زیرا هر بلایی که از بارگاه حضرت حق می‌رسد، قطعاً بلاهای بزرگتر را دفع می‌کند، و زیانی که از آن بلا نصیب انسان می‌شود، جلویِ زیان‌های بزرگتر را می‌گیرد.

---

۱. سِرْحان: گُرگ، شیر.

۲. اَرْدیٰ: فعل ماضی مفرد مذکر غایب ناقص یایی باب اِفعال، از رَدِیَ (= هلاک شد) به معنی هلاک کرد، در اینجا چون با حرف شرط «اِنْ» آمده معنی مضارع می‌دهد.

۳. شاة: گوسفند نر یا ماده. جمعِ آن: شِیاه و شَوِیّ.

استدعایِ آن مرد از موسی زبانِ بهایم با طیور

خلاصهٔ داستان

جوانی نزدِ حضرت موسی(ع) می‌رود و می‌گوید: ای پیامبر خدا، زبانِ جانوران را بـه من تعلیم ده، باشد که از بانگ و آوایِ آنان، در تقویت دین و ایمان خود بهره گیرم. حضرت موسی(ع) به او می‌گوید: دست از این هویٰ و هوس بدار و حدّ خود شناس. جوانِ ساده‌لوح دست از خواستهٔ خطیر خود برنمی‌دارد و همچنان بر آن اصرار می‌ورزد. حضرت موسی(ع) به درگاه الهی روی می‌کند و عرضه می‌دارد: خداوندا تو خود قضاوت فرما. اگر بدو زبانِ جانوران آموزم چون ظرفیّت و قابلیت آن‌را ندارد تباه شود،و اگر نیاموزم، نژند خاطر گردد. حق‌تعالی به موسی(ع) می‌فرماید: خواسته‌اش را اجابت کن. حضرت موسی(ع) بار دیگر از سر دلسوزی و عاقبت‌اندیشی بدو می‌گوید: این سودای خام را از سرت بیرون کن و اسیر وسوسه‌های شیطانی مشو و خود را به تباهی میفکن. آن جوان می‌گوید: حالا که نمی‌خواهی زبان همهٔ جانوران را به من آموزی دست کم زبان خروس و سگِ خانه‌ام را به من بیاموز تا مقاصد آنان را دریابم. حضرت موسی(ع) زبان آن دو جانور را بدو می‌آموزد. آن جوانِ خام‌اندیش از آغاز صبح در حیاط منزل خود می‌ایستد تا دانش جدید خود را امتحان کند. در این لحظه کنیزِ خانه ته‌ماندهٔ سفرهٔ طعام را در حیاط می‌تکاند و پاره نانی از آن بر زمین می‌افتد و خـروس بـا چسـتی و چالاکی برمی‌جهد و آن را از پیش سگ می‌رباید و می‌برد. سگ از این عمل جسورانهٔ خروس گله می‌کند و آن را ستمی بر خود می‌شمرد. خروس به سگ اطمینان مـی‌دهد کـه: نـاراحت

مباش که فردا اسب این مَرد سَقَط خواهد شد و تو از لاشهٔ آن شکمی سیر خواهی کرد. همینکه آن مرد این خبر را از خروس می‌شنود بیدرنگ اسب را می‌برد در بازار می‌فروشد تا از زیان مالی نجات یابد. فردای آن روز سگ می‌بیند که نه اسبی در کار است و نه لاشه‌ای در میان. از اینرو خروس را نکوهش می‌کند و او را دروغگو محسوب می‌دارد. خروس می‌گوید: بدان که فردا نیز قاطر این مرد سَقَط خواهد شد و لاشهٔ آن نصیب شما سگان می‌گردد. آن مرد همینکه این خبر را می‌شنود مانند دفعهٔ قبل قاطر را نیز می‌فروشد. باز فردا می‌رسد و نکوهش‌های سگ تکرار می‌شود. خروس می‌گوید: ای سگ بدان که فردا نوبت مردنِ غلامِ این خانه است. او می‌میرد و خویشان او مجلس عزا برپا می‌دارند و انواع طعام‌ها می‌پزند و از ته‌ماندهٔ آن شکمی سیر خواهی کرد. آن مرد تا این خبر را می‌شنود فوراً غلام را نیز می‌فروشد و از زیانِ مرگ او می‌رهد. روز بعد سگ، خروس را می‌بیند و بدو می‌گوید: ای یاوه‌گو، پس آن همه وعده‌های شیرین چه شد؟ خروس می‌گوید: من در پیش‌بینی‌هایم خطا نکرده‌ام، امّا اینک بدان که فردا خودِ این مرد جان خواهد سپرد و بازماندگانش مجلس عزا برپا می‌دارند و گاوی می‌کُشند و فقیران را اطعام می‌کنند و سگان نیز از آن خوانِ رنگین کامروا می‌گردند. وقتی که آن مرد خام‌اندیش، این خبر را می‌شنود شتابان به سرای حضرت موسی(ع) می‌رود و با التماس می‌گوید: ای بزرگوار به فریادم رس که فردا تیر اَجَل بر من فرو خواهد نشست. حضرت موسی(ع) بدو می‌گوید: نگفتم تو قابلیت فراگرفتن زبان جانوران را نداری و شنیدن اسرار غیب را برنمی‌تابی؟ اینک بدان که تیر اَجَل از کمانِ مشیّت خداوندی رها شده و فردا بر جانِ تو فروخواهد نشست و هیچ چاره‌ای از آن نیست. در حالی که اگر قضا و بلا به آن حیوان می‌خورد جان تو از هلاکت نجات می‌یافت، امّا طمع، تو را به نابودی کشاند. اینک تنها کمک من به تو اینست که از درگاهِ حق بخواهم که تو را با ایمان از سرایِ دنیا ببرد. حضرت حق، دعای موسی(ع) را اجابت می‌کند و آن مرد را با ایمان از دنیا می‌برد.

* * *

مأخذ این حکایت به دست نیامد. شاید بکلّی ساختهٔ ذهن وقّاد و نابغهٔ خودِ مولانا باشد؛ و یا ممکن است از حکایت ادوار پیشین باشد. امّا نظیر این حکایت در بیت (۱۴۱) به بعد دفتر دوّم آمده است. به هر حال آنچه مسلّم است اینست که مولانا با مهارتی بی‌بدیل و حذاقتی بی‌نظیر در مطاوی این حکایت ساده، مقاصدی عالی در تنیده که خواننده را در اعجابی تمام فرو می‌برد. از جمله نکات و نتایجی که از این حکایت بدست می‌آید اینهاست:

فهم اسرار الهی، نیازمند قابلیّت و اهلیّت است، آدمی تا ظرفیتِ روحی لازم را به دست نیاورده نباید مبادرت به فهم مسائلی کند که از حیطهٔ ادراک و تحمّل او خارج است؛ چه در اینصورت تعادل روحی و شخصیّتی خود را از دست می‌دهد. در بخشی از این حکایت، خروس کنایه از انبیاء و اولیای بزرگوار و شخصیت‌های برجسته‌ای است که با بانگ و نوای دلنشین خود از طلوع شمسِ حقیقت و تجلّیاتِ آفاقی و انفسی حق خبر می‌دهند. و آن مرد، کنایه از خام‌اندیشانی است که پیش از پخته شدن و رسیدن به کمال روحی می‌خواهند کار بزرگان را تقلید کنند و علوم‌الهی و اسرار ربّانی را در جهت آباد کردن دنیای خود بکار گیرند. نکتهٔ دیگر آنکه تا سالک، قضای حق را با صبر و وقار تحمّل نکند، اسرار الهی و حقایق ربّانی بر او مکشوف نگردد. و دیگر آنکه آن مرد، مثالِ اهل دنیاست که حیات روحی و کمال معنوی خود را فدای حفظ اموال و نیل لذّات حیوانی خود می‌کنند، چنانکه در این حکایت، آن مرد اموال خود را از بلا مصمون داشت، اما در عوض جانِ خود را باخت. و دیگر آنکه صدقه‌دادن موجب دفع بلای مقدّر می‌شود. توضیح این نکته در شرح بیت (۳۳۴۲) همین دفتر آمده است. دیگر آنکه آن مرد به جای درخواست نور هدایت و طریق نیل به کمال روحی و اخلاقی از حضرت موسی(ع) بر سبیل هویٰ و هوس، خواهان کرامتی می‌شود که خاص کاملان است نه ناقصان.

* * *

گفت موسی را یکی مردِ جوان که بیاموزم زبانِ جانْوران (۳۲۶۶)

مردی جوان به حضرت موسی(ع) گفت: زبانِ حیوانات را به من یاده بده.

تا بود کز بانگِ حیوانات و دَد عبرتی حاصل کنم در دینِ خَود (۳۲۶۷)

تا از صدای حیوانات و درندگان برای دین و ایمانم پندهایی بگیرم.

چون زبان‌هایِ بنی‌آدم همه در پیِ آب‌ست و نان و دَمدَمه[1] (۳۲۶۸)

زیرا زبان‌های آدمیزادگان جملگی در راه کسب آب و نان و فریب دیگران است.[یعنی کلام انسان‌ها چون آلودهٔ به اغراض شخصی و منافع مادّی است، هرچند هم که آراسته و زیبا

---

۱. دَمْدَمه: فریب، افسون.

باشد در قلب آدمی تأثیر نمی‌گذارد.]

(۳۲۶۹) بوک[۱]، حیوانات را دَردی دگر باشد، از تدبیر هنگامِ گذر

شاید که حیوانات به هنگام مرگ و کوچیدن از این دنیا دردی دیگر داشته باشند و اگر انسان دردِ آنان را درک کند از آن، عبرت می‌گیرد. [یوسف بن احمد مولوی گوید: شاید حیوانات به هنگام ارتحال از این عالَم، تدبیری داشته باشند و موجب کشف مسأله‌ای شوند[۲].]

(۳۲۷۰) گفت موسی: رَوْ گذرکن زین‌هوس کین خطردارد بسی‌در پیش و پس

حضرت موسی(ع) به او گفت: برو و از این هوس دست بردار؛ زیرا این میل و هوس، خطرات فراوانی در ظاهر و باطن دارد. [یا خطراتِ فراوانی در گذشته و آینده و یا آغاز و انجام دارد.]

(۳۲۷۱) عبرت و بیداری از یزدان طلب نه از کتاب و، از مقال و حرف و لب

تو باید نصیحت و بیداردلی را از حق تعالی بخواهی، نه از نوشتار و گفتار و حرف و زبان. [رجوع شود به بیت (۱۵۹) دفتر دوّم.]

(۳۲۷۲) گرم‌ترشد مرد ز آن منعش که کرد گرم‌تر گردد همی از منع، مرد

وقتی که حضرت موسی(ع) آن جوان را از چنین خواسته‌ای منع کرد، حریص‌تر شد، زیرا آدمیزاد از هرچه منع شود، بدان چیز حریض‌تر می‌گردد. [مستفاد از این خبر: اِنَّ ابْنَ آدَمَ لَحَریصٌ عَلیٰ ما مُنِعَ[۳]. «همانا آدمی برآنچه منع شود آز می‌ورزد.»]

(۳۲۷۳) گفت: ای موسی چو نورِ تو بتافت هر چه چیزی بود، چیزی از تو یافت

آن جوان گفت: یا موسی از وقتی که نور وجود تو بر جمیع موجودات تابیده و همه چیز

---

۱. بُوک: شاید.

۲. ر.ک. المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۴۳۱.

۳. احادیث مثنوی، ص ۹۲.

را تحت تصرّف خود قرار داده، هر چیزی که ارزشی[1] یافته، آن ارزش را از وجود تو به دست آورده است. [بیت فوق، ناظر به مسألهٔ اتّحادِ ظاهر و مَظْهَر است که مورد اعتقاد عرفا و از آن جمله مورد قبول و تأکید مولاناست. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۳۷) و (۳۱۰۷) دفتر دوّم.]

مر مرا محروم کردن زین مراد لایقِ لطفت نباشد ای جواد (۳۲۷۴)

ای بخشنده، مسلّماً محروم کردن من از رسیدن به خواسته‌ام شایستهٔ لطف تو نیست.

این زمان، قایم مَقامِ حق توی یأس باشد گر مرا مانع شوی (۳۲۷۵)

در این عصر و دوران، تویی جانشین حضرت حق‌تعالی؛ و اگر مرا از خواسته‌ام محروم کنی، مایهٔ نومیدی من (و دیگران نسبت به رحمت الهی) می‌شود. [در حالی که خداوند در کلام کریم خود بارها انسان‌ها را از نومیدی از رحمتش برحذر داشته است؛ از آن جمله در آیهٔ ۵۳ سورهٔ زُمَر می‌فرماید: **قُلْ یا عِبادِیَ الَّذینَ اَسْرَفُوا عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ لاتَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِاللّهِ اِنَّاللّهَ یَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمیعاً اِنَّهُ هُوَالْغَفُورُ الرَّحیم**. «ای بندگانم که بر خود ستم کرده‌اید از رحمت خداوند نومید مشوید که خداوند جملگی گناهان را بیآمرزد. هموست آمرزگارِ مهربان.» آیهٔ ۸۷ سورهٔ یوسف نیز آدمیان را از یأس و نومیدی منع کرده است.]

گفت موسی: یارب این مردِ سلیم[2] سُخره کرده‌ستش مگر دیوِ رجیم (۳۲۷۶)

حضرت موسی(ع) گفت: پروردگارا نکند این مرد ساده‌لوح را شیطانِ ملعون، فریب داده است.

گر بیاموزم، زیان‌کارش بود ور نیاموزم، دلش بَد می‌شود (۳۲۷۷)

اگر زبانِ حیوانات را به او یاد دهم به ضررش تمام می‌شود و اگر یاد ندهم دلْ‌چرکین می‌گردد.

---

۱. چیزیِ دوّم را با یای مصدری باید خواند.

۲. سلیم: ساده‌لوح، ساده‌دل.

(۳۲۷۸) گفت: ای موسی بیاموزش، که ما رد نکـردیم از کـرم هـرگز دعـا

حضرت حق گفت: ای موسی آن علم را به او بیاموز که ما به سبب بخشندگی هـرگز هیچ دعایی را رد نمی‌کنیم. [رجوع شود به شرح بیت (۱۷۹) و (۷۵۶) همین دفتر.]

(۳۲۷۹) گفت: یارب او پشـیمانی خـورد دست خـاید، جـامه‌ها را بـر دَرَد

حضرت موسی عرضه داشت: پروردگارا، اگر این خواستهٔ او بـرآورده شـود، بـاعث پشیمانی او می‌گردد و از شدّت حسرت و ندامت دست خود را گاز می‌گیرد و لباس‌های خود را چاک می‌دهد. یعنی چون قابلیت این علم را ندارد زیان خواهد دید و سپس از یادگرفتن این علم پشیمان خواهد شد.

(۳۲۸۰) نیست قدرت، هرکسی را سازْوار عـجز، بـهتر مـایهٔ پـرهیزگار

قدرت با مزاج هرکسی نمی‌سازد. یعنی هرکسی قابلیت آن را ندارد که قدرتی به دست آورد؛ بلکه ناتوانی بهترین دستمایهٔ پرهیزگاران است.

(۳۲۸۱) فقر ازین رُو فـخر آمـد جـاودان که به تقوی ماند دستِ نـارسان[۱]

فقر از آنرو مایهٔ سرافرازیِ همیشگی است که دست فقیران ناچار به تقوی اکتفا می‌کند. [خوی طغیان و تهاجم در نفوس همهٔ انسان‌ها سرشته شده است: امّا از آن میان تـنها شـمار اندکی به‌صورت جبارانِ خون‌خوار درآمده‌اند. این بدان جهت نیست که اکثر مردم با میل و اختیار جانب تقوی و بی‌آزاری را گزیده‌اند بلکه باید گفت که هنوز شرایط ظهور طغیان و تهاجم را نیافته‌اند؛ امّا به محض آنکه امکانی می‌یابند سر به طغیان می‌نهند و راه گردنکشی و قدرت‌مداری پیشه می‌کنند. گفته‌اند روزی بایزید بسطامی در بت‌خانه‌ای درآمد، دید که هر یکی بتی ساخته‌اند. بعضی از زر و بعضی از نقره و آن بت را در گردن خود بسته‌اند. بایزید در آن‌جا پیری دید که در گردن او بت نبود. گفت: ای پیر سالخورده، چرا بت در گردن نداری؟ گفت: ای بایزید اگر پولی می‌داشتم من نیز بتی می‌ساختم. بایزید گفت: از برکتِ بی‌پولی است که بت‌پرست نشده‌ای[۲].]

---

۱. نارسان: در اینجا به معنی کسانی است که امکان ثروت و قدرت ندارند.

۲. ر.ک. دقایق الحقایق، ص ۲۲۲.

زآن غَنا[1] و، زآن غِنیٰ[2] مردود شد که ز قدرت، صبرها بدرود شد (۳۲۸۲)

از آنرو ثروت و ثروتمند شدن در درگاه الهی مردود است که قدرت، صبر و شکیبایی را در انسان از میان می‌برد.

آدمی را عجز و، فقر آمد امان از بلایِ نفسِ پُرحرص و غمان (۳۲۸۳)

ناتوانی و فقر، انسان را از شرِّ نفسِ حریص و انواع اندوه‌ها ایمن می‌سازد.

آن غم آمد ز آرزوهایِ فُضول که بدان‌خوکرده است‌آن‌صیدِ غول (۳۲۸۴)

اندوه زاییدهٔ آرزوهای بیهوده است؛ زیرا انسان که شکارِ غولِ نفس (و شیطان) است به آرزوهای بی‌اساس عادت کرده است.

آرزویِ گِل بُوَد گِلْ‌خواره را گُلشکر نگْوارد آن بیچاره را (۳۲۸۵)

برای مثال، آن کسی که به بیماریِ گِل‌خواری مبتلا شده، همهٔ آرزویش اینست که گِل بخورد. این بیمار، نمی‌تواند گُلشکر را هضم کند. [«گِلْ‌خواری» نوعی بیماری است که توضیح آن در شرح بیت (۴۴) همین دفتر آمده است. در اینجا منظور کسی است که از نعمت‌های باطنی بی‌خبر و محروم است. «گِلْ» در اینجا کنایه از نعمت‌های مادّی است. و «گلشکر» کنایه از نعمت‌های باطنی.]

وحی آمدن از حقْ‌تَعالیٰ به موسی که:
بیآموزش چیزی که استدعا می‌کند یا بعضی از آن

گفت یزدان: تو بده بایستِ او برگشا در اختیار، آن دستِ او (۳۲۸۶)

حق‌تعالی به موسی فرمود: تو مرادِ آن جوان را برآورده ساز و دستِ او را باز بگذار که هر چه می‌خواهد بکند.

---

۱ و ۲. غَنا: مخفّفِ غَناء از غَنِیَ یَغْنیٰ به معنی ثروت و ثروتمند شدن. و غِنیٰ نیز به همان معنی است.

(۳۲۸۷) اختیار آمد عبادت را نمک ورنه می‌گردد به ناخواه این فلک

در اینجا مولانا (به مناسبت بیت قبل) به موضوعِ جبر و اختیار در انسان می‌پردازد و می‌فرماید: اختیار، نمکِ عبادت است؛ و الّا افلاک نیز بی‌اختیار در حال گردش و چرخش‌اند. [کسی که با اختیار به عبادت حق می‌پردازد عملش ارزشمند است؛ امّا تسبیح و نیایش موجوداتی که جبراً صورت می‌گیرد آن ارزش را ندارد. و نیز انسانی که برحسب عادت و نه معرفت، خدا را عبادت می‌کند نیز داخل در عابدانِ جبری است و مسلّماً ارزشِ عبادت اهل معرفت را ندارد، چه عادت از بزرگترین بازدارنده‌های اختیار است.]

(۳۲۸۸) گردشِ او را نه اَجر و، نه عِقاب که اختیار آمد هنر، وقتِ حساب

گردش و چرخشِ افلاک نه پاداشی دارد و نه کیفری، زیرا این حرکت، فاقد اختیار است، در حالی که در روز قیامت کاری که از رویِ اختیار انجام شده باشد هنر شمرده می‌شود.

(۳۲۸۹) جمله عالَم خود مُسَبّح آمدند نیست آن تسبیحِ جبری مزدْمند

همهٔ موجوداتِ این جهان خدا را تسبیح می‌گویند، امّا تسبیح و نیایشی که اجباراً صورت می‌گیرد هیچ پاداشی ندارد. [مصراع اول مناسب آیهٔ ۴۴ سورهٔ اسراء است.]

(۳۲۹۰) تیغ در دستش نِه، از عجزش بکَن تا که غازی[1] گردد او یا راهزن

حق تعالی به موسی فرمود: تو به دست این جوان، تیغی بُرّان قرار بده و ناتوانیِ او را از میان ببر، آنگاه مشاهده کن که او جنگجوی راه خدا می‌شود و یا راهزن.

(۳۲۹۱) ز آنکه کَرَّمْنا شد آدم ز اختیار نیم زنبورِ عسل شد، نیم مار

زیرا انسان از آنرو که دارای اختیار است مظهرِ تام و تمامِ کَرَّمْنا (= گرامی داشتیم) است. نیمی از آدمیان همانند زنبورعسل، حاملِ شیرینی و خوبی‌اند و نیمی دیگر، مانند مار، حامل زهر و بدی. [مصراعِ اوّل اشاره است به آیهٔ ۷۰ سورهٔ اِسراء که توضیح آن در شرح بیت (۶۷) دفتر دوّم آمده است. مصراع دوّم نیز اشاره است به مضمون آیهٔ ۲ سورهٔ تغابن که توضیح

---

۱. غازی: جنگجو، پیکارگر.

آن در شرح بیت (۵۷۴) دفتر دوّم آمده است. مولانا در ابیات بعدی به شرح و تفسیر مصراع دوّم می‌پردازد.]

مؤمنان کانِ عسل زنبورْوار کافران خود، کانِ زهری همچو مار (۳۲۹۲)

مؤمنان در مثال، مانند زنبورعسل، معدن عسل هستند و کافران مانند مار، معدن زهر.

ز آنکه مؤمن خورد بگزیده نبات تا چو نَحلی گشت ریقِ او حیات (۳۲۹۳)

زیرا مؤمن از گیاهانِ برگزیده و نخبه می‌خورد تا اینکه آب دهانش مانند زنبورعسل، شیرین و حیات‌بخش می‌شود. [مصراع دوم ناظر است به آیهٔ ۷۱ سورهٔ نَحْل که عسل را مایهٔ درمان آدمیان می‌شناسد.]

باز کافر خورد شربت از صَدید[1] هم ز قُوتش زهر شد در وی پدید (۳۲۹۴)

امّا نوشیدنیِ کافر، چرکابه است آمیخته به خون. این زهرابه نتیجهٔ غذایی است که او می‌خورد. [مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۱۶ سورهٔ ابراهیم: مِنْ وَرائِهِ جَهَنَّمُ وَ یُسْقیٰ مِنْ ماءٍ صَدیدٍ. «و از پسِ او دوزخی است سوزان و آشامانیده شود از شوخ‌آبه.»]

اهلِ الهامِ خدا، عینُ‌الْحَیات اهلِ تَسویلِ[2] هوا، سَمُّ‌الْسَمات (۳۲۹۵)

آنان که اهل الهامات ربّانی هستند به منزلهٔ چشمهٔ آب حیات‌اند؛ (زیرا آبِ حیات ایمان و ایقان از قلب آنان بر زبانشان جاری می‌شود.) و امّا آنان که مفتونِ هوای نفس هستند، به منزلهٔ زهرِ کُشنده‌اند.

در جهان این مدح و شاباش[3] و زهی ز اختیارست و حفاظِ آگهی (۳۲۹۶)

در این جهان، این همه ستایش و تحسین و آفرینی که در مورد کسی گفته می‌شود،

---

۱. صَدید: چرکابه‌ای که با خون آمیخته و از زخم جاری می‌شود. و این تمثیلی است از طعام دوزخیان. (ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۵، ص ۳۰۷، مفردات، ص ۲۷۶)

۲. تَسْویل: بدی را درنظر کسی خوب جلوه‌دادن، فریب دادن. (منابع پیشین به ترتیب ص ۲۱۵ و ص ۲۴۹)

۳. شاباش: آفرین، پول‌ها و طلاهایی که در جشن عروسی بر سر عروس و داماد و یا رقصندگان می‌پاشند.

جملگی بر اثر داشتن اختیار است و ستایش‌کننده با آگاهی مدح و ثنای کسی را می‌گوید.

(۳۲۹۷) جمله رندان چونکه درزندان بُوَند مُتّقی و، زاهد و، حقْ‌خوان شوند

آدم‌های لاأُبالی وقتی که گرفتار زندان می‌شوند، پرهیزگار و پارسا و حق‌طلب می‌شوند. [این حال در آنان غالباً اضطراری و یا تصنّعی است و ای بسا به محض آنکه از حبس آزاد شوند دوباره به شرارت روی آورند.]

(۳۲۹۸) چونکه قدرت رفت، کاسد شد عمل هین که تا سرمایه نستاند اجل

همینکه قدرت بر انجام اعمال از آدمی سلب شود، دیگر آن عمل رونقی ندارد. یعنی انجام اعمال نیک تا وقتی باارزش و قابل تحسین است که انسان به انجام اعمال بد نیز قادر باشد. به عبارتی دیگر هرگاه انسان با تکیه بر عقل و اراده از میانِ دو راه مستقیم و منحرف، راه مستقیم را برگزیند، این عمل بسیار قابل احترام است. امّا اگر از آدمی، قدرت و امکان عمل بد گرفته شود و او چاره‌ای جز انجام اعمال نیک نداشته باشد، کار او درخور تحسین نیست. پس بهوش باش که مبادا اجل، سرمایهٔ نیک‌بختی‌ات را بگیرد. بنابراین پیش از آنکه روزگار، توانِ جسمی و مالی تو را زایل کند غولِ نفس را مقهور خود کن و در راه مستقیم گام بردار.

(۳۲۹۹) قدرتت سرمایهٔ سود است هین وقتِ قدرت را نگه‌دار و ببین

بهوش باش که توان و قدرتِ تو، در واقع سرمایهٔ سود و نفع حقیقیِ توست. در ایّامی که قدرت انجام اعمال نیک را داری قدر آن را بدان و فرصت را از دست مده.

(۳۳۰۰) آدَمی بر خِنگِ[1] کَرَّمْنا سوار در کفِ دَرکَش عِنانِ اختیار

انسان بر اسب «کرامت بخشیدیم» سوار شده است و لگامِ اختیار دردست فهم و معرفت اوست. [مصراع اول اشاره است به آیهٔ ۷۰ سورهٔ اِسراء که توضیح آن در شرح بیت (۶۷) دفتر دوّم آمده است.]

---

۱. خِنگ: اسب سپیدموی، اسب سفیدرنگ.

باز موسی داد پند او را بـه مـهر　　که مُرادت زرد خواهد کرد چـهر (۳۳۰۱)

دوباره حضرت موسی(ع) از روی محبّت و دلسوزی پندهایی داد و گفت که رسیدن به این مطلوب تو را پریشان و افسرده خواهد کرد.

ترکِ این‌سودابگو، وز حق بترس　　دیو داده‌ستت بـرایِ مکـر، درس (۳۳۰۲)

بهتر است از این خیالات یاوه و آرزوهای بی‌اساس دست برداری و از خدا بترسی که قطعاً شیطان این درس را برای فریبت به تو داده است. [در آیهٔ ۱۰۱ سورهٔ **مائده** آمده است: یاأَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لاتَسْئَلُوا عَنْ اَشْیاءَ اِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُوءْکُمْ... «ای کسانی که ایمان آورده‌اید هرگز از چیزهایی نپرسید که اگر آشکار شود نژندتان کند...» بنابراین سؤال کردن نیز آدابی دارد. آدمی نباید سؤالی کند که تحمّل شنیدن جواب آن را ندارد.]

قانع شدنِ آن طالب به تعلیمِ زبان مرغِ خانگی و سگ و اجابتِ موسی علیه‌السلام

گفت: باری، نطقِ سگ کوبر دَر است　　نطقِ مرغِ خانگی کَـاهْلِ پَـر است (۳۳۰۳)

آن جوان به حضرت موسی(ع) گفت: حالا که نمی‌شود زبان همهٔ جانوران را به من یاد دهی، دست کم زبان سگ را که دمِ درِ خانه می‌خوابد و زبانِ مرغ خانگی را که دارای پر و بال است به من بیآموز.

گفت موسی: هین تو دانی، رَوْ، رسید　　نطقِ این هر دو شود بر تـو پـدید (۳۳۰۴)

حضرت موسی(ع) به آن جوان گفت: خود دانی یعنی اختیار با توست. برو که مرادت حاصل شد و زبان این دو حیوان برای تو آشکار گردید. یعنی از این به بعد مـقصودِ ایـن دو حیوان (سگ و مرغ) را می‌فهمی.

بـــامدادان از بـرایِ امـتحان　　ایســتاد او مــنتظر بــر آسـتان (۳۳۰۵)

آن جوانِ خام‌اندیش، هنگام صبح برای امتحان در آستانهٔ درِ خانه‌اش، به انتظار ایستاد.

(۳۳۰۶) خـادمه سـفره بـیفشاند و، فـتاد پـاره‌یی نـانِ بـیات آثـارِ زاد[۱]

در این هنگام کنیز خانه، سفرهٔ غذا را در حیاط تکان داد و از آن سفره، پاره‌نانی بیات که ته‌ماندهٔ غذا بود بر زمین افتاد.

(۳۳۰۷) در ربود آن را خروسی چون گرو گفت سگ: کردی تو بر ما ظلم، رَوْ

خروسی بیدرنگ آن را ربود. سگ گفت: ای خروس برو که در حقِ من ستم کردی.

(۳۳۰۸) دانهٔ گندم تـوانـی خـورد و مـن عاجزم در دانه خـوردن در وطـن

زیرا که تو می‌توانی دانهٔ گندم بخوری، امّا من در این محلّ نمی‌توانم دانه بخورم. [این بدان معنی نیست که سگ در غیر محل خودش می‌تواند دانهٔ گندم بخورد، بلکه «در وطـن» بیشتر ضرورت لفظی دارد تا معنوی.]

(۳۳۰۹) گـندم و جـو را و بـاقیِّ حُـبوب می‌توانی خورد و، من نه ای طَروب[۲]

ای شادمان، تو می‌توانی دانهٔ گندم نیز بخوری، امّا من قادر نیستم آن را بخورم.

(۳۳۱۰) این لبِ نانی که قِسمِ ماست نـان می‌ربایی این قَـدَر را از سگـان؟

این پاره نان را هم که نصیب و قسمت ما سگان شده، آیا تو از این غذای انـدک نـیز نمی‌گذری و آن را از ما می‌رُبایی؟

جوابِ خروس، سگ را

(۳۳۱۱) پس‌خروسش‌گفت: تن‌زن[۳]،غم‌مخور که خدا بِدْهد عِوَض، ز اینت دگر

پس خروس به سگ جواب داد: ساکت شو و اندوه مخور که خدا به جای این، عوض دیگری به تو می‌دهد.

---

۱. زاد: خوراکی که در سفره با خود دارند، ذخیرهٔ سفره.
۲. طَروب: شادان، آن که همواره شادمان است.
۳. تَن‌زَدَن: در اینجا خاموش شدن.

اسبِ این خواجه، سَقَط خواهد شدن روزِ فردا سیر خور، کم کن حَزَن (۳۳۱۲)

آن عوض اینست که اسب این خواجه (همان جوان که خواهانِ فهم زبان جانوران بود.) به زودی سقط خواهد شد. یعنی به زودی خواهد مُرد. فردا شکمی سیر از گوشت آن بخور و اینقدر غم مخور.

مر سگان را عید باشد مرگِ اسب روزیِ وافر بُوَد بی‌جهد و کسب (۳۳۱۳)

مرگ اسب، برای سگان عید است، زیرا بدون سعی و تلاش به طعامی فراوان می‌رسند. [مثلی است که در فارسی و ترکی و عربی به کار رفته است. مثلاً:

چه خوش گفت آن نهاوندی به طوسی که مرگ خر بود سگ را عروسی

در عرب گویند: **مَصائبُ قَوْمٍ عِنْدَ قَوْمٍ فَوائدُ**.«مصیبت قومی به قوم دیگر سودها رسانَد[1].»]

اسب را بفروخت، چون بشنید مرد پیش سگ شد آن خروسش، روی زرد (۳۳۱۴)

همینکه آن مرد، این کلام را از خروس شنید، اسب را فوراً فروخت و در نتیجه آن خروس در نزد سگ شرمنده شد. [زیرا وعدهٔ خروس، دروغ از آب درآمد.]

روزِ دیگر همچنان نان را ربود آن‌خروس‌و،سگ‌براولب برگشود (۳۳۱۵)

روز دیگر نیز خروس، نان سفره را ربود و سگ هم به خروس گفت:

کای خروسِ عشوه‌دِه، چند این دروغ؟ ظالمیّ و، کاذبیّ و، بی‌فروغ (۳۳۱۶)

ای خروسِ عِشوه دِه، یعنی ای خروسِ فریبکار، چقدر دروغ می‌گویی؟ تو ستمکار و دروغگویی و جانِ بیفروغی داری.

اسب کِش گفتی سقط گردد، کجاست؟ کورِ اخترگوی و، محرومی ز راست (۳۳۱۷)

آن اسبی که گفتی سَقَط می‌شود، کو و کجاست؟ تو منجّمی کور هستی و از گفتن یک کلمه حرف راست محرومی. [«کورِ اَخْتَرگُویْ» منجّمی است که نابینا شده باشد و قطعاً چنین

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۳۵۰، توضیح مترجم.

کسی از محاسبهٔ احوال ستارگان عاجز است. اکبرآبادی می‌گوید منظور از آن، کوری است که ادعایِ دیدن ستارگان کند[۱].]

(۳۳۱۸) گفت او را آن خروسِ با خبر که: سَقَط شد اسبِ او، جایِ دگر

آن خروس که از وقایع مطّلع بود به سگ جواب داد: آن اسب در جایی دیگر حتماً به هلاکت خواهد رسید.

(۳۳۱۹) اسب را بفروخت و، جَست او از زیان آن زیان انداخت او بر دیگران

آن جوان، اسبش را فروخت و از زیان و ضرر هلاکت آن خلاص شد و ضرر آن را متوجّه دیگران کرد. [در نتیجه سگ ناکام ماند و دوباره خروس را سرزنش کرد.]

(۳۳۲۰) لیک فردا اَسترش گردد سَقَط مر سگان را باشد آن نعمت فقط

خروس دوباره گفت: لیکن همین فردا قاطرِ آن مرد جوان، هلاک خواهد شد و این خود برای سگان نعمتی است.

(۳۳۲۱) زود اَستر را فروشید آن حریص یافت از غم وز زیان، آن دَم مَحیص[۲]

آن مردِ آزمند بیدرنگ، قاطر را نیز فروخت و در آن لحظه از غم و پریشانی نجات پیدا کرد.

(۳۳۲۲) روزِ ثالث گفت سگ با آن خروس ای امیرِ کاذبان، با طبل و کوس[۳]

روز سوّم سگ به خروس گفت: ای سالار دروغگویان که با طبل و نقاره‌ای. یعنی با شکوه و جلال ظاهری به یاوه‌گویی مشغولی پس این همه اَخباری که دادی چه شد؟

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۳۵.

۲. مَحیص: هم مصدر میمی است از حاصَ یحیصُ به معنی عدول کردن و کناره گرفتن و نجات یافتن و هم اسم مکان است به معنی راه چاره و فرار.

۳. کُوس: نقاره.

گفت: او بفروخت اَستر را شتاب گفت: فردایش غلام‌آید مُصاب[1] (۳۳۲۳)

خروس جواب داد: آن مرد، فوراً قاطرش را نیز فروخت، امّا فردا غلام او دچار حادثه‌ای خواهد شد.

چون غلامِ او بمیرد، نان‌ها بر سگ و خواهنده ریزند اقربا (۳۳۲۴)

همینکه غلام آن مرد بمیرد، خویشاوندانش، نان فراوانی به سگان وگدایان خواهند داد.

این شنید و، آن غلامش را فروخت رَست ازخُسران و،رخ را برفروخت (۳۳۲۵)

آن مرد حریص وقتی این خبر را از خروس شنید، بیدرنگ غلام خود را نیز فروخت و از زیان و ضرر نجات پیدا کرد.

شکرها می‌کرد و، شادی‌ها که من رَستَم از سه واقعه اندر زَمَن (۳۳۲۶)

آن مرد آزمند پس از نجات پیدا کردن از این سه واقعه شکرها می‌کرد و خوشحالی می‌نمود و با خود می‌گفت: خدا را شکر که از این سه حادثهٔ ناگوار رهیده‌ام. [در حالی که آن خام‌اندیش این مطلب را درنیافته بود که برخی از زیان‌ها و از دست دادن‌ها، بلای عظیم‌تری را دفع می‌کند.]

تا زبانِ مرغ و، سگ آموختم دیدهٔ سوءُالقضا را دوختم (۳۳۲۷)

و از روی شادی و سرمستی می‌گفت: از وقتی که زبان سگ و مرغ را آموخته‌ام، چشم رخدادهای ناگوار را بسته‌ام.

روزِ دیگر آن سگِ محروم گفت کِای خروسِ ژاژخا،کو طاق و جفت[2]؟ (۳۳۲۸)

روز بعد آن سگ محروم به طعنه به خروس گفت: ای خروسِ یاوه‌گو پس آن حدس‌ها و پیشگویی‌هایت چه شد؟

---

۱. مُصاب: مصیبت‌دیده، کسی که دچار حادثهٔ ناگواری می‌شود.

۲. طاق و جفت: ر.ک. شرح بیت(۱۰۴۵) دفتر اوّل.

خَجِل گشتنِ خروس، پیشِ سگ به سببِ دروغْ شدن در آن سه وعده

(۳۳۲۹) چند چند آخِر دروغ و مکرِ تو خود نَپَرَّد جز دروغ از وَکْرِ[۱] تو

آخر ای خروس تا کی می‌خواهی دروغ بگویی و مرا فریب دهی؟ از دهان تو جز حرف دروغ شنیده نمی‌شود.

(۳۳۳۰) گفت حاشا از من و، از جنسِ من که بگردیم از دروغی مُمْتَحَن

خروس گفت: ساحتِ من و همجنسان من از دروغگویی پاک و مبرّاست. و لذا هرگز با دروغ مورد آزمون قرار نمی‌گیریم و هرگز رسوا و روسیاه نمی‌شویم.

(۳۳۳۱) ماخروسان چون‌مؤذّن راست‌گوی هم رقیبِ آفتاب و، وقت‌جُوی

ما خروس‌ها مانند اذان‌گویان در بانگ و آوای خود راست‌گو هستیم. مواظب طلوع آفتابیم و وقت‌شناسیم. [از پیامبر(ص) چنین روایت شده: **لاتَسُبُّوا الدّیکَ فَاِنَّهُ یَدْعُو اِلَی الصَّلٰوةِ**[۲]. «خروس را دشنام مدهید که (مؤمنان را) به نماز می‌خواند.» از اینرو برخی از مُفتیان، اعتماد کردن به بانگِ خروس مجرّب را در اوقات نماز جایز دانسته‌اند[۳].]

(۳۳۳۲) پاسبانِ آفتابیم از درون گر کُنی بالایِ ما طشتی نگون

ما از درون، نگهبانِ آفتابیم؛ یعنی ما فطرتاً و خلقتاً می‌دانیم که خورشید چه وقت طلوع می‌کند و حتّی اگر ما را در زیر یک طشت هم که قرار دهند باز وقت طلوع آفتاب را می‌دانیم؛ یعنی اگر ما را در جای تاریک نیز حبس کنند باز متوجه می‌شویم که خورشید چه وقت طلوع خواهد کرد و پیش از آن مردم را خبر می‌کنیم. [مولانا از زبان خروس، احوال اولیاء را توصیف می‌کند که هماره از تجلّیات خورشید حقیقت خبر می‌دهند. اما غافلان به بانگ بیدارباش آنان توجه نمی‌کنند.

خروسان درسحر گویند: قُمْ یااَیُّهَاالْغافِلْ توازمستی چه‌می‌دانی؟ کسی داندکه هشیارست]

---

۱. وَکْر: آشیانهٔ پرندگان. در اینجا منظور، دهان است.

۲. **المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی**، ج ۲، ص ۱۶۲.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۲۸۶.

پـــاسبانِ آفـــتابند اولیـــا در بشـــر واقـــف ز اَسـرارِ خـدا (۳۳۳۳)

اولیای خدا نیز پاسبان و نگهبانِ آفتاب جهانتاب حقیقت‌اند: هرچند خود از جنس بشر هستند، امّا به اسرار الهی واقف‌اند. [مصراع دوّم یادآور مضمون قسمتی از آیهٔ ۱۱۰ سورهٔ کَهْف است: قُلْ اِنَّما اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحیٰ اِلَیَّ... «(ای پیامبر) بگو براستی که من نیز بشری مانند شما هستم، لیکن به من وحی رسد...» اگر حرفِ «در» را با مصراع اوّل مرتبط ندانیم معنی مصراع دوّم اینست: اولیاء در وجودِ هریک از افرادِ بشری، اسرارِ الهی را می‌بینند[۱]. خوارزمی گوید: «خروس گفت: حاشا که از جنس ما دروغ آید این چنین ظن در حقّ ما که مؤذّنانِ وقت‌شناسیم نشاید همچنانکه اولیاء در باطن مراقب آفتاب کبریا و مترصّد اوقاتِ تجلّیاتِ خدایند ما نیز همیشه مراقب آفتابیم و روی از ملاحظهٔ مقادیر سیر او برنمی‌تابیم، هرگز حکایت دروغ نمی‌گوییم و راه بیهوده نمی‌پوییم[۲].»]

اصلِ ما را حق پـیِ بـانگِ نـماز داد هَـدْیه آدمـی را در جَـهاز (۳۳۳۴)

خروس گفت: خداوند، فطرتِ ما را به گونه‌ای ساخته که وقت نماز را اعلام کنیم. خداوند در نظام طبیعت، وجود ما را ارمغانی برای آدمیان ساخته است. [«جَهاز» با فتحهٔ «ج» به معنی آنچه روی شتر می‌نهند از قبیل زین و چهارچوب و رَحْلِ شتر و امثال آن، و جمع آن «اَجْهِزَة و اَجْهِزات» است. و «جِهاز» با کسرهٔ «ج» یعنی کَشتی و آنچه عروس از خانهٔ پدر به خانهٔ داماد می‌برد. با توجّه به معنی اوّل می‌توان منظور از آن را دستگاه و نظام فرض کرد چه آنچه بر شتر بار کنند مجموعه‌ای از ابزار و وسائل لازم است: از اینروست که در تداول امروزینهٔ عربی و فارسی نیز معنی «دستگاه» می‌دهد. با این تقدیر ظاهراً منظور از آن در این بیت، دستگاه و نظام طبیعت است. امّا اکبرآبادی از قول یکی از شارحان، وجه دیگری نقل می‌کند. آن شارح معتقد است که در اینجا «جِهاز» با کسرهٔ «ج» مورد نظر است و در این زمینه حکایتی از نوح(ع) نقل می‌کند که ظاهراً معتبر و مستند به نظر نمی‌رسد. و اگر معنی سوّم را فرض کنیم وجه ارتباط آن اینگونه است: همانطورکه پدر عروس، توسطِ دخترش، اسباب و اثاثیه‌ای تحت عنوان جهیزیه به خانهٔ داماد می‌فرستد، خداوند نیز خروس را به انسان‌ها هدیه

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۳۶.
۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۲۳۶.

کرده تا اوقات شبانه‌روز را به آنان خبر دهد. از آنرو که خروس خوابیدگان را بیدار می‌کند در کتب لغت عربی و فارسی، کُنیهٔ «اَبُویَقْظان» یافته است و در حدیثی آمده است: لاتَسُبُّوا الدَّیکَ فَاِنَّهُ یُوقِظُ لِلصَّلٰاةِ[1]. «خروس را دشنام مدهید که برای نماز بیدار می‌کند.»]

(۳۳۳۵) گر به ناهنگام، سهوی‌مان رود در اذان، آن مَقْتَلِ[2] ما می‌شود

خروس چنین ادامه داد: اگر یکی از ما خروس‌ها، اشتباهاً بی‌هنگام بانگ برآورد، همین بانگِ بی‌هنگام سبب هلاکت ما می‌شود. [زیرا وجود ما را شوم می‌دانند و سر از تنمان جُدا می‌کنند. به شرح بیت (۹۴۳) دفتر اوّل رجوع شود.]

(۳۳۳۶) گفتِ ناهنگامِ حَی عَلَی‌الْفَلاح خونِ ما را می‌کُند خوار و مُباح

باز خروس گفت: اگر بی‌موقع بانگ برآوریم که: بشتابید به سوی رستگاری. یعنی اگر بی‌هنگام بانگ برآوریم، همین امر سبب می‌شود که خونمان بی‌ارزش و مباح شود. [مولانا در دو بیت اخیر در عین حال، پیام اخلاقی و عارفانهٔ خود را نیز اینگونه ابلاغ کرده است: کسانی که خود را در سلک اولیاء و مصلحان بشری جا می‌زنند و تقلیداً به اقوال و احوال آنان تشبّه می‌جویند، هرگاه به ارشاد این و آن اقدام کنند عِرضِ خود بُرده و زحمت دیگران داده‌اند؛ و چیزی جز خروسانِ بی‌محلّ نیستند.]

(۳۳۳۷) آنکه معصوم آمد و، پاک از غلط آن خروسِ جانِ وَحی آمد فقط

تنها خروسی مبرّا از خطا و منزّه از اشتباه است که او جانِ وَحی باشد. [ترکیبِ «خروسِ جانِ وَحْی» به چند وجه قابل توجیه است: وجه اوّل: منظور جبرئیل است که در ابلاغ وحی دچار اشتباه و غلط نمی‌شود. وجه دوّم: منظور حضرت رسول اکرم(ص) است و اطلاق خروس به‌اعتبار مشاکله در کلام است و آن حضرت که جانِ وحی است از سهو و خطا معصوم و مبرّاست. و در عین حال منعی ندارد که این امر را به همهٔ انبیاء و اولیاء تعمیم دهیم. چه جمیع انبیاء و اولیاء از خطا معصوم بوده‌اند. وجه دیگر آنکه منظور از آن، خروس سفید عرشی

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۹۳.

۲. مَقْتَل: هم مصدر میمی است به معنی کُشتن و هم اسم مکان به معنی جای کشته شدن.

باشد که در هر سحرگاه بی‌هیچ خطائی بانگ بیدارباش برمی‌آورد[۱].]

آن غلامش مُـرد پـیشِ مشـتری شد زیـانِ مشـتری آن یکسـری (۳۳۳۸)

آن غلامی که آن مرد خام‌اندیش فروخته بود نزد مشتری جان سپرد و این معامله تماماً به ضرر مشتری شد.

او گـریزانـید مـالش را ولیک خون خود را ریخت، اندر یاب نیک (۳۳۳۹)

هرچند آن مرد، اموال خود را از ضرر و زیان حفظ کرد؛ امّا اگر دقت کنی می‌بینی که در عوض خون خود را ریخت. [البتّه آن مرد هنوز به هلاکت نرسیده، بلکه منظور اینست که او با این کارها وسائل قتل خود را فراهم آورده است. «ریخت» فعل ماضی است و چون هلاکت وی امری حتمی‌الوقوع بوده لذا با فعل ماضی بیان شده است.]

یک زیان، دفعِ زیان‌ها مـی‌شدی جسم و مالِ ماست جان‌ها را فدی (۳۳۴۰)

تحمّل یک زیان، موجب دفع زیان‌های دیگر می‌شود. جسم و مال ما باید فدای جانِ ما شود نه برعکس. [همینطور روح آدمی نباید قربانی شهوات جسمانی شود بلکه باید امیال حیوانی را در برابر روح و جان ذبح کرد.]

پیشِ شاهان در سیاستْ‌گسـتری[۲] می‌دهی تو مال و سر را می‌خری (۳۳۴۱)

برای مثال، هرگاه با مجازات امیران و شاهان مواجه شوی حاضری اموالت را ببخشی و در عوض جانت را به سلامت ببری.

اعجمی چون گشته‌یی انـدر قـضا مـــی‌گریزانـــی ز داور مـــال را (۳۳۴۲)

امّا از آنجا که به مسألهٔ قضا و قدر نادانی، اموالت را از حق‌تعالی دریغ می‌داری و در عوض جانت را در معرض قضا و قدر قرار می‌دهی.[در بیت فوق بر لزوم دادن صدقه تأکید

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۲۹۰.

۲. سیاستْ‌گستری: سیاست به معنی تنبیه کردن است. و سیاست‌گستری یعنی توسعهٔ مجازات و تنبیه در جامعه.

شده است. صدقه به معنی آن چیزی است که در راه خدا برای سلامتی و دفع بیماری به فقیران دهند. از حضرت نبی‌اکرم(ص) و ائمهٔ معصومین(ع) روایات متعدّدی در تأثیر صدقه در دفع بلای مقدّر رسیده است از آن جمله از پیامبر(ص) نقل شده است که: اَلصَّدَقَةُ تَرُدُّ الْبَلاءَ وَ تَزیدُ فِی الْعُمُرِ. «صدقه، بلا را دفع می‌کند و بر عمر می‌افزاید.» و باز از آن حضرت مروی است که: صَدَقَةُالْمُؤمِنِ تَدْفَعُ عَنْ صاحِبِها آفاتِالدُّنیا وَ فِتْنَةَالْقَبْرِ وَ عَذابَ یَوْمِالْقِیامَةِ. «صدقهٔ مؤمن، آفات و بلاهای مختلف دنیا را دفع می‌کند و از گرفتاری قبر و عذاب روز رستاخیز می‌رهاند.» بهتر است در این باب به دو حکایت توجّه کنیم: گویند که روزی حضرت عیسی(ع) با یارانِ خود نشسته بود که مردی از برابر آنان گذر کرد. آن حضرت گفت: این شخص هم اکنون می‌میرد. دقایقی سپری شد و دوباره همان شخص در حالی که پشته‌ای از هیزم بر دوش داشت از آنجا گذشت. یاران عیسی(ع) گفتند: یا روح‌اللّه تو که گفتی او در دَم می‌میرد، پس چطور هنوز زنده است؟ عیسی(ع) آن مرد را صدا کرد و گفت پشتهٔ هیزم را بر زمین بگذار. و سپس خودِ آن حضرت لابلای هیزم را کاوید و ناگهان ماری سیاه و زهرآگین از میان آن بیرون خزید. عیسی(ع) به آن مرد گفت: امروز چه کار کرده‌ای؟ گفت: یا روح‌اللّه دو قرصِ نان داشتم، فقیری بر من گذشت، یکی را به او دادم. و بدین ترتیب یاران آن حضرت متوجّه شدند که صدقه موجب شد که آن مرد از نیش زهرآگین مار جان سالم بدر برد و یک قرص نان با نیّت خالص، بلای مقدّر را دفع کرد. حکایت دوّم: آورده‌اند که عزرائیل(ع) روزی به نزدیک حضرت داود(ع) آمد و جوانی را در غایتِ زیبایی و کمال دید. داود(ع) گفت: ای عزرائیل این جوان را چگونه می‌بینی؟ گفت: ای داود، جمال و کمال به حال او چه فایده‌ای دارد درحالی که حق‌تعالی مرا امر کرده که هفت روزِ دیگر جانِ او را بستانم. داود(ع) از این خبر ملول و ناراحت شد و گفت: امر، امرِ حق است. هفت روز بر این ماجرا گذاشت و داود(ع) آن جوان را در غایت صحّت و تندرستی دید. تعجّب کرد و چون عزرائیل نزد او آمد گفت: ای عزرائیل مگر نگفتی که این جوان هفت روز بیشتر زنده نمی‌ماند؟ پس چطور هنوز زنده است؟ عزرائیل گفت: آری طبق تقدیرالهی قرار نبود که او هفت روز بیشتر زنده بماند امّا همان ساعت که از نزد شما بیرون رفت به فقیری صدقه داد. آن فقیر دلشاد شد و گفت: ای جوان خدا به عمرت برکت دهد. و حق تعالی دعای آن فقیر را اجابت کرد و به ازای هر روز از عمر او یک‌سال بر عمرش اضافه کرد[1].]

---

۱. ر.ک. الرسالةالعلیة، ص ۸۵، عدةالداعی، ص ۱۱۴-۱۱۳.

خبر کردنِ خروس، از مرگِ خواجه

لیک فردا خواهد او مُـردن یـقین گاو خواهد کُشت، وارث در حَنین (۳۳۴۳)

خروس گفت: امّا فردا قطعاً خودِ خواجه می‌میرد. و بـازماندگانش در سـوگِ او گـاو خواهند کشت.

صاحبِ خانه بخواهد مُرد و رفت روزفردا نَک رسیدت لوتِ[1] زَفت (۳۳۴۴)

صاحبخانه خواهد مُرد و از این دنیا به سرای باقی خواهد شتافت. منتظر باش که همین فردا غذایی لذیذ و فراوان به تو خواهد رسید.

پاره‌های نان و، لالَنگ[2] و طـعام در میانِ کوی یابد خـاص و عـام (۳۳۴۵)

تکه‌های نان و باقیماندهٔ غذا و دیگر خوردنی‌ها در این محلّه انباشته می‌شود و عام و خاص، یعنی همهٔ مردم از آن بهره‌مند خواهند شد.

گـاوِ قـربانیّ و، نـان‌هایِ تُـنُک بر سگان و، سایلان ریزد سبک[3] (۳۳۴۶)

گوشت گاو قربانی شده و نان‌های نازک و برشته را فوراً در میان سگـان و گـدایـان خواهند ریخت.

مرگِ اسب و، اَستر و مرگ غلام بُد قضاگردانِ ایـن مـغرورِ خـام (۳۳۴۷)

مرگ اسب و قاطر و غلام خواجه، در واقع بَلا گردانِ این شخص مغرور و خام‌اندیش بود. [به دو حدیثی که در شرح بیت (۳۳۴۲) همین دفتر آمده دقت شود.]

از زیـانِ مـال و، دردِ آن گـریخت مال افزون‌کرد و، خونِ خویش ریخت (۳۳۴۸)

هرچند که آن مغرورِ خام طمع از ضرر مالی و ناراحتی آن جَست و بر مقدار اموالش

---

۱. لُوت: اقسام طعام‌های لذیذ.

۲. لالَنگ: باقیماندهٔ غذا که از میهمانی با خود می‌برند، زَلّه. رجوع شود به بیت (۸۴) دفتر اوّل.

۳. سَبُک: چالاک، زود، سریع.

افزوده شد، امّا در عوض خونِ خود را ریخت. [«ریخت» فعل ماضی است، در اینجا چون از امری حتمی‌الوقوع سخن رفته معنی مضارع می‌دهد. یعنی موجب شد که به زودی جانش به مهلکه افتد و خونش ریخته شود.]

(۳۳۴۹) این‌ریاضت‌هایِ درویشان چراست؟ کآن بلا بر تن، بـقایِ جـان‌هاست

مولانا در اینجا به یکی از نتیجه‌گیری‌های این حکایت می‌رسد و می‌فرماید: برای چه عارفان کامل و درویشانِ بیخویش اینهمه ریاضت می‌کشند؟ برای اینکه ریاضت‌های جسمانی موجب بقای جانشان می‌شود. [در این بیت و ابیات بعدی مولانا لزوم رعایت زهد و تقویٰ و عبادات و ریاضات جسمانی را در تزکیهٔ روح امری لازم و مسلّم می‌شمرد[1].]

(۳۳۵۰) تـــا بـــقایِ خـود نـیابد سـالکی چون کند تن را سقیم[2] و هـالکی؟

تا سالک طریق حق، بقای حقیقی خود را در فنای جسمانی نیابد، چگونه ممکن است که جسم خود را به بوتهٔ ریاضت و ابتلا بسپارد؟

(۳۳۵۱) دست کَی جُنْبَد به ایثار و عـمل؟ تـــا نـــبیند داده را جـانش بَـدَل

برای مثال، مادام که جان انسان، عوضِ احسان و بخشش خود را نبیند، چگونه ممکن است که دستِ آدمی برای ایثار و عملِ خیر اقدام کند؟ [رجوع شود به شرح بیت (۹۰۰ـ۸۹۵) دفتر دوّم.]

(۳۳۵۲) آنکـــه بـــذْهد بـی‌امـیدِ سـودها آن‌خدایست،آن‌خدایست، آن خدا

آن کسی که بدون چشمداشتِ سود، احسان می‌کند، او تنها خداوند است، خداوند.

(۳۳۵۳) یا ولیِّ حق، که خویِ حق گـرفت نور گشت و،تابشِ مـطلق گـرفت

و یا دست کم آن احسان کننده، از اولیاءاللّه است که به اخلاقِ الهی متخلّق شده است. او به نور الهی مبدّل شده و نور مطلق شده است. [یعنی اولیـاءاللّـه نـیز هـمچون خـورشید،

---

۱. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۹۶) همین دفتر.

۲. سَقیم: بیمار، ناتوان. منظور اینست که ریاضت، جسم را ضعیف می‌کند.

افاضاتشان معلَّل به غَرَض نیست. بنابراین همانطور که حق‌تعالی جوادِ محض است و نه مُستَعیض (= عِوَض خواهنده)، اولیاءاللّه نیز باید جز ذات اقدس الهی مقصود دیگری نداشته باشند[1].]

کو غنیّ است و، جُز او جمله فقیر کَی فقیری بی‌عِوَض گوید که: گیر؟ (۳۳۵۴)

زیرا حق تعالی غنیِّ مطلق است و بجز او همه فقیراند. مثلاً یک آدمِ محتاج چگونه ممکن است که به کسی بگوید: این را بگیر که به تو بخشیدم؟ یعنی خلاصه انسانی که خود نیازمند است بی‌غَرَض و عوض به کسی چیزی نمی‌دهد. [مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۱۵ سورهٔ فاطر که توضیح آن در شرح بیت(۲۳۴۲) دفتر اوّل آمده است. طبق مفاد بیت قبل، مردان الهی نیز چون به اخلاق الهی تخلّق یافته‌اند، روحی غنی و بی‌نیاز دارند.]

تا نبیند کودکی که سیب هست او پیازِ گَنده را ندهد ز دست (۳۳۵۵)

برای مثال تا یک کودک، سیب را نبیند، پیازِ بدبو و گندیده را از دست نمی‌دهد. [منظور اینست که انسان مادام که به ارزش‌های برتر دست نیافته باشد از وابستگی‌های پستِ مادّی دست برنمی‌دارد.]

این همه بازار، بهرِ این غَرَض بَر دکان‌ها شِسْته[2] بر بویِ عِوَض (۳۳۵۶)

این همه بازاری به امید سود بُردن در مغازه‌های خود نشسته‌اند. یعنی در حال معاوضه هستند. در قبال دادن کالایی، پول و یا کالایی دیگر طلب می‌کنند. [در اینجا «بازار» به معنی اهل بازار و بازاریان است.]

صد مَتاعِ خوب، عرضه می‌کنند وانْدرونِ دل عِوض‌ها می‌تنند (۳۳۵۷)

بازاریان و کسبه صد نوع کالا به معرض فروش می‌گذارند، امّا در دل خود به فکر عوض هستند. یعنی در صدد سود بُردن‌اند.

---

۱. ر.ک.شرح اسرار، ص ۲۳۲.

۲. شِسْته: مخفّفِ نشسته.

(۳۳۵۸) یک سلامی نشنوی ای مردِ دین که نگیرد آخِرِ آن آستین

ای آدم دیندار، تو در بازارِ این دنیا هرگز سلامی نمی‌شنوی مگر آنکه همان سلام تو را گرفتار می‌کند. [چنانکه مولانا در بیت (۲۵۱) دفتر دوّم، حکایت **لاحَوْل گفتنِ خادم خانقاه** فرمود:

آدمی‌خوارند اغلب مردمان از سلامْ علیکِ‌شان کم‌جُو امان

خلاصه سلام و احوالپرسی و خوشرویی مردم دنیاطلب بی‌طمع و غَرَض نیست.]

(۳۳۵۹) بی‌طمع نشنیده‌ام از خاص و عام من سلامی، ای برادر والسَّلام

ای برادر من تاکنون از هیچکس سلامی نشنیده‌ام که خالی از طمع و توقّع باشد. والسَّلام. [یادآور ضرب‌المثلی است معروف که می‌گوید: **سلامِ روستایی بی‌طمع نیست**[1].]

(۳۳۶۰) جز سلامِ حقّ، هین آن را بجو خانه خانه، جا به جا و، کو به کو

تنها سلام حقّ است که بی‌غَرَض و طمع است؛ پس بهوش باش و آن را منزل به منزل و جابه‌جا و محلّه به محلّه جستجو کن. [خلاصه در هر جایی طالب این مقام شو که مشمول درود و سلام الهی شوی؛ چنانکه در آیهٔ ۵۸ سورهٔ یس آمده است: **سَلامٌ قَوْلاً مِنْ رَبٍّ رَحیمٍ**. «برای آنان (مؤمنان راستین) سلام و درود الهی است؛ این سخنی‌است از نزد پروردگار مهربان[2].» بنابراین سلامِ پروردگار از مقامِ رحیمیّتِ او سرچشمه گرفته و از هرگونه شائبه و غَرَضی بدور است.]

(۳۳۶۱) از دهانِ آدمیِّ خوش‌مَشام هم پیامِ حق شنودم، هم سلام

من از دهان کسی پیام و سلام حضرت حق را شنیده‌ام که بویِ جانبخش حقّ، مشامِ روح او را نوازش داده است. [«مَشامّ» جمع مَشَمّ،محلّ قوّهٔ شامّه، بینی. امّا در فارسی تشدید آن را ساقط کرده و معنی مفرد از آن اراده می‌کنند. بنابراین «خوش‌مَشام» کسی است که قوّهٔ

---

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۹۸۹.

۲. مفسّران قرآن کریم دربارهٔ محلِّ إعراب **قَوْلاً** اقوال چندی گفته‌اند که ظاهراً مناسب‌ترین آن اینست که **قَوْلاً** را مفعول مطلقی بدانیم که عامل آن حذف شده است. چنانکه نگارنده ترجمهٔ آیهٔ شریفهٔ فوق را بر همین تقدیر صورت داد.

شمیدن و بویایی خوبی داشته باشد. و در اینجا منظور مردان الهی است کـه نَـفَحاتِ الهـی و آنفاسِ ربّانی را خوب احساس می‌کنند.]

وین سـلامِ بـاقیان، بـر بـویِ آن من‌همی‌نوشم[1] به‌دل،خوشتر ز جان (۳۳۶۲)

من سلام بقیّهٔ مؤمنان را به امید اینکه سلام و پیام الهی است، عزیزتر از جانم می‌دانم و با دل و جان آن را می‌پذیرم. [اکبرآبادی منظور از «باقیان» را همهٔ مردم دانسته است نه فقط مؤمنان، از اینرو می‌گوید: این از برای آن است که هرچند سلام ایشان آمیخته به طمع نفسانی است لیکن در حقیقت به حکم لامَوْجُودٌ اِلّا اللّه، سلام ربّانی است[2]. امّا با توجّه به بیت بعدی وجه اوّل مناسب‌تر است.]

ز آن سلامِ او سلامِ حق شده‌ست کآتش اندر دودمانِ خود زده ست (۳۳۶۳)

در اینجا مولانا توضیح می‌دهد که سـلام افـراد خـوش‌مشام (اولیـای خـدا) از حـق سرچشمه می‌گیرد: سلام مرد خدا به این جهت همان سلام خداست که او آتش توحید را بـه هستی جزئی و مادّی خود زده است. [بنابراین سلام فانیانِ در بقای الهی، همان سلام و کلام حضرت حق است.]

مُرده است از خود، شده زنده به رب ز آن بُوَد اسـرارِ حـقّش در دو لب (۳۳۶۴)

آن مرد خدا از هستی جزئی و دنیایی خود بکلّی مُرده است و به هستی پروردگارش زنده شده است. و به همین سبب اسرار حق از زبانِ او شنیده می‌شود.

مُردنِ تن در ریاضت، زندگی‌ست رنجِ این تن، روح را پایندگی‌ست (۳۳۶۵)

از بین رفتن جسم یعنی حفظ و صیانتِ قوای شهوانی بر اثر ریاضت، حیات حـقیقی است. رنجی که تن در راه حق متحمّل می‌شود به روح بقا و پایندگی می‌بخشد. [رجوع شود به بیت (۳۹۲۸) دفتر اوّل.]

---

۱. نُوشَم: بپذیرم. از نیوشیدن به معنی گوش کردن و پذیرفتن.

۲. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۳۷.

(۳۳۶۶) گوش بنهاده بُـد آن مـردِ خـبیث می‌شنود او از خروسش آن حدیث

آن مردِ پلید، گوش خوابانده بود و سخنان خروس خود را می‌شنید.

دویدنِ آن شخص، به سویِ موسی به زنهار چون از خروس، خبرِ مرگِ خود شنید

(۳۳۶۷) چون‌شنیداین‌ها،دوان‌شدتیز وتفت بـــر درِ مـوسی کـلیم‌اللّـه[1] رفت

آن مرد همینکه سخنان خروس را دربارهٔ خود شنید تند و هیجان زده و شتابان به درِ خانهٔ حضرت موسای کلیم‌الله رفت.

(۳۳۶۸) رُو همی‌مالید در خاک او ز بـیم که مرا فریاد رَس زین، ای کـلیم

آن مرد از ترس خبر مرگِ خود، چهره‌اش را به خاک می‌مالید و می‌گفت: ای موسای کلیم‌الله به فریادم برس.

(۳۳۶۹) گفت: رَوْ بفْروش خـود را و بِـرَه چونکه اُستا گشته‌یی بَرجه ز چَـه

حضرت موسی(ع) بر سبیل توبیخ و نکوهش به آن مـرد گـفت: بـرو خـودت را نـیز بفروش تا خلاص شوی، زیرا تو در رهیدن از زیان و ضرر استادی. بنابراین الآن هم از مَغاکِ هلاک خلاص شو.

(۳۳۷۰) بـــر مسـلمانان زیـان انـداز تـو کیسه و هـمیان‌ها را کُـن دوتُـو[2]

برو به همهٔ افراد باایمان و پرهیزگار ضرر بزن و خودت کیسه‌ها و همیان‌های خود را از پول و ثروت مضاعف کن.

(۳۳۷۱) من درونِ خشت دیدم ایـن قـضا که در آیینه عیان شـد مـر تـورا

این قضای مقدّر را که تو در آیینه، آشکارا می‌بینی، من در خشت می‌دیدم. [«خِشْت»

---

۱. کلیم‌الله: ر.ک. شرح بیت(۳۵۵) و (۲۳۴۸) دفتر دوّم.

۲. دوتُو: دوتا، دولا، در اینجا مضاعف.

کنایه از مرتبهٔ غیب و خفاست، و «آیینه» کنایه از مرتبهٔ ظهور و جلاست[۱]. یعنی من مرگ تو را وقتی آشکارا می‌دیدم که بر تو و امثال تو در حجاب غیب بود. درحالی که تو وقتی آن را دیدی که آن قضا از مرتبهٔ غیب به مرتبهٔ شهادت تنزّل کرده است. بیت فوق به یکی از ضرب‌المثل‌های فارسی اشارت دارد که توضیح آن در شرح بیت(۱۶۷) دفتر دوّم آمده است.]

عاقل، اوّل بیند آخِر را به دل اندر آخِر بیند از دانش مُقِل[۲] (۳۳۷۲)

شخصِ عاقل با چشم دلِ خود پایانِ هر چیز را در آغازِ آن مشاهده می‌کند. امّا آدمی که از عقل و علمِ ناچیزی برخوردار است، در پایان کار تازه متوجّه می‌شود که جریان از چه قرار بوده است.

باز زاری کرد کِای نیکوخصال مر مرا در سر مزن، در رُو مَمال[۳] (۳۳۷۳)

آن مرد خام‌طمع دوباره به حضرت موسی(ع) گفت: ای مرد خوش اخلاق اینقدر نکوهشم مکن و خطایم را به رویم میاور.

از من آن آمد که بودم ناسزا ناسزایم را تو دِه حُسنُ‌الْجَزا (۳۳۷۴)

به مصداقِ «از کوزه همان بُرون تراود که در اوست.» من فردی‌ناشایست‌بودم و لذا از من کاری‌ناشایست سرزد؛ حالا تو که شخصی جوانمرد و باگذشتی، بَدی‌ام را با خوبی جواب بده.

گفت:تیری‌جَست ازشست ای‌پسر نیست سُنَّت کاید آن واپس به سر (۳۳۷۵)

حضرت موسی(ع) به آن مرد گفت: ای پسر این کار تو مانند تیری بود که از شستِ تیرانداز رها شد. رسم این نیست که تیری که از کمان رها شد دوباره به سوی تیرانداز بازگردد.

لیک در خواهم ز نیکو داوری تا که ایمان آن زمان با خود بری (۳۳۷۶)

امّا این کار را می‌توانم در حق تو انجام دهم که از بارگاه عدلِ حضرت حق بخواهم که

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۲۹۹.
۲. مُقِلّ: تهیدست، فقیر، کم‌کننده. اسم فاعل از مصدر اِقلال.
۳. در رو مالیدن: به روی کسی آوردن.

هنگامِ فرارسیدن مرگت باایمان از دنیا بروی.

(۳۳۷۷) چونکه ایمان بُرده باشی، زنده‌ای چونکه با ایمان روی، پاینده‌ای

اگر با ایمان از دنیا بروی تو نمرده‌ای بلکه زنده‌ای. و اگر با ایمان بمیری، باقی و پاینده‌ای.

(۳۳۷۸) هم درآن دَم‌حال برخواجه بگشت تا دلش شورید و، آوردند طشت

در این لحظه بود که حالِ آن مرد دگرگون شد. یعنی از ترسِ مرگ، خودش را باخت و حالتِ تهوّع پیدا کرد و اطرافیانش بلافاصله برای او یک طشت آوردند تا استفراغ کند.

(۳۳۷۹) شورشِ مرگ‌ست،نه‌هیضهٔ[1] طعام قی‌چه‌سودت داردای‌بدبختِ خام؟

البتّه این حالتِ تهوّع از هضم نشدنِ غذا نبود، بلکه خوفِ مرگ باعث شده بود که آن شخص دچار تهوّع شود. در اینجا مولانا خطاب را متوجه همان شخص می‌کند و می‌گوید: امّا ای آدمِ بدبختِ خام‌طمع، استفراغ کردن چه نفعی به حالِ تو دارد؟ مسلّماً هیچ نفعی ندارد زیرا تهوّعِ معمولی با قی کردن برطرف می‌شود، امّا تهوّعِ ناشی از خوفِ مرگ آنقدر می‌ماند که آدم را به آن دنیا بفرستد.

(۳۳۸۰) چار کس بُردند تا سویِ وثاق ساق می‌مالید او بر پُشتِ ساق

در این هنگام بود که چهار نفر آمدند و آن شخصِ در حالِ مرگ را به اتاقش رساندند در حالی که او ساق پایِ خود را به هم می‌مالید و جان می‌کَند. یعنی حالی بس وخیم داشت. [مصراع دوّم اشاره است به آیهٔ ۲۹ سورهٔ قیامت: **وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ**. «ساق‌هایِ پا درهم پیچد.» این آیه از بلیغ‌ترین تعابیری است که حالتِ شخص مُحْتَضَر را وصف می‌کند. مفسّرانِ قرآن کریم در اینکه منظور از این آیه چیست اقوالی آورده‌اند که در کتب تفسیری ذکر شده است. بطور کلّی «ساق» در تعابیر عرب در مورد بیان وخامتِ حال و سخت شدنِ کار است. چنانکه وقتی جنگ شدّت می‌گیرد عرب می‌گوید: **قامَتِ الْحَرْبُ عَلیٰ ساقٍ**. «یعنی جنگ با

---

۱. هیضه: اسهال شدید توأم با استفراغ در اثر سوءتغذیه.

شدّت برپا شد.» بنابراین منظور از تعبیر «پیچیده شدن ساق در ساق» اینست که سختی حالت احتضار، پی در پی، شخصِ رو به مرگ را فرو می‌گیرد[۱]. مناسب‌ترین معنی برای آیهٔ شریفهٔ فوق همین است؛ و الّا وجوه دیگری نیز گفته‌اند که غالباً بیانِ مصداق است تا بیان مفهوم[۲]. در آیهٔ ۴۲ سورهٔ قلم نیز وخامت حال و شدّت کار با «کَشْفِ ساق» تعبیر شده است. ظاهراً مولانا نیز از آیهٔ مورد اشارهٔ بیت، همین منظور را اراده کرده است.]

پندِ موسی نشنوی، شوخی کنی؟ خویشتن بر تیغِ پولادی زنی؟ (۳۳۸۱)

نصیحت حضرت موسی(ع) را گوش نمی‌دهی و به جای آن شوخی و گستاخی می‌کنی؟ آیا خودت را بر تیغ تیز و پولادینِ قضا و مشیّت‌اللّه می‌زنی؟

شرم نآید تیغ را از جانِ تو آنِ توست این، ای برادر آنِ تو (۳۳۸۲)

شمشیر قضای الهی از بُریدنِ پیوند حیات تو هیچ شرمی نمی‌کند، یعنی هیچ ملاحظه‌ای نمی‌کند. زیرا ای برادر این تقدیر، سزاوار توست، سزاوار تو. [تعبیر شرم نداشتن تیغ از بُریدن در مصراع دوّم بیت (۶۹۲) دفتر اوّل نیز آمده است.]

دعاکردنِ موسی آن شخص را تا به ایمان رود از دنیا

موسی آمد در مناجات آن سحر کِای خدا ایمان ازو مَستان، مَبَر (۳۳۸۳)

موسی(ع) در سحرگاه همان روز به نیایش پرداخت و به حضرت حق‌تعالی عرضه داشت: خداوندا، ایمان را از او مگیر و او را بی‌ایمان از دنیا مَبَر.

پادشاهی کن، بر او بخشا، که او سهو کرد و، خیره‌رُویی و غُلو (۳۳۸۴)

خداوندا در حق این نادان، بزرگواری فرما و او را ببخش، زیرا او خطا کرد و

---

۱. بسیاری از آیات قرآن کریم در زمرهٔ تعابیر است و مفسّر قرآن باید با تعابیر عرب آشنا باشد و الّا در تفسیر آیات درمی‌مانَد. چنانکه از ابن‌عبّاس، مفسّر بزرگ قرآن کریم نقل شده است که: هرگاه نکته‌ای از قرآن را درنیافتید به سراغ تعابیر و اشعار عرب بروید.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۴۰۰، ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۱۷۸ ـ ۱۷۷، مفردات (راغب)، ص ۲۴۹.

گستاخی نمود و پا از گلیم خود فراتر نهاد.

(۳۳۸۵) گفتمش: این علم نه در خوردِ توست دفع پندارید گفتم را و سُست

من(موسی): بارها به او گفتم که این علم یعنی علم غیب در شأن تو نیست و قابلیت آن را نداری. امّا او خیال می‌کرد که من می‌خواهم او را از سرم باز کنم؛ و خیال می‌کرد که حرف‌هایم بیهوده است.

(۳۳۸۶) دست را بر اژدها آن کس زند که عصا را دستش اژدرها کند

در اینجا مولانا علم غیب را بر طریق **استعارهٔ مَکنیّه** به اژدها تشبیه می‌کند و می‌گوید: کسی می‌تواند دست به اژدها بَرَد که دستش عصا را اژدها کند، یعنی قابلیت‌اش را داشته باشد.

(۳۳۸۷) سرِّ غیب آن را سزد آموختن که ز گفتن لب تواند دوختن

همینطور کسی می‌تواند اسرار غیب را یاد بگیرد که بتواند لب از افشای آن ببندد. [اَسرار غیب را نباید پیش هر کسی واگفت. برای همین گفته‌اند: **اِفْشاءُ سِرِّ الرُّبُوبیّةِ کُفْرٌ. عَلِمَ مَنْ عَلِمَ وَ جَهِلَ مَنْ جَهِلَ**. «آشکار ساختن اسرار الهی کفر است. دانست آن که دانست و ندانست آنکه ندانست.» رجوع شود به توضیح **کتمان سرّ** در شرح بیت (۱۷۶۲) دفتر اوّل.]

(۳۳۸۸) درخورِ دریا نشد جز مرغِ آب فهم کن، واللّهُ اَعْلَم بِالصَّواب

برای مثال هیچ پرنده و مرغی شایستهٔ دریا نیست مگر پرنده و مرغِ آبی. این نکته را دریاب که خداوند به راه راست و درست داناتر است. [اولیاءاللّه همچون مرغانِ آبی در دریای بیکران اسرار الهی شناورند، امّا سایر مردم مانند مرغانِ خاکی‌اند و استعدادِ ورود به دریا را ندارند. و اگر هم خود را به دریا زنند هلاک شوند. بنابراین در بیان اسرار نیز باید مراتب و قابلیّت‌ها را رعایت کرد.]

(۳۳۸۹) او به دریا رفت و مرغِ آبی نبود گشت غرقه، دست گیرش، ای وَدود

آن شخصِ خام‌اندیش که می‌خواست زبان حیوانات را یاد بگیرد داخل دریا شد و چون مرغِ آبی نبود یعنی قابلیت دریا را نداشت آناً غرق شد. پس ای خداوندی که دوستدار

بندگانت هستی، دستِ او را بگیر و مگذار بی‌ایمان از دنیا رود.

اجابت کردنِ حق تَعالیٰ دعایِ موسی را علیه‌السّلام

گفت: بخشیدم بدو ایمان، نَعَم ور تو خواهی این زمان زنده‌ش کنم (۳۳۹۰)

حضرت حق تعالی گفت: آری ای موسی، من به آن مرد، ایمان عطا کردم و اگر تو بخواهی اکنون زنده‌اش می‌کنم.

بلکه جمله مردگانِ خاک را این زمان زنده کنم بهرِ تو را (۳۳۹۱)

بلکه به خاطر تو اکنون همهٔ مُردگانِ در خاک خفته را زنده می‌کنم.

گفت موسی: این جهانِ مُردن است آن جهان انگیز، کآنجا روشن است (۳۳۹۲)

موسی(ع) عرضه داشت: خداوندا این جهان، جهان مردن است؛ در آن جهان که جهانِ روشنی است زنده‌اش فرما.

این فناجا، چون جهانِ بود نیست بازگشتِ عاریت، بس سود نیست (۳۳۹۳)

چون این جایگاه نیستی، جهانِ ماندن و بقا نیست، پس بازگشتِ موقّت به این جهان، نفع چندانی برای بازگشت‌کنندگان ندارد، زیرا باید چند صباح دیگر دوباره از این جهان بکوچند.

رحمتی افشان بر ایشان هم کنون در نهانخانهٔ لَدَیْنا مُحْضَرُون (۳۳۹۴)

خداوندا اینک در نهانخانهٔ «همه نزد ما حاضرند» رحمتی بر آنان نثار فرما. [مصراع دوّم مقتبس است از آیهٔ ۳۲ سورهٔ یس که توضیح آن در شرح بیت (۳۶۷۲) دفتر اوّل آمده است.]

تا بدانی که زیانِ جسم و مال سودِ جان باشد، رهانَد از وَبال (۳۳۹۵)

مولانا در اینجا در واقع پیام اصلی حکایت مذکور را بیان می‌فرماید: این نکته را باید بدانی که ضرر و زیانِ جسمانی و مالی به نفع جان است و جان را از پلیدی و رنج مادّی و دنیایی می‌رهاند. یعنی مهار شهوات، روح را تعالی می‌بخشد.

(۳۳۹۶) **پس ریاضت را به جان شو مُشتری چون سپردی تن به خدمت، جان بَری**

پس حالا که این توضیح را شنیدی اینک بدان که باید با دل و جان خواهان و خریدار ریاضت باشی. هرگاه جسم خود را در خدمت روح قرار دهی روحت از پلیدی خواهد رهید. [**ریاضت**، مصدر فعلِ راضَ یَرُوضُ به معنی رام کردن ستور و تعلیم و تربیت اسب جهت سوار شدن است. امّا در اصطلاحِ عرفانی به معنی تمرین دادن نفس برای حصول صدق در نیّت و گفتار و کردار است. یعنی آدمی باید در پرتو ریاضت به جایی رسد که همهٔ نیّات قلبی و اعمال خود را خالصاً برای حق‌تعالی قرار دهد. صوفیان برای ریاضت سه مرتبه قائل شده‌اند: ریاضت عامه، ریاضت خاصه و ریاضتِ اخصِّ خواص[۱]. ریاضت بر دو نوع است: **ریاضت اجباری، ریاضت اختیاری**. ریاضت اجباری، پریشانی‌هایی است که بر اثر حوادث ناگوار در زندگانی هرکس به نوعی پیش می‌آید. مولانا می‌گوید این حوادث را نیز باید با صبر و شکیبایی تحمّل کرد و بیتابی اظهار ننمود، چه بسا همین زیان‌ها، بلاگردان جان آدمی باشد. امّا ریاضت اختیاری، مخصوص سالکان و مؤمنان است که با اراده و آگاهی آن را برای خود برمی‌گزینند تا نفس خود را مهار زنند و خود را به کمال رسانند.]

(۳۳۹۷) **ور ریاضت آیدت بی‌اختیار سر بنه، شکرانه دِه، ای کامیار**

ای کامروا، هرگاه ریاضت و رنجی بی‌اختیار و اراده‌ات به تو روی آورد، سر تسلیم فرود آر و شکرانه بده که آن ریاضت موجب ریاض دولت و سعادت تو می‌شود. [زیرا آدمی همانطور که در سختی جانکاه و فشار فراتر از تاب و توان خود تباه می‌شود، در راحتی محض نیز تباه می‌گردد.]

(۳۳۹۸) **چون حقت داد آن ریاضت، شکر کن تو نکردی او کشیدت ز امرِ کُنْ**

هرگاه خداوند متعال، چنین ریاضتی به تو داد شکر حق را به جای آر که این ریاضت را به اختیار خودت انتخاب نکردی بلکه مشیّت الهی تو را به ریاضت واداشته است. [منظور از اَمْرِ کُن مشیّت قاهرهٔ الهی است که هرچه اقتضاء کند همان می‌شود. اشاره است به آیهٔ ۱۱۶ سورهٔ بقره و آیهٔ ۸۱ سورهٔ یس که توضیح آن در شرح بیت(۱۷۸۹) و(۲۴۶۶) دفتر اوّل آمده است.]

---

۱. ر.ک. شرح منازل السائرین، ص ۴۴ ـ ۴۳.

حکایتِ آن زنی که فرزندش نمی‌زیست، بنالید. جواب آمد که: آن عِوضِ ریاضتِ توست و به جایِ جهادِ مُجاهدان است تو را

زنی بود که هربار که فرزندی می‌زایید، پس از شش ماه، فرزندش جان می‌سپرد. آن زن از غم مرگ فرزندان ناله‌ها می‌کرد و شیون‌ها سر می‌داد تا آنکه شبی در عالم رؤیا باغی ملکوتی بر او نمایان شد. شکوه و زیبایی آن باغ، زن را مدهوش کرد. سپس دید که نام وی بر سر درِ کاخی در بهشت نوشته شده است. زن گام به درون کاخ می‌نهد و می‌بیند که عزیزان از دست‌رفته‌اش همگی در آنجا گرد آمده‌اند. با مشاهدات این تجلّیات شکوهمند، زن از خداوند می‌خواهد که همواره بر او بارانِ مصائب ببارد تا بدین مکاشفات رسد.

حکایت مذکور در بیان این نکته است که هرگاه آدمی تن به ریاضت اختیاری ندهد، به اقتضای مشیت الهی، تازیانهٔ مصائب روزگار بر گُردهٔ او فرود می‌آید و زمینهٔ بیداری او را فراهم می‌آرد که این را در لسان اهل سلوک ریاضت اجباری گویند. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۹۶) همین دفتر.]

آن زنی هر سال زاییدی پسر بیش، از شش مَه، نبودی عُمْروَر[1] (۳۳۹۹)

زنی هر سال پسری به دنیا می‌آورد، امّا بچّه‌هایش بیش از شش ماه عمر نمی‌کردند.

یا سه مَه یا چار مَه، گشتی تباه ناله کرد آن زن که: افغان ای اله (۳۴۰۰)

فرزندان او بیش از سه یا چهار ماه نمی‌زیستند. آن زنِ نامراد ناله و شیون می‌کرد که: خدایا.

نُه مَهَم بارست و، سه ماهم فرح نعمتم زوتررو[2] از قوسِ قُزَح[3] (۳۴۰۱)

نُه ماه آبستن‌ام و سه ماه شادمان. امّا این شادکامی حتّی از عمرِ رنگین‌کمان هم کمتر است و زودتر از آن زوال می‌پذیرد.

---

۱. عُمْروَر: دارای عُمر. «وَر» پسوند دارندگی و اتّصاف است.
۲. زُوتَررَوْ: گذرنده‌تر، شتابان‌تر.
۳. قَوْسِ قُزَح: ر.ک. شرح بیت (۱۶۰۰) دفتر دوّم.

(۳۴۰۲) پیشِ مردانِ خدا کردی نفیر[۱] زین شکایت، آن زن از دردِ نذیر

آن زن نزد مردان خدا می‌رفت و از این دردِ وحشتناک شکایت می‌کرد و فریاد می‌نمود.

(۳۴۰۳) بیست فرزند این چنین در گور رفت آتشی در جانشان افتاد تفت

بدینسان بیست فرزند او به گور رفتند و خاک شدند و آتش سوگ و عزا بر جانِ مادر و کسانشان شرر زد.

(۳۴۰۴) تا شبی بنمود او را جَنَّتی باقیی، سبزی، خوشی، بی‌ضِنَّتی[۲]

تا اینکه حق تعالیٰ شبی در عالم رؤیا باغی جاودانه و سرسبز و باطراوت و عاری از بخل و آز نشان داد. یعنی ساکنان آن باغ ملکوتی از بخل و آز و سایر معایب مبرّا بودند. [«نمودن» هم متعدّی است و هم لازم. در صورتی که معنی لازم آن منظور باشد معنی مصراع اوّل اینست: تا اینکه شبی در عالم رؤیا باغی بر او نمایان شد که...]

(۳۴۰۵) باغ گفتم نعمتِ بی‌کیف را کاصلِ نعمتهاست و، مَجْمَع باغ‌ها

ممکن است برخی کسان از شنیدن نام باغ خیال کنند که باغ مذکور در بیت فوق نیز یکی از همین باغ‌های معمولی بوده است، از اینرو مولانا برای دفع این خیال بی‌اساس می‌گوید: من آن نعمتِ والایی که از محدودهٔ کیفیت‌های مادّی و محسوس خارج است با کلمهٔ «باغ» تعبیر کردم؛ زیرا آن نعمتِ ملکوتی، اصل همهٔ نعمت‌ها و باغ‌هایِ روح‌افزاست.

(۳۴۰۶) ورنه، لاٰعَیْنٌ رَاَتْ چه جایِ باغ؟ گفت نورِ غیب را یزدان: چراغ

من که گفتم «باغ»، منظورم آن باغی است که با چشم‌های ظاهر دیده نمی‌شود، وگرنه باغ‌های معمولی در قیاس با آن چه ارزشی دارد؟ مسلّماً هیچ ارزشی ندارد، بلکه این تنها یک مَثَل است و در مَثَل نیز مناقشه نیست، چنانکه حضرت حق نیز نور خود را به چراغ تشبیه کرده است. [مصراع اوّل اشاره است به حدیثِ قدسی: قَالَ اللّٰهُ تَعالیٰ: اَعْدَدْتُ لِعِبادِی

---

۱. نَفیر: فریاد.

۲. ضِنَّت: بُخل و آز.

الصَّالِحینَ مالاٰعَیْنٌ رَأَتْ وَلاٰ أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلاٰخَطَرَ عَلیٰ قَلْبِ بَشَرٍ[1]. «حق‌تعالی فرمود: فراهم آوردم برای بندگانِ نیکو کردارم، نعیمی را که نه چشمی آن را دیده و نه گوشی شنیده و نه بر قلب انسانی خطور کرده است.» مصراع دوم نیز اشاره است به آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور که توضیح آن در صفحه ۴۴ دفتر اوّل آمده است.]

مِثل نبوَد آن، مثالِ آن بُوَد تا بَرَد بوی آنکه او حیران بُوَد (۳۴۰۷)

اینکه آن نعمت ملکوتی را باغ نامیدم به عنوانِ مثال بود و الاّ منظورم این نیست که آن دو مثلِ یکدیگرند. بنابراین، مثال مذکور را آوردم تا کسی که در فهم مجرّدات و معقولات حیران و سرگردان است توسّط آن مثال از حقیقت بویی بَرَد. [چنانکه اسلوب پسندیدهٔ قرآنی نیز ذکر اَمثال است تا اَفهامِ خلایق بتواند مقاصد عالیهٔ الهی را تا حدودی درک کند. فرق مِثل و مِثال در شرح بیت (۱۹۴۲) همین دفتر آمده است.]

حاصل، آن‌زن دیدآن‌را، مست شد زآن تجلّی، آن‌ضعیف‌از دست شد (۳۴۰۸)

خلاصهٔ کلام اینکه آن زن وقتی در عالم رؤیا آن نعیمِ ملکوتی را دید از شدّت وجد و ذوقی که از تجلّی آن نعیم الهی به او دست داده بود مدهوش گشت. یعنی از عالم محسوسات متوجّه عالم مجرّدات شد.

دید در قصری نبشته نامِ خویش آنِ خوددانستش آن محبوبْ کیش (۳۴۰۹)

دید که نام وی را بر سر درِ کاخی نوشته‌اند؛ آن زنِ با ایمان و نیک آیین دانست که آن کاخ بدو تعلّق دارد.

بعدازآن‌گفتند کین نعمت وَراست کوبه‌جان بازی بجزصادق نخاست (۳۴۱۰)

سپس فرشتگان به او گفتند: این نعیم ملکوتی به کسی تعلّق دارد که در جان باختن در طریق حق از راهِ صداقت خارج نشود. [هیچ عملی بدون صدق نیّت و صفای دل، مقبول درگاه احدیّت واقع نمی‌شود، هرچند که صورتِ آن عمل بس زیبا باشد.]

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۹۴ ـ ۹۳.

(۳۴۱۱) خدمتِ بسیار می‌بایست کرد مر تو را تا برخوری زین چاشتْ خَورد[۱]

تو باید بسیار خدمت و عبادت کنی تا شایستهٔ برخورداری از رزق الهی شوی.

(۳۴۱۲) چون تو کاهِل بودی اندر اِلتجا[۲] آن مصیبت‌ها عِوض دادت خدا

چون تو در پناه جُستن به خدا از طریق طاعت و عبادت سستی نشان داده‌ای، از اینرو خداوند، آن مصائب را به تو داده تا از این طریق متوجّه درگاه الهی شوی.

(۳۴۱۳) گفت:یارب تا به‌صد سال و فزون این چنینم ده، بریز از من تو خون

همینکه آن زن بر حقیقت حال واقف شد گفت: پروردگارا حال که چنین است، این مصائب را تا صدسال و بلکه بیشتر از آن به من بده و خونم را بریز. [منظور از «خونم را بریز» بر دو وجه قابل تفسیر است، یکی آنکه مرا بکُش، یعنی هر بلائی که اراده می‌فرمایی بر سرم فرو ریز. و دیگر آنکه حاضرم هماره فرزند به دنیا آورم و تو آن را از من بگیری. در اینصورت منظور از «خونم را بریز» خونی است که به هنگام زایمان از زن جاری می‌شود. و در اینجا کنایه از اینست که حاضرم تا صدسال و بیشتر فرزند بزایم و تو آن را از من بگیری تا هماره روی به درگاه تو داشته باشم. بنابراین مصراع دوّم متضمن معنی ایهام است[۳].]

(۳۴۱۴) اندر آن باغ او چوآمد پیش پیش دید در وَی جمله فرزندانِ خویش

چون آن زن به اندرون آن باغ درآمد و قدم به قدم در آن پیش رفت همهٔ فرزندان خود را در آنجا یافت. [مصراع دوم ناظر است به قسمتی از آیهٔ ۲۱ سورهٔ طور: وَالَّذینَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّیَّتُهُمْ بِإیمانٍ اَلْحَقْنابِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ ما اَلَتْناهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَیْءٍ... «و آنان که ایمان آوردند و فرزندانشان به پیروی از آنان ایمان اختیار کردند، آن فرزندان را به ایشان می‌رسانیم و از (پاداشِ) کردارشان نمی‌کاهیم...» جمعی از مفسّران مانند طَبْرِسی اطفالِ صغار را نیز مشمول همین حکم دانسته‌اند[۴].»]

---

۱. چاشتْ‌خورد: صبحانه، در اینجا رزق و انعام الهی مورد نظر است.

۲. اِلْتِجا: پناه جُستن، پناه بردن.

۳. انقروی، معنی اخیر را برگزیده است.

۴. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۱۶۵.

گفت: از من گُم شد، از تو گُم نشد　　بی دوچشمِ غیب، کس مردم نشد (۳۴۱۵)

آن زنِ پاکدامن گفت: پروردگارا فرزندانم از دست من رفتند و فانی شدند، امّا در نزد تو باقی و محفوظ ماندند. هرکس دو چشمِ غیب‌بین نداشته باشد، واقعاً انسان نیست. [یعنی هرکس جهان ماورای محسوسات را نشناسد، حقّاً که به مرتبهٔ انسانی نرسیده، بلکه هنوز در حیوانیت دست و پا می‌زند.]

تو نکردی فصد[1] و، از بینی دوید　　خونِ افزون، تا ز تب جانت رهید (۳۴۱۶)

تو چون خون زائد بدنت را بوسیلهٔ رگ زدن و حجامت دفع نکردی پس به ناچار خونِ زیادی از بینی‌ات جاری شد تا از تب و بیماری نجات یابی. [بنابراین ای کسی که به ریاضت اختیاری تن نمی‌دهی، ناچار ریاضت اجباری تو را فرومی‌گیرد. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۹۶) همین دفتر.]

مغزِ هر میوه بِهْ است از پوستش　　پوست دان تن را و، مغز آن دوستش (۳۴۱۷)

مسلّماً مغز هر میوه‌ای بهتر از پوستِ آن است. تو جسم را به منزلهٔ پوست بدان و روح را به منزلهٔ مغز.

مغزِ نغزی دارد آخِر آدمی　　یک دَمی آن را طلب، گر ز آن دَمی (۳۴۱۸)

خلاصهٔ کلام اینکه انسان مغزِ لطیفی دارد. اگر از نفحهٔ الهی برخورداری، یک لحظه هم که شده آن مغز را طلب کن.

درآمدنِ حمزه رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ در جنگ، بی‌زره

اندر آخِر حمزه چون در صف شدی　　بی‌زره سرمست در غَزْو آمدی (۳۴۱۹)

حضرت حمزه(ع) در اواخر دورانِ حیات خود، بدون زِرِه به آوردگاهِ پیکار می‌رفت و

---

۱. فَصْد: به معنی رگ زدن و خونِ زائد بدن را دفع کردن است. اطبّای قدیم برخی از بیماری‌ها نظیر عرق‌النسا (= سیاتیک) را بدین وسیله درمان می‌کرده‌اند و آن را یکی از طرق حفظ صحّت می‌دانسته‌اند. (ر.ک. خفی علایی، ص ۶۰)

سرمست از بادهٔ عشقِ الهی می‌رزمید. [حمزةبن عبدالمطلب بن‌هاشم، با کُنیهٔ ابویَعْلی و ابوعِمارة(نام دو پسر او یعلی و عمارة بود.) و با لقب سیّدالشهداء، عموی رسول‌اللّٰه(ص) بود. به‌سال دوّم بعثت به اسلام گروید و با اسلام آوردن او، مسلمانان در آن شرایط پُرخوف و خطر پشت گرم شدند؛ چه او مردی شجاع و با تدبیر بود و بر قریش نفوذی بی‌چون و چرا داشت. او نخستین پرچمدار رسول خدا بود و یکی از مهاجران به مدینه. نشان او در جنگ، پرِ شترمرغ بود که بر سینه‌اش می‌آویخت. در جنگِ بَدْر با دو شمشیر می‌رزمید و سرانجام در غزوهٔ اُحُد به سال سوّم هجری در سنّ ۵۸ سالگی به شهادت رسید و خاک‌جایِ او در مدینه است[۱]. امّا اینکه او در اواخر دوران حیات خود بدون زِرِه به میدان جنگ می‌رفته در مأخذی یافت نشد[۲]. و این از اسلوبِ بیانی مولاناست که گاه با ذهن خلّاقِ خود، حوادثی می‌آفریند و یا شخصیت‌های حکایات خود را تبدیل می‌کند، چه مقصودِ او القای مقاصد است و نه نقّالی و یا تاریخ‌نگاری. به هر تقدیر پیام اصلی این حکایت، کوچک شمردنِ مرگِ ظاهری است در مقابل شوق به لقای حضرت حق‌تعالی. و این یکی از اصول بنیادینِ مکتب مولاناست.]

(۳۴۲۰) سینه باز و، تن برهنه، پیش پیش درفکندی درصفِ شمشیر،خویش

حضرت حمزه در حالی که سینه و تنش عریان بود، خود را در میانِ صفوف شمشیر زن می‌افکند.

(۳۴۲۱) خلق پُرسیدند کِای عمِّ رسول ای هُژَبرِ[۳] صفْ‌شکن، شاهِ فُحول[۴]

مردم از او پرسیدند: ای عموی حضرت رسول(ص)، ای شیرِ صفْ‌شکن، ای شاه و سرور دلیران و نامداران.

(۳۴۲۲) نه تو لاتُلْقُوا بِأَیْدیکُمْ اِلیٰ تَهْلُکَه خواندی ز پیغامِ خدا؟

مگر تو این پیام الهی را نشنیده‌ای که: خود را با دستِ خود به هلاکت میفکنید؟ [اشاره

---

۱. ر.ک. اسدالغابة،ج ۲،ص ۴۶، سیرت رسول اللّٰه، ص ۲۶۲.

۲. تاریخ ابن اثیر، طبری، یعقوبی، مسعودی، طبقات ابن‌سعد را دیدم امّا چنین مطلبی را دربارهٔ حضرت حمزه(ع) نیافتم. نظیر این مطلب را دربارهٔ حضرت علی(ع) نیز گفته‌اند.

۳. هُژَبر: شیر بیشه.

۴. فُحُول: دلیران. جمع فَحْل.

به آیهٔ ۱۹۴ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۳۹۳۰) دفتر اوّل آمده است.]

(۳۴۲۳) پس چرا تو خویش را در تَهْلکه می‌درانـدازی چـنین در مـعرکه؟

اگر این آیه را شنیده‌ای پس چرا خود را در آوردگاه به هلاکت می‌افکنی؟

(۳۴۲۴) چون‌جوان‌بودیّ‌و،زفت[۱]و سخت‌زِه[۲] تو نمی‌رفتی سویِ صف بی‌زره؟

آن روزها که جوان بودی و قوی‌بُنیه و تیراندازی ماهر، چرا بی‌زره به جنگ نمی‌رفتی؟

(۳۴۲۵) چون شدی پیر و ضعیف و مُنْحَنی پـرده‌هایِ[۳] لاأُبـالی مـی‌زنی؟

حالا که سالخورده و ناتوان و خمیده قامت شده‌ای، نغمه‌های بی‌باکی ساز می‌کنی؟

(۳۴۲۶) لاأُبـالی‌وار بـا تـیغِ و سِـنان[۴] می‌نمایی دار و گیر[۵] و امـتحان؟

بی‌باکانه با شمشیر و سرنیزه وارد معرکهٔ جنگ می‌شوی و دلاوری خود را می‌آزمایی؟

(۳۴۲۷) تـیغ، حـرمت مـی‌ندارد پـیر را کَـی بُـوَد تـمییز تـیغ و تـیر را؟

شمشیر، احترامِ سالخوردگان را نگه نمی‌دارد. یعنی شمشیر بر هر که فرود آید می‌بُرد و دیگر کار به این ندارد که او پیر است و یا جوان. شـمشیر و تـیر چگـونه مـمکن است قـوّهٔ تشخیص داشته باشد؟ یعنی پیش خود بگوید حالا که این آدم، پیر و نـاتوان است مـن او را زخمی نمی‌کنم.

(۳۴۲۸) زین نَسَـق غـمخوارگـانِ بـی‌خبر پـند مـی‌دادنـد او را از غِـیَر

بدین ترتیب آن کسانی که از روی نادانی برای حمزه دلسوزی می‌کردند با حرارت و غیرت تمام او را نصیحت می‌کردند.

---

۱. زَفْت: درشت، ستبر، فربه.

۲. سَخْت زِه: سخت کمان، جوانی که زهِ کمانش سخت کشیده شود، کنایه از پرقوّت بودن.

۳. پَرْده: ر.ک. شرح بیت(۱۱) دفتر اوّل.

۴. سِنـان: سرنیـزه. جمـعِ آن: اَسِنَّة.

۵. دار و گیر: مقلوبِ گیر و دار به معنی رزم، معرکه.

جوابِ حمزه، مر خلق را

(۳۴۲۹) گفت حمزه: چونکه بودم من جوان مرگ می‌دیدم، وداعِ این جهان

حضرت حمزه(ع) به آن دلسوزانِ بی‌خبر جواب داد: من وقتی که جوان بودم، کوچیدن از این جهان را مرگ و نیستی حساب می‌کردم. [«جوان» در اینجا به خام‌اندیشی و ناپختگی روحی و فکری نیز اشارت دارد. یعنی ناپختگان و خام‌اندیشان، مرگِ جسم را نیستی و فنای مطلق محسوب می‌دارند.]

(۳۴۳۰) سویِ مُردن،کس‌به‌رغبت‌کَی رود؟ پیشِ اژدرها، برهنه کَی شود؟

چه کسی حاضر است که با میل خود به سوی مرگ گام بردارد؟ و چه کسی حاضر است که بدونِ زرهٔ جنگی و ساز و برگ با اژدها مقابله کند؟

(۳۴۳۱) لیک از نورِ مُحَمَّد من کنون نیستم این شهرِ فانی را زبون

امّا من به برکتِ پرتوِ انوار محمّدی دیگر اسیر و مقهورِ این جهان ناپایدار نیستم.

(۳۴۳۲) از برونِ حِسّ، لشکرگاهِ شاه پُر همی‌بینم ز نورِ حق، سپاه

من در آن سوی حواسّ ظاهری، لشکرگاهِ الهی را پر از سپاهِ نور حق می‌بینم.

(۳۴۳۳) خیمه در خیمه، طناب اندر طناب شکرِ آنکه کرد بیدارم ز خواب

چادرها به هم پیوسته و طناب‌ها به هم گره خورده است. خدا را سپاس می‌گویم که مرا از خواب غفلت بیدار کرد.

(۳۴۳۴) آنکه‌مردن، پیشِ چشمش تَهْلُکه‌ست اَمرِ لاتُلْقُوا[1] بگیرد او به دست

آن کسی که مرگِ جسمانی را هلاکت مطلق و نیستی کامل حساب می‌کند، آیهٔ لاتُلْقُوا را دستاویز خود می‌سازد. [یعنی می‌گوید: من که از مرگ و پیکار در راه حق می‌ترسم، هیچ

---

۱. لاتُلْقُوا: فعل نهی از باب اِفعال یعنی میفکنید، نیندازید. اشاره به آیهٔ ۱۹۴ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۳۹۳۰) دفتر اوّل آمده است.

تقصیری ندارم، چون خدا دستور داده است که خود را به هلاکت نیندازید.]

وآنکه مُردن پیشِ او شد فتحِ باب　　سارِعُوا آید مَر او را در خِطاب　　(۳۴۳۵)

و امّا کسی که مرگِ جسمانی در نظرش باعث گشوده شدن درِ معرفت است، مشمول خطابِ «بشتابید» است. [«سارِعُوا» فعل امر حاضر باب مفاعله اشاره دارد به آیهٔ ۱۳۳ سورهٔ آل‌عمران: وَ سارِعُوا اِلیٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَاالسَّمٰواتُ وَالْاَرْضُ اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِینَ. «و بشتابید به سویِ آمرزشی از پروردگارتان و به سوی بهشتی که فراخنای آن به اندازهٔ فراخنای آسمان‌ها و زمین است که برای پرواپیشگان فراهم آمده است.» منظور بیان عظمت بهشت است، و الّا آن جهان را نمی‌توان با کلِّ جهان محسوس مقایسه کرد. ابن‌عباس و جمعی از مفسران در این باب اقوالی آورده‌اند[۱]. «فتحِ باب» به معنی گشودن درِ معارف و مکاشفات ربّانی است، چنانکه در بیت (۱۳۹۹) دفتر اوّل نیز آمده است.]

اَلْحَذَر ای مرگْ‌بینان، بارِعُوا[۲]　　اَلْعَجَل ای حَشْربینان، سارِعُوا　　(۳۴۳۶)

ای کسانی که مرگِ جسمانی را نیستیِ کامل و هلاکتِ شامل به شمار می‌آورید، در رسیدن به رحمت و مغفرت الهی بر یکدیگر برتری بجویید. ای کسانی که رستاخیز را دیده‌اید، عجله کنید، شتاب کنید.

اَلصَّلا[۳] ای لطف‌بینان، اِفْرَحُوا　　اَلْبَلا ای قهربینان، اِتْرَحُوا　　(۳۴۳۷)

ضیافت در پیش است، ای کسانی که مرگِ جسمانی را لطف حق می‌شمرید، شادی کنید. بلا در پیش است ای کسانی که مرگِ جسمانی را قهر و عذاب می‌بینید، غمگین شوید.

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۲، ص ۵۰۴.

۲. بارِعُوا: برتری بجویید، پیش‌دستی کنید. از «بَراعَة» به معنی برتری یافتن و تفوّق جُستن است. مولانا «بَرَعَ» را به باب مفاعله برده است که معمولاً این فعل به باب مفاعله نمی‌رود مگر شاذّاً.

۳. اَلصَّلا: صَلا در عربی به معنی آتش است. در میان عرب قدیم، آتش افروختن به نشانِ دعوت به مهمانی و اعلام حوادث مرسوم بوده است. عرب بر سر پشته‌ها و بلندی‌ها آتش می‌افروخت تا اگر گرسنه و یا راه‌گم‌کرده‌ای خواهان طعام است با علامت آتش بر سر سفره حاضر شود. بدان «نارُالضِّیافة» هم گویند.

(۳۴۳۸) هر که یوسف دید، جان کردش فِدیٰ هر که گُرگش دید، برگشت از هُدیٰ

هر کس مرگ جسمانی را مانند حضرت یوسف(ع) زیبا مشاهده کند، جان فدا می‌کند.و هر کس که مرگ جسمانی را مانند گُرگ، ترس‌آور ببیند از راه هدایت منحرف می‌شود.

(۳۴۳۹) مرگِ هر یک ای پسر همرنگِ اوست پیشِ دشمن، دشمن و، بر دوست، دوست

ای پسر، مرگِ هر کسی، همرنگِ شخصیت و هویّتِ روحی اوست. مرگ در نظر دشمنان حقیقت، دشمن است. یعنی امری بس منفور و سهمناک است. امّا همین مرگ در نظر دوستان حقیقت، دوست است، یعنی امری محبوب و زیباست.

(۳۴۴۰) پیشِ تُرک، آیینه را خوش‌رنگی است پیشِ زنگی، آینه هم زنگی است

برای مثال، در نظر تُرک یعنی در نظر آدم سفید پوستِ زیبارو، آینه خوش رنگ و زیباست. امّا در نظر آدم سیاه‌پوستِ زشت‌رو، آینه نیز سیاه و زشت است.

(۳۴۴۱) آنکه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار آن ز خود ترسانی ای جان، هوش‌دار

ای جان، تو که از مرگ می‌ترسی و می‌گریزی اگر خوب اندیشه کنی می‌بینی که سببش اینست که تو از خودت می‌ترسی. [مرگ در مَثَل مانند آینهٔ صاف است که بی‌هیچ غَرَض و مرضی تو را در خود، نشان می‌دهد. اگر مرگ را زشت می‌شمری، علتش اینست که روح و هویت باطنی تو زشت است. بنابراین در اصل تو از خودت فرار می‌کنی نه از مرگ. زیرا مرگ چیزی جز یک تحوّلِ متکامل در جهان هستی نیست.]

(۳۴۴۲) رویِ زشت توست نه رخسارِ مرگ جانِ تو همچون درخت و، مرگ، بَرْگ

چیزی که از آن می‌ترسی، در واقع روح و هویّت باطنی توست و الاّ چهرهٔ مرگ ترسناک نیست. به عنوان مثال، هویّت باطنی تو مانند درخت است و مرگ، برگ‌های آن است. یعنی مرگ، ثمرهٔ شخصیت و هویت توست. [اگر باطنی زشت و ترسناک داری، مرگ نیز برای تو زشت و ترسناک می‌شود. الحق والانصاف که مولانا در این ابیات، هنگامه‌ای کرده است. زهی به این نابغهٔ روانشناس. باز می‌گوید:]

از تو رُسته‌ست، ار نکوی است ار بداست ناخوش و خوش، هر ضمیرت از خوداست (۳۴۴۳)

چه خوب و چه بد از تو روییده و پدیده آمده است. و هرگونه اندیشه و حالی که در ضمیرت پدیدار شده چه خوب و چه بد از خودِ تو سرچشمه گرفته است. [رجوع شود به **تجسّم ملکوتی اعمال** در شرح بیت (۲۷۹۱) و **معاد جسمانی** در شرح بیت (۱۷۶۸) همین دفتر.]

گر به‌خاری خسته‌یی، خود کِشته‌ای ور حریر و قَزْ[1]دَری خود رشته‌ای (۳۴۴۴)

برای مثال، اگر خاری، تنِ تو را زخمی کند، تو آن خار را کاشته‌ای. و اگر جامهٔ حریر و ابریشم به تن کنی و یا در آن بیآرامی باز خودِ تو آن را بافته و فراهم آورده‌ای. [در این بیت «خار» کنایه از کیفر اعمال بد و «حریر و ابریشم» کنایه از نتایج احوال و افکار نیک است. مولانا در چند بیت اخیر بیان کرد که انسان مسئول اعمال خود است و این انسان است که با انتخاب خود، هویتِ خود را می‌سازد.]

دان که نبود فعل، همرنگِ جزا هیچ خدمت نیست همرنگِ عطا (۳۴۴۵)

امّا این نکته را هم بدان که پاداش و کیفر عمل، همجنس و همسنخ خودِ آن عمل نیست، چنانکه هیچ کاری همجنسِ مزدی که در مقابلش پرداخت می‌شود نیست. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی می‌گوید کیفر و یا پاداش عمل، هرچند همجنس آن عمل نیست، ولی نتیجه و حاصل آن عمل است.]

مزدِ مُزدوران نمی‌مانَد به کار کآن عَرَض، وین جوهر است و، پایدار (۳۴۴۶)

مثال دیگر، دستمزدِ کارگران مشابه و یا همجنسِ کارشان نیست. زیرا دستمزد؛ عَرَض است، امّا کار، جوهر است. [شرح جوهر و عَرَض در بیت (۹۶۴ ـ ۹۴۶) دفتر دوّم آمده است.]

آنهمه سختیّ و زور است و عرق وین همه سیم است و زرّ است و طَبَق (۳۴۴۷)

کار و تلاش سراسر، سختی و زور زدن و عرق ریختن است؛ در مقابل این همه کار و

---

۱. قَزْ: ابریشم، پرنیان. تشدید «ز» بنا به ضرورت شعری حذف شده است. جمع آن قُزوز است.

تلاش، دستمزد آن نقره و طلا و طبق است. یعنی نعمتی است که روی طبق نهاده می‌شود. [مصراع اول ذکر ملزوم و ارادهٔ لازم است و در مصراع دوّم، ذکر محلّ و ارادهٔ حالّ است[۱].]

(۳۴۴۸) گر تو را آید ز جایی تهمتی کرد مظلومت دعا در مِحْنَتی

مثال دیگر، اگر تو را در جایی به جرمی متهم کنند، بدان که یک ستمدیده به خاطر رنجی که از تو دیده تو را نفرین کرده است.

(۳۴۴۹) تو همی گویی که من آزاده‌ام بر کسی من تهمتی ننهاده‌ام

امّا تو پیش خود می‌گویی: من که فردی جوانمردم و جرمی مرتکب نشده‌ام و تا به حال به کسی تهمتی نزده‌ام.

(۳۴۵۰) تو گناهی کرده‌یی شکلِ دگر دانه کشتی، دانه کَی مانَد به بر؟

هرچند که تو تاکنون به کسی تهمت نزده‌ای، امّا قبلاً جرمِ دیگری مرتکب شده‌ای. مثلاً دانه‌ای را کاشته‌ای، دانه کی مانند میوه و محصول آن است؟ یعنی همانطور که ثمرهٔ بذر مانند خود بذر نیست، سزای عمل نیز همجنس خود عمل نیست.

(۳۴۵۱) او زنا کرد و، جزا صد چوب بود گوید او من کَی زدم کس را به عود[۲]

مثال دیگر، کسی زنا می‌کند، او را می‌گیرند و به حکم قانون شرع، صد ضربهٔ چوب (تازیانه) می‌زنند. آن زناکار می‌گوید: من کی به کسی چوب زده‌ام که حالا باید چوب بخورم؟ [مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۲ سورهٔ نور: اَلزّانِیَةُ وَالزّانی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِأَةَ جَلْدَةً... «به هر یک از زن و مرد زناکار صد تازیانه بزنید...»]

(۳۴۵۲) نه جزایِ آن زنا بود این بلا؟ چوب کَی مانَد زنا را در خلا؟

آیا این بلا کیفر آن زنا نیست؟ مسلّماً کیفر آن است، امّا چوبِ کیفر چه شباهتی با عملِ

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۳۲۴.
۲. عُود: چوب.

زِنا دارد که در خلوت انجام شده است؟ مسلّماً هیچ شباهتی با هم ندارند.

مار، کی مانَد عصا را ای کلیم؟ درد، کَی مانَد دوا را ای حکیم؟ (۳۴۵۳)

مثال دیگر، ای موسای کلیم‌اللّه، مار چه شباهتی به عصا دارد؟ ای حکیم، درد چه شباهتی به درمان دارد؟ [اکبرآبادی می‌گوید: هر دو مصراعِ این بیت، تمثیل مصراع دوّم بیت قبل است؛ لیکن مصراع اوّل، تمثیلِ تام و مصراع دوّم، تمثیل ناقص‌است، زیرا مقصود آن است که همان زنا به‌صورت چوب درآمده با آنکه مثل آن نیست؛ چنانکه عصای موسی به صورت مار پدیدار شده است[۱].]

تو به جایِ آن عصا، آبِ منی چون بیفگندی، شد آن شخصِ سَنیّ (۳۴۵۴)

امّا تو به جای آن عصا، آب نطفه‌ات را در رَحِم زنی می‌افکنی و آن آب به انسانی والا مبدّل می‌شود. [یعنی نباید معجزهٔ حضرت موسی و سایر انبیاء را انکار کنی چه اگر با دیدهٔ ژرف بنگری می‌بینی که کار و بار انسان نیز سراسر اعجاز و اعجاب است، قطره‌های نطفهٔ تو نیز همچون عصایی است که در زمینِ زهدان می‌افکنی و از آن، انسانی پدید می‌آید با خصوصیاتی برتر و عالی‌تر از خلقت اژدها. هستی سراسر معجزه است. امّا امان از دیدِ عادتی!]

یار شد یا مار شد آن آبِ تو زآن عصا چون است این اِعجابِ تو؟ (۳۴۵۵)

آب نطفهٔ تو پس از تولّد، یا به دوستی محبوب مبدّل می‌شود و یا به دشمنی خطرناک. پس با این مقدّمه، چرا تو از اینکه آن عصا به اژدها مبدّل شده و حیات پیدا کرده است تعجّب می‌کنی؟ [این منظور را نیز می‌توان از مصراع اوّل استنباط کرد: نطفهٔ تو به فرزند تو مبدّل می‌شود که یاور توست و برای بسیاری دیگر دشمن.]

هیچ مانَد آب آن فرزند را؟ هیچ مانَد نیشکر مر قند را؟ (۳۴۵۶)

آیا اصلاً آب نطفه، شباهتی به فرزند تو دارد؟ مسلّماً شباهتی ندارد. آیا اصلاً نیشکر

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۴۱.

شباهتی به قند دارد؟ مسلّماً شباهتی ندارد در حالی که قند از نیشکر پدید آمده‌است. [تا اینجا مولانا با چند مثالِ روشن، بیان کرد که عمل و نتیجه‌ای که از آن عمل حاصل می‌شود، هرچند بظاهر همجنس و همتای یکدگر نیستند، امّا میان آن دو ارتباطی دقیق و محکم برقرار است.]

(۳۴۵۷) چون سجودی یا رکوعی مرد کِشت شد در آن عالم سجودِ او بهشت

مثال دیگر، هرگاه انسان، دانهٔ سجده و یا رکوعی را در زمین قلب و روح خود بکارد، در جهانِ دیگر، آن سجده و رکوع به بهشتی مبدّل می‌گردد. [مولانا از این بیت تا بیت (۳۴۸۱) مجدداً مسألهٔ **تجسّم ملکوتی اعمال** را مطرح می‌کند و پرده‌های دیگری از آن برمی‌دارد و قولِ محکم و سدیدِ حکمت متعالیهٔ صدرایی در باب **تجسّم اعمال** و **معادِ جسمانی** با این ابیات سازوار است. رجوع شود به شرح بیت(۱۷۶۸) و (۲۷۹۱) همین دفتر. بیت فوق اشاره است به حدیث: **اَکْثِرُوا مِنْ غِراسِ الْجَنَّةِ. قالُوا: وَ ما غِراسُ الْجَنَّةِ یا رَسُولَاللّهِ؟ قالَ: اَلتَّسْبیحُ وَالتَّهْلیلُ**[۱]. «پیامبر(ص) فرمود: نهال بهشت را بیشتر بنشانید. گفتند: ای رسول خدا، نهال نشاندن بهشت دیگر چیست؟ فرمود: نیایش و ذکر **لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰه**.]

(۳۴۵۸) چونکه پَرّید از دهانَش حمدِ حق مرغِ جَنَّت ساختش ربُّ‌الْفَلَق[۲]

همینکه از دهان کسی، ستایش حق پدیدار شود، پروردگارِ آفریدگان (یا پروردگار بامدادان)، آن ستایش را در بهشت به مرغ بهشتی تبدیل می‌کند. [اشاره است به حدیث: **مَنْ قالَ لا اِلٰهَ اِلَّااللّهُ خَلَقَ اللّهُ مِنْ کُلِّ کَلِمَةٍ مِنْها طَیْراً مِنْقارُهُ مِنْ ذَهَبٍ وَ ریشِهِ مِنْ مَرْجانٍ**[۳]. «هر که ذکر **لا اِلٰهَ اِلَّااللّٰه** گوید، خداوند از هر یک از کلماتِ آن، پرنده‌ای می‌آفریند با منقاری زرّین و پَری مرجانین.»]

(۳۴۵۹) حمد و تسبیحت نمانَد مرغ را گرچه نطفهٔ مرغ با دست و هوا

حمد و نیایش تو، هیچ شباهتی به پرنده ندارد، هر چند نطفهٔ پرندگان، باد و هواست. [به اعتقاد قدما، پرندگان به هنگام آمیزش از طریق باد و هوا باردار می‌شوند. یعنی پرندهٔ نر به

---

۱. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۳۲۷.
۲. **رَبُّ‌الْفَلَق**: پروردگار آفریدگان، پروردگار بامدادان. مقتبس از سورهٔ **فَلَق**.
۳. **احادیث مثنوی**، ص ۸.

ماده هوا می‌دمد و او را آبستن می‌کند[۱]. این عقیدهٔ عامیانهٔ قدیمی را به حکمای یونان نسبت داده‌اند. امّا منظور بیت: آن کسی که زبانش به حمد و نیایش حق مشغول است، با نَفَسِ خود یعنی با حمد و ثنای خود در بهشت، پرندگان بهشتی خلق می‌کند (به شرح بیت قبل دقت شود)، چنانکه پرندگانِ دنیای طبیعت نیز (به زعم قدما) با دمیدنِ نَفَس و القای هوا خلق می‌شوند. مولانا بدین ترتیب از یک عقیدهٔ عامیانهٔ قدیمی، نتیجه‌ای عارفانه می‌گیرد.]

چون‌ز دستت رُست ایثار و زکات گشت‌این‌دست آن‌طرف،نخل‌ونبات (۳۴۶۰)

هرگاه با دستِ همّت و بخششت، بذلِ مال کردی و زکاتی دادی، بدان که همین دست در آن جهان به نخل و درخت تبدیل می‌شود. [منظور از «این دست» ایثار و زکات است که در مصراع اوّل آمده است. و این تعبیر از قبیل ذکر محلّ و ارادهٔ حالّ و یا ذکر سبب و ارادهٔ مسبّب است[۲].]

آبِ صبرت، جویِ آبِ خُلد شد جویِ شیرِ خُلد، مهرِ توست و وُدّ (۳۴۶۱)

از اینجا به بعد مولانا شروع می‌کند به بیان تجسّم ملکوتی اعمال و می‌فرماید: آبِ صبر و استقامت تو در طاعت و عبادت و تحمّل بلا، به جویبار بهشتی مبدّل می‌شود. جوی شیر که در بهشت جاری است، همان مهر و محبّت تو با خدا و خلق است. [مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۱۵ سورهٔ **محمّد** که توضیح آن در شرح بیت (۱۵۸۳) دفتر اوّل آمده است.]

ذوقِ طاعت گشت جویِ انگبین مستی و شوقِ تو جویِ خَمر بین (۳۴۶۲)

ذوق طاعت و عبادت تو به جویبار عسل مبدّل می‌شود و مستی و شوق تو به جویبار شرابِ طهور تبدیل می‌گردد. [این بیت نیز اشاره دارد به آیهٔ ۱۵ سورهٔ **محمّد**. به شرح بیت (۱۵۸۳) دفتر اوّل رجوع شود.]

این سبب‌ها، آن اثرها را نماند کس‌نداند چونش جای آن نشاند؟ (۳۴۶۳)

این سبب‌ها یعنی طاعات و عبادات هیچ شباهتی با آن نتایج و آثار یعنی جویبار شیر

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص۱۳۲۷.
۲. ر.ک. پیشین، ص۱۳۲۸.

و انگبین ندارد؛ و کسی نمی‌داند که حق‌تعالی چگونه این سبب‌ها یعنی طاعات را به آن آثار مبدّل کرده است؟

(۳۴۶۴) این سببها چون به فرمانِ تو بود چار جُو هم مر تو را فرمان نمود

از آنرو که این سبب‌ها در دنیا تحت فرمان تو بودند پس‌آن چهار جوی نیز در آن جهان مطیع تو خواهند بود.

(۳۴۶۵) هر طرف خواهی، روانش می‌کنی آن صفت چون بُد، چنانش می‌کنی

آن چهار جوی بهشت را هر طرف که بخواهی می‌توانی روان کنی و در دنیا آن صفت هر طور که بوده، آن اثر را نیز همانطور خواهی کرد. [در برخی از تفاسیر قرآن کریم در باب نهرهای بهشتی گفته‌اند که در آنجا نهرها به ارادهٔ بهشتیان جاری می‌شود و به ارادهٔ آنان تغییر مسیر می‌دهد.]

(۳۴۶۶) چون منیِّ تو که در فرمانِ توست نسلِ آن در امرِ تو آیند چُست

همانطور که آب نطفهٔ تو تحت فرمان توست، نسل آن نیز بعد از تولّد سریعاً منقاد تو می‌شوند. [از طریق توارث طبیعی، خُلق و خوی تو را دنبال می‌کنند.]

(۳۴۶۷) می‌دود بر امرِ تو فرزندِ تو که: منم جزوت که کردی‌اش گرو

فرزند تو طبق میل و ارادهٔ تو رفتار می‌کند و می‌گوید: من پاره‌ای از تو هستم که تو مرا در رحمِ مادرم به ودیعت نهادی.

(۳۴۶۸) آن صفت در امرِ تو بود این جهان هم در امرِ توست آن جوها روان

در این جهان، اوصاف پسندیده در فرمان تو بود. پس جویباران بهشتی که از آن صفات پدید آمده در تحت فرمان توست.

(۳۴۶۹) آن درختان مر تو را فرمان برند کآن درختان از صفاتت با بَرند

درختان بهشتی، مطیع میل و ارادهٔ تو هستند، زیرا آن درختان از صفات تو پدید آمده و

پُربار شده‌اند. [مصراع اوّل ناظر است به قسمتی از آیهٔ ۱۴ سورهٔ انسان: ... وَ ذُلِّلَتْ قُطُوفُها تَذْلیلاً. «... چیدن میوه‌های آن درختان بسی آسان است.» زیرا «قِطْف» به معنی میوهٔ چیده شده و جمع آن قُطوف است. مصدر آن قَطْف (= چیدن میوه) است. این معنا در آیهٔ ۲۳ سورهٔ حاقه نیز آمده است.]

چون به امرِ توست اینجا این صفات پس در امرِ توست آنجا آن جَزات (۳۴۷۰)

چون صفات پسندیده در این جهان تحت فرمان توست، پس در آن جهان نیز پاداش‌هایت تحت فرمان تو قرار خواهد داشت. [به مصداقِ اَلدُّنْیا مَزْرَعَةُ الْآخِرَة در همین جهان در عرصهٔ مکارمِ اخلاقی کوشا باش که در آن جهان، همین اوصاف به صورت باغ و راغ و نعیم پایدار تمثّل می‌یابد.]

چون ز دستت زخم بر مظلوم رُست آن درختی گشت، ازو زَقُّوم رُست (۳۴۷۱)

مولانا ابتدا تجسّم ملکوتی اعمال را در جنبهٔ حسنات بیان داشت و اینک آن را در جنبهٔ سیئآت و اوصاف نکوهیده تشریح می‌کند و می‌فرماید: اگر با دستت بر مظلومی زخمی وارد آوردی، یعنی او را تحت ستم خود قرار دادی، بدان که همان ستمِ تو در جهنم به درختی مبدّل می‌شود که از آن زقّوم می‌روید. [در سه آیهٔ قرآنی نام زقّوم آمده است. یکی در آیهٔ ۶۲ سورهٔ صافّات و دیگری در آیهٔ ۴۳ سورهٔ دخان و سوّمی در آیهٔ ۵۲ سورهٔ واقعه. زَقُّوم از زَقْم مشتق شده و زَقْم به معنی فرو بُردن لقمهٔ غذا با کراهت و مشقّت است؛ به گفتهٔ طَبْرِسی زقّوم نام گیاهی تلخ و بدبوست که برگ‌های کوچکی دارد و در سرزمین تهامه می‌روید[1]. از آیاتِ فوق برمی‌آید که زَقّوم، درختی است که در ژرفای دوزخ می‌روید و طعام گُنه‌کاران است. امّا اینکه حقیقت آن چیست و چگونه است بر ما روشن نیست، همین قدر می‌دانیم که نوعی عذاب برای دوزخیان است.]

چون ز خشم، آتش تو در دل‌ها زدی مایهٔ نارِ جَهَنّم آمدی (۳۴۷۲)

از آنجا که تو از روی خشم، دل‌های مردم را به آتش کشیده‌ای، پس همان آتش خشم تو،

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج۸، ص ۴۴۵.

مایهٔ شعله‌ور شدن آتش دوزخ خواهد شد. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۲۴ سورهٔ بقره آمده است که: ...فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتی وَقُودُهَا النّاسُ وَالْحِجارَة. «... بترسید از آتشی‌که آتشگیرهٔ آن مردم‌اند و بُت‌ها.»]

(۳۴۷۳) آتشت اینجا چو آدم‌سوز بود آنچه از وَی زاد، مرد افروز بود

آتشی که تو در این جهان افروختی و مردم را بدان آتش سوزاندی، هرآنچه از آن آتش پدید آمد، دل‌های مردم را سوزاند.

(۳۴۷۴) آتشِ تو، قصدِ مردم می‌کند نار کز وی زاد، بر مردم زند

آتش خشم و صفات ناپسند تو، مردم را مورد آسیب قرار می‌دهد. پس آتشی که از این صفات، پدید می‌آید نیز به مردم صدمه می‌زند.

(۳۴۷۵) آن سخن‌هایِ چو مار و کژدمت مار و کژدم گشت و می‌گیرد دُمت

سخنان گزنده‌ات که مانند مار و عقرب است، در روز رستاخیز به صورت مار و عقرب تمثّل می‌یابد و گرفتارت می‌کند. [آتش خشم تو، مردم را می‌آزارد و سخنان گزنده‌ات، این و آن را نیش می‌زند، بدان که همهٔ خصائل زشت تو در روحت راسخ و ثابت می‌گردد و در روز رستاخیز ظهور می‌یابد. مانند تصاویری که در فیلم ثبت می‌شود و سپس در عکاسخانه ظاهر می‌گردد. چنانکه ملاصدرا که انصافاً در بیان موضوعات مربوط به قیامت، حق مطلب را بخوبی ادا کرده می‌گوید: هرگاه خشم که انفعالی نفسانی است، در خارج تحقّق عینی یابد و به صورت آتش متمثّل شود جای تعجّب نیست. و همچنین‌اگر اغراض‌نفسانی در روز رستاخیز به صورت مار و کژدم ظهور پیدا کند باز جایِ شگفتی ندارد، زیرا هر صورت نفسانی و ملکهٔ راسخه انسان در خارج، تحقّق عینی می‌یابد[1]. بیان ملاصدرا در این باب از نظر مفهوم، نزدیکترین کلام به سخنان مولاناست.]

