

دانلود کتاب



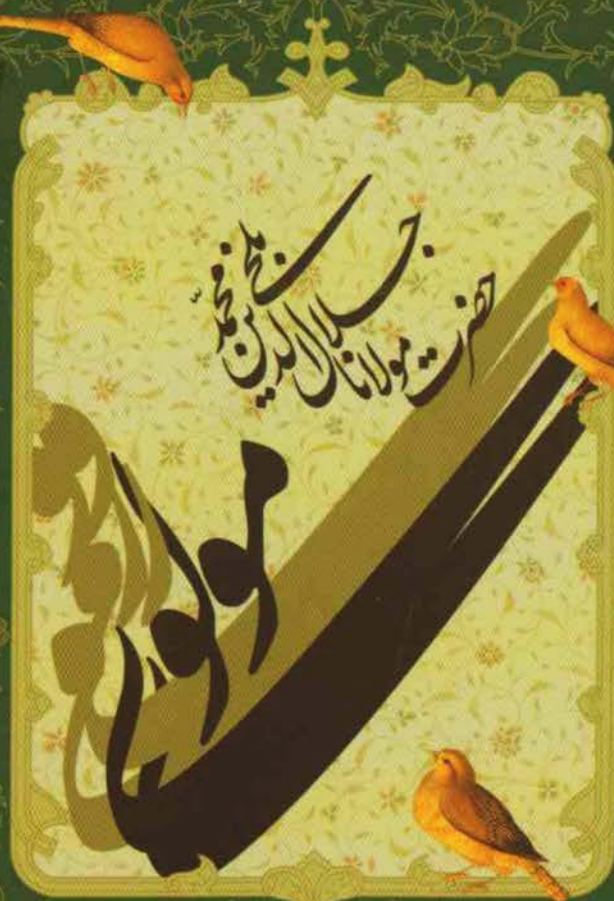
مثنوی معنوی

(جلد ۴)

نویسنده : مولانا جلال الدین محمد بلخی

شرح جامع
مشنوی معنوی

دفتر چهارم



کریم زمانی

شرح جامع

مشنوی معنوی

دفتر چهارم

تالیف

کریم زمانی

شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر چهارم)
تألیف کریم زمانی

فهرست اجمالی حکایات و قصص

دفتر چهارم

۱۳	مقدمه مؤلف
۱۵	مقدمه دفتر چهارم مثنوی معنوی
۱۹	دیباچه
۳۳	تمامی حکایت آن عاشق که از عَسَس گریخت در باغی مجهول، خودِ معشوق را در باغ یافت و عسس را از شادی، دعای خیر می‌کرد و می‌گفت که: عَسِیْ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ
۴۵	حکایت آن واعظ که هر آغاز تذکیر، دعای ظالمان و سخت‌دلان و بی‌اعتقادان کردی
۵۳	سؤال کردن از عیسی علیه‌السلام که: در وجود از همه صعب‌ها صعب‌تر چیست؟
۶۵	قصه آن صوفی که زنِ خود را با بیگانه‌ای بگرفت
۹۳	قصه آن دَبَاغ که در بازار عطّاران از بویِ عِطر و مُشک، بیهوش و رنجور شد
۱۱۹	گفتن آن جهود علی را کَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهُ که...
۱۲۹	قصه مسجدِ اقصی و خَرُوب و عزم کردنِ داود علیه‌السلام پیش از سلیمان علیه‌السلام، بر بنای آن مسجد
۱۶۱	قصه آغاز خلافتِ عثمان رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ و خطبه وی در بیان آنکه: ناصِحِ فَعَال به فعل، به از ناصِحِ قَوَال به قول

- ۱۸۶ قصه هدیه فرستادنِ بلقیس از شهر سبا سوی سلیمان علیه السلام
- ۱۹۷ کرامات و نور شیخ عبدالله مغربی قَدَسَ اللّٰهُ سِرَّهُ
- قصه عطاری که سنگِ ترازوی او گِلِ سرشوی بود، و دزدیدنِ مشتریِ گِلِ خوار از آن
- ۲۰۷ گِلِ هنگامِ سنجیدنِ شکر، دزدیده و پنهان
- ۲۲۱ دیدنِ درویش، جماعتِ مشایخ را در خواب، و...
- ۲۳۳ سببِ هجرتِ ابراهیم اذْهَمَ قَدَسَ اللّٰهُ سِرَّهُ و ترکِ مُلْکِ خراسان
- ۲۴۳ حکایت آن مرد تشنه که از سر جَوْزُئِن، جَوْز می ریخت در جویِ آب که در گُو بود، و...
- ۲۸۹ قصه یاری خواستنِ حلیمه از بُتان، چون...
- ۳۴۹ قصه شاعر و صیله دادنِ شاه و مضاعف کردنِ آن وزیرِ بوالحسن نام
- ۳۷۵ نشستنِ دیو بر مقامِ سلیمان علیه السلام، و...
- ۳۸۳ آموختنِ پیشه گورکنی، قایل از زاغ، پیش از آنکه در عالم، علمِ گورکنی و گور یُود
- قصه صوفی که در میانِ گلستان، سر بر زانو، مراقب بود، یارانش گفتند، سر بر آور، تفرّج
- ۴۰۱ کن بر گلستان و ریاحین و مرغان و آثار رحمة اللّٰهِ تَعَالٰی
- دربیانِ آنکه ترکِ الجوابِ جواب، مُقَرَّر این سخن که جوابُ الْأَخْمَقِ سکوت، شرح این
- ۴۳۷ هر دو در این قصه است که گفته می آید
- چالیشِ عقل با نفس همچون تنازعِ مجنون با ناقه، میلِ مجنون سوی حُرّه، میلِ ناقه
- واپس سوی کُرّه، چنانکه گفت مجنون:
- ۴۵۱ هَوٰی نَاقَتِی خَلَفٰی وَ قَدَّامِی الْهَوٰی وَ اِنِّی وَاِیَّاهَا لَمُخْتَلِفَانِ
- ۵۰۹ حکایت آن مدّاح که از جهتِ ناموسِ شکرِ ممدوح می کرد، و...
- ۵۲۷ مژده دادنِ ابویزید از زادنِ ابوالحسن خرقانی قَدَسَ اللّٰهُ رُوحَهُمَا پیش از سالها و...
- ۵۵۳ کز وزیدنِ باد بر سلیمان علیه السلام به سببِ زَلَّتِ او
- ۵۶۸ قصه آنکه کسی به کسی مشورت می کرد، گفتش: مشورت با دیگری کن که من عدوی توأم
- امیرکردنِ رسولِ علیه السلام، جوانِ هُذَیْلِی را بر سریّه ای که در آن پیران و
- ۵۷۵ جنگِ آزمودگان بودند
- ۶۰۹ قصه سبحانی ما أَعْظَمَ شَأْنِی گفتنِ ابویزید قَدَسَ اللّٰهُ سِرَّهُ و...
- ۶۳۷ قصه آن آبگیر و صیادان و آن سه ماهی
- شخصی به وقتِ استنجا می گفت اَللّٰهُمَّ اَرِخْنِی رَایحَةَ الْجَنَّةِ به جایِ آنکه اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنِی مِنَ التَّوَابِیْنِ وَ
- اجْعَلْنِی مِنَ الْمُتَطَهِّرِیْنَ که وردِ استنجاست و وردِ استنجا را به وقتِ استنشاق می گفت، عزیزی
- ۶۴۴ بشنید و این را طاقت نداشت

- ۶۵۱ قصه آن مرغ گرفته که وصیت کرد که بر گذشته پشیمانی مخور
- گفتن موسی علیه السلام فرعون را که از من یک پند قبول کن و چهار فضیلت عوض بستان ۷۱۳
- مشورت کردن فرعون با ایسیه در ایمان آوردن به موسی علیه السلام ۷۳۶
- ۷۴۵ قصه باز پادشاه و کمپیرزن
- ۷۵۵ قصه آن زن که طفل او بر سر ناودان غیزید و...
- منازعت امیران عرب با مصطفی علیه السلام که ملک را مقاسمت کن با ما، تا نزاعی نباشد و جواب فرمودن مصطفی علیه السلام که من مأمورم در این امارت، و بحث ایشان از طرفین ۷۸۳
- ۷۹۶ جواب دهری که منکر الوهیت است و عالم را قدیم می گوید
- ۸۲۲ وحی کردن حق به موسی علیه السلام که ای موسی من که خالقم تعالی تو را دوست می دارم
- خشم کردن پادشاه بر ندیم و شفاعت کردن شفیع آن مغضوب علیه را، و از پادشاه درخواستن و پادشاه شفاعت او قبول کردن و رنجیدن ندیم از شفیع که چرا شفاعت کردی؟ ۸۲۵
- گفتن خلیل مر جبرئیل را علیهما السلام، چون پرسیدش که آلت حاجه؟ خلیل جوابش داد که انا اِلَیْکَ فَلَا
- ۸۳۷
- ۸۴۵ مطالبه کردن موسی علیه السلام، حضرت را که خَلَقْتَ خَلْقًا وَ اَهْلَکْتَهُمْ؟ و جواب آمدن حکایت آن پادشاه زاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود، یَوْمَ یَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَ اُمِّهِ وَ اَبِيهِ نَقْدٍ وَ قَتِ او شد، پادشاهی این خاک توده کودک طبعان، که قلعه گیری نام کنند: آن کودک که چیره آید بر سر خاک توده بر آید و لاف زند که قلعه مراست. کودکان دیگر بر وی رشک بزند که اَلْتُّرَابُ رَبِیْعُ الصَّبَّیَّانِ. آن پادشاه زاده چو از قید رنگ ها برست گفت: من این خاک های رنگین را همان خاکِ دون می گویم. زر و اطلس و اکسون نمی گویم. من از این اکسون رستم به یکسون رفتم، و آتیناهُ الْحُکْمَ صَبَّیًّا. ارشاد حق را مُرور سال ها حاجت نیست. در قدرتِ کُنْ فَيَكُونُ هیچ کس سخنِ قابلیتِ نگوید ۸۷۱
- ۹۱۳ حکایت آن زاهد که در سال قحط، شاد و خندان بود...
- قصه فرزندان عَزِیز علیه السلام، که از پدر احوال پدر می پرسیدند. می گفت: آری دیدمش، می آید. بعضی شناختندش، بیهوش شدند. بعضی شناختند، می گفتند: خود مزده دار، این بیهوش شدن چیست؟ ۹۲۳
- ۹۵۵ قصه شکایت آستر به اُستر که...
- لا به کردن قبطی، سبطی را که یک سبو به نیت خویش از نیل پُرکن، و بر لبِ من نه، تا

- بخورم به حق دوستی و برادری که سبو که شما سبطیان بهر خود پُر می‌کنید از نیل، آبِ
 صاف است و سبو که ما قبطیان پُر می‌کنیم خونِ صاف است ۹۶۷
- حکایت آن زنِ پلیذکار که شوهر را گفت که آن خیالات از سرِ امروز بُن می‌نماید تو را که... ۹۹۱
- باقی قصهٔ موسی علیه‌السلام ۹۹۸
- موری بر کاغذی می‌رفت، نبشتنِ قلم دید، قلم را ستودن گرفت. موری دیگر که... ۱۰۳۹
- نمودنِ جبرئیل علیه‌السلام، خود را به مصطفی صلی‌الله علیه و سلم، به صورتِ خویش
 و از هفتصد پَر او چون یک پَر ظاهر شد، افق را بگرفت و آفتاب، محجوب شد
 با همهٔ شعاعش ۱۰۴۹
- فهرست اصطلاحات و کلید واژه‌ها ۱۰۸۱
- فهرست منابع و مآخذ ۱۰۸۵

اعظم مجاهدات آمیختن است با یارانی که روی به
حق آورده‌اند و از این عالم اعراض کرده‌اند. هیچ
مجاهده‌ای سخت‌تر از این نیست که با یارانِ صالح
نشیند، که دیدنِ ایشان، گُدازش و اِفنایِ آن نَفَس است.
فیه مافیه



مقدمه مؤلف

به فضل و عنایت حضرت حق و به مدد انفاس خلوتیان ملکوت و به برکت آتشین کلام مولانای روم، دفتر چهارم این شرح نیز به انجام رسید. او خود این دفتر را الظَّفَنُ الرَّابِع (= سَفَرِ چهارم) نام بنهاد، زیرا در این سفر نیز این هُدُودِ هادی شده همچون اسفار پیشین بیک جمع سالکان شده است.

و این هزارستان گلشن حقیقت بر سر شاخساران طوبی نشسته و نغمه می‌سراید تا سینه سالکان را سینای معرفت سازد، و با خوشین کلام خود، خزفِ تلبیسات شیطانی را که در نظر مردمان، صدف نماید، کاسد و رسوا سازد و گوهران ثمین رحمانی بر آنان افشاند. و این چکاد معنوی، سدی است سدید در برابر خیل خیال اهریمنی که هر دم تاتاروار بر کشور دل، نهب و غارت آرد.

و اینست سفر چهارم از اسفارِ ششگانهٔ مثنوی معنوی...

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا...

کریم زمانی

تهران - ۶ مرداد ماه ۱۳۷۵

مقدمة دفتر چهارم مشنوی معنوی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الظُّفَرُ الرَّابِعُ إِلَى أَحْسَنِ الْمَرَايِعِ وَ أَجَلِ الْمَنَافِعِ، تُسَرُّ قُلُوبُ الْغَارِفِينَ بِمُطَالَعَتِهِ،
كَسْرُورِ الرِّيَاضِ بِصَوْبِ النِّعَمِ، وَأَنْسِ الْعُيُونِ بِطِيبِ الْمَنَامِ.
فِيهِ اِزْتِيَاخُ الْأَزْوَاجِ وَ شِفَاءُ الْأَشْبَاحِ، وَ هُوَ كَمَا يَشْتَهِيهِ الْمُخْلِصُونَ وَ يَهْوَوْنَهُ، وَ يَطْلُبُهُ
السَّالِكُونَ وَ يَتَمَنَّوْنَهُ.

لِلْعُيُونِ قُرَّةٌ وَ لِلنَّفُوسِ مَسْرَّةٌ، أَطْيَبُ الثَّمَارِ لِمَنْ اجْتَنَى وَ أَجَلُ الْمُرَادَاتِ وَالْمُنَى. مُوَصِّلُ
الْعَلِيلِ إِلَى طَبِيبِهِ وَ هَادِي الْمُحِبِّ إِلَى حَبِيبِهِ وَ هُوَ بِحَمْدِ اللَّهِ مِنْ أَعْظَمِ الْمَوَاهِبِ وَ أَنْفَسِ
الرَّغَايِبِ، مُجَدِّدُ عَهْدِ الْأَلْفَةِ، مُسَهِّلُ عُسْرِ أَصْحَابِ الْكُلْفَةِ.

يَزِيدُ النَّظْرُ فِيهِ أَسْفَاً لِمَنْ بَعْدَ، وَ سُرُوراً وَ شُكْراً لِمَنْ سَعِدَ، تَضَمَّنَ صَدْرُهُ مَا لَمْ يَتَضَمَّنْ
صُدُورُ الْغَانِيَاتِ مِنَ الْحَلَلِ، جَزَاءً لِأَهْلِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ، وَ هُوَ كَبْدَرِ طَلَعٍ وَ جَدَرِ رَجَعٍ، زَائِدٌ عَلَى
تَأْمِيلِ الْآمِلِينَ رَايِدٌ لِرُؤُودِ الْعَامِلِينَ، يَرْفَعُ الْأَمَلَ بَعْدَ انْخِفَاضِهِ، وَ يَنْبَسِطُ الرَّجَاءَ بَعْدَ انْقِبَاضِهِ،
كَشْفَسِ أَشْرَقَتْ مِنْ بَيْنِ غَمَامٍ تَفَرَّقَتْ، نَوْرُ لِأَصْحَابِنَا وَ كَثُرَ لِأَعْقَابِنَا.

وَ نَسْأَلُ اللَّهَ التَّوْفِيقَ لِشُكْرِهِ، فَإِنَّ الشُّكْرَ قَيْدٌ لِلْعَتِيدِ وَ صَيْدٌ لِلْمَزِيدِ وَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُ.

و مِمَّا شَجَانِي أَنَّنِي كُنْتُ نَائِماً أَعْلَلُّ مِنْ بَرْدِ بِطِيبِ التَّنَسُّمِ
إِلَى أَنْ دَعَتْ وَرَقَاءُ فِي غُضَنِ أَيْكَةِ تُغَرِّدُ مَبْكَاها بِحُسْنِ التَّرَنُّمِ

فَلَوْ قَبْلَ مَبْكَاهَا بَكَيْتُ صَبَابَةً لِسُعْدَى شَفَيْتُ النَّفْسَ قَبْلَ التَّنَدُّمِ
وَلَكِنْ بَكَتُ قَبْلِي، فَهَيَّجَ لِي الْبُكَاءُ بُكَاهَا، فَقُلْتُ الْفَضْلُ لِلْمُتَقَدِّمِ
رَحِمَ اللَّهُ الْمُتَقَدِّمِينَ وَ الْمُتَأَخِّرِينَ وَ الْمُتَنَجِّزِينَ وَ الْفَضْلِيهِ وَ كَرَمِيهِ وَ جَزِيلِ
آلَانِهِ وَ نِعَمِهِ فَهُوَ خَيْرٌ مَسْئُولٍ وَ أَكْرَمُ مَأْمُولٍ وَ اللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَ هُوَ أَزْهَمُ الرَّاحِمِينَ وَ
خَيْرُ الْمُؤَسِّسِينَ وَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ وَ خَيْرُ مُخْلِيفٍ رَازِقٍ لِلْعَابِدِينَ الرَّاحِمِينَ، وَ صَلَّى اللَّهُ
عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ عَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْمُرْسَلِينَ، آمِينَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ.

به نام خداوند بخشنده مهربان

سَفَرِ چهارم^۱ به سوی نکوترین جایگاه‌های بهاری، و بزرگترین فایده‌های معنوی است.
دل عارفان با مطالعه آن شادمان گردد، چنانکه گلشن (طبیعت) از ریزش قطره‌های باران^۲ به سرور
و نشاط آید، و دیدگان به خواب نوشین انس گیرد^۳.

در آن سفر است راحت جان‌ها و درمان تن‌ها. و این سفر، همانگونه است که پاکدلان
خواهند و دوست دارند، و سالکان جویند و آرزویش کنند.

این سفر، مایه روشنی دیدگان و شادمانی جانهاست. و گواراترین میوه‌ها برای چینندگان^۴
و والاترین خواسته‌ها و آرزوهاست. رساننده بیمار به طبیب، و عاشق به معشوق.
و این سفر، به واسطه حمد خدا از بزرگترین دهش‌ها و نفیس‌ترین بخشش‌های سترگ است.

۱. مولانا هریک از دفاتر مثنوی را به منزله سَفَرِی روحانی می‌داند. پس مراد از «سَفَرِ چهارم»، دفتر چهارم مثنوی معنوی است.

۲. در کثیری از نسخ مثنوی «صَوْب» آمده است، و «صوب» به معنی انصباب و ریزش باران است، به ابر باران‌زا نیز «صَوْب» گویند. و به علاوه شارحان معروفی همچون عبداللطیف، بحر العلوم، حاج امدادالله مکی، یوسف بن احمد مولوی نیز «صَوْب» قراءت کرده‌اند. مرحوم نیکلسون نیز در متن مثنوی، «صَوْب» ضبط کرده اما در شرح خود به تبع سایر نسخ مثنوی «صوت» را ارجح دانسته است. و مراد از «صوت» در اینجا رعد و برق است.

۳. همانسان که چشم ظاهر آدمی با خواب، انس و آرامش می‌گیرد، چشم دل عارفان نیز با درک نکات مثنوی از جمیع تشویش‌های دنیوی می‌رهد.

۴. مولانا بر سبیل استعاره، دفتر چهارم را به بوستانی تشبیه کرده که نکات و دقایق آن بسان میوه است و چینندگان میوه همانا سالکان طریق حق.

تجدیدکننده میثاقِ انس^۱، آسان‌کننده سختی‌های سختی‌کشندگان^۲.

مطالعه این دفتر، بر حسرت و افسوسِ دورافتادگان وادی حقیقت افزاید، و شادی و سپاسِ نیکبختان حق‌باور را مزید دارد. سینه آن (دفتر چهارم) به چنان زیورهایی آراسته شده که حتی سینه زنانِ زیبا رخسار^۳ نیز بدان زیب نشده است. پاداشی است برای عالمان و عاملان. این دفتر بسان قرص کامل ماه تابان است و همچون بختی است که بازآید^۴. همان بختی که بر آرزوی آرزومندان افزاید، و پیشاهنگ طلب عاملان است. آرزوی فرو خفته را رفعت، و امید فرو مرده را وسعت دهد. این دفتر بسان آفتابی است که از پسِ پراکنده شدن ابرها بتابد. این دفتر، نوری است برای یاران ما، و دفینه‌ای برای پسینیان ما.

از خدا توفیق آن خواهیم که سپاس آن را به ما ارزانی کند، زیرا سپاس، همچون زنجیری است که نعمت موجود را نگه دارد. و نعمت فزون‌تر را صید کند. و هیچ نشود جز آنچه خدا خواهد. «از جمله چیزها که مرا اندوهگین ساخت، این بود که من به خواب اندر شده بودم. و از خنکای نسیم لطیف به خواب فرو رفته بودم. تا آنکه کبوتری^۵ بر شاخساران انبوه جنگل با ترنم گریه دلکش خود مرا فرا خواند. و اگر پیش از گریه او من به خاطر معشوقی^۶ می‌گریستم، دلم را پیش از پشیمانی آرامش می‌دادم. ولی او پیش از من بگریست و گریه‌اش مرا برانگیخت، و گفتم برتری از آنِ پیشی گیرنده است^۷.»

۱. اشاره است به میثاق ازلی که توضیح آن در شرح بیت (۴۵۴۳) دفتر سوم آمده است.
۲. صاحب المنهج القوی می‌گوید: «اصحاب الکلفة» مؤمنانی هستند که درک حقایق بر ایشان دشوار است. و انقروی می‌گوید مراد سالکان مبتدی است که در آغاز سلوک با تکلف حرکت می‌کنند.
۳. «غانیات» جمع غانیة به معنی زن زیبایی است که نیاز به آرایش ندارد، به معنی زن ثروتمند نیز آمده است. اما برخی از شارحان متأخر آن را «زنان خوش‌آواز» و یا «زنان آوازه‌خوان» ترجمه کرده‌اند که سهو است، زیرا مُغَنِّیَّات بدین معنی است نه غانیات.
۴. انقروی گوید: گویی وقتی دفتر سوم تمام شد، آن بخت و اقبال معنوی رخ برتافت. و با شروع دفتر چهارم آن بخت، باز آمد.
۵. منظور از «کبوتر» هادی الهی و مرشد ربّانی است.
۶. در متن، سُغْدی آمده و او یکی از معشوقه‌های عرب است. و در اینجا کنایه از آستان الهی است. (ر.ک. المنهج القوی، دفتر چهارم، ص ۷)

۷. گولپینارلی درباره چهار بیت فوق می‌نویسد: آخرین بیت از چهار بیت عربی که با این ابیات آغاز می‌شود در انباء الرواة جمال‌الدین ابوالحسن قفطی (م ۶۴۶هـ / ۱۲۸۴م) آمده است. هرچند نام شاعر قید نشده، اما مصحح

خداوند به فضل و کرم و نعمت فراوان خویش رحمت کناد پیشینیان و پسینیان و وفاداران به عهد و خواهندگان وفاداری را^۱. زیرا اوست بهترین کسی که از او درخواست شود، و بدو امید رود. خداوند بهترین حافظان است^۲، و اوست مهربان ترین مهربانان، و بهترین انیسان و وارثان^۳. و بهترین عوض دهندگان است بر پرستشگرانی که (در مزرعه دنیا بذر عمل صالح) می کارند. و درود خدا بر سرور ما محمد و بر جمله پیامبران و رسولان. اجابت فرما ای پروردگار جهانیان.

→

با نقل سه بیت دیگر در پاورقی می افزاید که این شعر در شرح مقامات حریری از ابوالعباس احمد بن عبدالمؤمن شریشی آمده است. شعر از عدی بن رفاع عاملی (م ۹۵هـ / ۷۱۴م) معاصر جزیری است. عبارت «برتری، پیشی گیرنده راست» در عربی به صورت ضرب المثل درآمده است. (نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر چهارم، ص ۲۰)

۱. مُتَنَجِّز کسی است که انجام وعده را خواهان است. اما برخی از شارحان آنرا «متشبهان به وفاداری» و یا «در راه انجام وفای به عهد» و «رونده قاطع» معنی کرده اند که سهو است.

۲. مقتبس از آیه ۶۴ سوره یوسف.

۳. مقتبس از آیه ۸۹ سوره انبیاء.

دیباچه

- (۱) ای ضیاء الحق، حُسام الدّین تویی که گذشت از مه به نورت مثنوی
ای ضیاء الحق، حُسام الدّین چَلّبی، این تو هستی که به سبب انوار وجودت، مقام و مرتبه
این کتاب شریف مثنوی حتّی از ماه نیز برتر و درخشان تر شده است. [زیرا نور ماه، جنبه محسوس
و مادی دارد، ولی نور مثنوی شریف جنبه معنوی و الهی دارد. دیگر آنکه به قول یوسف بن احمد
مولوی، ماه بر اجسام می تابد و مثنوی بر ارواح^۱. مولانا در این بیت و ابیات بعدی نقش
حُسام الدین چَلّبی را در خلق و ظهور مثنوی مورد تأکید قرار می دهد. و این مطلب بارها در مثنوی
مورد تصریح قرار گرفته است.^۲]

- (۲) هَمّتِ عالی تو، ای مُرتَجّا^۳ می کشد این را، خدا داند کجا
ای مایه امیدِ خلاق، خدا می داند که هَمّتِ عالی تو، این مثنوی شریف را تا چه مرتبت
والایی خواهد رسانید. [هَمّت در لغت به معنی قصد و اراده است. بنابر این هَمّت، قصد و

۱. ر.ک. المنهج القوی، دفتر چهارم، ص ۸.

۲. رجوع شود به شرح بیت (۳) و (۴) دفتر دوّم، رجوع شود به مقدمه مؤلف در صفحه (۳۶ - ۳۵) دفتر اوّل،
و بیت (۱۱۴۹) دفتر اوّل که فصل پر معنا و بس فخیم را با نام او به پایان می رساند. و نیز بیت (۸ - ۱)
دفتر دوّم.

۳. مُرتَجّا: کسی که بدو امید رود.

آهنگ کاری کردن است چه آن کار خوب باشد و چه بد، اما غالباً در عرف به قصد و آهنگ در امور عالی اطلاق می‌شود. صاحب کتاب الانسان الکامل گوید که همت، عزیزترین چیزی است که خداوند در نهاد آدمی به ودیعت نهاده است.^۱ اما در اصطلاح صوفیه همت دارای سه مرتبت است: یکی همتِ افاقه، و دیگری همتِ آنفه، و سوم همتِ عالی. مرتبه نخست همت افاقه است که منظور از آن صیانت قلب از گرایش به امور پست دنیوی است که درواقع نوعی زهد محسوب می‌شود. مرتبه دوم همت آنفه است که منظور اینست که صاحب این همت به نتایج طاعات و ثواب اعمال دل نبندد. درواقع نه اسیر امل است و نه مقید به ثواب عمل. مرتبه سوم همت عالی است که صاحب آن جز حضرت حق به چیزی توجه ندارد و حتی به احوال و مقامات عرفانی نیز دلبسته نمی‌شود بلکه با تمام قوا و با همه وجود تنها به حق روی می‌کند.^۲ گاه در نزد صوفیه همت را بر توجه پیر به مرید اطلاق کنند برای کمال بخشیدن به او. همچنین اصطلاح «همت خواستن» نیز در میان صوفیه رایج است؛ مثلاً می‌گویند: «از پیر همت بخواه.» یعنی از روحانیت و قدرت روحی و معنوی پیر کمک بگیر. اما در اینجا مولانا می‌گوید ای حسام‌الدین، همت عالی تو یعنی مرتبه والای روحانی تو بود که سبب ظهور و فیضان مثنوی معنوی شد، چه، مستمع لایق گوینده را بر سر وجد و ذوق آورد و موجب ظهور معانی گرانقدر شود. در این باب به شرح بیت (۳۲۰۷ - ۳۲۰۴) دفتر سوم رجوع شود. امدادالله مکی از شارحان مثنوی به مناسبت این بیت حکایتی نقل می‌کند که مضمون آن اینست: روزی یکی از دراویش صاحب‌دل در مجلس یکی از خطبا حاضر می‌شود. خطیب سخن آغاز می‌کند و معانی جلیلی در بیان می‌آورد که اهل مجلس را بس به تحسین و اعجاب وای می‌دارد. این امر سبب عجب و تفاخر گوینده می‌شود و در اثنای کلام بر مستمعان منت می‌نهد و می‌گوید: این منم که معانی بکر و بی‌نظیر بر زبان می‌رانم. آن صاحب‌دل از این خودبینی نرنذ خاطر می‌گردد و پیش خود می‌گوید از کجا که این سخنان عالی از ضمیر تو نشأت یافته، شاید در این مجلس کسانی باشند که قابلیت روحی و علو معنوی آنان موجب فیضان معانی از تو شده باشد؟ از اینرو سر خود در گریبان فرو می‌کشد و با انگشتانش گوش خود را فرو می‌بندد بطوریکه دیگر چیزی نمی‌شنود و در این لحظه خطیب از ایراد آن معانی گرانقدر درمانده می‌شود.^۳ مولانا می‌گوید اگر

۱. ر.ک. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۵۳۸ - ۱۵۳۷.

۲. ر.ک. شرح منازل السائرین، ص ۱۶۷ - ۱۶۶، و ترجمه اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۵۸ - ۱۵۷.

۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۶.

می‌بینید که مثنوی شریف به این درجه از ظهور رسیده، مرهون همت عالی حسام‌الدین چلبی است و اگر جذبه و معنویت او نمی‌بود، من (مولانا) نیز بر سر شوق نمی‌آمدم و این معانی را ایراد نمی‌کردم؛ و تنها خدا می‌داند که کار این مثنوی در عرصه معنا به کجا خواهد کشید.]

- (۳) گردنِ این مثنوی را بسته‌ای می‌کشی آن سوی که دانسته‌ای
تو ای حسام‌الدین، گردنِ این مثنوی را بسته‌ای، یعنی تو در ظهور معانی مثنوی، تصرف کامل داری و آن را به هر طرف که خواهی می‌کشی.

- (۴) مثنوی پویان، گشوده ناپدید ناپدید از جاهلی کش نیست دید
مثنوی به پیش می‌رود، اما گشوده آن ناپیدا است. اما این امر، بر کسانی پوشیده است که دچار جهالت هستند و بصیرت باطنی ندارند. [«گشوده ناپدید» اشاره به حضرت حق دارد، یعنی القاء کننده حقایق مثنوی کسی نیست جز حضرت حق تعالی^۱. اما این حقیقت بر نادانان و اهل هوی پوشیده است. بنابراین عنایات ربّانی، ذخایر نهفته اولیاء را با وسایل مختلف به ظهور می‌رساند و حسام‌الدین و عشق و طلب آتشین او یکی از آن وسایلی بود که مثنوی را از نهانخانه دل حضرت مولانا به ظهور آورد. یوسف بن احمد مولوی گوید: عشق نیرویی قدسی است که شخص نادان نمی‌تواند آنرا با حواس حیوانی درک کند^۲.]

- (۵) مثنوی را چون تو مبدأ بوده‌ای گر فزون گردد تو آش افزوده‌ای
ای حسام‌الدین از آنجا که تو سبب ظهور مثنوی هستی، اگر مثنوی بسط و تفصیل یابد بدان که تویی عاملِ آن. [عاشق همانند طفلی شیرخواره است که هرچه از مرشدان شیر اسرار و علوم الهی طلب کند، شیر اسرار بر حسب تقاضای مستمع و طالب ظاهر شود^۳.]

- (۶) چون چنین خواهی، خدا خواهد چنین می‌دهد حقّ آرزوی مُتّقین
چون تو ای حسام‌الدین اینچنین می‌خواهی، خواست و مشیت الهی نیز همین را اقتضاء

۱. ر.ک. پیشین.

۲. المنهج القوی، دفتر چهارم، ص ۸.

۳. پیشین، ص ۹.

می‌کند چه، حق تعالی امید و آرزوی، پرهیزگاران را تحقق بخشد. [زیرا خداوند، قاضی الحاجات است و نیازها را برآورد].

(۷) کان لِلَّهِ بوده‌یی در مَاضِی^۱ تا که کانَ الله پیش آمد جزا

ای حُسام‌الدین چون تو قبلاً با تمام وجود، برای رضای خدا عمل می‌کردی، در نتیجه خدا نیز پاداش این اخلاص را به تو عطا فرمود و خواسته‌ات را تحقق بخشید. [تو ای حسام‌الدین هرچند مرید بودی، اما به لطف الهی به مقام مرادی رسیدی^۲. یکی از شارحان، این بیت را بر مشرب ذوقی و عرفانی چنین تفسیر کرده است: پیش از این تو در مرتبه قرب فرائض بودی و آلت حق به شمار می‌رفتی، و سپس به مقام قرب نوافل واصل شدی و در این مرتبه، حضرت حق، وسیله سمع و بصر و تصرفات تو می‌شود^۳. رجوع شود به شرح بیت (۱۹۳۷) دفتر اول و (۱۲۰۸) دفتر دوم. بیت فوق اشاره دارد به حدیثی که در شرح بیت (۱۹۳۹) دفتر اول آمده است.]

(۸) مثنوی از تو هزاران شکر داشت در دعا و شکر، کف‌ها بر فراشت

مثنوی از تو ای حُسام‌الدین، هزاران سپاس و شکر دارد؛ و برای دعا کردن در حق تو و سپاس از تو، دست‌های خود را به سوی آسمان افراشته است. [مولانا طبق قاعده استعاره مکثیه، مثنوی شریف را به بنده‌ای صالح تشبیه می‌کند که در برابر حضرت وهاب، شاکر است و همواره برای اظهار ثنا و سپاس، دست به دعا برمی‌دارد. نکته دیگر آنکه بیت فوق از قبیل ذکر سبب و اراده مُسَبَّب است، یعنی مثنوی شریف سبب می‌شود که مثنوی‌خوانان به خاطر فهم معانی والای آن، شکرگزار باشند. لذا وجه دیگر بیت فوق اینست: مثنوی‌خوانانی که به خواندن و فهمیدن مثنوی توفیق یافته‌اند، تو را هزاران بار شکر و سپاس می‌کنند و برای نیایش و سپاس، دست‌های خود را به سوی آسمان می‌افرازند^۴. در اینجا نیز نقش مهم حسام‌الدین در ظهور مثنوی بارز است.]

۱. مَضِی: گذشت، فعل ناقص واوی و یایی. «مَاضِی» یعنی «آنچه گذشت»، پیش از این.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۲۵.

۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۶.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۲۷.

(۹) در لب و کَفَش، خدا شُکرِ تو دید فضل کرد و لطف فرمود و مَزید^۱
ای حُسام‌الدین چلبی چون خداوند دید که زبان و دست مثنوی به سپاس و شکر تو مشغول است، احسان و لطف فرمود و بر بخشش خود افزود. [وجه دیگر، چون خدا در زبان و دست مثنوی‌خوانان، شکر و ثنای تو را دید، احسان و لطف فرمود و بر بخشش خود افزود.]

(۱۰) زانکه شاکر را، زیادت وعده است آنچنانکه قُرب، مزدِ سجده است
زیرا که به شکرگزاران وعده‌های فراوانی داده شده است؛ همانطور که قرب الهی، مزدِ سجده است. [مصرع اوّل اشاره است به آیه ۷ سورة ابراهیم: وَ اِذْ تَاَذَنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَازِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ اِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ. «و یاد آور وقتی را که پروردگارتان اعلام کرد که اگر شکرگزار باشید هر آینه نعمت شما را بیفزایم؛ و اگر ناسپاسی کنید (بدانید که) کیفرم بس سخت است.»]

(۱۱) گفت: وَ اسْجُدْ وَ اقْتَرِبْ یزدانِ ما قُربِ جان شد سجدهٔ ابدانِ ما
حق تعالی به ما فرمود: سجده کن و نزدیک شو. سجده‌ای که توسط جسم‌های ما صورت می‌گیرد موجب تقَرُّب روح ما به خدا می‌شود. [مصرع اوّل اشاره دارد به آیه ۱۹ سورة علق که توضیح آن در شرح بیت (۱۲۷) دفتر سوّم آمده است.]

(۱۲) گر زیادت می‌شود، زین رُو بُود نه از برای بَوش^۲ و های و هو بُود
اگر می‌بینی که مثنوی شریف دارد گسترده و حجیم می‌شود به این سبب است که شاکر و ثناگوی حق است، و الاّ برای جلوهٔ ظاهری و قیل و قال نیست.

(۱۳) با تو ما، چون رَز^۳ به تابستان، خوشیم حُکم داری، هین بگش تا می‌کشیم
ای حُسام‌الدین چلبی همانطور که مثلاً درخت انگور در فصل تابستان، سرسبز و شاداب

۱. مَزید: هم مصدر میمی است از زادِ یزیدُ به معنی زیاد شدن و زیاد کردن (لازم و متعدی است) و هم اسم مفعول از همان فعل به معنی افزون کرده شده.

۲. بَوش: خودنمایی، کَر و فَر.

۳. رَز: درخت انگور، در اینجا مطلق درخت و باغ، مورد نظر است.

است، ما نیز با تو سرخوش و شادابیم، اختیار با توست، بگش تا بکشیم. [یعنی ای حسام‌الدین تا وقتی که تو در استماع معانی والای مثنوی طلبی آتشین داشته باشی، من نیز آن معانی را از باطن خود در قالب الفاظ و عبارات به ظهور می‌رسانم.]

(۱۴) خوش بگش این کاروان را تا به حج ای امیر صبر، مِفْتَاحُ الْفَرَجِ
در اینجا حضرت مولانا بر سبیل استعاره، حُسام‌الدین را به امیر‌الحاج و ابیات مثنوی را به قافله‌هایی که راهی حجّ اند، و وصال به حقّ را به حجّ تشبیه کرده^۱ و می‌فرماید: ای حُسام‌الدین که مظهر صبرِ نجات‌بخش هستی^۲.

(۱۵) حج زیارت کردنِ خانه بُود حجّ ربّ البیت مردانه بُود
حجّ، زیارت خانه خداست، اما زیارتِ صاحبِ آن خانه، عملی مردانه است. یعنی درک حقیقت حجّ برای هرکسی میسر نیست. بس که دشوارست. زیرا حجّ حقیقی، انسان را متحوّل می‌کند و آتش خودبینی را در او خاموش می‌سازد. [توضیح حجّ در شرح بیت (۲۲۱۸) دفتر دوم آمده است. منظور بیت: حجّ مرسوم اینست که آدمی با تمکّن مالی و استطاعت مادی قصد زیارت خانه خدا کند. اما حجّ حقیقی اینست که انسان به مرتبه تمکّن روحی و استطاعت معنوی برسد و حضرت حق را شهود کند.]

(۱۶) ز آن ضیا گفتم حُسام‌الدین تو را که تو خورشیدی و این دو وصف‌ها
ای حسام‌الدین، من برای این به تو ضیاء خطاب کردم که تو برحسب معنا خورشیدی و این دو یعنی ضیاء و حُسام (= شمشیر) از اوصاف توست. [مولانا به مرید و تلمیذ صدّیقش دو لقب داده: یکی ضیاء‌الحق و دیگری حسام‌الدین. خورشید، هم روشنی بخش است و هم پرتوش مانند شمشیر، چادر سیاه شب را می‌درد. چنانکه حُسام‌الدین چلبی نیز چادر سیاه کفر و نفاق را از هم می‌درید.]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر چهارم، ص ۲۹.

۲. در برخی از نسخه‌ها صبر را با الف و لام آورده و «امیر» را به آن اضافه نکرده‌اند. اما صحیح اینست که امیر را به صبر اضافه کنیم.

- (۱۷) کین حُسام و، این ضیا^۱ یگی ست هین تیغ خورشید از ضیا باشد یقین
این مطلب را بدان که این شمشیر و این ضیاء ذاتاً یکی است، و یقیناً شمشیر خورشید
از پرتو است. [در اینجا مولانا از حُسام الدین به بیان و توصیف ذات الهی منصرف می‌شود و
می‌گوید صفات ذات الهی عین ذات اوست و هیچ مُباینَت و غیریتی در میان نیست. هرچند ذات
الهی را با اسمایی نظیر علیم و قدیر و حی و... توصیف می‌کنیم اما همه این اسماء به یک ذات
باز می‌گردد و لا غیر.

عِبَارَاتُنَا شَتَّى وَ حُسْنُكَ وَاحِدٌ وَ كُلُّ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ يُشِيرُ
«تعبیرات و عبارات ما مختلف است در حالی که زیبایی تو یکی است، و همه این عبارات،
بدان زیبایی اشارت دارد.» در بیت فوق، مراد از تیغ خورشید انوار و اشعه خورشید است که در
اینجا کنایه از صفات متعدّد الهی است، و منظور از ضیاء، ذات الهی است که بِالذَّاتِ روشن است و
روشنی‌دهنده جمیع کائنات.]

- (۱۸) نور از آن ماه باشد، وین ضیا آن خورشید، این فروخوان از نُبا^۲
نور، مناسب ماه است و ضیاء سزاوار خورشید است. تو این مطلب را در قرآن بخوان.
[به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

- (۱۹) شمس را قرآن ضیا خواند ای پدر وان قمر را نور خواند، این را نگر
ای پدرجان، به این نکته توجّه کن که قرآن، خورشید را ضیاء و ماه را نور خوانده است.
[اشاره به آیه ۵ سورة یونس: هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا
عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ... «اوست کسی که خورشید را روشنی و ماه را نور قرار داد و برای آن
منزلگاههایی مقدّر کرد تا شمار سال‌ها و حساب (کارها) را بدانید...». ضیاء در اصل ضِواء
بوده که به عَلَتِ کسره ماقبلِ واو، به یاء منقلب شده است.^۳ برخی از اهل لغت، ضیاء را جمع
ضُوء دانسته‌اند مانند سَوَط (= تازیانه) که جمع آن سیاط می‌شود. برخی نیز آن را مصدر
دانسته‌اند از ضَاءَ يَضُوءُ ضِيَاءً. از آنجا که در آیه فوق، ضیاء به شمس و نور به قمر اسناد

۱. ضیاء: ر.ک. شرح بیت (۱۸) همین دفتر.

۲. نُبا: در اصل همان نُبی به معنی قرآن است که به جهت ضرورت قافیه منقلب به الف شده است.

۳. ر.ک. کشاف، ج ۲، ص ۳۲۹.

یافته مفسران قرآن کریم سه قول در این باب آورده‌اند: ۱. جمعی ضیاء و نور را مترادف دانسته‌اند. ۲. جمعی دیگر مانند شیخ طبرسی^۱ و ابوالفتح رازی^۲ ضیاء را اقوی از نور دانسته و گفته‌اند ضیاء در کشف تاریکی‌ها از نور بلیغ‌تر است. ۳. جمعی دیگر گفته‌اند که ضیاء بر نور ذاتی دلالت دارد در حالی که نور، اعم از نور ذاتی و عرضی است و در این آیه به قرینه شمس، دلالت بر نور عرضی دارد. امام فخر رازی می‌گوید: نور، کیفیتی است که قابلیت شدت و ضعف دارد. و کمال شدت نور را «ضوء» و «ضیاء» گویند^۳. بنابراین قول مولانا با دو قول اخیر سازگار است. اما منظور بیت: مولانا با ذکر شمس و قمر و مقایسه اجمالی آن دو، خواننده را به سوی شمس حقیقت متوجه می‌کند و به او یادآور می‌شود که شمس حقیقت غنی بالذات است و هر آنچه غیر اوست، نور وجود خود را از آن منبع لایزال اقتباس می‌کند.]

(۲۰) شمس چون عالی‌تر آمد خود ز ماه پس ضیا از نور افزون دان به چاه
چونکه خورشید از حیث روشنی از ماه برتر و بالاتر است، پس باید مرتبه ضیاء را از نور بالاتر بدانی.

(۲۱) بس کس اندر نور مه، منهج ندید چون برآمد آفتاب، آن شد پدید
بسیاری از مردم در پرتو ماه نمی‌توانند راه خود را پیدا کنند، اما همینکه نور خورشید طلوع می‌کند، راه برای آنان پیدا می‌شود. [احتمالاً نظر دارد به مسأله ولایت «شمسیه» و «قمریه» که در میان صوفیان مطرح شده است. رجوع شود به شرح بیت (۹۷) دفتر دوم.]

(۲۲) آفتاب، أعواض^۴ را کامل نمود لاجرم بازارها در روز بود
چونکه نور خورشید نقدینه‌ها و اجناس را خوب نشان می‌دهد، ناچار داد و ستد بازارها در روز انجام می‌شود. [آنطور که از ابیات پسین برمی‌آید، منظور از «آفتاب» در اینجا آن ولی مرشدی است که به کمال رسیده و در پرتو نور ارشاد او حق و باطل از یکدیگر تمیز داده می‌شود و

۱ و ۲. ر.ک. مجمع البیان، ج ۵، ص ۹۱ و ابوالفتح، ج ۵، ص ۲۹۱.

۳. ر.ک. التفسیر الکبیر، ج ۱۷، ص ۳۵.

۴. أعواض: جمع عوض، چیزی که به جای چیز دیگر داده شود، بدل، خَلَف، جانشین. در اینجا منظور پول و کالا است که فروشندگان و خریداران با یکدیگر معاوضه می‌کنند.

مشتریان کفر و ایمان از هم باز شناخته شوند.]

تا که قلب و نقد نیک آید پدید تا بُود از غَبْن^۱ و از حيله بعيد (۲۳)
تا آنکه سکه‌های تقلبی و حقیقی بخوبی شناخته شود و در نتیجه، همگان از زیان
کردن و فریب خوردن در معامله در امان باشند.

تا که نورش کامل آمد در زمین تا اِجْران را رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (۲۴)
تا اینکه نور خورشید به‌طور کامل بر زمین تابید و برای جمیع بازرگانان مایه رحمت و
لطف شد. [زیرا بواسطه نور پُرفروغ آفتاب، از دغل و دغلکاری و غبن و ضرر مصون ماندند.
چنانکه در پرتو ولی مرشد کالای باطل از متاع حق باز شناخته شود و مشتریان حق به غلط متاع
باطل نخرند.]

لیک بر قَلَاب^۲، مبعوض است و سخت ز آنک ازو شد کاسد^۳ او را نقد و رَخت^۴ (۲۵)
ولی آفتاب عالمتاب در نظر آدم حقه‌باز که می‌خواهد از تاریکی‌ها استفاده کند و
سکه‌های تقلبی خود را به دیگری ببندازد، بسیار نفرت‌انگیز و نامطلوب است؛ زیرا بر اثر نور
خورشید، بساط کلاه‌برداری او از رونق می‌افتد.

پس عدو جانِ صَرَّاف^۵ است قلب دشمنِ درویش که بُود غیرِ کلب؟ (۲۶)
بنابراین فروشنده سکه تقلبی دشمنِ صَرَّاف است، دشمنِ درویش چه کسی است بجز
سگ؟ [همین‌طور فروشندگان متاع باطل با عارفان راستین که صَرَّافِ معانی‌اند سخت دشمنی
می‌ورزند. چنانکه سگ‌سیرتان با سالکان حق عِناد می‌ورزند و سبب این عناد اینست که
عارفان راستین مانند آینه‌ای صاف، ماهیت پلید و مهاجم حق‌ستیزان را می‌نمایند. در حکایتی

۱. غَبْن: در معامله سر کسی کلاه گذاشتن، فریب دادن، زیان در خرید و فروش.

۲. قَلَاب: دغلکار، کسی که سکه‌های تقلبی می‌سازد، گرداننده از سره به ناسره.

۳. کاسد: بی‌رونق.

۴. رَخت: در اینجا به معنی کالای بُنْجُل است.

۵. صَرَّاف: کسی که پول‌ها را تبدیل می‌کند. کسی که سکه‌های تقلبی را از سکه‌های حقیقی باز می‌شناسد.

آمده است که حضرت بایزید بسطامی (رَوَّحَ اللَّهُ رُوحَهُ) روزی همراه با جمعی برای نماز از شهر خارج شدند و بعد از اقامه نماز به سوی شهر مراجعت کردند. هنگامی که از دروازه شهر وارد شدند سگی را در آستانه دروازه، آرمیده یافتند. آن جمع از کنار آن سگ گذشتند و او هیچ عکس‌العملی از خود نشان نداد، اما همینکه حضرت بایزید در جلو آن سگ ظاهر شد، سگ غرید و با هیجان و عصبانیت بر بایزید هجوم آورد و خلاصه بایزید با هزار زحمت از آنجا رد شد. کسی که در آنجا ناظر این واقعه بود از بایزید پرسید سرّ این مسأله در چیست که آن سگ فقط بر تو هجوم آورد؟ بایزید گفت: ای برادر، من آینه‌ای صیقلی‌ام که هر کسی می‌تواند صورت خود را در من ببیند. آن سگ وقتی که خویِ تهاجمِ خود را در من دید شروع کرد به تهاجم بر خویِ خود، نه بر من.^۱

(۲۷) انبیا با دشمنان برمی‌تنند^۲ پس ملایک رَبِّ سَلِّمْ^۳ می‌زنند
انبیاء با حق‌ستیزان مقابله می‌کنند و در همان حال فرشتگان برای سلامتی انبیاء دعا می‌کنند و چنین می‌گویند:

(۲۸) کین چراغی را که هست او نورکار^۴ از پُف و دَم‌های دُزدان دُور دار
این چراغی که به همگان روشنی می‌بخشد از پُف و نَفَس دزدان، مصون بدار. [اشاره است به آیه ۸ سوره صفّ که توضیح آن در صفحه ۱۹ دفتر سوم آمده است.]