(۳۴۷۶) اولیا را داشتی در انتظار انتظارِ رستخیزت گشت یار

تو اولیای خدا را در دنیا منتظر کردی. یعنی آنها تو را به راه راست دعوت می‌کردند و

---

۱. ر.ک. رسالهٔ عرشیه، ص ۶۴.

تو هی امروز و فردا می‌کردی. پس عدم وفا به وعده‌ات موجب انتظار مرگبار روز رستاخیز می‌شود. یعنی حالا که به راه آنان نرفتی و امروز و فردا کردی، روز رستاخیز با عذاب‌های جانکاهش در انتظار توست.

وعدهٔ فردا و پس فردایِ تو　　انتظارِ حشرت آمد، وایِ تو　　(۳۴۷۷)

اولیای خدا دائماً تو را به حق می‌خوانند، امّا تو وعدهٔ امروز و فردا می‌دهی. همین خلف وعده‌هایت سبب شده که روز رستاخیز با عذاب‌های دردناکش در انتظار تو باشد. پس وای به حالت.

منتظر مانی در آن روزِ دراز　　در حساب و، آفتابِ جانگداز　　(۳۴۷۸)

در آن روز طولانی در زیر آفتابِ سوزان منتظر می‌مانی که به اعمالت رسیدگی شود. [«روزِ دراز» اشاره است به ایام قیامت که به نقل قرآن کریم، یک روز آن مطابق هزار سال و برخی از روزهای آن برابر پنجاه هزار سال دنیایی است. (رجوع شود به آیهٔ ۵ سورهٔ سجده و آیهٔ ۴ سورهٔ معارج. برخی از مفسران قرآن کریم معتقدند که مواقف و ایستگاه‌های قیامت مختلف است، برخی به اندازه هزار سال و برخی به اندازهٔ پنجاه هزار سال دنیاست[1]. البتّه ذکر این مقدار نیز برای تقریب اذهان و تفهیم عقول محدود آدمیان است و الّا آن جهان از زمان و عوارض آن مبرّاست.]

کآسمان را منتظر می‌داشتی　　تخمِ فردا رَه رَوَم می‌کاشتی　　(۳۴۷۹)

زیرا تو آسمان و آسمانیان را منتظرِ عبادت و طاعت خود می‌نهادی و دائماً می‌گفتی: فردا به راه راست خواهم آمد. [مصراع اوّل را می‌توان از نوع ذکر محلّ و ارادهٔ حالّ دانست یعنی منظور از آسمان، اهل آسمان است که در اینجا حذف مضاف شده است. چنانکه در آیهٔ ۲۹ سورهٔ دخان نیز نظیر این تعبیر آمده است: فَمابَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّماءُ وَالْأَرْضُ وَ ما كانُوا مُنْظَرِينَ. «آسمان و زمین بر ایشان نگریستند و آنان نبودند مُهلت دادگان.» منظور از آسمان و زمین، آسمانیان و زمینیان است که حذف مضاف صورت گرفته است.]

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج۸، ص۳۲۶.

(۳۴۸۰) خشمِ تو، تخمِ سَعیرِ[۱] دوزخ است هین بکُش این دوزخت را، کین فَخ[۲] است

خشم و غضب تو، مایهٔ آتش دوزخ است. بهوش باش و این دوزخ را خاموش‌کن که این دام توست.

(۳۴۸۱) کشتنِ این نار، نبوَد جز به نور نُورُکَ اطْفَأ نارَنا نَحْنُ‌الشَّکُور

آتش خشم و شهوت را تنها با نور ایمان می‌توان خاموش کرد. دوزخ با طبقات هفتگانه‌اش خطاب به مؤمن گویند: نور ایمانِ تو آتش ما را خاموش کرد. ما از تو سپاسگزاریم. [مصراع دوّم اشاره است به حدیثی که در شرح بیت(۱۲۴۹) دفتر دوّم آمده است.]

(۳۴۸۲) گر تو، بی‌نوری، کنی حلمی به دست آتشت زنده‌ست و، در خاکستراست

اگر تو از نور ایمان و معرفت محروم باشی و در عین حال دارای حلم و بردباری باشی، این حالتِ خوبی نیست؛ زیرا آتش خشم و شهوتت هنوز زنده و نیرومند است، و مانند آتشِ زیر خاکستر است.

(۳۴۸۳) آن تکلّف باشد و، روپوش هین نار را نکْشد به غیرِ نورِ دین

این نکته را بدان که بُردباریِ بدون ایمان، نوعی تکلّف و تصنّع است و درواقع پوشش و حجابی است بر روی نیروی خشم؛ زیرا آتش خشم را فقط نور دین و ایمان خاموش می‌کند.

(۳۴۸۴) تا نبینی نورِ دین، ایمن مباش کآتشِ پنهان شود یک روز فاش

تا وقتی که نور دین و ایمان را ندیده‌ای خود را ایمن احساس مکن؛ زیرا این آتش خشم و شهوت که در زیر خاکستر ظاهرسازی نهفته شده، بالاخره روزی زبانه خواهد کشید. [آتش نفس، بواسطهٔ برخی اغراض نظیر حسن شهرت، ظاهرسازی و مردم‌فریبی ممکن است موقتاً آشکار نشود، امّا سرانجام فاش خواهد شد چه این اغراض نمی‌توانند آن را مهار کنند و بلکه همین اغراض، معلول نفسانیات‌اند[۳].]

---

۱. سَعیر: زبانهٔ آتش، آتشِ شعله‌ور. جمع: سُعُر.

۲. فَخ: دام.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص۱۳۳۵.

نور، آبی‌دان و، هَم بر آب چَفْس[1] چونکه داری آب، از آتش مترس (۳۴۸۵)

نور ایمان را همچون آب بشمار و بدان متمسّک شو، زیرا مثلاً هرگاه تو دارای آب باشی نباید از آتش بترسی.

آب آتش را کُشد، کآتش به خُو می‌بسوزد نسل و، فرزندانِ او (۳۴۸۶)

آب ذاتاً آتش را خاموش می‌کند، امّا آتش نیز بنا به خاصیت ذاتی خود همهٔ موجوداتی را که از آب پدید آمده است می‌سوزاند. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۳۰ سورهٔ انبیاء آمده است:...وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیّ... «... همهٔ موجوداتِ زنده را از آب بیافریدیم...» منظور از «نسل و فرزندان او» گیاهان و حیوانات و همهٔ موجودات است. امّا منظور بیت: آتش نفسانی حتی آنانی را که به آب دین دست یافته‌اند نیز می‌سوزاند، تا چه رسد به دیگران.]

سویِ آن مرغابیان رَوْ روزِ چند تا تو را در آبِ حیوانی کَشَند (۳۴۸۷)

ای کسی که بوسیلهٔ آتش‌نفسانی سوخته‌ای، چند روزی به سوی مرغابیان برو. [منظور از مرغابیان مردان الهی است که در دریای اسرار و معرفت الهی شناورند. رجوع شود به بیت (۳۷۸۱ ـ ۳۷۷۹) دفتر دوّم و بیت (۴۳۳) و (۳۳۸۸) همین دفتر.]

مرغِ خاکی، مرغِ آبی هم‌تن‌اند لیک ضِدّانند، آب و روغن‌اند (۳۴۸۸)

مرغ خاکی و مرغِ آبی صورتاً شبیه یکدیگرند، امّا در باطن ضدّ یکدیگرند، درست مانند آب و روغن.

هریکی مر اصلِ خود را بنده‌اند احتیاطی کن، به هم مانند‌ه‌اند (۳۴۸۹)

هرچند ظاهر این دو گروه شبیه یکدیگر است، امّا هریک از آن دو، وابسته به اصل خود هستند. پس ای سالک مواظب باش که شباهت ظاهری این دو تو را به اشتباه نیندازد. [مولانا در فصلِ مبسوطی از دفتر اوّل، بیت (۲۶۰۲ ـ ۲۵۷۰) این مطلب را با تمثیل‌هایی روشن گشوده است.]

---

۱. چَفْس: بچسب، تمسّک پیدا کن.

(۳۴۹۰) همچنانکه وسوسه و وَحیِ اَلسُت هر دو معقول‌اند، لیکن فرق هست

چنانکه مثلاً وسوسهٔ شیطانی و وحی ربّانی برحسب ظاهر هر دو از معقولات است، امّا در اصل میان آن دو تفاوت‌هایی اساسی است. [در لسانِ عرفا و صوفیه شناخت و تمیز خواطر از غوامضِ علوم الهی است. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۳۸) دفتر اوّل. بیت فوق در عین حال مبتنی است بر حدیث: اِنَّ لِلشَّیْطانِ لَمَّةً بِابْنِ آدَمَ وَ لِلْمَلَکِ لَمَّةً. فَاَمّا لَمَّةُ الشَّیْطانِ فَاِیعادٌ بِالشَّرِّ وَ تَکذیبٌ بِالْخَیْرِ. وَ اَمّا لَمَّةُالْمَلَکِ فَاِیعادٌ بِالْخَیْرِ وَ تَصْدیقٌ بِالْحَقِّ. فَمَنْ وَجَدَ ذٰلِکَ فَلْیَعْلَمْ اَنَّهُ مِنَ‌اللّهِ فَلْیَحْمَدِاللّهَ وَمَنْ وَجَدَالْاُخْریٰ فَلْیَتَعَوَّذْ بِاللّهِمِنَ‌الشَّیْطانِ[۱].«آدمی هم از سوی شیطان مورد القا قرار می‌گیرد و هم از سوی فرشته. امّا القای شیطان عبارت است از وعده دادن به بدی و تکذیب حق. و القای فرشته عبارت است از وعدهٔ به نیکی و تصدیق حق. پس هر که القای فرشتگی یافت باید خدا را حمد گوید و هر که القای شیطانی یافت باید از شرّ شیطان به خدا پناه برد[۲].»]

(۳۴۹۱) هر دو دَلّالانِ بازارِ ضمیر رخت‌ها را می‌ستایند ای امیر

ای سرور من، هم القای شیطان و هم القای فرشته، به منزلهٔ دلّال و واسطه‌ای است که از کالای خود در نزد مشتری تعریف می‌کند تا آن را به او بفروشد. [یعنی ضمیر انسان عرصهٔ کشاکش فرشته و شیطان است؛ هریک از آن دو می‌کوشد القاءات خود را به آدمی بقبولاند و او را تحت فرمان خود گیرد.]

(۳۴۹۲) گر تو صرّافِ دلی[۳]، فکرت شناس فرق کن سِرِّ دو فکر چون نخاس[۴]

اگر تو می‌توانی القاءات شیطان را از القاءات فرشته بازشناسی و می‌توانی اندیشهٔ شیطانی را از اندیشهٔ فرشتگی تمیز دهی، این دو اندیشه را بازشناس، مانند آن دلّالِ حرفه‌ای

---

۱. احادیث مثنوی، ص۹۵.

۲. یکی از شروح مثنوی در ترجمهٔ حدیث فوق، «لَمَّه» را با «لُمَّه» اشتباه گرفته و در نتیجه ترجمه‌ای مغلوط و مبهم ارائه داده است. «لَمَّه» در حدیث فوق به معنی «القاء» است و از قضا این واژه در اصطلاحات عرفا و صوفیه نیز وارد شده است. امّا «لُمَّه» به معنی مونس و یاور است که در اینجا وجهی ندارد.

۳. صَرّافِ دِل: دلی که می‌تواند سَرَه را از ناسَرَه تمیز دهد. چنانکه صرّاف به کسی گویند که می‌تواند سکّه‌های تقلّبی را از سکّه‌های حقیقی بازشناسد.

۴. نَخّاس: دلّال فروش چهارپا یا برده.

که می‌تواند کالاها را از یکدیگر تمیز دهد. [«فکرت» را می‌توان به معنی فکر تو نیز معنی کرد و این وجه نیز جایز است.]

ور ندانی این دو فکرت از گمان　　لاخِلابَه[1] گوی و، مشتاب و مران　　(۳۴۹۳)

و اگر تو بواسطهٔ غلبهٔ ظنّ و گمان نمی‌توانی این دو القاء شیطان و فرشته را تمیز دهی، بگو فریبی در کار نیست و عجله مکن و شتاب مدار.

حلیهٔ دفعِ مغبون شدن، در بَیع و شِرا

آن یکی یاری پیمبر را بگفت　　که مَنَم در بیع‌ها با غَبْن جفت　　(۳۴۹۴)

یکی از صحابه به پیامبر(ص) گفت: من همیشه در داد و ستد و معامله ضرر می‌کنم. [مأخذ آن روایت ذیل است: مردی به حضور پیامبر(ص) آمد و گفت: من همیشه در داد و ستد زیان می‌کنم. حضرت فرمود: **اِذا بایَعْتَ فَقُلْ لاخِلابَةَ**[2]. «هرگاه به داد و ستد می‌پردازی بگو: فریبی در اینکار نیست.» در برخی از روایات این جمله نیز آمده است: **وَلِیَ الْخیارُ ثِلاثَةُ اَیّام**. «تا سه روز اختیار فسخ معامله را دارم.»]

مکرِ هر کس کو فروشد، یا خَرَد　　همچو سِحرست و، ز راهم می‌بَرَد　　(۳۴۹۵)

آن صحابی گفت: هر کس که به من چیزی می‌فروشد و یا چیزی از من می‌خرد، فریب و نیرنگش مانند جادو مرا تحت تأثیر قرار می‌دهد و مرا به بیراهه می‌کشد و به اشتباهم می‌اندازد.

گفت: در بیعی که ترسی از غِرار　　شرط کن سه روز خود را اختیار　　(۳۴۹۶)

پیامبر(ص) فرمود: تو که می‌ترسی در معامله سرت را کلاه بگذارند، هنگام خریدن کالا، سه روز مهلتِ فسخ معامله را از طرف مقابل بگیر.

---

۱. خِلابَة: به معنیِ فریفتن با لطایف‌الحیل است. مصدر فعلِ خَلَبَ یَخْلُبُ. اشاره دارد به حدیثی که توضیح آن ذکر شد.

۲. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۱۸.

(۳۴۹۷) که تأنّی هست از رحمان یقین هست تعجیلت ز شیطانِ لعین

زیرا درنگ از پروردگار است و شتاب از شیطان ملعون. [مقتبس از روایت: اَلتَّأَنّی مِنَ اللّهِ وَالْعَجَلَةُ مِنَ الشَّیْطانِ[۱]. «درنگ از خداوند است و شتاب از شیطان.»]

(۳۴۹۸) پیشِ سگ چون لقمهٔ نان افکنی بو کُند، آنگه خورد ای مُعْتَنی[۲]

ای کسی که به نیاز خود توجّه داری، اگر مثلاً یک لقمه نان پیش یک سگ بیندازی، آن زبان‌بسته ابتدا لقمه را بو می‌کند و بعد می‌خورد. [مولانا سگ را مثل می‌زند تا انسان‌ها حساب کار خود را بکنند. در جایی که سگ، بِلاتأمّل چیزی نمی‌خورد، ای انسان تو که عقل داری به طریق اولیٰ نباید هر فکر و اندیشه‌ای را بلاتحقیق قبول کنی.]

(۳۴۹۹) او به بینی بو کُند، ما با خِرَد هم ببوییمش به عقلِ مُنْتَقَد[۳]

سگ بوسیلهٔ قوّهٔ شامّهٔ خود، لقمه را بو می‌کند، و ما در عوض عقل داریم و با عقل سره و سالم همهٔ افکار و اندیشه‌ها را می‌بوییم.

(۳۵۰۰) با تأنّی گشت موجود از خدا تا به‌شش‌روز این زمین و چرخ‌ها

این زمین و آسمان از طرف حق‌تعالیٰ طیّ شش روز تدریجاً پدیدار شد. [در چند آیهٔ قرآنی نظیر آیهٔ ۵۴ سورهٔ اعراف، ۳ سورهٔ یونس، ۷ سورهٔ هود، ۵۹ سورهٔ فرقان، ۴ سورهٔ سجده، خلقت آسمان‌ها و زمین را طی شش یَوْم(= روز) دانسته که البته منظور از «یوم» روز معمول نیست، بلکه منظور برههٔ زمانی است. یعنی خلقت آسمان‌ها و زمین طی شش برههٔ زمانی آفریده شده است.]

(۳۵۰۱) ور نه قادر بود کو کُنْ‌فَیَکُون صد زمین و چرخ آوردی بُرون

و الّا خداوند می‌توانست به محض گفتنِ کلمهٔ وجودیّهٔ کُنْ (= باش) به همه چیز جامهٔ

---

۱. احادیث مثنوی، ص۹۵.

۲. مُعْتَنی: اعتنا کننده، اهتمام کننده.

۳. مُنْتَقَد: نقّادی شده، از زواید پیراسته شده، ناب.

هستی بیوشد و صدها زمین و آسمان بیافریند. [کُنْ فَیَکُون، رجوع شود به شرح بیت (۱۷۸۹) و (۲۴۴۰) و (۲۴۶۶) دفتر اوّل.]

آدمی را انـدک انـدک آن هُـمام　　تا چهل سـالش کـند مـردِ تـمام　　(۳۵۰۲)

آن خداوند بزرگ، انسان را تدریجاً در مدّت چهل سال به کمال می‌رساند.

گرچه قادر بود کاندر یک نَـفَس　　از عـــدم پَـرّان کُـند پـنجاه کس　　(۳۵۰۳)

و الّا می‌توانست که در یک آن، پنجاه نفر را از کتمِ عدم به منصّهٔ وجود درآورد.

عیسی قادر بود کـو از یک دعـا　　بـــی‌توقّف بـــر جـهانَد مُـرده را　　(۳۵۰۴)

در جایی که حضرت عیسی(ع) با یک دعا می‌توانست بی‌درنگ مُرده‌ای را زنده کند.

خـــالقِ عـــیسی بـنتوانـد کـه او　　بی‌توقّف مـردم آرد تُـو بـه تُـو؟　　(۳۵۰۵)

آیا آفرینندهٔ عیسی(ع) نمی‌تواند که بیدرنگ انسان‌های بیشماری را پدید آورد؟

این تأنّـی از پـیِ تـعلیم تـوست　　که طلب آهسته باید بی‌سُکُست[1]　　(۳۵۰۶)

این تأنّی و درنگ تماماً برای تعلیم و تربیت توست، زیرا که طلب باید آهسته و بی‌وقفه باشد.

جُویَکی کوچک که دایم مـی‌رود　　نه نجس گردد، نه گَـنده مـی‌شود　　(۳۵۰۷)

برای مثال، جویبار باریکی که دائماً در جریان است، نه نجس می‌شود و نه بوی تعفّن می‌گیرد.

زین تأنّی زایـد اقـبال و سُـرور　　این تأنّی، بیضه، دولت چون طیور　　(۳۵۰۸)

تأنّی و درنگ موجب خوشی و سعادت آدمی می‌شود. درنگ مانند تخم، و خوشی و

---

۱. بی‌سُکُست: بی‌وقفه، ناگُسَسته.

سعادت مانند پرنده است.

(۳۵۰۹) مرغ کَی مانَد به بیضه ای عَنید[1]؟ گرچه از بیضه همی آید پدید

ای حق‌ستیز، هرچند که پرنده از تخم پدید می‌آید، پرنده چگونه ممکن است که شبیه تخم باشد؟

(۳۵۱۰) باش تا اجزایِ تو چون بیضه‌ها مرغ‌ها زایند اندر انتها

صبرکن تا هر یک از اعضای تو در پایان‌کار، مانند تخم پرنده، پرندگانی پدیدآورد.[این ابیات بیان‌کنندهٔ تجسّم اعمال است، بدین معنی که هریک از مکنونات و خصائل آدمی در نشئهٔ دیگر به صورتی تجسّم می‌یابد؛ امّا سبب اینکه این مکنونات روحی را به اعضای بدن نسبت داده اینست که خصائل و نیّات روحیِ شخص بوسیلهٔ اعضای بدنش به صورت انجام اعمالی خاص جلوه می‌کند. به اصطلاح ذکر وسیله کرده، امّا صاحب وسیله را مورد نظر قرارداده است. بنابراین صفات و ملکات نهفته در آدمی مانند تخم پرندگان، پس از مدّتی به صورت جوجه متمثّل می‌شود؛ از یک تخم، بوم شوم پدید می‌آید و از آن دیگر، همای همایون بال.]

(۳۵۱۱) بیضهٔ مار اَرچه مانَد در شَبَه بیضهٔ گنجشک را، دور است ره

هرچند تخم مار شبیه تخم گنجشک است، امّا در اصل میان تخم مار و گنجشک تفاوت بسیاری است.

(۳۵۱۲) دانهٔ آبی به دانهٔ سیب نیز گرچه ماند، فرق‌ها دان ای عزیز

مثال دیگر، ای عزیز، دانهٔ گلابی شبیه دانهٔ سیب است، اما بدان که میان آن دو نیز تفاوت‌هایی است.

(۳۵۱۳) برگ‌ها همرنگ باشد در نظر میوه‌ها هریک بُوَد نوعی دگر

مثال دیگر، برگ‌ها نیز ظاهراً همرنگ یکدیگرند، امّا میوه‌های مختلفی می‌دهند.

---

۱. عَنید: معاند، دشمن، ستیزه‌گر.

بـرگ‌هایِ جسـم‌ها مـانندهانـد لیک هر جانی به ریعی[1] زنده‌اند (۳۵۱۴)

همینطور جسم آدمیان ظاهراً شبیه یکدیگر است، امّا هر روحی به وسیلهٔ چیزی زنده است.

خلق در بـازار یکسـان مـی‌روند آن یکی در ذوق و، دیگر دردمند (۳۵۱۵)

مثال دیگر، مردمان در کوچه و بازار ظاهراً مثل هم رفتار می‌کنند، امّا یکی در شادی است و آن دیگری در اندوه.

همچنان در مرگ یکسان می‌رویم نیم در خُسران و، نیمی خسرو[2]یم (۳۵۱۶)

همینطور به هنگام مرگ همه ظاهراً مانند یکدیگر جـان مـی‌دهیم. یـعنی هـمگی مـا بالاخره دیر یا زود طعم مرگ را می‌چشیم و از این نظر مانند یکدیگریم. امّا بر حسب باطن، نیمی از ما زیانکاریم و نیمی دیگر کامیاب. یعنی جملهٔ خلایق خواهند مُرد و مرگ به یکسان صالح و طالح را هدف قرار می‌دهد، امّا برای یکی عُروض مرگ، دروازهٔ سعادت جاودان است و برای دیگر، مرداب تیره‌روزی.

---

۱. رَیْع: حاصل و محصول.

۲. خُسْرو: پادشاه. در اینجا به معنی کامیاب و مَقْضیُّ‌الْمَرام است.

وفات یافتنِ بِلال رَضِیَ اللّهُ عَنهُ با شادی

خلاصهٔ داستان

بِلال حبشی هنگامی که بر اثر ضعف مزاج مانند هلالِ ماه، لاغر و نزار شده بـود، در آستانهٔ مرگ قرار گرفت. همسرش از دیدن این منظرهٔ غم‌انگیز گریست و گفت: واویلا که مرگت فرارسیده. بلال گفت: غم مدار که اینک وقت شادمانی است نه اندوه؛ چه من در ایـن سـرای سپنج در غرقابه رنج و بلا غوطه‌ور بودم و حالا وقت آن رسیده که قفس محنت و ابتلا بشکند و پرندهٔ روحم فارغ و آسوده به عالم ملکوت پر کشد. همسرش گفت: تو اینک به دیار غربت می‌روی. بلال جواب داد: نه، من تا این زمان در دیار غربت بودم و اینک رهسپار دیار وصال می‌شوم و در جمع خواصِ الهی درمی‌آیم.

❊ ❊ ❊

مأخذ این حکایت، روایت ذیل است: **وَ لَمّا حَضَرَ بِلالاً الْوَفاةُ قالَتِ امْرَأَتُهُ: واحَرَباهُ. فَقالَ: بَلْ واطَرَباهُ غَداً نَلْقَی‌الْاَحِبَّةَ مُحَمَّداً وَ حِزْبَهُ**[1]. «و چون آجَلِ بلال فرارسید. هـمسرش گفت: اندوها، چه سوگ بزرگی! بلال جواب داد: این سخن مگو، بل بگو چه شادمانی بزرگی. زیرا فردا دوستانم، محمّد و یارانش را دیدار کنم.»

❊

---

۱. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۱۹ـ ۱۱۸.

از مبانی مکتب عرفانی مولانا، اینست که مرگ جسمانی یکی از مراحل تکاملی انسان شمرده شود؛ از اینرو فرارسیدن مرگ برای سالکانِ حقیقت‌بین نه تنها اندوه نمی‌زاید بلکه موجب شادمانی و طرب نیز می‌گردد. چه تا مرگ فرا نرسد ارتقائی در کار نباشد. بنابراین زنجیرهٔ تکاملی موجودات و از آن جمله انسان با مرگ تداوم می‌یابد. چنانکه فرمود:

تو از آن روزی که در هست آمدی — آتشی، یا خاک، یا بادی بُدی
گر بر آن حالت تو را بودی بقا — کی رسیدی مر تو را این ارتقا
از مبدّل، هستیِ اوّل نماند — هستی بهتر به جای او نشاند
این بقاها از فناها یافتی — از فنا پس رُو چرا برتافتی؟

بطور کلّی عرفا عقیده دارند که هر پدیده‌ای با سائقهٔ شوقی طبیعی و عشقی فطری رهسپار کوی حضرت حق‌تعالی است، چه بدان سیر واقف باشد و چه نباشد. از اینرو مرگ را امری طبیعی می‌شمرند و می‌گویند هرچه طبیعی است، خیر محض است[۱]. مولانا در حکایت بلال ترسیدن از مرگ را می‌نکوهد و آن را ناشی از عدم وقوف به باطن هستی می‌داند[۲].

* * *

(۳۵۱۷) چون بِلال از ضعف شد همچون هِلال — رنگِ مرگ افتاد بر رویِ بِلال

همینکه بلال از ضعف مانند هلال ماه، لاغر شد، آثار مرگ در چهره‌اش نمایان گردید.

(۳۵۱۸) جفتِ او دیدش، بگفتا واحَرَب[۳] — پس بِلالش گفت: نه نه واطَرَب

وقتی که همسرش او را در این حال دید گفت: اندوها، عجب مصیبتی! بِلال به او گفت: نه نه، این حرف را مگو بلکه بگو: به به، چه شادی و طَرَبی.

(۳۵۱۹) تا کنون اندر حَرَب بودم ز زیست — تو چه دانی مرگ چون عیش است و چیست؟

من تاکنون با زندگانی دنیویّم در ستیز و ناراحتی بودم، تو چه می‌دانی که مرگ چیست

---

۱. ر.ک. مبدأ و معاد، ص ۵۱۸ـ۵۱۷.

۲. رجوع شود به شرح بیت (۴) دفتر اوّل.

۳. واحَرَب: کلمه‌ای است که در عزای مُردگان و برای ابراز ناراحتی گویند. حَرَب به معنی هلاکت و نابودی است. «وا» حرف ندایی است که بر سر منادای مندوب می‌آید.

و چه خوشی و لذّتی دارد؟

این همی گفت و، رُخَش در عینِ گفت نرگس و گلبرگ و لاله می‌شکفت (۳۵۲۰)

بلال این سخنان را می‌گفت و در عین حال، چهره‌اش مانند گُلِ نرگس و برگ لطیف گُل و لاله از هم می‌شکفت.

تابِ رُو و چشمِ پُر انوارِ او می‌گواهی داد بر گفتارِ او (۳۵۲۱)

روشنی و درخشندگی چهرهٔ بلال و چشمانِ پُرنورش، گفتار او را تصدیق می‌کرد.

هر سیه دل می‌سیه دیدی ورا مردم دیده، سیاه آمد چرا؟ (۳۵۲۲)

اشخاصی که دارای قلبی سیاه و کدر بودند، بلال را سیاه می‌دیدند. یعنی او را به جهت پوست سیاهش مورد تحقیر قرار می‌دادند. این نادان‌ها مگر نمی‌دانستند که مردمکِ چشم واقعاً چرا سیاه است؟ [مردمک چشم نیز سیاه است، امّا این سیاهی از شأن و قدر آن نمی‌کاهد، چه محلّ نور و بینایی است. پس هر سیاهی مطلقاً زشت و ناپسند نیست.]

مردم نادیده باشد رُو سیاه مردمِ دیده بُوَد مرآتِ[1] ماه (۳۵۲۳)

انسان‌های فاقد بصیرت، رسوا و روسیاه‌اند. امّا مردم با بصیرت که در حکم مردمک چشم‌اند، آیینهٔ ماه هستند. یعنی مظهر اسماء و صفات حضرت حق‌اند. [چنانکه ابن‌عربی در **فصوص‌الحکم**، فصّ آدمی، انسان کامل را مردمک چشم حق می‌شمرد. رجوع شود به شرح بیت(۱) دفتر اوّل، بحث انسانِ کامل.]

خود که بیند مردم دیدهٔ تو را در جهان، جز مردمِ دیده فزا؟ (۳۵۲۴)

مردمک چشم تو را در این دنیا چه کسی می‌تواند ببیند، جز آن کسی که دیده‌ای بصیر دارد؟ [یعنی در این دنیا هر کسی نمی‌تواند حقیقت انسان کامل را مشاهده کند مگر اهل بصیرت. بلال نیز یکی از مصادیق انسان کامل بود.]

---

۱. مِرآت: آیینه.

(۳۵۲۵) چون بـه غـیرِمردمِ دیـده‌ش نـدید پس به غیرِ او که در رنگش رسید؟

از آنرو که حقیقت باطنی بلال را کسی جز مردمکِ چشم بصیر ندید، پس به جز دیدهٔ بصیر چه کسی حقیقت او را دیده است؟ [طبق قرینهٔ مـقامیه در ایـنجا مـراد از «مـردم‌دیده» حضرت نبی‌اکرم(ص) است از این حیث که آن حضرت مصداق عالی و حقیقی انسان کـامل بوده است. یعنی هیچکس به اندازهٔ آن حضرت به حقیقت بلال واقف نشد.]

(۳۵۲۶) پس جـز او جـمله مُـقلِّد آمـدند در صـفاتِ مـردم دیـدهٔ بـلند

پس غیر از مردمکِ چشم ـ همانطورکه در شرح بیت فوق آمد، در اینجا منظور حضرتِ نبی اکرم(ص) است ـ باقی مردم در برخورد با انسان کامل از روی تقلید عمل می‌کنند نه از روی تحقیق.]

(۳۵۲۷) گفت جفتش: اَلْفِراق ای خوشْ‌خِصال گفت: نه نه، اَلْوِصال است، اَلْوِصال

وقتی که همسر بلال، او را در این حال دید گفت: ای کسی که دارای اخلاقِ پسندیده‌ای، هنگام جُدایی و فراق فرا رسیده. بلال گفت: نه، نه. این فراق نیست بلکه وصال است، وصال. چون با عُروض مرگ، آدمی به اصل خود وصل می‌شود.

(۳۵۲۸) گفت‌جفت:امشب، غریبی می‌روی از تبار و خویش، غایب می‌شوی

همسرش گفت: امشب به دیار غربت رهسپار می‌شوی و از قـوم و خـویشت غـایب می‌شوی.

(۳۵۲۹) گفت: نه نه، بلکه امشب جانِ من می‌رسد خود از غریبی در وطـن

بلال گفت: نه، نه. اینطور نیست بلکه امشب جان من از دیار غربت به وطن اصلی خود بازمی‌گردد. [نایِ جدا افتاده از نیستان حقیقت به اصل خود می‌پیوندد.]

(۳۵۳۰) گـفت: رویت را کـجا بـینیم مـا؟ گـفت: انـدر حـلقهٔ خـاصِ خـدا

دوباره همسرش گفت: رخسارهٔ نورانی تو را باید در کجا ببینیم؟ بلال گفت: در جـمع خاصّان الهی.

حلقهٔ خاصش به تو پیوسته است گر نظر بالا کنی، نه سوی پَست (۳۵۳۱)

اگر چشم به مراتب بالای جهانِ هستی بدوزی و به مراتب پایین نگاه نکنی خواهی دید که تو نیز جزو آن جمع خاصان الهی هستی.

اندر آن حلقه ز ربّ‌الْعالَمین نور می‌تابد چو در حلقه نگین (۳۵۳۲)

در آن جمعِ خواص، از بارگاه الهی انواری در آن جمع می‌تابد مانند درخشیدن نگین در حلقهٔ انگشتری.

گفت: ویران گشت این خانه، دریغ گفت اندر مَه نگر، منگر به میغ (۳۵۳۳)

همسرش باز گفت: افسوس که این خانه ویران گشت. یعنی افسوس که جسم تو به زودی فانی می‌گردد. بلال گفت: تو به ماه نگاه کن نه به ابر. یعنی تو به روحِ پُرنور نگاه کن نه به جسم که مانند ابر تیره مانع از تابش انوار روح می‌گردد.

کرد ویران تا کُنَد معمورتر قومم اَنْبُه بود و، خانه مُخْتَصَر (۳۵۳۴)

بلال گفت: حال من به این می‌مانَد که مثلاً کسی خانوادهٔ پُرعایله‌ای دارد در حالی که خانه‌اش تنگ و کوچک است. امیر شهر می‌آید و از روی لطف خانه‌اش را ویران می‌کند تا به‌جای آن خانه‌ای وسیعتر بنا کند. [همینطور حضرتِ شاهِ وجود به زودی خانهٔ حقیر جسم مرا ویران می‌کند تا عایلهٔ من که همان قوای روحانی من است به منزل فراخ و بیکرانِ عالمِ ملکوت منتقل شود.]

حکمتِ ویران شدنِ تن به مرگ

من چو آدم، بودم اول حبسِ کَرْب[1] پُر شد اکنون نسلِ جانم شرق و غرب (۳۵۳۵)

من نیز ابتدا مانند حضرت آدم(ع) اسیر اندوه و غصّه بودم. امّا اکنون روحم شرق و غرب را آکنده است. [اندوه آدم(ع) وقتی آغاز شد که از جَنّةالمأویٰ و بهشت برین به دار

---

۱. کَرب: اندوه، دلگیر شدن.

محنت و بلای این دنیا هبوط کرد. مصراع دوّم این نکتهٔ دقیق عرفانی را می‌گوید که: هرگاه روح به کمالِ تجرّد خود می‌رسد، میل به عالم دیگر می‌کند. یعنی تعلّق روح به بدن برای نیل به مقامات و مراتب عالیه است و تعلّق آن از نوع تعلّق تدبیری و تکمیلی است. در این باب ملّاصدرا سخنانی گفته که تقارن بسیاری با این کلمات حضرت مولانا دارد. بلال نیز می‌گوید: روحم به قدری کمال یافته و رشد کرده که این جهان، گنجایش آن را ندارد.]

(۳۵۳۶) **من گدا بودم در این خانهٔ چو چاه　　شاه گشتم، قصر باید بهرِ شاه**

بلال دوباره گفت: من در این خانهٔ جسم که مانند چاه تنگ و تاریک است فقیرانه می‌زیستم. امّا اینک با عنایات ربّانی، شاه معنوی شده‌ام و شاه نیز قصری بزرگ لازم دارد. پس روح باکمال من اینک نمی‌تواند جسم حقیر مرا تحمّل کند.

(۳۵۳۷) **قصرها خود مر شَهان را مَأْنَس است　　مُرده را خانه و، مکان گوری بس است**

شاهان حقیقی و امیرانِ عرصهٔ معنویّت محلِّ آرامش و اُنس‌شان، قصرهای معنوی است، امّا مُرده‌دلانِ دنیا، همین اَبدان و خانه‌های حقیرشان کافی است.

(۳۵۳۸) **انبیا را تنگ آمد این جهان　　چون شهان، رفتند اندر لامکان**

این دنیا واقعاً برای پیامبران تنگ بود؛ از اینرو آنها شاهانه به عالم مجرّدات رهسپار شدند.

(۳۵۳۹) **مُردگان را این جهان بنمود فر　　ظاهرش زَفت و، به معنی تنگ بر**

این دنیا که ظاهری فراخ و باطنی بس تنگ دارد، برای مرده‌دلان، شکوه و جلالی خاص دارد. یعنی شیفتگان دنیا، دنیای مادی را بس شکوهمند می‌یابند.

(۳۵۴۰) **گر نبودی تنگ، این افغان ز چیست؟　　چون دو تا شد هر که در وی بیش زیست؟**

اگر سرای دنیا واقعاً تنگ و حقیر نیست، پس این همه ناله و شیونِ مردم برای چیست؟ چرا هرکس که در این دنیا زیاد عمر می‌کند خمیده قامت و پژمرده‌حال می‌شود؟ برای اینکه دنیا آنقدر تنگ است که همه را لوله می‌کند. [اشاره به آیهٔ ۶۸ سورهٔ یس: **وَ مَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِی الْخَلْقِ اَفَلا یَعْقِلُون**. «و هر که را عمرِ دراز دهیم به قهقرا بریمش، آیا اندیشه نمی‌کنند.»]

در زمانِ خـواب چـون آزاد شـد زآن مکان، بنگر که جان چون شاد شد؟ (۳۵۴۱)

اگر واقعاً این دنیا تنگ و حقیر نیست، پس چرا انسان در عالم رؤیا از کمند درد و رنج خلاص می‌شود. تو نگاه کن به اینکه روح در رؤیا چگونه شادمان می‌شود. [مضمون این بیت و بیت بعدی در بیت (۳۹۱ـ ۳۸۸) دفتر اوّل آمده است.]

ظالم از ظـلمِ طـبیعت بـاز رست مردِ زندانی ز فکرِ حـبس جَست (۳۵۴۲)

در خواب، ستمگر از خوی ستمگری می‌رهد و آدم زندانی از اندیشهٔ زندان خـلاص می‌شود.

ایـن زمـین و آسـمانِ بس فَـراخ سخت تنگ آمد به هنگامِ مُـناخ[1] (۳۵۴۳)

این زمین و آسمان بسیار وسیع، در عالم رؤیا، بسیار تنگ می‌گردد.

چشم‌بند[2] آمد فراخ و، سخت تنگ خندهٔ او گریه، فخرش جمله ننگ (۳۵۴۴)

فراخی و وسعت این دنیا افسونی بیش نیست، درحالی که این دنیا ذاتاً تنگ است. و اگر به حقیقت دنیا نگریسته شود، خنده‌اش گریه و فخرش مایهٔ ننگ و بدنامی است.

تشبیهِ دنیا که به ظاهر، فراخ است و به معنی، تنگ، و تشبیهِ خواب که خلاص است از این تنگی

همچو گـرمابه کـه تَـفْسیده[3] بُـوَد تنگ آیی جانْت پَـخْسیده[4] شـود (۳۵۴۵)

این دنیا در مَثَل مانند حمّامی است که بسیار گرم است به حدّی که از شدّت حرارتِ آن احساس دلتنگی می‌کنی.

---

۱. مُناخ: محلّی که شتر را می‌خوابانند. در اینجا استعاره از خواب و رؤیاست.
۲. چشم‌بند: افسونی که بدان چشم مردم بندند، پارچه‌ای که با آن، چشم را بپوشانند.
۳. تَفْسیده: گرم شده.
۴. پَخْسیده: گداخته، پژمرده، بخسیده نیز به همین معناست.

(۳۵۴۶) گرچه گرمابه عریض است و طویل زآن تَبِش[۱] تنگ‌آیدت جان و کلیل[۲]

هرچند حمّام، فضای عریض و طویلی دارد؛ امّا از گرمی و حرارت آن، جانت به تنگ می‌آید و درمانده می‌شود.

(۳۵۴۷) تا برون نآیی، بنگشاید دلت پس چه سود آمد فراخی منزلت؟

مادام که از حمّام بیرون نیامده‌ای، قلبت باز نمی‌شود. پس وسعتِ خانهٔ تو چه سودی به حال تو دارد؟ [همینطور وسعت ظاهری دنیا نمی‌تواند دلتنگی و اضطراب تو را زایل کند؛ تنها کسانی از کمند تشویش و اضطراب روحی رهیده‌اند که به عالم باطنی راه یافته‌اند.]

(۳۵۴۸) یا که کفشِ تنگ پوشی ای غَوی[۳] در بیابانِ فراخی می‌روی

ای که راهِ باطن را گم کرده‌ای، به مثالی دیگر در این زمینه دقّت کن: فرض کن که در صحرایی پهناور، کفشی تنگ پوشیده‌ای و مشغول راه رفتنی.

(۳۵۴۹) آن فراخیِ بیابان، تنگ گشت بر تو زندان آمد آن صحرا و دشت

آن صحرا با همهٔ وسعت برای تو تنگ می‌آید و بر اثر فشار کفشِ تنگ، آن دشت و صحرا برای تو زندان می‌شود.

(۳۵۵۰) هر که دید او مر تو را از دور گفت کو در آن صحرا چو لالهٔ تر شکفت

هر کس که تو را از دور تماشا می‌کند با حسرت پیش خودش می‌گوید: او از شادی و کامروایی مانند برگ گُلِ لاله از هم شکفته شده است. [در حالی که تو باید کفش تنگ را از پایت درآوری تا به راحتی برسی. چنانکه در بیت(۳۵۵۲) منظور از این مثال را بیان می‌فرماید.]

(۳۵۵۱) او نداند که تو همچون ظالمان از برون در گُلشنی، جان در فغان

امّا او دیگر نمی‌داند که تو مانند ستمگران ظاهراً در گلستانی، لیکن واقعاً روح و جانت

---

۱. تَبِش: گرمی، حرارت.
۲. کَلیل: درمانده، سست، عاجز. جمع: کِلال.
۳. غَوی: گمراه.

در آه و شیون است. [حال ستمگران همین‌سان است؛ مردمِ ساده‌اندیش به وسعت و طمطراق زندگی آنان غبطه می‌خورند و درخت بختشان را سبز و خرّم می‌انگارند در حالی که خود آنها هیچ لحظه‌ای آرام و قرار ندارند و خورهٔ تشویش و اضطراب جانشان را دائماً می‌خورد و می‌کاهد.]

خوابِ تو،آن‌کفش بیرون‌کردن است که زمانی جانْت آزاد از تن است (۳۵۵۲)

حالا که این مثال را شنیدی، بدان که خواب به منزلهٔ درآوردن آن کفش از پایت است، و آن زمانی است که جانت از جسمت رها شده است. [یعنی تا وقتی که روحت را از جسم تنگ و تاریک آزاد نساخته‌ای همواره در تشویش و اضطرابی.]

اولیا را خواب، مُلْک است ای فلان همچو آن اصحابِ کهف اندر جهان (۳۵۵۳)

ای فلان، خواب به اولیاء تعلّق دارد. یعنی عدم التفات به جاذبه‌های مادّی و شهوانی جزو صفات مردان خداست. چنانکه اصحاب کهف در این دنیا، اینگونه خواب را جزو صفات و ملکات روحی خود کرده بودند. [«خواب» در بیت فوق به معنی متداول نیست، بلکه منظور از آن عدم توجّه به کشش‌های مادّی و جاذبه‌های زودگذر دنیوی است. رجوع شود به شرح بیت (۳۹۳ـ۳۹۲) دفتر اوّل.]

خواب می‌بینند و، آنجا خواب، نَه در عدم در می‌روند و باب، نَه (۳۵۵۴)

اولیاءاللّه بی‌آنکه بخوابند، خواب می‌بینند؛ یعنی حتّی در بیداری نیز صورت‌های ملکوتی و حقیقی موجودات را مشاهده می‌کنند و بر بواطنِ امور واقف می‌شوند. و بی‌آنکه دری وجود داشته باشد به سوی عدم رهسپار می‌شوند. [مصراع اوّل همان چیزی است که در اصطلاح صوفیه بدان **واقعه** گویند و آن وقوفِ عارف بر اسرار غیبی در بیداری است. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۰۶) دفتر دوّم. عرفا و حکما برای خواب، اهمیت بسیاری قائل‌اند، چه در خواب، روح آدمی موقتاً از علائق مادّی آزاد می‌شود و به کشف اسرار وقوف می‌یابد. رجوع شود به شرح بیت (۶۲) دفتر اوّل. امّا در مصراع دوّم منظور از «عدم» نیستی در مقابل هستی نیست، بلکه منظور عالم ماوراءطبیعت است که بر حسب ظاهر معدوم است و بر حسب باطن، موجود. رجوع شود به شرح بیت(۳۰۹۲) و (۳۲۰۱) دفتر اوّل.]

(۳۵۵۵) خانهٔ تنگ و در او جان، چنگلوک[۱] کرد ویران، تا کند قصرِ ملوک

جسم خانه‌ای تنگ است و روح در آن خانه، دست و پایی ضعیف و ناقص دارد. حضرت حق، خانهٔ تنگ جسم را ویران کرد تا کاخی شاهانه برپا کند. [نسبت دادن دست و پا به «روح» جنبهٔ استعاری دارد و منظور از آن قوا و استعدادهای نهفته در روح است که در زندانِ جسم نمی‌تواند آنگونه که باید شکوفا شود.]

(۳۵۵۶) چنگلوکم، چون جنین اندر رَحِم نُه مَهه گشتم شد این نُقلان[۲] مُهِم

روح می‌گوید: همانگونه که جَنین در زهدانِ مادر، دست و پایی ناتوان و نارس دارد، اینک من نُه ماهه شده‌ام و وقت آن رسیده که از زهدانِ طبیعت به دنیای ماوراءطبیعت وارد شوم. یعنی من به مرحله‌ای رسیده‌ام که دیگر نمی‌توانم در این جسم بمانم و باید ارتحال کنم. [مناسب است با مضمون این خبر: **ما شَبَّهْتُ خُروجَ الْمُؤْمِنِ مِنَ الدُّنْیا اِلّا مِثْلَ خُروجِ الصَّبیِّ مِنْ ذٰلِکَ الْغَمْرِ وَالظُّلْمَةِ اِلیٰ رَوْحِ‌الدُّنْیا**[۳]. «رحلت مؤمن را از این دنیا تنها می‌توانم به خارج شدن طفل از رحمِ تنگ و تاریک مادر به آسایش دنیا تشبیه کنم.»]

(۳۵۵۷) گر نباشد دردِ زِه بر مادرم من درین زندان میانِ آذرم

اگر مادرم، دردِ زایمان پیدا نکند، من در زندانِ رحمِ طبیعت در آتشِ رنج و بلا فرو خواهم رفت. [اگر روحم، دردِحقیقت‌بینی پیدا نکند همچنان محکوم شرایط مادّی خواهم بود.]

(۳۵۵۸) مادر طبعم ز دردِ مرگِ خویش می‌کند رَه، تا رهد بَرّه ز میش

طبیعتِ من مانند مادری که درد زایمان دارد آنقدر به خود می‌پیچد که بالاخره راهی می‌یابد که برّه از میش رها شود. یعنی روح از جسم مفارقت جوید. [ممکن است دو بیت اخیر اشاره به سَکَراتِ مرگ نیز باشد؛ و آن حالتی است پُردرد و آمیخته با هیجان روحی که به هنگام وقوع مرگ رخ می‌دهد. گویند که سکرات مرگ بر همهٔ نفوس عارض می‌شود، منتهی افراد مؤمن و عارف مشرب در آن اثنا بقدری مجذوب لقای حضرت حق‌تعالی هستند که درد

---

۱. چَنگلُوک: آن که دست و پایش ضعیف و ناتوان باشد.
۲. نُقْلان: انتقال.
۳. احادیث مثنوی، ص ۹۶.

و هیجان روحیِ سکرات مرگ را درنمی‌یابند. چنانکه وقتی آدمی مجذوب و متمرکز در امری می‌شود، تألّمات را درنمی‌یابد و حتّی تیغ و تیر نیز او را دردمند نسازد. چنانکه به فحوای آیهٔ (۹۴ـ ۸۸) سورهٔ واقعه سکرات مرگ را تنها حق‌ستیزان احساس می‌کنند.]

تا چَرَد آن بَرّه در صحرایِ سبز هین رَحِم‌بگشا که گشت این بَرّه گَبْز[1] (۳۵۵۹)

بهوش باش و زهدانِ خود را باز کن. یعنی راه خلاص شدن روح از جسم را مهیّا کن که این بَرّه، بزرگ شده است؛ یعنی روح به کمال مطلوب خود رسیده و باید به جهانی دیگر منتقل شود و در آن صحرای سرسبز یعنی در مرتبهٔ الهی چَرا کند. مشایخ طریقت، مقام الوهی را که با سبزهٔ تجلّیات ربّانی آراسته و منوّر شده اَرْضُ اللّهِ الْواسِعَة گویند[2].]

دردِ زِه گر رنجِ آبستن بُوَد بر جَنین اشکستنِ زندان بُوَد (۳۵۶۰)

هر چند درد زایمان، زنِ آبستن را رنج می‌دهد، امّا نسبت به جَنین نوعی شکسته شدن زندان و رهایی از آن است.

حامله گریان ز زِه کَایْنَ الْمَناص[3]؟ وآن جنین خندان که: پیش آمد خَلاص (۳۵۶۱)

زن آبستن از شدّت درد زایمان گریه می‌کند و می‌گوید: پناهگاه کجاست؟ یعنی از درد زایمان به کجا پناه ببرم؟ امّا از آن طرف جَنین، شاد و خندان است که هنگام نجاتش فرا رسیده است. [بنابراین هرچند به هنگام مرگ، انسان بطور غریزی از آن می‌ترسد و می‌نالد امّا روح شادمان است، زیرا می‌خواهد از زندان دنیا رها شود.]

هرچه زیرِ چرخ هستند اُمّهات[4] از جماد و از بهیمه، وز نبات (۳۵۶۲)

موجودات اصلی این جهان هر چه هست از قبیل جماد و حیوان و گیاه. [ادامهٔ معنا در

---

۱. گَبْز: درشت، ستبر.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۳۶۱.

۳. مَناص: ر.ک. شرح بیت (۴۴۳) همین دفتر.

۴. اُمّهات: جمع اُمّ به معنی اصل و سرچشمهٔ هر چیز. اهل لغت گفته‌اند که اُمّهات جمعِ اُمّ برای انسان و اُمّات برایِ حیوانات است.

بیت بعد آمده است. قدما جماد و گیاه و حیوان را موالید ثلاثه می‌گفته‌اند.]

(۳۵۶۳) هر یکی از دردِ غیری غافلند جز کسانی که نبیه[۱] و کاملند

هر یک از این موجودات از درد دیگری خبر ندارد، مگر کسانی که آگاه و باکمال‌اند.

(۳۵۶۴) آنچه کوسه داند از خانهٔ کسان بَلمه[۲] از خانهٔ خودش کَی‌دانَد آن؟

آنچه آدم هوشمند از خانهٔ دیگران خبر دارد، آدم‌های ریش‌درازِ احمق چگونه می‌توانند از خانه‌های خود خبر داشته باشند؟ [«کوسه» به معنی مردِ تُنُک‌ریش و در اینجا کنایه از شخص هوشمند و زیرک است و «بَلْمه» نیز کنایه از آدم احمق. منظور در اینجا عرفا و روشن‌بینانی است که از ضمیر دیگران خبر دارند. به عبارتی «جَواسیسُ الْقُلوب» هستند. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۷۸) دفتر دوّم. در مقابل هستند کسانی که خود را به ظواهر علمی آراسته‌اند امّا حتّی از ضمیر خود نیز بی‌خبر و در جهل مرکّب اَبَدالدّهر فرومانده‌اند.]

(۳۵۶۵) آنچه صاحبدل بداند حالِ تو تو ز حالِ خود ندانی ای عمو

پس ای عموجان، آن چیزهایی که انسان عارفْ‌مشرب و واقف به اسرار از احوال تو می‌داند، تو آن‌ها را از حال خویشتن درنمی‌یابی.

بیانِ آنکه هرچه غفلت و غم و کاهلی و تاریکی است همه از تن است که ارضی است و سفلی

(۳۵۶۶) غفلت از تن بود، چون تن روح شد بیند او اسرار را بی‌هیچ بُد

بطور کلّی غفلت و بی‌خبری از جنبهٔ مادّی و جسمانی انسان ناشی می‌شود، و همینکه جسم به روح مبدّل شد. یعنی به محضِ آنکه جسم به اوصاف روحانی درآید ناگزیر اسرار نهانی را درمی‌یابد.

---

۱. نَبیه: شریف، آگاه. جمعِ آن: نُبَهاء.

۲. بَلْمَة: درازْریش، کسی که دارای ریش انبوه و دراز باشد.

چون زمین برخاست از جوِّ فلک نه شب و،نه‌سایه‌باشدلی[۱] وَ لَک[۲] (۳۵۶۷)

برای مثال، اگر زمین از فضای این منظومهٔ شمسی خارج شود، برای من و تو دیگر نه شبی می‌مانَد و نه سایه‌ای.

هر کجا سایه‌ست و، شب یا سایه‌گه از زمین باشد، نه از افلاک و مَه (۳۵۶۸)

زیرا در هر جا که سایه و شب و یا سایه‌گاهی باشد، مسلّماً ناشی از خود زمین است نه از افلاک و ماه. [حال که این مثال را شنیدی بدان که انسان نیز مانند کرهٔ زمین هرگاه از انوار شمس حقیقت و اوصاف الهی و تجلّیات ربّانی برخوردار شود، ظلمتِ مادّیت و تاریکی حیوانیت از آن برداشته می‌شود و سراسر نور می‌گردد.]

دود، پیوسته هم از هیزم بُوَد نه زِ آتش‌هایِ مُسْتَنِجِم[۳] بُوَد (۳۵۶۹)

مثال دیگر، دود همیشه از هیزم بوجود می‌آید، نه از آتشِ سرخ و فروزان.[زیرا آتش ذاتاً دودی ندارد. همینطور هر تاریکی و کدورتی که در میان است از عالم اجسام است نه از عالم ارواح لطیفه. **عین‌القضات همدانی** برای طهارت قلبی درجاتی قائل شده از قبیل پاک شدن از حواس ظاهره، خیالات و اوهام، خاطر شیطانی و نفسانی. او همهٔ اینها را راهزنان طریق حق می‌شمرد[۴]. مولانا نیز در ابیات بعدی به این معنی می‌پردازد.]

وهم افتد در خطا و در غلط عقل باشد در اصابت‌ها فقط (۳۵۷۰)

وَهْم دچار اشتباه می‌شود، امّا تنها این عقل است که دچار اشتباه نمی‌شود. [«وَهْم» مُشرِف بر همهٔ قوای نفس حیوانی است و ابن‌سینا آن را حاکم بر تمام رفتار حیوان ذکر می‌کند و معتقد است که قوّهٔ وهمیّه در حیوان به منزلهٔ عقل است در انسان. و حتّی در انسان و خاصّه مردمی که قوّه عقلیهٔ خود را بکار نمی‌گیرند، احکام صادره غالباً وهمی است و نه عقلی؛ و مسلّماً احکام وهمی، غالباً بر خطاست. رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۱) همین دفتر.]

---

۱. لی: برای من.
۲. لَک: برای تو.
۳. مُسْتَنِجِم: روشن، تابیده، افروخته.
۴. ر.ک. نامه‌های عین‌القضات، ج ۱، ص ۱۱۱.

(۳۵۷۱) هر گرانی و کَسل، خود از تن است جان ز خِفَّت جمله در پَرّیدن است

هر نوع سنگینی و کسالتی از جسم ناشی می‌شود، روح از بس که سبک است همیشه در حال پرواز است.

(۳۵۷۲) رویِ سرخ، از غلبهٔ خون‌ها بُوَد رویِ زرد، از جُنبشِ صفرا[۱] بُوَد

مولانا در اینجا برای تبیین احوال مختلف روحی و انعکاس آن در ظاهر، چند نمونه از طب قدیم را به عنوان مثال ذکر می‌کند و می‌گوید: مثلاً سرخیِ صورتِ انسان از پُرخونی او ناشی می‌شود، و زردی صورتِ او از غلبهٔ صفرا.

(۳۵۷۳) رُو سپید از قُوّتِ بَلغَم[۲] بُوَد باشد از سودا[۳] که رُو اَدْهَم[۴] بُوَد

سفیدی رنگ چهرهٔ انسان ناشی از غلبهٔ مادّهٔ بلغم است؛ امّا تیرگی و گرفتگی رنگ چهره، ناشی از غلبهٔ سوداست. [اعتقاد به اَخْلاطِ اَرْبَعه(= آمیزش‌های چهارگانه: صفرا، سودا، بلغم و خون) یکی از مبانی طبّ قدیم بشمار می‌رفته است. اطبّای قدیم براساس این تقسیم‌بندی معتقد بودند که سلامتی از تعادل میان این اخلاط ناشی می‌شود و نیز بیماری، معلول غلبه و یا ضعف یکی از این اخلاط است. همچنین برای هریک از این بیماری‌ها علائمی قائل بودند مثلاً نشانهٔ فزونی و غلبهٔ خون را عبارت می‌دانستند از سرخی رنگ چهره، گرمی اندام و سنگینی سر و... و نشانهٔ غلبهٔ بلغم را سفیدی رنگ چهره، سستی عضلات، تنبلی، جمع شدن آب در دهان، خواب بسیار، تشنه نشدن و... و نشانهٔ غلبهٔ صفرا را زردی رنگ رخساره، خشکی دهان، تشنگی بسیار و... و امّا نشانهٔ غلبهٔ سودا را گرفتگی و بی‌طراوتی رنگ صورت، خشکی پوست و افسردگی و...[۵] مولانا با این تمثیل می‌خواهد بگوید که اهل ظاهر در آثار و اسباب فرو می‌مانند و نمی‌توانند مؤثّر و مسبّب حقیقی را دریابند. نمونهٔ بارز اینان همان

---

۱. صَفْرا: ر.ک. بیت(۱۰۷) دفتر اوّل.

۲. بَلْغَم: مادّهٔ غلیظِ لزجی که از دستگاه گوارش و مجاری تنفّسی، ترشّح می‌شود و با سرفه و استفراغ خارج می‌گردد. بلغمی کسی است که فزونی ترشّحِ بلغم داشته باشد.

۳. سَوْدا: نام خلطی سیاه رنگ از اخلاط اربعه.

۴. اَدْهَم: سیاه.

۵. ر.ک. ذخیرهٔ خوارزمشاهی، ج ۲، ص ۶۹ـ۶۸.

طبیبانی بودند که چنان غرق در اسباب طبابت شدند که نتوانستند مسبّب‌الاسباب را مشاهده کنند و در نتیجه از فهم درست فروماندند[۱].]

در حقیقت خالقِ آثار، اوست لیک جز علّت نبیند اهلِ پوست (۳۵۷۴)

درواقع پدید آورندهٔ همهٔ آثار و اسباب، خالق حقیقی است. امّا متأسفانه ظاهربینان بجز علل و اسباب چیز دیگری نمی‌توانند ببینند. [«اهل پوست» همان ظاهربینان‌اند که در آثار فرو می‌مانند و مؤثر حقیقی را باز نمی‌شناسند.]

مغز کو از پوست‌ها آواره نیست از طبیب و علّت او را چاره نیست (۳۵۷۵)

مغزی که هنوز از حصار پوست رها نشده، همچنان بیمار است و باید نزد طبیب برود تا معالجه شود. [منظور از «مغز»، عقل است و مقصود از «پوست»، علل و اسبابِ ظاهری[۲]. یعنی عقلی که از افکار قشری و اندیشه‌های ظاهری خلاص نشده این عقل، دچار بیماری و نقصان است و باید نزد طبیبانِ باطنی برود تا از صورت‌گرایی نجات یابد.]

چون دوم‌بار آدمیزاده، بزاد پایِ خود بر فرقِ علّت‌ها نهاد (۳۵۷۶)

همینکه انسان به تولّد دوّم توفیق یابد، پای بر سر همهٔ علل و اسباب می‌گذارد. [همانگونه که در شرح بیت(۳۱۸۱) دفتر اوّل آمده، انسان دارای دو نوع تولّد است: یکی تولّد طبیعی و دیگری تولّد ماوراءطبیعی. وقتی که انسان دوّمین تولّد را حاصل کند جمیع علل و اسباب مادّی مقهور قدرت روحی و سیطرهٔ معنوی او می‌شود.]

علّتِ اُولیٰ نباشد دینِ او علّت جُزوی ندارد کینِ او (۳۵۷۷)

چنین کسی که به تولّد دوّم توفیق یافته، اعتقادی به علّت اُولیٰ ندارد و علل و اسباب جزوی نیز با او دشمنی ندارند و زیانی به ایمان و اعتقاد او به حضرتِ حق‌تعالی وارد نمی‌آورند. [اصطلاح علّتِ اُولیٰ از ساخته‌های فلاسفه و حکماست. مولانا می‌گوید اینگونه

---

۱. رجوع شود به بیت (۵۴ ـ ۴۶) دفتر اوّل، و بحث سبب و مسبّب در شرح بیت(۲۵۱۴) همین دفتر.

۲. ر.ک. شرح ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۴۷، شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۳۶۶.

مفاهیم ساختگی در واقع اذهان را گمراه می‌سازد چه اینان با ذهن محدود خود الفاظی وضع کرده‌اند و بدان‌وسیله (نَعُوذُبِاللّه) دست مشیّت الهی را در فعّالِ مایَشاء بودن می‌بندند و برای ارادهٔ قاهرهٔ خداوندی، دستورالعمل صادر می‌کنند. برای شرح بیشتر مصراع اوّل، رجوع شود به شرح بیت (۱۶۲۵) دفتر دوّم، در آنجا نیز مولانا اصطلاح علّتِ اُولیٰ را مورد نقد قرار داده است. منظور از مصراع دوّم اینست که علل و اسباب ظاهری، منافی اعتقاد به مشیت الهی نیست. یعنی علل و معالیل حاکم بر جهان طبیعت نیز جلوه‌ای محدود از مشیت خداوندی است از اینرو اعتقاد به قوانین حاکم بر طبیعت تضادی با اعتقاد به مشیت الهی ندارد و هیچگونه آسیبی به ایمان شخص وارد نمی‌آورد.]

(۳۵۷۸) می‌پَرَد چون آفتاب اندر افق باعروسِ صدق‌و،صورت‌چون تُتُق[۱]

آن کس که به تولّد دوّم راه یافته مانند خورشید با عروس صدق و راستی در آسمان به پرواز درمی‌آید؛ و صورت بشری و جنبهٔ مادّی برای او همانند حجابِ ساتر است.

(۳۵۷۹) بلکه بیرون از افق، وز چرخ‌ها بی‌مکان باشد چو ارواح و نُهیٰ[۲]

آن کسی که به تولّد دوّم رسیده است حتّی از پهنهٔ افق و بلندایِ آسمان نیز در گذشته است. چنین کسی به تجرید محض رسیده و به مکان نیازی ندارد درست مانند ارواح و عقول که جوهری مجرّد و مفارق از مادّه و عوارض آن‌اند.

(۳۵۸۰) بل عقولِ ماست سایه‌هایِ او می‌فتد چون سایه‌ها در پایِ او

بلکه عقل‌های ما، نسبت به عقل او (یعنی کسی که به تولّد دوّم رسیده) سایه‌ای بیش نیست. و مانند سایه نسبت به شخص به پای او می‌افتد. یعنی همواره تابع اوست.

(۳۵۸۱) مُجْتَهد هرگه که باشد نَصّ‌شناس اندر آن صورت نیندیشد قیاس

برای مثال، هرگاه یک فقیه، واقعاً به حقیقت نصّ واقف باشد، با وجود نصّ هیچگاه به

---

۱. تُتُق: چادر، پردهٔ بزرگ.

۲. نُهی: جمعِ نُهْیَة به معنی عقل.

قیاس متمسّک نمی‌شود. [نَصّ در لغت به معنی سخن صریح و چیزی را ظاهر کردن است؛ امّا در اصطلاح به معنی تصریحِ قرآن کریم و یا سنّتِ نبی‌اکرم(ص) در امری است. قیاس یکی از ادلّهٔ شرعیهٔ اهل سنّت و جماعت است. قیاس، عبارت از اینست: استنباط علّتی برای حکمِ به یک موضوع و سرایت دادن و اجرای همان علّت به یک موضوع دیگر که در نصّ بیان نشده است. مثلاً طبق نصّ قرآنی، خَمْر(= شراب) حرام است و برای ما آشکار می‌شود که علّت حرمت آن، مستی‌آور بودن آن است، پس بوسیلهٔ قیاس می‌توانیم حرمت خمر را به سایر مسکرات سرایت دهیم[۱]. فقیه وقتی به اجتهاد و قیاس می‌پردازد که حکمی صریحاً در کتاب و سنّت معلوم نشده باشد و الّا تا وقتی که کتاب و یا سنّت بر امری تصریح کرده باشد در آنجا اجتهاد لازم نمی‌آید؛ زیرا اجتهاد در مقابل نصّ مقبول نیست بلکه اجتهاد در طولِ نص قرار دارد.

مولانا در این فصل از مثنوی، کشف و شهود عرفانی را به نصّ و اندیشهٔ عقل جزئی را به قیاس تشبیه کرده است؛ یعنی همانطور که با وجود نصّ، فقیه به اجتهاد و قیاس روی نمی‌کند، همینطور تا وقتی که شهود عرفانی و مکاشفهٔ باطنی در کار است، سالک به دلایل نظری و براهین ناشی از عقول جزئیه روی نمی‌آورد. در بیت مورد بحث، قیاس را علاوه بر قیاس متداول در علم اصول می‌توان بر قیاس رایج در منطق صوری نیز حمل کرد. بنابراین مولانا در بیت فوق و بیت بعدی، عارف کامل را به فقیه نص‌شناسی تشبیه می‌کند که با وجود کشف و شهود به ادراکات جزئی و معارف لفظی نمی‌پردازد.]

چون نیابد نصّ اندر صورتی از قیاس آنجا نماید عبرتی (۳۵۸۲)

هرگاه فقیه دربارهٔ موضوعی، نصّی پیدا نکند می‌تواند از راهِ قیاس حکمی استخراج کند. [ای سالکِ طریق، تو نیز معلومات و محفوظات خود را در برابر علم عقل کلّ، هیچ بشمار تا از مغاک خودبینی بدر آیی. افلاکی می‌گوید وقتی که آتش عشق شمس بر قلب مولانا شرر زد، شمس بدو سفارش کرد که دیگر گرد مطالعه مگرد و هیچ کتابی مخوان، نه کتب و سخنان پدرت را و نه دیوان متنبّی را، زیرا مولانا برحسب علاقه، دیوان او را مرتّب می‌خواند. این منع در حقیقت نوعی «پرهیز» بود. یعنی می‌بایست مولانا مدّتی از قیل و قال و بحث و الفاظ دور می‌شد تا شمع دلش فروزان‌تر گردد.]

---

۱. ر.ک. اصطلاحات‌الاصول، ص ۱۶ و تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج۸، ص ۴۵۰.

تشبیهِ نَصّ با قیاس

(۳۵۸۳) نصّ، وحیِ روحِ قدسی دان یقین وآن قیاسِ عقلِ جُزوی، تحتِ این

در اینجا مولانا نصّ را به وحی و قیاس را به عقل جزئی تشبیه می‌کند و می‌فرماید: برای مثال، تو باید یقیناً بدانی که نصّ، وحیِ روح قُدسی است. و قیاس و استدلال عقل جزئی، در مرتبه‌ای پایین‌تر از وحیِ روحِ قُدسی[۱] است. [منظور از «روحِ قُدْسی» همان روح‌الْقُدُس و یا جبرئیل است. رجوع شود به شرح بیت (۶) و (۱۲۹۸) همین دفتر.]

(۳۵۸۴) عقل از جان گشت با ادراک و فر روح، او را کَی شود زیرِ نظر؟

زیرا عقل جزئی از روح قدسی و الهام الهی، صاحبِ معرفت و جلالت شده. پس چگونه ممکن است که روح عالی‌مرتبه مقهور عقل جزئی باشد و از آن متابعت کند؟

(۳۵۸۵) لیک جان در عقل، تأثیری کند زآن اثر آن عقل، تدبیری کند

امّا روح در عقلِ جزئی تأثیری می‌گذارد و آن را تحت تصرّف خود قرار می‌دهد و عقل، بواسطهٔ آن اثر روحانی به تدبیر و چاره‌جویی توفیق می‌یابد.

(۳۵۸۶) نوحْ‌وار، اَر صَدَّقی[۲] زد در تو روح کو یَم و کشتیّ و؟ کو طوفانِ نوح؟

ای کسی که مفتون عقل جزئی شده‌ای، اگر روح قدسی، تو را نیز مانند حضرت نوح(ع) مورد تأیید قرار داده، پس دریا و کشتی و طوفانِ نوح کجاست؟ [یعنی اگر واقعاً تو در شمار کاملان قرار داری، پس چرا نشانه‌های آنان در تو وجود ندارد؟ به عنوان مثال حضرت نوح(ع) که یکی از آن کاملان بوده، همواره مورد تأیید روح الهی قرار داشته است و برای این تأیید، دلیل و بیّنهٔ وافی داشته است، امّا تو فقط ادّعا می‌کنی و هیچ بیّنه‌ای نشان نمی‌دهی. اکبرآبادی گوید: در بیت فوق، تصرّفات و کمالات روحانی به دریا و کشتی و طوفان تشبیه شده است[۳].]

---

۱. شیخ عبدالقادر گیلانی (از اکابر عرفای سدهٔ پنجم و ششم هـ. ق) در فصل سوّم کتاب سرالاسرار، ص ۶۱ ـ ۵۷ روح را به جسمانی و سلطانی و قدسی تقسیم کرده است.

۲. صَدَّق: ر.ک. شرح بیت (۳۲۳۶) همین دفتر.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۳۸.

عقل، اثر را روح پندارد، ولیک نورِ خور از قرصِ خوردُ و راست نیک (۳۵۸۷)

عقل جزئی از بس کوته‌بین است که وقتی به آثار روح پی می‌برد خیال می‌کند که آن آثار، خودِ روح است. درحالی که نورخورشید از قرصِ خورشید خیلی فاصله دارد. [همینطور آثار و آیات الهی با ذات اقدس الهی خیلی تفاوت دارد به حدّی که زبان از بیان آن درمی‌ماند.]

زآن به قرصی‌سالکی خرسند شد تا ز نورش سویِ قرص افگند شد (۳۵۸۸)

سالک از آنرو به قرص نانی قناعت می‌کند و از سایر خواسته‌هایش چشم می‌پوشد که می‌خواهد با کمک ریاضت و قناعت از نور خورشید الهی یعنی از آثار و آیاتِ او به ذاتش واصل شود. [«قُرص» در مصراع اوّل به اقتضای قرینهٔ مقامیّه اشاره به «قرص نان» دارد و مقصود از آن، رعایت قناعت و ترک پُرخواری و شهوت‌طلبی است. در میان شارحان، اکبرآبادی با این معنا مخالفت کرده و با بیانی طنزآلود می‌گوید معلوم می‌شود که محمدرضا (یکی از شارحان مثنوی که چنین معنایی از «قرص» ارائه داده) در موقع تفسیر این بیت، گرسنه بوده است[1]! و سپس خود به شرح بیت فوق می‌پردازد که خالی از تکلّف نیست.]

زآنکه این نوری که اندر سافِل[2] است نیست دایم، روز و شب، او آفِل است (۳۵۸۹)

زیرا نوری که در عالم طبیعت و جهان مادّی وجود دارد هیچگونه دوامی ندارد و با تعاقب روز و شب، طلوع و غروب می‌کند و خلاصه، این نورهای ظاهری نمی‌پایند و رو به افول می‌نهند.

وآنکه اندرقرص دارد باش[3] و جا غرقهٔ آن نور باشد دایما (۳۵۹۰)

امّا کسی که در قرص آفتاب منزل گُزیده است؛ یعنی قرارگاهِ خود را در ذاتِ خورشید اختیار کرده است، او همواره غرق در انوار ساطعهٔ خورشید است. [ابیات پیشین و پسین مقایسه‌ای است میان دو گروه از سالکان: گروهی که به آثار و نشانه‌های حقیقت بسنده می‌کنند

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۴۹.

۲. سافِل: پایین، زیرین، پست. جمعِ آن: سُفّال و سُفَّل.

۳. باش: این کلمه در مثنوی غالباً به معنی اقامتگاه و مسکن بکار رفته است.

و گام فراتر نمی‌نهند، و گروهی دیگر که آثار و نشانه‌ها را حجاب و مایه فراق می‌شمرند، می‌کوشند که حقیقت را عریان و بیواسطه شهود کنند[۱].]

(۳۵۹۱) نه سحابش ره زند خود، نه غروب وارهید او از فراقِ سینه‌کوب

چنین سالک کاملی که به حقیقت رسیده نه ابرِ اوهام و شکوک می‌تواند او را به گمراهی کشد و نه غروبِ روح در کالبدِ جسمانی می‌تواند راهزن او گردد؛ زیرا او از غم هجران و فراقی که دل را می‌آزارد رها شده است. [ابن عربی از زبان عارفان واصل می‌گوید:

وَ اَیْنَ الْفِراقُ وَاللّهِ لَوْ وَجَدْتُهُ لَاذَقْتُ الْفِراقَ طَعْمَ الْفِراقِ[۲]

«و فراق کجاست؟ سوگند به خدا که اگر فراق را یابم، طعمِ فراق بدو چشانم.»]

(۳۵۹۲) این چنین کس اصلش از افلاک بود یا مُبَدَّل گشت، گر از خاک بود

چنین سالک کاملی یا از همان اوّل، گوهری ملکوتی داشته و یا اگر گوهری دنیایی داشته، بر اثر سلوک عرفانی، ذاتِ خود را دگرگون ساخته و به مرتبهٔ کامل معنوی نایل شده است.

(۳۵۹۳) زآنکه خاکی را نباشد تابِ آن که زند بر وَی شعاعش جاودان

زیرا آن کسی که بواسطهٔ ریاضت و عبادت و سلوک عرفانی همچنان تغییر نیافته، طاقت ندارد که پرتوِ شمس حقیقت هماره بر او بتابد.

(۳۵۹۴) گر زند بر خاک دایم تابِ خَوْر آنچنان سوزد، که نآید زو ثمر

برای مثال، اگر نور خورشید دائماً بر خاک بتابد، چنان آن را می‌سوزاند که دیگر هیچ حاصلی از آن برنمی‌آید. [چنانکه در بیت (۱۴۱) دفتر اوّل شبیه این مضمون آمده است؛ همچنین منظور ابیات اخیر در شرح بیت(۱۳۹) دفتر اوّل ذکر شده است.]

(۳۵۹۵) دایم اندر آب، کارِ ماهی است مار را با او کجا همراهی است؟

مثال دیگر، شنا کردنِ دائمی در آب، کارِ ماهی است. امّا مار کجا می‌تواند دائماً با

---

۱. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۴۷) همین دفتر.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۳۷۳.

ماهی در آب شنا کند؟ [مسلّماً نمی‌تواند و بزودی هلاک می‌شود. در مثنوی به کرّات، عارفان راستین به ماهی تشبیه شده‌اند. رجوع شود به شرح بیت(۷) و (۵۰۳) دفتر اوّل. «مار» نیز در بیت فوق اشاره است به آدم‌های مارصفتی که ظاهری خوش‌خط و خال دارند و باطنی زهرآگین. منظور بیت: هر چند ریاکاران می‌توانند برای مدّتی خود را در سلک اهل صلاح درآورند، امّا گردش روزگار رسواشان می‌کند.]

لیک در کُه مارهایِ پُرفَنَند اندرین یم ماهیی‌ها[1] می‌کنند (۳۵۹۶)

امّا در کوهستان، مارهای پُرمکر و حیله‌ای به سر می‌برند که در این دریایِ دنیا و ریا، (برای فریب این و آن، مقلّدانه) همان کارهای ماهی‌ها را انجام می‌دهند. [اشاره است به ریاکارانی که به لباس اهل صلاح درمی‌آیند. آنان بی‌آنکه گام به دریای موّاج و پُرتلاطم حقیقت نهاده باشند، کار ماهیان دریای معرفت و حقیقت را تقلید می‌کنند و عوام‌النّاس را می‌فریبند.]

مکرِشان گر خلق را شیدا کند هم ز دریا تاسه‌شان[2] رسوا کند (۳۵۹۷)

فرضاً اگر مکر و فریبشان، مردم را مفتون و مقهور سازد، امّا چون باطناً اهل دریای حقیقت نیستند و از آن بیزاری و بیتابی احساس می‌کنند، پس ناچار رسوا می‌شوند و درونِ پلیدشان بر همگان آشکار می‌گردد.

و اندرین یَم، ماهیانِ پُرفَنَند مار را از سِحر، ماهی می‌کنند (۳۵۹۸)

در دریای معارف و حقایق الهی، ماهیان ماهری وجود دارند که با جاذبهٔ روحیِ نافذ خود می‌توانند، مردمان مارصفت را به ماهی مبدّل کنند. [«سِحْر» در اینجا به معنای متداول آن نیست[3]، بلکه منظور از آن تأثیر قوی و نفوذ والای معنوی آنان است که می‌توانند آدم‌های ناصالح را به راه صلاح وارد سازد.]

---

۱. ماهیی کردن: کارِ ماهی کردن، مانند ماهی شدن.

۲. تاسه: دلتنگی و اضطراب.

۳. توضیح سِحْر در شرح بیت (۲۷۷) دفتر اوّل و بیت (۸۴۱) همین دفتر آمده است.

(۳۵۹۹) ماهیانِ قعرِ دریایِ جلال بحرِشان آموخته سِحرِ حَلال

انبیاء و اولیاء که ماهیان دریای پُرشکوه و جلال الهی‌اند، بوسیلهٔ همین دریا، سِحْرِ حلال را یاد گرفته‌اند. [سِحْرِ حَلال کنایه است از کلام فصیح و موزون که به منزلهٔ سحر باشد[۱]. منظور از آن در اینجا نفوذ معنوی و تصرّف روحیِ بیچون و چرای مردان الهی و علومی است که از حق به آنان تفویض می‌شود و بدان وسیله درون آدمیان را به نور هدایت و جذبهٔ ولایت روشن می‌کنند. امّا اطلاق «سحر حلال» از آنروست که تعلیم و تعلّم سحر، شرعاً حرام است مگر به قصد خیر و ابطال سحر ساحران.]

(۳۶۰۰) پس محال از تابِ ایشان حال شد نحس آنجا رفت و، نیکوفال شد

بنابراین امری که انجام آن محال است، با همّت آنان ممکن می‌شود. و هر امر ناخجسته و شومی با نَفَس گرم ایشان، خجسته و مبارک می‌شود.

(۳۶۰۱) تا قیامت گر بگویم زین کلام صد قیامت بگذرد، وین ناتمام

اگر من بخواهم تا قیامِ قیامت از این سخنان بگویم و دربارهٔ این اسرارِ ربّانی حرف بزنم، صد قیامت می‌آید و می‌رود درحالی که این سخنان همچنان ناتمام مانده است. [بنابراین لازم است همینجا از ادامهٔ آن، خودداری کنیم تا به مطالب بعدی برسیم.]

آدابُ الْمُسْتَمِعینَ وَالْمُریدینَ عِنْدَ فَیْضِ الْحِکْمَةِ مِنْ لِسانِ الشَّیخ[۲]

(۳۶۰۲) بر مَلولان، این مکرّر کردن است نزدِ من عمرِ مکرَّر بُردن است

مولانا در این فصل به آدابِ لازم برای استماع کلام شیخ می‌پردازد و چگونگی آن را با ذکر تمثیل شرح می‌دهد. این مطلب در غالب کتب معتبر صوفیه نیز وارد شده، اما مولانا از زاویه‌ای دیگر بدان می‌نگرد. از آن جمله سهروردی در لزوم استماع کلام شیخ سخنی دارد که مضمون آن اینست: همان‌سان که صیّادان در امواج دریا، آن به آن مترصّد صید مروارید و سایر

---

۱. آنندراج، ج ۳، ص ۲۳۵۵، غیاث‌اللغات، ج ۱، ص ۵۳۸.

۲. آداب شنوندگان و مریدان، آنگاه که سخنان حکمت‌آمیز از زبان شیخ جاری شود. توضیح شیخ در شرح بیت (۱۷۸۹) همین دفتر آمده است.

جواهرند، مستمعان نیز باید مترصّد صید جواهر و لآلیِ کلمات شیخ باشند[1]. معنیِ بیت: سخنانی که من می‌گویم برای افراد بیتاب و دلتنگ، حرف‌هایی تکراری به نظر می‌رسد؛ اما تکرار سخنان من، مایهٔ حیات مضاعف و زندگی دوباره می‌شود. [زیرا مثلاً در قرآن کریم نیز بسیاری از مطالب تکرار شده است؛ و یا آیه‌ای مکرّر آمده است، امّا مسلّماً این تکرار، نه تنها مایهٔ خستگی و دلتنگی مستمع نمی‌شود، بلکه باعث احیای قلب او می‌گردد. این گونه ابیات نشان می‌دهد که ظاهراً عدّه‌ای از مریدان و مستمعان به هنگام انشاد و تقریر مثنوی ملالت و خستگی نشان می‌داده‌اند. چنانکه در بیت (۱۹۴) دفتر دوّم بدین امر اشارت رفته است.]

شمع از برقِ مُکَرَّر بر شود　　خاک از تابِ مُکَرَّر زر شود　　(۳۶۰۳)

برای مثال، شمع از استمرار شعله‌های نور فروزان می‌مانَد و خاک نیز از تابش مستمرّ آفتاب به معدن طلا مبدّل می‌گردد. [به اعتقاد قدما کان‌های لعل و طلا بر اثر تابش مستمرّ آفتاب پدید می‌آید. مولانا با اشاره بدین موضوع، نکته‌ای اخلاقی و تربیتی را مورد تأکید قرار داده و آن، نقش تکرار و ممارست در پرورش آدمیان است.]

گر هزاران طالبند و، یک مَلول　　از رسالت باز می‌مانَد رسول　　(۳۶۰۴)

هرگاه هزاران نفر طالب موضوعی باشند و در آن میان یک نفر خسته و ملول شده باشد و به استماع آن موضوع رغبت نشان ندهد، گوینده در بیان آن موضوع فرومی‌مانَد.

این رسولانِ ضمیرِ رازگُو　　مُسْتَمع خواهند، اِسرافیلْ‌خو　　(۳۶۰۵)

این رسولان الهی که اسرار ربّانی را بیان می‌کنند، خواهان شنوندهٔ مطیعی هستند که خوی و صفت اسرافیل را داشته باشد. [در مصراع دوّم بیت فوق، شنوندهٔ اسرار الهی به اسرافیل تشبیه شده است. سبب این تشبیه به دو وجه قابل حمل است: وجه اوّل آنکه این تشبیه برای بیان شدّت طلب و کمال انتظار شنونده است. یعنی همانطور که اسرافیل از بدو خلقت، شیپور مخصوص بر لب دارد و منتظر فرارسیدن امر الهی است، مستمع اسرار الهی نیز باید سراپا شوق و طلب و انتظار باشد تا اینکه لسان‌الغیبِ اولیاء به بیان اسرار پردازد. وجه دوّم: تشبیه مستمع

---

۱. ر.ک. عوارف‌المعارف، ص ۱۶۴.

به اسرافیل برای بیان این نکته است که همان‌طور که اسرافیل به فرمان حق، با دمیدن در صُور، جهان را بر باد فنا می‌دهد و آنگاه با دمی دیگر به بقا می‌رساند، مستمع طالب نیز باید با استماع کلام اولیاء، خرمنِ هستی‌های موهوم را بر باد فناء بدهد و بعد از فناء به بقای الهی رسد[۱]. خوارزمی گوید: «صفتِ اسرافیل آن است که از اوّل فطرت، دهان بر صُور نهاده است و گوش بر استماع فرمان گشاده و بی‌آنکه لاحق شود یک‌دم نمی‌زند و تا هنگام نفخِ صُور انتظار می‌کشد لاجَرَم چون بعد از انتظار و مراعاتِ ادب در حضرت پروردگار، نَفَس زند خاصیت اِماته و اِحیا و اعاده و ابداع که مخصوص حضرت کبریا بُوَد در نَفَسِ مبارک او پیدا آید[۲].»]

(۳۶۰۶) نخوتی دارند و، کبری چون شهان چاکری خواهند از اهلِ جهان

اینان که شاهان معنوی و سلاطین حقیقی‌اند، مانند شاهان دارای کبر و غرورند، از اینرو خواهان تسلیم و انقیاد جهانیان هستند.

(۳۶۰۷) تا ادب‌هاشان بجا گَه نآوری از رسالتشان چگونه بر خوری؟

اگر تو نسبت به اینان که بیان‌کنندهٔ اسرار الهی‌اند، شرط ادب را بجا نیاوری، چگونه می‌توانی از رسالت آنان بهره‌مند شوی؟

(۳۶۰۸) کَی رسانند آن امانت را به تو تا نباشی پیششان راکِع[۳] دوتُو[۴]؟

تا در برابرشان تعظیم و تکریم نکنی یعنی تا در برابرشان اظهار فروتنی نکنی، کی ممکن است که آن امانت الهی را به تو رسانند؟

(۳۶۰۹) هر ادبْشان کَی همی آید پسند؟ کآمدند ایشان ز ایوانِ بلند

این بیت به سؤالی مقدّر جواب می‌دهد. گویا کسی می‌گوید: یا حضرت مولانا، من که

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۴۹. ظاهراً اکبرآبادی این مطلب را از خوارزمی اقتباس کرده است.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۴۶.

۳. راکِع: رکوع کننده.

۴. دوتُو: خمیده، دولا.

همواره در طریق دین و ایمان، شرط ادب را رعایت کرده‌ام و در برابر مردان الهی، اظهار فروتنی کرده‌ام، دیگر چقدر باید ادب را رعایت کنم؟ جواب: این مردان کامل الهی، چون بسیار عالی‌مقام هستند کی ممکن است که هر نوع ادبی را هرچند در سطح نازل بپذیرند؟

نه گدایانند کز هر خدمتی از تو دارند ای مزوّر مِنّتی (۳۶۱۰)

ای ریاکار این عارفان کامل، خویِ گدایی ندارند که در مقابل هر خدمتی که تو به آنان می‌کنی رهین منّت تو شوند. [زیرا ادب و خدمتی نزد این بزرگان مقبول است که خالص باشد و نه آلوده به رنگ و ریا.]

لیک با بی‌رغبتی‌ها ای ضمیر صدقهٔ سلطان بیفشان، وامگیر (۳۶۱۱)

این بیت نوعی استدراک است برای بیت (۳۶۰۴) همین دفتر؛ زیرا از آن بیت ممکن است چنین توهّم شود که رسولان الهی و داعیان راه حقیقت همینکه عدم رغبت مردم را دیدند باید دست از تلاش و مجاهده و هدایتِ مردم بردارند. مولانا در اینجا چنین توهّمی را دفع می‌کند و در خطاب به ضمیر خود و یا ضمیر همهٔ صاحبدلان می‌گوید: ای دل هرچند از ناحیهٔ مردم، بی‌میلی‌ها و بی‌رغبتی‌هایی در استماع کلام حق می‌بینی، لیکن هدایای شاهانه را نثار آنان کن و دریغ مدار. یعنی اسرار شاه وجود را برای آنان بیان کن و در این راه کوتاهی مکن.

اسبِ خود را، ای رسولِ آسمان در ملولان منگر و، اندر جهان (۳۶۱۲)

ای رسول الهی به افسردگان و پژمردگان نگاه نکن، بلکه مرکوبِ همّت خود را در عرصهٔ ایثار و ارشاد به جولان درآور.

فرّخ آن تُرکی[1] که استیزه نهد[2] اسبش اندر خندقِ آتش جهد (۳۶۱۳)

خوشا به حال آن جنگاوری که (در عرصهٔ ایثار و ارشاد) مجاهده کند و اسب خود را

---

۱. تُرک: در اینجا به معنی جنگاور و مجاهد دلاور استعمال شده است.

۲. اِستیزه نَهَد: جنگ و جهاد کند، دلاوری و جنگاوری از خود نشان دهد. برخی از شارحان «نهادن» را با «فرونهادن» خلط کرده‌اند و در نتیجه گفته‌اند که دست از لجاج و یا جهاد بکشد که این معنی انصراف مطلق از معنی بیت است.

از خندق آتش بجهاند. [بیان حقیقت انصافاً کاری بس دشوار است. این کار خاصه در جامعه‌ای که اهل باطل غالب است، از هر کسی برنمی‌آید چه داعی حقیقت باید از نام و ننگ و فقدانِ لذّات شاهانه و موقعیّات خسروانه و ترک ریاساتِ ظاهره نهراسد و بر همهٔ این اُلعوبه‌های کودکانه «چارتکبیر» بزند و بگذرد. حضرت مولانا خطیر بودن این کار را به خندقی پُرآتش تشبیه کرده است.]

(۳۶۱۴) گرم گرداند فَرَس را آنچنان که کند آهنگِ اوجِ آسمان

پیام‌رسانِ حقیقت باید اسب همّت و ارادهٔ خود را چنان گرم کند که قصد رسیدن به اوج آسمان را بکند.

(۳۶۱۵) چشم را از غیر و غیرت دوخته همچو آتش خشک و، تر را سوخته

چنین پیام‌رسانِ از خودگذشته‌ای باید چشمِ خود را از غیر حق و تعصّبات حق‌ستیزانهٔ مردمان فروبندد. یعنی نباید به غیر حق و دشمنی‌ها و اذیّت‌های مردمان نادان توجّه کند. بلکه باید مانند آتش، تر و خشک را بسوزاند. یعنی همه را مورد ارشاد خود قرار دهد. [چنانکه افلاکی نقل می‌کند که در عهد مولانا بسیاری از قشریان و تنگ‌حوصلگان بر احوال و اقوالِ عارفانه‌اش طعن می‌آوردند، امّا او به این نکوهش وقعی نمی‌نهاد.]

(۳۶۱۶) گر پشیمانی بر او عیبی کند آتش اوّل در پشیمانی زند

هرگاه چنین کسی مورد طعن و نکوهش ندامت و پشیمانی قرار گیرد، او ابتدا ندامت و پشیمانی را می‌سوزاند. [یعنی اگر در راه ارشاد مردم بر اثر ایذاء و قدح اوباش دچار پشیمانی شود، ریشهٔ پشیمانی را با اخگر عشق و شوق می‌سوزاند.]

(۳۶۱۷) خود، پشیمانی نروید از عدم چون ببیند گرمیِ صاحبْ‌قدم

هرگاه پشیمانی، ثباتِ قدم مجاهد راه حقیقت را ببیند، هرگز او را دچار خود نمی‌سازد، یعنی وقتی کسی ثابت‌قدم باشد اصلاً پشیمانی در کارش نخواهد بود. [بنابراین اگر مجاهد راه حقیقت، پشتگرم و باهمّت باشد، پشیمانی به او دست نمی‌دهد، امّا اگر سستی و فتور نشان دهد قطعاً پشیمانی گریبانش بگیرد.]

شناختنِ هر حیوانی بویِ عدوِّ خود را و حذر کردن، و بطالت و خسارتِ آن کس که عدوِّ کسی بُوَد که از او حَذَر ممکن نیست و فرار ممکن نی، و مقابله ممکن نی

(۳۶۱۸) اسب داند بانگ و بویِ شیر را گرچه حیوان است الّا نادرا

برای مثال، هرچند اسب، حیوان است، امّا بوی شیر درنده را از مسافتی دور تشخیص می‌دهد و بیدرنگ از آن حوالی دور می‌شود. و به ندرت اتفاق می‌افتدکه اسب، متوجّه شیر نشود.

(۳۶۱۹) بل عَدوِّ خویش را هر جانور خود بداند از نشان و، از اثر

این حالت تنها به اسب اختصاص ندارد، بلکه هر حیوانی دشمن خود را از علائم و نشانه‌هایی بازمی‌شناسد.[اینکه هر حیوانی بی‌آنکه دشمن خود را قبلاً دیده باشد او را فوراً می‌شناسد و از او می‌رمد در حیوانات، صورت غریزی دارد. قدما این حالت را به قوّهٔ وهمیّه نسبت داده‌اند.]

(۳۶۲۰) روز، خفّاشک نیارَد بَر پرید شب بُرون‌آمد، چو دُزدان و چَرید

مثلاً خفّاش هنگام روز، قادر به پرواز نیست، از اینرو مانند دزدان، شبْ هنگام از لانهٔ خود بیرون می‌آید و به دنبال قوت و غذای خود می‌رود. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی «خفّاش» را به عنوان تمثیلی از حقْ‌ستیزان و ظاهربینان بکار می‌گیرد، چه اینان به اقتضای باطن تاریک خود، رؤیتِ شمس حقیقت را برنمی‌تابند و هماره وجود حقیر خود را در حجاب دَه‌توی جهل و غفلت نهان می‌دارند. و نیز «آفتاب» تمثیلی است از انسانِ کامل و عارف واصل. در این زمینه رجوع شود به بیت (۴۷)، (۷۹۱)، (۲۰۸۴)، (۲۰۸۵)، (۲۱۰۷)، (۳۳۵۰) و (۳۷۶۳) دفتر دوّم.]

(۳۶۲۱) از همه محرومتر خُفّاش بود که عدوِّ آفتابِ فاش بود

خفّاش از همهٔ حیوانات، محروم‌تر و بینواتر است. زیرا او دشمن آفتابِ عالمتاب است.

(۳۶۲۲) نه تواند در مَصافش زخم خَوْرد نه به نفرین تاندَش مهجور کرد

خفّاشِ حقیر نه می‌تواند در نبرد با خورشید، زخم و ضربه‌ای را تحمّل کند، و نه می‌تواند با نفرینِ خود، آفتاب را مهجور و منزوی سازد. [در مصراع اوّل، ذکر مسبّب و ارادهٔ

سبب شده است چه «مصافّ» سبب زخم خوردن است[۱].]

(۳۶۲۳) آفـتابی کـه بگـردانَـد قَـفاش[۲] از بـرایِ غـصّه و، قـهرِ خُـفاش

اگر آفتاب به خاطر ناراحتی و غمی که خفّاش از شعاع خورشید پیدا می‌کند، پرتو خود را از او بگیرد و بدو پشت کند.[این بیت متضمّن معنی شرط و جواب آن در بیت بعدی آمده است.]

(۳۶۲۴) غـایتِ لطـف و، کـمالِ او بُـوَد گرنه خفّاشش کجا مانع شود؟

این کارِ خورشید، نهایت لطف و کمالی است که نسبت به خفّاش اظهار کرده است. وگرنه خفّاش کجا می‌تواند مانع از نورافشانیِ خورشید شود؟

(۳۶۲۵) دشمنی گیری، به حدِّ خویش گیر تا بُوَد ممکن کـه گـردانـی اسیر

ای حق‌ستیز اگر قصد آن داری که با کسی دشمنی کنی، کسی را به عنوان دشمن انتخاب کن که بتوانی او را مغلوب و مقهور کنی.

(۳۶۲۶) قـطره بـا قُـلْزُم[۳] چـو اِسـتیزه کـند ابله است او، ریشِ خود برمی‌کَنَد[۴]

برای مثال اگر قطره با دریای پهناور ستیزه کند حاصلی ندارد جز آنکه آن نادان آبروی خود را می‌ریزد و بیهوده ناراحتی می‌کشد. [همینطور هرگاه حق‌ستیزانِ حقیر با هادیانِ دریادل به مقابله برخیزند قطعاً خود را مسخره کرده‌اند.]

(۳۶۲۷) حـیلتِ او از سِـبالش[۵] نگـذرد چنبرهٔ[۶] حُجْرهٔ قمر چـون بَـر دَرَد؟

حیلهٔ این شخصِ حقیر که حتّی از سبیل‌های ناچیزش نیز فراتر نمی‌رود چگونه

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۵۰.
۲. قَفا: پسِ گردن.
۳. قُلْزُم: دریای سرخ، در مثنوی غالباً به معنی مطلقِ دریای پهناور بکار رفته است. در اینجا کنایه از هادیان و مرشدان حقیقی است.
۴. ریش برکَنَدَن: تشویش بی‌فایده کشیدن. خود را بیهوده ناراحت کردن.
۵. سِبال: سبلت، سبیل.
۶. چَنبره: حلقه.

می‌تواند حلقهٔ منزلگاهِ رفیع ماه را از هم بگسلد؟ [حُجْرهٔ قَمَر ظاهراً اشاره دارد به منزلِ ماه و منزل در اصطلاح نجومی، جایگاه ماه است در میان مجموعهٔ ستارگان در منطقةالبروج و یا نزدیک آن، زیرا حُجْره لفظاً به معنی اتاق و چهار دیواری است. امّا منظور از آن در بیت فوق، انسان کامل و عارف واصل است که دمادم از شمس حقیقت، نورِ ولایت و هدایت اقتباس می‌کند. بنابراین افراد ظاهربین نمی‌توانند با اولیاء درآویزند.]

با عدوِّ آفتاب این بُد عِتاب ای عَدُوِّ آفتابِ آفتاب (۳۶۲۸)

ای دشمنِ آفتابِ آفتاب، یعنی ای کسی که با آفتاب حقیقت مخالفت می‌کنی، دشمن آفتاب را اینگونه نکوهش می‌کنند. [شاه‌داعی «آفتابِ‌آفتاب» را حضرت‌رب‌الارباب می‌داند[1].]

ای عدوِّ آفتابی کز فَرَش می‌بلرزد آفتاب و، اخترش (۳۶۲۹)

ای کسی که دشمن آفتابی، از شکوه و جلال چنین آفتابی همهٔ خورشیدها و سایر ستارگانش به خود می‌لرزند.

تو عدوِّ او نه‌یی، خصمِ خودی چه غم‌آتش را، که تو هیزم شدی؟ (۳۶۳۰)

تو در واقع با خود دشمنی می‌کنی نه با خورشیدِ حقیقت؛ برای مثال، آتش از وجود هیزم چه غمی دارد؟ مسلّماً هیچ غمی ندارد و تو را می‌سوزاند. [بنابراین تو ای حق‌ستیز در برابر آتش قهرِ الهی چیزی نیستی.]

ای‌عجب، از سوزشت او کم شود؟ یا ز دردِ سوزشت پُر غم شود؟ (۳۶۳۱)

آیا اگر آتش قهر الهی، تو را بسوزاند از سوختن تو چیزی از او کاسته می‌شود؟ مسلّماً نمی‌شود. و یا مثلاً از دردِ سوختنِ تو غمگین می‌شود؟

رحمتش نه رحمتِ آدم بُوَد که مِزاجِ رحمِ آدم، غم بُوَد (۳۶۳۲)

رحمت بیکران الهی را نباید با ترحّم انسان مقایسه کرد، زیرا ترحّمی که در انسان وجود

---

۱. ر.ک.شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، ج ۲، ص ۱۰۴.

دارد، آمیخته با اندوه است. [صفت رحمت در انسان، جنبهٔ انفعالی دارد؛ یعنی آدمی ابتدا دچار رقّت قلب و حُزن درونی می‌شود و سپس موج رحمت و مهربانی در قلبش پدید می‌آید، درحالی که صفت رحمت در حق تعالی ذاتی است و هیچگونه انفعالی در ذات اقدس او راه ندارد.]

(۳۶۳۳) رحمتِ مخلوق باشد غُصّه‌ناک رحمتِ حق از غم و غصّه‌ست پاک

مهربانی و ترحّمِ آدمیان با اندوه درآمیخته است، امّا رحمت حق تعالی از اندوه و غصّه پاک و مبرّاست.

(۳۶۳۴) رحمتِ بی‌چون، چنین دان ای پدر نآید اندر وَهْم از وَی جُز اثر

ای پدرجان، رحمت حق‌تعالی را باید بی‌چون و چند بدانی. یعنی رحمتِ او از حیطهٔ توصیف، خارج است و نمی‌توان برای آن، حدّ و رسمی تعیین کرد. بنابراین رحمت او در ظرف وَهْم و گمان ما نمی‌گنجد، بلکه تنها آثاری از آن را می‌توان دریافت.

فرقِ میانِ دانستن چیزی به مثال و تقلید، و میانِ دانستنِ ماهیّتِ آن چیز

(۳۶۳۵) ظاهرست آثار و میوهٔ رحمتش لیک کَی دانَد جز او ماهیّتش؟

آثار و نتایج رحمت الهی هماره آشکار است، امّا ماهیّتِ رحمت الهی را چه کسی جز خودِ او می‌داند؟

(۳۶۳۶) هیچ ماهیّات اوصافِ کمال کس نداند جز به آثار و مثال

هیچکس جز از طریقِ آثار و مثال نمی‌تواند حقیقتِ صفات الهی را درک کند. [اکبرآبادی گوید: پس انسان جمیع صفات حق را به ادراک صفات خویش ادراک می‌کند، همچو ادراک شیء به اثر و مثال. و امّا صفت وجوب را که اثرش در خود ندارد اینقدر هم ادراک نتواند کرد[۱].]

---

۱. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۵۲.

طفل، ماهیّت نداند طَمْث[1] را جز که گویی: هست چون حلوا تو را (۳۶۳۷)

برای مثال، کودکِ نابالغ، لذّت همخوابگی را اصلاً درک نمی‌کند؛ مگر اینکه برای تفهیم مطلب مثالی در حدّ فهم او بزنی مثلاً بگویی که همخوابگی مانند خوردن شیرینی لذّت‌بخش است. [خوارزمی گوید: «پس تو را نیز از طریق مقال و از راهِ بحث و جدال، معرفتِ ماهیّت اسماء و صفات حضرت ذوالجلال دست نمی‌دهد و به طریقِ مشاهدهٔ آثارِ افعال و ملاحظهٔ نظائر و امثال، ادراکِ حقیقتِ حال، میسّر نمی‌شود[2].»]

کَی بُوَد ماهیّتِ ذوقِ جِماع مثلِ ماهیّاتِ حلوا؟ ای مُطاع (۳۶۳۸)

امّا ای کسی که مورد اطاعت منی، ای شنونده، ای آقای من، لذتِ همخوابگی چگونه ممکن است مانند لذّت شیرینی باشد؟

لیک نسبت کرد از رویِ خوشی با تو آن عاقل، چو تو کودکْ‌وشی (۳۶۳۹)

حال که این مثال را شنیدی بدان که خردمندان فرزانه هرگاه بخواهند حقایقی را برای شما انسان‌های کودکْ‌مَنِش بیان کنند به ذکر مَثَل متوسّل می‌شوند تا آن حقایق والا برای شما قابل درک شود.

تا بداند کودک آن را از مثال گر نداند ماهیت با عینِ حال (۳۶۴۰)

تا اینکه آن کودک، لذّت همخوابگی را از طریق مثال دریابد، هر چند که از چگونگی آن آگاه نباشد.

پس اگر گویی: بدانم، دور نیست ور ندانم، گفتِ کذب و زور[3] نیست (۳۶۴۱)

پس از ذکر مثال دربارهٔ موضوعی، اگر بگویی: من مطلب را درک کردم، حرف دور از حقیقت نزده‌ای. و اگر بگویی: من آن مطلب را آنطور که باید درک نکرده‌ام، این سخن نیز

---

۱. طَمْث: خون حیض، ازالهٔ بکارت، «طامِث» به معنی زنی است که حیض می‌شود. در اینجا به معنی جماع کردن است. این لفظ تنها دوبار در قرآن کریم ذکر شده آن هم در سورهٔ رحمن آیهٔ ۵۶ و ۷۴.

۲. جواهرالاسرار: دفتر سوّم، ص ۶۴۸.

۳. زُور: دروغ، باطل.

دروغ و یاوه نیست. [انبیاء و اولیاء غالباً به طریق مَثَل با آدمیان سخن می‌گویند تا حقایق سترگ را برای آنان قابل درک سازند. مسلّماً مَثَل با مُمَثَّل بسیار تفاوت دارد. مَثَل می‌تواند تنها سایه‌ای از حقیقتِ مورد نظر را نشان دهد نه نفس‌الامرِ عینی آن را.]

(۳۶۴۲) گر کسی گوید که: دانی نوح را؟ آن رسولِ حقّ و، نورِ روح را؟

برای مثال، اگر کسی به تو بگوید: آیا نوح(ع) آن فرستادهٔ حق و نور روح ملکوتی را می‌شناسی؟

(۳۶۴۳) گر بگویی: چون ندانم؟ کآن قمر هست ازخورشید ومَه، مشهورتر

اگر تو در جواب آن سؤال کننده بگویی: چگونه آن وجودِ نورانی را نشناسم درحالی که از خورشید و ماه نیز مشهورتر است. [برخی از شارحان، بیت فوق را کُلاً شرط دانسته و بیت (۳۶۴۶) را جواب آن فرض کرده‌اند[۱].]

(۳۶۴۴) کودکان خُرد در کُتّاب[۲]ها وآن اِمامان، جُمله در محراب‌ها

کودکان در مکتب‌خانه‌ها مطالبی دربارهٔ سرگذشت او می‌خوانند و می‌شنوند و پیشوایان مذهبی نیز در معابد و مساجد از او سخن می‌گویند. [خلاصه عام و خاص او را می‌شناسند.]

(۳۶۴۵) نامِ او خوانند در قرآن، صریح قصّه‌اش گویند از ماضی، فصیح

آنها نام گرامی حضرت نوح(ع) را در قرآن کریم آشکارا می‌خوانند و سرگذشت او را با بیانی رسا و روشن بازگو می‌کنند.

(۳۶۴۶) راستگو،دانیش‌تو، از رویِ وصف گرچه ماهیّت نشد از نوح، کشف

تو او را راستگو می‌دانی اگرچه حقیقت نوح(ع) را نتواند کشف کند. این بیت اندکی ابهام دارد و این بخاطر مرجع ضمیر «ش» است. واضح است که از نظر دستوری، هر ضمیری

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۵۲.

۲. کُتّاب: دبیرستان، مکتب‌خانه.

مرجعی دارد؛ پس باید دید که مرجع ضمیر «ش» چه‌کسی است؟برخی‌از شارحان بیت فوق را جوابِ بیت(۳۶۴۳) دانسته و مرجع ضمیر «ش» را ضمیر واقع در فعل «بگویی» دانسته‌اند[۱]. برخی نیز مرجع ضمیر «ش» را کودکان و پیشوایان می‌دانند و می‌گویند ارجاع ضمیر مفرد بر مرجعِ جمع اشکالی ندارد و موارد استعمال آن در مثنوی فراوان است. باز گفته‌اند که مرجع ضمیر «ش» هم می‌تواند قرآن کریم باشد و هم حضرت نوح(ع)[۲]. عدّه‌ای نیز «راستگو» را منادی گرفته و معنی کرده‌اند: ای مرد راستگو، تو او را از روی اوصافش می‌شناسی[۳]...]

ور بگویی: من چه دانم نوح را؟ همچو اویی داند او را ای فتی (۳۶۴۷)

و اگر بگویی: من چگونه حقیقت حضرت نوح(ع) را بشناسم؟ زیرا ای جوانمرد کسی می‌تواند او را بشناسد که در مقام و مرتبهٔ خودِ او باشد.

مورِ لنگم، من چه دانم فیل را؟ پشّه‌یی کَی دانَد اسرافیل را؟ (۳۶۴۸)

من از حیث علم و معرفت مانند مورچه‌ای لنگ و ناتوانم؛ پشّهٔ ناچیزی چگونه می‌تواند حضرت اسرافیل را بشناسد؟ [پشّه، مثال آدمیانِ ناچیز و بی‌قدر است و اسرافیل در اینجا مثالِ کاملان و مقرّبان، زیرا اسرافیل از مقرّب‌ترین بندگان حضرت حق است. چنانکه عین‌القضات گوید: «امّا از ابن‌عبّاس یا از غیر او منقول است که **إِنَّهُ لَیْسَ شَیْءٌ أَقْرَبَ إِلَی‌اللّهِ فیما خَلَقَ مِنْ إسرافیلَ**. و این دلیل است که این راوی، اسرافیل را آخرِ ملکوت دانست[۴].»]

این سخن هم راستست، از رویِ آن که به ماهیّت ندانیش ای فلان (۳۶۴۹)

ای فلان، البتّه که این سخن تو نیز درست و صحیح است، به دلیل آنکه تو ماهیّت و حقیقت او را نمی‌شناسی. [مسلّماً اعتراف به ندانستن و اذعان به نشناختن، خود نوعی معرفت داشتن است چه گفته‌اند: **إظهارُ الْعَجْزِ عَنْ دَرْکِ الْإدراکِ، إدراکٌ**.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۵۲.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۳۹۲.
۳. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۳۹۰.
۴. نامه‌های عین‌القضات، ج ۱، ص ۱۳۸.

(۳۶۵۰) عـجز از ادراکِ مـاهیّت عـمو حـالتِ عـامه بُـوَد، مـطلق مگـو

ای عموجان، این حرف را نزن که ناتوانی از شناخت حقایق، یک امر عمومی است و شاملِ حال همهٔ انسان‌ها می‌شود. [زیرا انسان‌های کامل از این قاعده مستثنی هستند و آنـها می‌توانند بسیاری از حقایق و اسرار جهان هستی را درک کنند.]

(۳۶۵۱) ز آنکـه مـاهیّات و سِـرِّ سِـرِّ آن پیشِ چشـم کـاملان بـاشد عِـیان

زیرا که حقایق و اسرار پوشیدهٔ آنها در نظر عارفان کامل، آشکار و عیان است.

(۳۶۵۲) در وجـود از سِـرِّ حـق و ذاتِ او دُورتر، از فهم و اسـتبصار، کُـو؟

در عالَم وجود کجاست آن حقیقتی که از ذات اقدس الهی درک نشدنی‌تر باشد؟ [یعنی ذات الهی بیش از هر چیز از فهم و ادراک بشر دورتر و دست‌نیافتنی‌تر است. خوارزمی گوید: «و هر آینه عقل جزوی درین حال، استبعادِ این مقال کند و آنچه ادراک او بدان نرسیده است به انکار آن مبادرت نماید[۱].»]

(۳۶۵۳) چونکه‌آن مخفی نمانَد از مَحرمان ذات و وصفی چیست کآن مانَد نهان؟

با اینکه حقیقت الهی از همهٔ نامحرمان پوشیده است، امّا حقیقتِ او در نزد مـحرمان، آشکار است، ذات و صفات حق چیست که بخواهد بر محرمان نیز پوشیده مانَد؟ [اکبرآبادی می‌گوید: این بیت با بیت فوق تعارضی ندارد چه معرفت ذات الهی تنها بر کاملان ممکن است چه در مرتبهٔ فناء فی الله و بقاءبالله میان مدرِک و مدرَک اتحاد برقرار می‌شود[۲].]

(۳۶۵۴) عقلِ بحثی گوید: این دُور است و گَو[۳] بی ز تأویـلی، مُـحالی کـم شـنو

صاحب عقلِ نظری که شیفتهٔ مناقشه و مجادله است حقیقت فوق را انکـار مـی‌کند و می‌گوید: اینکه محرمان و عارفان کامل ذات الهی را می‌شناسند، عقلاً بعید و محال است و نباید حرف او را شنید، مگر آنکه حرف او را تأویل کرد.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۴۸.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۵۳ـ۲۵۲.

۳. گَوْ: گودال، مغاک. کنایه از دوری و خارج بودن از دسترس.

قطب[۱] گوید مر تو را: ای سستْ‌حال آنچه فوقِ حال توست آید مُحال؟ (۳۶۵۵)

قطبی که مخزن اسرار و معدن انوار الهی است بـه دارنـدهٔ عـقل نـظری مـی‌گوید: ای سُستْ‌حال، آیا هرچه را که از حیطهٔ ادراکت خارج است محال می‌شمری؟ [درحالی که به این مطلب واقف نیستی که حضرت حق ادراکِ همین اسرار را برای بندگانِ خـاصِّ خـود مـمکن می‌سازد.]

واقـعاتی کـه کـنونَت بـر گشـود نه که اوّل هم مُـحالت مـی‌نمود؟ (۳۶۵۶)

اسراری که اکنون بر تو مکشوف شده، مگر نه اینست که به دورانِ پیشین بر تو محال جلوه می‌کرد؟ [بسیاری از حقایق و اسرار در دورانِ طفولیت ادراک شدنی نبود. یعنی خـیال می‌کردی که محال است به کشف این اسرار نایل شوی، ولی دورانی سپری شد و تو به مرحلهٔ پختگی رسیدی و آن اسرار را درک کردی. حال بدان که اینک تو به مثابهٔ کودکی هستی که از فهم بسیاری از اسرار ناتوان است[۲].]

چون رهانیدت ز دَه زنـدان، کـرم تیه[۳] را بر خود مکن حـبسِ سـتم (۳۶۵۷)

اینک که فضل و کرم الهی، تو را از ده زندان رهانیده است، این بیابان خشک را از روی ستم، زندان و اسارتگاهِ خود مساز. [«دَه زندان» اشاره است به پنج حسِّ ظاهری و پنج حسِّ باطنی. پس آدمی اسیر کمند حواس است. «بیابان» نیز اشاره دارد به عقل نظری که چـمنزار معرفت و حقیقت در آن نروییده است[۴]. منظور بیت اینست: حق‌تعالی که تـو را از اسـارتگاهِ محسوسات رهانیده، روا نیست که تو خود را در عرصهٔ بی‌بر و بارِ مجادلات لفظی و مناقشاتِ ذهنی اسیر کنی، بلکه بایسته است که به بوستان شهود و مکاشفهٔ روحی درآیی. چه مـعرفت حقیقی، معرفتی است که از شهود قلبی ناشی می‌شود.]

---

۱. قُطْب: ر.ک. شرح بیت (۲۱۲۹) دفتر اوّل و (۸۱۸) و (۸۲۰) دفتر دوّم.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۵۳.

۳. تیه: در لغت به معنی حیرت و سرگردانی است و از اینرو به دشت و هامونی که مردم در آن گُم می‌شوند تیه گویند. به فحوای آیهٔ ۲۵ سورهٔ مائده قوم ناسپاس بنی‌اسرائیل، محکوم شدند که چهل سال در بیابان بزیند.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۳۹۸.

جمع و توفیق میانِ نفی و اثباتِ یک چیز از رویِ نسبت و اختلافِ جهت

(۳۶۵۸) نفیِ آن یک چیز و، اثباتش رواست چون جهت شد مختلف، نسبت دو تاست

این بیت رشتهٔ کلام را باز می‌گرداند به بیت(۳۶۴۱) به بعد درهمین دفتر. مولانا در این فصل شریف، به این مسأله می‌پردازد که اعتباراتِ مختلف عقلی و ملحوظ داشتن نسبت‌های ذهنی می‌تواند نفی و اثبات و یا سلب و ایجاب را در یک موضوع جمع کند: توضیح آنکه طبق اصل مسلّم و بدیهی منطقی دو قضیه در صورتی متقابل است که در موضوع و محمول و لواحق آن (اضافه، قوّه، فعل، جزء، کلّ، زمان و مکان) متّحد باشند و در سلب و ایجاب، مختلف[۱]. مثلاً اگر بگوییم: زید، شاعر است. و باز بگوییم: زید، شاعرنیست. این‌دو قضیه، متناقض است، یعنی دارای تقابلِ منطقی است، زیرا موضوع (= زید) در این دو قضیه، شخص واحدی است، امّا سلب و ایجاب، مختلف. و عقلاً یکی از دو قضیهٔ مذکور، صادق و دیگری کاذب است؛ زیرا نمی‌شود که زید، هم شاعر باشد و هم شاعر نباشد. اکنون اگر عاملِ نسبت را اعتبار کنیم می‌توانیم این دو قضیه را از بُن‌بستِ تناقض بیرون آوریم. بدین‌ترتیب که بگوییم: زید، شاعر است نسبت به شاعرانِ مبتدی؛ امّا زید، شاعر نیست نسبت به شاعرانِ توانا. از اینرو با اعتبار نسبت می‌توانیم سلب و ایجاب و یا نفی و اثبات را در موضوعی واحد جمع کنیم؛ چه گفته‌اند: **لَوْلَاالْاِعْتِبارُ بَطَلَالْاَحْکامُ**. یعنی اگر اعتبارات مختلف نباشد و ملاحظهٔ جهات و جنبه‌های گوناگون در میان نیاید احکام عقلی و منطقی باطل می‌شود[۲]. چنانکه مولانا در بیت (۳۶۴۹ـ۳۶۴۷) همین دفتر، این مطلب را روشن ساخته است و در این فصل، این نکته را باز می‌کند که تعدّد جهت و اعتبارات مختلف عقلی می‌تواند نفی و اثبات و یا سلب و ایجاب را در یک موضوع واحد جمع کند. امّا معنی بیت: یک چیز را می‌توان هم نفی کرد و هم اثبات کرد؛ زیرا وقتی که یک چیز، جهات مختلف داشته باشد، نسبت‌ها نیز مختلف می‌شود.

(۳۶۵۹) ما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْت، از نسبت است نفی و اثبات‌ست و، هر دو مُثبت است

به‌عنوان مثال آیهٔ شریفهٔ **ماٰرَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ**[۳] جنبهٔ نسبی دارد. چه نفی و اثبات هر دو

---

۱. ر.ک.اساس‌الاقتباس، ص ۹۷.

۲. در کتب منطقی برای تناقض، هشت شرط قائل شده‌اند که عبارت است از وحدت موضوع، محمول، مکان، جزء، کُلّ، قوّه، فعل و زمان.

۳. توضیح کافی این آیه در شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوّم آمده است.

در یک موضوع جمع شده است. [این دو نسبت چون جهات مختلف دارد از نظر عقلی امری مقبول و صحیح است. یعنی به اعتباری چون حضرت رسول اکرم(ص) در جنگ بدر یک مشت سنگریزه به سوی مشرکان افکند و موجب شکست آنان شد می‌گوییم این شکست بر اثر پرتاب آن یک مشت سنگریزه بود و این مطلب در جای خود امری مسلّم و قطعی است و در تواریخ معتبر نقل شده است. امّا به یک اعتبار این کار از آن حضرت نبود، چه این قدرت الهی بود که موجب آن فعل پیامبر شد و مشرکان را دچار شکست کرد. بیت ذیل این مطلب را باز می‌کند.]

آن تو افگندی، چو بر دست تو بود تو نه افگندی، که قوّت حق نمود (۳۶۶۰)

حق تعالی می‌گوید: محمّد به یک اعتبار آن سنگریزه‌ها را تو انداختی، زیرا آن سنگریزه‌ها در مشتِ تو بود. امّا به اعتبار دیگر تو نینداختی زیرا نیروی پرتاب سنگریزه‌ها را حق‌تعالی به تو عطا فرموده بود.

زورِ آدمـــزاد را حـدّی بُـوَد مُشتِ خاک[1] اشکستِ لشکرکَی شود؟ (۳۶۶۱)

قدرتِ انسان هم حدّی دارد که معلوم است، و الّا مشتی سنگریزه چگونه ممکن است که لشکری را شکست دهد؟

مُشت،مشتِ توست‌وافگندن ز ماست زین‌دونسبت، نفی و اثباتش رواست (۳۶۶۲)

ای محمّد دست، دستِ تو بود، امّا پرتاب کردن آن سنگریزه‌ها باطناً از ما بود. با ملاحظهٔ این نسبت، نفی و اثبات در یک موضوع جمع می‌شود. یعنی با ملاحظهٔ اینکه سنگریزه‌ها در دست تو بود می‌توانیم بگوییم تو آن کار را کردی، امّا چون، قدرت تو موکول به قدرتِ الهی است، می‌توانیم بگوییم که تو فاعل آن نبودی بلکه خدا فاعل آن بوده است.

---

۱. مُشتِ خاک: اشاره دارد به پرتاب مشتی خاک و سنگریزه توسّط حضرت رسول اکرم(ص) در جنگ بَدْر به سوی مشرکان. شارحی از متأخّرین که متوجّه این اشارهٔ تاریخی در بیت فوق نشده آن را اشاره به «تنِ ناتوان انسان» دانسته است. هرچند وجود آدمی در واقع از مشتی خاک است، امّا بیت فوق با توجّه به قرینه‌های قوی و روشن، اشاره به آن واقعهٔ تاریخی دارد و فعلاً در مقام بیانِ خاکی بودن خلقت انسان نیست.

(۳۶۶۳) یَعْرِفُونَ[۱] الانبیا اَضدادُهُم مِثْلَ ما لایَشْتَبِه اَوْلادُهُمْ

حالا که این نکته را دانستی که نفی و اثبات به اعتباری در موضوعی واحد جمع می‌شود به مثالی دیگر توجّه کن: کافران که ضدِّ پیامبران بودند آنها را آنگونه می‌شناسند که فرزندان خود را. [اشاره به آیهٔ ۱۴۵ سورهٔ بقره: اَلَّذینَ آتَیْناهُمُ اَلْکتابَ یَعْرِفونَهُ کَما یَعْرِفُونَ اَبْناءَهُمْ وَ اِنَّ فَریقاً مِنْهُمْ لَیَکْتُمُونَ الْحَقَّ وَ هُمْ یَعْلَمُون. «آنان که بدادیمشان کتاب آسمانی او را (محمّد) می‌شناسند چنانکه فرزندانشان را. و گروهی از ایشان با آنکه حق را می‌دانند آن را می‌پوشانند.»]

(۳۶۶۴) همچو فرزندانِ خود دانندشان منکران با صد دلیل و صد نشان

بیت فوق، ترجمهٔ آیهٔ شریفهٔ بیت قبل است: منکران، صد نوع دلیل و نشان دارند که پیامبران الهی را بشناسند.

(۳۶۶۵) لیک از رَشک و حسد پنهان کنند خویشتن را بر ندانم می‌زنند

امّا به سبب بذدلی و حسادت، حقیقت را پنهان می‌کنند و خود را به نادانی می‌زنند.

(۳۶۶۶) پس چو یَعْرِف[۲] گفت، چون جای دگر گفت: لا یَعْرِفُهُمْ غَیری، فَذَر[۳]

خداوند در یکجا فرمود: او (محمد) را می‌شناسند. و در جای دگر فرمود: اولیاء را کسی جز من نمی‌شناسد، پس تو شناختِ منکران را رها کن. [خوارزمی گوید: ظاهر نبوّت انبیاء را به وساطتِ ادراک و ظهور آیات و معجزات می‌شناختند، امّا سرّ نبوّت و حقیقت ولایت ایشان را نمی‌دانستند[۴].»]

---

۱. یَعْرِفُونَ: می‌شناسند. فعل مضارع جمع. طبق قاعدهٔ عرب، هرگاه فاعل، اسم ظاهر باشد فعل، مفرد می‌آید، امّا در اینجا ضرورت شعری اقتضایی دیگر کرده است. «الانبیاء» مفعول مقدّم و «اَضْدادُهُمْ» فاعلِ مؤخّر است؛ و این مورد یکی از موارد تقدّم مفعول بر فاعل در نحو است؛ زیرا ضمیر متصل به فاعل راجع است به مفعول.

۲. یَعْرِفُ: می‌شناسد. اشاره به آیه‌ای است که توضیح آن در شرح بیت (۳۶۶۳) همین دفتر گذشت.

۳. ذَرْ: فعل امر حاضر مفرد از وَذَرَ یَذَرُ به معنی رها کن.

۴. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۴۹.

اِنَّـــهُمْ تَـــحْتَ قِـــبابی کـامِنون[1] جز که یزدانْشان ندانَد ز آزمـون (۳۶۶۷)

اولیای من در زیر آسمان‌های من نهان شده‌اند و جـز حـضرت حـق کسـی آنـان را نشناخته است نه از طریق امتحان و نه از راه دیگر. [اشاره به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۹۳۲) دفتر دوّم آمده است.]

هم به نسبت گـیر ایـن مـفتوح را کـــه بـدانـیّ و، نـدانـی نـوح را (۳۶۶۸)

تا اینجا دانستی که در شناخت باید نسبیّت را رعایت کنی. حالا بدان که درک همین مطلب که اندکی از آن برایت گشوده و آشکار شد هم نسبی است، چنانکه قبلاً در بیت(۳۶۴۱) و بعد از آن گفتیم که تو به اعتباری حضرت نوح(ع) را می‌شناسی و به اعـتباری اصـلاً او را نمی‌شناسی. به ابیات مذکور رجوع شود.

مسألهٔ فنا و بقایِ درویش

گفت‌قایل: درجهان درویش‌نیست ور بُوَد درویش،آن درویش‌نیست (۳۶۶۹)

مولانا در این فصل جلیل، مسألهٔ فنا و بقای عارفان کامل را مطرح می‌کند. این فصل در واقع مبتنی بر فصل پیشین است(لازم است که فصل پیشین یکبار دیگر مرور شود.) چه در آنجا روشن شد که یک موضوع می‌تواند با اعتبار نسبت‌ها و جهت‌های مختلف، مجمعِ سلب و ایجاب و نفی و اثبات‌های مختلف شود. امّا معنی بیت: گوینده‌ای که عارفی کامل و مرشدی واقف به اسرار طریقت و احوال حقیقت بود گفت: در این دنیا، درویش حقیقی پیدا نمی‌شود، و تازه اگر شخصی با این عنوان پیدا شود مسلّماً او بظاهر درویش است و بباطن درویش نیست. منظور از آن گوینده ابوالحسن خرقانی است که گفت: صوفی آن بُوَد که نَبُود. [وجه دیگر بیت فوق: در جهان، درویش کامل پیدا نمی‌شود و اگر در جهان، درویش کامل یافت شود دیگـر نمی‌توان او را درویش نامید بلکه او فانی در ذات الهی شده و همهٔ آثار و رسوم از او ساقط گردیده ولا اِسْم و لا رَسْم است. دَرْویش در لفظ به معنی خواهندهٔ از درها، گدا، سائل. در اصل «دَرویز» بوده که «ز» را به «ش» مبدّل کرده‌اند. و «درویز» در اصل، درآویز بوده، یعنی آویزنده از در. یعنی درها را می‌گیرد، لذا گدا را درویش می‌گویند. بعضی نیز گویند که درویش

---

۱. کامِنون: جمعِ «کامِن» به معنی پنهان شده، نهفته شده.

در اصل «دریوز» بوده و سپس میان «ی» و «و» قلب مکانی کردند و «درویز» شد و بعد «ز» را به «ش» مبدّل ساختند. و «یوز» فعل امر از «یوزیدن» به معنی جستجو کردن است. بعضی فقیر صاحب معرفت و عارف را دُرْویش خطاب کرده‌اند. دُر به معنی مروارید و «ویش» ادات تشبیه است[۱]. امّا منظور مولانا از «درویش» در این بیت، عارفی است که منازل سلوک را علماً و عملاً به انتها رسانده باشد. اکبرآبادی گوید: یعنی در جهان، درویشِ کامل نیست[۲]. منظور از «قایل» عارف کامل و مرشد واقف به اسرار طریقت و حقیقت است[۳]. خوارزمی گوید: «اگر درویش، مقیّد به قید هستی و مبتلا به بلای خودپرستی بُوَد درویش نیست بحقیقت. درویش آن است که از خویش رسته باشد و به حق پیوسته و خلاص گشته بُوَد از کثرت صفات و باقی شده به وحدت ذات[۴].»]

(۳۶۷۰) هست، از رویِ بـــقایِ ذاتِ او نیست‌گشته وصفِ اودروصفِ هو

مرجع ضمیرِ «او» در هر دو مصراع «درویش» است. معنی بیت: وقتی که می‌گوییم «درویش» وجود دارد و برای او بقا و موجودیتی قائل می‌شویم از این جهت است که وجودِ مادّی و بشری او را در نظر گرفته‌ایم و قطعاً او در کسوت بشری ظاهر شده است. امّا وقتی می‌گوییم درویش وجود ندارد و برای او بقا و موجودیتی قائل نمی‌شویم از این جهت است که او تمام اوصاف و آثار مَنی و بشریِ خود را در اوصافِ الهی فانی کرده و اوصاف و آثارِ موهوم خود را در وصفِ هویّتِ الهی محو نموده است. [بنابراین بقا و فنای عارف، نسبی است. یعنی باید روشن کنیم که از چه جهت می‌گوییم عارف، باقی است و از چه جهت فانی. فصل پیشین، مبنای این فصل مثنوی است. حال برای فهم این نکته به چند مثال توجه کن.]

(۳۶۷۱) چون زبـانهٔ شـمع، پـیشِ آفـتاب نیست باشد، هست باشد در حساب

برای مثال، روشنیِ شمع در مقایسه با انوار آفتاب، هیچ است؛ امّا در واقع، شمع پرتوی دارد.

---

۱. ر.ک. لغتنامهٔ دهخدا، ج ۲۳، ص ۵۲۱ ـ ۵۲۰.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۵۵.
۳. ر.ک.شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۴۰۴، المنهج‌القوی، ج ۳، ص ۴۷۷.
۴. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۵۰.

هست باشد ذاتِ او، تا تو اگر بر نهی پنبه، بسوزد ز آن شرر (۳۶۷۲)

شعلهٔ شمع وجود دارد و نمی‌توان آن را انکار نمود، زیرا همینکه پنبه‌ای به آن شعله نزدیک کنی بر اثر شرارهٔ آن شمع، پنبه می‌سوزد.

نیست باشد، روشنی ندهد تو را کرده باشد آفتاب، او را فنا (۳۶۷۳)

چون انوارِ آفتاب تابیده، روشنی شمع محو شده است و نوری به تو نمی‌دهد. [هستی موهومِ خلق در مَثَل مانند شعلهٔ شمع است و هستی حق همانند شعاع خورشید. هرچند که این مثال نیز در بیان نسبت حق و خلق نارساست چنانکه مولانا به کرّات به نقص این گونه امثال تأکید کرده است.]

در دو صد مَنْ شهد، یک اَوْقیّه[1] خَل[2] چون درافگندیّ و، در وَی گشت حَلّ (۳۶۷۴)

مثال دیگر، اگر به دویست من عسل، تقریباً یک کیلو سرکه اضافه کنی، سرکه در آن مقدار عسل، مضمحل می‌شود و هیچ نمودی پیدا نمی‌کند و طعم عسل برنمی‌گردد.

نیست باشد طعمِ خل، چون می‌چشی هست اَوْقِیّه فزون، چون برکَشی (۳۶۷۵)

وقتی مزهٔ آن عسل را می‌چشی، طعم سرکه را اصلاً در آن درنمی‌یابی؛ امّا همینکه آن عسل را وزن کنی می‌بینی که تقریباً یک کیلو به وزنِ آن اضافه شده است. [بنابراین به یک اعتبار، سرکه وجود دارد و به اعتبار دیگر وجود ندارد. رسوم و آثار بشری نیز همینگونه در اوصاف الهی محو و فانی می‌گردد. مجازاً وجود دارد، امّا حقیقتاً وجود ندارد.]

پیشِ شیری، آهویی بیهوش شد هستی‌اش در هستِ او رُوپوش شد (۳۶۷۶)

مثال دیگر، فرض‌کنید آهویی در برابر شیری دژم ظاهرمی‌شود و از شدّت ترس، بیهوش و بی‌حرکت می‌گردد. به یک اعتبار، آهو وجود دارد، زیرا ذات او در عرصهٔ هستی تحقّق عینی دارد، امّا به یک اعتبار نیز وجود ندارد برای اینکه هیبت شیر، موجودیت او را محو کرده است. یعنی هستی او را از او ربوده است. و دیگر آن آهو نمی‌تواند آهویی کند.

---

۱. اَوْقیّه: وزنی است معادل چهل درمسنگ، هفت ونیم مثقال. جمعِ آن: اَواقی.
۲. خَلّ: سرکه.

(۳۶۷۷) ای قیاسِ ناقصان بر کارِ رَب جوششِ عشق‌ست، نه از ترکِ ادب

این بیت در حکم استدراکِ ابیات پیشین است. یعنی مولانا خود به نارسایی هرنوع تمثیل دربارهٔ رابطهٔ خدا و خلق واقف است و در اینجا (مانند جاهای دیگر مثنوی) توضیح می‌دهد که ارسالِ مَثَل دربارهٔ حضرت حق از روی ناچاری و برای تقریب اذهان است و الّا این‌گونه مَثَل‌ها با مُمَثَّل هیچ سنخیتی ندارد: این مَثَل‌هایی که افراد ناقص‌المعرفه دربارهٔ حضرت حق می‌آورند، ناشی از غلبهٔ عشق است نه معلولِ بی‌ادبی. [خوارزمی گوید: «چون دریایِ عشق در جوش آید، ساحل ادب فراموش شود... و ترک ادب آنجا ادب باشد[۱].»]

(۳۶۷۸) نبضِ عاشق، بی‌ادب برمی‌جهد خویش را در کَفّهٔ شَه می‌نهد

نبضِ عاشق، بی‌ادبانه می‌جهد؛ یعنی قلب عاشق بر اثر جوشش عشق، هیچ آداب و ترتیبی نمی‌جوید. و عاشق خود را با ترازوی شاه وزن می‌کند. یعنی «خویشتن را به کمال قرب و حضور شاه می‌رساند[۲].»

(۳۶۷۹) بی‌ادب‌تر نیست کس زو در جهان با ادب‌تر نیست کس زو در نهان

در دنیا هیچکس ظاهراً بی‌ادب‌تر از عاشق نیست، امّا برحسبِ باطن هیچکس باادب‌تر از عاشق نیست.

(۳۶۸۰) هم به‌نسبت دان وِفاق[۳]، ای مُنْتَجَب[۴] این دو ضدِّ با ادب یا بی‌ادب

ای شخص برگُزیده، این دو پدیدهٔ متضادِ ادب و بی‌ادبی بطور نسبی می‌توانند در یک شخص جمع شود. [یعنی به اعتبار تشریفات و آداب ظاهری، عاشق، بی‌ادب است، امّا به اعتبار مرتبهٔ روحانی و غلیان عشق حق در باطن، او باادب است، چنانکه در ابیات بعدی همین نکته را شرح می‌دهد.]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۵۰.
۲. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۴۰۷.
۳. وِفاق: موافقت و سازواری.
۴. مُنْتَجَب: برگزیده.

بی‌ادب باشد، چو ظاهر بنگری که بود دعویِّ عشقش همسری (۳۶۸۱)

اگر به ظاهر عاشق نگاه کنی، او را بی‌ادب خواهی دید؛ زیرا او با ادّعای عشق به خدا، وجودی برای خود قائل شده است. [وقتی که عاشق می‌گوید: من عاشق حضرت حقّم، دو وجود اعتبار کرده است، یکی برای خود و یکی هم برای حق. درحالی که آیین توحید، محو همهٔ موجودیت‌های موهوم و اسقاطِ اضافات است. چنانکه در بیت (۵۱۷) دفتر اوّل فرمود:

این ثنا گفتن ز من، ترکِ ثناست کین دلیلِ هستی و، هستی خطاست

این معنا در بیت(۲۲۰۳ ـ۲۱۹۹) و بیت(۳۰۶۴ ـ۳۰۵۶) دفتر اوّل نیز بیان شده است.]

چون‌به‌باطن‌بنگری،دعوی کجاست؟ او و دعوی،پیشِ آن سلطان،فناست (۳۶۸۲)

امّا اگر به باطن او نگاه کنی، او چه ادّعایی دارد؟ بلکه آن عاشق و ادعای او در حضور حضرت شاه وجود، محو و نابود است.

مأتَ زَیْدٌ، زید اگر فاعل بُوَد لیک فاعل نیست، کو عاطل بُوَد (۳۶۸۳)

مثال دیگر، به این جمله دقّت کنید: مأتَ زَیْدٌ یعنی زید مُرد. اگرچه زید از نظر نحوی در اینجا فاعل است، لیکن بر حسب واقع، فاعل نیست، زیرا در این باره کاری از او ساخته نیست. [یعنی این مرگ است که بر زید غالب شده و او در این مسأله، موجودی عاطل و بی‌اثر است.]

او ز رویِ لفظِ نحوی فاعل است ورنه،اومفعول‌و،موتش‌قاتل است (۳۶۸۴)

زید در این جمله از نظر اصطلاح نحویّون، فاعل است، امّا در اصل، او مفعول است و مرگ، فاعل و قاتلِ اوست.

فاعلِ چه؟ کو چنان مقهور شد فاعلی‌ها جمله از وَی دور شد (۳۶۸۵)

چه فاعلی؟ یعنی زید اصلاً در اینجا فاعل نیست، زیرا او چنان مقهور و مغلوب مرگ شده که همهٔ رسوم و آثار فاعلیّت از او سلب شده است. [بنابراین به اعتبار لفظ، زید در اینجا فاعل است، امّا به اعتبار معنا، زید مفعول است. همینطور عارف عاشق، به اعتبار رسوم و آثار عشق که از او سرمی‌زند، موجودیتی دارد، امّا به اعتبار آنکه همهٔ هستی خود را فانی در حضرت حق کرده موجودیتی ندارد.]

قصهٔ وکیلِ[1] صدر جهان[2] که متّهم شد و از بخارا گریخت از بیمِ جان باز عشقش کشید روکشان، که کارِ جان سهل باشد عاشقان را

خلاصهٔ داستان

در شهر بخارا وکیلِ صدر جهان به جرمی متّهم شد و از صدرِ جهان کناره گرفت و مدّت ده سال، آوارهٔ شهرها شد. پس از ده سال از فرط عشق و اشتیاقی که بدو داشت با خود عزم می‌کند که به دیدار او شتابد و به این هجران پایان دهد. وکیل عاشق، کوی به کوی حرکت می‌کند تا به بارگاه صدر جهان راه یابد. در این اثنا ناصحی بدو می‌گوید: مگر دیوانه شده‌ای؟! مگر نمی‌خواهی زنده بمانی؟! چرا نزد او می‌روی؟! زیرا صدرِ جهان پادشاهی زودخشم و سخت‌کُش است. وکیلِ عاشق به ناصح می‌گوید: خموش باش که زنجیر عشق، استوارتر از آن است که با تیغ اندرزِ تو گسسته شود. وکیل این را گفت و به راه خود ادامه داد. پس از سپری شدن روزان و شبان بالاخره به بخارا رسید. همینکه دوستانش او را دیدند وحشت کردند و از سرِ دلسوزی بدو گفتند: زود پنهان شو که صدر جهان، به قتل تو کمر بسته است. وکیل می‌گوید: مرا از کشته شدن مهراسانید که خود، طالبِ آنم. این سخن را گفت و به سوی شاه حرکت کرد. اهالی شهر جملگی هراسان شدند و صحنهٔ قتل فجیع او را در خیال می‌پروردند. وکیل بالاخره به اقامتگاه صدر جهان قدم می‌گذارد و همینکه او را می‌بیند مدهوش بر زمین می‌افتد. اطرافیان

---

۱ و ۲. منظور از وکیل، نایب و وزیر صدر جهان است که عاشق صدرِ جهان شده بود و منظور از صدرِ جهان، پادشاهِ بخاراست. (ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۲۰۹)

شاه می‌دوند ظرف آب و گلاب می‌آورند و به صورت او می‌زنند تا بهوش آید. امّا گویی که پرندهٔ روح از قفس خاکی او پرگشوده است. آنان نمی‌دانستند که بیهوشی او از عشق است نه چیز دیگر. صدر جهان که متوجّه این لطیفه بود بدانست که بازگرداندنِ صحو و هوشیاری بدو تنها با اکسیر عشق و محبّت صورت بندد. پس او را بنواخت و به هوشیاری‌اش آورد.

* * *

این قصّهٔ مفصّل پرآب و تاب که از برجسته‌ترین حکایات مثنوی است، مأخوذ است از قصّهٔ بسیار ساده‌ای که محمد عوفی در **لباب‌الالباب**، ج ۱، ص ۱۷۵ در ضمن شرح حال محمد بن‌عمر بن مسعود (از آل برهان) ذکر می‌کند، و آن حکایت اینست[1]: الصدرالاجل، نظام‌الملة والدین محمّد بن عمر مسعود (رحمة‌الله) درّ آن درج و درّی آن برج و ثمر آن شجر و پسر آن پدر بود. جوانی که چرخ پیر در هنر چو آن جوان نیاورده بود و ایّام در اثنای دوران را از ابناء خود مثل او نپرورده در دقایق مشکلات فتوی بر مشایخ کبار فایق آمده بود و در میدان فضایل بر سواران افاضل سابق و در غوامض علوم حساب و هندسه و جبر و مقابله کس با او مقابله نتوانستی کرد و در حلّ مشکلات اقلیدس افلاطون پیش او زبون بودی و با این چند فضل و هنر از روزگار بی‌نصیب و از دولت پدر نابرخوردار بود و پیوسته ایام مشرب عیش او را به کدورت نامرادی مکدر داشتی و یک ساعت او را در آسایش بنگذاشتی و سبب آن بود که میان برهان اسلام و اهل او مفارقتی افتاده بود و زنی دیگر را از معارف سادات در حبالهٔ خود آورده و آن زن را از برهان اسلام فرزندی دیگر متولّد شده و پیوسته آن زن از این پسر پیش پدر بدها گفتی و قصدهای صریح کردی و برهان اسلام این معانی را در ضمیر جای دادی و او رابرنجانیدی و کار بجایی رسید که از این پسر بیزار شد. و نظام مغامز این قصّه‌ها رامی‌دانست. آخرالامر فرصت‌نگاهداشت وقتی که برهان اسلام غایب بود و حرام او بدیهی بودند در خانه شد وصندوقچهٔ زرّینهٔ زن پدر به دست آورد و تمامت زرینه از آنجا بیرون گرفت و آلتی مخروط بساخت و این ابیات نبشت. (سه بیت است که یکی از آن سه بیت رکیک است لذا نقل نشد.) و چون این فعل بکرد از بخارا رحلت کرد و به مرو رفت و از آنجا نامه‌یی نبشت و رایّهٔ خود را هجو کرد. و بعد از آن قمرالدین ملک‌آموی او را استدعا کرد و به آموی رفت و مدّتی در آنجا بود تا وقتی که داعی که مؤلف این اوراق است از مرو مراجعت می‌کرد و به بخارامی‌رفت. روزی چند در آموی به خدمت او استیناس طلبیده آمد و

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۲۱ ـ ۱۱۹.

نامه‌ها نبشت. و یکی از آن جمله به خدمت والد قطعه‌یی در قلم آورده بود بر این جملت (در این قطعه اظهار ندامت و پشیمانی و میل به وصال و بازگشت می‌کند.) و چون این مکتوبات داعی به بخارا برد و در خدمت مولانا برهان اسلام و اعذار واضح او تقریر کرد با او به سر رضا آمد و مکتوبات فرمود به خط خود و در آن او را استدعا کرد.

❊

با توجّه به نتیجه‌گیری مولانا از این حکایت مراد از صدرِ جهان حضرت پروردگار است و مراد از وکیل، سالکی است که بواسطهٔ گناه از قرب کوی او دور می‌افتد و اسیر عالم صورت می‌شود. و سپس با توبه به سوی او بازمی‌گردد. چه در مکتب فکری مولانا درِ رحمت حق هماره به سوی بندگان عاصی باز است و رحمت او شامل همگان شود.

❊ ❊ ❊

در بخارا بندهٔ صدرِ جهان متّهم شد، گشت از صدرش نهان[1] (۳۶۸۶)

این حکایت در شرح و بیان این مطلب است که عاشق صادق، به رسوم و آدابِ ظاهر، مقیّد نیست. در واقع این حکایت بازمی‌گردد به بیت (۳۶۷۸) به بعد همین دفتر. امّا معنی بیت: پادشاه بخارا بنده و ندیمی داشت که هماره همنشین و مصاحب او بود؛ اتفاقاً روزی او به گناهی متّهم شد و ناچار از بیم پادشاه (معشوقِ خود) کناره گرفت و پنهان شد.

مدّتِ ده سال سرگردان بگشت گَه خراسان، گَه کُهستان، گاه دشت (۳۶۸۷)

او مدّت ده سال آواره و سرگردان شد؛ گاهی در خراسان بود، گاهی در کوهستان به سر می‌برد و گاه در بیابان.

از پسِ ده سال، او از اشتیاق گشت بی‌طاقت ز ایّامِ فِراق (۳۶۸۸)

پس از ده سال بر اثر شدّت عشق و علاقه به صدرِ جهان از رنج جدایی و فراق بی‌تاب شد.

---

۱. از صدرش نهان: صَدْر دارای ایهام است چه هم می‌تواند منظور از آن مقام و منصب باشد و هم پادشاه صدرِ جهان. (ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوم، دفتر سوّم، ص ۱۴۰۹)

(۳۶۸۹) گفت: تابِ فُرقتم زین پس نماند صبر کَی دانَد خَلاعت[۱] را نشاند؟

با خود گفت: من دیگر تاب جدایی ندارم. صبر کی می‌تواند پریشانی و تباهی عشق را تسکین بخشد؟

(۳۶۹۰) از فِراق، این خاک‌ها شوره بُوَد آب، زرد و، گَنده و، تیره شود

در اینجا مولانا به سبب فَیَضانِ معانی و غَلَیانِ نکاتِ دقیق، نقل حکایت را رها می‌کند و به ایرادِ معانی لطیف می‌پردازد و می‌فرماید: بر اثر فراقِ خاک، از آبِ حیات‌بخش، خاک به شوره‌زار مبدّل می‌شود. و اگر مقدار آبی در یک‌جا بماند و از منبعِ آبِ جاری جُدا بیفتد بدرنگ و متعفّن و کدر می‌شود. [همهٔ دردهای بشری نیز از فراق است، چنانکه در بیت (۱) دفتر اوّل نیز آنرا بیان فرمود. امان از این فراق!]

(۳۶۹۱) بادِ جانْ‌افزا وَخِم[۲] گردد، وَبا آتشی خاکستری گردد، هَبا[۳]

بادِ جانبخش به علّت جدا شدن از هوای پاک، ناگوار و موجبِ شیوع بیماری وبا می‌شود؛ چنانکه وقتی پاره آتشی از کانون آتش جدا شود به خاکستری حقیر و ناچیز مبدّل می‌گردد. [اطبّای قدیم یکی از علل شیوع وبا را آلوده شدن هوا می‌دانستند، چنانکه ابن‌سینا می‌گوید: همانگونه که آب، آلوده می‌شود و طعم آن دگر می‌گردد، هوا نیز آلوده می‌شود و رنگ و طعم و بوی آن تغییر می‌کند. گوهر اصلی هوا مانند گوهر اصلی آب، ذاتاً پاک و زلال است و هیچ تعفّنی درآن راه ندارد. امّا وقتی بخارهای آلوده با هوا درمی‌آمیزد، هوا را می‌آلاید. علل و اسباب آلوده شدن هوا به اعتقاد ابن‌سینا اختصاراً به شرح ذیل است: سبب آلوده شدن هوای محیط زیست، باد است. باد از جاهای دور دست که مرداب‌ها آلوده و گنداب‌هایی در آن قرار دارد، هوای آلوده را با خود می‌آورد. و یا وقتی که جنگی هولناک رخ می‌دهد عدّهٔ بسیاری از انسان‌ها و حیوانات کشته می‌شوند و اجساد آنها بر روی زمین می‌ماند و کسی فرصت پیدا نمی‌کند که آنها را دفن کند و در نتیجه باد، بوی گند و آلودهٔ اجساد را با خود می‌آورد و هوا به

---

۱. خَلاعت: تظاهر به تباهی، حقارت و سبکی. امّا با کسرهٔ «خ» خِلاعت به معنی غم خوردن از مرض و پریشانی و ترسیدن از فراق عشق است.

۲. وَخِم: وباآور، ناگوار، ناسالم.

۳. هَباء: غباری که غالباً همراه باپرتو خورشید از روزنه‌ای پدیدار می‌شود.(ر.ک.مجمع‌البیان،ج۹،ص۲۱۳)

وبا آلوده می‌شود. و یا هرگاه در سرزمینی دیگر، مردم به وبا دچار آیند عدهٔ بیشماری به هلاکت می‌رسند و کسانشان نمی‌توانند همهٔ اجساد را بسوزانند و یا به خاک سپارند در نتیجه باد، هوای آلوده را با خود به سرزمین‌های دیگر می‌برد و آنجا را نیز آلوده می‌سازد[۱]. بیت فوق نشان می‌دهد که مولانا با مبانی طبّ قدیم بخوبی آشنا بوده است. مولانا نشان می‌دهد که فراق چه فساد و مضرّتی به دنبال خود می‌آورد.]

باغِ چون جَنّت، شود دارُالْمَرَض زرد و ریزان، برگِ او اندر حَرَض[۲] (۳۶۹۲)

مثال دیگری را از زیانِ فراق گوش کن: براثرِ فراق، باغی که همچون بهشت، جانبخش است به محلّ و مرکز امراض تبدیل می‌شود، و برگ‌های سرسبز آن می‌ریزد و تباه می‌گردد.

عقلِ دَرّاک[۳] از فِراقِ دوستان همچو تیرانداز اِشکسته کمان (۳۶۹۳)

عقلِ فهیم و نکته‌بین بر اثر جدایی از دوستان مانند تیراندازی است که کمانش شکسته باشد. [شاید مراد از دوستانِ عقل، حواس ظاهری و باطنی باشد که گزارشگر عقل از جهان خارج بشمار می‌روند، یعنی عقل به مدد آنهاست که می‌تواند به استنتاج و استدلال صحیح راه یابد. و شاید منظور از عقل، صاحب عقل باشد که محروم شدن او از مصاحبت اهل فضل و دانش سبب خفتگی و خمودگی عقلانی او می‌گردد.]

دوزخ، از فُرقت چنان سوزان شده‌ست پیر، از فُرقت چنان لرزان شده‌ست (۳۶۹۴)

جهنّمِ آتشین به سبب فراق از رحمت حق، آنگونه شعله‌ور و پُر لهیب شده است چه فراق، عین دوزخ است. و سبب لرزه و ارتعاش در اندام پیر سالخورده، فراق از دورانِ جوانی است.

گر بگویم از فِراقِ چون شَرار[۴] تا قیامت، یک بُوَد از صد هزار (۳۶۹۵)

اگر من بخواهم تا قیام قیامت دربارهٔ فراق آتشین و آثار آن حرف بزنم، از صدهزار

---

۱. ر.ک. ترجمهٔ قانون، ج ۴، ص ۱۸۷ـ۱۸۶.
۲. حَرَض: گداختگیِ جسم، تباهی.
۳. دَرّاک: نیک دریابنده، بسیار درک کننده. صیغهٔ مبالغه.
۴. شَرار: جرقهٔ آتش.

نکته، فقط می‌توانم یک نکتهٔ آن را شرح دهم.

(۳۶۹۶) پس ز شرحِ سوزِ او کم زن نَفَس رَبِّ سَلِّمْ رَبِّ سَلِّمْ گوی و بس

حالا که وضع بدین منوال است پس، از شرح سوزان و آتشین فراق کمتر صحبت کن. و فقط به این جمله بسنده کن: پروردگارا، حفظ بفرما، پروردگارا حفظ بفرما. [مقتبس از این حدیث: شِعارُالْمُسلِمینَ عَلَی الصِّراطِ یَوْمَالْقِیامَةِ اللّهُمَّ سَلِّم سَلِّم[1]. «شعارِ مسلمانان در روز رستاخیز بر سر پلِ صراط اینست: خداوندا، (مارا) حفظ بفرما، حفظ بفرما.»]

(۳۶۹۷) هرچه از وی شاد گردی در جهان از فراقِ او بیندیش آن زمان

در این دنیا هرچیز که تو را شادمان می‌کند و تو از آن شادمان و مسرور می‌شوی، همان لحظه دربارهٔ فراقِ آن چیز شاد کننده اندیشه کن. [زیرا در دلِ هر شادی و لذّت دنیوی، اندوه و مرارتی نهفته است.]

(۳۶۹۸) زآنچه گشتی شاد، بس کس شاد شد آخر از وی جَست و همچون باد شد

همان چیزی که تو را اینک به شادی آورده پیش از این، بسیاری دیگر را نیز مانند تو شاد و سرمست کرده بود؛ امّا همهٔ آن شادکامی‌های کاذب از آنها جُدا شد و مانند باد هیچ و پوچ گشت.

(۳۶۹۹) از تو هم بجهد، تو دل بر وَی مَنه پیش از آن کو بجهد، از وی تو بِجِهْ

بالاخره آن مایه‌های شادی و سرمستی از دستِ تو نیز بیرون خواهد رفت. پس پیش از آنکه اجباراً و به اقتضای زمان و چرخشِ روزگار، آن مایه‌های لذّت و سرمستی از تو جُدا شود، تو با عزم و اختیار از کَمندِ آن خود را رها کن.[در اینصورت است که دیگر دچار تشویش روحی و پریشانی روانی نخواهی شد و به دوران پیری نیز حرمان زده و افسرده نخواهی گشت. در مکتب فکری مولانا، نه به ریاضت‌های شاق و رهبانیتِ نامعقول تصریح شده و نه به شهوت‌رانی و کامرانی‌های بهیمی، چه اعتدال روحی از هردو شق فوق برتر و عالی‌تر است.]

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۹۶.

پیدا شدنِ روح‌القُدُس به صورتِ آدمی بر مریم
به وقتِ برهنگی و غسل‌کردن، و پناه گرفتن به حق تَعالیٰ

همچومریم،گوی‌پیش‌ازفوتِ مِلْک[۱] نقش[۲] را کِالْعَوْذُ[۳] بِالرَّحمٰنِ مِنْک (۳۷۰۰)

پیش از آنکه فرصت را از دست بدهی مانند حضرت مریم(ع) به مظاهر دنیوی بگو: پناه می‌برم به خداوندِ رحمان از دستِ تو. [اشاره به آیهٔ ۱۸ـ۱۶ سورهٔ مریم: وَاذْکُرْ فِی الْکتابِ مَرْیَمَ اِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ اَهْلِها مَکاناً شَرْقِیّاً فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجاباً فَاَرْسَلْنا اِلَیْها رُوحَنا فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیّاً قالَتْ اِنّی اَعُوذُ بِالرَّحْمانِ مِنْکَ اِنْ کُنْتَ تَقِیّاً. «در این کتاب (قرآن کریم) یاد آر از مریم، آنگاه که از خانواده‌اش کناره گرفت و در ناحیهٔ شرقی ساکن شد و پرده‌ای میان خود و آنان کشید. در این هنگام ما روح خود(جبرئیل) را به سوی او فرستادیم و او به صورت انسانی کامل و بی‌عیب بر او ظاهر شد. او (مریم) سخت بترسید و گفت: به خداوندِ رحمان پناه برم اگر پرهیزگاری.» آیات فوق مربوط است به زمینه‌های آغازینِ ولادت حضرت عیسی(ع). مریم(ع) می‌خواهد در مکانی خلوت و بدور از انظار این و آن به راز و نیاز پردازد. از اینرو به ناحیهٔ شرقیِ بیت‌المقدس می‌رود و مکانی خلوت می‌یابد و پرده‌ای می‌کشد. در این هنگام ناگهان جبرئیل امین[۴] به صورت جوانی کامل و بسیار زیبا و جذّاب در خلوتگاهِ او ظاهر می‌شود. مریم پاکدامن که از اغیار و اجانب به کنج خلوت رفته ناگهان مردی را در کنار خود می‌بیند، بیمناک و متوحّش می‌شود و گمان می‌کند که او نیّتی سوء دارد از اینرو به خدا پناه می‌برد. امّا بعد درمی‌یابد که او رسول امین حضرت حق است. در اینجا مولانا از «تمثّلِ جبرئیل» به صورت بشر، نقبی می‌زند به عالم صورت و جهان پرنقش و نگار دنیای گذرا، و می‌گوید ای سالک باید از مظاهر دنیوی به خدا پناه ببری و هرگونه صورت‌گرایی

---

۱. **مِلْک**: مالک شدن، هر آنچه در مالکیّت انسان باشد. منظور در اینجا امکانات مادّی و معنوی انسان است. سبزواری میم را مفتوح و مخفّفِ ملیک (= پادشاه) دانسته و می‌گوید: پیش از فوت پادشاه عقل به نفس شیطان‌سیرت بگو از خدا به تو پناه می‌برم. (ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۳۹)

۲. **نَقْش**: منظور در اینجا ظواهر دنیوی و مظاهر مادّی و صورت‌های گذرندهٔ دنیایِ دون است.

۳. **عَوْذ**: پناه بردن. مصدر فعل عاذَ یَعُوذُ.

۴. در آیهٔ فوق، حضرتِ حق روح را به خود نسبت می‌دهد که این اضافه تشریفی است. به اجماع مفسّران قرآن کریم منظور از «رُوحِ ما» در این آیه جبرئیل امین است. (ر.ک. مجمع‌البیان، ج۶، ص۵۰۷). مولانا نیز در ابیات بعدی بر اجماع مفسّران رفته و «روح» را همان جبرئیل دانسته است.

و شیفتگی به نقوش مجازی دنیا را طرد و نفی کنی. «مریم» در این حکایت، رمزی است از سالک روشن‌بین که دل به رسوم و آثار نمی‌بندد و مفتونِ دلیل نمی‌شود تا از مدلول در حجاب مانَد.]

(۳۷۰۱) دید مریم صورتی بس جان‌فزا جان‌فزایی، دل‌رُبایی در خَلا[1]

مریم در خلوتگاهِ خود، جوانی بسیار زیبا و جذّاب دید.

(۳۷۰۲) پیشِ او بر رُست از رویِ زمین چون‌مَه وخورشید آن روح‌الامین

جبرئیل امین گویی که در برابر مریم از زمین رویید و او همچون ماه و خورشید می‌درخشید.

(۳۷۰۳) از زمین بر رُست خوبی بی‌نقاب آنچنان کز شرق، رویَد آفتاب

همانطور که آفتاب از خاور طلوع می‌کند، این شخص زیبا نیز خورشیدوار از زمین برآمد و ظاهر شد.

(۳۷۰۴) لرزه بر اعضایِ مریم اوفتاد کو برهنه بود و ترسید از فساد

تا مریم، او را دید لرزه بر اندامش افتاد، زیرا مریم در آن حال، برهنه بود و از وقوع تباهی می‌ترسید. [برخی از مفسّران قرآن کریم نظیر طبری و طَبْرِسی روایتی آورده‌اند که حضرت مریم(ع) برای غسل حیض برهنه بود که ناگهان جبرئیل امین به صورت جوانی زیبا بر او ظاهر می‌شود[2]. مولانا در مصراع دوّم به این روایت استناد کرده است.]

(۳۷۰۵) صورتی که یوسف ار دیدی عِیان دست از حیرت بُریدی چون زنان

آن جوان به قدری زیبا بود که اگر یوسف(ع) او را می‌دید مانند زنان مصر، از حیرت دستِ خود را می‌بُرید. [اشاره به قسمتی از آیهٔ ۳۱ سورهٔ یوسف:...فَلَمّا رَأَیْنَهُ اَکْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ

---

۱. خَلا: مُخَفَّفِ خَلَأ به معنی محلّ خالی، در اینجا منظور همان خلوتگاهِ حضرت مریم(ع) است.

۲. ر.ک. تفسیر طبری، ج ۳، ص ۹۷۹، مجمع‌البیان، ج ۶، ص ۵۰۷.

اَیْدیَهُنَّ وَ قُلْنَ حاشَ لِلّهِ ماهٰذا بَشَراً اِنْ هٰذا اِلّا مَلَکٌ کَریمٌ. «... همینکه زنان مصر، یوسف را بدیدند (از جمال فوق‌العادهٔ او حیرت کردند و در نتیجه) او را بزرگ داشتند و (چنان از خود بیخود شدند) که (به جای ترنج) دست‌های خود را سخت بُریدند و گفتند: منزّه است خدا که او (یوسف) نه آدمی‌است، بل فرشته‌ای است بزرگوار.» منظور بیت: یوسف نیز از فرط جمال او متحیّر می‌شد.]

همچو گُل پیشش برویید آن ز گِل چون خیالی که بر آرَد سر زِ دل (۳۷۰۶)

جبرئیلِ امین مانند گُلی که از خاک و گِل برمی‌روید در برابر مریم، سبز شد، چنانکه خیال از قلب آدمی سر بُرون می‌آورد. [در آیهٔ ۱۷ سورهٔ مریم[۱] تصریح شده است که ظهور جبرئیل بر حضرت مریم(ع) از طریق **تمثّل** بوده است؛ و تمثّل در لغت به معنی مثلِ چیزی شدن و یا نظیر چیزی گردیدن و در هیأت و شکل کسی و یا چیزی درآمدن است. تمثّل به‌معنی عینِ ذاتِ چیزی شدن نیست از اینرو ظهور جبرئیل بر حضرت مریم(ع) و تمثّل او به‌صورت بشر بدین معنی نیست که جبرئیل واقعاً و ذاتاً به صورت بشری و مادّی درآمده باشد، بلکه او فقط برای حضرت مریم(ع) ظاهر بود، آن هم به صورت کشف ملکوتی و مثالی نه جسمی و مادّی[۲]. بطوری که اگر کسی دیگر در کنار حضرت مریم(ع) می‌بود نمی‌توانست جبرئیل را ببیند، زیرا این ظهور از نوع مکاشفهٔ روحانی بوده و نه رؤیت با چشم ظاهر. چنانکه گاه جبرئیل بر حضرت ختمی‌مرتبت(ص) نیز به صورت بشری و در هیأت **دِحْیَهٔ کَلْبی**[۳] متمثّل می‌شده و مسلّماً در آن حال، جبرئیل فقط بر آن حضرت مکشوف بوده و بر دیگران مستور. رجوع شود به توضیح بیت (۱۶۱۳) همین دفتر.]

گشت بی‌خودمریم و،در بی‌خودی گفت: بِجْهَم در پناهِ ایزدی (۳۷۰۷)

حضرت‌مریم(ع) از مشاهدهٔ جبرئیل از خود بیخود شد و در حال محو و بیخودی گفت: پناه می‌برم به خداوند.

---

۱. توضیح این آیه در شرح بیت(۳۷۰۰) همین دفتر آمده است.

۲. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۷۲) و (۳۷۷۳) همین دفتر.

۳. دِحْیَة بن خلیفة بن فَرْوَهْ کَلْبی از اصحاب رسول‌الله(ص) که در زیبایی و جمال، ضرب‌المثل بوده است و در بسیاری از جنگ‌ها حضور داشت، حضرت رسول‌الله(ص) او را به عنوان سفیر به سوی امپراطور روم گسیل داشت. وی تا دوران معاویه نیز حیات داشت. (ر.ک. اعلام زرکلی، ج ۳، ص ۱۴-۱۳)

(۳۷۰۸) زآنکه عادت کرده بود آن پاکْ جَیب[۱] در هزیمت رخت بُردن[۲] سویِ غیب

زیرا آن زنِ پاکدامن عادت کرده بود که در هنگام سختی به سوی جهانِ غیب پناه ببرد.

(۳۷۰۹) چون جهان را دید ملکی بی‌قرار حازمانه، ساخت زآن حضرت حصار

حضرت مریم(ع) چون دنیا را ملکی بی‌ثبات یافت، از روی احتیاط و حَذَر حضرت حق را دژ و پناهگاه خود ساخت.

(۳۷۱۰) تا به گاهِ مرگ، حِصنی[۳] باشدش که نیابد خصم، راهِ مقصدش

او حضرت حق را پناهگاه خود کرد تا به هنگام مرگ، پناهی داشته باشد و دشمن نتواند به مقصود او راه یابد. یعنی شیطان و شیطان‌صفتان نتوانند راهی به سوی قلب و ضمیر او پیدا کنند.

(۳۷۱۱) از پناهِ حق، حِصاری بِهْ ندید یورتگه[۴] نزدیکِ آن دِژ برگزید

حضرت مریم(ع) پناهگاهی بهتر از پناه حق نیافت، پس نزدیک آن دژ منزل اختیار کرد. [برخی از شارحان، این بیت را جزای مقدّم و بیت بعدی را شرط مؤخّر می‌دانند. برخی نیز بیت (۳۷۱۲) را شرط و (۳۷۱۳) را جزای شرط دانسته‌اند[۵].]

(۳۷۱۲) چون بدید آن غمزه‌هایِ عقلْ‌سوز که ازو می‌شد جگرها تیزْدوز

از آنرو که حضرت مریم(ع) آن غمزه‌ها و کرشمه‌هایی که عقل و خرد آدمی را محو می‌کند و مانند تیر بر جگرها فرو می‌رفت دیده بود. [جزای شرط در بیت قبل آمده است. غَمْزه، در لغت به معنی اشاره با چشم و ابروست. و در اصطلاح صوفیه به ظهور و خفای حضرت معشوق اطلاق می‌شود. گاه حضرت معشوق در قلوب صاحبدلان تجلّی می‌کند و گاه

---

۱. پاکْ‌جیب: پارسا، پاکدامن.
۲. رَختْ بُرْدَن: رفتن، سفر کردن.
۳. حِصْن: دژ، قلعه. جمعِ آن: حُصون.
۴. یُورْتگه: جای بودن، منزلگاه. «یورت» کلمه‌ای ترکی و به معنی جا و مکان است.
۵. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۵۸.

مختفی می‌شود و بدین ترتیب آنان را به مراتب کمال می‌رساند[۱]. ملامحسن فیض گوید: غمزه حالتی است که از برهم زدن چشم محبوبان در دلربایی و عشوه‌گری واقع می‌شود، بر هم زدنِ چشم عبارت است از استغنای حضرت معشوق[۲].]

شاه و لشکر حلقه در گوشش شده خسروانِ هوش، بیهوشش شده (۳۷۱۳)

حضرت مریم(ع) دید که شاه و سپاهیانش غلام حلقه به گوش و بندهٔ مدهوش جبرئیل شده‌اند. و حتّی شاهان و سلاطین عقول نیز بی‌هوش و بی‌عقل شده‌اند.

صدهزاران شاه، مملوکش به رِقّ[۳] صد هزاران بَدْر را داده به دِق (۳۷۱۴)

صدها هزار سلطان به ریسمان بندگی او درآمده‌اند و صدها هزار قرص کاملِ ماه (= ماه شب چهاردهم) را لاغر و هِلالْ‌گونه کرده است. [دِقّ، نوعی تبِ متّصل و پیوسته‌ای است که شخص را نحیف و لاغر می‌کند. ابن‌سینا می‌گوید کسی که به این بیماری دچار شده روزبه‌روز لاغر و پژمرده می‌شود، امّا چون تب، جزئی از مزاج او شده رنج ناشی از آن را احساس نمی‌کند[۴]. سیّداسماعیل جرجانی نیز می‌گوید: بیمار از حرارتِ تبِ سخت، آگاه نباشد[۵]. در بیت فوق مولانا این بیماری را به ماه نسبت داده و مسلّماً این نسبت، جنبهٔ مجازی دارد و منظور اینست که ماهِ کامل، تدریجاً رو به کاستی و نقصان می‌نهد و از حجم نورانیِ آن کم می‌شود تا آنکه به هلال می‌رسد و سپس به محاق می‌رود و کاملاً محو می‌گردد. مولانا در این بیت، این بیماری را کنایه از عشق می‌داند[۶]؛ زیرا منظور اصلی بیت اینست: وقتی که جبرئیل به صورت بشری بر حضرت مریم(ع) متمثّل شد، بقدری زیبا و جذّاب بود که اگر زیبارویان با جمال و مه‌رویان با کمال که هزاران عاشقِ بیقرار دارند جبرئیل را می‌دیدند شیفتهٔ او می‌شدند و به کمند

---

۱. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۵۷۲.
۲. ر.ک. رسالهٔ مشواق، ص ۲۰.
۳. رِقّ: بندگی، بردگی.
۴. ر.ک. قانون، کتاب چهارم، ص ۱۷۴ـ۱۷۳.
۵. ر.ک. خفّی علایی، ص ۲۲۶.
۶. انقروی و اکبرآبادی و برخی از دیگر شارحان، بیماری «دِقّ» را در اینجا کنایه از بیماری عشق دانسته‌اند، زیرا عشق نیز آدمی را نحیف و نزار می‌کند.

عشق او گرفتار می‌آمدند و کاملاً مقهور و مغلوب جمال و کمال او می‌شدند و از شدّت عشق بدو مانند هلال، نحیف و لاغر می‌شدند، چنانکه وصف عاشقانِ شیدا همینگونه است.]

(۳۷۱۵) زَهره نی مر زُهره[۱] را تا دَم زنـد عقلِ کُلّش[۲] چون ببیند، کـم زنـد[۳]

زُهره (با اینکه کوکب عشق و طَرَب است) جرأتِ آن نداشت که از کمال و جمال خود در برابر جبرئیل حرفی بزند و حتّی اگر عقل کُلّ نیز جبرئیل را می‌دید خود را در برابر جمال و کمال او حقیر و کم می‌یافت. [مصراع دوّم از مشکلات ابیات مثنوی است. آیا مولانا می‌خواهد جبرئیل را بر عقل کُلّ تفضیل و برتری دهد یا منظوری دیگر دارد؟ اکبرآبادی می‌گوید در این مصراع جبرئیل بر عقل کُلّ برتر نیامده بلکه منظور اینست که عقل کُلّ وقتی حق را در مرآت و آینهٔ جبرئیل مشاهده کند خود را حقیر می‌یابد نه خودِ جبرئیل را[۴].]

(۳۷۱۶) من چه گویم؟ که مرادر دوخته ست دَمْگَهَم[۵] را دَمْگـهِ او سـوخته‌ست

از اینجا به بعد، مولانا ابیاتی آورده که شارحان مثنوی را مبهوت کرده است؛ یعنی معلوم نیست که مخاطَبِ کلام او جبرئیل است، یا حضرتِ حق، زیرا توصیفاتِ او با هر دو مخاطَب، منطبق و سازگار است؛ و این یکی از ویژگی‌هایِ حسّاسِ مثنوی است. ازینرو تغییر مخاطَب در مثنوی و بیان اوصاف ذوالوجوه، شارحان و مثنوی دانان را به زحمت انداخته است. از نمونه‌های بارز این اسلوب معهود و شیوهٔ محمود، این بیت و ابیات بعدی است. معنی بیت با توجّه به اینکه مخاطَب را جبرئیل بدانیم: من در وصف روح‌الْقُدُس (=جبرئیل) چه بگویم؟ زیرا ثنا و ستایش او، زبانِ مرا دوخته و نطق و بیان من در وصف نطق و بیان وی سوخته است[۶]. نیز می‌توان مخاطب را حضرت حق دانست: من از لطف و جمال مطلق حضرت حق چه بگویم؟ یعنی من

---

۱. زُهره: ر.ک. شرح بیت (۷۵۲) دفتر اوّل.

۲. عَقل کُلّ: ر.ک. شرح بیت (۱۸۹۹) دفتر اوّل.

۳. کَمْزَدَن: خود را کم انگاشتن، فروتنی و تواضع کردن. (ر.ک. کلیات شمس، (فرهنگ نوادر لغات)، ج۷، ص۴۰۳)

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۵۹.

۵. دَمْگَه: دَمْگاه، محلِّ کار گذاشتن دَم در کنار کوره، کورهٔ آهنگران و زرگران و مسگران. در اینجا منظور دهان و نطق و کلام است. ذکرِ محلّ و ارادهٔ حالّ.

۶. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۲۵۹. این شارح معتقد است که هرکس مخاطَب را در این بیت و ابیات بعدی، حضرت حق بداند از مقصود این ابیات بی‌خبر است.

چگونه می‌توانم او را تعریف کنم در حالی که لطافت کلام او دهان مرا دوخته و مرا وادار به سکوت کرده است[۱]. به هر تقدیر این بیت و ابیات بعدی هرچند با جبرئیل نیز قابل انطباق است، امّا بیشتر با شأن الهی سازگار است. در این صورت می‌توان این ابیات را معترضه‌ای دانست که از غلیان روحی مولانا نشأت گرفته است.]

دودِ آن نارم، دلیلم من بر او دور از آن شَه، باطِلٌ ما عَبَّرُوا[۲] (۳۷۱۷)

این بیت نیز از نظر مخاطَب مانند بیتِ قبل است، یعنی هم بر جبرئیل قابل انطباق است و هم بر حضرت حق‌تعالی امّا انطباق آن با حضرت حق، مناسب‌تر است: من همچون دودی هستم که از آتشی برمی‌خیزد و دلیل بر وجود آن آتشم. و تاکنون هر تعبیر و توصیفی که از آن شاهِ حقیقت کرده‌اند باطل و یاوه است. [چنانکه به فحوای آیهٔ ۷۳ سورهٔ مائده برخی از کافران، جبرئیل را یکی از اقانیم ثلاثه معرفی می‌کردند و یا عدّه‌ای دیگر از ایشان فرشتگان از جمله جبرئیل را دختران خدا می‌دانستند. قطعاً این پندارهای یاوه هیچکدام بر حقیقت جبرئیل و سایر فرشتگان منطبق نبود. و اگر مخاطب را حضرت حق بدانیم منظور اینست که ذاتِ اقدس الهی بالاتر از هرگونه تعبیر و توصیف بشری است. چنانکه در آیات متعدد قرآنی از آن جمله آیهٔ ۱۷۹ سورهٔ صافّات خداوند را از توصیف وصف‌کنندگان برتر و عالی‌تر می‌داند. و حضرت امیرمؤمنان علی(ع) نیز در خطبهٔ اول نهج‌البلاغه بدین امر تصریح فرموده است.]

خود نباشد آفتابی را دلیل جُز که نورِ آفتابِ مُسْتَطیل[۳] (۳۷۱۸)

به جز خودِ نور آفتابِ عالمتاب، هیچ چیز نمی‌تواند بر ذاتِ آن دلالت کند. [چنانکه مضمون این بیت و بیت بعدی در بیت (۱۱۷ـ۱۱۶) دفتر اوّل آمده است. به شرح بیت (۱۳۴۷) همین دفتر رجوع شود.]

سایه کهبْوَد تا دلیلِ او بُوَد؟ این بَسَسْتَش که دلیلِ او بُوَد (۳۷۱۹)

سایه چیست که بتواند دلیل بر وجود حضرت حق شود؟ همین او را بس که خوار و حقیراو باشد.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر سوّم، ص ۱۴۱۸.

۲. ما عَبَّروا: آنچه که تعبیر کرده‌اند. مای موصول + فعل ماضی جمع مذکّر غایب از باب تفعیل.

۳. آفتابِ مُسْتَطیل: آفتاب عظیم و گسترده.

(۳۷۲۰) **این جلالت در، دلالت صادق است جمله ادراکات، پس او سابق است**

این شکوه و جلالی که من برای حضرت حق اثبات کردم و گفتم که وی برتر از آن است که من و یا هر موجود دیگری دلیل بر او باشیم، واقعاً مناسب شأن والای اوست و امری مسلّم و درست است، زیرا جمیع ادراکاتِ عقلی ما ناشی از افاضاتِ علمیّهٔ حضرت حق است. [می‌توان گفت که منظور از «سابق است» تقدّمِ ذاتیِ حقّ است بر جمیع موجودات. برخی از شارحان، این بیت را نیز تنها وصف جبرئیل گرفته‌اند[۱]. و برخی نیز هم بر حضرت حق انطباق داده‌اند و هم بر جبرئیل[۲] و بعضی نیز فقط وصف حضرت حق دانسته‌اند. وجه اخیر مناسب‌تر به‌نظر می‌رسد.]

(۳۷۲۱) **جمله ادراکات بر خرهایِ لنگ او سوارِ باد، پَرّان چون خَدَنگ[۳]**

جمیع ادراکات بشری در مَثَل گویی که سوار بر خری لنگ است؛ و امّا حضرت حق همچون چابک‌سواری است که مانند تیر، با شتابی بی‌مانند فضا را می‌شکافد و از مقابل ادراکاتِ کُندِ ما دور می‌شود. [برخی از شارحان، این بیت را نیز با جبرئیل انطباق داده‌اند.]

(۳۷۲۲) **گر گُریزد، کس نیابد گَردِ شَه ور گریزند، او بگیرد پیشِ رَه**

حضرت شاه وجود اگر بخواهد حقیقت خود را از حیطهٔ فهم و ادراک بشر بکلّی خارج کند، هیچ عقل و ادراکی نمی‌تواند حتی کمترین اثر و نشانی از او به‌دست آرد، و اگر همهٔ خلایق بخواهند از قلمرو حکومت او بگریزند او راه را بر همهٔ آنان می‌بندد. [چرا که **وَلاٰیُمْکِنُ الْفِرارُ مِنْ حُکومَتِک**[۴] «و از حکومت تو گریز ممکن نیست.» حضرت حقّ اگر بخواهد به اقتضای اسم باطن، خود را از اَفهام و عقول، مُحْتَجَب سازد، کسی قادر به یافتن کمترین اثر و نشانی از او نخواهد بود، چنانکه حضرت امام علی(ع) فرمود: **اَلَّذی لایُدْرِکُهُ بُعْدُ الْهِمَمِ وَلا یَنالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ**[۵]. «خدایی که عالی همّتان به ادراکِ او راه نیابند و ژرف‌اندیشان به

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّداکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۶۰.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۴۲۱.
۳. خَدَنگ: تیر. در اصل نوعی از چوب گز است که با آن زین و تیر می‌ساختند.
۴. قسمتی از دعای شریف کُمَیل.
۵. نهج‌البلاغه، قسمتی از خطبهٔ اوّل.

حقیقتِ او نرسند.» امّا حضرت حق گاه نیز با اسم ظاهر تجلّی می‌کند تا خردمندان به شهود او رسند. بنابراین منظور بیت فوق اینست: انسان‌ها حقیقت حضرت حق را نمی‌توانند ادراک کنند، در حالی که او ماهیّات همهٔ آنان و حتّی معلومات و نیّات قلبی آنان را پیش از آنکه به قلبشان خطور کند نیز می‌داند. در بیت فوق منظور از «گریزد» اینست که اگر حضرت حق از حیطهٔ ادراک و فهم و دایرهٔ حواس آدمیان پوشیده و محتجب شود و خود را به اقتضای اسم باطن در پسِ پردهٔ مظاهر و موجودات، نهان کند، هیچکس نمی‌تواند از او اثر و نشانی بگیرد. و منظور از مصراع دوم اینست که هیچکس نمی‌تواند از قلمرو الوهیت خدا خارج شود. چنانکه بیت (۹۷۰) دفتر اوّل نظیر این معنا را القاء کرده است. برخی نیز گویند منظور اینست که هرچه آدمیان بکوشند که نیّات و خواطر درونی خود را از حضرت حق پوشیده دارند او همهٔ آنها را می‌داند. چنانکه در آیهٔ ۵ سورهٔ آل عمران آمده است: **إِنَّ اللهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ**. «هیچ چیز نه در زمین و نه در آسمان از خداوند نهان نیست.» برخی از شارحان از جمله اکبرآبادی این ابیات را مربوط به جبرئیل دانسته‌اند. انقروی نیز آن را بر هردو قابل انطباق دانسته است.]

جمله ادراکات را، آرام نی وقت میدان است، وقتِ جام نی (۳۷۲۳)

جمیع ادراکات بشری در طول این زندگانی آرامش و سکونی ندارند. یعنی اگر ادراکات بشری به‌طور طبیعی به جریان افتد و بوسیلهٔ جهل و خودبینی، راکد و بی حرکت نماند، لحظه‌ای متوقّف نمی‌شود و هماره در تکاپو و کشف مجهولات خواهد بود. اکنون وقتِ رزم است، نه بزم. [پس باید هر لحظه درصدد صید معارف و مکاشفهٔ روحانی بود.]

آن یکی وَهمی، چو بازی می‌پرد و آن دگر چون تیر، مَغْبَر می‌درد (۳۷۲۴)

در اینجا مولانا شروع می‌کند به بیانِ مراتب ادراکات بشری و فرق میان آنها از لحاظ کیفیت و مرتبت، و می‌فرماید: یک نوع ادراک هست که مانند بازِ سبکبال به سوی صید معانی به پرواز در می‌آید؛ یعنی در پهنهٔ معقولات و در آسمان معارف پرواز می‌کند و به صید معانی و حقایقی نایل می‌شود، امّا ادراک دیگری نیز هست که با سرعتِ بیشتری به تکاپو می‌افتد و راه کشف معلومات و فهم معارف را با سرعتی همچون تیر می‌شکافد و جلو می‌رود. [مسلماً ادراک دوّمی مرتبت و کیفیت بالاتری دارد.]

(۳۷۲۵) و آن دگر چون کشتیِ بـا بـادبان و آن دگر اندر تَراجُع[۱]، هر زمـان

یک نوع ادراک دیگر هم هست که کُندتر حرکت می‌کند مانند کشتی‌هایی که با بادبان در پهنهٔ دریا سیر می‌کنند. و همچنین ادراک دیگری هم هست که دائماً سـیر قـهقرایـی طـی می‌کند. [خلاصه، ادراکاتِ بشری از لحاظ سرعتِ کشف و دقّت فهم با یکدیگر تـفاوت‌هایی دارد. برخی از شارحان، «تیر» را بر قوّهٔ باصره و «کشتی با بادبان» را بر قوّهٔ سامعه و «آن دگر اندر تراجع» را بر قوّهٔ شامّه انطباق داده‌اند که خالی از تکلّف و تصنّع نیست.]

(۳۷۲۶) چون شکاری می‌نمایْدشان ز دُور جمله، حمله می‌فزایـند آن طـیور

همینکه از راهِ دور، صیدی در برابر پرندگانِ سبکبال قوای ادراکـیِ انسـان‌ها نـمایان می‌شود، همهٔ آن قُوایِ ادراکی به سوی آن صید حمله می‌آورند. [و هریک به قدر استعداد خود از آن بهره می‌گیرند.]

(۳۷۲۷) چونکه ناپیدا شود، حـیران شـوند همچو جغدان، سویِ هر ویران شوند

امّا زمانی که آن شکارِ معنوی و آن صیدِ علمی و مـعرفتی کـه از سـوی حـق بـرای ادراکات بشری نمایان شده، پنهان شود همهٔ صاحبانِ آن ادراکات دچار حـیرت مـی‌شوند و مانند جغدها به سوی ویرانه‌های خود می‌روند. یعنی به مرتبهٔ نادانی و جهل اولیهٔ خود نسبت به معارف الهی باز می‌گردند.

(۳۷۲۸) منتظر، چشمی به هم، یک چشم باز تا که پـیدا گـردد آن صـیدِ بـناز

هر یک از صاحبان ادراک (که در بیت قبل بر اثر نهان شدن حقّ دچار حیرت شـده بودند دست از تکاپوی فکری برنمی‌دارند و) یک چشم ادراک خود را می‌بندند و چشمی دیگر را می‌گشایند، یعنی با دقّت و فراست منتظر می‌مانند تا آن صید عزیز و شکار نازنین پیدا شود. [چنانکه عادت شکارچیان در هنگام شکار همینگونه است. همینطور صیّادان صیدِ مـعانی و اسرار نیز باید پیوسته مراقب ظهور معانی باشند، و این مراقبت باید توأم بـا تـصفیهٔ بـاطن و جلای قلب باشد.]

---

۱. تَراجُع: بازگشت.

چون بماند دیر، گویند از مَلال صید بود آن خود عجب یا خود خَیال؟ (۳۷۲۹)

هرگاه تجلّیِ حضرت حق بر صاحبان این ادراکات که جستجوگرِ آن شده‌اند، تأخیر کند از رویِ دلتنگی با خود می‌گویند: عجبا آیا آن ذوق و شهودی که قبلاً به ما دست داده بود واقعاً تجلّی حق بود یا خیالات بی‌اساس؟

مصلحت آن‌ست تا یک ساعتی قوّتی گیرند و، زور از راحتی (۳۷۳۰)

بنا به مصلحت الهی، سالکان باید مدّتی را در حالت سکون و راحتی سپری کنند تا روحِ‌شان نیرو و قوّت گیرد و بتواند در برابر تجلّیاتِ قاهرهٔ الهی تاب بیاورد و رمیده نشود، از اینرو حضرت حق، تجلّیاتِ خود را برای مدّتی از آنان مخفی می‌دارد. [به هر تقدیر حضرت حق‌تعالی چون پدری شفیق و مهربان، دست سالکان را که به منزلهٔ اطفال‌اند می‌گیرد و راه رفتن را تدریجاً به آنها می‌آموزد. ابتدا چند قدمی راه می‌برد و چون خسته می‌شوند، دقایقی متوقفشان می‌کند تا خسته و ملول نشوند و بتوانند باقی راه را طی کنند. بنابراین، سالکان اندک اندک به مرتبهٔ کمال می‌رسند، گاه با تجلّی و گاه با احتجاب حق.]

گر نبودی شب، همه خلقان ز آز خویشتن را سوختندی ز اهتزاز (۳۷۳۱)

برای مثال اگر شب نمی‌بود، مردم از شدّتِ حرص و آزی که در کسبِ مال دنیا دارند آنقدر جوش می‌زدند که بالاخره به هلاکت می‌رسیدند. [این بیت و بیت بعدی در واقع تشبیه معقول است به محسوس و در ادامهٔ تبیین مطلب بالاست و نباید آن را جملهٔ معترضه دانست.]

از هوس، وز حرصِ سود اندوختن هر کسی دادی بدن را سوختن (۳۷۳۲)

اگر شب برای استراحت مقرّر نمی‌شد، دنیاپرستان از فرط حرص و طمع در اندوختن مال، آنقدر جنب و جوش می‌کردند تا اینکه غفلتاً نعشِ‌شان رویِ زمین دراز می‌شد و هلاک می‌شدند.

شب پدید آید چو گنجِ رحمتی تا رهند از حرصِ‌خود یک ساعتی (۳۷۳۳)

بنابراین شب مانند گنجینهٔ لطف و رحمتی ظاهر می‌شود تا مردم چند ساعتی از حرص و جوش خود، خلاص شوند. [چنانکه حق تعالی در آیهٔ ۶۸ سورهٔ یونس می‌فرماید: **هُوَالَّذی**

جَعَلَ لَکُمُ اللَّیْلَ لِتَسْکُنُوا فیهِ وَالنَّهارَ مُبْصِراً اِنَّ فِی ذٰلِکَ لَآیـاتٍ لِـقَوْمٍ یَسْـمَعُونَ. «اوست خدایی که شب را برای شما قرار داد تا در آن بیآرامید، و روز را نیز مایهٔ بینایی شما قرار داد. البتّه که در این نظام حساب شده نشانه‌هایی است برای مردمی که کلام حق را می‌نیوشند.»]

(۳۷۳۴) چونکه قبضی[۱] آیـدت ای راهـرو آن صَلاحِ توست، آتَش‌دل[۲] مشو

ای سالک هرگاه از سوی حق برتو قبضی عارض شد، مسلّماً آن قبض به‌صلاح توست و نباید از آن دلسوخته و پریشان حال شوی. [زیرا این قَبْض، مقدّمهٔ ظهور بسط است.]

(۳۷۳۵) زآنکه در خرجی در آن بسط[۳] و گشاد خرج را دخـلی بـباید ز اعـتداد[۴]

زیرا که تو در حالت بسط، و گشادگیِ روانی بی‌آنکه آگاه باشی از سرمایه‌های روانیِ خود بی‌حساب خرج می‌کنی، در حالی‌که هر خرجی باید دخلی هم داشته بـاشد. [پشـتوانـهٔ خـرج، دخـل است. سـالک در حـالت بسـط، بـرون‌گرا مـی‌شود و قـهراً بـرون‌گرایـی مـطلق سـببِ اتـلاف سرمایه‌های روحی شخص می‌شود و او را از عُمق بـیرون مـی‌کشد و در سـطح نگـه مـی‌دارد، پس برای جبران آن و یافتنِ اعتدال روانی باید مدّتی نیز به درون رود و داده‌های خود رابازیابد.]

(۳۷۳۶) گر هـماره فـصلِ تـابستان بُـدی سوزشِ خورشید در بُستان شدی

برای مثال، اگر همیشه فصل تابستان برقرار باشد، حرارت خورشید به باغ و بـوستان می‌زند.

(۳۷۳۷) مَنْبِتَش[۵] را سوختی از بـیخ و بُـن که دگـر تـازه نگشـتی آن کُـهُن

و گیاهان آن باغ را از ریشه می‌سوزاند چنانکه گیاهانِ تنومند و بارور، دیگر سـبز و

---

۱. قَبْض: ر.ک. شرح بیت (۲۹۶۱) دفتر دوّم.
۲. آتَش‌دل: دلسوخته، ناراحت و پریشان حال. در دیوان کبیر، ج ۳، بیت ۱۲۴۵۵ آمده است:
ای پاسبان، بر در نشین، در مجلسِ ما رَه مَده جُز عاشقی آتَش‌دِلی، کآید ازو بویِ جگـر
۳. بَسْط: ر.ک. شرح بیت (۲۹۶۱) دفتر دوّم.
۴. اِعْتداد: بشمار آمدن، به حساب آمدن.
۵. مَنْبِت: محلّ روییدن گیاه، جایی که گیاه دارد.

با طراوت نمی‌شدند.

گر تُرُش‌روی است آن دَی، مُشفِق[1] است صَیف[2] خندان است، امّا مُحرِق است[3] (۳۷۳۸)

اگر مثلاً فصل زمستان ظاهراً اخم‌آلود و گرفته است، امّا باطناً مهربان و گشاده‌روست. اما تابستان به ظاهر خندان و سرسبز است و به باطن سوزاننده. [«دی» اولین ماه از فصل زمستان، طبق قاعده ذکر جزء و ارادهٔ کُلّ، منظور از آن کُلاً فصل زمستان است.]

چونکه قبض آید، تو دروَی بسط بین تازه‌باش و، چین میفکن در جَبین (۳۷۳۹)

بنابراین هرگاه قبض به تو دست داد، تو باید در آن قبض، بسط را مشاهده کنی. شادمان و بانشاط باش و چین به پیشانی‌ات میفکن و اخم مکن. [چرا که اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً.]

کودکان خندان و، دانایان تُرُش غم جگر را باشد و، شادی ز شُش (۳۷۴۰)

کودکان معمولاً شاد و خندان و دانایان (بزرگسالان عاقل) گرفته و اخم‌آلود. غم و اندوه به جگر تعلّق دارد و شادی به ریه‌ها مربوط می‌شود. [قدما جگر را مولّدِ اندوه و شش را مولّد شادی می‌دانستند، بنابر این اندوه را اشرف بر شادی می‌دانستند چه اندوه را از آنِ فرزانگان می‌دانستند و شادی را از آنِ سبک‌سران و ظاهربینان.]

چشمِ کودک، همچو خَر در آخُر است چشمِ عاقل، در حسابِ آخِر است (۳۷۴۱)

کودک مانند الاغ، چشم به آخور دوخته است. یعنی مطلوب او خوردن و لذّت بردن است، امّا خردمند، چشم به عاقبت کار دوخته است.

او در آخُر، چَرب می‌بیند علف وین ز قصّاب آخِرش بیند تلف (۳۷۴۲)

آن کودک، علفِ آخور را لذیذ و گوارا می‌بیند، اما خردمند می‌بیند که عاقبتِ چریدن و

---

۱. مُشْفِق: مهربان.
۲. صَیْف: تابستان.
۳. مُحْرِق: سوزاننده.

پروار شدن، کشته شدن به دست قصّاب است. [اهل غفلت نیز همچون اطفال‌اند، تنها به لذّات آنی و شهوانی دلبسته‌اند و نمی‌دانند که سرانجامِ این همه لذّت‌جویی‌ها، سقوط در درّهٔ هولناک تباهی است. رجوع شود به بیت (۲۳۰۲ ـ ۲۳۰۱) دفتر اول.]

(۳۷۴۳) آن علف تلخ‌ست کین قصّاب داد بهرِ لَحمِ ما، ترازویی نهاد

آن علف‌هایی که به ظاهر لذیذ است و قصّابِ طبیعت آن را به ما گوسفندصفتان می‌دهد، در واقع تلخ و ناگوار است، زیرا او ترازویی هم برای وزن کردن گوشت ما قرار داده است. [بنابراین در دلِ هر لذّتی، مرارتی کمین کرده است پس برای آنکه دچار مرارت و شقاوت نشوی باید از لذّت‌های نفسانی رخ برتابی و ابراهیم‌وار فریاد برآری که من آفِلان را دوست نمی‌دارم.]

(۳۷۴۴) رَوْ ز حکمت خور علف، کان را خدا بی‌غرض داده‌ست از محضِ عطا

ای اسیر شکم، اینک برو از حکمت‌های ربّانی تناول کن، زیرا که خداوند آن همه رزق معنوی را بی‌غرض و بی‌هیچگونه چشمداشتی به تو عطا کرده است. [برخلاف دیگران که بی‌غرض، چیزی به کسی نمی‌دهند. بنابر این از آغنامِ الهی باش نه از آغنامِ شیطانی. در مرتعِ تقویٰ بچر نه در موتع هویٰ.]

(۳۷۴۵) فهمِ نان کردی، نه حکمت ای رهی زآنچه حق گفتت: کُلُوا مِنْ رِزْقِهِ

ای بندهٔ سرگشته، وقتی که در قرآن کریمش فرمود: «از رزقِ او بخورید.» تو خیال کردی که منظور او از رزق همین مادّیات و شهوات است، در حالی که توجّه نداشتی که منظور از آن رزق، حکمت و معرفت بوده است. [در مصراع دوم قسمتی از آیهٔ ۱۵ سورهٔ مُلک ذکر شده است.]

(۳۷۴۶) رزقِ حق، حکمت بُوَد در مرتبت کآن گلوگیرت نباشد عاقبت

پس دانستی که رزق حضرت حق، حکمت است و آن حکمت در مرتبهٔ انسانی، گلوی تو را نمی‌گیرد. یعنی هرچه از رزقِ معنوی بهره بری بازخواست نمی‌شوی، امّا بهره‌مندی از رزق مادّی حدّی دارد که بیش از آن، اسراف و تبذیر محسوب می‌شود و به عِقاب می‌انجامد.

این دهان بستی، دهانی باز شد کو خورندهٔ لقمه‌هایِ راز شد (۳۷۴۷)

ای اسیر رزق مادّی، اگر دهان ظاهری را فروبندی دهان دیگری برای تو گشوده می‌شود که معنوی است و لقمه‌های اسرار ربّانی را تناول می‌کند.

گر ز شیرِ دیو، تن را وابُری در فِطامِ[1] او، بسی نعمت خوری (۳۷۴۸)

اگر جسم خود را از شیر شیطان بازگیری، نعمت‌های روحانیِ فراوانی خواهی خورد.

تُرک جُوشَش[2]، شرح کردم نیم‌خام از حکیمِ غزنوی بشنو تمام (۳۷۴۹)

این سخن را مانند گوشت نیم خامِ ترکان، کامل نگفتم. بلکه اگر می‌خواهی تمام و کمال این سخن را بشنوی باید از حکیم سنایی غزنوی بشنوی.

در الهی‌نامه گوید شرحِ این آن حکیمِ غیب و، فَخْرُالْعارِفین (۳۷۵۰)

آن فرزانهٔ غیب‌بین و آن مایهٔ سرافرازی عارفان در **الهی‌نامه** (منظور کتاب حدیقة الحقیقة سنایی است[3].) این نکته را شرح داده است. مولانا در بیت ذیل مضمون کلام سنایی را نقل می‌کند.

غم خور و نانِ غم‌افزایان مَخَور زآنکه عاقل غم خورَد، کودک شِکَر (۳۷۵۱)

نان بخور، امّا نانِ اهل دنیا را که موجب افزایش غم و اندوهِ آدمی می‌شوند مخور، زیرا که عاقل غم می‌خورد بواسطهٔ آنکه عواقب امور را می‌بیند، امّا کودک و انسان‌های کودک‌سیرت، شادی می‌کنند چون عواقب امور را نمی‌بینند. [امّا اصل ابیات سنایی:

غم جان خور که آن نان خورده است تا لب گور گرده بر گرده است

و یا مأخوذ است از بیت ذیل:

غم خود خور ز دیگران مندیش تو بر خویشتن بنه در پیش[4]]

---

۱. **فِطام**: ر.ک. شرح بیت (۴۹) همین دفتر.

۲. **تُرک‌جُوش**: ترک‌ها در قدیم عادت داشتند که گوشت را نیم‌پخته بخورند، زیرا معتقد بودند که این نوع گوشت خواص بیشتری دارد، گوشت نیم‌خام.

۳. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۷۱) همین دفتر.

۴. ر.ک. پیشین، ص ۲۹۲، بیت ۴.

(۳۷۵۲) قندِ شادی میوهٔ باغِ غم است این فرح زخم‌ست و، آن غم مرهم است

شیرینیِ شادی، میوه و محصول باغِ اندوه است. یعنی تا آدمی مزهٔ تلخ و ناگوار غم و اندوه را نچشد و در جهت تکامل روحی و شخصیتی تن به سختی‌ها و تکاپوهای سازنده ندهد، قطعاً نمی‌تواند به شادی‌های حقیقی و توفیق‌های روحی دست یازد. تو اگر درست نگاه کنی خواهی دید که این شادی‌های کودکانهٔ دنیوی و کاذب همچون زخم است و آن اندوهِ حکیمانه و خردمندانه مانند مرهم و دوایِ آن.

(۳۷۵۳) غم چوبینی،درکنارش‌کَش‌به عشق از سَرِ رُبْوَه نظر کن در دَمشق

هرگاه دچار اندوهی شدی که ناشی از عقل و خِرَد و باریک‌بینیِ حکیمانه بود، آن را عاشقانه در آغوش بکش. یعنی اندوه‌هایی که بر اثر عُمقِ بینش نصیبِ انسان می‌شود، واقعاً گرانقدر است و باید از آن استقبال کرد. چنانکه مثلاً می‌گویند: هرگاه می‌خواهی عظمت و شکوه شهر **دمشق** را خوب تماشا کنی باید بروی بر فراز **رُبْوَه** و از آنجا تماشا کنی. [**رُبْوَة**، به معنی تپّه و تلّ است؛ مأخوذ از فعلِ ناقصِ رَبأ یَرْبُو رُبُوّ. «رُبُوّ» به معنی زیاد شدن است، و چون تپه و تلّ، توده‌ای زائد بر زمین هموار است، آن را «رُبْوَة» نامیده‌اند. در کتب لغت با کسر و فتح «راء» نیز آمده است و همین معنا را دارد. «رُبْوَة» در بیت فوق نام محلّی است در نزدیکی شهر دمشق (پایتخت کنونی سوریّه). یاقوت حموی «رُبْوَة» را محلّی مصفّا می‌داند بر دامنهٔ کوه قاسیون در نزدیکی دمشق[۱]. معروف است که هرگاه غریبه‌ای به **دمشق** درمی‌آمد و آنجا را حقیر می‌دید، بدو می‌گفتند: **برو از فراز رُبْوَه دمشق را تماشا کن**. زیرا رُبْوَة، مشرفِ بر دمشق است و از فرازِ آن، زیباییِ دمشق بهتر نمایان می‌شود. این سخن رفته رفته صورتِ ضرب‌المثل یافته است و حاصل، چنین شده که هرگاه کسی از رویِ خطا، حقیقتِ والای موضوعی را درنیابد به او می‌گویند: بهتر است دمشق را از فراز ربوه تماشا کنی. یعنی اگر دیدگاهِ خطای خود را نسبت به آن موضوع، تصحیح کنی، حقیقتِ حال بر تو مکشوف شود[۲]. مولانا در این

---

۱. ر.ک. **معجم‌البلدان**، ج ۲، ص ۷۰۲. غالب مفسّران قرآن کریم، ظاهراً به سبب نزدیکی این دو محل (ربوة و دمشق) در ذیل آیهٔ ۵۰ سورهٔ **مؤمنون**، ربوة را اشاره به دمشق دانسته‌اند. (ر.ک. کشّاف، ج ۳، ص ۱۸۹، التفسیر الکبیر، ج ۲۳، ص ۱۰۳)

۲. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۴۳۶.

بیت، غم خردمندانه را به «رُبْوَة» و شادی حقیقی را به «دمشق» تشبیه کرده[۱] و می‌گوید: هرگاه اندوهِ خردمندانه و حکیمانه پیدا کنی می‌توانی به شادمانی حقیقی برسی، والّا شادی‌های تو کودکانه و کاذب خواهد بود.]

عاقل از انگور، مَیْ بیند همی عاشق از معدوم، شَی بیند همی (۳۷۵۴)

همانطور که خردمند از ظاهر انگور، شراب را می‌بیند، عاشق نیز از نیستی، هستی را نظاره می‌کند. [نظیر این مضمون در بیت (۱۷۸) دفتر دوّم نیز آمده است. مولانا خردمندان حقیقی را کسانی می‌داند که مفتون ظواهر نشوند و ظاهر پدیده‌ها آنها را به راه خطا و کژبینی نکشاند. عاشق صادق نیز از فنای وجود موهوم خود و نفی خودبینی و انانیّت به بقای الهی می‌رسد. و یا از طریق این دنیای فانی، هستی مطلق و پایدار را مشاهده می‌کند. بنابراین اندوه خردمندانه فرجامی خوش دارد.]

جنگ می‌کردند حمّالان پریر[۲] تو مَکَش، تا من کَشَم حملش چو شیر (۳۷۵۵)

به عنوان مثال، همین پریروز بود که عدّه‌ای از حمّالان بر سر بُردن بار با یکدیگر نزاع می‌کردند و به هم می‌گفتند: تو بار را حمل نکن، چون من مانند شیر، آن را بر دوش می‌کشم و می‌بَرَم.

زآنکه زان رَنْجش همی دیدند سود حمل را هر یک ز دیگر می‌رُبود (۳۷۵۶)

زیرا آن حمّالان در رنج و زحمت حملِ بار، سود خود را می‌دیدند و برای همین بود که بار را از دست یکدیگر قاپ می‌زدند.

مزدِ حق کو؟ مزدِ آن بی مایه کو؟ این دهد گنجیت مزد و، آن تَسُو[۳] (۳۷۵۷)

ای کسی که برای سودی ناچیز بارهای دنیایی را حمّالْوار بر دوش می‌کشی، اینک در

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۶۲.

۲. پَریر: دو روز پیش، پریروز.

۳. تَسُو: در مثنوی غالباً به معنی ناچیز و حقیر و پشیز بکار رفته شده.

این نکته اندیشه کن که مزدِ حضرت حق کجا و مزد مخلوقاتِ بی مایه کجا؟ زیرا حضرت حق در مقابل طاعات و کردار نیکت، گنجینه‌ای از پاداش‌های پایدار می‌دهد، در حالی که مردم دنیا در مقابل کارهای دنیوی‌ات پشیزی بیش نمی‌دهند.

(۳۷۵۸) **گنجِ زَرّی‌که چو خُسپی زیرِ ریگ با تو باشد آن، نباشد مرده‌ریگ**

آن گنجینه‌ای که حضرت حق به تو پاداش می‌دهد همیشه با تو همراه است، حتّی وقتی که در انبوه خاک‌های تیرهٔ زمین آرمیده‌ای نیز از تو جُدا نمی‌شود، و این گنجینه هرگز به‌صورت میراث‌های دنیوی درنمی‌آید که زحمت و بازخواست و عِقابش با توست و بهره‌مندی و لذّتِ آن از آنِ میراث‌خواران.

(۳۷۵۹) **پیش پیشِ آن جنازه‌ات می‌دود مونسِ گور و، غریبی می‌شود**

آن پاداش معنویِ الهی، پیشاپیشِ جنازه‌ات حرکت می‌کند و در قبر و مرحلهٔ تنهایی و غریبی‌ات در خاک، انیس و مونس تو می‌شود.

(۳۷۶۰) **بهرِ روزِ مرگ، این دَم مُرده باش[1] تا شوی با عشقِ سَرْمَد، خواجه‌تاش**

اکنون که در این دنیا زنده هستی از لذّت‌های نفسانی چشم پوشی کن تا با عشقِ جاودان الهی، ملازم و همراه باشی. [وجه دیگر اینست که «خواجه‌تاش» را منادیٰ فرض کنیم. مصراع اوّل اشاره دارد به مرگ و رجوعِ اختیاری که توضیح آن در شرح بیت(۴) دفتر اوّل آمده است.]

مولانا در دیوان کبیر می‌فرماید:

بمیرید، بمیرید در این عشق بمیرید در این‌عشق چو مُردید، همه روح پذیرید
بمیرید، بمیرید وزین مرگ مترسید کزین خاک برآیید، سماوات بگیرید
بمیرید، بمیرید وزین نفس ببُرّید که این نفس چو بند است و شما همچو اسیرید
یکی تیشه بگیرید پیِ حفرهٔ زندان چو زندان بشکستید، همه شاه و وزیرید

رجوع شود به شرح بیت (۳۸۳۴) همین دفتر.

---

۱. مُرده باش: بمیر، در اینجا «مُردنِ عارفانه» مورد نظر است. یعنی قمع و سرکوبِ هواهایِ نفسانی و آرزوهایِ درازآهنگ.

صبر[۱]، می‌بیند ز پرده اجتهاد روی چون گُلنار و زُلفینِ مُراد (۳۷۶۱)

آن کسی که به کمال صبر رسیده، از پس پردهٔ ریاضت و تحمّلِ رنج و مشقّت، چهرهٔ شادان و گیسوی معشوق را می‌بیند. [زُلْفین، زلف معشوق، کلمه‌ای مفرد است، امّا گاه برخلافِ اصل، آن را به‌صورت تثنیه استعمال می‌کنند[۲]. برخی از شارحان ماند انقروی آن را تثنیه گرفته و گفته‌اند: مراد از «زلفین» دو نوع یُسْر است. یکی دنیوی و دیگری اخروی[۳]. در تعابیر رسمی صوفیه، زلف عبارت است از تجلّیاتِ جلالیهٔ حضرت حق، زیرا جمال حق در کثرات و تعیّنات، مختفی است. درازیِ زلف اشاره دارد به عدم انحصار موجودات و ممکنات. و وجه شبه میان زلف و تعیّنات اینست که همانطور که زلف، روی محبوب را می‌پوشاند، تعیّنات نیز حجاب جمال حضرت حق می‌شود[۴]. با این تعبیر، شخصی که بر طاعت و ریاضت صابر است، هم تجلّیات جمالیهٔ حق را مشاهده می‌کند و هم تجلّیات جلالیهٔ او را.]

غم چو آیینه‌ست پیشِ مجتهد کاندرین ضدّ، می‌نماید رویِ ضدّ (۳۷۶۲)

اندوهِ آگاهانه و خردمندانه برای اهل سعی و تلاش در عرصهٔ کمالات، مانند آیینه است که روی صفحهٔ آن، ضدّ آن دیده می‌شود. [منظور اینست که غمِ دنیوی با غم اخروی ضدّ است، وقتی در دنیا غمین باشی، این غم تو را به سعادت ابدی می‌رساند. یعنی خلاصه هر که در این دنیا دارای اندوه حکیمانه و روشن‌بینانه باشد، سعادت ابدی و شادمانیِ پایندهٔ اخروی را تصاحب کرده است.]

بعد ضدِّ رنج، آن ضدِّ دگر رو دهد، یعنی گشاد و کرّ و فر (۳۷۶۳)

پس از رنج، ضدّ آن که شادی و شکوه و جلال است نمایان می‌شود. [بنا به فحوای آیهٔ ۵ سورهٔ انشراح، با هر دشواری، سهولتی است: اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْراً.]

---

۱. صَبْر: ر.ک. شرح بیت (۱۶۰۲) دفتر اوّل. صبر در بیت فوق به معنی صَبور است، چه گاه مصدر به معنی اسم می‌آید تا مبالغه را نشان دهد، مانند رَجُلٌ عَدلٌ یعنی مردی بس دادگر.

۲. ر.ک. معین.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۴۳۹.

۴. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۵۵۷، رسالهٔ مشواق، ص ۱۳.

(۳۷۶۴) این دو وصف از پنجهٔ دستت ببین بعد قبضِ مُشت، بسط آید یقین

غم و شادی دو حالتی است که همواره در وجود انسان ظاهر می‌شود، تو می‌توانی این دو حالت متضاد را در حالات دست خود نیز تماشا کنی. وقتی مشتِ خود را گره می‌کنی، یقیناً مدّتی بعد آن را می‌گشایی.

(۳۷۶۵) پنجه را گر قبض باشد دایما یا همه بسط، او بُوَد چون مبتلا

اگر دست، دائماً مشت کرده باشد و یا همواره باز باشد بدان که حتماً دچار بیماری و عدم اعتدال شده است. [همینطور غم دائمی و یا شادی دائمی نوعی بیماری است. روان آدمی اقتضا می‌کند که گاه غمین باشد و گاه شادمان.]

(۳۷۶۶) زین دو وصفش کار و مَکْسَب[1] مُنتظِم چون پَرِ مرغ این دو حال او را مُهم

کار و کسب آدمی با گشودن و بستن دست سامان می‌گیرد. این دو حالت برای دست همانقدر مهم و لازم است که داشتن دو بال برای پرنده. [پس دو پدیدهٔ روانیِ قبض و بسط نیز لازمهٔ تعادل روحی انسان است.]

(۳۷۶۷) چونکه مریم مضطرب شدیک زمان همچنان‌که بر زمین، آن ماهیان

مولانا در اینجا به حکایت حضرت مریم(ع) و جبرئیل بازمی‌گردد و می‌گوید: مریم با دیدن جبرئیل در هیأت جوانی صاحب جمال سخت مضطرب شد و مانند ماهی‌ای که بر خشکی می‌افتد دچار تب و تاب شد و مدّتی بدین منوال گذشت.

گفتنِ روح‌الْقُدُس، مریم را که: من رسولِ حقم به تو، آشفته مشو و پنهان مشو از من که فرمان این است

(۳۷۶۸) بانگ بر وَی زد نمودارِ کَرَم که امینِ حضرتم، از من مَرَم

جبرئیل که مظهر کرم الهی است وقتی مریم را مضطرب دید بر او بانگ زد و گفت: من

---

۱. مَکْسَب: مصدر میمی از کَسِبَ یَکْسِبُ به معنی کسب کردن و یا آنچه که کسب می‌شود.

امین حضرت حقّم، از من مگُریز. [اشاره به آیهٔ ۱۹ سورهٔ مریم: قالَ إِنَّما اَنَا رَسُولُ رَبِّکَ لِاَهَبَ لَکَ غُلاماً زَکیّاً. «جبرئیل گفت: منم رسول پروردگار تو، تا بَخْشَمَت جوانی پاکیزه (از پلیدی‌های دنیا).»]

(۳۷۶۹) از سرافرازانِ عزّت، سر مَکَش / از چنین خوش‌محرمان خود درمَکَش[۱]

ای مریم، شایسته نیست که از مقرّبان درگاه الهی رخ برتابی و اِعراض کنی؛ هرچند روی گرداندن از نامحرمان امری پسندیده است، امّا روا نیست که از محرمان درگاه الهی دوری اختیار کنی.

(۳۷۷۰) این همی‌گفت و ذُبالهٔ[۲] نورِ پاک / از لبش می‌شد پَیاپی بر سِماک[۳]

جبرئیل این سخنان را می‌گفت و در همان حال، شعله‌ای از نور پاک، پیاپی از لبانش بیرون می‌زد و به آسمان‌ها صعود می‌کرد. [منظور از «نورِ پاک»، نور مجرّد از مادّه و عوارض مادّه است. به شرح بیت (۹۰۹) دفتر دوّم راجع به «نورِ صاف» رجوع شود.]

(۳۷۷۱) از وجودم می‌گُریزی در عدم؟ / در عدم من شاهم و، صاحب‌عَلَم

ای مریم آیا از وجودِ من به سوی نیستی فرار می‌کنی؟ یعنی آیا از دست من به عالم الهی و جهان‌غیب پناه می‌بری؟ در حالی‌که من در عالم الهی و جهان غیب نیز سلطانم و دارای پرچم و بیرق. یعنی در عوالم غیب نیز حکمرانی و شکوه و جلال شاهانه دارم. [«عدم» در اینجا کنایه از عالم الهی و جهان غیب است[۴]. زیرا عالم غیب نسبت به عالم ظاهر، نیست و معدوم به نظر می‌رسد و به شهود هرکسی در نمی‌آید. مریم وقتی که جبرئیل را در هیأت بشری و قالب ناسوتی می‌بیند به فحوای آیهٔ ۱۸ سورهٔ مریم به خدا پناه می‌برد. یعنی به عالم غیب التجا می‌جوید.

---

۱. در مَکَش: در اینجا یعنی کناره‌گیری مکن، دوری مکن. چون «درکشیدن» معانی دیگری هم دارد که مناسب بیت فوق نیست.

۲. ذُباله: فتیله. جمعِ آن: ذُبال، از ذُبول به معنی لاغر شدن. و چون فتیله، باریک و لاغر است بدین نام موسوم شده است. امّا در اینجا منظور، شعله است، زیرا لازمهٔ فتیله شعله است.

۳. سِماک: ر.ک. شرح بیت (۵۸۷) دفتر اوّل.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۴۴۲، اکبرآبادی هم همین مطلب را گفته است.

در اینحال جبرئیل می‌گوید من خود حاکم عالم غیب هستم. به شرح بیت(۳۷۰۰) رجوع شود.]

(۳۷۷۲) خود بُن و بُنگاهِ[1] من در نیستی‌ست یک سواره نقشِ من پیشِ ستی‌ست

ای مریم، اصل و خاستگاهِ من در عالَم الهی و جهان غیب است. نقش من در حضور این بانو (مریم) یک سواره است، و الّا ذاتم همان چیزی نیست که نشان داده می‌شود. [یعنی اکنون که در قالب بشری پیش تو حاضر شده‌ام، واقعیتِ ذاتم این صورت ظاهری و قالب بشری نیست، بلکه ذاتِ من مجرّد از مادّه و عوارض مادّی است و این نقش و هیأت فعلی من، صورت مثالی و تمثّلِ ملکوتی است. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۰۶) همین دفتر.]

(۳۷۷۳) مریما، بنگر که نقشِ مُشکلم هم هِلالم، هم خیال اندر دلم

ای مریم، به من خوب نظر کن که چه هیأت و شکل پیچیده و بدیعی دارم، زیرا هم مانند هلال، صورتی ظاهری و محسوس دارم، و هم مانند خیال، مجرّد از مادّه و عوارض مادّی هستم. [مولانا در بیت فوق، هم تجرّد جبرئیل را بیان می‌کند و هم تجرّد خیال را. تجرّد جبرئیل نزد همگان امری مقبول و بدیهی است مگر نزد عوام الناس. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۰۶) همین دفتر. امّا در بابِ خیال دسته‌ای از حکما مانند ابن‌سینا به تجرّد آن قائل نبودند، در حالی که شیخ اشراق و جماعتی از حکمای متأخّر نظیر شیخ بهایی، ملّاصدرا، ملّامحسن فیض و حاج ملّاهادی سبزواری، قوّهٔ خیال را مجرّد می‌دانستند و از این موضوع در بیان معاد جسمانی استفادهٔ بجایی می‌کردند. بیان مولانا در این بیت نشان می‌دهد که او نیز به تجرّد خیال معتقد بوده است. نکتهٔ لازم و قابل ذکر اینکه مولانا به کرّات در مثنوی، اوهام و اندیشه‌های یاوه و بی‌پایه را نیز با عنوان خیال یاد می‌کند[2]؛ امّا در این بیت آن معنا مورد نظر نیست، بلکه خیال در اینجا به عنوان یکی از پنج حسّ باطنی است که در حکمت و علم‌النفس قدیم مورد توجّه حکما بوده است. ابیات بعدی این وجه تمایز را بخوبی روشن می‌کند.]

(۳۷۷۴) چون خیالی در دلت آمد، نشست هر کجا که می‌گریزی با تو است

هرگاه یک خیال در قلب تو پدیدار شود، هر جا که فرار کنی و به هر جا که پناه ببری

---

۱. بُنگاه: منزل و مکان، جایی که نقد و جنس در آنجا نهند، مرکز و مقام، مسکن.

۲. رجوع شود به شرح بیت (۷۱) دفتر اوّل.

این خیال همراه و ملازم توست. [در حالی که خیالات یاوه با التجا و پناه جُستن به حضرت حق از آدمی می‌گریزد و محو می‌شود.]

جز خیالی عارضیّ باطلی کو بُوَد چون صبحِ کاذب[1]، آفِلی[2] (۳۷۷۵)

مگر آن خیال عارضی و بی‌اساس که مانند روشنایی صبح کاذب، محو و زایل می‌گردد. [اینگونه خیال که بی اساس و عارضی است به محض پناه بُردن به خدا و خواندن خالصانهٔ لَا حَوْلَ وَلَاقُوَّةَ اِلّابِاللهِ. بکلی زایل می‌شود و شخص از کمند زیان‌بارِ آن می‌رهد.]

من چو صبحِ صادقم، از نورِ رَب که نگردد گِردِ روزم، هیچ شب (۳۷۷۶)

امّا من مانند صبح صادق (= بامداد راستین) هستم زیرا روشنایی وجودم را از انوار قاهرهٔ الهی دریافت کرده‌ام، از اینرو فروزندگیِ وجودم هرگز به تاریکی نمی‌گراید. [بنابراین صورت مثالی جبرئیل در قلب مریم را می‌توان جزو خواطر ربّانی دانست که علامت آن دوام و ثبات است.]

هین مکُن لاحَوْل، عِمْران‌زاده‌ام که ز لاحَوْل این طرف افتاده‌ام (۳۷۷۷)

ای مریمی که دختر عِمْران هستی بهوش باش و اینک لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلّابِاللهِ[3] را مخوان (یعنی من شیطان نیستم که این ذکر را بخوانی.) زیرا من با قوّهٔ الهی به سوی تو آمده‌ام.[وجه دیگر مصراع اوّل، بهوش باش و لَاحَوْلَ وَ... را مگو که من نیز زادهٔ عمرانم. امّا منظور مصراع دوّم: غذایِ من مضمون لَاحَوْل است. یعنی نفی قدرت از غیرخدا و اثبات قدرت برای خدا[4].]

مر مرا اصل و، غذا لاحَوْل بود نورِ لاحَوْلی که پیش از قَوْل بود (۳۷۷۸)

ای مریم، غذای اصلی من لَاحَوْلَ وَ... بوده است. یعنی نفی قدرت از غیرخدا و اثبات

---

۱. صُبحِ‌کاذِب: بامدادِ دروغین، صبحی است که قبل از صبح صادق چند لحظه ظاهر و سپس ناپدید می‌شود و دوباره تاریکی همه جا را می‌پوشاند. به آن صبح اوّل و فجر کاذب هم می‌گویند.

۲. آفِل: اُفول کننده، زایل شونده، ناپدید شونده.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۴۱.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۶۳.

قدرت برای حضرت حق غذای روحانی من بوده و من از حقیقت آن نشأت گرفته‌ام. و مسلّماً حقیقتِ لاحَوْلَ وَ... پیش از الفاظِ آن وجود داشته است. [اکبرآبادی در شرح مصراع دوّم گوید: یعنی معنی لاحَوْل بی‌تلفّظِ الفاظِ آن، یعنی قوّتِ خود را نفی کردن و قوّت حق را اثبات نمودن. حاصل آنکه قوّتِ حق، اصل غذای من است[۱].]

(۳۷۷۹) تو همی گیری پناه از من به حق من نگاریدهٔ پناهم در سَبَق[۲]

تو از من به خدا پناه می‌بری در حالی که من از ازل با قلم مشیت الهی منقوش شده‌ام. [خوارزمی گوید: «سفیر عالم غیوبم، امیر ممالک قلوبم، محرمِ خلوتخانهٔ رازم، همدمِ اهل سوز و گُدازم، آمیخته با دل و جانم، آموختهٔ سرِّ نهانم[۳].»]

(۳۷۸۰) آن پناهم من که مَخْلص‌هات بود تو اَعُوذ[۴]آریّ و، من خود آن اَعُوذ

من همان پناهگاهی هستم که تو قبلاً به هنگام گرفتاری و بلا به آنجا پناه می‌جُستی. تو اینک «پناه می‌برم» می‌گویی، در حالی که من همان حقیقتِ «پناه می‌برم» هستم. [یعنی وقتی که بنده پناه می‌برد به درگاه حق، حضرت حق بواسطهٔ من او را از شرِّ شیاطین نگاه می‌دارد[۵]. در فارسی قدیم گاه دالِ مُهْمَله (= دالِ بی نقطه) را به صورت دالِ مُعْجَمه (= دالِ نقطه‌دار یعنی ذال) می‌نوشتند. در اینجا مولانا این قاعده را رعایت کرده تا با «اَعُوذ» قافیه شود. نمونه‌های دیگری از این نوع قافیه‌سازی دیده می‌شود.]

(۳۷۸۱) آفتی نَبْوَد بَتَر از ناشناخت تو برِ یار و، ندانی عشق باخت

در این دنیا، هیچ بلایی بدتر از جهل و عدم شناخت نیست. با اینکه تو در کنار حضرت معشوقی، امّا نمی‌دانی که با او چگونه باید نردِ عشق ببازی.

---

۱. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۶۳.
۲. سَبَق: در اینجا مراد ازل و قِدَم است.
۳. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۵۶.
۴. اَعُوذُ: پناه می‌برم. فعل مضارع، متکلم وحده. گویا در اینجا مولانا فعل را در معنای اسم بکار برده است. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۰۰) همین دفتر.
۵. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۶۳.

یـــار را اغـــیار پـــنداری هـمی　　شـــادیی را نـــام بـنهادی غـمی　　(۳۷۸۲)

حضرت معشوق را بیگانه می‌پنداری و شادی حقیقی را اندوه نامیده‌ای.

این چنین نخلی که لطفِ یارِ ماست　　چونکه ما دُزدیم، نخلش دارِ ماست　　(۳۷۸۳)

لطف حضرت معشوق که همچون درختی سبز و لطیف است، برای ما که دزد هستیم یعنی در معرفت و شناخت حق، صادق نیستیم و به بیراهه رفته‌ایم، به منزلهٔ دار است، یعنی برای ما گمرهان و حق‌ستیزان، لطف حق مبدّل به قهر می‌شود و مورد عقوبت قرار می‌گیریم. [زیرا همهٔ نعمت‌های او را که از لطف واسعِ او ناشی شده در راه خودبینی و بدسگالی به کار می‌گیریم و بدین وسیله آن الطاف، وسیلهٔ عقوبت ما می‌شود.]

این‌چنین‌مُشکین‌که زلفِ میرِ ماست　　چون که بی‌عقلیم، این زنجیرِ ماست　　(۳۷۸۴)

با اینکه گیسوی حضرت شاه وجود، بوی مُشک می‌دهد، یعنی دارای نفحهٔ حیات‌بخشِ رحمانی است، لیکن ما به سبب بی‌خردی و عدم شناخت، کاری می‌کنیم که همان گیسوی حیات‌بخش، به زنجیری مرگبار مبدّل می‌شود. [یعنی الطاف حیات‌بخش الهی را با جهل و نابخردی به قهر و عذاب تبدیل می‌کنیم. رجوع شود به بیت قبل.]

این چنین لطفی چو نیلی می‌رود　　چونکه فرعونیم، چون خون می‌شود　　(۳۷۸۵)

الطاف حضرت حق همچون رود پُر آب و روان نیل جاری است، امّا اگر ما روحیّهٔ فرعونی پیدا کنیم همان رودِ لطف به خون مبدّل می‌گردد. [مفسّران قرآن کریم در ذیل آیهٔ ۱۳۳ سورهٔ اَعراف نوشته‌اند که یکی از عذاب‌هایی که بر قبطیانِ فرعونی مقرّر شد این بود که مدّتی، آبِ رودخانهٔ نیل و جمله آب‌های ایشان به خونِ خالص تبدیل گردید. این عذاب جانکاه سبب شد که از عطش و بی‌آبی درمانده شوند و با تضرّع و التماس نزد یاران موسی(ع) آیند و آب تکدّی کنند. موسویان نیز سبوهایِ آبِ زلال خود را به آنان می‌دادند، امّا همینکه آن را بر لب می‌نهادند به خون تبدیل می‌شد[۱]. مولانا با استناد به این واقعهٔ تاریخی به نکته‌ای عرفانی و اخلاقی اشاره می‌کند و آن اینکه هرگاه آدمی مقهور نفس امّارهٔ خود شود، در او روحیّهٔ تکبّر

---

۱. ر.ک. ابوالفتوح رازی، ج ۴، ص ۴۶۹ ـ ۴۶۸، مجمع‌البیان، ج ۴، ص ۴۶۹.

وتفرعن پدیدار می‌گردد و در نتیجه همهٔ نعمت‌های الهی را در جهت نیل به آرزوهای یاوه و درازآهنگِ خود بکار می‌گیرد و مآلاً به ورطهٔ شقاوت و سیه‌روزی سقوط می‌کند. و بدینسان لطف الهی را به قهر الهی مبدّل می‌سازد. خوارزمی گوید: «همان آبِ نیل در نظر ابنایِ سبیل، زلالِ سلسبیل است و سرمایهٔ هلاکت به نسبت با ذلیلانِ بی‌دلیل یک ذات سبب طرب و راحت ابرار و موجب تعب و جراحت اشرار. آری اغیار پنداشتن یار از اختلاف انظار تواند بود، امّا اگر حق سبحانه و تعالیٰ چشمِ دلِ بنده را به کُحلِ عنایت بینا گرداند در هرچه نظر کند غیر او نبیند[۱].»]

(۳۷۸۶) خون همی‌گوید: من‌آبم، هین مریز یوسفم، گرگ از توأم ای پُرستیز

خون به انسانی‌های فرعون‌صفت که آبِ‌زلال الطاف الهی را به خونِ قهر و عذاب مبدّل کرده‌اند می‌گوید: بهوش باش که من آب لطفِ ایزدی هستم و مرا تباه مکن. من در حقیقت مانند یوسفِ جمیل‌ام. امّا ای حق‌ستیز، ستیزگری‌های تو سبب شده که من نسبت به تو گرگ شوم.

(۳۷۸۷) تو نمی‌بینی که یارِ بُردبار چونکه با او ضد شدی، گردد چو مار

آیا تو این موضوع بدیهی را نمی‌دانی که هرگاه با دوستی بُردبار و صبور به ضدّیت و عناد پرداختی، او نیز نسبت به تو مانند ماری گزنده می‌شود؟

(۳۷۸۸) لَحمِ[۲] او و شَحْمِ[۳] او دیگر نشد او چنان بَد، جز که از مَنْظَر نشد

گوشت و پیه آن دوستِ صبور تغییر نکرده. یعنی او همان است که پیش از این بوده است؛ او در واقع بد نشده، امّا این تویی که او را با نگاهی بد و منفی نظاره می‌کنی. [اغراض باطنی انسان همانند حجاب‌هایی ستبر و ساتر بر دیدهٔ او کشیده می‌شود و مانع از واقع‌بینی او می‌گردد.]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۵۲.
۲. لَحْم: گوشت.
۳. شَحْم: پیه.

عزم کردن آن وکیل از عشق، که رجوع کند به بخارا لاأُبالیْ‌وار

شمعِ مریم را بِهِل افروخته　　که بخارا می‌رود آن سوخته (۳۷۸۹)

بگذار شمع فروزانِ حضرت مریم(ع) افروخته باقی بماند. یعنی قصّهٔ مریم(ع) را در اینجا ناتمام بگذار[۱]، زیرا آن عاشق دلسوخته (وکیل صدر جهان) به سوی بخارا و معشوق خویش رهسپار شده است.

سخت بی‌صبر و در آتشدانِ تیز　　رَوْ،سویِ صدرِ جهان می‌کُن گُریز (۳۷۹۰)

حالا که شدیداً بی‌تاب و در آتش عشقِ او گدازانی، با شتاب به سوی صدر جهان حرکت کن.

این بخارا، منبعِ دانش بُوَد　　پس بخارایی‌ست هرک آنَش بُوَد (۳۷۹۱)

مراد از این بخارا، منبع و منشأ علم و معرفت است. پس هرکس که علم و معرفتی دارد در واقع اهل بخاراست. [اکبرآبادی منظور از «این بخارا» را دل عارف می‌داند[۲]. شهر بخارا، پایتخت سامانیان، یکی از شهرهای بزرگ ماوراءالنهر قدیم و کانون نشر علوم و معارف ایرانی و اسلامی بود. در اینجا مولانا مرکزیت علمی این شهر را استعارتاً در مورد عوالم روحی و عرفانی بکار می‌برد.]

پیشِ شیخی، در بخارا اندری　　تا به خواری در بخارا ننگری (۳۷۹۲)

هرگاه تو در حضور شیخی باشی که منبع علم و معرفت است، گویی که در بخارا هستی، مبادا بخارا را با دیدهٔ حقارت نگاه کنی. [یعنی مبادا به قلب آن شیخ با دیدهٔ حقارت بنگری[۳].]

جز به خواری در بُخارایِ دلش　　راه نَدْهَد جَزْر و مَدِّ مُشکِلش (۳۷۹۳)

جزر و مدّ پیچیده و دشوار شیخ، یعنی‌حالات مختلف و متضاد روحی دریای وجود

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۲۶۳، شرح مثنویِ معنوی (شاه داعی)، ج۲، ص۱۱۴.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص۲۶۳.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۴۵۰.

شیخ کامل، جز با اظهار فروتنی و خاکساری، کسی را به اندرونِ بُخاراىِ قلبش راه نمی‌دهد.

(۳۷۹۴) ای خُنک آن را که ذَلَّتْ نَفْسُهُ[۱] وایِ آن کس را که یُرْدی[۲] رَفسُهُ[۳]

خوشا به حال کسی که نفسش خوار و ذلیل شده باشد؛ و وای به حال کسی که ضرباتِ نَفْس، او را هلاک کند. [اشاره بدین خبر: طُوبیٰ لِمَنْ ذَلَّ نَفْسُهُ وَ طابَ کَسْبُهُ وَ حَسُنَتْ سَریرَتُهُ وَ کَرُمَتْ عَلانَیَتُهُ وَ عَزَلَ عَنِ النّاسِ شَرَّهُ[۴]. «خوشا به حال کسی که نفسش رام و خوار شده و کسبش حلال گشته و درونش نکو شده و برونش شکوهمند گردیده و گزند خود از مردم دور کرده است.»]

(۳۷۹۵) فُرقتِ صدرِ جهان در جانِ او پاره پاره کرده بود ارکانِ او

دوری و فراق از صدر جهان چنان روح و جان او را تحت تأثیر قرار داد که تمام اجزاء و اعضای وجود او را پاره پاره کرد.

(۳۷۹۶) گفت: برخیزم هم آنجا وا رَوَم کافر ار گشتم، دگر رَه بگروم

آن عاشق چنان بیتاب شد که با خود گفت: بلند شوم و بروم در همان دیاری که معشوقم اقامت دارد. اگر فرضاً کافر هم شده باشم دوباره ایمان بیاورم.

(۳۷۹۷) وارَوَم آنجا، بیفتم پیشِ او پیشِ آن صدرِ نکواندیشِ او

دوباره باید به حضور آن صدرِ نیکواندیش برسم و به پای او بیفتم.

---

۱. ذَلَّتْ نَفْسُهُ: خوار شد نفسِ او. ذَلَّتْ فعل ماضی مضاعف از باب ثلاثی مجرّد. نَفْسُهُ فاعلِ آن.

۲. یُرْدی: فعل مضارع مفرد مذکر باب اِفعال (= اِرْداء) یعنی هلاک می‌کند. مفعول این فعلِ متعدّی محذوف است و آن ضمیر متصلی است که قاعدتاً باید به «یردی» متصل شده باشد. در نحو گاهی مفعول حذف می‌شود.

۳. رَفْس: ضربه زدن با پا بر سینه، امّا در اینجا مطلقاً به معنی کوفتن و ضربه‌زدن است. رَفْس، مضاف به ضمیر متصل مفرد مذکر «ه» شده و فاعلِ یُرْدی است. مرجع ضمیر «ه» نَفْس است، در حالی که «نَفْس» در دستور عربی مؤنّث محسوب می‌شود، این بدان جهت است که لفظِ آن مورد اعتبار است.

۴. احادیث مثنوی، ص۹۷.

گویم:افگندم به‌پیشت‌جانِ خویش زنده کن، یا سر بِبُر ما را چو میش (۳۷۹۸)

می‌روم و به آن بزرگ می‌گویم: جانم را به پایت نثار کرده‌ام، یا بوسیلهٔ عفو جان مرا زنده کن و یا با تیغ قهر و کیفر جانم را همچون گوسفند سر ببُر.

کشته و مُرده به پیشت ای قمر بِهْ که شاهِ زندگان جایِ دگر (۳۷۹۹)

ای ماهِ آسمان، از مظهر زیبایی، کشته شدن و مُردن در حضور تو بهتر است از شاه شدن در جای دیگر.

آزمودم من هزاران بار بیش بی‌تو شیرین می‌نبینم عیشِ خویش (۳۸۰۰)

من تا به حال هزاران دفعه و بلکه بیشتر خود را امتحان کرده‌ام و دیده‌ام بدونِ وجود تو زندگی به کام من شیرین نیست.

غَنِّ[۱] لی یا مُنْیَتی[۲] لَحْنَ‌النُّشُور[۳] اُبْرُکی[۴] یا ناقَتی تَمَّ‌السُّرُور (۳۸۰۱)

ای آرزوی من، نغمهٔ حیاتْ‌بخش‌ات را برایم ترنّم کن؛ ای شتر من، سینه بر زمین نِهْ که شادی به کمال رسید. [همانطور که مُردگان با صور اسرافیل از گورها برمی‌خیزند، تو نیز با نغمهٔ جانبخش خود، روحم را حیات معنوی ببخش.]

اِبْلَعی[۵] یا اَرْضُ دَمْعی[۶] قَدْ کَفیٰ[۷] اِشْرَبی یا نَفْسُ وِرْداً[۸] قَدْ صَفا[۹] (۳۸۰۲)

ای زمین، اشک دیدگانم را در خود فرو بر که دیگر گریه بس است. ای جان از این

---

۱. غَنِّ: فعل امر مفرد مذکر حاضر از باب تفعیل، یعنی ترنّم کن، نغمه سرایی کن.
۲. مُنْیَة: آرزو. جمعِ آن: مُنیٰ.
۳. لَحْنَ النُّشُور: آوای رستاخیز.
۴. اُبْرُکی: یعنی سینه بر زمین بگذار. بُروک به معنی اقامت کردن و سینه نهادن بر زمین است.
۵. اِبْلَعی: فعل امر مفرد مؤنث حاضر یعنی قورت بده، ببلع.
۶. دَمْع: اشک. جمعِ آن: دُموع.
۷. کَفیٰ: فعل ماضی مفرد مذکر غایب ناقص‌یایی. یعنی کافی شد.
۸. وِرْد: آبشخور، آبخورگاه.
۹. صَفا: فعل ماضی مفرد مذکر غایب ناقص واوی. یعنی صاف و زلال شد.

آبشخور بنوش که صاف و زلال گشته است. [مصراع اول از آیه ۴۴ سورهٔ هود اقتباس شده.]

(۳۸۰۳) عُدْتَ[۱] یـا عَـیْدی اِلَـیْنا؟ مَـرْحَبا[۲] نِعْمَ[۳] مـا رَوَّحْتَ[۴] یـا ریـحَ‌الصَّـبا

ای عیدِ من آیا دوباره به سوی ما بازآمدی؟ خوش‌آمدی. ای بـادِ صـبا چـه خـوش وزیدی. [و رایحهٔ جانبخشِ یار را برای ما آوردی.]

(۳۸۰۴) گفت: ای یاران، روان گشتم، وِداع سویِ آن صدری که امیرست و مُطاع

وکیل صدر جهان به دوستانش گفت: ای دوستان، خداحافظ. مـن بـه حـضور صـدر جهان که امیر و فرمانرواست می‌روم.

(۳۸۰۵) دَم به دَم در سوز، بریان می‌شوم هرچـه بـادا بـاد، آنـجا مـی‌روم

زیرا لحظه به لحظه در آتش عشقِ او می‌گدازم، اینک بـه سـوی او مـی‌روم، هـرچـه باداباد.

(۳۸۰۶) گرچه دل‌چون سنگِ خارا می‌کند[۵] جـانِ مـن، عـزمِ بُـخارا مـی‌کند

هرچند محبوب من (صدر جهان) سنگدلی از خود نشان می‌دهد، امّا روح من حال و هوای شهر بخارا دارد و می‌خواهد بدان‌جا رود.

(۳۸۰۷) مسکنِ یارست و، شهرِ شـاهِ مـن پیشِ عاشق این بُـوَد حُبُّ‌الْـوَطَن

بخارا منزل معشوق من است و شهر سلطان من در آنجاست. معنی حُبُّ‌الوطن در نزد عاشق اینست. [اشاره به حدیث معروفِ: حُبُّ‌الْوَطَنِ مِنَ الْایمانِ[۶]. «وطـن دوسـتی از ایـمان

---

۱. عُدْتَ: فعل ماضی مفرد مذکر حاضر اجوف واوی. یعنی بازگشتی.

۲. مَرْحَباً: مفعول مطلقی است که عامل آن حذف شده. یعنی خوش‌آمدی.

۳. نِعْمَ: از افعال مدح که مانند سایر افعال عربی صرف نمی‌شود. یعنی نیک است، خوش است.

۴. رَوَّحْتَ: فعل ماضی مفرد مذکر حاضر از باب تفعیل. یعنی وزیدی، شادمان کردی.

۵. دل چون سنگِ خارا می‌کند: محبوب من اگر چه سنگدلی می‌کند و بیرحمی نشان می‌دهد. (ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۶۳)

۶. احادیث مثنوی: ص ۹۷.

است.» بنابر این وطن اصلی عاشق، جایی است که معشوق و مطلوبش در آنجاست.]

پرسیدنِ معشوقی از عاشقِ غریبِ خود که از شهرها کدام شهر را خوشتر یافتی و انبوه‌تر و محتشم‌تر و پُرنعمت‌تر و دلْ‌گشاتر؟

گفت معشوقی به عاشق کِای فَتیٰ تو به غُربت دیده‌یی بس شهرها (۳۸۰۸)

معشوقی به عاشق خود گفت: ای جوان (یا ای جوانمرد) تو در دیار غربت شهرهای فراوانی دیده‌ای.

پس کدامین شهر زآنها خوشتر است؟ گفت: آن شهری که در وَی دلبر است (۳۸۰۹)

حالا بگو ببینم از میان آن همه شهر، کدام شهر برای تو دلنشین‌تر بوده است؟ عاشق جواب داد: آن شهری که معشوق در آنجاست.

هر کجا باشد شَهِ ما را بِساط هست صحرا، گر بُوَد سَمُّ‌الْخِیاط[۱] (۳۸۱۰)

سلطانِ ما (معشوق ما) هرجا که بساط خود را گسترده باشد، آنجا مکانی وسیع و پهناور است، اگرچه به اندازهٔ سوراخ سوزنی باشد.

هر کجا که یوسفی باشد چو ماه جنّت است، ارچه که باشد قعرِ چاه (۳۸۱۱)

هرجا که یوسفِ ماهرو و زیبا رخسار باشد، همانجا بهشتِ موعود است، اگرچه آنجا ژرفای چاه باشد.

منع کردنِ دوستان، او را از رجوع کردن به بخارا و تهدید کردن و لاابالی گفتنِ او

گفت او را ناصحی: ای بی‌خبر عاقبت اندیش، اگر داری هنر (۳۸۱۲)

نصیحت کننده‌ای به وکیل صدر جهان گفت: ای غافل اگر واقعاً عقل داری به فرجام

---

۱. سَمُّ‌الْخِیاط: سوراخ سوزن، مأخوذ از آیهٔ ۳۸ سورهٔ اعراف.

این کار فکر کن.

(۳۸۱۳) در نگر پس را به عقل و، پیش را همچو پروانه، مسوزان خویش را

پشت و رویِ این کار را از روی عقل و فراست بررسی کن، و مانند پروانه، خود را در آتش قهر او مسوزان.

(۳۸۱۴) چون بخارا می‌روی، دیوانه‌یی لایقِ زنجیر و زندان‌خانه‌یی

حالا که می‌خواهی به بخارا بروی و خواهان صدر جهان شده‌ای واقعاً دیوانه‌ای. و تو را می‌سزد که به غل و زنجیر کشند و به زندان افکنند.

(۳۸۱۵) او ز تو آهن همی خاید[1] ز خشم او همی جوید تورا با بیست چشم

صدر جهان از دست تو آن‌قدر خشمگین است که گویی دارد آهن می‌جَوَد و با بیست چشم، تو را می‌جُوید. یعنی شدیداً مراقب توست که به محض آنکه گیرت آورد کیفرت دهد.

(۳۸۱۶) می‌کند او تیز از بهرِ تو کارد او سگِ قحط است و، تو انبانِ آرد

او برای کشتن تو دارد کاردِ خود را تیز می‌کند، او در مَثَل مانند سگِ دوران قحطی است. یعنی خیلی هار و خونخوار است، و تو در مَثَل مانند انبانِ آردی، مسلّماً این انبان اگر به‌دست آن سگ بیفتد پاره پاره‌اش می‌کند.

(۳۸۱۷) چون رهیدی و خدایت راه داد سویِ زندان می‌روی؟ چونَت فتاد؟

حالا که از دست او خلاصی یافته‌ای و خداوند متعال راهی پیش پای تو نهاده، چرا با پای خود به سوی زندان می‌روی؟ تو را چه شده است؟ [این اندرزدهندگانِ عافیت‌طلب، کنایه از کسانی هستند که از طریق پُرخوف و خطر سلوکِ حق می‌رمند و رنج راه و مشقّت ریاضت و عبادت را برنمی‌تابند، و این عاشق نیز مظهر عارفانی است که از سختی راه نمی‌هراسند.]

---

۱. آهن‌خاییدن: کنایه از شدت خشم و دشمنی، زیرا آهنخای به معنی اسب سرکش و قاتل و خونی است.

بر تو گر دَه گون مُوَکَّل آمدی عقل بایستی کز ایشان کُم زدی[1] (۳۸۱۸)

اگر فرضاً ده نوع مأمور از طرف صدر جهان مراقب تو می‌شدند، عقل حکم می‌کرد که خود را از ایشان پنهان کنی.

چون مُوَکَّل نیست بر تو هیچ‌کس ازچه بسته گشت برتو پیش‌وپس؟ (۳۸۱۹)

امّا حالا که هیچ مأموری مراقب تو نیست، از چه رو راهِ پیش و پس بر تو بسته شده است؟

عشقِ پنهان کرده بود او را اسیر آن مـوکَّل را نـمی‌دید آن نـذیر (۳۸۲۰)

مولانا خود به سؤالِ بیت قبل جواب می‌دهد: عشق نهانی، آن وکیل را گـرفتار خـود کرده بود. و آن شخص نصیحت‌کننده و هشدار دهنده آن مأمور مخفیِ عشق را نمی‌دید.

هر مـوکّل را مـوکّل مُـختفی‌ست ورنه او دربندِ سگْ‌طبعی ز چیست؟ (۳۸۲۱)

هر مأموری که به کاری اقدام می‌کند، تحت تسلّط مأمـوری مـخفی است. یـعنی آن مأمور نهانی است که مأمور ظاهری را جهت می‌دهد و اقـدامـاتش را تـحت نـظارت خـود قرار می‌دهد. و الّا این خویِ تهاجم که در مأموران دیده مـی‌شود مـعلولِ چـیست؟ [مسـلّماً اینها نشان می‌دهد که منشأ اصلی تهاجماتِ مأمورانِ ظاهری، مأموران مخفی هستند. یعنی آنها به ایشان دستور می‌دهند که این کار را نکن، به فلانی حمله کن، دیگری را رها کن و امـثال اینها. منظور مولانا از «مأمورِ مخفی» انگیزه‌های مکنون در ضمیر پنهانِ آدمی است کـه هـر شخص در اعمال و کردار خود، مقهور آن عواملِ روانی است. رجوع شود بـه بـیت (۲۴۵۶) همین دفتر.]

خشمِ شاهِ عشق بر جانَش نشست بر عَوانـیّ و سـیه‌رویـیش بست (۳۸۲۲)

خشم پادشاه عشق، روح او را تحت تأثیر و تصرّف خود قرار داده و در نتیجه وی را به

---

۱. کُمْ زَدَن: نیکلسون آن را در بیت فوق به ضمّ «کاف» خوانده و کُمْزدن را مساوی آستین افشاندن و فرار کردن از کسی و پنهان شدن گرفته است. (لغات و تعبیرات مثنوی، ج۷، ص۳۱۷) غالب شارحان نظیر اکبرآبادی و انقروی آن را پنهان شدن و مستور گشتن معنی کرده‌اند.

مأموریت و روسیاهی گماشته است. [عشق، پادشاهی است که بر کشور دل‌ها حکومت می‌کند و هیچ قلبی نیست که از سیطرهٔ عشق، بیرون باشد. منتهی عشق در هر کس به نوعی ظهور می‌کند؛ یعنی عشق در هر کس مطابق استعداد و قابلیتِ روحی او ظاهر می‌شود. مثلاً آن‌که حالی نازل دارد عشق در وی به صورت گرایشِ شدید نسبت به مسائل و موضوعاتِ پست و مبتذل ظهور می‌کند. و بالعکس آن‌که روحی متعالی دارد، عشق در او به صورت علاقه و وابستگی شدید نسبت به مکارم اخلاقی و ارزش‌های برتر ظاهر می‌شود. بنابر این، عشق هر کس همرنگِ خودِ اوست.]

(۳۸۲۳) می‌زند او را که هین او را بزن ز آن عَوانانِ نهانْ افغانِ من

خشم و غضبِ درونیِ مأمور که روحِ او را تسخیر و مرعوب خود کرده؛ از او می‌خواهد که فلانی را بزن. یعنی آن مأمور، شیفته و اسیر غضب است. به عبارتی دیگر، عشق در او به صورت غضب ظهور کرده و او سراپا اسیر غضب است و همان عامل درونی است که افعال و اعمال او را جهت می‌دهد. در مصراع دوم حضرت مولانا در اینجا برای هشدار آدمیان به انگیزه‌های درونی و سیطرهٔ ضمیر مخفی می‌گوید: من از مأموران نهانی در ضمیر انسان فغان دارم. [مولانا می‌گوید: ای ظاهربینان، در تحلیل رفتارهای انسان، اینقدر به عوامل ظاهری و سبب‌های بیرونی تکیه مکنید بلکه باید به عمق ضمیر او راه یابید و تاریکخانه ضمیر وی را برکاوید تا بر شما معلوم شود که آدمی در اعمال و رفتار خود مقهور چه عواملی است.]

(۳۸۲۴) هر که بینی در زیانی می‌رود گرچه تنها، با عَوانی می‌رود

ای ظاهربین، تو هرگاه دیدی که کسی به سوی ضرر و زیانی گام برمی‌دارد خیال نکن او تنهاست، زیرا اگرچه او ظاهراً تنهاست، امّا در باطن، مأموری همراه اوست و او را بدان کار می‌کشاند. یعنی او مقهور انگیزه‌ای روحی است و آن انگیزه، مانند یک مأمورِ زورمند، او را به انجام کارهایی خاص وا می‌دارد.

(۳۸۲۵) گر ازو واقف بُدی، افغان زدی پیشِ آن سلطانِ سلطانان شدی

اگر آن شخص از قدرت و حاکمیتِ مأموران درونی یعنی از تصرّف و تأثیر شگرفِ ضمیر

مخفی انسان آگاه می‌شد، قطعاً به حضور شاه شاهان می‌رفت، یعنی به درگاه الهی می‌شتافت و از او استمداد می‌جُست. [مناسب است با مضمونِ بیت (۱۹۱۳ ـ ۱۹۱۱) دفتر دوّم. در آنجا صحبت از قدرت و تصرّف عجیبِ نفس امّاره است. در بیت فوق نیز تلمیحاً همین مطلب القاء شده است. منظور اینست که شخصِ اسیر در عشق‌های نفسانی در آن صورت از خدا درخواست می‌کرد که عشقِ او را از ناخالصی‌های نفس امّاره پاک و صاف کند.]

ریختی بر سر به پیشِ شاه، خاک تا امان دیدی ز دیوِ سهمناک (۳۸۲۶)

او به درگاهِ حضرت معشوق می‌شتافت و خاک بر سر خود می‌افشاند تا آن حضرت، او را از چنگال شیطان هولناکِ تمایلات نفسانی و شهواتِ حیوانی برهاند.

میر دیدی‌خویش را، ای کم زِ مُور ز آن ندیدی آن موکّل را تو کور (۳۸۲۷)

ای کسی که بر حسب واقع، از مورچه هم کمتری، تو از روی غفلت و نخوت، خود را پادشاه کشورِ وجود خود می‌انگاشتی، و برای همین بود که تو بر اثر کوژدلی و نابینایی باطنی نتوانستی آن مأمور باطنی، یعنی نفس امّارهٔ حاکم بر عشقت را ببینی.

غِرّه گشتی زین دروغین پَرّ و بال پَرّ و بالی کو کَشَد سوی وَبال (۳۸۲۸)

تو به پر و بال دروغین خود مغرور شدی. یعنی شکوه و دولت ظاهری و عزّت دنیوی برای تو که مانند پر و بال عاریتی بود تو را فریب داد و تو را به سوی عذاب و تباهی کشانید. [شاید تلمیح باشد به صاحب صحاح که در آرزوی پرواز با بالهای مصنوعی به هلاکت رسید.]

پَر سبک دارد، رهِ بالا کند چون گِل‌آلو شد، گرانی‌ها کند (۳۸۲۹)

هر پرنده‌ای که پر و بالِ خود را از موادّ کثیف و سنگین پاکیزه نگه دارد به سوی اوج آسمان پرواز می‌کند، امّا وقتی که آن پر و بال به موادّ کثیف و سنگین آلوده شود، آن پرنده سنگین می‌شود و قدرت پرواز از او سلب می‌گردد. [همینطور وقتی پرندهٔ روح آدمی از هواهای نفسانی و انگیزه‌های حیوانی پاک شود می‌تواند در آسمان تعالی و تکامل روحی به پرواز درآید، و چون به شهوات و تیرگی‌های نفسانیات آلوده شود بر زمینِ حیوانیت می‌مانَد و تعالی نمی‌یابد.]

لااُبالی گفتنِ عاشق، ناصح و عاذل[۱] را از سر عشق

(۳۸۳۰) گفت: ای ناصح، خَمُش کن چند چند؟ پند کم ده زآنکه بس سخت است پند

آن عاشق حیران (وکیلِ صدرِ جهان) به نصیحت کنندهٔ خود گفت: ساکت شو، آخر تا کی می‌خواهی از این پندها بدهی؟ زیرا زنجیر و بندِ نامرئی عشق بسیار محکم است.

(۳۸۳۱) سخت‌تر شد بندِ من از پندِ تو عشق را نشناخت دانشمندِ تو

بندِ نامرئیِ قلب من بر اثر پندهای تو محکم‌تر شده است. یعنی هرچه مرا از عشق بازداری، من عاشق‌تر می‌شوم. عقل و دانش تو عشق را نشناخته.

(۳۸۳۲) آن طرف که عشق می‌افزود درد بوحَنیفه و شافعی درسی نکرد

از اینجا به بعد مولانا از عشق وکیل صدر جهان، گریزی می‌زند به عشق بندگان صالح به حضرت حق، و می‌گوید: در آنجا که عشق، درد انسان را می‌افزاید، ابوحنیفه و شافعی نتوانستند در خصوص عشق درسی دهند. (ابوحنیفه، نُعمان بن ثابت، یکی از پیشوایانِ چهارگانهٔ اهل سنّت و جماعت و بنیان‌گذار مذهب حَنَفی است. به سال ۸۰ هجری در کوفه زاده شد و در همانجا پرورش یافت و به سال ۱۵۰ هجری از دنیا رفت. وی اصلاً ایرانی بود. او از تقویٰ و ورعِ فراوانی برخوردار بود به طوری که وقتی عُمَر بن هَبَیرَة(امیر عراق عرب و عراق عجم) از او خواست که منصب قضاوت را برعهده گیرد، او نپذیرفت و پس از آن، منصور عباسی نیز با اصرار تمام از او خواست که بر مسند قضاوتِ بغداد تکیه زند، امّا این بار نیز قبول نکرد، تا اینکه به زندانش افکند و در همانجا وفات کرد[۲]. توضیح پیرامون امام شافعی در شرح بیت (۳۳۰۹) دفتر دوّم آمده است. مولانا در این بیت می‌گوید که عشق یافتنی است نه خواندنی. اکسیر عشق را نمی‌توان در لابلای اوراق کتب و مجادلات فقهی و کلامی پیدا کرد، بل عشق بارقه‌ای است که ناگهان بر تاریکخانهٔ درون آدمی ساطع می‌شود و یکسره او را سودایی و شیدایی می‌کند:

حلّاج بر سرِ دار، این نکته، خوش سراید از شافعی نَپرسید امثال این مسائل

---

۱. عاذِل: سرزنش کننده.

۲. ر.ک. اعلام زرکلی، ج ۹، ص ۵ ـ ۴.

تومکن تهدید از کُشتن کـه مـن تشـــنهٔ زارم بـــخونِ خـــویشتن (۳۸۳۳)

تو مرا به کشته شدن مترسان، زیرا من با تـضرّع و زاری، تشـنهٔ خـون خـود هسـتم. [عاشقان صادق و عارفان کامل از محو و فنای وجودِ موهوم و نفسانیات خود هیچ بـاکـی ندارند، بلکه با اشتیاق تام و شوق تمام خواستهٔ خود را در مشیت الهی مستهلک می‌سازند.]

عاشقان را هر زمانی مُـردنی‌ست مُردنِ عُشّاق، خود یک نوع نیست (۳۸۳۴)

برای عاشقانِ صادق، هر لحظه مرگی وجود دارد. مـرگِ عـاشقان، یک نـوع نـیست. [مرگ در اصطلاح عرفا و صوفیان عـبارت است از قـمع و سـرکوب هـواهـای نـفسانی و آرزوهای طویل و درازآهنگِ نفس، زیرا حیات نَفْس به اینها بستگی دارد و تا وقتی که نَفْس به خواسته‌ها و آرزوهای خود رسیده روح و قلب آدمی مُرده است. اما وقتی نفس بـه واسـطهٔ سرکوبی هویٰ و هوس بمیرد یعنی مغلوب عقل شود روح و قلب حیات می‌یابد. عرفا و صوفیه مرگ را به انواعی تقسیم کرده‌اند: ۱. **مَوْتِ اَحْمَر** (= مرگ سرخ) که عـبارت از مـخالفت بـا هواهای نفسانی است. ۲. **موتِ اَبْیَض** (= مرگ سفید) که عبارت از گرسنگی و تحمّل جوع است. ۳. **موتِ اَخْضَر** (= مرگ سبز) که عبارت از پوشیدن جامه‌های ژنده و وصله‌دار است. ۴. **مَوْتِ اَسْوَد** (= مرگ سیاه) که منظور از آن تـحمّل آزار و اذیّت خـلایق است[1]. بـی‌گمان منظور مولانا فراتر از این اصطلاحات رسمی است و همانطور که بارها گفته شده، مقاصد ابیات مولانا را نمی‌توان در قالب اصطلاحات متداول محدود کرد و این اصطلاحات نمی‌توانند معانی قاهر متنوی را بر دوش کشند. ظاهراً منظور مولانا از مرگ‌های متوالی و نو به نوی عاشقان، همانا مرگ اختیاری است و آن عبارت از بُریدنِ پیوندهای حیوانی و مادّی انسان است و چون در وجود آدمی، آرزوها و امیال بیشماری وجود دارد، لذا قطع هریک از این پیوندهای حیوانی و مادّی، مرگی است برای نفس امّاره و حیاتی است برای روح و قلب «پس تو را هر لحـظه مرگ و رجعتی است[2]». بُریدن پیوندهای محکم آمال و امیال پست، کار هرکسی نیست، تنها با تیغ آختهٔ عشقِ حقیقی می‌توان این رَسَن‌هایِ حـیوانـی را بُـرید. بـنابر ایـن مـرگِ عـاشقان «شدن‌هایِ متوالی و متکامل» است.]

---

۱. ر.ک. ترجمهٔ اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۴۱ ـ ۱۳۹.

۲. بیت (۱۱۴۲) دفتر اوّل.

(۳۸۳۵) او دو صد جان دارد از جانِ هُدیٰ[۱] وان دو صد را می‌کُند هر دَم فِدیٰ

عاشق از روح هدایت کنندهٔ جهان، دویست جان دریافت کرده و در هر لحظه، آن دویست جان را قربانیِ راه حضرتِ معشوق می‌کند. [«دوصد» نمایندهٔ عددی خاص نیست بلکه آن عدد دلالت بر کثرت و بیشماری می‌کند.]

(۳۸۳۶) هر یکی جان را ستاند دَه بها از نُبی[۲] خوان: عَشْرَةٌ اَمْثالِها

عاشق در برابر هر جانی که فدایِ حضرت معشوق می‌کند، ده برابر عوض می‌گیرد. از قرآن کریم این مطلب را بخوان که: هرعمل نیکی، ده برابر پاداش دارد. [مصراع دوّم اشاره است به آیهٔ ۱۶۰ سورهٔ انعام که توضیح آن در شرح بیتِ (۱۴۹۴) دفتر اوّل آمده است.]

(۳۸۳۷) گر بریزد خونِ من آن دوستْ‌رُو[۳] پایْ‌کوبان جان برافشانم بر او

اگر حضرت معشوق، خونم ریزد، من پای‌کوبان و رقص‌کنان، جانم را نثار او می‌کنم.

(۳۸۳۸) آزمودم مرگِ من در زندگی‌ست چون‌رَهَم‌زین‌زندگی،پایندگی‌ست

من این موضوع را آزمایش کرده‌ام که مرگ من در زندگی است. یعنی مرگِ حقیقی من وقتی است که وابستهٔ به زندگی حیوانی و مادّی باشم. و هرگاه از این حیات حیوانی رهایی یابم، در آن وقت است که به زندگی جاودان رسیده‌ام. [در یکی از متونِ کهن عارفانهٔ هندو آمده است: «مردی که دلِ او فریفتهٔ راحتِ محسوسات نیست و لذّتِ ترک این لذّات در دل خود می‌یابد باید دانست که به آفریدگار واصل شده و به راحت جاودان رسیده است[۴].»]

---

۱. هُدیٰ: مصدر است، امّا در اینجا به معنی اسم فاعل آمده است. گاه مصدر برای مبالغه به معنی اسم فاعل بکار می‌آید.

۲. نُبی: قرآن کریم.

۳. دوست‌رُو: آشنا، دوست، یار مهربان، معشوق.

۴. بگوت گیتا، ص ۳۴.

أُقْتُلونی أُقْتُلونی یا ثِقات[۱] اِنَّ فِی قَتْلی حَیاتاً فی حَیات (۳۸۳۹)

در اینجا مولانا به یکی از ابیات منسوب به منصور حلّاج اشاره می‌کند و آن را به نحو تضمین و تصرّف می‌آورد. رجوع شود به شرح بیت (۳۹۳۵ ـ ۳۹۳۴) دفتر اوّل. امّا ترجمهٔ بیت فوق: مرا بکُشید، مرا بُکشید ای یارانِ مورد اعتمادم؛ زیرا که در کشتنِ من، زندگی در زندگی است. یعنی در کشته شدن من، حیاتِ برین و زندگانی متعالی نهفته است.

یا مُنیرَ الخَدِّ[۲] یا رُوحَ الْبَقا اِجْتَذِب[۳] رُوحی وَ جُدْ[۴] لی بِاللِّقا (۳۸۴۰)

ای روشن‌رخسار، ای جانِ پاینده، روحم را به سوی خویش جذب کن و دیدارت را بر من ارزانی دار.

لی حَبیبٌ حُبُّهُ یَشْوِی[۵] الْحَشا[۶] لَوْ یَشأ یَمْشی[۷] عَلیٰ عَیْنی، مَشیٰ[۸] (۳۸۴۱)

مرا دوستی است که عشقِ او قلب و جگرم را کباب کرده است. اگر آن دوست بخواهد بر دیدگانم راه رود، راه برود. [«مَشیٰ» در اینجا جواب شرط است. خلاصه همهٔ وجودم در اختیار اوست و او هرگونه مقتضی می‌بیند می‌تواند در من تصرّف کند.]