(۲۹) دزد و قَلَاب است خصمِ نور، بس زین دو ای فریادرس، فریادرس
آدم دزد و حقّه‌باز تنها دشمن نورند، ای خدای فریادرس، از دست این دو به فریادمان برس.

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر چهارم، ص ۳۴.

۲. برمی‌تنند: می‌پیچند، در اینجا یعنی ستیزه می‌کنند.

۳. رَبِّ سَلِّمْ: پروردگارا سلامت بدار. «رَبِّ» منادای مضاف به یای ضمیر متکلم است که لفظاً حذف شده است. و «سَلِّمْ» فعل امر مفرد مذکر حاضر از باب تفعیل است و مفعولِ آن به قرینه حذف شده است. یعنی پروردگارا پیامبران را سلامت بدار.

۴. نورکار: روشنی بخش، مُنیر.

روشنی بر دفتر چارم بریز کافتاب از چرخ چارم^۱ کرد خیز^۲ (۳۰)
چونکه آفتاب عالمتاب از فلک چهارم طلوع کرده است، تو نیز ای حسام‌الدین بر این
دفتر چهارم نور و روشنی ببخش.

هین ز چارم نور ده خورشیدوار تا بتابد بر بلاد و بر دیار (۳۱)
ای حسام‌الدین بهوش باش و همانند خورشید از طریق دفتر چهارم به جمیع خلائق
نور بیافشان تا نور این دفتر بر همه شهرها و سرزمین‌ها بتابد.

هر کس افسانه بخواند، افسانه است و آنکه دیدش نقد خود، مردانه است (۳۲)
هر کس این کتاب شریف را افسانه بخواند، خودش افسانه است یعنی صورت فاقد
معناست و خلاصه هیچ است. این وجه نیز امکان دارد: هر کس این کتاب شریف را افسانه بخواند،
به نظر او، افسانه است نه آنکه واقعاً افسانه باشد. اما کسی که در آن کتاب، نقد حال خود را پیدا کند
جوانمرد حقیقی است. [مولانا در مثنوی شریف به کزات گفته است که مخالفان مثنوی، آن را
مشتی افسانه و اسطوره دانسته‌اند. رجوع شود به شرح بیت (۳۶۲۴ - ۳۶۰۷) دفتر دوم و شرح
بیت (۱۱۵۰) و (۴۲۳۳) دفتر سوم.]

آب نیل است و به قبطی^۳ خون نمود قوم موسی را نه خون بُد، آب بود (۳۳)
مثنوی شریف در مثل مانند رود نیل^۴ است که برای قبطیان خون می‌شد در حالیکه
برای قوم موسی خون نبود بلکه آبی صاف و زلال بود. [یعنی مثنوی و معارف و موضوعات عالی
آن در مذاق اهل عناد و لجاج، ناخوش و ناگوارست، اما در مذاق فرشته‌خویان مانند آب زلال و
حیات‌بخش. در بیت فوق اشاره‌ای است به یکی از عذاب‌های قبطیان که مفسران قرآن کریم آن را
در ذیل آیه ۱۳۳ سوره اعراف آورده‌اند. و ما توضیح آن را در شرح بیت (۳۷۸۵) دفتر سوم

۱. چرخ چارم: ر.ک. شرح بیت (۱۲۳) دفتر اول.

۲. خیز: جنبش، چستن، در اینجا به معنی طلوع کردن است.

۳. قِبطی: ر.ک. شرح بیت (۸۶۳) دفتر اول.

۴. مولانا در مقدمه منثور عربی دفتر اول نیز مثنوی را به رود نیل تشبیه کرده است. رجوع شود به صفحه ۴۳ دفتر اول.

آورده‌ایم. بنابراین مولانا مثنوی شریف را به رود نیل و اهل معانی را به آل موسی و حق‌ستیزان را به قبطیان فرعون‌ی تشبیه می‌کند.]

(۳۴) دشمنِ این حرف، این دَم در نظر شد مُمَثِّلِ سرنگونِ اندر سَقَر^۱
دشمن این سخن شریف، یعنی منکر مثنوی، هم اینک در نظر، چنین تجسّم یافت که با
حال و وضع بدی به دوزخ سرنگون شد. [به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

(۳۵) ای ضیاءُ الحقِّ تو دیدی حالِ او حق نمودت پاسخِ افعالِ او
ای ضیاء الحق، تو حال آن مُنکران را دیدی، در حقیقت حضرت حق تعالی، نتیجه
کارهای منکران مثنوی را به تو نشان داد. [شمس‌الدین افلاکی و عبدالرحمن جامی روایتی را
به مناسبت دو بیت فوق آورده‌اند که مختصراً نقل می‌کنیم: روزی حسام‌الدین گفت: وقتی که
اصحاب، مثنوی خداوندگار را می‌خوانند و اهل حضور در نور آن مستغرق می‌شوند می‌بینم که
جماعتی، به کف دورباش‌ها و شمشیرها گرفته حاضر می‌شوند، و هر که آن سخن را از سر
اخلاصِ اِصفا نمی‌کند بیخِ ایمان و شاخه‌های دین او را می‌برند و کشان کشان به مقَرِّ سَقَر
می‌برند. مولانا فرمود: همچنان است که دیدی و این معنی را در ابتدای دفتر چهارم بیان
فرموده‌اند.^۲]

(۳۶) دیده غَیْبَت، چو غیب است اوستاد کم مبادا زین جهان این دید و داد^۳
ای حُسام‌الدین دیده غیب‌بین تو در مشاهده اسرار غیبی، مانند خود غیب، استاد مسلّم
ماست. الهی که، این مشاهده اسرار غیب و این عطایای ربّانی از این جهان هرگز کم نشود. [مراد از
«دیده غیب»، چشم باطنی انسان است که بواطن امور را می‌بیند.]

۱. سَقَر: اسمی است غیر منصرف برای دوزخ. و در اصل به معنی سوزاندن است. مفسّران قرآن کریم آنرا دَرّ که‌ای

از دَرّ کاتِ جهنم دانسته‌اند. و برخی گویند دری است از درهای دوزخ. (ر.ک. ابوالفتح رازی، ج ۱۰، ص ۱۶۲.

مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۸۸)

۲. ر.ک. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۴۵، و نفحات الانس، ص ۴۷۱. جامی این روایت را به اختصار آورده، در

حالی که افلاکی به تفصیل نقل کرده است.

۳. داد: هم به معنی عطاست و هم به معنی عدل.

(۳۷) این حکایت را که نقدِ وقتِ ماست گر تمامش می‌کنی اینجا، رَواست
ای حُسام‌الدّین آن حکایتی را که ما در پایان دفتر سوّم مثنوی آغاز کردیم در حقیقت
نقد حال ماست. حالا اگر این حکایت را در همین دفتر به پایان رسانیم کاری بسیار شایسته و
بجاست.

(۳۸) ناگسان را ترک کن بهر گسان قصّه را پایان بر و مَخْلَص^۱ رسان
ای حُسام‌الدّین به پاس توجّه و علاقه افراد لایق به مثنوی شریف، افراد نالایق و
حقّ‌ستیز را رها کن و اصلاً به نکوهش و ستیز ایشان توجّهی مکن. و خلاصه کلام اینکه به این
حرف‌ها گوش مسپار و این حکایت را به پایان برسان.

(۳۹) این حکایت گر نشد آنجا تمام چارمین جلدست، آرَش در نظام
گرچه این حکایت در دفتر سوّم به پایان نرسید، اما شایسته است که آن را در دفتر
چهارم سر و سامان دهی و به اتمامش رسانی.

۱. مَخْلَص: اسم مکان به معنی محلّ خلاصی و رهایی است. و «به مَخْلَص رساندن» یعنی به پایان رساندن، تمام کردن.

تمامی حکایت آن عاشق که از عَسَس گریخت در باغی مجهول،
خودِ معشوق را در باغ یافت و عسس را از شادی، دعای خیر
می کرد و می گفت که: عَسِیْ اَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ

خلاصه داستان

در فصل انتهایی دفتر سوم، حکایتی آغاز شد که نقل آن ناتمام ماند و دنباله آن به دفتر چهارم کشیده شد. حکایت از این قرار بود که جوانی عاشق زنی شد و شور عشق، خواب و خور از او در ربود. اما هرگاه که این عاشق، نامه‌ای به معشوق خود می‌نوشت و ضمن آن اظهار عشق و علاقه می‌کرد، نامه‌رسان و یا خدمتکار آن زن از روی حسادت در مفاد نامه دست می‌برد و کلمات آن را تغییر می‌داد و خلاصه نمی‌گذاشت که عریضه عاشق به طور کامل به معشوق رسد. هفت هشت سال بدین منوال گذشت تا اینکه شبی داروغه شهر در کوچه‌ای خلوت و تاریک جوان عاشق را می‌بیند و به خیال آنکه دزد و یا مجرمی یافته، فرمان ایست می‌دهد، اما جوان می‌گریزد و داروغه به تعقیب او می‌پردازد. جوان سراسیمه به باغی پناه می‌برد، غافل از آنکه معشوق او در همانجا حضور دارد. زیرا او در آن لحظه، فانوس به دست در کنار جوی آب، مشغول جُستنِ انگشتری گم شده خود بود. وقتی جوان، محبوب خود را برحسب تصادف می‌بیند از فرط خوشحالی و هیجان رو به حضرت مسبب‌الاسباب می‌کند و از صمیم دل می‌گوید:

«ای خدا تو رحمتی کن بر عَسَس»

جوان همینکه باغ را خلوت می‌یابد، اخگر آتشین میل و شهوت در دلش زبانه می‌کشد و به طرف معشوق می‌رود که در آغوشش کشد، اما معشوق از این گستاخی خشمگین می‌شود و او را

از این عمل باز می‌دارد. عاشق می‌گوید: چرا مرا از این کار باز می‌داری؟ اینجا که کسی نیست، جز نسیمی که می‌وزد. معشوق می‌گوید: ای نادان، چگونه است که نسیم را می‌بینی، اما خالقِ نسیم را نمی‌بینی؟ عاشق می‌گوید: درست است که من در رعایت ادب، کوتاهی کردم اما در عشق خود صادقم. معشوق می‌گوید: تو عاشق نیستی، بلکه کاسبی. یعنی تو مرا نمی‌خواهی بلکه امیال خود را می‌خواهی، و به همین دلیل من در طيّ آن هفت هشت سال با اینکه نامه‌هایت را می‌خواندم اما جوابی به تو نمی‌دادم، زیرا که هنوز مقام والای عشق را درک نکرده‌ای. عاشق به توجیه تقصیر و کاستی‌های خود می‌پردازد، اما معشوق با سخنانی محکم و بلیغ، خودبینی و تزویر او را بدو می‌نماید.

مولانا در این حکایت کوتاه و پراکنده، معانی بس فخیمی در بیان آورده است، از آن جمله اینکه در این دنیا که دارِ تراحم و کمّیات است، همهٔ امور نسبی است و هیچ پدیده‌ای مطلق نیست. از اینرو جمیع خیرات و شرور نیز در این جهان، بر نسبت‌ها استوار گشته است. در این دنیا هیچ چیز را نمی‌توان یافت که از جمیع جهات، خیر و یا شرّ مطلق باشد، بلکه اعتبارات مختلف سبب می‌شود که یک چیز، جهات مختلف بیابد.^۱ چنانکه آن داروغهٔ سختگیر و قسّی‌القلب با آنکه نسبت به عموم مردم شرّ بود، نسبت به آن جوان، موجب خیر شد. نکتهٔ دیگر آنکه این حکایت به نقد احوال کسانی می‌پردازد که گوهر برین عشق را با مقولات مبتذل نفسانی در آمیخته و به گزاف خود را در صف عاشقان و سالکان حقیقی جا می‌زنند، اما چون محک تجربه به میان آید رسوا و سیه‌روی شوند. نکتهٔ دیگر آنکه خدا را باید در خلوت‌ترین خلوت‌ها ناظر بر اعمال و احوال خود دانست. مولانا از بیت (۳۲۱) تا انتهای ابیات مربوط بدین حکایت، حال و هوای دیگری به سخن خود می‌دهد و مرتبهٔ کلام را ارتقاء می‌بخشد، بدین ترتیب که هرچند بظاهر، جوابِ معشوق به عاشق را، نقل می‌کند، لحن و فضای کلمات به گونه‌ای است که گویی خداوند با بنده‌ای عاصی و گنه‌کار سخن می‌گوید، و یا گویی که عارفی کامل، مریدی را مخاطبِ خود ساخته که هنوز از بند هوّ و کمند دغا نرسته است. این حکایت ظاهراً در مأخذی نیامده است.

(۴۰) اندر آن بودیم کآن شخص از عَسَس^۱ راند اندر باغ از خوفی فَرَس
ما در آن حکایت به اینجا رسیدیم که آن جوان عاشق از ترس داروغه اسب خود را به داخل باغی راند و بدانجا وارد شد. [فَرَس به معنی اسب است. «راندن اسب» در اینجا بدین معنی نیست که آن جوان عاشق حتماً سوار بر اسب بوده (چنانکه شارحی چنین خیال کرده است) بلکه می‌تواند جنبه مجازی داشته باشد. یعنی شتابان وارد آن باغ شد. مولانا این حکایت طویل و پراکنده را در اواخر دفتر سوم مثنوی معنوی یعنی از بیت (۴۷۴۹) آغاز کرد، اما آن را ناتمام نهاد و اینک دنباله آن را پی می‌گیرد، و طبق اسلوب معهود خود در هر بخش از حکایت به ایراد نکات دقیق و ژرف عرفانی می‌پردازد و آنچنان در آن غرق می‌شود که خواننده صورت حکایت را از یاد می‌برد، اما دوباره به نقل حکایت باز می‌گردد و آن را به انجام می‌رساند.]

(۴۱) بود اندر باغ، آن صاحب جمال کز غمش این در عَنَّا بُد هشت سال
از قضا آن معشوقه دلربا و زیبا که جوان عاشق هشت سال تمام از غم عشقش به رنج و بلا مبتلا بود، در آن باغ بود. [در بیت (۴۷۸۰) دفتر سوم این مدّت، هفت سال گفته شده است که تفاوتی در اصل ماجرا ندارد.]

(۴۲) سایه او را نبود امکان دید همچو عَنقَا^۲ وصف او را می‌شنید
آن معشوق چنان پنهان و پوشیده بود که حتی دیدن سایه او نیز ممکن نبود. درست مانند سیمرغ که همگان نام و وصف او را شنیده‌اند اما حقیقت او را ندیده‌اند. [عَنقا، موجودی اسـم و معدوم الجسم است. همانگونه که در متون عرفانی آمده، عَنقا کنایه از ذات اقدس الهی است که کسی او را ندیده، اما فقط اوصافش را شنیده است.]

(۴۳) جز یکی لُقیّه^۳ که اوّل از قضا بر وی افتاد و شد او را دلربا
بجز دیدار نخستین که بر سبیل اتفاق و تصادف پیش آمد و در همان لحظه آن معشوق، دل آن جوان را ربود و او را سراپا شیفته خود کرد. [برخی از شارحان، «قضا» را حمل بر

۱. عَسَس: شبگرد، گُزَمَه، از فعل عَسَّ یُعَسُّ.

۲. عَنقا: ر.ک. شرح بیت (۵۴) دفتر دوم.

۳. لُقیّه: یک بار دیدن.

قضای الهی کرده و بر مبنای این برداشت نادرست به نقد بیت فوق پرداخته‌اند. در حالی که «از قضا» یعنی اتفاقاً، تصادفاً. لا اقل اگر این قضا را حمل بر قضای تکوینی الهی می‌کردند به نوعی قابل توجیه بود چه خلقت آدمی به گونه‌ای است که آویزش‌ها و تعلقات نفسانی در او به صورت نیرومندی وجود دارد. چنانکه بیت (۴۶) مؤید این مطلب است. اما در این بیت نیازی به این وجه نیست.]

(۴۴) بعد از آن، چندان که می‌کوشید او خود مجالش می‌نداد آن تُندخُو
پس از آن دیدار نخستین که اتفاقی رخ داده بود هر چه آن عاشق کوشید که یکبار دیگر او را ببیند نشد که نشد، زیرا آن معشوق تندخو و ناسازگار به او مجال برای ملاقات دوباره نداد.

(۴۵) نه به لابه چاره بودش، نه به مال چشم‌پُر^۱ و بی‌طمع بود آن نهال^۲
نه گریه و زاری، چاره‌ساز تندخویی و ناسازگاری معشوق بود و نه صرف مال و بذل ثروت، زیرا آن معشوق که بسانِ نهال، تر و تازه بود بسیار بی‌نیاز و بی‌آز و طمع بود.

(۴۶) عاشقِ هر پیشه‌ای و مطلبی حق بی‌آلود اولِ کارش، لبی
انسان، شیفته هر فنّ و کاری باشد، مسلماً خداوند در ازل، دهان و مذاق روح او را با آن شیرین و پُر حلاوت کرده است. [یعنی طبق قضای تکوینی، ساختمان خلقت آدمی به گونه‌ای است که نسبت به هر آنچه که با مذاق روحی او سازگارست علاقمند می‌شود. از اینرو هیچ انسانی یافت نمی‌شود که در او اخگر شوق و عشق افروخته نباشد، منتهی عشق و شوق در هر کسی به رنگ هویت روحی و شخصیتی او در می‌آید. خلاصه این خداوند است که اسباب و تمهیدات جذب و انجذاب را در سرشت آدمی به ودیعت نهاده است.]

(۴۷) چون بدان آسیب در جُست آمدند پیشِ پاشان می‌نهد هر روز بند
همینکه عاشق و علاقمند هر فنّ و کار تحت تأثیر آن علاقه و کششِ آغازین برای

۱. چشم‌پُر: بی‌نیاز، بی‌توقع، سیر.

۲. نهال: درختِ جوانِ نو رُسته، درختی که تازه کاشته شده باشد.

وصول بدان فن و کار به جستجوی می‌پردازد، خداوند طبق قضای تکوینی خود و از طریق علل و اسباب حاکم بر جهان، هر روز مانع و سدّی پیش روی او قرار می‌دهد، زیرا راه عشق حقیقی پر خون و خطر است. همه راهیان وادی عشق به بلا و محنت دچار می‌شوند.

- (۴۸) چون در افگندش به جُست و جُویِ کار بعد از آن دَر بَست که کابین بی‌آر
همینکه خداوند، طالب آن فن و کار را به جستجوی آن وا می‌دارد، از آن پس، در را به روی او می‌بندد و می‌گوید مَهْرِیّه را بیاور. [منظور بیت: ابتدا ذوق و لذّت مراد و محبوب، در روح و روانِ آدمی ظهور می‌کند و او بوسیله نیروی محرّکه آن ذوق و لذّت، گام در طریق مراد خود می‌نهد. وقتی که در آن طریق به حرکت درآید، مشکلات و موانع همچون خارهای مغیلان بر سر راهش پدید آید در حالی که در آغاز چنین نبود. به قول حافظ «که عشق آسان نمود اوّل، ولی افتاد مشکل‌ها» در این وقت اگر طالب بر مقدار سعی و مجاهدت خود نیفزاید از ادامه راه می‌ماند، اما اگر اخگرِ میل و طلب، او را به سعی و مجاهدتی روزافزون وادارد تا وصول به اصول، راه پیماید. پس ای طالب کمال بدان که نیل به سر منزل کمال و تعالی معنوی موکول به عشق و شوقِ روزافزون و مجاهدت و ریاضت است، و مباد که پنداری با شوقی آنی و عشقی سریع‌الزّوال و مجازی می‌توانی بدان منزلِ کریم درآیی. کابین لفظاً به معنی مَهْرِیّه و مبلغی است که به هنگام عقد نکاح بر ذمّه مرد مقرّر می‌شود. اما در بیت فوق مقصود از آن سعی و مجاهدتِ بسیار است.^۱ یعنی ای طالب، مادام که سعی و تلاش بسیار در جهت کشفِ حقیقت نداشته باشی شاهد حقیقت را در آغوش نخواهی کشید. یعنی باید در راه کشفِ حقیقت، ایثار و فداکاری کنی.]

- (۴۹) هم بر آن بُو می‌تَنند و می‌روند هر دَمی راجی^۲ و آیس^۳ می‌شوند
طالبانِ هر مقصودی به امید وصول بدان مقصود حرکت می‌کنند و به سعی و تلاش می‌پردازند و در هر لحظه امیدوار و نومید می‌شوند. [هرگاه به عطای الهی می‌نگرند امیدوار

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۴، مثنوی مولوی معنوی (امدادالله مهاجر مکی)، ص ۹.

۲. راجی: امیدوار. از رَجَا یَزْجُو رَجَاءً.

۳. آیس: نومید. از آیسَ یَیْئَسُ إیْأَساً.

می‌شوند، و یا هرگاه نشانی از مقصود می‌یابند امیدوار و پشت‌گرم می‌گردند و چون به بُعد طریق نگاه می‌کنند نومید می‌شوند. به قول حضرت علی (ع): آه مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ وَ طُولِ الطَّرِيقِ وَ بُعْدِ السَّفَرِ وَ عَظِيمِ الْمَوَرِدِ^۱. «آه از کمی توشه و درازی راه و دوری سفر و سختی جایگاه مقصد...» [

(۵۰) هر کسی را هست اُمیدِ بَری که گشادندش در آن روزی دَری
هر کسی به امید دستیابی به نتیجه و مقصودی تلاش می‌کند که در نهایت روزی دَری به رویش باز شود.

(۵۱) باز در بستندش و، آن دَرِ پَرست^۲ بر همان اُمید، آتشِ پا^۳ شده‌ست
اما دوباره آن در را به رویش می‌بندند و آن شخص امیدوار با تکیه بر امیدِ خود به گشوده شدن دوباره درِ مقصود، چابک و چالاک می‌شود. یعنی با گرمی و حرارت تمام به تلاش دست می‌زنند.

(۵۲) چون درآمد خوش در آن باغ آن جوان خود فرو شُد پا به گنجش ناگهان
همینکه آن جوان عاشق از ترس داروغه، شبانه به باغ وارد شد، ناگهان پایش به گنجینه‌ای برخورد. یعنی ناگهان به معشوق خود رسید.

(۵۳) مر عَسَس را ساخته یزدان سبب تا ز بیمِ او دَوَد در باغ، شب
مشیت خداوند، داروغه را وسیله‌ای کرد تا آن جوان به معشوق خود برسد. بدین ترتیب که شبانه داروغه به تعقیب آن جوان پرداخت و اواز ترس، به آن باغ پناه بُرد و اتفاقاً معشوق وی در

۱. نهج البلاغه، حکمت ۷۴.

۲. دَرِ پَرست: ترکیب وصفی است به معنی پرستنده در یعنی کسی که مراقب و امیدوارِ گشوده شدنِ درِ مقصود است. (مقتبس از شرح اکبرآبادی و انقروی)

۳. آتشِ پا: مجازاً به معنی شتابان و تیزرو. مولانا در دیوان کبیر می‌فرماید:

شده‌ایم آتشین پا که رویم مست‌آنجا تو برو نخست بنگر که کنون به خانه هست او
حکیم سبزواری نیز می‌گوید: «آتش‌پا» کنایه از سرعت حرکت است. (شرح اسرار، ص ۲۶۱)

آنجا بود.

(۵۴) بیند آن معشوقه را او با چراغ طالبِ انگشتی در جُویِ باغ
در نتیجه وقتی وارد باغ شد دید که معشوقش با فانوس مشغول جستجو در جویِ باغ
است تا انگشتی مفقود شده خود را پیدا کند.

(۵۵) پس قرین می‌کرد از ذوق آن نفس با ثنائیِ حق، دعایِ آن عَسَس
در این لحظه بود که آن جوان از شدتِ ذوق و شوق حق تعالی را سپاس گفت و
در اثنای شکرگزاری خود، آن داروغه را نیز دعا کرد. [زیرا اگر آن داروغه به تعقیب وی
نمی‌پرداخت او نمی‌توانست به معشوق خود برسد.]

(۵۶) که زیان کردم عَسَس را از گریز بیست چندان سیم و زر، بر وی بریز
می‌گفت: خداوندا من با فرار کردم به داروغه زیان وارد کردم، پس خداوندا تو بیست
برابر آن، طلا و نقره بدو عطا فرما.

(۵۷) از عَوانیِ مر و را آزاد کن آنچنانکه شادم، او را شاد کن
خداوندا او را از مقام و منصب پاسبانی و شرطگی نجات بده و همانطور که من الآن
شادم او را شاد فرما. [«عوانی» عمل و صفت عوان است. عوان، سرهنگ دیوان و مأمور اجرای
احکام دیوان قضا - پاسبان و شرطه، که غالباً با ظلم و زور و خشونت، مأموریت خود را انجام
می‌دادند. بنابراین آن جوان دعا می‌کرد که خداوند او را از این شغل ستمکارانه نجات بخشد.]

(۵۸) سعد دارش این جهان و آن جهان از عَوانی و، سگی‌اش و رهان
خداوندا او را در این دنیا و آن دنیا سعادت‌مند فرما و از منصب پاسبانی و خوی تهاجم
سگانه رهایش ده. [این بیت جواب مقدم شرط و بیت بعدی، شرط مؤخر است.]

(۵۹) گرچه خُویِ آن عَوان هست ای خدا که هماره خلق را خواهد بلا
بار الها، اگرچه پاسبانان و شحنگان هماره خواهانِ گرفتاری و بلا برای مردم هستند.

(۶۰) گر خبر آید که شه جُرمی نهاد بر مسلمانان، شود او زَفَت^۱ و شاد
برای مثال هرگاه خبری برسد که پادشاه، مسلمانان و یا شهروندان را جریمه کرده،
داروغه با نشاط و خوشحال می‌شود.

(۶۱) ور خبر آید که شه رحمت نمود از مسلمانان فگند آن را به جُود
و هرگاه خبری برسد که پادشاه، مسلمانان و شهروندان را مورد لطف و عفو قرار داده و
جریمه را از گردن آنان ساقط کرده است. [جواب بیت فوق که متضمن معنی شرط است در بیت
بعدی آمده است.]

(۶۲) ماتمی در جانِ او افتد از آن صد چنین اِدبارها دارد عَوان
آن داروغه از لطف و عفو شاه نسبت به مردم، اندوهناک و ناراحت می‌شود. بنابراین
داروغه صدها نوع از این بدبختی‌ها دارد.

(۶۳) او عَوان را در دعا درمی‌کشید کز عَوان او را چنان راحت رسید
آن جوان، پیوسته آن مأمور و پاسبان را دعا می‌کرد، زیرا که بوسیله آن پاسبان دولتی
به راحتی و شادی رسیده بود. [رجوع شود به شرح بیت (۵۷) همین دفتر.]

(۶۴) بر همه زهر و، بر او تریاق بود آن عَوان پیوندِ آن مشتاق بود
آن مأمور حکومتی و پاسبان دولتی اگر برای عموم مردم به منزله زهر، تلخ و ناگوار
بود، اما برای آن جوان به مثابه پادزهر بود، زیرا او سبب شد که آن جوان به محبوبش برسد.

(۶۵) پس بدِ مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد، این را هم بدان
پس نتیجه می‌گیریم که در این دنیا، شرّ مطلق وجود ندارد، بلکه شرّ، نسبی است. [از
اینجا به بعد مولانا به یکی از اساسی‌ترین موضوعات فلسفی و کلامی می‌پردازد و آن نسبی بودن
شرور در این جهان متزاحم است. رجوع شود به توضیح بیت (۱۹۹۹) دفتر اول و (۴۶۳۶) دفتر
سوم. نیز رجوع شود به بیت (۲۵۹۷) دفتر ششم. حکیم سبزواری نکته دقیقی را باز می‌کند که

۱. زَفَت: درشت، بزرگ، ستبر، ضخیم. در اینجا منظور، سرحال و بانشاط شدن است.

مضمون کلی آن اینست: برخی ممکن است بر این کلام مولانا خدشه آورند و بگویند اگر قرار باشد که هم شرّ، نسبی باشد و هم خیر، پس نتیجه این می شود که هم شرّ، وجودی اعتباری دارد و هم خیر؛ زیرا «نسبت» در علوم عقلی، امری اعتباری است و نه حقیقی. اما در جواب این قُدَح باید گفت که مولانا در این ابیات می خواهد بدینی مطلقِ عامّه را تصحیح و تعدیل کند، چه اینان برخی از موجودات و پدیده ها را شرّ مطلق می دانند، یعنی آنها را از جمیع جهات بد می شمردند و این پندار مسلماً ناصواب است. چه، وقتی که نسبت بدی و خوبی در موجودی تعارض پیدا کند نسبت ها ساقط می شود و گوهر اصلی «وجود» نمایان می گردد. زیرا طبق قاعده النّسبَانِ إِذَا تَغَارَضَتْ تَسَاقَطَتْ، رجوع به اصل وجود شیء می کنیم و می بینیم که وجود شیء چون رافعِ حجاب عدم است و عدم، شرّ محض است پس نتیجه می گیریم که «وجود» قطع نظر از نسبت ها و اعتبارات، خیر محض است.^۱

(۶۶) در زمانه هیچ زهر و قند نیست که یکی را پا دگر را بند نیست
در این روزگار هیچ زهر و قندی پیدا نمی شود که برای کسی پا و برای دیگری زنجیر پا نباشد. [یعنی هر پدیده ای در این دنیا به یک اعتبار خیر است و به اعتبار دیگر شرّ محسوب می شود. ممکن است یک پدیده و یا حادثه برای کسی چون قند، شیرین و گوارا باشد و سبب حرکت و پویایی او گردد اما همان چیز نسبت به دیگری، مانعی بازدارنده و پریشان کننده باشد.]

(۶۷) هر یکی را پا، دگر را پائی بند هر یکی را زهر و، بر دیگر چو قند
هر پدیده ای در این جهان، ممکن است نسبت به کسی به منزله پا باشد و او را حرکت و پویایی بخشد، و ممکن است همان چیز برای دیگری به منزله غُل و زنجیر گردد و او را از حرکت بازدارد. همینطور ممکن است یک چیز برای کسی مانند زهر کشنده باشد و برای دیگری مانند قند شیرین.

(۶۸) زهرِ مار، آن مار را باشد حیات نسبتش با آدمی باشد مَمَات
برای مثال، زهرِ مار برای خودِ مار خیر است، زیرا بوسیله آن از شرّ دشمنان و

مهاجمانِ خود می‌رهد و حیات خود را حفظ می‌کند، اما همان زهر نسبت به انسان و یا جانوران دیگر شرّ محسوب می‌شود، زیرا موجب هلاکت آنان می‌گردد.

(۶۹) خَلَقِ آبِی را، بُود دریا چو باغ خلقِ خاکی را بُود آن مرگ و داغ
مثالِ دیگر، دریا برای آبیان مانند باغ و بوستان است، اما همان دریا برای خاکزیان، مرگ و هلاکت به بار می‌آورد.

(۷۰) همچنین بر می‌شمر ای مردِ کار^۱ نسبتِ این، از یکی کس تا هزار
ای لایقِ مرد، این مثال‌ها یکی دوتا نیست بلکه من فقط برای روشن شدنِ مطلب یکی دو مثال آوردم، و الاً تو می‌توانی در بابِ نسبی بودنِ امورِ دنیا هزار نمونه و مثال دیگر پیدا کنی. [عدد «هزار» در اینجا نشان دهنده کثرت است نه عددی معین.]

(۷۱) زید، اندر حقّ آن شیطان بُود در حقِ شخصی دگر، سلطان بُود
مثال دیگر، زید ممکن است در نظر کسی مانند شیطان جلوه کند، اما همین زید ممکن است در نظر دیگری به صورت سلطانِ با کمال جلوه کند.

(۷۲) آن بگوید: زید صدّیق^۲ سنیست وین بگوید: زید، گبر^۳ کشتنیست
زیرا آن یکی می‌گوید: زید، امینی بزرگوار و عالی مرتبه است، اما این یکی می‌گوید: زید، کافری واجب‌القتل است.

(۷۳) زید یک ذات است، بر آن یک جنان^۴ او برین دیگر همه رنج و زیان
زید با اینکه یک نفر است ولی در نظرِ شخصی، مانند قلب، عزیز جلوه می‌کند، اما در

۱. مردِ کار: ر.ک. بیت (۱۱۴۹) و (۱۸۶۵) دفتر سوّم.

۲. صدّیق: امین، درستکار، نیکومنش.

۳. گبر: ر.ک. شرح بیت (۲۵۴۲) دفتر دوّم.

۴. جنان: قلب، دل. جمع آن: آجنان. جنان: سیر. جنان جمع جَنّه: باغ و بوستان. برخی آن را «چنان» خوانده‌اند.

نظر دیگری مانند رنج و بلا ظهور می‌کند. [اگر «جُنَان» هم بخوانیم درست است. یعنی زید برای یک نفر مانند سیر، دافع ضربات و رنج است و برای دیگری، موجب محنت و زیان.]

گر تو خواهی کو تو را باشد شگر پس ورا از چشمِ عَشَّاقش نگر (۷۴)
اگر تو می‌خواهی که آن زید نسبت به تو شیرین و محبوب باشد، او را از چشمِ عاشقانش ببین. [رجوع شود به قصه لیلی و خلیفه در بیت (۴۰۸-۴۰۷) دفتر اول و توضیحات قبل از آن.]

منگر از چشمِ خودت آن خوب را بین به چشمِ طالبان، مطلوب را (۷۵)
تو نباید محبوب را از چشمِ خودت نگاه کنی، بلکه باید معشوق را از دید عاشقان بنگری. [رجوع شود به تمثیل لیلی و خلیفه در بیت (۴۰۸-۴۰۷) دفتر اول و توضیحات قبل از آن در صفحه ۱۵۵.]

چشمِ خود بر بند ز آن خوش‌چشم، تو عاریت کن چشم از عَشَّاقِ او (۷۶)
چشمِ خود را از دیدنِ آن معشوق زیبا فروبند و برای آنکه زیباییِ حقیقی او را بینی برو از عاشقانش چشمِ قرض کن و با چشمِ عاشقان، او را بنگر. [خوش‌چشم در بیت (۲۵۱۵) دفتر سوم به صورت جمع آمده و منظور از آن، عارفان دیده‌ور و بینادل است. در اینجا به معنی معشوق حقیقی آمده است. انقروی گوید: تو از آن محبوب حقیقی که منظر لطیف دارد چشم‌ت را ببند چون که چشم تو قادر نخواهد شد جمال با کمال او را مشاهده کند.]

بلک ازو کن عاریت چشم و نظر پس ز چشمِ او به رویِ او نگر (۷۷)
بلکه لازم است که از آن معشوق حقیقی، چشمِ قرض کنی و با چشمی که از او قرض کرده‌ای به او نگاه کنی. [این بیت و ابیات بعدی ناظر است بر مسأله فنای عبد در معبود و خداشناسی صدیقان چه تا وقتی که انسان در مرتبه محسوسات و مقام کثرات است نمی‌تواند جمال حق را شهود کند. رجوع شود به بیت (۹۲۲-۹۲۱) دفتر اول و شرح بیت (۱۳۴۷) دفتر سوم.]

(۷۸) تا شوی ایمن ز سیری^۱ و ملال گفت: کانَ اللهُ لَهُ زین ذوالجلال
تا از دلتنگی و ملالت در امان باشی. از اینرو خداوند گفته است هر کس وجود خود را
در تصرف حضرت حق نهد، خدا از آن اوست. [اشاره به حدیثی که در شرح بیت (۱۹۳۹) دفتر اول
آمده است.]

(۷۹) چشمِ او من باشم و، دست و دلش تا رهد از مُدبری ها مُقبِلش
من (خداوند متعال) چشم و دست و دل او می شوم تا سعادتِ او از هرگونه شقاوت و
بدبختی در امان باشد. [مصرع اول اشاره است به حدیثی که در متون عرفانی بسیار ذکر شده و
معروف به حدیثِ قرب نوافل است و خصوصاً مولانا بسیار بدان استناد کرده و بسیاری از مبانی
مکتب فکری و ذوقی خود را با آن تبیین نموده است. توضیح این حدیث در شرح بیت (۱۹۳۸)
دفتر اول آمده است.]

(۸۰) هر چه مکروه است، چون شد او دلیل سوی محبوبت، حبیب است و خلیل
هر چیز که ظاهراً ناخوشایند است وقتی تو را به سوی معشوق هدایت کند آن،
دوست و رفیق توست. [مصرع اول اشارتی است به مضمون قسمتی از آیه ۲۱۳ سوره بقره که در
مثنوی به کُرّات آمده است، از آن جمله در مطلع فصل اخیر. مولانا به مناسبت آنکه جوان عاشق،
شَرِّ آن عَسَسِ سختگیر و بی رحم را خیر یافت و در حَقّش دعا کرد، حکایت بعدی را نقل می کند.]

حکایت آن واعظ که هر آغاز تذکیر دعای ظالمان و سخت دلان و بی اعتقادان کردی

خلاصه داستان

یکی از خطیبان هرگاه به منبر می رفت، شروع می کرد به دعا در حق دزدان و راهزنان. مثلاً می گفت: پروردگارا همه دزدان و راهزنان را مشمول رحمت خویش فرما. عده ای به او اعتراض می کردند که جناب خطیب، این دیگر چه دعایی است؟ بجای آنکه صالحان را دعا کنی طالحان را دعا می کنی؟ خطیب در جواب می گفت: سبب این دعا آن است که شرارت و شقاوت اینان مرا از بدی بازداشته و به راه صلاح تحریض و تشویق نموده است. در واقع ادب را از بی ادبان آموخته ام، از این رو چنین دعایی می کنم.

مولانا این حکایت را ضمن حکایت آن جوان عاشق می آورد تا دیدگاه آدمی را نسبت به رنج و ابتلا تصحیح کند. چه، هر رنجی الزاماً شرّ نیست چنانکه هر لذّتی نیز الزاماً خیر نیست. برخی از سختی ها و ابتلائات همچون ضربه ای بیدار کننده است و موجب هوشیاری و بیداردلی انسان می شود. مولانا در اواخر دفتر سوّم طیّ چند حکایت این مسأله را مطرح کرد که ریاضت یا اختیاری است و یا اجباری. ریاضت اختیاری همان کفّ نفس و پرهیز عارفان و صاحب دلان است که به اختیار و میل خود لگام بر توسن نفس امّاره می زنند. اما ریاضت اجباری، بلاها و سختی هایی است که به اقتضای روزگار بر سر انسان ها فرو می بارد و آنان که ضمیری روشن دارند از این حوادث عبرت می گیرند و راه و رسم زندگی خود را تصحیح می کنند. در این حکایت نیز از همین

موضوع، سخن رفته است.

(۸۱) آن یکی واعظ چو بر تخت آمدی قاطعانِ راه را داعی شدی
واعظی بود که هرگاه به منبر می‌رفت شروع می‌کرد به دعا کردن در حق دزدان و راهزنان.

(۸۲) دست برمی‌داشت: یا رَبِّ رَحِمِ ران بر بَدان و مُفْسِدان و طاغیان
آن واعظ دست‌های خود را به سوی آسمان می‌افراشت و عرضه می‌داشت: پروردگارا
بر آدم‌های بدکار و تباهکار و عصیانگر رحم آور.

(۸۳) بر همه تَسْخُرْکَنانِ^۱ اهلِ خَیر بر همه کافرزدلان و اهلِ دَیر
پروردگارا بر همه آنان که نیکان را مسخره می‌کنند و نیز بر همه آنان که دلی کافر
دارند و همچنین بر صومعه‌نشینان رحم کن.

(۸۴) می‌نکردی او دعا بر اَصْفیا می‌نکردی جز خبیثان را دعا
آن واعظ این دعا را در حق پاکان و برگزیدگان الهی نمی‌کرد، بلکه تنها افراد پلید و
خبیث را دعا می‌کرد.

(۸۵) مر ورا گفتند کین معهود نیست دعوتِ اهلِ ضلالت، جُود نیست
عده‌ای به او گفتند: این نوع دعا کردن رسم نیست، زیرا دعا در حق گمراهان و
منحرفان، جوانمردی و فتوت محسوب نمی‌شود.

(۸۶) گفت: نیکویی ازینها دیده‌ام من دعاشان زین سبب بگزیده‌ام
آن واعظ جواب داد: من از این آدم‌های منحرف و خبیث، خوبی‌ها دیده‌ام و به همین
دلیل در حق ایشان دعا می‌کنم.

۱. تَسْخُرْکَنان: مسخره‌کنندگان. تَسْخُرُ مخفَّف تَسْخَرُ (مصدر باب تفعّل) به معنی هزل و مسخره.

(۸۷) خُبث و ظلم و جور چندان ساختند که مرا از شر به خیر انداختند
زیرا این آدم‌های تبهکار چنان از خود خبثات و ستمکاری نشان داده‌اند که مرا از بدی بازداشتند و به سوی خوبی سوق دادند.

(۸۸) هر گهی که رُو به دنیا کردمی من از ایشان زخم و ضربت خوردمی
هرگاه من به امور دنیوی روی می‌آوردم توسط آنان ضربه و سیلی می‌خوردم.

(۸۹) کردمی از زخم، آن جانب پناه باز آوردندمی گُرگان به راه
پس، به سبب ضربه خوردن از آنان، به جانب حق پناه می‌بردم؛ یعنی در واقع آن گُرگ‌صفتان و تبهکاران بودند که مرا به راه هدایت می‌آوردند. [برخی از شارحان، مصراع اول را شرط و مصراع دوم را جزای شرط پنداشته‌اند که البته نادرست است، زیرا با سیاق ابیات پیشین و پسین سازگار نیست، چون علت دعا کردن آن واعظ در حق تبهکاران این بود که آنان با اعمال تباه خود او را به زشتی راه ضلالت و محاسن طریق هدایت آگاه می‌کردند. او در واقع مانند لقمان حکیم، ادب را از بی ادبان می‌آموخت. و الا اگر باعث ضلالت او می‌شدند که او هرگز در حق‌شان دعا نمی‌کرد. بنابر این مصراع دوم، تبیین و تفصیل مصراع اول است و شرط و جزایی در کار نیست.]

(۹۰) چون سبب سازِ صلاح من شدند پس دعاشان بر منست، ای هوشمند
ای هوشیار چون آنان باعث شدند که من به راه هدایت درآیم، پس بر من واجب است که در حق ایشان دعا کنم.

(۹۱) بنده می‌نالد به حق از درد و نیش صد شکایت می‌کند از رنج خویش
بنده از درد و محنت خود به درگاه الهی ناله می‌کند و از رنج خود شکایت‌ها می‌کند.
[عدد «صد» نشان‌دهنده کثرت است و نه عددی معین. صد شکایت یعنی شکایات بسیار.]

(۹۲) حق همی گوید که: آخر رنج و درد مر تو را لابه‌کنان و راست کرد
حق تعالی به آن بنده نالان می‌گوید: بالاخره این درد و رنج، تو را به تضرع واداشت و

به راه راست و مستقیم آورد.

(۹۳) این گِله ز آن نعمتی کُن کِت زند از درِ ما، دُور و مطرودت کند
برو این شکایت‌ها را از آن نعمت‌هایی بکن که تو را به خود مشغول می‌کند و باعث
می‌شود که به راهِ ما نیایی و در نتیجه از درگاه ما دور و مطرودت می‌سازد.

(۹۴) در حقیقت هر عدو داروی توست کیمیا و نافع و دِلْجُویِ توست
در واقع هر دشمن، دوايِ دردِ توست زیرا از شرّ او به خدا پناه می‌بری و آن دشمن
برای تو حکم کیمیا دارد، چون با پناه جُستنِ به خدا مسِ وجودت به طلای کمالات الهی مبدل
می‌شود و دشمن در واقع به تو سود می‌رساند و در نهایت سبب رضایت تو می‌شود. [«عدو شود
سبب خیر گر خدا خواهد.» یکی از شارحان (بحرالعلوم) می‌گوید: این چند بیت دلالت دارد بر
اینکه درد و رنج از آن سبب، کفاره است که موجب یاد حق می‌گردد و در نتیجه لازم می‌آید که نزد
غیر حق شکایتی نکند که در این صورت موجب شکایت حق گردد.^۱]

(۹۵) که ازو اندر گُریزی در خَلا^۲ استعانت جویی از لطفِ خدا
زیرا از شرّ دشمنان به خلوتگاه فرار می‌کنی و در آن خلوت از الطافِ الهی یاری
می‌جویی. [حاج ملاهادی سبزواری گوید: در حدیث قدسی است که: اَذْكُرْنِي فِي الْخَلَاءِ اَذْكُرْكُمْ
فِي الْعَلَاءِ الْاَعْلَى^۳. «مرا در خلوت یاد کنید تا شما را در ملاّ اعلیٰ یاد کنم.»]

(۹۶) در حقیقت دوستانِ دشمنند که ز حضرت دُور و مشغولت کنند
در واقع دوستان تو دشمن هستند، زیرا تو را از درگاه الهی دور می‌کنند و به خودت
سرگرم می‌سازند. [چنانکه در آیه ۶۷ سوره زخرف آمده است: اَلَا خِلَاءٌ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ
عَدُوٌّ اِلَّا الْمُتَّقِينَ. «در آن روز (رستاخیز) دوستان، دشمن یکدیگرند مگر پروا پشگان.»]

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی (امدادالله مکی)، ج ۵، ص ۱۲.

۲. خَلا: خلوت، خلوتگاه.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۶۳.

- (۹۷) هست حیوانی که نامش اُشْغُر^۱ است او به زخمِ چوب زفت و لَمْثُر^۲ است
جانوری وجود دارد که نامش اُشْغُر (= نوعی خارپشت) است که هر چه با چوب بر
او بکوبند چاق تر و درشت تر می شود.
- (۹۸) تا که چوبش می زنی، به می شود او ز زخمِ چوب، قَرْبِه می شود
تا وقتی که با ضربات چوب بر او بکوبی حالش بهتر می شود و خلاصه بر اثر ضربات
چوب، چاق و ستر می گردد.
- (۹۹) نفسِ مؤمن اُشْغُرِ آمد یقین کو به زخمِ رنج زفت است و سمین^۳
نفس مؤمن نیز یقیناً مانند این خارپشت است که با ضرباتِ مجاهده و ریاضت،
فربه تر و درشت تر می شود. [منظور از «نفس» در مصراع نخست، نفس اماره نیست بلکه
منظور روح است. یعنی انسان معتقد هر چه بیشتر ریاضت بکشد روحش والاتر و عظیم تر
می گردد.]
- (۱۰۰) زین سبب بر انبیا رنج و شکست از همه خلقِ جهان افزون تر است
از این رو رنج و شکست انبیا از همه خلق جهان بیشتر بوده است. [در حدیث آمده
است: أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الصَّالِحُونَ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَلَا مَثَلَ^۴. «بلاکش ترین مردم پیامبرانند و
سپس صالحان. پس از آنها گزیدگان برحسب درجه خوبی شان.»]
- (۱۰۱) تا ز جان ها جانِ شان شد زفت تر که ندیدند آن بلا قومِ دگر
به همین جهت روح پیامبران از روح همه مردم، بزرگتر و والاتر بود، زیرا بلاهایی که
آنها تحمل کردند بر سر هیچ قومی نیامده است. [چنانکه حکما گفته اند: أَلْعَطِيَّاتُ بِقَدْرِ الْقَابِلِيَّاتِ.
«داده ها به قدر استعدادهاست.»]

۱. اُشْغُر: خارپشتِ بزرگ تیرانداز. (آندراج، ج ۱، ص ۳۰۴) اُشْغُر (با سین) نیز گفته اند.

۲. لَمْثُر: چاق.

۳. سَمِين: چاق.

۴. احادیثِ مثنوی، ص ۱۰۷.

(۱۰۲) پوست از دارو بلاکش می‌شود چون آدیم طایفی^۱ خوش می‌شود
برای مثال، پوستِ دَبَاغی نشده را با داروهای مخصوص و ضربات مختلف آنقدر
می‌کوبند تا به پوستِ بسیار مرغوب و لطیف مبدل شود. [همینطور روح آدمی نیز باید انواع
ریاضت‌ها را تحمل کند تا به مقام لطافت و پاکی برسد.]

(۱۰۳) وَرَنه تلخ و تیز مالیدی دَر او گَنده گشتی، ناخوش و ناپاک بُو
و اگر دَبَاغ به پوست، داروهای تلخ و تَنَد نزنند، پوست می‌گندد و بویناک و آلوده می‌شود.

(۱۰۴) آدمی را پوستِ نَا مَدْبُوغ^۲ دان از رُطوبت‌ها شده زشت و گران
اینک ای طالب حقیقت، تو نیز باید انسان را مانند پوستِ دَبَاغی نشده بدانی که بر اثر
رطوبت‌های مختلف، زشت و ثقیل شده است. [یعنی روح انسان بر اثر افراط در طعام و لذایذ
دنیوی، مکَدَّر و آلوده می‌شود.]

(۱۰۵) تلخ و تیز و مالشِ بسیار دِه تا شود پاک و لطیف و با فَرِه^۳
ای طالب حقیقت، باید به روح داروی تیز و تند بمالی و آن را سخت مالش دهی.
یعنی باید روح را به ریاضت عادت دهی تا از هَمَه پلیدی‌ها پاک و لطیف و باشکوه گردد.