پارسی‌گو، گرچه تازی خوش‌تر است عشق را خود، صد زبانی دیگر است (۳۸۴۲)

فارسی حرف بزن اگرچه عربی برای اهلش زیباتر است؛ امّا عشق، غیر از این دو زبان، صد زبان دیگر هم دارد.

---

۱. ثِقات: جمع ثِقه به معنی مورد اعتماد.
۲. خَدّ: رخسار، چهره.
۳. اِجْتَذِبْ: فعل امر مفرد مذکر حاضر از باب افتعال. به معنی جذب کن.
۴. جُدْ: فعل امر مفرد مذکر حاضر از جادَ یَجُودُ. به معنی ببخش، کَرَم کن.
۵. یَشْوی: فعل مضارع مفرد مذکر غایب لفیفِ مقرون، به معنی کباب می‌کند، بریان می‌کند.
۶. حَشا: اعضای درونی بدن، امعا و اَحشا. جمعِ آن: اَحْشاء.
۷. یَمْشی: فعل مضارع مفرد مذکر غایب ناقص‌یایی، به معنی راه می‌رود.
۸. مَشیٰ: فعل ماضی مفرد مذکر غایب ناقص‌یایی. به معنی راه رفت، در اینجا چون در جواب فعل شرط آمده، معنی مضارع می‌دهد.

(۳۸۴۳) بویِ آن دلبر چو پَرّان می‌شود آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود

هرگاه رایحهٔ دل‌انگیز عشق پراکنده شود، همهٔ آن کسانی که به این زبان‌ها حرف می‌زنند از شدّت عظمت و بیکرانیِ عشق، دچار حیرت می‌شوند و از بیان آن باز می‌مانند.

(۳۸۴۴) بس کنم، دلبر درآمد در خِطاب گوش شو، وَاللهُ اَعْلَم بِالصَّواب

من دیگر بیش از این حرفی نمی‌زنم، زیرا حضرت معشوق به گفتار آغازیده. پس تو سراپا گوش شو که خداوند به راستی و درستی داناتر است.

(۳۸۴۵) چونکه عاشق توبه کرد، اکنون بترس کو چو عَیّاران[1] کُند بر دار، درس

هرگاه دیدی که عاشق، توبه کرد، (مبادا ساده‌لوحانه خیال کنی که او از عشق و معشوقِ خود توبه کرده است.) اینک از این قیاسِ بی‌اساس که خیال کنی عاشق از معشوق خود توبه کرده و دست برداشته است بترس و از آن اجتناب کن؛ زیرا عاشق مانند جوانمردانِ از خود گذشته بر سرِ دار درس محو و فنا را به همگان تعلیم می‌دهد. [چنانکه شیخ فریدالدین عطّار (قَدَّسَ اللهُ رُوحَه) از درسی که منصور حلّاج بر سرِ دار به مردم داد اینگونه سخن می‌گوید:

چون که شد حلّاج بر دار آن زمان جز اَنَا الحق می‌نرفتش بر زبان
چون زبانِ او همی‌نشناختند چار دست و پای او انداختند
زرد شد چون ریخت از وی خون بسی سرخ کی مانَد در آن حالت کسی؟
زود در مالید آن خورشیدِ راه دستِ بُبریده به رویِ همچو ماه
گفت: چون گلگونهٔ مَرد است خون روی خود گلگونه‌تر کردم کنون
تا نباشم زرد در چشم کسی سرخ‌رویی باشدم اینجا بسی
هر که را من زرد آیم در نظر ظن بَرَد کاینجا بترسیدم مگر
چون مرا از ترس یک سر موی نیست جز چنین گلگونه اینجا روی نیست
مردِ خونی چون نهد سَر سویِ دار شیرمردیش آن زمان آید بکار

شِبْلی می‌گوید: وقتی که حلاج را به دار کشیده بودند به او گفتم تصوّف چیست؟ گفت: کمترین مرتبهٔ آن همین است که می‌بینی. گفتم: پس والاترین مرتبهٔ آن چیست؟ گفت: تو را

---

۱. عَیّار: در اینجا به معنی جوانمرد است.

بدان راه نیست ولیکن فردا خواهی دید. فردای آن روز وی را گردن زدند و جسدش را به آتش قهر خود سوزاندند. ظاهراً مولانا در بیت فوق بدین ماجرا نظر داشته است.]

گرچه این عاشق بـخارا مـی‌رود نه به درس و، نه به اُستا می‌رود (۳۸۴۶)

مولانا می‌خواهد به حکایت وکیلِ صدر جهان بازگردد، امّا موج جذبهٔ روحـی، او را با خود به دریای معانی می‌بَرَد و دوباره به ایـراد نکـاتِ عـارفانه مـی‌پردازد: اگـر چـه ایـن عاشق به‌سوی بخارا می‌رود، یعنی به سویِ مـنبع و مـنشأ عـلم و مـعرفت حـقیقی رهسـپار می‌شود[۱]، امّـا بـرای آمـوختن دروسِ ظـاهری و تـعلیم گـرفتن از اُسـتادانِ عـلوم ظـاهری بدانجا نمی‌رود.

عاشقان را شد مُدَرِّس، حُسنِ دوست دفتر و درس و سَبَقْشان[۲]، رویِ اوست (۳۸۴۷)

عاشقانی که درس عشق آموخته‌اند، معلّمی ندارند جز جمالِ یار. دفتر و درس و مشقِ آنان رویِ زیبای حضرتِ معشوق است.

خـامُش‌انـد و نـعرهٔ تکـرارشـان می‌رود تا عرش[۳] و تختِ یارشان (۳۸۴۸)

هرچند عُشّاق، برحسب ظاهر خاموش و ساکت‌اند، امّا در حقیقت بـانگِ فـریادهای پی در پی‌شان تا عرش و تختگاهِ حضرت معشوق می‌رسد.

درسشان آشوب و چرخ[۴] و زَلْزَله نه زیـادات‌ست و، بـابِ سـلسله (۳۸۴۹)

درسِ عُشّاق، شور و حرکت و هیجانِ روحی است. نه مطالعهٔ کتاب زیادات و ابوابِ کتاب سلسله. [معرفت عشّاقِ الهی، محصول مجادلات لفظی و مناقشات کلامی نیست، بلکه محصول تجارب روحی و سلوک باطنی است. چنانکه عطّار می‌گوید: سخن ایشان، نتیجهٔ کار و حال است، نه ثمرهٔ حفظ و قال است. و از عیان است، نه از بیان است، و از اسرار است نه از

---

۱. ر.ک. بیت (۳۷۹۱) همین دفتر.

۲. سَبَق: درسِ هر روزه.

۳. عَرْش: ر.ک. شرح بیت (۳۴۸۷) دفتر اوّل.

۴. چرخ: منظور سما و پایکوبی و دست افشانی صوفیان است.

تکرار است، و از علم لدنّی است نه از علم کسبی است، و از جوشیدن است نـه از کـوشیدن است[۱].

زیادات نام کتابی است در فروعِ مذهب حنفیّه تألیـف مـحمد بـن حسـن بـن فَـرْقَد شیبانی[۲]، فقیه و دانشمند حنفی مذهبِ قرن دوّمِ هجری. و سلسله نام کتابی است از عبدالله بن یوسف بن محمّد جوینی ملقّب به رکن الاسلام، فقیه شافعی[۳] مذهب قرن پنجم هجری در باب فقه شافعی. لفظ «سلسله» در عین حال تعریضی است به کسانی که عرفان را در سلسله‌ای از سلاسل منحصر می‌کنند و به جای آنکه خود به سلوک حقیقی پردازند و به زیـور کـمالات اخلاقی آراسته شوند، دم از سلسلهٔ خود می‌زنند و بدان می‌بالند و پیاپی می‌گویند سلسلهٔ من فلان و بهمان است. به یکی از مشایخ عظام گفتند: سلسلهٔ شما به کجا می‌رسد؟ گفت: از سلسله کسی به جایی نمی‌رسد! منظور مولانا اینست که عاشقان حضرت حق، مقیّد به قـیل و قـال نیستند و خود را اسیر رنگ‌ها نمی‌کنند.]

(۳۸۵۰) سلسلهٔ این قـوم، جَـعدِ مُشکـبار مسئله دَوْرست، لیکـن دَوْرِ یـار

سلسلهٔ این طایفه (عاشقان) زلفِ پرپیچ و خم و خوشبویِ حضرتِ معشوق است. در میان عاشقان، اگرچه مسألهٔ دَوْر وجود دارد، امّا منظور از آن، دورِ حـضرت مـعشوق است. [جَعْد (= گیسویِ پُر پیچ و خم) در اصطلاح عرفا کنایه از کَثَرات و تعیّناتِ دنیوی است، زیرا همانطور که گیسوان، رخساره را مـی‌پوشاند، کـثرات دنـیوی و آیـات و مـظاهر نـیز جـمال حضرت‌حق را در حجاب خود می‌پوشاند. توضیح این مطلب در بیت(۳۷۶۱) همین دفتر آمده است. امّا منظور از «مُشکبار بودن جَعْد» اینست که کثرات دنـیوی و مـظاهر و آیـات، بـرای صاحبدلان و روشن‌بینان حجاب حضرت حق نمی‌شود، بلکه بالعکس، رایحهٔ دلنواز حق را به مشامِ دلِ بیدار آنان می‌رساند. دَوْر در اصطلاح اهل منطق چنین تعریف شده: تقدّم شیْ بر نفس خود. به عبارت دیگر هر معلولی که خالق علّتِ خود نیز باشد آن را دَوْر گویند. و البتّه این امر، مستلزم آن است که معلول، مقدّم بر نفس خود باشد مثلاً از کسی سـؤال کـنند عـلّت «روز» چیست؟ او جواب دهد: خورشید. و سپس از او سؤال کنند: عـلّت «خـورشید» چـیست؟ او

---

۱. تذکرة الاولیاء، ص ۱۲.
۲. ر.ک. ریحانة الادب، ج ۳، ص ۲۹۰.
۳. ر.ک. بیشن، ج ۱، ص ۴۴۴.

جواب دهد: روز، مسلّماً این دَوْر است و دَوْر باطل و ممتنع است. امّا دَوْرِ عرفا چیست؟ حرکت و چرخش و جوشش برای شهود حق. و قهراً این دَوْر امری مقبول و مطلوب است. ظاهراً مناسب‌ترین وجه، همین است. برخی می‌گویند، منظور از دور، دورِ «می» است که در مجلس یار به صورت پیاله می‌گردد، یا دورِ چشم یار است که به نوبت به جانب عشاق نگاه می‌کند[۱]. برخی نیز گفته‌اند: از آنجا که موجد و فاعل تمام کارها و جمیع احوال، حضرت حق است، پس اضافهٔ دور و اضافهٔ هر فعلی که در هر دور ظاهر می‌شود به او صحیح است، زیرا او مدبّر و قدیر است[۲]. امّا تعریف **تسلسل** در منطق عبارت است از ترتّب امور غیرمتناهی به نحوی که لاحِق، مترتب بر سابق باشد و به دنبال آن بیاید. از آنجا که زنجیرهٔ متسلسل علّت و معلول بالاخره به آخرین حلقه می‌رسد، محال است که این زنجیره، بی‌نهایت باشد، هرچند **تسلسل** در منطق امری باطل و ممتنع است، امّا تسلسل در اصطلاح عرفا امری ممکن و مطلوب است، چه منظور از آن آیات و آثاری است که بوسیلهٔ آن می‌توان به حق واصل شد. «دل هر ذرّه را که بشکافی، آفتابی‌اش در میان بینی.»]

مسئله کیس ار بپرسد کس تو را گو: نگنجد گنجِ حق در کیسه‌ها (۳۸۵۱)

اگر کسی مسألهٔ **کیس** را از تو سؤال کند، به او جواب بده: گنج حق در کیسه‌ها نمی‌گنجد. [**کیس**، لفظاً به معنی کیسه‌ای است که در آن درهم و دینار می‌گذارند. در احکام فقهی برای بُریدن دست سارق، شروطی نهاده شده که در کتب مربوط به آن آمده است. خلاصهٔ آن حکم اینست: هرگاه کسی مقداری پول در کیسه‌اش داشته باشد و دزدی بیاید آن را از او بدزدد و ببرد، نوع جرم سارق نسبت به نحوهٔ دزدیدنش فرق می‌کند. اگر سرقت به اصطلاحِ فقها از «حِرْز» باشد یعنی از جای حفاظت مال باشد قطع دست سارق لازم می‌آید، و امّا اگر سرقت از حِرْز نباشد و یا دیگری از حِرْز خارج کرده باشد و او دزدیده باشد قطع دست لازم نمی‌آید[۳]. انقروی در شرح بیت فوق می‌گوید: از قواعد اسلوب حکیم اینست که هروقت شخصی از یک عالم و حکیم مسأله‌ای سؤال کرد، آن حکیم در صورتی جواب سؤال‌کننده را

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی**، دفتر سوّم، ص ۲۶۶.
۲. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۴۷۰.
۳. ر.ک. **ترجمهٔ شرائع الاسلام**، ج ۴، ص ۱۸۷۹.

می‌دهد که آن مسأله برای او نافع باشد، و الّا جوابی به او نمی‌دهد، بلکه مسأله‌ای دیگر را شرح می‌دهد. از اینرو وقتی کسی از تو دربارهٔ مسأله‌ای از مسائل فقه اصغر (احکام شرعیه) سؤال کرد، تو آن مسأله را از زاویهٔ فقه اکبر (عرفان) جواب بده و بگو: جواهرِ اسرار و حقایق ربّانی در کیسه‌های افهام و انبانِ عقول بشری در نمی‌گنجد[1]، از بس که بیکران است.]

(۳۸۵۲) گر دَمِ خُلْع و مُبارا می‌رود بَد مَبین، ذکرِ بخارا می‌رود

اگر عاشقانِ الهی، حرف از طلاقِ **خُلْع** و **مُبارات** می‌زنند، این قضیّه را نباید از دیدِ منفی نگاه کنی، چه آنها با این کنایات دربارهٔ بخارا (وصال حق) حرف می‌زنند. [**خُلْع**، نوعی از طلاق است که طبق آن، زنی که نسبت به شوهرخود تمایلی ندارد و راضی به ادامهٔ زندگی با او نیست، آماده می‌شود که از مهریهٔ خود صرف‌نظر کند و آن را بدو ببخشد و حتّی اموالی دیگر نیز به او بدهد تا شوهر به طلاق او حاضر شود. امّا **مُبارات**، طلاقی است که با رضایت طرفین انجام می‌شود، یعنی در صورتی است که هیچکدام راضی به ادامهٔ زندگی با دیگری نباشند، لذا بر سرِ طلاق با یکدیگر توافق دارند. امّا منظور بیت: عشّاق راستین نیز حرف از طلاق می‌زنند، امّا تو نباید از این حرف نگران شوی و بگویی: عرفا که اهل محبّت و شفقت‌اند چرا حرف از طلاق می‌زنند؟ باید بدانی که طلاق آنها با طلاق‌هایِ رایج و متداول جامعه فرق دارد، منظور آنان از طلاق، جدایی و دوری آنان از جهان مادّی و شهوات نفسانی است، چه تا این فراق و طلاق را برای خود انتخاب نکنند به منبع معارف ربّانی و اسرار الهی واصل نخواهند شد.]

(۳۸۵۳) ذکرِ هر چیزی، دهد خاصیّتی زآنکه دارد هر صفت، ماهیّتی

یاد کردن هر چیزی خاصیّتی دارد، زیرا که هر صفتی، ماهیّتی معیّن دارد. [از آنجا که یاد کردن هرچیزی خاصیّتی دارد، یعنی برای هریک از خواطر قلبی و تکاپوی درونی خاصیت و اثری روانی نهفته است، بنابر این یادآوردن بخارا (وصال حضرت معشوق) مستلزم اینست که انسان با وابستگی‌های دنیوی و تعلّقات حیوانی متارکه کند[2]. برخی از شارحان در شرح بیت

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم دفتر سوّم، ص ۱۴۷۳، شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۶۶.

۲. مقتبس از شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۶۷.

فوق مطالب مفصّلی گفته‌اند که خلاصهٔ آن اینست: هریک از صفات الهی خاصیّتی دارد، لذا هرگاه انسان به صفتی از صفات الهی توجّه کند، خاصیت همان صفت در او متجلّی می‌شود، مثلاً کسی که حق در او با صفت علم، تجلّی کرده عالم و فرزانه می‌شود، و کسی که حق در او با صفت ستّاریّت متجلّی شده، صفت عیب‌پوشی و حفظ آبروی دیگران در او به نحو بارزی آشکار می‌شود و امثال اینها[1]. وجه اوّل مناسب‌تر می‌نماید.]

در بخارا، در هنرها بالغی چون به خواری رُو نهی، زآن فارغی (۳۸۵۴)

در شهر بخارا به انواع هنرها دست می‌یازی؛ امّا اگر نفسِ امّارهٔ خود را به خواری و خاکساری بکشانی از همهٔ آن هنرها و دانش‌ها فارغ و بی‌نیاز خواهی شد. [یعنی اگر به حقیقتِ فقر و فنا برسی حتّی به آن دانش‌ها و هنرها نیز نیازی نخواهی داشت، زیرا به بینش و روشن‌بینی رسیده‌ای. این دانش‌ها بسان فانوسی است که تو را در طریق ظلمانی کمک می‌کند، امّا وقتی به منزلِ روشن رسیدی، فانوس را کنار می‌گذاری.]

آن بخاریِ غُصّهٔ دانش نداشت چشم بر خورشیدِ بینش می‌گماشت (۳۸۵۵)

آن عاشق بخارایی (وکیل صدر جهان) غمِ اندوختن علم و دانش ظاهری نداشت، بلکه او چشم به خورشیدِ بینش الهی دوخته بود. [این ابیات در رجحان بینش بر دانش است.]

هرکه در خلوت به بینش یافت راه او ز دانش‌ها نجوید دستگاه[2] (۳۸۵۶)

زیرا هر کس که در خلوتخانهٔ دل بتواند به کسب بینش نایل شود، او از طریق علوم و فنون ظاهری جاه و جلال طلب نمی‌کند.

با جمالِ جان چو شد همکاسه‌یی باشدش ز اخبار و دانش تاسه‌یی (۳۸۵۷)

هرکس که با جمال حقیقت، مصاحب و همنشین شد، دیگر از هرگونه خبر و علم دلتنگ می‌شود. [زیرا آن که به مرتبهٔ رؤیت و شهود حقیقت رسیده برای او رنج‌آور وکسالت‌بار است که

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۴۷۴.

۲. دَسْتگاه: قدرت و جمعیّت، کثرت اسباب و اموال.

کسی بیاید و برای او دربارهٔ حقیقت حرف بزند و از طریق الفاظ از آن خبر دهد. چه در این مرتبه، الفاظ نیز حجاب حقیقت می‌شود. وقتی ما هویتِ خود را در پرده‌هایی از الفاظ می‌پوشانیم، حقیقت مطلق را به طریق اولیٰ.]

(۳۸۵۸) دید بر دانش، بُوَد غالب فرا[۱] ز آن همی دنیا بچربد[۲] عامه را

دیدن از دانستن بسی بالاتر است؛ به همین دلیل است که دنیا برای عوام و ظاهربینان جذّاب‌تر است. [مسلّماً دیدن یک پدیده از شنیدن و یا خواندن دربارهٔ آن، اطمینان‌بخش‌تر است. از اینرو چون اهل ظاهر، دنیا را بطور محسوس و مشهود می‌بینند آن را بر آخرت ترجیح می‌دهند، زیرا از آخرت چیزی جز مشتی الفاظِ گُنگ و مبهم نمی‌دانند. پس دنیا برای این گروه، مطلوب‌تر و جذّاب‌تر است. برای اینان دنیا نقد است و آخرت نسیه، دنیا حاضر است و آخرت غایب. از اینرو نسبت به دنیا اِقبال نشان می‌دهند و از آخرت اِعراض می‌کنند. ولی اهل معرفت برعکس آنها، دنیا را سایه‌ای سریع الزوال و سرابی خیال‌انگیز می‌بینند و آخرت را حقیقتی پایدار.]

(۳۸۵۹) زآنکه دنیا را همی بینند عَیْن و آن جهانی را همی‌دانند دَیْن

زیرا عوامِ ظاهربین، دنیا را با چشم ظاهری خود می‌بینند و آخرت را نسیه می‌دانند. [در شش بیت اخیر مولانا بروشنی بیان کرد که مرتبهٔ «بینش» از «دانش» برتر و بالاتر است. منظور مولانا از «بینش» بینایی دل و درک و معرفت باطنی است که در برخی از آیات قرآنی نظیر آیهٔ ۱۹۸ سورهٔ **اعراف** و آیهٔ ۱۹ سورهٔ **معارج** اهل بینش و بینایی قلبی را با لفظ «بصیر» یاد می‌کند. بسیارند کسانی که انباشتهٔ از الفاظ و محفوظات‌اند، یعنی صاحب دانش‌اند امّا چون معرفت باطنی و بینایی قلبی ندارند حقیقت را گم کرده‌اند و رهِ افسانه زده‌اند. ازینرو خط سیر مولانا در مثنوی، توجّه دادن مردم به کسب بینش است. رجوع شود به بیت (۸۶۰) دفتر دوّم.]

---

۱. فرا: معانی متعدّد دارد، از آن جمله به معنی بلند و عالی است. در اینجا به معنی بسیار آمده است. «بود غالب فرا» یعنی بسیار غالب است.

۲. چَربیدن: غالب آمدن، فزونی یافتن، چیره شدن.

رو نهادنِ آن بندهٔ عاشق، سویِ بخارا

رُو نـهاد آن عـاشقِ خـونابه‌ریز دل طَپان، سویِ بخارا گرم و تـیز (۳۸۶۰)

آن عاشقی که در طلب معشوق خود، اشکِ خونین فرو می‌ریخت و روحی منقلب و دلی مضطرب داشت، گرم و شتابان رهسپار بخارا شد.

ریگِ آمون[1] پیشِ اوهمچون حریر آبِ جیحون، پیشِ او چون آبْگیر (۳۸۶۱)

ریگزارِدشت‌های پهناور در نظر آن عـاشق صـادق، هـمچون حـریر، نـرم و لطـیف بـه نـظر می‌آمد و آب خروشان و وسیع رود جیحون در نظر او برکه‌ای کـم آب مـی‌آمد. [عشـق، مشکـلاتِ عظیم وکوه‌آسا را حقیر و ناچیز می‌کند. مولاناااشاره‌ای دارد به چکامهٔ معروف رودکی:

بـویِ جُـویِ مُـولیان آیـد هـمی یـادِ یـارِ مـهربان آیـد هـمی
در سـپیده دَم، نسـیم مُشکـبوی کـاروان در کـاروان آیـد هـمی
ریگِ آمـو، و آن درشـتی‌هایِ او زیـرِ پـایم پَـرنیان آیـد هـمی
رودِ جـیحون، بـا هـمه پـهناوری خِـنگِ مـا را در مـیان آیـد هـمی

مولانا مضمون دو بیت اخیر را بطور فشرده در بیت فوق آورده است.]

آن بیابان، پیشِ او چون گُـلْسِتان می‌فتاد از خنده او، چون گُل سِتان (۳۸۶۲)

آن بیابانِ خشک و خشن درنظر آن عاشقِ صادق از غایتِ لطافت مانند گلستان جلوه می‌کرد. و او از فرطِ خنده و شادمانی همچون گُل بر پشت می‌خوابید.

در سمرقندست قـند، اَمّـا لبش از بخارا یافت و، آن شد مَذْهَبش (۳۸۶۳)

هرچند قند و شیرینی ظاهری مرکزش در سمرقند است، امّا چون دهانِ او طعم قند و شیرینی معنوی را از بخارا چشیده بود بدان سو راهی شد. [«مَذْهَب» هم مصدر میمی است به معنی رفتن و هم اسم مکان به معنی محلّ رفتن و هم به معنی راه و روش اعتقادی و قـلبی. می‌توان گفت که چون آن عاشق صادق طعم حلاوت روحی و شیرینی معنوی را قبلاً چشیده بود، ذوق روحی، مرام و مذهب او شده بود.]

۱.آمون:آموی،دشت‌وسیعی‌است درشمال خراسان و نام رودی است که در آن دشت جاری است، آمودریا.

(۳۸۶۴) ای بـــخارا عـــقلْافـــزا بـــوده‌یی لیکن ازمن عقل و، دین بربوده‌یی

ای بخارا تو شهری هستی که همیشه از نظر مباحث عقلی و علمی و جذب دانشمندان و اندیشوران روز به روز در حال گسترش بوده‌ای. امّا تـو عـقل و ایـمان شـرعی را از مـن ربوده‌ای. [هرچند مصراع اوّل خطاب به شهر تاریخی بخاراست، چه این شهر در طول تاریخ خصوصاً در عهد سامانیان از نظر علم و ادب مرکزیت داشته و اهل علم و دانش از سراسر دنیا بدان‌سو روی می‌نهادند. امّا در مصراع دوم خطاب به حضرت معشوق است که کویِ او سرشار از مسائل قلبی و ذوقی است. از اینرو آن عاشق صادق می‌گوید وقتی جذبهٔ حق مرا فرو گرفت، از کمند عقلیّات و شرعیّات تقلیدی و فاقد ذوق روحی آزاد شدم.]

(۳۸۶۵) بَدر می‌جویم از آنم چـون هِـلال صدر می‌جویم درین صفِّ نِـعال

من اگر اندامی نحیف و حالی نزار دارم بخاطر اینست که خواهان قرصِ کامل مـاهم. یعنی می‌خواهم از کثرت و دورنگی بگذرم و به وحدت و بیرنگی واصل شوم. چنانکه مولانا در بیت (۳۴۷۶) دفتر اوّل گفت:

از دو صد رنگـی بـه بـیرنگی رهـی است رنگ چون ابر است و بیرنگی مـهی است

من در مرتبهٔ نازل کثرت، خواهان عالی‌ترین مرتبهٔ وحدت هستم. [«صَفِّ نِـعال» بـه معنی پایین‌ترین جا در هر مجلس است؛ زیرا «صَفّ» به معنی رده و ردیف و «نِعال» جمع نَعْل به معنی کفش است. بنابراین به پایین‌ترین قسمت مجلس که به کفش‌کنی و کفشداری نزدیک است «صَفِّ نِعال» گویند. در بیت فوق، منظور از آن مرتبهٔ آدنایِ دنیا و جـهان کـثرت است. خوارزمی گوید: «عجب هِلالی کـه بَـدْر مـی‌جست، طُـرفه سـاکـنِ صـفِ نـعالی کـه صـدر می‌جست[۱].»]

(۳۸۶۶) چـــون ســوادِ[۲] آن بـخارا را بـدید در سوادِ غم، بَیاضی[۳] شـد پـدید

همینکه سیاهیِ شهر بخارا را که جایگاه معشوق بود مشاهده کرد، در آن سیاهی غم، روشنایی شادی پدیدار گشت.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۵۹.

۲. سَواد: سیاهی.

۳. بیاض: سفیدی.

ســـاعتی افـــتاد بـیهوش و دراز　　عـــقلِ او پَـــرّید در بُســـتانِ راز　　(۳۸۶۷)

مدّتی روی زمین بیهوش و دراز افتاد و پرندهٔ عقل او به سوی بوستان اسرار الهی پرواز کرد.

بر سَر و رویَش گـلابی مـی‌زدند　　از گُـلابِ عشـقِ او غـافل بُـدند　　(۳۸۶۸)

اطرافیان آن عاشقِ صادق، دور او جمع شدند و به سر و صورتش گُلاب زدند که شاید بهوش بیاید. امّا از این نکته غافل بودند که او با گلاب ظاهری بهوش نمی‌آید بلکه او تنها با گُلاب عشق و وصال بهوش می‌آید.

او گـــلستانی نـــهانی دیـده بـود　　غارتِ عشقش ز خود بُبْریده بود　　(۳۸۶۹)

او گلستانی نهانی و معنوی را مشاهده کرده بود یعنی جذبهٔ حـق، او را گـرفته بـود و غارتگر عشق الهی، او را از خویشتنِ خویش ربوده بود و به مقام محو و فنا رسانده بود.

تو فسرده، درخورِ ایـن دم نـه‌یی　　با شِکَر مقرون نه‌یی، گرچـه نـیی　　(۳۸۷۰)

در اینجا مولانا به اقتضای صنعت **التفات** از غـایب بـه حـاضر مـنصرف مـی‌شود و می‌فرماید: تویی که روحی افسرده و پژمرده داری. یعنی تویی که ازعشق بی‌خبری، شـایستهٔ این معانی نیستی. زیرا عشق، امری یافتنی است نه خواندنی و شنیدنی. یعنی هرکس باید عشق را خود شخصاً تجربه کند تا بداند عشق چیست، والّا با شنیدن، مقام عشـق درک نـمی‌شود. تویی که فارغ از عشقی، هرچند بظاهر نی هستی، امّا چون شِکَر نداری، فاقد ارزشی. یـعنی هرچند صورتاً شبیه عشّاقی و سعی می‌کنی خود را مانند آنان نشان دهی، ولی چون باطناً از عشق بی‌خبری پس معانی و اسرار الهی به درد تو نمی‌خورد[۱].

رختِ عقلت با تو است و، عاقلی　　کـــز جُـــنوداً لَـمْ تَـرَوْها غـافلی　　(۳۸۷۱)

هنوز کالایِ بی ارزش عـقل جـزئی بـا تـوست و هـنوز جـزوِ عـاقلانِ دنـیاخواه و عافیت‌طلبی. از اینرو از مفهوم آیهٔ «لشکریانی که شما آنها را نمی‌دیدید.» غافلی. [مصراع دوم

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۴۸۴.

اشاره است به آیهٔ ۲۶ سورهٔ توبه: ثُمَّ اَنْزَلَ اللهُ سَکینَتَهٔ عَلیٰ رَسُولِهِ وَ عَلَی‌الْمُؤْمنینَ وَ اَنْزَلَ جُنوداً لَمْ تَرَوْهاٰ وَ عَذَّبَ اللهُ الَّذینَ کَفَرُوا وَ ذٰلِکَ جَزاءُ الْکافِرینَ. «سپس خداوند، آرامش دلی خود را بر رسول خود و مؤمنان فرو فرستاد. و لشکریانی فرستاد که شما آنها را نمی‌دیدید و کافران را کیفر داد و اینست کیفر کافران.» این آیه به مناسبت غزوهٔ حُنَین (سال هشتم هجری) نازل شده. در این پیکار هرچند شمار سپاهیان مسلمانان بسیار بود، اما در آغاز درگیری، مشرکان قبیلهٔ هوازن، مسلمانان را غافلگیر کردند و موجب شکستِ مقدّماتی آنان شدند. عدّه‌ای کشته شدند و جملگی گریختند مگر اندکی. در این گیر و دار بود که حضرت حق سپاه فرشتگان خود را برای تقویت روحی مسلمانان نازل کرد و سرانجام مشرکان شکست خوردند[۱]. مولانا با اشاره به این واقعه می‌خواهد مطلب بیت قبل را روشن‌تر کند. یعنی همانطور که سپاهیان و لشکریان غیبی را عامهٔ مردم ندیدند، عشق و جذبهٔ الهی را نیز ظاهربینان نمی‌توانند مشاهده کنند و در نتیجه به انکار آن برمی‌آیند.]

در آمدنِ آن عاشقِ لاأُبالی در بخارا
و تحذیر کردنِ دوستان، او را از پیدا شدن

(۳۸۷۲) اندر آمد در بخارا شادمان پیشِ معشوق خود و، دارُالْأَمان

آن عاشق صادق، شادمان به بخارا وارد شد و حضور معشوق خود و محلّ امن رسید. [دارُالْأَمان در نزد عاشقان، مقام جان جانان است که عاشق را از فراق و هجران و رنج اندوه ایمن می‌سازد. چنانکه وقتی آن عاشق سرگشته به وصال معشوق معنوی خود رسید، از همهٔ رنج‌ها پاک شد.]

(۳۸۷۳) همچو آن مستی که پَرَّد بر اَثیر[۲] مه کنارش گیرد و گوید که گیر

حال آن عاشق مانند آدم مستی بود که بر اثر تأثیر شراب، خیال می‌کند که در اوج آسمان‌ها به پرواز درآمده و ماه را در آغوش گرفته و به ماه می‌گوید: تو هم مرا بغل کن!

---

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج۵، ص۱۸ ـ ۱۷.
۲. اَثیر: ر.ک. شرح بیت (۱۲۱) دفتر اوّل.

هرکه دیدش در بخارا، گفت: خیز پیش از پیدا شدن، منشین، گریز (۳۸۷۴)

هرکس که آن عاشق را در شهر بخارا دید گفت: ای عاشق بلند شو و پیش از آنکه کسی تو را ببیند، معطّل مشو و فرار کن.

که تو را می‌جوید آن شه خشمگین تا کَشَد از جانِ تو دَه ساله کین (۳۸۷۵)

زیرا که آن شاهِ غضبناک در به در به دنبال توست تا انتقام ده سالهٔ خود را از جانِ تو بگیرد.

اللّه اللّه در مَیآ در خونِ خویش تکیه کم کن بر دَم و افسونِ خویش (۳۸۷۶)

تو را به خدا، تو را به خدا قَسَم، با پای خودت به قتلگاه وارد مشو. و کمتر به تدبیر و افسون خود اعتماد کن.

شِحنهٔ صدرِ جهان بودیّ و راد مُعْتَمَد بودی، مهندس، اوستاد (۳۸۷۷)

تو قبلاً داروغهٔ صدرِجهان و یک بزرگمرد به حساب می‌آمدی، و شخصی مورد اعتماد و مهندس و استاد بودی.[این بیت‌مناسب‌است باحکایت‌عوفی. چه او در آن حکایت در وصف نظام الملّة والدّین صحبت از اطلاع او در علوم حساب و هندسه و جبر و مقابله و حل مشکلات اقلیدس به میان آورده است. رجوع شود به خلاصهٔ داستان وکیل صدر جهان و ذیل آن.]

غَدْر کردی، وز جزا بگریختی رَسته بودی، باز چون آویختی؟ (۳۸۷۸)

تو پیش از این خیانت کردی و از مجازات گریختی. تو که نجات یافته بودی، چرا دوباره داری خود را گرفتار می‌کنی؟

از بلا بگریختی با صد حِیَل[1] ابلهی آوردت اینجا یا اَجَل؟ (۳۸۷۹)

تو که با صد نوع حیله از چنگال مجازات گریخته بودی، بگو ببینم: آیا حماقت تو را به اینجا آورد یا اَجَل؟

---

۱. حِیَل: جمع حیله.

(۳۸۸۰) ای که عقلت بر عُطارِد[۱] دَق کند[۲] عقل و عاقل را قضا احمق کند

ای کسی که عقلِ تو سیّارهٔ عُطارِد را می‌نکوهد، بدان که قضای الهی، عقل و عاقل را چنان از تدبیر و تفکّر باز می‌دارد که همان آدمِ عاقل به یک آدمِ احمق تبدیل می‌شود. [«عُطارِد» را خدای دبیری و کتابت دانسته‌اند. و در اینجا کنایه از کاملان فضل و بزرگان معرفت است. منظور بیت: ای انسانی که به قدرت فکر و قوّت تدبیر خود مغروری و حتّی کاملان معرفت را نیز حقیر می‌شمری، بپرهیز از لافیدن بر عقل و اندیشهٔ خود.]

(۳۸۸۱) نحس، خرگوشی که باشد شیرجو زیرکی و عقل و چالاکیت کو؟

سیه‌روز و منحوس است آن خرگوش حقیری که در صدد شکار شیر برآید. یعنی آن آدمی که گستاخی می‌کند و در برابر قضا و قَدَر می‌ایستد و آن را هیچ می‌گیرد واقعاً آدم بدبختی است. ای حقیرِ زبون آن ذکاوت و تدبیر و هوشمندی تو کجاست که در برابرِ شیرِ قضای الهی مقابله کند؟ [رجوع شود به بیت (۱۱۵۶ ـ ۱۱۵۴) دفتر اوّل.]

(۳۸۸۲) هست صد چندین فسون‌هایِ قضا گفت: اِذا جاءَالْقَضا ضاقَ‌الْفَضا[۳]

قضای الهی، صدها نوع از این افسون‌ها دارد. یعنی هر اندازه که تو اهل تدبیر و حیله باشی، قضای الهی صدبرابر تو تدبیر و مکر دارد. پس تو مغلوبِ آن هستی؛ زیرا در حدیثی آمده است که: هرگاه قضا سر برسد فضا بر آدمی تنگ می‌شود.

(۳۸۸۳) صدرَه و مَخْلَص بُوَد از چَپّ و راست از قضا بسته شود، کو اژدهاست

برای نجات یافتن در چپ و راست و اطراف آدمی، صد نوع راه نجات پیدا می‌شود، امّا وقتی که قضایِ قاهر برسد تمام این راه‌ها به روی انسان بسته می‌شود، زیرا که قضا اژدهایی است که هیچکس از چنگال او امکان گریز ندارد. [رجوع شود به حکایت نگریستنِ عزرائیل بر مردی و گریختن او به سرای سلیمان که در بیت (۹۷۰ ـ ۹۵۶) دفتر اوّل آمده است.]

---

۱. عُطارِد: ر.ک. شرح بیت (۱۵۹۸) دفتر دوّم.

۲. دَق کردن: نکوهیدن، ملامت کردن.

۳. رجوع شود به بیت (۹۹) دفتر اوّل و بیت (۳۸۱) همین دفتر.

جواب گفتنِ عاشق، عاذلان را و تهدید کنندگان را

(۳۸۸۴) گفت: مـن مُسْـتَسقیم آبـم کَشَـد گرچه می‌دانم که هـم آبـم کُشـد

آن عاشق گفت: من دچار بیماری استسقاء هستم و آب، مرا دائماً به سوی خود جلب می‌کند، امّا در عین حال می‌دانم که بالاخره همین آب مرا می‌کُشد. [مُسْتَسقی، کسی است که دچار بیماری اِسْتِسْقاء شده باشد. استسقاء در لغت به معنی آب خواستن و آب کشیدن است و در اصطلاحِ طبّ قدیم بیماری و نقصانی است که از ضعف جگر پدید می‌آید و بر اثر آن، شخصِ بیمار دائماً آب می‌خورد و سخت احساس تشنگی می‌کند در حالی که واقعاً به آب نیاز ندارد. اطبای قدیم بر این باور بودند که چون جگر ضعیف می‌شود نمی‌تواند آب را به همهٔ اندام‌های بدن برساند و در نتیجه بیمار دائماً آب می‌طلبد، در حالی که آب برای او مضرّ است و اندام‌های او را آماسیده می‌کند اگر او به خوردن آب ادامه دهد هلاک می‌شود. بلکه درمان و بقای او در تشنگی کشیدن و حتّی نذیدن آب است[۱]. مولانا در اینجا حالِ عاشقِ صادق را به آن بیمار تشبیه می‌کند و می‌گوید آبِ وصال آن معشوق (صدر جهان) او را به سوی خود می‌کشید، زیرا آن عاشق، تشنهٔ وصال و دیدار او بود و در عین حال نیز می‌دانست که همین وصال ممکن است اسباب قتل او را فراهم سازد. برخی از شارحان، منظور از این کشته شدن را فنای سالک در شیخ می‌دانند و این تأویل، مبتنی بر این مطلب است که صوفیان، شیخ را فانی در حق می‌دانند و از او رسوم و آثار بشری و مادّی را منتفی می‌دانند[۲]. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۸۹) همین دفتر.]

(۳۸۸۵) هـیچ مُسـتسقی بـنگریزد ز آب گر دوصد بارش کند مات و خراب

تا به حال دیده نشده که کسی دچار بیماری استسقاء باشد و از آب فرار کند، هرچند که آب، او را دویست مرتبه تباه و خراب کرده باشد.

(۳۸۸۶) گر بـیآماسد مـرا دست و شکـم عشقِ آب از من نخواهد گشت کم

حتی اگر دست و شکم من وَرَم هم که کند باز میل شدید به آب در من کاستی نمی‌گیرد.

---

۱. ر.ک. خفی علایی، ص ۲۰۴.

۲. ر.ک. عوارف المعارف، ص ۳۶.

(۳۸۸۷) گویم، آنگه که بپرسند از بُطون کاشکی بحرم روان بودی درون

اگر مردم، ورمِ شکم مرا ببینند و علّتِ آن را از من سؤال کنند می‌گویم که ای کاش دریا در شکم من جریان پیدا کند.

(۳۸۸۸) خیکِ اِشْکم، گو: بِدَرّ از موجِ آب گر بمیرم، هست مرگم مُستطاب

به شکمم که از کثرت آب، مانند مَشک شده بگو: از پُر شدن و انباشتن آب بتَرَک. اگر من از انبوهیِ آب بمیرم، مرگی پاکیزه دارم.

(۳۸۸۹) من به هر جایی که بینم آبِ جُو رشکم آید بودمی من جای او

من در هرجا که آبی در جویبار مشاهده کنم از فرطِ غبطه و حسادت با خودم می‌گویم: ای کاش من هم جویبار بودم.

(۳۸۹۰) دست چون دَفّ و شکم همچون دُهُل طبلِ عشقِ آب می‌کوبم چو گُل

دست من مانند دف و شکمم مانند طبل است. یعنی از بس آب خورده‌ام دست و شکمم آماسیده است. با همهٔ اینها مانند گُل بازهم برطبل عشقِ آب می‌زنم. یعنی همانطور که گُل، طراوت و شادابی خود را از آب می‌گیرد و برای ادامهٔ حیات و لطافتِ خود به آب نیاز مبرم دارد من نیز حیاتم بستگی به آب فراوان دارد.

(۳۸۹۱) گر بریزد خونم آن روحُ‌الامین[1] جُرعه‌جُرعه‌خون‌خورم‌همچون‌زمین

اگر فرضاً آن روح‌الامین یعنی آن معشوقِ راستین، خونِ مرا بریزد من نیز مانند زمین، خونم را جرعه جرعه می‌نوشم.

(۳۸۹۲) چون زمین و چون جَنین خون خواره‌ام تا که عاشق گشته‌ام، این کاره‌ام

من همانند زمین و جَنین خون می‌خورم. از وقتی که عاشق شده‌ام کارم اینست. [وقتی خون روی زمین ریخته شود در زمین فرو می‌رود، این حالت زمین شبیه خون خوردن است.]

---

۱. روحُ الْاَمین: ر.ک. شرح بیت (۶) و (۱۲۹۸) همین دفتر.

شب همی‌جوشم درآتش‌همچودیگ روز تا شب خون خورم مانند ریگ (۳۸۹۳)

شب‌ها مانند دیگ، روی آتش می‌جوشم. و روزها نیز مانند ریگ‌های زمینی، خون می‌خورم. [یعنی وقتی خون روی ریگ‌های زمین ریخته شود در آن فرو می‌رود. خلاصه حال عاشقان، هیجانِ روحی و خون جگر خوردن است.]

من پشیمانم که مکر انگیختم از مُرادِ خشمِ او بگریختم (۳۸۹۴)

من اینک از حیله‌ای که در حقِ معشوقم بکار بُرده‌ام پشیمانم. و نیز از اینکه از قهر و انتقامِ او گریخته‌ام نادم و پشیمانم.

گو: بِران برجانِ مستم، خشمِ خویش عیدِ قربان اوست، عاشق گاومیش (۳۸۹۵)

به معشوق بگویید که: خشم و انتقام خود را بر روح عاشق و مستِ من جاری کند. آن معشوق در حکم عید قربان است و منِ عاشق به منزلهٔ گاومیش. یعنی خلاصه آماده‌ام که در راه وصالِ او قربانی شوم.

گاو اگر خُسپد، وگر چیزی خورد بهرِ عید و، ذبحِ او می‌پرورد (۳۸۹۶)

اگر گاو می‌خورد و می‌خوابد برایِ ذبح شدن است. و اصولاً گاو و دیگر حیوانات و چهارپایان نظیر او برای ذبح شدن در اعیاد و مراسم مذهبی پرورده می‌شوند.

گاوِ موسی دان مَرا، جان داده‌یی جزوِ جزوم، حشرِ هر آزاده‌یی (۳۸۹۷)

تو مرا مانند گاوی بدان که حضرت موسی(ع) به قومش گفت ذبح کنند تا بوسیلهٔ آن کشته‌ای، جان دوباره پیدا کند. هریک از اعضای بدن من باعث زنده شدن آزاد مردی می‌شود. [در بیت فوق و سه بیت بعدی به ماجرایی اشارت رفته که در سورهٔ بقره آیهٔ ۷۲ ـ ۶۷ آمده است. توضیح این حکایت در شرح بیت (۱۴۳۷) دفتر دوّم بیان شده است.]

گاوِ موسی بود قربان گشته‌یی کمترین جزوش حیاتِ کشته‌یی (۳۸۹۸)

گاوی که حضرت موسی(ع) به قومش دستور داد ذبح کنند، وقتی ذبح شد، کمترین و کوچکترین عضو او سبب می‌شد که فردی که کشته شده زنده شود. [شرح بیت (۱۴۳۷)

دفتر دوّم مرور شود. نیز به توضیح بیت بعدی رجوع گردد.]

(۳۸۹۹) برجهید آن کشته ز آسیبش ز جا در خطابِ اِضْرِبُوهُ بَعْضَهاْ

وقتی که به دستور خداوند، خطاب آمد که: «آن کشته را به عضوی از آن گاو بزنید.» آنها چنین کردند و ناگهان آن کشته از جایش جَست و نشست. [اشاره به آیهٔ ۷۳ سورهٔ بقره: فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهاْ كَذٰلِكَ يُحْيِي اللهُ الْمَوتىٰ وَ يُرِيكُمْ آياٰتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعقِلُونَ. «پس گفتیم که آن کشته را به پاره‌ای از اعضای آن گاو بزنید. بدینسان خداوند مردگان را زنده می‌کند و نشانه‌های (قدرت و حکمت) خود را به شما وا می‌نماید.» مفسّران قرآن کریم در اینکه منظور از بَعْضَها (= پاره‌ای از آن گاو) چیست، اقوال گوناگون آورده‌اند. برخی می‌گویند منظور رانِ گاو است و بعضی می‌گویند منظور گوش، یا دُم و زبان گاو است[۱]. شرح این ماجرا در توضیح بیت (۱۴۳۷) دفتر دوّم آمده است.]

(۳۹۰۰) یاْ کِرامی، اِذْبَحُوا هٰذَا الْبَقَر اِنْ اَرَدْتُمْ حَشْرَ ارواحِ النَّظَر

ای یاران بزرگوارم، اگر می‌خواهید روح‌های بینا و صاحب بصیرت محشور شوند، این گاو را بکشید. [یعنی گاوِ نفس را با تیغ بکُشید تا روحِ دیده‌ور شما حیاتِ دوباره پیدا کند.]

(۳۹۰۱) از جَمادی مُردم و، نامی شدم وز نُما مُردم به حیوان بر زدم

روزگاری جماد بودم، دورانی گذشت و من از مرتبهٔ جمادی رخت بربستم و به مرتبهٔ نباتی رسیدم. و پس دورانی چند از مرتبهٔ نباتی نیز سفر کردم و به مرتبهٔ حیوانی درآمدم. [همانطور که ملاحظه می‌شود مولانا مانند همهٔ انبیاء و اولیاء و عرفای عظام مرگ را به معنی نیستی مطلق نمی‌داند، بلکه مرگ را تحوّلی از مرتبهٔ پست به مرتبهٔ عالیِ حیات می‌بیند. مولانا در بیت فوق تحوّل انسان را از مَوالیدِ ثلاثه (جماد، نبات و حیوان) ذکر کرده است. نیکلسن از قول وینفیلد می‌گوید: «اصول عقاید مراحل ثلاثهٔ عروج روحِ نباتی، حیوانی و انسانی برای اولین بار بوسیلهٔ ارسطو صریحاً بیان شد و در **عیون‌المسائل** (فارابی) و سایر آثار تکرار گردید[۲].»]

---

۱. ر.ک. **مجمع البیان**، ج ۱، ص ۱۳۷.

۲. **مقدمهٔ رومی و تفسیر مثنوی معنوی**، ص ۴۶۸.

مُـردم از حـیوانـی و، آدم شـدم پس چه ترسم؟ کی‌زمُردن‌کم شدم؟ (۳۹۰۲)

از مرتبهٔ حیوانی نیز گذشتم و به مرتبهٔ انسانی تحوّل یافتم. حال که مـرگ بـه مـعنی تحوّل از مرحلهٔ پست به مرحلهٔ عالی است، پس برای چه از مرگ بترسم؟ من با ایـن مـرگ چگونه ممکن است نقصان پیدا کنم؟ [منظور از آدم در اینجا مرتبهٔ انسانِ نـاسوتی است، نـه انسان ملکوتی، زیرا مقام انسان ملکوتی بالاتر از فرشته است.]

حـملهٔ دیگـر بـمیرم از بشـر تا بـرآرم از مـلایک پَـرّ و سـر (۳۹۰۳)

در مرحلهٔ دیگر از مرتبهٔ انسانی نیز می‌گذرم تا در مرتبهٔ فرشتگان، پر و بال و سـری درآورم. [یعنی با مرگ اختیاری[1] از مرتبهٔ انسان ناسوتی نیز درگذرم.]

وز مَلَک هم بایدم جَستن ز جُـو کُـلُّ شَـیْءٍ هـالِک اِلّا وَجْـهَهُ (۳۹۰۴)

و حتی از مرتبهٔ فرشتگان نیز باید گذشت. از جُو باید پرید، یعنی این مرتبه را نیز باید پشت سر گذاشت. زیرا همه چیز هلاک می‌شود جز ذات الهی. [اشاره به آیهٔ ۸۸ سورهٔ قصص: وَلاتَدْعُ مَعَ اللهِ اِلهاً آخَرَ لا اِلٰهَ اِلّاهُوَ کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ اِلّا وَجْهَهُ لَهُالْحُکْمُ وَ اِلَیْهِ تُـرْجَعُونَ. «معبودی را با خداوند یکتا مخوانید، خدایی جز او نیست، همهٔ موجودات هلاک شونده‌اند جز ذات او. فرمان از آنِ اوست و به سوی او بازخواهید گشت.» توضیح وجه‌الله در شـرح بـیت (۱۳۹۷) دفتر اوّل آمده است.]

بارِ دیگر از مَـلَک قـربان شـوم آنچه اندر وهـم نـاید، آن شـوم (۳۹۰۵)

بار دیگر از مرتبهٔ فرشتگی نیز باید فانی شوم تا به حقیقتی تحوّل یابم که حتّی در وهم و گمان آدمیان نیز نمی‌گنجد.

پس عدم‌گردم،عدم چون اَرْغَنون[2] گـویدم کـه: اِنّـا اِلَـیْهِ راجِـعُون (۳۹۰۶)

پس به عدم، تحوّل می‌یابم و عدم مانند سازی خوش‌نوا این حقیقت را در گوشِ دلم ترنّم می‌کند: ما از خداییم و به سوی او باز می‌گردیم. [اشاره به آیهٔ ۱۵۶ سورهٔ بقره که توضیح

---

۱. ر.ک. شرح بیت (۴) دفتر اوّل.

۲. اَرْغَنون: ر.ک. شرح بیت (۱۴۷۰) همین دفتر.

آن در شرح بیت (۱۱۴۱) دفتر اوّل آمده است. منظور از این «مرگ» و «عدم» نیستیِ مطلق و اضمحلالِ شامل نیست، بلکه منظور از آن فانی شدن از وجود عارضی و هویّت موهوم است. این مطلب در جای جای مثنوی با تعابیر مختلف آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۰۱) دفتر اوّل. مولانا در شش بیت اخیر، قوس صعودی و استکمالی انسان را از مرتبهٔ جماد به نبات و حیوان و انسان ناسوتی و فرشته و انسان ملکوتی به روشنی بیان داشته که این سیر در اصطلاح حکما، **تناسخ اتصالی**[1] نامیده شده است. به عقیدهٔ مولانا هر مرگ در واقع ظهور قیامتی است و هر قیامت، نشانِ مرحلهٔ جدیدی در حیات کلّ موجودات و از آن جمله انسان. بنابراین به عقیدهٔ مولانا مرگ بر همهٔ موجودات عارض می‌شود، امّا این عُروض به معنی اضمحلال مطلق نیست، بلکه به معنی خروج از مرتبهٔ مادون به مرتبهٔ عالی است. از اینروست که اگر مرگ بر موجودات، عارض نشود تکامل از آنها سلب می‌شود. یکی از بنیادهای اصلی مکتب فکری و عرفانی مولانا بر همین اصل قرار گرفته است. چنانکه می‌فرماید:

تو از آن روزی که در هست آمدی — آتشی، یا خاک، یا بادی بُدی
گر برآن حالت، تو را بودی بقا — کی رسیدی مر تو را این ارتقا؟
از مُبدَّل، هستیِ اوّل نمانْد — هستیِ بهتر به جایِ او نشانْد
این بقاها از فناها یافتی — از فنا پس رُو چرا برتافتی؟
زان فناها چه زیان بودت که تا — بر بقا چسبیده‌ای تو ای فتا؟
صدهزاران حشر دیدی ای عَنود — تاکنون هر لحظه از بَدْوِ وجود]

ارغنون سازی است همچون «نی انبان» و نوازندهٔ آن با دم و بازدم خود این ساز را به‌صدا درمی‌آورد. و دم و بازدم تمثیلی است در بیان سیر نزولی ارواح به عالم ناسوت و سیر صعودی آنها به‌سوی عالم برین الهی.

(۳۹۰۷) **مرگ دان آن که اتّفاقِ اُمَّت است — کآبِ حیوانی[2]، نهان در ظُلمت است**

جملگی مردم بر این مطلب اتفاق نظر دارند که آبِ حیات در تاریکی است. پس تو نیز مرگ را همان‌گونه بشناس که آنها گفته‌اند. [با مرگ می‌توانی به آب حیات برسی. مُردنِ از شهوات ونفسانیات، تو را به حیاتِ ابدی واصل می‌کند. منظور از «ظلمت» مرگ از امیال حیوانی است.]

---

۱. ر.ک. شرح بیت (۳۹۳۴) همین دفتر.
۲. آبِ حیوانی: ر.ک. شرح بیت (۵۷۴) دفتر اوّل.

همچو نیلوفر[۱]، بِرُو[۲] زین طرفِ جُو همچو مُستسقی[۳] حریص و مرگْ‌جو (۳۹۰۸)

مانند گُل نیلوفر در کنار جویبار سبز شو و رشد و نموّ کن. یعنی همانطور که گُلِ نیلوفر از آب می‌روید و می‌بالد تو نیز ازطریق مرگ از شهوات حیوانی و ترکِ وجود مجازیِ خود، در بوستانِ حقیقت سبز و بالنده شو. و مانند شخصی که دچار بیماری استسقاء شده آب حیات را طلب کن و مرگِ از شهوات را جستجو و طلب کن.

مرگ او آب‌ست و او جویایِ آب مـی‌خورد وَاللهُ اَعْلَم بِـالصَّواب (۳۹۰۹)

مرگ کسی که دچار بیماری استسقاء شده از خوردنِ آب است، در حالی که همو به‌دنبال آب است. یعنی با اینکه می‌داند که اگر آب بخورد می‌میرد با این حال باز هم آب طلب می‌کند. البتّه که خداوند به راستی و درستی داناتر است.

ای فسرده عاشقِ ننگینْ‌نمد کو ز بیم جان ز جانان می‌رمد (۳۹۱۰)

در اینجا خطاب مولانا متوجه کسانی می‌شود که از مرگ تن می‌ترسند و از حضرت معشوق می‌رمند: ای پژمرده دلی که شیفتهٔ جسم و جسمانیاتی، و بدین سبب از ترسِ مرگِ جسم از لقای حضرت معشوق می‌گریزی. [وجه فوق مبتنی بر این فرض است که اضافهٔ «عاشق» به «ننگینْ‌نمد» را اضافهٔ فاعل به مفعول بدانیم. امّا وجه دیگری که بر همین فرض می‌توان گفت اینست: ای عاشقِ پژمرده‌دلی که فقط لباس عاشقی را بر تن کرده‌ای و از عالم عاشقی چیزی در نیافته‌ای و از اینرو موجب ننگ شده‌ای. وجه دیگر اینکه اضافهٔ فوق را اضافهٔ موصوف به صفت فرض کنیم، با این تقدیر معنی مصراع اوّل اینست: ای عاشق کاذبی که لباس ننگ پوشیده‌ای. «ننگینْ‌نمد» صفت و موصوف مقلوب است. یعنی نمدِ ننگین. برخی از شارحان منظور از «نَمَد» را جسم و لوازم جسم می‌دانند که موصوف به ننگ و کاستی است[۴]. و برخی نیز منظور از آن را به خرقهٔ عشّاقی تعبیر کرده‌اند که عشق حقیقی ندارند بلکه خود را در

---

۱. نیلوفر: گیاهی است آبزی که در مناطق گرم و معتدل می‌روید و انواعی دارد. نیلوفر در تداول امروزی قسمی پیچک است و گُل آن مانند گُل شیپوری است.

۲. بِرُو: فعل امر حاضر از روییدن.

۳. مُسْتَسْقی: ر.ک. شرح بیت (۳۸۸۴) همین دفتر.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۶۹.

سلک آنان درآورده‌اند. و مآلاً مایهٔ ننگ و بی‌اعتباری خود می‌شوند[۱].]

(۳۹۱۱) سویِ تیغ عشقش ای ننگِ زنـان صد هزاران جان نگر، دَسْتَک زنان[۲]

ای کسی که مایهٔ ننگِ زنانی، یعنی ای کسی که ترسو هستی، ببین که صدها هزار جان عاشق با کف زدن و شادمانی کردن از تیغ فنا استقبال می‌کنند.

(۳۹۱۲) جوی دیدی، کوزه اندر جوی ریز آب را از جوی، کَی باشد گـریز؟

برای مثال، هرگاه جویِ آبی دیدی آبِ کوزهٔ خود را درون جوی بریز. چگونه ممکن است که آب از جوی فرار کند. [ای سالک تو نیز باید آبِ وجود موهوم خود را به جـویبارِ وجود حقیقی پیوند دهی، زیرا اصل تو همان است.]

(۳۹۱۳) آبِ کوزه چون در آبِ جُـو شـود محو گردد در وَی و، جُو او شـود

هرگاه آب کوزه به آب جوی بپیوندد در آن محو می‌شود و خود به جوی مبدّل می‌گردد.

(۳۹۱۴) وصفِ او، فانی شد و، ذاتش بـقا زین سپس نه کم شود، نـه بَـدلقا

آن عاشقی که مانند آب سبویی که به جویبار می‌پیوندد، در عشقِ حـضرت مـعشوق فانی شود، اوصاف و رسوم بشری به کلّی از او رخت می‌بندد و به مقام فنا می‌رسد و با این فنا به بقای جاودان نایل می‌شود. و زان پس نه وجودِ او کاستی می‌گیرد و نه به وجود موهوم قبلی خود باز می‌گردد. [اکبرآبادی منظور از بَدْلِقا (= بددیدار، بدمنظر) را رجـوع بـه هسـتی اوّل می‌داند[۳].]

(۳۹۱۵) خـویش را بـر نـخلِ او آویـختم عـذر آن را کـه ازو بگـریختم

آن عاشق صادق (وکیل صدر جهان) در جواب نکوهشگران می‌گوید: اینک می‌خواهم

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۴۹۶.

۲. دَسْتَکْ زَنان: در حال دستک زدن. و «دستک زدن» به معنی کف زدن بر طبق اصول و مناسب حرکات پاهاست.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۶۹.

به عذر گریختن از او، خود را به درختِ لطیف و افراشتهٔ او بیاویزم.

رسیدنِ آن عاشق به معشوقِ خویش، چون دست از جانِ خود بشست

همچوگویی،سجده‌کُن بر رُو و سَر جانبِ آن صدر شد با چشمِ تَر (۳۹۱۶)

آن عاشقِ صادق (وکیل صدرجهان) در حالی که مانندِ گوی چوگان بر زمین می‌غلطید و سر و صورت خود را بر خاک می‌ساییدبا چشمی گریان به سوی صدر جهان روان گشت.

جمله خلقان منتظر، سر در هوا کِش بسوزد، یا برآویزد وَرا (۳۹۱۷)

همهٔ مردم گردن کشیده بودند و در انتظار آن بودند که صدر جهان، او را بسوزاند و یا به دار آویزد.

این‌زمان، این احمقِ یک لخت[1] را آن نماید، که زمان بدبخت را (۳۹۱۸)

با خود می‌گفتند: الآن است که صدر جهان بر سر این آدمِ سرتا پا حماقت، بلایی آوَرَد که روزگار بر سرِ آدم‌های بدبخت می‌آورد.

همچو پروانه، شَرَر را نور دید احمقانه درفتاد، از جان بُرید (۳۹۱۹)

مردم می‌گفتند: این عاشق شیدا، مانند پروانگان، آتش را نور خیال کرد و احمقانه خود را به آتش افکند و قید حیات را زد.

لیک‌شمعِ عشق،چون‌آن‌شمع نیست روشن‌اندر روشن‌اندر روشنی‌ست (۳۹۲۰)

اما شمع عشق مانند شمع‌های معمولی نیست، بلکه یکپارچه نور و روشنی است.

او به عکسِ شمع‌هایِ آتشی‌ست می‌نمایدآتش وجمله خوشی‌ست (۳۹۲۱)

شمعِ عشق، برعکس شمع‌های معمولی، اگرچه ظاهراً سوزنده است، امّا باطنِ آن سراپا خوشی است.

---

۱. لَخْت: باره، تکه. «احمق یک لخت» یعنی آدمی که یکپارچه حماقت است.

صفتِ آن مسجد که مهمانْ کُش بود، و آن عاشقِ مرگ‌جویِ لاأُبالی که در او مهمان شد

خلاصهٔ داستان

در اطراف شهر ری مسجدی بود که ساکنان خود را می‌کُشت. هرکس شب بدان مسجد درمی‌آمد همان شب از ترس درجا می‌مُرد و نقش برزمین می‌شد. هیچکس از اهالی آن شهر جرأت نداشت مخصوصاً در شب قدم بدان مسجد اسرارآمیز بگذارد. اندک‌اندک این مسجد آوازه‌ای در شهرهای مجاور به‌هم رسانید و مردم حومه و اطراف نیز از این مسجد بیمناک شده بودند. تا اینکه شبی از شب‌ها غریبی از راه می‌رسد و یکسر سراغ آن مسجد را می‌گیرد. مردم از این کار عجیب او حیرت می‌کنند و می‌پرسند: با آن مسجد چه کار داری؟ مرد غریب با خونسردی و اطمینان تمام می‌گوید: می‌خواهم امشب را در آن مسجد بخوابم. مردمِ حیرت‌زده می‌گویند: عقل هم خوب چیزی است، مگر از جانت سیر شده‌ای؟ مرد غریب می‌گوید: من این حرف‌ها سرم نمی‌شود. من به این حیات دنیوی وابسته نیستم تا از کشته شدن واهمه‌ای داشته باشم. خلاصه به قول معروف «سَرَم درد می‌کند برای اینجور کارها.» بار دیگر ملامت جماعت شروع می‌شود، امّا هرچه می‌گویند و اندرز می‌دهند گویی که برآهن سرد می‌کوبند. مرد غریب بی‌توجّه به نصایح مردم، شبانه قدم در آن مسجد اسرارآمیز می‌گذارد و روی زمین دراز می‌کشد تا چرتی بزند. در این حال صدای هولناکی بلند می‌شود. گویی کسی با صدایی پُرطنین می‌گوید: آهای کسی که داخل مسجدی، همین الآن به‌سراغت می‌آیم. این صدا پنج‌بار شنیده شد. امّا آن مرد غریب هیچ نترسید، بلکه خوشحال هم بود. ازاینرو با حالت آماده و مصمّم

از جا برخاست و فریاد زد، هرکسی هستی بیا تو که من آمادهٔ مرگم. اگر جرأت داری بیا جلو. در همین لحظه بود که براثر این فریاد، طلسم شکسته شد و از هر سو انبوه طلا سرازیر شد و آن مرد غریب شروع کرد به جمع کردن آن.

* * *

استاد فروزانفر می‌نویسد: مطابق روایات مردم شهر ری (حضرت عبدالعظیم) و پیران زمان، مسجد مهمان‌کش همان مسجد **ماشاءالله** است که در شمال ابن‌بابویه واقع است. مرحوم حاج سیدنصرالله تقوی و دیگر پیران ادب این مطلب را نقل می‌کردند و مردم کرمان (به نقل از استاد بهمنیار) این حکایت را دربارهٔ مسجد **گنج** که در نزدیکی محلّهٔ پامنار کرمان واقع است حکایت می‌کنند و مأخذ این روایت ظاهراً حکایتی است که در **الف‌لیلة** در داستان شبانه نقل شده است[1]. و سپس استاد این حکایت را به تفصیل نقل می‌کند.

*

این حکایت، نقد حال عارف صادقی است که منازل پرخوف و خطر ریاضت و سلوک را تا منزل مقصود طی می‌کند و از رنج راه و مصائب طریق و تهدید نفس و القائاتِ قاعدین و وسوسه‌گران سرد نمی‌شود و عاقبت به گنج معارف و معدن حقایق دست می‌یازد.

* * *

(۳۹۲۲) **یک حکایت گوش کن ای نیک‌پی[2] مسجدی بُد بر کنارِ شهرِ ری**

مولانا در اینجا حکایت وکیل صدر جهان را رها می‌کند و برای تفهیم این مطلب که عشق در واقع حیات‌بخش است و نه هلاک‌کننده، حکایت لطیف دیگری را نقل می‌کند: ای نیک‌بخت، به حکایتی گوش کن: در اطراف شهر ری مسجدی بود.

(۳۹۲۳) **هیچ کس در وَی نخفتی شب، زبیم که نَه فرزندش شدی آن شب یتیم**

این مسجد طوری بود که شب‌ها هیچکس از ترس نمی‌توانست در آن بخوابد، زیرا اگر کسی احیاناً در آنجا می‌خوابید حتماً می‌مُرد و بچّه‌هایش یتیم می‌شدند.

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۲۳ ـ ۱۲۲.

۲. نیک‌پَی: مسعود و مبارک، نیک‌بخت.

بس که اندر وَی غریبِ عُور رفت صبحدم چون اختران در گور رفت (۳۹۲۴)

بسیار پیش آمده بود که مردم غریب و بینوا، شبی را در آنجا منزل می‌کردند، امّا صبح که می‌شد مانند ستارگان، ناپدید می‌گشتند و در قبر مدفون می‌شدند. [یعنی همانطور که ستارگان هنگام بامداد از چشم ما ناپدید می‌شوند، آن آدم‌های بدبخت نیز به طور مرموزی می‌مُردند و از صفحهٔ روزگار محو می‌شدند.]

خویشتن را نیک از این آگاه کن صبح آمد، خواب را کوتاه کن (۳۹۲۵)

در اینجا مولانا برای هشدار به مستمعان جمله‌ای معترضه می‌گوید: ای مستمعِ مثنویِ معنوی، بخوبی این نکته را دریاب که بامداد فرا رسیده و خواب را باید کوتاه کنی. [تو نیز در این مسجد دنیا ساکنی که مهمانان خود را می‌کُشد. اجلِ تو به‌زودی فرا می‌رسد، پس لازم است که از خواب غفلت بدرآیی.]

هر کسی گفتی که: پَریانند تُند اندرو مهمان‌کُشان با تیغِ کُند (۳۹۲۶)

خلاصه هر کسی دربارهٔ آن مسجد نظری خاص داشت. عدّه‌ای می‌گفتند: در آن مسجد، جنّیان چالاک و خشمگین، مهمانان و تازه‌واردان را با شمشیرهای کُند می‌کُشند و بدین ترتیب با زجر و شکنجه هلاک می‌سازند.

آن‌دگرگفتی‌که:سحر[1]ست و طلسم[2] کین رَصَد[3] باشد عدوِّ جان و خصم (۳۹۲۷)

عدّه‌ای دیگر می‌گفتند: در آن مسجد، سحر و طلسمی درکار است و در واقع آن مسجد، مسجد نیست بلکه کمینگاهی است که دشمن در آن به انتظار نشسته تا مردم را بکُشد.

آن دگر گفتی که: بَرِنه نقشِ فاش بر دَرَش، کای میهمان اینجا مباش (۳۹۲۸)

و آن دیگری می‌گفت: بر سر درِ این مسجد علامتِ اخطار و هشداری بگذارید که مفهومش این باشد: ای مهمان در این مسجد اقامت مکن.

---

۱. سِحْر: ر.ک. شرح بیت (۲۷۷) دفتر اوّل و (۸۴۱) همین دفتر.

۲. طلسم: ر.ک. شرح بیت (۵۷۳) همین دفتر.

۳. رَصَد: مراقبت، مراقب. برخی از شارحان آن را در اینجا معادل سحر و افسون گرفته‌اند.

(۳۹۲۹) شب مَخُسپ اینجا اگر جان بایدت ورنه،مرگ اینجاکمین بگشایدت

یعنی بر سر درِ این مسجد باید این تابلو نصب شود: ای مهمان اگر دوست داری زنده بمانی و جان به سلامت بَری، در این مسجد اقامت‌مکن و در آن نخواب، و الّا مرگ در کمین توست.

(۳۹۳۰) وآن یکی‌گفتی که: شب قفلی نهید غافلی کآید، شما کم رَه دهید

و یکی دیگر می‌گفت: شب‌ها درِ این مسجد را قفل کنید و بدین‌وسیله از ورود افراد بی‌اطلاع جلوگیری کنید.

مهمان آمدن در آن مسجد

(۳۹۳۱) تا یکی مهمان در آمد وقتِ شب کو شنیده بود آن صیتِ عجب

تا اینکه شبانگاه مهمانی به آن مسجد وارد شد که قبلاً وصف آن‌جا را شنیده بود. یعنی با علم به خطرناک بودنِ آن مسجد بدانجا وارد شد.

(۳۹۳۲) از برایِ آزمون می‌آزمود ز آنکه بس مَردانه و جانْ‌سیر بود

آن مهمانِ جسور برای آزمایش شجاعت و مردانگی خود بدانجا وارد شده بود. و یا می‌توان گفت: او برای آزمایش شایعاتی که پیرامون آن مسجد شنیده بود در آن مسجد حاضر شد تا صحّت و سقم آن را بشناسد. زیرا او صفت مردانگی و دلاوری داشت و تازه به زندگی نیز علاقه‌ای نداشت.

(۳۹۳۳) گفت: کم گیرم سَر و اشکمبه‌یی رَفته گیر از گنجِ جان یک حَبّه‌یی

او با خود می‌گفت: باید سر و شکم یعنی جسم خود را حقیر به حساب آورم و برای حفظ آن اهمیتی قائل نشوم. فرض می‌کنم که از گنجینهٔ روحانی، دانه‌ای کم شود. یعنی جسم در مقایسه با عالم معنا ارزشی ندارد.

(۳۹۳۴) صورتِ تن گو: برو، من کیستم؟ نقش، کم نآید چو من باقیستم

آن مهمان با خود گفت: به جسم بگو من کیستم؟ یعنی من که همین قالب جسمانی

نیستم. و چون روح من، یعنی حقیقت من همیشه باقی است، هیچگاه قالب کم نمی‌آورم. [از این بیت و ابیات مشابه دیگر مثنوی ظاهراً بوی تناسخ شنیده می‌شود و این قبیل موارد سبب شده است که جمعی بی‌آنکه تدقیق لازم کنند مولانا را در سلک ارباب تناسخ قرار دهند، در حالی که هیچیک از این موارد را نمی‌توان جزماً دالّ بر تناسخ مصطلح و مشهور دانست. به همین مناسبت لازم است بطور مجمل تعریفی از تناسخ و اقسام آن به دست دهیم و آنگاه اعتقاد کلّی مولانا را در این باب بیان کنیم. **تناسخ** عبارت است از جدا شدن روح از بدن و انتقال آن به بدنی دیگر. تناسخ اقسامی دارد که بطور کلّی می‌توان آن را به دو قسم حقیقی و مجازی تقسیم کرد. **تناسخ حقیقی** (تناسخ انفصالی و مُلکی و ناسوتی) همان است که در تعریف تناسخ گفته شد. این همان تناسخ مشهور و مصطلح است. وجه تسمیهٔ آن به انفصالی اینست که روح از بدنی جُدا می‌شود و به بدنی دیگر تعلّق می‌یابد. و وجه تسمیهٔ آن به مُلکی و ناسوتی هم از آنروست که روح به قالب‌های متعددِ مادّی و عنصری تعلّق می‌گیرد. امّا **تناسخ مجازی** شامل تناسخ اتصالی، ملکوتی و تمثّلی می‌شود. منظور از **تناسخ اتّصالی** اینست که روح با تحوّلات مختلف بدن به آن تعلّق می‌گیرد و پس از مفارقت نهایی از بدن به بدن برزخی و یا مثالی[۱] تعلّق می‌گیرد. تناسخ حقیقی و مصطلح از نظر اسلام، مردود است و حکمای اسلامی دلایل متعددی در بطلان آن اقامه کرده‌اند که در کتب ایشان مسطور است[۲]. منظور از تناسخ ملکوتی، تجسم اعمال و ملکات انسانی است در عالم برزخ و قیامت[۳]. و امّا مقصود از تناسخ تمثّلی اینست که روح به صورت جسمانی متمثّل شود[۴]. این دو تناسخ از نوع تناسخ مجازی است و از نظر شرعی امری مقبول است. همهٔ مواردی که در مثنوی از آن بوی تناسخ شنیده می‌شود ناظر به تناسخ مجازی است.]

چون نَفَخْتُ[۵] بودم از لطفِ خدا نفخِ حق باشم، ز نایِ تن جدا (۳۹۳۵)

چون من به لطف حضرت حق، نفخه‌ای ربّانی بوده‌ام، پس هرگاه که از نای جسم نیز

---

۱. ر.ک. شرح بیت (۱۶۱۳) و (۱۷۶۸) و (۳۷۰۶) همین دفتر.

۲. غالب کتاب‌های کلامی و حِکَمی در باب تناسخ بحث کرده‌اند که در میان آنها آثار ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری شاخص است.

۳. ر.ک. شرح بیت (۱۶۹۰) و (۲۵۸۹) دفتر اوّل، و (۲۷۹۱) همین دفتر.

۴. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۹۱) همین دفتر.

۵. نَفَخْتُ: دمیدم. فعل ماضی متکلم وحده.

جُدا شوم، باز همان نفخهٔ الهی خواهم بود. [اشاره است به آیهٔ ۷۲ سورهٔ ص: اِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائکَةِ اِنّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ طینٍ فَاِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی فَقَعُوا لَهُ ساجِدینَ. «یادآر زمانی را که پروردگارت به فرشتگان همی گفت: من بشری آفرینم از گِل. چون آفرینش او را سامان دهم و به کمال آرم و از روح خود در او دمم، بر او سجده آرید.» ابن عربی نَفْخ را عبارت می‌داند از اعطای قابلیت و استعداد به انسان تا بتواند مظهر تام تجلیات الهی شود[۱].]

(۳۹۳۶) تا نیفتد بانگِ نَفْخَش این طرف تا رهد آن گوهر از تنگینْ‌صدف

تا بانگ نفخهٔ الهی به این سو نرسد. یعنی جنبهٔ جسمانی و مادّی انسان، سزاوار آن نیست که مظهر تام و تمام حضرت حق شود، بلکه انسان بواسطهٔ جنبهٔ الهی اوست که می‌تواند مظهر کامل حق گردد. تا اینکه گوهر روح مجرّد و لطیف از صدف تنگ جسم رها شود.

(۳۹۳۷) چون تَمَنَّوْا موت گفت، ای صادقین صادقم، جان را بر افشانم بر این

خداوند در خطاب به قوم یهود فرمود: اگر راست می‌گویید که عاشق حضرت حق هستید آرزوی مرگ کنید. اینک من (مهمانی که قصد ورود به آن مسجد اسرارآمیز را داشت.) در عشقِ الهی صادقم و می‌خواهم جانم را نثار راه او کنم. [اشاره به آیهٔ ۶ سورهٔ جمعه: قُلْ یاأَیُّهَاالَّذینَ هادُوا اِنْ زَعَمْتُمْ اَنَّکُمْ اَوْلیاءُ لِلّهِ مِنْ دُونِالنّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ اِنْ کُنْتُمْ صادِقین. «به آنانکه برآیین یهود رفته‌اند بگو: اگر گمان دارید که شما دوستان خدایید و نه دیگر مردم، پس آرزوی مرگ کنید اگر راستگویانید.»]

ملامت کردنِ اهل مسجد، آن مهمانِ عاشق را، از شبْ‌خُفتن در آنجا و تهدید کردن مر او را

(۳۹۳۸) قوم گفتندش که هین اینجا مَخُسب تا نکوبد جان سِتانت همچو کُسب[۲]

مردم ازباب نصیحت وخیرخواهی به آن مهمان تازه‌وارد گفتند: در این مسجد نخواب تا

---

۱. ر.ک. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۵۸.

۲. کُسبْ: کُنجارهٔ روغن، نخاله و تُفالهٔ هر دانه‌ای که روغنِ آن را گرفته باشند، مانند دانهٔ کنجد، به آن کنجاله هم می‌گویند.

عزرائیل، تو را مانند تُفاله درهم نکوبد.

که غریبی و نمی‌دانی ز حال کاندرینجا هر که خفت، آمد زوال (۳۹۳۹)

مردم به او گفتند: تو غریبی و از اوضاع و احوال اینجا بی‌خبری؛ حقیقت اینست که هرکس در این مسجد بخوابد باید قید این دنیا را بزند، زیرا حتماً خواهد مُرد.

اتفاقی نیست این، ما بارها دیده‌ایم و، جمله اصحابِ نُهیٰ[1] (۳۹۴۰)

این وضعیتِ مسجد، امری اتفاقی نیست که گاهی پیش بیاید و گاهی پیش نیاید، بلکه این ماجرا بطور معمول اتفاق می‌افتد. ما و همهٔ کسانی که شاهد این امر بوده‌ایم دارای عقل و فهم هستیم و آن را بارها دیده‌ایم.

هر که آن مسجد شبی مسکن شدش نیم شب مرگِ هَلاهِل[2] آمدش (۳۹۴۱)

تا به حال هرکس که در آن مسجد فقط یک شب اقامت کرده نیمه‌های شب زهر کُشندهٔ مرگ را به او نوشانده‌اند.

از یکی ما تا به صد، این دیده‌ایم نه به تقلید، از کسی بشنیده‌ایم (۳۹۴۲)

تاکنون از یک نفر تا صد نفر را دیده‌ایم که شب وارد این مسجد شده‌اند و صبح که شده جنازه‌شان روی زمین افتاده است. ما این ماجرا را خودمان با چشممان دیده‌ایم نه اینکه از کسی شنیده باشیم و یا تقلیداً این حرف را زده باشیم.

گفت: اَلدّینُ نَصیحه، آن رسول آن نصیحت در لغت ضدِّ غُلول (۳۹۴۳)

پیامبر(ص) فرموده است: دین به معنی خیرخواهی است و خیرخواهی ضد خیانت است. [اشاره‌به‌حدیث: اَلدّینُ النَّصیحَةُ لِلّهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِکتابِهِ وَ لِاَئمَّةِ الْمُسْلِمینَ وَ عامَّتِهِمْ[3]. دین یعنی خیرخواهی برای خدا و رسول خدا و کتاب او و پیشوایان مسلمین و عمومِ مؤمنان.»]

---

۱. نُهیٰ: جمع نُهْیَة به معنی عقل. اصحابِ نُهیٰ به معنی صاحبان عقل است.

۲. هَلاهِل: زهر کُشنده.

۳. احادیث مثنوی، ص ۹۸.

(۳۹۴۴) این نصیحت، راستی در دوستی در غُلولی، خاین و سگْ‌پوستی[۱]

نصیحت، اِعمالِ خلوص و راستی در دوستی است. اگر دچارِ خیانت شوی، خائن و مانند سگ، آزاردهنده خواهی بود.

(۳۹۴۵) بی‌خیانت این نصیحت، از وِداد می‌نماییمت، مگرد از عقل و داد

ما بی‌آنکه سوءنظری داشته باشیم و از راه خیرخواهی و دوستی، راهنمایی‌ات می‌کنیم، پس تو نباید از عقل و اعتدال رخ برتابی.

جواب گفتنِ عاشق، عاذلان[۲] را

(۳۹۴۶) گفت او: ای ناصحان من بی‌نَدَم از جهانِ زندگی سیر آمدم

آن عاشق به نصیحت‌کنندگان خود گفت: ای اندرزگویان، من بی‌آنکه پشیمان شوم، دیگر از این دنیا و این زندگی سیر شده‌ام.

(۳۹۴۷) مَنبلی‌ام، زخم‌جُو و زخم‌خواه عافیت کم جوی از مَنْبل به راه

من آدمی کاهل و بیکاره‌ام که دنبال دردِسر می‌گردم، شما نباید از آدم بیکاره و کاهل، انتظار رستگاری و دُرست راه رفتن را داشته باشید. [آن عاشق وقتی می‌گوید من تنبل و بیکاره‌ام، تنبلی و بیکارگی او به معنی مصطلح نیست، بلکه منظور اینست که یک عاشق صادق نسبت به منافع شخصی خود و نفسانیات سعی و تلاشی ندارد.]

(۳۹۴۸) مَنبلی نی کو بود خود برگْ‌جو مَنبلی‌ام لاابالی، مرگْ‌جو

این بیت و ابیات بعدی برای بیت قبل جنبهٔ استدراک دارد، زیرا ممکن است مستمع، تنبلی عاشق را مانند تنبلی اهل نفس و هویٰ گمان کند. پس می‌گوید: من از آن نوع تنبل‌هایی نیستم که رزقِ خود را از دیگران تکدّی کنم، بلکه من نسبت به مادّیات و مصالح دنیوی

---

۱. سگْ‌پوست: کسی که در پوست سگ رفته باشد. در اینجا یعنی کسی که مانند سگ به این و آن حمله می‌کند و آزار می‌رساند. ر.ک. بیت (۲۱۰) همین دفتر.

۲. عاذِل: سرزنش کننده.

بی‌سعی و تلاشم و از خطر باکی ندارم و مرگِ جسمانی را طلب می‌کنم.

منبلی نی کو به کف پول آورد منبلی چُستی کزین پل بگذرد (۳۹۴۹)

من از آن نوع آدم‌های تنبلی نیستم که با التماس از کسی پولی بگیرد، بلکه از آن نوع تنبل‌هایی هستم که با چالاکی از پلِ دنیا می‌گذرد و بدان دل نمی‌بندد.

آن نه، کو بر هر دکانی برزند بل جَهَد از کون و، کانی برزند (۳۹۵۰)

من از آن تنبل‌هایی نیستم که دمِ درِ هر دکانی بایستد و بانگی برزند و گدایی کند، بلکه از آن نوع تنبل‌هایی هستم که از دنیا می‌جهد و می‌رهد و به معدنِ حقیقت نایل می‌شود.

مرگ، شیرین گشت و، نَقْلم زین سرا چون قفص هِشتن، پریدن، مرغ را (۳۹۵۱)

مرگ برای من طعم شیرینی دارد و کوچیدن من از سرایِ دنیا آنقدر دلنشین است که گویی پرنده قفس خود را ترک می‌کند.

آن قفص که هست عینِ باغ در[1] مرغ می‌بیند گلستان و شجر (۳۹۵۲)

آن قفسی که در میان باغ قرار دارد، پرندهٔ درون آن از لابلای شبکه‌های قفس گلزار و درختزار را می‌بیند.

جَوقِ[2] مرغان از برون گردِ قفص خوش همی خوانند ز آزادی قصص (۳۹۵۳)

آن پرندهٔ محبوس از درون قفس می‌بیند که پرندگان آزاد، دسته دسته می‌آیند و نغمه‌های آزادی از قفس را به زیبایی ترنّم می‌کنند.

مرغ را اندر قفص، زان سبزه‌زار نه‌خورش‌مانده‌ست،نه‌صبر و قرار (۳۹۵۴)

آن پرندهٔ محبوس که آن سبزه‌زار را تماشا می‌کند، نه اشتهایی برای دانه خوردن دارد و نه اصلاً صبر و قراری دارد.

---

۱. عین باغ در: در میان باغ.

۲. جَوْق: دسته، جماعت. جمعِ آن: اَجْواق.

(۳۹۵۵) سر ز هر سوراخ بیرون می‌کُند تا بود کین بند از پا برکَند

آن مرغ محبوس، سرش را از هر سوراخ قفس بیرون می‌کند تا به هر صورتی که شده زنجیر اسارت را از پای خود پاره کند و رها شود.

(۳۹۵۶) چون دل و جانش چنین بیرون بُوَد آن قفص را درگشایی، چون بُوَد؟

حالا که تمام جان و دل این پرندهٔ محبوس در قفس، متوجه بیرونِ قفس است، اگر تو بروی و درِ آن قفس را باز کنی چه حالی پیدا می‌کند؟

(۳۹۵۷) نه چنان مرغِ قفص در اَندُهان گِرد بر گِردش به حلقه گُربگان

این پرنده از آن نوع پرنده‌هایی نیست که در درونِ قفس گرفتار غم و افسردگی باشد و اطراف قفس، گربه‌ها در انتظار بیرون آمدنش باشند. [حالِ صاحبدلان، مانند مردمانِ عاری از معنا نیست که از چنگالِ گربهٔ مرگ، اندوهناک باشند و از اینکه می‌خواهند قفس تن را ترک گویند لابه و زاری کنند[۱].]

(۳۹۵۸) کی بُوَد او را درین خوف و حَزَن آرزویِ از قفص بیرون شدن؟

آن پرنده‌ای که در قفس است و از بیرون آمدن از آن دچار ترس و اندوه است، چگونه ممکن است که آرزوی بیرون آمدن از قفس کند؟

(۳۹۵۹) او همی‌خواهدکزین‌ناخوش حَصَص[۲] صد قفص باشد به گِردِ این قفص

آن پرنده می‌خواهد که برای رهایی خود از این وضع ناگوار علاوه بر آن قفس تنگی که در حبس است، صد قفس دیگر هم اطراف قفسِ خود داشته باشد.

---

۱. ر.ک. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۶۵.

۲. حَصَص: کمیِ موی سر، کوتاهی موی سر. منظور در اینجا کنده شدن پروبال پرنده است. و می‌تواند حِصَص، جمع حِصّه باشد به معنی نصیب و قسمت. یعنی مرغ می‌خواهد برای نجات از این نصیب‌ها و قسمت‌های نامطلوب، صد قفس دیگر هم در اطراف قفس خود داشته باشد. مولانا گوید:

صدقات شه ما حصّهٔ درویشان است عاشقان حصّه بر آن رخ و رخسار شدند

عشق جالینوس بر این حیات دنیا بود، که هنرِ او همینجا به کار می‌آید، هنری نَورزیده است که در آن بازار به کار آید، آنجا خود را به عوام یکسان می‌بیند

جالینوس بعد از بُقراطِ حکیم از مشهورترین اطبّای قدیم یونان محسوب می‌شد. او در سنّ هفده‌سالگی در طب و فلسفه و ریاضی به درجهٔ کمال رسید و در بیست و چهارسالگی در این علوم به مقام اجتهاد نایل شد. در ادبیات عرفانی، جالینوس مظهر طبابت جسمانی به شمار می‌رود. نقل است که وی به زندگی دنیا بسیار دلبسته بود و آویزش‌های دنیوی در او بس نیرومند. از اینرو گفته بود: آنقدر به زندگی علاقمندم که حاضرم درونِ شکم قاطری باشم و از نشیمنگاهش سر برون آرم و دنیا را نظاره کنم. این قول هرچند به جالینوس منسوب شده و در **مقالات شمس** نیز این قول آمده است، امّا مولانا در بیت (۳۹۷۵) همین دفتر می‌گوید شاید هم جالینوس واقعاً این حرف را نزده باشد، امّا به هر حال این سخن بدو اِسناد یافته است. خوارزمی یکی از اقدمِ شارحان می‌گوید: منقول است که جالینوسِ حکیم که حکمت دنیا آموخته بود و از حکمت دینی دیده بردوخته؛ چون آثار ممات را در وجود خود مشاهده کرد[1]... (سپس قولِ منسوب به او را شرح می‌دهد.)

آنچنانکه گفت جالینوسِ راد[2] از هوایِ این جهان و، از مُراد (۳۹۶۰)

جالینوسِ حکیم بواسطهٔ علاقهٔ زیادی که به این دنیا و آرزوهایِ مادّی داشت، سخنی گفت که ذیلاً می‌آید.

راضی‌ام کز من بمانَد نیمْ‌جان که ز کُونِ اَستری بینم جهان (۳۹۶۱)

من راضی هستم که نیمه‌جانی از من باقی بمانَد، گرچه به درون شکم قاطری بروم و از کونِ قاطر سرم را بیرون بیاورم و این جهان را تماشا کنم. [این بیت، کمال رغبت و علاقهٔ جالینوس را به این دنیا نشان می‌دهد. و انصافاً بسیاری از آدمیان نیز مشربِ جالینوسی دارند، یعنی حاضرند به هر ذلّتی تن دهند امّا نیم نَفَسی بیاید و برود. در برخی از نسخه‌ها «کون» را با کاف مفتوح آورده‌اند، با این تقدیر معنی بیت می‌شود: راضی هستم نیمه‌جانی از من بماند،

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۶۳.

۲. راد: حکیم، دانشمند، جوانمرد.

گرچه به مرتبهٔ حیوانی تنزّل کنم و از مرتبهٔ حیوانی به جهان نگاه کنم[۱].]

(۳۹۶۲) گربه می‌بیند به گِرد خود قطار مرغش آیِس[۲] گشته بوده‌ست از مَطار[۳]

جالینوس در پیرامون قفسِ وجودش، صفی از گربه‌های تیزچنگالِ مرگ و وبال را می‌بیند، پس به همین مناسبت، پرندهٔ روحش از پرواز نومید شده است.

(۳۹۶۳) یا عدم دیده‌ست غیرِ این جهان در عدم، نادیده او حشری نهان

و شاید سبب نفرت جالینوس از جهانِ پس از مرگ این باشد که او به جز این دنیا به هیچ دنیایی عقیده نداشته و آن را عدم می‌پنداشته است. و حشر و رستاخیز در جهان غیب را قبول نداشته است.

(۳۹۶۴) چون‌جَنین،کِش می‌کشدبیرون کرم می‌گریزد او سپس سویِ شکم

برای مثال می‌توان این‌گونه افراد را به آن جَنینی تشبیه کرد که لطفِ الهی می‌خواهد او را از تنگنای شکمِ مادر بیرون کشد، امّا جَنین خود را به درون شکم می‌کشد و بیرون نمی‌آید.

(۳۹۶۵) لطف،رویش‌سویِ مَصْدَر[۴] می‌کند او مَقَرّ[۵] در پشتِ مادر می‌کند

لطف الهی جَنین را به طرفِ دهانهٔ خروجیِ رحمِ مادر می‌کشد تا از آن تنگنای ظلمانی خلاص شود، اما جَنین، خود را در پشت مادر جای می‌دهد.

(۳۹۶۶) که اگر بیرون فُتَم زین شهر و کام ای عجب بینم به دیده این مُقام؟

او با خود می‌گوید: اگر از این شهر و این جای خوب و دلنشین قدم بیرون بگذارم، آیا

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۴۵.
۲. آیس: نومید، مأیوس.
۳. مَطار: مصدر میمی به معنی پرواز کردن است. اگر اسم مکان فرض کنیم به معنی محلّ پرواز است. با این تقدیر یعنی از محلّ پرواز عالَمِ روح نومید شده است.
۴. مَصْدَر: محلّ صدور. در اینجا منظور دهانهٔ رحم است.
۵. مَقَرّ: قرارگاه، اقامتگاه.

می‌توانم دوباره این جایگاه خوش را ببینم؟ [خوارزمی گوید: «حالِ جالینوس در گریختن از ملاقاتِ آن عالَم، بدان جَنین می‌مانَد که چون لطفِ الهی و قضایِ حکمِ پادشاهی، نَفاذ یابد که جَنین را از این مَضْیَقِ وَخِم و تنگنای رَحِم خلاصی دهد و به ملاقات این عالَم و خروج بدین فضایِ دلگشا از خون خوردن باز رهد، جَنین به سوی پشتِ مادر گریزد و از نقل مکان بپرهیزد[۱].»]

یا دری بودی در آن شهرِ وَخِم[۲] که نظاره کردمی اندر رَحِم (۳۹۶۷)

جَنین با زبانِ حال می‌گوید: ای کاش در آن شهری که آب و هوای نامطلوب و بیماری‌زایی دارد. یعنی در دنیای خارج، دری به درونِ رحمِ مادر گشوده می‌شد تا درونِ رحم را تماشا کنم. [حالِ اهل دنیا نسبت به آخرت همینگونه است.]

یا چو چشمهٔ سوزنی راهم بُدی که ز بیرونم رَحِم دیده شدی (۳۹۶۸)

یا به اندازهٔ سوراخ سوزنی راهی پیدا می‌شد که از بیرون، رحمِ مادر آشکار می‌شد. [آدمیان جَنین سیرت نیز دوست ندارند رحمِ دنیا را ترک گویند.]

آن جَنین هم غافل است از عالَمی همچو جالینوس، او نامَحرمی (۳۹۶۹)

آن جَنین نیز در رحمِ مادر، از جهانِ بیرون از خود غافل است، حالِ او مانند جالینوس است که از جهانِ دیگر بیگانه و بی‌خبر است. [جالینوش مشربان نیز به حریم عالم غیب راه ندارند و تنها بر طریق این دنیای دون راه می‌سپرند.]

او نداند کآن رُطوباتی که هست آن مدد از عالَمِ بیرونی است (۳۹۷۰)

آن جَنین خبر ندارد که سرچشمهٔ همهٔ رطوبت‌ها و موادّی که در شکم مادر است و او از آن ارتزاق می‌کند و بالنده می‌شود همه از جهانِ خارج است.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۲۶۵.

۲. وَخِم: ناسازگار، وباآور.

(۳۹۷۱) آنچنانکه چار عنصر[۱] در جهان صد مدد آرَد ز شهرِ لامکان

چنانکه چهار عنصرِ اصلی این جهان، تماماً از عالم الهی سرچشمه می‌گیرد.

(۳۹۷۲) آب و دانه در قفص، گر یافته‌ست آن زباغ و عرصه‌یی در تافته‌ست

برای مثال پرنده‌ای که در درون قفس، آب و دانه‌ای به دست می‌آورد و می‌خورد، همهٔ آن آب و دانه‌ها از باغ و صحرا فراهم آمده است.

(۳۹۷۳) جان‌هایِ انبیا بینند باغ زین قفص در وقتِ نُقْلان[۲] و فراغ

ارواح انبیاء و اولیاء به هنگام ترک کردنِ قفسِ بدن و رحلت از این دنیا، باغ الهی را می‌بینند.

(۳۹۷۴) پس ز جالینوس و عالَم فارغ‌اند همچو ماه اندر فلک‌ها بازغ[۳]اند

این بزرگان از جالینوس و این دنیا فارغ و آسوده‌اند. یعنی از عالمانِ دنیاپرست و لذّات دنیایی برکنارند، اینان مانند ماهِ تابان در آسمان معانی و اسرار الهی می‌تابند.

(۳۹۷۵) ور، ز جالینوس این گفت اِفتری‌ست پس جوابم بهرِ جالینوس نیست

و اگر این سخن را به جالینوس بسته باشند و حقیقتاً او چنین حرفی نزده باشد، در اینصورت جواب من متوجّه جالینوس نیست. [منظور از این افترا مضمون بیت (۳۹۶۱) همین دفتر است.]

(۳۹۷۶) این جوابِ آن کس آمد، کین بگفت که نبودستش دلِ پُرنور جفت

بنابراین من به کسی این جواب را داده‌ام که چنین حرفی را می‌زند و دلش به نور معرفت روشن نیست.

---

۱. چار عنصر: ر.ک. شرح بیت (۱۶۱۸) دفتر دوّم.

۲. نُقْلان: انتقال، جا به جا شدن.

۳. بازِغ: درخشان، تابان، طلوع‌کننده. از مصدر بَزْغ و بُزُوغ.

مرغِ جانش، موش شد، سوراخْ‌جو چون شنید از گربگان او عَرِّجُوا[1] (۳۹۷۷)

پرندهٔ روح آدم‌های فاقد معنویّت همینکه از گربه‌ها این سخن را بشنوند که: بالا بروید و او را به چنگ آورید، مانند موش، حقیر می‌شوند و به دنبال سوراخی می‌گردند که قایم شوند. [اگر گربه‌ها را فرشتگان عذاب بدانیم منظور از بالا بروید و عروج کنید، قبضِ روح آدم‌هاست.]

زان سبب جانش وطن دید و قرار اندرین سوراخِ دنیا موشْ‌وار (۳۹۷۸)

به همین سبب، یعنی به سبب شنیدنِ «عَرِّجُوا» جانِ اهلِ دنیا در دنیایی که مانند سوراخ موش، تنگ و تاریک و متعفّن است قرار و وطن گرفت.

هم درین سوراخ بَنّایی گرفت در خورِ سوراخ، دانایی گرفت (۳۹۷۹)

چون موش‌صفتانِ اهل دنیا، آخرتِ خود را ویران کرده‌اند، ناگزیر به آباد کردن این دنیا مشغول شده‌اند و مرتبهٔ فهم و معرفت آنان در حدّ امور دنیایی است. یعنی بسیار ضعیف و حقیر است.

پیشه‌هایی که مر او را در مَزید[2] کاندرین سوراخ کار آید، گزید (۳۹۸۰)

اهلِ دنیا کارهایی انتخاب می‌کنند که خیلی به دردِ دنیایشان بخورد و در این لانهٔ دنیا برجاه و مالشان بیفزاید.

ز آنکه دل برکَند از بیرون شدن بسته شد راهِ رهیدن از بَدَن (۳۹۸۱)

سبب اینکه اهل دنیا به امور دنیوی بسنده می‌کنند اینست که آنان دل از انتقال از این دنیا کنده‌اند و طریق رهیدن از قفس بدن به رویِ آنان بسته شده است.

عنکبوت ار طبعِ عَنْقا داشتی از لُعابی[3] خیمه کَی افراشتی؟ (۳۹۸۲)

اگر فرضاً عنکبوت، خوی و سیرتِ عنقا را می‌داشت، آیا امکان داشت که با آب دهان

---

۱. عَرِّجُوا: فعل امر جمع مذکر حاضر از باب تفعیل. به معنی عروج کنید.
۲. مَزید: هم اسم مفعول است و هم مصدر میمی از زادَ یَزیدُ در اینجا به معنی افزونی و زیادتی است.
۳. لُعاب: آب دهان.

خود، خیمه‌ای سست و ناپایدار بتَنَد و خانه‌ای افراشته سازد؟ [«عنقا» در متون عرفانی کنایه از ذات اقدس الهی است، امّا در اینجا اشاره به انبیاء و اولیاء و صالحان دارد. بیت فوق آیهٔ ۴۰ سورهٔ **عنکبوت** را تداعی می‌کند که توضیح آن در شرح بیت (۲۳۱۹) دفتر اوّل آمده است. منظور بیت اینست: اگر مردم دنیا، همّت عالیِ مردان خدا را به دست می‌آوردند هرگز عمر پُربهای خود را در راه ساختن خانه‌های مجلّل و انباشتِ سرمایه‌ها به هدر نمی‌دادند.]

(۳۹۸۳) **گربه کرده چنگِ خود اندَر قفص نامِ چنگش‌درد وسَرسام[1] و مَغَص[2]**

گربهٔ مرگ، چنگال خود را درون قفس فرو کرده است، منظور از چنگال گربه، همانا درد و سرگیجه و دل‌پیچه است.

(۳۹۸۴) **گربه،مرگ‌ست و،مرض چنگالِ او می‌زند بر مرغ و پَرّ و بالِ او**

مرگ در مَثَل مانند گربه است و بیماری نیز در مَثَل، چنگال گربه است. گربهٔ مرگ، چنگالِ بیماری‌های خود را بر پر و بالِ پرندهٔ روح آدمی می‌کشد.

(۳۹۸۵) **گوشه گوشه می‌جهد سویِ دوا مرگ چون قاضی‌ست ور نجوری گُوا**

وقتی که آثار مرگ در آدمی نمایان شد، او هر گوشه‌ای را جستجو می‌کند تا دوای دردِ خود را پیدا کند. مرگ در مَثَل مانند قاضی است و بیماری مانند شاهد و گواه. [منظور از تمثیل فوق اینست که هرگاه‌کسی‌حسابش پاک باشد از محاسبه باکی ندارد. کسی‌که عمل صالح دارد در محکمه از قاضی و شهود هیچ‌ترسی ندارد، امّا آن که مجرم و تباهکار است از قاضی و شهود می‌ترسد. همینطور کسی که اعمال صالح دارد و به پاکی زندگی می‌کند نه‌از مرگ می‌ترسد و نه از بیماری‌ها و مصائب، امّا آن که روح و قلبش به تباهی دنیوی آلوده شده از کمترین بیماری دچار تشویش روحی می‌شود و عُقاب سیاه مرگ را بربالای سر خود بال‌گشوده می‌بیند.]

---

۱. سَرْسام: از بیماری‌های سَر و دِماغ است. این کلمه، مرکّب است از سر (= رأس) و سام (= وَرَم) یعنی آماسِ سر. جرجانی گوید: «و این از بهر آن گفته‌اند که این علّت (= بیماری) آماسی باشد که اندر گوهر دِماغ یا غشای دِماغ یا اندر هر دو پدید آید.» سرسام دو نوع است: یکی سرسام گرم و دیگری سرسامِ خونی. (ر.ک. خفی علایی، ص ۱۲۹)

۲. مَغَص: پیچش شکم، دل‌پیچه. (ر.ک. قانونچه، ص ۱۱۸)

چون پیادهٔ قاضی آمد این گـواه که همی‌خوانَد تو را تا حُکـمْ‌گـاه (۳۹۸۶)

مثلاً این شاهد (بیماری) چون نماینده و فرستادهٔ قاضی است نزد تو می‌آید و تو را به محکمه فرا می‌خواند.

مهلتی می‌خواهی از وَی در گریز گر پذیرد شد، وگرنه گفت: خـیز (۳۹۸۷)

تو برای گریز از دست قاضیِ مرگ، مهلتی از او درخواست می‌کنی. مثلاً می‌گویی من این چند روزه کاری واجب دارم، فعلاً دست از من بردار تا بعد. اگر او حرف تو را قبول کند، مدّتی می‌توانی زنده بمانی. امّا اگر حرفت را نپذیرد هیچ مهلتی به تو نمی‌دهد و به تو خطاب می‌کند: زود بلند شو برویم که مهلتی در کار نیست. [اگر اجل، معلّق باشد امکان دارد مدتی هم زندگی کنی، اما اگر اجل محتوم باشد دیگر کاری نمی‌شود کرد.]

جُسـتنِ مُـهلت، دوا و چـاره‌ها که زنـی بـر خـرقهٔ تـن پـاره‌ها (۳۹۸۸)

مهلت خواستن تو همان است که به دنبال دارو و درمان خود باشی. امّا این کار تو بیش از این نیست که بر خرقهٔ پوسیده و ژندهٔ بدن خود چند وصلهٔ دیگر بزنی. [خلاصه مـرگ را نمی‌شود چاره‌کرد، اگر مدّت قلیلی بادارو و درمان و مراقبت‌های شدید، خود را سرِ پا نگـه داری، امّا بالاخره باید تسلیم مرگ شوی و خرقهٔ خاکی بدن را به خاک بسپاری و بروی. پس بکوش که در این حیات چندروزه به زیورکمالات اخلاقی و معنوی آراسته‌شوی، چه هوشمند و زیرک کسی است که در این چند صباح عمر، خود را کمال بخشد. نه آنکه بر توسنِ حرص و آز نشیند و چهارنعل در عرصهٔ خودپرستی و دنیادوستی بتازد و برصغیر وکبیر رحم نیارد.]

عـاقبت آیـد صَـباحی خشـمْ‌وار چند باشد مـهلت؟ آخِـر شـرم‌دار (۳۹۸۹)

سرانجام نمایندهٔ قاضی مرگ (بیماری) یک روز با خشم و غضب پیش تو می‌آید و به تو تَشَرمی‌زند که: خجالت بکش، دیگر چقدر مهلت می‌خواهی؟[یعنی زودتر بـمیر و ایـنقدر امروز و فردا نکن.]

عذرِ خود از شه بخواه ای پُرحسد پیش از آنکه آنچنان روزی رسد (۳۹۹۰)

ای حسود، پیش از آنکه چنان روزی فرا رسد عذر گناه خود را از شاه حقیقت بخواه.

(۳۹۹۱) وآنکه در ظلمت برانَد بارَگی[۱] برکَنَد ز آن نورِ دل، یکبارگی

آن کسی که در تاریکیِ هوای نفس و شهوات، اسب همّتِ خود می‌راند، او از نور الهی که سبب شرح صدر و روشنی باطن می‌شود، یکباره دل می‌کند و بدان علاقه‌ای نشان نمی‌دهد.

(۳۹۹۲) می‌گُریزد از گوا و مقصدش کآن گُوا سویِ قضا می‌خوانَدَش

این گونه افراد که در تاریکی شهوات و ظلمت نفسانیات فرومانده‌اند از نمایندهٔ مرگ یعنی از امراض و بیماری‌ها می‌گریزند، امّا نمایندهٔ مرگ، او را به سوی مرگ حتمی فرا می‌خواند. [«قضا» در اینجا به معنی مرگ است، زیرا قضا در لفظ به معنی فیصله‌دادن است و مرگ به حیات آدمی فیصله می‌دهد[۲]، چنانکه در آیهٔ ۲۷ سورهٔ حاقّه می‌فرماید: یالَیْتَها کانَتِ الْقاضِیَة. «کاش مرگ در می‌رسید (و به این حیات حسرت‌بار) پایان می‌داد.» افراد وابسته به حیات مادّی از مرگ که هیچ، حتّی از علائم کم‌رنگ مرگ نیز می‌هراسند و دچار تشویش روحی می‌شوند.]

دیگر باره ملامت کردنِ اهلِ مسجد، مهمان را از شبْ‌خفتن در آن مسجد

(۳۹۹۳) قوم گفتندش: مکن جَلْدی[۳]، بروْ تا نگردد جامه و جانت گِروْ

مردمی که از خطرناک بودن آن مسجد آگاه بودند به آن تازه‌وارد گفتند: بی‌باکی را کنار بگذار تا لباس و جانت به گرو نرود. [مواظب باش که جسم و روحت در گرو عزرائیل قرار نگیرد. و خلاصه حواست جمع باشد که رفتن به این مسجد همان و مُردن همان.]

(۳۹۹۴) آن ز دُور، آسان نمایَد، بِهْ نگر که به آخِر سخت باشد رَه‌گُذر

اقامت کردن و خوابیدن در آن مسجد از دور به نظر آسان می‌آید، امّا خوب دقّت کن که سرانجام، راهِ خروج و طریق نجات تنگ و دشوار می‌شود.

---

۱. بارَگی: مطلقِ سُتور، اسب.

۲. مفسّران قرآن کریم «قاضیة» را معنی کرده‌اند: اَلْقاطِعَةُ لِلْحَیاة. یعنی بُرندهٔ پیوند زندگانی. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۴۷.

۳. جَلْدی: چالاکی، بی‌باکی.

خویشتن آویخت بس مُرد و، سُکُست[۱] وقتِ پیچاپیچ[۲]، دست‌آویز جُست (۳۹۹۵)

تاکنون بسیاری ازمردم به‌این کار مبادرت کرده و هلاک شده‌اند.و چون دچار اضطراب و پریشانی شدند، سعی کردند وسیله‌ای برای نجات به دست آورند. [اما این وسیله فراهم نشد و جملگی به هلاکت رسیدند.]

پیشتر از واقعه[۳]، آسان بُوَد در دلِ مردم، خیال نیک و بَد (۳۹۹۶)

قبل از اینکه حادثه‌ای رخ دهد، مردم چون نسبت به آن پدیده شناخت عینی ندارند با تکیه بر نیروی ذهن و خیال خود چگونگی آن حادثه را تجسّم می‌کنند از اینرو سختی و آسانی آن رویداد در خیال و ذهن ایشان ساده و بی‌اهمیت جلوه می‌کند.

چون درآید اندرونِ کارزار آن زمان گردد بر آن کس کار، زار (۳۹۹۷)

امّا همینکه قدم در میدانِ حادثه می‌گذارند، آنگاه کار بر آنان زار می‌شود.

چون نه شیری، هین مَنه تو پای، پیش کآن اَجَل گُرگ است و،جانِ توست،میش (۳۹۹۸)

چون تو شیر نیستی پس آگاه باش و قَدَم به سوی حوادث مگذار، زیرا اَجَل در مَثَل گرگ است و جانِ تو در مَثَل، میش.

ور ز اَبدالیّ[۴] و، میشَت شیر شد ایمن آ، که مرگِ تو سزیر شد (۳۹۹۹)

و اگر تو جزوِ اولیایی و میش تو به شیر مبدّل شده است یعنی اگر به کمال رسیده‌ای با طمینان در امواج حوادث وارد شو که مرگ در برابر تو مغلوب است. یعنی نمی‌تواند تو رابترساند.

کیست اَبدال، آنکه او مُبْدَل شود خمرش از تبدیلِ یزدان، خَل[۵] شود (۴۰۰۰)

اَبدال چه کسانی هستند؟ ابدال همان کسانی هستند که اوصافِ بشری و دنیوی‌شان به

---

۱. سُکُست: از سُکُستَن در اینجا به معنی هلاک شدن، متلاشی شدن.
۲. پیچاپیچ: در اینجا به معنی پریشانی، درد.
۳. واقعه: حادثه، پیکار.
۴. اَبدال: ر.ک. شرح بیت (۲۶۴) دفتر اوّل.
۵. خَلّ: سرکه.

اوصاف الهی مبدّل شده یعنی به اخلاقِ الهی متخلّق شده‌اند. [خَمْر (= شراب) از آنرو که در شرع، حرام شده و در حدیث نبوی با عنوان اُمُّ‌الخَبائث[۱] (= منشأ پلیدی‌ها) یاد گردیده است، در اینجا کنایه از جنبهٔ مادی و حیوانی انسان است. و باز چون «سِرکه» در حدیث نبوی نِعْمَ‌الْاِدام[۲] (= نانخورشِ خوب) لقب گرفته، در اینجا کنایه از جنبهٔ معنوی و الهی انسان است. از نظر طبیعی نیز سرکه از اکسید شدن شراب و دیگر نوشابه‌های الکلی به دست می‌آید. یعنی درواقع سرکه، استحاله شدهٔ شراب است، چنانکه انسانِ کامل استحاله شدهٔ انسان ناقص است.]

(۴۰۰۱) **لیک مستی، شیرگیری وز گمان شیر پنداری تو خود را هین مران**

امّا تو وقتی که مست از بادهٔ غرور باشی، خیال می‌کنی که واقعاً شیرانِ نیرومند را هم می‌توانی شکار کنی. و در عالَم وَهْم، گمان می‌کنی که دلاور و بی‌باکی. بهوش باش مبادا به هوای این خیالات بی‌اساس قدم در عرصهٔ حوادث بگذاری. [این بیت، نقدحال بسیاری از امثال ماست، عدّهٔ کثیری از مردم در عالَم وَهْم و گمان و در محیط راحت و بی‌خطر، سخنان شیرانه و کلمات دلیرانه، بسیار بر زبان می‌رانند و در حرف، دشمن را چندین و چندبار به هلاکت می‌رسانند و دودمانش را بر باد فنا می‌دهند! امّا هنگام کارزار، چنان خود را می‌بازند که قوّهٔ سامعه و ناطقه‌شان از کار می‌افتد و مانند موش پا به فرار می‌گذارند و هَلْ مِنْ مَحیص می‌گویند. همینطور مدّعیانِ سلوک راه کمال بسیارند و سالکانِ حقیقی اندک.]

(۴۰۰۲) **گفت حق ز اهلِ نفاقِ ناسَدید[۳] بَأْسُهُمْ مابَیْنَهُمْ بَأْسٌ شَدید**

خداوند دربارهٔ اهلِ نفاق که مردمی ناصالح‌اند فرمود: آنان در جمع خود دلاوری و شجاعت بسیار اظهار می‌کنند. [اشاره به آیهٔ ۱۴ سورهٔ حَشْر: لا یُقاتِلُونَکُمْ جَمیعاً اِلّا فی قُریً مُحَصَّنَةٍ اَوْ مِنْ وَراءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَیْنَهُمْ شَدیدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمیعاً وَ قُلُوبُهُمْ شَتّیٰ ذٰلِکَ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لا یَعْقِلُونَ. «آنان (یهودیان و منافقان) پیکار نکنند با شما مگر در آبادی‌های محصور و استوار و یا از پشت دیوار. و در میان خود، به زبان، سخت اظهار شجاعت کنند.

---

۱. ر.ک. المعجم‌المفهرس لالفاظ الحدیث‌النبوی، ج ۲، ص ۳.

۲. ر.ک. پیشین ج ۱، ص ۳۸. پیامبر(ص) فرموده است: نِعْمَ‌الْاِدامُ‌الْخَلُّ. «سرکه، نانخورشِ خوبی است.»

۳. سَدید: درست، راست. ناسَدید: نادرست، ناراست.

پنداری که آنها جمعی همبسته‌اند، در حالی که دل‌هاشان پراکنده است. این بدان سبب است که قومی نابخردند.» «بأس» در لغت به معنی دلاوری، قدرت و غیره است. عدّه‌ای از مفسّران قرآن کریم در تفسیر «بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَديد» نوشته‌اند که یهودیان و منافقان وقتی دور هم جمع می‌شدند و از دلاوری‌های خود می‌لافیدند و به زبان اظهار شجاعت می‌کردند، امّا همینکه به کارزار می‌آمدند، زبون‌ترین زبونان بودند[۱]. برخی نیز در تفسیر آن گفته‌اند: ایشان، شدیداً نسبت به یکدیگر دشمنی داشتند[۲]. مولانا وجه اوّل را مورد نظر دارد.]

در میانِ همدگر مردانه‌اند　　در غزا چون عورتانِ خانه‌اند　　(۴۰۰۳)

این لاف‌زنان وقتی دور هم جمع می‌شوند، اظهار شجاعت و دلاوری می‌کنند، اما همینکه کارزاری پیش می‌آید همچون زنانِ خانه‌نشین‌اند.

گفت پیغمبر، سپهدارِ غُیوب　　لاشُجاعَه یا فَتیٰ قَبلَ‌الْحُروب　　(۴۰۰۴)

پیامبر(ص) که سردار و سپهسالار جهان غیب است فرموده است: ای جوان، پیش از جنگ، شجاعت مفهومی ندارد. [زیرا شجاعتِ حقیقی وقتی معلوم می‌شود که کارزاری پیش آید، و الّا درمجلس بزم، همه می‌توانند خود را جنگاور معرّفی کنند. به چند جامع روایی از جمله صحیح مسلم، صحیح بخاری، بحارالانوار، من‌لایحضره الفقیه، وسائل‌الشیعة، المحجة‌البیضاء، اصول کافی و سفینة‌البحار رجوع کردم و چنین حدیثی را که از حضرت ختمی‌مرتبت نقل شده باشد نیافتم. استاد فروزانفر روایتی از لقمان حکیم آورده که ظاهراً مستند بیت فوق است[۳]. الله‌اعلم بالصواب.]

وقتِ لافِ غَزْو، مستان کف کنند　　وقتِ جوش‌جنگ،چون‌کفْ‌بی‌فنند　　(۴۰۰۵)

این لافْ‌زنان وقتی که از جنگ و جنگاوری حرف می‌زنند، آنقدر گزافه‌گویی می‌کنند که دهانشان کف می‌کند، امّا وقتی که جنگ پیش می‌آید، مانند کفِ روی آب، توخالی و ناپایدار هستند.

---

۱. ر.ک. ابوالفتوح رازی، ج ۹، ص ۳۹۶.
۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۲۶۴.
۳. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۹۸.

(۴۰۰۶) وقتِ ذکر غَزْو، شمشیرش دراز وقت کَرّ و فَرّ، تیغش چون پیاز

این گزافه‌گویان وقتی که حرفِ جنگ درمیان است، شمشیرشان بلند است. یعنی خیلی دم از شجاعت و رشادت می‌زنند، امّا همینکه پایِ جنگ به میان می‌آید، شمشیرشان مانند پیاز است، یعنی شمشیر خود را غلاف می‌کنند.

(۴۰۰۷) وقت اندیشه، دلِ او زخم‌جُو پس به یک سوزن تهی شد خیکِ او

این یاوه‌گویان در عالم خیالات و ذهنیّات دم از جنگ و ستیز می‌زنند و طالب زخم نیزه و شمشیر می‌شوند و دائماً هَلْ مِنْ مُبارز می‌زنند. درحالی که این حرف‌ها همه پوچ است و آنان مانند خیکِ پُر از باد هستند که با یک ضربهٔ سوزن، بادشان خالی می‌شود.

(۴۰۰۸) من عجب دارم ز جُویایِ صفا کو رَمَد در وقتِ صیقل از جَفا

در اینجا مولانا خطاب به طالبان و سالکان می‌گوید: واقعاً من تعجّب می‌کنم از کسانی که جویای صفای قلب می‌شوند، امّا همینکه می‌خواهد دلشان صاف شود از کمترین ناملایمات می‌رمند. [مانند همان کسی که به صورت پهلوان بود و به سیرت، زبون و بیتاب. حکایت او در بیت (۳۰۰۵ ـ ۲۹۸۱) دفتر اوّل آمده است.]

(۴۰۰۹) عشق چون دعوی، جَفا دیدن گواه چون‌گواهت نیست، شد دعوی تباه

عشق مانند ادّعاست و تحمّل ناملایمات در راه عشق، مانند گواه و شاهد. [همانطور که ادّعای فاقد گواه و دلیل، باطل است، مدعیِ عاشقی نیز اگر در راه معشوق، مرارت نکشد و تحمّل ناملایمات نکند، عاشق نیست بلکه کاسب و مدّعی است.]

(۴۰۱۰) چون‌گواهت خواهد این‌قاضی، مَرَنج بوسه دِه بر مار، تا یابی تو گنج

هرگاه قاضی از تو گواه و شاهد بخواهد تو نباید رنجیده‌خاطر شوی. یعنی وقتی که قاضیِ عشق و یا معشوق از تو بخواهد که در راه او به رنج و محنت افتی نباید بیتابی کنی. بلکه باید مار را ببوسی، یعنی باید با رنج و خطر مواجه شوی تا به گنج دستی یابی. [ضرب‌المثلی است در فارسی که می‌گوید: گنج و مار و گُل و خار و غم و شادی به هم‌اند[1].]

---

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۳۲۶.

آن جَفا با تو نباشد ای پسر بلکه با وصفِ بدی، اندر تو در (۴۰۱۱)

ای پسر آن جفایی که در راه عشق می‌بینی، آن جفا برتو نیست، بلکه آن جفا و رنج بر اوصاف بدی وارد شده که در تو وجود دارد. یعنی عشق حقیقی می‌خواهد آن صفاتِ ناپسند از وجود تو دور شود.

بر نَمَد، چوبی که آن را مرد زد بر نمد آن را نزد، بر گَرد زد (۴۰۱۲)

برای مثال، مردی که چوب بر نمد می‌کوبد در واقع نمی‌خواهد نمد را کتک بزند، بلکه قصدِ او تمیز کردن نمد از گردوغبار است. یعنی در واقع دارد گردوغبار را می‌زند نه نمد را.

گر بزد مر اسب را آن کینه‌کَش آن نزد بر اسب، زد بر سُکْسُکش[1] (۴۰۱۳)

مثال دیگر، اگر آن سوارِ انتقام گیرنده یعنی آن سواری که می‌خواهد رفتار ناهنجارِ اسب را چاره کند اسب را بزند. در واقع اسب را نمی‌زند بلکه بدرفتاريِ او را می‌زند.

تا ز سُکْسُک وارَهَد،خوش‌پَی[2]شود شیره را زندان کنی تا مَیْ شود (۴۰۱۴)

این زدن بدان خاطر است که آن اسبِ بدرفتار، از بدرفتاری رها و رام و راهوار شود. چنانکه شیرهٔ انگور را نیز درون خُمره، حبس می‌کنی تا به شراب مبدّل گردد.

گفت: چندان آن یتیمک را زدی چون نترسیدی ز قهر ایزدی؟ (۴۰۱۵)

مثال دیگر، اگر کسی به شخصی بگوید: چرا آن یتیمِ بینوا را می‌زنی، چگونه از کیفر الهی نمی‌ترسی؟

گفت:اوراکَی زدم ای‌جان ودوست؟ من بر آن دیوی زدم کو اندروست (۴۰۱۶)

او جواب می‌دهد: ای جانم، ای عزیزم، من کی آن بچّه را زدم؟ من فقط شیطانی را می‌زنم که درونِ اوست. [یعنی حالت شیطنت او را می‌زنم که از او دور شود.]

---

۱. سُکْسُک: اسبی که تند حرکت کند و ضمن رفتن، خود را سخت بجنباند به طوری که سوار، دچار تکان‌های شدید شود، اسبی که بد راه برود، اسب تیزرو، ضدِّ راهوار.

۲. خوش‌پَی: خوش رفتار و راهوار، خوش‌خو.

(۴۰۱۷) مادر ار گوید تو را: مرگِ تو بـاد مرگِ آن خُو خواهد و، مرگِ فَساد

مثال دیگر، اگر مادری به تو که فرزندش هستی بگوید: «خدا مرگت بده» مسلّماً او این نفرین را قلباً برای تو نمی‌خواهد، چون اغلب مادران عادت دارند که موقع عصبانیت از ایـن قبیل حرف‌ها به فرزندانشان بزنند. او در واقع مرگِ تو را نمی‌خواهد، بلکه مرگ بـدخویی و بدرفتاری تو را می‌خواهد.

(۴۰۱۸) آن گـــروهی کـز ادب بگـریختند آبِ مردی، و آبِ مردان ریـختند

کسانی که از ادب شدن گریختند، هم آبروی مردانگی را بُردند و هم آبروی مردان الهی را. [یعنی حق الطاف و زحماتِ آنان را برآورده نکردند و همهٔ آن سعی‌ها و تلاش‌ها را تـباه نمودند.]

(۴۰۱۹) عـاذلانشان[۱] از وَغـا[۲] وا رانـدند تا چنین حیز[۳] و مُـخَنَّث[۴] مـاندند

مصراع اوّلِ این بیت حداقل به دو وجه قابل تفسیر است: وجه اوّل: نـصیحت‌کنندگان (مردان الهی و مصلحانِ بشر) را براثر تحریکات نفسانی از خود راندند، در نتیجه برای همیشه بی‌غیرت و نامرد ماندند. وجه دوّم: نصیحت‌کنندگانِ گمراه و راهنمایانِ شیطان صفت، آنان را از جهاد با نفس امّاره باز داشتند و در نتیجه بی‌غیرت و نامرد باقی ماندند. وجه اوّل مورد قبول انقروی و لاهوری است، و وجه دوّم مورد قبول اکبرآبادی و برخی دیگر از شارحان. ابـیات بعدی مؤیّد وجه دوّم است.]

(۴۰۲۰) لاف و غُـرّهٔ[۵] ژاژخـا را کـم شـنو با چنین‌ها در صـفِ هَـیْجا[۶] مـرو

به حرف‌های یاوه و غُرشِ توخالی بیهوده گویان کمتر توجّه کن. با اینگونه افـراد بـه

---

۱. عاذِل: سرزنش کننده، ملامتگر، در اینجا منظور نصیحت‌کننده.
۲. وَغا: جنگ، داد و فریاد، جار و جنجال.
۳. حیز: ر.ک. بیت (۸۶۸) دفتر اوّل.
۴. مُخَنَّث: نامرد، آنکه رفتار و اطوارش زنانه است.
۵. غُرّه: غریدن، آواز بلند. و غِرّه به معنی فریفتن و گول زدن.
۶. هَیْجا: جنگ، نبرد. هَیْجاء نیز به همین معنی است.

عرصهٔ نبرد وارد مشو. [اگر «غِرّه» بخوانیم «غرّهٔ ژاژخا» یعنی سخنان غرورانگیز و مفتون‌کنندهٔ بیهوده‌گویان.]

ز آنکه زادُوکُمْ[1] خَبالاً[2] گفت حق　　کز رِفاقِ سُست، بَرگردان وَرَق[3]　　(۴۰۲۱)

زیرا خداوند فرمود: «جز تباهی چیزی بر شما نیفزایند.» از دوستان و همراهانِ سُست‌عنصر روی گردان شو. [یکی از شارحان متأخر گفته است: «رِفاق را مولانا به جای جمع رفیق بکار می‌برد که درست نیست.» شارح توجه نکرده که رِفاق، جمع مکسّرِ رِفْقَة و رَفْقَة و رُفْقَه و رُفاقَه، (به معنی دوست و همراه) است و مولانا در بکار بردن این لغت اشتباه نکرده است. نَعُوذُبِاللّه منْ هٰذِهِ الْفَلْتَة. مصراع اوّل اشاره است به آیهٔ ۴۷ سورهٔ توبه: **لَوْخَرَجُوا فیکُمْ مازادُوکُمْ اِلّا خَبالاً و لَاَوْضَعُوا خِلالَکُمْ یَبْغُونَکُمُ الْفِتْنَةَ وَ فیکُمْ سَمّاعُونَ لَهُمْ وَاللّهُ عَلیمٌ بالظالمین.** «اگر (منافقان) همراه شما به جنگ روند بر شما چیزی جز پریشانی و تباهی نیفزایند و با شتاب میان شما فتنه‌انگیزی کنند. و در میان شما خبرچینانی دارند. و خداوند به احوال ستمگران داناست.»]

که گر ایشان با شما همره شوند　　غازیان[4] بی‌مغز همچون کَه شوند　　(۴۰۲۲)

زیرا اگر این افرادِ سُست عنصر با شما همراه شوند، جنگجویانِ دلاور نیز مانند کاه، بی‌مغز و فاقد خاصیت می‌شوند. [یعنی بی‌ثباتی و بُزدلیِ آنان به جنگجویان نیز سرایت می‌کند و آنان را نیز از کار می‌اندازد.]

خویشتن را با شما هم صف کنند　　پس گریزند و دلِ صف بشکنند　　(۴۰۲۳)

این جماعت ترسو و لافْ‌زن قبل از جنگ، خود را با شما همراه و هم صف می‌کنند، امّا

---

۱. زادُوکُمْ: زادُوا فعل ماضی جمع مذکر غایب اجوف‌یایی به معنی افزودند، اما چون در اینجا جواب شرط واقع شده معنی مضارع می‌دهد.

۲. خَبال: تباهی، پریشانی. (ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۵، ص ۳۴)

۳. برگردان ورق: در اینجا یعنی روی برگردان، صفحهٔ قلب خود را از آنان برگردان و با آنان دوستی مکن. «ورق برگشتن» مثلی است در فارسی که به معنی دگرگون شدن کار است.

۴. غازی: جنگجو.

همینکه جنگ آغاز می‌شود، پا به فرار می‌گذارند و با این کار، قلب سپاه را درهم می‌شکنند.

(۴۰۲۴) پس سپاهی اندکی بی‌این نفر بِهْ که با اهلِ نفاق آید حَشَر[۱]

حالا که وضع اینگونه است، یک لشکر کوچک بهتر است از اینکه سپاهی عظیم از اهل نفاق تشکیل شود. [چون سپاهی لشکر نیاید بکار.]

(۴۰۲۵) هست بادامِ کمِ خوش بیخته بِهْ ز بسیاری به تلخ آمیخته

برای مثال، مقدار کمی بادامِ خوب و یک دست بهتر است از مقدار زیادی بادام که مقداری بادام تلخ نیز با آن قاطی باشد.

(۴۰۲۶) تلخ وشیرین در ژَغارَغ[۲] یک‌شی‌اند نقص از آن افتاد که همدل نی‌اند

هرچند صدایِ ژغژغ بادام‌های تلخ و شیرین یکسان است، امّا عیب از آنجاست که آن دو نوع بادام با هم همدل و همسان نیستند. [بنابراین یکی بودن صورت، دلیل بر یکی بودن ذات نمی‌شود.]

(۴۰۲۷) گبر[۳]، ترسان‌دل بُوَد، کو از گمان می‌زیَد در شکّ ز حال آن جهان

کافر مردّد و ترسان است، زیرا او از حقیقت احوال آن جهان در شک و تردید است.

(۴۰۲۸) می‌رود در رَه، نداند منزلی گام، ترسان می‌نهد اَعمیٰ دلی

آدم کافر بی‌آنکه از منزل و مقصد اطلاعی داشته باشد، قدم در راه می‌گذارد. این آدم کوردل گام‌های لرزانی برمی‌دارد. [احوال مؤمنان ظاهری همینگونه است؛ با تزلزل و تذبذب در راه حق قدم می‌گذارند، ولی منازل حق را نمی‌شناسند.]

---

۱. حَشَر: جمعیت، ازدحام، لشکر.

۲. ژَغارَغ: صدای بادام و گردو هنگامی که در جایی ریخته شود.

۳. گَبر: ر.ک. شرح بیت (۲۵۴۲) دفتر دوّم.

چون نداند رَه مسافر، چون رود؟ با تردّدها و دل پُرخون رود (۴۰۲۹)

برای مثال، وقتی که یک مسافر راه را نشناسد چگونه می‌تواند حرکت کند؟ مسلّماً چنین کسی با شک و نگرانی راه می‌رود. [چون می‌ترسد به مقصد نرسد و وسط راه هلاک شود.]

هرکه گوید:های این سو راه نیست او کند از بیم آنجا وقف و ایست (۴۰۳۰)

هرکسی که به آن مسافرِ ناوارد بگوید: آهای آقا از این طرف که می‌روی بیراهه است، آن مسافر از ترس در همانجا می‌ایستد.