(۱۰۶) وَر نمی‌تانی رضا دِه ای عَیار گر خدا رنجت دهد بی‌اختیار
و اگر تو ای جوانمرد، نمی‌توانی ریاضت‌آختیاری بر خود مَقَرَر داری پس خشنود باش
از اینکه خدا به تو ریاضت دهد. [مولانا در دفتر سوّم ضمن حکایتی از ریاضت‌آختیاری و
اجباری سخن گفت در این ابیات نیز نظر به آن موضوع دارد. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۹۶)
دفتر سوّم.]

۱. آدیم طایفی: پوستِ دَبَاغی شده منسوب به شهر طایف. آدیم به معنی پوستِ دَبَاغی شده است و جمع آن: اُدُم
و آدام. طایف شهری است در حجاز جنوبی در دوازده فرسنگی مشرق مکه که پوست‌های دَبَاغی شده آن
بس مرغوب و مشهور است.

۲. مَدْبُوغ: دَبَاغی شده.

۳. فَرِه: شَان و شوکت و شکوه، بزرگواری و عظمت.

- (۱۰۷) که بلای دوستِ تَظْهیرِ شماس است علمِ او بالایِ تدبیرِ شماس است
هر ابتلا و بلایی که از جانب حضرت حق می‌رسد، سبب پاکی شما می‌شود، زیرا علم و تقدیر او بالاتر از علم و تدبیر شماست.
- (۱۰۸) چون صفا ببیند، بلا شیرین شود خوش شود دارو، چو صحتِ بین شود
کسی که دچار بلایی می‌شود، اگر در آن بلا، صفا و صیقل روح را مشاهده کند آن بلا برایش شیرین و گوارا می‌شود. چنانکه وقتی انسان در خوردن داروی تلخ، سلامتی خود را ببیند، آن را شیرین و گوارا می‌یابد.
- (۱۰۹) بُردِ بیند خویش را در عَینِ مات پس بگوید: اُقْتُلُونی یا ثِقَات
اینجاست که در ورایِ باخِ ظاهریِ خود، بُردِ حقیقی را می‌بیند، پس می‌گوید: ای یاران مورد اعتماد مرا بکشید. [رجوع شود به شرح بیت (۳۹۳۴ - ۳۹۳۵) دفتر اول].
- (۱۱۰) این عوان در حقِّ غیری سود شد لیک اندر حقِّ خود مردود شد
هر چند این مأمورِ شبگرد برای دیگری (یعنی برای آن عاشق) خوب و مفید بود، اما در حق خویش بدی می‌نمود و مردود درگاه الهی بود. [زیرا مأموریِ سختگیر و ظالم بود و آخرت خود را با اعمالِ ظالمانهٔ خود خراب می‌کرد، اما برای آن عاشق مفید واقع شد زیرا غفلتاً او را به معشوقش رسانید.]
- (۱۱۱) رحمِ ایمانی از او بُبریده شد کینِ شیطانی بر او پیچیده شد
رحم و مروتی که از ایمان ناشی می‌شود از او قطع شد و کینه و بیرحمی و قساوتِ شیطانی بر او غالب گردید.
- (۱۱۲) کارگاهِ خشمِ گشت و کینِ وری^۱ کینه دانِ اصلِ ضلال و کافری
آن مأمورِ شبگرد، معدنِ غضب و کینه‌توزی شد، بدان که کینه‌توزی، منشأ گمراهی و کافری است.

۱. کین وری: دشمنی و عداوت.

سؤال کردن از عیسی علیه السلام که: در وجود از همه صعب‌ها صعب‌تر چیست؟

خلاصه داستان

شخصی هوشمند، از حضرت عیسی (ع) سؤال کرد که در جهان هستی چه چیز از همه سختی‌ها سخت‌تر است؟ آن حضرت پاسخ داد: خشم الهی. سؤال کننده دوباره گفت: چگونه می‌توان از خشم الهی مصون ماند؟ پاسخ داد: با فرو خوردن خشم خویش و کَظْمِ غِیْظ.

مأخذ آن، روایتی است که در مستدرک الوسائل، چاپ ایران، ج ۲، ص ۳۲۶ به نقل از اَلْمُنْيَةِ تَأْلِيفَ شَهِيدِ ثَانِي، منقول است: سَأَلَ النَّبِيُّ (ص) مَا يُبْعَدُ مِنْ غَضَبِ اللَّهِ تَعَالَى؟ قَالَ أَنْ لَا تُغْضِبَ^۱. «از پیامبر (ص) سؤال شد که چه چیز (آدمی را) از خشم الهی دور کند. فرمود: اینکه خشمگین نشوی.»

گفت عیسی را یکی هُشیار سَر چیست در هستی ز جمله صعب‌تر؟ (۱۱۳)
شخصی هوشمند و آگاه از حضرت عیسی (ع) سؤال کرد: یا حضرت عیسی، در جهان هستی چه چیزی از همه چیزها سخت‌تر است؟

۱. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۲۹.

(۱۱۴)

گفتش: ای جان صَغْب تر خشمِ خدا که از آن دوزخ همی لرزد چو ما
حضرت عیسی (ع) به او جواب داد: ای جانم، سخت‌ترین چیزها در جهان هستی،
خشم و غضب الهی است که بر اثر آن، دوزخ نیز مانند ما به لرزه در می‌آید. [خشم و مهربانی انسان
ناشی از انفعالات روحی و تأثرات درونی است، اما در مورد خدا این حرف را نمی‌توان گفت؛ زیرا
وجود اقدس او از هر گونه انفعال و تأثری مبرا است. بنابراین رحمت او به معنی افاضه وجود به
موجودات و ممکنات است، زیرا وجود، خیر محض است و افاضه وجود نیز عین رحمانیت است.
اما غضب الهی نیز از قهاریت اوست و آن بدین صورت است که هر کس برخلاف جریان طبیعی
جهان هستی حرکت کند، نتیجه اعمال خود را می‌بیند و بر اساس آن مکافات می‌شود. مثلاً کسی
که در خوردن، حد اعتدال را مراعات نمی‌کند، قهر و غضب الهی از طریق قوانین طبیعت، او را
مجازات می‌کند پس نتیجه اعمال و مکتسبات انسان خواه در این نشئه و خواه در آن نشئه بدو
بازگردد.]

(۱۱۵)

گفت: ازین خشمِ خدا چه بُود امان؟ گفت: ترکِ خشمِ خویش اندر زمان
آن هوشمند گفت: پس چه کسی از غضب الهی در امان است؟ حضرت عیسی (ع)
فرمود: آن که خشم خود را فوراً فرو خورَد. [پس ای سالک بیشتر مظهر اسم رحیم باش و نه قهار،
تا گرفتار غضب الهی نشوی.]

(۱۱۶)

پس عَوان که معدنِ این خشم گشت خشمِ زشتش از سَبُع هم در گذشت
پس آن مأمور قسی‌القلبِ حکومتی، مظهر و معدن غضب شد به حدی که خشم و
خوی تهاجم زشت او از سُبُعِ حیوانات درنده نیز تجاوز کرد.

(۱۱۷)

چه امیدستش به رحمت، جز مگر باز گردد ز آن صفت آن بی‌هنر؟
این انسانِ خشمگین چه امیدی به رحمت الهی دارد؟ مگر آنکه این آدم فاقد کمال،
صفت زشت خود را ترک کند.

(۱۱۸)

گر چه عالم را ازیشان چاره نیست این سخن اندر ضلال افگندنی‌ست
اگر چه وجود مأموران قسی‌القلب امری لازم است، اما اگر این حرف را بزنی باعث

گمراهی و کژاندیشی آنها می‌شود. [زیرا به بهانه اینکه وجودشان امری لازم و ضروری است از حد اعتدال در مجازات مجرمان پافراتر می‌نهند و اغراض نفسانی را نیز در مأموریت خود دخالت می‌دهند.]

- (۱۱۹) چاره نبود هم جهان را از چَمین^۱ لیک نبود آن چَمین، ماءِ مَعین^۲
- چنانکه مثلاً در جهان طبیعت، ادرار (و مدفوع) نیز لازمه بقای حیات جانوران است، اما ادرار هرگز مانند آب زلال و گوارا نیست. [از آنجا که این دنیا دارِ تِزاحم و نِسبیّات است و باید چرخه حیات و ممات پیوسته چرخان و گردان باشد، وجود برخی از زشتی‌ها نیز در کنار زیبایی‌ها قهری است، هرچند که مطبوع نیست. مولانا به عنوان مثال از عَوّانان و مأموران اجرای حکم یاد می‌کند که بنا به اقتضای شغل خود نمی‌توانند افرادی ملایم و لطیف‌طبع و نازک‌دل باشند، و الا کار خود را نمی‌توانند به سامان آرند. برای همین است که مثلاً یک هنرمند و شاعرِ ظریف‌طبع که از تماشای گل، چشمانش به اشک می‌نشیند نمی‌تواند مأمور اجرای احکام جزایی و کیفری باشد، همین‌طور بالعکس با روحیه صلب و خشن نمی‌توان هنرمندی لطیف‌طبع و شیرین‌کار شد. بنابراین «هرکسی را بهر کاری ساختند.» پس نتیجه می‌گیرد که ضرورت حیات با پسندِ شخصی تفاوت دارد. چنانکه برخی از مکاسب مانند غَسّالی، قَضایی و غیره مکروه شناخته شده، اما در عین حال برای بقای جامعه بشری لازم و ضروری و اکراه‌این و آن نمی‌تواند ضرورت آن را از بین ببرد. شارحی که از مقصود مولانا منصرف شده خیال کرده است که مولانا می‌خواهد ظلمِ مأمورانِ ظالم را تأیید کند.]

قصده خیانت کردنِ عاشق و بانگ بر زدنِ معشوق بر وی

- (۱۲۰) چونکه تنهایش بدید آن ساده‌مَرْد زود او قصدِ کنار و بوسه کرد
- مولانا مجدداً به حکایت آن عاشق از عَسَسِ گریخته باز می‌گردد و می‌گوید: همینکه آن ساده‌لوح (عاشق)، معشوق خود را در باغ تنها دید، فوراً خواست او را در آغوش کشد و ببوسد.

۱. چَمین: بُول، سِرگین، ادرار.

۲. ماءِ مَعین: ر.ک. شرح بیت (۱۲۰۶) دفتر دوم.

(۱۲۱) بانگ بر وی زد به هیبت آن نگار که: مرو گستاخ، ادب را هوش‌دار
آن معشوق زیبارو با خشم و هیبت بر سر عاشق فریاد کشید که: گستاخی مکن و ادب را
نگه‌دار.

(۱۲۲) گفت: آخر خلوت‌ست و خلق، نی آب حاضر، تشنه‌یی همچون منی
عاشق که بیتاب شده بود عاجزانه گفت: آخر این‌جا که خلوت است و کسی نیست که
ما را ببیند. آب حاضر است و من نیز تشنه‌ام.

(۱۲۳) کس نمی‌جنبد در این‌جا جز که باد کیست حاضر؟ کیست مانع زین گشاد؟
عاشق ادامه داد: در اینجا جز باد کسی دیگر نیست. چه کسی اینجا حضور دارد؟
چه کسی مانع این کار است؟

(۱۲۴) گفت: ای شیدا تو ابله بوده‌ای ابلهی، وز عاقلان نشنوده‌ای؟
معشوق گفت: ای عاشق دیوانه، تو احمقی. مگر از خردمندان این سخن حکیمانه را
نشنیده‌ای؟ [مصرع دوم را خبری نیز می‌توان خواند.]

(۱۲۵) باد را دیدی که می‌جنبد، بدان باد جنبانی‌ست اینجا باذران
آن سخن حکیمانه اینست: وقتی که دیدی باد در حال حرکت و جنبیدن است بدان که
آن باد، محرّک و جنباننده‌ای دارد.

(۱۲۶) مَرْوَحَةُ^۱ تصریفِ ایزدش زد برین باد و، همی جنباندش
بادبزنِ قدرتِ آفرینش الهی به این باد می‌خورد و آن را می‌جنباند. [تو که اثر را
می‌بینی، مؤثر را نیز ببین.]

(۱۲۷) جزو بادی که به حکم ما، دَر است بادبیزن تا جنبانی نَجَسْت
به عنوان مثال این بادهای جزئی که در تصرف ماست، وقتی به حرکت در می‌آید که

۱. مَرْوَحَةُ: بادبزن. اسم آلت از راحِ یَرُوح.

بادبزن را تکان دهیم. [تا چه رسد به بادهای نیرومند طبیعت. بنابراین هر پدیده‌ای خالق و تصرف کننده‌ای دارد و خود به خود پدید نمی‌آید.]

(۱۲۸) جنبشِ این جزو باد ای ساده‌مرد بی تو و بی بادبزن سر نکرد
ای ساده‌لوح حتی حرکت بادهای جزئی و ضعیف بدون تو و حرکتِ بادبزن امکان ندارد.

(۱۲۹) جنبشِ بادِ نَفَسِ کاندِر لَب است تابعِ تصریفِ جان و قالب است
مثلاً حرکت بادِ نَفَسِ که از لبانِ آدمی خارج می‌شود تابعِ تصرّفات روح و جسم است.

(۱۳۰) گاه دَم را مدح و پیغامی کنی گاه دَم را هَجَو و دشنامی کنی
گاهی نَفَس را از کام دهانت در قالب الفاظ و عبارات مدح‌آمیز و پیغام‌های مختلف درمی‌آوری؛ و گاهی نیز می‌توانی این نَفَس را در قالب الفاظ و عبارات هجوآمیز و ناسزاهای زننده درآوری.

(۱۳۱) پس، پِـدانِ احوالِ دیگر بادهای که ز جُزوی، کُلّ می‌بیند نُهی^۱
این تمثیل را آوردم تا تو احوال بادهای دیگر را با آن قیاس کنی، زیرا خردمندان از جزو به کُلّ می‌رسند.

(۱۳۲) باد را حق، گه بهاری می‌کند در دَیشِ زین لطف عاری می‌کند
حق تعالی گاهی باد را به بادِ بهاری مبدل می‌کند و بر اثر آن، زمین پُر از گل‌ها و ریاحین می‌شود. و همو در فصل زمستان، این لطافت را از آن می‌گیرد.

(۱۳۳) بر گروهِ عادِ صَرَصَر^۲ می‌کند باز بر هُودَش مُعَطَّر می‌کند
خداوند باد را برای قوم عاد به صورت تندبادی سرکش در می‌آورد و همان باد را برای

۱. نُهی: جمع نُهیّه به معنی عقل. اگر حذف مضافی را در اینجا تقدیر کنیم منظور صاحبان عقول است.

۲. صَرَصَر: ر.ک. شرح بیت (۱۶۴۱) دفتر سوم.

هود و یارانش مانند نسیم سحرگاهی، خوش و عطرآگین می‌سازد. [رجوع شود به شرح بیت (۸۵۴) دفتر اول و توضیح قبل از آن.]

(۱۳۴) می‌کند یک باد را زهرِ سَموم^۱ مر صبا^۲ را می‌کند خُرْمِ قُدم
همو یک باد را به صورت زهری گُشند در می‌آورد، و همان باد را به بادی خوش‌قدم
و حیات‌بخش مبدل می‌سازد.

(۱۳۵) بادِ دَم را بر تو بنهاد او اساس تا کنی هر باد را بر وی قیاس
خداوند متعال، بادِ نَفَس را در ساختمان وجود تو نهاده تا بادهای دیگر را با آن قیاس
کنی. [یعنی همانطور که تو در نَفَسی که از کامت برمی‌آید می‌توانی تصرف کنی و آن را به صورت
کلمات زیبا و یا دشنام درآوری، بادهای دیگر نیز محتاج محرک است. همینطور باد طبیعت، پدید
آورنده و جنباننده‌ای دارد.]

(۱۳۶) دَم نمی‌گردد سخن بی‌لطف و قهر بر گروهی شهد و بر قومی ست زهر
به عنوان مثال، نَفَسی که از کام آدمی برمی‌آید فاقد لطف و قهر نیست. یعنی نَفَس او
گاه به صورت کلمات و عبارات لطیف و دلنشین درمی‌آید و بر اثر استماع آن، مستمعان شادمان
می‌شوند، و گاه همان نَفَس به صورت ناسزا درمی‌آید و این و آن را می‌آزارد. بنابراین نَفَس انسان
نسبت به جمعی شیرین است و نسبت به جمعی دیگر زهرناک.

(۱۳۷) مِرْوَحَه جُنبان پیِ اِنعام^۳ کس وز برای قهرِ هر پشه و مگس
مثال دیگر، کسی که بادبزین را به حرکت درمی‌آورد این حرکت برای انسان، دلنشین
است زیرا موجب آسایش او می‌شود، اما همین حرکت برای پشه‌ها و مگس‌ها ناگوار است، زیرا
باعث رانده شدن آنها می‌گردد.

۱. سَموم: باد سوزان و گرم.

۲. صبا: ر.ک. شرح بیت (۱۴۰) همین دفتر.

۳. اِنعام: بخشیدن چیزی به کسی از راه نیکوکاری، نعمت دادن. در اینجا به معنی آسایش‌بخشی و راحتی دادن به دیگری است.

(۱۳۸) **مِرْوَحَهُ تَقْدِيرِ رَبَّانِی، چرا پُر نباشد ز امتحان و ابتلا؟**
 حال که این مثال‌ها را دانستی باید این نکته را دریابی که چرا نباید بادبزنی تقدیر و مشیت الهی آکنده از رنج و بلا باشد؟

(۱۳۹) **چونکه جُزوَ بادِ دَم یا مِرْوَحَه نیست إِلَّا مَفْسَدَه یا مَضْلَحَه**
 حال که باد جزئی نفس و یا بادِ بادبزنی خالی از قهر و لطف نیست [یعنی وقتی که انسان حرف می‌زند از نفس خود استفاده می‌کند و می‌تواند با آن نفس حرف‌های زیبا و یا زشت بزند. و یا وقتی که بادبزنی را حرکت می‌دهد به مصلحت انسان است زیرا او را خنک می‌کند، اما برای پشه و مگس خوب نیست زیرا باعث فرار آنها می‌شود. بیت فوق متضمن شرط و بیت بعدی متضمن جواب شرط است.]

(۱۴۰) **این شمال و این صبا و این دَبُور کی بُود از لطف و از انعام، دُور؟**
 پس چگونه ممکن است که این باد شمال و صبا و مغرب از لطف و احسان الهی خالی باشد؟ [بادهای مختلف طبیعت، تماماً به اقتضای مشیت الهی می‌وزد و هیچکدام بی حکمت نیست. از اینرو پیامبر (ص) فرموده است: **فَإِذَا رَأَيْتُمُوهَا فَلَا تَسْبُوْهَا**^۱. «هرگاه باد را مشاهده کردید به آن دشنام مدهید.» ابوریحان بیرونی در فصل مربوط به احکام نجومی^۲ می‌گوید: هر بادی که از برجی برآید بدان برج، منسوب است، مثلاً باد صبا چون از حَمَل برآید بدان منسوب است و باد دَبُور به جوزاء و باد جنوب به ثور و باد شمال به سرطان^۳. طبع باد صبا، معتدل است، از اینرو مزاج را معتدل کند. و طبع باد دَبُور، سرد و خشک است. و طبع باد جنوب، گرم و مرطوب است زیرا بخار دریا را به خود جذب می‌کند و موجب هیجانات روحی و صرع و سردرد می‌شود. و طبع باد شمال، سرد و خشک است، این باد برای بدن سودمند است و اخلاط بد را دفع می‌کند^۴. در تعبیرات صوفیه، غلبه هوای نفس به باد دَبُور تشبیه شده و غلبه جنبه روحانی انسان بر

۱. ر.ک. المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی، ج ۲، ص ۳۸۷.

۲. ابوریحان بیرونی خود اعتقادی به احکام نجومی نداشت و آن را از ابداعات منجمان حشویه می‌دانست. رجوع شود به شرح بیت (۷۵۳ - ۷۵۱) دفتر اول.

۳. ر.ک. التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ص ۳۲۳.

۴. ر.ک. تقویم الصحة، ص ۱۵۹ - ۱۵۸.

جنبه مادی و حیوانی او به باد صبا. اما در اینجا این نکته مورد نظر نیست.]

- (۱۴۱) یک کفِ گندم ز انباری ببین فهم کن گانِ جمله باشد همچنین
به عنوان مثال، یک مشت گندم از یک انبار گندم ببین، آنگاه خواهی دانست که همه گندم انبار همینگونه است. [به اصطلاح مشت نمونه خروار است. در مقدمه دفتر اول مثنوی نیز آمده است: الْحَقْنَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَيْدَرِ الْكَبِيرِ.]

- (۱۴۲) کلّ باد از بُرجِ بادِ آسمان کی جهد بی مِرْوَحَه آن باذران؟
تمامی بادهایی که از برج آسمان می‌وزد چگونه ممکن است که بدونِ بادبزنی و زاننده حقیقی بوزد؟ [در مبادی احکام نجومی قدیم، برای برج‌های دوازده گانه مانند انسان طبع و سرشتی قائل بودند. همانطور که ترکیب بدن انسان را از اخلاط اربعه می‌دانستند هر سه برج را به یک طبع انتساب می‌دادند و آن را اصطلاحاً مَثَلَّث یا مَثَلَّه می‌گفتند. از اینرو طبیعت برج‌های دوازده گانه را اینگونه تقسیم می‌کردند: حَمَل، اَسَد و قَوْس طبع آتشی دارند زیرا گرم و خشک‌اند. ثُور و سُنْبُلَه و جَدی طبع خاکی دارند زیرا سرد و خشک‌اند. جَوْزَا و میزان و ذُلُو طبع بادی دارند چون گرم و مرطوب‌اند و بالاخره سرطان و عقرب و حوت طبع آبی دارند زیرا سرد و مرطوب‌اند.^۱ بنابر رأی قدما بادهای از برج‌های خاصی می‌وزند.]

- (۱۴۳) بر سرِ خرمن به وقتِ انتقاد^۲ نه که فلاحان ز حق جویند باد؟
آیا مگر کشاورزان بر سر خرمن به هنگام جدا کردن کاه از گندم از خداوند، باد طلب نمی‌کنند؟

- (۱۴۴) تا جدا گردد ز گندم کاه‌ها تا به انباری رَوَد یا چاه‌ها
آنها باد، طلب می‌کنند تا بوسیله آن کاه را از گندم جدا کنند و پس از آن گندم‌ها را در انبارها و یا گودال‌ها ذخیره سازند.

۱. ر.ک. مفاتیح‌العلوم، ص ۲۱۵ - ۲۱۴، التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ص ۳۲۳ - ۳۲۰.

۲. انتقاد: در اصل به معنی تمیز دادن و جدا کردن سگه‌های حقیقی از سگه‌های تقلبی است. اما در اینجا منظور، جدا کردن کاه از گندم است.

(۱۴۵) چون بماند دیر آن بادِ وزان جمله را بینی به حق لابه کنان
چنانچه بادِ وزنده دیر بوزد خواهی دید که همه کشاورزان به درگاه الهی ناله می کنند.

(۱۴۶) همچنین در طَلَق^۱، آن بادِ ولاد^۲ گر نیاید، بانگِ درد آید که: داد
همچنین هنگام دردِ زایمان، هرگاه بادِ زایمان نوزد، زنِ آبستن از شدت درد، داد و فریادش بلند می شود. [قدما عقیده داشتند که به هنگام زایمان، بادی در رحم زن به حرکت درمی آید و موجب سهولت زایمان می شود. تا وقتی که آن باد نوزیده، زن احساس درد شدید می کند. اعتقاد به «باد» مبنای بسیاری از نظریات طب قدیم بود.]

(۱۴۷) گر نمی دانند کیش راننده اوست باد را، پس کردنِ زاری چه خوست؟
اگر آنان که طالب وزیدن باد هستند نمی دانند که به حرکت درآورنده باد، حضرت حق است، پس این همه گریه و شیون برای چیست؟

(۱۴۸) اهلِ کشتی همچنین جُویایِ باد جمله خواهانش از آن ربُّ الْعِبَاد
همچنین ساکنان کشتی، جملگی از پروردگار بندگان، باد موافق تقاضا می کنند.

(۱۴۹) همچنین در دردِ دندان ها ز باد دفع می خواهی به سوز و اعتقاد
همچنین وقتی که بر اثر باد، دچار دندان درد می شوی برای تسکینِ درد با سوز دل و اعتقاد خالص به درگاه الهی دعا می کنی. [اطبای قدیم بسیاری از بیماری ها را معلول بادی می دانستند که در میان اجزاء پوست و گوشت و استخوان پدید می آید^۳. از جمله دندان درد که آن را ناشی از باد می دانستند. سنایی در حدیقه می گوید مردی نادان وقتی دید که دوستش از درد دندان می نالد برای تسلی خاطر او:

گفت: باد است از این مباش حزین گفت: آری و لیک سوی تو این
بر من این درد، کوو پولاد است چون تو فارغ شدی تو را باد است]

۱. طَلَق: دردِ زایمان.

۲. ولاد: مصدر ثلاثی مجرد وَلَدَ یَلِدُ به معنی زاییدن.

۳. ر.ک. ذخیره خوارزمشاهی، ج ۲، ص ۷۰.

(۱۵۰) از خدا لابه‌کنان آن جُندیان^۱ که بده بادِ ظَفَرِ ای کامران
سپاهیان و جنگاوران در آوردگاه از خداوند می‌خواهند که بادِ پیروزی بر آنان بوزد،
لذا به درگاه الهی روی می‌کنند و می‌گویند: ای قادرِ متعال، بادِ پیروزی را بر ما وزان فرما، یعنی ما را
پیروز گردان.

(۱۵۱) رُقْعَةُ تعویذ می‌خواهند نیز در شکنجه طَلَقِ زن از هر عزیز
همچنین برای آنکه زن حامله بآسانی وضع حمل کند، اطرافیانش می‌روند و از
دوستان و نزدیکان خود دعا‌هایی مخصوص تقاضا می‌کنند. [رُقْعَةُ تعویذ، نوشته و مکتوبی است
که در آن، جُز و آیات و عزایم و افسون‌هایی خاص ذکر شده تا هرگونه درد و بلایی را دفع کند.^۲
زیرا «رقعه» به معنی نامه و مکتوب است و «تعویذ» از ریشه عَوَّذَ (= پناه بُردن) به معنی پناه دادن و
دعا نمودن است. عالمانِ رُقَی و افسون، در قدیم برای هر بلا و دردی افسونی خاص می‌نوشتند. و
چون درد زایمان از بدترین نوع دردهاست، افسون‌گران برای آن نیز تعویذها و افسون‌های خاصی
داشتند که به تسکین یا تقلیل درد زایمان کمک می‌کرد. مثلاً روی دو قطعه سفالِ آب ندیده جدولی
به این شکل می‌کشیدند:

۶	۷	۲
۱	۵	۹
۸	۳	۴

و آن را به زن حامله می‌دادند تا در آن نظر کند و براحته فارغ شود. گاه
نیز برخی از آیات شریفه قرآنی مانند یَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ را
روی کاغذ می‌نوشتند و داخل ظرف آبی می‌نهادند تا زن زائو از
آن آب مقداری بنوشد و مقداری نیز به صورتش بزند و پس از آن راحت وضع حمل کند.
الله اعلم.

بنابر این مولانا در ابیات پیشین و پسین بدین مسأله اشارت دارد، که
مَسَبَّبِ الاسباب حقیقی حضرت ربِّ الأنام است و همه تمهیدات و تدبیرهای بشری اسبابی بیش
نیست. [

۱. جُندی: سپاهی، یک نفر از سپاهیان.
۲. طَلَق: ر.ک. بیت (۱۴۶) همین دفتر.
۳. ر.ک. افسون، شرح بیت (۹۷۷) دفتر سوم.

پس همه دانسته‌اند آنرا یقین که فرستد باد رَبُّ الْعَالَمِينَ (۱۵۲)
بنابراین این مطلب بر همه معلوم و مسلم است که فرستنده باد، پروردگار جهانیان است. [چنانکه در آیه ۵۷ سورة اعراف، و ۲۲ حجر، ۴۸ فرقان و ۶۳ نمل و ۴۶ سورة روم و دیگر آیات، خداوند به عنوان ارسال کننده باد توصیف شده است.]

پس یقین در عقل هر داننده هست اینکه با جنبنده جنباننده هست (۱۵۳)
پس هر آدم فهمیده‌ای یقیناً این مطلب مسلم را از روی عقل درمی‌یابد که هر متحرکی نیازمند محرکی است. [از نظر عقلی و حکمی ثابت شده است که هر متحرکی نیازمند محرکی است و هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند خود، محرک خود باشد. به قول حکما محال است که یک چیز از همان وجه که «قابل» است، «فاعل» نیز باشد، و یا از همان جهت که «مستفید» است، «مفید» نیز باشد. بنابر این زنجیره محرک‌ها و متحرک‌ها سرانجام به محرکی ختم می‌شود که خود حرکتی ندارد زیرا دور و تسلسل باطل است؛ و به علاوه حرکت در پدیده‌هایی است که از نقص به سوی کمال می‌روند و چون علّة العلل و یا محرکِ اوّل، کمال مطلق است نیازی به حرکت ندارد. این استدلال به ارسطو منسوب است. مصراع دوم مناسب است با آیه ۴ سورة حدید: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ. «و اوست با شما هر جا که باشید.»]

گر تو او را می‌بینی در نظر فهم کن آنرا به اظهار اثر (۱۵۴)
اگر تو نمی‌توانی محرک را با چشم خود عیناً مشاهده کنی، دست‌کم او را از روی آثاری که نمایان می‌کند شناس. [در منطق صوری، برهان بر دو نوع لَمّی و اِنّی تقسیم شده است: برهان لَمّی برهانی است که در آن از علّت به معلول پی برده می‌شود. اما برهان اِنّی برعکس برهان لَمّی است، یعنی از معلول به علّت پی برده می‌شود. مصراع دوم ناظر به برهان اِنّی است. عارفان بالله، خدا را به خدا می‌شناسند و آثار را حجاب او می‌دانند. و این عالی‌ترین مرتبه خداشناسی است.]

تن به جان جنبید، نمی‌بینی تو جان لیک از جنبیدن تن، جان بدان (۱۵۵)
برای مثال، جسم توسط روح به حرکت درمی‌آید و تو نمی‌توانی روح را ببینی، اما باید از حرکت جسم به وجود روح پی ببری.

(۱۵۶) گفت او: گر اَبْلَهَم من در ادب زیرکم اندر وفا و در طلب مولانا مجدداً به حکایت عاشق باز می‌گردد و از قول عاشق می‌گوید: اگر چه من در رعایت ادب نادانم، اما در وفاداری و علاقمندی به معشوق، زیرک و چالاکم. یعنی رسم وفای به معشوق و علاقه بدو را خوب می‌دانم.

(۱۵۷) گفت: ادب این بود خود که دیده شد آن دگر را خود همی دانی تو لَدّ معشوق به آن عاشق گفت: ادب تو همین بود که دیدیم، ای دشمنِ سرسخت، دیگر چیزها را تو خود بهتر می‌دانی. [مصراع دوم با توجه به لفظ «لَدّ» بر چند وجه قابل حمل است: «لَدّ» جمع مکسر «لَدّ» است و اللّ کسی است که در دشمنی و کینه‌توزی، سرسخت باشد. به این وجه ممکن است ایراد وارد کنند و بگویند: آن عاشق یک نفر بود در حالی که «لَدّ» جمع است و مسلماً اسناد وصف جمع به مفرد صحیح نیست. جواب اینست: ممکن است این وجه برای بیان مبالغه‌آمیز خصومت او باشد، چنانکه در آیه ۱۲۰ سوره نحل نیز در عظمت مقام حضرت ابراهیم (ع) او را به تنهایی یک «امت» می‌خواند. و اگر «لَدّ» (با فتحه لام) بخوانیم باز صحیح است چه «لَدّ» هم معنی وصفی دارد و هم مصدری. یعنی هم به معنی دشمنِ سرسخت است و هم به معنی دشمنی و خصومتِ شدید. همچنین در مورد اخیر می‌توان گفت حذف مضاف صورت گرفته یعنی ای صاحبِ خصومتِ شدید و ای دشمنِ سرسخت. و اگر حذف مضاف هم فرض نکنیم باز صحیح است چه، مصدر گاهی برای مبالغه در معنی وصفی استعمال می‌شود مانند زیدٌ عدلٌ. یعنی زید بسیار عادل است. حکایت بعدی در بسط بیت فوق آمده است.]

قصه آن صوفی که زن خود را با بیگانه‌ای بگرفت

خلاصه داستان

روزی صوفی‌ای که به زن خود ظنین شده بود سرزده و ناگهانی از مغازه به خانه آمد و متوجه شد که همسرش با مردی کفشدوز در اتاقی در بسته خلوت کرده است. همینکه زن متوجه آمدن شویش شد فوراً چادری سر آن فاسق از خدا بی خبر افکند و او را به شکل زنان درآورد، و دوان دوان رفت و در خانه را باز کرد. صوفی با آنکه متوجه قضیه شده بود خود را به نادانی زد و چون آن مردک بدکار را در هیأت زنانه دید به روی خود نیاورد بلکه با ظاهری تعجب‌آمیز رو به زن کرد و گفت: این خانم کیست؟ زن گفت: این بانویی است بس محترم و از اعیان شهر. صوفی گفت: خوب با ما چه امری دارد؟ زن گفت: این خانم میل دارد که با ما وصلت کند زیرا او پسری بسیار زیبارو و هوشمند دارد که خواهان خویشی با ما است. حالا این خانم آمده است تا دختر ما را ببیند. اما موقعی آمده که دختر ما به مکتبخانه رفته است. صوفی گفت: ما که همشأن و همپراز این خانواده اشرافی نیستیم چگونه می‌توانیم با آنان وصلت کنیم؟ زن گفت: بله، البته چنین است که می‌گویی. من نیز این مطلب را به او گوشزد کردم و گفتم که ما فقیر و بینواییم و شما مالدار و محتشم. اما او در جوابم گفت که برای ما این مسأله اهمیتی ندارد زیرا ما طالب عفاف و پاکی و نیکی هستیم. صوفی دوباره حرف اولش را تکرار کرد و بر فقر و نداری خانواده خود تأکید نمود. و زن نیز به خیال آنکه شویش خام شده و نیرنگش کارساز گشته با اطمینان تمام گفت: شوهر عزیزم من هم این مطلب را مکرراً به او گفته‌ام، اما او با عزمی راسخ و اعتقادی محکم در جوابم گفته که

اینها مسأله‌ای نیست ما از شما فقط تقوی و پاکی و راستی می‌خواهیم. صوفی رندانه و با کلامی دوبهلو به آن زن گفت: بله البته که این خانم! از همه جزئیات و زیر و بم زندگی ما باخبر است و هیچ چیز ما بر او پوشیده نیست! پس لازم هم نیست برای او دم از تقوی و پاکدامنی بزنیم. چون او پاکدامنی من و تو را خوب امتحان کرده است!

مولانا این حکایت را در میان حکایت آن عاشق‌نمایی آورده که (در اواخر دفتر سوم آغاز شد و) هنوز به پایان نرسیده است، تا گستاخی و دعاوی بی‌اساس و مکر آن مدعی عشق را نقد کند. مولانا به مناسبت این حکایت گریزی می‌زند به اینکه حضرت حق در خانه دل آدمی حاضر و ناظر است پس اهل دغا و ریا بیهوده تلاش می‌کنند که ظاهر خود را به تقوی و صلاح بیارایند. و نیز مسائل دیگری در مطاوی ابیات یادآور شده که ضمن شرح ابیات آمده است.

(۱۵۸) صوفی آمد به سوی خانه روز خانه یک در بود^۱ و، زن با کفش‌دوز روزی صوفی‌ای، سرزده به خانه آمد و دید در خانه‌اش بسته است و زنش با یک کفش‌دوز خلوت کرده است.

(۱۵۹) جُفت گشته با رَهِی^۲ خویش، زن اندر آن یک حُجره از وسواس^۳ تن آن زن با هواخواه و دل‌باخته خویش در آن اتاق خلوت کرده بود.

(۱۶۰) چون بزد صوفی به جد در، چاشتگاه^۴ هر دو در ماندند، نه حیل، نه راه همینکه صوفی حوالی پیش از ظهر در خانه را با جدیت و اصرار کوید آن دو بدکار

۱. خانه یک در بود: یعنی در خانه بسته بود. برخی از شارحان به تبع معنی لفظی نوشته‌اند که «آن خانه یک در داشت.» این معنی وجهی ندارد، زیرا در خانه‌ها معمولاً دو «لتی» است، و چون بسته شود یک در به نظر آید.

۲. رَهِی: غلام، بنده. در اینجا منظور دل‌باخته و هواخواه است.

۳. وسواس تن: وسوسه‌هایی که بر اثر غلبه شهوات جسمانی و امیال جنسی پدید می‌آید.

۴. چاشتگاه: چاشت به معنی یک پاس از روز است. و این در حالی است که روز را به چهار پاس تقسیم می‌کنند. بنابر این چاشتگاه یعنی زمان و مکان خوردن چاشت.

درمانده شدند زیرا راهی برای فریب و گریز نبود.

(۱۶۱) هیچ معهودش نبُد کو آن زمان سوی خانه باز گردد از دکان
البته آن صوفی عادت نداشت که در آن هنگام از دکان به خانه بازگردد. [این بار
سرزده وارد شد.]

(۱۶۲) قاصداً آن روز، بی وقت آن مَرُوع^۲ از خیالی کرد تا خانه رجوع
اما آن روز صوفی به واسطه گمان بدی که نسبت به همسرش پیدا کرده بود و بر اثر آن
ظن بیمناک شده بود عمداً بیوقت و سرزده به خانه اش بازگشت.

(۱۶۳) اعتماد زن بر آن کو هیچ بار این زمان فا خانه نآمد او ز کار
زن صوفی اطمینان داشت که همسرش هیچگاه در آن وقت از سر کار به خانه باز
نمی گردد.

(۱۶۴) آن قیاسش راست نآمد از قضا گرچه ستّارست، هم بدهد سزا
اتفاقاً این قیاس زن درست از آب در نیامد. هرچند خداوند ستّارالعیوب است، اما در
موقع مناسب کیفر نیز می دهد.

(۱۶۵) چونکه بد کردی، بترس، امین مباش زآنکه تخم است و برویاند خُداش
ای انسان هرگاه کار بدی مرتکب شدی از خدا بترس و هرگز ایمن مباش، زیرا گناه
تخمی است که خدا آن را می رویاند. [مراد از «رویاندن»، مکافات عمل و سزای کار است.
هرکه عملی انجام دهد نتیجه آن عمل بدو باز گردد.]

۱. قاصداً: از روی قصد، عمداً.

۲. مَرُوع: ترسانیده شده. اسم مفعول از فعل ثلاثی مجزّذ راعَ یُرُوعُ. این فعل هم معنی لازم دارد و هم متعدّی.
یعنی راعَ هم به معنی فَرَعَ (= ترسید) و هم به معنی أَفْرَعُ (= ترسانید) است. اما با کمال تعجّب یکی از
شارحان متأخر می نویسد: «مَرُوع از این ریشه در لغت عرب به صورت اسم مفعول از ثلاثی مجزّذ درست
نیست.»!

- (۱۶۶) چند گاهی او بپوشاند که تا آیدت ز آن بد پشیمان و حیا
خداوند مدتی آن گناه را می پوشاند تا شاید از آن عمل بد پشیمان شوی و شرم کنی.
- (۱۶۷) عهدِ عُمَر، آن امیرِ مؤمنان داد دزدی را به جلاد و عَوان
چنانکه در روزگار عمر، آن امیر مؤمنان سارقی را به دست مأمور و میر غضب سپرد.
- (۱۶۸) بانگ زد آن دزد کای میرِ دیار اولین بار است جُرم، زینهار
آن سارق فریاد زد: ای فرمانروای کشور، نخستین بار است که من جرمی مرتکب
می شوم. اینک امان می خواهم.
- (۱۶۹) گفت عُمَر: حاشَ لِلَّهِ^۱ که خدا بارِ اوّل قهر بارد در جزا
عُمَر گفت: خدا منزّه از آن است که بنده اش برای نخستین بار جرمی مرتکب شود و در
همان بار اوّل به او کیفر دهد.
- (۱۷۰) بارها پوشد پی اظهارِ فضل باز گیرد از پی اظهارِ عدل
حق تعالی برای آنکه نسبت به بنده گنه کار، اظهار لطف و احسان کند گناه او را
می پوشاند و سپس برای آنکه عدالت خود را آشکار کند او را کیفر می دهد.
- (۱۷۱) تا که این هر دو صفت ظاهر شود آن مُبَشِّر گردد، این مُنْذِر شود
تا بدین سان هر دو صفت فضل و عدل او ظاهر شود. صفت فضل، نویدبخش است و
صفت عدل، ترساننده.
- (۱۷۲) بارها زن نیز این بد، کرده بود سهل بگذشت آن و، سهلش می نمود
آن زن نیز بارها مرتکب این عمل زشت شده بود و چون این کار زشت سهل بگذشت
یعنی خطری پیش نیامد و عقوبتی گریبانگیرش نشد پس آن را ساده گرفت و در نظرش آسان

۱. حاشَ لِلَّهِ: منزّه است خدا، پناه بر خدا.

آمد. [این بیت به نکته‌ای روانشناسانه اشارت کرده و آن اینست که انسان هر عمل زشتی را در ابتدا با اضطراب و فشار روحی و وجدانی مرتکب می‌شود و همینکه چند بار آن کار را انجام داد در نظرش ساده جلوه می‌کند و پس از آن هیچ‌گونه فشار و اضطرابی احساس نمی‌کند، بلکه لذت نیز می‌برد.]

آن نمی‌دانست عقلِ پای‌سست که سبُو دایم ز جُو نآید دُرست (۱۷۳)
آن ضعیف‌العقل این نکته را درک نکرده بود که کوزه همیشه از جویِ آب سالم بیرون نمی‌آید. [بلکه گاهی اتفاق می‌افتد که کوزه به سنگی برخورد می‌کند و می‌شکند. مصراع دوم اشاره است به ضرب‌المثل: کوزه همیشه از آب سالم و درست نیاید. نظامی گوید:
نباید که ما را شود کار سست سبُو نآید از آب، دائم درست^۱]

آن چنانش تنگ آورد آن قضا که منافق را کُند مرگِ فُجا^۲ (۱۷۴)
قضای الهی، آن زنِ بدکار را همانطور در تنگنا قرار داد که مرگِ ناگهانی، آدم منافق را در تنگنا قرار می‌دهد.

نه طریق و، نه رفیق و، نه امان دست کرده آن فرشته سویی جان (۱۷۵)
منافق می‌بیند که نه راه نجاتی برای اوست و نه یآوری است که به او کمک کند و نه از مرگ، امانی دارد، فقط می‌بیند که فرشته مرگ دست به سوی او برده و می‌خواهد قبض روحش کند. [منظور از فرشته مرگ، همان مَلَكُ الْمَوْتِ است که در آیه ۱۱ سوره سَجْدَه از آن سخن رفته. آیه ۲۸ سوره نحل نیز قبض روح و تَوْفِی نَفْس را به «ملائکه» نسبت می‌دهد. برخی از مفسران قرآن کریم معتقدند که این فرشتگان از آعوان و دستیاران ملک‌الموت به‌شمار می‌روند. و برخی نیز عقیده دارند که ملک‌الموت اسم جنس است و اسم جنس شامل جمع فرشتگان می‌شود^۳. به هر حال اگر ملک‌الموت را بر مهتر فرشتگان مرگ اطلاق کنیم منظور از او همانا عزرائیل است. و عزرائیل کلمه‌ای است عبرانی و ترکیب یافته است از «عِزْرَا» به معنی بنده و

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۲۴۶.

۲. مرگِ فُجا: مرگ ناگهانی، فُجاء و فِجاء به معنی ناگهان وارد شدن است.

۳. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۸، ص ۳۲۹.

«ئیل» به معنی خدا. امام فخر رازی می‌گوید: وقتی که فرشتگان، قبض روح می‌کنند اگر آن روح اهل ایمان و صلاح باشد در نزد آنان همانند خویش و میهمان می‌ماند، و اگر اهل فساد و تباهی باشد نزد آنان مانند زندانی بسر می‌برد.^۱

(۱۷۶) آن چنان کین زن در آن حُجْرَةُ جفا خشک شد او و، حریفش ز ابتلا
آن زن بدکار در آن اتاقی که سرگرم خیانت به همسرش بود چنان غافلگیر و رسوا
شد که خود او و دوست فاسقش از شدت مخمسه و گرفتاری سخت، برجای خود خشک
شدند.

(۱۷۷) گفت صوفی با دلِ خود کای دو گیر از شما کینه کشم، لیکن به صبر
همینکه صوفی حالِ وخیم این دو بدکار را دید عکس‌العمل سریع نشان نداد بلکه با
خود گفت: ای دو بی‌دین، از شما انتقام می‌گیرم اما با صبر و حوصله.

(۱۷۸) لیک نادانسته آدم این نفس تا که هر گوشی ننوشد این جَرَس
من فعلاً خود را به نادانی می‌زنم، یعنی در حال حاضر تجاهل می‌کنم تا مبادا هر
گوشی بانگ رسوایی این عمل قبیح را بشنود. [خلاصه کلام اینکه این قضیه را فاش نمی‌کنم تا
مایه آبروریزی نشود.]

(۱۷۹) از شما پنهان کشد کینه، مُحِقّ اندک اندک همچو بیماریِ دِق
هر که ذیحق است مانند بیماری دق، اندک اندک از شما انتقام خواهد کشید. [اطبای
قدیم، «دِق» را تبی دانسته‌اند که یا پیش از بیماری سل عارض می‌شود و یا همراه با آن و یا
بعد از آن، از اینرو برخی، توسعاً آنرا بیماری سل معنی کرده‌اند. ابن‌سینا از قول بقراط حکیم
می‌گوید دق، بدترین نوع تب است.^۲ رجوع شود به شرح بیت (۳۷۱۴) دفتر سوم. حق تعالی نیز
طبق قاعده استدراج عاصیان را به جزای اعمال خود می‌رساند.]

۱. ر.ک. التفسیر الکبیر، ج ۲۵، ص ۱۷۷.

۲. ر.ک. ترجمه قانون، کتاب چهارم، ص ۱۶۸، قانونچه، ص ۱۱۲.

(۱۸۰) مردِ دقّ باشد چو یخِ هر لحظه کم لیک پندارد به هر دم بهترم
کسی که دچار تبّ دقّ شده مانند یک پاره یخ، لحظه به لحظه ذوب می‌شود، یعنی رو به تحلیل می‌رود، در حالی که پیش خود خیال می‌کند که دم به دم در حال بهبودی است. [چنانکه وقتی مثلاً از او سؤال کنی حالت چطور است؟ می‌گوید بهترم و دارم کاملاً خوب می‌شوم؛ غافل از آنکه به علت فشار تب و هیجانات روحی، سیستم عصبی‌اش مختل شده و خبر ندارد که هر لحظه به سوی مرگ نزدیکتر می‌شود. ابن سینا در قانون می‌گوید: «کسی که دچار این نوع تب است از وخامت حال خود بی‌خبر است.» رجوع شود به شرح بیت (۳۷۱۴) دفتر سوّم. مولانا با ذکر این تمثیل می‌خواهد موضوع استدراج و انتقام تدریجی حق را بازگو کند. به شرح بیت (۳۰۴۱) دفتر اوّل و (۵۰۸) دفتر سوّم رجوع شود. ابیات پیشین و پسین با ابیات (۳۳۹۷ - ۳۳۶۴) دفتر دوّم، مضمونی قریب به هم دارند.]

(۱۸۱) همچو کفتاری که می‌گیرندش و او غرّه آن گفت کین گفتار کو؟
آن کسی که به سبب تأخیر عذاب و تعویق عقاب دچار فریب و گمراهی شده درست مانند آن کفتاری است که فریب سخن صیّادان خود را می‌خورد که برای خام کردن او می‌گویند: کفتار کو و کجاست؟ [به شرح بیت (۳۳۶۳) دفتر دوّم رجوع شود.]

(۱۸۲) هیچ پنهان‌خانه آن زن را نبود سُنج^۱ و دهلِیز و ره بالا نبود
آن زن در خانه هیچ نوع مخفی‌گاه و نقب و راهروی نداشت و تازه راهی هم نبود که به پشت‌بام منتهی شود.

(۱۸۳) نه تنوری که در آن پنهان شود نه جُوالی که حجاب آن شود
همچنین نه تنوری وجود داشت که آن مرد فاسق در آن پنهان شود و نه جوالی بود که خود را بدان پوشش، مخفی کند.

(۱۸۴) همچو عرصه پهن روزِ رستخیز نه گو و، نه پشته، نه جای گریز
آن خانه، درست مانند عرصه صحرای محشر بود، نه چاله‌ای داشت و نه پشته‌ای و نه گریزگاهی.

۱. سُنج: نقیب و سرداب، مجرای زیرزمینی.

- (۱۸۵) گفت یزدان، وصفِ این جای حَرَج^۱ بهرِ مَحْشَرِ لَا تَرَى^۲ فیها عَوَج^۳
 خداوند در توصیف تنگنای این عرصه می‌فرماید: تو در آنجا هیچ کجی و گودی‌ای
 نخواهی دید. [اشاره به آیه ۱۰۷ - ۱۰۵ سوره طه: یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي
 نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا. «از تو (پیامبر) درباره کوه‌ها پرسند. بگو
 پروردگارم آنها را سخت درهم کوبد و آن را به صورت زمینی پست و هموار در آورد بطوریکه
 در آن نه پستی بینی و نه بلندی.»]