ور بداند رَه دلِ با هوشِ او کَی رود هر های وهو درگوشِ او؟ (۴۰۳۱)

و اگر مسافری هوشمند راه را بشناسد، چگونه ممکن است حرف‌های این و آن در او اثر کند؟ مسلّماً اثر نمی‌کند و او با اطمینان به راه خود ادامه می‌دهد.

پس مشو همراهِ این اُشتردلان[۱] ز آنکه وقتِ ضیق و بیمند آفِلان[۲] (۴۰۳۲)

حالا که وضع چنین است تو نباید با این مردمِ ترسو همراه شوی؛ زیرا آنان در تنگناها و مواضع بیم و هراس، غیبشان می‌زند.

پس گریزند و تو را تنها هِلند گرچه اندر لاف، سِحرِ بابِل‌اند (۴۰۳۳)

بنابراین، این آدم‌های ترسو هنگام خطر تو را تنها می‌گذارند، اگرچه در لاف زدن مانند سحرِ ساحران بابِل بسیار نافذ و مؤثّرند. [«بابِل» شهری باستانی در بین‌النهرین که خرابه‌های آن در ساحل فرات در ۱۶۰ کیلومتری جنوب شرقی عراق واقع است. سحر و ساحری در این سرزمین رواج بسیار داشته و ساحرانی چیره‌دست در آنجا به کار سحر مشغول بودند.]

تو ز رعنایان[۳] مجو هین کارزار تو ز طاوسان مجو صید و شکار (۴۰۳۴)

تو از نازپروردگان انتظار جنگ نداشته باش، و از طاووس‌ها توقّع شکار.

---

۱. اُشتُردل: ترسو، کینه‌توز. در اینجا معنی اوّل مناسب است.

۲. آفِل: افول کننده، ناپدید شونده.

۳. رَعْنا: خوشگل، لطیف، نازنین و دلربا.

(۴۰۳۵) طبع،طاوس است و وسواست کند دَم زنـد تـا از مـقامت بـرکَنَد

سرشت و طبیعت حیوانی انسان در مَثَل مانند طاووس است و تو را وسوسه می‌کند. آنقدر حرف می‌زند و بانگ برمی‌آورد که بالاخره تو را از جایگاه اصلی و والایت به مرتبهٔ پایین تنزّل دهد.

گفتنِ شیطان، قریش را که به جنگِ احمد آیید که یاری‌ها کنم و قبیلهٔ خود را به یاری خوانم و وقتِ ملاقات صَفَّین[۱] گریختن

(۴۰۳۶) همچوشیطان درسپه شدصد یکم[۲] خواند افسون[۳] که انّنی جارٌ لَکُمْ

مانند شیطان که در میان سپاه، رئیس و فرمانده شد و افسون خود را برآنان دمید و گفت: من همسایه و همراه شما هستم. [اشاره به آیهٔ ۴۸ سورهٔ اَنفال: وَ اِذْ زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطانُ اَعْمالَهُمْ وَ قالَ لا غالِبَ لَکُمُ الْیَوْمَ مِنَ النّاسِ وَ اِنّی جارٌ لَکُمْ فَلَمّا تَراءَتِ الْفِئَتانِ نَکَصَ عَلیٰ عَقِبَیْهِ وَ قالَ اِنّی بَرِیءٌ مِنْکُمْ اِنّی اَریٰ مالا تَرَوْنَ اِنّی اَخافُ اللّهَ وَ اللّهُ شَدیدُ الْعِقابِ. «و یادآر زمانی را که شیطان، کارهای زشت ایشان را در نظرشان بیآراست و گفت: کسی بر شما پیروز نگردد و من همسایه (یاور) شمایم؛ امّا هنگامی که دو گروه را دید واپس رفت و گفت: من از شما (دوستان) بیزارم. من آن بینم که شما نبینید. من از خدا ترسم که او سختْ عِقاب است.» این آیه به مناسبتِ غزوهٔ بَدْر نازل شده است. هنگامی که سران قریش عزم جنگ با سپاه حضرت محمد(ص) می‌کنند، مسأله‌ای آنان را اندیشناک می‌کرد و آن خطر حملهٔ طایفهٔ بنی‌کنانه بود. زیرا میان آن دو خصومتی دیرین وجود داشت. در این هنگام بود که ابلیس به صورت سُراقَة بن مالک (از بزرگان بنی‌کنانه) متمثّل می‌شود و با حالتی دوستانه به سوی آنان می‌رود و به ایشان اطمینان می‌دهد که زین پس نه تنها خصومتی با آنان ندارد بلکه در جنگ بَدْر نیز در کنار آنها وارد میدان نبرد خواهد شد.امّا وقتی‌که به اذن الهی فرشتگان به یاری سپاه حضرت محمّد(ص) نازل شدند، از ترس واپس نشست

---

۱. صَفَّین: دوصفّ، دو لشکر. با صِفّین که موضعی در ساحل فرات بوده و جنگ معروف سپاهیان حضرت امام علی(ع) و معاویه در آنجا رخ داده فرق دارد.

۲. صد یکم شدن: رئیس دستهٔ صدنفری شدن. لفظ ترکیِ یوزباشی معادل «صد یکم» است. زیرا یوز به معنی صد و باش به معنی سَر است.

۳. افسون: ر.ک. شرح بیت (۹۷۷) همین دفتر.

و مشرکان را تنها گذاشت. لشکر آنان با ضربات سنگین مسلمانان درهم شکست. وقتی که مشرکان به مکّه بازگشتند، نزد سُراقه رفتند و او را نکوهیدند. امّا با کمال تعجّب وی از این قضایا اظهار بی‌اطلاعی کرد، و خلاصه معلوم شد که او سراقه نبوده است.[۱]]

چون‌قریش ازگفتِ اوحاضر شدند هر دو لشکر در ملاقات آمدند (۴۰۳۷)

چون قبیلهٔ قریش براثر وسوسه‌ها و وعده‌های شیطان برای نبرد آماده شدند، دو لشکر روبه‌روی هم ایستادند.

دید شیطان از ملایک اِسپهی سویِ صفِّ مؤمنان اندر رهی (۴۰۳۸)

در این اثناء شیطان دید که لشکری از فرشتگان به سوی سپاه مسلمانان در حرکت‌اند. یعنی دید که فرشتگان می‌خواهند به سپاهِ مسلمانان یاری کنند.

آن جُنوداً لَمْ تَرَوْها صف زده گشت جانِ او ز بیم، آتشکده (۴۰۳۹)

آن «سپاهی که شما قادر به دیدن آنها نیستید»، صف زده بودند. پس، از ترس، جانِ شیطان سراسر آتش شد. [مصراع اول اشاره است به آیهٔ ۲۶ سورهٔ توبه که توضیح آن در شرح بیت (۳۸۷۱) همین دفتر آمده است.]

پایِ خود واپس کشیده می‌گرفت که: همی‌بینم سپاهی من شگفت (۴۰۴۰)

همینکه شیطان لشکر فرشتگان را مشاهده کرد، گام به عقب گذاشت و گفت: من دارم لشکر انبوه و عجیبی را می‌بینم. [به شرح بیت (۴۰۳۸) همین دفتر رجوع شود.]

اَیْ[۲] اَخافُ‌اللّهَ مالی مِنْهُ عَوْن اِذْهَبُوا اِنّی اَریٰ مالاتَرَوْن (۴۰۴۱)

یعنی من از خدا می‌ترسم، زیرا از جانب او هیچ کمکی به من نمی‌رسد، بروید که من

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۴، ص ۵۴۹، کشّاف، ج ۲، ص ۲۲۸ ـ ۲۲۷. برخی از مفسران عقیده دارند که ابلیس به صورت انسان تمثّل نیافته بلکه در قلب آنان وسوسه کرده است.

۲. اَیْ: حرفِ تفسیر است و به معنیِ «یعنی» است. مثلاً گفته می‌شود: رَأَیْتُ اَسَداً؛ اَیْ شُجاعاً «شیری دیدم؛ یعنی آدم شجاعی دیدم.»

لشکری را می‌بینم که شما نمی‌بینید. [این بیت مضمون بخش پایانی آیهٔ ۴۸ سورهٔ انفال است که توضیح آن در شرح بیت (۴۰۳۸) آمده است.]

(۴۰۴۲) گفت حارث: ای سُراقه‌شکل، هین دی چرا تو می‌نگفتی این چنین؟

حارث بن‌هشام (از سران قریش) گفت: ای شیطان که به شکل سُراقةبن مالک[۱] درآمده‌ای پس چرا دیروز چنین حرفی نزدی؟

(۴۰۴۳) گفت: این دَم من همی‌بینم حَرَب[۲] گفت: می‌بینی جَعاشیشِ[۳] عرب

شیطان که به صورت سُراقه درآمده بود جواب داد: من اینک هلاکت و نابودی می‌بینم، یعنی دارم می‌بینم که سپاه مسلمانان به پشتیبانی فرشتگان شما را درهم می‌کوبند. حارث گفت: نه تو داری یک مشت از افراد حقیر و زبون عرب را می‌بینی. یعنی لشکر اسلام جمعی است از گدایان و حقیران عرب و نباید از آن بترسی.

(۴۰۴۴) می‌نبینی غیر این لیک، ای تو ننگ آن زمانِ لاف بود، این وقت جنگ

ای کسی که مایهٔ ننگ عالَم بشریّتی، تو جز همین چیزی که می‌بینی نمی‌توانی چیز دیگری ببینی. آن زمان که می‌گفتی من یاور شما هستم، وقت لاف زدنِ تو بود، و اینک جنگ فرا رسیده است. [شیطان هماره اعمال زشت را درنظر آدمیزادگان می‌آراید و به آنان وعده‌های شیرین می‌دهد.]

(۴۰۴۵) دی همی‌گفتی که: پایندان[۴] شدم که بُوَدتان فتح و نصرت دَم به دم

دیروز می‌گفتی: من ضامن می‌شوم که فتح و پیروزی لحظه به لحظه نصیب شما شود.

---

۱. رجوع شود به شرح بیت (۴۰۳۶) همین دفتر.

۲. حَرَب: هلاکت، نابودی، ربودن و ستُدنِ مال.

۳. جَعاشیش: جمع جُعْشوش به معنی مرد کوتاه قد و بلندقد (از اضداد است)، حقیر و زبون.

۴. پایندان: ضامن و کفیل، کفش کن و صفّ نِعال. برخی از لغت شناسان عقیده دارند که پایندان درست نیست بلکه پابندان صحیح است. اللهاعلم بالصواب.

دی زَعیمُ‌الْجَیش بـودی ای لعـین وین زمان نامرد و ناچیز و مَهین[1] (۴۰۴۶)

ای ملعون تا دیروز فرماندهٔ لشکر بودی، و اینک به فردی نامرد و حقیر مبدّل شده‌ای.

تا بخوردیم آن دَمِ تـو، و آمـدیم تو به تُون[2] رفتیّ و، ما هیزم شدیم (۴۰۴۷)

ما مفتون افسونِ تو شدیم و قدم به رزمگاه نهادیم؛ تو به آتشخانهٔ حمّام رفتی و ما هیزمِ آتش شدیم. [منظور بیت: تو خلاص شدی و ما در آتش قهر و جنگ سوختیم. «تُون» در اینجا کنایه از دنیاست زیرا ظلمانی و کثیف است. شیطان نیز «تونی» است، یعنی در میان کثافات تون کار می‌کند و پیوسته مردم خام طمع را طعمهٔ آتش قهر و عذاب می‌کند.]

چونکه حارث با سُراقه گفت ایـن از عِتابش خشمگین شد آن لعین (۴۰۴۸)

چون حارث این سخنان عتاب‌آمیز را بـه سُـراقـه گـفت، آن مـلعون از نکـوهشِ او غضبناک شد.

دستِ خودخشمین زدستِ اوکشید چون ز گفتِ اوش، دردِ دل رسید (۴۰۴۹)

سراقه دست خود را با حالت خشم و قهر از دست حارث کشید، زیرا از حرف‌های او بسیار ناراحت شده بود.

سینه‌اش را کوفت شیطان و گریخت خونِ آن بیچارگان زین مکر ریخت (۴۰۵۰)

همینکه شیطان، دست خود را از دست حارث کشید، مشتِ محکمی نیز به سـینهٔ او کـوبید و فرار کرد. خلاصهٔ کلام، مکر و افسون او باعث ریخته شدن خون بسیاری از آن بیچارگان شد.

چونکه ویران کرد چندین عالَم او پس بگـفت: اِنّـی بَـریءٌ مِـنْکُمُ (۴۰۵۱)

آن شیطان ملعون پس از آنکه چندین و چند عالم را با مکر و فریب خود ویران کرد گفت: همانا من از شما بیزارم. [اشاره به قسمتی از آیهٔ ۴۸ سـورهٔ اَنـفال کـه تـوضیح آن در

---

۱. مَهین: ضعیف و خوار، کودن. از مصدر مَهانَة (= خوار شدن) نه از هَوْن، چنانکه شارحی متأخّر اینگونه خیال کرده است.

۲. تُون: آتشخانهٔ حمّام.

شرح بیت (۴۰۳۶) همین دفتر آمده است.]

(۴۰۵۲) **کوفت اندر سینه‌اش، انداختش پس گریزان شد، چو هیبت تاختش**

شیطان مشتی محکم به سینهٔ حارث زد و او را به زمین انداخت و چون قهر الهی بر او تاختن آورد از ترس پا به فرار گذاشت.

(۴۰۵۳) **نفس و شیطان، هردو یک‌تن بوده‌اند در دو صورت خویش را بنموده‌اند**

در اینجا مولانا شروع می‌کند به نتیجه‌گیری از این حکایت و می‌گوید: نفس و شیطان هردو در اصل، یک ذات بوده‌اند، لیکن به دو صورت نمایان شده‌اند. [رجوع شود به شرح بیت (۳۱۹۷) همین دفتر.]

(۴۰۵۴) **چون‌فرشته و عقل،که‌ایشان‌یک‌بُدند بهرِ حکمت‌هاش دو صورت شدند**

فرشته و عقل در اصل یک جوهر بوده‌اند، امّا به اقتضای حکمت الهی به دو صورت جلوه کرده‌اند. [رجوع شود به شرح بیت (۳۱۹۷) همین دفتر.]

(۴۰۵۵) **دشمنی داری چنین در سرِّ خویش مانعِ عقل‌ست و،خصمِ جان‌و کیش**

تو دشمنی با چنین اوصاف در درونِ خود داری که مانعِ فعالیت عقل و دشمن روح و دین و ایمان است.

(۴۰۵۶) **یک‌نفس حمله کند چون سوسمار پس به سوراخی گریزد در فرار**

این دشمن درونی در یک لحظه مانند سوسمار به قلب آدمی حمله می‌کند و چون ذکر حضرت حق به میان آید به سوراخی فرار می‌کند.

(۴۰۵۷) **در دل، او سوراخ‌ها دارد کنون سَر ز هر سوراخ می‌آرد برون**

اینک شیطان در قلب انسان‌ها، سوراخ‌هایی پدید آورده که لحظه به لحظه سر خود را از سوراخی بیرون می‌آورد. [گاه از سوراخ مال سر بیرون می‌آورد، و گاه از سوراخ جاه، و گاه از سوراخ عبادات، خلاصه در هر عرصه‌ای شیطان امکان رسوخ دارد.]

نامِ پنهان گشتنِ دیو از نفوس واندرآن‌سوراخ رفتن، شد خُنُوس (۴۰۵۸)

خُنوس به معنی اینست که شیطان، خود را از آدمیان پنهان کند و به سوراخی که در قلب آدمی فراهم کرده پنهان شود. [خُنوس به معنی آشکار شدن و سپس پنهان گشتن است[۱] از اینرو به ستارگان «خُنَّس» گفته می‌شود که پی‌درپی درحال ظهور و اختفا هستند. نیز خنوس به معنی واپس رفتن است[۲]. از همین ریشه خَنّاس ساخته شده که صیغهٔ مبالغه است و دلالت بر عادت دارد، یعنی کار خنّاس، وسوسه‌گری است، دائماً آشکار می‌شود و نهان می‌گردد، پیش می‌آید و پس می‌رود. هرگاه درون انسان با نور ایمان و معرفت روشن گردد، خنّاسِ وسوسه‌گر گام واپس می‌نهد و در کمین می‌ماند تا درونِ آدمی به وسیلهٔ شهوات و نفسانیات تیره و تار شود، آنگاه است که خود را ظاهر می‌کند. شیطان از اینرو خنّاس نامیده شده که هرگاه قلب، به اذکار الهی متذکّر گردد، از عرصهٔ قلب به کمینگاه خود می‌خزد، و چون یاد خدا فراموش شود و شهوات، محیط درون آدمی را مشوّش کند، ظاهر می‌گردد.]

که‌خُنوسش چون‌خُنوسِ قُنْفُذست[۳] چون سرِ قُنْفُذ وَرا آمدْ شُد است (۴۰۵۹)

آشکار شدن و نهان گشتنِ شیطان مانند آشکار شدن و نهان گشتن سرِ خارپشت است. چون خارپشت گاهی سرش را بیرون می‌آورد و گاهی پنهان می‌کند.

که خدا آن دیو را خَنّاس[۴] خواند کو سرِ آن خارپُشتک را بماند (۴۰۶۰)

به همین جهت خداوند در آخرین سورهٔ قرآن کریم یعنی سورهٔ ناس شیطان را «خنّاس» لقب داده، زیرا او مانند سرِ خارپشت، گاهی آشکار می‌شود و گاهی نهان.

می‌نهان گردد سرِ آن خارپُشت دَم به دَم از بیمِ صَیّادِ دُرُشت[۵] (۴۰۶۱)

سرِ خارپشت دم به دم از ترس صیّادِ خشن پنهان می‌گردد.

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۵۷۰.
۲. ر.ک. کشّاف، ج ۴، ص ۸۲۴.
۳. قُنْفُذ: خارپشت.
۴. خَنّاس: ر.ک. شرح بیت (۴۰۵۸) همین دفتر.
۵. دُرُشت: خشن، ناهموار، حجیم.

(۴۰۶۲) تا چو فرصت یافت سر آرد برون زین‌چنین مکری‌شود مارش زبون

خارپشت سرش را پنهان می‌کند تا فرصتی پیش آید و سرش را بیرون آورد و با این حیله، مار مغلوبِ او می‌شود. [خارپشت، مار را اینگونه شکار می‌کند: ابتدا سر خود را مانند لاک‌پشت پنهان می‌کند و در فرصتی مناسب با سرعت قسمتی از بدن مار را می‌گیرد و دوباره سرش را پنهان می‌کند، مار به تکاپو می‌افتد و هرچه بیشتر خود را می‌جنباند تیغ‌های خارپشت او را بیشتر زخمی می‌کند، و بدین ترتیب مار هلاک می‌گردد.]

(۴۰۶۳) گر نه نفس از اندرون راهت زدی رهزنان را بر تو دستی کَی بُدی؟

اگر واقعاً نفس از درون، تو را گمراه نمی‌کرد، راهزنان چگونه می‌توانستند بر تو غلبه کنند؟

(۴۰۶۴) زآن عَوانِ مقتضی‌که شهوت است دل اسیر حرص و آز و آفت است

بر اثر تلاش آن مأمورِ خواهشگر، یعنی بر اثر امیال شهوانی نفسِ امّاره قلب انسان اسیر حرص و آز و زیان می‌گردد.

(۴۰۶۵) ز آن عَوانِ سِرّ، شدی دزد و تباه تا عوانان را به قهرِ توست راه

بر اثر تکاپوی آن مأمور مخفی، یعنی بر اثر خواهشگریِ نفسِ امّاره، تو دزد و فاسد شدی و در نتیجه مأموران ظاهری برای مغلوب کردن تو راهی پیدا کردند.

(۴۰۶۶) در خبر بشنو تو این پندِ نکو بَیْنَ جَنْبَیْکُمْ لَکُمْ اَعْدیٰ عَدُو

تو این اندرزِ خوب را که در یکی از احادیث شریف آمده بشنو و به آن عمل کن: «سرسخت‌ترین دشمن شما در درون شماست». [رجوع شود به شرح بیت (۹۰۶) دفتر اوّل.]

(۴۰۶۷) طُمطراقِ این عدو مشنو، گریز کو چو ابلیس است در لَجّ و ستیز

مبادا مرعوبِ خودنمایی و کرّ و فرِّ این دشمن شوی، بلکه باید از دست او فرار کنی، زیرا نفس امّاره در لجبازی و ستیزه‌گری مانند ابلیس است.

بـر تـو او، از بـهرِ دنـیا و نـبرد　　آن عذابِ سَرمَدی را سـهل کـرد (۴۰۶۸)

آن نفسِ حقّه‌باز به خاطر اغراض دنیوی و ستیز با حق، کیفر جـاودان آخـرت را در نظرت آسان جلوه داد.

چه عجب گر مرگ را آسان کـند　　او ز سِحرِ خویش، صد چندان کند (۴۰۶۹)

البتّه اگر ابلیس، مرگ را نیز در نظر آدمی آسان جلوه دهد، جای تعجّب نیست؛ زیرا ابلیس با جادوگریِ خود صد برابر این کارها را نیز می‌تواند انجام دهد.

سِحْر[1]، کاهی را به صنعت کُه کند　　باز، کوهی را چـو کـاهی مـی‌تند (۴۰۷۰)

اصولاً کار سِحْر اینست که از کاهی کوهی بسازد و دوباره از کوهی، کاهی درست کند.

زشت‌ها را نـغز گـردانـد بـه فـنّ　　نغزها را زشت گـردانـد بـه ظـنّ (۴۰۷۱)

سِحْر و جادو می‌تواند بوسیلهٔ حیله‌های خاص خود، هر امر زشتی را در گمان انسان، زیبا جلوه دهد و هر امر خوبی را بد نشان دهد.

کارِ سِحر اینست کـو دَم مـی‌زند　　هـر نَـفَس، قـلبِ حـقایق مـی‌کند (۴۰۷۲)

کار سحر اینست که دم به دم حقایق را وارونه کند.

آدمـی را خـر نـماید سـاعتی　　آدمـی سـازد خـری را، و آیـتی (۴۰۷۳)

برای مثال سحر می‌تواند انسان را برای مدّتی خر کند و بالعکس، خری را نیز می‌تواند انسان و حتی آدم مهمّی جلوه دهد.

این‌چنین ساحردرون توست و سِرّ　　اِنَّ فِـی الْـوَسْواسِ سِـحْراً مُسْـتَتِرّ (۴۰۷۴)

چنین ساحری در باطن و درون تو نهان است، همانا در وسوسه‌گریِ نفس، سِحری نهفته شده است.

---

۱. سِحْر: ر.ک. شرح بیت (۲۷۷) دفتر اوّل و (۸۴۱) همین دفتر.

(۴۰۷۵) اندرآن عالَم که هست این سِحرها ساحران هستند جادویی گشا

در همین جهان بشری که اینگونه سحرها وجود دارد، ساحرانی نیز هستند که جمیع سحرها را باطل می‌کنند. [منظور از ساحران در مصراع دوّم، مردان حق و اصحاب معرفت و ارباب حقیقت‌اند که سحر ساحران را با نَفَس گرم خود باطل می‌کنند. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۷) دفتر اوّل و (۸۴۱) همین دفتر.]

(۴۰۷۶) اندرآن صحراکه رُست این‌زَهرِ تر نیز روییده‌ست تِریاق[1] ای پسر

ای پسر در آن صحرا که این زَهرینْ گیاهِ تازه، روییده شد، پادزهر نیز روییده شده است. [صحرای دنیا که آکنده از زهرِ شهوات و سَمِّ نفسانیات است، در کنار آن، پادزهرِ تقویٰ و تزکیه نیز وجود دارد. اکبرآبادی، تریاق را عبارت از پیر کامل و مرشدِ صالح می‌داند.]

(۴۰۷۷) گویدت تِریاق: از من جُو سپَر که ز زهرم من به تو نزدیکتر

تریاق با زبانِ حال به تو می‌گوید: از من سپری برای خود فراهم کن زیرا که من به تو از زهر نزدیکترم. [من به تو از زهر نزدیکتر و بهترم.]

(۴۰۷۸) گفتِ او، سحرست و ویرانیِ تو گفتِ من، سحرست و دفعِ سِحرِ او

سخنان نفس امّاره، تماماً سِحر و مایهٔ ویرانی و هلاکت است، درحالی که سخنان من جملگی سِحری است که سحرِ نفس را باطل می‌کند.

مکرّر کردنِ عاذلان، پند را بر آن مهمانِ آن مسجدِ مهمانْ کُش

(۴۰۷۹) گفت پیغمبر که اِنَّ فِی الْبَیان سِحْراً و حق‌گفت آن خوشْ پهلوان

پیامبر(ص) فرمود: «همانا در کلام فصیح، سحری نهفته است.» آن پهلوان زیبای عرصهٔ حقیقت، راست فرمود. [مقصود حدیثی است که در بخاری، جلد۳، صفحه ۱۶۲ و جلد ۴، صفحه ۱۵ آمده است: دو نفر از مشرق آمدند وخطابه‌ای خواندند بطوری که مردم از شنیدن سخنان

---

۱. تِریاق: ر.ک. شرح بیت (۱۲) دفتر اوّل.

فصیح آنان حیرت کردند؛ در این هنگام حضرت محمد(ص) فرمود: اِنَّ مِنَ الْبَیانِ لَسِحْراً[1].
«برخی از سخنان همچون جادو اثر می‌بخشد.»]

هین مکُن جَلْدی، برو ای بُوالْکَرَم مسجد و ما را مکن زین مُتَّهم (۴۰۸۰)

مردم به آن مهمان تازه وارد که می‌خواست در مسجدِ مهمان‌کُش بیتوته کند گفتند: ای مرد بزرگوار، بهوش باش و اینقدر بی‌باکی و جسارت از خود نشان مده، و از اینجا برو و کاری نکن که این مسجد و ما که اهل این محلّه‌ایم به بدی متهم شویم.

که بگوید دشمنی از دشمنی آتشی در ما زَنَد فردا دَنی (۴۰۸۱)

و کاری نکن که دشمن ما از روی عناد و دشمنی، خبر مرگ تو را همه جا پخش کند و فردا آدم‌های پست‌فطرت بیایند و هستیِ ما را به آتش قهر خود بسوزانند.

که بتاسانید[2] او را ظالمی بر بهانهٔ مسجد، او بُد سالمی (۴۰۸۲)

دشمن این خبر را شایع کند که آدمی ظالم، آن بی‌گناه را خفه کرده و این قتل را به حساب آن مسجد گذاشته است، یعنی مهمان‌کُش بودن مسجد را بهانه کرده و قتل انجام داده است.

تا بهانهٔ قتل بر مسجد نهد چونکه بَدنام‌ست مسجد، او جَهَد (۴۰۸۳)

از آنجا که این مسجد، به آدم‌کُشی معروف است و شهرت بدی پیدا کرده، قاتل، قتل را به مسجد نسبت داده و خود از این اتهام می‌گریزد.

تهمتی بر ما مَنِه ای سخت‌جان که نه‌ایم ایمن ز مکرِ دشمنان (۴۰۸۴)

مردم به او گفتند: ای بی‌باک و یا ای آدمِ لجوج برای ما اسباب اتّهام را فراهم مکن که ما از حیلهٔ دشمنان در امان نیستیم.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۵۴۹، شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۷۶.

۲. بتاسانید: از تاسانیدن به معنی فشردن گلو، خفه کردن.

(۴۰۸۵) هین برو، جَلدی مکن، سودا مپز که نتان پیمود کیوان را به گز[۱]

بهوش باش و از اینجا برو و بی‌باکی مکن و اینقدر خیال‌پردازی مکن که ستارهٔ کیوان را نمی‌توان با گز کردن اندازه گرفت.

(۴۰۸۶) چون تو بسیاران بلافیده ز بخت ریشِ خود برکَنده[۲] یک‌یک، لَخت[۳] لَخت

بسیاری مانند تو از خوشْ‌اقبالی و بختْ‌یاری لاف‌ها زده‌اند؛ امّا عاقبت ریشِ خود را دانه به دانه کنده‌اند. یعنی دچار رنج و محنت بسیار شده‌اند.

(۴۰۸۷) هین برو، کوتاه کن این قیل و قال خویش و ما را در میفکن در وَبال

بهوش باش و از اینجا برو و این سخنان را نزن و کاری نکن که اسباب دردسر خودت و ما را فراهم کنی.

جواب گفتنِ مهمان، ایشان را و مَثَل آوردن به دفع کردن حارسِ کِشت به بانگ دَفّ از کِشت، شتری را که کوسِ محمودی بر پشتِ او زدندی

(۴۰۸۸) گفت: ای یاران از آن دیوان نیَم که زلاحَوْلی ضعیف آید پیَم

مهمانِ تازه وارد به جمع ملامت کننده گفت: ای یاران، من از آن شیاطینی نیستم که همینکه کسی لاحَوْل[۴] گوید، ارکانِ وجودم سست شود. [مولانا در اینجا حکایت کوتاهی می‌آورد تا این نکته را تفهیم کند که عشاقِ صادق با محنت و بلا خو گرفته و بدان زنده‌اند، از اینرو تهدیدها و تخویف‌های عافیت‌طلبان در اجتناب از رنج و بلا تأثیری در آنان نمی‌گذارد، چه عشّاق حقیقی در راه حضرتِ معشوق با اختیار خود به عرصهٔ بلا وارد می‌شوند و خود را غرق آتش می‌کنند. به قول شیخ فریدالدین عطار:

بعد از آن وادیِ عشق آمد پدید غرقِ آتش شد کسی کآنجا رسید

---

۱. گَز: ر.ک. شرح بیت (۱۵۵۹) همین دفتر.

۲. ریش کندن: کنایه از رنج و محنت بی‌فایده کشیدن. (آنندراج، ج ۳، ص ۲۱۷۳)

۳. لَخْت: پاره، قطعه.

۴. ر.ک. شرح بیت (۲۰۶) دفتر دوّم.

امّا حکایت: کودکی نگهبان مزرعه شده بود تا پرندگانِ مزاحم بدان زیان وارد نیاورند. او بـرای فـراری دادن پـرندگان، طـبلِ کـوچکی را بـه صـدا درمـی‌آورد. تـا ایـنکه روزی **سلطان‌محمود** با سپاهی گران از آن طرف می‌گذشت، به سپاه دستور داد که در نـزدیکی آن مزرعه خیمه‌ای برپا کنند. در میان سپاه او، شتری عظیم‌الجثّه بود که طبل بزرگی حمل می‌کرد و شب و روز طبّـال بر آن طبل می‌کوبید. این شتـر روزی وارد مزرعـهٔ آن کودک شد و کودکِ ساده‌لوح به خیال آنکه او را فراری دهد برطبل کوچک و ظریفِ خود کوبید. شخصی مطّلع که شاهد آن منظره بود فریاد زد: ای ساده‌دل، بی‌جهت خود را خسته مکن که گوش این شتر با بانگِ بلند طبل‌های بزرگ آشناست و صدای طبلکِ تو هیچ تأثیری بر او ندارد.

استاد فروزانفر، مأخذ این حکایت را تعیین نکرده، امّا حکایتی با مختصر اختلافی از **انیس‌المریدین** (کتابی است در تفسیر سورهٔ یوسف که زمان تألیف آن دقیقاً معلوم نیست، امّا چون مؤلف، بعضی از اشعار سعدی را در آن کتاب آورده بی‌شک، تألیف آن از زمان مـولانا مؤخّر است، گویا در نیمهٔ اول قرن هشتم تألیف شده است[1]) آورده است.]

کودکی کو حـارسِ کِشـتی بُـدی طبلکی در دفعِ مُـرغان مـی‌زدی (۴۰۸۹)

برای مثال، یک بچّه که نگهبان مزرعه‌ای بود، بـرای رانـدنِ پـرندگان مـزاحـم، طـبل کوچکی می‌زد.

تارمیدی مرغ زآن طبلک زکشت کِشت از مرغانِ بَد بی‌خوف گشت (۴۰۹۰)

تا از صدای آن طبل کوچک، پرندگان فـرار کـنند و مـزرعه از هـجوم زیـان‌آور آن پرندگان محفوظ بماند.

چونکه، سلطان، شاه محمود کریم بر گذر زد آن طرف خیمهٔ عـظیم (۴۰۹۱)

تا اینکه روزی سلطان‌محمودِ بخشنده! گذارش به آن حـوالی افـتاد و خـیمهٔ بـزرگی برافراشت. [ظاهراً مولانا با طنز و تـعریض، سـلطان‌محمود را بـا صـفتِ کـریم (= بـخشنده، بزرگوار) یاد می‌کند تا جفای او را بر فردوسی به یاد آرد، او که در ابتدا با فردوسی قرار گذاشته

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۲۵.

بود که در برابر هر بیتِ **شاهنامه** یک دینار دهد در پایان از انجام قول و قرار خود تن زد و خسّت و تنگ چشمی نشان داد و به جای هر دینار، دِرهَمی داد.]

(۴۰۹۲) با سپاهی همچو اِستارهٔ اثیر[۱] اَنبُه و پیروز و صَفْدَر مُلْک‌گیر

با سپاهی که مانند ستارگان آسمان، انبوه و بی‌شمار و صف‌شکن و کشورگشا بودند.

(۴۰۹۳) اُشتری بُد کو بُدی حَمّالِ کوس بُختیی[۲] بُد پیش رَوْ همچون خروس

در میان آن سپاه عظیم، شتری بود که طبلِ سلطان را حمل می‌کرد، آن شتر بسیار نیرومند بود و همچون خروس، چالاک و سریع بود.

(۴۰۹۴) بانگِ کوس و طبل بر وَی روز و شب می‌زدی اندر رجوع و در طلب

روز و شب هنگام مراجعت شاه از سفر و یا هنگامی‌که عازم سفر بود، برایش طبل می‌زدند.

(۴۰۹۵) اندر آن مَزرع درآمد آن شتر کودک آن طبلک بزد در حفظِ بُر[۳]

آن شتر به آن مزرعه درآمد و پسرک برای حفظ گندم‌ها شروع کرد به طبل زدن.

(۴۰۹۶) عاقلی گفتش: مزن طبلک که او پُختهٔ طبل است، با آنش است خُو

شخصی خردمند به آن کودک گفت: بیخودی طبل نزن، زیرا که آن شتر به صدای طبل عادت کرده است.

(۴۰۹۷) پیشِ او چه بْوَد تَبوراکِ[۴] تو طفل؟ که کَشد او طبلِ سلطان، بیست کِفل[۵]

طبلک کودکی مثل تو چه تأثیری روی این شتر دارد؟ مسلّماً هیچ تأثیری ندارد، زیرا او

---

۱. اَثیر: آسمان، کُرهٔ آتش که بالای کرهٔ هواست.
۲. بُختی: شتر قوی‌هیکل دوکوهانه، نوعی شتر قوی و سرخ‌رنگ.
۳. بُر: گندم.
۴. تَبوراک: طبلی کوچک که کشاورزان برای راندن جانوران از مزرعه می‌زنند.
۵. کِفل: بهره، قسمت، هم وزن و معادل.

طبل سلطنتی را حمل می‌کند و آن طبل، بیست برابرِ طبلکِ توست.

عاشقم من، کشتهٔ قربانِ لا جانِ من نوبتگهِ[1] طبلِ بَلا (۴۰۹۸)

ای نصیحت‌کنندگان، من همان عاشقی هستم که با شمشیر لا کشته شده‌ام؛ روح و روانِ من، محلِّ نواختنِ طبل بلا و محنت است. [لا در عربی، ادات نفی است و در تعبیرات صوفیه اطلاق می‌شود بر نفی ماسِوَی‌اللّه و نفی غیر و غیریّت. در اینجا اشاره به مقام فناست. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۵۹) دفتر اوّل. بنابراین آن عاشقِ صادق به ملامتگران و نصیحت‌کنندگان خود می‌گوید: شما مرا از زیان احتمالی برحذر می‌دارید در حالی که من بلا را بجان می‌خرم.]

خود تَبوراک است این تهدیدها پیشِ آنچه دیده است این دیدها (۴۰۹۹)

هشدارهای شما در مقایسه با آن بلاها و دشواری‌هایی که با این چشم‌ها دیده‌ام، طبلکی بیش نیست.

ای حریفان من از آنها نیستم کز خیالاتی در این رَه بیستم (۴۱۰۰)

ای رفقا، من از آن دسته آدم‌هایی نیستم که اسیر یک مشت خیالات واهی شوم و در این راه توقّف کنم.

من چو اسماعیلیانم، بی‌حَذَر بل چو اسماعیل آزادم ز سَر (۴۱۰۱)

من مانند افراد فرقهٔ **اسماعیلیه**، بی‌باکم، بلکه باید بگویم که من مانند حضرت اسماعیل(ع) قیدِ سر و جان را زده‌ام. [اسماعیلیه، فرقه‌ای از شیعه که اساس آن در اواسط قرن دوم هجری شکل گرفت، افراد این فرقه، فدایی بودند و مرگ را ساده می‌انگاشتند. اسماعیلیه علاوه بر تأثیرات سیاسی ژرف، میراث گرانبهایی از علم و فرهنگ نیز برجای نهاده‌اند. اما گرایش به ترورهای مسلحانه و نیز تبلیغات حکّام علیه آنان سبب شد که مردم از پیرامون آنان پراکنده شوند.]

---

۱. نوبَتگَه: جایی که طبل و نقاره و دُهُل می‌زنند.

(۴۱۰۲) فـارغم از طُـمْطُراق و از ریـا قُـلْ تَـعالَوْا گـفت جـانم را بـیا

از شکوه و دبدبه و ظاهرسازی آسوده شده‌ام؛ آیهٔ «بگو بیایید.» روح و روانم را مخاطب ساخته است. [مصراع دوّم اشاره است به آیهٔ ۱۵۱ سورهٔ انعام که توضیح آن در شرح بیت (۲۶۹۴) دفتر اوّل آمده است.]

(۴۱۰۳) گفت پیغمبر که جـادَ فِـی‌السَّـلَف بِـالْعَطِیّة مَـنْ تَـیَقَّنْ بِـالْخَلَف

پیامبر(ص) فرموده است: هرکس که به عوض در آخرت یقین داشته باشد، در دنیا بخشندگی می‌کند. [رجوع شود به شرح بیت (۸۹۶) دفتر دوّم. این کلام از حضرت علی(ع) نیز روایت شده است[۱].]

(۴۱۰۴) هر که بیند مر عطا را صد عِوض زود در بازَد عطا را زین غـرض

هر کس مشاهده کند که در ازایِ یک بخشش، صد عوض دریافت می‌کند، فوراً برای به‌دست آوردن آن عوض بخشندگی می‌کند. [خوارزمی گوید: «ندیده‌ای که اهل دنیا به تمنّای سود، عَلَم سودا برمی‌افرازند و در بیع و شرائی که سود بینند ذخیرهٔ عمرِ خویش در می‌بازند[۲].»]

(۴۱۰۵) جمله در بازار از آن گشـتند بـند تا چو سود افتاد، مالِ خود دهـند

برای مثال، بازاریان و مغازه‌داران برای این در بازارها و مغازه‌هاشان نشسته‌اند تا پولشان را در راهی صرف کنند که سود بیشتری بدهد.

(۴۱۰۶) زر در انـبان‌ها، نشسـته مـنتظر تا که سود آید، به بذل آید مُصِر

بازرگانان زر و سیم را در کیسه‌ها نگاه می‌دارند و خود منتظر می‌مانند تا همینکه سودی فراهم آمد با جدّیت و پشتکار به خرج کردن موجودی خود بپردازند.

(۴۱۰۷) چون ببینند کاله‌یی در رِبح، بـیش سَرد گردد عشقش از کالایِ خویش

بازرگانان همینکه مشاهده کنند کالایی سودش بیشتر است، از کالایی که‌خودشان

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام) حکمت ۱۳۲.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۶۹.

دارند، دلسرد می‌شوند. یعنی می‌روند کالاهای سودآور را می‌خرند.

گرم زآن مانده‌ست با آن،کو ندید کاله‌هایِ خویش را رِبح و مَـزید (۴۱۰۸)

بازرگانان از آنرو به کالاهای خود علاقمندند که متاعی سودآورتر از کالای خود نمی‌بینند. و الّا همینکه کالایی پُرفایده پیدا کنند فوراً همان را تهیه می‌کنند.

همچنین علم و هنرها و حِرَف چون ندید افزون ازآنها، در شَرَف (۴۱۰۹)

بعد از این تمثیل، مولانا شروع می‌کند به بیان مقصود خود و نکته‌های دقیقی می‌شکافد: همین طور است علم‌ها و هنرها و پیشه‌ها. دارندهٔ آنها چیزی برتر و بالاتر از آن‌ها ندیده است. [منظور اینست: عالمان و هنرمندان اگر علم و هنر خود را اکمل و اعلیٰ پندارند، هرگز در اندیشهٔ تحصیل علوم و فنون بهتر و بالاتر نخواهند بود. آنان که دل به علوم لفظی خوش کرده‌اند و مفتون قیل و قال‌اند، از علوم باطنی و علم حال غافل‌اند.]

تا بِهْ از جان نیست، جان باشد عزیز چون بِهْ آمد، نامِ جان شد چیزِ لیز (۴۱۱۰)

همینطور تا وقتی که چیزی بهتر از جان (= حیات طبیعی) نباشد، جان عزیزترین چیزها به نظر می‌رسد؛ اما همینکه چیزی بهتر از جان پیدا شد، جان حقیر و کم‌ارزش می‌شود. [حیات طبیعی و ادامهٔ زندگی، شیرین‌ترین و عزیزترین چیزهاست. امّا همینکه پای ارزش‌های برتر به میان می‌آید، اهمیّتِ آن، رنگ می‌بازد. چنانکه فرهنگ والای شهادت‌طلبی که مختصِّ تعالیم مذهبی است خود بهترین گواه بر این مطلب است. انسانی که به ارزش‌های برتر معتقد است اگر ضرورت اقتضاء کند در راه حفظ آن با خشنودی و رضایت خاطر از بقای طبیعی و حیات مادی خود چشم می‌پوشد و در این طریق، ادامهٔ زندگی مادّی در نظر او حقیرترین چیزهاست. در متون حکما، معمولاً «جان» معادل روح حیوانی است. چنانکه ابن سینا جان را معادل روح حیوانی و روان را معادل نفس ناطقه آورده است.]

لُعبتِ مُرده، بُوَد جان طفل را تا نگشت او در بزرگی، طفل‌زا[1] (۴۱۱۱)

برای مثال تا وقتی که کودک، بزرگ و رشید نشده، عروسکِ بی‌جان، برای او مانند

---

۱. طِفل‌زا: زایندهٔ کودک. در اینجا منظور رسیدن به حدّ بلوغ و رشدِ عقلانی است.

جان، عزیز و با ارزش است. [کودکان به عروسک، بسیار علاقمندند و برای آن، شخصیت زنده قائل‌اند، از اینرو با آن رابطهٔ عاطفی و روحی برقرار می‌کنند، امّا وقتی که کودک به رشد عقلانی و روحیِ بیشتر می‌رسد، دیگر عروسک برایش جاذبه ندارد. همینطور آمیال حیوانی و لذّات شهوانی تا وقتی برای انسان، ایده‌آل است که به رشد حقیقی نرسیده باشد، و چون آدمی به مراحل والایی از رشد روحی و پختگی عقلی واصل شود جذّابیت حیات دنیوی و شهوات نفسانی رنگ می‌بازد و مآلاً دنیا و عوارض و توابع دنیا را عروسکی مُرده و دنیاطلبان را اطفالی می‌بیند که مشغول بازی‌اند. او ابراهیم‌وار از آفلان رخ برمی‌تابد و به کار حقیقت می‌پردازد. قرآن کریم در چند مورد تأکید کرده است که حیات دنیوی سرگرمی و بازیچه‌ای بیش نیست. رجوع شود به آیهٔ ۳۲ سورهٔ **انعام**، و ۶۴ سورهٔ **عنکبوت** و ۳۶ سورهٔ **محمّد** و ۲۰ سورهٔ **حدید**.]

(۴۱۱۲) **این تصور، وین تخیّل لُعبت است تاتوطفلی،پس بدآنَت‌حاجت است**

این تصوّر و این تخیّل، بازیچه‌ای بیش نیست. یعنی اینکه تو عروسکی بی‌جان را جاندار تصوّر می‌کنی، بازیچه‌ای است بر تو و تو را سرگرم می‌کند. تا وقتی که در مرحلهٔ کودکی هستی بدان بازیچه نیاز داری.

(۴۱۱۳) **چون‌زطفلی‌رَست جان،شد دروصال فارغ از حِسّ است و تصویر و خیال**

وقتی که روح آدمی از مرحلهٔ کودکی و خامی گذشت و به مرتبهٔ اهل وصال رسید، از زنجیر حواس و تصوّر و خیال‌پردازی رها می‌شود.

(۴۱۱۴) **نیست مَحْرَم، تا بگویم بی‌نِفاق تن زدم، وَاللّهُ اَعْلَم بِالْوِفاق**

حیف که محرمی نیست که بی‌ملاحظه و بدون محافظه‌کاری حقیقتِ وصالِ حق را برایش بازگویم، از اینرو خاموش شده‌ام و از گفتن اسرار وصال حق‌خودداری کرده‌ام. خداوند بر یکدلی و یک جهتی‌داناترست. [اکبرآبادی در معنی «وِفاق» گوید: به معنی موافقت کردن و همکاری کردن است. و مراد از آن «وصال» است که ملزوم وفاق است. یعنی خدا به حقیقت وصال‌داناترست[۱].]

---

۱. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۷۷.

مال و تن برفاند، ریزانِ فنا حق خریدارش، که اَللّهُ‌اشْتَرىٰ[1] (۴۱۱۵)

برای مثال، مال و بدنِ آدمی مانند برف است و با سرعت رو به فنا و زوال می‌رود، باوجود این، مؤمنان که آن را در راه حق فدا می‌کنند، حق تعالی آن را می‌خرد. [مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ توبه که توضیح آن در شرح بیت (۲۷۰۹) دفتر اوّل آمده است.]

برف‌ها ز آن از ثَمَن[2] اَوْلیٰ‌ستَت که تویی در شک، یقینی نیستت (۴۱۱۶)

برف‌ها از آن جهت در نظر تو از آن قیمت برتر و سزاوارتر می‌نماید که در شک به سر می‌بری و فاقد ایمان و یقینی. [یعنی مال و جسم که چون برف، سریع‌الزوال است از آن جهت برایت از ملک جنّت بهتر است که تو خیلی در شکی و یقین نداری[3].]

وین‌عجب ظَنّ‌است درتو ای مَهین که نمی‌پَرَّد به بُستانِ یقین (۴۱۱۷)

ای آدمِ خوار و حقیر، این گمان تو چه گمانی است که هیچ‌وقت به سوی بوستان یقین پرواز نمی‌کند. [خوارزمی گوید: ظن فاسد و فکر کاسد تو سرمایهٔ آفت‌هاست و از مرتبهٔ ظن تا درجهٔ علم و از درجهٔ علم تا مقام یقین، مسافت‌ها. لاجَرَم کوشش بسیار باید تا از مرتبهٔ ظن به درجهٔ علم رسی، که **کَلّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ کَلّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ** و اهتمام تمام به تقدیم باید رسانید تا از درجهٔ علم به مقام یقین راه یابی تا بهشت و دوزخ را که بر محجوبان غیب است معاینةً توانی دید و از دوزخ صفاتِ ذمیمهٔ خود توانی رمید[4].»]

هر گمان تشنهٔ یقین است ای پسر می‌زند اندر تزاید بال و پر (۴۱۱۸)

ای پسر، هر ظنّ و گمانی، تشنه و طالب یقین است و برای رسیدن به یقین به شدّت بال و پر می‌زند و به پرواز درمی‌آید. [هر آدم صاحب گمان از آنجا که در میان احتمالات مختلف سرگشته و حیران است به تکاپو می‌افتد که به نوعی خود را به قطعیت و یقین برساند تا آرام گیرد.]

---

۱. اِشْتَرىٰ: خرید. فعل ماضی مفرد ناقص یایی از باب افتعال.
۲. ثَمَن: قیمت، بها. منظور در اینجا بهشت و یا لقای ذات الهی است.
۳. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۵۶۱.
۴. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۲۷۰.

(۴۱۱۹) چون رسد درعلم، پس پَر، پا شود مر یقین را عِلمِ او بویا شود

همینکه گُمانِ انسان، به مرتبهٔ علم برسد، پَر برای او مبدّل به پا می‌شود. و سرانجام علمِ او به‌سوی یقین حرکت می‌کند. بویِ یقین رااحساس می‌کند و از طریق آن به یقین واصل می‌شود.

(۴۱۲۰) ز آنکه هست اندر طریقِ مُفْتَتَن[1] علم، کمتر از یقین و فوقِ ظن

زیرا در طریقی که آزمایش شده. یعنی صحّت و درستی آن بارها تجربه شده است، مرتبهٔ علم پایین‌تر از یقین و بالاتر از ظنّ است.

(۴۱۲۱) علم، جویای یقین باشد بدان و آن یقین جویای دیدست و عیان

این مطلب را درک کن که علم، درصددِ یافتن یقین است و یقین نیز در جستجوی رسیدن به مرتبهٔ «دید» و معاینهٔ حقیقت. [مولانا در دو بیت اخیر برای معرفت دینی انسان، چهار مرتبه قائل شده است: ۱. ظن و امور ظنّی که در منطق صوری با عنوان مظنونات مطرح می‌شود. و آن عبارت است از قضایایی که ذهن آنها را تصدیق می‌کند، اما نه تصدیق ثابت و جازم، بلکه همواره امکان نقیض آن نیز وجود دارد، منتهی ذهن آن را بر نقیضش رجحان می‌دهد. به قولِ اهل منطق ظنّ، «اَلتَّرَدُّدُ الرّاجِحُ الْغیرُ الْجازِم» است. مولانا ظن را در اینجا به معنی اعتقادی می‌داند که صاحب آن هنوز از شک و دودلی بیرون نیامده است. ۲. علم، آن اعتقادی است که هم جازم است و هم مطابق با واقع و نفس‌الامر. ۳. یقین که منظور از آن در اینجا علم‌الیقین[2] است. ۴. دید و عیان که منظور از آن عین‌الیقین[3] و حق‌الیقین[4] است.]

(۴۱۲۲) اندر اَلْهاکُمْ[5] بجُو این را کنون از پسِ کَلّا[6]، پسِ لَوْتَعْلَمُون

تفاوت مراتب این شناخت‌ها را در آیهٔ ۷ ـ ۳ سورهٔ تکاثر باید جستجو کنی. آنجا که می‌فرماید: کَلّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ، ثُمَّ کَلّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ، کَلّا لَوْتَعْلَمُونَ عِلْمَ الْیَقینِ، لَتَرَوُنَّ الْجَحیمَ،

---

۱. مُفْتَتَن: مورد امتحان قرار گرفته، آزمون شده.

۲ و ۳ و ۴. رجوع شود به شرح بیت (۸۶۰) دفتر دوم.

۵. اَلْهاکُمْ: اَلْهیٰکُمْ. فعل ماضی مفرد مذکّرِ غایبِ ناقصِ واوی از باب اِفعال + ضمیر متصل جمع مذکرِ «کُمْ». به معنی سرگرم کرد شما را. اشاره به نخستین آیهٔ سورهٔ تکاثر.

۶. کَلّا: حرف رَدْع و تنبیه به معنیِ نه چنین است. در مورد ردّ سخن پیشین بکار رود.

ثُمَّ لَتَرَوُنَّها عَیْنَ‌الْیَقین. «نه چنین است، سپس خواهید دانست؛ بازهم نه چنین است، سپس خواهید دانست. نه چنین است، اگر بدانید به صورت باورِ ذهنی، براستی که البتّه دوزخ را خواهید دید. سپس آن را عیناً خواهید دید.»

می‌کَشَد دانش به بینش ای علیم گر یقین گشتی، ببینندی جَحیم (۴۱۲۳)

ای دانا! دانش، تو را به سوی بینش جلب می‌کند؛ اگر علم‌الیقین برای مردم حاصل شود می‌توانند رفته رفته به مرتبهٔ عین‌الیقین برسند و دوزخ را در همین جهان عیناً مشاهده کنند.

دید زایَد از یقین بی اِمتهال[1] آنچنانک از ظَنّ می‌زاید خیال (۴۱۲۴)

از یقین، بلافاصله بینش زاییده می‌شود. یعنی یقین، مادر بینش است. چنانکه از ظنّ، خیال به وجود می‌آید. [حاصل یقین، مشاهدهٔ حقیقت است و حاصل ظَنّ، اوهام و اندیشه‌های نادرست. مولانا در مثنوی، غالباً خیال را بر ظنون و شکوک و اوهام اطلاق می‌کند. رجوع شود به شرح بیت (۷۱) دفتر اوّل.]

اندر اَلْهاکُمُ[2] بیانِ این ببین که شود عِلمُ‌الْیَقین، عَین‌الیقین (۴۱۲۵)

شرح این نکته را که علم‌الیقین به عین‌الیقین می‌انجامد باید در سورهٔ تکاثر دریابی.

از گمان و از یقین بالاترم وز ملامت بر نمی‌گردد سَرَم[3] (۴۱۲۶)

مولانا در اینجا مجدّداً به حکایتِ مسجد مهمان‌کُش باز می‌گردد و از قول آن عاشق صادق می‌گوید: مرتبهٔ من از ظنّ و یقین بالاترست و به خاطر سرزنشِ ملامتگران از عقیدهٔ خود دست برنمی‌دارم. [مصراع دوّم قسمتی از آیهٔ ۵۴ سورهٔ مائده را تداعی می‌کند: ...یُجاهِدُونَ فی‌سَبیلِ‌اللّهِ وَ لا یَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ...«... پیکار کنند در راه خدا و نترسند از سرزنش سرزنشگران...»]

---

۱. اِمْتِهال: مهلت دادن.

۲. اَلْهاکُمْ: ر.ک. شرح بیت (۴۱۲۲) همین دفتر.

۳. برنمی‌گردد سَرَم: عقیده‌ام عوض نمی‌شود. اگر سِرّم نیز بخوانیم صحیح است. یعنی باطنم دگرگون نمی‌شود.

(۴۱۲۷) چون دهانم خورد از حلوایِ او چشمْ‌روشن گشتم و بینایِ او

همینکه دهان روح و جانم از شیرینیِ شهود حضرت حق، چیزی خورد، چشم دلم روشن و بینا شد و در هر حال او را می‌بینم.

(۴۱۲۸) پا نَهَم گستاخ، چون خانه روم پا نلرزانم، نه کورانه روم

ای گروه سرزنشگر، من به سوی این مسجد چنان بی‌باک گام برمی‌دارم که گویی می‌خواهم به خانه‌ام بروم. هرگز قدم‌های سست و لرزان برنمی‌دارم و هیچوقت مانند نابینایان حرکت نمی‌کنم. [چون در فنا، بقای الهی را می‌بینم، لذا از مرگ و فنا باکی ندارم زیرا دارم به خانهٔ اصلی‌ام رهسپار می‌شوم.]

(۴۱۲۹) آنچه گُل را گفت حق، خندانْش کرد با دلِ من گفت و، صد چندانْش کرد

آن رازِ نهانی را که حضرت حق با گُل درمیان گذاشته و او را خندان کرده است، همان راز را با دل من نیز گفته و صد برابر شادمان و خندانش کرده است. [منظور از «گفتنِ حق» اینست که آن حضرت با اسم لطیف در گُل تجلّی کرده است، زیرا اسماء الهی در جهان موجودات و پدیده‌ها مظاهری دارد. شرح این مطلب در بیت (۱۴۵۱) دفتر اوّل آمده است.]

(۴۱۳۰) آنچه زد بر سَرْو و قَدّش راست کرد وآنچه از وی نرگس و نسرین بخَورد

همان تجلّیاتی که حضرت حق بر درختِ سَرْو کرد و قامتِ او را افراشته نمود، و همان تجلّیاتی که نصیب گُل نرگس و نسرین شد. [مکمّل این بیت و چهار بیت بعدی، بیت (۴۱۳۵) است. «درخت سَرْو در شعر و ادب فارسی، مظهر زیبایی و سرسبزی و آزادگی و خرامندگی است. این درخت از دیرباز، علامت و نشانهٔ ایران باستان بود. اینکه در قالی‌ها، فرش‌ها و غیره، نقش سروهای شاخه برگشته بسیار دیده می‌شود، بقایای آثار همان سنّت ملّی است.[۱]»]

---

۱. مقالهٔ سَرْوِ کاشمر، ص ۶۴۵، دکتر اسماعیل حاکمی. (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شمارهٔ سوّم و چهارم، سال بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۷۲)

آنچه نی را کرد شیرین جان و دل وآنچه‌خاکی‌یافت ازو نقش چِگِل[۱] (۴۱۳۱)

آن چیزی که دل و جان نیشکر را شیرین کرده است، یعنی آن چیزی که درون نیشکر را پُر از شکر و مواد شیرین کرده است، و آن چیزی که انسان خاکی براثر آن صورت زیبا یافته است. [برای «نی» احتمال دیگری نیز می‌توان داد و آن اینکه «نی» رمزی است از انسان کامل که دل و جانش آکنده است از شیرینیِ معارف و حلاوت حقایق. چنانکه در بیت(۱) دفتر اوّل، منظور از «نی» انسان کامل و عارف واصل است.]

آنچه ابرو را چنان طَرّار[۲] ساخت چهره را گُلگونه و گُلنار ساخت (۴۱۳۲)

آن چیزی که ابرویِ دلبران را آن‌چنان فتنه‌انگیز و دلربا ساخته و چهرهٔ معشوقان را لطیف و زیبا کرده است.

مر زبان را داد صد افسونگری وآنکه کان را داد زَرِّ جعفری[۳] (۴۱۳۳)

آن چیزی که به زبان، صد نوع جاذبه و افسونگری بخشیده یعنی به زبان، فصاحت و بلاغت داده است. و به معادن، طلای ناب داده است.

چون درِ زرّادخانه باز شد غَمْز[۴]هایِ چشم، تیرانداز شد (۴۱۳۴)

همینکه درهای اسلحه‌خانه گشوده شد، اشاره‌های چشمِ حضرت معشوق به تیراندازی پرداخت. [منظور از زرّادخانه، کنز مخفی[۵] است که منبع اسرار ربّانی است. یعنی همینکه حضرت حق از طریق اسماء و صفات بر مخلوقات تجلّی کرد و در مظاهر، ظاهر شد، تجلّیات حضرت حق، مانند تیر، بر دل عشّاق فرو نشست و آنان را به تیر عشق خود، مجروح کرد.]

بر دلم زد تیر و سودایی‌م کرد عاشقِ شُکر و شِکَرخایی‌م کرد (۴۱۳۵)

تیرتجلّی حضرت حق، بر دل من نیز فرو نشست و یکسره عاشق و شیدایی‌ام کرد. و

---

۱. **چِگِل**: ناحیه‌ای در ترکستان که مردمی بغایت زیبا دارد. در ادب پارسی به عنوان مظهر زیبایی بکار می‌رود.
۲. **طَرّار**: دزد، جیب‌بُر.
۳. **زر جعفری**: ر.ک. شرح بیت (۲۷۷۸) دفتر اوّل.
۴. **غَمْز**: ر.ک. شرح بیت (۳۷۱۲) همین دفتر.
۵. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۶۲) دفتر اوّل. این قول را انقروی گفته است.

مرا شیفتهٔ مقام شُکر[۱] نمود تا حضرتِ معشوق را در هر حال سپاس گویم و مصائب و بلاها را در راه وصال او به جان قبول کنم و طعم شیرین آذواقِ روحانی و لذّات معنوی را بچشم.

(۴۱۳۶) **عاشقِ آنم که هر آن، آنِ اوست عقل و جان، جاندارِ[۲] یک مرجانِ اوست**

من عاشق آن حقیقتی هستم که هر آنی به او تعلّق دارد. عقل و روح، خدمتکار و نگهبانِ فرمانِ آن حقیقت است. [برخی از شارحان، مراد از مرجان را فرمان حضرت معشوق[۳] و بعضی نیز منظور از آن را لب حضرت معشوق می‌دانند[۴]. سبزواری گوید: مراد از «مرجان» تجلّی حق است و ایهام دارد به اسماء حسنای الهی[۵].]

(۴۱۳۷) **من نلافم، ور بلافم، همچو آب نیست در آتشْ کُشیّام اضطراب**

من (= عاشق صادق) در اظهاراتم دربارهٔ عشقِ به حضرت معشوق هیچ حرف پوچی نمی‌زنم. یعنی ادعاهایم دربارهٔ عشق، بی‌اساس نیست. و تازه اگر هم ادعایی کنم مانند آبم که بی‌هیچ پریشانی و اضطرابی، آتشِ خیال مرگ و فنا را خاموش می‌سازد. [مرگ در نظر خلق‌اللّه مانند آتش، سوزان و ناراحت‌کننده است. زیرا همینکه خیالِ مرگ بر دلِ آنان سایه می‌افکند، سراپا پریشان و اضطراب می‌شوند. عاشقِ صادق می‌گوید ممکن است ظاهراً حرف‌های من، بوی ادّعا و لاف و گزاف دهد، امّا در واقع چنین نیست. من با آبِ عشق، آتش هراس از مرگ را خاموش می‌کنم و رام و آرام و با شادمانی و رضایت، ویرانکدهٔ دنیا را ترک می‌گویم.]

(۴۱۳۸) **چون بدزدم؟چون حفیظِ مخزن اوست چون نباشم سختْ‌رُو؟ پشتِ من اوست**

این بیت نوعی دفعِ دخلِ مقدّر است، بدین مضمون: این حالتی که تو داری. یعنی اینکه از مرگ نمی‌ترسی، حالتِ ذاتی تو نیست، بلکه حالتی عَرَضی و عاریتی است. جواب: من

---

۱. رجوع شود به شرح بیت (۹۳۸) دفتر اوّل.
۲. جاندار: حافظ، نگهبان.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۵۶۸.
۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۷۸.
۵. شرح اسرار، ص ۲۴۷.

چگونه می‌توانم ذوق و حال را که در خزانهٔ الهی محفوظ است بدزدم و تصنّعاً خود را بدان حال درآورم، در حالی که نگهبان خزانهٔ ذوق و حال، حضرت حق است. من چرا قویدل و با پشتکار نباشم در حالی که پشتیبان من آن حضرت است؟ [اکبرآبادی می‌گوید: اگر این بیت، قول آن مهمان عاشق باشد، منظور از مخزن، «جان» است. یعنی چون حافظ جانم، حضرت حق است، پس من جان را چرا از محلّ خوف بدزدم و از آن حفاظت کنم؟ و اگر قول مولانا باشد مراد از «مخزن»، حالات و مقامات است که در ابیات سابق بیان شد. یعنی چون حافظ احوال من حق است، پس من حال و مقام خود را چرا ظاهر نکنم و از خوف حاسدان چرا پنهان کنم[۱]؟]

هر که از خورشید باشد پشتْ‌گرم سختْ‌رُو باشد،نه‌بیم اورا، نه شرم (۴۱۳۹)

هر کسی که پشتوانه‌اش خورشید باشد، با روحیه و قویدل می‌شود. چنین کسی نه از کسی می‌هراسد و نه خجل می‌شود. [چنانکه در آیات قرآنی در وصف اولیای خدا آمده است: لاٰخَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلاٰهُمْ یَحْزَنُونَ.]

همچو رویِ آفتابِ بی‌حَذَر گشت رویش خصم‌سوز و پَرده‌دَر (۴۱۴۰)

آن کسی که بوسیلهٔ انوارِ خورشید پشتگرم شده، مانند آفتاب، بی‌هیچ ملاحظه‌ای دشمن حق را می‌سوزاند و پرده‌های اسرار را مکشوف می‌سازد.

هر پیمبر سختْ‌رُو بُد در جهان یکسواره کوفت بر جیشِ شهان (۴۱۴۱)

هریک از پیامبران در این جهان در اظهار حق، دلیر و بی‌باک بودند و یک تنه خود را بر لشکریان شاهان قدرتمند می‌زدند.

رُو نگردانید از ترس و غمی یک تنه تنها بزد بر عالَمی (۴۱۴۲)

هیچ پیامبری نبود که به خاطر ترس از دشمن و یا غم و اندوهی که از خطیر بودن رسالتش ناشی می‌شد از انجام وظیفهٔ الهی خود رخ برتابد. بلکه یکّه و تنها در مقابل یک عالَم از مخالفان می‌ایستاد.

---

۱. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۷۸.

(۴۱۴۳) سنگ‌باشد سخت‌رُو و چشم‌شُوخ او نـترسد از جـهانِ پُـر کـلوخ

برای مثال، سنگ هم محکم است و هم از کسی خجالت نمی‌کشد. اگـر جـهان پُـر از کـلوخ باشد، سنگ ترسی ندارد. زیرا هیچ کلوخی مـحکم‌تر و مـقاوم‌تر از سـنگ نـیست. [هـمینطور انـبیاء و اولیاء و مصلحان حقیقی جامعهٔ بشری از حق‌ستیزان و زورمندان ستمگر بیمی به دل راه‌نمی‌دهند.]

(۴۱۴۴) کآن‌کلوخ‌ازخشت‌زن،یک لَخت[1]شد سنگ از صُنعِ خدایی، سخت شـد

زیرا کلوخ بوسیلهٔ خِشت‌زن، محکم و سخت می‌شود لذا دوام چندانی ندارد، اما سنگ، ساختهٔ قدرت خداوند است، از اینرو محکم و باصلابت است. [همینطور قـدرت زورمـندان، عَرَضی و توخالی است، و قدرت مردان الهی، ذاتی و الهی.]

(۴۱۴۵) گوسفندان گر بُرون‌اند از حساب زانبُهیشان کَی بترسد آن قصاب؟

هرچند تعداد گوسفندان از حساب خارج است، امّا قصّاب از کثرت و انبوهی گوسفندان کی می‌ترسد؟ [خوارزمی گوید: «و لهذا هر پیغامبری، بی‌محابا از برای اظـهار حـق، شـور و شررها انگیختی و به تنهایی از لشکرهای عظیم نگریختی به حکم قول امیرالمؤمنین می‌فرماید: اَمَّا الْقَصّابُ فَلایُهَوِّلُهُ کَثْرَةُ الْاَغْنامِ. هیچ قصّابی از انبوهی اغنام نترسد[2].»]

(۴۱۴۶) کُلُّکُمْ راعٍ، نبی چون راعـی است خلق مانندِ رَمه، او سـاعی[3] است

همهٔ شما چوپانید، پیامبر نیز چوپان است. مردم مانند گلّه اَحشام‌اند و پیامبر، نگهبان آنان. [اشاره به حدیثی که از پیامبر(ص) روایت شده: کُلُّکُمْ راعٍ وَ کُلُّکُمْ مَسْؤُلٌ عَنْ رَعِیَّتِهِ[4]. «جملگیِ شما چوپانید و جملگی شما مسئولِ رمهٔ خود هستید.»]

(۴۱۴۷) از رَمه، چـوپان نـترسد در نـبرد لیکشان حافظ بُوَد از گرم و سرد

چوپان در مبارزه باگوسفندان هیچ ترسی ندارد. یعنی اگر قرار بـاشد چـوپان بـاگـوسفندان

---

۱. لَخْت: سخت، پاره، قسمت.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۷۱.

۳. ساعی: کوشنده، سعی کننده. در اینجا به معنی نگهبان و مراقب آمده است.

۴. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۲، ص ۲۷۳.

نبرد کند اصلاً بیمناک نمی‌شود؛ امّا چوپان، گوسفندان را از گرمی و سردی حوادثِ ناگوار حفظ می‌کند.

گر زند بانگی ز قهر، او بر رَمه دان ز مِهرست آن، که دارد بر همه (۴۱۴۸)

اگر چوپان از روی غضب بر گلّهٔ خود فریاد بزند، بدان که این فریاد از روی دوستی و دلسوزی است. یعنی می‌خواهد آن گوسفندان دچار خطر نشوند.

هر زمان گوید بگوشم بختِ نو که تورا غمگین کنم، غمگین مشو (۴۱۴۹)

آن مهمان عاشق گفت: الطاف تازهٔ الهی هردم این راز را به گوشِ هوشم می‌گوید که: اگر تو را اندوهگین کردم، تو اندوهگین مشو.

من تو را غمگین و گریان، زآن کنم تا کِت از چشمِ بَدان، پنهان کنم (۴۱۵۰)

من از آنرو تو را غمناک و گریان می‌کنم که از چشم زخمِ شروران نهان سازم.

تلخ گردانم ز غم‌ها خویِ تو تا بگردد چشمِ بَد از رویِ تو (۴۱۵۱)

من خوی تو را بوسیلهٔ غم‌ها تلخ می‌کنم، یعنی تو را غصّه‌دار می‌کنم تا از چشم بد، تو را در امان نگه دارم. [مولانا در دو بیت اخیر به موضوع **چشم زدن** و یا **چشم‌زخم** اشارتی دارد. به کسی که بسیار بدچشم باشد «مِعْیان» گویند و در فارسی به او «شوم‌چشم» اطلاق شود. این خاصیت مخرّب ناشی از تأثیرات روحی است. کسی که دارای این تأثیر باشد، انفعالات روحی خود را از طریقِ امواج چشم ظاهر می‌کند. اینگونه افراد عموماً دچار بیماری حسادت هستند و این مرضِ روحی در آنان به شکلِ بارزی خودنمایی می‌کند. تعدادی از حکما در این زمینه بحث کرده‌اند از آن جمله ابن‌سینا فصلی بدین موضوع اختصاص داده است. این موضوع از نظر شرعی نیز مورد توجّه است. از پیامبر(ص) روایت شده است که: **اِنَّ الْعَیْنَ حَقٌّ**[1]. «همانا چشم زدن، حقیقت دارد.» همین کلام را ابن ابی الحدید از قول حضرت امیرمؤمنان علی(ع) آورده[2] و به دنبال آن بحث مستوفایی در این زمینه مطرح کرده است.

---

۱. ر.ک. پیشین، ج ۴، ص ۴۵۴.

۲. ر.ک. **شرح نهج‌البلاغه** (ابن‌ابی‌الحدید)، ج ۱۹، ص ۴۲۹ ـ ۲۷۳.

ابن ابی‌الحدید از اُمّ سَلَمه نقل می‌کند که پیامبر(ص) کنیزی را دید که به زخمی دچار شده، فرمود: اِنَّ بِها نَظْرَةٌ فَاسْتَرقُو بِها. «این زن را چشم زده‌اند، افسونی بر او بخوانید.» مفسّران قرآن کریم نیز در ذیل آیهٔ ۵۱ سورهٔ قلم سخنان فراوانی گفته‌اند که موجب اطالهٔ کلام می‌شود اما اجمالاً اینکه حکمای پیشین برای دفع چشم زخم، افسون‌هایی مؤثّر توصیه کرده‌اند که در کتب مربوط بدین مبحث، مسطور است.]

(۴۱۵۲) نه تو صَیّادی و جویایِ منی؟ بنده و افگندهٔ رایِ منی؟

مگر تو صیّادِ عشق و محبّت من و خواهان وصالم نیستی؟ مگر تو بنده و مطیع فرمان من نیستی؟

(۴۱۵۳) حیله اندیشی که در من در رسی در فراق و جُستنِ من بی‌کسی

ای بنده، دائماً می‌اندیشی و تدبیر بکار می‌بری که به وصالم نایل شوی، درحالی که در فراق و طلب من یکّه و تنهایی.

(۴۱۵۴) چاره می‌جوید پیِ من، دردِ تو می‌شنودم دوش، آهِ سردِ تو

درد درونی تو در طلب من در جستجوی تدبیر و چاره‌اندیشی است. چنانکه دیشب آه‌های سرد و نومیدانهٔ تو را می‌شنیدم.

(۴۱۵۵) من توانم هم که بی این انتظار ره دهم، بنمایمت راهِ گذار

من می‌توانم حتّی بدون این درد و انتظار، راه وصالم را به تو نشان دهم.

(۴۱۵۶) تا ازین گردابِ دَوْران، وارهی بر سرِ گنجِ وِصالم پا نهی

تا از این گرداب فراق و هجران رها شوی و به گنجینهٔ وصالم گام بگذاری.

(۴۱۵۷) لیک شیرینی و لذّاتِ مَقَر هست بر اندازهٔ رنجِ سفر

لیکن شیرینی و حلاوتِ مقصد و منزلگاه به اندازهٔ رنج سفر است. یعنی عاشق به نسبت رنجی که بُرده به لذّت می‌رسد.

آنگه از شهر و ز خویشان برخوری کز غریبی رنج و محنت‌ها بَری (۴۱۵۸)

زمانی از شهر و دیار و خویشانت لذّت می‌بری که مدّتی را در غربت و رنج دوری از وطن به سر بُرده باشی.

تمثیلِ گریختنِ مؤمن و بی‌صبریِ او در بلا به اضطراب و بی‌قراریِ نخود و دیگر حوائج در جوش دیگ، و بر دویدن تا بیرون جهند

تمثیل: این فصل لطیف در بیان احوال طالبان و سالکان خام و مبتدی است که هنوز به آتش ریاضت و طاعت پخته نشده‌اند و همینکه با آن آتش روبرو می‌شوند، صبر نمی‌آرند و خواهند که از آن بگریزند. امّا هادی لایق و راهنمای صادق آنان را به ادامهٔ سلوک و تحمّل ریاضات ترغیب می‌کند تا به درجهٔ کمال پختگی و نضج روحی واصل شوند: کدبانویی داخل دیگِ پُرجوش، مقداری نخود ریخته بود تا غذایی لذیذ طبخ کند. نخودها با زبانِ حال از آتش و آب‌جوش می‌نالیدند، امّا آن بانو به ایشان دلداری می‌داد که اگر این حرارت را تحمّل کنید وجود خامتان پخته می‌شود و آنگاه برسر خوانِ انسان‌ها نهاده می‌شوید و پس از خورده شدن به مرتبهٔ جان انسان تعالی می‌یابید. حکایت کبودی زدن پهلوان قزوینی که در بیت (۳۰۰۳ ـ ۲۹۸۱) دفتر اوّل آمده قریب به همین مضمون است.

بنگر اندر نَخُّودی در دیگ چون می‌جهد بالا؟ چو شد زآتش زبون (۴۱۵۹)

ای کسی که در بلا و سختی صبر نداری، نگاه کن به نخودی که در دیگِ جوشان، براثر حرارت بسیار، عاجزانه به روی سطح آب می‌آید.

هر زمان نَخّود برآید وقتِ جوش بر سرِ دیگ و، برآرد صد خروش (۴۱۶۰)

هرگاه که آبِ دیگ به جوش آید، نخود دم به دم بالای دیگ می‌آید و با زبان حال چنین می‌خروشد:

که چرا آتش به من در می‌زنی؟ چون‌خریدی،چون نگونم می‌کنی؟ (۴۱۶۱)

چرا به من آتش می‌زنی؟ حالا که مرا خریده‌ای چرا مرا دچار سختی و بلا می‌کنی.

(۴۱۶۲) می‌زند کَفلیز[۱] کدبانو که: نی خوش‌بجوش و،برمجه‌زآتش‌کُنی[۲]

کدبانو به محتویات دیگ کفگیر می‌زند و می‌گوید: این طور نیست که خیال می‌کنی. خوب بجوش و پخته شو و از آتشی که تو را می‌پزد فرار مکن.

(۴۱۶۳) ز آن نجوشانم که مکروهِ منی بلکه تا گیری تو ذوق و چاشنی

من تو را به این خاطر نمی‌جوشانم که مورد نفرت منی، بلکه من تو را می‌جوشانم تا طعم خوش و دلچسب پیدا کنی. [چنانکه انبیاء و اولیاء نیز مردم را به ترک هوای نفس و اشتغال به عبادت و ریاضت دعوت می‌کنند تا به مرحلهٔ ذوق معنوی و کمال روحی برسند.]

(۴۱۶۴) تا غذا گردی، بیامیزی به جان بهرِ خواری نیستت این امتحان

تا بر اثر پخته شدن و قوام آمدن به غذایی گوارا و جانبخش مبدّل شوی؛ این سختی و ابتلا برای خوار کردن تو نیست، بلکه نوعی امتحان است. [حق تعالیٰ انبیاء و اولیاء را پیوسته به ابتلا دچار می‌کند تا نقد وجودشان را به کمال خلوص و سرگی برساند. چنانکه در آیات قرآنی بدین امر تصریح شده است[۳]. از حضرت ختمی مرتبت(ص) نیز روایت شده که: **وَإِنَّ اللّهَ إِذا اَحَبَّ قَوْماً ابْتَلاهُمْ**[۴]. «و هرگاه خداوند، مردمی را دوست بدارد به ابتلاشان دچار سازد.» پس نتیجه می‌گیریم که منظور از «ابتلا» این نیست که وجود شریف انبیاء و اولیاء و مصلحان حقیقی بشر خوار و زبون گردد، بلکه منظور از ابتلا، طی مراحل کمال است. مولانا همین معنا را در بیت فوق القاء کرده است.]

(۴۱۶۵) آب می‌خوردی به بُستان، سبز و تر بهرِ این آتش بُدَه‌ست آن آب خَور

کدبانو ادامه می‌دهد: ای نخود در باغ و بوستان مدّت‌ها آب می‌خوردی و تر و تازه می‌شدی. آن همه آبی که خوردی برای این آتش بود. [مصراع دوّم این نکته را بازگو می‌کند که هدف از زندگی در این جهان، خوردن و خوابیدن و ارضای شهوات نیست، بلکه هدف ورود به

---

۱. کَفْلیز: کفگیر.
۲. آتش کُنی: حاصل مصدر است به معنی آتش کردن، داغ شدن و داغ کردن.
۳. رجوع شود به آیهٔ ۱۲۴ بقره، ۱۸۶ آل عمران، ۱۷ انفال.
۴. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۱، ص ۲۱۹.

آتشِ عبادت و ریاضت و مآلاً نیل به بندگی حق است. چنانکه حق تعالی در آیهٔ ۵۶ سورهٔ ذاریات می‌فرماید: وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلّا لِیَعْبُدونِ. «و نیافریدم پَری و آدمی را مگر عبادتم کنند.» همچنین در آیهٔ ۷ سورهٔ کهف می‌فرماید: اِنّا جَعَلْنا ما عَلَی‌الْاَرضِ زینَةً لَها لِنَبْلُوَهُمْ اَیُّهُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً. «ما هرآنچه بر رویِ زمین است (از نعمت و مکنت)، آرایش زمین ساختیم تا آنان را بیازماییم که کدامینشان نکوتر است به کردار.» نیکلسن در شرح مصراع دوّم می‌گوید: «هدف از زندگانی این جهانی، تطهیر بوسیلهٔ عشق الهی است[1].»]

رحمتش سابق بُده‌ست از قهر، ز آن تا ز رحمت گردد اهلِ امتحان (۴۱۶۶)

رحمت خداوند بر غضبِ او پیشی دارد، و دلیل این سبقت اینست که بندگانش بواسطهٔ رحمت او مورد امتحان قرار گیرند. یعنی هرکس که به ابتلا و امتحانی دچار می‌شود دلیل بر این نیست که مورد غضب الهی است. بلکه نشان رحمت اوست. [اشاره به حدیثِ قدسی: قالَ اللّهُ عَزَّوَجَلَّ: سَبَقَتْ رَحْمَتی غَضَبی[2]. «خداوند عزوجل فرمود: رحمتم بر غضبم پیشی دارد.»]

رحمتش بر قهر از آن سابق شده‌ست تا که سرمایهٔ وجود آید به دست (۴۱۶۷)

از آنرو رحمت الهی برغضب او پیشی گرفته تا بواسطهٔ رحمتِ او همهٔ موجودات، بهره‌ای از وجود برند. [رحمت به معنی مهربانی است و در انسان، یک نوع حالت نفسانی و روحی است که هنگام مشاهدهٔ وضع رقّت‌بار بیچارگان و نیازمندان و نظایر آن در او پدید می‌آید. لیکن در مورد حق‌تعالی نمی‌توان چنین سخنی را گفت، زیرا وجود او از هرگونه انفعال و تأثّری مبرّاست، بلکه مراد از رحمتِ حق اینست که وجود او دائماً بر عالَم ممکنات، افاضه می‌شود و ماهیات و موجودات از فیض وجود او برخوردار می‌شوند و این همان رحمانیت است.]

زآنکه بی‌لذّت،نرویَد لَحْم و پوست چون‌نرویَد، چه گدازدعشقِ دوست؟ (۴۱۶۸)

زیرا بدون کسب لذّت، گوشت و پوست آدمی نمی‌روید، و اگر گوشت و پوست نروید، پس عشق حضرت معشوق، چه چیز را باید بگُدازد و فانی سازد؟ [انسان در میان موجودات

---

۱. مقدمهٔ رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۲۱۴.

۲. احادیث مثنوی، ص ۲۶.

این امتیاز را دارد که موجودی دو ساحتی است. هم جنبهٔ مادی دارد و هم جنبهٔ خدایی، هم شهوات نفسانی دارد، و هم نزعهٔ الهی. از اینرو انسان برای نیل به مراتب کمال باید قربانی دهد، و بی‌فدیه راهِ کمال به روی او بسته است. انسان‌های با کمال کسانی هستند که جنبهٔ مادی و شهوانی و حیوانی خود را قربانی جنبهٔ الهی خود می‌کنند و همهٔ بندها و پیوندهای دنیوی و نازل خود را می‌گسلند تا به کمال مقصود راه یابند. بنابراین در این بیت، گوشت و پوست به جنبهٔ مادّی انسان اشارت دارد که باید قربانیِ وصال حضرت معشوق شود.]

(۴۱۶۹) ز آن تقاضا، گر بیآید قهرها تا کُنی ایثار آن سرمایه را

اگر عشق الهی اقتضاء کند که قهرهای او به سوی تو روی آورد تا همهٔ سرمایه‌های وجودی خود را در راهِ او قربانی کنی، باید از این کار دشوار رخ بر نتابی و آن را عین رحمت بدانی.

(۴۱۷۰) باز لطف آید برای عُذرِ او که بکردی غسل و، بَر جَستی ز جُو

در پیِ آن قهری که به اقتضای عشق الهی به تو رسیده، لطف الهی شامل حال تو می‌شود و در خطاب به تو می‌گوید: ای مؤمن، تو غسل کردی و از وجودِ موهوم و مادّی خود رها شدی و از جوی امتحان و ابتلا به سلامت رهیدی.

(۴۱۷۱) گوید: ای نَخّود چریدی در بهار رنج، مهمانِ تو شد، نیکوش دار

کدبانو به آن نخود می‌گوید: ای نخود تو در موسم بهار رشد و نمو کردی و پرورش یافتی. اینک که رنج و محنت به سوی تو آمده آن را نکو دار.

(۴۱۷۲) تا که مهمان باز گردد شُکرساز پیشِ شه گوید ز ایثارِ تو باز

تا اینکه مهمان با سپاس و تشکّر به حضور حضرت حق بازگردد و در حضور او از بذل و بخشش تو سخن بگوید.

(۴۱۷۳) تا به جایِ نعمتت، مُنعِم رسد جمله نعمت‌ها بَرَد بر تو حسد

تا به جای اینکه نعمت به تو رسد، نعمت دهنده نزد تو آید و در آن صورت همهٔ

نعمت‌ها نسبت به تو حسد می‌ورزند. [و این کنایه از کمال تقرّب به حضرت حق است. وجه دیگر مصراع اوّل: «تا به جایِ نعمت‌هایی که بخشیده‌ای، نعمت‌بخش پیشِ تو بیاید[۱].» امّا این وجه، ضعیف است و وجه فوق مناسب‌تر است.]

من خلیلم، تو پسر پیشِ بِچُک[۲] سر بِنِه اِنّی اَرانی اَذْبَحُک (۴۱۷۴)

ای نخود، من مانند ابراهیم خلیل‌الله هستم و تو پسرم اسماعیل. سر برزمین بگذار که در عالم رؤیا می‌بینم که سرت را می‌بُرم. [اشاره به آیهٔ ۱۰۲ سورهٔ صافّات: **فَلَمّا بَلَغَ مَعَهُ‌السَّعْیَ قالَ یا بُنَیَّ اِنّی اَریٰ فِی‌الْمَنامِ اَنّی اَذْبَحُکَ فَانْظُرْ ماذا تَریٰ. قالَ یا اَبَتِ‌افْعَلْ ما تُؤْمَرُ سَتَجِدُنی اِنْ‌شاءَاللّهُ مِنَ‌الصّابِرینَ.** «هنگامی که (ابراهیم) همراهِ (اسماعیل) به سعی[۳] و کار پرداخت گفت: ای پسر نازنینم به خواب دیدم که بسملت کنم. بنگر که در این امر چه رأیی داری؟ گفت: ای پدر بدانچه مأموری عمل کن که به خواست خداوند، مرا شکیبا خواهی یافت.» آزمایش بزرگی در پیش روی ابراهیم خلیل‌اللّه، ظاهر شد. او در خواب می‌بیند که فرزندش را باید به امر الهی و آن هم به دست خود قربانی کند. ابراهیم، هراسناک از خواب برمی‌خیزد و می‌داند که رؤیای انبیاء، صادق است و اَضغاثِ اَحلام نیست، با اینحال دو شب دیگر همان رؤیا تکرار می‌شود تا تأکیدی بر انجام این کار مهمّ باشد. مفسران قرآن کریم می‌نویسند که نخستین باری که آن رؤیا را دید شبِ تَرْویه (هشتم ذیحجّه) بود. و در شب عَرَفه و شب عید قربان (نهم و دهم ذیحجّه) نیز همان رؤیا تکرار شد.

در اینکه کدام یک از فرزندان ابراهیم (اسماعیل و یا اسحٰق) لقب **ذبیح‌الله** یافت؟ در میان مفسران قرآن کریم اختلاف بسیار است. گروهی اسحٰق را ذبیح‌الله می‌دانند، امّا جمعِ غالب، اسماعیل را ذبیح دانسته‌اند. در **تورات**، سفر تکوین، اسحٰق را ذبیح معرفی کرده است و بعید نیست که پاره‌ای از روایات اسلامی که اسحٰق را ذبیح می‌داند تحت تأثیر روایت **تورات** باشد. هرچند قول صحیح همان است که اسماعیل را ذبیح دانسته، امّا در اصل فرقی ندارد که ذبیح اسماعیل باشد و یا اسحٰق، مهمّ ابتلایی است که برای آن نبیّ کریم پیش آمد. ماجرای

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۴۱۰.

۲. **بِچُک**: کارد. لغت ترکی است.

۳. سعی در اینجا مفهوم عام دارد، برخی از مفسران نوشته‌اند که منظور از سعی، همکاری اسماعیل با پدرش در امور مختلف بود. (ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۸، ص ۴۵۲)

ابراهیم و اسماعیل، انعکاس وسیعی در ادبیاتِ عرفانی پیدا کرده است. صوفیه در تبیین این واقعه می‌گویند: وصول بنده به حق‌تعالی با وجود بقایِ اَنانیّت ممکن نیست، ناچار باید وجودِ موهومِ بنده در ذات الهی فانی شود، لذا مادام که سالک، وجود موهوم خود را فانی نکرده، به میثاقِ فطری و توحیدی خود وفا نکرده است. در اینجا حضرت حق برای تکمیل نفسِ ابراهیم دستور می‌دهد که فرزندش را که در حقیقت، نفسِ اوست فدا کند.]

(۴۱۷۵) سر به پیشِ قهر نِه، دل برقرار تا بِبُرَّم حلقت اسماعیل‌وار

با دلی آرام و روحی مطمئن سر به پیش قهر حضرت حق بگذار. یعنی به مقام تسلیم واصل شو تا گلوی تو را مانند گلوی اسماعیل ببُرم.

(۴۱۷۶) سر بِبُرّم،لیک این سر، آن سری‌ست کز بُریده گشتن و مُردن بَری‌ست

هرچند سرت را می‌بُرم، امّا این سر متعلّق به جهان برین الهی است و سری است که از بُریده شدن و مُردن به دور است. یعنی سری که با تیغ حکمت و مصلحت الهی بُریده شود از چرخهٔ مرگ و نیستی در امان است.

(۴۱۷۷) لیک مقصودِ ازل، تسلیمِ توست ای مسلمان بایدت تسلیم جُست

امّا مقصود حضرت حق از ابتلای تو، اینست که به امر او تسلیم شوی. ای مسلمان بر تو لازم است که تسلیم امر حق شوی.

(۴۱۷۸) ای نَخود می‌جوش اندر ابتلا تا نه هستیّ و، نه خود مانَد تو را

کدبانو به نخود می‌گوید: ای نخود چنان در دیگ پُرجوش به جوش و پختگی آی که برای تو هیچ موجودیتی نمانَد. [همینطور سالک باید چنان در دیگ پُرجوش و خروشِ ابتلا بجوشد که وجودِ موهومِ او بکلّی محو و فانی شود.]

(۴۱۷۹) اندر آن بُستان اگر خندیده‌یی تو گُلِ بُستانِ جان و دیده‌یی

ای سالک اگر در بوستان دنیا با نعمت و راحت، پرورش یافته‌ای و مدّتی فرحناک گشته‌ای، بدان که تو گلِ بوستان جان و دیده هستی، پس اکنون این بلاها که می‌بینی، فقط

برای اینست که تو را از اوصاف بشری تطهیر نماید، وگرنه برای توهین و تحقیر تو نیست[۱].

گر جُدا از باغ و آب و گِل شدی لقمه گشتی، اَندر اَحْیا[۲] آمدی (۴۱۸۰)

اگر از بوستان و آب و گِل جُدا افتاده‌ای. یعنی گرچه از نشو و نما در باغ دنیا که از آب و گِل پدید آمده، دور افتاده‌ای، امّا در عوض به لقمهٔ غذا مبدّل شدی و در مرتبهٔ زندگان درآمدی. [بیت (۳۹۰۳ ـ ۳۹۰۱) همین دفتر و (۳۶۴۱ ـ ۳۶۳۷) دفتر چهارم رجوع شود.]

شو غذا و قُوَّت و اندیشه‌ها شیر بودی، شیر شو در بیشه‌ها (۴۱۸۱)

ای نخود غذا شو و به نیرو و اندیشه مبدّل شو، تو قبلاً شیر خوردنی بودی، اینک به شیر بیشه تبدیل شو. [یعنی قبلاً مرتبهٔ نباتی داشتی و مانند شیر (= لَبَن) بودی، اکنون که به مرتبهٔ والای انسانی رسیدی، در بیشه‌های اسرار و حقایق ربّانی، شیرمرد باش. «شیر بودی» کنایه از مرتبهٔ نباتی است و «شیر شو» کنایه از عالی‌ترین مرتبهٔ روح انسانی. یعنی از مرتبهٔ نازل به مرتبهٔ انسان کامل واصل شو. وقتی که گیاه، مأکول انسان واقع می‌شود، جزوِ وجود او می‌گردد و مرتبهٔ والا می‌یابد رجوع شود به بیت (۱۳۴۴ ـ ۱۳۴۲) دفتر دوّم.]

از صفاتش رُسته‌یی واللّه نخست درصفاتش باز رَوْ چالاک وچُست (۴۱۸۲)

به خدا سوگند که تو در آغاز از صفات الهی پدید آمده‌ای، پس با چابکی و چالاکی به سوی صفات او بازگرد. [هرچند مُخاطبِ این بیت «نخود» است، امّا انسان و سایر موجودات را نیز شامل می‌شود؛ زیرا همهٔ موجودات از ذرّات تا کائنات، مظهر صفات و اسماء الهی‌اند. از آن میان انسان، مظهر تام و تمام صفات حضرت حق است (بجز وجوب ذاتی) از اینرو می‌تواند با انتخاب طریق حق، متخلّق به اخلاق الهی و متّصف به صفات رحمانی شود و به ذروهٔ اعلای کمال رسد. مولانا در اینجا شروع می‌کند به بیان سیر تکاملی و نموِّ نخود (= گیاه) و می‌فرماید:]

زابر وخورشید و ز گردون آمدی پس شدی‌اوصاف‌و،گَردون‌بَر شُدی (۴۱۸۳)

ای نخود تو از ابر و خورشید و آسمان پدید آمده‌ای، امّا در نهایت متّصف به صفات

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۵۸۲.

۲. اَحْیا: مخفّفِ اَحْیاء، جمع حَیّ به معنی زنده.

الهی خواهی شد و از آسمانها هم درخواهی گذشت [یعنی جزو وجود انسان خواهی شد و انسان نیز افضل مخلوقات است.]

(۴۱۸۴) آمدی در صورتِ باران و تاب　　می‌روی اندر صفاتِ مُستطاب[۱]

ابتدا به صورت باران و تابش آفتاب بودی و آنگاه براثر سیر تکاملی به صفات پاک الهی متّصف خواهی شد.

(۴۱۸۵) جزوِ شید[۲] و ابر و انجم‌ها[۳] بُدی　　نفس و فعل و قول و فکرت‌ها شدی

ابتدا پاره‌ای از وجود خورشید و ابر و ستارگان بودی، امّا براثر تکمیل وجود، به مرتبهٔ روح و عمل و گفتار و اندیشه درآمدی. [به شرح بیت (۳۹۰۶ ـ ۳۹۰۱) همین دفتر رجوع شود.]

(۴۱۸۶) هستیِ حیوان شد از مرگِ نبات　　راست آمد اُقْتُلُونی[۴] یاْ ثِقات[۵]

از مرگ و نابودیِ گیاه، حیوان پدید آمد. یعنی بواسطهٔ اینکه گیاه را حیوان خورد، گیاه جزو وجود او شد و به مرتبهٔ حیوانی ترقّی کرد. براساس این اصل، قول منصور حلّاج درست درآمد که گفت: ای یارانِ موردِ اعتمادم، مرا بکشید.

(۴۱۸۷) چون‌چنین بُردی‌ست مارابَعدِ مات　　راست آمد اِنَّ فی قَتْلی حَیاٰت

چون پس از مرگ، چنین بُردی نصیب ما می‌شود. یعنی پس از این حیات نازل به حیاتی عالی می‌رسیم، پس این قولِ منصور حلّاج نیز درست از آب درآمد که گفت: همانا در کشتنِ من، زندگی وجود دارد. [دو بیت فوق اشاره دارد به مطلعِ غزلی از منصور حلاج که توضیح آن در شرح بیت (۳۹۳۵ ـ ۳۹۳۴) دفتر اوّل آمده است.]

---

۱. مُستَطاب: پاکیزه.
۲. شید: خورشید.
۳. اَنجُم: جمعِ نَجْم به معنی ستاره.
۴. اُقْتُلُونی: بکشید مرا.
۵. ثِقات: یاران مورد اعتماد.

فعل وقول وصدق شد قُوتِ مَلَک تا بدین مِعراج[1] شد سویِ فَلَک (۴۱۸۸)

کردار و گفتار و صداقت، غذای فرشته است. یعنی طاعت و عبادت و نیایش و وفای برمیثاق، غذای معنوی فرشتگان و فرشته‌سیرتان است، تا اینکه به وسیلهٔ این نردبان به سوی آسمان رفت.

آن‌چنان کآن طعمه شد قُوتِ بشر از جَمادی بَر شُد و شد جانور (۴۱۸۹)

چنانکه وقتی غذایی معمولی، بوسیلهٔ انسان خورده شود، آن طعام بی‌جان و جامد، جزوِ وجود انسان می‌شود و از مرتبهٔ جمادی درمی‌گذرد و حیات پیدا می‌کند.

این سخن را ترجمهٔ پهناوری گفته آید در مقامِ دیگری (۴۱۹۰)

این مطلب نیازمند شرح و بیان مفصّلی است که لازم است ما آن را در جایی دیگر به تفصیل بازگو کنیم.

کاروان، دایم ز گَردون می‌رسد تا تجارت می‌کند، وا می‌رود (۴۱۹۱)

کاروانِ ارواح از عالَم بالا مرتّب به سوی زمین می‌رسند و مدّتی چند در این مرتبه اقامت می‌کنند و پس از داد و ستد معنوی دوباره به اصل خود باز می‌گردند. [همهٔ انسان‌ها در این جهان مشغول تجارت‌اند. برخی کالای ضلالت را می‌خرند و متاع هدایت را از دست می‌دهند، و بعضی بالعکس، کالای هدایت را می‌خرند و متاع ضلالت را نمی‌خرند. و سرانجام، هردو گروه باید این ویرانکدهٔ دنیا را ترک گویند و به اصل خود واصل شوند.]

پس برو شیرین و خوش با اختیار نه به تلخیّ و، کراهت دُزدْوار (۴۱۹۲)

پس ای سالک تو نیز با اختیار خود و نه با اجبار و از روی رضا و خرسندی، طریق آخرت را در پیش بگیر، نه اینکه مانند سارقان که به خانه‌ای درمی‌آیند با بیم و کراهت به سوی آخرت سفر کنی. [در اینجا مولانا به مرگِ اختیاری اشارت دارد. رجوع شود به شرح بیت(۴) دفتر اوّل و (۳۸۳۴) همین دفتر.]

---

۱. مِعْراج: نردبان، پلّه. در اینجا معنی لفظی معراج مورد نظر است نه معنی اصطلاحی آن.

(۴۱۹۳) ز آن حدیثِ تلخ مـی‌گویم تـو را تا ز تـلخی‌ها فـرو شُـویَم تـو را

من برای اینکه تو را از تلخی‌ها و ناگواری‌ها پاک کنم، کلامِ حق را می‌گویم که تـلخ است. [بنابراین اصلاح جامعه و فرد مستلزم وجود نقدِ سازنده و اصلاح‌گرانه است. حال آنکه تحسین و تمجیدهایِ سالوس‌گرانه، موجب تباهی فرد و جامعه می‌شود.]

(۴۱۹۴) ز آبِ سرد، انگورِ افسـرده رَهَـد سردی و افسـردگی، بـیرون نـهد

برای مثال هرگاه انگور یخ بزند، آن را درون آب سرد قرار می‌دهند تا سردی یخ‌زدگی آن از میان برود. [«انگورِ اَفْسرده» انگوری است که مطابقِ رسم قدیمِ مشرق زمین، در فصل پاییز، ذخیره می‌کردند و برای آن که فاسد نشود و به‌جوش نیاید، رویِ‌آن برف و یخ می‌ریختند و در فصلِ زمستان و اوایل بهار، آن را با آب‌زدن از انجماد درمی‌آوردند و مصرف می‌کردند[۱].]

(۴۱۹۵) توزتلخی چونکه دل‌پُرخون شوی پس ز تلخی‌ها همه بـیرون روی

تو نیز اگر با تلخی‌ها دلت پُرخون شود از همهٔ تلخی‌ها رها خواهی شد. [اگر با رنجِ ریاضت و مشقّتِ عبادت و ترک نَفْس بسازی، از صفاتِ ذمیمه که به ناگواری و بدفرجـامی می‌انجامد خواهی رَست.]

تمثیلِ صابر شدنِ مؤمن، چون بر شَرّ و خیرِ بلا واقف شود

(۴۱۹۶) سگ‌شکاری‌نیست،اوراطوق‌نیست خام و ناجوشیده، جز بی‌ذوق نیست

سگی که طوقی به گردن ندارد، سگ شکاری نیست. و چیزی که هنوز در دیگ پخته نشده و همچنان خام است، طعم و مزهٔ خوبی ندارد. [همینطور شخصی که در آتش ریاضت نپخته باشد، روحی خام و ناقص دارد.]

(۴۱۹۷) گفت‌نَخّود:چون چنین‌است ای ستی[۲] خوش بـجوشم، یـاریم دِه راسـتی

همینکه نخود بر حکمت جوش و پختگی خود واقف شد با زبان حال به آن زن گفت:

---

۱. مثنوی (استعلامی)، ج ۳، ص ۴۰۴.

۲. سِتی: ر.ک. شرح بیت (۷۰۲) دفتر دوّم.

ای بانو حال که چنین است، من با خشنودی کامل، بخوبی خواهم جوشید و تو نیز مرا در این جوشیدن حقیقتاً یاری کن.

تو درین جوشش، چو معمارِ منی کَفچلیزم زن،که بس‌خوش می‌زنی (۴۱۹۸)

از آنرو که تو ای بانو در این جوشش، سازنده و قوام‌دهندهٔ منی، با کفگیر مرا بزن که خوب می‌زنی. [به اصطلاح دست مریزاد.]

همچو پیلم، بر سرم زن زخم و داغ تا نبینم خوابِ هندُستان و باغ (۴۱۹۹)

من در مَثَل مانند فیل هستم و تو باید دائماً بر سَرَم بکوبی تا خواب هندوستان و باغ را نبینم. [«فیلِ کسی یادِ هندوستان کردن» ضرب‌المثلی است متداول در زبان فارسی و عربی و منظور از آن به یاد گذشته افتادن و یا انتقال خیال آدمی به چیزی دور و یا نامناسب است[۱]. رسم فیلبانان اینست که هرگاه سوار بر فیل می‌شوند با وسیله‌ای پُتک‌مانند برسرِ آن حیوان می‌کوبند تا رام و هموار حرکت کند، و چنانکه فیلبان، آن زبان بسته را به حال خود رها کند و برسر او نکوبد، مست و ناسازگار می‌شود.

اگر این بیت را حمل بر مَجاز کنیم، شرح آن اینست: «فیل» کنایه از سرشتِ طبیعی انسان، و «خواب» کنایه از غفلت و گرایش به هواهای نفسانی، و «هندوستان» کنایه از شهوات و لذّات حیوانی، و «فیلبان» کنایه از هادیان و مربّیان و مردان الهی، و «زخم و داغ» کنایه از ریاضت و عبادت است. با این تقدیر مقصود بیت اینست: هرگاه انسان به حال خود رها شود و تحت تعلیم مربیان حقیقی و مصلحان الهی قرار نگیرد و تن به عبادت و ریاضتِ معقول و مشروع ندهد به سوی شهوات و نفسانیات می‌گراید و سر به طغیان و عصیان می‌نهد.]

تاکه خود را در دَهَم در جوش، من تا رهی یابم در آن آغوش، من (۴۲۰۰)

بر سَرَم بکوب تا خود را تسلیم جوشیدن کنم و در نتیجه پخته شوم و مطلوب طبع طالبانم شوم. [همینطور انسان بوسیلهٔ ضربات ریاضت و عبادت به کمال پختگی روحی می‌رسد و به قرب حضرت حق واصل می‌شود.]

---

۱. ر.ک. لغتنامهٔ دهخدا، ج ۳۷، ص ۳۶۸، امثال و حکم، ج ۲، ص ۱۱۵۰.

(۴۲۰۱) ز آنکه انسان در غِنا، طاغی شود همچو پیلِ خوابْبین، یاغی شود

زیرا انسان درحالِ توانگری ظاهری، سرکش و نافرمان می‌شود. و مانند فیلی که خواب هندوستان می‌بیند یاغی می‌شود. [مصراع اوّل ترجمهٔ آیهٔ ۷ـ۶ سورهٔ علق است: كَلّا إِنَّ الْإِنْسانَ لَيَطْغىٰ اَنْ رَآهُ اسْتَغْنىٰ. «نه چنین است. همانا آدمی طغیان کند چون خود را توانگر یابد.»]

(۴۲۰۲) پیل چون در خواب بیند هند را پیلبان را نشنود، آرد دَغا

همینکه فیل، خواب هندوستان را ببیند، دیگر از فیلبان اطاعت نمی‌کند و ناسازگاری می‌کند. [نفس امّاره نیز همینطور است، همینکه ضربات پُتکِ ریاضت و عبادت را از او برگیری، طغیان می‌کند.]

عذر گفتنِ کدبانو با نخود، و حکمتِ در جوش داشتنِ کدبانو، نخود را

(۴۲۰۳) آن ستی گوید وَرا که پیش از این من چو تو بودم ز اَجزایِ زمین

آن بانو به آن نخود می‌گوید که: من نیز قبلاً جزئی از اجزای زمین بودم. [یعنی من در زمان‌های پیشین و قبل از آنکه به ریاضت و عبادت روی آورم، موجودی زمینی و خاکی بودم، زیرا محکوم و مقیّد به مادّیات بودم.]

(۴۲۰۴) چون بنوشیدم جِهادِ آذری پس پذیرا گشتم و اندر خوری

امّا همینکه مجاهدهٔ آتشین را پذیرفتم. یعنی قبول کردم که با هواهای نفسانی‌ام مبارزه کنم، پس شایستگی و لیاقت بندگی حضرت حق را به دست آوردم. [بهتر است «بنوشیدم» را مخفّفِ بنیوشیدم (= قبول کردم و پذیرفتم) بدانیم نه «نوشیدن» به معنی آشامیدن. «جِهادِ آذری» تعبیری است دیگر از «جهاد با نَفْس» که در تعبیرات صوفیه بدان «موتِ اَحْمَر»[1] گویند.]

(۴۲۰۵) مدّتی جوشیده‌ام اندر زَمَن مدّتی دیگر درونِ دیگِ تن

من روزگارانی را به صورت گیاه و حیوان[2] نشو و نما کردم و مدّتی نیز درون دیگ تن

---

۱. ر.ک. شرح بیت (۳۸۳۴) همین دفتر.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۴۸.

جوشیدم. یعنی مدّتی را نیز به صورت انسان ناسوتی سپری کردم و سپس به انسانی ملکوتی مبدّل شدم. [الحق و الانصاف که مولانا بزرگترین عارف انسان‌شناس ماست؛ او بقدری در اندیشهٔ «انسان» فرورفته که به هر عرصه گام می‌نهد سر از موضوع «انسان» درمی‌آورد.]

زین دوجوشش،قُوّتِ حس‌ها شدم روح گشتم، پس تو را اُستا شدم (۴۲۰۶)

براثر این دو جوشش، یعنی با پشت‌سر نهادن آن دو مرحله مایهٔ نیروی حواس شدم و حواس مدرکه را تقویت کردم و آنگاه روح مجرّد شدم. یعنی به مقام تجرید از عوامل مادّی و عناصر طبیعی نایل شدم و در نتیجه استاد و مرشد تو شدم.

در جمادی گفتمی: ز آن می‌دَوی تا شوی علم و صفاتِ معنوی (۴۲۰۷)

وقتی که در مرتبهٔ جمادی بودم با زبان حال با خود می‌گفتم: از آنرو سیر کمالی را می‌پویی که به علم و صفات معنوی نایل شوی. یعنی به مرتبهٔ انسان ملکوتی برسی. [انقروی و برخی دیگر از شارحان مخاطب این بیت را «نخود» می‌دانند. امّا وجه نخست مناسب‌تر است.]

چون شدم من روح، پس بارِ دگر جوشِ دیگر کُن ز حیوانی گذر (۴۲۰۸)

همینکه دارای روح حیوانی شدم، با خود گفتم: تلاش دیگری کن تا از مرتبهٔ حیوانی درگذری. [مراد از این روح، روح حیوانی است[۱].]

از خدا می‌خواه تا زین نکته‌ها در تلغزیّ و، رَسی در مُنتها (۴۲۰۹)

از حضرت حق بخواه که این نکته‌هایی را که گفتم خوب درک کنی و دچار لغزش در فهم نشوی و به مقصود نهایی راه پیدا کنی. [ممکن است برخی از اذهان ساده وقتی این‌گونه ابیات را مطالعه کنند، دچار خیالاتِ بی‌اساس شوند و گمان کنند که مولانا مبانی تناسخ را القاء می‌کند، درحالی که چنین چیزی نیست. رجوع شود به توضیح تناسخ و انواع آن در شرح بیت (۳۹۳۴) همین دفتر.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۸۱.

(۴۲۱۰) ز آنکه از قرآن، بسی گمره شدند ز آن رَسَن قومی درونِ چَه شدند

زیرا بسیاری از مردم بوسیلهٔ قرآن کریم گمراه شدند؛ یعنی چون زبان آن کتاب مستطاب را فهم نکردند، ره افسانه زدند. و با اینکه قرآن، مصداقِ حَبْلُ‌اللّه (= ریسمان خدا) و عُرْوَةُالوُثْقیٰ (= دستگیرهٔ محکم) است، با اینحال، عدّه‌ای بوسیلهٔ آن به جای آنکه از چاه گمراهی بیرون آیند، به درون آن رفته‌اند. [مصراع اوّل اشاره است به قسمتی از آیهٔ ۲۶ سورهٔ بقره که توضیح آن در مقدمهٔ دفتر اوّل مثنوی، صفحهٔ ۴۸ آمده است.]

(۴۲۱۱) مر رَسَن را نیست جُرمی ای عَنود[1] چون تو را سودایِ سر بالا نبود

ای حق‌ستیز، ریسمان گناهی ندارد، درحالی که تو میل به سوی عوالم بالا نداری.

باقیِ قصّهٔ مهمانِ آن مسجدِ مهمان‌کُش و ثبات و صدقِ او

(۴۲۱۲) آن غریبِ شهرِ سر بالا طلب گفت: می‌خُسپم در این مسجد به شب

آن مهمان غریبی که همّتی والا داشت (و یا آن غریبی که طالب کمالات بود.) به اندرزدهندگانِ خود گفت: من امشب در این مسجد می‌خوابم.

(۴۲۱۳) مسجدا گر کربلایِ من شوی کعبهٔ حاجت‌روایِ من شوی

ای مسجد، اگر کربلای من شوی. یعنی اگر قتلگاهِ من شوی، کعبه‌ای شده‌ای که حاجات منِ بینوا را روا خواهی کرد.

(۴۲۱۴) هین مرا بگذار، ای بگزیده دار تا رَسَن‌بازی کنم منصورْوار

ای خانهٔ برگزیده بهوش باش، مرا به حالِ خود رها کن تا مانند منصور حلّاج با طناب دار بازی کنم. یعنی مرا رها کن تا جان‌بازی کنم. [رجوع شود به شرح بیت (۱۳۹۸) دفتر دوّم.]

---

۱. عَنُود: ستیزه‌گر، معاند.

گر شدیت اندر نصیحت جبرئیل[۱] می‌نخواهد غَوث[۲] در آتش خلیل (۴۲۱۵)

اگر شما ناصحان، فرضاً مانند حضرت جبرئیل باشید، من نیز مانند حضرت ابراهیم خلیل(ع)ام. همانطور که او درمیان آتش از جبرئیل یاری نخواست، من نیز از شما یاری نخواهم خواست. [در تفاسیر قرآن کریم آمده است که وقتی ابراهیم خلیل(ع) را دست و پای بسته بر منجنیقی بستند که به کام پُرلهیبِ آتش فروافکنند، هر یک از فرشتگان به نزد او آمدند تا یاری‌اش دهند، امّا ابراهیم(ع) در پاسخ آنان گفت: حَسْبِیَ‌اللّهُ «خدا مرا بسنده است.» و همان لحظه که منجنیقِ نمرودیان، ابراهیم(ع) را به سوی آتش افکند، جبرئیل بین زمین و آسمان به او رسید و گفت: ای ابراهیم آیا حاجتی داری؟ فرمود: اَمّا اِلَیْکَ فَلا[۳]. «اما به تو احتیاجی نیست.» عشّاقِ صادق، جز حضرت معشوق از کسی چشم یاری ندارند و در هر حالی، امر خود را بدو تفویض می‌کنند. اُفَوِّضُ اَمْری اِلَی‌اللّهِ.]

جبرئیلا رَوْ، که من افروخته بهترم چون عود و عنبر سوخته (۴۲۱۶)

ای جبرئیل، برو که من از آتش عشق، افروخته شده‌ام؛ اگر مانند عود و عنبر در آتش بسوزم، برای من بهتر است.

جبرئیلا گرچه یاری می‌کنی چون برادر پاسداری می‌کنی (۴۲۱۷)

ای جبرئیل اگرچه تو مرا یاری می‌کنی و مانند یک برادر از من نگهداری می‌کنی.

ای برادر من بر آذر[۴] چابُکم من نه آن جانم‌که گَردم بیش و کم (۴۲۱۸)

ای برادر، من بر آتشِ عشق، صابر و خرسندم زیرا من آن روحی نیستم که با سوختن، زیاد و کم شوم. [بنابر این روحِ من، مقام تجرید و مفارقت از مادّه و عوارضِ آن را یافته و هیچ عنصرِ مادّی در آن تأثیر نمی‌نهد.]

---

۱. جبرئیل: ر.ک. شرح بیت (۶) همین دفتر.

۲. غَوث: فریادرسی، فریادرس. در اینجا معنی لفظی غوث مراد است نه معنی اصطلاحی آن که در تصوّف رایج است. ر.ک. شرح بیت (۸۱۸) دفتر دوّم.

۳. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۵۵، ابوالفتوح رازی، ج ۷، ص ۸۳.

۴. آذر: آتش.

(۴۲۱۹) جانِ حیوانی، فزاید از عَلَف آتشی بود و، چو هیزم شد تَلَف

جانِ حیوانی، با چریدن در علفزار و خوردنِ علف رشد می‌کند و فَربه می‌شود؛ یعنی روحِ حیوانی بوسیلهٔ طعام‌های ظاهری نشو و نما می‌کند. روح حیوانی آتشین است و مانند هیزم می‌سوزد و محو می‌شود. [الحق که مصراعِ دوّم، مثنوی‌خوانان و بلکه مثنوی‌دانان را به وادی حیرت و عرصهٔ زحمت کشانده. برخی از شارحان خیال کرده‌اند که مولانا روح حیوانی را به آتش تشبیه کرده که البتّه ناصواب است. بهتر است یای «آتشی» را نسبی تقدیر کنیم نه یای وحدت. امّا تشبیه روح حیوانی به هیزم از آنروست که هیزم براثر آتش، زایل و خاکستر می‌گردد. یعنی وجه شبه، زایل شدن است. منظور بیت: همانطور که آتش، گرم است روح حیوانی نیز بواسطهٔ حرارت غریزی، گرم است. و همانطور که هیزم بر اثر شعلهٔ آتش، می‌سوزد و محو می‌شود، روح حیوانی نیز با قطع موادِّ غذایی، زایل و فانی می‌گردد.

بنابراین بقای روح حیوانی وابسته به وجود مواد غذایی است، همینطور فنای آن نیز به قطع موادّ غذایی، متوقّف است. همانگونه که گفته شد این مصراع و ابیات بعدی دارای ابهام خاصّی است.]

(۴۲۲۰) گر نگشتی هیزم او، مُثمِر بُدی تا ابد معمور و، هم عامِر بُدی

اگر روح حیوانی، مانند هیزم، سریع‌الزّوال نبود، قطعاً از میوهٔ بقاء و دوام، بارور می‌شد و برای همیشه، هم آباد بود و هم آبادکننده.

(۴۲۲۱) بادِ سوزان‌ست این آتش، بدان پرتوِ آتش بُوَد، نه عینِ آن

این نکته را بدان که این آتش، بادی است سوزنده، زیرا پرتوی از آتش است و خودِ آتش نیست. [ظاهراً «این آتش» اشارت به روح حیوانی دارد که به قول قدما از بخاراتِ حرارتِ معده که به سوی دِماغ، متصاعد می‌شود پدید می‌آید. یعنی روح حیوانی مانند بادِ سوزان، پرتو آتش است که در کرهٔ اثیر (= کُرهٔ آتش) است، پس ناچار به معدن خود بازمی‌گردد[1]. امّا منظور مولانا از «این آتش» در مصراع اوّل، عشق‌های مجازی و جزئی است که بازتابی است از عشق حقیقی.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۸۲.

عـینِ آتش در اثـیر آمـد یـقین پرتو و سایهٔ وی است اندر زمین (۴۲۲۲)

در اینجا گویا کسی از مولانا سؤال می‌کند: یا حضرت مولانا، منبع و منشأ آتش‌های صوری و ظاهریِ دنیا در کجا قرار دارد؟ جواب: خودِ آتش قطعاً در کرهٔ اثیر است؛ و همهٔ آتش‌های زمینی، پرتو و یا سایه‌ای از آن گوهر اصلی‌اند. [«آثیر» به معنی برگزیده و عالی و بلند است به همین مناسبت قدما، فلک را اثیر می‌گفتند، به کرهٔ آتش نیز اثیر می‌گفتند، زیرا کرهٔ آتش را بلندترین عناصر می‌دانستند. امّا منظور مولانا در این ابیات از «اثیر» جهان برینِ معنا و مقام الوهیت است که منشأ جمیع آثار و احوال است. پرتو و سایهٔ آتش‌های زمینی در اینجا اشاره به عشق‌های مجازی دارد و منبع هرگونه عشق، در جهان والای الهی است و آن عشق حقیقی است که پرتو و سایهٔ آن در این جهان به صورت عشق‌های جزئی و مجازی جلوه می‌کند.]

لاجَـرَم پـرتو نـپاید ز اضـطراب سویِ معدن باز مـی‌گردد شـتاب (۴۲۲۳)

پرتو آتشِ زمینی، ناچار بواسطهٔ حرکت و تکاپوی بسیار به اصلِ خود بازمی‌گردد، زیرا طبق اصل **کُلُّ شَیْءٍ یَرْجِعُ اِلیٰ اَصْلِه.** (= هر چیزی به اصل خود باز می‌رود.) فوراً به سوی منبع و معدن خود بازمی‌گردد.

قامتِ تو بـرقرار آمـد، بـه سـاز سایه‌ات، کوته‌دَمی، یک دَم دراز (۴۲۲۴)

برای مثال، قامتِ تو، به گونه‌ای خلق شده که هر لحظه کـوتاه و بـلند نـمی‌شود، امّـا سایه‌ات، لحظه به لحظه کوتاه و بلند می‌گردد. [بنابراین اصل و منبع موجودات، ثـابت است، در حالی که موجودات هرآن در تغییر و تَبدّل‌اند. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اوّل.]

ز آنکه در پرتو نیابد کس ثـبات عکس‌ها واگشت سـویِ اُمَّـهات[1] (۴۲۲۵)

زیرا هیچکس نمی‌تواند در پرتوها ثبات مشاهده کند چنانکه مثلاً نـور خـورشید یـا چراغ ثابت می‌نماید و حال آنکه مدام در حال ظهور و محو شدن است. به همین دلیل است که همهٔ انعکاس‌های فرعی به سوی اصل خود بازمی‌گردند. [همانطور که در عالم عـناصر هـر پدیده‌ای به اصل خود باز می‌گردد در امور معقول نیز هر امر جـزئی بـه سـوی اصـل خـود

---

۱. اُمَّهات: جمع اُمّ، به معنی اصل، منشأ، مادر.

باز می‌رود. از جمله عشق‌های مجازی به سوی عشق حقیقی راه می‌گشایند.]

(۴۲۲۶) هین دهان بر بند، فتنه لب گشاد خشک آر، اَللّٰهُ اَعْلَم بِالرَّشاد

در اینجا مولانا به خود خطاب می‌کند: بهوش باش، لب فروبند و دیگر چیزی در این باره مگو که دهانِ مردمِ فتنه‌جو باز شده است. یعنی اهل فتنه و فساد شروع کرده‌اند به طعنه‌زدن و بدگویی کردن. پس سخنان پُرطراوتِ عرفانی و لطیفه‌های ذوقی را فعلاً رها کن و حرف نزن. یا: سکوت کن، و خداوند به راه راست و درست داناتر است. [«خشک آوردن» کنایه از خاموش ماندن و اعراض کردن است.]

ذکر خیالِ بداندیشیدنِ قاصِرْفهمان

(۴۲۲۷) پیش ازآنکه این‌قصّه‌تامَخْلَص رسد دودِ گندی آمد از اهلِ حسد

در اینجا مولانا اشاره می‌کند به خشکْ‌مغزانِ متفرعنی که بیماری حسادت و تنگ‌نظری برقلب و روحشان غالب شده است؛ آنان بر لطایف معنوی و دقایق عرفانیِ مثنوی، طعن و قدح وارد می‌آوردند و برآن می‌تاختند. معنی بیت: پیش از آنکه حکایت مسجد مهمان‌کش خاتمه یابد، از روح و روان حسودان، دودِ متعفّنی بلند شد.

(۴۲۲۸) من نمی‌رنجم ازین، لیک این لَگد خاطرِ ساده‌دلی را پَی کُند

در اینجا گویا کسی می‌پُرسد: یا حضرت مولانا چگونه است که حرف‌های یک مشت آدم حسودِ عاری از فهم در وجود شریف آن جناب تأثیر می‌گذارد و خاطرِ خطیرِ ایشان را نَژَند می‌سازد؟ جواب: من از طعنه و نکوهش این حسوان نمی‌رنجم، لیکن این حرف‌ها ممکن است سالکان مبتدی را تحت تأثیر قرار دهد.

(۴۲۲۹) خوش بیان کرد آن حکیمِ غزنوی بهرِ محجوبان، مثالِ معنوی

حکیم سنایی غزنوی در مورد کسانی که از دریافت حقیقت در حجابِ جهل و غفلت‌اند، مثال معنویِ خوبی گفته است. [افلاکی در **مناقب‌العارفین** نقل می‌کند که مولانا گفته است: هر که سخنان سنایی را بخواند و دریابد بر اسرار سخنان ما واقف شود.]

که ز قرآن گر نبیند غیرِ قال　　این عجب نَبْوَد ز اصحابِ ضَلال (۴۲۳۰)

گمراهان اگر از قرآن به جز قیل و قال، چیز دیگری نبینند، جای تعجّب ندارد.

کز شعاعِ آفتابِ پُر ز نور　　غیرِ گرمی می‌نیابَد چشمِ کور (۴۲۳۱)

زیرا نابینایان از پرتو خورشید، فقط گرمی و حرارت را احساس می‌کنند. [دو بیت اخیر، بیان مضمون این بیت سنایی است:

عجب‌نبود گر از قرآن نصیبی نیست جز نقشی　　که از خورشید، جز گرمی نیاید چشمِ نابینا[1]]

خربَطی[2] ناگاه از خرخانه‌یی　　سر بُرون آورد چون طَعّانه‌یی[3] (۴۲۳۲)

یک آدم ابله، ناگهان از طویله‌ای سر بیرون آورد و مانند کسی که کارش عیب‌جویی و طعنه زدن است چنین گفت:

کین‌سخن پست است،یعنی مثنوی　　قصهٔ پیغمبرست و پیروی (۴۲۳۳)

این سخن، یعنی مثنوی، حرف‌های حقیر و ناچیزی است. زیرا سراسر آن دربارهٔ پیامبران و آداب پیروی از آنهاست. یعنی خلاصه، مثنوی بجز یک مشت حکایات و تمثیلات و شرعیّات چیز دیگری نیست. [جمعی از اصحاب قیل و قال و فریفتگان اصطلاحاتِ پُرطمطراق، اعتراض می‌کنند که مثنوی حاوی نکات عقلانی و دقایق حِکَمی نیست. و اصلاً به زبان علمی و اصطلاحات نظری نگاشته نشده، چنانکه مثلاً در کتب فلاسفه و حکما هر مبحثِ علمی و نظری به فصول و ابواب و مقالاتی جداگانه تقسیم می‌شود، ابتدا تعریف هر علمی و فایدت آن صورت می‌گیرد و سپس کلیات و مقدّماتی طرح می‌شود و رفته رفته هر موضوعی مورد شرح و تفصیل قرار می‌گیرد و در هر مبحثی اشکالات و ایراداتی عنوان می‌گردد و پاسخ آن گفته می‌شود و خلاصه مؤلف، فصل به فصل و باب به باب پیش می‌رود و نهایتاً نتیجه‌گیری

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبای، دفتر سوّم، ص ۲۸۲.

۲. خَرْبَط: مرغابی بزرگ، در اینجا: ابله، احمق.

۳. طَعّانه: صیغهٔ مبالغه است و تای آن نیز برای تأکید در مبالغه است و نیازی نیست که تای آن را تأنیث بگیریم، چنانکه برخی از شارحان چنین گمان کرده‌اند. طعّانه یعنی کسی که کارش طعنه‌زدن به این و آن است، برمرد و زن به یکسان اطلاق شود.

می‌کند. امّا در مثنوی از این خبرها نیست، نه مقدمه‌ای دارد و نه ذی‌المقدمه‌ای و نه از ابواب و فصول و تعاریف کلاسیک و مَدْرَسی خبری هست و نه در انتهای کتاب، استنتاجی در میان. بلکه حکایات و قصص و تمثیلات دُمادُمِ یکدگر می‌آید و در خلال آن، سخنانی پراکنده ذکر می‌گردد و غالباً موضوعات تکرار می‌شود. امّا این قادح، در این نکته تأمّل نکرده است که کتب آسمانی نیز تابع فصل‌بندی‌های مرسوم و انتظام رایج نیست، و گاه به ضرورت، مطالبی به کرّات و مرّات در آن‌ها دیده می‌شود. و اگر خواننده در آنها نیک تفطّن کند و حجاب عناد از چشم دل فروهلد و به دیدهٔ انصاف بنگرد خواهد یافت که هر مطلبِ بظاهر تکراری، جلوهٔ تازه‌ای است از حقیقت[۱].]

(۴۲۳۴) نیست ذکرِ بحث و اسرارِ بلند که دَوانند اولیا، آن سو سَمَند[۲]

آن طعنه‌زننده می‌گوید: در کتاب **مثنوی** از مباحث عمیق و اسرار بزرگ و سترگ مانند کتاب‌های عرفان نظری و فلسفی هیچ خبری نیست، درحالی که اولیاءاللّه در عرصهٔ این مطالب، اسبِ همّت خود را به تاخت و تاز درآورده‌اند.

(۴۲۳۵) از مقاماتِ تَبَتُّل تا فنا[۳] پایه پایه تا ملاقاتِ خدا

باز می‌گوید: در **مثنوی** از مقامِ انقطاع از غیر حق تا مقام فناء و ذکر مراتب سلوک تا رسیدن به لقاءاللّه چیزی گفته نشده است. [تَبَتُّل از بَتْل به معنی بُریدن و اخلاص داشتن است. و در اصطلاح صوفیه، عبارت است از انقطاع و گسستن از دنیا و مافیها و اتصال و پیوستن به حضرت حق‌تعالی بی‌هیچ شائبه و غرضی[۴].]

(۴۲۳۶) شرح و حدِّ هر مقام و منزلی که به پَر، زُو بَر پَرَد صاحبدلی

باز آن طعنه‌زننده ادامه می‌دهد: در کتاب **مثنوی** از شرح و تفصیل مقامات و منازل سلوک خبری نیست تا صاحبدلی بتواند بوسیلهٔ آن به سوی کمالات پرواز کند.

---

۱. برای توضیح بیشتر رجوع شود به مقدمهٔ مؤلف، دفتر اوّل، ص ۳۹ ـ ۴۳.
۲. سَمَند: اسب زرد رنگ.
۳. فنا: ر.ک. شرح بیت (۵۷) دفتر اوّل.
۴. ر.ک. شرح منازل‌السائرین، ص ۵۶.

چون کتاب اللّه بیآمد، هم بـر آن این چنین طعنه زدنـد آن کـافران (۴۲۳۷)

مولانا در جواب این طعنه‌زننده می‌گوید: البتّه وقتی که قـرآن کـریم هـم نـازل شـد، حق‌ستیزانِ کافر از همین قبیل ایرادات به آن کتاب عظیم وارد آوردند و چنین گفتند:

که اساطیرست و، افسـانهٔ نَـژَند[1] نیست تـعمیقیّ و، تـحقیقی بـلند (۴۲۳۸)

باز منکران گفتند: قرآن، حکایاتِ پـیشین وافسـانه‌هایِ کـهن است و اصـلاً در ایـن کـتاب، نکاتِ ژرف و تحقیقاتِ عالی نیامده است. [رجوع شود به شرح بیت (۱۱۵۰) همین دفتر.]

کـودکانِ خُـرد، فـهمش مـی‌کنند نیست جز امـرِ پسـند و نـاپسند (۴۲۳۹)

معانیِ قرآن، بقدری ساده و پیش‌پا افتاده است که حتّی بچّه‌ها نیز آن را درک می‌کنند و چیزی جز امر و نهی در آن دیده نمی‌شود.

ذکرِ یوسف، ذکرِ زلفِ پُـرخَـمَش ذکرِ یـعقوب و، زلیـخا و غَـمَش (۴۲۴۰)

باز می‌گویند: قرآن چیزی نیست جز داستانِ یوسف و شرح گیسوانِ پُرپیچ و تاب او و نقل حکایت یعقوب و زلیخا و شرح غم و اندوه او.

ظاهرست و، هر کسی پی مـی‌بَرَد کو بیان که گُم شود در وَی خِرَد؟ (۴۲۴۱)

معانیِ قرآن بقدری ظاهر و روشن است که هر کسی می‌تواند آن را دریابد. در قـرآن کجاست آن مطالبی که عقل در فهمِ آن گیج و متحیّر شود؟ یعنی از این مباحثِ ژرف در قرآن، خبری نیست. [مولانا می‌گوید این سخنان را کسانی دربارهٔ قرآن کریم می‌زنند که به ظاهرِ آن کتاب شریف نگاه کرده‌اند نه به باطن آن.]

گفت: اگر آسان نماید این به تـو این چنین آسان یکی سوره بگـو (۴۲۴۲)

حق تعالی به کافران خطاب می‌کند: اگر مطالب قرآن کریم به نظرت ساده و ابـتدایـی می‌آید، تو نیز یک چنین سورهٔ آسان بگو. [حق‌تعالی در چند مورد در آیات شریفهٔ قرآنی، با

---

۱. نَژَند: اندوهگین، افسرده، پست و زبون. «افسانهٔ نَژَند» به معنی افسانه‌های ضعیف و مبتذل است.

کافران تحدّی کرده است از آن جمله در آیهٔ ۲۳ سورهٔ بقره: وَاِنْ کُنْتُمْ فی رَیْبٍ مِمّانَزَّلْنا عَلیٰ عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدائَکُمْ مِنْ دُونِاللّهِ اِنْ کُنْتُمْ صادِقینَ. «اگر به شکّ اندرید در آنچه ما فرو فرستادیم به بندهٔ خود، پس بیاورید سوره‌ای همچون آن. و فراخوانید گواهان و یارانتان را جز خدا، اگر راست‌گویانید.» این امر، امری تعجیزی است.]