معشوق را زیر چادر پنهان کردن، جهتِ تلبیس

و بهانه گفتنِ زن که إِنَّ كَيْدُكُنَّ عَظِيمٌ

- (۱۸۶) چادرِ خود را بر او افگند زود مرد را زن ساخت و در را برگشود
 آن زنِ بدکار، فوراً چادرش را به روی مرد فاسق افکند و او را به صورت زنان درآورد
 و در خانه را به روی آن صوفی باز کرد. [در مطلع این فصل قسمتی از آیه ۲۸ سوره یوسف
 آمده است: فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ. «آنگاه که (شوی
 زلیخا) دید که پیراهن او (یوسف) از پشت سر دریده شده گفت: این از مکر شماست که همانا
 مکر زنان بس بزرگ است.»]

- (۱۸۷) زیرِ چادرِ مرد، رُسوا و عیان سخت پیدا چون شتر بر نردبان
 البته آن مرد زیر چادر مانند شتری که بر فراز نردبان رفته باشد، کاملاً آشکار و رسوا بود.

- (۱۸۸) گفت: خاتونی‌ست از اعیانِ شهر مر ورا از مال و اقبال است بهر
 زن گفت: این خانم، خانم محترمی است از بزرگان شهر که دارای مال و
 ثروت فراوان است.

۱. حَرَج: تنگی. راغب می‌گوید: اصل حرج به معنی محلّ اجتماع شی‌ است به نحوی که چنین گمان می‌رود

که جا تنگ است. (ر.ک. مفردات، ص ۱۱۱)

۲. لَا تَرَى: نمی‌بینی.

۳. عَوَج: کجی و گودی. (ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۲، ص ۴۷۹، و ج ۷، ص ۳۰)

- (۱۸۹) در بِبَسْتَم تا کسی بیگانه‌یی در نیاید زود نادانانه‌یی
من عمداً در خانه را بسته‌ام تا مبادا بیگانه‌ای غفلتاً وارد اتاق شود و او را ببیند.
- (۱۹۰) گفت صوفی: چیستش هین خدمتی؟ تا بر آرم بی‌سپاس و مِنتی
صوفی به همسرش گفت: چه خدمتی از دستم برمی‌آید که آن را بی‌مِنت و
بی‌چشمداشت تشکر در حق او انجام دهم؟
- (۱۹۱) گفت: میلش خویشی و پیوستگی‌ست نیک خاتونی‌ست حق داند که کیست
زن گفت: این خانم می‌خواهد با خانواده ما وصلت کند. هرچند خانمی خوب و محترم
است، اما خدا می‌داند که در باطن چگونه است.
- (۱۹۲) خواست دختر را ببیند زیردست^۱ اتفاقاً دختر اندر مکتب است
این خانم می‌خواست پنهانی و در خفا دختر ما را ببیند، اما اتفاقاً دخترمان فعلاً در
مکتبخانه است.
- (۱۹۳) باز گفت: ار آزد باشد یا سُپُوس می‌کنم او را به جان و دل عروس
این خانم به من گفته است: دختر، چه آرد باشد و چه سبوس با جان و دل قبولش دارم.
یعنی من چشم بسته این دختر را قبول دارم چه زیبا باشد و چه نازیبا.
- (۱۹۴) یک پسر دارد که اندر شهر نیست خوب و زیرک، چابک و مَکْسَب‌گُنی‌ست
این خانم، پسری دارد که در همه شهر نمونه‌اش پیدا نمی‌شود. هم آدم خوبی است و هم
شخصی چالاک و دانا و اهل کار و کاسبی.
- (۱۹۵) گفت صوفی: ما فقیر و زار و کم قوم خاتون، مال‌دار و محتشم
صوفی گفت: ولی ما مردمی فقیر و بینوا و فرودستیم، در حالی که خانواده این خانم،
ثروتمند و بلند مرتبه‌اند.

۱. زیردست: پنهانی، پوشیده، نهانی.

(۱۹۶) کَی بُودَ این کُفُو^۱ ایشان در زِواج^۲؟ یک دَر از چوب و، دَری دیگر ز عاج
با این وضع چگونه ممکن است که دختر ما در این ازدواج، همشان و همتای آنان باشد؟
این ازدواج بدان ماند که یک لنگه در از چوب معمولی باشد و لنگه دیگرش از عاج گرانبها.
[مولانا در این بیت و بیت بعدی از قول آن صوفی، به مسأله «کُفُو بودن» در ازدواج اشاره کرده
است. بطور کلی در کتب فقهی اهل تسنن و تشیع، ذیل مبحث عقد و لواحق آن، این موضوع
به عنوان یکی از شروط نکاح مطرح شده است.^۳ و منظور اینست که زوجین باید از لحاظ ایمانی و
اعتقادی و (به قول بعضی) حتی از نظر مالی و اقتصادی نیز تناسب و سنخیت داشته باشند، یعنی در
ازدواج هم «کفو شرعی» لازم است و هم «کفو عرفی» و الا مشکلات عدیده‌ای در زندگی مشترک
آنان رخ خواهد داد. در روایتی حضرت رسول الله (ص) می‌فرماید: **الْمُؤْمِنُ كُفُوُ الْمُؤْمِنَةِ وَالْمُسْلِمُ
كُفُوُ الْمُسْلِمَةِ**^۴. «مرد مؤمن، همشان زن مؤمن است، و مرد مسلم، همشان زن مسلم».]

(۱۹۷) کُفُو باید هر دو جفت اندر نِکاح ورنه تنگ آید، نماند یرتیاح^۵
در امر ازدواج، دو همسر باید همشان یکدیگر باشند؛ و الا زندگی بر آنان سخت
خواهد گذشت و آرامش و راحتی را از زندگی‌شان سلب خواهد کرد.

گفتن زن که او در بند جهاز نیست، مراد او ستر و صلاح است و جواب گفتن صوفی این را سر پوشیده

(۱۹۸) گفت: گفتم من چنین عذری و، او گفت: نه، من نیستم اسباب جو^۶
همسر صوفی به او گفت: من هم همین عذر را برای این خانم آوردم. اما او گفت: من

۱. کُفُو: همتا، نظیر.

۲. زِواج: مصدر باب مفاعله به معنی ازدواج.

۳. ر.ک. مختصر نافع، ص ۲۲۹، ترجمه شرایع الاسلام، ج ۲، ص ۵۰۶ و سنن ابن ماجه و صحیح بخاری که
در معجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۶، ص ۳۳ آمده است.

۴. وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۴۴.

۵. یرتیاح: شادمانی، راحتی.

۶. اسباب جو: جوینده مال و ثروت.

بدنبال مال و ثروت نیستم. یعنی برایم مهم نیست که شما ثروتمند نیستید.

ما ز مال و زر ملول و تُخْمه‌ایم^۱ ما به حرص و جمع، نه چون عامه‌ایم (۱۹۹)
 زیرا ما از مال و ثروت و زر و سیم واقعاً بیزار و سیریم، و ما همچون عامه مردم برای
 به دست آوردن مال و اندوختن آن، حرص نمی‌زنیم.

قصد ما سترست و پاک‌ی و صلاح در دو عالم خود بدان باشد فلاح (۲۰۰)
 منظور ما عفت و پاکدامنی و نیکی است، زیرا همین اوصاف پسندیده است که در دنیا و
 آخرت سبب نجات آدمی می‌شود. [هرچند این سخنان از قول آن زن بدکار آمده، اما حق نیز
 همین است، یعنی هر کس بخواهد در این دنیا و آن دنیا رستگار و نیک‌بخت باشد باید قدم در
 راه پاکی و وارستگی اخلاقی بگذارد.]

باز صوفی عذر درویشی بگفت و آن مکرّر کرد تا نَبُودِ نهفت (۲۰۱)
 دوباره آن صوفی عامداً مسأله فقر و نداری را پیش کشید و سخنانش را تکرار کرد تا
 مسأله‌ای پوشیده نماند تا شاید زن را متوجه قبح و بدکاری خود کند، اما چون کلامش
 ذووجهین بود، یعنی جنبه‌ایهام داشت، زن متوجه مقصود او نشد. در واقع منظور صوفی از فقر
 و نداری، فقر کمالات اخلاقی مانند عفت و وارستگی بود نه فقر مالی. لیکن آن زن کلام او را
 حمل بر ظاهر می‌کرد و تعریض و کنایه او را متوجه نمی‌شد. یعنی صوفی به او می‌گفت تو که
 مدّعی فضایل و کمالات اخلاقی هستی، باطناً فاقد آنی، پس بهتر است که دعاوی بی‌اساس را
 رها کنی.

گفت زن: من هم مُکَرَّر کرده‌ام بی‌جهازی^۲ را مُقَرَّر کرده‌ام (۲۰۲)
 زن گفت: من هم تا به حال چندبار بطور صریح و روشن به این خانم گفته‌ام که ما اصلاً
 مال و ثروتی نداریم.

۱. تُخْمه: یا «تُخْمه» به معنی هضم نشدن غذا در معده توأم با اسهال و استفراغ.

۲. جهاز: ساز و برگ و اسباب و لوازم خانه، رخت عروس.

(۲۰۳) اعتقادِ اوست راسخ‌تر ز کوه که ز صد فقرش نمی‌آید شِکُوه^۱
اما این خانم با اعتقادی محکم‌تر از کوه می‌گوید که از فقر و نداری هیچ ترس و
گلایه‌ای ندارد.

(۲۰۴) او همی گوید: مُرادَم عِفَّت است از شما مقصود، صدق و هِمَّت^۲ است
این خانم می‌گوید: مقصود من پاکدامنی است و تنها چیزی که از شما انتظار دارم،
راستی و هِمَّت عالی است.

(۲۰۵) گفت صوفی: خودِ جهاز و مالِ ما دید و، می‌بیند هویدا و خفا
صوفی دوباره با تعریض و کنایه به زنش گفت: این خانم (همان مرد فاسقی که زیر
چادر مخفی شده بود) وسایل و اموالِ ما را دیده است، و نیز هرچه در ظاهر و باطن داریم
می‌بیند. خلاصهٔ کلام اینکه هیچ چیزِ ما بر او پوشیده نیست. [در این بیت هرچند ظاهراً فاعلِ
«دید» و «می‌بیند» آن مردکِ نابکار است، اما مقصود اصلی اینست که خداوند به ظاهر و باطن
آدمیان واقف است، پس ای ریاکاری که شرع را سپرِ نفسانی خود کرده و پشتِ آن مخفی
شده‌ای، دست از دغا و ریا بدار که حضرت حق به خَفِیَّاتِ امور، علیم است.]

(۲۰۶) خانهٔ تنگی، مقامِ یک تنی که درو پنهان نماند سوزنی
زیرا خانهٔ تنگ ما فقط جای یک نفر است. یعنی خانهٔ ما بیش از یک نفر گنجایش
ندارد، بطوریکه حتی جایی برای پنهان کردن یک سوزن هم نیست.

(۲۰۷) باز سِثَر^۳ و پاکی و زهد و صلاح او ز ما بِهٔ داند اندرِ انتصاح^۴
علاوه بر اینها او در مقام نصیحت‌پذیری پوشش و پاکی و پارسایی و نیکی را از ما بهتر
می‌شناسد. [در اینجا و بیت بعدی نیز هر چند ظاهراً مرجع ضمیر «او» آن مردکِ فاسق است،

۱. شِکُوه: شکایت و گله، بیم و هراس.

۲. هِمَّت: ر.ک. شرح بیت (۲) همین دفتر.

۳. سِثَر: پوشش، پرده. جمع: سُتور و اُستار. و سِثَر به معنی پوشاندن.

۴. اِنْتِصاح: نصیحت پذیرفتن.

اما در اصل می‌خواهد بگوید که حضرت حق به همه نهانی‌های ما آگاه است. پس نباید بیهوده از تقوی و پروا دم زد.]

(۲۰۸) به ز ما می‌داند او احوالِ سَتر وز پس و پیش و سَر و دُنبالِ سَتر
او از ما بهتر خبر دارد که حقیقت و کیفیت عَفّت و پاکدامنی چیست. و نیز از ما بهتر می‌داند که ظاهر و باطن و سَر و تِه پاکدامنی چیست و کدام است. [حال که خداوند از همه امور آشکار و نهان واقف است، چه فایده‌ای دارد که مَنَم مَنَم بگوییم و خود را پیش این و آن مقدّس و متشرّع جا بزنیم.]

(۲۰۹) ظاهراً او بی‌جهاز و خادم است وز صلاح و سَترِ او خود عالم است
اگرچه ظاهراً دختر ما جهیزیه و خدمه‌ای ندارد. یعنی: اینکه دختر ما فاقد مال و منال و جهیزیه (وسایل) است نیاز به گفتن ندارد، چون همه از این موضوع خبر دارند. و یقیناً او (مرد فاسقی که زیر چادر مخفی شده بود) از نیکی و پاکی و وارستگی دخترمان آگاه است.

(۲۱۰) شرحِ مستوری ز بابا شرط نیست چون برو پیدا چو روزِ روشنی‌ست
شرط این نیست که پدر، پاکدامنی دخترش را تعریف و توصیف کند، زیرا هر پدری از دختر خود تعریف و تمجید می‌کند. در حالی که این موضوع بر او (آن مردک فاسق) مانند روز، روشن است.

(۲۱۱) این حکایت را بدان گفتم که تا لاف کم بافی، چو رسوا شد خطا
مولانا در اینجا از زبانِ آن معشوقی که قصّه‌اش از اواخرِ دفترِ سوّم آغاز شد و هنوز به اتمام نرسیده، از حکایتِ صوفی و زنِ بدکارش چنین نتیجه‌گیری می‌کند: این حکایت را بدان خاطر گفتم تا هرگاه خطا و لغزش آشکار شد، دیگر لاف نرنی.

(۲۱۲) مر تو را ای هم به دعوی مُشتَزاد^۱ این بُده‌ستت اجتهاد و اعتقاد
ای کسی که فراوان ادعا می‌کنی، حقیقتِ سعی و اعتقاد تو این است. [بیت فوق به

۱. مُشتَزاد: افزون شده، زیاد شده. اسم مفعول از باب استفعال. از فعل ثلاثی مجرد زَادَ یَزِیدُ.

طریق استفهامی نیز جایز است. خلاصه کلام اینکه ای مدعی گستاخ، تو که دعوی تقوی و وارستگی داری بدان که همه سعی و تلاش و اعمال و کردار و اندیشه‌ات مانند آن زن بدکار است. با اینکه از نظر حضرت حق و عارفان روشن بین، رسوایی، در دعاوی یاوه‌ات تلاش بیهوده می‌کنی.]

(۲۱۳) چون زنِ صوفی تو خاین بوده‌ای دامِ مکرِ اندر دغا بگشوده‌ای
این بیت نیز از زبان آن معشوق در خطاب به عاشق بی ادب و نزاکت است. ای مدعی عاشقی، تو نیز مانند زن صوفی، اهل خیانت هستی و دام فریب خود را در زمین ناراستی و نادرستی گسترده‌ای.

(۲۱۴) که ز هر ناشسته‌رویی^۱ گپ زنی شرم داری وز خدای خویش نی
تو در نزد هر آدم نااهلی، دم از تقوی و صلاح می‌زنی و از آن اراذلِ اوباش خجالت می‌کشی، در حالی که از حضرت حق شرم نمی‌داری.

غرض از سمیع و بصیر و علیم گفتن خدا را

(۲۱۵) از پی آن گفت حق خود را بصیر که بُود دیدِ وی‌ات هر دم نذیر
مولانا در این فصل جلیل، مقصود از توصیف حضرت حق به سمیع، بصیر و علیم را طبق مشرب ذوقی و مکتب فکری خود بیان کرده است. پیش از شرح ایات مقدمه‌ای کوتاه لازم است و آن بحث پیرامون صفات الهی است. بطور کلی همه فرق و نحل اسلامی در اینکه خداوند دارای اسماء و صفاتی است اتفاق نظر دارند، زیرا طبق نصّ قرآن کریم حضرت حق دارای اسماء حُسنی و صفات عُلیاست. اما در کیفیت اتّصاف حق به این صفات مناقشات و مجادلات بسیاری صورت گرفته که در کتب کلامی به تفصیل مسطور است. عمده صفات حقیقی خدا که همه فرقه‌ها بدان معتقدند هفت اسم است که در اصطلاح عرفا و صوفیه بدان ائمه سَبْعَه گویند و آن‌ها عبارت‌اند از: حَیّ، قدیر، علیم، بصیر، سَمیع، مُرید و متکَلِّم. متکلمان اشعری مذهب، صفات حق را زائد بر ذاتش دانسته‌اند. یعنی صفت را غیر از ذات می‌دانند چنانکه

۱. ناشسته رُو: ناپاک، آنکه چهره دلش آلوده است.

ابوالحسن اشعری در جواب یکی از مشایخ معتزله می‌گوید «اگر می‌گویی علم خداوند، عین ذات اوست، بنابراین بگوای علم خدا، مرا ببخش و به من رحم کن.» اشاعره باز در توضیح مطلب فوق می‌گویند صفات او نه عین ذات اوست و نه غیر ذات او. اما در عین حال همه صفات او ازلی و قائم به ذات اوست. لیکن معتزله بر عکس آنان، صفات را از ذات الهی نفی می‌کنند و ذات الهی را نایب مناب صفات حضرتش می‌دانند و می‌گویند اگر صفات الهی را ازلی و قائم به ذات او بدانیم تعدّد قدما لازم می‌آید و تعدّد قدما موجب می‌شود که آدمی از وادی توحید به مهلکه شرک و ثنویت درافتد. این بود خلاصه‌ای از عقیده این دو نحله بزرگ کلامی. اما اگر به آراء این نحله‌ها دقت شود معلوم می‌گردد که غالب این مجادلات، مصداق جنگ زرگری است تا تحرّی حقیقت و کشف مطلب؛ چه، آن دسته‌ای که نفی صفات می‌کنند منشأ اشتباهشان اینست که معنای صفت را منحصر کرده‌اند به قائم بودن به غیر، در حالی که حقیقت هر صفتی وجود است و وجود هم به قول حکما مقول به تشکیک است، یعنی وجود دارای مراتب و درجات مختلف است. مانند نور که دارای مراتب است. مثلاً در یک مرتبه به صورت نور خورشید ظهور می‌کند و در مرتبه‌ای دیگر به صورت نور شمع و غیره. همینطور صفت نیز مراتبی دارد که اعلی درجه آن، حقیقت صفت است که وجود صرف است. بنابراین، ذات احدیت، واحد است به وحدت حقیقی و صفات حقیقی خداوند هر چند از حیث مفهوم، مختلف است اما از حیث ذات، متحد است. چنانکه ابن سینا می‌گوید: *انّ الأوّل تعالی لا یتکثر لاجل صفاته*. «خداوند به خاطر تعدّد صفاتش، تعدّد نیست.» پس همانطور که ملاحظه می‌شود مقصود، یکی است و عبارات مختلف. لیکن مزیت فکری و ذوقی مولانا در اینست که در مثنوی شریف و دیگر آثار جلیل خود نه تنها به این مجادلات بیهوده و کارافزا دامن نمی‌زند، بلکه راهی «میان‌بر» به سوی فطرت آدمی برمی‌گزیند و به گونه‌ای سخن می‌گوید که حتی وجدان‌های خفته نیز به خود می‌آیند تا چه رسد به وجدان‌های بیدار. معنی بیت فوق: خداوند بدین جهت خود را بینا نامیده که بینایی او تو را هر لحظه از ارتکاب گناه بترساند. به شرح بیت (۲۱۹) همین دفتر رجوع شود.

از پی آن گفت حق، خود را سمیع تا بسندی لب ز گفتار شنیع (۲۱۶)
 خداوند از آنرو خود را با صفت سمع توصیف کرده و نام سمیع بر خود نهاده تا بدانی
 خداوند هر آنچه گویی می‌شنود و لب از سخنان زشت و رکیک فرو بندی.

(۲۱۷) از پی آن گفت حق، خود را علیم تا نیندیشی فسادِ تو ز بیم
همچنین خدا بدین خاطر خود را علیم نام نهاده که تو از ترس دانایی او اندیشه‌های
فاسد را به ذهن خود راه ندهی.

(۲۱۸) نیست اینها بر خدا اسمِ عَلَم^۱ که سیّه، کافور^۲ دارد نام هم
مبادا خیال کنی که این اسم‌ها برای خدا جنبهٔ عِلْمِیت دارد، چنانکه سیاهِ زنگی را هم
ممکن است با نام کافور صدا کنند در حالی که اسم در مسمّی تحقق ندارد. [به قول معروف
«برعکس، نهند نام زنگی کافور». بسیاری از اسامی متداول در میان مردم با مسمّای آن تطبیق
ندارد، مثلاً خیلی از آدم‌ها ممکن است نامشان «جمال»، «گلچهر» و یا «مه‌رُو» باشد،
اما وقتی به آنها نظر می‌کنی می‌بینی که اثری از زیبایی و لطافت گل و جذّابیت ماه در
آنان دیده نمی‌شود، بلکه این اسامی، الفاظی توخالی و فاقد مسمّی است. مولانا همین مضمون
را در بیت (۱۴۷۳ - ۱۴۷۲) دفتر دوم بازگو کرده است. و در بیت فوق می‌گوید: اَمّا اَسْمایِ
حُسْنایِ پروردگار، تحقّق عینی دارد و هریک از آن اسماء به صفاتی باریتعالی راجع
است.]

(۲۱۹) اسم، مُشْتَقّ است و اوصافِ قدیم نه مثالِ علّتِ اُولی^۳ سَقیم^۴
این بیت یکی از ابیات مشکل مثنوی است. مقدّماتاً باید چند نکته را بگوییم: ذات
حضرت حق، واحد است به وحدت حقیقی و از هرگونه کثرت و تعینّی مبرّاست. و هرگاه ذات
الهی با صفاتی از صفات کمال توصیف شود آن را اصطلاحاً در لسان عرفا و صوفیه، اسم گویند،
مانند اَتّصافِ خدا به قدرت که اسم آن قدیر می‌شود و یا توصیف خدا به علم که اسم آن علیم
می‌شود^۵ و... نکتهٔ دیگر: همانطور که از نظر دستوری و اشتقاق کلمات، اسم از مصدر مشتق

۱. اسمِ عَلَم: نام خاصی است که بر فردی مخصوص نهاده می‌شود تا بدان اسم، شناخته شود؛ مانند صالح،
سیمین، رستم.

۲. کافور: به لغت هندی «کپور» گویند و آن صمغ درختی است که بیشتر در جزایر و سواحل دریاها روید. و
آن به پاره‌ای نمک شبیه است. (ر.ک. کتاب الصیدنة، ص ۵۱۴)

۳. علّتِ اُولی: ر.ک. شرح بیت (۱۶۲۵) دفتر دوم.

۴. سَقیم: بیمار. در اینجا به معنی نارسا و ابتر آمده است.

۵. ر.ک. شرح بیت (۳۶۷۳) دفتر دوم.

می‌شود و به ظهور می‌رسد، اسماء حُسْنای الهی نیز از مصدر صفات قدیم و ازلی او به ظهور می‌رسد. هرچند الفاظی نظیر سمیع، بصیر، علیم و... مخلوق و حادث است، اما صفات الهی که عین ذات اوست، قدیم و ازلی و لَمْ یَزَلْ است.^۱ لیکن باید توجه داشت که اسمای حسَنای پروردگار مانند اصطلاحات فلاسفه و حکما ناقص و اِتر نیست، چه آنها حضرت حق را با نام «عَلَّتِ اُولی» وصف می‌کنند و این توصیف خطا و ناقص است، زیرا رابطه حق و خلق را نمی‌توان در قالب علّیت بیان کرد، به دلیل اینکه میان علّت و معلول الزاماً نوعی سنخیت برقرار است در حالی که میان حق و خلق هیچگونه سنخیت و مماثلتی نیست: اِنَّهُ لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ. و از این فراتر طبق مشرب اهل تجلّی، غیر حق وجودی نیست که امکان سنخیت و مماثلت رود. مولانا در بیت (۱۶۲۵) دفتر دوم نیز نظریه حکما را نقد کرده است. یوسف بن احمد مولوی نیز گوید: اسماء الهی بر ذات او دلالت دارد و همه آن اسماء از اوصاف او مشتق شده است. فلاسفه ارتباط جهان و خدا را از طریق علّیت می‌دانند.^۲ معنی صوری بیت: اسم‌های خداوند، مشتق است و از صفات قدیم و ازلی او ناشی شده است، اما این اسامی مانند اصطلاح «عَلَّتِ اُولی» ناقص و نارسا نیست.

ورنه، تَسْخَرُ^۳ باشد و طنز و دِها^۴ کَرَّ را سامع^۵، ضَریران^۶ را ضیا (۲۲۰)
و الا نوعی مسخره و طنز و نوعی مکاری است که مثلاً آدم ناشنوا را شنوا بنامیم و آدم نابینا را بینا. [یعنی اگر اسماء الهی نیز مانند اسامی متداول مردم (نَعُوذُ بِاللّٰهِ) عاری از مسَمّای خود باشد مایه طنز و هزل می‌شود.]

۱. منظور از صفات قدیم در بیت مورد بحث اینست که صفات خدا عین ذات اوست. یعنی واحد و احد الهی با اعتبارات مختلف، اسماء مختلف می‌یابد و الا حقیقت او یگانه است و کثرتی در کار نیست. رجوع شود به شرح بیت (۲۱۵) همین دفتر.

۲. المنهج القوی، دفتر چهارم، ص ۳۵.

۳. تَسْخَرُ: مَخْفَفِ تَسَخَّرَ (مصدر باب تَفَعَّل) که فارسیان تشدید آن را حذف می‌کنند در اینجا به معنی هزل و مسخره.

۴. دِها: مَخْفَفِ دِهاء به معنی زیرکی، نیرنگ. با فتح دال نیز به همین معنی است.

۵. سامع: شنونده.

۶. ضَریران: جمع ضَریر به معنی کور، نابینا.

(۲۲۱) یا عَلمَ باشد حَیی^۱ نام وَقیح یا سیاه زشت را نام صَبیح^۲
یا مثلاً نام یک آدم بی حیا و بی شرم را بگذاریم باحیا و آزمین. و یا نام یک آدم
سیاه و زشت را زیبا و صَبیح الوجه بنامیم. [و از این قبیل نمونه‌ها و مثال‌ها که هرچند در مورد
آدمیان صادق است. اما در مورد اسماء حُسْنای الهی صدق نمی‌کند، زیرا اسماء جلیل او همه از
صفات او ظاهر شده است.]

(۲۲۲) طفلکِ نوزاده را حاجی لقب یا لقب غازی^۳ نهی بهر نَسَب
یا مثلاً گاه می‌شود که نام نوزادی را حاجی می‌گذارند، و یا گاه می‌شود که لقب غازی
را به کسی می‌دهند به خاطر آنکه در خانواده و نسب او تنی چند غازی بوده‌اند. [در ایام قدیم
رسم بود که هرگاه نوزادی در روز عید قربان (= أَضحی) متولد می‌شد، نامش را حاجی
می‌گذاشتند و در افواه عامّه به این نوزادها «حاجی شکمی» می‌گفتند. الآن نیز در برخی از
روستاهای شهرهای دوردست این رسم دیده می‌شود. همچنین در قدیم رسم بود که گاه برای
تحسین و تجلیل و احترام، منصب و حِرْفَةُ والای پدر و یا کسان نزدیک شخص را بدو نسبت
می‌دادند هرچند که او فاقد آن بود. مثلاً لقب غازی از القاب بس مهم بود که در کشورهای
اسلامی به شخصیت‌های برجسته نظیر شاهان و اتابکان و نظامیان عالی‌رتبه داده می‌شد.
چنانکه لقب سلطان محمود غزنوی، غازی بود. و حتی در عصر اخیر نیز این رسم ادامه داشت
و مصطفی کمال پاشا (آتاترک) در جریان جنگ با ارتش یونان و دفع حملات آنان، بدین لقب
خوانده شد. اما منظور مولانا: بسیار می‌شود که اسامی و القاب با مستی و شخص ملقب به آن،
هیچ سنخیتی ندارد، اما همه اسماء الهی نسبت به ذات و صفات او صدق می‌کند.]

(۲۲۳) گر بگویند این لقب‌ها در مَدیح تا ندارد آن صفت، نَبُود صحیح
هرگاه مردم این القاب را در حق کسی بکار برند که فاقد آن اوصاف باشد، اطلاق این
القاب بر او کار درستی نیست. [اگر «مَدیح» را به معنی ستایش فرض کنیم معنی مصراع اوّل

۱. حَیی: با شرم و حیا.

۲. صَبیح: زیبارو، خوشگل. جمع آن: صَباح. در اصطلاح صوفیان، صَبیح الوجه به کسی گویند که مظهر اسم
جواد باشد.

۳. غازی: جنگجو، پیکارکننده؛ مجاهد راه دین. از ریشه غَزُو.

اینست: «اگر مردم این القاب را در ستایش کسی بگویند.» و اگر به معنی ممدوح بگیریم معنی چنین می‌شود: «اگر مردم این القاب را در مورد شخص مورد ستایش بگویند.»

تَسْخَرُ^۱ و طُنزی بُود آن یا جُنون پاک، حق عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ (۲۲۴)
 اطلاق این القاب غیرحقیقی به این و آن، جنبه هزل و شوخی و یا دیوانگی پیدا می‌کند.
 لیکن حضرت حق از همه سخنان و اقوالی که ستمگران درباره او می‌گویند منزّه است. [اشاره به آیه ۴۳ سوره اِشْرَاء: سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا. «پاک و برتر است خدا از آنچه (مشرکان) گویند، برتری و علوی بزرگ.»]

من همی دانستم پیش از وصال که نِگُورویی، و لیکن بَدْخِصال (۲۲۵)
 مولانا مجدداً باز می‌گردد به حکایت آن عاشقی که از دست داروغه به باغ گریخته بود.
 و در اینجا از قول معشوق در خطاب به عاشق بی‌ادب و گستاخ می‌گوید: من پیش از وصال از احوال تو باخبر بودم و می‌دانستم که تو هرچند خو برو و زیبایی اما بدخو و بداخلاقی.

من همی دانستم پیش از لقا کز ستیزه، راسخی اندر شَقَا^۲ (۲۲۶)
 من پیش از اینکه با تو دیدار کنم می‌دانستم که تو به سبب دارا بودن خوی ستیزه‌گری، سخت در ورطه بدبختی فرو افتاده‌ای.

چونکه چشم سرخ باشد در عَمَش^۳ دَانَمَش ز آن درد، گر کم بینمش (۲۲۷)
 این بیت نیز از ابیات مشکل مثنوی است و سبب اصلی این مشکل، مرجع ضمیر «ش» در «دَانَمَش» و «بینمش» است. غالب شارحان در شرح این بیت دچار سهو و اشتباه شده‌اند. عده‌ای از شارحان مرجع ضمیر «ش» را سرخی چشم دانسته و چنین معنی کرده‌اند: اگر چشم به علت بیماری آبریزش، سرخ شده باشد، با آنکه آن سرخی را نمی‌بینم، اما به سبب درد،

۱. تَسْخَرُ: مخفف تَسْخَرُ به معنی مسخره کردن.

۲. شَقَا: بدبختی و شقاوت. شَقَاء نیز به همین معنی است.

۳. عَمَش: ضعف بینایی، جاری شدن دائمی اشک از چشم به جهت بیماری. این بیماری را اِطْبَای قدیم «دَمْعَه» نیز نامیده‌اند. عرب، به کسی که دچار این بیماری باشد «أَعْمَش» می‌گوید.

سرخ‌ی را احساس می‌کنم.^۱ معنی فوق هرچند معقول است، اما به سیاق ابیات مربوط نیست. شارحی دیگر بکلی از معنی و مقصود بیت منصرف شده و به وادی دیگری افتاده است. او می‌گوید: «از سرخی چشم می‌توانم درد چشم را دریابم با اینکه ممکن است دیدگانم را کمتر بینم.»!

اگر مرجع ضمیر «ش» در «دانش» و «بینش» را «راسخی اندر شقا» در بیت قبل بدانیم با سیاق ابیات سازگار می‌شود و معنای معقول و موجهی حاصل می‌گردد. گویا این بیت در جواب پرسش و اعتراضی مقدر آمده بدین مضمون که: تو چطور شقاوت و کج‌مداری مرا قبلاً دیده‌ای در حالی که هیچ ملاقاتی با من نداشته‌ای. مگر ممکن است که کسی دچار ضعف بینایی و آبریزش چشم باشد و بتواند همه چیز را ببیند؟ یعنی در واقع این اعتراض از جانب عاشق است و عدم ملاقات پیشین را به بیماری چشم تعبیر می‌کند. معشوق در جواب می‌گوید: اگر هم چشم من به بیماری دچار باشد و سرخ گردد و این بیماری موجب ضعف دید در من شود، با همه این احوال باز شقاوت و بدبختی تو را می‌بینم، از بس ظاهر و نمایان است.^۲ الله اعلم بالصواب.

(۲۲۸) تو مرا چون برّه دیدی بی شبان تو گمان بُردی ندارم پاسبان
تو ای عاشق گستاخ، مرا برّه‌ای بدون چوپان دیدی و تو خیال کردی که من محافظ ندارم.

(۲۲۹) عاشقان از درد زآن نالیده‌اند که نظر ناجایگه مالیده‌اند
دلیل نالیدن و گریستن عاشقان اینست که به جایی که نباید نگاه کنند، نظر کرده‌اند. [«نظر ناجایگه مالیده‌اند.» را نیکلسون چنین شرح داده است: «یعنی آنها معشوق را تنها در نظر نداشته‌اند، بلکه توجه خود را به جای دیگر معطوف ساخته‌اند و در نتیجه به درد هجران مبتلا شده‌اند.»]^۳

۱. این وجه مبتنی است بر قول اکبر آبادی و عده‌ای دیگر.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۱۱۰ - ۱۰۹.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۲۶.

بی شبان دانسته‌اند آن ظُبی^۱ را رایگان دانسته‌اند آن سَبی^۲ را (۲۳۰)
آن آهو را بدونِ چوپان گمان کرده‌اند، و آن اسیر را مجانی و مفت دانسته‌اند.

تا ز غَمزه^۳ تیر آمد بر جگر که منم حارس، گزافه کم نگر (۲۳۱)
تا اینکه تیری از غمزه معشوق بر جگر عاشق فرود آمد و به او فهماند که من (یعنی تیر غمزه) نگهبان معشوقم، پس کمتر با گستاخی بدو نظر کن. [حق تعالی با نگاه جلالی به عاشقان می‌نگرد، یعنی عشاق را به قهر و بلا دچار می‌سازد تا هر نااهلی خود را عاشق، جا نزنند. چنانکه فرمود:

عشق، از اول چرا خونی بُود؟ تا گریزد آن که بیرونی بود.]

کی کم از برّه کم از بُزغاله‌ام که نباشد حارس از دُنباله‌ام؟ (۲۳۲)
چگونه ممکن است که من از برّه و بزغاله کمتر باشم که پشت سرم، نگهبانی نباشد؟
[مناسب است با مضمون روایت: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَحْمِي عَبْدَهُ الْمُؤْمِنَ كَمَا يَحْمِي الرَّاعِيَ الشَّفِيقُ غَنَمَهُ عَنْ مَرَاتِعِ الْهَلَكَةِ^۴. «همانا خداوند متعال، بنده مؤمن خود را حمایت می‌کند، همانطور که چوپان مهربان، گوسفندان خود را از چراگاههای هلاکت حفظ می‌کند.»]

حارسی دارم که مُلکش می‌سزد داند او بادی که آن بر من وزد (۲۳۳)
من نگهبانی دارم که سزاوار پادشاهی است، او هر بادی که بر من بوزد می‌داند.
[خداوند، علیم است و به اقتضای «مَعِيتِ قِیُومِ» که در آیه شریفه هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ذکر شده، با ماست. حق تعالی، قِیُومِ آسمان‌ها و زمین و مافیهاست. اگر کسی بدین نکته دقیق وقوف یابد گفتار و رفتار و سِگالِ خویش را بر میزان حق و راستی می‌نهد و از ریا و دغا می‌پرهیزد.]

۱. ظُبی: آهو. جمع آن: ظُبَاء و ظُبَى.

۲. سَبی: اسیر کردن، اسیر. البتّه این لفظ بیشتر به زنان اسیر اطلاق می‌شود، و به مردان اسیر «أَشْر» گویند. و جمع آن: سَبِی.

۳. غَمزه: ر.ک. شرح بیت (۶۸۰) دفتر دوم.

۴. احادیثِ مثنوی، ص ۱۰۸.

(۲۳۴) سرد بود آن باد یا گرم، آن علیم نیست غافل، نیست غایب، ای سقیم^۱
 خداوند دانا می‌داند که آن باد، سرد است و یا گرم، ای بیمار دل، خداوند از هیچ چیز
 بی‌خبر و غایب نیست.

(۲۳۵) نفسِ شهوانی ز حق کَرست و کور من به دل، کوریت می‌دیدم ز دُور
 نفسِ اماره ناشنوا و نابینای حق است، یعنی نه کلام حق را می‌شنود و نه جمالِ بی‌مثال
 او را می‌بیند. من با دیده جان از دور کوردلی تو را می‌دیدم.

(۲۳۶) هشت سالت ز آن نپرسیدم به هیچ که پُرت دیدم ز جهلِ پیچ پیچ^۲
 به این دلیل من مدّت هشت سال تمام اصلاً سراغ تو را نگرفتم زیرا تو را مالا مال از
 جهلِ مرکّب یافته‌ام. [و «پس جواب الاحق ای سلطان، سکوت» در بیت (۴۷۸۰) دفتر سوّم
 این مدّت هفت سال آمده است. این نشان می‌دهد که مولانا در بند نقّالی و داستان‌سرایی نبوده
 و اجزاء و مصالح حکایت چندان مطمح نظر او نیست.]

(۲۳۷) خود چه پُرسم آنکه او باشد به تُون^۳ که تو چُونی؟ چون بُود او سرنگون
 برای چه از کسی احوالپرسی کنم که در آتش‌خانه حتمّ کار می‌کند؟ زیرا او در وسط
 آن آتش‌خانه واژگون شده است. [کسی که در سیاهچال شهوات و آتشگاه نفسانیات سرنگون
 شده، آنقدر غافل و بی‌خبر است که حتّی قابلیت آن را ندارد که او را به حال زارش آگاه کنی.
 این بود جواب معشوق به آن عاشق‌نمای گستاخ و شهوت‌پرست.]

۱. سقیم: به معنی بیمار جسمانی است؛ اما در اینجا منظور بیمار اخلاقی و باطنی است.

۲. جهلِ پیچ پیچ: نادانی بسیار. جهلِ مرکّب.

۳. تُون: آتش‌خانه حمام، گُلخَن.

مثالِ دنیا چون گُلخَن^۱ و تقوی چون حَمّام

- (۲۳۸) شهوتِ دنیا مثالِ گُلخَن است که ازو حَمّامِ تقوی روشن است
مولانا در مثنوی شریف و دیگر آثار خود مکرراً دنیا را به گُلخَن و تونِ حمام تشبیه کرده است. از آن جمله می‌گوید: «عارفی گفت: رفتم در گُلخنی تا دلم بگشاید که گریزگاه بعضی اولیاء بوده است؛ دیدم رئیسِ گُلخَن را شاگردی بود، میان بسته بود، کار می‌کرد و اوش می‌گفت که این بکن و آن بکن. او چُست کار می‌کرد. گُلخَن تاب را خوش آمد از چُستی او در فرمان برداری او. گفت: آری، همچنین چُست باش اگر تو پیوسته چالاک باشی و ادب نگاه داری مقام خود به تو دهم و تو را به جای خود بنشانم! مرا خنده گرفت و عقده من بگشاد، دیدم رئیسِ این عالم را که همه بدین صفت اند با چاکران خود^۲.» معنی بیت: میل به دنیا مانند گُلخَنِ حمام است که صحنِ حمامِ تقوی بر اثر حرارت آن، گرم و روشن می‌شود. یعنی شهوات را باید در جهت تقویت پاکی و تقوی بکار گرفت.

- (۲۳۹) لیکِ قِسمِ مُتقی زین تُون، صفاست زآنکه در گرمابه است و، در نَقا است
اما سهم پرهیزگار از این گُلخَن حَمّام، پاکی و صفای باطن است، زیرا پرهیزگار در حَمّام است و پاکیزگی. [مولانا نمی‌گوید امیال و شهوات را سرکوب کنید بلکه می‌گوید آن را در راه تعالی روح و ارتقاء درجات اخلاقی بکار گیرید. بنابر این شعار انسان کامل اینست: شهوات در خدمت حیات طیّبه، نه حیات طیبّه قربانی شهوات.]

- (۲۴۰) اغنیا ماننده سِرگین‌کشان بهر آتش کردنِ گرمابه‌بان
به عنوان مثال، در این دنیا، ثروتمندان مانند سرگین‌کشان هستند که برای گرمابه‌دار سرگین حمل می‌کنند. [حَمّام‌های قدیم، آتش‌خانه‌ای داشت که در زیر خزانه آب گرم برپا می‌شد، و سوخت آن، مدفوع چهارپایان و دیگر مواد سوختنی بود. همیشه در آتش‌خانه حَمّام، عده‌ای بودند که این مواد را به درون آتش می‌ریختند و آتش را گرم و فروزان نگاه می‌داشتند.]

۱. گُلخَن: ر.ک. شرح بیت (۲۴۰) همین دفتر.

۲. فیه مافیّه، ص ۲۱۱.

۳. نقا: مخفّف نَقاء به معنی پاکیزگی، خلوص. مصدر ثلاثی مجزّد ناقص واوی از ریشه «ن ق و».

این شغل از پست‌ترین مشاغل اجتماعی آن دوران محسوب می‌شد، زیرا کارگر آتش‌خانه دائماً در میان کثافت و نجاست کار می‌کرد. مولانا در این تمثیل، دنیا را به آتش‌خانه حَمَام تشبیه کرده و دنیاپرستان را به تونیان و کارگران آتش‌خانه. و مقصود اینست که دنیاپرستان و شهوت‌گرایان با تمام وجود در جهت عمرانِ دنیای خود می‌کوشند، اما نسبت به دنیای الهی و اخلاقی بیگانه‌اند. طبیعی است که بر اثر سعی و تلاش اینان روابط و مناسباتی در زمینه اقتصادی و امرار معاش جامعه برقرار می‌شود، آن که فقط برای ارضای شهوات خود می‌کوشد، همان چیزی نصیبش می‌شود که به خاطر آن سعی می‌ورزد. پاکان و پرهیزگاران نیز در این دنیا به کار و تلاش مشغول‌اند، اما کار آنان به ارضای شهوات حیوانی محدود نمی‌شود، بلکه امور دنیایی را وسیله‌ای می‌دانند برای نیل به پاکی‌ها و معالی اخلاقی. زیرا به درون آب گرم تقوی و طاعت و ریاضت می‌روند و خود را از پلیدی‌های دنیا می‌شویند.]

(۲۴۱) اندر ایشان حرص بنهاده خدا تا بُود گرمابه گرم و با نوا
خداوند از آنرو حرص و آز را در نهاد دنیاپرستان قرار داده که گرمابه تقوی و طاعت همیشه گرم و با رونق باشد. [اهل تقوی وقتی که حال زار دنیاپرستان را مشاهده می‌کنند از دنیا و مافیها رخ برمی‌تابند و به تقوی و طاعت بیشتری روی می‌کنند، و اینست که حَمَام تقوی و ریاضت و عبادتشان همواره گرم و پُررونق می‌ماند. مشابه است با مضمون حکایت واعظی که بدکاران را دعا می‌کرد. رجوع شود به بیت (۸۱) به بعد همین دفتر.]

(۲۴۲) ترکِ این تُون گوی و، در گرمابه ران ترکِ تُون را عینِ آن گرمابه دان
گلخن را رها کن و به درون گرمابه برو. و تو باید ترک گفتن آتش‌خانه را عین رفتن به گرمابه بدانی. [یعنی هنگامی که از آلودگی‌های دنیوی اجتناب کنی پاک و مطهر می‌شوی و گویی که قدم به گرمابه نهاده‌ای.]

(۲۴۳) هر که در تُون است، او چون خادم است مر و را که صابر است و حازم است
هرکس که در آتش‌خانه حَمَام دنیا کار می‌کند، در واقع به کسی خدمت می‌کند که شکلیا و محتاط است. [آن کس که برای عمران دنیا و ارضای شهوات خود می‌کوشد، به کسی خدمت می‌کند که نسبت به دنیا و شهوات صابر و متقی است. چه تُعْرِفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا.]

(۲۴۴) هر که در حَمَام شد، سیمای او هست پیدا بر رُخ زیبای او
 هر کسی که به درون حَمَام رود، آثار پاکی و نظافت بر چهره زیبای او آشکار می‌شود.
 [یعنی هرکس که به مقام تقوی و عبادت خالص و به دور از رنگ و ریا و مَكْسَب و دکان نایل
 شود، آثار و علائم علوی روحی او در ظاهرش نمایان می‌شود. چنانکه در قسمتی از آیه ۲۹
 سورة فَتَح می‌فرماید: ... سِیمَاهُمْ فِی وُجُوهِهِمْ مِنْ اَثَرِ السُّجُودِ... «... علامت و نشان ایشان ناشی
 از سجده و طاعتی است که در رخسارشان نمایان است...»]

(۲۴۵) تونیان را نیز سیمای آشکار از لباس و، از دُخان و، از غبار
 همینطور کارگران آتش‌خانه حَمَام نیز نشانه‌ها و علائمی دارند که از لباس و دود و
 گرد و غبار چهره‌شان آشکار است. [تیرگی روحی دنیاپرستان و شهوت‌گرایان نیز در رخسار و
 اطوار و احوال آنان نمایان می‌شود. چنانکه در آیه ۴۱ سورة الرحمن آمده است: يُعْرِفُ
 الْمُجْرِمُونَ بِسِیمَاهُمْ... «تبهکاران به نشانه‌هایشان شناخته شوند...»]

(۲۴۶) ورنبینی رُوش، بُویش را بگیر بُو عصا آمد برای هر ضَریر
 اگر نمی‌بینی که رخساره اهل دنیا به غبار شهوت و دود غفلت آلوده شده، لااقل بویش
 را استشمام کن، بو برای هر آدم نابینا راهنماست. [«بو» در تعبیر مولانا، مطلق «اثر» است. بو،
 حاکی از استدلال و پی بردن از اثر به مؤثر است.^۱ هریک از اعمال و افعال آدمی، احوال و آثاری
 خاص دارد که جوهر و ماهیت آن را نشان می‌دهد و آدم‌های آگاه و روشن‌بین می‌توانند از این
 طریق به خلوص و یاریای کسی واقف شوند.^۲ اکبرآبادی می‌گوید: «بو گرفتن» عبارت از آن است
 که در وقت صحبت با مردم متوجه باطن خود شود و ملاحظه نماید که کدام حالت عارض شده، هر
 حالتی که عارض شد، بازتاب روحی آن شخص است که با وی صحبت داشته لیکن این امر برای
 هر کسی میسر نمی‌شود. مگر برای کسی که بغایت صفا رسیده باشد.^۳ سینه‌های عاری از غبار کین
 و آز و حرص و شهوت چنین‌اند.]

۱. ر.ک. به شرح بیت (۲۹۲۸) دفتر دوم.

۲. ر.ک. به شرح بیت (۱۶۵) دفتر سوم.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۰.

(۲۴۷) ور نداری بو، در آرَش در سَخُن از حدیثِ نو بدان رازِ کُهَن
و اگر از آثار و علائم، نمی‌توانی به جوهر اعمال او پی ببری، او را به ایراد سخن وادار
کن تا به مصداق: «از کوزه همان برون تراود که در اوست» از طریق کلام تازه‌ او، راز دیرین و
کهنهٔ او را دریابی. [زیرا هر کس چیزی را دوست داشته باشد، از آن بسیار یاد می‌کند، چه
زبان، ترجمان قلب است.^۱]

(۲۴۸) پس بگوید تُونیی صاحبِ ذَهَب بیست سَلَهٗ چرک بُردم تا به شب
آن کس که در گلخن دنیا کار می‌کند و ثروتمند شده است می‌گوید: من تا به شب
بیست سبد چرک و کثافت بُرده‌ام. [اهل دنیا که طلا و نقرهٔ بسیار اندوخته‌اند و به این زخارف
دنیوی می‌بالند در واقع همچون تونیان‌اند که چرک و ناپاکی اندوخته‌اند. چنانکه قرآن کریم
بارها تکاثر و تفاخر به زخارف دنیوی را نکوهیده است.]

(۲۴۹) حرصِ تو چون آتش است اندر جهان باز کرده هر زبانه صد دهان
ای دنیا پرست، حرص و آز تو در این جهان مانند آتشی است که هر زبانه‌اش صد
دهان گشوده است تا تو را ببلعد.

(۲۵۰) پیشِ عقل این زر چو سرگین ناخوش است گرچه چون سرگین فروغ آتش است
در نظر عقلِ معاد و یا در نظر انسان کامل که دارای عقل معاد است، طلا و ثروت مانند
سرگین، ناخوشایند است، اگر چه مانند سرگین باعث شعله‌ور شدن آتش می‌شود. [مولانا در
ایات پیشین گفت که میل به دنیا و شهوات نفسانی مانند گلخن حمام است؛ همانطور که
سرگین و فضولات، موجب گرمی حمام می‌شود و مردم، خود را در آن پاک و نظیف می‌سازند،
اموال و امیال دنیوی نیز به منزلهٔ سرگین است. نیکلسون می‌گوید: «دنیا‌داری، هرچند که به کار
افروختن آتش زهد و پارسایی هم آید نفرت‌انگیز است».^۳]

۱. المنهج القوی، دفتر چهارم، ص ۳۹.