(۴۲۴۳) جِنَّتان[۱] و اِنْسَتان[۲] و اهلِ کار[۳] گُو: یکی آیت ازین آسان بیار

ای پیامبر(ص) به پریان و آدمیان و کارآزمودگانِ آنها بگو که آیه‌ای چنین آسان بیاورند. [اشاره به آیهٔ ۸۸ سورهٔ اِسراء: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلیٰ اَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لایَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ کانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهیراً. «بگو اگر آدمیان و پریان، جمع شوند که همانند این قرآن، کتابی آورند. نتوانند کتابی همانند آن آورند، اگرچه یکدگر را در این امر، پشتیبانی کنند.»]

تفسیرِ این خبرِ مصطفی علیه‌السلام که لِلْقُرآنِ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَلِبَطْنِهِ بَطْنٌ اِلیٰ سَبْعَةِ اَبْطُنٍ

(۴۲۴۴) حرف قرآن را بدان‌که ظاهری‌ست زیرِ ظاهر، باطنی بس قاهری‌ست

بدان که کلمات و حروف قرآن کریم، ظاهری دارد؛ امّا در ورایِ این ظاهر، باطنی بس عظیم و گرانسنگ دارد. [اشاره به روایاتی است که برای قرآن کریم، بطون و ظهور متعدّدی قائل است. حقیر تا این لحظه عینِ روایت مذکور در مطلع فوق را که به پیامبر(ص) انتساب داده شده نیافته‌ام، امّا روایتی قریب بدین مضمون از حضرت ختمی مرتبت(ص) نقل شده است که فرمود: اِنَّ هٰذَا الْقُرآنَ اُنْزِلَ عَلیٰ سَبْعَةِ اَحْرُفٍ[۴]. «همانا این قرآن بر هفت حرف نازل شده است.» ملامحسن فیض ضمن نقل این حدیث در تفسیر خود می‌گوید: «اَحْرُف» اشاره به بطون دارد[۵]. نظیر آن، روایت دیگری است که جابر بدینگونه نقل کرده است: از حضرتِ اباجعفر(ع)،

---

۱. جِنَّتان: جِنَّة (= جن، پری) + «ان» جمع فارسی.
۲. اِنْسَتان: اِنْسَة (= انسان) + «ان» جمع فارسی. در برخی از نسخه‌ها جنّیان و انسیان آمده است.
۳. اهلِ کار: متخصّص، ماهر.
۴. ر.ک. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۲، ص ۳۹۸.
۵. ر.ک. تفسیر صافی، ج ۱، مقدمهٔ هشتم، ص ۳۹.

مسأله‌ای دربارهٔ قرآن پرسیدم، آن جناب پاسخی داد. سپس همان سؤال را تکرار کردم و ایشان، پاسخی دیگر داد. عرضه داشتم: فدایت شوم، چگونه است که به یک سؤال، دو جواب متفاوت اظهار کردی، فرمود: یا جابِرُ اِنَّ لِلْقُرآنِ بَطْناً وَ لِبَطْنِهِ ظَهْراً وَلَیْسَ شَیْءٌ اَبْعَدَ مِنْ عُقولِ الرِّجالِ مِنْ تَفْسیرِ الْقُرآنِ[1]. «ای جابر همانا برای قرآن، بطنی است و برای آن بطن، ظاهری است و هیچ چیز برای عقول خردمندان، بعیدتر از تفسیر قرآن نیست.» ناصرخسرو قبادیانی در شرح این مطلب می‌گوید: هیچ ظاهری نیست مگر آنکه مبتنی بر باطن است؛ همانطور که زمین و آسمان، ظاهری دارند که برعوام، ظاهر است، امّا باطن آن بر خواص معلوم است. جسم آدمی نیز همینطور است، ظاهرش بر عوام معلوم است و باطنش بر آنان مستور، قرآن کریم نیز همینطور، ظاهر آن بر عوام، مکشوف است و باطن آن بر دانایان، معلوم[2]. به شرح بیت (۱۸۹۷) همین دفتر رجوع شود.]

زیرِ آن باطن، یکی بطنِ سوم که درو گردد خِرَدها جمله گُم (۴۲۴۵)

در زیر آن معنی باطنی، باطنِ سوّمی قرار دارد که عقل‌های بشری از ادراک آن حیران و سرگشته‌اند.

بطنِ چارم، از نُبی[3] خود کس ندید جز خدایِ بی‌نظیرِ بی‌نَدید[4] (۴۲۴۶)

باطن چهارمِ قرآن کریم را کسی جز خدایِ بی‌مثل و مانند ندیده است.

تو ز قرآن ای پسر ظاهر مَبین دیو، آدم را نبیند جز که طین[5] (۴۲۴۷)

ای پسرجان، مبادا فقط به ظاهر قرآن نگاه کنی، زیرا ابلیس نیز حضرت آدم(ع) را مشتی گِل بیشتر به حساب نیاورد.

---

۱. ر.ک. تفسیر عیّاشی، ج ۱، ص ۱۲. ملامحسن فیض همین روایت را در تفسیر صافی، ج ۱، مقدمهٔ چهارم، ص ۱۷ آورده است.

۲. ر.ک. وجه دین، ص ۸۱.

۳. نُبی: قرآن کریم.

۴. نَدید: همتا و نظیر.

۵. طین: گِل.

(۴۲۴۸) ظاهرِ قرآن چو شخصِ آدمی‌ست که‌نقوشش‌ظاهرو،جانش خفی‌ست

این را بدان که ظاهر قرآن مانند وجود آدمی است که ظاهر او پیداست، امّا روحش نهان است.

(۴۲۴۹) مرد را صد سال عمّ و خالِ او یک سرِ مویی نبیند حالِ او

برای مثال، هر انسانی معمولاً عمو و دایی دارد که سالیان سال با او زندگی کرده‌اند، امّا از احوال درونی او ذرّه‌ای آگاه نشده‌اند.

در بیانِ آنکه رفتنِ انبیاء و اولیاء (علیهم‌السلام) به کوه‌ها و غارها جهتِ پنهان کردنِ خویش نیست، و جهتِ خوفِ تشویشِ خلق نیست، بلکه جهتِ ارشادِ خلق است و تحریض بر انقطاع از دنیا به قدرِ ممکن

(۴۲۵۰) آنکه گویند اولیا در کُه بُوَند تا ز چشمِ مردمان پنهان شوند

این که برخی می‌گویند: اولیاءاللّه به کوهها پناه می‌برند تا از چشم مردم پنهان شوند، حرف درستی نیست. [خوارزمی گوید: «بدانکه انبیاء و اولیاء که مظاهر اسما و صفات حضرت کبریااند از روی افنای ناسوتیت خویش در لاهوتیت حق، دیده از خویش فروبسته‌اند و قید هستی گسسته و ایشان به منزلهٔ آیینهٔ جمال‌نمای حق گشته. پس دیدهٔ خداشناس باید تا جمال حقیقتِ ایشان تواند دید و آن دیده هر کسی را نیست[۱].» عامّهٔ مردم گمان می‌کنند که کوه‌نشینان از ترس مردم شهری به کوه پناهنده شده‌اند، اینان همین قیاس را در مورد انبیاء و اولیاء بکار می‌برند[۲].]

(۴۲۵۱) پیشِ خلق، ایشان فرازِ صد کُه‌اند گامِ خود بر چرخِ هفتم می‌نهند

زیرا در همان اثنا که جسم اولیاءاللّه در نزد مردم حضور دارد، روحشان بر فراز آسمان هفتم قرار دارد. [پس اینان برای خلوت، نیازی به خروج از جامعه و انزواطلبی ندارند، زیرا در

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۷۷.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی (شاه داعی)، ج ۲، ص ۱۳۱.

عین حضور در انجمن، خلوت می‌کنند.]

پس چرا پنهان شود، کُه‌جُو بُوَد؟ کو ز صد دریا و کُه ز آن سو بُوَد (۴۲۵۲)

حال که وضع بدین منوال است چه ضرورتی دارد که اولیاءاللّه طالب انزوا در کوه‌ها شوند، درحالی که شأن روحی آنان از صد نوع دریا و کوه نیز والاتر و فراتر است؟ [بنابراین کوه چه شأنی دارد که اولیاءاللّه بدان پناه برند و خواهان استتار شوند.]

حاجتش نبود به سویِ کُه گریخت کزپی‌اش کُرّهٔ فلک،صدنعل ریخت (۴۲۵۳)

اولیاءاللّه نیازی ندارند که به سوی کوهستان، بگریزند و در آنجا خلوت گُزینند، در حالی که فلک مانند کرّهٔ الاغی به دنبال او دویده و خسته شده است. [وجه دیگر مصراع دوم: مقام اولیاءاللّه همین بس که کرهٔ فلک در راه آنها صدها ماهِ نو افشانده است. یعنی مدّت‌های مدید به دنبال آنان بوده است اما به گرد پایشان هم نرسیده است[1].]

چرخ گردید و ندید او گَردِ جان تعزیت‌جامه بپوشید آسمان (۴۲۵۴)

چرخ گردون با همهٔ عظمت هرچه گشت به گَردِ جان نرسید. یعنی به آثار و اسرار اولیاء که به منزلهٔ جان است دست نیافت و آنرا ندید. از اینرو رنگِ آسمان، کبود است. یعنی جامهٔ عزا به تن کرده است.

گر به ظاهر آن پَری پنهان بُوَد آدمی پنهان‌تر از پریان بُوَد (۴۲۵۵)

اگرچه پریان، ظاهراً موجوداتی غیبی و مستورند، اما انسان از آنها مستورتر است، زیرا حقیقت انسان بر خیلی کسان پنهان است.

نزدِ عاقل زآن پَری‌که مُضْمَر است آدمی صدبار خود، پنهان‌تر است (۴۲۵۶)

در نظر خردمندان، انسان صد برابر از پریان مستور، پوشیده‌تر است.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص۱۶۰۸.

(۴۲۵۷) آدمی نزدیکِ عاقل چون خَفی‌ست چون‌بُوَد آدم‌که درغیب‌او صَفی‌ست؟

در جایی که درنظر خردمندان، انسان بطور کلّی برحسب باطن، کاملاً مستور و پوشیده است، پس ببین که انسانِ برگُزیده که زبدهٔ عالم غیب است چگونه باید باشد؟ [در مصراع دوّم کلمهٔ «آدم» و «صَفی» ذهن را فوراً متوجّه حضرت آدمِ صفی‌اللّه می‌کند. امّا منظور مولانا کلّی است و شامل هر یک از اولیایی می‌شود که به قول صوفیه «برقَدَمِ» حضرت آدم‌اند. یعنی بر نَهْجِ او طی طریق می‌کنند. ابن عربی در فصّ آدمی، انسان کامل را روح عالَم و مردمک چشم حق دانسته است. رجوع شود به شرح بیت (۱) دفتر اوّل.]

تشبیهِ صورتِ اولیا و صورتِ کلامِ اولیا به صورتِ عصایِ موسی و صورتِ افسون عیسی علیهماالسّلام

(۴۲۵۸) آدمی همچون عصایِ موسی است آدمی همچون فسونِ عیسی است

انسان مانند عصای موسی است، او همچون نَفَسِ عیسی است. [خوارزمی گوید: «آدمی را همچون عصای موسی شناس که ظاهرِ او، چوبی است محقّر و باطن او بیرون از حدِّ قیاس. یا چون افسون عیسی شمار که ظاهرش حرف و صوتی است و از باطن مرگ در فرار همچنانکه ظاهربین از عصای موسی چوبی بیند بی‌اعتبار و از اژدهایِ باطن او که چند جِبال و عَصیِّ سَحَرهٔ فرعون را فرومی‌برد غافل می‌مانَد. تو نیز از آدمی همین صورت آب و گِل می‌بینی و از سَعَتِ جان و دلِ او که عرش با آنچه در اوست با چندین هزار برابر عرش، در گوشه‌ای از او گُم می‌شود بی‌خبر و ذاهلی. یا چنانکه صورت‌پرست از افسوس عیسی، لهجات پست ادراک می‌کند و از باطن آن صوت که ادنی خاصیت آن دفع موت است خبردار نمی‌شود و از آنچه در تحت صورت این صوتِ بی‌جان تازه می‌بخشد و راحت بی‌اندازه عطا می‌دهد آگاه نمی‌گردد، تو نیز از آدمی، حرکات و سکنات و خورد و خواب مشاهده می‌کنی و به حال خویش قیاس می‌نمایی و گاه می‌گویی **مالِ هٰذَا الرَّسُولِ یَأْکُلُ الطَّعامَ وَیَمْشی فِی الْأَسْواقِ** و گاهی در خطاب ایشان می‌فرمایی: **مَاأَنْتُمْ اِلّابَشَرٌ مِثْلُنا** و هرگز به باطن او که مجلای حضرت الهی و آیینهٔ جمال‌نمای جناب پادشاهی است پی نمی‌بری[1].»]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۷۷.

در کفِ حق، بهرِ داد و بـهرِ زَیْـن قلبِ مـؤمن هست بَـیْنَ اِصْـبَعَیْن (۴۲۵۹)

قلب مؤمن برای آنکه به تعادل مطلوب رسد و به زیور کمالاتِ معنوی آراسته گردد، میان دو انگشت حضرت حق قرار گرفته است. [«بَیْنَ اِصْبَعَیْن» اشـاره است بـه حـدیثی کـه توضیح آن در شرح بیت (۷۵۹) دفتر اوّل آمده است.]

ظاهرش چوبیّ و، لیکن پـیشِ او کَوْن، یک لقمه، چو بگشاید گـلو (۴۲۶۰)

عصای موسی ظاهراً چوبی بیش نیست، امّا همین چوب هرگاه دهان بگشاید جـمیع کائنات را مانند یک لقمه فرو می‌بلعد.

تو مبین ز افسونِ عیسی حرف و صوت آن ببین کز وَی گریزان گشت موت (۴۲۶۱)

تو نباید به ظاهر افسون حضرت عیسی(ع) نگاه کنی و نباید بگویی که افسون او فقط یک مشت حرف و صوت است، تو باید به این نکته دقّت کنی که مرگ بر اثـر آن افسـون از آدمیان فرار می‌کرد. یعنی حضرت عیسی(ع) بر هر مُرده‌ای افسون می‌خواند فوراً زنده می‌شد.

تو مبین ز افسونش آن لهجاتِ پست آن نگر که مُرده بر جَست و نشست (۴۲۶۲)

تو نباید در افسون او به کلمات ساده و معمولی نگاه کنی. بلکه باید به این مسأله توجّه کنی که با خواندن افسون، مردگان زنده می‌شدند و می‌نشستند.

تو مبین مر آن عصا را سهل یافت آن ببین که بحرِ خَضْرا[1] را شکافت (۴۲۶۳)

تو نباید به این نگاه کنی که حضرت موسی(ع) آن عصا را آسان به دست آورد. بلکه به این نگاه کن که آن حضرت بوسیلهٔ عصای خود، دریای سبزفام را گشود.

تو ز دُوری دیـده‌یی چـترِ سـیاه یک قدم فا[2] پیش نِهْ، بنگر سـپاه (۴۲۶۴)

برای مثال، تو از مسافتِ دور چادر سیاهی را می‌بینی. یک گام به پیش آی تا سپاه را

---

۱. خَضْرا: مخفّفِ خَضْراء به معنی سبز، منظور از «بحر خضراء» همان دریای سرخ است. امّـا در ایـنجا بـه صورت صفت و موصوف آمده است، به لحاظ سبزفام بودن آب دریا.

۲. فا: پیشوندی است که قبل از فعل واقع می‌شود و گاهی آن را به جای حرف «به» استعمال می‌کنند.

ببینی. [یعنی تو از دور فقط صورت ظاهر قشون انبیای عظام و اولیای کرام را دیدی، یک قدم پیش بگذار و سپاه را بنگر. یعنی ذات و صفاتِ این بزرگان را مشاهده کن[۱].]

(۴۲۶۵) تو ز دُوری می‌نبینی جز که گَرد اندکی پیش آ، ببین در گَرد، مَرد

مثال دیگر، تو از مسافتی دور چیزی جز گرد و غبار نمی‌بینی؛ اینک اندکی جلو بیا تا در میان گرد و غبار، انسانی را ببینی. [ظاهر انبیاء و اولیاء و مردان الهی مانند گرد و غبار است که هر کسی می‌تواند آن را ببیند؛ امّا باطنِ آنها مانند همان کسی است که در توده‌ای از غبار مستور شده و به دید هرکسی نمی‌آید.]

(۴۲۶۶) دیدها را گَردِ او روشن کند کوه‌ها را مردیِ او برکَنَد

اشخاصی که گرد و غبارشان یعنی آثار ظاهری‌شان، چشم‌ها را روشن می‌کند، مردانگی و همتشان قادر است کوه‌ها را از جای برکَنَد.

(۴۲۶۷) چون برآمد موسی از اَقصایِ دشت کوهِ طور از مَقْدَمش رَقّاص گشت

همینکه حضرت موسی(ع) از دورترین نقطهٔ بیابان به سوی کوه طور آمد، کوه بواسطهٔ آمدن او به رقص درآمد. [ر.ک. شرح بیت (۲۶) دفتر اوّل.]

تفسیرِ یا جِبالُ اَوِّبی مَعَه وَالطَّیْر[۲]

(۴۲۶۸) رویِ داود از فَرَش تابان شده کوه‌ها اندر پی‌اش نالان شده

چهرهٔ حضرت داود(ع) از شکوه و جلال حضرت حق‌تعالی، تابان و درخشان شده و کوه‌ها نیز در تسبیح و نیایش با وی همراهی کردند و نالیدند. [این بیت و ابیات بعدی اشاره است به مضمون آیهٔ ۱۰ و ۱۱ سورهٔ سبأ که توضیح آن در شرح بیت (۷۰۳) همین دفتر آمده است.]

---

۱. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۶۱۲.
۲. توضیح این آیهٔ شریفه در شرح بیت (۷۰۳) همین دفتر آمده است.

کــوه بــا داود گشــته هـمرهی هر دو مُطرِب، مست در عشقِ شَهی (۴۲۶۹)

کوه در نیایش حضرت حق با داود(ع) هم‌آواز شد و هر دو نغمه خوان، از غلبهٔ عشق حضرت شاه وجود مست شده بودند.

یــا جِـبالُ اَوِّبـی امـر آمـده هر دو هم‌آواز و هـم پَـرده[1] شـده (۴۲۷۰)

از بارگاه حضرت این فرمان آمد که: «ای کوه‌ها با داود هم‌آواز شوید.» آنگاه هـردو هم‌آواز و همنوا شدند. [به شرح بیت (۷۰۳) همین دفتر رجوع شود.]

گفت: داودا تـو هـجرت دیـده‌یی بـهرِ مـن از هـمدمان بُـبریده‌یی (۴۲۷۱)

حضرت حق به داود(ع) فرمود: ای داود، تو دردِ فراق و هجران کشیده‌ای، و به خاطر عشق من از همدمان و مونسان جُدا مانده‌ای.

ای غـریبِ فـردِ بـی‌مونس شـده آتشِ شــوق از دلت شــعله زده (۴۲۷۲)

ای غریبِ تنها که هیچ همدمی نداری و آتشِ اشتیاقِ به حق از ژرفای قـلبت زبـانه کشیده است.

مُطرِبان خواهـی و قَـوّال و نـدیم کــوه‌ها را پـیشت آرد آن قـدیم (۴۲۷۳)

اگر نغمه‌سرا و خواننده و همدم بـخواهـی، آن خـدای ازلی، کـوه‌ها را بـه حـضورت می‌آورد. [در مصراع دوّم طبق صنعت **التفات** از متکلم به غایب منصرف شده است.]

مُطرب و قـوّال و سُـرنایی[2] کـند کُـه بـه پـیشت بـادْپیمایی کـند (۴۲۷۴)

تا کاری کنم که کوه‌ها، نغمه‌سرا و خواننده و سُرنازن شوند و در مقابل تو از اشتیاق و عشق به حضرتِ معشوق به رقص و چالاکی درآیند.

---

۱. پَرده: ر.ک. شرح بیت (۱۱) دفتر اوّل.

۲. سُرنایی: سُرنازننده. بهتر است در اینجا «ی» را نسبی فرض کنیم نه مصدری. بنابراین «سُرنایی» صفت نسبی است.

(۴۲۷۵) تا بدانی ناله چون کُـه را رواست بی‌لب و دندان، وَلی را ناله‌هاست

تا این نکته را دریابی که وقتی کوه می‌تواند بدون لب و دندان، ناله کند، پس ولیِ کامل نیز می‌تواند بدون لب و دندان ناله‌ها و نغمه‌ها داشته باشد. [خوارزمی گوید: «همچنانکه همّت و رضای ولی، عالَمی را برافروزد، آتش آه و نالهٔ او نیز یک‌دَم، جهانی را بسوزد. بـاری اگـر رضاجوییِ اولیاءاللّه نمی‌توانی کرد، گِردِ آزارِ خاطرِ ایشان مَگَرد. به طعنهٔ تو، اهلِ دل را، دل از کلامِ اولیاء نگیرد و دلگشایی و روح‌افزایی که کلام ایشان راست به حسدِ تو زوال نپذیرد[۱].» احتمال دارد که «ناله‌هایِ بی‌لب و دندانِ ولی» به ذکر خَفی، نفسی، قلبی، سِرّی و فعلی اشاره داشته باشد که در میان صوفیه رواج دارد.]

(۴۲۷۶) نـغمهٔ اجـزایِ آن صـافی جسـد هر دَمی در گوشِ حِسّش می‌رسد

نغمه‌ها و نیایش‌های کوهِ پاک هر لحظه به گوش حسّی ولیِ خدا و عارف روشن‌بین می‌رسد. [«صافی جسد» اشاره به کوه دارد. منظور بیت: بطور کلّی همهٔ جمادات خدا را نیایش می‌کنند، امّا هرکسی به نیایش جمادات واقف نیست، بلکه تنها اولیای الهی و روشن‌بینان و عارفان به اسرار این نیایش وقوف دارند. رجوع شود به شرح بیت (۵۱۳) و (۲۱۵۹) دفتر اوّل، حکایت ستون حَنّانه[۲] در دفتر اوّل نیز در اثبات و بیان همین مطلب است که جمادات و نباتات هم ذاکر حق‌اند. مولانا در حکایت مارگیر در دفتر سوّم بیت (۱۰۲۵ ـ ۱۰۱۵) نیز همین معنا را القاء کرده است.]

(۴۲۷۷) هـمنشینان نشـنوند، او بشـنود ای خُنُک جان کو به غیبش بگرود

همنشینانِ ولی خدا، نغمهٔ نیایش و تسبیح کوه (و بطور کلّی جمادات) را نمی‌شنوند، امّا او می‌شنود. خوشا به حال کسی که اَصوات و نغمه‌هایِ مستور عالَم را می‌شنود و بدانِ بـاور دارد. [همنشینانِ اولیاء، یعنی انسان‌های معمولی که در این جهان لزوماً با آنها حشـر و نشـر می‌کنند. مولانا بر این باور است که همهٔ موجودات جهان هستی از جماد، نـبات، حـیوان و انسان خداوند را نیایش و ستایش می‌کنند. او می‌گوید جمادات نیز خداوند را به زبـان خـود تسبیح می‌کنند و اگر گوشهای آدمی تیز و شنوا باشد و از حجابهای ناسوتی رها باشد می‌تواند این نغمه‌ها و اصوات را بشنود.]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۷۸.

۲. رجوع شود به صفحهٔ ۵۹۷ دفتر اوّل.

بنگرد در نفسِ خود صد گفت‌وگو　　همنشینِ او نَبُرده هیچ بو　　(۴۲۷۸)

ولیِّ خدا صد نوع یعنی بسیاری از نغمه‌ها و گفتگوها را در درون خود می‌شنود، امّا همنشینانِ او هیچ بویی از این گفتگوهای درونی نمی‌برند. یعنی اصلاً به نیایش و ستایش جمادات و نباتات و حیوانات وقوف نمی‌یابند. [وجه دیگر بیت فوق: اولیاءالله با خود صد نوع حدیث نفس دارند و حقایقی را در قلب خود مکشوف می‌سازند. امّا دیگر مردم عادی از این حدیث نفس‌ها بی‌خبرند.]

صد سؤال و صد جواب اندر دلت　　می‌رسد از لامکان تا منزلت　　(۴۲۷۹)

مولانا در اینجا خطابِ خود را متوجّه کسانی می‌کند که منکر نغمه‌ها و حدیث نفس‌های اولیاءالله‌اند و می‌فرماید: ای کسی که نسبت به نغمه‌ها و سخنانِ درونیِ اولیاءالله و عارفانِ روشن‌بین دچار شک و انکارید، مگر نه اینست که گاه به گاه صد نوع سؤال و جواب دربارهٔ مسائلِ معنوی از بارگاه الهی بر قلب تو نازل می‌شود. [مولانا در آثار خود خصوصاً مثنوی معنوی و دیوان غزلیات منکران نغمه‌ها و اصوات درونی اولیاءالله را مورد نقد قرار داده است.]

بشنوی تو، نشنود ز آن گوش‌ها　　گر به نزدیکِ تو آرَد گوش را　　(۴۲۸۰)

تو آن سؤال و جواب‌ها را می‌شنوی، درحالی که گوش‌های دیگر قادر به شنیدن آن نیستند، هرچند که گوش‌های خود را نزدیک تو آورند.

گیرم ای کر، خود تو آن را نشنوی　　چون‌مثالش‌دیده‌یی،چون نگروی؟　　(۴۲۸۱)

این بیت در جواب سؤال مقدّر است بدین مضمون: من که هنوز نغمه‌های درونی عارفانِ صادق را نشنیده‌ام، چگونه به حقیقتِ آن ایمان بیاورم؟ جواب: ای ناشنوا فرض می‌کنیم که تو نتوانی آن نغمه‌های درونی را بشنوی، امّا تو که بارها نظیر آن را در خودت یافته‌ای. پس چرا بدان ایمان نمی‌آوری؟ چنانکه فرماید:

انبیا را در درون هم نغمه‌هاست　　طالبان را ز آن حیات بی‌بهاست
نشنود آن نغمه‌ها را گوش حس　　کز ستم‌ها گوش حس باشد نجس

بنابراین ای طالب حقیقت وقتی که درون خود را از هویٰ زدودی و پنبهٔ غفلت از گوشِ دلت برداشتی آنگاه نغمات آسمانی را خواهی شنید.]

جوابِ طعنه زننده در مثنوی از قصورِ فهمِ خود

(۴۲۸۲) ای سگِ طاعن، تو عوعو می‌کنی طعنِ قرآن را بُرون‌شو[۱] می‌کنی

ای سگ سیرتی که به مثنوی شریف، طعنه می‌زنی و به سوی آن پارس می‌کنی، تو طعنه‌زدن به قرآن کریم را راهی برای خلاصی خود می‌سازی. [مصراع دوّم را به صورت استفهامی نیز می‌توان فرض کرد: آیا طعنه‌زدن به قرآن کریم را راهی برای نجات خود می‌سازی؟ امّا منظور بیت فوق: ای طعنه‌زنندهٔ مهاجم آیا خیال می‌کنی که با طعنه‌زدن به مثنوی شریف که در واقع قرآنِ فارسی است می‌توانی به نجات برسی؟]

(۴۲۸۳) این نه آن شیرست، کز وَی جان بَری یا ز پنجهٔ قهرِ او ایمان بَری

این شیر آن شیری نیست که از دست او جان سالم بدر بری. و یا از پنجهٔ قهر او ایمان سالمی از آنِ خود کنی. [یعنی تو که به قرآنِ فارسی یعنی مثنوی شریف، طعنه و تَسخُر وارد می‌آوری چگونه می‌توانی روحی پاک و ایمانی خالص داشته باشی؟]

(۴۲۸۴) تا قیامت می‌زند قرآن نِدیٰ ای گروهی جهل را گشته فِدیٰ

قرآن تا روز رستاخیز با زبانِ پُرمعنا ندا سر می‌دهد که: ای کسانی که قربانی جهل و نادانی خود شده‌اید.

(۴۲۸۵) که مرا افسانه می‌پنداشتید تخمِ طعن و کافری می‌کاشتید

شما بی‌خبران، مرا افسانه می‌پنداشتید و پیوسته بذرِ طعنه و ستیز با حق را در پهنهٔ قلب و روح خود می‌کاشتید.

(۴۲۸۶) خودبدیدیت آنکه طعنه می‌زدیت که شما فانی و افسانه بُدیت

شما خود دیدید که امثال شما که به قرآن کریم طعنه زدند، با این کار خود را تباه کردند و به افسانه مبدّل شدند. [شما نیز مانند حق‌ستیزان و طعنه‌زنندگان پیشین، همان فرجام شوم

---

۱. بُرون‌شو: گریزگاه، محلّ نجات، جای خلاصی. اکبرآبادی وجه دیگری نیز می‌گوید: طعن مثنوی را از زبان بیرون می‌آوری.

را خواهید داشت. یعنی هلاک می‌شوید و چیزی از شما باقی نمی‌ماند مگر افسانه‌ای حقیر. همینطور طاعنانِ به مثنوی شریف نیز بقایی حقیقی ندارند هرچند که چند روزی مانند حباب و خس و خاشاک برروی آب بمانند. وَاللّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْكَرِهَ الْكافِرون.]

من کلامِ حقّم و قایم به ذات قوتِ جانِ جان و، یاقوتِ زَکات[1] (۴۲۸۷)

در اینجا مولانا از لسانِ مبارک قرآن کریم به طاعنانِ لایَفْهَم می‌گوید: من کلام حق هستم و قائم به ذاتِ او. و غذایِ معنوی حضرت حقّام و گوهری پاک و زبده‌ام. [در اینجا مولانا ظاهراً بر مشرب اشاعره رفته است. به شرح بیت بعدی رجوع شود. در باب کلام خداوند، همهٔ فرقه‌های مسلمان، اجماع کامل دارند. یعنی همهٔ آنها برای خدا، صفت تکلم قائل‌اند، امّا در چگونگی کلام او اختلاف عمیقی وجود دارد. اشاعره کلام را صفت‌ذاتی حضرت حق می‌دانند و آن را قدیم و ازلی می‌شمرند و براین قاعده، قرآن کریم را نیز قدیم و ازلی می‌دانند و معتقدند که ترکیب حروف و الفاظ قرآن به همین شکل در عالم ازل ثابت ولایتغیّر مانده است؛ حتّی برخی از پیروانشان، جلد و غلاف قرآن را نیز قدیم و ازلی محسوب می‌داشتند. یکی از بزرگان اشاعره گوید: اِنَّه لَیْسَ بِمَخْلُوقٍ وَلامُحْدَثٍ[2]. امّا شیعه و معتزله کلام را جزو صفات فعلیهٔ خدا می‌دانند و بر این اساس، قرآن کریم را مخلوق و مُحْدَث می‌شمرند. چه حقیقت کلام در نزد ایشان عبارت است از آشکار کردن نهانی‌های درون. به عبارت دیگر کلام یعنی اِعْرابُ عَمّا فِی‌الضَّمیر[3]. و لذا خداوند کلام خود را از طریق خلق و انشاء اصوات و الفاظ و یا خلق موجودات ایراد می‌کند.]

نورِ خورشیدم، فتاده بر شما لیک از خورشید ناگشته جدا (۴۲۸۸)

من همانندِ نور خورشیدم که برشما تابیده‌ام، اما در عین حال از ذاتِ خورشید نیز جدا نیستم. [مولانا در باب حدوث و قِدَم قرآن راهی میانه و ابتکاری در پیش گرفته است. او می‌گوید کلام الهی دارای دو جنبه است. یکی جنبهٔ قیام به ذات قدیم خدا و دیگر جنبهٔ صدور و

---

۱. زکات: نخبه، برگزیده، طهارت، پاکیزگی. اگر معنی اخیر را تقدیر کنیم مصدر درمعنی صفت بکار رفته که در قواعد عربی متداول است.

۲. ر.ک. شرح‌التعرف لمذهب التصوف، ج ۱، ص ۳۵۱.

۳. حاج ملاّهادی سبزواری در اسرارالحکم، ص ۱۳۵ ـ ۱۳۲ بحث مستوفایی در این باب دارد.

تعلق آن به مخلوق حادث، نظیر شعاع خورشید که از یک سو به مبدأ نور و از یک سو به مقصد نور مربوط می‌شود. از جنبهٔ اوّلش ثابت و از جنبهٔ دوّمش متجدد و متغیر است. و این از لطایف کلامی مولاناست.]

(۴۲۸۹) نَک مَنَم یَنبوعِ[۱] آن آبِ حیات تا رَهانم عاشقان را از مَمات

اینک چشمهٔ آب حیات من هستم، تا عاشقان حقیقت را از مرگ حقیقی نجات دهم.

(۴۲۹۰) گر چنان گند آزتان ننگیختی جرعه‌یی بر گورتان حق ریختی

ای طاعنان به مثنوی شریف، اگر از صفت حرص و آز و حسد شما بوی متعفّنِ عناد و ستیزه‌گری برنمی‌خواست، حق‌تعالی بر گورِ جسدتان، جرعه‌ای از این آب حیات معنوی می‌ریخت. [ای معاندان و حق‌ستیزان دلمرده که در واقع مُردهٔ متحرکید و روحتان در گورِ کالبدِ عنصری‌تان مقبور شده است، ازبس که عناد می‌ورزید.]

(۴۲۹۱) نه، بگیرم گفت و پندِ آن حکیم در نگردانم به هر طعنی سقیم

مصراع اوّل را می‌توان به طریق استفهام انکاری گرفت، امّا بهتر اینست بیت فوق را در جواب سؤالی مقدّر بدانیم بدین مضمون: یا حضرت مولانا بهتر این نیست که به خاطر ایمن شدن از طعن و قدح بدخواهان، نظم مثنوی شریف را متوقف کنی؟ جواب: نخیر به هیچ‌وجه دست از انجام این رسالت معنوی و وظیفهٔ خدایی برنمی‌دارم، بلکه سخن و اندرز آن حکیم (= سنایی غزنوی) را به گوش می‌گیرم و به خاطر شنیدن خُرده‌گیری‌هایِ بیمارگونهٔ طاعنان، دل از آن برنخواهم تافت.

مثل زدن در رمیدن کرّهٔ اسب از آب خوردن به سببِ شُخولیدنِ[۲] سایِسان[۳]

تمثیل: اسبی با کُرّهٔ خود بر سرِ چشمه‌ای مشغول خوردنِ آب بودند. مهتران دمادم

---

۱. یَنْبُوع: چشمهٔ آب، جمعِ آن: یَنابیع.
۲. شُخولیدن: فریادزدن، نالیدن.
۳. سایِسان: ستوربانان، مربیان و نگهبانان اسب. جمعِ سایِس از ساسَ یَسُوسُ.

سوت می‌زدند و می‌خواستند که بدین وسیله، چارپایانشان آب بخورند. کُرّهٔ اسبی که پیش از شنیدن سوت نیز به طور طبیعی آب می‌خورد، همینکه صدای صفیر را شنید با پریشانی و اضطراب سر از آبشخور برداشت و به این سو و آن سو نگریست. مادرش گفت: عزیزم، چرا سر از آب برداشته و مضطرب شده‌ای؟ کُرّه اسب گفت: از صدای سوتِ این مهتران، ترس بَرَم می‌دارد. مادر گفت: عزیزم تا جهان بوده و هست از این آدم‌های فضول بسیار بوده و هست. تو سرت را به پایین بینداز و کار خود را انجام بده و به این سوت‌ها توجّهی نکن که اینان گولانی کارآفزایند.

* * *

مولانا در این‌تمثیل کوتاه، نتیجهٔ بس‌والایی به‌دست خواننده می‌دهد: هر جریانِ صادق و راستینی با مخالفت‌ها و کارشکنی‌های عدّه‌ای تنگ‌چشم و منفعت‌پرست مواجه می‌شود. اینان بسان همان مهترانی هستند که با صفیر و سر و صداهای خود، موجب آلایش فطرت پاک و سرشت زلال مردم می‌شوند و نهایتاً آفت تقلید را جزو فطرت ثانوی آنان می‌کنند، چنانکه دیدیم کره اسب بطور فطری آب می‌خورد و نیازی به سوت مهتران نداشت. اما رفته رفته براثر شنیدن سوت مهتران، آب خوردن در آنها به صورت شرطی در می‌آید، یعنی هرگاه سوت شنیده می‌شود، حیوان به سوی آب رغبت می‌کند. لیکن حق اینست که اهل‌اللّه، اعتنایی به این سوت‌ها و صفیرهایِ تلقینی نکنند و به راه خود ادامه دهند. در این تمثیل «مهتران» کنایه از عوام فریبانی است که ذهن مردم را با القائات خود تحت تأثیر قرار می‌دهند. و «کرّهٔ اسب» کنایه از سالک نوپایی است که هنوز مخالفت‌ها و مخاصمت‌های حقْ‌ستیزان را تجربه نکرده است و از اینرو در مواجههٔ با آنان خود را می‌بازد. و «مادر کرّه» کنایه از سالکی راه رفته و طی طریق کرده است که با عناد معاندان آشنایی دارد و به اصطلاح سرد و گرم روزگار را چشیده است و لذا وقعی بدان جنجال‌ها نمی‌دهد. «آبِ‌جو» نیز کنایه از معارف الهی و حقایق ربّانی است که اهل‌اللّه بی‌اعتنا به آن سوت‌زنان حرفه‌ای از آن آب می‌نوشند. خوارزمی گوید: تو نیز ای طالبِ مشاربِ اهلِ درد، از طعنِ بداندیشان آزرده مگرد و از سرچشمهٔ باطن اهل‌اللّه، آب حیات معرفت بنوش و به تحصیلِ مرادِ خویش بکوش، پیش از آنکه فرصت از دست رود[۱].

* * *

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۷۸.

مأخذ این تمثیل دو بیت ذیل است که آن را حکیم سنایی سروده است:

آن کُرّه‌یی به مادرِ خود گفت: چونکه ما — آبی همی خوریم، صفیری همی‌زنند
مادر به کُرّه گفت: برو بیهُده مگوی — توکارِ خویش کن که همه ریش می‌کَنَند[1]

* * *

(۴۲۹۲) **آنکه فرموده‌ست او اندر خطاب — کُرّه و مادر، همی‌خوردند آب**

آن حکیم (سنایی) ضمن گفتارش فرموده است: کُرّه اسبی با مادرش آب می‌خوردند.

(۴۲۹۳) **می‌شُخولیدند هر دَم آن نفر — بهر اسبان که هَلا هین آب خَور**

مهتران دم به دم سوت می‌زدند که آهای رمهٔ اسب‌ها آب بخورید.

(۴۲۹۴) **آن شُخولیدن به کُرّه می‌رسید — سر همی برداشت و، از خور می‌رمید**

همینکه کُره اسب صدای سوت مهتران را شنید سر از آبشخور بلند کرد و از شدّت وحشت و رمیدگی دست از آب خوردن کشید.

(۴۲۹۵) **مادرش پرسید کای کُرّه چرا — می‌رمی هر ساعتی زین استقا؟**

مادر پرسید: ای کُرّهٔ عزیزم چرا دم به دم می‌رمی و از آب خوردن دست می‌کشی.

(۴۲۹۶) **گفت کُرّه: می‌شُخولند این گروه — ز اتّفاقِ بانگشان دارم شکوه**

کُرّه گفت: چون این مهتران صفیر می‌کشند و از صفیرِ دست‌جمعیِ آنها ترس بَرَم می‌دارد.

(۴۲۹۷) **پس دلم می‌لرزد، از جا می‌رود — ز اتفاقِ نعره، خوفم می‌رسد**

از اینرو بر اثر شنیدن صفیر آنها قلبم به لرزه می‌افتد و پریشان می‌شود و خلاصه از بانگِ دسته‌جمعیِ آنها دچار وحشت می‌شوم.

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۲۵.

گفت مادر:تاجهان بوده‌ست از این کار افـزایـان بُـدند انـدر زمـین (۴۲۹۸)

مادر گفت: تا دنیا بوده و هست از این قبیل آدم‌های مـزاحـم دَر رویِ زمـین وجـود داشته‌اند و اینک هم وجود دارند.

هین تو کارِ خویش کن ای ارجمند زود، کایشان ریشِ خود برمی‌کَنَند[1] (۴۲۹۹)

ای عزیز من، بهوش باش و تو کاری به این صداها نداشته باش و کار خودت را بکن که اینان با شتاب مشغول زحمت و رنجی بی‌حاصل‌اند. خلاصه اینها دارند عمر پُربهای خود را بدین وسیلت بر باد فنا می‌دهند.

وقت، تنگ و، می‌رود آبِ فـراخ پیش از آن کز هَجْر گردی شاخ، شاخ (۴۳۰۰)

فرصت اندک است و این آبِ پهناور نیز جاری است. به خودآ پیش از آنکه از این آب، جُدا شوی و براثر این جدایی، پاره پاره و هلاک شوی از این آبشخور سیراب شو.

شُهره کاریزی[2]ست پُر آبِ حیات آب کَش، تا بَـردَمَد از تـو نـبات (۴۳۰۱)

چشمه‌ای است مشهور در میان مردم کـه لبـریز از آبِ حـیات است. از ایـن چشـمه به سوی خود جذب کن تا روح و روانت سبز و شکوفا شود. [اقوال و افعال اولیای خدا بسان چشمه آب حیات است، هرچه بیشتر بکوشی که از آن چشمه برخوردار شوی، درخت قلب و روحت سبزتر و شکوفاتر می‌گردد.]

آبِ خضر[3] از جـویِ نـطقِ اولیـا می‌خوریم ای تشـنهٔ غـافل، بـیآ (۴۳۰۲)

ای تشنهٔ بی‌خبر بیا که ما از جویبار نطق اولیاء آب حیاتِ طیّبه را می‌نوشیم.

گر نـبینی آب، کـورانـه بـه فـن سویِ جُو آور سَبو، در جـوی زن (۴۳۰۳)

اگر فرضاً چشمانت نمی‌تواند آبِ حیاتِ معارف و شهود حقایق را مشاهده کند، مانند

---

۱. ریش کَنْدَن: تشویش بی‌فایده کردن. (امثال و حکم، ج ۲، ص ۸۸۶)

۲. کاریز: قنات، آب‌رو، محرای آب در زیرزمین. در اینجا منظور چشمه و جویبار است.

۳. آبِ خِضْر: همان آب حیات است.

نابینایان با روشی خاص، کوزه‌ات را به سوی آب بیاور و داخل جویبار کن. [یعنی اگر روح و قلبت در چنبر اوصاف ذمیمه پوشیده شده و نمی‌توانی عیاناً به شهودِ حقیقت نایل شوی و سبوی وجودت را بیواسطه در جویبار حقایق غرق کنی، دستِ‌کم مانند نابینایان، عصای استدلال به دست گیر و کورمال کورمال به سوی حقیقت حرکت کن. خلاصه دست از طلب برمدار.]

(۴۳۰۴) چون‌شنیدی‌کاندرین‌جُوآب هست کور را تقلید باید کار بست

تو که شنیده‌ای که در جویبار عالَم الهی، آبِ حیات طیّبه وجود دارد، از آنجا که دیدهٔ باطنی نداری باید از روشن‌بینانِ عارف تقلید کنی.

(۴۳۰۵) جو فرو بَر، مَشکِ آب‌اندیش را تا گران بینی تو مَشکِ خویش را

مشک قلب و روحت را که هماره به آب حقیقت می‌اندیشد، به جویبار اقوال و افعال اولیای خدا فرو کن تا متوجّه شوی که این مشک از آب معانی و اسرار لبریز شده است.

(۴۳۰۶) چون‌گران دیدی، شوی تو مُستَدِل رَست از تقلیدِ خشک، آن‌گاه دل

همینکه مشک قلب و روحت را از آب حقایق و اسرار الهی سنگین و لبریز دیدی، زان پس قوّهٔ تشخیص و رهیابی در تو شکوفا می‌شود و آنگاه قلبت را از دام تقلیدِ خشک و بیروح می‌رهد.

(۴۳۰۷) گر نبیند کور، آبِ جو عِیان لیک داند، چون سَبو بیند گران

هر چند نابینا نمی‌تواند آب جویبار را آشکارا مشاهده کند، امّا وقتی سبویش از آب لبریز شد، سنگینی آن را احساس می‌کند.

(۴۳۰۸) که ز جو اندر سبو آبی برفت کین سبک بود و گران شد ز آب و زَفت

نابینا این را درک می‌کند که ابتدا سبویش سبک بود، زیرا آبی در آن نبود. و سپس چون از آبِ جویبار لبریزش می‌کند متوجّه می‌شود که سبویش از آب سنگین شده است.

ز آنکه هر بادی مرا در می‌ربود　　باد می‌نربایدم، ثِقلم فزود (۴۳۰۹)

زیرا تا پیش از این هر بادی که می‌وزید، مرا می‌ربود و با خود می‌بُرد، امّا از وقتی که سنگین و وزین شده‌ام دیگر هیچ بادی نمی‌تواند مرا تکان دهد. [پیش از آنکه قلب و روحم از اقوال و افعال هدایت‌گرانهٔ هادیان شکوفا و بالنده شود و وزانتی پیدا کند هرگونه باد هویٰ و هوس مرا مانند پرکاه به هر سو می‌بُرد، امّا از وقتی که ثقل و وزانت روحی و شخصیتی پیدا کرده‌ام هیچ تندبادی نمی‌تواند مرا از جا تکان دهد. «آنکه از بادی رود از جا خسی است»]

مر سفیهان را رُباید هر هوا　　ز آنکه نبْوَدْشان گرانیِ قُوا (۴۳۱۰)

هر بادی ولو ضعیف می‌تواند آدم‌های سبک مغز را به این سو و آن سو ببرد، زیرا قوای عقلانی و روحی آنان به مرتبهٔ وزانت و سنگینی نرسیده است. [چنانکه حضرت امیرمؤمنان علی(ع) در توصیفِ این قبیل سبک مغزان می‌فرماید: هَمَجٌ رَعاعٌ اَتْباعُ کُلِّ ناعِقٍ یَمیلُونَ مَعَ کُلِّ ریح[1]. «مگسانِ خُرد و حقیر که از هر نعیقی پیروی کنند و با هر بادی بروند.»]

کشتئی بی‌لنگر آمد مردِ شَر　　که ز بادِ کژ نیابد او حذر (۴۳۱۱)

آدم بدکار مانند کشتیِ فاقد لنگر است. و مسلّماً کشتیِ بی‌لنگر نمی‌تواند از گزندِ بادِ مخالف ایمن باشد. [خلاصه باد، آن را در پهنهٔ دریا به این سو و آن سو می‌برد و عاقبت غرقش می‌کند.]

لنگرِ عقل‌ست عاقل را امان　　لنگری دَریُوزه کن از عاقلان (۴۳۱۲)

لنگرِ عقل معاد، عاقل را از خطرات و صدمات مختلف در امان نگه می‌دارد، پس باید چنین لنگری را از عاقلانِ حقیقی بخواهی.

او مددهایِ خِرَد چون دَر رُبود　　از خزینهٔ دُرِّ آن دریایِ جُود (۴۳۱۳)

از آنجا که عاقلِ حقیقی، کمک‌هایی از عقل خود حاصل می‌کند، همهٔ آن کمک‌ها را از خزانهٔ دریای بخشش و کرم الهی به دست آورده است.

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، حکمت ۱۳۵.

(۴۳۱۴) زین چنین اِمداد، دل پُـرفن شـود بجْهد از دل، چشم هم روشن شود

از این قبیل امدادهای الهی، قلبِ آدمی صاحب حکمت‌ها و علوم مختلف می‌شود و این حکمت‌ها و روشن‌بینی‌ها از قلب می‌گذرد و به چشم سرایت می‌کند و موجب بینایی و بصیرت چشم می‌شود. [مولانا در مصراع دوّم به این نکتهٔ دقیق اشارت کرده که احوال قلبی و خصوصیات درونی در چشم انسان منعکس می‌شود اگر قلب به نور حکمت و روشن‌بینی منوّر شود، چشم نیز به مقام روشن‌بینی و بصیرت می‌رسد و همه‌چیز را با بصیرت می‌نگرد. امّا وقتی که قلب به بیماری اخلاقی مبتلا شود همین احوال بیمارگونه در چشم او منعکس می‌شود و آن را در حجابِ ساتری از تاریکی و غفلت فرو می‌برد. چنانکه در بیت (۳۳۴) دفتر اوّل فرمود:

چون غَرَض آمـد، هـنر پـوشیده شـد صد حجاب از دل، به سویِ دیده شـد

وجه دیگر مصراع دوم: دل از مرتبهٔ علم‌الیقین می‌گذرد و به عین‌الیقین می‌رسد[1]. امّـا وجه اوّل مناسب‌تر است.]

(۴۳۱۵) زآنکه نور از دل بَر این‌دیده نشست تا چو دل شد، دیدهٔ تو عاطل است

زیرا نور بصیرتی که در چشم وجود دارد، از قلب و درون انسان برخاسته است، یعنی روشنی چشم، زاییدهٔ روشنی قلب است. این ارتباط به قدری اهمیت دارد که هرگاه کسی قلب خود را از دست دهد، از چشم او کاری برنمی‌آید و عاطل و بی‌اثر می‌ماند.

(۴۳۱۶) دل چـو بـر انـوارِ عـقلی نـیز زد ز آن نصیبی هم به دو دیده دهـد

هرگاه قلب آدمی از انوار تابان عقلی و ماورائی برخوردار شود، از آن انوار، نصیبی هم به چشمان او می‌رسد.

(۴۳۱۷) پس بدان کآبِ مبارک ز آسـمان وحیِ دل‌ها بـاشد و صـدقِ بـیان

حالا که این مقدمه رادانستی اینک بـدان کـه مـنظور از آب پُربرکتی کـه از آسـمان نـازل می‌شود، همانا وحی قلب‌ها و صداقت در کلام است. [اشاره به آیهٔ ۹سورهٔ ق: وَنَزَّلْنا مِـنَ السَّـماءِ ماءً مُبارَکاً فَاَنْبَتْنا بِهِ جَنّاتٍ وَ حَبَّ الْحَصیدِ. «و فروفرستادیم از آسمان، آبـی مـبارک؛ و بـدان

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۶۲۷.

بوستان‌ها و دانه‌های درودنی[۱] برویانیدیم.» آیهٔ فوق به اقتضای بطون مختلف قرآن کریم هم برظاهر قابل حمل است و هم بر باطن. در معنی اوّل قرآن به جریان طبیعی نزول باران و رویش گیاهان اشارت می‌کند و در معنی دوّم به نزول وحی از آسمان عالَمِ الهی اشاره دارد که موجب رویش بوستان معارف و مرغزار حقایق در قلب آدمی می‌شود. این نوع تفسیر قبل از مولانا نیز در میان مفسران بزرگ رایج بوده است، از آن جمله طَبْرِسی در ذیل آیهٔ ۱۸ سورهٔ رعد از قَتاده چنین قولی را نقل می‌کند. در بیت فوق، مولانا به این نوع تفسیر ذوقی نظر داشته است.]

ما چو آن کُرّه هم آبِ جُو خوریم سویِ آن وسواسِ طاعن ننگریم (۴۳۱۸)

بنابراین ما نیز باید مانند آن کُرّه اسب که خود به طور طبیعی و غریزی و بدون نیاز به سوت و صفیر مهتران، به آب خوردن مشغول می‌شود از آب علوم و معارف اولیای خدا سیراب شویم و هرگز به وسوسهٔ وسوسه‌گران و خُرده‌گیران توجّهی نکنیم.

پیروِ پیغمبرانی، رَه سپر طعنهٔ خلقان همه بادی شمر (۴۳۱۹)

اگر واقعاً تو پیرو انبیاء هستی به راه خود ادامه بده و سرزنشِ مردم نادان را بادی بیش به حساب نیاور. [چنانکه یکی از اوصاف سالکان و مجاهدان طریق حق، عدم التفات به سرزنش‌هایِ طاعنان است:... یُجاهِدُونَ فی سَبیلِ‌اللّهِ وَلایَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ[۲] ... «... پیکار کنند در راهِ خدا و نهراسند از ملامتِ ملامتگران...»]

آن خداوندان که ره طی کرده‌اند گوش فا[۳]بانگِ سگان‌کَی کرده‌اند؟ (۴۳۲۰)

انبیاء و اولیاء و صاحبدلان که طریق حقیقت را پیموده‌اند و به منزلِ مقصود رسیده‌اند،

---

۱. «حَبّ» به معنی دانه و «حَصید» به معنی مَحْصُود (= درووده شده، درودنی) است. «حَبَّ‌الْحَصید» را جمعی از مفسّران، اضافهٔ صفت بر موصوف گرفته‌اند، درحالی که جمعی دیگر عقیده دارند که «حَبَّ‌الْحَصید» اضافهٔ فرع بر اصل است، زیرا دانه، درو نمی‌شود، بلکه‌زرع درو می‌گردد و تقدیر آن بوده‌است: فَاَنْبَتْنابِهِ حَبَّ الزَّرْعِ الَّذی مِنْ شَأْنِهِ اَنْ یُحْصَدَ. و جمعی دیگر معتقدند که «حصید» صفتِ موصوفِ محذوف است. یعنی در اصل بوده‌است: حَبَّ‌النَّباتِ‌الْحَصیدِ. (ر.ک. تفسیرشریف لاهیجی، ج۴، ص ۲۳۱ و مجمع‌البیان، ج۷، ص۱۴۲)

۲. سورهٔ مائده: آیهٔ ۵۴.

۳. فا: پیشوندی است که قبل از فعل می‌آید. گاهی آن را به جای «به» استعمال می‌کنند.

کی گوششان به عوعو و سروصدای سگ‌سیرتان متوجّه بوده است؟ یعنی واقعاً متوجّه نبوده است.

بقیّهٔ ذکرِ آن مهمانِ مسجد مهمان‌کُش

(۴۳۲۱) بازگو کآن پاک‌بازِ شیرمرد اندرآن مسجد چه‌بنمودش؟چه کرد؟

اینک بگو ببینم که آن مرد پاکباخته و دلاور در آن مسجد چه دید و چه کرد؟

(۴۳۲۲) خفت‌درمسجد،خوداوراخواب کو؟ مردِ غرقه‌گشته چون‌خُسپد به‌جو؟

آن مرد در آن مسجد، ظاهراً در خواب فرو رفت، امّا خواب کجا بود که او را در خود فرو بَرَد؟ شخصِ غریق در میان آب چگونه می‌تواند خوابش ببرد؟ یعنی خوابش نمی‌برد. [چنانکه از حضرت جُنَید بغدادی نقل شده که گفت: نَوْمُهُمْ نَوْمُ‌الْغَرْقیٰ[1]. «خواب عارفان، همچون خوابِ غریقان است.» خلاصه عارفان در خواب نیستند ولو در خواب.]

(۴۳۲۳) خواب، مرغ و ماهیان باشد همی عاشقان را، زیرِ غرقابِ غمی

خواب، به مرغ و ماهی و حیوانات تعلّق دارد، درحالی که عاشقان عارف از مرتبهٔ حیوانی گذشته‌اند و لذا غریقِ دریایِ غم و اندوهِ ناشی از فراقِ حضرتِ معشوق‌اند. [وجه دیگر اینست که خواب را به مرغ و ماهی اضافه کنیم در این صورت معنی بیت اینست: خواب عشاقی که غریقِ دریای غم و اندوه‌اند مانند خواب پرندگان و ماهیان، سبک است. وجه اوّل با سیاق بیت قبل سازوارتر است، زیرا سخن برسر اینست که عارفان اصلاً خواب ندارند. نه‌اینکه خوابشان سبک است. هر چند که برخی از شارحان وجهِ اخیر را پذیرفته‌اند، امّا وجه اوّل بهتر است.]

(۴۳۲۴) نیم شب آوازِ با هَوْلی رسید کآیم آیم بر سَرَت ای مُستفید

نیمه‌های شب بود که صدای هولناکی به گوش رسید. آن صدا می‌گفت: ای طالبِ فایده‌های معنوی، اینک می‌آیم، می‌آیم به سراغت.

---

۱. ر.ک. رَوْضَةُالْفَریقَین، ص ۸۲.

پنج کَرَّت[۱] این چنین آوازِ سخت می‌رسید و دل همی‌شد لَخْت لَخْت (۴۳۲۵)

پنج بار این صدای هولناک در فضای مسجد پیچید و به گوش او رسید، صدا چنان هولناک بود که دلِ هر شنونده‌ای را پاره پاره می‌کرد. [برخی از شارحان به اشتباه گفته‌اند دلِ آن عاشق از ترس پاره پاره شد، در حالی که چنین چیزی نبود، زیرا او با اشتیاق تام و عشق تمام بدان مسجد درآمده بود و دلیلی نداشت که بترسد، از این گذشته از بیت (۴۳۴۵) به بعد صریحاً از قول او هرگونه بیم و هراسی را نفی می‌کند.]

تفسیرِ آیتِ وَ اَجْلِبْ عَلَیْهِمْ بِخَیْلِکَ وَ رَجْلِکَ

تو چو عزمِ دین کنی با اِجتهاد دیو، بانگت بر زند اندر نهاد (۴۳۲۶)

در مطلع این فصل به قسمتی از آیهٔ ۶۴ سورهٔ اِسراء اشارت شده است. در این آیه مخاطَب، شیطان است. اصل آیه اینست: وَاسْتَفْزِزْ مَنِ‌اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِکَ وَاَجْلِبْ عَلَیْهِمْ بِخَیْلِکَ وَ رَجْلِکَ وَ شارِکْهُمْ فِی‌الْاَمْوالِ وَالْاَوْلادِ وَ عِدْهُمْ وَ ما یَعِدُهُمُ الشَّیْطانُ اِلّا غُروراً. «و برانگیز به بانگِ خویش هر که از ایشان توانی؛ و بر تازان بر آنان، سوارگان و پیادگانت را و شریک شو با ایشان در دارایی‌ها و فرزندان و با وعده‌های غرورانگیزت ایشان را بفریب که شیطان وعده ندهد جز به فریب.» جارالله زَمَخْشَری، تحریک و برانگیختن شیطان و گسیل داشتن سوارگان و پیادگان او را بر سبیل تمثیل می‌داند؛ و منظور از شرکت شیطان در اموال و اولاد مردم را شرکت در افعال و مکتسبات حرام آنان می‌شمرد[۲]. یکی از شارحان متأخر که گاه بر عدم تصفّحِ مولانا در آیات شریفهٔ قرآنی، قدح و نقد می‌آورد در ترجمهٔ آیهٔ مذکور در مَطلعِ این فصل چنین می‌نویسد: «با اسبِ خود و پای خود در برابر آنها هرچه می‌توانی بکن.» این شارح محترم «رَجْل» را که جمع مکسّرِ «راجِل» و به معنی پیادگان است، «رِجْل» به معنی پا خوانده است! و «خَیْل» هرچند لفظاً به معنی رمهٔ اسبان (و نه اسب) است، لیکن در مواردی کثیر در متون عربی و از جمله همین آیهٔ شریفه مجازاً به معنی سوارگان بکار رفته است، چنانکه تفاسیر قرآن کریم نیز همین مطلب را گفته‌اند[۳].

---

۱. کَرَّت: در اصل به معنی تاخت و تاز، امّا در اینجا به معنی دفعه، مرتبه و بار است.

۲. ر.ک. کشاف، ج ۲، ص ۶۷۸.

۳. به عنوان نمونه رجوع شود به مجمع‌البیان، ج ۶، ص ۴۲۶ ـ ۴۲۵، کشّاف، ج ۲، ص ۶۷۸.

امّا منظور آیهٔ فوق بطور خلاصه اینست: خداوند برای هشدار دادن انسان و توجّه او به مکاید و مصایدِ شیطان، شیطان را مورد خطاب قرار می‌دهد، در حالی که منظور او، انسان‌هاست. می‌گوید: ای شیطان با همهٔ امکانات و فریفتاری‌های خود برای فریب مردم آماده شو. یعنی ای انسان آمادهٔ مقابله با شیطان شو. این شیوهٔ بیانی که کسی مورد خطاب قرار می‌گیرد درحالی که شخصی دیگر مورد نظر گوینده است از شیوه‌های معهود و مطلوب قرآن کریم است. به اصطلاح «به در می‌گوید تا دیوار بشنود.» از حضرت صادق(ع) مروی است که فرمود: نُزِّلَ الْقُرآنُ بِإِیّاکِ اَعْنی وَاسْمَعی یا جارَة[1]. «قرآن برمبنای قاعدهٔ اِیّاکِ اَعْنی وَ اسْمَعی یا جارَة[2] نازل شده است.» غالباً در آیات شریفهٔ قرآنی، پیامبر(ص) مورد خطاب است، امّا منظور امّتِ اوست.]

(۴۳۲۷) که مَرو زآن‌سو،بیندیش‌ای غَوی[3] که اسیر رنج و درویشی شوی

ای گمراه، اندیشه کن و بدان سو مرو که دچار رنج و فقر خواهی شد. [اشاره است به مضمون قسمتی از آیهٔ ۲۶۸ سورهٔ بقره: اَلشَّیْطانُ یَعِدُکُمُ الْفَقْرَ وَ یَأْمُرُکُمْ بِالْفَحْشاءِ وَاللّهُ یَعِدُکُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَ فَضْلاً وَاللّهُ واسِعٌ عَلیمٌ. «شیطان، شما را وعدهٔ تنگدستی دهد و به تباهکاری فرمانتان رانَد. در حالی که خداوند به آمرزش و بخشایش خود، شما را وعده دهد. و خداوند، وسعت‌بخشِ داناست.»]

(۴۳۲۸) بینوا گردی، ز یاران وا بُری خوار گردیّ و پشیمانی خوری

شیطان ادامه می‌دهد: اگر راه دین و ایمان را پیشهٔ خود کنی، حتماً بینوا و تنگدست خواهی شد و از یاران و کسانت جدا خواهی گردید و دچار خواری و ندامت خواهی شد.

---

۱. تفسیر عیّاشی، ج ۱، ص ۱۰.

۲. این عبارت مصراعی است از سهل‌بن مالک فزاری. وقتی که او به قبیلهٔ حارثة بن طائی وارد شد او را نیافت، اما دختر بغایت زیبای او را دید و در تعریض بدو ابیاتی گفت و بعدها این مصراع ضرب‌المثل شد. (ر.ک. فرائدالاَل، ج ۱، ص ۴۱)

۳. غَوی: گمراه.

تـو ز بـیمِ بـانگِ آن دیـوِ لعـین واگُـریزی در ضَـلالت از یـقین (۴۳۲۹)

تو ای طالب از ترس فریاد آن شیطان ملعون از راه یـقینی هـدایت مـی‌گُریزی و بـه گمراهی پناه می‌بری. [خوارزمی گوید: «لاجَرَم باید که در این حالت از ترسِ بانگِ آن لعین، پای از جادهٔ یقین در طریقِ ضلالت ننهی و به طولِ آمال، خود را فریب ندهی[1].»]

که: هَلا فردا و پس فردا مـراست راهِ دین پویم که مُهلت پیشِ ماست (۴۳۳۰)

و با خود می‌گویی: حواست جمع باشد که فردا و پس فردا هم مهلت دارم. یعنی فعلاً که فرصت برای من موجود است پس در آینده راه دین و ایمان را طی خواهم کرد. [در حالی که صوفی، ابن‌الوقت است و فرصت را از کف نمی‌دهد. رجوع شود به شرح بـیت (۱۳۳) دفـتر اوّل.]

مرگ بینی باز، کو از چپّ و راست می‌کُشد همسایه را تا بانگ خاست (۴۳۳۱)

امّا وقتی که به اطرافت نگاه می‌کنی مـی‌بینی کـه مـرگ، چپ و راست هـمسایگان و همنوعان تو را هلاک می‌کند و از ماتم مرگ او، کسانش به شیون و زاری می‌پردازند. [و تو با دیدن این وضع برای لحظه‌ای به خود می‌آیی، امّا چون این حالت در تو ریشه ندارد بلافاصله محو می‌شود و دوباره مانند قبل می‌شوی.]

باز عزمِ دیـن کُـنی از بـیمِ جـان مرد سازی خویشتن را یک زمان (۴۳۳۲)

وقتی که مرگ این و آن را می‌بینی از ترس جان به دین و ایمان روی می‌آوری. و برای مدّتی کوتاه، جوانمرد می‌شوی. [مرد و جوانمرد و اهل فتوّت در لسان عرفا و صوفیّه کسـی است که از منزل گناه و معصیت دور شده باشد. مردانگی به سیرت است نه به صورت.]

پس سِلَح[2] بربندی از علم و حِکَم که من از خوفی نـیآرم پـای کـم (۴۳۳۳)

بنابراین سلاحی از علم و حکمت به دست می‌آوری و می‌گویی من کـه از تـهدیدات شیطان هراسی ندارم و قدمی واپس نمی‌گذارم.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۸۰.

۲. سِلَح: اسلحه.

(۴۳۳۴) باز بانگی بر زند بر تو ز مکر که بترس و بازگَرد از تیغِ فقر

وقتی که دوباره آن شیطان ملعون بانگی از مکر و حیلهٔ خود بر تو می‌زند و می‌گوید: بترس و از شمشیر فقر و بینوایی (که زخم جانکاهی دارد.) حَذَر کن. [این بیت متضمن شرط و جواب آن در بیت بعدی آمده است.]

(۴۳۳۵) باز بگریزی ز راهِ روشنی آن سِلاحِ علم و فن را بفکنی

در این وقت است که از طریق روشن رستگاری خواهی گریخت و از بیم و ترس، سلاح علم و حکمت خود را بر زمین خواهی افکند.

(۴۳۳۶) سال‌ها او را به بانگی بنده‌یی در چنین ظلمت نَمَد افکنده‌یی[۱]

تو سالیان سال است که بنده و غلام حلقه به گوش آوای شیطان هستی. و در ظلمتکدهٔ دنیا و تاریکخانهٔ شهوات مقیم شده‌ای.

(۴۳۳۷) هیبتِ بانگِ شیاطین، خلق را بند کرده‌ست و گرفته حلق[۲] را

هیبت فریاد شیاطین، مردم را اسیر و گرفتار کرده است.

(۴۳۳۸) تا چنان نومید شد جانْشان ز نور که روانِ کافران ز اهلِ قبور

جان این مردم بینوا چنان از نور هدایت الهی ناامید گشته که روح کافران از حشر مُردگان. [مصراع دوم اشارت است به قسمتی از آیهٔ ۱۳ سورهٔ **ممتحنه**:... **قَدْ يَئِسُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ**. «... براستی که ایشان (جهودان) از (ثواب و رحمت و کرامتِ) آن جهان نومید شدند، چنانکه کافران از حشرِ مُردگان.» **طَبْرِسی** و **ابوالفتوح** در تفسیر نومید شدن کافران از مُردگان می‌نویسند: یعنی از بعث و حشر مُردگان نومید شدند[۳].]

---

۱. **نَمَد افکندن**: مستقر شدن، مقیم شدن. انقروی گفته است: جامهٔ پشمین فقر و تقوی را ترک گفته و حظّ نفس اختیار کرده‌ای.

۲. **گرفته حلق را**: گلویشان را فشرده و نَفَسشان را برانده است.

۳. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۹، ص ۲۷۵، **ابوالفتوح رازی**، ج ۹، ص ۱۶.

(۴۳۳۹) این شکوهِ بانگِ آن ملعون بُوَد هیبتِ بنگِ خدایی چون بُوَد؟

در جایی که هیبت بانگِ شیطان ملعون این چنین باشد، حساب کن ببین بانگِ الهی چگونه خواهد بود؟ [مسلّماً عظمت بانگ قهر الهی با هیچ چیز قابل مقایسه نیست، با اینحال عدّه‌ای از اهل غفلت چنان مرعوب بانگ شیطان‌اند که بانگ الهی را به حساب نمی‌آورند. مولانا حال این فرومایگان را با تمثیل ذیل تبیین می‌کند.]

(۴۳۴۰) هیبتِ بازست بر کبکِ نجیب مر مگس را نیست زآن هیبت نصیب

برای مثال، کبکِ اصیل و نژاده از صدایِ باز شکاری می‌ترسد، امّا مگس از آن صدا بیمی ندارد. [خوارزمی گوید: «... شکوهِ بانگِ قهر الهی، نصیب هر مرغْ‌دل نیست، زیرا که مگسی، مهابتِ سرپنجهٔ شاهباز را قابل نیست[۱].»]

(۴۳۴۱) ز آنکه نبود باز صَیّادِ مگس عنکبوتان می‌مگس گیرند و بس

زیرا باز شکاری، مگس شکار نمی‌کند، بلکه فقط عنکبوت‌ها مگس شکار می‌کنند.

(۴۳۴۲) عنکبوتِ دیو، بر چون تو ذُباب[۲] کَرّ و فر دارد، نه بر کبک و عُقاب

شیطانِ عنکبوت‌سیرت، برای تویی که سیرتِ مگس داری اظهار بزرگی و عظمت می‌کند نه برای کبک و عقاب. یعنی شیطان تسلطی بر اهل‌اللّه ندارد بلکه فقط بر دون‌همّتان سلطه دارد.

(۴۳۴۳) بانگِ دیوان، گلّه‌بانِ اشقیاست بانگِ سلطان، پاسبانِ اولیاست

صدای شیاطین، نگهبان و شبانِ بدکاران است و صدای حضرت شاه وجود نگهبانِ اولیاءالله است. بدنهادان از شیطان و شیطان‌صفتان الهام می‌گیرند و نیکان از حضرت حق.

(۴۳۴۴) تا نیامیزد، بدین دو بانگِ دور قطره‌یی از بحرِ خوش با بحرِ شور

تا این دو صدا که حقیقتاً از یکدیگر بسیار متفاوت است در هم نیامیزد. چنانکه قطره‌ای از

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۸۰.
۲. ذُباب: مگس.

دریای شیرین با دریای شور نمی‌آمیزد. [اشاره به آیهٔ ۵۲ سورهٔ فرقان: وَ هُوَالَّذی مَرَجَ الْبَحْرَیْنِ هٰذا عَذْبٌ فُراتٌ وَ هٰذا مِلْحٌ اُجاجٌ وَجَعَلَ بَیْنَهُما بَرْزَخاً وَ حِجْراً مَحْجُوراً. «واوست کسی که دو دریا را به هم درآمیخت، یکی گوارا و شیرین و دیگری شور و تلخ. و میانِ آن دو سدّی قرار داد. (تا درهم نیامیزند.) گویی که هر یک از آن دو به دیگری می‌گوید: دور شو، نزدیک نیا[1].»]

رسیدنِ بانگِ طلسمی، نیم شب مهمانِ مسجد را

(۴۳۴۵) بشنو اکنون قصهٔ آن بانگِ سخت که نرفت از جا بِدان، آن نیکبخت

اینک ماجرای آن صدای هولناک را بشنو که آن مهمانِ سعادتمند از آن نترسید.

(۴۳۴۶) گفت: چون ترسم؟ چو هست این طبلِ عید تا دُهُل ترسد، که زخم او را رسید

آن مهمان با خود گفت: چرا از این صدا بترسم در حالی که طبلِ عید است؟ باید طبل بترسد که دارند روی آن می‌کوبند. [در اینجا مولانا در خطاب به انسان‌های توخالی و فاقد معنا که مانند طبل صدا می‌دهند امّا درونشان خالی است می‌گوید:]

(۴۳۴۷) ای دُهُل‌هایِ تهیّ بی‌قُلوب قسمِتان از عیدِ جان، شد زخمِ چوب

ای طبل‌های توخالی که فاقد قلب واحساس‌اید، بهره وقسمت شما از جشن روحانی رستاخیز فقط چوب خوردن است. [طبل را با چوب مخصوص می‌نوازند و نوایی از آن درمی‌آید که دیگران می‌شنوند و از آن بهره می‌برند، امّا طبل بهره‌ای از آن اصوات ندارد جز آنکه کتک بخورد.]

(۴۳۴۸) شد قیامت عید و، بی‌دینان دُهُل ما چو اهلِ عید، خندان همچو گُل

منظور از عید، رستاخیز است و منظور از طبل، مردم بی‌دین و ایمان. امّا چون ما اهل عید روحانیِ رستاخیز هستیم، لذا مانند گُل، خندان و شادانیم.

---

۱. زمخشری در تفسیر کشاف، ج ۳، ص ۲۸۷ در معنی «حِجْراً مَحْجُوراً» گوید: این جمله‌ای است که امان‌خواهان بر زبان می‌راندند. و در اینجا بر سبیل مجاز آمده است. گویی که هر یک از دو دریا به دیگری می‌گوید: به من نزدیک نشو. این عبارت از زیباترین استعارات است و نهایتِ دوری و ابتعاد را بیان می‌کند.

بشنو اکنون این دُهُل چون بانگ زد دیگِ دولتْ بـا[1] چگـونه مـی‌پَزَد (۴۳۴۹)

اینک گوش کن ببین که این طبل چگونه به صدا درآمد و دیگِ آشِ خوشبختی و بخت‌یاری چگونه جوشید و پخت:

چونکه بشنود آن دُهُل آن مردِ دید گفت: چون ترسد دلم از طبلِ عید؟ (۴۳۵۰)

همینکه آن مهمان دیده‌ور و بصیر صدای آن طبل را شنید با خود گفت: چرا دلم باید از صدای این طبل وحشت کند؟ یعنی دلیلی ندارد بترسم.

گفت با خود: هین ملرزان دل، کزین مُـرد جـانِ بَـددلانِ بـی‌یقین (۴۳۵۱)

دوباره به خود گفت: بهوش باش مبادا دلت بلرزد؛ زیرا کسی از این صدا می‌ترسد که قلبی بیمار و تباه و فاقد یقین داشته باشد.

وقتِ آن آمد که حیدرْوار[2] مـن مُـلک گـیرم یـا بـپردازم بـدن (۴۳۵۲)

اینک وقت آن رسیده که مانند حضرت علی(ع) فتوحاتی کنم و سرزمین‌هایی گشایم و یا دست از جانم بکشم. [مولانا امام علی(ع) را مظهر عشق و ایثار می‌شناسد.]

برجهید و بـانگ بـرزد کـی کـیا حاضرم، ایـنک اگـر مـردی بـیا (۴۳۵۳)

آن مهمان عاشق ناگهان از جای خود جست و فریاد زد: ای بزرگوار، من حاضرم، اگر جرأت داری بیا جلو.

درزمان‌بشکست‌زآواز،آن‌طـلسم[3] زر همی ریزید هر سو قسم قسـم (۴۳۵۴)

در همان لحظه براثر صدای او، طلسم شکسته شد و از هر طرف، انواع طلاها به زمین ریخت. [البته مراد از این طلاها طلاهای ظاهری نیست، بلکه مکاشفات ربانی است. به ابیات بعدی دقت شود.]

---

۱. دولتْبا: آشِ دولت، آش نیکبختی و سعادت.

۲. حَیْدَر: شیر. لقب حضرت امیرمؤمنان علی(ع).

۳. طِلِسْم: ر.ک. شرح بیت (۵۷۳) همین دفتر.

(۴۳۵۵) ریخت چندان زر که ترسید آن پسر تـا نگـیرد زر ز پُـرّی راهِ در

آنقدر طلا ریخت که آن مهمان ترسید طلاها راه خروجی او را مسدود کند.

(۴۳۵۶) بعد از آن برخاست آن شیرِ عَتید[1] تا سحرگه زر به بیرون مـی‌کشید

سپس آن شیرِ دلاور و زورمند برخاست و تا سپیده‌دم طلاها را از مسجد خارج کرد. [طلا در اینجا استعاره از حقایق ربانی است.]

(۴۳۵۷) دفن مـی‌کرد و هـمی‌آمد بـه زر بـا جَـوال و تُـوبْره بـارِ دگـر

او پی در پی می‌رفت طلاها را زیر خاک دفن می‌کرد و دوباره با کیسه و توبرهٔ خالی برمی‌گشت و مجدّداً پُر می‌نمود.

(۴۳۵۸) گـنج‌ها بـنهاد آن جـانباز از آن کـوریِ تـرسانیِ واپس خَـزان

آن جانباز به کوریِ چشم کسانی کـه از آن صـدا مـی‌ترسیدند و واپس مـی‌خزیدند گنج‌های بسیاری به دست آورد. [از چند بیت اخیر خواننده خیال می‌کند کـه مـنظور از آن طلاها همین طلاهای ظاهری است که در دکّان زرگری دیده می‌شود، درحالی که مـولانا در بیت ذیل، این خیال را تصحیح می‌کند. الحق که ذوق و نبوغ مولانا خوانندهٔ مـثنوی را مـات می‌کند.]

(۴۳۵۹) این، زرِ ظاهر به خاطر آمده‌ست در دلِ هر کـورِ دورِ[2] زر پَـرَست

اینکه گفتم آن مهمان عاشق، پی‌درپی انبوه طلاها را با کیسه و توبره از مسجد خارج می‌کرد و می‌بُرد زیر خاک دفن می‌کرد در آدم‌های فاقد بصیرتِ باطنی که معبودشان زر و سیم است فوراً این خیال را پدید می‌آورد که یقیناً آن طلاها همین طلاهای ظـاهری بـوده است، درحالی که چنین نیست.

---

۱. عَتید: آماده، تنومند. در اینجا معنی دلاور و زورمند می‌دهد.

۲. کُورِ دُور: آن‌که بصیرت باطنی ندارد و از وادیِ حقیقت دور افتاده است. در بیت (۱۷۶) دفتر دوّم نیز «دُور» به همین معنی آمده است.

کـــودکان، اِسـفال‌ها[۱] را بشکـنند نامِ زر بـنهند و، در دامـن کـنند (۴۳۶۰)

برای مثال اطفال، سُفال‌ها را خُرد می‌کنند و آن تکّه‌ها را طلا می‌نامند و در دامن خود می‌ریزند. [مولانا این مثال را در بیت (۲۲۷۸ ـ ۲۲۷۷) همین دفتر نیز آورده است.]

اندر آن بازی، چو گویی نـامِ زر آن کـند در خـاطرِ کـودک گـذر (۴۳۶۱)

اگر تو در اثنای بازیِ اطفال، کلمهٔ طلا را بر زبان آوری، کودک خیال می‌کند که تـو منظورت از طلا همین تکّه‌های سُفالین است. [حالا این نکته را از این مثال ساده دریاب که تو نیز در مقایسه با اولیاءاللّه مانند همان اطفالی. اگر آنها ضمن ایراد نکته‌های والای عرفانی لفظ سیم و زر را بر زبان جاری کنند، فوراً خیالت متوجهٔ طلاهای دنیوی مـی‌شود، درحـالی کـه مقصود آنان، این طلاها نیست. بدون شکّ منظور از این گنجینهٔ طلا، حکمت و معرفت است.]

بل زرِ مـضروبِ ضـربِ ایـزدی کو نگردد کاسد[۲]، آمـد سـرمدی (۴۳۶۲)

طلایی که اینک مورد نظر ماست و داریم از آن صحبت می‌کنیم، طلایی است کـه در ضرّابخانهٔ الهی ضرب می‌شود، چنین طلایی هیچوقت از رونق نمی‌افتد و جاودان است. [در مقدمهٔ منثورِ همین دفتر آمده است: وَیَأخُذُ مِنْ کَنْزِالْحِکْمَةِ الْاَمْوالَ الْعَظیمَةَ الَّتی لاتَکْسُدُ[۳]. «و می‌گیرد از گنجخانهٔ حکمت، اموالی بزرگ که بی‌رونق نگردد.»]

آن زری‌کین زر ازآن زر،تاب یافت گـوهر و تـابندگیّ و، آب[۴] یـافت (۴۳۶۳)

آن طلای الهی، طلایی است که تمام طلاهای ظاهری دنـیا، جـوهر و درخشـندگی و لطافت و تازگی خود را از آن به دست آورده است. [اگر سؤال کنی چگونه ممکن است کـه طلای ظاهری از علوم و معارف یقینی جوهر و درخشندگی یابد؟ جواب اینست: این علم است که از خاک، طلا می‌گیرد و صفا و درخشندگی بدان می‌بخشد[۵].]

---

۱. اِشفال: سُفال.

۲. کاسِد: بی‌رونق.

۳. اگر «لاتُکْسِدُ» هم بخوانیم صحیح است، زیرا کَسُدَ یَکْسُدُ در باب اِفعال، هم معنی لازم دارد و هم متعدّی.

۴. آب در اینجا به معنی لطافت و تازگی است.

۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۶۴۲.

(۴۳۶۴) آن زری که دل از او گردد غنی غالب آید بر قمر در روشنی

آن طلای معنوی که عبارت است از علوم و معارف ربّانی، همان طلایی است که دل و جان از برکت آن، غنی و بی‌نیاز می‌گردد، درحالی که این طلای ظاهری هر قدر هم که فراوان باشد، باز دل را غنا نمی‌بخشد. تابش طلای معنوی حتی روشنی ماه تابان را نیز تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

(۴۳۶۵) شمع بود آن مسجد و، پروانه او خویشتن در باخت آن پروانه‌خو

آن مسجد در مَثَل مانند شمع بود و آن مهمان عاشق، همچون پروانه. و بدین‌سان آن عاشقِ پروانه‌سیرت در راه عشق بدان مسجد، جانِ خود را فدا کرد. [خوارزمی گوید: «نقدی که به ظهور آمد گنجِ احدی بود و آن مسجد ویرانه او یا آن مسجد شمع خلوتخانهٔ صمدی بود و آن عاشق پروانهٔ او، اگرچه پروانه را ظاهراً پروبال از آتش شمع سوختن است امّا در حقیقت چهره به نور وحدت برافروختن است. سوزش شمع، پروانه را سازوارست زیرا که مثال وصلت یار و پروانه مشاهدهٔ دیدار است شجرهٔ مبارکهٔ موسوی ظاهراً شعلهٔ نار نماید امّا آیینهٔ جمال‌نمایی است که نور دیدار یار نماید انوار شمع سراج روحانیت به شمع آتشین جسمانیت قیاس نتوان کرد[۱].»]

(۴۳۶۶) پربسوخت او را، و لیکن ساختش بس مبارک آمد آن انداختش

هر چند آتشِ شمع، پَرِ آن پروانه را سوزاند، امّا با وصال او، آن را مجدّداً ساخت. این سوختن برای او بسیار فرخنده بود. [زیرا با فنای وجود موهوم خود به وجود حقیقی رسید. به تعبیر عرفا به بقای بعد از فنا رسید.]

(۴۳۶۷) همچو موسی بود آن مسعودبخت کآتشی دید او به سوی آن درخت

آن مهمانِ نیکبخت مانند حضرت موسی(ع) بود که آتشی در کنار درخت دید. [رجوع شود به آیهٔ ۳۰ سورهٔ قصص که توضیح آن در شرح بیت (۲۸۸۴) دفتر دوّم آمده است. و نیز آیهٔ ۸ سورهٔ نمل.]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۸۱.

چون عنایت‌ها بَر او موفور بود نار می‌پنداشت، آن خود نور بود (۴۳۶۸)

از آنجا که عنایات ربّانی، شامل حال او شده بود، آنچه را که آتش می‌پنداشت، به صورت نور درآمد.

مردِ حق را چون ببینی ای پسر تو گمان داری بَر او نارِ بشر (۴۳۶۹)

ای پسر وقتی که تو مرد خدا را می‌بینی، آتشِ بشری را در او گمان می‌کنی. [درحالی که او صورتاً نارِ دنیوی و بشری دارد و سیرتاً نور ربّانی در او تجلّی کرده است.]

تو زخودمی‌آیی و،آن در تو است نار و خارِ ظنِّ باطل این سو است (۴۳۷۰)

تو او را با وجود ناقص خودت قیاس می‌کنی در نتیجه قضاوتی که دربارهٔ خویش داری همان را به آنان نیز تعمیم می‌دهی. در حالی که آتش شهوات و خارِ ظنونِ باطل متعلّق به دنیاست. [چون مردان الهی مرآت و مجلایِ حق شده‌اند از اوصاف دنیوی نظیر شکوک و شهوات در آنان خبری نیست و یکپارچه نور هستند.]

او درختِ موسی است و پُرضیا نور خوان، نارش مخوان، باری بیآ (۴۳۷۱)

آن مهمان عاشق مانند درخت حضرت موسی(ع) پرنور بود. آن پرتو را نور بنام، نه آتش. به هرحال بیا. [شیخ طَبْرِسی در ذیل آیهٔ ۸ سورهٔ نَمْل روایتی آورده که با مضمون بیت فوق سازوار است. و آن اینکه حضرت موسی(ع) گمان می‌کرد که آن آتش، واقعاً آتش است درحالی که آتش نبود بلکه نور بود[1]. توضیح این مطلب در شرح بیت (۲۸۸۴) دفتر دوّم آمده است.]

نه فِطام[2] این جهان ناری نمود؟ سالکان رفتند و، آن خود نور بود (۴۳۷۲)

مگر نه اینست که ترک تعلّقات دنیوی در ابتدا به صورت آتش و عذاب جلوه کرد؟ اما سالکان طریق حق، آن راه را طی کردند و آن را نور یافتند.

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۲۱۱.

۲. فِطام: ر.ک. شرح بیت (۴۹) همین دفتر.

(۴۳۷۳) پس بدان که شمعِ دین برمی‌شود این نه همچون شمعِ آتش‌ها بُوَد

پس این را بدان که شمع دین و ایمان هر لحظه شعله می‌کشد و به کمال بالاتری می‌رسد، این شمع از آن نوع شمع‌هایی نیست که لحظه به لحظه در حال کاهش و نقصان باشد.

(۴۳۷۴) این نماید نور و سوزد یار را و آن به‌صورت نار و گُل، زُوّار را

شمع‌های ظاهری به صورت نور جلوه می‌کند، امّا هرکس بدان عشق ورزد و احیاناً دست خود را بدان بزند او را می‌سوزاند ولی شمع دین و ایمان، بظاهر آتش سوزان است، زیرا به ریاضت و ترکِ تعلّقات فرمان می‌دهد، امّا در باطن برای روشن‌بینان و عارفان، نور است.

(۴۳۷۵) این چو سازنده، ولی سوزنده‌یی و آن گهِ وصلت، دل افروزنده‌یی

شمعِ ظاهری صورتاً سازنده است. یعنی بظاهر موجب روشنایی می‌شود، امّا سیرتاً سوزنده و ویرانگر است. امّا آن شمعِ معنوی به هنگام وصال، قلب را روشنی می‌بخشد.

(۴۳۷۶) شکلِ شعلهٔ نورِ پاکِ سازوار حاضران را نور و، دُوران را چو نار

شعلهٔ نور صاف و سازگار دین الهی برای آنان که نسبت به حقیقت، حضور قلب دارند نوری است روشنگر و برای آنان که از وادی حقیقت بدور افتاده و ره افسانه زده‌اند همچون آتشی سوزان می‌نماید.

ملاقاتِ آن عاشق با صدرِ جهان

(۴۳۷۷) آن بُخاری نیز خود بر شمع زد گشته بود ازعشقش آسان‌آن کَبَد[1]

آن عاشقِ اهل بخارا نیز خویشتن را به شمع وصالِ معشوق رسانید، زیرا رنجِ طلب به برکت آن عشق، برای او آسان شده بود. [خوارزمی گوید: «اگر هرکسی را طاقت تحمّلِ بارِ عشق و قوّت فهمِ مشکلاتِ اسرار عشق بودی، همچون منصور حلاّج و ابوبکر نسّاج، جانباز و محرم راز بودندی[2].»]

---

۱. کَبَد: رنج و سختی.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۸۱.

آهِ سوزانش سویِ گردون شده　　در دلِ صدرِ جهان، مِهْر آمده (۴۳۷۸)

آه سوزان آن عاشق‌صادق به آسمان رسیده بود و براثرِ آن عشق سوزان، در قلبِ صدر جهان نیز محبّتی پیدا شده بود. [در لسان جناب مولانا رابطهٔ عاشق و معشوق، یکطرفه نیست. یعنی اینطور نیست که فقط عاشق، خواهان معشوق باشد و معشوق، استغنا نشان دهد و رخ برتابد؛ بلکه رابطهٔ عاشق و معشوق، دوطرفه است، چنانکه حق‌تعالی در سورهٔ مائده آیهٔ ۵۴ می‌فرماید:... فَسَوْفَ یَأْتِی اللّهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَه... «... زودا که خداوند گروهی بیاورد که دوستشان دارد و آنان نیز وَرا دوست دارند...» لذا گفته‌اند:

عاشقان هرچند مشتاقِ جمالِ دلبرند　　دلبران بر عاشقان از عاشقان عاشق‌ترند

به بیت (۴۳۹۳) همین دفتر رجوع شود.]

گفته با خود در سَحَرگَه کِای اَحَد　　حالِ آن آوارهٔ ما چون بود؟ (۴۳۷۹)

صدرجهان در سحرگاهی باخود گفت: ای خداوند یگانه، حال و روزگارِ آن کسی که از عشق ما در به در شده چگونه است؟ [خوارزمی گوید: «اگر چه او گناهی کرد و ما دیدیم و آن فعل از او نپسندیدیم و آن آتشِ مخافت در جانِ او تأثیر کرد و از راحتِ وصال روی به محنتِ انفصال آورد، امّا خاطر او در آن عین نومیدی امیدها داشت و در میان تاریکی از امیدِ دیدارِ من خورشیدها داشت. لاجَرَم به فتوای عشق بر من واجب است که ترسندهٔ خویش را ایمن کنم و آن بیچارهٔ مضطرب را ساکن گردانم[۱].»]

او گناهی کرد و ما دیدیم، لیک　　رحمتِ ما را نمی‌دانست نیک (۴۳۸۰)

آن عاشق گناهی مرتکب شد و ما هم آن را دیدیم؛ امّا او از رحمت واسعهٔ ما خبر نداشت. [یعنی بندهٔ عاشق نمی‌داند که حضرت معشوق به اقتضای رحمانیتِ خود، برای عفوِ گناهان به دنبال بهانه است.]

خاطرِ مُجرِم ز ما ترسان شود　　لیک صد اومید در ترسش بود (۴۳۸۱)

هرچند بندهٔ گناهکار از ما می‌ترسد، امّا در درون آن ترس صد نوع امید نهفته است.

---

۱. پیشین، ص ۶۸۲.

[خوف بنده، خالی از رجا نیست و الّا حیات او تباه می‌شود.]

(۴۳۸۲) من بترسانم وَقیحِ یاوه را آنکه ترسد، من چه ترسانم وَرا؟

من (حضرت حق) آدم‌های بی‌حیا و فاقدِ معنا را می‌ترسانم، و الّا کسی را که از من می‌ترسد دیگر چرا بترسانم؟

(۴۳۸۳) بهرِ دیگِ سرد آذر می‌رود نه بدآن کز جوش از سر می‌رود

برای مثال، دیگی که سرد باشد زیرش آتش می‌گذارند، و الّا دیگی که از شدّتِ جوشیدن سر می‌رود نیازی به آتش ندارد.

(۴۳۸۴) ایمنان را من بترسانم به علم خایفان را، ترس بردارم به حلم

من آنهایی را با علم خود می‌ترسانم که به اعمال‌و مُکتَسَبات خود مغرور شده و بیش از حدّ به خود اعتماد دارند. یعنی به آنها می‌فهمانم که نباید اینقدر به عمل و طاعت و عبادت ناچیز خود اعتماد کنند. و با حِلم و بُردباری خود، ترس را از بیمناکان برطرف می‌سازم.

(۴۳۸۵) پاره‌دوزم، پاره در موضع نهم هر کسی را شربت اندر خور دهم

من در مَثَل مانندپاره‌دوزی هستم که وصله را در جای مناسبِ خود می‌گذارم و به هر کسی شربت مناسب خودش را می‌دهم. [یعنی افعال من همه از روی حکمت و مصلحت است. خوارزمی گوید: «و این همه از تصرّف عشق است که گاهی عاشق را از حضرت معشوق دور اندازد و گاهی معشوق را از برای نظارهٔ حسن خویش، محتاج عاشق سازد... اگر نیکو نظر کنی دانی که عشق است که گاهی به لباس معشوق برآید و گاهی در کسوت عاشقی درآید[۱].»]

(۴۳۸۶) هست سرِّ مرد چون بیخِ درخت زآن بروید برگهاش از چوبِ سخت

برای مثال، درون هرکس مانند ریشهٔ درخت است و برگ‌هایی که بر شاخه‌های محکم آن می‌روید تماماً از ریشهٔ آن رُسته است.

---

۱. بیشین.

در خورِ آن بیخ رُسته برگ‌ها در درخت و در نفوس و در نُهیٰ[1] (۴۳۸۷)

برگ و بار هر درختی مطابق ریشهٔ آن روییده است. این قاعده در مورد ارواح و عقول نیز مصداق دارد. [دو بیتِ اخیر هرچند بر سبیل مثال آمده و معنی ظاهری آن بسیار سهل است، امّا مقصود از آن مبهم است و این از موارد سهل‌الممتنع است که در مثنوی شریف فراوان یافت می‌شود. رجوع شود به شرح بیت (۱۲۴۵ ـ ۱۲۳۹) دفتر اوّل.]

بر فلک، پَرهاست ز اشجارِ وفا اَصْلُهاٰ ثابت، وَ فَرْعُه فِی‌السَّماٰ (۴۳۸۸)

درختانِ وفا در آسمان، برگ‌هایی دارند که ریشه‌شان در زمین، استوارست و شاخه‌هاشان در آسمان. [مولانا در این بیت وفا را به درختی پُربرگ و بار تشبیه کرده است. مصراع دوّم اشاره به آیهٔ ۲۴ سورهٔ ابراهیم: اَلَمْ تَرَ کَیْفَ ضَرَبَ‌اللّٰهُ مَثَلاً کَلِمَةً طَیِّبَةً کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ اَصْلُهاٰ ثابِتٌ وَ فَرْعُهاٰ فِی‌السَّماٰءِ. «آیا ندیدی که خداوند چگونه گفتار پاکیزه را به درخت پاکیزه‌ای تشبیه کرده که ریشهٔ آن (در زمین) استوار و شاخه‌های آن در آسمان است؟» مفسّران قرآن کریم برای تفسیر «کلمه» و منظور از آن سخنان بسیاری گفته‌اند که غالباً بیانِ مصداق است تا مفهوم اصلی آن، نظیر اینکه گفته‌اند منظور از کلمه، کلمهٔ توحید، طاعات، مؤمن و غیره است[2]. امّا مولانا از این آیه فقط اقتباس لفظی کرده است.]

چون بِرُست از عشق پر بر آسمان چون نروید در دلِ صدرِ جهان؟ (۴۳۸۹)

در جایی که براثر عشق، پروبال درآسمان می‌روید، چرا در دل صدرِ جهان نروید؟ یعنی چرا اکسیر اعظم عشق در قلب او تأثیر نگذارد؟

موج می‌زد در دلش عفوِ گنه که ز هر دل تا دل آمد روزنه (۴۳۹۰)

دریایِ آمرزش و بخشش گناه در دلِ صدر جهان موج می‌زد، زیرا که دل به دل راه دارد. [مصراع دوّم ضرب‌المثل معروفی است[3]. مولانا در این بیت و چند بیت بعدی نشان

---

۱. نُهیٰ: جمعِ نُهْیَه به معنی عقل.
۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج۶، ص ۳۱۲.
۳. ر.ک. امثال و حکم، ج۲، ص ۸۱۹.

می‌دهد که بین قلب‌های آدمیان ارتباطی باطنی برقرار می‌شود، بی‌آنکه کلام و واسطه‌ای در کار باشد. از همینجاست که یکی از کرامات مردانِ الهی، خواندن خواطر دیگران است؛ زیرا امواج مغناطیسی منتشرهٔ مغزِ فرستنده را مغز دیگر مانند آنتن رادیو می‌گیرد.]

(۴۳۹۱) که ز دل تا دل یقین رَوْزَن بُوَد نه جُدا و دُور چون دو تن بُوَد

زیرا مسلّماً دل به دل راه دارد. و دو دل مانند دو تن از یکدیگر جُدا و دور نیستند.

(۴۳۹۲) مُتّصل نَبْوَد سُفالِ دو چراغ نورشان ممزوج باشد در مَساغ[1]

برای مثال، بدنهٔ دو چراغ به هم متّصل‌نیست، امّا پرتو انوارشان درهم می‌آمیزد. [مولانا در بیت (۶۷۹ ـ ۶۷۸) دفتر اوّل می‌گوید:

دَه چراغ آرْ حاضر آید در مکان هر یکی باشد به صورت غیرِ آن
فرق نتوان کرد نورِ هر یکی چون به نورش روی آری بی‌شکی]

(۴۳۹۳) هیچ عاشق، خود نباشد وصل‌جُو که نه معشوقش بُوَد جویایِ او

هیچ عاشقی خواهان وصال معشوق خود نمی‌شود، مگر آنکه معشوقش، طالب او شود. [هیچکس بِنَفْسه و فی‌نَفْسه عاشق نمی‌شود مگر آنکه کشش و جذبه‌ای از سویِ معشوق بر دلِ او وارد شود. یعنی در مرحلهٔ بطون، ابتدا معشوق، عاشق می‌شود و عاشق، معشوق می‌گردد، و سپس در مرحلهٔ ظهور این رابطه بطور معکوس جلوه می‌کند. عاشق و معشوق دو جلوهٔ متفاوت از پرتو جهانتاب عشق‌اند. خورشید عشق در هریک از آن دو به صورتی ظهور کرده است. اینک ببین که عشق در این دو چگونه ظهور می‌کند.]

(۴۳۹۴) لیک عشقِ عاشقان، تن زه کند عشقِ معشوقان،خوش و فربه کند

لیکن عشق، جسم عاشقان را باریک و نحیف می‌کند. امّا همین عشق، جسم معشوقان را صفا و فربهی می‌بخشد.

---

۱. مَساغ: هم مصدر میمی است و هم اسم مکان، به معنی روان شدن و جای روان شدن. یعنی انوار چراغ‌ها بطور ساده و روان درهم می‌آمیزد.

چون درین دل برقِ مهرِ دوست جَست　　اندر آن دل، دوستی می‌دان کـه هست (۴۳۹۵)

همینکه در دلی نسبت به کسی برق عشق‌و دوستی بدرخشد، قطعاً بدان که در دل آن دیگری نیز نسبت به او عشق و محبتی پدید آمده است.

در دلِ تو مهرِ حق چون شد دوتُو　　هست حق را بـی‌گمانی مِـهرِ تـو (۴۳۹۶)

هرگاه عشق حضرت‌حق در دلِ تو به صورت مضاعف درآمد، بدان که حضرت حق نیز تو را دوست دارد.

هیچ بانگِ کف زدن نآیـد بـه در　　از یکی دستِ تو، بـی‌دستی دگـر (۴۳۹۷)

برای مثال، از یک دستِ تو صدا در نمی‌آید، مگر آنکه یک دست دیگر همراهی کند. [«یک دست صدا ندارد» ضرب‌المثلی است معروف نظیر لَیْسَ الدَّلْوُ اِلّا بِالرِّشاءِ[1]. «دلو، بدون ریسمان نیست.»]

تشنه مـی‌نالد کـه ای آبِ گـوار　　آب هم نالد که: کو آن آبْ‌خوار؟ (۴۳۹۸)

مثالِ دیگر در بیان دوطرفه بودن عشق: آدمِ تشنه برای یافتن آب می‌نالد، آب نیز بـا زبان حال می‌نالد که کو و کجاست آن کسی که آب بخورد؟

جذبِ آب‌ست این عطش در جانِ ما　　مـا از آنِ او و، او هـم آنِ مـا (۴۳۹۹)

این تشنگی و عطشی که در ما دیـده مـی‌شود، حـاصلِ جـاذبهٔ آب است. مـا بـه او وابسته‌ایم و او به ما. [این عشقی هم ـه در وجود عاشق دیده می‌شود محصول اشتیاق و رغبتی است که در جان معشوق نسبت به عاشق وجود دارد.]

حکمتِ حـق در قـضا و در قَـدَر　　کـرد مـا را عـاشقانِ هـمدگر (۴۴۰۰)

در اینجا مولانا به مناسبت بحث عاشق و معشوق، می‌پردازد به رابطهٔ میان پدیده‌های جهان و می‌فرماید: حکمت خداوند در عالم ازلی چنین اقتضا کرد که عاشق یکدیگر شویم.

---

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج۴، ص ۲۰۴۲.

(۴۴۰۱) جمله اجزایِ جهان ز آن حکمِ پیش[۱] جفت جفت و، عاشقانِ جفتِ خویش

همهٔ اجزای جهان طبق فرمان ازلی، جفت آفریده شده و عاشقِ جفت خویش‌اند. [در آیهٔ ۴۹ سورهٔ ذاریات آمده است: وَ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ خَلَقْنا زَوْجَینِ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ. «و از هر چیزی، جفت بیافریدیم باشد که عبرت گیرید.»]

(۴۴۰۲) هست هر جزوی زعالم جفتْ‌خواه راست همچون کهربا و برگِ کاه

هر جزئی در این عالم، خواهان جفتِ خویش است. درست مانند کهربا و برگِ کاه.

(۴۴۰۳) آسمان گوید زمین را مَرْحَبا با تُوَم چون آهن و آهن‌ربا

آسمان با زبان حال به زمین می‌گوید: خوش آمدی. من با تو مانند آهن و آهن‌ربا هستم.

(۴۴۰۴) آسمان مرد و، زمین زن در[۲] خِرَد هرچه آن انداخت، این می‌پَرورد

از نظر عقلی آسمان مانند مرد است و زمین مانند زن. هردانه که آسمان فروانداز، زمین پرورشش می‌دهد. [در آیهٔ ۲۱ سورهٔ بقره آمده است: اَلَّذی جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِراشاً وَالسَّماءَ بِناءً وَ اَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَاَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَکُمْ فَلاتَجْعَلُوا لِلّهِ اَنْداداً وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُونَ. «آن پروردگاری که زمین را بستر شما و آسمان (جوّ زمین) را همچون سقفی بر بالای سر شما قرار داد. و از آسمان، آبی فروفرستاد و بدان میوه‌ها و محصولاتی بیرون آورد تا روزی شما شود. بنابراین برای خداوند یگانه، انبازانی قرار ندهید در حالی که شما (حقیقت) را می‌دانید.» طبق مفاد بیت فوق، آسمان فاعل است و زمین، منفعل. این همان چیزی است که در مذهب چینیان باستان بدان «یانگ» و «یین» می‌گفتند. هر آن چیزی که خاصیت رجولیت (مذکّر بودن) دارد مظهر «یانگ» و هرچه خاصیت مؤنث بودن دارد، مظهر «یین» است.]

(۴۴۰۵) چون نمانَد گرمی‌ش بفرستد او چون نماند تَرّی و نم، بدهد او

هرگاه زمین، گرما نداشته باشد، آسمان برایش حرارت می‌فرستد، و هرگاه خشک و

---

۱. حکمِ پیش: فرمانِ ازلی.

۲. دَر: در اینجا به معنی نزد است. «در خرد» یعنی نزد عقل. و اگر حذف مضافی تقدیر کنیم یعنی در نزد خردمندان و صاحبان عقل.

بی‌آب باشد به آن رطوبت می‌رساند.

بُرجِ خاکی، خاکِ ارضی را مدد بُرجِ آبی تَرّی‌اش اندردمد (۴۴۰۶)

مثال دیگر، برج خاکی به خاک زمین کمک می‌کند و برج آبی به زمین رطوبت‌می‌رساند.

بُرجِ بادی ابر، سویِ او بَرَد تا بخاراتِ وَخِم را برکَشَد (۴۴۰۷)

مثال دیگز، برج بادی، ابرها را به سوی زمین می‌کشد تا بخارهای بیماری‌زا را به خود بکشد و جذب کند. [توضیح بُرْج در ذیل بیت (۷۵۰) دفتر اوّل آمده است.]

بُرجِ آتش گرمیِ خورشید از او همچوتابهٔ سرخ زآتش،پشت ورُو (۴۴۰۸)

مثال دیگر، برج آتشین که گرمی خورشید از اوست و مانند تابه‌ای است که پشت و رویش از آتش، سرخ شده است. [چند بیت اخیر مبتنی است بر یکی از مبادی احکام نجومی قدیم که آن را **مثلّثه** گویند. ر.ک. شرح بیت(۱۴۲) دفتر چهارم.]

هست سرگردان فلک اندر زَمَن همچو مردان، گِردِ مکسب بهرِ زن (۴۴۰۹)

مثال دیگر، فلک در طول قرون و اعصار در اطراف زمین، سرگردان است، حالت او مانند حالت مردان است که برای رفع حوایج زنان، به کسب و کار و تلاش می‌پردازند.

وین زمین، کدبانویی‌ها می‌کند بر ولادات و، رَضاعش[1] می‌تند (۴۴۱۰)

مثال دیگر،این زمین نیز مانند زنان خانه‌دار فعالیت می‌کند و بچّه‌هایی می‌زاید ومی‌پرورد.

پس زمین و چرخ را دان هوشمند چونکه کارِ هوشمندان می‌کنند (۴۴۱۱)

حالا که معلوم شد زمین و آسمان، کارهایی می‌کنند که هوشمندان و خردمندان انجام می‌دهند، پس نتیجه می‌گیریم که زمین و آسمان نیز هوشمند و خردمندند.

---

۱. رَضاع: شیرخوردن بچّه از مادر و یا هر زن دیگر. امّا گویا در اینجا به معنی اِرضاع(= شیردادن) بکار رفته است.

(۴۴۱۲) گرنه از هم این دو دلبر می‌مَزَند[۱] پس چرا چون جفت درهم می‌خزند؟

اگر این دو عاشق و معشوق(آسمان و زمین) از یکدیگر لذّت و تمتّع نمی‌برند، پس چرا مانند همسران در آغوش یکدیگرند؟ [از نظر مولانا کلِّ جهان هستی هوشمند است.]

(۴۴۱۳) بی‌زمین کَی گُل بروید و ارغوان؟ پس چه زاید زآب و تاب آسمان؟

اگر زمین وجود نداشت اینهمه گُل و سنبل و ارغوان کی می‌رویید؟ از بارش و تابش آسمان چه چیزی حاصل می‌شد؟ [یعنی اگر زمین نبود از بارش و تابش آسمان محصولی به دست نمی‌آمد. چنانکه مردِ تنها نمی‌تواند صاحب فرزند شود مگر به کمک زنی.]

(۴۴۱۴) بهرِ آن میل است در ماده به نر تا بُوَد تکمیلِ کارِ همدگر

تمایل جنس مؤنّث به مذکّر و بالعکس برای اینست که کار یکدیگر تکمیل شود.

(۴۴۱۵) میل اندر مرد و زن حق ز آن نهاد تا بقا یابد جهان زین اتّحاد

حق‌تعالی بدین جهت در مرد و زن عشق و علاقه نهاده که از اتحاد و اجتماع آن دو، دنیا بقا یابد و امور جهان بسامان آید.

(۴۴۱۶) میلِ هر جُزوی به جزوی هم نهد ز اتّحادِ هر دو، تولیدی زَهَد[۲]

خداوند متعال هرجزئی را به جزء دیگر راغب و متمایل کرده تا از اجتماع و اقتران آن دو موجودی پدید آید.

(۴۴۱۷) شب چنین با روز اندر اِعتناق[۳] مختلف در صورت، اَمّا اتفاق

شب و روز اینگونه در آغوش یکدیگرند. در حالی که ظاهراً شب و روز باهم ضدّیت دارند، در باطن موافق یکدیگرند. [زیرا به سوی هدف کلّی آفرینش در حرکت‌اند.]

---

۱. می‌مَزَند: می‌مکند، در اینجا لذّت می‌برند.

۲. زَهَد: می‌تراود، بیرون می‌آید، پدید می‌آید.

۳. اِعْتِناق: در برگرفتن، دست به گردن کردن، در آغوش کشیدن.

روز و شب ظاهر، دو ضدّ و دشمنند لیک هردو، یک حقیقت می‌تنند (۴۴۱۸)

روز و شب ظاهراً متضاد و دشمن یکدیگرند. امّا درواقع یک کار انجام می‌دهند. [اضداد در جهان آفرینش رو به سوی وحدت دارند. زیرا اِلَی اللّهِ الْمَصیر.]

هر یکی خواهان دگر را همچو خویش از پیِ تکمیلِ فعل و کارِ خویش (۴۴۱۹)

هریک از شب و روز مانند خویشان، خواهان دیگری است تا کار و عمل خود را به کمال رساند.

زآنکه بی‌شب، دخل نَبْوَد طبع را پس چه اندر خرج آرد روزها؟ (۴۴۲۰)

زیرا اگر شب وجود نداشت، انسان نمی‌توانست نیروی بدنی و روحی خود را ذخیره کند. در اینصورت او در طول فعالیت روزانه چه نیرویی داشت که صرف کند؟ [پس ثابت شد که پدیده‌های متضاد در واقع یک کار را انجام می‌دهند و آن نیل به کمال است.]

جذبِ هر عُنصری، جنسِ خود راکه در ترکیبِ آدمی مُحْتَبَس شده است به غیرِ جنس

خاک گوید خاکِ تن را: باز گرد ترکِ‌جان کن،سویِ ماآ،همچو گرد (۴۴۲۱)

خاکِ زمین به جسم خاکی انسان می‌گوید: به سوی ما بازگرد، روح را رها کن و سوی ما بیا مانند آمدن گرد و غبار.

جنسِ مایی، پیشِ ما اَوْلیٰ‌تری بِهْ که زآن تن وارهی،وز آن تری (۴۴۲۲)

تو همجنسِ مایی، و شایسته‌تر اینست که نزد ما باشی. پس بهتر است که از بدن و رطوبت‌های آن رها شوی.

گوید: آری، لیک من پا بسته‌ام گرچه همچون تو زهجران خسته‌ام (۴۴۲۳)

جسم خاکی به خاک زمین جواب می‌دهد: بله البتّه که حرفت صحیح است، امّا پایم به زنجیر قضا بسته شده است، هرچند که از فراق و هجران، خسته و ملول شده‌ام.

(۴۴۲۴) تَـرّیِ تـن را بـجویند آب‌هـا کای تری، باز آ ز غربت سویِ ما

همینطور آب‌های زمین نیز رطوبت جسم را طلب می‌کنند. این آب‌ها با زبـان حـال می‌گویند: ای رطوبت بدن از دیار غربت بیرون آ و به سوی ما حرکت کن.

(۴۴۲۵) گرمیِ تن را هـمی خـوانَـد اثـیر که ز ناری[۱]، راهِ اصلِ خویش گیر

همینطور کرهٔ آتشین در خطاب به حرارت بدن می‌گوید که تو ای حرارت بدن، اصل و ریشه‌ات آتش است، پس به اصل خود بازگرد.

(۴۴۲۶) هست هفتاد و دو عـلّت در بـدن از کشش‌هـایِ عـناصِر بـی‌رَسَن

در بدن انسان، هفتاد و دو بیماری وجود دارد که تماماً زاییدهٔ کشش‌هـا و نـزاع‌هـای عناصر است. [منظور از «هفتاد و دو» عدد معیّنی در نظر نیست، بلکه کنایه از کثرت است. یعنی بیماری‌های فراوانی که در بدن انسان پیدا می‌شود، به سبب عدم تعادل میان عناصر چهارگانهٔ آتش، هوا، آب و خاک در بدن است، زیرا هریک از این عناصر به اقـتضای طـبیعت خـود، اَجناس و اَسناخِ خود را به‌سوی خود جذب می‌کند و در نتیجه عدم تعادل حاصل می‌شود.]

(۴۴۲۷) عـلّت آیـد تـا بـدن را بِسْگُـلَد تـا عـناصر هـمدگر را واهـلد

بیماری بر بدن عارض می‌شود تا سازمان و انتظام بدن را از هم گسسته سازد. و نتیجهٔ این عارضه اینست که عناصر ناهمگون یکدیگر را رها کنند.

(۴۴۲۸) چار مرغند این عناصِر بسته پـا مرگ و رنجوری و علّت پاگشـا

برای مثال، عناصر چهارگانه مانند چهار پرنده‌ای هستند که پاهاشان به یکدیگر بسته شده است و مرگ و بیماری و مرض، گشایندهٔ پاهای آنهاست.

(۴۴۲۹) پایشان از همدیگر چون باز کـرد مرغِ هر عنصر یـقین پـرواز کـرد

همینکه مرگ و یا بیماری، پای این چهار پرنده را باز کرد، مسلّماً هر پرنده‌ای به سوی

---

۱. ناری: «ی» را در ناری می‌توان مصدری، وحدت و نسبت گرفت.

اصل خود پرواز می‌کند.

جـذبهٔ ایـن اصـل‌ها و فـرع‌ها هر دَمی رنجی نهد در جسـمِ مـا (۴۴۳۰)

کششِ این اصول و فروع هر لحظه در بدن ما رنج و مرضی پدید می‌آورد. [یعنی هر یک از عناصر اربعه در بدن به اقتضای طبیعت خود، اجزای فرعی همسنخ خود را به سوی خود جذب می‌کند و در نتیجه در مزاج بدن، عدم تعادل حاصل می‌شود و از این عدم تعادل، رنج و پریشانی بر آدمی عارض می‌گردد.]

تـا کـه ایـن تـرکیب‌ها را بـردَرَد مرغِ هر جُزوی به اصلِ خود پَـرَد (۴۴۳۱)

تا اینکه بر اثر بیماری این ترکیب‌های نامتجانس از میان برود و پرندهٔ هر جزئی به سوی اصلِ خود پرواز کند. [در اینصورت رشتهٔ حیات آدمی منقطع می‌شود و مرگ غلبه می‌کند زیرا سازمان بدن آدمی ویران می‌گردد. امّا قضای الهی چنین مقدّر می‌کند که انسان بر اثر یک و یا چند بیماری نمیرد بلکه او را باقی می‌دارد تا آنکه اجلِ مقدّرش در رسد.]

حکمتِ حق، مانع آید زین عـجل جمعشان دارد به صحّت تـا اَجَـل (۴۴۳۲)

امّا حکمت الهی مانع می‌شود که سازمان و انتظام بدن انسان به سرعت در هم ریزد، بلکه تا فرارسیدن اجل محتوم، ترکیب اعضای بدن را در نهایت صحت و اعتدال نگه می‌دارد.

گوید:ای اجزا، اجل مشهود نیست پَرزدن پیش از اجلّتان سود نیست (۴۴۳۳)

حکمت الهی با زبان حال به عناصر اربعهٔ بدن گوید: ای اجزای بدن، زمان فرارسیدن اجل، مشهود نیست. و مسلّماً تا پیش از رسیدن اجل مقدّر پرواز کردن شما هیچ نفعی ندارد.

چونکه هر جزوی بجوید ارتفاق[1] چون بُوَد جانِ غریب اندر فِـراق؟ (۴۴۳۴)

اگر قرار باشد که هر جزئی از اجزای بدن بخواهد با سرعت به سوی اصل خود واصل شود، پس حالِ روح غریب انسان در این عالم فراق چگونه خواهد بود؟ [مصراع دوّم بر دو وجه قابل حمل است: وجه اوّل اینکه اگر روح در عالم دنیا که عالم فراق است نتواند منزلگاه

---

۱. اِرْتفاق: دمساز شدن، همدم گردیدن، رفاقت کردن.

اصلی خود را بشناسد در این جهان فراق سرگردان می‌شود، زیرا نه راهی به منزلگاه خود دارد و نه می‌تواند در دنیای صورت بماند. یعنی به قول معروف «از اینجا رانده و از آنجا مانده می‌شود.» وجه دوم اینست که وقتی اجزای این دنیا اینقدر در پیوستن به اصل خود عجله دارند، تو ببین روحی که در این دنیا احساس فراق می‌کند با چه شتابی به سوی اصل خود می‌رود؟ این وجه بهتر است. زیرا با بیت بعدی مناسب می‌آید.]

منجذب شدنِ جان نیز به عالمِ ارواح و تقاضایِ او و میلِ او به مَقرِّ خود و منقطع شدن از اجزایِ اجسام که کُندهٔ پایِ بازِ روح‌اند

(۴۴۳۵) گوید: ای اجزایِ پستِ فَرشِیَم غربتِ من، تلختر، من عَرشِیَم

روح، این لطیفهٔ ربّانی و نفخهٔ سبحانی وقتی می‌بیند اجزای جسم هر کدام طالبِ پیوستن به اصل مادیِ خود هستند، داغ غربت و فراق از عالم اعلی برایش تازه می‌شود و با زبان حال می‌گوید: با اینکه شما اجزای عالم مادّی هستید می‌خواهید به اصل خود واصل شوید. امّا بدانید که غربت من از غربت شما بسی تلخ‌تر است، زیرا من متعلق به عالم اعلی هستم و در زندان جسم حبس شده‌ام.

(۴۴۳۶) میلِ تن، در سبزه و آبِ روان ز آن بُوَد که اصلِ او آمد از آن

از آنرو جسم به سبزه‌زار و جویبار علاقمند است که اصل او از همانجاست.

(۴۴۳۷) میلِ جان، اندر حیات و در حی است زآنکه جانِ لامکان، اصلِ وَی است

امّا گرایش روح به سوی حیات ابدی و خداوندِ حیّ و پاینده است، زیرا منشأ روح، جانی است که مکان ندارد. چون بیکران و لایتناهی است.

(۴۴۳۸) میلِ جان، در حکمت است و در علوم میلِ تن،در باغ و راغ است و کُروم[۱]

گرایش روح به سوی حکمت و دانش‌های باطنی است. امّا علاقهٔ تن به سوی باغ و

---

۱. کُروم: جمعِ کَرْم به معنی رز و درخت انگور است. نیز به معنی سبزهٔ کنار جوی آمده است. با قرینهٔ باغ و راغ می‌توان آن را سبزه‌زار معنی کرد.

بوستان و تاکستان است.

میلِ جان، اندر ترقّیّ و شرف میلِ تن، در کسب و اسبابِ عَلَف (۴۴۳۹)

گرایش روح به سویِ تعالی و ارتقای معنوی است، امّا علاقهٔ تن به اکتساب لذایذ مادّی و طعام ظاهری است.

میل وعشقِ آن‌شرف هم‌سویِ جان زین یُحِب را و یُحِبُّون را بدان (۴۴۴۰)

حضرت حق نیز روح لطیف را دوست دارد و بدان عشق می‌ورزد. از همینجا باید معنی آیهٔ ۵۴ سورهٔ مائده را فهم کنی.[رجوع شود به پاورقی شمارهٔ ۲ و ۳ در صفحهٔ ۱۶ دفتر دوّم.]

گر بگویم، شرحِ این، بی‌حد شود مثنوی هشتاد تا[1] کاغذ شود (۴۴۴۱)

در اینجا مولانا از ادامهٔ این بحث خودداری می‌کند و می‌گوید: اگر بخواهم این مطلب را تفصیل دهم، مثنوی هشتاد جلد کاغذ می‌شود.

حاصل آنکه هر که او طالب بُوَد جانِ مطلوبش در او راغب بُوَد (۴۴۴۲)

خلاصهٔ کلام اینکه هرکس طالب حق باشد، حق نیز طالب او می‌شود.

آدمی، حیوان، نباتیّ و جَماد هر مُرادی، عاشقِ هر بی‌مراد (۴۴۴۳)

در میان انسان و حیوان و گیاه و جماد، هر صاحب مرادی عاشق بی‌مرادی است. [یعنی آن عاشقی که از محبوب خویش نامراد شده، مراد و معشوقش، عاشقِ آن عاشق نامراد است[2].]

بی‌مُرادان، بر مرادی می‌تنند وآن مُرادان، جذبِ ایشان می‌کنند (۴۴۴۴)

عشّاقی که به جز معشوق خود، خواسته‌های دیگری داشتند از آن خواسته‌ها و مرادها

---

۱. تا: میرنورالله شارح مثنوی می‌نویسد که تایِ کاغذ در محاورهٔ قدما به معنی کتاب مرتّب آمده. یعنی مثنوی هشتاد جلد می‌شود.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۶۷۲.

چشم پوشیدند و بی‌مراد شدند، امّا در عین بی‌مرادی بازهم مرادی دارند یعنی همان معشوق، مراد آنان است. و آن مرادها و معشوق‌ها نیز ایشان را به سوی خود جذب می‌کنند. [خلاصه همانطور که عاشقان خواهان معشوق‌اند، معشوقان نیز طالب عشاق‌اند[۱].]

(۴۴۴۵) لیک میلِ عاشقان، لاغر کند میلِ معشوقان، خوش و خوش فَر کند

امّا میل و علاقهٔ افراد عاشق موجب لاغری و نزاری آنان می‌گردد و میل معشوقان، ایشان را زیبا و باجلوه می‌سازد.

(۴۴۴۶) عشقِ معشوقان، دو رُخ افروخته عشقِ عاشق، جانِ او را سوخته

عشق در معشوقان، رخسارشان را سرخ و شاداب می‌کند، امّا عشق در عاشقان، موجب سوختن و گداختن جانِ آنان می‌گردد.

(۴۴۴۷) کهربا عاشق به شکلِ بی‌نیاز کاه می‌کوشد در آن راهِ دراز

برای مثال، کهربا از روی بی‌نیازی عشق می‌ورزد، امّا کاه در راه طویل عشق به تکاپو می‌افتد.

(۴۴۴۸) این رها کن، عشقِ آن تشنه‌دهان تافت اندر سینهٔ صدرِ جهان

این اسرار و حقایق باطنی را فعلاً رها کن و بپرداز به این ماجرا که پرتو عشقِ وکیلِ عاشق بر قلب صدر جهان تابید. [یعنی بازتاب عشق وکیل بر قلب او افتاد و او نیز نسبت به وکیل، عشق و اشتیاق پیدا کرد.]

(۴۴۴۹) دودِ آن عشق و غمِ آتشکده رفته در مخدومِ او مُشفِق شده

دود و دمِ آن عشق سوزان بر خواجه‌اش معلوم شد. آن عاشق که در حقیقت از شدّت آتش عشق به یک آتشکده تبدیل شده بود، دود و غم سینه‌اش به مخدوم و خواجه‌اش رسید و دل او را نیز مهربان و عاشق کرد. [منظور از «دود» و «غم» آثار و احوال عشق وکیل است که

---

۱. ر.ک. المنهج‌القوی، دفتر سوّم، ص ۵۶۹.

بر صدر جهان معلوم شد.]

لیکش ازناموس و بَوْش[1] و آبِ‌رُو شرم مـی‌آمد کـه وا جـوید از او (۴۴۵۰)

امّا صدرجهان بواسطهٔ مقام و موقعیّت و شکوه و جلالش خجالت می‌کشید که از احوال عاشق خود پرس‌وجویی کند.

رحمتش مشتاقِ آن مسکین شـده سلطنت زین لطـف، مـانع آمـده (۴۴۵۱)

صدرجهان هرچند قلباً نسبت به آن عاشق بینوا مهر و اشتیاق داشت، امّا مقام پادشاهی او مانع از اظهار آن عشق و محبّت می‌شد.

عقل،حیران،کین‌عجب اورا کَشید؟ یاکَشش زآن‌سوبدین‌جانب‌رسید؟ (۴۴۵۲)

عقل در تفسیر این مطلب سرگشته و حیران است و با خود می‌گوید: شگفتا آیا این او را جذب کرد؟ یعنی آیا معشوق، آن عاشق را به سوی خود کشید، یا آنکه عاشق، سببِ جذب معشوق شد؟ [در مصراع اوّل «این» راجع است به صدرجهان و ضمیر «او» نیز راجع است به وکیل. مصراع دوّم، نشر مشوّش مصراع اوّل است[2].]

تَرکِ جَلْدی کن، کـزین نـاواقـفی لب بـبند، اَللّـهُ اَعـلَمْ بِـالْخَفی (۴۴۵۳)

ای عقل در راه فهم این رابطهٔ اسرارآمیز عاشق و معشوق جسارت به خرج مـده کـه از این سرّ بی‌خبری. پس خاموش شو که خدا به امور نهان داناتر است.

این سخن را بعد از این مدفون کنم آن کَشنده می‌کَشَد، من چون کنم؟ (۴۴۵۴)

مولانا علّت توقّف در بیان اسرار عاشق و معشوق را توضیح می‌دهد: زین پس من بیان اسرار و حقایق عشق را نهان می‌کنم و آن را در بیان نمی‌آورم، زیرا تصرّفات و جذبات الهـی مرا به سوی مبحث دیگری می‌کشاند. من چه کنم؟ [یعنی بیان اسرار و عـدم بـیان آن دست

---

۱. بَوْش: کرّ و فرّ، شکوه و جلال.

۲. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۹۲.

من نیست، دست حضرت حق است.]

(۴۴۵۵) کیست آن کِت می‌کَشَد ای مُعْتَنی آنکه می‌نگذاردت کین دَم زنـی؟

ای که به معانی توجّه داری کیست آن کسی که نمی‌گذارد به سوی مطلوبت بروی و به سوی دیگری تو را می‌کشد؟ همان کسی که اجازه نمی‌دهد این سخنان را بگویی. [یعنی ای شنونده توقّع نداشته باش که من بر مراد دلم روم و هرچه می‌خواهم بر زبان رانم. چه من در پنجهٔ تقلیب پروردگارم، هرچه او خواهد من مطیعم.]

(۴۴۵۶) صد عـزیمت مـی‌کنی بـهرِ سـفر می‌کشاند مـر تـو را جـایِ دگـر

برای مثال بارها شده است که صد نوع تصمیم گرفته‌ای که به فلان مکان سفر کنی، امّا او تو را به جای دیگر می‌کشاند و عزم تو را درهم می‌شکند.

(۴۴۵۷) ز آن بگرداند به هر سو آن لگام تا خبر یابد ز فـارِس، اسبِ خـام

مثلاً سوارکار بدان جهت افسار اسب را به هر طرفی می‌کشد تا اسبِ نا آزموده متوجّه سوارِ خود بشود.

(۴۴۵۸) اسبِ زیرکسار ز آن نیکوپَی است کو همی داند که فارِس بر وَی است

امّا اسبِ هوشیار از آنرو خوش‌رفتار و راهوارست که می‌فهمد سوارکـار بـر روی او نشسته است.

(۴۴۵۹) او دلت را بر دو صد سودا ببست بی‌مرادت کرد پس دل را شکست

خداوند که در همهٔ قلوب تصرّف می‌کند، قلب تو را به دویست نوع خیال و آرزو پیوند داد، امّا در نهایت تو را از خواسته‌ها و مقاصدت باز داشت و از اینرو دل‌شکسته‌ات کرد.

(۴۴۶۰) چون‌شکست او بالِ آن رایِ نخست چون نشد هستیِ بال‌اشکن درست؟

خداوندی که بال و پر افکار و خیالات تو را بـرای اولیـن بـار درهـم شکست، چـرا تصرّفات او را در کشور وجودت قبول نداری؟ چرا به تصرّف آن بال‌شکن پی نبردی؟

چون قضایش حبلِ تدبیرت سُکُست　　چون نشد بر تو قضایِ آن درست؟ (۴۴۶۱)

خدایی که با قضا و مشیّت خود، رشتهٔ عقل و تدبیرت را می‌گسلد، چرا حاکمیت قضا و مشیّتِ او برای تو معلوم و مسلّم نشده است؟

فَسْخُ عَزایِمَ وَ نَقْضُها[1]، جهتِ باخبر کردنِ آدمی را از آنکه مالک و قاهر اوست و گاه گاه عزمِ او را فسخ ناکردن و نافذ داشتن، تا طمعِ او را بر عزم کردن دارد تا باز عزمش را بشکند، تا تنبیه بر تنبیه بود

عزم‌ها و قصدها در ماجَرا　　گاه‌گاهی راست می‌آید تو را (۴۴۶۲)

گاه به گاهی تصمیمات و تدبیرهای تو در کارها درست از آب درمی‌آید. [می‌دانی علّت این امر چیست؟ بشنو:]

تا به طَمْعِ آن دلت نیّت کند　　بارِ دیگر نیّتت را بشکند (۴۴۶۳)

تا همینکه دیدی تصمیم و تدبیرت در کاری درست از آب درآمد، طمع کنی و به خیال آنکه هر تصمیمی که اتخاذ کنی صحیح است، تصمیم دیگری بگیری و خداوند، بار دیگر عزم تو را درهم شکند.

ور به کُلّی بی‌مرادت داشتی　　دل شدی نومید، اَمَل کی کاشتی؟ (۴۴۶۴)

اگر قرار بر این بود که هر عزم و تصمیم تو را خدا درهم می‌شکست و ناکامت می‌نهاد، قطعاً ناامید می‌شدی و در اینصورت کی می‌توانستی بذرِ امید در قلبت بکاری؟

ور نکاریدی اَمَل، از عوری‌اش　　کَی شدی پیدا بر او مقهوری‌اش؟ (۴۴۶۵)

و اگر خداوند امید و آرزویی در قلب آدمی پدید نمی‌آورد و سپس او را در نیل به مرادش ناکام نمی‌ساخت، آدمی کی می‌توانست به مقهور بودن خود واقف شود؟ [وقتی انسان خود را مقهور مشیت الهی می‌یابد که او را از نیل به مقصودش بازدارند، در آنجا متوجّه می‌شود که موجودی ضعیف و مقهور است.]

---

۱. برهم زدن و گسستن اراده‌ها و تصمیم‌ها.

(۴۴۶۶) عاشقان از بی‌مرادی‌هایِ خویش باخبر گشتند از مولایِ خویش

عُشّاق به سبب نرسیدن به مقصود خود از سرور و مولای خود خبردار شدند.

(۴۴۶۷) بی‌مرادی شد قلاووزِ بهشت حُفَّتِ الْجَنَّة شنو ای خوش‌سرشت

ناکامی و عدم حصول مقصود، پیشآهنگ بهشت است. ای نیک‌نهاد این حدیث را بشنو که می‌گوید: بهشت در سختی‌ها و ناملایمات پیچیده شده است. [در مصراع دوّم اشاره‌ای است به یکی از احادیث که در شرح بیت (۱۸۳۷) دفتر دوّم آمده است.]

(۴۴۶۸) که مراداتت همه اِشکسته‌پاست پس‌کسی‌باشد که کامِ‌او، رواست؟

زیرا گاهی همهٔ آمال و مقاصد تو شکسته‌پا می‌شود، یعنی حاصل نمی‌شود. پس در دنیا آیا کسی هست که کامروا باشد و همهٔ آمال و آرزویش متحقّق گردد؟ [مصراع دوّم را بهتر است استفهام انکاری فرض کنیم. یعنی هیچکس نیست که در این دنیا مقصود و مرادش تماماً حاصل شود. امّا جمعی از شارحان این مصراع را نیز خبری گرفته‌اند و لذا از مقصود بیت که بیان ناکامی انسان‌هاست دور افتاده‌اند. عدّه‌ای گفته‌اند مصراع دوّم به حضرت حق اشاره دارد که مرادش همیشه حاصل است. این وجه نیز غلط است زیرا بیت فوق در مقام بیان ناکامی خلایق است نه چیز دیگر.]

(۴۴۶۹) پس شدند اشکسته‌اش آن صادقان لیک کو خود آن شکستِ عاشقان؟

افراد صادق نیز در نیل به مقصود و مراد خویش شکسته‌پا و ناکام‌اند، امّا ناکامی آنها کجا و ناکامی عاشقان کجا؟ [خوارزمی گوید: «اما از شکستگیِ عاشقان تا شکستگی عاقلان فرق‌هاست. آنها را شکستگی از غایت اضطرار و اینها را شکستگی در عین اختیار[1].» اکبرآبادی نیز گوید: شکستگی و ناکامی عاقلان پس از صرف سعی و تلاش است و هنوز هوای مراد در دل دارند، امّا عاشقان از همان اوّل هوای خواسته‌های خود را از دل زدوده‌اند[2]. در بیت بعدی تفاوت دیگری میان آن دو ذکر شده است.]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۸۶.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۲۹۳.

عاقلان، اشکسته‌اش از اضطرار عاشقان، اِشکسته با صد اختیار (۴۴۷۰)

ناکامی عاقلان از روی اضطرار است. یعنی کوشیده‌اند به مراد و خواستهٔ دل خویش برسند امّا اسباب و علل اجازه نداده است. لیکن عشّاقِ الهی از روی اختیار کامل از خواسته‌ها و آمال خود گذشته‌اند و هیچ تلاشی نیز برای نیل بدان مبذول نداشته‌اند.

عاقلانش، بندگانِ بندی‌اند عاشقانش، شِکّری و قندی‌اند (۴۴۷۱)

از اینرو عاقلان از روی ناچاری گردن به اطاعت حق نهاده‌اند، امّا عشّاق، از روی رضا و خرسندی به اطاعت حق درآمده‌اند.

اِئْتِیا[1] کَرْهاً[2] مهارِ عاقلان اِئْتِیا طَوْعاً بهارِ بیدلان (۴۴۷۲)

«از روی کراهت و بی‌میلی بیایید»، افسار عاقلان است؛ امّا «از روی رضا و خرسندی بیایید، بهار عاشقان است.» [اقتباس از آیهٔ ۱۱ سورهٔ فصّلت: ثُمَّ اسْتَوىٰ اِلَی السَّماءِ وَ هِیَ دُخانٌ فَقالَ لَهاٰ وَ لِلْاَرْضِ ائْتِیا طَوْعاً اَوْکَرهاً قالَتاٰ طائعینَ. «سپس آهنگ آفرینش آسمان کرد، درحالی که دودی بیش نبود. پس بدان و به زمین گفت: در وجود آیید خواه از روی میل و خواه از روی بی‌میلی. گفتند: ما از روی طاعت آییم.» «طوعاً» و «کرهاً» از نظر نحوی در محلّ حال است و منصوب. مولانا می‌گوید عبادت و طاعت حسابگرانه با عبادت و طاعت عاشقانه خیلی فرق دارد و مسلّماً نتایج حاصل از آن نیز متفاوت است.]

---

۱. اِئْتِیا: فعل امر مذکر تثنیهٔ مهموزالفاء ناقص ثلاثی مجرّد. به معنی بیایید(شما دونفر).
۲. کَرْهاً: از روی بی‌میلی، از روی اکراه.

نظر کردن پیغامبر علیه‌السّلام به اسیران و تبسّم کردن و گفتن که عَجِبْتُ مِنْ قَوْمٍ یُجَرُّونَ اِلَی الْجَنَّةِ بِالسَّلاسِلِ وَالْاَغْلالِ

خلاصهٔ داستان

پیامبر(ص) دسته‌ای از اسیران را که دست‌بسته می‌بُردند تبسّم‌کنان تماشا می‌کرد. اسیران آهسته با خود می‌گفتند: این دیگر چه پیامبری است که از اسارت ما شادمان می‌شود؟ و چرا ما را می‌کشد؟ و از این قبیل جملات می‌گفتند و در خفا به فعل مسلمانان اعتراض می‌کردند. حضرت رسول اکرم(ص) با عنایت الهی و علم غیبی سخنان آنان را شنید و به آنان خطاب کرد: تبسّم من تبسّم فاتحانه نیست بلکه خندهٔ من بدین خاطر است که شما را از تاریکی گمراهی به سوی روشنی هدایت می‌کشانم.

* * *

برخی از شارحان مثنوی چنین واقعه‌ای را مربوط به غزوهٔ بَدْر می‌دانند درحالی که حقیر هرچه در مآخذ معتبر تاریخی نظیر سیرهٔ **ابن‌اسحاق**، سیرهٔ **ابن‌هشام**، تاریخ **طبری**، **ابن‌اثیر**، **مروج الذهب** و تاریخ **یعقوبی** تفحّص کردم نیافتم. برخی نیز آن را با گفتگوی کَعْب‌بن‌اسد (از سران یهود) با قبیلهٔ یهودیِ بنی قُریظه مناسب شمرده‌اند، در حالی که موضوع آن گفتگو هیچ ارتباطی با این حکایت ندارد. محور گفتگوی طرفین بر این مبنا استوار بوده که آیا تسلیم محمد(ص) شویم و یا با او پیکار کنیم. این گفتگو در منابع معتبر تاریخی نظیر تاریخ **طبری** در ذیل غزوهٔ بنی‌قریظه نقل شده است.

امّا روایت مذکور در مطلع این فصل با اندکی تفاوت جزو احادیث نبوی آمده است:

عَجِبَ رَبُّنا (اَوْعَجِبْتُ) مِنْ قَوْمٍ یُقادُونَ اِلَی الْجَنَّةِ فِی‌السَّلاسِلِ[۱]. «پروردگارم تعجّب می‌کند (یا من تعجّب می‌کنم) از قومی که با زنجیر به سوی بهشت کشانده می‌شوند.»

* * *

(۴۴۷۳) دید پیغمبر یکی جَوْقی اسیر که همی بُردند و، ایشان در نَفیر

پیامبر(ص) جمعی از اسیران را دید که داشتند آنان را می‌بُردند و آنها ناله و فغان می‌کردند.

(۴۴۷۴) دیدشان در بند، آن آگاهْ شیر می‌نظر کردند در وَی زیر زیر

آن شیر آگاه یعنی حضرت ختمی مرتبت(ص) که دلاور بود و عالم به جمیع علوم، می‌دید که یک عدّه از اسیران را به زنجیر بسته‌اند و می‌برند و آن اسیران، زیرچشمی به آن حضرت نگاه می‌کنند.

(۴۴۷۵) تا همی‌خایید هریک از غضب بر رسولِ صدق، دندان‌ها و لب

اسیران از شدّت بغض و خشمی که نسبت به آن رسولِ راستگو داشتند، لب و دندان خود را می‌جویدند.

(۴۴۷۶) زَهره نه با آن غضب، که دَم زنند ز آنکه در زنجیرِ قهرِ دَه‌مَن‌اند

با اینکه آن اسیران، خیلی غضبناک بودند ولی جرأت نداشتند حرفی بزنند، زیرا که در زنجیر قهرِ ده‌منی گرفتار بودند.

(۴۴۷۷) می‌کشاندْشان مُوَکَّل سویِ شهر می‌بَرَد از کافرستانْشان به قهر

مأموران، آن اسیران را با زور از سرزمین کفر به سوی سرزمین مسلمین می‌بُردند.

(۴۴۷۸) نه فِدایی می‌ستاند، نه زری نه شفاعت می‌رسد از سَرْوَری

آن اسیران در دلِ خود می‌گفتند: عجب رسولی است که نه از ما فدیه می‌گیرد و نه طلایی

---

۱. ر.ک. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج۵، ص۴۷۸.

می‌ستاند و نه از اشخاصِ بزرگ کسی پیدا می‌شود که به رسم «پارتی‌بازی»! شفیع ما شود.

رحمتِ عالَم همی گویند و او عالَمی را می‌بُرَد حَلق و گلو (۴۴۷۹)

آن اسیران باز پیش خود می‌گفتند: حالا خدا رحم کرده که لقب این مرد (حضرت رسول‌اللّه) رَحْمَةً لِلْعالَمین است، یعنی نسبت به همهٔ جهانیان مهر می‌ورزد، درحالی که حلق و گلویِ مردم را می‌بُرد. [چنانکه در آیهٔ ۱۰۷ سورهٔ انبیاء در وصف شخصیت و رسالت حضرت نبی اکرم(ص) می‌فرماید: وَ ما اَرْسَلْناکَ اِلّا رَحْمَةً لِلْعالَمینَ. «و نفرستادیمت مگر به جهت رحمت برای جهانیان.»]

با هزار انکار می‌رفتند راه زیرِ لب، طعنه‌زنان بر کارِ شاه (۴۴۸۰)

اسیران با هزار نوع انکار و انزجار راه می‌رفتند و در زیر لب نسبت به کار آن شاه حقیقت (پیامبر عظیم‌الشأن) طعنه‌ها می‌زدند.

چاره‌ها کردیم و، اینجا چاره نیست خود دلِ این مرد، کم از خاره نیست (۴۴۸۱)

اسیران با یکدیگر می‌گفتند: ما تاکنون مشکلات بسیاری را حلّ کرده‌ایم، امّا گویا این مشکل دیگر چاره‌ای ندارد، چه دل این مرد در سختی کمتر از سنگ خارا نیست.

ما هزاران مردِ شیر، اَلْپ اَرْسَلان[1] با دو سه عریانِ سستِ نیم‌جان (۴۴۸۲)

ما که هزاران مرد دلاور و امیر عالی مقامیم، اینک در دست یک مشت آدم پابرهنه، بی‌حال و وارفته گرفتار شده‌ایم!

این چنین درمانده‌ایم، از کژ روی‌ست؟ یا ز اخترهاست؟ یا خود جادوی‌ست (۴۴۸۳)

اینکه بدین حالتِ ننگ‌آور، اسیر یک مشت آدم حقیر شده‌ایم، واقعاً به چه سبب است؟ آیا از گمراهی ماست؟ و یا از طالعِ بدمان؟ و یا از سحر و جادو؟ [رجوع شود به شرح بیت (۷۵۲) و (۲۷۷) دفتر اوّل و بیت (۸۴۱) همین دفتر.]

---

۱. اَلْپ اَرْسَلان: مرد دلاور، شیردل، شجاع. نامی ترکی است.

(۴۴۸۴) بختِ ما را بـردَرید آن بـختِ او تختِ ما شد سرنگون از تختِ او

بخت و اقبال او، بخت و اقبال ما را دگرگون کرد و تـخت سـلطنتِ مـعنویِ او تـخت سلطنت دنیویِ ما را واژگونه ساخت.

(۴۴۸۵) کارِ او از جاودیی گـر گشت زَفت جادویی کردیم ما هم، چون نرفت؟

اگر واقعاً کار و بار او به سبب سحر و جادو رو به راه شده و سامان یـافته، مـا هـم جادوگری کردیم، پس چرا کارِ ما نگرفت و ما توفیق نیافتیم؟

تفسیرِ این آیت که اِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جاءَکُمُ الْفَتْحُ اَلآیه، ای طاعنان می‌گفتید که از ما و محمّد علیه‌السّلام آن که حق است، فتح و نصرتش ده، و این بدآن می‌گفتید تا گمان آید که شما طالب حقید بی‌غرض. اکنون محمّد را نصرت دادیم تا صاحِب حق را ببینید

(۴۴۸۶) از بُـتان و از خـدا درخـواستیم کـه بِکَـن مـا را اگـر نـاراستیم

در مطلع این فصل، قسمتی از آیهٔ ۱۹ سورهٔ اَنْفال ذکر شده است، امّا تمام آیه اینست: اِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جاءَکُمُ الْفَتْحُ وَ اِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ اِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِیَ عَنْکُمْ فِئَتُکُمْ شَیْئاً وَ لَوْ کَثُرَتْ وَ اِنَّ اللّهَ مَعَ الْمُؤْمِنینَ. «اگر شما خواهان فتح و ظفرید، پیروزی بـه سراغتان آمده است؛ و اگر (از عناد) خودداری کنید، برای شما بهتر است، و اگر بازگردید، ما هم بازخواهیم گشت و جمعیت شما هرچند انبوه باشد، شما را بی‌نیاز نخواهد کـرد. و هـمانا خدا با مؤمنان است.»

در اینکه این آیه به مناسبت غزوهٔ بَدْر نازل شده شکّی نیست؛ امّا در اینکه مخاطَب این آیه چه کسانی هستند، مفسّران قرآن کریم دو قولِ مختلف آورده‌اند: عدّه‌ای مـانند جـارالله زَمَخْشَری معتقدند که مخاطَب این آیه مشرکان مکّه‌اند و این خطاب از روی طنز و تهکّم است. چه آنان به هنگام خروج برای جنگ به پرده‌های کعبه درآویختند و گفتند: اِنْ کانَ مُحَمَّدٌ عَلیٰ حَقٍّ فَانْصُرْهُ وَ اِنْ کُنّا عَلیٰ حَقٍّ فَانْصُرْنا[1]. «معبودا اگر محمّد بر حق است یاریش کن، و اگر ما برحقیم یاریمان فرما.» و عدّه‌ای دیگر از مفسّران می‌گویند که مخاطب ایـن آیـه، مـؤمنان و

---

۱. ر.ک. کشاف، ج ۲، ص ۲۰۸.

مسلمانان‌اند، زیرا آیات قبلی و بعدی نیز در خطاب به آنان نازل شده است. و این وقتی است که جنگ با پیروزی مؤمنان پایان می‌یابد و شماری از آنان بر سر تقسیم غنایم جنگی دچار اختلاف می‌شوند و لذا این آیه به عنوان هشدار نازل می‌شود[1] مولانا در اینجا با قول اوّل موافق است. امّا معنی بیت: از معبودان و بت‌های خود خواستیم که اگر ما باطل و ناراستیم، ما را نابود و ریشه‌کن ساز.

آنکه حق و راست است از ما و او نصرتش دِه، نصرتِ او را بجو (۴۴۸۷)

از میان ما و او هر کدام برحقّیم و راه هدایت را می‌پیماییم نصرت و پیروزیش عطا کن و پیروزی او را طلب کن. [رجوع شود به شرح بیت (۴۴۸۶) همین دفتر.]

این دعا بسیار کردیم و صَلات[2] پیشِ لات و، پیش عُزّیٰ و مَنات (۴۴۸۸)

ما در برابر سه بُت به نام لات و منات و عُزّیٰ این دعا را خواندیم و به سجده رفتیم. [«لات» نام بت قبیلهٔ ثقیف بود که در طائف قرار داشت. و مورد پرستش قریش و دیگر قبایل عرب بود. امّا «عُزّیٰ» نام یکی از بتان عرب بود که در نواحی و قبایل مختلف عرب خاصه قریش اهمیتی والا داشت. و «مَنات» بتی بوده است متعلق به قبیلهٔ هُزَیل و خُزاعَه و جایگاه آن بین مکه و مدینه و به‌صورت تندیسی از سنگ سیاه بود. نام این سه بت در آیهٔ ۲۰ـ۱۹ سورهٔ نجم آمده‌است.]

که اگر حق‌ست او، پیداش کن ور نباشد حق، زبونِ ماش کن (۴۴۸۹)

که اگر محمد برحق است، حقانیت و غلبهٔ او را آشکار کن، و اگر بر حق نیست خوار و زبونش فرما. [به شرح بیت (۴۴۸۶) همین دفتر رجوع شود.]

چونکه وا دیدیم، او منصور بود ما همه ظلمت بُدیم، او نور بود (۴۴۹۰)

سرانجام دیدیم که او پیروز شد و ما سراسر در تاریکی فرورفتیم و او سراسر نور بود.

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج۴، ص۵۳۱، ابوالفتوح، ج۵، ص ۶۷ ـ ۶۶.

۲. صَلات: نماز، نیایش، دعا. برخی از شارحان منظور از صَلات را در اینجا سجده دانسته‌اند. عدّه‌ای از شارحان نیز آن را صِلات، جمع صِلَه به معنی عطا و بخشش پنداشته‌اند. با این تقدیر «صِلات کردیم» یعنی برای پیروزی خود، به پای بُتان نذر و عطیه کردیم.

(۴۴۹۱) این‌جوابِ ماست، کآنچه خواستید گشت پیدا کـه: شـما نـاراسـتید

اینست جواب ما دربارهٔ آن چیزی که از ما طلب می‌کردید. معلوم و مسلّم شد که شما مشرکان بر باطل‌اید. [یعنی خداوند بطور عینی جواب سؤال آنان را داد. غزوهٔ بَدْر رخ داد و پیامبر(ص) غلبه کرد و بر مشرکان ثابت شد که او برحق است و آنان بر باطل. امّا کافران بدْدل برای توجیه گمراهی و حق‌ستیزی خود بهانه‌ها می‌آوردند و دستآویزها می‌ساختند، چـنانکه ابیات بعدی بدان پرداخته است.]

(۴۴۹۲) باز این اندیشه را از فکرِ خویش کورمی‌کردندو،دفع از ذکرِ خویش

مشرکان سعی می‌کردند این حقیقت را که محمد(ص) بر حق است از فکر و مغز خود محو کنند. [یعنی با اینکه با پیروز شدن پیامبر(ص) در واقعهٔ بَدْر بر آنان حقانیت او ثابت شد، باز دست به توجیه باطل زدند و یاوه‌ها برهم بافتند و تُرّهات ساختند.]

(۴۴۹۳) کین تفکّرمان هم از اِدبـار رُست که صوابِ او شود در دل دُرُست

آنها برای توجیه و اغفال خود می‌گفتند: این فکر که خیال کنیم محمد برحـق است از بدبختی و بدشانسیِ ما حاصل شده است، و الّا حقیقت چنین نیست. یعنی اینکه بر دل ما ثابت شده که محمد برحق است، امری باطل و ناشی از عدم اقبال ماست.

(۴۴۹۴) خود چه شدگرغالب آمد چند بار؟ هر کسی را غـالب آرد روزگـار

فرض کنیم که محمّد چندبار دیگر بر ما غالب شود، این غلبه که دلیل بر حـقانیت او نیست، چنانکه در پهنهٔ روزگار هر کسی گاهی غالب می‌شود.

(۴۴۹۵) ما هم از اَیّـام، بـختْ‌آور شـدیم بـارها بـر وَی مـظفّر آمـدیم

چنانکه روزگار چندبار با ما همراه شد و توانستیم او را چندین بار مغلوب کنیم.

(۴۴۹۶) باز گفتندی که: گرچـه او شکست چون‌شکستِ‌ما،نبودآن‌زشت‌وپست

باز پیش خود می‌گفتند: اگرچه محمّد پیش از این از ما شکست خورد، امّا شکست او مانند شکست ما زشت و رسواکننده نبود.

زآنکه بختِ نیک،اورا درشکست　　داد صد شادیِ پنهان، زیـردست[1] (۴۴۹۷)

زیرا نیکبختی در حالتِ شکست نیز به او صد نوع شادی و سرور نهانی عطا کرد.

کو به اِشکسته نـمی‌مانست هـیچ　　که نه غم‌بودش درآن، نه پیچ‌پیچ[2] (۴۴۹۸)

پیامبر و یارانش حالتِ یک مغلوب و شکست خورده را نداشـتند، زیـرا نـه انـدوهی داشتند و نه اضطرابی.

چون نشانِ مؤمنان مـغلوبی است　　لیک در اِشکستِ مؤمن، خوبی‌است (۴۴۹۹)

آری نشان مؤمنان راستین، گرفتار شدن به بند بلا و سختی است، امّا در ابتلا و مقهور شدن مؤمن، مصالح و فوایدی نهفته است. [انبیاء و اولیاء و حق‌پرستان در طول تاریخ غـالباً برحسب ظاهر مغلوب و مقهور بیدادگران و زورمندان بوده‌اند، امّا برحسب باطن همیشه غالب بوده‌اند.]

گر تو مُشک و عَنبری را بشکنی　　عالَمی از فَوْحِ رَیْـحان پُـر کُـنی (۴۵۰۰)

برای مثال، هرگاه تو مُشک و عنبر دلاویز را بشکنی، جهانی را از بوی خوش آن آکنده خواهی ساخت. [همینطور وقتی که شخص مؤمن دچار بلا و مصیبتی می‌شود، جوهرهٔ پاک و لطیف روحی و شخصیتی او برملا می‌شود و از آثار دلنواز اخلاق نکو و صبر و بُردباری او در کوران بلا یک جهان بهره‌مند می‌گردد.]

ورشکستی ناگـهان سِـرگینِ خـر　　خانه‌ها پُر گَند گـردد تـا بـه سـر (۴۵۰۱)

امّا اگر پشکل الاغ را بـه هـم بـزنی، بـوی گـند، خـانه‌ها و مـحلّه‌ها را پُـر مـی‌کند. [همینطور وقتی آدم‌های زبون و حقیر و خودخواه دچـار حـادثه‌ای شـوند، بکـلّی خـود را می‌بازند و حرکات زشتی از خود بروز می‌دهند به طـوریکه هـرکس آن حـرکات و اطـوار احمقانه را مشاهده کند سراسر وجودش از انزجار پُر می‌شود.]

---

۱. زیردست: پنهان، نهانی، مخفیانه.

۲. پیچ‌پیچ: پریشانی، اضطراب.

(۴۵۰۲) وقتِ واگشتِ حُـــدیْبیّه بـــه ذُل دولتِ اِنّـــا فَـــتَحْنا زَد دُهُـــل

وقتی که پیامبر(ص) و مسلمانان با سرشکستگی از حدیبیّه بازمی‌گشتند، طبلِ اقبال و سعادتِ «همانا ما فتح کردیم.» به صدا درآمد. [«حُدَیْبیّه» قریه‌ای بود در نـزدیکی مکّـه کـه حدوداً بیست کیلومتر تا مکّه فاصله داشت. پیامبر(ص) در سال ششم هجرت تصمیم گرفت که همراه با مهاجران و انصار و دیگر مسلمانان در مراسمِ «عُمْره» شرکت کند، زیرا در خواب دیده بود که همراه مسلمانان به مسجدالحرام درآمده و مشغول مناسک عمره شده است چنانکه آیهٔ ۲۷ سورهٔ فتح بدان تصریح دارد. به هر تقدیر مسلمانان با تعدادی شتر قربانی حرکت کردند، وضع مسلمانان نشان می‌داد که هیچگونه آرایش جنگی ندارند و قصدی جز اجرای مناسک در ذهن و دل خود نمی‌پرورند. همینکه پیامبر(ص) و همراهان به منطقهٔ حدیبیه رسیدند قریش راه بر آنان بستند و این امر بعداً به عقد پیمان «صلح حدیبیه» منجر شد. در آن سال اهل مکّه مانع از ورود پیامبر(ص) به مکّه شدند. از اینرو آن حضرت به هـمراهـانش دسـتور داد کـه شترهای خود را همانجا قربانی کنند و از لباس اِحرام بیرون آیـند و راه مـدینه را در پـیش گیرند. مسلمانان با غم و اندوه بازگشتند. و در اثنای بازگشت به مدینه بود که سورهٔ فتح نازل شد: اِنّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبیناً. «ما برای تو پیروزیِ نمایانی فراهم ساختیم.»]

سرِّ آنکه بی‌مراد بازگشتنِ رسول علیه‌السلام از حُدیبیّه، حق تعالی لقبِ آن فتح کرد که اِنّا فَتَحْنا که به صورت، غَلَط بود و به معنی، فتح، چنانکه شکستنِ مُشک به ظاهر شکستن است و به معنی درست کردن است مُشکیِ او را و تکمیل فواید اوست

(۴۵۰۳) آمـــدش پـیغام از دولت کـه رَوْ تو ز منعِ این ظَفَر غـمگین مشـو

از بارگاه الهی، وحی در رسید که(ای محمّد) برو و از این شکست غمین مباش.

(۴۵۰۴) کاندرین خواریِّ نقدت فـتح‌هاست نَک‌فلان قلعه، فلان بُقعه[1]، توراست

زیرا در خواری و اندوه فعلی، پیروزیهایی نهفته است؛ اینک فتح فلان قلعه و فلان محل از آنِ توست. [در شرح بیت بعد ابهام از فلان قلعه و فلان بقعه رفع شده است.]

---

۱. بُقعه: جا، محل، مکان. جمع آن: بِقاع.

بنگر آخر چونکه واگردید تفت بر قُرَیْظَه و،بر نَضیر از وَی چه رفت (۴۵۰۵)

تو بدین مطلب درنگر که وقتی حضرت پیامبر(ص) با شتاب از حدیبیّه بازگشت چه پیروزی‌هایی بر قبیلهٔ بَنی‌قُرَیظه و بَنی‌نَضیر به دست آورد. [طایفهٔ «بنی‌نَضیر» یهودیانی از تیرهٔ جذام بودند که چون در کوهی به نام نَضیر سکونت اختیار کرده بودند بدین نام موسوم شدند[۱]. جنگ پیامبر(ص) با این طایفهٔ یهودی در سال چهارم هجرت و به دنبال غزوهٔ اُحُد رخ داد. زمینهٔ وقوع این جنگ به اختصار اینست: پیامبر(ص) به هنگام ورود به مدینه با قبیلهٔ بنی‌نضیر پیمان عدم تعرّض منعقد کرد و قرار گذاشت که هرگاه کارزاری درگرفت، یهودیان بنی‌نضیر نه با او باشند و نه بر او. پس از شکست سپاه مسلمین در جنگ اُحُد، یهودیان به طنز و استهزاء گفتند: پیامبر خدا که نباید شکست بخورد. پس معلوم می‌شود که دعویِ او براساسی نیست. از اینرو کعب‌بن‌اشرف، سرکردهٔ آنان با چهل مرد مخفیانه به مکه آمد و با دشمنان پیامبر علیه او متحد شدند. سبب دیگر آنکه روزی پیامبر(ص) برای فراهم کردن دیهٔ دو مقتول از طایفهٔ بنی‌عامر به قبیلهٔ بنی‌نضیر رفت در حالی که آنان نقشهٔ قتل آن حضرت را طرح کرده بودند. به هر حال این‌ها زمینه‌ای بود برای وقوع غزوهٔ بنی‌نضیر. لشکر حضرت محمد(ص) آن قبیله را چند روز به محاصره گرفت و چون به عجز درآمدند دستور داد مدینه را ترک گویند[۲]. به سورهٔ حشر مراجعه شود. بَنی‌قُرَیظه نیز طایفه‌ای یهودی و خویشاوند بنی‌نضیر بودند. سبب تسمیهٔ آنان بدین نام این بود که در کوهی به نام قُریظه سکونت گزیده بودند، برخی از مورخان نیز می‌گویند نیایِ آنان این نام داشت[۳]. غزوهٔ بنی قریظه در سال پنجم هجرت رخ داد. بنابراین ملاحظه می‌شود که هر دو غزوه قبل از صلح حدیبیّه رخ داده است، امّا در بیت فوق قطعاً مولانا به غزوهٔ خیبر نظر داشته است. زیرا این غزوه به دنبال صلح حدیبیّه در سال هفتم هجرت رخ داد. یهودیان دژهای مستحکم و تودرتویی داشتند که فتح آن کارهرکس نبود، قلعه‌هایی چون قَموص، نَطاة، قصار و... بیست هزار مرد جنگی در این قلاع به سر می‌بردند. دژها یکی پس از دیگری گشوده شد، امّا کار فتح یکی از آن قلعه‌ها (قَموص) با دشواری روبرو شد. قَموص همان قلعه‌ای بود که مَرْحَب پسر حارثِ یهودی در آن به سر می‌برد. ابتدا چند تن از اصحاب برای فتح آن دژ اقدام کردند، امّا نتیجه‌ای به دست نیامد، تا اینکه

---

۱. ر.ک. تاریخ یعقوبی،ج ۱، ص ۴۰۸.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۲۵۷، ابوالفتوح رازی،ج ۹، ص ۳۸۱.

۳. ر.ک. تاریخ یعقوبی،ج ۱، ص ۴۱۳.

پیامبر(ص) فرمود: لَأُعْطِیَنَّ هٰذِهِ الرّایَةَ غَداً رَجُلاً یَفْتَحُ‌اللّهُ عَلی یَدَیْهِ یُحِبُّ‌اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یُحِبُّهُ‌اللّهُ وَ رَسُولُه[1]. «فردا پرچم را به مردی سپارم که خدا به دست او (قلعه را) بگشاید. او دوستدار خدا و رسولِ اوست و خدا و رسول او نیز دوستدار وی.» همانطور که ملاحظه می‌شود، مولانا به این رخدادها، مورّخانه ننگریسته و گویا مولانا از ذکر بنی‌نَضیر و بنی‌قُریظه، منظوری جز بنی‌یهود نداشته، لذا نکوشیده که مانند مورّخان حرفه‌ای و موشکاف، هر واقعه را در جای خود بیاورد. بنابراین مولانا وجه مشترک سه طایفهٔ مذکور را که یهودی بودن است موردنظر قرارداده و یادآور شده است که پس از ماجرای حدیبیّه، خداوند با غلبه دادن بر یهودیان، پیامبر(ص) و مسلمانان را شادمان کرد.]

(۴۵۰۶) قلعه‌ها، هم گِردِ آن دو بُقعه‌ها شد مسلّم، وز غنایم نفع‌ها

قلعه‌ها و زمینهای اطراف آن منطقهٔ آباد و حاصلخیز از آن رسول خدا شد و غنایم فراوانی نصیبش شد. [مفسران و فقهای شیعه و اهل سنت در ذیل آیهٔ ۶ و ۷ سورهٔ حشر دربارهٔ «فِیء» به تفصیل سخن گفته‌اند و نوع مالکیت و زمینه‌های مصرف آن را روشن کرده‌اند.]

(۴۵۰۷) ور نباشد آن، تو بنگر کین فریق پُر غم و رنجند و، مفتون و عَشیق

و تازه اگر این غنایم و پیروزی‌ها نصیب حضرت رسول خدا و یارانش نمی‌شد هیچ تأثیری به حالشان نداشت، چه اگر در وقت پیروزی آنان را می‌دیدی درمی‌یافتی که از این پیروزی‌ها سرمست نشده‌اند بلکه همچنان اندوه و گرفتگی عارفانه داشتند و باز شیفته و عاشق حضرت حق بودند. [برخلاف آدم‌های ضعیف‌النفس که با اندک حرمانی خود را می‌بازند و با اندک ظفری سر از پا نمی‌شناسند.]

(۴۵۰۸) زَهرِخواری را چو شِکَّر می‌خورند خارِ غم‌ها را چو اُشتر می‌چَرَند

مؤمنان حقیقی زهرِ حقارت‌های ظاهری و کاذب را که دنیاپرستان از آن می‌هراسند مانند شِکَر می‌خورند و خارهای اندوه را مانند شتر براحتی تناول می‌کنند.

---

۱. ر.ک. پیشین،ج ۱، ص ۴۱۵.

بهرِ عینِ غم، نه از بهرِ فَرَج این تَسافل[۱] پیشِ ایشان چون دَرَج[۲] (۴۵۰۹)

مؤمنان حقیقی اگر از غم و اندوهِ آگاهانه استقبال می‌کنند به خاطر این نیست که در ازای آن، برای همیشه از غم‌های دنیوی خلاص شوند، بلکه آنها غم آگاهانه را برای خودِ آن می‌خواهند. بنابراین، این فرودستی و خاکساری در نظر آنان نردبانِ ترقّی و تعالی است.

آنچنان شادند اندر قعرِ چاه که همی‌ترسند از تخت و کلاه (۴۵۱۰)

اینان در ژرفنای چاه چنان شادمان‌اند که از رسیدن به تخت سلطنت می‌هراسند.

هرکجا دلبر، بُوَد خود همنشین فوقِ گردون است، نه زیرِ زمین (۴۵۱۱)

آدمی در هر مکان که همراه و مصاحب معشوق خود باشد، آنجا فرازِ آسمان است نه زیرِ زمین.

تفسیر این خبر که مصطفی علیه‌السّلام فرمود: لاتُفَضِّلُونی عَلیٰ یُونُس بنِ مَتّیٰ

گفت پیغمبر که مِعراجِ[۳] مرا نیست بر مِعراجِ یُونُس اِجتبا (۴۵۱۲)

پیامبر(ص) فرمود: معراجِ من، برتر از معراج یونس نیست. [اشاره به حدیثی منسوب به پیامبر(ص): لاتُفَضِّلُونی عَلیٰ یُونُس بْنِ مَتّیٰ[۴]. «مرا برتر از یونس فرزند مَتّیٰ ندانید.» همین مضمون در حدیث دیگری چنین آمده است: لایَنْبَغی لِاَحَدٍ اَنْ یَقُولَ اَنَا خَیْرٌ مِنْ یُونُس بْنِ مَتّیٰ[۵]. «نشاید کسی گوید: من از یونس پسر مَتّیٰ بهترم.»

برخی‌از شارحان خیال‌کرده‌اند که نهی از تفضیل، متعلّق به مقام نبوّت است درحالی که

---

۱. تَسافُل: به نشیب آمدن، فرو شدن.

۲. دَرَج: اگر جمع «دَرَجَه» باشد به معنی نردبان و پلّه است. و اگر مفرد باشد به معنی راه و واسطهٔ میان دونفر برای صلح دادن است. معنی اوّل مناسب این بیت است.

۳. مِعراج: ر.ک. شرح بیت(۱۵۸۰) دفتر اوّل.

۴. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۶۹۴.

۵. حلیةالاولیاء، ج۵، ص۵۷ و با اختلاف در تعبیر مُسْنَد احمد، ج۱، ص ۲۰۵، ۲۴۲، ۲۵۴، ۴۴۰، کنوزالحقائق، ص ۱۶۷. (به نقل از احادیث مثنوی، ص۱۰۲)

مولانا آن را به معراج تخصیص داده است. شکّی نیست که مقام الهی پیامبر(ص) بر همهٔ انبیای عظام رجحان دارد و ممکن است این حدیث در مقام دفاع از یونس و طرد مطاعنی است که علیه او گفته می‌شده، امّا مولانا از این حدیث در موضوع معراج و قرب به حق استفاده کرده است.]

(۴۵۱۳) آنِ من بر چرخ و آنِ او نشیب زآنکه قُربِ حق بُرون است از حساب

معراج من با عروج به آسمان‌ها صورت‌گرفت و معراج یونس با رفتن در عمق آب. زیرا مقام قرب الهی از حساب بشری خارج است. [یونس در شکم ماهی نیز به ذکر حق مشغول بود. رجوع شود به شرح بیت (۳۱۳۵) دفتر دوّم.]

(۴۵۱۴) قرب، نه بالا، نه پستی رفتن است قربِ حق از حبسِ هستی رستن است

قرب‌الهی به بالارفتن و پایین آمدن نیست، زیرا خداوند در نقطهٔ خاصّی از جهان هستی نیست که اینگونه بدو تقرّب حاصل شود؛ از اینرو تقرّب بدو نیازی به سیر مکانی ندارد؛ بلکه تقرّب به حضرت حق، رهیدن از قید و بندهای وجود مجازی و نفسانی است. [در آیات شریفهٔ قرآنی این حقیقت تصریح شده است که خداوند به هیچ جهتی مقیّد نیست. رجوع شود به آیهٔ ۱۱۵ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۹۷) دفتر اوّل آمده است. خوارزمی گوید: «چون سرمایهٔ بُعد و افتراق از حضرت احدیت و مقام اطلاق که تقیّد به قید هستی و گرفتاری به حبسِ خودپرستی است از میان برخیزد و ظلمات شواهد و آثار بشریت از اشعهٔ تجلّیات انوار احدیت بگریزد، ملکوت آسمان و زمین بیامیزد، فتق عنصرِ مرتوق که کانتا رتقاً ففتقناها به رتق مبدّل شود، سایه از قرب آفتاب چون از خلعت هستی معرّاست هر آینه از نسبت بالا و پستی مبرّاست[۱].»]

(۴۵۱۵) نیست را چه جایِ بالا است و زیر؟ نیست را نه زود و، نه دُور است و دیر

این بیت بر دو وجه قابل‌حمل است: یکی آنکه منظور از «نیست» هستیِ مطلق و بی‌قید و تعیّن حضرت واجب‌الوجود است، چنانکه این نوع تعبیر در مثنوی فراوان یافت‌می‌شود از آن جمله در بیت (۷۹۵) و (۲۴۷۷) و (۲۴۷۸) و (۳۰۹۳) دفتر اوّل و (۶۸۸) و (۶۸۹) و (۶۹۰)

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۸۸.

دفتر دوّم. با این تقدیر معنی بیت فوق اینست: دربارهٔ هستی مطلق و بی‌تعیّن حضرتِ حق که هستِ نیست نماست، بالا و پایین مطرح نیست، یعنی او مقیّد به جهات نیست. برای چنین وجودِ بَحْت و بسیطی مسألهٔ زود و دور و دیر مطرح نیست. یعنی این وجود لایتناهی از قید زمان و مکان خارج است. وجه دوّم اینست که منظور از «نیست» را بندهٔ فانی در حق و رهیده از بند نفس و هویٰ فرض کنیم. با این تقدیر معنی بیت اینست: آن کسی که به مقام فناء رسیده و همهٔ رسوم و آثار خود را در وجود حقیقی مستهلک کرده مسألهٔ بالا و پایین برای او مطرح نیست، و نیز برای چنین بنده‌ای مسألهٔ زود و دور و دیر هم مطرح نیست. زیرا این مقولات تماماً به وجود مجازی بستگی دارد.

کارگاه و گنجِ حق در نیستی‌ست غِرّهٔ هستی،چه‌دانی‌نیست چیست؟ (۴۵۱۶)

کارگاه و گنج‌خانهٔ حضرت حق در نیستی است، و تویی که فریفتهٔ هستی‌های مجازی هستی چه می‌دانی که نیست چیست؟ [«کارگاه» اشاره دارد به هستی الهی که قید و تعیّنی ندارد و از اینرو هستِ نیست‌نماست، چنانکه گاهی مولانا، آن را با کلمهٔ «عدم»، «نیست» و «نیستی» بیان می‌دارد. به شرح بیت قبل مراجعه شود. در بیت (۷۶۲) دفتر دوّم این «کارگاه» را توضیح داده است:

پس درآ در کارگه، یعنی عدم تا ببینی صنع و صانع را به هم

«گنج حق» نیز اشاره دارد به ذات الهی. رجوع شود به حدیث کنز مخفی که توضیح آن در شرح بیت (۲۸۶۲) دفتر اوّل آمده است. «نیستی» در مصراع اوّل اشاره دارد به مقام فناء. یعنی از هستی‌های مجازی گذشتن و نفی خودبینی کردن. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۰۱) دفتر اوّل. مصراع دوم می‌گوید: آن که مفتون وجود مجازی و ظاهری است چه می‌داند که وجود حقیقی (= نیست، هستِ نیست‌نما) و یا مقام فناء فی‌اللّه چه مقام والایی است. منظور کلی بیت: هرکس به مقام فناء برسد به حق واصل می‌شود و الّا دنیاپرستان و مفتونان هستی‌های ظاهری خبری از وجود حقیقی ندارند و اصلاً نمی‌دانند که فناء فی‌اللّه چیست و چه کمالاتی بر آن مترتب است.]

حاصل این اِشکست ایشان ای کیا می‌نماند هیچ با اِشکستِ ما (۴۵۱۷)

کافران ادامه می‌دهند: ای بزرگمرد، خلاصهٔ کلام اینست که شکست و انهزام آن

حضرت و مؤمنان هیچ شباهتی به شکست ما ندارد. [خوارزمی گوید: «حاصل آنکه شکست اینها با شکست امثال ما نمی‌مانَد و کار ایشان با کار ما فرونمی‌خواند... لاجَرَم قریش و رؤسایِ مکّه در حالتِ اسیری و گرفتاری و مشاهدهٔ تبسّمِ رسولِ باری، گاهی ادراکِ فرق می‌کردند و راه اعتراف می‌سپردند و گاهی عَلَم بی‌انصافی برمی‌افراشتند و تخمِ اِدبار در شوره زمینِ ذُلّ می‌کاشتند و می‌گفتند او را: از رسوم و آیینِ سلطنتِ این زندانِ آباد، آزادی است چرا از فتح و ظفر خویش و گرفتاری همچو ما دشمنان بدکیش او را فرح و شادی است[1]؟»]

(۴۵۱۸) آنچنان شادند در ذُلّ و تَلَف همچو ما در وقتِ اِقبال و شَرَف

آن مؤمنان در حالت ذلّتِ ظاهری و خسران و زیان همانطور شادمان‌اند که ما در وقت رسیدن به دولت و سروری شادی سر می‌دهیم. [زیرا مؤمنانِ حقیقی دل به اسباب نمی‌بندند، بلکه همیشه به مسبّب‌الاسباب و مفتّح‌الابواب می‌اندیشند، چه در خوشی و چه در ناخوشی، چه در سَرّاء و چه در ضَرّاء.]

(۴۵۱۹) برگِ بی‌برگی[2]، همه اِقطاع[3] اوست فقر و خواریش افتخارست و عُلُوست

دست شستن از همهٔ وابستگی‌ها و تعلّقات دنیوی و نفسانی، مِلکی است که او بخشیده است، و فقر و ذلّتی که از جانب حضرت حق باشد مایه افتخار و سرفرازی است. [رجوع شود به شرح بیت (۲۳۴۲) دفتر اوّل.]

(۴۵۲۰) آن یکی گفت: ارچنان است آن ندید[4] چون بخندید او، که ما را بسته دید؟

یکی از آن اسیران گفت: اگر آن شخصیّت بی‌نظیر یعنی حضرت رسول خدا همان‌طور است که تو می‌گویی، یعنی اگر او واقعاً رحمةٌ‌للعالمین است، پس چرا وقتی ما را بستهٔ در زنجیر اسارت دید خندید؟

---

۱. پیشین.

۲. برگِ بی‌برگی: ر.ک. شرح بیت (۲۲۳۷) دفتر اول.

۳. اِقْطاع: مصدر باب اِفعال به معنی چیزی را از خود بُریدن و به کسی دادن. اصطلاحاً به معنی تیول و بخشیدن زمینی به کسی است که از درآمد آن زندگی کند، زمینی که شاهان به زیردستانِ خود بخشند.

۴. نَدید: همتا، نظیر.

چونکه او مُبْدَل شده‌ست و شادیش نیست زین زندان و زین آزادیش (۴۵۲۱)

اگر واقعاً صفات بشری او تغییر یافته و شادمانی او به خاطر خلاصی از زندان دنیا نیست. و همچنین به خاطر آزادی و لذّات این دنیا شادمانی نمی‌کند.

پس به قهرِ دشمنان چون شاد شد؟ چون ازین فتح و ظفر پُرباد شد؟ (۴۵۲۲)

پس چرا از غلبهٔ بر دشمنِ خود شادمان شد؟ و چرا از این فتح و پیروزی باد به غبغب انداخت و مغرور شد؟ [تواریخ می‌نویسند که پیامبر(ص) به هنگام فتح مکه و ورود بدان سرزمین هرگز قیافهٔ فاتحان را به خود نگرفت و در نهایت تواضع وارد شد.]

شاد شد جانش، که بر شیرانِ نر یافت آسان نصرت و دست و ظفر (۴۵۲۳)

باز آن اسیران آهسته باخود می‌گفتند: روح و جان او (محمّد) شادمان است، زیرا به آسانی بر شیران دلاوری مانند ما فتح و ظفر یافت.

پس بدانستیم کو آزاد نیست جز به دنیا دلخوش و دلشاد نیست (۴۵۲۴)

بنابر این بر ما معلوم شد که او نیز از قید و بند صفات بشری و خوی و خصلت عامّهٔ مردم رها نشده است و به جز دنیا به چیز دیگر دلخوشی و شادمانی ندارد. [پس او هم مثل ماست و دعاوی او براساسی نیست.]

ورنه چون خندد؟ که اهلِ آن جهان بر بَد و نیک‌اند مُشْفِق، مهربان (۴۵۲۵)

اگر واقعاً او نظیر و هم مرتبهٔ ما نیست، پس چرا برما که یک مشت اسیر و حقیریم خندید، در حالی که اهل معنویت کسانی هستند که بر مردمان بد و خوب مهربان و دلسوزند.

این بِمَنگُیدند[1] در زیرِ زبان آن اسیران، با هم اندر بحثِ آن (۴۵۲۶)

اسیران این حرف‌ها را آهسته و زیرزبانی به یکدیگر می‌گفتند.

---

۱. مُنگیدن: گزافه گویی، زیر لب حرف زدن.

(۴۵۲۷) تا مُوَکَّل نشنود، برما جَهَد خود سخن درگوشِ آن سلطان بَرَد

آنها به آهستگی این حرف‌ها را می‌زدند تا مبادا مأموران و نگهبانان بشنوند و به آنان پرخاش کنند و این خبر را به گوش آن پادشاه (پیامبر) برسانند.

آگاه شدنِ پیغامبر علیه‌السلام از طعنِ ایشان بر شماتتِ او

(۴۵۲۸) گرچه نشنید آن موکّل آن سُخُن رفت در گوشی‌که آن بُد مِنْ لَدُن[۱]

هرچند مأموران و نگهبانان با اینکه به اسیران نزدیک بودند، آن سخنان را نشنیدند، امّا آن حرف‌های طعن‌آمیز به گوشی رسید که از جانب حق بود. [یعنی پیامبر(ص) بی‌آنکه نزدیک آنها باشد و صوت آنان را بشنود از راهِ روشن‌بینی الهی و آگاهی باطنی، ضمیر آنان را خواند و دریافت که چه می‌گویند.]

(۴۵۲۹) بویِ پیراهانِ یوسف را ندید آنکه حافظ بود و، یعقوبش کشید

برای مثال، آن کسی که پیراهن یوسف(ع) را حمل می‌کرد، رایحهٔ آن را استشمام نکرد، امّا یعقوب(ع) از راه دور بوی آن را احساس کرد. [خوارزمی گوید: «موکّل با وجود مصاحبت و قرب مسافت از اسرار ایشان ذاهل، و خواجه را علیه‌السلام با وجود شقه شاسعهٔ علم، به هواجِس نفوسِ ایشان حاصل[۲].» به آیهٔ ۹۴ سورهٔ یوسف رجوع شود.]

(۴۵۳۰) آن شیاطین بر عَنانِ آسمان[۳] نشنوند آن سِرِّ لوحِ غیب‌دان

با اینکه شیاطین بر اطراف و فراز آسمان‌ها می‌گردند، با اینحال به اسرار لوح محفوظ نمی‌توانند واقف شوند. [اشاره به آیاتی نظیر ۱۸ سورهٔ حِجْر و آیهٔ ۲۰ سورهٔ صافات و آیهٔ ۵ سورهٔ مُلک که وقوف بر اسرار الهی را از شیاطین و شیطان‌صفتان نفی می‌کند. توضیح **لوح محفوظ** در شرح بیت (۱۰۶۴) دفتر اوّل آمده است.]

---

۱. مِنْ لَدُن: ر.ک. شرح بیت (۸۱۳) و(۳۴۴۹) دفتر اوّل.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص۶۸۸.

۳. عَنانِ آسمان: قسمتی از آسمان که دیده شود، آنچه از آسمان به نظر آید.

آن محمّد خفته و تکیه زده آمده سِر، گِردِ او گَردان شده (۴۵۳۱)

امّا حضرت محمّد مصطفی(ص) با آنکه تکیه زده و خوابیده بود، اسرار عالم غیب، پیرامونش چرخان و گردان شده بود. یعنی اسرار حقّانی بر قلب مبارک او جاری بود.

اوخورد حلواکه روزیش است باز آن نه کانگشتانِ او باشد دراز (۴۵۳۲)

برای مثال، کسی حلوا می‌خورد که نصیبی از حلوا داشته باشد، و الّا حلوا خوردن به داشتن انگشت‌های دراز نیست. [چنانکه گفته‌اند:

حلوا نه آن خورد که بود دست او دراز آن کس خورد که باشد مقبول کیقباد[1]

منظور مولانا اینست: کسی می‌تواند حلاوتِ اسرار و حقایق ربّانی را بچشد که دارای ذوق معنوی و مواجید باطنی باشد، و الّا با تزیّن به زیورهای ظاهری علوم و تصنّع و تکلّف نمی‌توان حلاوت اسرار را چشید.]

نجمِ ثاقِب گشته حارِس، دیوْران که بِهِل دزدی، ز احمد سِر سِتان (۴۵۳۳)

ستارهٔ فروزان، نگهبانی می‌دهد و شیاطین را می‌رانَد و می‌گوید: استراقِ سمع را فرو نهید و اسرار الهی را از حضرت احمد(ص) فراگیرید. [نَجْمِ ثاقِب به معنی ستارهٔ فروزان است؛ زیرا «ثَقْب» به معنی پاره کردن و دریدن است و گویی که ستارگان با پرتوِ ساطعِ خود، چادر سیاه شب را پاره می‌کنند. این ترکیب از آیهٔ ۳ سورهٔ **طارق** اقتباس شده است. برخی از مفسّران، «نجمِ ثاقب» را به طور عام شامل همهٔ ستارگان می‌دانند و برخی نیز آن را بر ثریّا و یا زُحَل انطباق داده‌اند[2]. امّا از مضمون بیت فوق چنین برمی‌آید که منظور مولانا از آن، «شِهابِ ثاقِب» است که در آیهٔ ۱۰ سورهٔ **صافّات** آمده است و در آیهٔ ۱۸ سورهٔ **حِجْر** نیز به صورت «شِهاب مُبین» ذکر شده است. «شِهاب» به معنی شعله‌ای است از آتشی فروزان و از نظر علمای نجوم، شهاب ستاره نیست، بلکه سنگ‌هایی آسمانی است شبیه ستاره که وقتی در حوزهٔ جاذبهٔ زمین قرار می‌گیرند به‌سوی زمین جذب می‌شوند و بر اثر شدّت برخورد با جوّ زمین شعله‌ور می‌شوند. قرآن کریم در این آیات شریفه می‌گوید: در نظام این جهان، شیاطین

---

۱. ر.ک. **جواهرالاسرار**، دفتر سوّم، ص۶۸۸.

۲. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۱۰، ص ۴۷۱.

می‌کوشند از سطح طبیعی کرات فضایی به جهان ماوراءالطبیعه نفوذ کنند و از اسرار عالم ملکوت دزدانه خبر به دست آرند، امّا شهاب‌های فروزان مانع از استراق سمع آنان می‌شود. در تفسیر این قبیل آیات، اقوال مختلفی از مفسّران نقل شده است: برخی فقط به ترجمهٔ سادهٔ الفاظ آن بسنده کرده‌اند و برخی دیگر به ظاهر آن روی آورده‌اند و بعضی به تفسیر باطنی آن. مولانا در زمرهٔ دستهٔ اخیر است. امّا منظور مولانا از این بیت: مردم شیطان‌صفت، هربار که بخواهند برای اخذ علوم باطنی و اسرار غیبی به سوی آسمان معنوی روی کنند و به استراق‌سمع پردازند، با سخنان شهاب‌آسایِ انبیاء و اولیاء رانده می‌شوند و دوباره به منزلگاه پست خود تنزّل می‌کنند. زیرا شیطان‌صفتان، معارف را برای تعالی روحی نمی‌خواهند بلکه می‌خواهند خود را بدان زیورها آرایند تا ساده‌دلان را به بیراهه کشند. چنانکه مولانا گفت:

حرفِ درویشان بدزدد مردِ دُون تا بخوانَد بر سَلیمی زان فسون

بنابراین هر کس بخواهد بدین معارف رسد باید زانوی ارادت در مکتب انبیای عظام و اولیای کِرام بر زمین زند و صادقانه و مخلصانه از ینابیعِ حکمت و معرفت آنان سیراب شود.]

(۴۵۳۴) ای دو دیده سویِ دُکّان از پگاه هین به مسجد رَوْ، بجُو رزقِ اِلٰه

ای کسی که از سپیده دم، چشمان خود را به سوی دکان‌می‌دوزی، بهوش باش و به سوی مسجد برو و رزق خود را از معبود حقیقی درخواست کن. یعنی به مسبب‌الاسباب متوسّل شو.

(۴۵۳۵) پس رسول آن گفتشان را فهم کرد گفت: آن خنده نبودم از نبرد

پس رسول خدا به مدد نیروی الهی، سخنان اسیران را دریافت و فرمود: تبسّمی که من بر لب داشتم به خاطر پیروزی در جنگ با شما نبود.

(۴۵۳۶) مُرده‌اند ایشان و، پوسیدهٔ فنا مُرده کشتن نیست مَردی پیشِ ما

زیرا کافران درواقع جزوِ اموات بشمار می‌روند و در حقیقت آنان پوسیده و فانی شده‌اند، و مسلّماً کشتن مردگان از نظر ما نشانهٔ مروّت و جوانمردی نیست. [در قرآن کریم و سخنان انبیاء و اولیاء، مُرده‌دلان و حق‌ستیزان، مردگان حقیقی معرّفی شده‌اند، هرچند که حیات بهیمی داشته باشند. و نکتهٔ دیگر آنکه کشتن، تنها به معنی قبض جان از کالبد کسی نیست، گاه

کشتن، بدونِ انسلاخ روح از جسم صورت می‌گیرد، و آن وقتی است که با لبخندی طعن‌آمیز و اشاره‌ای وَهْن‌انگیز به کسی، ضربه‌ای روانی بدو وارد می‌سازند. و متأسفانه تعداد این قبیل قتل‌ها و جنایت‌ها و زنده به گور کردن‌ها بی‌شمارست. گویی که شارع مقدّس از فرط سنگینی این گناه و ثقل این جُرم، قصاصی بر آن مقرّر نداشته است.]

خودکی‌اندایشان؟ که مَه گردد شکاف چونکه من پا بفشرم اندر مَصاف[1] (۴۵۳۷)

این مُردگانِ متحرّک دیگر کیانند؟ درحالی که هرگاه بخواهم با ماهِ فلک مقابله کنم و در این راه ثبات قدم نشان دهم حتّی ماه نیز از هم شکافته می‌گردد. [بنابراین غلبه بر یک مشت مُردهٔ متحرّک مرا شادمان و خندان نمی‌سازد، چه فتوحات و پیروزی‌هایی برتر از عقول بشری برای من حاصل شده است. رجوع شود به آیهٔ ۱ سورهٔ قمر.]

آنگهی کآزاد بودید و مَکین مر شما را بسته می‌دیدم چنین (۴۵۳۸)

من حتّی وقتی که ظاهراً آزاد بودید و مکنت و قدرتی داشتید، باز همینطور شما را اسیر می‌دیدم. [برحسب ظاهر آزاد بودید، چون می‌توانستید هرکاری که اراده کنید انجام دهید، امّا برحسب باطن اسیر بودید، زیرا زنجیر کفر و عصیان بر دست و پای روحتان بسته شده بود.]

ای بنازیده به مُلک و خاندان نزدِ عاقل، اُشتری بر ناودان (۴۵۳۹)

ای کسی که به دارایی و ثروت و حَسَب و نَسَبت تفاخر می‌کنی، در نزد عقلا حالت تو به شتری می‌مانَد که روی ناودانی سوار شده باشد، [«شتر بر ناودان» ضرب‌المثلی است که صورتِ دیگر آن «شتر بر نردبان» است و منظور از آن رسوایی و فضاحت است. چنانکه در بیت (۱۸۷) دفتر چهارم آمده است:

زیر چادر، مَرد رُسوا و عِیان سخت پیدا چون شُتر بر نردبان

بنابراین این تفاخر به اموال و اَحساب و مباهات به ثروت و مکنت، عاقبت موجب رسوایی آدمی می‌شود، زیرا ثروت و نعمت دنیوی دیر نمی‌پاید.]

---

۱. مَصاف: جمع مَصَفّ به معنی جای ایستادن، میدان جنگ.

(۴۵۴۰) نقشِ تن را تا فتاد از بـام طشت پیش چشمم کُـلُّ آتٍ[۱]، آت گشت

وقتی که حقیقت کالبد جسمانی برای من مکشوف گشت، یعنی همینکه دانستم جسم و جسمانیت پایدار نیست و شکوه و جلوهٔ ظاهری آن نمی‌پاید، و خـلاصه هـمینکه از جسـم متوجّه روح و معنویت شدم، همهٔ حوادثی را که در آینده رخ خواهد داد با چشمان باطنم دیدم. [«افتادنِ طشت از بام» کنایه از رسوا شدن و فاش شدن راز است[۲]. مولانا از لسـان مـبارک حضرت ختمی مرتبت(ص) می‌گوید: همینکه از مرتبهٔ جسم و جسمانیت سفر کردم و گام به عرصهٔ الهی نهادم حوادث آینده را پیش از وقوع مشاهده کردم، چنانکه وصف مردان الهی و روشن‌بینان همین است، چه آنان از سیطرهٔ حواس آزاد شده‌اند. در مصراع دوم، جملهٔ کُلُّ آتٍ آتٍ. یعنی «هر چیزِ آمدنی خواهد آمد.» دو فرمایش از حضرت امیرمؤمنان علی(ع) نقل شده که مضموناً مشابهت بسیاری با جملهٔ اخیر دارد: وَ کُلُّ مُتَوَقَّعٍ آتٍ[۳]. «هر آنچه انتظار وقوعش رود بیاید.» وَ کُلُّ آتٍ قَریبٌ دانٍ[۴]. «و هر آنچه آمدنی است، قریب و نزدیک است.»]

(۴۵۴۱) بنگرم در غوره، مَـی بـینم عِـیان بنگرم در نیست، شَیْ بـینم عِـیان

هرگاه مثلاً به غوره نگاه کنم، آشکارا شراب را در آن مشـاهده مـی‌کنم و هـرگاه بـه نیستی بنگرم، هستی نهفته در آن را مشاهده نمایم. [این مضمون در بیت (۱۸۲ ـ ۱۷۸) دفتر دوّم مشروحاً بیان شده است.]

(۴۵۴۲) بـنگرم سِـر، عـالَمی بـینم نـهان آدم و حَـــوّا نَـــرُسته از جـــهان

وقتی که من به جهان اسرار الهی می‌نگرم، جهانی را مشاهده می‌کنم که هنوز آدم و حوّا بوجود نیامده‌اند. [مستفاد از مضمون این خبر: عَنْ رَجُلٍ قالَ قُلْتُ یارَسُولَاللّهِ مَتیٰ جُعِلْتَ نَبیّاً قالَ وَ آدَمُ بَیْنَالرُّوح وَالْجَسَدِ[۵]. «از مردی روایت شده که گفت: به رسول خدا گفتم: چه وقت پیامبر شدی؟ فرمود: در زمانی که آدم میان روح و کالبد بود.» به‌این صورت نیز نقل شده است:

---

۱. آتٍ: آینده، هر چیز و یا هرکسِ آمدنی. آتٍ در اصل بوده است: آتیٌ از فعل اَتیٰ یَأْتی اِتْیان.
۲. ر.ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۱۰۶۹.
۳. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۰۲.
۴. پیشین.
۵. احادیث مثنوی، ص ۱۰۲.

کُنْتُ نَبیّاً وَ آدَمُ بَیْنَ الْماءِ وَالطّینِ[۱]. «من پیامبر بودم درحالی که آدم بین آب و گِل بود.»]

(۴۵۴۳) مـــر شـــما را وقتِ ذَرّاتِ اَلَسْت دیده‌ام پا بسته و مَنکوس[۲] و پست

مولانا از قول حضرت رسول‌اللّه(ص) به اسیران می‌گوید: ای اسیران، مـن شـما را در روز اَلَسْت[۳] که به صورت ذرّه بودید، در حالت اسارت و وارونگی و پستی دیده‌ام. [«ذَرّاتِ اَلَسْت» ظاهراً ناظر است بر روایاتی که در بیان و توضیح **عالَم ذَرّ**(= عالم اَلَسْت) رسیده است. مضمون کلّی و زبدهٔ بیان این روایات اینست: خداوند پیش از آنکه نسل آدم به عرصهٔ ظهور رسد در جهانی به نام «عالَم ذَرّ» نطفهٔ حضرت آدم(ع) را به صورت ذرّاتی بیشمار تجزیه کرد و آنگاه هریک از آن ذرّات را به صورت انسانی کامل عیار بیآفرید و به همهٔ آنان جان و خرد بخشید و سپس از آنان بر مقام ربوبیّت خود اقرار گرفت. و بعد از اخذ اقرار، دوباره آنان را به صُلب حضرت آدم(ع) بازگردانید. صرف‌نظر از مقصود این روایات باید گفت که این مبحث در غالب تفاسیر معتبر قرآن کریم در ذیل آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ **اعراف** مطرح شده و آراء گوناگـون و متعارضی در ذیل آن آمده. برخی بر ظاهر حمل کرده‌اند و برخی بر باطن. و مسلّماً طرح آن در اینجا موجب اطالهٔ کلام و خروج از مسیر این شرح می‌شود. خلاصهٔ کلام اینکه مولانا در بیت فوق به این مبحث تفسیری و روائی نظر داشته است.]

(۴۵۴۴) از حُـــدوثِ آســـمانِ بـــی‌عُمُد[۴] آنچه دانسـته بُـدم افـزون نشـد

آنچه پیش از تکوین آسمان بی‌ستون می‌دانستم، چیزی بر آن افزوده نشد. [«آسـمانِ بی‌عُمُد» اشاره است به آیهٔ ۲ سورهٔ **رَعْد** و آیهٔ ۱۰ سورهٔ **لقمان** که بنای آسمان را بـی‌ستون می‌داند: اَللّهُ الَّذی رَفَعَ السَّمٰواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها... «خداوند بر افراشت آسمان‌ها را نه بر ستونی که ببینیدش...» خَلَقَ السَّمٰواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها... «خداوند بیآفرید آسمان‌ها را نه بر ستونی که ببینیدش...» البته نکتهٔ ظریفی که در این دو آیه نهفته است اینست که آسمان، ستون دارد، امّا نه ستونی مرئی و دیدنی.]

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۵۴.
۲. مَنْکُوس: سرنگون، وارونه.
۳. اَلَسْت: ر.ک. شرح بیت(۱۲۴۱) دفتر اوّل.
۴. عُمُد: جمع عَمُود به معنی ستون، پایه.

(۴۵۴۵) من شما را سرنگون می‌دیده‌ام پیش از آن کز آب و گِل بالیده‌ام

پیش از آنکه از آب و گِل نشو و نما کنم، شما را در ازل به صورت زبون و سرنگون دیده‌ام. یعنی می‌دیدم که باطن‌تان با کفر مسخ شده است.

(۴۵۴۶) نو ندیدم تا کنم شادی بدآن این همی‌دیدم در آن اقبالِ‌تان

من حالت اسارت شما را به تازگی ندیده‌ام که از آن اظهار شادمانی کنم، بلکه حالت زبونی و حقارت شما را در آن زمان که در نعمت و دولت و قدرت بودید نیز می‌دیدم. [بنابراین دلیلی ندارد که از حالتِ اسارت فعلی شما مسرور شوم، زیرا این حالت را من از زمان‌های بس دور مشاهده می‌کرده‌ام.]

(۴۵۴۷) بستهٔ قهرِ خَفی، وآنگه چه قهر؟ قندمی‌خوردید و،در وَی دَرْج[1] زهر

شما اسیر قهر نهانی حضرت حق شده‌اید، آن هم چه قهری؟ ظاهراً قند می‌خوردید امّا در دلِ آن، زهر کُشنده پنهان شده بود. [استفهامی که در مصراع اوّل آمده، دالّ بر تعظیم و تفخیم است و جنبهٔ استخباری ندارد.]

(۴۵۴۸) این چنین قندی پُر از زهر، ار عَدُو خوش بنوشد، چت حسد آید بر او؟

اگر دشمنِ آدمی این قند آکنده از زهر را با خوشی و خرسندی بخورد، آیا دوباره به این دشمن حسد می‌ورزی؟ [زیرا همیشه برخورداری از نعمت و راحت است که موجب حسد این و آن می‌شود، و الّا کسی که خود به خود زهر قتّال می‌خورد دیگر جایی برای حسادت کسی باقی نمی‌ماند. بنابراین هرچند شما دنیاپرستان بظاهر برخوردار از نعمت بودید، امّا من می‌دانستم که شما در واقع اسیر نقمت و بلایید.]

(۴۵۴۹) با نشاط آن زهر می‌کردید نوش مرگتان خُفیه گرفته هر دو گوش

هرچند شما دنیاپرستان با شادی تمام، زهر مادّیات و نفسانیات را می‌خوردید، امّا مرگ، دو گوش شما را نهانی گرفته بود. [یعنی آن زهرِ سرشته به قند را با شادی تمام تناول

---

۱. دَرْج: پیچیدن چیزی در چیز دیگر، در اینجا آغشتن و آلودن.

می‌کردید و به داشتن آن فخر می‌فروختید و نمی‌دانستید که همین زهرِ قند، جان شما را می‌ستاند. منظور از این زهر آمیخته به قند همانا شهوات حیوانی و امیال شیطانی است.]

من نمی‌کردم غزا از بهرِ آن تا ظفر یابم، فرو گیرم جهان (۴۵۵۰)

جهاد و نبرد من به خاطر کسب پیروزی و تصرّف جهان نبوده و نیست.[چنانکه فاتحان و جهانگیران، قصدی جز پیروزی ظاهری و توسعهٔ فتوحات خود ندارند. تاریخ فاتحان سفّاک و جهانگیران سخت‌کُش و زودخشم، مالامال از جنایات جنون‌آمیز است.]

کین جهان جیفه[1] است و مُردار و رَخیص[2] بر چنین مُردار، چون باشم حریص؟ (۴۵۵۱)

زیرا این دنیا در مثل مانند مُردار و لاشهٔ حیوانات است و اصلاً چیز بی‌ارزشی است. پس چگونه بر این مُردار، حریص و آزمند باشم؟ [حضرت امیرمؤمنان علی(ع) می‌فرماید: **وَیَتَکالَبُونَ عَلیٰ جیفَةٍ مُریحَةٍ**[3]. «و دنیاخواهان بر سر مرداری بویناک با هم به ستیز برخیزند.» و باز می‌فرماید: **عَلیٰ جیفَةٍ قَدِافْتَضَحُوا**[4]. «و دنیاخواهان بر سر مُردار دنیا رسوا شوند.» روایت معروف دیگری است بدین صورت: **اَلدُّنیا جیفَةٌ وَ طُلّابُها کِلابٌ**[5]. «دنیا مُرداری است و طالبانِ آن سگانند.»]

سگ نِیَم تا پرچمِ[6] مُرده کَنَم عیسی‌ام، آیم که تا زنده‌ش کُنَم (۴۵۵۲)

من سگ نیستم که بیایم و کاکُلِ مُرده را بکنم بلکه عیسایی هستم که می‌آیم تا مُرده را زنده کنم. [شما که کسی نیستید که من بخواهم بر شما دست تعدّی بلند کنم، من به هیچکس تعدّی نمی‌کنم بلکه همه را حیات معنوی می‌بخشم.]

---

۱. جیفه: لاشه، مُردار بو گرفته. جمع: اَجْیاف.
۲. رَخیص: کم‌ارزش، ارزان.
۳. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۵۱.
۴. پیشین، خطبهٔ ۱۰۸.
۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۷۰۸.
۶. پَرچَم: درفش، دُم گاو کوهی، کاکُل و زلف. «پرچمِ مُرده کَندن» در اینجا کنایه از ضعیف‌کُشی و تعدّی به زیردست و زبون است.

(۴۵۵۳) زآن همی‌کردم صفوفِ جنگ چاک تا رهانم مر شما را از هلاک

من از آنرو صفوف جنگاوران شما را در آوردگاه، درهم شکستم که شما را از هلاکت روحی و تباهی معنوی نجات بخشم.

(۴۵۵۴) ز آن نمی‌بُرَّم گلوهایِ بشر تا مرا باشد کر و فَرّ و حَشَر[1]

من به خاطر این تباهکاران را به هلاکت نمی‌رسانم که برای خود شکوه و جلال و سیاهی لشکری فراهم سازم.

(۴۵۵۵) ز آن همی بُرَّم گلویی چند، تا ز آن گلوها عالَمی یابد رها

بلکه بدین جهت تباهکاران را هلاک می‌کنم تا جانِ مردم جهان از تعدّیِ آنان در امان مانَد. [پس جنگ‌های رسول خدا(ص) با جنگ‌های فاتحان خونریز از آسمان تا زمین فاصله دارد.]

(۴۵۵۶) که شما پروانه‌وار از جهلِ خویش پیشِ آتش می‌کنید این حمله کیش

زیرا شما حق‌ستیزان از روی جهل و غفلت مانند پروانه، خود را به آتش می‌زنید و این حمله بر آتش را آیین خود ساخته‌اید. [شما حق‌ستیزان خود را به آتش کفر و عصیان و هلاکت روحی می‌اندازید و این کار برای شما روش و آیین شده است.]

(۴۵۵۷) من همی‌رانم شما را، همچو مست از در افتادن در آتش، با دو دست

من مانند آدم‌های مست شما را با دو دستم از سقوط در آتش باز می‌دارم. [همانطور که آدم مست، ابایی از آتش و سایر خطرات ندارد من نیز با گرمی و شیفتگی، شما را از ورود به آتش می‌رانم. اشاره به مضمون حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۲۸۵۶) دفتر دوّم آمده است.]

(۴۵۵۸) آنکه خود را فتح‌ها پنداشتید تخمِ منحوسیِّ خود می‌کاشتید

آن کارهای زشتی که فتح و ظفر می‌پنداشتید، درواقع با آن کارهای زشت و تباه، بذر نکبت و ناخجستگی برای خود می‌کاشتید. [یعنی عناد و حق‌ستیزی را نوعی ظفر حساب

---

۱. حَشَر: جمعِ انبوه.

می‌کردید، درحالی که با این کار بدبختی و شقاوت خود را پی‌ریزی کردید.]

یک‌دگر را جِدِّ جِد می‌خواندید سوی اژدرها فَرَس می‌راندید (۴۵۵۹)

در هنگام درگیری، یکدیگر را با سعی و جدّیت به سوی جنگ با حق فرا می‌خواندید و به سوی اژدها، اسب خود را می‌راندید. [در مصراع اوّل «جِدِّ جِد» را به چند وجه می‌توان معنی کرد: یکی به کسر جیم که معنی مصدری دارد و شرح فوق بر این مبنا قرار گرفت. دیگر به فتحِ جیم در این صورت هم می‌تواند فعل امر مفرد مذکر حاضر از جَدَّ یَجِدُّ باشد، به معنی بکوش بکوش. یعنی به یکدیگر خطاب می‌کردید که در ستیز با حق کوشا باش. و هم می‌تواند فعل ماضی باشد از جَدَّ یَجُدُّ به معنی بزرگ شد، عظمت یافت. یعنی برای تشویق یکدیگر در پیکار، یکدیگر را بزرگ و با عظمت می‌نامیدید. خلاصه یکدیگر را با مدح و ستایش به پیکار با حق دعوت می‌کردید.]

قهر می‌کردید و اندر عینِ قهر خود شما مقهورِ قهرِ شیرِ دهر (۴۵۶۰)

با اینکه شما حق‌ستیزان بر ما خشم می‌گرفتید، امّا خود شما مقهور خشمِ شیر روزگار شدید. [چون گردش چرخ جهان به ارادهٔ الهی شما را درهم کوبید.]

بیان آنکه طاغی در عینِ قاهری مقهور است، و در عینِ منصوری، مأسور[1]

دزد، قهرِ خواجه کرد و، زَر کشید او بدان مشغول، خود والی رسید (۴۵۶۱)

مولانا در این فصل بر این مطلب تکیه دارد که ستمگران و طاغیان در عین قهر و غلبه، مقهور و مغلوب‌اند. معنی بیت: برای مثال، یک دزد می‌خواهد به ثروت یک ثروتمند دستبرد بزند. او مشغول دزدی است که ناگهان داروغه سر می‌رسد.

گر ز خواجه آن زمان بگریختی کَی بَرو والی حَشَر انگیختی؟ (۴۵۶۲)

اگر آن دزد در آن زمان از خواجهٔ ثروتمند می‌گریخت، چگونه ممکن بود که داروغه، جمعِ مأمورانِ خود را بر سر او بریزد و او را دستگیر کند؟

---

۱. مَأْسُور: اسیرکرده شده.

(۴۵۶۳) قـاهریِّ دُزد مـقهوریش بـود ز آنکه قـهرِ او سَـرِ او را رُبـود

قهر و تعدّی دزد، او را مقهور کرد، زیرا قهر و تعدّی او سرش را بر باد فنا داد.

(۴۵۶۴) غالبی بـر خـواجـه، دامِ او شـود تـا رسـد والیّ و بستانَد قَـوَد[۱]

غلبهٔ دزد بر آن خواجه، دام او می‌گردد تا داروغه برسد و از او انتقام بگیرد.

(۴۵۶۵) ای که تو بر خلق چیره گشته‌یی در نـبرد و غـالبی آغشـته‌یی

ای کسی که بر مردم غالب شده‌ای بدان که در ستیز با آنان، دستت را به جرم و جنایت آلوده کرده‌ای.

(۴۵۶۶) آن به قاصد مُـنهزِم کـرده‌ستشان تا تو را در حلقه مـی‌آرد کَشـان

حق تعالی از روی قصد، آنان را مقهور کرده تا تو را کشان کشان بـه حـلقهٔ اسـارت درآورد.

(۴۵۶۷) هین عِنان درکَش پیِ این مُـنهزِم درمَران تـا تـو نگـردی مُـنْخَزِم[۲]

ای ستمکار، افسارِ ستم را بکش و این شکست‌خوردگان و مقهوران را تعقیب مکن تا مبادا خود، مقهور و هلاک شوی.

(۴۵۶۸) چون کشانیدت بدین شیوه به دام حمله بینی بعد از آن اندر زِحام[۳]

همینکه با این روش، تو را به دامِ قهر خود کشید و اسیر کرد، مظلومان به تـو حـمله می‌کنند و تو را در تنگنا قرار می‌دهند.

---

۱. قَوَد: به انتقام مقتول قاتل را کشتن، قصاص و کیفر.

۲. مُنْخَزِم: از ریشهٔ خَزْم(= مرواریدها و غیره را به صورت منظم درآوردن)، خِزام و خِزَمَه به معنی حلقه‌ای است که در بینی شتر کرده و افسار را به آن می‌بندند. بنابراین منخزم به معنی مقهور و مطیع است. به معنی غارت شده نیز آمده است.

۳. زِحام: مصدر باب مفاعله به معنی در تنگنا قرار دادن یکدیگر، فشاردادن به هم. امّا زَحام، مصدر ثلاثی مجرّد به معنی فشاردادن و در تنگنا قرار دادن است. در این بیت معنی ثلاثی مجرّد آن مناسب‌تر است.

عقل ازین غالب شدن کَی گشت شاد؟ چون درین غالب شدن، دید او فَساد (۴۵۶۹)

عقل از این نوع قهر و غلبه، کی شاد می‌شود؟ یعنی اهل عقل و خرد از این قبیل پیروزی‌های ظاهری هرگز شادمان نمی‌شوند، زیرا خردمندان در این نوع پیروزی‌ها، فساد و تباهی مشاهده می‌کنند.

تیز چشم آمد خرد بینایِ پیش که‌خدایش سُرمه کرد از کُحلِ[1] خویش (۴۵۷۰)

انسان عاقل، دوربین و بصیر است، زیرا خداوند از هدایت و عنایت خویش بر چشم باطن او سُرمه کشیده است و او را بصیرت بخشیده و روشن‌بین کرده است.

گفت پیغمبر که هستند از فنون اهلِ جَنّت در خصومت‌ها زبون (۴۵۷۱)

پیامبر(ص) فرمود: بهشتیان به سبب خصلت‌های نیکوی خود در خصومت‌ها چنان با احتیاط رفتار می‌کنند که همیشه مقهور و مغلوب می‌شوند. [اشاره به این حدیث که از حضرت رسول اکرم(ص) رسیده است: **اَلا اُخْبِرُکُمْ بِاَهْلِ الْجَنَّةِ کُلُّ ضَعیفٍ مُتَضَعَّفٍ لَوْ اَقْسَمَ عَلَی‌اللّهِ لَاَبَرَّهُ**[2]. «هان به شما خبر دهم که بهشتیان کیان‌اند؟ هر ناتوانِ ناتوان‌نما که هرگاه به خدا سوگند یاد کند بر سوگند خود وفادار بماند.» از آنجا که اهل ایمان به مبانی اخلاقی مقیّد هستند غلبه بر خصم را از هر راهی مجاز نمی‌شمرند، چه هدف مشروع الزاماً وسیلهٔ مشروع می‌طلبد و روا نیست که برای هدفی مقدّس از ابزار نامقدّس بهره گرفت. یعنی هدف نمی‌تواند وسیله را توجیه کند. چنانکه امیرمؤمنان علی(ع) می‌فرماید: **قَدْ یَرَی الْحُوَّلُ الْقُلَّبُ وَجْهَ الْحیلةِ وَدُونَه مانِعٌ مِنْ اَمْرِاللّهِ وَ نَهْیِهِ فَیَدَعَهاٰ رَأْیَ عَیْنٍ بَعْدَ الْقُدْرَةِ عَلَیْهاٰ وَ یَنْتَهِزُ فُرْصَتَهاٰ مَنْ لاٰحَریجَةَ لَهُ فِی‌الدّین**[3]. «شخص زیرک و کاردان، راه‌های حیله‌گری را نیک می‌شناسد و سبب آنکه حیله بکار نمی‌گیرد اینست که به امر و نهی الهی پای‌بند است، از اینرو با اینکه به راه‌های حیله‌گری نیک آگاه است. و توانایی بکار بستن آن را دارد، آن را رها می‌کند. امّا کسی که از هیچ گناهی ابا ندارد فرصت را از دست نمی‌دهد و در هر کاری به حیله متوسّل می‌شود.» در واقع این

---

۱. **کُحْل**: سرمه. و آن در اصل سنگی است سیاه و برّاق و بغایت ثقیل و همرنگِ آهن. اطبای قدیم، مصرف آن را برای تقویت چشم و اعصابِ چشم مفید می‌دانستند. (ر.ک. تنسوخ نامهٔ ایلخانی، ص ۱۷۴)

۲. احادیث مثنوی، ص ۱۰۳.

۳. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۴۱.

پاکدامنان، ضعیف نیستند بلکه متضعِّف‌اند، یعنی در کمال اقتدار روحی و ارادی به سر می‌برند. امّا برای آنکه مبادا حقّی ضایع شود همیشه به اصطلاح «کوتاه می‌آیند.» و به احتیاط عمل می‌کنند.]

(۴۵۷۲) از کمالِ حَزْم و سوءُالظَّنِّ خویش نه ز نقص و بَددلیّ و، ضعفِ کیش

امّا اظهار ضعفِ اهل ایمان در تخاصم‌ها و مرافعات ناشی از کم‌عقلی و ترس و تزلزل در اعتقاد آنان نیست، بلکه ناشی از کمال احتیاط و سوءظنّ آنان است. [مؤمنان راستین از آنجا که نمی‌خواهند به ورطهٔ جُرم و جریرت بیفتند همیشه عمل به احتیاط می‌کنند و نوعاً در مسائل اختلافی خود با دیگران، راهِ اغماض درمی‌نوردند و از فرط دقّت در حفظ و رعایت حقوق دیگران از حق خود می‌گذرند.]

(۴۵۷۳) در فِرِه دادن[1] شنیده در کُمون حکمتِ لَوْلا رِجالٌ مُؤمِنون

در آن وقت که حضرت رسول اکرم(ص) به دشمنان، امتیاز می‌داد بطور نهانی حکمت آیهٔ «اگر مردان مؤمن نبودند» را شنیده بود.[بیت فوق اشاره دارد به آیهٔ ۲۵ سورهٔ فتح: هُمُ الَّذینَ کَفَرُوا وَ صَدُّوکُمْ عَنِالْمَسْجِدِالْحَرامِ وَالْهَدْیَ مَعْکُوفاً اَنْ یَبْلُغَ مَحِلَّهُ وَلَوْلا رِجالٌ مُؤْمِنُونَ وَ نِساءٌ مُؤْمِناتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ اَنْ تَطَئُوهُمْ فَتُصیبَکُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بَغَیْرِعِلْمٍ لِیُدْخِلَاللّهُ فی‌رَحْمَتِهِ مَنْ یَشاءُ لَوْتَزَیَّلُوا لَعَذَّبْنَاالَّذینَ کَفَرُوا مِنْهُمْ عَذاباً اَلیماً. «آنان کسانی هستند که کفر آوردند و شما را از (زیارتِ) مسجدالحرام بازداشتند و از رسیدن قربانی‌ها به قربانگاه ممانعت کردند. و اگر مردان و زنان مؤمن (که در مکّه به سرمی‌بُردند) نبودند و (در صورت وقوع جنگ) بی‌آنکه متوجّه شوید آنان را نیز زیر دست و پای خود هلاک می‌کردید و این کار، عیب و عاری برای شما محسوب می‌شد (خداوند هرگز مانع این جنگ نمی‌گردید.) تا خدا هر که را خواهد در رحمت خود آرد و اگر مؤمنان و کافران (در مکّه) از یکدگر جدا می‌شدند کافران را عذابی دردناک می‌کردیم.» امّا فهم مقصود بیت فوق متوقف است بر دانستن شأن نزولِ آیه‌ای که در بیت(۴۵۷۵) همین دفتر مورد اشاره واقع شده. و آن، آیهٔ ۲۴ سورهٔ فتح است. و شأن نزول آن به اختصار اینست: چهل تن از مشرکان مکّه مسلّح شدند تا در جریان حدیبیّه بطور

---

۱. فِرِه دادن: فراوان دادنِ چیزی، رجحان دادن. در اینجا امتیاز دادن.

ناگهانی بر مسلمانان یورش آورند، آنها با اینکه در نهایتِ اختفا وارد عمل می‌شوند امّا توسّط جنگاوران مسلمان شناسایی و دستگیر می‌گردند و مهاجمین را نزد حضرت رسول می‌برند و آن حضرت دستور آزادی‌شان را صادر می‌کند[1]، و بدین ترتیب آن حضرت نوعی ملاطفت و نرمی از خود نشان می‌دهد و مانع از بروز درگیری وسیع‌تر می‌شود. بنابراین «در فره دادن» اشاره است به بخشیده شدن و آزاد گشتن مهاجمان توسط حضرت رسول اکرم(ص). مولانا در ابیات اخیر این مطلب را مطرح کرد که مؤمنان راستین برای آنکه مبادا دستشان به ستمی آلوده شود چنان به احتیاط عمل می‌کنند که حتّی از حقوقِ خود نیز می‌گذرند. و در بیت فوق نمونه‌ای از این اغماض را در عملِ رسول‌اللّه خواندیم.]

دست کوتاهی ز کُفّارِ لعین فرض شد بهرِ خلاصِ مؤمنین (۴۵۷۴)

برای آنکه عدّه‌ای از مؤمنان که در مکّه به سرمی‌بردند از صدمه و هلاکت مصون بمانند واجب شد که مسلمانان از کشتن و ایذای آن مهاجمان کافر صرف‌نظر کنند. [زیرا حفظ جان انسان‌ها برتر و بالاتر از انتقام‌گیری است.]

قصهٔ عهدِ حُدَیْبیّه بخوان کَفَّ اَیدیکُمْ تمامت ز آن بدان (۴۵۷۵)

داستان پیمان صلح حدیبیّه را بخوان تا معنی آیهٔ «دست‌های شما را از ایشان بازداشت» کاملاً بر تو معلوم شود. [اشاره به آیهٔ ۲۴ سورهٔ فتح: **وَ هُوَالَّذی کَفَّ اَیدیَهُمْ عَنْکُمْ وَ ایدیَکُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَکَّةَ مِنْ بَعْدِ اَنْ اَظْفَرَکُمْ عَلَیْهِمْ وَ کانَ‌اللّهُ بِماتَعْمَلُونَ بَصیراً**. «و او کسی است که دست آنها را از شما و دست شما را از ایشان در دل مکّه کوتاه کرد بعد از آنکه شما را بر آنان پیروزی داد. و خداوند بدانچه می‌کنید بیناست. شأن نزول این آیه در شرح بیت (۴۵۷۳) همین دفتر ذکر شد.]

نیز اندر غالبی هم خویش را دید او مغلوبِ دامِ کبریا (۴۵۷۶)

حضرت رسول اکرم(ص)در حالت غلبهٔ بر کافران نیز خود را مغلوب دامِ اراده و مشیّت خداوند بزرگ می‌دید.

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج۹، ص ۱۲۳. تعداد آنان را سی نفر و هشتاد نفر نیز نوشته‌اند.

(۴۵۷۷) ز آن نمی‌خندم من از زنجیرِتان که بکردم ناگهان شبگیرِتان[۱]

من از آنرو به اسارتِ شما در غُل و زنجیر نمی‌خندم که بر شما شبیخون زدم و به زنجیرتان درکشیدم.

(۴۵۷۸) ز آن همی‌خندم که با زنجیر و غُل می‌کَشَمْتان سویِ سَروِستان و گُل

بلکه بدین سبب می‌خندم که دارم شما را با زنجیر و غُل به سوی درختزار و گُلزار می‌کشانم. [در این چند بیت این اصل مهمّ و سازنده بیان شده که در امور تعلیمی و تربیتی نباید اغراض شخصی و تسویه حساب‌های فردی دخالت کند که در اینصورت به جای عمران، ویران حاصل می‌شود.]

(۴۵۷۹) ای عجب کز آتشِ بی‌زینهار بسته می‌آریمتان تا سبزه‌زار

شگفتا که من دست و پای شما را بسته‌ام و از میانِ آتشِ بی‌امان به سوی سبزه‌زار می‌بَرَم. [از آتش دوزخ به سوی باغ و راغ رضوان سوق‌تان دهم.]

(۴۵۸۰) از سویِ دوزخ، به زنجیرِ گران می‌کَشَمْتان تا بهشتِ جاودان

من شما را با زنجیرهای محکم و سنگین از جانبِ دوزخ به سوی بهشت جاودان می‌کشم. [اشاره به حدیثی که توضیح آن در ذیل خلاصه داستانِ بیت (۴۴۷۳) همین دفتر آمده است.]

(۴۵۸۱) هر مقلّد را درین رَه نیک و بَد همچنان بسته به حضرت می‌کَشَد

این بیت یکی از ابیات مشکل مثنوی است، هر چند که ظاهراً ساده به نظر می‌آید. نخستین مسأله اینست: آیا «نیک و بد» صفتِ «مقلّد» است و یا فاعلِ‌آن؟ مسألهٔ دیگر آنکه اگر «نیک و بد» صفت «مقلّد» باشد، آیا فاعلِ «می‌کشد» پیامبر(ص) است و یا حضرت حق‌تعالی؟ مقدّمةً باید گفت که مولانا در شناختِ حقیقت، تحقیق را بر تقلید رجحان می‌دهد، چنانکه در بیت (۴۹۳) دفتر دوّم می‌گوید شخص محقّق با مقلّد تفاوت‌هایی بسیار دارد. امّا در عین حال،

---

۱. شَبْگیر: حمله در شب، شب، سحرگاه، سفر کردن پس از نیمه شب و سحرگاه. معنی اوّل موردنظر است.

تقلید را بکلّی تخطئه نمی‌کند بلکه آن را برای سالک مبتدی و در بدو سلوک، لازم می‌شمرد. رجوع شود به بیت (۱۶۴ ـ ۱۶۲) و (۴۹۶) دفتر دوّم. و می‌گوید سالک تا وقتی که خود مستقیماً حقیقت را شهود نکرده نباید از ذیل تقلید و عنایت رادمردان الهی خارج شود. به بیت (۵۶۸ ـ ۵۶۷) دفتر دوّم رجوع شود. به هر حال مولانا اهل تقلید را از نیل به حقیقت، بکلّی محروم و نومید نمی‌سازد بلکه می‌گوید اگر تقلید همراه با سعی و صفا باشد مآلاً به شهود حقیقت می‌انجامد. امّا معنی بیت فوق باتوجّه به شقوق مختلف: اگر «نیک و بد» را صفت «مقلّد» به‌شمار آریم و فاعلِ «می‌کَشَد» را حضرت حق و یا پیامبر(ص) بدانیم معنی بیت چنین می‌شود: در راهِ ایمان و کشف حقیقت، حضرت حق‌تعالی (یا پیامبر(ص) و هر هادی لایق دیگر) مقلّدانی را که دارای حالی عالی و نازل‌اند سرانجام به پیشگاه حق می‌کشاند. (با این تفاوت که مقلّدانِ «خوش‌حال» زودتر از مقلّدان «بَدْحال» به مقصود واصل می‌شوند.) و اگر «نیک و بد» را فاعل، و «مقلّد» را مفعول بدانیم و حذف مضافی تقدیر کنیم معنی بیت چنین می‌شود: در راه ایمان و کشف حقیقت، کردار نیک و بدِ آدمی، سرانجام او را به پیشگاه حضرت حق می‌رساند. (البته این وجه در صورتی صحیح است که منظور از کردار نیک و بد، مجموعهٔ سعی و تلاشی باشد که مقلّد و طالب حقیقت صورت می‌دهد و مسلّماً هیچ تلاشی خالی از اشتباه و لغزش نیست. و خداوند، غفّار و آمرزگار است.) ضمناً برخی از شارحان مانند انقروی «نیک و بد» را بر رجاء و خوفِ سالکان انطباق داده‌اند. یعنی سالک مقلّد با سائقهٔ خوف و رجاء طریق حق را درمی‌نوردد تا آنکه به سرمنزلِ مقصود می‌رسد.

جمله در زنجیرِ بیم و ابتلا　　می‌روند این رَه به غیرِ اولیا　　(۴۵۸۲)

همهٔ مردم بجز اولیاء با زنجیر ترس و رنج، راه ایمان و کشف حقیقت را درمی‌نوردند. [اشاره است به این مطلب که عموم مردم از بیم عذاب و رنج دوزخ و یا امید به نعیم بهشت، راه حق را طی می‌کنند؛ امّا اولیاءاللّه، طریق حق را نه با سائقهٔ بیم از دوزخ درمی‌نوردند و نه با نزعهٔ امید به نعیم بهشت، بلکه اینان عاشقان حقّ‌اند. در بیت فوق هرچند کلمهٔ «امید» نیامده امّا از فحوای بیت استنباط می‌شود.]

می‌کَشَند این راه را پیکارْوار　　جز کسانی واقف از اسرارِ کار　　(۴۵۸۳)

بجز افرادی که به اسرار الهی، وقوف کافی دارند، بقیّهٔ مردم را که اهل تقلیدند با انگیزهٔ

بیم از عذاب به راه حق می‌کشند.

(۴۵۸۴) جهد کن تا نورِ تو رخشان شود تا سلوک و خدمتت آسان شود

ای مقلّد در طریق کشف حقیقت بکوش تا نور باطنی تو تابان گردد و سپس به مرتبه‌ای نایل شوی که سلوک و طاعت و عبادت برای تو آسان شود. [اشاره است به این مطلب که سالک در بدایتِ سلوک، راه را تقلیدی و تعبّدی و همراه با تکلیف و تکلّف می‌پیماید امّا وقتی آتش ذوق و مواجید روحانی در قلب او نمایان شد، باقی راه را عاشقانه سلوک می‌کند و در طاعت و ریاضت هیچ رنجی نمی‌یابد. رجوع شود به شرح بیتِ (۱۶۴ ـ ۱۶۲) دفتر دوّم.]

(۴۵۸۵) کودکان را می‌بَری مکتب، به زور ز آنکه هستند از فواید چشمْ‌کور

برای مثال، اطفال را با زور و اِکراه به مکتبخانه می‌برند، زیرا از فواید کسب علم آگاهی ندارند.

(۴۵۸۶) چون‌شود واقف، به مکتب می‌دود جانَش از رفتن، شکُفته می‌شود

همینکه اطفال به فواید علم واقف می‌شوند با علاقهٔ بسیار به سوی مکتبخانه می‌دوند و از رفتن بدانجا باطناً شادمان می‌شوند.

(۴۵۸۷) می‌رود کودک به مکتب پیچ‌پیچ[۱] چون ندید از مزدِ کارِ خویش هیچ

اطفال وقتی نتیجهٔ کار و تلاش و تحصیل خود را ندانند و نبینند با حالت اضطراب و پریشانی به مدرسه می‌روند.

(۴۵۸۸) چون کُند در کیسه دانگی دستمزد آنگهان بیخواب‌گردد شب چو دزد

اما همین طفل وقتی کیسه‌اش کمی پر شود یعنی از طریق مکتب و مدرسه پاداشی دریافت کند از شدّت اشتیاق به تحصیل و کسب علوم مانند دزدها شب‌ها را نیز بیدار می‌مانَد.

---

۱. پیچ‌پیچ: پریشانی و اضطراب.

جهد کُن تا مزدِ طاعت در رسد　　بر مُطیعان آنگهت آید حسد　　(۴۵۸۹)

بکوش تا پاداشِ طاعت به دستت برسد، و آنگاه بر اهلِ اطاعت حسادت بورزی. [سالکانی که طاعت را با حالتِ اکراه و تکلّف انجام می‌دهند هرگاه به ذوق و شوق روحانی طاعت برسند زان پس دیگر طاعت و عبادت را با ذوق اشتیاق انجام می‌دهند و حتّی بر مطیعان، رشک می‌برند از آنرو که طالبِ اَذواق و مواجید روحانی بیشترند. چنانکه در بیت (۱۹۵۴) همین دفتر، حال دقوقیِ عارف این چنین توصیف شده است. خوارزمی گوید: «اگرچه طاعت الهی و اطاعت فرمان پادشاهی از برای دریافتن مزدِ عمل و بواسطهٔ کاشتن تخم اَمَل بحقیقت، بندگی نیست، مزدوری است و مزدوری از خواجه، دوری است زیرا که حقیقت محبّت از سر خطوط خویش، برخاستن است و خلوتخانهٔ دل را خاص از برای دوست آراستن. طفل نیز اگرچه دایه را دوست می‌دارد، امّا چون تخم تمنّای سیر خوردن شیر در دل می‌کارد، اسم عاشقی را سزاوار نباشد و از محبّتی که عاشق دایه راست طفل از آن خبردار نباشد[۱].»]

اِئتِیا کَرْهاً مُقلّدِ گشته را　　اِئتِیا طَوْعاً صفا بسرشته را　　(۴۵۹۰)

خطابِ «با بی‌میلی بیایید» متوجّه اهلِ تقلید است و خطابِ «بامیل بیایید» متوجّه اهل صفا. [مقتبس از آیهٔ ۱۱ سورهٔ «فصّلت» که توضیح آن در شرح بیت (۴۴۷۲) همین دفتر آمده است.]

این، مُحِبِّ حق، ز بَهرِ عِلّتی　　وآن دگر را، بی‌غَرَض خود خُلّتی[۲]　　(۴۵۹۱)

این یعنی مقلّد به خاطر غَرَض و مقصودی، دوستدار حق شده است، و آن یکی یعنی محقّق، بی‌غرض و علّتی خدا را دوست دارد.

این، مُحبِّ دایه، لیک از بهرِ شیر　　و آن دگر، دل داده بهرِ این سَتیر[۳]　　(۴۵۹۲)

این یکی، یعنی مقلّد مانند کودکی است که علاقه‌اش به دایه تنها به خاطر شیری است

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۹۰.

۲. خُلّت: دوستی.

۳. سَتیر: صفت مشبههٔ مذکّر است. هم به معنی «ساتر» است و هم «مستور». یعنی هم به معنی پوشاننده معایب است و هم به معنی پوشیده و پاکدامن. امّا در اینجا صیغهٔ مؤنثِ آن (سَتیرة) موردنظر است که به معنی «ساتره» و «مستوره» است.

که از او می‌خورد، امّا آن یکی، یعنی محقّق مانند مردی است که عاشق آن زنِ پاکدامن شده است. [همینطور اطفالِ طریقت و صِبْیانِ سلوک، خدا را به خاطر نعیم دنیا و آخرت می‌خواهند، لیکن عُشّاق حق، حق را به خاطر حق می‌خواهند. چنانکه طفل شیرخواره، دایه را به خاطر خوردن شیر دوست می‌دارد، امّا مردی که بدان دایه دل باخته است خودِ او را می‌خواهد. پس همانطور که طفل از احوال آن عاشق بی‌خبر است، اطفال سلوک نیز بر احوال عشّاقِ مشتاق وقوف ندارند.]

(۴۵۹۳) طفل را از حُسنِ او آگاه نه غیرِ شیر او را، ازو دلخواه نه

طفل از زیبایی دایه بی‌خبر است و از او چیزی جز شیر نمی‌خواهد. [همینطور اطفال سلوک، حضرت حق را فقط به خاطر تنعّمات می‌خواهند نه برای عشق عبودیت و مقام ربوبیّت.]

(۴۵۹۴) و آن دگر، خود عاشقِ دایه بُوَد بی‌غرض در عشق، یک رایه بُوَد

و آن یکی یعنی محقّق، بی‌هیچ غرضی عاشق دایهٔ جهانِ هستی است و در عشقِ او یک دل و یک رأی است.

(۴۵۹۵) پس مُحِبِّ حق، به اومید و به ترس دفترِ تقلید می‌خوانَد به درس

پس نتیجه می‌گیریم که آن کسی که با رجاء و خوف، دوستدار حق است هنوز از دفتر تقلید رها نشده و همچنان به خواندن آن مشغول است.

(۴۵۹۶) وآن مُحِبِّ حق ز بهرِ حق کجاست؟ که ز اَغراض و ز عِلّت‌ها جداست

کجاست کسی که حق را به خاطر خودِ حق دوست دارد و از جمیع اغراض و مقاصدِ شخصی و همهٔ انانیت‌ها پیراسته و برکنار است.

(۴۵۹۷) گر چنین و گر چنان چون طالب است جذبِ حق او را، سویِ حق جاذب است

حاصل کلام اینکه همهٔ کسانی که خدا را از روی غَرَض و مقصودی عبادت می‌کنند و یا کسانی که خدا را فقط به خاطر خودِ او می‌پرستند توسّط جاذبهٔ حق به سوی حق کشیده می‌شوند.

گــر مــحبِّ حــق، بُــوَد لِـغَیْرِهِ کَــیْ یَــنالَ دائــماً مِــنْ خَـیْرِهِ (۴۵۹۸)

اگر دوستدار حق به خاطر اغراض و مقاصد دیگری، نسبت به حق عشـق ورزد و از عبادت حق این مقصود در دلش باشد که هماره به او خیر و نعمت برسد. [این بیت مـتضمّن معنی شرط و جواب در بیت (۴۶۰۰) آمده است.]

یــا مــحبِّ حــق بُــوَد لِــعَیْنِهِ لا سِــــواهُ خــایفاً مِــنْ بَــیْنِهِ (۴۵۹۹)

یا آنکه فقط به خاطر خودِ حق، حق را دوست داشته باشد ولاغیر، و از فراق حق بیم داشته باشد. [این بیت نیز متضمّن معنی شرط و جواب آن در بیت (۴۶۰۰) آمده است.]

هردو رااین جُست‌وجوهازآن‌سَری[1]ست ایــن گــرفتاریِّ دل زآن دلبــری‌ست (۴۶۰۰)

این هر دو طلب (چه طلبِ نعیم و چه طلبِ حضرت‌حق) از بارگاهِ الهـی سـرچشـمه می‌گیرد. و این هر دو عشق از وجود حضرت معشوق سر برمی‌زند. [چنانکه در بیت (۱۱۱) دفتر اوّل می‌گوید:

عاشقی گر زین سر و گز زان سـرست عــاقبت مـا را بـدان سـر رهـبرست]

جذبِ معشوق، عاشق را مِنْ حَیْثُ لا یَعْلَمُهُ الْعاشِقُ وَلا یَرْجُوهُ وَلا یَخْطُرُ بِبالِهِ وَلا یَظْهَرُ مِنْ ذٰلِکَ الْجَذْبِ اَثَرٌ فِی الْعاشِقِ اِلَّاالْخَوْفَ الْمَمْزُوجَ بِالْیَأسِ مَعَ دَوامِ الطَّلَبِ

آمدیم اینجا که در صـدرِ جـهان گر نبودی جذبِ آن عاشق نـهان (۴۶۰۱)

مولانا در این فصل شریف مجدّداً به حکایت صدرِ جـهان بـازمی‌گردد و مـطلبی را می‌گشاید که پیشتر از این در بیت (۴۴۰۰ ـ ۴۳۹۰) همین دفتر طرح کرده است؛ و آن اینکه عشق، پدیده‌ای یک طرفه نیست که فقط عاشق بر معشوق، عشق ورزد و معشوق، فـارغ از عشق باشد، بلکه عشق دوطرف دارد. یعنی هم عاشق، عاشق است و هم معشوق، عاشق.یعنی به‌یک اعتبار عاشق، معشوق است و معشوق، عاشق. مولانا مـی‌گوید تـا مـعشوق، طـالب و خواهان نباشد، هیچ عاشقی به دام عشق گرفتار نمی‌شود. یعنی ابتدا این معشوق است که بـر

---

۱. زان‌سَر: از آن جهان، از عالم الهی.

عاشقِ خود عشق می‌ورزد و سپس بازتابِ قلبی او، عاشق را مجذوب خود مـی‌کند، مـنتهی چون عشقِ معشوقان، نهان است در اذهان ظاهراندیشان چنین می‌نماید که عشق، تنها از سوی عاشق سر می‌زند و معشوق، میل و طلبی ندارد. چنانکه خوارزمی گوید: «بلکه عشقِ مُحِب، نتیجهٔ عشقِ محبوب اوست و طلبکاری طالب، اثری از آثار طلب مطلوبِ او. عاشق را با سوز غمِ عشق ساختن، و خویشتن را در آتشِ سوزان انداختن بواسطهٔ میل پنهانی معشوق است.

اگر از جانب مـعشوق نـباشد کششـی کوشش عاشق بیچاره به جایی نرسد[۱]

اما معنی بیت: رسیدیم به اینجا که اگر در صدرجهان، قدرت جذبِ آن عـاشق نـهفته نشده بود. [این بیت متضمّن معنی شرط و بیت بعدی متضمّن جواب شرط است.]

(۴۶۰۲) نـاشکیبا کَـی بُـدی او از فِـراق؟ کَی دَوان باز آمدی سویِ وِثاق؟[۲]

آن عاشق یعنی وکیل از فراقِ معشوق (صدرجهان) کی بیتابی می‌کرد؟ و کی شتابان به سوی خانهٔ معشوقش می‌دوید؟

(۴۶۰۳) میلِ معشوقان، نهان است و سَتیر[۳] میلِ عاشق، با دو صد طبل و نَفیر[۴]

عشق و علاقهٔ معشوقان، نهفته و پوشیده است، امّا عشق و علاقهٔ عاشق بـا دوییست طبل و نفیر همراه است. یعنی عشق عاشق، پر سروصدا و مشهور است.

(۴۶۰۴) یک حکایت هست اینجا ز اعتبار لیک عاجز شد بُخاری ز انـتظار

در اینجا به اقتضای بحث، حکایتِ دیگری در ذهن مولانا تداعی می‌شود، امّا چون به نقطهٔ حسّاس حکایت وکیل صدرجهان رسیده، لذا از نقل آن صرف‌نظر می‌کند و می‌گوید: در اینجا حکایت عبرت‌آموزی به ذهنم رسید که لازم است گفته شود، ولی عاشق بـخارایـی از انتظار بیتاب شده است.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۹۱.
۲. وِثاق: اتاق، خانه. جمع: وُثُق.
۳. سَتیر: ر.ک. شرح بیت (۴۵۹۲) همین دفتر.
۴. نَفیر: نوعی از آلات موسیقی که کوچکتر از کَرنا و بوق است و غالباً قلندران و دراویش با خود دارند. به معنی سروصدا و فریاد نیز هست.

ترک آن کردیم، کو در جُست‌وجوست تا که پیش از مرگ بیند رویِ دوست (۴۶۰۵)

از آنرو که عاشق بخارایی(وکیل) در تلاش‌است که پیش از مرگ، جمال یار را مشاهده کند از نقل آن حکایت صرف‌نظر کردیم.

تا رهد از مرگ، تا یابد نجات زآنکه دیدِ دوست است آبِ حیات (۴۶۰۶)

تا که آن عاشقِ صادق (وکیل) از مرگ برهد و از دردِ فراق نجات یابد، زیرا که زیارتِ معشوق به منزلهٔ آب حیات است.

هر که دیدِ او نباشد دفعِ مرگ دوست نَبْوَد، که نه میوه‌ستش، نه برگ (۴۶۰۷)

هرکسی که دیدارش، مرگ را از دیدارکننده دفع نکند، آن کس دوست و معشوق حقیقی نیست، زیرا که نه باری دارد و نه برگی. [دیدار اهل‌اللّه حیات‌بخش است.]

کار آن کارست ای مشتاقِ مست کاندر آن‌کار، ار رسد مرگت، خوش است (۴۶۰۸)

ای عاشقِ مست، کاری کار است که اگر در اثنای آن کار، مرگ فرا رسید، آن مرگ برای تو خوشایند باشد.

شد نشانِ صدقِ ایمان ای جوان آنکه آید خوش تو را مرگ اندر آن (۴۶۰۹)

ای جوان، علامتِ خلوص و صدق ایمانِ تو اینست که مرگ برای تو خوش و گوارا باشد. [چنانکه در آیهٔ ۷ سورهٔ جمعه در خطاب به یهودیان، صدق در دعوی را به تمنّیِ مرگ می‌پیوندند. رجوع شود به شرح بیت (۳۹۶۷) دفتر اوّل.]

گر نشد ایمانِ تو ای جان چنین نیست کامل، رَوْ بجُو اِکمالِ دین (۴۶۱۰)

ای جانم اگر ایمانِ تو چنین نیست، یعنی اگر به کاری مشغولی که رخ دادن مرگ در آن حال برای تو خوشایند نیست، بدان که ایمانت هنوز کامل نشده. پس برو در صدد کامل کردن دین و ایمانت باش. [مولانا انصافاً یکی از مهم‌ترین عوامل روانشناسانهٔ ترس از مرگ را بیان داشته است و آن زمانی است که انسان در عرصهٔ زندگی، حرکتی ناصواب دارد. و یا به لسان شرعی در حال ارتکاب گناه است. در این حالت، روحیهٔ آدمی بس مضطرب است و مرگ را

قاطع رشتهٔ آمال دنیوی و پایانی ناگوار تلقی می‌کند. دنیا را از دست می‌دهد و اگر عقبایی، در کار باشد (که هست) به خسران گرفتار می‌شود.]

(۴۶۱۱) هر که اندر کارِ تو شد مرگْ‌دوست بر دلِ تو، بی‌کراهت دوست، اوست

هر کسی که در کار تو طلب مرگ می‌کند یعنی هرکس در دوستی‌اش با تو اخلاص و ایثار ورزد دل تو نیز در دوستی با او کراهتی از مرگ ندارد، همو دوست حقیقی توست.

(۴۶۱۲) چون‌کراهت‌رفت،آن خود مرگ نیست صورتِ مرگ‌ست و نُقلان‌کردنی‌ست

همینکه کراهت از مرگ برود، آن دیگر مرگ نیست، بلکه ظاهراً مرگ است. در واقع انتقال از سرای ناپایدار دنیا به سرای جاودان آخرت است. [مستفاد از این روایت است: یا اَهْلَ الْخُلُودِ وَ یااَهْلَ‌الْبَقاءِ اِنَّکُمْ لَمْ‌تُخْلَقُوا لِلْفَناءِ وَاِنَّما تَنْتَقِلُونَ مِنْ دارٍ اِلیٰ دارٍ کَما نُقِلْتُمْ مِنَ‌الْاَصْلابِ اِلَی‌الْاَرْحامِ[1].«ای جاودانان و ای باقیان، همانا شما برای فنا آفریده‌نشده‌اید، بلکه از سرایی به سرایی دیگر می‌کوچید، همانطور که از تیرهٔ پشتِ پدرانتان به زهدانِ مادرانتان کوچ کردید.»]

(۴۶۱۳) چون کراهت رفت، مُردن نفع شد پس درست‌آید که مُردن، دفع شد

همینکه کراهت مرگ از روح آدمی رفع شود، مرگ سودمند می‌نماید، بنابراین مرگ از آدمی دفع و رفع می‌شود.[برای «مردن دفع شد» وجه دیگر اینست: مُردن برای دفع مردن است.]

(۴۶۱۴) دوست،حق است و،کسی‌کِش گفت او که تویی آنِ من و، من آنِ تو

دوست حقیقی، حضرت حق است و نیز دوست کسانی هستند که خدا در حقّ آنان گفته است: تو به من تعلّق داری و من به تو. [مصراع دوّم اشاره است به حدیثی که در شرح بیت (۱۹۳۹) دفتر اوّل آمده است. به شرح بیت (۱۹۳۸) و (۱۹۴۰) دفتر اوّل، رجوع شود.]

(۴۶۱۵) گوش دار اکنون که عاشق می‌رسد بسته عشق، او را به حَبْلٍ مِنْ مَسَد

خوب گوش کن که اینک عاشق از راه می‌رسد درحالی که عشق، او را با ریسمانی از لیف خرما بسته است. [مولانا در مصراع دوّم لفظاً اقتباسی کرده است از یکی از آیاتِ

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۰۴.

قرآن کریم. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۶۴) همین دفتر و بیت (۴۲۰) دفتر دوّم.]

چون بدید او چهرهٔ صدرِ جهان گوییا پَرّیدْش از تن، مرغِ جان (۴۶۱۶)

همینکه او (وکیل) چهرهٔ صدرِجهان را دید، گویی پرندهٔ روح او ازکالبدش پرکشید و رفت.

همچو چوبِ خشک افتاد آن تنش سرد شد از فرقِ جان تا ناخنش (۴۶۱۷)

جسمش مانند یک چوب خشک روی زمین افتاد بطوریکه از فرق سر تا نوکِ ناخن پایش مانند مُرده سرد شد. [صوفیّه، فنای در حق را بواسطهٔ تجلّی ذاتی، صَعْق گویند. حالِ وکیل تمثیلی است از حال عارف سالکی که عمری در طریق لقای حق می‌کوشد و چون به شهود باطنی حق می‌رسد و خورشید الهی بیواسطه بر او تجلّی می‌کند به فنا و مدهوشی می‌رسد و همهٔ رسوم و آثار «منِ» او در حقیقت الهی فانی می‌شود. چنانکه خوارزمی گوید: «عاشق بیچاره عمری در جست‌وجوی معشوق بود، چون معشوق به سروقت عاشق رسید، سیلاب فنا، عاشق را در ربود. آری قطره‌ای را با تلاطم امواجِ دریا، خودپرستی نماند و سایه را با وجود اشعهٔ خورشیدِ رخشا، هستی نماند[۱].]

هرچه کردند از بُخور و از گُلاب نه بجنبید و، نه آمد در خِطاب (۴۶۱۸)

حُضّار و اطرافیان هرچه موادِّ خوشبو سوزاندند و گلاب به سر و صورت او زدند، نه تکانی خورد و نه اصلاً به سخن آمد.

شاه چون دید آن مُزَعْفَر رویِ او پس فرود آمد ز مَرْکَب، سویِ او (۴۶۱۹)

همینکه شاه چهرهٔ زعفرانی و زرد رنگِ وکیل را دید از مرکوبش پایین آمد و به‌طرف او رفت.

گفت: عاشق دوست می‌جُوید به تَفْت چونکه معشوق آمد، آن عاشق برفت (۴۶۲۰)

صدرجهان گفت: عاشق، معشوق خود را با گرمی و حرارت می‌جوید، امّا همینکه معشوق را پیدا می‌کند و به وصالش می‌رسد از خود بیخود می‌شود.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۹۱.

(۴۶۲۱) عاشقِ حقّی و حق آن است کو چون بیاید، نبود از تو تایِ مو

ای سالک، تو عاشق حضرت حقّی، و حق آن کسی است که هرگاه تجلّی کند به اندازهٔ تار مویی از هستیِ موهوم و مجازیِ تو باقی نماند. [به شرح بیت (۵۷) دفتر اوّل و شرح بیت (۴۶۱۷) همین دفتر رجوع شود.]

(۴۶۲۲) صد چو توفانی‌ست پیشِ آن نظر عاشقی بر نفیِ خود خواجه مگر؟

در مقابلِ آن نگاه، صد نفر مانند تو، فانی می‌شوند، ای خواجه مگر عاشقِ فنای خودی؟ [لفظ «صد» در اینجا علامت تکثیر است نه عددی معیّن. مولانا در اینجا می‌گوید تا وقتی که سالک، هستیِ مجازی و انانیّتِ خود را بکلّی در حضرتِ معشوق، محو و فانی نکرده، شهود حق حاصل نمی‌شود. چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی از منصور حلّاج نقل می‌کند که آن عارف شیدا در درگاه الهی اینگونه دعا می‌کرده است:

بَیْنی وَ بَیْنَکَ اِنّی یُنازِعُنی فَارْفَعْ بِفَضْلِکَ اِنّی مِنَ‌الْبَیْنِ

«میان من و تو وجودِ (موهومِ) من در کشمکش است؛ پس به حقّ فضل و احسانت وجودِ (موهومِ) مرا از میان بردار.» شبستری نیز گوید:

تو را تا کوهِ هستی هست باقی جوابِ لفظِ اَرْنی، لَنْ تَرانی است]

(۴۶۲۳) سایه‌یی و، عاشقی بر آفتاب شمس آید، سایه لا گردد شتاب

تو در مَثَل مانند سایه‌ای هستی که عاشق آفتاب شده‌ای، همینکه خورشید طلوع کند، سایه با شتاب محو می‌گردد. [چنانکه در بیت (۱۱۷) و (۱۱۸) دفتر اوّل بیان کرده است که وجود سایه‌وار موجودات با طلوع شمس حقیقت محو می‌شوند. لا در تعابیر صوفیّه اطلاق می‌شود بر وجود مجازی که برحسب باطن نیستی و عدم است. نیز اطلاق می‌شود بر نفی ماسوی‌الله و نفی غیر و غیریّت، مقابل «اِلّا» که اثبات وجود حقیقی می‌کند. حاج ملّا هادی سبزواری گوید: «منظور سایهٔ تعیّن امکانی است که در وجود فانی است. اینست که در کلمهٔ توحید باید تعیّنات بطور نفی به نظر آید و حقیقتِ وجودِ بسیطِ محیط مبسوط، به نحو ثبوت و وجوب و وحدتِ حَقّهٔ حقیقیّه و نور حیّ علیمِ مریدِ قدیر که انوار قاهرهٔ عقلیّه و مدبّرهٔ نفسیّه، ظهورِ اوست[۱].»]

---

۱. شرح اسرار، ص۲۵۵.

داد خواستنِ پشّه از باد به حضرت سلیمان علیه‌السّلام

خلاصهٔ داستان

پشّه‌ای از باغ و علفزاری برخاست و رهسپار بارگاه عدل سلیمان نبی شد و از دست باد شکایت کرد و گفت که باد حتّی لحظه‌ای نمی‌گذارد ما در باغ و بوستان آرام گیریم. آن نبی کریم به باد دستور داد که هرچه سریع‌تر به حضور او رسد. همینکه پشّه دانست که باد لحظه‌ای دیگر به آنجا خواهد رسید، شتابان پا به فرار گذاشت. سلیمان بدو گفت: پس چرا فرار می‌کنی؟ پشّه جواب داد: اگر باد به اینجا بیاید من چگونه می‌توانم سکون و قرار داشته باشم؟ او دمار مرا درخواهد آورد.

* * *

این حکایت را شیخ عطّار در **اسرارنامه** آورده است. و عراقی نیز در کتاب **لمعات**، این حکایت را بدینگونه آورده است: پشّه پیش سلیمان از باد به فریاد آمد. سلیمان گفت که خصمِ خود را حاضر کن. پشّه گفت: اگر مرا طاقتِ مقاومت کردن بودی از باد به فریاد نیامدمی[1].

*

مولانا در این حکایت کوتاه و بس زیبا و لطیف رابطهٔ انسان و خدا را بیان کرده است. همینکه انوار الهی بر دل کسی تجلّی کند، وجود موهوم و هستیِ مجازی او را محو می‌کند و او

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۲۶.

را به فنا می‌رساند. امّا این فنا خود مقدمهٔ بقایی حقیقی است.

* * *

(۴۶۲۴) پشّــه آمـد از حـدیقه، وز گـیاه وز سـلیمان گشت پَشّـه دادْخـواه

پشّه‌ای از میان باغ‌ها و سبزه‌زارها بلند شد و آمد به بارگاه حضرت سلیمانِ نبی و از دستِ باد دادخواهی کرد.

(۴۶۲۵) کای سلیمان، مَعْدِلت[1] می‌گستری بـر شـیاطین، و آدمـیزاد و پَـری

و چنین گفت: ای سلیمان تو در میانِ شیاطین و آدمیان و پریان عدالت می‌گستری.

(۴۶۲۶) مرغ و ماهی در پناهِ عدلِ تـوست کیست آن گُم‌گشته کِش فضلت نَجُست؟

حتّی مرغ و ماهی در پناه عدالتِ تو زندگی می‌کنند. آن گمراه کیست که فضل و احسان تو را طلب نکند؟

(۴۶۲۷) داد دِه ما را، کـه بس زاریـم مـا بی‌نصیب از بـاغ و گُـلزاریـم مـا

به داد ما برس که واقعاً حالمان وخیم است به طوری که هیچ بهره‌ای از باغ و گـلزار نصیب ما نمی‌شود.

(۴۶۲۸) مشکلاتِ هر ضعیفی از تـو حـل پشّه باشد در ضعیفی خـود مَـثَل

مشکلاتِ هر موجود ضعیفی بوسیلهٔ تـو حـل مـی‌شود، پشّـه در عـجز و نـاتوانـی، ضرب‌المثل است.

(۴۶۲۹) شُهره ما در ضعف و، اشکسته پَری شُهره تودرلطف و، مسکینْ پَروَری

ما پشّه‌ها در ضعف و شکسته‌بالی مشهوریم، اما تـو ای سـلیمان بـه صـفتِ لطـف و دستگیری از ناتوانان شهرت یافته‌ای.

---

۱. مَعْدِلَت: با فتحهٔ دال نیز صحیح است به معنی به عدالت رفتار کردن.

ای تو در اَطباقِ[۱] قدرت، منتهی منتهی ما در کمیّ و، بی‌رهی (۴۶۳۰)

ای سلیمان تو همهٔ مراتب قدرت را طی کرده‌ای و ما در منتهای نقصان و سرگشتگی به سر می‌بریم.

داد دِه ما را، ازین غم کن جُدا دست‌گیر، ای دستِ تو دستِ خدا (۴۶۳۱)

به دادِ ما برس و ما را از این اندوه بِرَهان؛ دستِ ما را بگیر، ای کسی که دست تو دست خداست.

پس سلیمان گفت: ای انصاف‌جو داد وانصاف ازکه می‌خواهی؟ بگو (۴۶۳۲)

سلیمان نبی(ع) به پشّه گفت: ای دادخواه بگو ببینم از چه کسی داد می‌خواهی و شکایت داری؟

کیست آن ظالم که از باد و بُروت[۲] ظلم‌کرده‌ست وخراشیده‌ست رُوت؟ (۴۶۳۳)

کیست آن ستمکاری که به سبب تکبّر و غرور خود به تو ستم کرده است و تو را آزرده است؟

ای عجب در عهدِ ما ظالم کجاست؟ کو نه اندر حبس و در زنجیرِ ماست (۴۶۳۴)

شگفتا در دوران حکومت ما، ستمگر کجا پیدا می‌شود که در زندان و زنجیر اسارت و کیفر ما نباشد؟ [یعنی در حکومت عدلِ سلیمان نبی، هیچ ستمی بر کسی نمی‌رفت و همهٔ ستمکاران و ظالمان و متعدّیان در زنجیر عدل او گرفتار آمده بودند.]

چونکه ما زادیم، ظلم آن روز مُرد پس به عهدِ ما، که ظلمی پیش بُرد؟ (۴۶۳۵)

زیرا از وقتی که ما به دنیا آمدیم، ستمگری مُرد. پس در عهد ما چه کسی است که ستمگری کند؟

---

۱. اَطْباق: جمعِ طَبَق به معنی پوشش، پرده، سرپوش. امّا در اینجا منظور مراتب و درجات است.
۲. باد و بُروت: غرور و تکبّر، خودنمایی.

(۴۶۳۶) چون برآمد نور، ظلمت نیست شد ظلم را ظلمت بُوَد اصل و عَضُد

همینکه نور بتابد، تاریکی محو می‌شود، زیرا اصل و یاورِ ظلم، تاریکی است. [حکمای اسلامی خاصه صدرالمتألهین شیرازی در مبحث توحید و ردّ عقاید ثنویّه و نیز در مبحثِ چگونگی تعلّق قضا و مشیّت الهی بر بدی‌ها و حوادثِ شرآمیز، اظهار کرده‌اند که جمیع شُرور و بدی‌ها از قبیل ظلم و فساد، جنبهٔ عدمی دارد. یعنی ماهیت بدی‌ها از نوع وجودی نیست بلکه از نوع عدمی است. مثلاً نور، وجود حقیقی دارد، زیرا تا وقتی که هست، تاریکی در کار نیست، امّا همینکه نور می‌رود، تاریکی پدید می‌آید، به عبارتی دیگر، تاریکی، وجودِ بالاستقلال ندارد، بلکه دارای وجود اضافی و تَبَعی است. همینطور عدل، وجود حقیقی‌دارد و ظلم، جنبهٔ عدمی. یعنی اصالت با عدالت است و ظلم، وجود اضافی و نسبی‌دارد و قس علیهذا. پس وجود همهٔ بدی‌ها نسبی است و نه مطلق، چنانکه مولانا در بیت (۶۵) و (۶۸) دفتر چهارم می‌گوید:

زهرِ مار، آن مار را باشد حیات نسبتش با آدمی باشد مَمات

پس بدِ مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان

از بیت مورد بحث می‌توان موضوع اخیرالذکر را استنباط کرد، بدین معنی که مولانا می‌گوید همانطور که نور، وجود حقیقی دارد و با تابیدنش، تاریکی محو می‌شود، ظلم نیز مانند تاریکی، ماهیّتی عدمی و نسبی دارد و نه وجود حقیقی و استقلالی.]

(۴۶۳۷) نَک، شیاطین‌کسب وخدمت‌می‌کنند دیگران بسته به اَصفادند[1] و بند

اکنون شیاطین به کار و خدمت مشغول‌اند، امّا دیگران به زنجیر و غُل و بند بسته شده‌اند. [اشاره به آیهٔ ۳۷ و ۳۸ سورهٔ ص: **وَالشَّیاطینَ کُلَّ بَنّاءٍ وَ غَوّاصٍ وَ آخَرینَ مُقَرَّنینَ فِی‌الأَصْفادِ.** «و دیوان را به تسخیر او درآوردیم، هر دیوی که سازندهٔ بنایی بود و فرو روندهٔ در آب. و دیگر دیوان را در غُل و زنجیر بنهادیم.»]

(۴۶۳۸) اصلِ ظلمِ ظالمان از دیو بود دیو در بندست، اِستم چون نمود؟

اصل و منشأ ستمِ ستمکاران از شیطان است، زیرا شیطان، ستمکاران را گمراه می‌کند و به ستمکاری برمی‌انگیزد. درحالی که شیطان بستهٔ زنجیرِ مشیّت الهی است، پس چگونه

---

۱. اَصْفاد: جمع صَفَد به معنی قید و بندی که مانند دستبند و پابندِ زندانیان باشد.

می‌تواند مردم را به بدی و ستم وادارد؟ [اشاره به این مطلب است که در آیین حنیف توحید، معبود و مبدأ، حضرت واحدِ احد است و هیچ معبود و مبدأ دیگری در کار نیست. امّا ثنویّه به دو مبدأ قائل‌اند. خیرات را به خدا و شُرور را به اهریمن نسبت دهند. در قرآن کریم، ابلیس به عنوان مبدأ مطرح نشده، بلکه او نیز مخلوقی از مخلوقات حضرت حق است، منتهی او مبدأ شُرور اخلاقی است و نه تکوینی. در بیت فوق نیز، شیطان را به عنوان مبدأ شرور اخلاقی معرفی کرده و نه مبدأ خلق.]

مُلک، زآن داده‌ست ما را کُنْ فَکان[1] تا ننالد خلق، سویِ آسمان (۴۶۳۹)

مشیّتِ تکوینی حضرت حقّ از آنرو حکومت و سلطنت را به ما حاکمانِ عادل داده است که نالهٔ مردم از ستم ستمکاران به سوی آسمان بلند نشود. [«مُلک» در بیت فوق، مفعولِ مقدّم، و «کُنْ فَکان» فاعلِ مؤخّر است. منظور بیت: حق‌تعالی به برخی از انبیای عظام نظیر حضرت محمدبن‌عبداللّه، و حضرت داود(ع) و سلیمان نبی، حکومت بخشید تا بر اثر عدالتِ آنان، هیچکس مورد ستم قرار نگیرد و به بارگاه الهی، تظلّم نبرد.]

تا به بالا بر نیاید دودها تا نگردد مضطرب چرخ و سُها (۴۶۴۰)

تا دودِ آه و نالهٔ مردم به‌آسمان‌ها نرسد و آسمان و ستارهٔ سهی پریشان نشوند. [«سُهیٰ» در اینجا به معنی دورترین نقطهٔ فلک است. توضیحِ «سُهیٰ» در شرح بیت (۱۶۲۴) دفتر دوّم آمده است.]

تا نلرزد عرش از نالهٔ یتیم تا نگردد از ستم جانی سقیم (۴۶۴۱)

تا عرشِ خدا از نالهٔ یتیم به لرزه نیاید، و تا اینکه بر اثر ستم، هیچ روحی بیمار و مضطرب نشود.

ز آن نهادیم از ممالک مذهبی تا نیاید بر فلک‌ها یا ربی (۴۶۴۲)

ما انبیای عظام بدان سبب در تمام بلاد، سنّت و مذهب الهی را وضع و ترویج کرده‌ایم

---

۱. کُنْ فَکان: «کُنْ» اشاره به مشیّةالله است. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۸۹) و (۲۴۴۰) و (۲۴۶۶) دفتر اوّل.

که نالهٔ خدایا، خدایای ستمدیدگان به آسمان‌ها نرسد.

(۴۶۴۳) منگر ای مظلوم، سویِ آسمان کآسمانی شاه داری در زمان

ای ستمدیده برای تظلّم بردن به بارگاه الهی سر به سوی آسمان بلند مکن زیرا در عهد تو (ای پشّه) پادشاهی الهی و آسمانی حکومت می‌کند.

(۴۶۴۴) گفت پشّه: دادِ من از دستِ باد کو دو دستِ ظلم[1]، بر ما برگشاد

پشه به حضرت سلیمان نبی گفت: من از دست باد شکایت دارم، زیرا او دو دستِ ظلم خود را علیه ما بکار گرفته است. یعنی سخت به ما ستم کرده است.

(۴۶۴۵) ما ز ظلمِ او به تنگی اَندریم با لبِ بسته ازو، خون می‌خوریم

ما پشه‌ها از ستم باد بیتاب شده‌ایم و با لبِ فروبستهٔ خود از دست باد خون می‌خوریم.

امر کردن سلیمان علیه‌السلام پشّهٔ متظلّم را، به احضارِ خصم به دیوانِ حکم

(۴۶۴۶) پس سلیمان گفت: ای زیبا دَوی[2] امرِ حق باید که از جان بشنوی

پس حضرت سلیمان(ع) به آن پشّه گفت: ای خوش‌نوا، باید فرمانِ حضرت حق را از جان و دلت بشنوی و بپذیری.

(۴۶۴۷) حق به من گُفتست: هان ای دادْور مشنو ازخصمی تو،بی‌خصمی دگر

حضرت حق‌تعالی به من گفته است: ای قاضیِ دادگر، سخنِ هیچ مدّعی را بدونِ حضور مدّعیِ دیگر قبول مکن.

(۴۶۴۸) تا نیآید هر دو خصم اندر حضور حق نیآید پیشِ حاکم در ظهور

تا وقتی که دو طرفِ دعوی در نزد قاضی حاضر نشوند، حقیقت بر قاضی آشکار نمی‌شود.

---

۱. **دو دستِ ظلم بر ما گشاد**: کنایه از اینست که بیش از حدّ نسبت به ما ظلم کرده است.
۲. دَویّ: صدا، بانگ.