۲. سَلَه: سبد، زنبیل.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۲۷.

(۲۵۱) آفتابی که دم از آتش زند چرکِ تر را لایقِ آتش کند
آفتاب که مانند آتش، دارای حرارت و سوزندگی است، سرگینِ نمناک را نیز می‌خشکاند و آمادهٔ شعله‌ور شدن می‌کند.

(۲۵۲) آفتاب، آن سنگ را هم کرد زر تا به تُونِ حرص افتد صد شَرَر
آفتاب سنگ‌های معدن را به کانِ طلا تبدیل می‌کند تا به آتش‌خانهٔ حرص آدمی، صد نوع شعله افتد. [زیرا اموال و زخارف دنیوی باعثِ اشتعالِ حرص و آز آدمی شود، چنانکه سرگین باعثِ شعله‌ور شدنِ آتشِ تون گردد.]

(۲۵۳) آنکه گوید: مالِ گِرد آورده‌ام چیست؟ یعنی چرکِ چندین بُرده‌ام
آن کس که می‌گوید: من مال و ثروتی جمع کرده‌ام، معنی این حرف چیست؟ در واقع یعنی من چرک و کثافت بسیاری جمع کرده‌ام.

(۲۵۴) این سخن گر چه که رُسوایی فراست در میانِ تونیان، زین، فخرهاست
اگرچه این حرف در نزد مردم مایهٔ رسوایی و سرشکستگی است، اما در میان کارگران آتش‌خانهٔ حمام، سرگین جمع کردن، موجب فخر و مباهات بسیاری است.

(۲۵۵) که تو شش سَلَه کشیدی تا به شب من کشیدم بیست سَلَه بی‌کُرب^۱
وقتی که تونیان در آخر شب دور هم جمع می‌شوند با افتخار به یکدیگر می‌گویند: اگر تو از صبح تا شب شش سبد سرگین حمل کرده‌ای، من بی آنکه احساس خستگی کنم بیست سبد سرگین حمل کرده‌ام. پس مقام من از تو بالاتر است. [اهل دنیا نیز مانند همین تونیان‌اند. و مصداقِ اَلْهَيْكُمُ التَّكَاثُرُ هستند.]

(۲۵۶) آن که در تُونِ زاد و، پاکی را ندید بویِ مُشک آرد بر او رنجی پدید
آن کس که در گلخن چرکین این دنیا زاده می‌شود و هیچوقت پاکی را ندیده است،

۱. کُرب: جمع کُربه به معنی رنج و اندوه.

بوی خوش و حیاتبخشِ مُشک، او را ناراحت می‌کند. [کسی که بین جمعی دنیاپرست و مال‌اندوز چشم به جهان می‌گشاید و رنگ تقوی و پاکی را نبیند رایحه دل‌انگیز پرهیزگاری او را به رنج افکند. حکایت ذیل در بسط این معناست.]

قصه آن دَبّاغ که در بازارِ عطّاران از بویِ عِطر و مُشک

بیهوش و رنجور شد

خلاصه داستان

دَبّاغی که کارش پیراستن پوستِ احشام از مدفوع و کثافات بود، روزی گذارش به بازار عطر فروشان افتاد. بوی خوش عطرهاى مختلف فضای بازار را آکنده بود و مشام عابران را می‌نواخت. اما این دَبّاغِ نگون‌بخت از آنجا که شامه‌اش به بوی مدفوع عادت کرده بود، از بوی عطر کلافه شد و همانجا بر زمین افتاد و مدتی روی زمین بیهوش و بی‌حرکت ماند. مردم از چپ و راست گرد او جمع شدند و هر یک از آنان می‌کوشید او را بهوش آورد. یکی گلاب به سر و صورتش می‌زد، و دیگری عود و عنبر می‌سوزاند. این درمان‌ها هیچکدام حالش را بجا نیاورد و همچنان بیهوش بر زمین بود. تا اینکه این جریان به گوش یکی از برادرانش رسید. او به محض اطلاع مدفوعی متعفن به دست گرفت و دوان دوان خود را به بازار عطّاران رسانید و با چالاکی صفوف فشرده جمعیت را از هم شکافت و بر سر دَبّاغ بیهوش رفت و آن مدفوع را به بینی او نزدیک کرد. پس از مدتی دَبّاغ تکانی خورد و سپس بهوش آمد و از جا برخاست. همه حضار از این امر، سخت تعجب کردند.

مأخذ آن، حکایتی است که امام محمد غزالی در کیمیای سعادت آورده است^۱: مثل او

۱. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۲۹.

(یعنی آن که به حق اُنس ندارد) چون آن کُناس بُود که به بازار عطاران رفت و از آن بوی های خوش بیفتاد و بیهوش شد و مردم می آمدند و گلاب و مُشک بر وی می زدند و حال او بدتر می شد؛ تا یکی که وقتی کُناسی کرده بود آنجا رسید. بدانست که حال او چیست. پاره ای نجاستِ آدمی بیاورد و تر کرد و در بینی وی مالید، بیهوش باز آمد و گفت اینست بوی خوش. شیخ عطار نیز در اسرارنامه این حکایت را به نظم کشیده است^۱.

*

مولانا مقصود اصلی خود را از این حکایت در بیت (۲۸۳) شرح داده است. او می گوید از آنجا که مشام دل حق ستیزان با بویِ جانبخشی حقیقت اُنس ندارد، آن روایح جانفزا را بر نمی تابند و از آن گریزان اند و دل در گرو افکار بی اساس و مبتذل می نهند. این حکایت نیز در لابلای قصه معشوق و آن عاشقی است که مدّت هفت یا هشت سال در فراق بوده است. مولانا این حکایت را در نقد همان عاشق گستاخ و از زبان معشوق آورده است و در پایان این حکایت، یعنی از بیت (۳۰۱) مجدداً رشته کلام را به دست معشوق می دهد.

(۲۵۷) آن یکی افتاد بیهوش و خمید چونکه در بازارِ عطّاران رسید
یک دباغ همینکه به بازار عطر فروشان وارد شد حالش بهم خورد و به خود پیچید.
[در اینجا مراد از بیهوش شدن، همان بهم خوردن حال است به قرینه بیت بعدی.]

(۲۵۸) بویِ عطرش زد ز عطّارانِ راد تا بگردیدش سر و بر جا افتاد
یکی از عطّاران که جوانمرد بود برای آنکه حال او را جا بیاورد رفت به سر و روی او
عطر پاشید، اما او به جای آنکه حالش خوب شود سرش گیج رفت و بر زمین افتاد.

(۲۵۹) همچو مُردارِ اوفتاد او بی خبر نیم روز اندر میانِ رهگذر
دباغ مانند مُرده ای، بیهوش و بی خبر نیمی از روز در محل گذر، روی زمین افتاده
بود.

(۲۶۰) جمع آمد خلق بر وی آن زمان جُمْلگان لَا حَوْلُ لَکُو، درمان‌کنان
مردم در آن هنگام دور او جمع شدند و همگی لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ می‌گفتند و
برای درمانش تلاش می‌کردند.

(۲۶۱) آن یکی کف بر دلِ او می‌براند وز گلاب آن دیگری بر وی فشاند
یکی از آنها دست بر قلب آن دباغ می‌گذاشت و مالش می‌داد و دیگری گلاب به سر و
صورتش می‌زد که شاید حالش بهتر شود.

(۲۶۲) او نمی‌دانست کاندِر مَرْتَعَه^۱ از گلاب آمد و را آن واقعه
اما آن کسی که پیوسته گلاب به سر و صورت او می‌زد نمی‌دانست که سبب
دگرگون شدن حال او همان عطریات خوشبو بوده است.

(۲۶۳) آن یکی دستش همی مالید و سر و آن دگر کَهْگَلِ همی آورد تر
یکی از آنان دست و سرِ دباغ را می‌مالید و دیگری برای او کاهگل تر و تازه می‌آورد.
[اطبای قدیم، کاهگل را که طبیعتی سرد دارد برای دفع حرارت و تب بکار می‌بردند.]

(۲۶۴) آن بُخوَرِ عُوْد و شِکَر زِد به هم و آن دگر از پوشِشش می‌کرد کم
و دیگری عود را با شکر دود می‌کرد و یکی دیگر می‌آمد و لباس‌ها را از تنش خارج
می‌کرد تا شاید حالش جا بیاید. [در طب قدیم رسم بود که هرکس دچار غش و بیهوشی
می‌شد عود و شکر را درهم می‌آمیختند و دود می‌کردند.]

(۲۶۵) و آن دگر نبضش، که تا چون می‌جهد؟ و آن دگر بوی از دهانش می‌ستد
و یکی دیگر می‌آمد و نبضش را می‌گرفت تا ببیند چگونه می‌زند؟ و آن دیگری می‌آمد
و دهانش را بو می‌کرد. [نبض‌شناسی یکی از بنیادی‌ترین مبانی طب قدیم به شمار می‌آید؛ چه
بسیاری از بیماری‌ها با گرفتن نبض بیمار تشخیص داده می‌شد. اما امروزه این روش پسندیده،

۱. مَرْتَعَه: چراگاه. منظور بازار عطاران است که محلی خوشبو و دلنواز است.

متروک شده و جای خود را به معاینات بالینی و آزمایشگاهی داده است. تشخیص بیماری‌ها از راه گرفتن نبض، نیازمند آگاهی و ممارست و مهارت فوق‌العاده است. در کتب طبّی قدیم نقل شده است که محمد بن زکریای رازی با گرفتن نبض، امراضی را تشخیص می‌داد که امروزه حتی با دستگاه‌های پیشرفته و پیچیده نیز نمی‌توان آن را تشخیص داد. و طبّ «آیورودا» که در عصر حاضر انظار را به خود جلب کرده، همان علم شفابخش باستانی هندوستان است که از هزاران سال پیش، بیماری‌ها را از طریق گرفتن نبض تشخیص می‌داده. در کتب طبّی قدیم، نظیر قانون ابن سینا و ذخیره‌خوارزمشاهی سید اسماعیل جرجانی و دیگر کتب، فصل‌های مشبعی به نبض‌شناسی و انواع آن اختصاص یافته است. اهمیت نبض‌شناسی در تشخیص بیماری‌ها در بیت فوق منعکس است.]

(۲۶۶) تا که می‌خورده‌ست و یا بَنگ^۱ و حَشیش^۲؟ خلق درماندند اندر بی‌هشیش
تا از طریق این آزمایش‌ها و بوی دهان دریابند که آیا او شراب خورده است و یا بنگ
و حشیش استفاده کرده است؟ تا بدانجا که مردم از تشخیص علّت غش و بیهوشی او عاجز
شدند.

(۲۶۷) پس خبر بُردند خویشان را شتاب که فلان افتاده است آنجا خراب
وقتی که مردم دیدند نمی‌توانند او را بیهوش بیاورند، فوراً به خویشان آن دباغ این خبر
را رساندند و گفتند که فلانی در بازار عطرفروشان حالش بد شده و بیهوش بر زمین افتاده
است.

(۲۶۸) کس نمی‌داند که چون مصروع^۳ گشت یا چه شد کو را فتاد از بام، طشت
هیچکس نمی‌داند که دباغ چگونه غش کرد و چرا دچار بیهوشی شد و یا چه شد که
ماجرای او بر سر زبان‌ها افتاد. [«افتادن طشت از بام» ضرب‌المثلی است در فارسی و کنایه از
رسوا شدن و آوازه بد یافتن است. دباغ نیز در واقع مشهور شد، اما چه شهرتی؟!]

۱. بَنگ: گردی که از کوبیدن برگ‌ها و سرشاخه‌های گُل‌دار شاهدانه گیرند که خاصیت تخدیری دارد.

۲. حَشیش: نوعی مادهٔ تخدیرکننده که از سرشاخه‌های گُل‌دار گیاه شاهدانه به دست می‌آید.

۳. مَصْرُوع: آن که دچار صُرْع و غش است.

- (۲۶۹) یک برادر داشت آن دَبَاغ زَفْت گُزُبُز^۱ و دانا، بی‌آمد زود تفت^۲
آن دَبَاغ نیرومند و ستر برادری داشت بس هوشیار و دانا که خود را سراسیمه و
شتابان بدانجا رسانید.
- (۲۷۰) اندکی سرگینِ سگ در آستین خلق را بشکافت و آمد با حنین^۳
مقدار کمی مدفوع سگ در آستین به همراه خود آورد و با داد و قال، صف مردم را
از هم شکافت به سوی دَبَاغ بیهوش رفت.
- (۲۷۱) گفت: من رنجش همی دانم ز چیست چون سبب دانی، دواکردن جَلی ست
برادرش گفت: من علّت ناراحتی او را می‌دانم. تو همینکه علّت یک بیماری را شناختی
درمان کردنش روشن است.
- (۲۷۲) چون سبب معلوم نبود، مُشکل است داروی رنج و، در آن صد مَخِیل^۴ است
اما وقتی که علّت آن روشن نشده باشد، مسلماً دارو و درمانش نیز مشکل است و
صد نوع احتمال می‌تواند داد.
- (۲۷۳) چون بدانستی سبب را، سهل شد دانشِ اسباب، دفعِ جهل شد
همینکه علّت بیماری را دانستی و توانستی آن را تشخیص دهی، درمانش سهل و آسان
می‌شود. زیرا دانستن علل بیماری جهل و نادانی را از بین می‌برد.
- (۲۷۴) گفت با خود: هستش اندر مغز و رگ توی بر تُو بُویِ آن سرگینِ سگ
برادر دباغ با خود گفت: بوی تعفن این مدفوع سگ در اعماق و لابه‌لای رگ و مغزش
نفوذ کرده است.

۱. گُزُبُز: زیرک، دانا، هوشیار.

۲. تَفْت: تند، تیز، باحرارت، شتاب.

۳. حنین: فریاد زدن از روی اندوه و یا شادی.

۴. مَخِیل: آنچه که در آن چیزی و یا کسی را حمل کنند. جمع: مَحامِل.

(۲۷۵) تا میان اندر حَدَث او تا به شب غرقِ دَبَاغی ست او روزی طلب
او هر روز از صبح تا شب برای امرار معاش تا کمر، خود را غرق نجاست می‌کند و
به کار دباغی پوست می‌پردازد.

(۲۷۶) پس چنین گفتست جالینوس^۱ مه آنچه عادت داشت بیمار، آنش ده
به همین خاطر است که جالینوس بزرگ گفته است برای درمان بیمار باید از چیزهایی
استفاده کرد که بیمار بدان عادت کرده است. [نیکلسون می‌گوید: «آنچه عادت داشت، جمله
قصری است از طب یونانی و عربی مبتنی بر این اصل که طبیعت، بهترین پزشک و عادت،
طبیعت ثانوی است^۲»].

(۲۷۷) کز خلاف عادت است آن رنج او پس دواي رنجش از معتاد، جُو
زیرا رنج و ناراحتی آن بیمار از استعمال چیزی که بدان عادت نداشته، پیدا شده؛ پس
درمان رنج او را نیز باید از چیزی بجویی که بدان اعتیاد یافته است؛ [اعتیاد، درواقع نوعی
بیماری است، زیرا اعتیاد طبیعت اولیه انسان را محو می‌کند و خود به طبیعت ثانویه آدمی مبدل
می‌شود. هر کس به چیزی عادت داشته باشد، نیروی خویشندن داری و صیانت نفس خود را از
دست می‌دهد].

(۲۷۸) چون جُعَل^۳ گشتست از سرگین کشی از گلاب آید جُعَل را بیهشی
آن دَبَاغ از بس مدفوع حمل کرده مانند «سرگین گردانک» شده است. و این جانور
وقتی بوی گلاب به مشامش رسد بیهوش می‌شود.

(۲۷۹) هم از آن سرگین سگ داروی اوست که بدان او را همی مُعتاد و خوست
دارو و درمان این دباغ از همان مدفوع است، زیرا به بوی آن خو گرفته و معتاد شده است.

۱. مه: بزرگ.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۲۹.

۳. جُعَل: حشره‌ای سیاه شبیه سوسک که در جاهای کثیف زندگی می‌کند و مدفوع ذخیره می‌کند و از بوی
خوش، بی‌جان می‌شود و چون به زباله‌دانی اندازند جان می‌گیرد.

(۲۸۰) **الْخَبِيثَاتِ لِلْخَبِيثِينَ رَا بَخَوَانِ رُو وَ پُشْتِ اَيْنِ سَخْنِ رَا باز دان**
 این آیه را که می‌فرماید: «زنان پلید از آن مردان پلیدند و زنان خوب از آن مردانِ خوبند» را بخوان و ظاهر و باطن این کلام را درک کن. [اشاره است به آیه ۲۵ سوره نور که توضیح آن در شرح بیت (۸۰) دفتر دوم آمده است. مصراع دوم اشاره به ظَهْر و بَطْنِ قرآن دارد که توضیح آن در شرح بیت (۴۲۴۹ - ۴۲۴۴) دفتر سوم آمده است. در مصراع اول مقصود اینست که هر جنسی با جنس خود مقترن می‌شود. و لذا با عنبر و گلاب نباید معتاد به مدفوع را درمان کرد.]

(۲۸۱) **ناصَحان او را به عنبر^۱ یا گُلاب می دوا سازند بهر فتح باب^۲**
 آدم‌های خیرخواه می‌خواهند او را با عنبر و گلاب درمان کنند و در صلاح و نجات را به روی او بگشایند.

(۲۸۲) **مَر خَبِيثان را نَسازد طَبِيّاتِ درخور و لایق نباشد ای ثِقَاتِ**
 ای یاران مورد اعتماد، چیزهای پاک با مزاج ناپاکان در نَسازد و درخور و شایسته آنان نیست.

(۲۸۳) **چون ز عِطْرِ وَحی کُز گشتند و گُم بُد فَغَانشان که تَطَيَّرنا بِکُم**
 مقصود اصلی حکایت از اینجا به بعد ایراد شده است؛ از آنرو که حق‌ستیزان از بوی دلاویز وحی و رایحهٔ جانبخش الهی گمراه و منحرف شدند، فریاد برداشتند که: «ما به شما فال بد می‌زنیم.» [اشاره است به آیه ۱۸ سوره یس که شرح آن در بیت (۱۴۰۰) دفتر دوم آمده است.]

(۲۸۴) **رنج و بیماری‌ست ما را این مقال نیست نیکو و عَظْتان ما را به فال**
 حق‌ستیزان گفتند: این سخنان شما برای ما اسباب رنج و ناراحتی است. زیرا ما

۱. عَنَبَر: ماده‌ای است چرب و خوشبو که از داخل دستگاه گوارش ماهی عنبر می‌گیرند. عنبر خالص آن است که روی آتش تماماً بسوزد. (ر.ک. تنسوخ‌نامه ایلخانی، ص ۲۵۳ - ۲۵۲)

۲. فَتْحِ باب: گشودن در. گشودن در نجات و صلاح.

اندرزهای شما را به فال بد می‌گیریم.

(۲۸۵) گر بیاغزید نُضحی آشکار ما کنیم آن دَم شما را سنگسار
اگر آشکارا به اندرز ما شروع کنید، فوراً شما را سنگباران می‌کنیم، [این بیت نیز به
آیه ۱۸ سوره یس اشارت دارد شرح آن در بیت (۱۴۰۰) دفتر دوم آمده است.]

(۲۸۶) ما به لَغُو و لَهو، فربه گشته‌ایم در نصیحت خویش را نشرشته‌ایم
حق‌ستیزان باز گفتند: ما با گفتار و کردار باطل و بیهوده، نشو و نما کرده‌ایم. و هیچ‌وقت
طبع و خوی خود را به شنیدن اندرز عادت نداده‌ایم.

(۲۸۷) هست قُوتِ ما دروغ و لاف و لاغ شورشِ معده‌ست ما را زین بلاغ
غذای روحی و اخلاقی ما، دروغ و یاوه و هزل است. و خلاصه حالمان از پیام‌های
نصیحت‌گونه شما بهم می‌خورد.

(۲۸۸) رنج را صد تُو و افزون می‌کنید عقل را دارو به اَفیُون می‌کنید
شما با این حرف‌ها بر رنج ما می‌افزایید و آن را صد برابر می‌کنید و می‌خواهید عقل
ما را با افیون درمان کنید. یعنی سخنان شما مانند افیون و تریاک، موجب زایل شدن
قوة عقلانی می‌شود. [مولانا هشت قرن پیش، از قول منکران انبیا سخنی گفته که مضمون
آن با تشابه بسیار در عبارت و الفاظ در قرن نوزدهم میلادی توسط یکی از متفکران
دین‌ستیز غربی عیناً بر زبان رانده شد. این را باید به حساب تیزبینی و عمق فکری مولانا
نهاد.]

معالجه کردنِ برادرِ دَبّاغ، دَبّاغ را به خُفیه به بویِ سِرْگین

(۲۸۹) خلق را می‌راند از وی آن جوان تا علاجش را نبینند آن کسان
برادر جوان آن دبّاغ، مردم را از پیرامون او پراکنده می‌کرد تا آنها نبینند چگونه او را
درمان می‌کند.

- (۲۹۰) سر به گوشش بُرد همچون رازگو پس نهاد آن چیز بر بینی او
آن جوان دانا سرش را نزدیک گوش دباغ بیهوش برد و چنین وانمود کرد که می خواهد
رازی را آهسته به او بگوید. و بعد مدفوعی که در دست داشت بر بینی او نهاد.
- (۲۹۱) کو به کف، سرگینِ سگ ساییده بود دارویِ مغزِ پلید، آن دیده بود
او مدفوع سگ را به دست خود مالیده بود، زیرا به این مطلب واقف بود که درمان آن
مغز معتاد به بوهای نامطبوع، فقط بوی مدفوع سگ است.
- (۲۹۲) ساعتی شد، مرد جُنییدن گرفت خلق گفتند: این فسونی بُد شگفت
مَدّت کوتاهی سپری شد که دباغ بیهوش تکان خورد و همه ناظران گفتند: عجب
افسونی به کار گرفت!
- (۲۹۳) کین بخواند افسون، به گوش او دمید مُرده بود، افسون به فریادش رسید
که این مرد، افسونی به گوش دباغ خواند، و با اینکه او مُرده بود، این افسون به دادش
رسید و او را نجات داد.
- (۲۹۴) جُنُبِ اهلِ فساد آن سو بُود که زنا و غمزه و ابرو بُود
همچنانکه محرک افراد فاسد چیزهای پلیدی مثل زنا و کرشمه و اشارت ابروست و
جهت حرکت آنان به سوی مسائل شهوانی و مادی است. [قوة محرکه اهل فساد، مسائل مبتذل
دنیوی و شهوانی است. امیر عبدالفتاح می گوید: این بیت مقول قول مولاناست. وی مانند برخی
از شارحان دیگر مثنوی «زنا» را ز + ناز خوانده به گمان تطابق و ترادف با «غمزه»^۱.]
- (۲۹۵) هر که را مُشکِ نصیحت سود نیست لاجرم با بویِ بد خوکردنی ست
هر کس از بوی خوش نصیحت سود نبرد ناچار با بوی بد سخنان ناحق و گمراه کننده،
دمساز گردد.

(۲۹۶)

مشرکان را زان نجس خوانده‌ست حق کاندرونِ پُشک^۱ زادند از سَبَق^۲

خداوند از آنرو مشرکان را ناپاک خوانده که آنان از ازل در درون مدفوع زاده شده‌اند. [اشاره به قسمتی از آیه ۲۸ سوره توبه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ غَائِمِهِمْ هَذَا... «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، مشرکان ناپاک‌اند، پس نباید بعد از این سال به مسجدالحرام درآیند...» کلمه نجس مصدر ثلاثی مجرد است، اما در اینجا معنی وصفی دارد، زیرا گاه مصدر برای مبالغه، معنی وصفی پیدا می‌کند. از اینرو در مفرد و تثنیه و جمع، یکسان بکار می‌رود. طبری در معنی نجس گفته است: به هر چیزی که طبع آدمی از آن نفرت داشته باشد نجس گفته می‌شود.^۳ راغب می‌گوید: نجس و نجاست به معنی هرگونه پلیدی است. و آن بر دو نوع است؛ یکی ناپاکی محسوس، و دیگری ناپاکی درونی.^۴ برخی از مفسران و فقها با استناد به این آیه، مشرکان و کافران را نجس ظاهری و یا به اصطلاح «نَجَسُ الْعَيْنِ» دانسته‌اند درحالی که چنین حکمی از این آیه قطعی نیست بلکه از برخی روایات مستفاد می‌شود. و برخی دیگر نجاست آنان را روحی و باطنی قلمداد کرده‌اند. مولانا با نظر اخیر موافق است. و مراد از «غَائِمِهِمْ» سال نهم هجرت است که حضرت علی (ع) آیه «برائت» را با صدای بلند خواند.]

(۲۹۷)

کرم کو زاده است در سرگین، اَبَد می‌نگرداند به عنبر، خُوی خُود

برای مثال، کرمی که درون مدفوع زاده می‌شود، هرگز نمی‌تواند طبع خود را تغییر دهد و به عنبر و بوی خوش عادت کند.

(۲۹۸)

چون نَزَد بر وی نثارِ رَشِّ^۵ نور او همه جسم است، بی‌دل چون قُشور^۶

چونکه نور حق بر پلیدان حق‌ستیز نپاشیده است آنان جسمی بدون روح حقیقی

۱. پُشک: سرگینِ گاو و گوسفند و شتر. پُشک نیز به همین معنی است.

۲. سَبَق: در اینجا منظور ازل است. (مقابل اَبَد).

۳. مجمع‌البیان، ج ۵، ص ۲۰.

۴. مفردات، ص ۵۰۳.

۵. رَشِّ: پاشیدن.

۶. قُشور: جمع قِشر به معنی پوست.

هستند، درست مانند پوستی که مغز ندارد. [مصرع اوّل اشاره است به حدیثی که شرح آن در توضیح بیت (۱۸۹) دفتر دوّم آمده است.]

ور ز رَش نور، حق قسمیش داد همچو رسمِ مصر، سرگین مرغ زاد (۲۹۹)
و اگر خداوند از نور خویش بر حق‌ستیزان بهره‌ای عطا می‌فرمود، مانند رسم متداول مردم مصر از مدفوع، جوجه پدید می‌آمد. [یکی از روش‌های جوجه‌کشی مصر باستان این بود که تخم‌مرغ‌ها را درون سرگین می‌نهادند و بدان حرارتی ملایم می‌دادند و بعد از چند روز جوجه‌ها سر از تخم بیرون می‌آوردند. نیکلسون می‌گوید: «این رسم در زمان سلطه مسلمانان بر مصر به صورت صنعت پررونقی درآمد که خبرگان آن را اداره می‌کردند. عبداللطیف، اجاق‌هایی را توصیف کرده که به همین منظور با مهارت ساخته می‌شده است و تنها اشارت به این کرده که برای سوخت آنها از سرگین استفاده می‌شده است. به جرأت می‌توان گفت که گزارش وی منطبق با واقعیّات است، اما تعبیر مولوی دلالت دارد بر خطای عامه مردم که به سهولت در کشورهایی رخ می‌داده که این قبیل روش‌های جوجه‌گیری در آنجا ناشناخته بوده است.^۱» منظور بیت: اگر پلیدان از نور هدایت برخوردار می‌شدند حتماً پرنده فضل و کمال در وجودشان متولد می‌شد.]

لیک نه مرغِ خسیسِ خانگی بلکه مرغِ دانش و فرزانی (۳۰۰)
البته این مرغ، مرغ پست خانگی نیست، بلکه مرغ دانش و حکمت است. [یعنی هر کس که از انوار هدایت الهی برخوردار شود، از کالبد جسمانی او دانش و بینش عرفانی حاصل می‌شود، نه مرغ علوم ظاهری.]

تو بدان مانی، کز آن نوری، تهی زآنکه بینی بر پلیدی می‌نهی (۳۰۱)
در اینجا مولانا مجدداً به حکایت آن عاشق گستاخ بازمی‌گردد و از قول معشوق می‌گوید: ای بی‌ادب تو مانند آن کسی هستی که از انوار الهی خالی است، زیرا بینی خود بر نجاست نهاده و آنرا می‌بویی.

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۳۰.

(۳۰۲) از فراق زرد شد رُخسار و رُو برگِ زردی، میوه ناپخته تو
بر اثر فراق، رنگ و رویت مانند برگِ خوشیده، پژمرده و زرد شده است؛ هرچند
برگ‌های درختِ وجودت زرد شده، اما میوهٔ روحِ همچنان خام مانده است. [زیرا در عشق
خود صادق نیستی و از مرتبهٔ عشق‌های رنگین فراتر نرفته‌ای.]

(۳۰۳) دیگ ز آتش شد سیاه و دودفام گوشت از سختی چنین مانده است خام
برای مثال، وضع تو مانند آن دیگی است که بر اثر دود و آتش زیرِ آن، سیاه و تیره شده
است، اما گوشتِ درونش به علتِ سخت بودن و نداشتن لطافت همچنان خام و نپخته مانده
است. [پس تو نیز ای مدعی عاشقی هر چند زمان فراق طولانی بوده اما آتش فراق روح
خام تو را به کمال پختگی نرسانده است.]

(۳۰۴) هشت سالت جُوش دادم در فراق کم نشد یک ذره خامیت و نفاق
من هشت سالِ تمام، تو را در جوشش فراق افکندم. یعنی آتش فراق را متوجه تو
کردم، اما ذره‌ای از خامی و نفاق تو کاسته نشد.

(۳۰۵) غورهٔ تو سنگ‌بسته^۱ کز سقام^۲ غوره‌ها اکنون مویزند و، تو خام
مثال دیگر، ای خام، تو مانند غوره‌ای هستی که به سبب آفت، همچنان نارسیده مانده،
در حالی که غوره‌های دیگر همه رسیده‌اند و به مویز مبدل شده‌اند. [مولانا در مثنوی شریف
به کرات، افراد خام و ناپخته را به «غوره» و کاملان را به «انگور» و «مویز» تشبیه کرده است.
رجوع شود به بیت (۳۷۲۵ - ۳۷۱۸) دفتر دوم.]

۱. سنگ‌بسته: سفت و سخت، کال. به بیت (۳۷۱۹) دفتر دوم رجوع شود.

۲. سقام: بیماری.

عذر خواستن آن عاشق از گناه خویش به تلبیس و روی پوش و فهم کردن معشوق، آن را نیز

گفت عاشق: امتحان کردم مگیر تا ببینم تو حریفی یا ستیر^۱ (۳۰۶)
مولانا مجدداً به حکایت عاشق و معشوق بازمی‌گردد. عاشق به معشوق گفت: مرا
نکوهش مکن چون می‌خواستم تو را امتحان کنم. با این امتحان قصد آن داشتم که بدانم آیا تو
رقیب منی و یا پاکدامنی. [مصرع دوم با توجه به معنی «حریف» وجوه مختلفی پیدا می‌کند:
اگر «حریف» را به معنی دشمن و رقیب بگیریم مصرع دوم به این معنی است: تو را مورد
امتحان قرار دادم تا بدانم تو دشمن منی و یا پاکدامنی. و منظور از «دشمن من» اینست که تو با
خیانت به من، دشمنم می‌شوی. در اینصورت لازم معنی «حریف» و «دشمن» بی‌حیایی و
تردامنی است، زیرا در تقابل «ستیر» آمده است. و اگر «حریف» را به معنی یار و مصاحب
بگیریم این وجه نیز قابل ذکر است: تو را مورد امتحان قرار دادم تا بدانم آیا تو مانند من ناپاک
و تردامنی و یا پاک و عفیف. برخی از شارحان، به جای حریف کلمه خریق (= پاره کننده)
آورده‌اند که آن نیز از حیث معنا و مقصود با وجوه فوق سازوار است.]

من همی‌دانستم بی‌امتحان لیک کی باشد خبر همچون عیان؟ (۳۰۷)
من اگر چه بدون امتحان نیز تو را می‌شناختم. اما «شنیدن کی بود مانند دیدن؟»

آفتابی نام تو مشهور و فاش چه زیان است ار بکردم ابتلاش؟ (۳۰۸)
تو مانند آفتاب جهانتابی که آوازه‌اش همه جا را گرفته است؛ من اگر بخواهم آفتاب
را امتحان کنم، این امتحان چه ضرری به او می‌زند؟ مسلماً این کار هیچ ضرری ندارد.

تو منی، من خویشتن را امتحان می‌کنم هر روز در سود و زیان (۳۰۹)
تو در واقع خود منی زیرا وجود عاشق در معشوق فانی می‌گردد و لذا عاشق همان
معشوق است. پس من با امتحان کردن تو در واقع دارم خودم را بهنگام منفعت و ضرر می‌آزمایم.

۱. ستیر: به معنی مستور، پوشیده، پاکدامن.

- (۳۱۰) انبیا را امتحان کرده عُدات^۱ تا شده ظاهر از ایشان مُعجزات دشمنان، پیامبران را مورد امتحان قرار دادند و این امتحان سبب ظهور معجزات و خرق عادات آنان شد. [طلب معجزه از پیامبران غالباً از سوی منکران و حق‌ستیزان صورت می‌گرفت، زیرا افراد سلیم و صالح بی‌مشاهده معجزات و خرق عادات نیز انبیاء و اولیاء را بر حق می‌دانند.]
- (۳۱۱) امتحانِ چشمِ خود کردم به نور ای که چشمِ بد ز چشمانِ تو دُور ای نور چشم من که چشم بد از تو دور باد، من درواقع چشم خود را بوسیله نور امتحان کردم.
- (۳۱۲) این جهان همچون خراب است و تو گنجِ گر تفحص کردم از گنجت، مَرَنج در مثل این دنیا مانند ویرانه‌ای است و تو مانند گنجی هستی که در آن نهفته‌ای. اگر من گنج وجودت را جستجو کردم ناراحت نشو.
- (۳۱۳) ز آن چنین بی‌خُردگی^۲ کردم گِزاف تا زخم با دشمنان هر بار لاف من از آنرو چنین گستاخی بیهوده‌ای کردم و در این گستاخی، سخت زیاده‌روی کردم که همیشه بتوانم نزد دشمنانم، خودستایی کنم.
- (۳۱۴) تا زبانم چون تو را نامی نهد چشم ازین دیده گواهی‌ها دهد تا هرگاه زبانم نام تو را یاد می‌کند، چشمانم نیز هرچه از عفت و پاکی تو دیده گواهی دهد. [یعنی دعوی باطل ندارم بلکه سخنم با قلبم یکی است. نکته ظریفی که در این بیت دیده می‌شود اینست که چشم، آینه قلب و روح است. قلب چه باصفا باشد و چه تیره، بازتابش در چشم افراد نمایان می‌شود.]

۱. عُدات: همان «عُداة»، جمع «عادی» به معنی دشمن، متجاوز. از مصدر عُدَوان به معنی دشمنی کردن.

۲. بی‌خُردگی: در اینجا به معنی گستاخی است. (فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۲، ص ۱۹۶)

(۳۱۵) گر شدم در راهِ حُرمت، راهزن آمدم ای مَه به شمشیر و کفن
ای ماه اگر در راه احترام به تو راهزن و گستاخ شده‌ام. یعنی اگر به تویی احترامی کردم
و برخلاف ادب، حرکتی ناشایست به جا آوردم، اینک از تو حقیقتاً پوزش می‌خواهم. [«شمشیر
و کفن پیش کسی نهادن» کنایه از مبالغه در عذر خواستن است. در این مورد به شرح بیت
(۲۴۱۳) دفتر اول رجوع شود.]

(۳۱۶) جز به دستِ خود مَبْرَم پا و سر که ازین دستم، نه از دستِ دگر
دست و پای مرا فقط با دست خود قطع کن؛ زیرا من دست‌پرورده تو هستم نه دیگری.
[میر عبدالفتاح از شارحان مثنوی می‌گوید: منظور از، «از این دستم» اینست که من دست‌پرورده
تو هستم.^۱ برخی نیز گفته‌اند از اغیار نیستم بلکه محرم تو هستم.]

(۳۱۷) از جدایی باز می‌رانی سُخن هر چه خواهی کن، ولیکن این مکن
دوباره داری حرف از جدایی و فراق می‌زنی، بسیار خوب، هرچه دلت می‌خواهد انجام
بده اما فقط حرف از جدایی نزن.

(۳۱۸) در سخن آباد این دم، راه شد گفت امکان نیست، چون بیگاه شد
جمع شارحان مثنوی، این بیت و بیت بعدی را قول مولانا دانسته‌اند: در این لحظه ما
به سرزمین سخن درآمدم و می‌خواهیم معانی والایی در بیان آریم، اما حیف که امکان
بازگویی آن را نداریم زیرا وقت تنگ است. [مولانا وقتی که در این حکایت به موضوع «فراق»
می‌رسد، فیلس یاد هندوستانِ عالم حقیقت می‌کند و به یاد فراق انسان در ویرانکده دنیا
می‌افتد. امان از فراق!]

شرح این هجران و این خون جگر این زمان بگذار تا وقت دگر
مثنوی معنوی، شرح این فراق و بیان طریق وصال است. نای وجود آدمی از نیستانِ حقیقت
جدا افتاده است، پس باید بکوشد تا به روزگار وصل «خویش» برسد. مولانا در بیت فوق
می‌گوید می‌خواهیم موضوع مهم فراق انسان را از عالم حقیقت مفضلاً بازگو کنیم، اما فعلاً

فرصت نیست چون نکات دیگری را باید شرح دهیم.]

(۳۱۹) پوست‌ها گفتیم و، مغز آمد دَفین گر بمانیم، این نماید همچنین
صورت ظاهر حکایت را بازگو کردیم، اما مغز و مقصود آن همچنان پوشیده است، اگر
زنده بمانیم نمی‌گذاریم پوشیده بماند بلکه آن را بیان خواهیم کرد.

رد کردنِ معشوقه، عذرِ عاشقِ را، و تلبیسِ او را در رویِ او مالیدن^۱
(۳۲۰) در جوابش بر گُشاد آن یار، لب کز سویِ ما روز، سویِ توست شب
آن معشوق در جواب عاشقِ گستاخ لب به سخن گشود و گفت: حقیقت برای من
مانند روز، روشن است، اما برای تو مانند شب، سیاه و پوشیده است. [برخی از شارحان این
ابیات را در بیان نقد و توییح شیخ^۲ نسبت به مریدان ناخالص خود می‌دانند.]

(۳۲۱) حیل‌هایِ تیره اندر داوری پیشِ بینایان چرا می‌آوری؟
ای مُرور، در محکمه قضاوت، چرا نیرنگ‌های زشت و سیاه خود را نزد افراد آگاه و
بینا مطرح می‌کنی؟

(۳۲۲) هر چه در دل داری از مکر و رُموز پیشِ ما رسواست و، پیدا همچو روز
هرچه در باطن مکر و راز نهفته‌ای در نظر ما مانند روز، آشکار و پیداست.

(۳۲۳) گر بپوشیمش ز بنده‌پروری تو چرا بی‌رُویی از حد می‌بری؟
اگر ما جُرم و گناه تو را به سبب بنده‌نوازی خود می‌پوشانیم، تو چرا گستاخی را از حد
می‌گذرانی؟

۱. در رُوی مالیدن: به رخ کشیدن، به رو آوردن.
۲. توضیح شیخ در شرح بیت (۱۷۸۹) دفتر سوم آمده است.

(۳۲۴) از پدر آموز، کآدم در گناه خوش فرود آمد به سوی پایگاه
ای ناخلف از پدرت یاد بگیر. زیرا وقتی که حضرت آدم گناهی مرتکب شد، با سهولت و فروتنی به پایگاه عجز و اعتراف فرود آمد. [پایگاه در لغت به معنی درگاه، کفش‌کن و جای ستوران است. ممکن است منظور این باشد که خداوند آدم را از عالم اعلی به مرتبه اسفل تنزل داد تا از خطای خود عفو و آمرزش طلب کند. اگر این وجه را تقدیر کنیم مقصود از «پایگاه» در اینجا همان پای ماچان است که شرح آن در توضیح بیت (۱۶۳۵) دفتر اول آمده است. برخی «پایگاه» را به آستان الهی تعبیر کرده‌اند که قهراً با «فرود آمد» سازگاری ندارد و نمی‌تواند منظور بیت باشد. مگر آنکه بگوییم به آستانه تذلل و انکسار درآمده. هبوط به زمین نیز خالی از وجه نیست.]

(۳۲۵) چون بدید آن عالم‌الاسرار را بر دو پا استاد استغفار را
همینکه آدم، حضرت حق را که دانای به اسرار غیب است مشاهده کرد، روی دو پا ایستاد و طلب آمرزش کرد. [منظور از مصراع اول اینست که وقتی آدم، به هیبت و جلالت حضرت حق که علیم به اسرار است پی بُرد.]

(۳۲۶) بر سر خاکستر آندۀ نشست از بهانه شاخ تا شاخی نجست
آدم بر خاکستر غم نشست و برای توجیه خطای خود بهانه‌تراشی نکرد و از این شاخ به آن شاخ نپرید. [«از شاخی به شاخی پریدن» ضرب‌المثلی است که معنای آن اینست: بواسطه نقص ادله، تغییر جهت دادن^۱ به بحث.]

(۳۲۷) رَبَّنَا إِنَّا ظَلَمْنَا گفتم و بس چونکه جانداران بدید او پیش و پس
حضرت آدم (ع) فقط گفت: «پروردگارا همانا ما بر خود ستم کردیم.» زیرا او در پیش و پس خود فرشتگان مراقب را مشاهده کرد. [جاندار به معنی سلاح‌دار و محافظ و نگهبان است. چنانکه در بیت (۱۲۰۸۶)، جلد سوم دیوان کبیر می‌فرماید:

چو زخم تیغ نباشد به جنگ و نیزه و تیر چه فرقی حیز و مُخَنَّت ز رُستم و جاندار^۱
منظور از جانداران، فرشتگان حاجب و مراقبان درگاه الهی است که اعمال آدمی را
ثبت و ضبط می‌کنند. چنانکه در قرآن کریم در سوره ق، آیه ۱۸ - ۱۷ با اسم «رَقِیب» و
«عَتِید» و در آیه ۴ سوره طارق با کلمه «حَافِظ» توصیف شده‌اند. مضمون این بیت و ابیات
بعدی نظیر مضمون بیت (۲۰۸۰ - ۲۰۷۷) دفتر سوم است.]

(۳۲۸) دید جاندارانِ پنهان همچو جان دُورباش^۲ هر یکی تا آسمان
حضرت آدم (ع) فرشتگان مراقب را مانند روح دید. یعنی آنان را مانند روح، پنهان و
پوشیده دید. و دید که نیزه‌های دورباش هر یک از آنان تا آسمان می‌رسد.

(۳۲۹) که هِلا پیشِ سلیمان، مور باش تا بنشکافد تو را این دورباش
این فرشتگان می‌گفتند: بهوش باش، در حضور سلیمان مانند مورچه، خُرد و حقیر
باش تا این نیزه‌ها تو را نشکافد. [در اینجا مولانا، عظمت عشق الهی و یا شکوه و جلال مردان
خدا را به حضرت سلیمان نبی و خُردی و حقارت آدمیان را به «مورچه» تشبیه می‌کند. نظیر
این تشبیه در بیت (۳۷۳۱) دفتر دوم نیز آمده است. به شرح بیت (۳۷۱۰ - ۳۷۰۷) دفتر دوم
مراجعه شود.]

(۳۳۰) جز مقامِ راستی یک دَم مَایست هیچ لالا^۳ مَرَد را چون چشم نیست
حتی برای لحظه‌ای هم که شده در جایی غیر از مقام صدق و راستی توقف مکن؛ زیرا
هیچ محافظ و نگهدارنده‌ای برای انسان مانند چشم نیست. [همانطور که انسان بواسطه بینایی
چشم خود از هر خطری می‌رهد، انسان کامل نیز در حکم چشم انسان است و با ارشاد و همت
خود می‌تواند او را از خطرات و مهالک نفس اماره برهاند.]

۱. ر. ک. دیوان کبیر، جلد ۷، (بخش فرهنگ نوادر لغات)، ص ۲۴۶ - ۲۴۵.

۲. دُورباش: نیزه دو شاخه دارای جوبی مرصع که در قدیم پیشاپیش شاهان می‌برده‌اند تا مردم بدانند که
شاه می‌آید و خود را کنار بکشند. اکبر آبادی می‌گوید نظیر این نیزه را در هندوستان، پیشاپیش پیلان
مست می‌برند.

۳. لالا: خدمتکار، مربی بزرگ‌زادگان.

(۳۳۱) کور اگر از پند، پالوده شود هر دمی او باز آلوده شود
 کوزدلان اگرچه ممکن است برای مدتی بر اثر شنودن نصایح از پلیدی‌های روحی و
 بیماری‌های اخلاقی پاک شوند، اما هر آن ممکن است مجدداً به ناپاکی‌های روحی و اخلاقی
 آلوده شوند.

(۳۳۲) آدماء، تو نیستی کور از نظر لیک إذا جاء القضا عَمِيَ الْبَصَرُ
 ای آدم، چشم دل تو کور نیست، اما همینکه قضای الهی اقتضا کند، چشم بینای انسان
 کور می‌شود. [نظیر مضمون بیت (۱۲۳۳ - ۱۲۲۷) دفتر اول است. مصراع دوم اشاره است
 به حدیثی که شرح آن در بیت (۱۱۹۴) دفتر اول آمده است. حکیم سبزواری گوید: اشاره است
 به حدیث: إذا جاء القدرُ عَمِيَ الْبَصَرُ^۱. «هرگاه تقدیر غالب آید، چشم کور شود.» مشابه
 آن را نیز روایت کرده‌اند: إذا جاء المقاديرُ سَلَبَ التَّدَابِيرُ^۲. «هرگاه تقدیر آید، تدبیر را
 بر باید.»]

(۳۳۳) عمرها باید به نادر گاه‌گاه تا که بینا از قضا افتد به چاه
 عمرها می‌گذرد، یعنی زمان‌های بسیاری باید سپری شود تا اینکه گهگاه چنین پیش
 بیاید که یک آدم بینا به قضای الهی در چاه گمراهی و ضلالت سرنگون شود. [در ادبیات
 عرفانی بلعم باعور، برصیصای عابد و شیخ صنعان از جمله کسانی بوده‌اند که با داشتن علم
 الهی و مقام زهد و تقوی به چاه نفس سقوط کردند. هرچند که شیخ صنعان دوباره خود را
 بازیافت و از این چاه بدر آمد.]

(۳۳۴) کور را خود این قضا، همراه اوست که مرا و را، اوفتادن، طبع و خوست
 اما این قضای الهی همیشه با کور همراه است؛ و اصولاً گرفتاری به قضا برای او
 به صورت طبع و سرشت درآمده است. [ممکن است برخی چنین گمان کنند که مولانا در چند
 بیت اخیر این معنا را القاء کرده است که فقط گمراهان و کوزدلان در قلمرو قضای الهی هستند
 و روشن‌بینان و مردان الهی خارج از عرصه قضای الهی به سر می‌برند. هرکس حتی با مقدمات

۱. شرح اسرار، ص ۲۶۹.

۲. پیشین.

مکتب فکری و مشرب ذوقی مولانا آشنا باشد چنین گمانی به خود راه نمی‌دهد تا چه رسد به اینکه آشنایی ژرفی بدان مکتب داشته باشد. در این مورد به مسأله «معیت»^۱ اشاره می‌کنیم که در گفته‌های مولانا به کرات آمده است و منظور اینست که همه موجودات، قائم به حق‌اند و هیچ چیز از سیطره او خارج نیست. و نیز تفسیری که مولانا از آیه هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ که در بیت (۱۵۰۹) دفتر اول ارائه داده بکلی این توهم را دفع می‌کند. اما منظور از قضا در ابیات فوق با توجه به سیاق ابیات پیشین و پسین و قرینه موضوعی، تحقق ضلالت و گمراهی است. چه، هم هدایت، انعکاس قضای الهی است و هم ضلالت. در اینجا شق اخیر مورد نظر است. توضیح قضا در شرح بیت (۲۴۴۰) دفتر اول و (۱۳۶۷) و (۱۳۷۳) دفتر سوم آمده است.

(۳۳۵) در حَدَّثْ^۲ افتد، نداند بُوی چیست؟ از من است این بُوی یا ز آلودگی‌ست؟
برای مثال، آدم نابینا به نجاست می‌افتد؛ اما نمی‌داند که آن بو از چیست؟ آیا این بوی بد از من است و یا از نجاست و آلودگی؟

(۳۳۶) و ر کسی بر وی کند مُشکی^۳ نثار هم ز خود داند نه از احسانِ یار
و اگر کسی به جامه و لباس آدم نابینا مُشک و ماده خوشبو بزند، نابینا خیال می‌کند که این بوی خوش از خود اوست نه از بخشش دوستش. [چنانکه در آیه ۷۷ سوره نساء، می‌گوید که هرگاه بدی و سوئی به اهل نفاق رسد آن را از جانب خدا می‌دانند و چون حسنه‌ای بدانان رسد آن را از جانب خود می‌دانند.]

(۳۳۷) پس دو چشمِ روشن ای صاحبِ نظر مر تو را صد مادرست و صد پدر
پس ای صاحب بصیرت، حال که این مقدمه و تمثیل را شنیدی، بدان که دو چشمِ بینای تو از صد پدر و مادر برایت مهربان‌تر و مؤثرتر است. زیرا با بصیرت و روشن‌بینی از بسیاری مهالک و مخاطر، مصون خواهی ماند.

۱. توضیح معیت در شرح بیت (۱۴۶۴) دفتر اول آمده است.

۲. حَدَّث: نجاست، مدفوع، جمع: أَخْدَات.

۳. مُشک: ماده‌ای معطر که از نافه آهوی ختن می‌گیرند.