خصم، تنها گر برآرَد صد نَفیر هان و هان بی‌خصم، قولِ او مگیر (۴۶۴۹)

اگر مثلاً مدّعی تنها به قاضی رود و صدنوع ناله و فغان برآورد، بدان و آگاه باش که ای قاضی، نباید ادّعای او را قبول کنی. [قاضی مکلّف است که حرف طرفین دعوی را خوب گوش کند و در اکرام و توجّه به آنان و حتّی نگاه کردن به طرفین به تساوی رفتار کند و یکی را بر دیگری رجحان ندهد[۱]. در این چند بیت یکی از مسائل فقهی باب قضاء مطرح شده است. و آن این مسأله است: آیا حضور طرفینِ دعویٰ در نزد قاضی ضرورت دارد یا خیر؟ فی‌الجمله در مذهب **امامیّه**، حکم بر غایب جایز است و در مذهب **عامّه** نیز غالباً حکم بر غایب را جایز دانسته‌اند مگر قلیلی. و دلیل بر این موضوع، اخبار [**مستفیضه**[۲] ای است که از طرق **عامّه** و **خاصّه** رسیده است. از آن جمله خبری است که از حضرت امام باقر(ع) و امام صادق(ع) روایت شده که: **اَلْغائبُ یُقْضیٰ عَلَیْهِ اِذا قامَتْ عَلَیْه الْبَیِّنَةُ وَ یُباعُ مالُهُ وَ یُقْضیٰ عَلَیْهِ دَیْنُهُ**[۳]... «بر غایب، حکم شود و هرگاه بر او بیّنه اقامه گردد، و اموالش فروخته شود و قرضش داده شود...» ابیات اخیر ناظر به قولی است که قضاوت در مورد شخص غایب را جایز ندانسته است چنانکه در بیت بعدی بدان تصریح می‌کند.]

من نیآرم رُو ز فرمان تافتن خصمِ خود را رَوْ بیآور سویِ من (۴۶۵۰)

حضرت سلیمان(ع) به پشه گفت: من نمی‌توانم از فرمان الهی رخ برتابم، برو خصم خود را به حضور من بیاور.

گفت: قولِ توست برهان و درست خصمِ من بادست و او در حکمِ توست (۴۶۵۱)

پشه گفت: یا حضرت سلیمان نبی، سخن تو حجّت و صحیح است. امّا طرفِ دعوای من، باد است و باد نیز مطیع اوامر توست.

---

۱. در کتاب **وسائل الشیعة** روایاتی است که نشان می‌دهد که قاضی باید در انواع اکرام‌ها میان دو خصم، مساوی عمل کند، هرچند که این روایات، **مُستفیض** است و نه **مُتواتر**.

۲. **مُسْتَفیض**: خبر واحدی است که راویانش در هر طبقه، بیش از سه نفر باشند. و بعضی نیز زیاده از دو نفر را نوشته‌اند. امّا خبر **متواتر**، خبری است که راویانش در هر طبقه از اول و وسط و آخر و در سایر مراتب به حدّی از کثرت برسد که وفاق ایشان بر کذب محال باشد.

۳. ر.ک. ترجمهٔ **شرایع الاسلام**، ج ۴، ص ۱۶۹۳.

(۴۶۵۲) بانگ زد آن شه که: ای بادِ صبا پشّه افغان کرد از ظلمت بیآ

آن شاه معنوی فریاد زد: آهای بادِ صبا، پشه از ستم تو ناله کرده است، بیا پیش من.

(۴۶۵۳) هین مقابل شو تو و خصم و، بگو پاسخِ خصم و، بکن دفعِ عدو

بهوش‌باش و در برابر خصم خود حاضر شو و جواب او را بده و در برابر مدّعی، از خود دفاع کن.

(۴۶۵۴) باد چون بشنید، آمد تیز تیز پشّه بگرفت آن زمان، راهِ گریز

همینکه باد صدای سلیمان را شنید با شتاب بسیار به حضور او آمد. و پشه در همان لحظه پا به فرار گذاشت.

(۴۶۵۵) پس سلیمان گفت: ای پَشّه کجا؟ باش تا بر هر دو رانم من قضا

سلیمان(ع) گفت: ای پشه داری کجا فرار می‌کنی؟ سر جایت بایست تا میان شما قضاوت کنم.

(۴۶۵۶) گفت: ای شه مرگِ من از بودِ اوست خود سیاه این روز من از دودِ اوست

پشه به حضرت سلیمان(ع) جواب داد: شاها، مرگ و هلاکت من از وجود باد است و روزگار من از دودِ قهر و غلبهٔ او سیاه شده است.

(۴۶۵۷) او چو آمد، من کجا یابم قرار؟ کو برآرَد از نهادِ من دمار

وقتی که او بیاید من کجا می‌توانم قرار بگیرم؟ زیرا آن باد دمار از روزگار و هستی من درمی‌آورد.

(۴۶۵۸) همچنین جویایِ درگاهِ خدا چون خدا آمد، شود جوینده لا

در اینجا مولانا به نتیجه‌گیری این حکایت می‌پردازد و می‌گوید: کسی که خواهان درگاه‌الهی است همین حال را دارد. همینکه حضرت حق تجلّی می‌فرماید وجودِ سالکِ طالب محو و فانی می‌شود. [خوارزمی گوید: «اگرچه وصول به حضرتِ خداوندی، بی‌اتصال و

انفصال واسطه، بقا در بقاست، امّا در سطوتِ اول، سالک را مورّثِ فناست، زیرا که تا ظلمتِ وجودِ سایه از میان برنخیزد، هستیِ او با نور هستیِ آفتاب نیامیزد[۱].»]

گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست لیک ز اوّل آن بقا، اندر فناست (۴۶۵۹)

اگرچه آن وصال الهی، موجب بقای حقیقی است، امّا آن بقا، در آغاز به فنای وجود موهوم سالک بستگی دارد.

سایه‌هایی که بُوَد جویایِ نور نیست گردد چون کند نورش ظهور (۴۶۶۰)

آن سایه‌هایی که جویای نور و روشنی باشند، همینکه نور بتابد محو می‌شوند. [وجود مجازی با ظهور وجود حقیقی محو می‌گردد.]

عقل کَی مانَد چو باشد سر دِه او؟ کُلُّ شَیْءٍ هالِک اِلّا وَجْهَهُ (۴۶۶۱)

وقتی که عاشق، سر می‌دهد، یعنی هستی خود را قربانی می‌کند، عقل کی می‌تواند پایدار باشد؟ همهٔ اشیاء هلاک می‌شوند مگر وَجْهُاللّه. [مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۸۸ سورهٔ قصص. معنی وجه‌اللّه در شرح بیت (۱۳۹۷) دفتر اوّل آمده است.]

هالِک آید پیشِ وجهش هست و نیست هستی اندر نیستی، خود طُرفه‌یی است (۴۶۶۲)

در برابر ذات الهی، هست و نیست فانی می‌شود؛ هستی در نیستی واقعاً امر عجیبی است. [شاید «هست و نیست» کنایه باشد از جمیع موجوداتِ جهان[۲]. و احتمال دارد که «هست» کنایه از کسانی باشد که در هستی مجازی و موهومِ خود گرفتار شده‌اند و خود را موجود حقیقی پنداشته‌اند. و «نیست» کنایه باشد از کسانی که به وجود حق واقف شده و خود را نیستِ حقیقی پنداشته‌اند. پس این دو طایفه برحسب واقع هردو در برابر ذات الهی، معدوم صِرف‌اند[۳]. منظور از مصراع دوم نیز بر دو وجه قابل اعتبار است: وجه اول: بقای بعد از فنایِ سالکانِ عارف، امری عجیب است. وجه دوّم: ظهور هستی حق در مرآة موجودات

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۹۲.

۲. ر.ک. لغتنامهٔ دهخدا، ج ۴۹، ص ۲۱۳.

۳. این قول مختار اکبرآبادی است.

که سر تا پا نیستی محض‌اند امری عجیب است.]

(۴۶۶۳) اندرین مَحْضَر خِرَدها شد ز دست چون قلم اینجا رسیده شد، شکست

در پیشگاه حضرت حق، جمیع عقول مات و متحیّر می‌شوند، زیرا مُحال است که عقول جزئی بدین مرتبه برسند. همینکه قلم به این مرتبه رسید، شکسته شد. [اسرار مراتب و حقایق الهی را نمی‌توان به بیان درآورد، زیرا هرچه در لفظ آید، سایه‌ای از حقیقت است و نه خودِ آن. و ای بسا، گوهر حقیقت در حجاب کلمات مستور بماند. نظیر این تعبیر در بیت (۱۱۴) دفتر اوّل آمده است.]

نواختنِ معشوق، عاشقِ بیهوش را، تا به هوش باز آید

(۴۶۶۴) می‌کُشید از بیهشیّ‌اش در بیان اندک اندک از کَرَم، صدرِ جهان

وقتی که صدر جهان، عاشقِ خود را بیهوش دید، کوشید که او را تدریجاً به حرف درآورد.

(۴۶۶۵) بانگ زد درگوشِ او شَه، کای گدا زر نثار آوردمت، دامن گشا

شاه در گوشِ آن عاشق فریاد زد: ای فقیر، دامنت را باز کن تا طلا نثارت کنم. [خوارزمی گوید: «القصّه صدرجهان، دستِ آن عاشقِ رفته از دست، بگرفت و از سرِ مرحمت، سَرِ آن رند لاابالیِ مست بگرفت و گفت: چون این بیچاره قطرهٔ هستیِ خویش در بحر نیستی انداخته و نقدِ دل و جان به یک ضربه در قمارخانهٔ عشقِ ما باخته، قطرهٔ او را گوهر دریای وحدت سازیم و از نقد مقانهٔ او زیور گنج هویت پردازیم[۱].»]

(۴۶۶۶) جانِ تو کاندر فِراقم می‌طپید چونکه زنهارش رسیدم، چون رمید؟

جان تو قبلاً در فراق من می‌تپید و پریشان می‌شد، حالا که به آن امان داده‌ام، چرا از من می‌رمد؟ [وقتی سالک از فراق به وصال رسد همهٔ رسوم و آثارش در وجودِ حضرت معشوق محو و فانی گردد.]

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۹۳.

ای بدیده در فراقم گرم و سرد　　با خود آ از بی‌خودیّ و، باز گرد (۴۶۶۷)

ای عاشقی که در فراق و هجرانم، سرد و گرم روزگار را چشیده‌ای، اینک از محو و بی‌خویشی درآی و به سوی من بازگرد.

مرغِ خانه، اُشتری را بی‌خِرَد　　رسمِ مهمانش به خانه می‌بَرَد (۴۶۶۸)

برای مثال، مرغی خانگی از روی نادانی، شتری را به رسم مهمانی به خانه‌اش می‌برد.

چون به خانهٔ مرغ، اُشتر پا نهاد　　خانه ویران گشت و، سقف اندر فتاد (۴۶۶۹)

همینکه شتر، به خانهٔ مرغ، قدم می‌نهد، خانه ویران می‌شود و سقفِ خانه فرومی‌ریزد.

خانهٔ مرغ‌ست هوش و عقلِ ما　　هوشِ صالح، طالبِ ناقهٔ خدا (۴۶۷۰)

عقل و هوش ما، مانند خانهٔ مرغ است؛ امّا عقل و هوشِ انسان‌هایِ نیکوسرشت، خواهان ناقهٔ عشق الهی است. [هرچند «صالح» در اینجا وصف است و نه عَلَم، امّا تلمیحی است به حضرت صالح نبی(ع) و ماجرای ناقهٔ او.]

ناقه چون سَر کرد در آب و گِلش　　نه گِل آنجا ماند، نه جان و دلش (۴۶۷۱)

همینکه ناقهٔ عشق الهی، سر در آب و گِلِ انسان سالکِ نیک‌سرشت کند. یعنی به محض آنکه حضرت حق بر سالک تجلّی کند نه گِلِ او برجای می‌ماند و نه جان و قلب او. [یعنی درواقع وقتی حضرت حق بر سالک طالب متجلّی می‌شود، همه رسوم و آثار او در مشهود حقیقی خود، محو و مستهلک می‌گردد. چنانکه در بیت (۱۳۹) دفتر اوّل فرمود:

گفتم ار غُریان شود او در عیان　　نی تو مانی، نی کنارت، نی میان]

کرد فضلِ عشق، انسان را فَضول[۱]　　زین فزون‌جویی ظَلوم[۲]است وجَهول[۳] (۴۶۷۲)

هرچند انسان ظاهراً موجودی ناتوان است، امّا فضیلت عشق، او را دلیر و افزون‌طلب

---

۱. فَضول: زیاده‌گو، کسی که به افعال غیرضروری پردازد. (ر.ک. مرآة المثنوی، ص ۱۰۶۲) در اینجا منظور گستاخ و زیاده‌طَلب است.

۲. ظَلوم: بسیار ستمکار.

۳. جَهول: بسیار نادان.

کرده است و به سبب همین فزون‌طلبی، بسیار ستمکار و بسیار نادان است. [در مصراع دوّم اشارتی است به آیهٔ ۷۲ سورهٔ **احزاب** که توضیح آن در شرح بیت(۱۰۱۷) دفتر اوّل آمده است. در آیهٔ مورد اشاره می‌گوید، انسان امانتی را بر دوش کشید که حتّی آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از برداشتن آن تن زدند. مولانا می‌گوید منظور از این «امانت» همانا عشق الهی است. امّا در اینکه چرا انسان به سبب حمل این امانت الهی، **ظَلوم و جَهول** نامیده شده، اقوال مختلفی از مفسّران قرآن کریم نقل شده است که ملخّص آن بدین قرار است: **ابن‌عبّاس** مفسّر معروف می‌گوید: **ظَلُوماً لِنَفْسِهِ وَ جَهُولاً بِأَمْرِاللّهِ وَ مَا احْتَمَلَ مِنَ‌الْأَمانَةِ**[۱]. «انسان نسبت به خود ستمکار است و نسبت به امر الهی و بارِ امانتی که بر دوش کشیده نادان.» **مُقاتل** یکی از مشاهیر مفسّران نیز می‌گوید: **ظَلُوماً لِنَفْسِهِ وَ جَهُولاً بِعاقِبَةِ ماحَمَلَ**[۲]. «انسان نسبت به خود ستمکار است و نسبت به فرجام امانتی که بر دوش گرفته نادان.» **طَبْرِسی** نیز قولی نظیر دو قول پیشین آورده: **ظَلُوماً لِنَفْسِهِ بِارْتِکابِ‌الْمَعاصی وَ جَهُولاً بِمَوْضِعِ‌الْأَمانَةِ فِی‌اسْتِحْقاقِ الْعِقابِ عَلَی‌الْخِیانَةِ فِیها**[۳]. «انسان بوسیلهٔ ارتکاب گناه نسبت به خود ستم می‌کند و نسبت به مقام امانتی که بر دوش کشیده نادان است و نمی‌داند که اگر در این امانت خیانت کند مستوجب کیفر می‌شود.» و **زَمَخْشَری** در تفسیر این قسمت از آیه می‌گوید: قرآن کریم بر اسلوب لسان عرب سخن می‌گوید و در اینجا تصویر دقیقی از عظمت و دشواری این امانت ارائه کرده است. و ظلوم و جهول بودن آدمی در اینجا بدین مناسبت است که بار امانت را بر دوش می‌کشد امّا رعایت امانت نمی‌کند[۴]. تنها قلیلی از مفسّران نظیر امام **فخررازی**، اطلاق ظلوم و جهول را از قول فرشتگان می‌دانند نه از حضرت حق‌تعالی[۵].

هرچند قول مولانا در تفسیر ظلوم و جهول با قول عموم مفسّران،سازواری دارد، امّا استنتاج نهایی او از این موضوع، منحصر به مکتب فکری و مشرب ذوقیِ خود اوست که محور آن عشق به خداو فناء فِی‌اللّه است. برداشت مولانا از ظلوم و جهول بودن انسان باختصار بدین قرار است: هرچند آدمی نسبت به عظمت و صعوبت امانت الهی نادان بود و بواسطهٔ این نادانی بر خود ستم کرد، امّا این نادانی او از جمیع علوم ودانایی‌ها برتر و بالاتر بود، چه‌دانایی‌های فاقد

---

۱ و ۲. ر.ک. **کشف‌الاسرار**، ج۸، ص ۹۵.
۳. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج۸، ص ۳۷۳.
۴. ر.ک. **کشّاف**، ج ۳، ص ۵۶۵.
۵. ر.ک. **التفسیرالکبیر**، ج۲۵، ص ۲۳۶.

عشق و عاری از ذوق، آدمی را راکد و ساکن و خودبین می‌کند، امّا این نادانی عاشقانه سبب دلیری آدمی در حمل بار امانت شد. درنتیجه امانتی را حمل کرد که هیچکس برای حمل آن قدم پیش ننهاد. امّا انسان برای حمل چنین امانت سترگی ناچار شد که از کار و بار و وجود موهوم و انانیّت خود درگذرد و همچون پروانهٔ بی‌پروا خود را بـه آتش عشـق الهـی بـزند و موجودیت جزئی و مجازی خود را محو و مستهلک کند؛ و از اینروست که بدو خطاب ظلوم شده است، یعنی نسبت به هستی موهوم و جزئی خود ستم کرده، امّا در حقیقت چون با ایـن فناء و محو از دامِ شرک خفی و جلی رسته ظلم او عین عدالت بلکه راهبر عدالت است.]

جاهل‌ست و اندرین مشکل شکار می‌کَشَد خرگوش، شیری در کنار (۴۶۷۳)

انسان نادان است، بخصوص در این شکار مشکل و دشوار. گویی که مثلاً خـرگوشی ناتوان می‌خواهد شیری نیرومند را در آغوش کشد.

کی کنار انـدر کشـیدی شـیر را؟ گر بـدانسـتیّ و، دیـدی شـیر را (۴۶۷۴)

اگر خرگوش از عظمت و خطیر بودن موجودیت شیر آگاه بود، کی حاضر می‌شد که او را در آغوش کشد؟ [همینطور اگر انسان از عظمت و صعوبت امانت الهی، آگاه می‌شد، چگونه ممکن بود که برای حمل آن قدم پیش نهد؟]

ظالم‌ست او بر خود و بر جانِ خَود ظلم بین کز عـدل‌ها گـو مـی‌بَرَد (۴۶۷۵)

انسان با حمل این بار، بر خود و جان خود ظلم می‌کند، زیرا عشق الهی، اقتضاء می‌کند که انسان به ریاضت روی آورد و از هواهای نفسانی و شهوات حیوانی و خودبینی صرف‌نظر کند، و بدین ترتیب بر جسم خود ستم می‌کند، امّا این ستم را نگاه کن که در کمال و فضیلت از عدالت نیز برتر و جلوتر است.

جـهلِ او مـر عـلم‌ها را اوسـتاد ظلمِ او مرعدل‌ها را شـد رَشـاد[1] (۴۶۷۶)

نادانی انسان بر جمیع علوم برتری یافت و ستم او نیز راهبر همهٔ عدالت‌ها شد. [رجوع شود به شرح بیت (۴۶۷۲) همین دفتر.]

---

۱. رَشاد: هدایت شدن.

(۴۶۷۷) دستِ او بگرفت، کین رفته دَمَش آنگهی آید که من دَمْ بخشمش

مولانا پس از ایراد نکته‌های عرفانی و لطایف ذوقی می‌کوشد که مجدداً به نقل حکایت بازگردد امّا سیلابِ جذبه‌های روحی دوباره او را با خود می‌برد و ادامهٔ نقل حکایت متوقف می‌ماند: صدر جهان، دست آن عاشق را که نَفَسش بند آمده بود به دست گرفت و گفت: نَفَسِ بازرفتهٔ او زمانی به او بازمی‌گردد که من به او نَفَسی ببخشم.

(۴۶۷۸) چون به من زنده شود این مُرده‌تن جانِ من باشد که رُو آرَد به من

هرگاه این جسمِ مُرده بوسیلهٔ من زنده شود، این جانِ من است که به سویِ خودم روی می‌آورد. [«مُرده‌تن» اشاره به سالکی است که هویٰ و هوس حیوانی و آتشِ منی را در خود فرو کُشته است. به عبارتی دیگر به مقام مرگِ اختیاری رسیده است. در این باره رجوع شود به شرح بیت(۳۸۳۴) همین دفتر. مصراع دوّم بیان‌کنندهٔ مسألهٔ غامضِ **اتحاد ظاهر و مظهر** است که از حسّاس‌ترین موضوعات مکتب مولوی است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۷۳۷) دفتر دوّم.]

(۴۶۷۹) من کنم او را ازین جان محتشم جان که من بخشم، ببیند بخششم

من این عاشق را بوسیلهٔ روح الهی، شکوهمند و باعظمت می‌کنم، آن روحی که من به او عطا می‌کنم، عطای مرا مشاهده می‌کند. [تنها کسانی عطایایِ ربّانی و مواهب رحمانی را درمی‌یابند که از مرتبهٔ روح حیوانی گذر کرده و به مقام روح الهی رسیده باشند.]

(۴۶۸۰) جانِ نامحرم نبیند رویِ دوست جز همآن جان کَاصلِ او ازکویِ اوست

روحی که نسبت به حضرت معشوق، نامحرم و بیگانه است، نمی‌تواند جمال اسرار و حقایق او را شهود کند، مگر همان روحی که خاستگاه و منشأ آن، بارگاهِ والای الهی است. [بنابراین ارواحی که بدان عالم تعلّق ندارند نمی‌توانند به لقاءاللّه واصل شوند.]

(۴۶۸۱) در دَمَم، قصّابْ‌وار این دوست را تا هِلَد آن مغزِ نغزش، پوست را

من مانند قصّابان بر این دوست می‌دمم، یعنی اذواق روحی و مواجیدِ شهودی را در وجودش می‌نهم تا مغز تر و تازه‌اش، آن پوست و قشر را رها کند. یعنی خلاصه روح لطیفش،

جسمانیّت و نفسانیّت را ترک کند.

گـفت: ای جـانِ رمـیده از بـلا وصلِ ما را در گشـادیم، اَلصَّـلا[1] (۴۶۸۲)

از اینجا به بعد هرچند ظاهراً صدر جهان حرف می‌زند. امّا در واقـع مـولانا از زبـان حضرت حق سخنانی را در خطاب به بنده می‌آورد و بدین ترتیب در بخش پایانی این حکایت بوضوح روشن می‌شود که منظور از صدر جهان، حضرت حق و مراد از وکیل، بندگان حضرت حق‌اند؛ و این ابیات، ارتباطِ انسان و خدا را در مکتبِ مولوی بیان می‌کند: صـدر جـهان بـه عاشق خود گفت: ای روح رمیده از دام بلا، یعنی ای روحی که از ابتلای طریق وصال حـق گریخته‌ای، اینک ما درِ وصالمان را به روی تو گشوده‌ایم، بیا.

ای خودِ ما بیخودیّ و. مسـتی‌ات ای ز هستِ ما هـماره هسـتی‌ات (۴۶۸۳)

ای کسی که حالتِ محو و مدهوشیِ تو از وجود ما ناشی می‌شود؛ یـعنی هـرگاه کـه بـر تـو تجلّی می‌کنیم، وجود مجازی و موهوم خود را از دست می‌دهی، ای عاشقی که هستیِ تو وابسـته بـه هستی ماست. یعنی وجود تو، وجود حقیقی نیست بلکه به‌اصطلاح وجود ظلّی و تَبَعی داری.

با تو بی‌لب این زمان من نو به نو رازهـایِ کـهنه گـویم، مـی‌شنو (۴۶۸۴)

اینک گوش فرا ده که من بدون لب و دهان اسرارِ ازلی را دم به دم به تو می‌گویم. یعنی بدون واسطهٔ علل و اسباب ظاهری، تو را به عین حقیقت واصل می‌کنم.

ز آنکه آن لب‌ها ازین دَم می‌رمد بـر لبِ جـویِ نـهان بـر مـی‌دمد (۴۶۸۵)

زیرا لب‌های ظاهری از اسرار غیبی می‌گریزد، یعنی اسیران عالم مـحسوسات یـارای درک و بیان حقایق الهی را ندارند. اَشجارِ این اسرار فقط در کنارهٔ جویبارِ عالَم غیب می‌روید.

گوشِ بی‌گوشی در این دَم بَرگُشا بـهرِ رازِ یَـفْعَلُ‌اللّـه مـا یَشـا (۴۶۸۶)

حالا که گوش ظاهری نمی‌تواند اسرار الهی را بشنود، پس گوشِ باطنی خود را باز کن

---

۱. اَلصَّلا: ر.ک. شرح بیت (۲۲۷۸) دفتر اوّل.

تا رازِ «فعّالِ ما یَشا بودنِ خداوند» را درک کنی. [مصراع دوّم مقتبس از آیهٔ ۲۷ سورهٔ ابراهیم و ۱۸ سورهٔ حج در این دو آیه و آیات مشابه، این مطلب بیان شده است که مشیّت الهی به هیچ قید و بندی، مقیّد و محدود نیست، بلکه خدا هرچه خواهد همان کند.]

(۴۶۸۷) چون صَلایِ وصل، بشنیدن گرفت اندک اندک مُرده جُنبیدن گرفت

همینکه آن عاشقِ مدهوش، ندای وصال حضرت حق را شنید، آهسته آهسته آن مُردهٔ پژمرده، شروع به حرکت کرد.

(۴۶۸۸) نه کم از خاک است کز عِشوهٔ صَبا سبز پوشد، سَر برآرَد از فنا

عاشق حق که کمتر از خاک نیست، زیرا خاک بر اثر وزیدن بادِ مطبوع صبا از نیستی و پژمردگی بیرون می‌آید و دوباره سبز می‌شود. [در جایی که خاک بر اثر مصاحبت و مساعدت نسیم صبا می‌روید، چگونه ممکن است که بندهٔ عاشق با نفخهٔ ربّانی و تجلّی سبحانی حیاتِ معنوی به دست نیاورد؟ چنانکه در بیت (۳۳) دفتر دوم می‌گوید:

کم ز خاکی؟ چون که خاکی یار یافت از بهاری، صد هزار انوار یافت]

(۴۶۸۹) کم ز آبِ نطفه نَبْوَد کز خِطاب یوسفان زایند رُخ چون آفتاب

و نیز عاشق حق، کمتر از آب متعفّنِ منی نیست که بر اثر خطابِ تکوینی حضرت حق، زیبارویانی همچون حضرت یوسف(ع) از آن آبِ بی‌مقدار زاده می‌شوند. [«خطاب» در اینجا اشاره است به کلمهٔ «کُنْ» که منظور از آن ارادهٔ تکوینی حضرت وهّاب است و به تصریح آیهٔ ۱۱۶ سورهٔ بقره این ارادهٔ حق، عین تحقّق وجودی است و تخلّف‌بردار نیست. یعنی از نطفهٔ آدمی، طبق ارادهٔ تکوینی حضرت حق انسان‌هایی پدید می‌آیند که بسیاری از آنان با کمال و جمال‌اند در حالی که نطفه ظاهراً آبی است حقیر و بی‌مقدار.]

(۴۶۹۰) کم ز بادی نیست، شد از اَمْرِ کُنْ دررَحِم طاوس و مرغِ خوش‌سُخُن

نیز عاشقِ حق از بادی کمتر و حقیرتر نیست که به اقتضای فرمان الهی در رحم پرندگان به طاوس و بلبل خوش‌نوا مبدّل گردد. [قدما عقیده داشتند که توالد و تناسل پرندگان با دمیدن نَفَسِ پرندهٔ نر بر ماده صورت می‌گیرد. ر.ک. شرح بیت (۳۴۵۹) همین دفتر.]

کم ز کوهِ سنگ نَبْوَد، کز وِلاد[۱] ناقه‌یی، کآن ناقه ناقه زاد، زاد (۴۶۹۱)

همچنین عاشق حق از کوه سنگی کمتر نیست که ناقه‌ای زایید و آن ناقه، ناقهٔ دیگری زایید. [عیّاشی در تفسیر خود، روایتی مفصّل از حضرت امام باقر(ع) نقل کرده که ضمن آن آمده است: قوم صالح بدو گفتند ما را به کنار فلان کوه ببر. و چون جملگی بدانجا رسیدند گفتند: ای صالح از پروردگار خود بخواه تا هم اکنون از دلِ این کوه، ماده شتری سرخ‌موی و پُرکُرک که از عمر او ده ماه گذشته باشد بیرون آرَد. صالح گفت: کاری دشوار از من خواستید که انجام آن برای پروردگارم آسان است. و در همان حال از خدا خواست که چنین کار بزرگی انجام دهد. ناگاه صدای هولناکی از کوه برآمد و جنبشی در آن پدیدار شد و ماده شتری با همان اوصاف که می‌خواستند از کوه بیرون آمد. قوم گفتند اینک که خداوند درخواستِ تو را پذیرفته، از خدا بخواه که بچّهٔ این شتر را نیز بیرون آورد. صالح رو به درگاه الهی کرد و استدعا نمود که چنین کاری نیز انجام شود. در همین لحظه بچّه شتر از کوه بیرون آمد و اطراف آن شتر چرخید[۲]. مولانا با اشاره به این ماجرا می‌گوید: در جایی که یک کوه جامد اینقدر قابلیّت دارد که خطابِ حق را بشنود، پس چگونه ممکن است که عاشقِ حیّ، اهلیّت قبول تجلّی و خطاب حق را نداشته باشد؟]

زین همه بگذر، نه آن مایهٔ عدم عالَمم زاد و بزایَد دَم به دَم؟ (۴۶۹۲)

از ذکر این مسائل و اَمثال صرف نظر کن و تنها به این نکته دقّت کن: مگر نه اینست که هر لحظه از کتم عدم، جهانی زاده شد و دم به دم جهان‌های دیگری نو به نو پدیدار می‌شود؟ [این بیت به موضوع **خلق جدید**[۳] و **تجدّدِ اَمثال**[۴] تصریح دارد که مورد اعتقاد عرفا و صوفیه است و برخی نیز بدان نام **خلق مدام** داده‌اند. در بیت فوق شاید منظور از **مایهٔ عدم** همان **کَتْم عدم** است، زیرا در لسان فلاسفه و حکما، عدم مطلق، ممتنع است، بلکه منظور از آن عدمِ اضافی است. برخی از شارحان، مایهٔ عدم را بر اعیان ثابته تطبیق کرده‌اند[۵]. حاج ملاهادی سبزواری

---

۱. وِلاد: مصدر ثلاثی مجرّد به معنی زاییدن.
۲. ر.ک. تفسیر عیّاشی، ج ۲، ص ۲۲ ـ ۲۰.
۳. ر.ک. شرح بیت (۲۰۳۶) دفتر اوّل.
۴. ر.ک. شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اوّل.
۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، دفتر سوّم، جزو سوّم، ص ۱۷۵۴.

در شرح مایهٔ عدم می‌گوید: «یعنی مادهٔ کلّ که مادّةالموادِّ کَوْنی‌اند[۱].»]

(۴۶۹۳) بر جَهید و بر طپید و شادِ شاد یک دوچرخی زد، سجود اندر فتاد

آن عاشق، ناگهان از جایش برجَست و شادمان به حرکت درآمد و از شدّت وجد و شادمانی در حضور آن شاه حقیقت، چرخی زد و به سجده درآمد.

با خویش آمدنِ عاشقِ بیهوش و روی آوردن به ثنا و شکرِ معشوق

(۴۶۹۴) گفت: ای عَنقایِ حق، جان‌رامَطاف[۲] شکر، که باز آمدی ز آن کوهِ قاف

آن عاشق به حضرت معشوق گفت: ای عنقای الهی که همهٔ جان‌ها بر گردِ تو طواف می‌کنند. یعنی تویی مدار همهٔ ارواح، شکر خدا را که از آن کوه قاف بازآمدی. [اگر مخاطَب را حضرت حق بدانیم منظور از عنقاء همانا ذات الهی است، چه در متون صوفیّه عنقاء(= سیمرغ) را کنایه از ذات الهی و قاف را کنایه از حقیقیت انسان کامل[۳] دانسته‌اند. هرچند در اینجا می‌توان عنقاء را کنایه از ذات الهی دانست، امّا کوه قاف را در این بیت نمی‌توان بر انسان کامل انطباق داد، از اینرو برخی از شارحان در اینجا کوه قاف را کنایه از مرتبهٔ استغنا و کبریایی حضرت حق دانسته‌اند[۴]. منظور بیت: ای حضرت معشوق سپاس که از مرتبهٔ کبریایی و تجلّی جلالی بیرون آمدی و به مرتبهٔ لطف و بنده‌نوازی و تجلّی جمالی بازآمدی. برخی از شارحان، مخاطب را پیر و یا انسان کامل می‌دانند و این فصل را کُلاً عرض عاجزانهٔ مرید به مراد شمرده‌اند. امّا بهتر است مخاطب را حضرت حق بدانیم.]

(۴۶۹۵) ای سِرافیلِ قیامتگاهِ عشق ای توعشقِ عشق[۵] و، ای دلخواهِ عشق

ای اسرافیلِ رستاخیز عشق، ای حقیقت عشق، و ای معشوقی که عشق جویای توست.

---

۱. شرح اسرار، ص ۲۵۶.

۲. مَطاف: جای طواف و گردش.

۳. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۱۳۰، در برخی از متون صوفیه، عنقا را کنایه از هیولای اوّلیه می‌دانند که مورد اعتقاد حکماست. اما در اینجا این معنا منظور نیست.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّداکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۰۱، شرح کبیرانقروی، جزوسوّم، دفترسوّم، ص۱۷۵۵.

۵. عشق عشق: یعنی ذات و حقیقت عشق. (ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۰۱)

[اسرافیل از آنرو که مُفیضِ صُوَر حیات در موجودات است یکی از چهار فرشتهٔ مقرّب الهی است. امّا در اینجا فقط از باب تشبیه یاد شده و هیچ منظور خاصّی از آن فرشته در این بیت اراده نشده. یعنی مولانا از زبانِ عاشق حق، حضرت معشوق را با وصفِ «احیاء» توصیف کرده است، چه تجلّی حق با اسم «مُحیی» و «حَیّ» موجب افاضهٔ حیات عام در موجودات و حیات خاص در عاشقانِ باللّه می‌شود.]

اولین خِلْعَت کـه خـواهـی دادنـم گوش خواهم که نهی بـر رَوْزَنَـم (۴۶۹۶)

نخستین خلعتی که می‌خواهی به من عطا کنی این باشد که گوش خود را بـر دهـانم بگذاری و سخنانم را بشنوی.

گرچه می‌دانی به صَفْوَت حالِ من بنده پرور، گوش کن اَقـوالِ مـن (۴۶۹۷)

هر چند با پاکی و لطافتِ خود از احوال درونی من آگاهی، امّا ای کسی که بندگانت را با الطافت می‌پروری به سخنانم گوش فرا ده.

صد هزاران بـار ای صـدرِ فـرید ز آرزویِ گوشِ تو هـوشم پَـرید (۴۶۹۸)

ای صدر یگانه، صدها هزار بار در آرزوی این بودم که سخنانم را استماع کنی و در این آرزو، هوش از سرم پریده است. [همیشه می‌خواستم احوالم را برایت شرح دهم و از شوق این کار، بارها مدهوش شده‌ام. در اینجا «صدر» آن پادشاه را که به نام صدر جهان است تداعی می‌کند، امّا در اصل منظور، حضرت حقّ است که متعال و واحد و اَحَد است.]

آن سمیعیِّ تو، و آن اِصغایِ[1] تـو و آن تـبسُّم‌هایِ جـانْ‌اَفـزایِ تـو (۴۶۹۹)

آن گوش دادن‌هایِ تو و شـنیدن‌هایِ تـو و آن لبـخندهایِ حـیاتْ‌بخشِ تـو را آرزو می‌کردم و این آرزو روح و روانم را می‌شورانید.

آن نـیوشیدن کـم و بـیشِ مـرا عِشـوهٔ جـانِ بَـدانـدیشِ مـرا (۴۷۰۰)

و نیز آرزو داشتم که حرف‌های مختلف مرا بشنوی و عشوه‌های روح بدسگال مرا تحمّل کنی.

---

۱. اِصْغا: شنیدن، گوش فرادادن. مخفّفِ اِصْغاء، مصدر باب اِفعال.

(۴۷۰۱) قلب‌هایِ من که آن معلومِ توست پس پذیرفتی تو، چون نقدِ دُرُست

تو سکّه‌های تقلّبی مرا با آنکه می‌شناختی به جای سکّه‌های حقیقی پذیرفتی. [با آنکه کارها و اعمال من از شائبهٔ ریا و دغا خالص نشده، با اینحال تو از روی لطف و کَرَم، آن‌ها را قبول کردی و مرا امیدوار.]

(۴۷۰۲) بهرِ گستاخیِّ شوخِ غِرّه‌یی حِلم‌ها در پیشِ حِلمت ذرّه‌یی

برای عفو و گذشت از گستاخیِ آدم بی‌شرم و حیایی مثلِ من، چنان حلمی از خود نشان دادی که جمیع حلم‌ها نسبت بدان حلم، ذرّه‌ای بیش نیست. [در اینجا آن عاشق صادق احوال خود را در دوران فراق از حضرت معشوق چنین بیان می‌کند:]

(۴۷۰۳) اَوّلاً بشنوکه چون ماندم ز شَست[1] اوّل و آخِر ز پیشِ من بجَست

ای صدرِجهان (در اینجا منظور حضرت حق است.) اوّلاً بشنو که چون از قلّاب طاعت و عبودیّتِ تو جُدا شدم و به وادی فراق و غربت افتادم، همه چیز را از دست دادم. [برخی گفته‌اند منظور از اوّل و آخر، دنیا و آخرت است[2]. یعنی با جدا شدن از تو **مظهرِ خَسِرَالدُّنْیا وَالآخِرَة** شدم. یکی از شارحان گوید: «شست به چند معنی آمده و اینجا به معنی رَسَن و زلف بُوَد. یعنی از شستِ توجّد، واماندم[3].»]

(۴۷۰۴) ثانیاً بشنو تو ای صدرِ وَدود که بسی جُستم، تو را ثانی نبود

ثانیاً ای صدر مهربان، بسیار گشتم و جُستم امّا نتوانستم برای تو ثانی و نظیری بیابم.

(۴۷۰۵) ثالثاً تا از تو بیرون رفته‌ام گوییا ثالِث ثَلاثَه گفته‌ام

ثالثاً همینکه از دایرهٔ عبودیت و بندگی تو درآمدم، گویی که به تثلیث و شرک خفی و جلی گرفتار شده‌ام. [مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۷۳ سورهٔ مائده: **لَقَدْ کَفَرَالَّذینَ قالُوا اِنَّ‌اللّهَ ثالِثُ**

---

۱. شَست: قلّاب ماهیگیری.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۷۵۸.

۳. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۰۱.

ثَلاثَةٍ وَ ما مِنْ اِلٰهٍ اِلّا اِلٰهٌ واحِدٌ وَ اِنْ لَمْ‌یَنْتَهُوا عَمّا یَقُولُونَ لَیَمَسَّنَّ الَّذینَ کَفَرُوا مِنْهُمْ عَذابٌ اَلیمٌ. «آنان که گفتند خداوند، یکی از سه (اُقنوم[۱]) است، براستی که کافر شدند، در حالی که معبودی جز معبود یگانه نیست. و اگر از آنچه گویند باز نایستند، همانا به کافرانِ ایشان عذابی دردگین رسد.» «ثالِث ثَلاثه» اشاره است به اعتقاد تثلیث مسیحیان. مولانا در **مجالس سبعه** گوید: «زنّار **ثالِث ثلاثه** بر گردن وجود خود دیدند.» برخی از مفسّران قرآن کریم نظیر **طَبَرِسی**[۲] و **امام فخر رازی**[۳] اعتقاد به تثلیث را خاصِ فرقهٔ **ملکانیه** و **یعقوبیه** و **نسطوریّه** می‌دانند و نه عموم مسیحیان. به هر حال منظور از تثلیث، اتحادِ سه اُقنومِ اب(خدا) و ابن(مسیح) و روح‌القدس است. این عقیده در آیین حنیف توحید، شرک محسوب می‌شود. و منظور بیت فوق از «ثالث ثلاثه» شرک خفی و جلی است.]

رابعاً چون سوخت ما را مزرعه می‌ندانم خامِسه از رابِعه (۴۷۰۶)

رابعاً چون مزرعه وجودمان در آتش فراق و هجران تو سوخت، دیگر نتوانستم خامسه را از رابعه بازشناسم. [در اینکه منظور از «خامسه» و «رابعه» چیست، احتمالاتی می‌توان داد: برخی گفته‌اند که خامسه و رابعه از اسامی زنان بوده است. با این فرض، رابعه اشارت دارد به **رابعهٔ عَدَویّه** یکی از زنان عارفه که در کتبِ تراجم و احوالِ صوفیه از صوفیان طبقهٔ اوّل یاد گردیده و اقوالی ژرف و حکمت‌آموز از وی نقل شده است[۴]. خامسه نیز کنایه از زنان بطور عموم است[۵]. منظور بیت: چنان از هستی مجازی و موهوم خود فانی شدم و چنان مدهوش گشتم که از تمیز میان آن زنِ عارف و زنان معمولی عاجز شدم. یعنی خلاصه ساده‌ترین مسائل را نمی‌توانستم تشخیص دهم. برخی دیگر از شارحان با اینکه رابعه و خامسه را کنایه از حدّنصابِ زکات و افزون بر حدّنصاب می‌دانند[۶]، لیکن همان نتیجهٔ وجه نخست را قائل شده‌اند. چنانکه سیاق بیت نیز همین مقصود را القاء می‌کند.]

---

۱. اقنوم به معنی اصل است.
۲. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۳، ص ۲۲۸.
۳. ر.ک. **التفسیرالکبیر**، ج ۱۲، ص ۵۹.
۴. ر.ک. **نفحات‌الانس**، ص ۶۱۴ ـ ۶۱۳.
۵. انقروی و صاحب **المنهج‌القوی** نیز این وجه را اختیار کرده‌اند.
۶. ر.ک. **شرح اسرار**، ص ۲۵۶.

(۴۷۰۷) هر کجا یابی تو خون بر خاک‌ها پی بَری، باشد یقین از چشمِ ما

هرجا که دیدی خونی بر خاک ریخته شده، مسلّماً بدان که از چشم ما چکیده است.

(۴۷۰۸) گفتِ من رعدست و این بانگِ حَنین ز ابر خواهد تا ببارد بر زمین

کلام من مانند رعد است و این ناله‌ها می‌خواهد که از ابر باران بر زمین ببارد. [این بیت متضمّن صنعت استعاره است، زیرا عاشق، صدای خود را به «رعد» و چشمانش را به «ابر» و اشکِ خود را به «باران» تشبیه کرده است. تا کثرت گریه و زاری خود را تجسّم بخشد[۱].]

(۴۷۰۹) من میانِ گفت و گریه می‌تنم یا بگریم یا بگویم، چون کنم؟

من میان اینکه گریه کنم و یا حرف بزنم مردّد و درمانده‌ام. بالاخره نمی‌دانم گریه کنم و یا حرف بزنم؟

(۴۷۱۰) گر بگویم، فوت می‌گردد بُکا ور بگریم، چون کنم شکر و ثنا؟

اگر حرف بزنم، گریه متوقّف می‌شود و از دست می‌رود؛ و اگر گریه کنم پس چگونه شکر و حمد بگویم؟

(۴۷۱۱) می‌فتد از دیده خونِ دل شَها بین چه افتاده‌ست از دیده مرا

شاها، خون دلم از چشمانم جاری است. ببین از این گریه چه به روزم آمده است. [مصراع دوّم را بر سبیل استفهام برای بیان عظمت و اهمیّت گریهٔ او نیز می‌توان فرض کرد. مانند برخی از استفهام‌هایی که در قرآن کریم آمده است: وَما اَدْریکَ ما لَیْلَةُالْقَدْر؟ وَ ما اَدْریکَ مَاالْحُطَمَة؟ و...]

(۴۷۱۲) این بگفت و گریه در شد آن نحیف که بر او بگریست هم‌دون، هم شریف

آن عاشقِ ضعیف و زار این سخنان را گفت و شروع کرد به گریستن و به قدری گریه کرد که دانی و عالی بر او گریستند.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۷۶۱ ـ ۱۷۶۰.

از دلش چندان برآمد های و هُوی حلقه کـرد اهـلِ بُـخارا گِـرد اوی (۴۷۱۳)

از دل آن عاشقِ شیدا، چنان ناله و فریاد بلند شد که مردم بخارا آمـدند و اطـراف او حلقه زدند و او را درمیان گرفتند.

خیره‌گویان، خیره‌گریان، خـیره‌خند مرد و زن خُرد وکَلان، حیران شدند (۴۷۱۴)

آن عاشق، بی‌جهت حرف می‌زد و بیخودی گـریه مـی‌کرد و بـی‌مناسبت مـی‌خندید. بطوریکه از حالِ او، زن و مرد و بچّه و بزرگ حیران شده بودند.

شهر هم، همرنگِ او شد اشکْ‌ریز مرد و زن درهم شده چون رَستخیز (۴۷۱۵)

شهر، یکپارچه با او همنوا شد و اشک می‌ریخت، بطوریکه مرد و زن مانند روز قیامت درهم آمیخته بودند. [یعنی حال مردم چنان منقلب شده بود که دیگر کسی به این توجّه نداشت که آیا بغل‌دستی‌اش زن است و یا مرد؟ بس که حالِ آن عاشق، تکان‌دهنده بود.]

آسمان می‌گفت آن دَم بـا زمـین گـر قـیامت را نـدیدستی، بـبین (۴۷۱۶)

آسمان در گرماگرم این هنگامهٔ عظیم با زبان حال به زمین می‌گفت: اگر تا حالا قیامت را ندیده‌ای، ببین که قیامت برپا شد.

عقل حیران که چه عشق است و چه حال؟ تا فِراق او عـجب‌تر یـا وصـال؟ (۴۷۱۷)

عقلِ همهٔ عقلا دچار حیرت شده بود که این دیگر چه نوع عشق و حالی است؟ آیـا فراق او عجیب‌تر است و یا وصالش؟ [یعنی عاقلان مصلحت‌اندیش در تشخیص این مطلب که آیا حال آن عاشق در دوران فراق، سوزناکتر بوده و یا هنگام وصال، سخت گیج شده بودند، زیرا می‌دیدند که او در وقتِ وصال نیز سوزان می‌گرید، درحالی که اشکِ انسان در فراق، گرم و سوزان است، امّا در وقتِ وصال، سرد و خنک. امّا این عاشق، گریهٔ وصالش نیز آتشین بود، از اینرو عقلا در تحلیل این مطلب مات و متحیّر مانده بودند.]

چرخ، بـرخـوانـده قـیامتْ‌نامه را تـا مِـجَرَّه بـر دَریـده جـامه را (۴۷۱۸)

آسمان در آن‌هنگام، نامهٔ قیامت را خواند و تا کهکشان، جامه‌اش را چاک زد. [مِجَرَّة:

کهکشان. ابوریحان بیرونی گوید: «مجرّه را پارسیان، راه کاهکشان خوانند و هندوان، راهِ بهشت. و او جمله شدنِ بسیارِ ستارگان است از جنسِ ستارگانِ ابری[۱].» منظور بیت فوق، ظهور قیامت است، زیرا به تصریح آیات شریفهٔ قرآنی، ظهور قیامت کبریٰ با یک سلسله حوادثِ هولناک در طبیعت مقارن است. می‌توان گفت که بیت فوق ناظر بر مضمون آیهٔ ۳۷ سورهٔ رحمن و آیه ۱۶ سورهٔ حاقّه است که از انشقاق آسمان در آن روز خبر داده است. و «قیامت‌نامه» در اینجا کنایه از علائم ظهور قیامت است.]

(۴۷۱۹) با دو عالَم، عشق را بیگانگی اندرو هفتاد و دو دیوانگی

عشق با دو جهان، بیگانه است. در عشق، هفتاد و دو نوع دیوانگی وجود دارد. [عشّاق، احوالی دارند که نه زهّاد می‌توانند حال آنها را درک کنند و نه اهل دنیا. آنان از هر دو گروه فارغ‌اند. «هفتاد و دو» برای نشان دادن کثرت است. یعنی در عاشقی، احوالی است که چون برای عامّهٔ مردم قابل درک نیست، آن را دیوانگی نام می‌نهند و این احوال، بسیار است. خوارزمی گوید: «گاهی هستی معشوق با نیستی عاشق درآمیخته، و زمانی نیستیِ عاشق از هستی معشوق درآویخته، پنداری که ذرّه از آفتاب، نقابی کرده است یا رحمت خورشید، ذرّه را آفتابی گردانیده. عجب آفتابی که در ذرّه پنهان شود، خوشا ذرّه که نقاب آفتاب تابان شود[۲].»]

(۴۷۲۰) سخت پنهان است و، پیدا حیرتش جانِ سلطانانِ جان، در حسرتش

هرچند ماهیّت عشق از انظار پنهان است، امّا حیرت و احوالِ عجیب آن برای همگان قابل رؤیت است. جان شاهانِ جان، یعنی انبیای عظام و اولیای کِرام برای نیل بدان مرتبه در حسرت و رغبت است. [اشاره است به حدیث: **إِنَّ لِلّٰهِ عِباداً لَیسُوا بِأَنْبِیاءَ لٰکِنْ یَغْبِطُهُمُ النَّبِیُّونَ وَالشُّهَداءُ لِقُرْبِهِمْ وَ مَکانِهِمْ عِنْدَاللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ**[۳]... «همانا خداوند را بندگانی است که پیامبر نیستند، امّا پیامبران و شهداء خواهند که مقام قرب و مرتبهٔ ایشان را در نزد خداوند متعال بدست آرند.»]

---

۱. التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ص۱۱۵.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۹۴.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۰۲.

غیرِ هفتاد و دو ملّت[۱] کیشِ او تختِ شاهان، تخته‌بندی[۲] پیشِ او (۴۷۲۱)

مذهب و آیین عاشق بجز مذاهبِ هفتاد و دوگانه است. عظمت مذهب عاشق به قدری است که تخت سلطنت شاهان در برابر او، تخته‌پاره‌ای بیش نیست. از بس که حقیر است.

مُطربِ عشق این زند وقتِ سَماع بندگی بند و، خداوندی صُداع[۳] (۴۷۲۲)

خنیاگر عشق به هنگام برپاییِ سماع این نغمه را می‌نوازد: بندگی، قید و بند است و سَروَری، مایهٔ دردسر. [عاشق نه بنده است و نه مولا، بلکه شأن او والاتر از این دو مرتبه است[۴] یکی از شارحان گوید: عاشق تنها به فنای خود در معشوق توجّه دارد[۵]. شاید «بندگی» و «خداوندی» در اینجا کنایه از حجاب ظلمانی و نورانی باشد، چنانکه بیت (۴۷۲۴) مؤیّد این احتمال است. بنابراین، سالک عاشق از حُجُب نورانی و ظلمانی فارغ است.]

پس چه باشد عشق؟ دریایِ عدم در شکسته عقل را آنجا قدم (۴۷۲۳)

پس عشق چیست؟ جواب اینست که عشق، دریای عدم است. و قدم عقل در آن وادی شکسته است. [برخی مصراع اوّل را کلّاً استفهام دانسته‌اند: پس عشق نسبت به دریای عدم (= حضرت حق) چیست که پای عقل در آنجا شکسته‌است؟ برخی گویند که «عشق» در اینجا کنایه از ذات الهی است.]

بندگیّ و سلطنت معلوم شد زین دو پرده، عاشقی مکتوم شد (۴۷۲۴)

فرجام بندگی و سروری معلوم شد. یعنی آشکار شد که در بندگی، قید و بند وجود دارد و در سروری، دردسر. به سبب این دو حجاب، ماهیّت عشق بر عموم مردم پوشیده شده است.

---

۱. **هفتاد و دو ملّت**: ر.ک. شرح بیت (۳۲۸۸) دفتر اوّل.

۲. **تخته‌بند**: دو تخته‌ای که کسی را در میان آن می‌نهادند تا نتواند تکان بخورد و سپس با ارّه دوپاره‌اش می‌کردند. در اینجا برای تحقیر تخت سلطنت شاهان آمده. یعنی تخت شاهان در مقابل عشق عاشقان به چیزی نمی‌ارزد.

۳. **صُداع**: دردِسر، سردرد.

۴. ر.ک. **شرح کبیر انقروی، جزو سوّم، دفتر سوّم، ص ۱۷۶۴.**

۵. ر.ک. **شرح مثنوی ولی محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۰۳.**

[عدّه‌ای از مردم در حجاب ظلمانی به سر برند و عدّه‌ای نیز در حجاب نورانی. هر دو طایفه از حق باز مانده‌اند.]

(۴۷۲۵) کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هَستان پَرده‌ها برداشتی

ای کاش هستی زبان می‌داشت و از موجودات، حجاب‌ها را رفع می‌کرد. [ای کاش هستیِ مطلق، زبانی در حدّ نازل فهم و فکرت ما می‌داشت و صریحاً با موجودات حرف می‌زد و به آنها می‌فهماند که چگونه باید خود را از حجاب‌هایِ نفسانی خلاص کنند و از کثرت به وحدت برسند.]

(۴۷۲۶) هرچه گویی ای دَمِ هستی از آن پردهٔ دیگر بر او بستی، بدان

ای کسی که از حقیقت مطلق سخن می‌گویی، بدان که هرچه از آن حقیقت حرف بزنی هر سخنت، حجابی است بر حقیقت. [بیان حقیقت با کلام، خود حجاب حقیقت است. برخی از شارحان، «دَم هستی» را همان «نَفَس رحمانی» می‌دانند[1] که در اینجا خالی از وجه است. انقروی، دم هستی را کلام صوری می‌داند.]

(۴۷۲۷) آفتِ ادراکِ آن، قال است و حال[2] خون‌به‌خون شُستن،مُحال‌است ومُحال

آفتِ شناخت حقیقت، لفّاظی و حالاتِ سریع‌الزوال روحی است؛ زیرا ممکن نیست که خون را با خون شست. [مولانا در اینجا تصریح می‌کند که قال (سخن، و معارفی که به صورت لفظی در ذهن و زبانِ آدمی پیدا می‌شود) راه به شهود حقیقت نمی‌برد بلکه خود، حجابی است بر قامتِ رعنای حقیقت. نه تنها قال بلکه حال نیز آفت حقیقت است. امّا جا دارد این سؤال مطرح شود که: «آفت بودن قال را همه می‌دانیم. امّا آفت بودن حال دیگر چه مقوله‌ای است؟ حال که واردی الهی است، پس چگونه حجاب حقیقت می‌شود؟ جواب: هر چند حال، واردی الهی است، امّا در سالک دوامی ندارد و سریعاً زائل می‌شود. یعنی حال سبب می‌شود که سالک گاهی از هستی مجازی خود برهد، امّا این حالت، سریع‌الزّوال است و در او نمی‌پاید، و مسلّماً کسی که موقوف حال است، نمی‌تواند به شهود

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۵۶.

۲. حال: ر.ک. شرح بیت (۱۴۳۴) دفتر اوّل.

حق نایل شود، بلکه سالکی شایستهٔ شهود حق است که از حال به مقام رسیده باشد. مصراع دوم اشاره است به ضرب‌المثلی معروف که می‌گوید: خون را با خون نمی‌شویند[۱]. امّا منظور مولانا از ذکر این ضرب‌المثل اینست: قال و حال نشان می‌دهد که سالک هنوز از کمند عالم صورت و هستی مجازی خود رها نشده است، پس همانطور که خون را با خون نمی‌توان شست، همینطور زدودن هستی مجازی به وسیلهٔ قال و حال محال است، زیرا این دو نیز جلوه‌ای از هستی مجازی است. بلکه زدایندهٔ لوث هستیِ مجازی و انانیّت، تنها و تنها رسیدن به مقام فناست.]

من چو با سودایـیانش[۲] مَحْرَمَم روز و شب اندر قفس درمی‌دَمَم (۴۷۲۸)

چون من با عشّاق و دیوانگان حضرت حق، محرم و مونسم، روز و شب در قفسِ وجودم می‌دمم. [منظور از «قفس» کالبد جسمانی است. یعنی چون من با عشّاقِ حق سر می‌کنم، روز و شب در قفس تنم از اسرار عشق و عاشقی سخن می‌گویم. و یا ممکن است منظور از «قفس» حضور نامحرمان باشد[۳].]

سخت مست و بیخود و آشفته‌یی دوش ای جان بر چه پهلو خفته‌یی؟ (۴۷۲۹)

مولانا به خود می‌گوید: ای جانِ بی‌قرار، خیلی مست و مدهوش و پریشانی، بگو ببینم دیشب روی کدام پهلو خوابیده‌ای؟

هان و هان هُش دار برنآری دَمی اوّلاً بَر جِـه، طـلب کـن مَحْرَمی (۴۷۳۰)

بهوش باش و بهوش باش، مبادا حرفی بزنی. نخست برخیز و برای خود مَحْرَم و مونسی جستجو کن. [یعنی اسرار حقیقت را برای هر کسی نباید بیان کنی، بلکه باید فقط به اهل‌اللّه بگویی.]

---

۱. ر.ک. **امثال و حکم**، ج ۲، ص ۷۶۳.

۲. **سودایی‌ان**: در اینجا به معنی عاشقان.

۳. ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی**، دفتر سوّم، ص ۳۰۴.

(۴۷۳۱) عاشق و مستیّ و، بگشاده زبان اللّه اللّه، اُشتری بر ناودان[۱]

ای جان بی‌قرار، هم عاشقی و هم مست، آنوقت در این حال، زبان به بیان اسرار گشوده‌ای. خدا را، خدا را، تو مانند شتری هستی که روی ناودان قرار گرفته‌ای. [افشای اسرار ربوبیت، موجب قهر و غضب خام‌طبعانِ کوته‌نظر می‌شود و خلاصه موجبِ آن می‌شود که نزد عوام‌الناس، بدنام شوی و نهایتاً منصوژوار بر سر دار روی. خوارزمی گوید: «سخنِ دوست با کسی گوی که از کویِ آشنائی است. حکایت شعشهٔ خورشید با بینائی در میان نه که دیدهٔ او را روشنائی است. عاقل فرزانه را از سخنِ عشق، بیگانه دان و افسون عشق را پیش عقل، افسانه شناس. زبان هرگاه که سرّ ناز و راز در میان نهد، آسمان را لرزه افتد و ندای یا جَمیلَ السَّتْرِ اسْتُرْ در دهد[۲].»]

(۴۷۳۲) چون ز راز و نازِ او گوید زبان یا جَمیلَ السَّتر[۳]، خوانَد آسمان

همینکه زبانِ عاشق، از راز و کرشمهٔ عشق (و یا از حضرت معشوق) سخن می‌گوید، آسمان و آسمانیان در حقِ او چنین دعا می‌کنند: ای نکو پوشاننده، تو اسرار آن عاشقِ شیدا را از نامحرمان بپوشان.

(۴۷۳۳) سَترِ چه؟ در پشم و پنبه آذر است تا همی پوشیش، او پیداتر است

پوشاندن اسرار عشق و یا اسرار الهی دیگر چه مقوله‌ای است؟ این کار مانند اینست که بخواهی آتش را در میانِ پشم و پنبه بپوشانی. [پس همانطور که پشم و پنبه نمی‌تواند آتش را بپوشاند و بلکه آتش را مشتعل‌تر می‌سازد، همینطور عاشقِ شیدای حق، نمی‌تواند اسرار عشق و مستی را از اغیار بپوشاند، زیرا از احوال و اطوار او، عشق حق نمایان می‌شود.]

(۴۷۳۴) چون بکوشم تا سِرش پنهان کنم سَر برآرَد چون عَلَم، کاینک مَنَم

هرگاه تلاش کنم که اسرارعشق حق را از اغیار بپوشانم، اسرار عشق حق، مانند پرچم،

---

۱. اشتری بر ناودان: ر.ک. شرح بیت(۴۵۳۹) همین دفتر.

۲. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۹۵.

۳. جَمیلَ‌السَّتْرِ: اضافهٔ صفت به موصوف است. و «سَتْر» مصدر است، امّا در اینجا به جهت مبالغه به معنی اسم فاعل آمده است. نصب «جمیل» به جهت اینست که منادای مضاف واقع شده است.

نمایان می‌شود و با زبان حال می‌گوید: من اینجا هستم. [پس سعی باطل در اختفای من مکن.]

رَغمِ اَنْفَم[۱]، گیردَم او هر دو گوش کای مُدَمَّغ[۲] چونْش می‌پوشی؟ بپوش (۴۷۳۵)

علیرغم میلم، عشق حق، هر دو گوش مرا می‌گیرد و به من می‌گوید: ای احمق، چگونه می‌خواهی مرا بپوشانی؟ اگر می‌توانی بپوشان.

گویَمَش: رَوْ، گرچه بر جوشیده‌یی همچو جان، پیدایی و، پوشیده‌یی (۴۷۳۶)

من به عشق می‌گویم: برو دنبال کارت. اگرچه خروشانی، امّا مانند روح، هم آشکاری و هم نهان. [همانطور که روح در کالبد به صورت حرکات و سکنات اعضاء و جوارح، خود را نشان می‌دهد و امّا از نظر ذات، از انظار مخفی است، عشق نیز مخفیُّالذّات و مشهودُالآثار است. چنانکه ابن‌سینا در قصیدهٔ عینیّه می‌گوید:

مَحْجُوبَةٌ عَنْ کُلِّ مُقْلَةِ عارِفٍ وَ هِیَ الَّتی سَخَرَتْ وَلَمْ تَتَبَرْقَعِ

«نفسِ ناطقهٔ آدمی با آنکه رویی گشاده و بی‌نقاب دارد، امّا از دیدهٔ هر شناسنده‌ای پوشیده است.»]

گویداو:محبوسِ خُنب[۳]است این تنم چون مَی اندر بزم، خُنبک می‌زنم[۴] (۴۷۳۷)

عشق می‌گوید: ذاتِ من در خمِ جسمِ آدمی، زندانی شده است و همانطور که شراب در مجلس بزم می‌جوشد و می‌خروشد، من نیز به ظاهر در خمرهٔ تن انسان، خموشم، امّا در فغان و غوغا به سر می‌برم. و با این جوش و خروش، احوال باطنی‌ام آشکار می‌گردد. [«حبس مَی در خُم» کنایه از ظهور مَی است نه اختفای آن. زیرا اختفای مَی در وقتی است که به صورت انگور باشد، امّا همینکه آن را در خمره می‌ریزند، در واقع باعث ظهور و تحقق می می‌شوند.]

---

۱. رَغْمِ اَنْف: به خاک رسانیدن بینی، در اینجا منظور کاری به عکس کردن است.
۲. مُدَمَّغ: احمق، گول.
۳. خُنْب: خمره، خُم.
۴. خُنْبَک زدن: کف زدن، دنبک زدن. گاه مجازاً به معنی مسخره کردن می‌آید. اما در اینجا به معنی شور و غوغاکردن است.

(۴۷۳۸) گویمش: ز آن پیش که گردی گرو تـا نـیآید آفتِ مسـتی، بـرو

من به عشق می‌گویم: پیش از آنکه تو را به گروگان گیرند و اسیر شوی و در نتیجهٔ این اسارت، دچار آفت مستی و مدهوشی شوی از اینجا برو.

(۴۷۳۹) گوید: از جامِ لطیفْ آشامِ[۱] مـن یـارِ روزم تـا نـمازِ شـامِ مـن

عشق در جواب من می‌گوید: به برکتِ جامی که در آن، شراب لطیف و نوشینِ عشق وجود دارد، من از روز حیات تا شامگاهِ مرگ همراه و مصاحب هستیِ عاشقم. [مولانا در بیت (۳۴۰۵) و (۳۴۰۹) دفتر دوّم می‌گوید منظور از «جام» وجود شیخ (= انسان کامل) است. در اینجا «روز» کنایه از هستی نورانی عاشقِ حق است. و «نماز شام» کنایه از مرگ است. منظور بیت: من (عشق الهی) از آغاز حیات تا فرا رسیدن ممات، مصاحب انسان هستم.]

(۴۷۴۰) چون بیآید شام و دزدد جـامِ مـن گویَمَش وادِه که نآمـد شـامِ مـن

عاشق می‌گوید: هرگاه شامگاه مرگ در رسد و بخواهد جام هستی مرا در رُباید به او می‌گویم: هستی مرا به من بده که هنوز شام من فرا نرسیده است. [زیرا عاشقان مرگِ حقیقی ندارند، بلکه تنها مرگ صوری و جسمانی دارند. برخی از شارحان خیال کرده‌اند که این بیت نیز از زبان عشق است، در حالی که مناسب اینست که آن را از زبان عاشق بدانیم.]

(۴۷۴۱) ز آن عرب بنهاد نامِ مَی، مُـدام[۲] زآنکه‌سیری‌نیست‌می‌خور رامُـدام

از آنرو عرب به شراب، «مُدام» می‌گوید که میخواره از خوردن آن سیر نمی‌شود.

(۴۷۴۲) عشـق، جـوشد بـادهٔ تـحقیق را او بُـوَد سـاقی، نـهان صِـدّیق را

در خمخانهٔ دل، بادهٔ اسرار حقیقت را عشق به جـوش مـی‌آورد و هـمو نـهانی، روحِ

---

۱. جام لَطیفْ‌آشام: جامی که بادهٔ لطیف می‌نوشد. منظور از نوشیدن جام در اینجا اینست که آن جام، بادهٔ لطَیف و خوشگوار در خود دارد. (ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۰۶)

۲. مُدام: اسم مفعول از مصدر اِدامه، به معنی همیشه، جاوید. به شراب انگوری و مستی‌آور نیز همین نام را داده‌اند از آنرو که شرابخوار از آن سیر نمی‌شود و پی‌در پی می‌خورد و بدان معتاد می‌گردد. باران را نیز مُدام گویند به جهت تداوم در نزول آن.

عاشقان صادق را سیراب می‌کند. [ساقی بادهٔ علوم و اسرار الهی، حضرت حق است. مولانا در بیت (۳۲۶۶) دفتر دوّم، از علوم تحقیقی سخن گفته است. و منظور از آن، علومی است که مبتنی بر کشف و شهود است.]

چون بجویی تو به توفیقِ حَسَن باده آبِ جان بُوَد، ابریق، تن (۴۷۴۳)

اگر تو با توفیقات الهی و هدایت ربّانی، جویای عشق حق شوی، شراب، آب حیات و تن، صُراحی آن می‌شود. [اکبرآبادی می‌گوید: اگر به توفیق نیکِ عشق، حقیقتِ بادهٔ علوم و معارف را بجویی دریابی که علوم و معارف، عین جان است که جان سر تا پا علم است و بس[1].]

چون بیفزاید مَیِ توفیق را قُوّتِ مَی، بشکند ابریق[2] را (۴۷۴۴)

اگر حضرت‌حق، شراب توفیق و عنایت خود را نسبت به بنده‌ای بیشتر کند، قوّت تجلّی و قدرتِ عنایت حق، آوندِ تن را در هم شکند. [«شکستن ابریق» بر دو وجه است: یکی آنکه منظور از ابریق را در اینجا خمرهٔ شراب فرض کنیم. با این تقدیر اشارهٔ بیت به این مطلب است که گاه شرابِ درونِ خمره بقدری تند و گرم می‌شود که خمره را می‌شکند، همینطور وقتی شرابِ جذبه و عنایت الهی نسبت به بنده‌ای فزونی گیرد، جسم تاب این جذبه را ندارد و دچار ضعف و نزاری می‌شود و فرو می‌افتد. چنانکه در احوال حضرتِ رسول خدا آورده‌اند که به گاهِ نزول وحی، تن مبارک ایشان دچار ضعف می‌شد و حتّی مرکوب آن حضرت نیز از حرکت باز می‌ایستاد. و حضرت موسی(ع) نیز به هنگام تجلّی حضرت حق، دچار صَعْق و مدهوشی شد (به آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ **اعراف** مراجعه شود.) همچنین «درهم شکستن ابریق» می‌تواند به «موتِ آحْمَر» نیز اشاره داشته باشد که در لسان صوفیه، تعبیری است از مرگ‌اختیاری و قمع و سرکوب شهوات. «ابریق تن» در اینجا منشأ و مظهر کثرت و انانیّت است، وقتی که شراب جانفزای حق، کسی را مست و مخمور کند، حجاب کثرت و بتِ دویی و تفرقه از میان برمی‌خیزد و وحدت متجلّی می‌گردد.]

آب گردد ساقی و، هم مست، آب چون مگو، وَاللّهُ أعلَم بِالصَّواب (۴۷۴۵)

آنگاه هم موجودیّت ساقی محو می‌شود و هم‌موجودیت مست. از من نپرس که این امر

---

۱. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر سوّم، ص ۳۰۷.

۲. اِبْریق: معرّبِ آبریز، ظرف سفالین برای شراب، آبدستان.

چگونه تحقّق می‌یابد. زیرا خدا به راستی و درستی داناترست. [پس از آنکه «ابریق تن» که مظهر کثرت و انانیّت است از میان می‌رود، دیگر موجودیتِ جداگانهٔ ساقی و مست و شراب از میان می‌رود و همهٔ آنها یکی می‌شوند. یعنی اتّحادِ عاشق و معشوق و عشق رخ می‌نماید و وحدت وجود تجلّی می‌کند. «آب گردد» به دو وجه قابل حمل است: یکی آنکه ساقی و مست به «آب» مبدّل می‌شوند که البتّه این وجه ضعیف است، زیرا قائلان به این قول منظور از آب را در اینجا شراب می‌دانند. با این تقدیر کثرت همچنان بر جای مانده و هنوز وحدت رخ ننموده است. گذشته از این وجهی ندارد که ساقی و مست به آب تبدیل شوند. امّا اگر «آب گردیدن» را در اینجا به معنی ذوب شدن و محو گردیدن تقدیرکنیم البتّه که مقصود حاصل و ارتباط مطالب، منطقی و مستحکم می‌نماید. با این ملاحظه «آب گردیدن» کنایه از رفع تعیّن و محو کثرت است. چنانکه در بیت (۶۸۷) دفتر اوّل در بیان وجود عاری از قید و تعیّن آمده است:

یک گهر بودیم همچون آفتاب　　بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

مولانا در مصراع دوّم، تصریح می‌کند که فهم این موضوع که آن سه موجودیّت به یک وجود مبدّل شد از هر کسی برنمی‌آید و آن را به ذوق و مرتبهٔ درک خواننده حوالت می‌دهد.]

(۴۷۴۶) **پرتوِ ساقی‌ست کاندر شیره رفت　　شیره‌برجوشیدو،رقصان گشت و زَفت**

پرتو ساقیِ حقیقت در باده تابیده است؛ یعنی بر اثر جذبهٔ حق، شیرهٔ معنویِ جان به جوش و خروش درآمده و قوام یافته است. [هر کمالی که در صاحب کمال مشاهده می‌شود، پرتوی است از کمال مطلق و هر زیبایی که دیده می‌شود، ضیایی است از جمیل مطلق.]

(۴۷۴۷) **اندرین معنی بپرس آن خیره را　　که چنین کَی دیده بودی شیره را؟**

دربارهٔ این معنی از آن حق‌ستیز سؤال کن و بگو: آیا تا به حال دیده‌ای که شیره چنین حالی داشته باشد؟

(۴۷۴۸) **بی‌تفکّر، پیشِ هر دانـنده هست　　آنکه با شوریده شورانـنده هست**

هر آدم باشعوری این مطلب بدیهی را بی‌تأمّل تصدیق می‌کند که هر شوریده‌ای ناچار شوراننده‌ای دارد. [چنانکه حکایت ذیل این معنی را بوضوح بیان داشته است.]

حکایتِ عاشقی، دراز هجرانی، و بسیار امتحانی

یک‌جوانی‌بر زنی مجنون بُده‌ست می‌ندادش روزگارِ وصل دست (۴۷۴۹)

جوانی، عاشق زنی شده بود. امّا هیچوقت وصال به او دست نمی‌داد. [شرح و تحلیل این حکایت را در نخستین حکایت دفتر چهارم آورده‌ایم، زیرا این حکایت در دفتر سوّم به پایان نرسیده و ادامهٔ آن در دفتر چهارم دنبال شده است.]

بس شکنجه کرد عشقش بر زمین خود چرا دارد ز اوّل عشق، کین؟ (۴۷۵۰)

عشق، او را در این دنیا بسیار آزرده کرد، آخر چرا عشق از همان اوّل نسبت به عاشق دشمنی دارد؟ یعنی عشق ذاتاً قهّار است و عاشق را به رنج دچار می‌کند.

عشق، از اوّل چرا خونی بُوَد؟ تا گریزد آنکه بیرونی بود (۴۷۵۱)

چرا عشق از همان آغاز ظهورِ خود، سفّاک و خون‌ریز است؟ برای اینکه بیگانگان و نامحرمانِ عشق، دست از این بازی بردارند و فرار کنند. [عشق، عاشقان صادق را طلب می‌کند، نه آن کسانی را که هوس‌های آنی را با مقولهٔ والای عشق درهم آمیخته‌اند. اگر عشق از همان آغاز، خونریز و سرکش نبود هر آدم بی‌سروپایی، هوس‌های مبتذل خود را رنگ عشق می‌زد و خود را در صف عاشقان قرار می‌داد. برای همین است که مولانا در بیت (۱۳) دفتر اوّل، عشق را «راه پرخون» نامیده است:

نی حدیث راه پُرخون می‌کند قصّه‌های عشق مجنون می‌کند

شیخ عطار نیز وادی عشق را جایی می‌داند که عاشق، غرق آتشِ ابتلا می‌شود:

بعد از آن وادیِّ عشق آمد پدید غرقِ آتش شد کسی کآنجا رسید

خوارزمی گوید: «شنیده‌ام که از بغداد و شام، چون قافله، عزیمتِ بیت‌الحرام و قصد روضهٔ رسول علیه‌السلام می‌کنند، ارباب ثروت و اصحاب زاد و راحله از برای فقرا و مساکین مهیّا می‌سازند، امّا آوازه در میان خلایق نمی‌اندازند، بلکه یک منزل و دومنزل قطعاً مددکاری فقرا و مساکین نمی‌نمایند و منادیان بر سر قافله‌ها از صعوبت طریق و عدم امدادِ رفیق، اعلام می‌فرمایند تا بعضی که در صدق و عزیمتِ ایشان، قصوری هست، مراجعت می‌نمایند و بعضی گرم‌روانِ بادیه‌پیمای و ثابت قدمانِ روشن‌رای را که قدم صدق پیش نهند اعانت می‌کنند و مدد می‌دهند. همچنین در طریق کعبهٔ مقصود نیز امتحان‌ها می‌کنند و دور باشِ غیرت بر سینهٔ

نامحرم می‌زنند تا عاشقِ قدمْ برجای از بوالهوسِ بادپیمای، پدید آید[۱].»]

(۴۷۵۲) چون فرستادی رسولی پیشِ زن آن رسول از رَشک گشتی راهزن

هرگاه آن عاشق، رسول و قاصدی نزد آن زن می‌فرستاد، آن قاصد از شدّت حسادتِ بدو، راهزن او می‌شد. یعنی از بس که نسبت به او حسادت می‌ورزید پیام عاشق را به معشوق نمی‌رسانید و یا بد می‌رسانید.

(۴۷۵۳) ور به سویِ زن نبشتی کاتبش نامه را تصحیف[۲] خواندی نایبش

و اگر کاتِب آن عاشق نامه‌ای برای او می‌نوشت که برای معشوق خود ارسال کند، پیشکار و فرستادهٔ آن عاشق، نامه را در نزد معشوق، تحریف شده و مغلوط می‌خواند. [ضمیر «نایبش» می‌تواند به آن زن بازگردد. یعنی نایبِ آن زن.]

(۴۷۵۴) ور صبا را پیک کردی در وفا از غباری تیره گشتی آن صبا

و اگر آن جوان عاشق، برای اظهار وفاداری، باد صبا را پیک خود می‌کرد، باد صبا از گرد و غبار، سخت تیره می‌شد و در انجام وظیفه کوتاهی می‌کرد.

(۴۷۵۵) رُقعه[۳] گر بر پَرِّ مرغی دوختی پَرِّ مرغ از تَفِّ رُقعه سوختی

اگر نامه را بر پروبال پرنده‌ای می‌بست، از سخنان گرم و سوزان آن عاشق، پروبال پرنده می‌سوخت.

(۴۷۵۶) راه‌هایِ چاره را غیرت ببست لشکرِ اندیشه را، رایَت شکست

غیرت عشق، راه‌های چاره را بسته بود و پرچم سپاه اندیشه بر اثر غیرت عشق، درهم شکسته شد.

---

۱. جواهرالاسرار، دفتر سوّم، ص ۶۹۶.

۲. تَصحیف: خطا کردن در کتابت، قرائت چیزی برخلاف آنچه که کاتب، آن را اراده کرده است. تغییر دادن معنای کلمات با دست بردن در نقطه‌های حروف، مثلاً بوسه را به توشه تبدیل کنند.

۳. رُقْعه: یک برگ کاغذ، نامه.

بـــود اوّل، مـــونسِ غـم، انـتظار آخرش بشکست کی؟ هم انـتظار (۴۷۵۷)

در آغاز، انتظار وصال معشوق، انیس و مونس عاشق بود. یعنی عاشق به امید وصال به معشوق، درد خود را تسکین می‌داد. امّا سرانجام چه کسی او را از پا درآورد؟ البتّه که انتظار.

گاه گفتی: کین بـلایِ بـی‌دَواست گاه گفتی: نه، حیاتِ جانِ مـاست (۴۷۵۸)

گاهی آن عاشق باخود می‌گفت: این حالت انتظار کُشنده، عجب درد بی‌درمانی است. و گاهی نیز می‌گفت: این طور نیست، بلکه این حالِ پُردرد من مایهٔ حیات من است. [زیرا عاشق بدون درد، عاشق نیست بلکه کاسب است. و درد کلید باب نجات است.]

گاه هستی زُو، بَـرآوردی سَـری گاه او از نـیستی خـوردی بَـری (۴۷۵۹)

گاهی هستی موهوم از نهاد او ظهور می‌کرد. یعنی گاهی خودبینی و انانیّت بر او غلبه می‌کرد و عشق و معشوق را با نگاه کاسبکارانه می‌نگریست. و گاهی نـیز از فـناء و نـیستی برخوردار می‌شد. یعنی خود را در مرتبهٔ فناء می‌یافت.

چونکه بر وَی سرد گشتی این نهاد جوش کردی گـرم چشـمهٔ اتـحاد (۴۷۶۰)

وقتی که این خوی تدبیر و خواسته‌های شخصی در وی فروکش می‌کرد، چشمهٔ اتّحادِ با معشوق در او غلیان می‌کرد.

چونکه با بی‌برگیِ غربت بساخت برگِ بی‌برگی[1] به سویِ او بتاخت (۴۷۶۱)

از آنرو که آن عاشق با بی‌امکاناتیِ جهان غربت و دورهٔ فراق و هجران سر کرد؛ یعنی وقتی که او از همهٔ وابستگی‌ها و تعلّقات شخصی خود دست کشید، برگ و نوای مـعنوی بـه سوی او شتافت. یعنی وقتی که به مقام فقر رسید حالت استغنا در او پدید آمد.

خـوشه‌های فکـرتش بـی‌کاه شـد شبروان را رهنما چـون مـاه شـد (۴۷۶۲)

در این مرتبه، خوشه‌های اندیشه‌اش بی‌کاه شد. یعنی افکارش از لوثِ آغراض و سلطهٔ

---

۱. برگ بی‌برگی: سرمایهٔ عدم تعلّق به غیر حق. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۳۷) دفتر اوّل.

حواس، پاک و خالص شد و نورانیّت پیدا کرد؛ و زان پس مانند ماهِ تابان هادی کسانی شد که در شب دنیا و شام طبیعت، به سلوکِ طریق حق همّت گماشته‌اند.

(۴۷۶۳) ای بسا طوطیِ گویایِ خَمُش ای بسا شیرین‌روانِ رُو تُرُش

چه بسیارند طوطیانی که گویای خموشند. یعنی باطناً ناطق و گویا هستند اما برحسب ظاهر ساکت و خاموش‌اند. و چه بسیارند کسانی که روح و روانشان شاد و شیرین است، امّا ظاهراً اخم‌آلود و عبوس‌الوجه‌اند.

(۴۷۶۴) رَوْ به‌گورستان دَمی خامُش نشین آن خموشانِ سخن‌گو را ببین

حال که می‌خواهی منظور ما را از بیت قبلی دریابی برو به سوی گورستان و لحظاتی را درآنجا در آرامش و سکوت سپری کن و در آن لحظه‌ها، آن خموشانِ ناطق را تماشا کن. [اهل قبور هرچند زبانِ قال ندارند، امّا زبان حال دارند. وَ لِسانُ الْحالِ اَنْطَقُ مِنْ لِسانِ الْقالِ.]

(۴۷۶۵) لیک اگر یکرنگ بینی خاکشان نیست یکسان حالتِ چالاکشان

امّا اگر فرضاً خاک گورِ آن مُردگان را نیز همرنگ و یکسان ببینی، مسلّماً احوال لطیف و چالاک ایشان، یکسان نیست.

(۴۷۶۶) شَحْم و لَحْمِ زندگان یکسان بُوَد آن یکی غمگین، دگر شادان بُوَد

هرچند زندگان از نظر پیه و گوشت مانند یکدیگرند یعنی هرچند ظاهرآدمیان یکسان است امّا از نظر روحی و درونی، احوالی مختلف دارند، مثلاً این یکی‌اندوهگین‌است و آن یکی شادمان.

(۴۷۶۷) تو چه دانی تا ننوشی قالشان؟ ز آنکه پنهان است بر تو حالشان

تا تو به گفتار آنان گوش ندهی چگونه می‌توانی به احوالشان پی ببری؟ زیرا احوال آنان بر تو پوشیده است. [مانند ضرب‌المثل:

تا مرد، سخن نگفته باشد عیب و هنرش نهفته باشد[1]

---

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۵۳۷.

رجوع شود به شرح بیت (۱۲۷۰) دفتر اوّل.]

بشنوی از قال، های و هوی را کَی ببینی حالتِ صد توی را؟ (۴۷۶۸)

و تازه اگر هم به گفتار آنان گوش‌دهی، باز معلوم نیست بر احوال آنان واقف شوی، چه از گفتار آنان های و هویی بیش به دست نمی‌آید. تو چگونه می‌توانی از حرف‌های ایشان بر احوال پیچیده و پوشیدهٔ درونی آنها آگاه شوی؟

نقشِ ما یکسان، به ضدها مُتَّصِف خاک هم یکسان، روانْشان مختلف (۴۷۶۹)

هرچند ظاهرِ ما انسان‌ها یکسان و یک نوع است، امّا صفات و ذاتی متضاد داریم. اگرچه انسان‌ها از نظر جسمی و ظاهر یکسان‌اند امّا از نظر روحی و درونی مختلف‌اند.

همچنین یکسان بُوَد آوازها آن یکی پُردرد و، آن پُر نازها (۴۷۷۰)

ظاهراً صداها نیز یکسان است، امّا برحسب باطن همین صداها نیز مختلف است، چنانکه صدایی دردمند است و صدایی دیگر پُرناز و کرشمه. [یعنی ظاهراً همهٔ موجودات و انسان، صدایی واحد دارند. زیرا به صدای جمیع موجودات «صوت» اطلاق شود، امّا اگر خوب دقّت گردد از نوع صدا می‌توان حالات روحی اشخاص را تمیز داد.]

بانگِ اسبان بشنوی اندر مَصاف بانگِ مرغان بشنوی اندر طَواف (۴۷۷۱)

برای مثال، در آوردگاهِ جنگ، شیههٔ اسبان را می‌شنوی، و آوای پرندگان را نیز در حال گردش‌و پرواز استماع می‌کنی. [یعنی اسبان در غوغای نبرد از روی درد و رنج و وحشت شیهه برمی‌آورند، درحالی که پرندگان در حال پرواز و جَوَلان از روی نشاط نغمه می‌سرایند. به شیههٔ اسب و نغمهٔ پرندگان «صوت» اطلاق کنند، امّا ماهیّت آن دو صوت، یکسان نیست.]

آن‌یکی از حِقد و، دیگر ز ارتباط آن یکی از رنج و، دیگر از نشاط (۴۷۷۲)

آن یکی یعنی آن اسبی که در آوردگاه جنگ شیهه برمی‌آورد، مسلّماً بانگ او از روی ناراحتی است، امّا آن دیگر یعنی آن پرنده‌ای که در حال پرواز و رهایی می‌خوانَد از روی میل به جفتگیری با همجنسِ خود است. خلاصهٔ کلام اینکه آن اسبان از روی رنج و ناراحتی شیهه

می‌کشند و آن پرندگان از روی نشاط نغمه‌سرایی می‌کنند.

(۴۷۷۳) هر که دور از حالتِ ایشان بُوَد پیشش آن آوازها یکسان بُوَد

هرکس که نسبت به احوال و اسرار درونی حیوانات بی‌خبر باشد، نزد او صدای همهٔ حیوانات، یکسان است درحالی که ماهیّت آن اصوات مختلف است.

(۴۷۷۴) آن درختی جُنبد از زخمِ تَبَر و آن درختِ دیگر از بادِ سحر

مثال دیگر، درختی بر اثر ضرباتِ تبر می‌جنبد، امّا درختی دیگر از وزشِ بادِ سحرگاهی تکان می‌خورد. [هر دو تکان خوردن است، امّا این کجا و آن کجا؟]

(۴۷۷۵) بس غلط گشتم ز دیگِ مُرده‌ریگ[1] زآنکه سر پوشیده می‌جوشید دیگ

من از این دیگِ حقیر و بی‌مقدار، سخت دچار اشتباه شده‌ام، زیرا این دیگ، با سری پوشیده می‌جوشد. [در اینجا مولانا رشتهٔ کلام را متوجّه آدمیان اهل دغا و ریا می‌کند و در نقد آنان بیاناتی می‌فرماید. ممکن است خوانندهٔ مثنوی بگوید: تنها اهل ریا احوال درونی خود را نمی‌پوشانند، بلکه صالحان نیز احوالی پوشیده دارند. امّا جواب اینست که با قرینهٔ «مُرده‌ریگ» و ابیات بعدی مسلّم می‌شود که مولانا در اینجا به اهل تزویر و ریا توجه دارد که ظاهر خود را برخلاف باطن‌شان می‌آرایند. پس آنان را به «دیگِ دربسته» تشبیه می‌کند که معلوم نیست درون آن چیست. آیا طعام جانبخش می‌جوشد و یا هلاهل جان‌ستان؟]

(۴۷۷۶) جوش و نوشِ هرکست گوید: بیآ جوشِ صدق و، جوشِ تزویر و ریا

آن دیگی که از روی صداقت می‌جوشد، یعنی در درونِ آن طعام لذیذ و گوارا طبخ می‌شود و آن دیگی که از روی ریا و فریب می‌جوشد. یعنی در درونِ آن طعام کُشنده و یا هر چیزِ بیهوده طبخ می‌شود، هردو با جوش و خروشِ جذّاب خود، نظر تو را به سوی خود جلب

---

۱. مُرده‌ریگ: چیزی که از مرده باقی می‌ماند. در مثنوی غالباً به معنی چیزهای حقیر و زبون است. «دیگِ مرده ریگ» کنایه از ظاهر آدمی است که معلوم نیست درون آن چه چیزی می‌جوشد. صداقت می‌جوشد و یا تزویر و ریا.

می‌کنند. [هم صالح و هم طالح، ظاهری مردم‌پسند دارند، امّا تو باید شامّهٔ حقیقت‌شناس داشته باشی و گول فریفتاران را نخوری.]

گر نداری بو، ز جانِ رُوشناس رَوْ دماغی دست آور بوشناس (۴۷۷۷)

اگر شامّهٔ باطنی تو نمی‌تواند از روح عارفِ کامل و روشن‌بینِ فاضل بوی معرفت و شناخت حقیقت به دست آورد، برو دماغی به دست آور که ماهیتِ هرچیز را از آثار و علائم آن بشناسد. [«دماغ» در اینجا کنایه است از مَشامّ روحانی و معرفت قلبی. با داشتن چنین معرفتی می‌توان اهل صدق را از اهل کذب بازشناخت.]

آن دماغی که بر آن گلشن تَنَد چشم یعقوبان، هم او روشن کند (۴۷۷۸)

آن شامّهٔ باطنی و مَشامّ روحانی‌ای را به دست آور که در گلزار حقیقت می‌گردد و چشم یعقوبْ‌سیرتان را روشنی و بینایی می‌بخشد. [مصراع دوّم اشاره است به آیهٔ ۹۶ سورهٔ یوسف: **فَلَمّا اَنْ جاءَالْبَشیرُاَلْقاهُ عَلیٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصیراً قالَ اَلَمْ اَقُلْ لَکُمْ اِنّی اَعْلَمُ مِنَاللّهِ ما لاتَعْلَمُونَ**. «آنگاه که بشارت‌دهنده در رسید، آن (پیراهن) را بر صورت او(یعقوب) افکند، ناگهان بینا شد. گفت: آیا نگفتم شما را که من چیزهایی از خدا دانم که شما ندانید؟» منظور از «یعقوبا» عشّاق و سُلّاکِ طریق حق است.]

هین بگو احوال آن خسته‌جگر کز بُخاری دُور ماندیم ای پسر (۴۷۷۹)

بهوش باش و اینک احوال آن عاشق خسته دل را بگو پسر که بواسطه نقل حکایت آن عاشق بخارایی و معشوقش از نقل آن حکایت دور افتادیم.

یافتنِ عاشق، معشوق را و بیانِ آنکه جوینده یابنده بُوَد که فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ

کان‌جوان‌درجُست‌وجوبُدهفت‌سال از خیالِ وصل گشته چون خیال (۴۷۸۰)

آن جوان، هفت سال در جستجوی معشوق خود بود و از شدّتِ خیال وصالِ به معشوق مانند خیال شده بود. [یعنی از بس نحیف و لاغر شده بود گویی وزن و جسمی نداشت. این مصراع بر سبیل مبالغه در وصفِ حال نزار آن جوان است. چنانکه در بیت (۶۹) دفتر اوّل آمده

است:

مـــی‌رسید از دُور، مـــانندِ هِـــلال نیست بود و هست، بـر شکـلِ خـیال

در مطلع این فصل به قسمتی از آیهٔ ۷ و ۸ سورهٔ زلزال اشارت شده: **فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یَرَهُ.** «پس کسی که به وزن ذرّه‌ای کار نیک کند، آن را خواهد دید و اگر کسی به وزن ذرّه‌ای کار بد کند آن را نیز خواهد دید.»]

(۴۷۸۱) **ســایهٔ حــق بـر سـرِ بـنده بُـوَد عــاقبت جــوینده یــابنده بُـوَد**

سایهٔ حضرت حق همواره بر سر بنده است. عاقبت جوینده یابنده است. [مصراع دوّم اشاره است به حدیثی که در شرح بیت (۱۴۱۲) دفتر اوّل آمده است.]

(۴۷۸۲) **گفت پیغمبر که چون کـوبی دَری عاقبت ز آن در بُرون آید سَـری**

پیامبر(ص) فرموده است: هرگاه دری را بزنی، عاقبت از آن در، سری بیرون می‌آید و به مرادت می‌رسی. [اشاره به حدیث: **مادُمْتَ فی صَلاةٍ فَاَنْتَ تَقْرَعُ بابَ الْمَلِکِ وَ مَنْ یَـقْـرَعْ بابَ الْمَلِکِ یُفْتَحْ لَهُ**[1]. «مادام که در حال نمازی، درِ شاهِ (جهان هستی) را می‌کوبی و هرکس درِ شاه را کوبد در به رویش گشوده شود.»]

(۴۷۸۳) **چون نشینی بر سـرِ کـویِ کسـی عاقبت بینی تـو هـم رویِ کسـی**

برای مثال، هرگاه بر سرِ کوی کسی بنشینی، سرانجام روی کسی را خواهی دید.

(۴۷۸۴) **چون زچاهی می‌کَنی هرروز خاک عاقبت اندر رسـی در آبِ پـاک**

مثال دیگر، اگر هر روز از چاهی، مقداری خاک برداری، سرانجام به آبِ زلال خواهی رسید.

(۴۷۸۵) **جمله دانند این، اگر تـو نگـروی هرچه می‌کاریش، روزی بـدروی**

یک قاعدهٔ بدیهی و مسلّم وجود دارد که همهٔ مردم بدان باور دارند، هرچند که ممکن

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۰۵.

است تو بدان اعتقادی نداشته باشی، آن قاعده اینست: در زندگی، هرچه بکاری، عاقبت همان را درو خواهی کرد.

سنگ بر آهن زدی آتش نَجَست این نباشد، ور بباشد نادِر است (۴۷۸۶)

برای مثال، ممکن است که سنگِ چخماق را بر آهن بکوبی و جرقهٔ آتش از آن پدید نیاید، و اگر جرقه‌ای پدید نیامد، بدان که این امر به نُدرت اتفاق می‌افتد. [بنابراین ممکن است کسی برای مقصودی بکوشد و بدان دست نیازد، این مسأله از نوادر است، و یا ممکن است کسی در بیراهه حرکت کند و به ورطهٔ هلاکت نیفتد، این نیز کم اتّفاق می‌افتد. امّا قاعده بر این است که هر کس چوب عمل و یا نانِ عمل خود را می‌خورد. پس عاقل به قاعده عمل می‌کند و از نوادر و احتمالات درمی‌گذرد.]

آنکه روزی‌نیستش بخت ونجات ننگرد عقلش، مگر در نادِرات (۴۷۸۷)

کسی که از اقبال معنوی و رستگاری بهره‌ای نبرده، فکرش تنها به سراغِ امور نادر و احتمالات بعید می‌رود و با خیالِ خام و اندیشهٔ نارسا به خود اینگونه دلداری می‌دهد:

کآن فلان کس کِشت کرد و برنداشت وآن صدف بُرد و،صدف‌گوهر نداشت (۴۷۸۸)

فلان کس، زراعت کرد اما محصولی به دست نیاورد. و آن دیگری هم، کوشید و صدفی را صید کرد، امّا آن صدف توخالی بود و مرواریدی نداشت. [پس من نیز نباید به راه صلاح و فلاح درآیم، زیرا معلوم نیست که ایمان و تقویٰ به حال من سودی داشته باشد، بلکه باید راه شهوات و لذّات بهیمی را طی کنم و تا می‌توانم فرصت را در این جهت از کف ندهم، از کجا معلوم که دچار بدبختی شوم. شاید من استثنائاً گزندی نبینم. همهٔ سیه‌روزان و نگونساران همینگونه به ورطهٔ هلاک و بوار سقوط می‌کنند و از احوال اقرانِ خود عبرت نمی‌گیرند.]

بَلعمِ باعور و ابلیسِ لعین سود نآمدشان عبادت‌ها و دین (۴۷۸۹)

آن بدبختِ خام‌اندیش دوباره پیش خود می‌گوید: بلعم باعور و شیطان ملعون از عبادت و دینداری نفعی نبرده‌اند. [مولانا در ردّ خیالاتِ بی‌اساس آن نادان می‌گوید:]

(۴۷۹۰) صد هزاران انبیا و رهروان ناید اندر خاطرِ آن بدگُمان

آن نادانِ بداندیش به این فکر نمی‌کند که صدها هزار نفر از انبیاء و راهیانِ طریق حق بر اثر تقوی و ایمان به رستگاری و عاقبت بخیری رسیدند.[یعنی این نادان، قاعده را می‌گذارد و به استثناء می‌چسبد. عدد «صدهزاران» برای بیان کثرت است، نه عددی خاص.]

(۴۷۹۱) این دو را گیرد، که تاریکی دهد در دلش، اِدبار، جز این کَی نهد؟

آن کجْ‌خیال به بلعم باعور و شیطان ملعون متمسّک می‌شود تا بدین‌وسیله بر تاریکی درون خود بیفزاید. یعنی با تکیه بر آنان راه ضلالت را با گستاخی تمام طی کند. شقاوت و سیه‌روزیِ باطنی، جز این خیالات بی‌اساس چه ره‌آوردی برای قلب او دارد؟

(۴۷۹۲) بس کسا که نان خورد دلشاد او مرگِ او گردد، بگیرد در گلو

باز مولانا در ردّ تخیّلات بی‌بنیادِ آن نادان چنین استدلال می‌کند: بسیارند کسانی که با شادی و نشاط به خوردن نان (و غذا) مشغول می‌شوند، امّا ناگهان لقمه‌ای در گلویشان گیر می‌کند و باعث مرگشان می‌شود.

(۴۷۹۳) پس‌تو ای ادبارو[1]، هم نان مخور تا نیفتی همچو او در شور و شَر

پس ای بدبخت تو نیز نباید از این به بعد نان بخوری، چون ممکن است لقمه در گلویت گیر کند و باعثِ هلاکتت شود.

(۴۷۹۴) صد هزاران خلق نان‌ها می‌خورند زور می‌یابند و جان می‌پَرورند

صدها هزار تن از مردم نان می‌خورند و نیرومند می‌شوند و روح و روانِ خود را می‌پرورند و هیچ ضرری از نان خوردن نمی‌بینند.

(۴۷۹۵) تو بدان نادر کجا افتاده‌یی؟ گرنه محرومیّ و اَبْلَه‌زاده‌یی

اگر از سعادت عقل و تقویٰ محروم نیستی و فطرتاً احمق به دنیا نیامده‌ای، پس چرا فقط به اتّفاقاتِ نادر متمسّک شده‌ای؟

---

۱. اِدبارُو: نگون‌بخت، بدبخت.

این جهان پُر آفتاب و نورِ ماه او بهشته، سر فرو بُرده به چاه (۴۷۹۶)

این جهان پر از نور خورشید و ماه است، امّا او سرش را درون چاهِ تاریک کرده است. [همینطور این جهان از نور انبیاء و اولیاء منوّر شده، امّا آن حرمان زده سر در چاه تاریک نفسانیات فروبرده است.]

که اگر حق است، پس کو روشنی؟ سَر ز چَه بردار و، بنگر ای دَنی (۴۷۹۷)

او می‌گوید: اگر این حرف درست است، پس روشنی کجاست؟ چرا من نمی‌بینم؟ جواب: ای فرومایه سر از چاه نفسانیات بردار تا انوار معنوی را ببینی.

جمله عالم، شرق و غرب آن نور یافت تا تو در چاهی، نخواهد بر تو تافت (۴۷۹۸)

نور معنوی، سراسر جهان را روشن کرده است، از شرق تا غرب از این نور پُر شده است. امّا تا تو در چاه نفسانیاتی بر تو نمی‌تابد.

چَهْ رها کن، رو به ایوان و کُرُوم[1] کم ستیز اینجا، بدان کاللَّجُ شُوم[2] (۴۷۹۹)

چاه نفسانیّات را رها کن و به کاخ‌ها و بوستان‌ها داخل شو. یعنی به مراتب عالیهٔ کمالات واصل شو. در این خصوص کمتر عناد کن که عناد، امری نامبارک است.

هین مگو کاینک فلانی کِشت کرد در فلان سالی ملخ کِشتش بخورد (۴۸۰۰)

بهوش باش و این بهانه را نیاور که فلانی در فلان سال زراعت کرد امّا ملخ‌ها آمدند و کشتزار او را خوردند و محصولش را تباه کردند.

پس چراکارم؟ که اینجا خوف هست من چرا افشانم این گندم ز دست؟ (۴۸۰۱)

حالا که در این قضیّه بیم ضرر می‌رود، چرا من زراعت کنم و دانه بیافشانم و مآلاً محصول گندم را از دست بدهم؟

---

۱. کُروم: جمع کَرْم به معنی رز، درخت انگور، تاک. در اینجا منظور باغ و بوستان است.
۲. اَللَّجُ شُومٌ: لجاجت، ناخجسته است. مولانا این مَثَل را در صفحه ۲۲ مجالس سبعه نیز آورده است.

(۴۸۰۲) وآنکه او نگذاشت کِشت و کار را پُـر کـنـد کـوریِّ تـو، انـبار را

آن کس که کشت و کار و زراعت را رها نکرد، به کوری چشم تو انبارش را از گندم پُر می‌کند.

(۴۸۰۳) چون‌دری می‌کوفت او از سَلْوَتی[1] عـاقبت دریـافت روزی خَـلْوَتی

چون آن جوانِ عاشق برای رسیدن بـه آرامش روحـی خـود در خـانه‌ای را مـی‌زد، بالاخره توانست معشوق خود را بیابد و با او خلوت کند. بدین ترتیب که:

(۴۸۰۴) جَست از بیمِ عَسَس شب او به باغ یارِخود را یافت چون شمع و چراغ

شبی آن جوان عاشق از ترس داروغه به درون باغی پرید، و ناگهان معشوق خود را مانند شمع و چراغی فروزان در برابر خود پیدا کرد.

(۴۸۰۵) گفت سازندهٔ سـبب را آن نَـفَس ای خدا تو رحمتی کن بـر عَسَس

آن جوان عاشق در آن لحظه رو به خداوندِ مسبب‌الاسباب کـرد و گـفت: خـداونـدا داروغه را مشمول لطف و رحمت خود فرما.

(۴۸۰۶) نـاشناسا تـو سـبب‌ها کـرده‌یی از درِ دوزخ بـهشتم بُـرده‌یی

خداوندا، تو سبب‌های ناشناخته‌ای را که به فهم در نـمی‌آید، پـدید آورده‌ای و از درِ جهنّم مرا داخل بهشت کرده‌ای.

(۴۸۰۷) بهرِ آن کردی سـبب ایـن کـار را تا ندارم خوار، مـن یک خـار را

این کار را بدان سبب کردی که من حتّی یک خار بیمقدار را نیز کوچک نشمرم.

(۴۸۰۸) در شکستِ پای، بخشد حق پَری هـم ز قـعرِ چـاه، بگشـاید دَری

در مسیر سعی و تلاش اگر پای کسی هم شکسته شود خداوند به جای آن بال و پری

---

۱. سَلْوت: تـسکین یافتن، تسلّی یافتن. از همین ریشه «سَلْویٰ» به معنی هر چیزی است که مایهٔ تسلّیِ دل و آرامش خاطر شود. از سَلا یَسْلُو.

به او می‌دهد، و حتی در ژرفای چاه نیز دری می‌گشاید.

[خدا گر به حکمت ببندد دری ز رحمت گشاید درِ دیگری]

تو مبین که بر درختی یا به چاه تو مرا بین که منم مفتاحِ راه (۴۸۰۹)

ای بنده تو به این نگاه نکن که روی درخت و یا درونِ چاهی هستی. تو به من نگاه کن که کلید درهای بسته و گشایندهٔ راههای ناهموار هستم.

گر تو خواهی باقیِ این گفت‌وگو ای اَخی[1] در دفترِ چارم بجو (۴۸۱۰)

ای برادر اگر بقیّهٔ این حکایت را می‌خواهی باید آن را در دفتر چهارم جستجو کنی.

تَمَّ الْمُجَلَّدُ الثَّالِثُ مِنَ الْمَثْنَوِیِّ الْمَعْنَوِیِّ.

---

۱. اَخی: به مشایخ اهل فتوّت، اخی گویند. این بیت خطاب به حُسام‌الدین چَلَبی است. (نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر سوّم، ص ۴۶۸)

فهرست اصطلاحات
و
کلید واژه ها*

آبِ صفا (۱۸۲۶)*
ائمّهٔ اَسماء (۱۹۸۵)
ائمّهٔ سَبْعه (۱۹۸۵)
ابنُ الْوَقت (۱۴۲۶)
اَبوالْوَقت (۱۴۲۶)
اَرْضُ اللهِ الْواسِعَة (۳۵۵۹)
اَساطیرُالْاَوَّلین (۱۱۵۰)
اِستدراج (۵۰۸)
اِسْتِسْقا ← مُسْتَسْقی
اِصْبَعَیْن (۲۷۷۷)
اَفسون (۹۷۷)
اِیّاکَ اَعْنی (۴۳۲۶)
بحرِ قند (۱۱۵۶)
بدنِ مثالی (۱۶۱۳)
بُرهانِ صِدّیقین (۱۳۴۷)
بوگیرانِ گردون (۱۶۵)
بی‌گوشه (۱۱۳۸)
تَبَتُّل (۴۲۳۵)
تَثلیت (۴۷۰۵)
تجسّمِ ملکوتی اعمال (۲۷۹۱)
تَربیع (۴۷۲)
تَسَلْسُل (۳۸۵۰)
تَسْلیم (۱۸۷۵)
تَطَیُّر (۲۹۶۲)
تعبیر خواب (۱۷۳۲)
تَفَأُّل (۲۹۶۲)
تقلُّب (۱۱۴۸)
تمثُّل (۳۷۰۶)

* اعداد نمایانگر شماره بند است.

تَناسُخ (۳۹۳۴)
تناسخِ اِتّصالی (۳۹۳۴)
تناسخِ اِنْفصالی (۳۹۳۴)
تناسخِ حقیقی (۳۹۳۴)
تناسخِ مَجازی (۳۹۳۴)
تناسخِ مَلکوتی (۳۹۳۴)
تناسخِ مُلکی (۳۹۳۴)
تناسخِ ناسُوتی (۳۹۳۴)
تهدیدات نَفْس (۲۰۸۳)
جانِ دوّم (۱۲۷۴)
جبرئیل (۶)
جسدِ هَوَرقَلْیائی (۱۶۱۳)
جسمِ نوری (۳۲۵۲)
جَعْد ← زُلْف
جُوع (۳۰۳۴)
جهانِ مُنْبَسِط (۱۲)
جَهُول (۴۶۷۲)
چشمْ زدن (۴۱۵۱)
حُجْرهٔ قمر (۳۶۲۷)
حدیث (۱۱۹۹)
خَنّاس (۴۰۵۸)
خُنوس (۴۰۵۸)
خوشْ‌چشمان (۲۵۱۵)
دارُالْاَمان (۳۸۷۲)
درویش (۳۶۶۹)
دعا (۱۷۹) و (۷۵۶)
دِقّ (۳۷۱۴)
دَوْر (۳۸۵۰)
دیباچه (۱۹۲۴)
رزقِ جانی (۲۵۴۴)
رَصَد (۹۳۲)
روحُ‌الْقُدُس (۱۲۹۸)
رَوْزَنْ کردن (۲۴۰۴)
ریاضت (۳۳۹۶)
ریاضت اجباری (۳۳۹۶)
ریاضت اختیاری (۳۳۹۶)
رَیْبُ الْمَنُون (۱۱۴۵)
زِفاف (۲۶۲۷)
زَقُّوم (۳۴۷۱)
زُلْف (۳۷۶۱)
زُلْفَین (۳۷۶۱)
زمان (۱۱۵۲)
زَنبورِ هرا (۳۲۱۵)
ساحر (۸۴۱)
سبب و مُسَبَّب (۲۵۱۴)
سَعَهٔ وجودی (۳۱۹۳)
سَفَر تَعَب (۱۹۶۲)
سَقَر (۲۹۸۶)
سُوسَن (۲۱)
سُوسَنْ‌زبان (۲۱)
شاهباز (۱۹۳۰)
شفاعت (۱۷۸۴)
شیخ (۱۷۸۹)
شیخُ الشُّیوخ (۱۷۸۹)
صافی (۱۴۲۶) و (۱۴۳۳)
[illegible] (۱۹۶۱)
صَدَقه (۳۳۴۲)
صَعْق (۴۶۱۷)
صُنْع (۱۳۶۱)
ضَفیرهٔ شَمسیّه (۱۱۳۸)
ظَلوم (۴۶۷۲)
عاقِله (۲۴۷۰)
عِزرائیل (۱۱۳)
عُزْلَت (۲۴۱۵)

عَطایایِ آسمایی (۷۵۶)
عطایایِ ذاتی (۷۵۶)
عِلّت (۲۶۷۷)
علمِ ابدان (۲۶۵۴)
علمِ ادیان (۲۶۵۴)
علمِ فراست (۲۷۰۲)
غَمْزه (۳۷۱۲)
غَوْث (۲۸۲۵)
فارِس (۳۸۳)
فَرْق (۲۷۸۱)
فسون (۲۵۷۸)
فسونِ غیب (۲۵۷۸)
فِطام (۴۹)
قَبْضِ اَعْمیٰ (۳۰۴۹)
قُتو (۱۴۱۴)
قضا (۱۳۶۷)
قضایِ تکلیفی (۱۳۷۳)
قضایِ تکوینی (۱۳۷۳)
قَعْده (۲۰۵۴)
قَلْب (۱۱۳۸)
قُمْ (۱۵۰۳)
قیاس (۳۵۸۱)
کُحْل (۳۸۲)
کَرَشم آموختن (۲۵۱۵)
کلام (۴۲۸۷)
کیس (۳۸۵۱)
گِلْ‌اَندازنده (۴۷۸)
گِلْ‌خواری (۴۴)
گوشهٔ دل (۱۱۳۸)
ماهِ کریم (۲۸۲۹)
مثال (۱۹۴۲)
مِثْل (۱۹۴۲)
مَثَل (۱۹۴۲)
مَجَرَّة (۴۷۱۸)
مَجْمَعُ الْبَحْرَین (۱۹۶۸)
مُردگانِ بی‌حَنوط (۲۸۱۷)
مرغابی (۳۴۸۷)
مُسْتَسْقی (۳۸۸۴)
مَسْخ (۲۹۵۳)
مصنوع (۱۳۶۱)
معادِ جسمانی (۱۷۶۸)
مُعَبِّر (۸۴۱)
مَقْضِیّ (۱۳۶۷)
مگس (۲۰)
مَلکِ مُهَیْمِن (۳۱۹۳)
مُنْکَر (۱۰۹)
مُنَجِّم (۸۴۱)
مَوْت (۳۸۳۴)
موتِ اَبْیَض (۳۰۳۴) و (۳۸۳۴)
موتِ اَحْمَر (۳۸۳۴)
موتِ اَخْضَر (۳۸۳۴)
موتِ اَسْوَد (۳۸۳۴)
نَجمِ ثاقِب (۴۵۳۳)
نَصّ (۳۵۸۱)
نَکال (۲۹۵۳)
نَکیر (۱۰۹)
وجهِ حقّی (۱۳۶۱)
وجهِ خَلْقی (۱۳۶۱)
وَرَق برگرداندن (۱۰۸۱)
وَهْم (۱۵۶۱)
هالهٔ آتشی (۳۲۵۲)
هُمام (۱۸۰۷)

فهرست منابع و مآخذ

۱. آنندراج، محمّد پادشاه، متخلّص به شاد، کتابفروشی خیّام، سال ۱۳۶۲ ش .
۲. الاتقان فی علوم القرآن، جلال‌الدین سیوطی، ترجمهٔ سیّدمهدی حائری قزوینی، امیرکبیر، سال ۱۳۶۳ش.
۳. احادیث مثنوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، امیر کبیر، سال ۱۳۶۱ ش.
۴. احیاءعلوم الدین، امام محمّد غزالی، بامقدمهٔ بدوی طبانه، دار احیاء الکتب العربیة.
۵. اخبار الزمان، علی بن حسین مسعودی، ترجمهٔ کریم زمانی، چاپ اوّل، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰ش.
۶. اساس الاقتباس، خواجه نصیرالدین طوسی، با تصحیح مدّرس رضوی، دانشگاه تهران.
۷. اُسْدُالغابة، عزیزالدین ابی حسن علی بن محمّدبن‌عبدالکریم جزری، معروف به ابن اثیر، المکتبة الاسلامیة، طهران.
۸. اسرارالحکم، حاج ملاهادی سبزواری، با مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، چاپ اسلامیة، سال ۱۳۸۰ هـ. ق.
۹. اصطلاحات الصوفیة، یا (فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوّف)، شیخ عبدالرزاق کاشانی، ترجمهٔ محمد خواجوی، انتشارات مولی، چاپ اوّل، سال ۱۳۷۲ش.
۱۰. اصطلاحات الاصول، علی مشکینی، چاپ دوم، چاپخانه حکمت، سال۱۳۴۸.
۱۱. اصول کافی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی، انتشارات علمیه اسلامیه.
۱۲. اعلام زرکلی، خیرالدین زرکلی، بیروت، سال ۱۹۷۰ م.
۱۳. اعلام قرآن، محمّد خزائلی، امیرکبیر، سال ۱۳۴۱ش.
۱۴. امثال و حکم، علی اکبر دهخدا، امیر کبیر، سال ۱۳۴۱ش.
۱۵. انجیل، (کتاب مقدس) عهد جدید، به همت انجمن پخش کتب مقدسه.
۱۶. بحارالانوار، محمّدباقر مجلسی، مؤسسة الوفاء، بیروت، لبنان، سال ۱۴۰۳هـ. ق ـ ۱۹۸۳م.

۱۷. بگوت گیتا، انجمن روابط فرهنگی هند، سال ۱۹۵۹م.
۱۸. تاریخ طبری، محمد بن جریر طبری، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، سال ۱۳۶۲.
۱۹. تاریخ قرآن، محمودِ رامیار، امیرکبیر، سال ۱۳۶۲ش.
۲۰. تاریخ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (ابن واضح یعقوبی) ترجمهٔ محمدابراهیم آیتی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۲ش.
۲۱. تذکرةالاولیاء، شیخ ابی حامد ،محمّد بن ابی بکر ابراهیم فریدالدین عطار نیشابوری با مقدمهٔ میرزا محمّدخان قزوینی چاپ پنجم.
۲۲. ترجمهٔ تفسیر طبری، جمعی از علمای ماوراءالنهر، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، چاپ دوم، انتشارات توس، سال ۱۳۵۶ش.
۲۳. ترجمهٔ شرایع الاسلام، محققِ حلّی، ترجمهٔ ابوالقاسم بن احمد یزدی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۰ش.
۲۴. تفسیر ابوالفتوح رازی، شیخ جمال الدین ابوالفتوح حسین بن علی بن محمّد بن احمد بن حسین بن احمد خزاعی رازی، به تصحیح و حواشی محمد الهی قمشه‌ای، کتابفروشی و چاپخانهٔ محمدحسن علمی، سال ۱۳۴۴.
۲۵. تفسیر الجلالین، تألیف جلال الدین محمد بن احمد محلی، و جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، با تعلیق خالد الحمصی الجوجا، مکتبة الملّاح، دمشق.
۲۶. تفسیر شریف لاهیجی، بهاءالدین محمّدبن شیخ علی شریف لاهیجی، با مقدمه و تصحیح میرجلال الدین حسینی ارموی، مؤسسهٔ مطبوعاتی علمی، سال ۱۳۴۰ ش.
۲۷. تفسیر صافی (کتاب الصافی) مولی محسن فیض کاشانی، کتابفروشی اسلامیه، سال ۱۳۷۵ ه.ق.
۲۸. تفسیرالعیاشی، محمد بن مسعود بن عیّاش السلمی سمرقندی معروف به عیّاشی با تصحیح و تعلیق سیدهاشم رسولی محلاتی، المکتبة العلمیة الاسلامیه.
۲۹. التفسیرالکبیر، امام فخر رازی، دارالکتب العلمیة، طهران.
۳۰. تفسیر الکشاف، امام جارالله محمود بن عمر زمخشری، نشر ادب الحوزة.
۳۱. تفسیر مجمع‌البیان، شیخ ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، با تصحیح سیّدهاشم رسولی و سیدفضل‌الله طباطبایی یزدی، شرکةالمعارف الاسلامیة، سال ۱۳۷۹ه. ق - ۱۳۳۹ه. ش.
۳۲. تفسیر نسفی، ابوحفص نجم الدین عمر نسفی، به تصحیح عزیزالله جوینی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، سال ۱۳۵۳.
۳۳. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، محمّدتقی جعفری، اننشارات اسلامی، سال ۱۳۵۲ش.
۳۴. التفهیم‌لاوائل صناعةالتنجیم، ابوریحان محمّدبن‌احمد بیرونی خوارزمی، با تجدیدنظر و تعلیقات و مقدمهٔ جلال‌الدین همایی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملّی.
۳۵. تقویم البلدان، اسماعیل بن علی (ابوالفداء)، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، بنیاد فرهنگ ایران،

سال ۱۳۴۹ش.
۳۶. تنسوخ نامهٔ ایلخانی، محمّدبن محمّدبن حسن طوسی، با مقدمه و تعلیقات مدرّس رضوی، انتشارات اطلاعات، چاپ دوّم، سال ۱۳۶۳ش.
۳۷. تورات (کتاب مقدس)، به همت انجمن پخش کتب مقدسه.
۳۸. جواهرالاسرار و زواهر الانوار، کمال‌الدین حسین خوارزمی، لکهنو، چاپ سنگی.
۳۹. حدیقةالحقیقة، ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی، با تصحیح و تحشیهٔ مدرس رضوی، دانشگاه تهران، سال ۱۳۵۹ش.
۴۰. حکمت الهی، مهدی الهی قمشه‌ای، دانشگاه تهران، سال ۱۳۳۰ ش.
۴۱. خفی علایی، سیداسماعیل جرجانی، به تصحیح علی‌اکبر ولایتی و محمود نجم‌آبادی.
۴۲. خوابگزاری، با تصحیح و مقدمه ایرج افشار، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، سال ۱۳۴۶ش.
۴۳. دانشنامهٔ ایران و اسلام، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال ۱۳۶۰ش.
۴۴. دقایق الحقایق، شیخ احمد رومی، به اهتمام سید رضا جلالی نائینی و محمّد شیروانی، شورای فرهنگ.
۴۵. ذخیرهٔ خوارزمشاهی، سید اسماعیل جرجانی، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تفسیر جلال مصطفوی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملّی.
۴۶. رسالهٔ حکیم سبزواری، حاج ملاهادی سبزواری، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، شرکت چاپ و انتشارات اسوه، سال ۱۳۷۰ش.
۴۷. رسالهٔ اَضْحَویّه، شیخ الرئیس ابوعلی سینا، ترجمهٔ؟ با تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیوجم، چاپ دوم، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۶۴ش.
۴۸. رسالهٔ عرشیه: صدرالمتألهین شیرازی، کتابفروشی شهریار، سال ۱۳۴۱ش.
۴۹. الرسالة العلیة، ملاحسین کاشفی، بنگاه نشر و ترجمه، سال ۱۳۴۴ش.
۵۰. رسالهٔ مشواق، مولی محسن فیض کاشانی، نشر بین‌الملل، تهران ۱۳۶۳ش.
۵۱. روضة الفریقین، مؤمل بن مسرور بن ابی سهل بن مأمون شاشی عمرکی مروی، با تصحیح و تحشیه و تعلیق عبدالحی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۵۹.
۵۲. ریحانة الادب، محمدعلی مدرس، کتابفروشی خیام.
۵۳. سرّالاسرار و مظهرالانوار، شیخ عبدالقادر گیلانی، به تحقیق خالد محمود عدنان الزرعی، و محمّد غسان نصوح عزقول، دار ابن القیم، دمشق، سوریه، و دارالسنابل، بیروت، لبنان، سال ۱۴۱۲ه. ق ـ ۱۹۹۲م.
۵۴. سرّ نی، عبدالحسین زرّین‌کوب، چاپ اول، انتشارات علمی، سال ۱۳۶۴ش.
۵۵. سفرنامهٔ ابن‌بطوطه، ترجمهٔ محمّدعلی موحّد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، سال ۱۳۵۹ش.
۵۶. سفینة البحار، عباس قمی، بیروت، دارالمرتضی.
۵۷. سیرت رسول‌الله، مشهور به (سیرة النبی) ترجمه و انشای رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی قاضی ابرقوه، با مقدمه و تصحیح دکتر اصغر مهدوی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

۵۸. شرح اسرار، حاج ملاهادی سبزواری، سال ۱۲۸۵، چاپ سنگی.
۵۹. شرح التعرف لمذهب التصوف، امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، با مقدمه و تصحیح و تحشیهٔ محمّد روشن، انتشارات اساطیر، چاپ اول، سال ۱۳۶۳ش.
۶۰. شرح فصوص الحکم، تاج الدین حسین خوارزمی، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۴ش.
۶۱. شرح کبیر انقروی، اسماعیل انقروی، ترجمهٔ دکتر عصمت ستارزاده، انتشارات کتابفروشی دهخدا.
۶۲. شرح گلشن راز، شیخ محمّد لاهیجی، کتابفروشی محمودی.
۶۳. شرح مثنوی معنوی، شاه داعی الی الله شیرازی با تصحیح و پیشگفتار محمد نذیر رانجها، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد.
۶۴. شرح مثنوی، ولی محمد اکبرآبادی، لکهنو، چاپ سنگی.
۶۵. شرح منازل السائرین، عبدالرزاق کاشانی، کتابخانهٔ حامدی.
۶۶. شرح نهج البلاغه، ابن میثم بحرانی، دفتر نشر، سال ۱۴۰۴ هـ. ق.
۶۷. علم‌النفس، علی‌اکبر سیاسی، چاپخانهٔ دانشگاه، سال ۱۳۳۳ ش.
۶۸. عوارف المعارف، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ترجمهٔ ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۴ش.
۶۹. غیاث اللغات، محمدبن جلال‌الدین رامپوری، به کوشش محمد دبیر سیاقی، کانون معرفت.
۷۰. فرائد اللآل فی مجمع الامثال، شیخ ابراهیم بن سیّدعلی احدب طرابلسی حنفی.
۷۱. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ابوالفضل مصفی، مؤسسهٔ تاریخ فرهنگ، سال ۱۳۶۲ش.
۷۲. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، سیّد صادق گوهرین، کتابفروشی زوّار، سال ۱۳۶۲ش.
۷۳. فرهنگ نفیسی، علی اکبر نفیسی (ناظم الاطباء)، شرکت چاپ رنگین، سال ۱۳۱۸ ـ ۱۳۱۷ ش.
۷۴. الفکوک، صدرالدین قونوی، باتصحیح و ترجمه و تحشیهٔ محمد خواجوی، انتشارات مولی، چاپ اوّل. سال ۱۳۷۱ هـ. ش ـ ۱۴۱۳ هـ. ق.
۷۵. فیه مافیه، مولانا جلال الدین محمّد بلخی، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، سال ۱۳۴۸ش.
۷۶. قانون، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، ترجمهٔ عبدالرحمن شرفکندی (هه‌ژار)، انتشارات سروش، چاپ دوم، سال ۱۳۶۳ ش.
۷۷. قانونچه، محمود بن محمّد بن عمر چغمینی، دانشگاه شیراز.
۷۸. القبسات، میرداماد، به اهتمام مهدی محقق، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران، سال ۱۳۵۶ ش.
۷۹. کامل التعبیر، شیخ ابوالفضل حبیش ابن ابراهیم تفلیسی، با تصحیح و برگردان سیّد عبدالله موسوی، انتشارات فؤاد، سال ۱۳۶۷ش.

۸۰. کشّاف اصطلاحات الفنون، محمّد علی الفاروق التهانوی، کلکته سال ۱۸۶۲ م.
۸۱. کشف الاسرار و وعُدَّةالأبرار، ابوالفضل رشیدالدین میبدی، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، امیرکبیر، سال ۱۳۵۶ ش.
۸۲. کشف الظنون، مصطفی بن عبدالله معروف به حاجی خلیفه و کاتب چلبی، سال ۱۹۶۷م.
۸۳. کلیات شمس یا دیوان کبیر، مولانا جلال‌الدین محمّد مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر چاپ دوم، سال ۱۳۵۵ ش.
۸۴. کیمیای سعادت، امام محمّد غزالی، به اهتمام حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۱ش.
۸۵. لب لباب مثنوی، ملاحسین کاشفی، بنگاه مطبوعاتی افشاری، سال ۱۳۴۴ ش.
۸۶. لطائف المعنوی من حقایق المثنوی، عبداللطیف بن عبدالله عبّاسی، کانپور، چاپ سنگی.
۸۷. لغت‌نامهٔ دهخدا، به قلم گروهی از نویسندگان، زیر نظر محمد معین، سازمان لغت‌نامه.
۸۸. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، چاپ سوم، سال ۱۳۶۲ ش.
۸۹. مثنوی، محمّد استعلامی، انتشارات زوّار، چاپ دوم، سال ۱۳۶۹ ش.
۹۰. مثنوی مولوی معنوی، مزیّن به حواشیِ خواجه ایّوب، سیدعبدالفتاح، امیر نورالله و بحرالعلوم، بمبئی، سال ۱۳۳۹، چاپ سنگی.
۹۱. المحجةالبیضاء، مولی محسن فیض کاشانی، با تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی.
۹۲. مختصر صحیح مسلم، حافظ المنذری، با تحقیق محمّد ناصرالدین الالبانی، احیاءالتراث الاسلامی، الدارالکویتیة للطباعة والنشر، سال ۱۹۶۹م.
۹۳. مخزن الادویة، عقیلی خراسانی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، عکسبرداری از روی نسخه‌ای که در سال ۱۸۴۴ در کلکته چاپ شده است.
۹۴. مرآة المثنوی، تلمذ حسین، چاپ به طریق افست، سال ۱۳۶۱ش.
۹۵. مرصاد العباد، نجم‌الدین رازی، به اهتمام محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۸ش.
۹۶. مسالک و ممالک، ابواسحاق ابراهیم اصطخری، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۸ ش.
۹۷. مشارق الدّراری، سعید فَرَغانی، انجمن حکمت و عرفان، سال ۱۳۹۸ ش.
۹۸. المصباح فی التصوّف، با مقدمه و تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۲ ش.
۹۹. مصباح الهدایة، عزالدین محمود کاشانی، با مقدمه و تصحیح جلال‌الدین همایی، کتابخانهٔ سنایی.
۱۰۰. مفاتیح العلوم، ابو عبدالله محمّد بن یوسف کاتب خوارزمی، ترجمهٔ حسین خدیو جم، سال ۱۳۶۲ش.
۱۰۱. معجم مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهانی، با تحقیق ندیم مرعشلی، مطبعة التقدم العربی.
۱۰۲. معجم‌البلدان، شهاب الدین ابی‌عبدالله یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی، مکتبة الاسلامی،

سال ۱۹۶۵ م.
۱۰۳. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، به اهتمام و تنظیم عده‌ای از خاورشناسان، کتابخانهٔ بریل لندن، سال ۱۹۳۶ م.
۱۰۴. مقاتل الطالبیین، ابوالفرج اصفهانی، ترجمهٔ سیدهاشم رسولی محلّاتی، با مقدمه و تصحیح علی اکبر غفاری، کتابفروشی صدوق.
۱۰۵. مقدّمه، عبدالرحمن ابن خلدون، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۲ش.
۱۰۶. مقدمهٔ رومی و تفسیر مثنوی معنوی، رنالد الن نیکلسن، ترجمه و تحقیق اُوانس اُوانسیان، نشر نی، چاپ دوّم، سال ۱۳۶۶ش.
۱۰۷. مناقب العارفین، شمس‌الدین افلاکی، به کوشش تحسین یازیجی، دنیای کتاب.
۱۰۸. المنجد، لوییس معلوف یسوعی، دارالمشرق، بیروت.
۱۰۹. من لایحضره الفقیه، ابوجعفر محمدبن علی بن حسین بن بابویه قمی با تعلیق و تحقیق سیدحسن موسوی دارالکتب الاسلامیة، سال ۱۳۷۸ق.
۱۱۰. المنهج القوی، یوسف بن احمد مولوی، چاپ سنگی.
۱۱۱. نامه‌های عین القضاة، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عُسَیران مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوّم، سال ۱۳۶۲ش.
۱۱۲. نثر و شرح مثنوی شریف، عبدالباقی گولپینارلی، با ترجمه و توضیح توفیق. هـ سبحانی، چاپ اول، سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال ۱۳۷۱ش.
۱۱۳. نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر، شمس الدین محمد بن ابی طالب انصاری دمشقی ترجمه سیدحمید طبیبان فرهنگستان ادب و هنر ایران، سال ۱۳۵۷ ش.
۱۱۴. نفایس الفنون، شمس الدین محمّد بن محمود آملی، انتشارات کتابفروشی اسلامیه، سال ۱۳۳۷ش.
۱۱۵. نفحات‌الانس، عبدالرحمن جامی، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰ ش.
۱۱۶. نهج‌البلاغه، علینقی فیض‌الاسلام، چاپ آفتاب، سال ۱۳۲۶ ش.
۱۱۷. وسائل الشیعة، محمدبن حسن حر عاملی به تصحیح عبدالرحیم ربّانی شیرازی، بیروت، احیاءالتراث العربی، سال ۱۴۰۳ه. ق.
۱۱۸. یواقیت العلوم و دراری النجوم، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۴۵ش.

Sharh e Jame'

Mathnavi e Ma'navi

Daftar e Sevom

Karim Zamani

A Comprehensive Commentary of

Mathnavi e Ma'navi

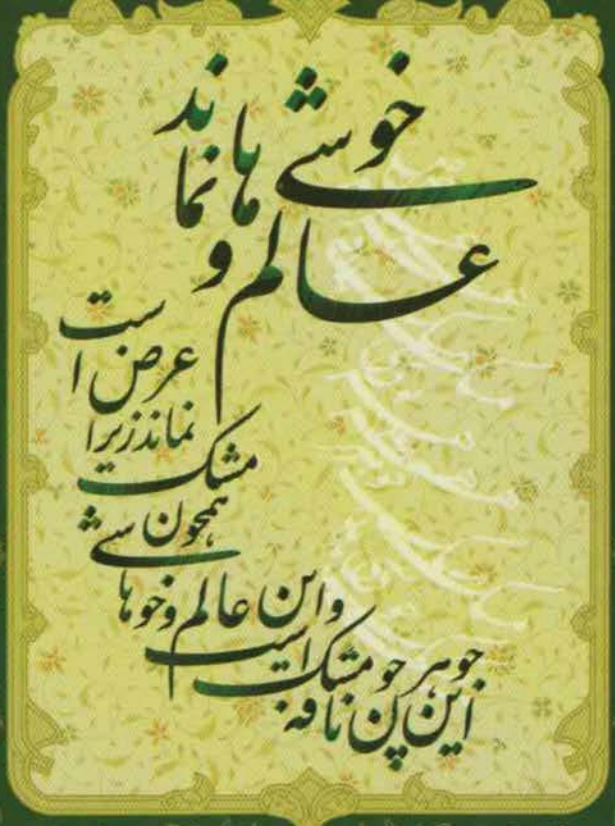
Book 3

Karim Zamani

A Comprehensive Commentary of

Mathnavi e Ma'navi

Book 3



Karim Zamani