(۳۳۸) **خاصه چشمِ دل که آن هفتادُ توست** وین دو چشمِ حَسّ، خوشه چینِ اوست
 بویژه چشمِ دل که بینایی و بصیرت آن، بسیار ژرف است؛ و این چشمِ ظاهری،
 ریزه خوار سفره چشمِ دل است. [«هفتاد» از اعدادی است که هم در زبان فارسی و هم عربی
 برای نشان دادن کثرت بکار می رود، نظیر «هفت» و «هزار». بنابراین هفتاد تُو (= هفتاد لا،
 هفتاد پرده) در اینجا به عمقِ بصیرتِ قلبی اشارت دارد. حکیم سبزواری در شرح این بیت،
 به تفصیل سخن گفته است که مضمون کلام او اینست: چشمِ حَسّ، هفت پرده دارد که عبارت
 است از صُلبیه، مَشیمیه، شَبَکیه، عَنکبوتیه، عَنَبیه، قَزَنیه و مُلْتَحَمه. از اینرو برای نشان دادن
 عظمت و اهمیت بینایی چشمِ دل به عدد هفتاد تمسک جسته است.^۱]

(۳۳۹) **ای دریغا رهزنان بنشسته اند** صد گِره زیرِ زبانم بسته اند
 در اینجا مولانا به شرایط محیط بسته خود اشاره می کند. چه، متصلبان و قشریان چنان
 فضایی پدید آورده بودند که امکان نداشت معارف معنوی آنطور که شایسته است در بیان آید.
 بسیاری از عارفان و صوفیان تا آن زمان به خاطر صراحت بیان، شهید شده بودند. با این وجود
 مولانا حرف هایی زده است که از عهده دیگران خارج بود، زیرا نه کسی همطراز روح
 فلک نورده او بود و نه کسی محبوبیت او را داشت. معنی بیت: افسوس که راهزنان حقیقت در
 مجلس مثنوی نشسته اند و صد گره بر زبانم بسته اند و نمی گذارند آنطور که می خواهم سخن
 بگویم. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۴۷) دفتر اول.]

(۳۴۰) **پای بسته چون رَوَد خوش راهوار؟** بس گران بندی ست این، معذور دار
 برای مثال، راهواری که پاهایش را بسته باشند چگونه می تواند درست راه برود؟ یعنی
 نمی تواند درست راه برود. بنابراین مرا از بیان بسیاری از مطالب معذور دار که گویی زنجیری
 بسیار سنگین بر پایم بسته اند.

(۳۴۱) **این سخن، اشکسته می آید دلا** کین سخن دُرست، غیرت^۲ آسیا
 ای دل، و یا ای صاحبِ دل، سخنان من همانند مروارید است و غیرت و حفاظت الهی

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۶۹.

۲. غیرت: ر.ک. شرح بیت (۱۷۱۳) دفتر اول.

همچون آسیاب. هرگاه مرواریدِ کلام من می‌خواهد درست و کامل ظاهر شود، آسیابِ غیرت حق، آن را می‌شکند و خُرد و ریز می‌کند. [مولانا در این بیت و چند بیت ذیل به نکته مهمی اشارت کرده است. او می‌گوید معانی بس والایی به قلبم وارد می‌شود و می‌خواهم آن‌ها را تمام و کمال به گوش مستمعان برسانم، ولی حیف که گوش‌هایِ نالایق، شایستگیِ استماع آن معانی قاهر را ندارند و نیز تنگ حوصلگان و کوتاه‌نظران تابِ ادراکِ آن را. از اینرو غیرت الهی مانند آسیاب، آن معانی را خُرد و ریز می‌کند و به صورت مرواریدهای کوچک درمی‌آورد تا ناهلان و تنگ حوصلگان آنرا برتابند و فتنه و آشوب و خونریزی نجویند.]

(۳۴۲) دُرّ اگرچه خُرد و اِشکسته شود تُوتیایِ دیده‌خسته شود

مروارید هرچند خُرد و شکسته شود. اما باز دارای ارزش است و می‌تواند چشم بیماران را درمان کند. [توتیا، سنگی است معدنی و به رنگ‌های مختلف. اطبای قدیم آنرا در معالجه بیماری‌های چشمی و تقویت بینایی بکار می‌برده‌اند. و برای مروارید نیز خاصیت دارویی قائل بودند. نحوه کاربرد آن بدین طریق بود که آنرا در آب می‌ساییدند و با گلاب مخلوط می‌کردند و به درمان بیماری‌های چشمی از قبیل ضعف دید و آبریزش چشم (= دَمْعَه) می‌پرداختند. بعلاوه مروارید در معالجه تنگی نفس، ضعف قلب و دندان درد نیز مؤثر بوده است.^۱ منظور بیت: معانی والایی که در قلب مولانا ظهور می‌کند چنان عظیم و سترگ است که هر گوشی، توانایی استماع آن را ندارد، لذا به اقتضای مشیت الهی، آن معانی بزرگ به صورت معانی نازلتری درمی‌آید تا به مصداق کَلِمِ النَّاسِ عَلٰی قَدْرِ عُقُولِهِمْ. مفهوم همگان گردد و آن معانی همچون توتیا و مروارید، چشم باطنی مستمعان را تقویت کند و آنان را حقیقت‌بین بار بیاورد. در اینجا مراد از خُرد شدنِ مرواریدهای معانی، تنزّل آن معانی به سطح افهام و عقول مردم است.]

(۳۴۳) ای دُرّ از اشکستِ خود بر سر مزن کز شکستنِ روشنی خواهی شدن

ای مروارید، از شکسته شدن خود نباید ناراحت و متأسف باشی، زیرا با خُرد شدنت می‌توانی مایه روشنی و تقویت چشم بیماران شوی. [ای مروارید معانی، از تنزّل خود به سطح

عقول و افهام مستمعان نباید مضطرب و ناراحت شوی، چه با خرد شدن تو، چشم دل مردم به نور حقیقت روشن می‌شود. شمس حقیقت اگر با انوار قاهر خود به چشمی بتابد فوراً آنرا کور می‌کند، اما چنانچه از لابلای حجاب‌ها و موانع بتابد موجب روشنی چشم می‌شود.]

همچنین **إشکسته بسته گفتنی ست** **حق کند آخر دُرُستش، کو غنی ست** (۳۴۴)
اینگونه سخنان شکسته بسته را هم می‌توان بر زبان آورد، زیرا سرانجام حضرت حق، آن را درست و کامل خواهد کرد که او، غنی و بی‌نیاز است. [یعنی خداوند اسبابی فراهم می‌کند که این سخنان برای طالبان و مستمعانش مفهوم می‌افتد.^۱]

گندم ار بشکست و، از هم در سُکُست^۲ **بر دُکان آمد که نک نانِ دُرُست** (۳۴۵)
برای مثال، اگر چه گندم در آسیاب، شکسته و خُرد می‌شود و اجزایش از هم می‌گسلد و به صورت آرد درمی‌آید، اما تباه و تلف نمی‌شود، زیرا آن را به دکان نانوائی می‌برند و به یک نان کامل تبدیلش می‌کنند.

تو هم ای عاشق چو جُرمت گشت فاش **آب و روغن ترک کن، إشکسته باش** (۳۴۶)
این بیت مجدداً بازگشت به حکایت معشوق و آن عاشق گستاخ است؛ و جواب معشوق به ظاهر سازی و دغلکاری عاشق است: ای عاشق، تو نیز وقتی که جُرم و گناهت فاش شد، دیگر دست از حيله و نیرنگ بردار و خاکسار و فروتن باش. [آب و روغن کنایه از سخنان آراسته و چرب‌زبانی است؛ و یا کنایه از ظاهر ساختن حُسن و خوبی و پوشاندن قبح و بدی خود است؛ زیرا شستن صورت بوسیله آب و روغن موجب درخشش و جلوه آن می‌شود.^۳]

آنکه فرزندانِ خاصِ آدمند **نَفْخَهُ إِنَّا ظَلَمْنَا می‌دمند** (۳۴۷)
زیرا آنان که فرزندان خاص حضرت آدم‌اند می‌گویند که «ما بر خود ستم کردیم».

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۱۲.

۲. در سُکُست: فعل ماضی از مصدر سُکُستن به معنی گسستن.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۱۲.

[مصرع دوم اشاره است به آیه ۲۳ سوره بقره که توضیح آن در شرح بیت (۱۴۹۰) دفتر اول آمده است.]

(۳۴۸)

حاجتِ خود عرضه کن، حجتِ مگو همچو ابلیس لعینِ سخت‌رُو^۱
 تو حاجت و نیاز خود را بیان کن و مانند شیطان ملعون و گستاخ، بهانه‌تراشی مکن.
 [«حُجَّت» در اینجا به معنی دلیل نیست بلکه به معنی «بهانه‌تراشی» و توجیه خطای خویش است. چنانکه طبق آیه ۱۶ سوره اعراف، ابلیس، فعل قبیح خود را به گردن نگرفت بلکه آن را به خدا نسبت داد و گفت خدا مرا گمراه کرده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۹۲) دفتر اول.]

(۳۴۹)

سخت‌رُویی، گر ورا شد عیب‌پوش در ستیز و سخت‌رُویی رُو بکوش
 آن معشوق به عاشق گستاخ و بی‌ادب گفت: اگر گستاخی و بی‌شرمی ابلیس توانست معایب او را بپوشاند، تو نیز گستاخی و مجادله کن. [همانطور که گستاخی ابلیس در برابر حضرت پروردگار، بی‌فایده بود، بی‌شرمی تو نیز برای تو فایده‌ای در بر ندارد. در واقع «عَرَضِ خود می‌بری و زحمت ما می‌داری».]

(۳۵۰)

آن ابوجهل از پیامبر مُعْجِزی خواست، همچون کینه‌ور تُرکی غُزی
 مثلاً ابوجهل با کینه‌ای مانند کینه‌ ترکانِ غُز از پیامبر (ص) معجزه خواست. [ابوجهل نه برای تحرّی حقیقت بلکه از روی دشمنی از پیامبر (ص) معجزه درخواست کرد. رجوع شود به بیت (۲۱۶۰ - ۲۱۵۴) دفتر اول. غُز، نامی است که عربان بر طایفه ترکانِ اُغُز نهاده‌اند، اینان قومی خونخوار و وحشی از ترکمانان ساکن در ماوراءالنهر بودند که در عهد سلطان سنجر (آخرین پادشاه سلجوقیان بزرگ) یاغی شدند و فتنه معروف غُز را به سال (۵۴۸ هـ) برپا داشتند. آنان پس از شکست سپاه سلطان سنجر به شهرهای خراسان حمله آوردند و مرو و بلخ و طوس و دیگر نقاط را به ویرانه مبدل کردند و نیشابور را به آتش کشیدند. و ظاهراً شهر هرات به علت داشتن بُرج و باروی استوار از نهب و غارت آنان مصون ماند. مهاجمان غُز بسیاری از مردم را کشتند و خانه‌ها و مساجد و مدارس را به آتش کشیدند و جمع کثیری از

۱. سخت‌رُو: بی‌شرم، گستاخ، پُرو.

عالمان و فرزندگان شهرها را به شهادت رساندند، اما با این همه نتوانستند حکومتی برپا دارند. این فتنه در ادبیات فارسی انعکاسی وسیع یافته و بسیاری از شاعران و نویسندگان بدان پرداخته‌اند. در ادبیات فارسی، ترکان غز مظهر کینه‌توزی و قساوت قلبی هستند. و مولانا در بیت فوق بدین نکته اشارت دارد.]

لیک آن صَدِیقِ حق، معجز نخواست گفت: این رُو خود نگوید جز که راست (۳۵۱)
لیکن ابوبکر صدیق از پیامبر (ص) معجزه‌ای طلب نکرد، بلکه گفت: صاحب این رخساره جز حرف راست نمی‌زند. [«صَدِیق» لقب ابوبکر بوده است. به شرح بیت (۲۶۸۸) دفتر اول رجوع شود. نقل است که وقتی ابوبکر حضرت رسول را دید بِلاتأمل گفت: هَذَا وَجْهُ لَیْسَ بِكَادِبٍ «صاحب این رخساره دروغ نمی‌گوید.» رجوع شود به بیت (۲۰۵۹) دفتر دوم.]

کی رسد همچون تویی را کز مَنی امتحانِ همچو من یاری کُنی؟ (۳۵۲)
تو کی سزاوار آن هستی که از رویِ خودبینی، محبوبی چون مرا مورد امتحان قرار دهی؟ [همانطور که در خلاصه داستان حکایت مذکور گفته‌ایم یکی از مقاصد مولانا در این حکایت بیان گستاخی‌های افراد سطحی و خام‌طبعی است که خود را در مقابل انسان‌های کامل و راهنمایان اصل، کسی می‌دانند و شروع می‌کنند به ظاهرسازی و گستاخی. این بیت هرچند از قول معشوق است اما در حقیقت قول انسان کامل است در خطاب به مدعیان وصول به کوی حقیقت.]

گفتن آن جهود، علی را کَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ که اگر اعتماد داری بر حافظِ حق از سر این کوشک خود را در انداز و جواب گفتن امیرالمؤمنین، او را

خلاصه داستان

روزی یکی از جهودانِ حق‌ستیز بر سر بامی رفیع رو به حضرت علی(ع) کرد و گفت: ای علی آیا تو به حفاظت و نگهداری خدا ایمان داری؟ فرمود: البته که چنین است. آن حق‌ستیز از سر عناد گفت: حال که چنین است، خود را از روی این بام به زمین پرتاب کن تا یقین کنم که ایمانت به خدا کامل است! آن امام بزرگوار بدو گفت: خاموش باش که تو را نسزد خدا را امتحان کنی.

* * *

در انجیل مَتّی، باب چهارم، آیه ۱۳ - ۱۴ ماجرای آمده است که شباهت بسیاری با مضمون حکایت مثنوی دارد. خلاصه آن ماجرا از این قرار است که روزی ابلیس خواست ایمان عیسی(ع) را امتحان کند. عیسی چهل شبانه‌روز روزه گرفت و افطار نکرد، ابلیس پیش او آمد و گفت: اگر پسر خدا هستی بگو تا این سنگ‌ها جملگی نان شود. عیسی(ع) در جواب او گفت: انسان برای نان نمی‌زید بلکه برای نیل به معنویت الهی زندگی می‌کند. سپس ابلیس او را به بالای بنایی بلند بُرد و بدو گفت: اگر پسر خدا هستی از اینجا خود را به پایین افکن. عیسی(ع) به او جواب داد: خداوندِ خدای خود را امتحان مکن.

شاید هم مأخذ حکایت مثنوی روایتی باشد که در حلیه الاولیاء، ج ۴، ص ۱۲ آمده

است. همین روایت در تلبیس ابلیس، ص ۲۸۱ نیز نقل شده است.^۱ ما در اینجا متن عربی روایت مذکور را ترجمه می‌کنیم: روزی حضرت عیسی (ع) با ابلیس برخورد کرد، ابلیس بدو گفت: مگر نمی‌دانی که هرچه تقدیر باشد همان شود؟ عیسی (ع) گفت: آری. ابلیس گفت: پس بر ستیغ کوه فراز آی و خود را به پایین افکن و بنگر که زنده‌ای یا نه. عیسی گفت: مگر ندانی که خداوند تعالی فرموده است: بندهام مرا نیازماید زیرا من آن کنم که خواهم.

مولانا در این حکایت کوتاه با بیانی بلیغ و تمثیل‌هایی روشن و گویا به نقد کسانی می‌پردازد که خداوند متعال و اولیای بزرگوار او را به مقیاس‌های ناچیز خود قیاس می‌کنند و مآلاً به استنتاج سخیفی می‌رسند. او حکایت فوق را در واقع به عنوان جواب معشوق به توجیهات بی‌اساس آن عاشق گستاخ آورده است که مدعی شد که عمل قبیح و ناپسندش را برای امتحان پاکدامنی معشوق مرتکب شده است.

* * *

(۳۵۳) مُرْتَضٰی رَا كُفْتُ رَوْزِیْ یَكْ عَنُودٌ^۲ كُوزِ تَعْظِیْمِ خُدا آگَه نَبُود
روزی یک نفر آدم ستیزه‌گر لجوج که از عظمت خدا آگاهی نداشت به طریق امتحان به
حضرت علی مرتضی (ع) چنین گفت:

(۳۵۴) بَرِ سَرِ بامی و قِصری بس بلند حَفْظِ حَقِّ رَا واقفی ای هوشمند؟
ای هوشیار، اگر تو بر فراز بام و کاخی بسیار بلند بایستی آیا در آن حال نیز به حفظ و
حراست حق تعالی یقین داری؟ [اگر مصراع اول بیت فوق را متعلق به مصراع اول بیت قبلی
فرض کنیم معنی دو بیت مذکور چنین می‌شود: روزی یک نفر لجوج که از عظمت خدا غافل
بود در حالی که بر فراز بام و کاخی بسیار بلند ایستاده بود به حضرت علی (ع) گفت: آیا تو به
حفظ و حراست الهی آگاهی؟ وجه دیگر اینست: روزی یک حق‌ستیز که از عظمت الهی آگاهی
نداشت و در حالی که همراه حضرت علی (ع) روی بام و کاخی بس بلند ایستاده بود گفت: آیا
تو به حفظ و حراست الهی واقفی؟ وجه دیگر اینست که مصراع اول بیت فوق را متعلق به

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۳۰.

۲. عَنُود: ستیزه‌گر، مُعاند.

مصراع دوم همین بیت بدانیم. البته ما بیت فوق را بر این تقدیر معنی کردیم. و گویا منظور آن حق‌ستیز این بوده است که اگر تو بر روی بامی بس بلند بایستی آیا به حفظ و حراست الهی همانقدر مطمئنی که بر روی زمین ایستاده‌ای یا خیر؟ یعنی حالت اطمینان تو به حفظ و یاری خدا در محلّ خطر و آرامش یکسان است؟]

گفت: آری، او حفیظ است و غنی هستی ما را ز طفلی و منی (۳۵۵)
حضرت علی(ع) فرمود: بله البته که خداوند، هم حافظ است و هم بی‌نیاز. او وجود ما را از دوران طفولیت و حتی از دوره‌ای که به صورت نطفه بوده‌ایم حفظ می‌کند. [برای لفظ «منی» دو احتمال می‌رود: یکی آنکه لفظ عربی باشد، در اینصورت به معنی آب منی است. یعنی حق تعالی انسان را در همه مراحل حفظ می‌کند، چه در مرحله نطفگی و چه در مرحله‌ای که به صورت کامل درمی‌آید. و دیگر آنکه «منی» را لفظ فارسی بگیریم به معنی «من بودن» و رسیدن مرحله تشخیص و تشخص. یعنی ما چه در مرحله خامی و کودکی باشیم و چه در مرحله پختگی و بلوغ عقلی، در هر صورت تحت حفاظت الهی هستیم^۱.]

گفت: خود را اندر افکن هین ز بام اعتمادی کن به حفظ حق تمام (۳۵۶)
آن جهود حق‌ستیز از روی شیطننت و غرض به آن حضرت گفت: حالا که خدا تا این درجه حافظ است و تو به حفاظت او ایمان داری خود را از فراز این بام به پایین افکن و بر حفظ و حراست الهی نیز اعتماد داشته باش.

تا یقین گردد مرا ایقان تو و اعتقاد خوب با بُرهان تو (۳۵۷)
تا بر من ثابت شود که تو به حفاظت الهی یقین داری و اعتقاد بر این امر، کامل و مستدل است. [آن نابخرد نمی‌دانست که تکیه بر عقل موهوب الهی نیز در طول توکل است و هیچ تعارضی با آن ندارد. عقل، آدمی را از خطر کردن‌های بیهوده باز می‌دارد، تقید به این عقل با توکل سازگار است نه متناقض.]

۱. برخی از شارحان از جمله انقروی و امدادالله هر دو وجه را ملحوظ دانسته‌اند. و نیکلسون وجه اول را ارجح دانسته است.

(۳۵۸) پس امیرش گفت: خامش کن، برو تا نگرده جائت زین جرأت گِرو
سپس حضرت علی (ع) به او گفت: ساکت شو و راحت را بگیر و برو تا این گستاخی، به
قیمت جانت تمام نشود! یعنی مواظب باش که این گستاخی‌ها بلای جانت نشود.

(۳۵۹) کی رسد مر بنده را که با خدا آزمایش پیش آرد ز ابتلا؟
بنده حقیر چگونه ممکن است شایستگی آن را داشته باشد که خدا را مورد آزمایش
قرار دهد؟ [مولانا از اینجا به بعد با تمثیل‌هایی روشن مضمونی بس بکر و عالی درباره ادب
بندگی کردن انسان نسبت به معبود حقیقی مطرح می‌کند که الحق والانصاف از عرصه ذهنی
بشر دیروز و امروز فراتر رفته است. مولانا می‌گوید انسان را نرسد که حضرت حق را مورد
امتحان و ابتلا قرار دهد، چه امتحان، نوعی تصرف کردن در مُمتَحَن است. بسیاری کسانی که
عبادت و بندگی، خود را مشروط به امتحان کردن خداوند می‌کنند آن هم با معیارهایی پست و
خواسته‌ها و حاجات شخصی. از اینرو «دعا» را نیز ابزار این امتحان می‌کنند. و این امر از
رایج‌ترین لغزش‌های فکری و اعتقادی است چه، اینان می‌خواهند مشیت و حکمت بالغه الهی
را تحت تصرف امیال و خواسته‌های خود درآورند. و این خود نوعی دعوی الوهیت است.]

(۳۶۰) بنده را کی زهره باشد کز فُضول امتحان حق کند ای گِیج گول؟
ای نادانِ احمق، بنده کی و به چه جرأتی می‌تواند از روی گستاخی و فضولی، حق تعالی
را امتحان کند؟

(۳۶۱) آن، خدا را می‌رسد کو امتحان پیش آرد هر دمی با بندگان
امتحان کردن، شایسته مقام خداوند است که او هر لحظه بندگان خود را مورد امتحان
قرار دهد.

(۳۶۲) تا به ما، ما را نماید آشکار که چه داریم از عقیده در سِرار^۱
تا خداوند از طریق این امتحان‌ها به ما آشکارا نشان دهد که در نهانخانه دل و ضمیرمان

۱. سِرار: خطوط کف دست و پیشانی، شب آخر ماه که در آن شب ماه، پنهان است، نیز سِرار، مصدر

چه عقیده و نیتی داریم. [این بیت نوعی دفع دخل مقدر به حساب می آید، زیرا ممکن است گفته شود: امتحان معمولاً برای کشف مسأله‌ای بکار می‌رود، مگر برخی از مسائل بر خدا پوشیده است که خلاق را امتحان می‌کند؟ بیت فوق این شبهه را می‌زداید.]

هیچ آدم گفت حق را که تو را امتحان کردم درین جُرم و خطا؟ (۳۶۳)
آیا هیچ شد که حضرت آدم(ع) به خدا بگوید من دچار خطا و لغزش شدم تا تو را امتحان کنم؟

تا ببینم غایتِ حِلْمَتِ شَها اه، که را باشد مجالِ این؟ که را؟ (۳۶۴)
ای پادشاه عالمیان، من تو را امتحان کردم تا نهایت بُردباری تو را نسبت به خطا و لغزشم ارزیابی کنم. افسوس و تأسف بر این اندیشهٔ خام، آخر چه کسی جرأت این کار را دارد؟ چه کسی؟

عقلِ تو از بس که آمد خیره‌سر هست عذرت از گناهِ تو بتر (۳۶۵)
این بیت جایز است از قول معشوق به آن مدعی عاشقی باشد: عقل تو از بس گستاخ است عذرهايت نیز بدتر از گناه است.

آن که او افراشت سقفِ آسمان تو چه دانی کردن او را امتحان؟ (۳۶۶)
آن خدایی که سقفِ آسمان را برافراشته است تو چگونه می‌توانی مورد امتحانش قرار دهی؟

ای ندانسته تو شرّ و خیر را امتحان خود را کن، آنکه غَیْر را (۳۶۷)
ای کسی که از خیر و شرّ بی‌خبری، اوّل خود را امتحان کن، بعد دیگری را.

→

باب مفاعله و به معنی درگوشی با کسی حرف زدن است. و ممکن است بررار در این بیت مخفّف آسرار باشد. اما برخی آنرا جمع سریرت (= راز پنهانی، ضمیر نهان) دانسته‌اند که غلط است زیرا جمع سریرت، سرائر است نه بررار.

(۳۶۸) امتحانِ خود چو کردی ای فلان فارغ آیی ز امتحانِ دیگران

ای فلان، هرگاه خود را امتحان کنی گوهر خود را خواهی شناخت و در این صورت دیگر از امتحان کردن دیگران فارغ خواهی شد. [زیرا وقتی که به درونِ کاویِ خود بپردازي معایبی پیدا می‌کنی که همان معایب سبب می‌شود که خود را کامل و بی‌نقص نشماری و درصدد رفع آن برآیی. و در نتیجه به عیبجویی از این و آن بپردازي. چنانکه از معصومین رسیده است که: مَنْ نَظَرَ فِي عَيْبِ نَفْسِهِ شُغِلَ عَنْ غَيْرِهِ. «هر که به معایب خود بنگرد از عیبجویی دیگران برکنار ماند.» و اگر با درون‌کاوی خود دریافتی که صاحب معرفت و حقیقتی، باز به عیبجویی این و آن نمی‌پردازي.]

(۳۶۹) چون بدانستی که شِکَرْدانه‌ای پس بدانی کَاهِلِ شِکَرْخانه‌ای

همینکه دانستی دانه شِکَری، یعنی وقتی که بر تو معلوم شد باطنت از شیرینی‌های معارف الهی و حقایق ربّانی بهره‌مند است در آن صورت خواهی دانست که به معدنِ شِکَرِ ذوق و معرفت الهی تعلّق داری. [درخواهی یافت که تو نیز جزو اهل‌الله هستی و به معدنِ گرانبهای معارف و اسرار الهی تعلّق داری. زیرا وصول به معارف و کمالات مستلزم ریاضت و سخت‌کوشی است.]

(۳۷۰) پس بدان، بی‌امتحانی، که اِلَه شِکَری نفرستد ناجایگاه

این نکته را خوب درک کن که خداوند بدون آزمایش و ابتلا و بی‌آنکه شایسته باشی به تو شِکَرِ ذوق و معرفت عطا نمی‌کند. و تو را از حلاوت حقایق الهی بهره‌مند نمی‌سازد.

(۳۷۱) این بدان، بی‌امتحان، از عِلْمِ شاه چون سَری، نفرستد در پایگاه

بیت فوق را به چند وجه می‌توان معنی کرد. وجه اوّل در صورتی است که این بیت را تأکیدی بر بیت قبل بدانیم و «عِلْمِ شاه» را اضافه فاعل به مفعول محسوب داریم: این نکته از عِلْمِ پادشاه جهانیان را درک کن که او بدون امتحان گوهر درون تو، تو را در صورتی که لیاقت سروری داشته باشی بدون امتحان گوهر درونت به مرتبه نازل، تنزل نمی‌دهد. وجه دیگر: این نکته را درک کن که به سبب علم الهی اگر تو لیاقت سروری داشته باشی بدون امتحان گوهر باطنی تو، تو را به مرتبه نازل فرود نمی‌آورد.

هیچ عاقل افگند دُرِ ثَمین^۱ در میانِ مُستراحِ پُر چَمین^۲؟ (۳۷۲)
مثلاً، آیا تا به حال شده است که یک فرد عاقل مروارید گرانبهایی را به درون
مستراحی پُر از کثافت بیندازد؟ مسلماً تابحال چنین واقعه‌ای رخ نداده است.

ز آنکه گندم را حکیم آگهی هیچ نفرستد به انبار گهی (۳۷۳)
زیرا که هیچ حکیم دانایی گندم را به انبار کاه نمی‌ریزد. [حال که دانستی که هیچ
خردمندی مروارید قیمتی را به مستراح نمی‌اندازد و هیچ دانایی گندم را به انبار کاه نمی‌ریزد
پس بدان که حکیم جهان هرگز پاکان و ناپاکان را در یک مرتبه قرار نمی‌دهد.]

شیخ را که پیشوا و رهبر است گر مریدی امتحان کرد، او خَر است (۳۷۴)
هرگاه یک مرید به امتحان شیخ خود که پیشوا و رهبر است اقدام کند مسلماً چنین
مریدی خر و نادان است. [از اینجا به بعد استنتاج حکایت مذکور شروع می‌شود.]

امتحانش گر کنی در راه دین هم تو گردی مُمتَحَن ای بی‌یقین (۳۷۵)
اگر تو شیخ خود را در راه دین امتحان کنی، ای بی‌ایمان بدان که درواقع خود تو مورد
امتحان قرار خواهی گرفت.

جرات و جهلت شود عریان و فاش او برهنه کی شود ز آن اِفْتاش^۳؟ (۳۷۶)
گستاخی و جهل تو پیدا و نمایان می‌شود. آن شیخ کامل چگونه ممکن است که از این
تجسس و تفتیش اسرارش فاش شود؟

گر بیاید ذَرّه، سَنَجَد کوه را بر دَرَد ز آن کُهِ، ترازوش ای فُتی (۳۷۷)
برای مثال، ای جوان هرگاه یک ذره یعنی یک موجود حقیر و کوچک بخواهد کوه را
وزن کند ترازویش از سنگینی کوه درهم خواهد شکست.

۱. ثَمین: قیمتی، گرانها.

۲. چَمین: مدفوع، بُول، ادرار.

۳. اِفْتاش: تفتیش کردن.

(۳۷۸) کز قیاسِ خود ترازو می‌تند مردِ حق را در ترازو می‌کُند
همینطور مریدِ گستاخ نیز بر اساسِ مقیاس‌های محدود خود ترازویی می‌سازد و مردِ
خدا و ولیّ حق را در آن می‌نهد.

(۳۷۹) چون نگنجد او به میزانِ خِرد پس ترازویِ خِرد را بر دَرَد
از آنجا که ولیّ خدا در ترازوی حقیر عقل جزئی در نمی‌گنجد، پس ناچار ترازوی عقل
را درهم می‌شکند.

(۳۸۰) امتحان همچون تصرّف دان در او تو تصرّف بر چنان شاهی مَجُو
این مطلب را بدان که امتحان کردنِ حق به معنیِ تصرّف کردن در اوست. تو نباید در پیِ
این باشی که در شاهِ عالمیان تصرّف کنی.

(۳۸۱) چه تصرّف کرد خواهد نقش‌ها بر چنان نقّاش، بهرِ ابتلا؟
برای مثال، چگونه تصاویر و نقوش می‌توانند برای امتحان نقاش در او تصرّف کنند؟
[نقوش به منزلهٔ مخلوقات است و نقّاش به منزلهٔ خالق متعال؛ چه حضرت حق، نقّاشِ
علی‌الاطلاقِ آفرینش است.]

(۳۸۲) امتحانی گر بدانست و بدید نی که هم نقّاش آن بر وی کشید؟
اگر فرضاً نقوش و تصاویر از وجود امتحان خبر داشته باشند، مگر نه اینست که آنرا نیز
نقّاش بر او کشیده است؟ [بنابراین هر اثری که از وجود آدمی و یا سایر ممکنات و موجودات
صادر می‌شود از حضرت حق است. لَا مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ.]

(۳۸۳) چه قَدَر باشد خود این صورت که بست پیشِ صورت‌ها که در عِلْمِ وی است؟
این نقوش و تصاویر در برابر صورت‌هایی که در ذات الهی است چه ارزشی دارد؟
[برخی از شارحان منظور از «علم وی» را صور علمیه در ذات الهی می‌دانند^۱ که نام دیگرش اعیان

ثابت و ماهیت است. نیکلسون نیز همین رأی را گزیده است.^۱

وسوسه این امتحان، چون آمدت بختِ بدِ دانِ کامد و گردنِ زدت (۳۸۴)
همینکه وسوسه امتحان حضرت حق بر تو عارض شد بدان که نگونِ بختی به تو روی
می‌آورد و گردنت را می‌زند.

چون چنین وسواس دیدی، زود زود با خدا گرد و، درآ اندر سجود (۳۸۵)
ای طالبِ حق همینکه در دلت وسوسه چنین امتحانی احساس کردی فوراً روی به
خدا بیاور و به درگاه او سجده کن.

سجده‌گه را تر کن از اشکِ روان کایِ خدا تو وارِ هانمِ زین گمان (۳۸۶)
سجده‌گاه را از اشکِ روان، تر کن و بگو که خداوندا مرا از این گمانِ بد نجات بده.

آن زمانِ کِت امتحانِ مطلوب شد مسجدِ دینِ تو، پُرِ خَرُوب^۲ شد (۳۸۷)
هرگاه امتحان در نظرت امری پسندیده و مطلوب آمد، یعنی هرگاه خیالِ امتحان کردنِ
حضرت حق به سرت زد، بدان که مَعْبُدِ دین و ایمانت پُر از گیاهِ ویرانگرِ خَرُوب شده است.
[بنابراین هر کس بخواهد خدا را با مقیاس‌های ناچیز بشری امتحان کند، بنای دین و ایمانش
ویران شود.]

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۳۶.

۲. خَرُوب: همان گیاهِ خَرُوب است که بوته‌ای است بیابانی و مرتفع و خازدار که در هر بنایی بروید آن را ویران کند. وجه تسمیه آن به خَرُوب نیز بدین جهت است که این لفظ، از خَرِبَ یَخْرُبُ خَرَاباً مشتق شده است.

قصه مسجد اقصی و خروب و عزم کردن داود علیه السلام پیش از سلیمان علیه السلام، بر بنای آن مسجد

خلاصه داستان

حضرت داود (ع) خواست مسجد الاقصی را بنا کند، اما از بارگاه الهی وحی رسید که از این مقصود منصرف شو که خون ستمدیدگان بر گردن توست. چه، با آواز دلنشین تو جمع کثیری جان داده‌اند. پس قضای ما چنین حکم می‌کند که سازنده این مسجد فرزندت سلیمان باشد. سلیمان پس از فوت داود بدین مهم توفیق یافت.

ماخذ این حکایت روایتی است که هم در تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۴، ص ۳۵۸ آمده و هم در حلیه الاولیاء، ج ۵، ص ۲۴۶ - ۲۴۷ نقل شده است.^۱ ما در اینجا متن عربی روایت حلیه الاولیاء را ترجمه می‌کنیم: از رافع بن عمر نقل شده است که گفت: از پیامبر خدا شنیدم که فرمود: خداوند متعال به داود فرمود که در روی زمین خانه‌ای برایم بساز. داود پیش از آنکه برای خدا خانه‌ای بسازد، برای خود خانه‌ای ساخت. خداوند فرمود: ای داود، آیا خانه خود را پیش از خانه من ساختی؟! داود گفت: آری چنین است. چه، در قضاء حکمی که راندی گفتمی مُلکی نصیب من شود. سپس داود به ساختن آن خانه آغاز کرد. وقتی که دیوارها تمام شد، دو سوم آن خانه فرو ریخت. پس داود به خدا شکوی بُرد. خدا وحی کرد که تو را نسزد که خانه‌ای برای من بسازی.

۱. ر.ک. ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۳۱ - ۱۳۰.

داود عرض کرد: پروردگارا بهر چه نسازم؟ فرمود: از آنرو که خون‌ها ریخته‌ای. داود گفت: پروردگارا مگر آن خون‌ها را در راه عشق تو ریخته‌ام؟ فرمود: آری، اما آنان بندگان من بودند و من با آنان به مهربانی و شفقت رفتار می‌کردم. این سخن بر داود گران آمد و غمین شد. خدا بدو وحی کرد غم مدار که مقدر سازم که آن خانه به دست فرزندت سلیمان به سامان آید. آنگاه که داود رحلت کرد سلیمان بنای آن خانه آغاز نمود.

مولانا در این حکایت، موضوعاتی از قبیل فنای فی‌الله، جبر خواص، اتحاد انبیاء و اولیاء، بقا و حیات واقعی قیامت، حقیقت بهشت و بسیاری از مسائل عرفانی و الهی را به شکلی ماهرانه بازگو کرده است.

* * *

(۳۸۸) چون در آمد عزمِ داودی به تنگ که بسازد مسجدِ اقصیٰ به سنگ

همینکه حضرت داود (ع)، عزم را جزم کرد که مسجدالاقصی را با سنگ بنا کند. [مفسران قرآن کریم مَسْجِدُ الْأَقْصَى را بر بیت المقدس انطباق داده و وجه تسمیه آن را دُور بودن آن از مسجدالحرام دانسته‌اند.^۱ ما در اینجا باختصار، تاریخ بنای این مسجد مقدس را با استناد به منابع تاریخی می‌آوریم: معبد بیت المقدس و یا مسجدالاقصی در ابتدا به روزگار صابئیان پرستشگاه ستاره زهره بود. و پیروان این آیین هدایایی برابر صخره مقدس این معبد می‌نهادند. وقتی که این معبد به تصرف بنی اسرائیل درآمد، آن صخره را قبله گاه خود کردند. چندی بعد به امر الهی، موسی (ع) مأمور شد که سرزمین بیت المقدس را فتح کند، از اینرو قوم بنی اسرائیل را بدان مقصد حرکت داد و چون به بیابان تیه رسیدند در آنجا اقامت کردند و موسی (ع) طبق دستور وحی، قبه‌ای از چوب اقاکیا ساخت و آنرا در میان خیمه گاه خود نصب کرد و همگان بدان سو نماز می‌خواندند. و چون در روزگاران بعدی حکومت و نبوت به حضرت داود (ع) رسید آن قبه را به بیت المقدس منتقل کرد و آنرا بر صخره‌ای بنهاد. داود (ع) تصمیم گرفت معبدی روی آن صخره برپا دارد ولی توفیق نیافت، اما فرزند و جانشین او یعنی حضرت سلیمان (ع) آن معبد را بنا کرد و این در حالی بود که پانصد سال از وفات موسی (ع) می‌گذشت، تا اینکه چند قرن بعد بخت النصر پادشاه بابل آمد و آنجا را ویران ساخت و بنی اسرائیل را آواره کرد، چون بنی اسرائیل

با حمایت شاه ایران، کوروش، به موطنشان بازگشتند به تجدید بنای آن همت گماشتند. بعدها در طی جنگ‌های سه گانه ایران و روم و یونان این معبد دست به دست می‌گشت و چون دوباره بنی اسرائیل نیرومند شدند در عهد حکومت هیرودیس آن بنا دیگر بار ساخته شد، اما مجدداً در سال ۷۰ میلادی به دست تیتوس رومی ویران شد و او دستور داد که بر ویرانه آن معبد، مزرعه‌ای برپا دارند. هِلن مسیحی (مادر قسطنطین) بقایای آن مسجد را ویران کرد و در انبوهی از زباله و کثافت مدفون ساخت. و بالاخره عمر (خلیفه دوم) وقتی بیت المقدس را فتح کرد از آن مسجد پُرسید و چون مردم جای آن را نشان دادند در آنجا مسجدی برپا کرد. مسجدی که فعلاً به مسجدالاقصی معروف است کنیسه‌ای است که ژوستین در سال ۵۵۰ میلادی به نام حضرت مریم (ع) ساخت.^۱

وحی کردش حق که ترک این بخوان که ز دستت برنیاید این مکان (۳۸۹)
از طرف حضرت حق تعالی به داود وحی رسید که از این تصمیم منصرف شو زیرا
ساختن این مکان از دست تو بر نمی‌آید.

نیست در تقدیر ما آنکه تو این مسجد اقصی برآری ای گزین (۳۹۰)
ای شخص برگزیده، ما چنین تقدیر نکرده‌ایم که تو مسجد اقصی را بنا کنی.

گفت: جُرم چیست ای دانای راز که مرا گویی که مسجد را مساز؟ (۳۹۱)
داود پُرسید: ای خداوند عالم اسرار نهان من چه گناهی مرتکب شده‌ام که به من
می‌گویی این مسجد را نساز؟

گفت: بی جُرمی، تو خون‌ها کرده‌ای خونِ مظلومان به گردن بُرده‌ای (۳۹۲)
خداوند فرمود: تو بدون آنکه گناهی کرده باشی، افراد بسیاری را کشته‌ای و خونِ
ستمیدگان به گردن توست.

۱. ر.ک. مقدمه (ابن خلدون)، ج ۱، ص ۶۹۹ - ۶۹۸، مروج الذهب، ج ۱، ص ۵۰، اخبار الطوال، ص ۴۶ - ۴۵، اعلام قرآن، ص ۵۷۴ - ۵۷۳.

(۳۹۳) که ز آوازِ تو خلقی بی‌شمار جان بدادند و شدند آن را شکار
زیرا بر اثرِ آوازِ دلنشین و صدای خوشِ تو، جمع کثیری از مردم جان دادند و صید آواز
لطیف تو شدند.

(۳۹۴) خون بسی رفته‌ست بر آوازِ تو بر صدایِ خوبِ جانِ پرداز^۱ تو
ای داود به خاطر آواز خوش و جذّابِ تو خون‌های فراوانی بر زمین ریخته شده است.
[یعنی آواز تو چنان زیباست که ارواح از قفس ابدان مفارقت می‌جویند.]

(۳۹۵) گفت: مغلوبِ تو بودم، مستِ تو دستِ من بر بسته بود از دستِ تو
داود(ع) به حضرت حق عرضه داشت: خداوندا، من مقهور و شیفته و مست تو بودم و
از خود اراده‌ای نداشتم و دستِ مشیتِ تو دستِ اراده‌ مرا بسته بود.

(۳۹۶) نه که هر مغلوبِ شه مرحوم^۲ بود؟ نه که اَلْمَغْلُوبُ کَالْمَعْدُومِ بود؟
مگر نه اینست که هر که مقهور شاه حقیقت شود موردِ تَرْحَم قرار می‌گیرد؟ و مگر نه
اینست که هر که مغلوب شود گویی معدوم شده است؟ [اما این مغلوبیت و معدومیت، نسبی
است. رجوع شود به شرح بیت (۳۶۷۶ - ۳۶۵۸) دفتر سوم.]

(۳۹۷) گفت: این مغلوب، معدومی‌ست کو جز به نسبتِ نیستِ معدوم، اَیْقُنُوا^۳
حضرت حق به داود(ع) جواب فرمود: درست است که تو مغلوب و مقهور من بودی،
اما هر مغلوبی، معدوم مطلق نیست؛ بلکه یقین بدانید که معدوم شدن، امری نسبی است. [اشاره
است به یکی از مباحث حکمی که در ذیل مبحث وجود و لواحق آن مطرح شده است. و آن
اینکه عدم مطلق وجود ندارد. چه عدم از حیث مصداق، وجود ندارد، اما به اعتبار مفهوم

۱. جانِ پرداز: جانِ ستان، جان‌بخش. زیرا «پرداختن» هم به معنی گرفتن و ربودن است و هم به معنی دادن.
اما با توجه به سیاق ابیات معنی اول مناسب‌تر است.

۲. مَرْحُوم: کسی که مورد رحمت و شفقت قرار گیرد.

۳. اَیْقُنُوا: یقین پیدا کنید. فعل امر جمع مذکر حاضر از باب اِفعال. مصدر ثلاثی مجرد آن یَقْن و یَقِّن به معنی
واضح شدن و روشن گشتن مطلب است.

موجود است. و یا به اصطلاح فنی اهل منطق، عدم به اعتبار حمل اولی، وجود ندارد، در حالی که به اعتبار حمل شایع صناعی موجود است. این موضوع از مسائلی است که محل نزاع و مناقشه متکلمان و حکماست و در این باب مجادلات طولی صورت گرفته که غالباً خود حجاب حقیقت و سدّ راه طالبان شده است. لیکن مولانا این موضوع را از دیدگاه مکتب ذوقی و فکری خود مطرح کرده و بهیچوجه وارد این مناقشات زائد و کارافزا نشده است. او می‌گوید انسانی که جنبه بشری و مادی خود را در وجود حق مستهلک و فانی می‌کند به اعتبار فانی شدن جنبه ظاهری خود، معدوم است، اما به اعتبار اینکه به بقای الهی و وجود حقیقی واصل شده، موجود است. یعنی چنین کسی با گذشتن از جنبه بشری و مادی خود به سرچشمه بقاء رسیده است.]

این چنین معدوم کو از خویش رفت بهترین هست‌ها افتاد و زفت (۳۹۸)
آن معدومی که از وجود مجازی و ظاهری خود گذشته است، بهترین و ارجمندترین و
بربارترین موجودات است.

او به نسبت با صفات حق فناست در حقیقت در فنا او را بقاست (۳۹۹)
چنین معدومی نسبت به صفات الهی فانی است، اما در واقع با فنا کردن وجود موهوم و
مجازی خود به بقای حقیقی دست یافته است یعنی به مرتبه فنای فی‌الله رسیده است. [یعنی از
این جهت که صفات بشری خود را در صفات والای الهی فانی کرده، معدوم است، ولی او با این
فنا به بقای وجود حق واصل شده است.]

جمله ارواح در تدبیر اوست جمله اشباح^۱ هم در تیر اوست (۴۰۰)
آن کسی که به مرتبه فنای فی‌الله رسیده همه ارواح و اجساد تحت تصرف و تدبیر او
هستند. [یعنی انسان کامل، اشرف همه موجودات مادی و مجرد است. هم از عالم اجسام و
حیوانات بالاتر است و هم از عالم مجردات و فرشتگان، چنانکه ابن عربی در فص آدمی، عالم
را جسد و انسان کامل را روح آن می‌داند^۲. برخی از شارحان منظور از «تیر» را در این بیت

۱. اشباح: جمع شبح به معنی تن، کالبد، سیاهی‌ای که از دور به نظر آید. در اینجا منظور مرتبه جسم و جسمانیّت است.

۲. ر.ک. شرح بیت (۱) دفتر اول.

«قدرت» دانسته‌اند.^۱

(۴۰۱) آنکه او مغلوب اندر لطفِ ماست نیست مُضْطَرّ، بلکه مُخْتَارِ وَلَا است
در اینجا گویا کسی سؤال می‌کند: یا حضرت مولانا می‌دانیم که هر مغلوبی مجبور است
و هیچ اختیاری از خود ندارد، آیا می‌توان گفت که انسانِ کامل و عارف واصل نیز در فعلِ خود
مجبور است و هیچ اختیاری ندارد؟ مولانا از قول حضرت حق جواب می‌دهد: نه اینطور نیست
که گمان می‌کنی زیرا کسی که مغلوب لطف و احسانِ ماست، مجبور و فاقد اختیار نیست، بلکه از
روی اراده و اختیار دوستی و ولایت ما را انتخاب کرده است. [کسی که عشق الهی را انتخاب کند با
فنا کردنِ «خود طبیعی» و وجودِ مجازی خود از عظمت الهی مستفید می‌شود.]

(۴۰۲) مُنتَهایِ اختیارِ آن است خُود که اختیارش گردد اینجا مُفْتَقَد^۲
مرتبه‌نهایی اختیار آنست که اراده و اختیار انسان کامل در اراده و اختیار خداوند محو
و فانی گردد. یعنی در برابر خداوند از خود اختیاری نداشته باشد.

(۴۰۳) اختیاری را نبودی چاشنی^۳ گر نگشتی آخر او محو از منی
مادام که انسان، جنبه‌ظاهری و وجود مجازیِ خود را در وجود حق، محو و فانی
نسازد، اراده و اختیار او هیچ لذّت و حلاوتی ندارد. [مولانا مضمون ابیات اخیر را در دفتر اوّل
نیز مورد بحث قرار داده است. او جَبَر را به دو مرتبه تقسیم می‌کند. یکی جبرِ عوام و دیگری
جبرِ خواص. جبرِ عوام را مردود می‌داند، اما جبرِ خواص را غایت کمال می‌شمرد و آن را با
معیتِ قیّومی یکی به حساب می‌آورد. چون این موضوع را در شرح بیت (۱۴۶۵ - ۱۴۶۳) و
(۱۵۱۰) دفتر اوّل آورده‌ایم در اینجا تکرار نمی‌کنیم. منظور بیت فوق: اگر انسان، با اراده و
اختیار خود اعمالی انجام دهد که به رنگ خودبینی و خودپرستی آلوده باشد مسلماً لذّت و

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۴.

۲. وَلَا: دوستی، محبت، نزدیکی. اصل آن وِلَاء (با همزه آخر) است.

۳. مُفْتَقَد: گم کرده شده. اسم مفعول از بابِ اِفْتَعَال.

۴. چاشنی: مقداری اندک از خوراک که برای مزه کردن بچشند، مقداری اندک ترشی، آبغوره، سرکه و رُب
که به خوراک زنند تا طعم لذیذ پیدا کند. در اینجا به معنی لذّت و حلاوت است.

حلاوت معنوی را هرگز نخواهد چشید. اکبرآبادی گوید: اگر آن مغلوب از اختیار حق لذتی نیافته باشد از اختیار شخصی و وجود موهوم خود محو نشود.^۱

(۴۰۴) در جهان گر لقمه و گر شربت است لذتِ او فرعِ محوِ لذت است

در این جهان هر لذتی که در خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها وجود دارد، آن لذات، فرع ترک لذات است یعنی لذت حقیقی، ترک لذات مادی است. [ترک لذات حیوانی، لذتی دارد که با هیچیک از لذات مادی و حیوانی دنیا قابل مقایسه نیست؛ زیرا جمیع لذات دنیوی به رنج و دغدغه روحی می‌انجامد، اما لذتی که ناشی از ترک لذات مادی و حیوانی است، روح را همواره بانشاط و زنده نگه می‌دارد. چنانکه بودا در یکی از تعالیم اخلاقی خود می‌گوید: هر جا که زندگانی موجب رنج و تعب است، این رنج و تعب نتیجه قطعی شهوت پرستی و لذت‌دوستی است، بدین سبب باید نفس را بکلی از این قید آزاد ساخت. وجه دیگر مصراع دوم: همینکه لذت حاصل از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها در وجود انسان محو می‌شود، انسان دوباره به خوردن و نوشیدن میل پیدا می‌کند. پس «محو لذت»، اصل و «وجود لذت»، فرع آن می‌شود.^۲

بیت فوق بر سبیل تمثیل است برای اثبات و تبیین موضوعی که در ابیات قبل مطرح شده و آن اینکه فانی کردن اراده و اختیار خود در اراده و اختیار حق، عین اختیار کامل است. چنانکه لذت حقیقی در ترک کردن لذات حیوانی است. شاعر خوش سراییده:

اگر لذتِ ترکِ لذتِ بدانی دگر لذتِ نفس، لذتِ نخوانی

○

نه بُوی گُل، نه رنگِ لاله از جا می‌برد ما را به گُلشن، لذتِ ترکِ تماشا می‌برد ما را^۳

(۴۰۵) گرچه از لذات، بی‌تأثیر شد لذتی بود او و لذت‌گیر^۴ شد

هرچند ترک‌کننده لذات مادی و حیوانی، تحت تأثیر هیچ نوع از آن لذات قرار نمی‌گیرد، اما در عوض، خود به لذت معنوی مبدل شده و همواره لذت معنوی را به سوی خود

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۴.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۱۶۴.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۴.

۴. لذت‌گیر: گیرنده لذت و خوشی، جذب‌کننده لذت و خوشی.

جذب می‌کند. [کسی که قید لذات حیوانی و خوشی‌های آنی را می‌زند هیچگاه لذت حقیقی از روح او زائل نمی‌شود و هماره جویای لذتی است که ناشی از ترک لذات حیوانی است. در مصراع دوم «لذتی بود» بر سیل مبالغه است. یعنی از بس غرق در لذت ترک لذات حیوانی است، وجود او در لذت استحاله گشته و به مرتبه لذت ارتقاء یافته و گویی که عین لذت شده است.]

شرح إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ وَالْعُلَمَاءُ كَنَفُسٌ وَاحِدَةٌ، خاصّه اتحاد داود و سلیمان و سایر انبیاء علیهم السلام که اگر یکی از ایشان را منکر شوی، ایمان به هیچ نبی درست نباشد، و این علامت اتحاد است که یک خانه از آن هزاران خانه ویران کنی آن همه ویران شود و یک دیوار، قائم نماند که لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَالْعَاقِلُ يَكْفِيهِ الْإِشَارَةُ. این خود از اشارت گذشت

(۴۰۶)

گرچه بر ناید به جهد و زور تو لیک مسجد را برآرد پُور تو
در مطلع این فصل از مثنوی شریف ابتدا به آیه ۱۰ سورة حُجُرَات اشاره شده که تمام آیه اینست: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. «جز این نیست که مؤمنان برادران یکدیگرند؛ پس به آشتی خوانید برادران خویش را و بترسید از خدا؛ باشد که مشمول رحمت حق گردید.» و اما عبارت الْعُلَمَاءُ كَنَفُسٌ وَاحِدَةٌ «دانایان چون تنی واحدند» با این ترکیب در هیچیک از جوامع روایی یافت نشده. لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ اشاره است به آیه ۸۴ سورة آل عمران که توضیح کامل آن در شرح بیت (۳۲۵) دفتر اول آمده است. و عبارت الْعَاقِلُ يَكْفِيهِ الْإِشَارَةُ. «شخص خردمند را اشارتی کفایت کند.» از ضرب المثل هاست^۱. معنی بیت فوق: حضرت حق به داود(ع) فرمود: هرچند بنای مسجد الاقصی با سعی و تلاش تو صورت نمی‌گیرد، اما پست آن معبد را خواهد ساخت.

(۴۰۷)

کرده او کرده توست ای حکیم مؤمنان را اتّصالی دان قدیم
ای فرزانه، کاری که او (سلیمان ع) انجام می‌دهد گویی که تو انجام داده‌ای. و بدان

که میان مؤمنان، پیوندی ازلی برقرار است. [منظور مولانا از مؤمن در مثنوی شریف و دیگر آثار گرانقدر او آنهایی نیستند که خود را به ظواهر ایمان می‌آرایند و از ایمان به حق و تقید به معنویت و کمالات روحی و اخلاقی، تنها به قشر و صورتی بسنده کرده و از موهومات و نواقص اخلاقی و تربیتی خود محملی به نام دین و ایمان بر ساخته‌اند و به مصداق کُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ بدان دل خوش کرده‌اند؛ بلکه از نظر مولانا مؤمن کسی است که باطن خود را از حرص و آز و سایر اوصاف ناپسند زدوده و سینه‌ای بی‌کینه و عاری از حقد و حسد یافته است و سرچشمه ایمان چنین کسی الهامات و مشاهدات الهی و مکاشفات روحی است و از نشانه‌های مهم ایمان اینست که شخص از منزل خودبینی و خودپرستی سفر کرده و به منزل معالی اخلاقی و کمالات معنوی فرود آمده باشد. و الا کسی که مالا مال از عقده‌های روحی است و بر این عقده‌ها سربویشی از دین قرار داده شایسته نام شریف مؤمن نیست.]

مؤمنان معدود، لیک ایمان یکی جسمشان معدود، لیکن جان یکی (۴۰۸)
هرچند مؤمنان از نظر ظاهر، متعدّدند، لیکن از نظر ایمانی یکی هستند. (یا ایمانشان یکی است، زیرا جملگی به خدا و اتحاد انبیاء ایمان دارند.) مؤمنان هرچند از نظر جسمانی، متعدّدند، اما از نظر روحی یگانه‌اند. [مولانا در این ابیات بطور غیرمستقیم به وحدت ادیان و انبیاء اشارت دارد. به شرح بیت (۵۰۱ - ۵۰۰) و بیت (۲۴۶۷) و (۲۴۷۰) دفتر اول رجوع شود.]

غیر فهم و جان که در گاو و خراست آدمی را عقل و جانی دیگر است (۴۰۹)
علاوه بر آن فهم و روحی که در گاو و الاغ یافت می‌شود، انسان دارای عقل و روحی است که در گاو و الاغ و سایر حیوانات دیده نمی‌شود. [یعنی انسان علاوه بر داشتن روح حیوانی و غرایز طبیعی، دارای روح لطیف و گوهرشناس انسانی نیز هست.]

باز غیر جان و عقل آدمی هست جانی در ولی آن دمی (۴۱۰)
همینطور غیر از روح و عقلی که در انسان‌های معمولی یافت می‌شود، در مردان خدا که دارای نفَس الهی هستند، روح و عقلی وجود دارد که در هیچیک از انسان‌ها یافت نمی‌شود. [ولی آن دمی اشاره دارد به اولیای خدا که مظهر تام و تمام نفعه الهی هستند و بدینسان اسرار حقیقت را درک کرده‌اند. حکیم سبزواری گوید: چهار نوع روح وجود دارد: روح حیوانی،

روح انسانی، روح ایمانی و روح ولوی. و کمیل بن زیاد از حضرت علی (ع) روایت نموده که
نَفْس چهار نوع است: نفس نامیه نباتیه، نفس حسیه حیوانیه، نفس ناطقه قدسیه و نفس کلیه
الهیة^۱.

(۴۱۱)

جانِ حیوانی ندارد اتحاد تو مَجُو این اتحاد از روح باد
زیرا روح حیوانی اتحاد ندارد و مبدا تو این اتحاد را از روح باد بجویی. [روح باد
همان روح حیوانی است که از عناصر اربعه ترکیب یافته است. و به قول یکی از شارحان، عدم
ذکر سه عنصر دیگر یعنی خاک و آب و آتش به جهت ضرورت شعری است^۲. حکیم سبزواری نیز
روح باد را همان روح بخاری (= حیوانی) می داند^۳. مولانا مضمون بیت فوق را در بیت (۱۸۸)
دفتر دوم نیز آورده است:

تفرقه، در روح حیوانی بُود نَفْس واحد، روح انسانی بُود
اما منظور مولانا: همانطور که ملاحظه شد در ابیات پیشین این مطلب مورد بحث قرار
گرفت که روح اهل ایمان و عرفان، دارای کثرت و تعدد نیست بلکه میان آنها وحدت برقرار
است، از اینرو آنان که حقیقتاً به جوهر ایمان رسیده‌اند هرچند که از حیث ظاهری متعدّدند، اما
از حیث باطنی متحدند، و برای همین است که در ابیات قبل، از قول حضرت حق به داود (ع)
خطاب شد که مسجدالاقصی را اگر سلیمان (ع) هم که بسازد گویی تو ساخته‌ای زیرا میان
انبیاء وحدت برقرار است. مولانا اینک در دنباله آن مطلب می‌گوید کثرت و نزاع در روح‌هایی
وجود دارد که در مرتبه حیوانی درجا زده‌اند. از آنجا که روح حیوانی از عناصر مختلف امتزاج
یافته، کسانی که در قید و بند هوای نفس و حیوانیت هستند نمی‌توانند به وحدت راه یابند بلکه
همواره در نزاع و کشمکش‌اند. زیرا انانیت و خودبینی که لازمه حیوانیت است در آنان به نحو
بارزی ظهور دارد. مولانا در ابیات ذیل به شرح تفرقه و کثرت در روح حیوانی می‌پردازد.

(۴۱۲)

گر خورَد این نان، نگرَدَد سیر آن و ر کُشد بار این، نگرَدَد او گران
اگر مثلاً این روح حیوانی غذایی بخورد، آن روح حیوانی دیگر سیر نمی‌شود. و یا اگر

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۷۱.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۱۵.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۷۱. توضیح روح حیوانی در شرح بیت (۱۸۸) دفتر دوم آمده است.

این روح حیوانی باری حمل کند، آن روح حیوانی دیگر احساس سنگینی نمی‌کند. [تمثیل فوق در بیان تفرقه و کثرت در روح‌های حیوانی است؛ لیکن برخی از شارحان به اینجا که رسیده‌اند خیال کرده‌اند که «این» اشاره به روح حیوانی دارد و «آن» اشاره به روح انسانی. و بدین‌سان از مقصود اصلی بکلی دور افتاده‌اند و در بیت بعدی نیز دچار همین اشتباه شده‌اند و معانی متناقضی بیان کرده‌اند.]

بلکه این شادی کند از مرگِ او از حسد میرد، چو بسند برگِ او (۴۱۳)

بلکه کثرت و تفرقه به قدری در روح‌های حیوانی وجود دارد که وقتی مثلاً این روح حیوانی، مرگ آن روح حیوانی دیگر را می‌بیند شادمان می‌شود. و نیز اگر آن روح حیوانی دیگر را بسامان و سرخوش بیند از شدتِ حسادت می‌میرد. [منظور کلی دو بیت اخیر: انسان‌هایی که در مرتبه نازل حیوانی فرومانده‌اند کوتاه‌بین و تنگ‌نظرند و هیچگونه وحدت و تعاملی با دیگر انسان‌ها احساس نمی‌کنند و به پیام والای «بنی آدم اعضای یکدیگرند» اعتقادی ندارند، از اینرو از غم و شکست دیگران شادمان می‌شوند و از موفقیت و پیروزی آنها نزند و ملول.]

جانِ گرگان و سگان هر یک جداست متحد جان‌های شیرانِ خداست (۴۱۴)

روح هر یک از گرگ‌ها و سگ‌ها از یکدیگر جداست، یعنی انسان‌های گرگ‌صفت و سگ‌سیرت در تفرقه و جدایی به سر می‌برند، اما روح‌های شیرمردان الهی متحد است. [آنان که در مرتبه پست روح حیوانی درجا زده‌اند میانشان حقد و حسادت حاکم است، اما آن عارفان راستینی که از مرتبه حیوانی و «من» و «مایی» گذشته‌اند میانشان وحدت برقرار است و هیچ شائبه‌ای نسبت به یکدیگر ندارند.]

جمع گفتم جان‌هاشان من به اسم کآن یکی جان صد بُودِ نسبت به جسم (۴۱۵)

بیت فوق به یک سؤال مقدر جواب می‌دهد. گویی کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا اگر روح اولیای خدا و عارفان راستین یکی است، پس چرا آن را با صیغه جمع می‌آوری و «جان‌ها» می‌گویی؟ و اما جواب: اگر دیدی که من روح اولیاءالله را با صیغه جمع ذکر کردم، این جمع بستن از حیث معنا نیست بلکه از حیث لفظ است؛ زیرا آن روح واحد کلی وقتی در

اجسام آنان تجلی می‌کند چندین روح به نظر می‌رسد. [یعنی خلاصه گرچه مردان الهی و عارفان حقیقی، متعدّدالاجسام‌اند، اما این تعدّد ظاهری دلیل بر آن نیست که روحشان نیز کثیر و متعدّد باشد. مولانا به کرات وحدت روحی انبیاء و اولیاء را متذکر شده است به حدّی که می‌توان گفت یکی از اصول مکتب فکری اوست. رجوع شود به بیت (۶۸۳ - ۶۷۳) دفتر اوّل. عدد «صد» در بیت فوق نشان‌دهنده کثرت است نه عددی معین.]

(۴۱۶) همچو آن یک نورِ خورشیدِ سَما صد بُود نسبت به صحنِ خانه‌ها
به عنوان مثال، با اینکه نور خورشید آسمان، یکی است، اما وقتی به حیاطِ خانه‌ها می‌تابد صد نور به نظر می‌رسد.

(۴۱۷) لیک یک باشد همه انوارشان چونکه برگیری تو دیوار از میان
اگر دیوارها و موانع را از میان برداری همه آن انوارِ متعدّد، یکی می‌شود. [نظیر این مضمون و این تمثیل در بیت (۶۸۹ - ۶۸۶) دفتر اوّل آمده است. مولانا با اندیشه وحدت وجودی خاص مکتب فکری و ذوقی خود می‌گوید تعدّد و تنوّع حاکم بر ادیان الهی ظاهری است و جوهر اصلی آن‌ها یکی است. این اندیشه در عصری اظهار شده که هنوز نائره جنگ‌های صلیبی خاموش نشده بود و جنگ‌های مذهبی همچنان بیداد می‌کرد.]

(۴۱۸) چون نمایند خانه‌ها را قاعده مؤمنان مانند، نفسِ واحده
همینکه پی خانه‌ها فرو ریزد، مؤمنان به نفسی یگانه مبدّل شوند، یعنی وقتی که پی خانه‌های اجسام و ابدان از میان برخیزد و حجاب کثرت برطرف گردد، آشکار می‌شود که مؤمنان حقیقی روحی واحدند. [مصرع دوم مناسب است با حدیث الْمُؤْمِنُونَ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٌ.^۱ «مؤمنان مانند نفسی واحدند.»]

(۴۱۹) فرق و اشکالات آید زین مقال زآنکه نبود مثل، این باشد مثال
سخنانی که من درباره اتحاد اولیاء گفتم ممکن است ایرادات و تفاوت‌هایی را همراه

داشته باشد، یعنی بگویند این مثال با مُثَل تفاوت‌هایی دارد، زیرا سخنانی که گفتم تنها به عنوان مثال بودند نه مِثَلِ آن. [فرق مثل و مثال در شرح بیت (۱۹۴۲) دفتر سوّم آمده است. مولانا به کُرّات نقص و کاستی مثال‌ها و تشبیهاتی را که در تبیین عالم وحدت و کثرت گفته می‌شود تصریح و تأکید کرده است. در این بیت نیز می‌گوید می‌دانم که مثال‌های من با مُثَل تفاوت‌های فراوانی دارد و خواه‌ناخواه ایراداتی بدان وارد است، ولی چاره‌ای نیست و برای تقریب اذهان باید به مثال توسّل جست، چنانکه مَثَل آوردن یکی از اسلوب‌های تعلیمی و تربیتی قرآن کریم و سایر کتب آسمانی است. بنابراین نباید توقع داشت که مثال با مُثَل، طابق الثعل بالتعل تطبیق کند، چه گفته‌اند: در مَثَل مناقشه نیست.]

فرق‌ها بی‌حد بُود از شخصِ شیر تا به شخصِ آدمیزادِ دلیر (۴۲۰)
چنانکه مثلاً وقتی می‌گویی: این مرد مانند شیر است معنی‌اش اینست که او شجاع و بی‌باک است نه اینکه او مانند شیر، یال و پنجه قوی و دم ضخیم و دندان‌های تیز دارد و روی چهار دست و پا راه می‌رود و غرّش می‌کند؛ زیرا شیر با انسان شجاع تفاوت‌های بسیاری دارد.

لیک در وقتِ مثالِ ای خوش‌نظر اتّحاد از رویِ جانبازی نگر (۴۲۱)
ای آدم خوش‌فکر وقتی که می‌گوییم این مرد مانند شیر است، این اتحاد فقط در بیان صفت شجاعت و جانبازی است و لاغیر. [وقتی که در علم بیان کسی را مثلاً به شیر تشبیه می‌کنیم، آن شخص را مُشَبَّه گوئیم و شیر را مُشَبَّه به و صفت شجاعت را که مشترک میان آن فرد و شیر است وجه شَبّه نامیم.]

کآن دلیر آخرِ مثالِ شیر بود نیست مَثَلِ شیر در جمله حُود (۴۲۲)
آن انسان شجاع نهایتاً از حیث شجاعت مانند شیر است، نه آنکه از همه جهات مانند شیر باشد. [همین‌طور وقتی ما روح الهی اولیاء را به نور خورشید تشبیه می‌کنیم لازم نیست که از هر حیث نظیر نور خورشید باشد.]

متّحد، نقشی ندارد این سرا تا که مِثَلی وانمایم من تو را (۴۲۳)
در این جهان هیچ پدیده و نقشی پیدا نمی‌شود که از هر حیث شبیه روح اولیاء باشد، تا

من با استناد بدان اتحادِ روحی اولیاءِ الله را در قالبِ یکِ مثل و نظیر به تو نشان دهم.^۱ پس وحدتِ اولیاء در این جهان، نمونه و نظیری ندارد تا من آنرا به عنوان مثال نشان دهم. [برخی نیز گفته‌اند: در این دنیا که محل اختلاف است دو چیز پیدا نمی‌شود که از جمیع جهات مانند هم باشد تا بتوانم اتحادِ روحی اولیاء را به تو نشان دهم.^۲]

(۴۲۴) هم مثالِ ناقصی دست آورم تا ز حیرانی خرد را و آخرم
همانطور که در ابیات قبل، مثال ناقصی دربارهٔ روح اولیاء آوردم، اینک نیز مثالی ناقص در بیان روح حیوانی می‌آورم تا عقل را از حیرت نجات دهم.

(۴۲۵) شب به هر خانه چراغی می‌نهند تا به نورِ آن ز ظلمت می‌رهند
برای مثال، شبِ هنگام در هر خانه‌ای چراغی روشن می‌کنند تا در پرتوِ آن از تاریکی رها شوند.

(۴۲۶) آن چراغِ این تن بُود، نورش چو جان هست محتاجِ فتیل و این و آن
آن چراغ در مثلِ مانند این تن مادی، و نور آن مانند روح حیوانی است. آن چراغ به فتیله و این و آن محتاج است. یعنی آن چراغ برای روشن شدن به روغن و فتیله و جای مناسب و مراقبت نیازمند است. [مولانا با این تمثیل عالی دو مقصود را بیان داشته: یکی آنکه روح حیوانی مانند نور چراغ، فناپذیر است، و دیگر آنکه میان روح‌های حیوانی تفاوت و تفرقه است.^۳]

(۴۲۷) آن چراغِ شش فتیلهٔ این حواسِ جملگی بر خواب و خور دارد اساس
چراغِ شش فتیلهٔ حواسِ انسان تماماً متکی بر خوابیدن و خوردن است. [برخی از چراغ‌های قدیمی دارای شش فتیله بود. مولانا حواسِ ظاهرهٔ انسان را به چراغِ شش فتیله‌ای تشبیه می‌کند، زیرا همانطور که سوختِ چراغ‌ها از موادِ نفتی و غیره است، سوختِ حواسِ ظاهری نیز وابسته به موادِ غذایی و علل و اسباب مادی و طبیعی است. ممکن است در

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۳۸.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۱۷۲، شرح اسرار، ص ۲۷۲.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۱۶.

اینجا این ایراد مطرح شود که چرا مولانا حواس پنجگانه را شش حس می‌داند؟ جواب: زیرا مولانا حس مشترک^۱ را نیز بر حواس پنجگانه اضافه کرده است، زیرا حس مشترک نسبت به حواس پنجگانه مانند حوضی است که از پنج مجرا به درون آن آب می‌ریزد. برخی از شارحان «شش فتیله» را بر اسباب سته ضروری در کتب طبیبی قدیم انطباق داده و گفته‌اند حواس پنجگانه نیازمند شش سبب است که عبارتند از: ۱. خوردن و نوشیدن ۲. خوابیدن ۳. فضا و هوا که آدمی در آن تنفس می‌کند ۴. سکون و حرکت جسمانی ۵. سکون و حرکت نفسانی ۶. حبس و استفرغ. مراد از حبس، امساک در طعام است و منظور از استفرغ، دفع مواد زائد است.^۲

بی‌خور و بی‌خواب نَزید نیم دَم با خور و با خواب نَزید نیز هم (۴۲۸)
روح حیوانی بدون خوردن و خوابیدن حتی قادر نیست نیم نفسی زندگی کند. و تازه با خوردن و خوابیدن صرف نیز نمی‌تواند ادامه زندگی دهد. [زیرا حیات حیوانی فقط به خوردن و خوابیدن تعلق ندارد، بلکه علل و اسباب بسیاری در کار است تا حیات، بقا یابد].^۳

بی‌فتیل و روغنش نَبود بقا با فتیل و روغن، او هم بی‌وفا (۴۲۹)
بقای چراغ تن و کیان مادی انسان بدون فتیله و روغن ممکن نیست، در عین حال با وجود فتیله و روغن نیز بقایی ندارد. [زیرا مسأله بقای انسان تنها به علل و اسباب ظاهری تعلق ندارد. ای بسا همه شروط بقای مادی او برقرار است اما باز می‌بینیم که وی دچار مرگ و فنا می‌شود].

ز آنکه نورِ علّتی^۴ اش مرگِ جُوست چون زید؟ که روزِ روشن^۵ مرگِ اوست (۴۳۰)
زیرا نورِ آن چراغ، بقایش وابسته به علل و اسباب مادی است، و به اقتضای طبیعتش مرگ و خاموشی را می‌جوید. یعنی موجوداتی که حیات مادی دارند طبیعتاً لحظه به لحظه

۱. توضیح حس مشترک در شرح بیت (۱۶۷) دفتر دوم آمده است.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۱۷۴.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۱۶.

۴. علّتی: منسوب به علّت و سبب. موجودی که بقا و دوامش به علل مادی بستگی دارد.

۵. روزِ روشن: در اینجا به معنی اجل و فرارسیدن لحظه‌ای است که باید شب دنیا را ترک گفت و قدم به عرصه روشن نشئه دیگر نهاد.

به سوی موت و فنا می‌روند. با این وضع، چنین موجودی چگونه زندگی کند در حالی که با آمدن لحظه اجل، چراغ عمرش خاموش می‌گردد؟ [آدمی تا وقتی چراغ خانه‌اش را روشن نگه می‌دارد که روز فرا نرسیده است، اما همینکه روز پُرفروز طالع می‌شود، دیگر نیازی به شعله چراغ نیست. همینطور چراغ وجود آدمی تا وقتی روشن است که آدمی در شب دنیا به سر می‌برد، اما همینکه روز جهان‌افروز عالم ملکوت آشکار می‌شود و اجل فرا می‌رسد این چراغ خاموش می‌شود. أَغْنَى الصَّبَاحُ عَنِ الْمِضْبَاحِ. البته این مرگ با موت صوفیانه (= مرگ اختیاری) نیز قابل تطبیق است. در این زمینه رجوع شود به شرح بیت (۴) دفتر اول.^۱]

(۴۳۱) جمله حسن‌های بَشَر هم بی‌بِقاست ز آنکه پیشِ نورِ روزِ حَشَر، لا^۲ است

جميع حواس انسان بقاء و دوامی ندارند، زیرا همه این حواس در برابر روشنی روز حشر به فنا می‌روند. [روزِ حَشَر در اصطلاح عرفا به سه مرتبه از نشئه حیات اطلاق شده است. یکی مرگ اجباری^۳، و دیگری مرگ اختیاری^۴ که هر دو را تحت عنوان قیامت صُغری یاد می‌کنند. و سَوَمین مرتبه قیامت کُبْری است که همان رجوع جمیع عالم به غایة الغایات و نهاية النهایات است و این موضوع در قرآن کریم بارها مورد تأکید قرار گرفته است: إلی اللّٰهِ الْمَصیر، إلی اللّٰهِ تُرْجَعُ الْأُمُور و... عرفا درباره مرگ به این حدیث استناد می‌کنند: مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ. «هرکس بمیرد قیامتش برپا شود. زیرا کمال انسان بعد از مرگ حاصل می‌شود، و انسان مادام که در این نشئه اقامت دارد به فعلیت تام و لایق مقام حقیقی خود نمی‌رسد. این کمال در عموم مردم با عُرُوض مرگ اجباری به ظهور می‌رسد، اما در مورد عارفان و روشن بینان، کمال مزبور با مرگ اختیاری حاصل می‌شود. بنابراین مراد مولانا و سایر عرفا از مرگ، غالباً مرگ اختیاری است نه اضمحلال و انعدام بدن. چه تا مرگ اختیاری در کار نباشد، باب فنای فی الله به روی آدمیان گشوده نمی‌گردد.^۵]

۱. اکبر آبادی نیز منظور از مرگ را فنای فی الله و بقای بالله دانسته است. به صفحه ۱۶ شرح مذکور رجوع شود.

۲. لا: ر.ک. شرح بیت (۱۷۵۹) دفتر اول.

۳ و ۴. توضیح این دو مطلب در شرح بیت (۴) دفتر اول آمده است.

۵. ملاصدرا در بیان این موضوع، حق مطلب را ادا کرده است. رجوع شود به الشواهد الربوبية، ص ۲۹۸ و تعلیقات حکیم سبزواری بر این کتاب، ص ۷۵۹، و شرح بر زادالمسافر، ص ۲۲۵.

(۴۳۲) نورِ حَسّ و جانِ بابایانِ ما نیست کُلّی فانی و لا، چون گیا
از اینجا به بعد مولانا به مسأله مهم بقای روح انسان می پردازد و می گوید: اما نور حَسّ و روح پدران و گذشتگان ما همچون گیاهی که ابتدا سبز می شود و سپس می پژمرد بکُلّی نیست و فانی نمی شود. [مولانا طبق اسلوب پسندیده خود برای تبیین بقای روح به تشبیه و تمثیل متوسّل می شود و می فرماید:]

(۴۳۳) لیک مانند ستاره و ماهتاب جمله مَحوند از شعاع آفتاب
همانطور که در بیت فوق گفتیم نور حَسّ و روح پدران و گذشتگان بکُلّی فانی نمی شود، بلکه مانند نور ستارگان و ماه در برابر انوار آفتاب، بر حسب ظاهر محو و فانی می گردد. (همینکه شمس حقیقت از افق وجود آدمی طالع شود، وجود مجازی او محو و مغلوب انوارِ پُرفروغ آن شمس می گردد.)

(۴۳۴) آنچنانکه سوز و دردِ زخمِ کیک محو گردد چون درآید مارِ اِلِیک^۱
برای مثال، هرگاه حشره کک تو را بگزد بر اثر آن، احساس درد و سوزش می کنی، لیکن اگر به دنبال آن، مار بطرف تو حمله کند، درد و سوزش کک یادت می رود. یعنی درد و سوزش کک هرچند وجود دارد، اما تحت الشعاع درد و هیبت و هول از مار قرار می گیرد و تو دیگر آن را احساس نمی کنی. [وقتی که وجود حقیقی بر سالک غالب شود، وجود او را محو و مغلوب خود می سازد.]

(۴۳۵) آن چنانکه عُر اندر آب جَست تا در آب از زخم زنبوران پَرست
از اینجا تا بیت (۴۴۳) مسأله استغراق ذاکر در ذکر با بیانی تمثیلی بیان شده است. مولانا برای آنکه سالک را همواره متذکر یاد حق کند و از وجود موهوم اغیار برهاند، ذکر حق را به آب، و خواطر نفسانی و دنیوی را به زنبور تشبیه می کند و می فرماید: فرض کن مثلاً شخصی برهنه، ناگهان خود را به درون آب بیندازد تا از نیش زنبورها نجات یابد.

۱. اِلِیک: به سوی تو.

(۴۳۶) می‌کند زنبور بر بالا طواف چون برآرد سر، ندارندش معاف
زنبورها بالای سر او می‌چرخند و منتظرند همینکه سرش را از آب بیرون آورد بر
سرش بریزند و نیشش بزنند.

(۴۳۷) آب، ذکر حقّ و، زنبور این زمان هست یادِ آن فلانه و آن فلان
مراد از آب در این تمثیل، ذکر حق است و منظور از زنبور، یاد کردن فلان زن و فلان
مرد در این زمان است؛ یعنی منظور از زنبور کلاً افکار و خواطر نفسانی و دنیوی است.
[توضیح درباره ذکر و اقسام آن در شرح بیت (۲۷۱) دفتر دوم آمده است. برخی گفته‌اند «این
زمان» یعنی حوادث و مسائل مربوط به این دنیا.]

(۴۳۸) دم بخور در آب ذکر و صبر کن تا رهی از فکر و وسوسه‌های کُهن
در آب ذکر حق، نفس خود را نگه دار و صبر پیشه کن تا از اندیشه‌ها و وسوسه‌های
دیرین و کهنه نفسانی نجات پیدا کنی. [«دم بخور» یعنی نفس خود را نگه‌دار، و این کنایه است
از اینکه در ذکر حق، مداوم باش زیرا شخص تا وقتی می‌تواند زیر آب بماند که نفس نکشد^۱، و
یکی از شروط تأثیر ذکر را قرآن کریم «ذکر کثیر»^۲ می‌داند. علاوه بر پیامبر (ص) و ائمه
معصومین (ع) مشایخ عرفا نیز بر مداومت ذکر، تأکیدهای فراوان کرده‌اند. «دم بخور» در عین حال
می‌تواند به مسأله حبس دم نیز اشاره داشته باشد که از موضوعات مهم در اذکار صوفیه است و
تقریباً مورد قبول و تأکید غالب سلاسل و سابقه این امر به مرتاضان هندو می‌رسد. چنانکه در
کتاب اوپانیشاد فصولی در بیان حبس دم در هنگام ذکر آمده است. و توان گفت که حبس دم از
ره‌آوردهای سالکان و عارفان هندو است. هرچند این موضوع، جای شرح و بسط فراوان دارد،
اما در اینجا ناچاریم به همین مقدار بسنده کنیم زیرا اسلوب ما در این شرح پرهیز از اطالة کلام
است. مصراع دوم مناسب است با قسمتی از آیه ۲۸ سوره رعد: ... أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ.
«هلا، دل آرام گیرد به ذکر خدا.»]

۱. اما برخی از شارحان معنی «دم بخور در آب» را اینگونه نوشته‌اند «در آب نفس بکش» و دیگر به این
فکر نکرده‌اند که هر کس زیر آب نفس بکشد نمی‌تواند زیر آب بماند و ای بسا خفه شود.
۲. آیه ۴۱ سوره احزاب.

- (۴۳۹) بعد از آن تو طبع آن آب صفا خود بگیری جملگی سر تا به پا
پس از آنکه از طریق ذکر از دام افکار و وسوسه های نفسانی رهیدی، همه وجود تو
کاملاً طبیعت و خاصیت آب صاف و زلال ذکر حق را پیدا می کند. [چنانکه مشایخ عظام و
عرفای کبار گفته اند که مرتبه غایی و نهایی ذکر، اتحاد ذکر و ذاکر و مذکور است.]
- (۴۴۰) آنچنان کز آب، آن زنبور شرّ می گریزد، از تو هم گیرد حذر
همانطور که آن زنبور گزنده از آب فرار می کند، وساوس نفسانی نیز بوسیله ذکر حق از
تو نیز دور می شود. [با پناه جستن به ذکر حق، همه وسوسه ها و وسوسه کننده ها از انسان دور
می شوند. وجه دیگر بیت اینست که زنبور را به «شر»، مضاف نکنیم: «همانطور که زنبور از آب
می گریزد از تو هم که در پناه آب ذکر حق هستی فرار می کند.» اما وجه اول مناسب تر است.]
- (۴۴۱) بعد از آن خواهی تو دور از آب باش که به سر هم طبع آبی خواجه تاش
بعد از آنکه وجود تو طبیعت و خاصیت ذکر حق را پیدا کرد می توانی ظاهراً از آب ذکر
حق دور باشی؛ زیرا که برحسب باطن خاصیت آن آب را پیدا کرده ای. [حکیم سبزواری گوید:
پس از آنکه ذکر، ملکه تو شد در بعضی اوقات که فارغ از ذکر لفظی باشی، قلب متذکر خواهد
بود، بلکه وجودت ذکر او خواهد بود.^۱]
- (۴۴۲) پس کسانی کز جهان بگذشته اند لا نی اند و در صفات آغشته اند
بنابراین کسانی که از حیطه دنیا بیرون رفته اند، فانی نشده اند بلکه با صفات الهی
درآمیخته اند. [بیرون رفتن از دنیا چه با مرگ طبیعی باشد و چه با مرگ اختیاری عارفانه
هیچکدام به معنی فناى محض نیست، بلکه رسیدن به بقای حقیقی است.]
- (۴۴۳) در صفات حق، صفات جمله شان همچو اختر، پیش آن خور بی نشان
صفات و خصوصیات جملگی آنان در برابر صفات حق مانند ستاره در مقابل نور
خورشید، محو و بی نشان مانده است.

- (۴۴۴) گر ز قرآن نقل خواهی، ای حَرُون^۱ خوان: جَمِیعُ هُم لَدَیْنَا مُحَضَّرُون
ای سرکش اگر در این خصوص از قرآن کریم شاهد می خواهی آیه «همه آنان به نزد ما
حاضرند» را تلاوت کن. [اشاره است به آیه ۳۲ سوره یس: وَ إِن کُلُّ لَمَّا جَمِیعُ لَدَیْنَا
مُحَضَّرُونَ. «همه خلائق حاضرند به نزد ما.»
در آیه شریفه فوق «إِنَّ» همان «إِنَّ» و به اصطلاح عربی دان‌ها مخفّف از مثقل است، و
«ما» در «لَمَّا» زائده محسوب شود. از اینرو تقدیر آیه فوق اینست: کُلُّ لَجَمِیعُ لَدَیْنَا
مُحَضَّرُونَ^۲. مولانا با استناد به این آیه می گوید مرگ به معنی فنا و انعدام مطلق نیست، چه همگان
در پیشگاه الهی حاضر می شوند و مسلماً حضور، فرع بر وجود است.]
- (۴۴۵) مُحَضَّرُون^۳ معدوم نبُود، نیک بین تا بقایِ روح‌ها دانی یقین
آنان که در پیشگاه الهی حاضر می شوند، نیست و نابود نیستند، تو به این نکته خوب
دقت کن تا راز بقای روح‌ها را یقیناً درک کنی.
- (۴۴۶) روحِ محبوب از بقا، بس در عذاب روحِ واصل در بقا، پاک از حجاب
روحی که به بقای الهی نرسیده، معذب است، و روحی که به بقای الهی واصل شده از
حجاب، پاک و مبرا است. [اکبرآبادی می گوید حجاب از حق، بزرگترین عذاب‌هاست^۴.]
- (۴۴۷) زین چراغِ حَسّ حیوان، اَلْمُرَاد گفتمت هان تا نجویی اتّحاد
خلاصه کلام اینکه من درباره حواس و ادراکات حیوانی حقایقی را با تو در میان
گذاشتم تا مبدا از این حواس و ادراکات حیوانی توقّع اتّحاد داشته باشی. [بیت فوق رجوع
است به بیت (۴۱۱) همین دفتر.]

۱. حَرُون: چهارپایی که از سوار اطاعت نکند، توسن. در اینجا مراد انسان‌های سرکش و نافرمان است. جمع آن: حُرُن.

۲. ر.ک. مجمع البیان، ج ۸، ص ۴۲۲.

۳. مُحَضَّرُون: حاضر کرده شدگان. اسم مفعول از مصدر إحضار.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۱۷.

(۴۴۸) روح خود را مُتصل کن ای فلان زود با ارواحِ قُدسِ سالکان
ای مخاطبِ آشنا و ناآشنا، فوراً روح خود را به ارواحِ طیبۀ سالکان پیوند بده. [یعنی روح خود را به اوصافِ جمیل و خصایلِ شریفِ مردانِ الهی آراسته کن و در افکار و اعمالِ آنان را سرمشقِ خود قرار ده.]

(۴۴۹) صد چراغت ار مُرند^۱، ار بیستند^۲ پس جُدااند و یگانه نیستند
ای کسی که در مرتبۀ حواس و ادراکات حیوانی مانده‌ای، اگر فرضاً صد چراغ از حواس و ادراکات حیوانی تو خاموش شوند و یا فروزان بمانند، در هر حال از یکدیگر جدا هستند و اتحادی میانشان برقرار نیست.

(۴۵۰) زآن همه جنگند این اصحابِ ما جنگ کس نشنید اندر انبیا
در اینجا مولانا از سرِ تواضع و إمحاضِ نُضح، خود را نیز در صفِ اصحابِ روح حیوانی قرار می‌دهد و می‌گوید: به همین دلیل است که دوستان ما (دارندگانِ روح حیوانی) پیوسته در حال ستیز و تفرقه‌اند، اما تا به حال کسی نشنیده است که میان پیامبران ستیزی رخ داده باشد.

(۴۵۱) زآنکه نورِ انبیا خورشید بود نورِ حسِ ما چراغ و شمع و دود
زیرا نورِ پیامبران مانند نورخورشید است، و نورِ حواس و ادراکاتِ حیوانی ما همچون چراغ و شمع و دود. [یعنی حواسِ حیوانی ما، هم حقیرند و هم از یکدیگر پراکنده و مفترق.]

(۴۵۲) یک بمیرد، یک بماند تا به روز یک بُود پژمرده، دیگر با فُروز
نور یکی از حواس ما می‌میرد و آن دیگری تا صبح می‌پاید، و یکی کم‌نور و پژمرده می‌شود و آن دیگری پُر نور. [و خلاصه نور حواس و ادراکات حیوانی ما یکسان و متحد نیست، زیرا آدمی در طول عمر خود برخی از حواسِ پنجگانه خود را از دست می‌دهد. مثلاً ممکن است قوۀ سامعۀ خود را بر اثر حادثه‌ای و یا کهولت سن از دست بدهد.]

۱. مُرند: می‌میرند.

۲. بیستند: مخفّف بایستند، یعنی زنده بمانند، فروزان باشند. (مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۴۱)

(۴۵۳) جانِ حیوانی بُود حَیّ از غَذی^۱ هم بمیرد او به هر نیک و بدی
 زیرا روح حیوانی به واسطه غذا و طعام زنده است، و همچنین با هر خوبی و بدی
 می‌میرد. یعنی چه حیات خود را با خوشی سپری کند و چه با رنج و ناخوشی، در هر دو
 صورت روزی خواهد مُرد.

(۴۵۴) گر بمیرد این چراغ و، طَی شود خانه همسایه، مُظَلَم کی شود؟
 اگر روزی چراغ روح حیوانی یک نفر خاموش شود و طومار حیاتش در هم پیچیده گردد،
 خانه همسایه چگونه ممکن است تاریک بماند؟ [منظور از «خانه» در اینجا خانه وجود و
 کالبد جسمانی شخص است. یعنی مرگ روح حیوانی یک نفر به آن دیگری ارتباط ندارد. این
 یکی می‌میرد و آن یکی زنده می‌ماند. این خود دلیل بر تفرقه و جدایی روح‌های حیوانی است.]

(۴۵۵) نورِ آن خانه چو بی این هم به پاست پس چراغِ حَسّ هر خانه جُداست
 چون نور آن خانه، بدون روشن بودن این چراغ نیز روشن است. پس روح حیوانی و
 حیات مادی افراد از یکدیگر جُداست، اگر این شخص فوت کند چراغ روح حیوانی آن دیگری
 روشن است و ربطی به این یکی ندارد. با این مقدمه ثابت شد که چراغ حواس حیوانی افراد از
 یکدیگر جُداست.

(۴۵۶) این مثالِ جانِ حیوانی بُود نه مثالِ جانِ رَبّانی بُود
 البته این مثالی که ما آوردیم در بیان روح حیوانی انسان‌ها بود نه مثال روح الهی آنان.

(۴۵۷) باز از هندویِ شب^۲ چون ماه زاد در سرِ هر روزنی نوری فتاد
 گویا کسی می‌پُرسد: یا حضرت مولانا مثال روح حیوانی را دانستیم، اینک بگو ببینیم

۱. غَذی: مُعالِ غذاست. در برخی از نسخه‌ها غَذی (با دال) آمده که معالِ غَدا به معنی صبحانه و ناشتایی و
 جمع آن اَغْذِیه است. در هر صورت در معنی و مقصود بیت تغییری رخ نمی‌دهد.

۲. هِنْدویِ شب: شب سیاه. اضافه تشبیهی است و از نوع اضافه مُشَبَّهٌ بِهِ به مُشَبَّه است. یعنی شبی که مانند
 هندو سیاه است زیرا هندو به معنی سیاه نیز آمده است. انقروی «هندوی شب» را کنایه از طبیعت بشری
 داند.

مثال روح الهی چگونه مثالی است؟ جواب: مانند وقتی که از دل سیاه شب، ماه تابان سر بیرون می‌آورد و انوار آن به هر روزنی می‌تابد.

(۴۵۸) نورِ آن صد خانه را تو یک شُمرِ که نمآند نورِ این، بی‌آن دگر
نوری را که ماه بر صد خانه می‌تابد باید یک نور به حساب آوری، زیرا همینکه ماه پنهان می‌شود، دفعتاً همه خانه‌ها تاریک می‌گردد و اینطور نیست که این خانه روشن باشد و آن خانه تاریک. [روح الهی انسان‌ها نیز یگانه و واحد است و همه مؤمنان، روحی واحد دارند و آن روح الهی است.]

(۴۵۹) تا بُود خورشیدِ تابان بر افق هست در هر خانه نورِ او قُنُقُ^۱
مثال دیگر، تا وقتی که خورشید بر کرانه افق می‌تابد، انوار تابانش در همه خانه‌ها مهمان است. یعنی در همه خانه‌ها موجود است.

(۴۶۰) باز چون خورشیدِ جان، آفل شود نورِ جمله خانه‌ها زایل شود
همچنین وقتی که خورشید روح الهی غروب کند، نورخانه‌های دل تماماً از میان می‌رود و آنان در تاریکی فرو می‌روند. [یکی از شارحان (امیر عبدالفتاح) در شرح بیت فوق گوید: همینکه نور الهی در حجابی فرو رود، نور الهامی عارفان زایل شود.^۲ انقروی نیز گوید: اگر دارنده روح قدسی الهی که به مثابه خورشید فلک ارشاد است فرضاً محتجب شود و یا از دنیا رود، نور خانه دل‌ها زایل شود، مگر آن خانه قلبی که دائماً مقارن روح آن شمس هدایت باشد.^۳]

(۴۶۱) این مثالِ نور آمدِ مثل، نی مر تو را هادی عَدُو را رهزنی
در اینجا مولانا می‌داند که قَداحان و خُرده‌گیران به این تشبیهات ایراد می‌گیرند، از اینرو دفع دخل مقدّر می‌کند و می‌گوید: این سخنان که در بیان روح الهی انسان گفتم همه بر سبیل

۱. قُنُق: میهمان، لفظی است ترکی.

۲. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۴۰.

۳. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۱۸۶.

مثال بود نه مثلِ حقیقی آن. این نوع مثال‌ها تو را که بی‌غرضی، هدایت می‌کند و اما دشمنان حق را گمراه می‌سازد [به مضمون آیه ۲۶ سوره بقره نظر دارد. ر.ک. پاورقی صفحه (۴۵) دفتر اول].

(۴۶۲) بر مثالِ عنکبوت آن زشت‌خو پرده‌های گنده را بر بافد او
آن حق‌ستیز بدخو همچون عنکبوت به دور خود پرده‌ها و حجاب‌هایی سست از
تارهای افکار و اوهام بی‌اساس می‌تند.

(۴۶۳) از لُعبِ خویش پرده نور کرد دیده ادراک خود را کور کرد
آن حق‌ستیز عنکبوت‌صفت از لعب اوهام و اندیشه‌های سست خویش حجاب‌ها و
پرده‌هایی می‌تند و در برابر نور حقیقت قرار می‌دهد و عاقبت چشم عقل و ادراک خود را کور
می‌کند.

(۴۶۴) گردنِ اسب ار بگیرد، بر خورَد^۱ ور بگیرد پاش، بستاند لگد
اگر آن حق‌ستیز، گردن اسب را بگیرد، موفق و کامران می‌شود، و اما چنانچه پاهای
اسب را بگیرد لگد می‌خورد. [این بیت دارای ابهام است، و این ابهام مربوط می‌شود به «اسب».
منظور از اسب چیست؟ ممکن است منظور از اسب، جهان هستی باشد، چنانکه در نخستین
بخشِ اوپانیشاد، سراسر جهان را به یک جاندار (اسب) تشبیه کرده و می‌گوید همانگونه که
اسب دارای عضوهایی است جهان نیز اعضایی دارد مثلاً چشم جهان، خورشید است و نفس
جهان، باد است، و رگ‌های جهان، رودخانه‌ها و دریاهاست، و موهای جهان، درختان و
جنگل‌هاست و امعاء و احشای جهان، کوهها و تپه‌هاست، و پشم جهان، گیاهان و سبزه‌هاست
و... در اینصورت می‌توان «گردن اسب» را کنایه از مرتبه اعلی و وحدت جهان دانست و «پای
اسب» را کنایه از جانب اسفل و کثرت جهان. بنابراین کسی می‌تواند حقیقت جهان هستی را
بشناسد که از مرتبه وحدت بدان بنگرد و اگر کسی جهان را از مرتبه کثرتش نگاه کند
به حقیقت آن راه نمی‌برد، بلکه گمراه و ساقط می‌گردد. چنانکه در فن سوارکاری نیز

۱. بر خورَد: برخوردار شود، کامران گردد، دریابد، از مصدر برخوردن.

سوارکاران از طریق گردن اسب، او را مهار می‌کنند و الا اگر پاهایش را بگیرند اسب رم می‌کند و لگد می‌زند. برخی از شارحان نظیر عبدالعلی بحر العلوم منظور از اسب را در اینجا نفس اماره دانسته‌اند و می‌گویند مراد اینست که حق‌ستیزان بدسگال در هر صورت مغلوب نفس‌اند، چه با نفس همراهی کنند و چه مخالفت در هر دو حالت از جانب نفس خود زیان بینند.^۱ اکبرآبادی علاوه بر این معنی می‌گوید منظور از اسب، حقایق و معانی نیز تواند بود.^۲ انقروی در اینجا اسب را بر وجود انسان منطبق می‌کند و گردن اسب را کنایه از جنبه وحدت و پاهای اسب را کنایه از جانب کثرت او می‌داند، نگارنده نیز در اینجا با اقتباس از نظر انقروی وجه اول را بیان داشت.

کم‌نشین بر اسبِ توسن^۳ بی‌لگام عقل و دین را پیشوا کن وَالسَّلَام (۴۶۵)
بر اسب سرکش هرگز بدون افسار و لگام سوار مشو، و عقل و دین را پیشوا و راهنمای خود کن، وَالسَّلَام. [این بیت نیز متوقف است بر بیت پیشین. «اسبِ توسن» عبارت است از حقایق عالم هستی، این حقایق در تصرف و مهار هر اندیشه‌ای در نمی‌آید. منظور از «لگام» ایمان و یقین است. برخی از شارحان احتمال داده‌اند که مراد از «اسبِ توسن» نفس اماره و سرکش باشد، در اینصورت گفته‌اند منظور از لگام، ریاضت و تقوی است.]

اندرین آهنگ^۴، منگر سُست و پست کاندترین ره، صبر و شِقِّ آنفُس است (۴۶۶)
به این قاعده معنوی با دیده سطحی و حقیر نگاه مکن، زیرا این طریق، یعنی راه کشف حقایق و اسرار جهان هستی به بُردباری و تحمّل رنج و مشقّت نیاز دارد. [«شِقِّ آنفُس» اقتباسی است از آیه ۷ سوره نحل: وَ تَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُفٌ رَحِيمٌ. «آن (مرکوب‌ها) بارهای سنگین شما را به شهری بَرَنَد که شما بدان جا نرسید جز به رنج و مشقّت. همانا پروردگار شما بسیار مهربان و رحیم

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۴۰.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۷.

۳. اسبِ تَوْسَن: اسب رام نشده، اسب سرکش.

۴. آهنگ: قصد و اراده، راه و رسم، قاعده و قانون و دیگر معانی که مناسب‌ترین آنها ذکر شد.

است.» مفسران قرآن کریم «شِقِّ» و «شَقِّ» را به معنی رنج و مشقّت دانند^۱، برخی نیز «شَقِّ» را به معنی شکافتن و یا نصف و نیمه گرفته‌اند و آیه فوق را اینگونه تفسیر کرده‌اند: «شما نتوانید بارهای گران خود را خود برید جز آنکه نیمی از توانتان صرف شود»^۲. یعنی خلاصه نیمه جان می‌شوید تا بارهای خود را خود حمل کنید. لیکن تفسیر نخست صحیح‌تر است. بنابراین «شِقِّ أَنْفُسِ» یعنی رنج و مشقّتی که بر جان‌ها عارض می‌شود. مولانا با اقتباس لفظی از قسمتی از این آیه، مقصود عرفانی خود را بیان کرده و می‌گوید راه کشف حقیقت، بس دشوار است و طیّ این طریق کار هر کسی نیست و در این راه باید ریاضت نفس و صبر اختیار کرد.]

بقیّه قصّه بنای مسجد اقصیٰ

(۴۶۷) چون سلیمان کرد آغاز بنا پاک چون کعبه، همایون چون منی
وقتی که حضرت سلیمان (ع) به ساختن آن مسجد پرداخت، بنایی ساخت که مانند کعبه، پاک و شریف بود و مانند منی فرخنده و خجسته.

(۴۶۸) در بناش دیده می‌شد کَرّ و فَرّ نی فسرده چون بناهای دگر
در ساختمان آن مسجد، شکوه و جلالی دیده می‌شد، و آن بنا مانند ساختمان‌های دیگر بی‌روح و بی‌رونق نبود.

(۴۶۹) در بنا هر سنگ کز گه می‌شکست^۳ فاش سیروایی^۴ همی گفت از نخست
در هنگام ساختن آن مسجد، هر سنگی که از کوه می‌شکست و جدا می‌شد، آشکارا می‌گفت که اوّل مرا با خود ببرید.

۱. ر.ک. کشاف، ج ۲، ص ۵۹۵-۵۹۴.

۲. ر.ک. مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۴۹. طبرسی قول اخیر مفسران را درباره آیه فوق ضعیف می‌شمرد.

۳. می‌شکُشت: می‌شکست، از مصدر شکستن به معنی گُستَن.

۴. سیروایی: مرا با خود ببرید. فعل امر جمع مذکر حاضر از فعل اجوف یایی سازِ یَسیر و به معنی «سیر کنید» و «حرکت کنید» است. معنی لازم دارد اما با حرف جرّ «ب» متعدی شده است. و می‌توان «ب» را بای مصاحبت و معیت نیز گرفت. «ی» نیز ضمیر متکلم وحده به معنی «من» است.

همچو از آب و گِلِ آدم‌کده^۱ نور، ز آهک‌پاره‌ها تابان شده (۴۷۰)
همانگونه که از آب و گِلِ آن جایی که حضرت آدم(ع) آفریده شد نور می‌تابید، از پاره‌های آهک و مصالح آن مسجد نیز نور می‌تابید.

سنگ، بی‌خَمَال آینده شده و آن در و دیوارها زنده شده (۴۷۱)
سنگ‌ها و مصالح ساختمانی، بی‌آنکه کسی حملشان کند می‌آمدند و در و دیوار آن بنا زنده می‌شد. یعنی در و دیوار از حیات روحانی بهره‌مند شده بود. [معجزه‌ای که مولانا از سلیمان می‌داند ظاهراً مقتبس است از این روایت تورات که می‌گوید به هنگام ساختن آن بنا نه صدای چکش شنیده می‌شد و نه صدای تبر و نه هیچ ابزار و آلت آهنین^۲.]

حق همی گوید که: دیوارِ بهشت نیست چون دیوارها بی‌جان و زشت (۴۷۲)
خداوند می‌فرماید: دیوارهای بهشت مانند دیوارهای دنیا بی‌روح و بدقواره نیست. [چنانکه در قسمتی از آیه ۶۴ سوره عنکبوت آمده است: ... وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ. «... و براستی که سرای بازپسین، زنده است، اگر می‌دانستند.» حَیَوَان در آیه فوق مصدر است مانند حیاة. و در اصل، حَیَّان بوده که طبق قاعده صرفی یای دوم به واو منقلب شده و معنی مبالغه دارد^۳. منظور اینست که سرای آخرت، حیات حقیقی و جاودانه دارد. برخی نیز گویند «دارالحیوان» بوده که حذف مضاف شده است^۴. مولانا می‌گوید قیامت کبری، حیات محض است.]

چون در و دیوارِ تن با آگهی‌ست زنده باشد خانه، چون شاهنشهی‌ست (۴۷۳)
همانطور که در و دیوار وجود انسان، آگاه و حسّاس است، خانه بهشت نیز چون به حضرت شاه وجود متعلق و منسوب است، زنده و آگاه است. [این بیت مانند بیت پیشین،

۱. آدم‌کده: جایگاه آدم. «کده» پسوندی است که به آخر اسم افزوده می‌شود و اسم مکان می‌سازد مانند میکده، دهکده و غیره.

۲. ر.ک. تورات (کتاب اول پادشاهان)، باب ششم، آیه ۷.

۳. ر.ک. کشاف، ج ۳، ص ۴۶۳، التفسیر الکبیر، ج ۲۵، ص ۹۲.

۴. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۸، ص ۲۹۲.

زنده بودن سرای آخرت را بیان می‌دارد و می‌گوید همانطور که روح سبب می‌شود که اعضای بدن زنده و حسّاس باشند، حضرت حق نیز باعث زنده بودن سرای آخرت است.^۱

(۴۷۴) هم درخت و میوه، هم آبِ زلال با بهشتی در حدیث و در مقال
درخت و میوه و آب صاف و زلالِ بهشت با بهشتیان به گفتگو و سخن می‌پردازند.
[چون سرای بازپسین، حیّ و مُدِرک است.]

(۴۷۵) زآنکه جَنّت را نه ز آلت بسته‌اند بلکه از اعمال و نیت بسته‌اند
زیرا بهشت را از ابزار و مصالح مادی نساخته‌اند، بلکه مصالح ساختمانی آن از عمل
صالح و نیت خالص است. [بهشت در واقع از اعمال نیک خلق می‌شود، چنانکه دوزخ از
اعمال قبیح. ملاصدرا که در تفکرات خود جامع عرفان و برهان و عقل و اشراق است و به
مشرّب عرفا و از جمله مولانا نزدیک است در غالب آثار حکمی و عرفانی خود نظیر
الشواهد الربوبیة، مفاتیح‌الغیب، المبدأ والمعاد و رسالۀ عرشیه با تکیه بر عقل و نقل، این
مطلب را مکرراً به اثبات رسانده است. و این نظر برخلاف آن دسته از متکلمان است که
می‌گویند بهشت و دوزخ بالفعل خلق شده است.]

(۴۷۶) این بنا ز آب و گِلِ مُرده بُده‌ست و آن بنا از طاعتِ زنده شده‌ست
ساختمان این جهان از آب و گِلِ بی‌جان ساخته شده است، امّا ساختمان سرای
آخرت از طاعت و عبادت زنده مؤمنان پدید آمده است.

(۴۷۷) این به اصلِ خویش ماند پُر خَلَل^۲ و آن به اصلِ خود که علم است و عمل
بنای دنیا به اصلِ پُر از تباهی خود شبیه است که عبارت از عناصر مادی است،
در حالی که بنای آخرت نیز شبیه اصل خود است که همان علم و عمل صالح است. [دنیا
براساس تفرقه و کثرت نهاده شده و لذا دوامی ندارد و امّا آخرت بر مبنای وحدت و

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۴۱.

۲. خَلَل: سستی، إخلال، شکاف. جمع: خِلال.

امور معنوی ساخته شده و همواره زنده و پُررونق است.]

(۴۷۸) هم سریر^۱ و قصر و هم تاج و ثیاب^۲ با بهشتی در سؤال و در جواب
در بهشت که قلمرو جاودانگی و خلود است تخت‌ها و کاخ‌هایش و نیز تاج‌ها و
جامه‌هایش با بهشتیان گفتگو و سؤال و جواب دارد.

(۴۷۹) فرش، بی‌فراش پیچیده شود خانه بی‌مکناس^۳ رو بیده شود
فرش‌های بهشتی بدون احتیاج به فراش جمع می‌شود و صحن خانه‌ها بدون جارو
رُفته و پاکیزه می‌گردد. [خلاصه علل و اسباب دنیوی در آن سرا راهی ندارد و آنجا قوانین
مخصوص به خود را دارد. مولانا برای تفهیم این موضوع تمثیل ذیل را می‌آورد.]

(۴۸۰) خانه دل بین ز غم ژولیده شد بی‌گناس^۴ از توبه‌یی رو بیده شد
برای مثال به خانه دل خود نگاه کن که گاه بر اثر اندوه ناشی از ارتکاب گناه، آلوده و
پریشان می‌شود، اما همینکه توبه می‌کنی بی‌آنکه نیازی به جارو و جاروکش باشد، پاک و
باصفا می‌گردد. [همانطور که پاک کردن قلب به ابزار مادی و دنیایی نیاز ندارد، جهان آخرت
نیز مانند عالم قلب و روح، مبرا از علل و اسباب و ابزار مادی است. پس با قیاس به عالم قلب
و روح می‌توانی نسبت به کیفیت عالم آخرت وقوف یابی. حکیم سبزواری در شرح این بیت
گوید: اشارت است به آنکه مفتاح این معارف، معرفت نفس است.^۵ یعنی اگر حقیقت خود را
بشناسی حقیقت معاد و آخرت را نیز درخواهی یافت.]

(۴۸۱) تختِ او سیّار، بی‌حَمّال شد حلقه و دَر، مُطَرِب و قَوّال شد
تخت بهشت بی‌آنکه کسی حملش کند از جایی به جایی منتقل می‌شود. و حتّی حلقه در

۱. سریر: تخت. جمع آن: سُرُر.

۲. ثیاب: جمع ثَوْب به معنی جامه، لباس.

۳. مِکْناس: جارو.

۴. گَناس: همان گَناس به معنی جاروکش است. به معنی جارو نیز آمده است.

۵. شرح اسرار، ص ۲۷۴.

و خود در، نغمه‌سرایی و آوازخوانی می‌کنند. [زیرا قبلاً گفته شد که بهشت، یکپارچه حیات و زندگی است.]

(۴۸۲) هست در دل، زندگی دارُ الْخُلُود در زبانم چون نمی‌آید، چه سود؟
در قلب آدمی نیز حیاتِ سرای جاودان وجود دارد، اما چه فایده که نمی‌توانم آن را با زبانم بیان کنم؟ [به شرح بیت (۴۷۵) همین دفتر رجوع شود.]

(۴۸۳) چون سلیمان در شُدی هر بامداد مسجد اندر، بهرِ ارشادِ عباد
چون سلیمان هر روز صبح برای ارشاد بندگان به آن مسجد می‌آمد. [این بیت تماماً متضمن شرط است و جواب شرط در بیت بعدی آمده است.]

(۴۸۴) پند دادی، گه به گفت و لحن و ساز گه به فعل، اَعْنی^۱ رُکوعی یا نماز
گاهی مردم را با گفتار و نغمه و ساز پند می‌داد و گاهی با عمل، یعنی با رکوع و نماز مردم را ارشاد می‌کرد. [مولانا در این بیت راه و رسم ارشاد خود را در خانقاه‌ها تلویحاً یادآور شده است؛ زیرا صوفیانی که مانند مولانا با سماع موافق بوده‌اند، سالکان و طالبان را هم با اذکار خفی و جلی و طاعات و عبادات ارشاد می‌کردند و هم با نغمات و الحان موسیقی خاص خود.]

(۴۸۵) پندِ فعلی خلق را جذّاب‌تر که رسد در جانِ هر با گوش و کر
اما ارشاد و پند عملی برای طالبان، مؤثرتر و جالب‌تر است، زیرا پند عملی بر جان هر شنوا و ناشنوایی اثر می‌گذارد. [مرتبه عمل از حرف بالاتر است، زیرا در حرف، بسیاری افراد مرشد و مصلح‌اند، اما معلوم نیست که در عمل هم همان‌گونه باشند. از اینرو آدمیان مجذوب کسانی می‌شوند که در عمل به ارزش‌های برتر عقیده دارند نه فقط در قول و حرف.]

(۴۸۶) اندر آن وَهْمِ امیری کم بُود در حَشَمِ تأثیرِ آن، محکم بُود
زیرا در پند عملی توهمِ فرمانروایی و احتمال ریاست‌طلبی و خودنمایی کمتر است و

۱. اَعْنی: جمله شارحه عربی که مطلب قبل را شرح می‌دهد. به معنی قصد می‌کنم، منظورم اینست. فعل مضارع متکلم وحده.

تأثیرش روی مردم بیشتر. [اهمیت عمل و برتری آن بر قول و حرف به قدری است که در آیه ۳ - ۲ سوره صف آمده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چرا می‌گویید چیزی را که بدان عمل نمی‌کنید؟ بزرگ گناهی است به نزد خدا که چیزی گوئید و بدان عمل نکنید.» و در آیه ۴۴ سوره بقره می‌فرماید: اتَّأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ؟ «آیا مردم را به نیکی فرمان می‌دهید و خود را فراموش می‌کنید؟»]

قصه آغازِ خلافتِ عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَ خُطْبَهُ وِی در بیان آنکه: ناصحِ فَعَّالِ به فعل، به از ناصحِ قَوَّالِ به قول

خلاصه داستان

چون دوران زمامداری عثمان بن عفَّان (سومین خلیفه) فرارسید، بر منبر فراز آمد و بر جای پیامبر (ص) نشست. آن منبر سه پله داشت، پله نخست (بالا ترین پله) جایی بود که حضرت پیامبر (ص) به هنگام ایراد خطابه بر آن می نشست، پس از رحلت آن حضرت، ابوبکر (خلیفه اول) بر پله دوم نشست و چون نوبت به عُمَر (خلیفه دوم) رسید بر پله سوم نشست. اما وقتی نوبت خلافت عثمان فرا آمد، بر جایگاه پیامبر (ص) نشست. در این هنگام یکی از حضار فضول در مجلس با لحنی اعتراض آمیز به او گفت: تو که از حیث مقام پایین تر از سلف خود هستی چرا بر جایگاه پیامبر (ص) تکیه داده ای؟ عثمان در جواب او گفت: اگر بر پله سوم (آخرین پله منبر) می نشستم شما گمان می کردید که می خواهم خود را همطراز عُمَر بدانم و اگر بر پله دوم می نشستم خیال می کردید که می خواهم خود را همشأن ابوبکر سازم. لیکن اکنون که بر جایگاه پیامبر (ص) نشسته ام کسی این احتمال را نمی دهد که من می خواهم خود را همشأن آن حضرت قرار دهم. آنگاه عثمان به جای ایراد خطابه تا نزدیکی عصر خاموش نشست. کسی قدرت آن نداشت که به او بگوید: یا ایراد خطابه کن و یا از مسجد بیرون شو، زیرا همه حضار از هیبت معنوی حاکم بر مسجد مات و متحیر شده بودند.

اصل این ماجرا در منابع تاریخی به صورت های مختلف آمده است. از آن جمله، ابن کثیر

روایتی نقل می‌کند که خود آن را قابل اعتماد نمی‌بیند. ترجمه آن روایت اینست: آنگاه که عثمان نخستین خطابه را آغاز کرد زبانش گرفت و معلوم نبود چه می‌گوید. او (در خطابه خود) گفت: نخستین مرکوب (که من بر آن نشسته‌ام) رهوار نیست و اگر زنده بمانم خطابه نیز درمی‌رسد.^۱ یعقوبی نیز چنین نقل می‌کند: عثمان مردی کم‌رو بود، پس زبانش گرفت و مدتی بی‌آنکه سخنی بگوید ایستاد و سپس گفت: ابوبکر و عمر برای اینجا گفتاری آماده می‌ساختند در حالی که شما به پیشوایی دادگر نیازمندترید تا به پیشوایی سخنور. اگر زنده مانید خطابه خواهم کرد.^۲



همانگونه که به کرات گفته شده، مولانا در نقل ماجراهای تاریخی در کسوت یک موزّخ ظاهر نشده است، بلکه او قصص و حکایات را «تابع»، و معانی و مقاصد را «متبوع» قرار داده است. از اینرو اسلوب مولانا در نقل وقایع و ماجراهای تاریخی و قصص و حکایات، بر مبنای اقتباس قرار دارد نه نقل طابق النعل بالنعل. چنانکه در بسیاری از موارد با آیات قرآنی و احادیث نیز همین معامله را کرده است و نه استناد به معنی دقیق کلمه. بنابراین صورت داستان به تناسب بیان مقصود و ایراد معانی، دچار قبض و بسط و دخل و تصرف می‌شود. و این نکته‌ای است که غالب خرده‌گیرانِ متصلّب بر مثنوی از آن غافل‌اند.

مولانا حکایت فوق را در بیان اهمیّت «ارشاد بدون کلام» آورده است؛ و این مطلب مهمّ در واقع شرح بیت (۴۸۵) و (۴۸۶) همین دفتر است، زیرا در آنجا این نکته را گفت که پند و ارشاد عملی برای مردم جذّاب‌تر و مقبول‌تر است تا حرّافی و لفاظی.



(۴۸۷) قصّه عثمان که بر منبر برفت چون خلافت یافت، بشتابید تفت
ماجرای عثمان اینست که چون به خلافت رسید، بیدرنگ بر فراز منبر رفت و با شتاب روی آن نشست.

۱. البداية والنهاية، ج ۷، ص ۱۴۸.

۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۵۴.

- (۴۸۸) منبرِ مهتر که سه پایه بُده‌ست رفت بُوبَکُر و دُوم پایه نشست
منبر پیامبر معظم اسلام که سه پله داشت، وقتی ابوبکر به خلافت رسید، رفت و روی پله دُوم آن نشست.
- (۴۸۹) بر سِوُم پایه عُمَر در دَوَرِ خویش از برای حُرمتِ اسلام و کیش
عمر نیز در زمان خلافت خویش برای رعایت حرمت اسلام و رعایت احترام به دین و ایمان بر پله سِوُم آن منبر می‌نشست.
- (۴۹۰) دورِ عثمان آمد او بالایِ تخت بر شد و بنشست آن محمودبخت
اما همینکه دوره خلافت عثمان آغاز شد، آن نیک‌بخت رفت و بر بالای منبر نشست.
- (۴۹۱) پس سؤالش کرد شخصی بوالفضول^۱ کآن دو نشستند بر جایِ رسول
در این موقع یک شخص فضول و یاوه‌گو از عثمان سؤال کرد: آن دو خلیفه (ابوبکر و عمر) بر جای پیامبر نشستند [سؤال فوق در بیت بعدی تکمیل می‌شود].
- (۴۹۲) پس تو چون جُستی از ایشان برتری؟ چون به رُتبت تو از ایشان کمتری
پس تو چگونه با اینکه از حیث مقام و درجه از آن دو پایین‌تری بر آنان برتری جُستی؟ یعنی چرا روی پله‌ای که آنان نشستند تو نشست و رفتی بالاتر مستقر شدی؟
- (۴۹۳) گفت: اگر پایه سِوُم را بسپرَم وَهَم آید که مِثالِ عُمَر
عثمان گفت: اگر بر پله سِوُم می‌نشستم چنین گمان می‌رفت که من خود را هم‌شان و هم مرتبه عُمَر می‌دانم.
- (۴۹۴) بر دُوم پایه شِوَم من جایِ جو گویی: بوبکرست و این هم مثلِ او
و اگر بر پله دُوم می‌نشستم، تو و امثال تو می‌گفتید: پله دُوم جای ابوبکر است و این نیز

۱. بوالفضول: یاوه‌گو، کسی که به کارهای غیر ضروری می‌پردازد، فضول.

خود را هم‌شان او می‌داند.

(۴۹۵) هست این بالا مقامِ مصطفی وَهُمْ مِثْلِي نیست با آن شه مرا
اما این بالا که من نشسته‌ام جایگاه حضرت محمد مصطفی (ص) است و هیچکس گمان
نمی‌کند که من خود را نظیرِ آن سلطانِ حقیقی می‌دانم. [زیرا همه می‌دانند که هیچکس هم‌شان
آن حضرت نتواند بود.]

(۴۹۶) بعد از آن بر جای خُطبه، آن وِدود^۱ تا به قُرْبِ عصر، لب خاموش بود
پس از این سؤال و جواب، آن شخص مهربان تا نزدیکی‌های عصر ساکت ماند و هیچ
نگفت.

(۴۹۷) زُهره نه کس را که گوید: هین بخوان یا برون آید ز مسجد آن زمان
در آن موقعیت نه کسی جرأت داشت به او بگوید زودباش سخنرانی را شروع کن و نه
جرأت داشت از مسجد بیرون بیاید.

(۴۹۸) هیبتی بنشسته بُد بر خاص و عام پُر شده نورِ خدا آن صحن و بام
از این حالت هیبتی بر خاص و عام غالب شده بود. یعنی خلاصه همه حاضران
مرعوب این شکوه و عظمت معنوی شده بودند به‌طوری که صحن و بام مسجد در انوار الهی
غرق شده بود.

(۴۹۹) هرکه بینا، ناظرِ نورش بُدی کور ز آن خورشید هم گرم آمدی
هر کس چشم بصیر و بینایی داشت آن نور را می‌دید، و افراد کور نیز از گرمای
آن خورشید حقیقت احساس گرمی می‌کردند. [افرادی که بینایی باطنی داشتند آن انوار
معنوی را می‌دیدند، و حتی کسانی که کوردل بودند نیز تا حدی تحت تأثیر آن قرار
گرفتند.]

۱. وِدود: بسیار دوستدار، بسیار مهربان.

پس ز گرمی فهم کردی چشم کور که برآمد آفتابی بی‌فتور^۱ (۵۰۰)
 نابینایان از گرمایی که در خود احساس می‌کنند می‌فهمند که آفتابی بدون سستی و
 ضعف می‌تابد.

لیک این گرمی گشاید دیده را تا ببیند عین هر بشنیده را (۵۰۱)
 اما حرارت آفتاب حقیقت دیده دل را چنان می‌گشاید که بتواند هر آنچه شنیده است،
 عین آن را ببیند. [صاحب علم‌الیقین، اگر در طریق تحری حقیقت بکوشد و بر موقفی از مواقف
 سلوک بسنده نکند سرانجام به عین‌الیقین واصل شود.]

گرمی‌ش را ضجرتی^۲ و حالتی ز آن تبش^۳ دل را گشادی فُسحتی^۴ (۵۰۲)
 گرمای آفتاب حقیقت موجب پدید آمدن نوعی دلتنگی و حالتی می‌شود که از آن
 حالت و آن گرما، دل، گشاده می‌گردد. [نیکلسون می‌گوید: به نظر من مصراع اول بر اثر
 دلتنگی آور گرمای خورشید بر کور طبیعی بازمی‌گردد، بلکه بر حالات گذرای وجد و خلسه‌ای
 اشارت دارد که مبتدی راه سلوک نمی‌تواند آن را از بینش حقیقی و مشاهده تمیز دهد^۵.]

کور چون شد گرم از نورِ قِدم از فرح گوید که من بینا شدم (۵۰۳)
 همینکه شخص ناآشنای به حقیقت بر اثر تجلی نورِ ازل و لَمْ یَزَلِ حضرت حق گرم
 می‌شود، از فرط خوشحالی می‌گوید: من بینا شدم. [مولانا در این بیت و دو بیت بعدی حال
 سالکان خام و ناقص را شرح می‌دهد. اینان همینکه اثری از حقیقت را دریافت می‌کنند دچار
 عجب و خودبینی می‌شوند و خیال می‌کنند که به مرتبه شهود حقیقت رسیده‌اند و خلاصه خود
 را در سلک عارفان بالله جا می‌زنند. در حالی که چنین نیست، زیرا مرتبه روشن‌بینی به این
 آسانی‌ها حاصل نمی‌شود. چنانکه مولانا می‌فرماید:]

۱. بی‌فتور: بدون سستی و خلل.

۲. ضجرت: دلتنگی، ملالت. ضجرت نیز به همین معنی است.

۳. تبش: گرمی، حرارت.

۴. فُسحت: فراخی، گشادگی.

۵. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۴۶ - ۱۴۴۵.

(۵۰۴)

سخت خوش مستی، ولی ای ابوالحسن پاره‌یی راه‌ست تا بینا شدن
ای نیک‌سیرت، تو با این حرارت، بسی مست و مدهوش شده‌ای، در حالی که هنوز تا
مرحله روشن‌بینی مقداری راه باقی مانده است. [مولانا طبق اسلوب حکیم برای آنکه سالکان
را از نیل به مقام روشن‌بینی ناامید نسازد می‌گوید «پاره‌یی» راه مانده است و نمی‌گوید راه دور
و درازی در پیش روست. ما در شرح بیت (۵۹) دفتر دوم منظور از «ابوالحسن» را توضیح
داده‌ایم و حاجت به تکرار نیست.]

(۵۰۵)

این نصیب کور باشد ز آفتاب صد چنین، واللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ
شخصی که نمی‌تواند آفتاب حقیقت را ببیند، نصیب او از آن آفتاب مقداری گرمی است
و صد آدم این‌چنینی نیز بهره‌شان از آفتاب حقیقت همین است. خداوند به راستی و درستی
داناتر است.

(۵۰۶)

و آنکه او آن نور را بینا بُود شرح او کی کارِ بوسینا بود؟
مولانا در اینجا به شرح حال روشن‌بینان و عارفان کامل می‌پردازد و می‌گوید: اما
کسی که نور حقیقت را می‌بیند چگونه ممکن است ابوعلی سینا که رئیس‌الحکما و
زعیم‌العقلاست بتواند احوال او را شرح دهد؟ یعنی شرح حال عارفانِ باللّٰه حتی از عهده
ابوعلی سینا هم بر نمی‌آید تا چه رسد به دیگران. [احتمالاً مولانا در این بیت، شیخ ابوسعید
ابی‌الخیر (قَدَّسَ اللّٰهُ رُوحَهُ) را نیز در نظر داشته، چنانکه نقل است که روزی شیخ ابوسعید در
نیشابور^۱ مشغول وعظ و خطابه بود که، ابن سینا بدان مجلس درمی‌آید. شیخ می‌گوید: حکمت‌دان
آمد. ابن سینا در مجلس نشست و با او آغاز سخن کرد و چون مجلس تمام شد آن‌دو سه شبانه‌روز
با یکدیگر به خلوت گذراندند و جز به نماز جماعت بیرون نیامدند. بعد از سه شبانه‌روز شاگردان و
تلامذ از ابن سینا پرسیدند که شیخ ابوسعید را چگونه یافتی؟ گفت: هرچه من می‌دانم او می‌بیند. و
سپس نزد ابوسعید رفتند و گفتند: ابن سینا را چگونه یافتی؟ گفت: هرچه ما می‌بینیم او می‌داند.^۲]

۱. در اینکه آیا ملاقات این دو بزرگ در نیشابور صورت گرفته، و یا در مهنه و جای دیگر محققان نظرات
مختلفی ارائه کرده‌اند. استاد فروزانفر این نظر را که ملاقات مذکور در مهنه انجام شده به صواب نزدیکتر
می‌داند.

۲. ر.ک. اسرار التوحید، ج ۱، ص ۱۹۴.

ور شود صد تو، که باشد این زبان؟ که بجنباند به کف، پرده عیان؟ (۵۰۷)
و اگر فرضاً زبان آدمی صد برابر این هم قدرت تکلم و گویایی پیدا کند چگونه می تواند بوسیله قدرت سخنوری و گویایی خود، پرده پندار را از جلوی چشم دل آدمی کنار بزند و او را به مرتبه عین الیقین رساند؟ [نسبت دادن «کف دست» به زبان از نوع استعاره تخیلیه است و مراد از دست در اینجا کنایه از قدرت است. یعنی ابوعلی سینا و امثال او اگر در علوم عقلی و نظری، صد برابر آنچه که هستند، علم و ادراک به دست آورند باز نمی توانند نه خود و نه دیگری را به مرتبه شهود حقیقت برسانند.]

وای بر وی گر بساید پرده را تیغ الهی کند دستش جدا (۵۰۸)
وای به حال آن کسی که اهل زبان و علوم ظاهری است و با این وجود بخواهد پرده پندار را از جلوی چشم آدمیان بردارد و آنان را به مرتبه حقیقت برساند. در اینصورت تیغ غیرت الهی دستش را قطع کند. [یعنی چون حضرت حق او را لایق شهود حقیقت نمی داند قدرت ظاهری اش را در هم می شکند و از خواب غرور و خودبینی بیدارش می کند و عجز و ناتوانی اش را در کشف حقیقت به او نشان می دهد.]

دست چه بود؟ خود سرش را برگند آن سری کز جهل، سرها می کند (۵۰۹)
دست چیست و چه قدرتی دارد؟ بلکه تیغ غیرت الهی سرش را قطع می کند، همان سری که از روی نادانی و جهالت گردن فرازی ها می کند. [جایز است «سرها می کند» هم خوانده شود و در اینصورت معنی مصراع دوم اینست: همان سری که از روی نادانی می کوشید رازهای نهفته را فاش کند. به قول حافظ:
گفت آن یار کزو گشت سرِ دار بلند جرمش آن بود که اسرار هویدا می کرد]

این به تقدیر سخن گفتم تو را ورنه خود دستش کجا و آن کجا؟ (۵۱۰)
این سخن را بر سبیل فرض و مثال به تو گفتم: و الا اهل زبان و کلام و اصحاب قیل و قال کجا می توانند به کشف حقیقت نایل شوند؟ [ضمیر «ش» به زبان باز می گردد و اگر در اینجا حذف مضافی را قائل شویم مراد از زبان، اهل زبان و اصحاب قیل و قال است. این وجه مبتنی بر قول انقروی است. و اگر حذف مضاف هم قائل نشویم باز جایز است. یعنی اصولاً زبان و

مقال فی نفسہ نمی تواند حقیقت را آشکار سازد.]

(۵۱۱) خاله را خایه بُدی خالو^۱ شدی این به تقدیر آمدست ار او بُدی

برای مثال، وقتی می‌گوییم خاله اگر بیضه داشت، دایی می‌شد، این یک فرض است یعنی «اگر داشت» اما حالا که ندارد. [چنانکه وقتی می‌گوییم اگر اهل قیل و قال می‌توانستند به مرتبه عین‌الیقین برسند و می‌خواستند پرده از حقیقت بردارند، خدا دست و سر زبانِ آنان را قطع می‌کرد نیز یک فرض است، و الا اهل قیل و قال کجا می‌توانند حتّی به مرتبه عین‌الیقین نزدیک شوند تا چه رسد بدان برسند. یعنی این امر، امری محال است و ما تنها فرضِ آن را گفتیم.]

(۵۱۲) از زبان تا چشم، کو پاک از شک است صد هزاران ساله گویم، اندک است

حال آنکه اگر به تو بگویم که فاصله میان زبان و چشمی که از شک پاک است و به یقین رسیده است یعنی فرق آن که از حقیقت حرف می‌زند و آن که حقیقت را عیاناً می‌بیند، صدها هزار سال است، باز هم کم گفته‌ام، زیرا تفاوت آنها بیش از این حرف‌هاست. [یعنی اگر من بخواهم به تو بگویم که مرتبه قیل و قال و حرف و جدال چقدر از مقام شهود حقیقت فاصله دارد، و برای تفهیم به تو بگویم این فاصله صدها هزار سال است، باز هم حق مطلب را ادا نکرده‌ام، زیرا از لفاظی تا روشن‌بینی خیلی راه داریم.]

(۵۱۳) هین مشو نومید، نور از آسمان حق چو خواهد، می‌رسد در یک زمان

این بیت به یک ایراد مقدّر جواب می‌دهد: گویا کسی می‌گوید: یا حضرت مولانا اینطور که تو مرتبه شهود حقیقت را وصف کردی به قول معروف «فاتحه همه ما خوانده شده است.» و هیچ یک از ما نمی‌تواند بدین مقام واصل شود. و گویا تا به حال نیز داشتیم بیهوده در راه شهود حقیقت جان می‌کنیم. جواب: بهوش باش و هرگز نومیدی به خود راه مده که اگر خدا بخواهد نور هدایت و توفیق الهی در لحظه‌ای به تو می‌رسد و تو را به مقام شهود حقیقت می‌رساند.

(۵۱۴) صد اثر در کان‌ها از اختران می‌رساند قدرتش در هر زمان
مگر نمی‌بینی که قدرت حضرت حق انوار خورشید و ستارگان طبیعت را، لحظه به
لحظه در معادن و کان‌ها تأثیر می‌دهد؟ [و سنگ‌ها را به لعل و گوهر مبدل می‌سازد. اشاره
است به این عقیده قدما که پدید آمدن جواهر معدنی نظیر لعل و یاقوت بر اثر تابش طولانی
خورشید و فعل و انفعالات معدنی است، رجوع شود به شرح بیت (۲۵۹۲) دفتر اول. برخی از
شارحان «اختران» را کنایه از عارفان و «کان‌ها» را کنایه از ظلمت بشریت دانسته‌اند.^۱]

(۵۱۵) اختر گردون، ظلم^۲ را ناسخ است اختر حق، در صفاتش راسخ است
گرچه خورشید تاریکی‌های محسوس را محو می‌کند، اما نور حق در صفات او تجلی
می‌کند. [یعنی نور پیامبر و ولی از سرچشمه هدایت الهی است و بر اساس کمالات اوست.
بنابراین خورشید طبیعت محوکننده تاریکی‌های محسوس است، در حالی که خورشید حق،
محوکننده تاریکی‌های صفات ذمیمه بشری است.]

(۵۱۶) چرخ پانصد ساله راه ای مُستعین^۳ در اثر نزدیک آمدن با زمین
ای یاری جوینده برای مثال فلک گردون که پانصد سال راه با زمین فاصله دارد، اما از
نظر تأثیر از زمین دور نیست بلکه نزدیک است. [«چرخ پانصد ساله راه» بیانی است از دوری
زمین و آسمان. بسیاری از اعداد نظیر صدهزار، هزار، صد و از آن جمله «پانصد» در همین
بیت برای نشان دادن کثرت است نه عددی معین. منجمان عقیده داشتند که کواکب و نجوم
فلک در احوال زمین و از جمله انسان تأثیر دارد. ر.ک. بیت (۷۵۳) دفتر اول.]

(۵۱۷) سه هزاران سال و پانصد تا زحل دم به دم خاصیتش آرد عمل
مثال دیگر، با اینکه فاصله زحل (= کیوان) با زمین سه هزار و پانصد سال است، اما
لحظه به لحظه بر روی زمین اثر می‌گذارد. [ایاتی که درباره فاصله آسمان و زمین و زحل و
زمین گفته شده مطابق است با معلومات نجومی قدیم. توضیح مربوط به زحل (= کیوان) در

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۴۶.

۲. ظلم: جمع ظلمت به معنی تاریکی‌ها.

۳. مُستعین: یاری جوینده.

شرح بیت (۱۷۵) دفتر دوم آمده است.

(۵۱۸) دَرَهَمَش آرد چو سایه در ایاب^۱ طول سایه چیست پیش آفتاب؟

همانطور که در دفتر سوّم گفته شد مولانا هرچند به قانون علیّت و سبب و مسبّب عقیده دارد، اما در عین حال معتقد است که بجز علل و اسباب ظاهری و طبیعی، علل و اسبابی باطنی و ماوراءالطبیعی نیز در عالم هستی وجود دارد که بر این علل و اسباب غالب است. در این بیت مولانا در جواب آن دسته از منجمان که تأثیر کواکب را بر روی زمین، مطلق و لا بشرط می‌دانند می‌گوید: اگر خداوند بخواهد خاصیت و تأثیر زُحل را درهم می‌پیچد و محو می‌کند مانند سایه که به هنگام بازگشتن آفتاب، کوتاه و درهم پیچیده می‌شود. طول سایه در برابر آفتاب چه استقلالی می‌تواند داشته باشد؟ وجود سایه‌وار ما در برابر شمس حقیقت چه هویتی می‌تواند داشته باشد؟ [یعنی آفتاب هرچه به خط عمودی نزدیک شود، سایه کوتاه‌تر می‌شود تا آنکه وقتی خورشید دقیقاً در خط عمودی می‌تابد سایه اجسام بکلی محو می‌شود. برخی از شارحان معانی دیگری آورده‌اند که قابل تأمل است از جمله «ایاب» را متعلق به زُحل دانسته و گفته‌اند: حضرت حق، زحل را در موقع حرکت و رجوع مانند سایه درهم می‌پیچد.]

(۵۱۹) وز نفوس پاکِ اختر و شِ مددِ سویِ اخترهایِ گردون می‌رسد

از ارواح پاک و ستاره مانند انبیاء و اولیاء به سوی ستارگان فلک مدد می‌رسد. یعنی ستارگان آسمان، نورانیت خود را از باطن اولیاء الله می‌گیرند. [چنانکه ابن فارض می‌گوید: وَ بَدْرِي لَمْ تَأْفِلْ وَ شَمْسِي لَمْ تَغِبْ وَ بِي تَهْتَدِي كُلُّ الدَّرَارِي السُّنْبُرَةِ^۲. «و ماه شب چهارده من افول نکرده است و خورشیدم نهان نشده است. و به واسطه من همه ستارگان درخشان راه می‌یابند.»]

(۵۲۰) ظاهرِ آن اختران، قوّم^۳ ما باطنِ ما گشته قوّمِ سما

بر حسب ظاهر، این ستارگان آسمان‌اند که با پرتوافکنی خود، به زندگی ما قوام

۱. ایاب: بازگشتن، بازگشت.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر چهارم، ص ۲۰۸.

۳. قوّم: کفیل، نگهدارنده، برپا دارنده.

می‌بخشند، اما برحسب باطن، این باطن ماست که کواکب و نجوم آسمان را قوام بخشیده است. چنانکه ابن فارض می‌گوید:

وَلَا فَلَکُ إِلَّا وَ مِنْ نُورِ بَاطِنِی بِسَ مَلِکُ یَهْدِی الِهُدٰی بِمَشِیَّتِی^۱
«هیچ فلکی نیست جز آنکه از نور باطن من است، در آن فرشته‌ای است که به اراده من هدایت می‌کند.»[

در بیان آنکه حکما گویند: آدمی عالم اصغر است و حکمای الهی گویند:
آدمی عالم اکبر است زیرا آن علم حکما بر صورت آدمی مقصور بود
و علم این حکما در حقیقت حقیقت آدمی موصول بود

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی (۵۲۱)
در این فصل از مثنوی شریف، مولانا دو دیدگاه را نسبت به انسان مطرح می‌کند، یکی دیدگاه آن دسته از حکما و عرفا که انسان را عالم اصغر و جز او را عالم اکبر می‌شمرد، چنانکه شیخ عزیزالدین نسفی می‌گوید: بدان که انسان، عالم صغیر است و هرچه غیر انسان است، جمله عالم اکبر است.^۲ دیدگاه دوم برعکس دیدگاه اول می‌گوید: انسان، عالم کبیر است و جز انسان، عالم صغیر. چنانکه علاءالدوله سمنانی گوید: اگرچه بدن تو از راه جثه، عالم صغیر است، اما به حقیقت عالم کبیر است.^۳ عبدالرحمن جامی نیز گوید: جمیع آنچه در عالم است مفضلاً، مندرج است در نشأت انسان مجملاً. پس انسان، عالم صغیر مجمل است از روی صورت، و عالم، انسان کبیر مفضل. اما از روی مرتبه، انسان عالم کبیر است و عالم، انسان صغیر.^۴ مولانا در این فصل جلیل، دیدگاه دوم را ارجح می‌شمرد و می‌گوید آنان که انسان را عالم اصغر نامیده‌اند، باطن او را مورد توجه قرار نداده‌اند، بلکه تنها به ظاهر او نظر کرده‌اند، در حالی که اگر به باطن او نگریسته شود، معلوم می‌گردد که انسان، عالم اکبر است. معنی بیت:

۱. ر.ک. پیشین.

۲. مقصد اقصى، ص ۴۴.

۳. مصنفات علاءالدوله سمنانی، ص ۹۶.

۴. نقدالنصوص، ص ۹۱.

پس برحسب ظاهر، تو عالمِ اصغری، اما برحسب باطن، عالمِ اکبری. [ابیاتی به حضرت مولی‌الموحدین امام علی (ع) منسوب است که ناظر بر همین معناست:

دَوَاؤُكَ فِیكَ وَ مَا تُشْعُرُ وَ دَاوُكَ مِنْكَ وَ مَا تُبْصِرُ
أَتَزْعُمُ أَنَّكَ جِزْمٌ صَغِيرٌ وَ فِیكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ
وَ أَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِینُ الَّذِي بِأَخْرَفِهِ يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ

«دوای تو در توست در حالی که آن را نمی‌دانی. و درد تو نیز از خودِ توست در حالی که آن را نمی‌بینی. آیا پنداشته‌ای که تو جرمی کوچکی در حالی که در تو جهانی بزرگ در پیچیده است. و تویی آن کتاب نمایانی که با حروف آن، نهانی‌ها پیدا می‌شود.»]

(۵۲۲)

ظاهر آن شاخ، اصلِ میوه است باطناً بهرِ ثمر شد شاخ، هست
برای مثال، هرچند ظاهراً درخت، اصل میوه است؛ یعنی موجب پیدایش میوه می‌شود،
اما در حقیقت درخت به‌خاطر میوه پدید آمده است. [مضمون این تمثیل در بیت
(۱۹۶۸ - ۱۹۶۹) دفتر دوم آمده است.]

(۵۲۳)

گر نبودی میل و اُمیدِ ثمر کی نشاندی باغبان بیخِ شجر؟
زیرا اگر باغبان به تولید میوه مایل نبود و بدان امید نداشت، چگونه ممکن بود که ریشه
درخت را در خاک بنشاند؟ یعنی در آن صورت هیچ اصله درختی نمی‌کاشت.

(۵۲۴)

پس به معنی آن شجر از میوه زاد گر به صورت از شجر بودش ولاد
بنابراین معلوم شد که در واقع درخت از میوه پدید می‌آید، هرچند که بظاهر میوه از
درخت پدید می‌آید. [تقدم مقامی بالاتر از تقدم زمانی است.]

(۵۲۵)

مصطفی زین گفت کَآدم و انبیا خَلْفٌ^۱ من باشند در زیرِ لوا
از همین رو بود که حضرت محمد مصطفی (ص) فرمود که آدم و پیامبران دیگر در زیر
پرچم من و پشت سر من هستند.

۱. خَلْف: پشت‌سر، قرن بعد قرن، گروهی که بعد گروهی آیند. جمع آن: خُلُوف.

- (۵۲۶) بهر این فرموده است آن ذُوفُنُون^۱ رمزِ نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ
و برای همین بود که آن صاحبِ کمالات مختلف یعنی حضرت ختمی مرتبت (ص) رمز
حدیث «ما پیشینیم، هرچند که بظاهر پسینیم» را آشکار کرد. [اشاره به حدیثی که توضیح آن
در شرح بیت (۳۰۵۶) دفتر دوم آمده است.]
- (۵۲۷) گر به صورت من ز آدم زاده‌ام من به معنی جَدِّ جَدِّ افتاده‌ام
هرچند که من برحسب ظاهر از حضرت آدم (ع) زاده شده‌ام، اما برحسب باطن، من
جَدِّ بزرگ او هستم. [چنانکه ابن فارض می‌گوید:
وَ اِنِّی وَ اِنْ کُنْتُ ابْنُ اَدَمَ صُورَةً قَلٰی فِیْهِ مَعْنٰی شَهِدٍ بِاُبُوَّتِی
«و من اگرچه برحسب ظاهر، فرزند آدم هستم، اما در من معنایی است که گواهی می‌دهد من
پدر هستم.»]
- (۵۲۸) کز برای من بُدَش سجدۀ مَلِک وز پی من رفت بر هفتم فَلِک
زیرا فرشتگان به خاطر من بر آدم سجده کردند. و آدم به واسطه نور من بر فلک هفتم
صعود کرد. یعنی به اوج تعالی و کمال رسید.
- (۵۲۹) پس ز من زایید در معنی، پدر پس ز میوه زاد در معنی، شجر
بنابراین برحسب باطن، پدر از من متولد شد، و باطناً درخت از میوه پدیدار گشت.
- (۵۳۰) اوّل فکر، آخر آمد در عمل خاصه فکری کو بُود وصفِ ازل
فکری که در آغاز پدید می‌آید، عملاً در مرحله آخر به اجرا درمی‌آید، بخصوص
فکری که موصوف به صفت ازلیّت باشد. [این بیت بیانگر یکی از قواعد معروف حکماست که
می‌گویند هر صانع و فاعلی، نخست نتیجه و غایت عمل را منظور می‌دارد و سپس بدان عمل
می‌پردازد، چنانکه مثلاً نجّار، ابتدا نشستن پشت میز را در ذهنش می‌آورد و سپس شروع به
ساختن میز می‌کند. حکیم سبزواری در منظومه خود می‌گوید:

۱. ذُوفُنُون: صاحبِ هنرها، کسی که هنرهای مختلف دارد. در اینجا منظور کسی است که کمالات بسیار دارد.

عِلَّةٌ فاعِلٍ بِماهِئَتِهَا مَفْلُوءَةٌ لَهُ بِإِثْنِهَا
یعنی «ماهیت علت غایی، فاعل علت فاعلی است، ولی وجودش معلول علت فاعلی است.»
باز گفته‌اند: الْعِلَّةُ الْغَايَةُ قَبْلَ الْفِعْلِ ذَهْنًا وَبَعْدَهُ عَيْنًا. یعنی «علت غایی از نظر ذهنی قبل از فعل
است و از لحاظ تحقق خارجی بعد از آن». برخی از شارحان درباره «فکری کو بود وصف
ازل» گفته‌اند مقصود الهی سرانجام در وجود حضرت محمد(ص) تحقق یافت.^۱

(۵۳۱)

حاصل اندر یک زمان از آسمان می‌رود، می‌آید، ایدر^۲ کاروان
در اینجا مولانا سخن را باز می‌گرداند به بیت (۵۱۳) و به استنتاج بیانات پیشین
می‌پردازد: خلاصه کلام اینکه کاروان هر لحظه از آسمان به سوی زمین می‌آید و باز می‌رود.
[منظور از آسمان، آسمان معنا یعنی عالم الهی و جهان روحانی است. و «کاروان» به چند وجه
قابل حمل است: یکی آنکه منظور از آن، کاروان موجودات باشد که به مشیت ازلی و اراده
لَمْ يَزَلِ خداوند آناً فأناً موجود می‌شوند و معدوم می‌گردند. و این زنجیره خلق مدام و آفرینش
نوبه‌نو را صوفیه تجدد امثال و یا تبدل امثال گویند. و شرح این موضوع در توضیح بیت
(۱۱۴۲) و (۲۰۳۶) دفتر اول آمده است. وجه دیگر آنکه منظور از کاروان، کاروان فرشتگان
باشد که دائماً از آسمان به سوی زمین در حال رفت و آمد هستند. وجه سوم اینست که منظور
از کاروان، فیوضات ربّانی و نفحات سبحانی باشد که شرح این مطلب در توضیح بیت
(۱۹۵۱) دفتر اول آمده است.^۳ خواجه ایوب وجه دیگری برای «کاروان» آورده بدین مضمون:
کاروان انفاس پاک و تأثیرات کواکب افلاک هر دم در آمد و شد است که مدد آن انفاس
به سوی کواکب می‌رود و آثار کواکب به عالم سفلی می‌آید.^۴]

(۵۳۲)

نیست بر این کاروان این ره دراز کی مَفازَه^۵ زَفَت آید با مُفاز؟
این راه بر این کاروان، دراز نیست؛ کی ممکن است که بیابان به نظر انسان نیرومند و

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۴۸.

۲. ایدر: اینجا، اکنون. در اینجا معنی اول مناسب است و منظور از آن، زمین و عالم اسفل است.

۳. انقروی هر سه وجه را محتمل می‌داند.

۴. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۴۶.

۵. مَفازَة: ر.ک. شرح بیت (۱۴۷۳) دفتر دوم.

پیروزمند، بزرگ و بی‌انتها بیاید؟ یعنی نمی‌آید. [مولانا در این بیت می‌گوید بعد زمان و مکان و حلقه‌های تو بر توی قوانین حاکم بر طبیعت در مقابل عالم روحانی کمترین مانعی نمی‌تواند پدید آورد. چنانکه مسأله معراج نبی اکرم و موضوع طُّیُّ الْأَرْضِ اولیاء اللّٰه که از مسلمات است خود شاهی است بر اثبات بیت فوق. مولانا می‌گوید سیر روحی در «لازمان» و «لامکان» صورت می‌گیرد و قید و بندهای عالم طبیعت نمی‌تواند سدی در برابر این سیر پدید آورد. کلمه مُفَاز، اسم مفعول از مصدر إِفَازَة (باب افعال) به معنی پیروز گردانیده شده. این بیت کنایه از اولیای الهی است که روحاً نیرومندند و اسیر زنجیر ماده و مدت و قوانین حاکم بر آن نیستند. و مَفَازَة در اینجا به معنی بیابان است و منظور از آن در این بیت، هامونِ دنیا است که این هامون هرچند برای اهل دنیا طویل و فسیح است، اما برای روشن‌بینان و عارفان، کوچک و کم مسافت است از اینرو دائماً در سیر روحانی به سر می‌برند و در لحظه‌ای آسمان و زمین را درمی‌نوردند.]

دل به کعبه می‌رود در هر زمان جسم، طبع دل بگیرد ز امتنان^۱ (۵۳۳)

برای مثال، دل انسان هر لحظه به کعبه می‌رود، و جسم نیز بر اثر لطف و احسان الهی خوی و خصلت قلب را به خود می‌گیرد. یعنی جسم خاکی نیز تابع روح می‌شود. [نورانیت روح، جسم را نور و لطافت می‌بخشد، درست مانند سیمی که در لامپ روشن می‌شود و جسم شیشه‌ای لامپ را سراپا منور می‌سازد. بنابراین هرگاه دل بخواهد با جایی تماس بگیرد در لحظه‌ای موجی می‌فرستد و به مقصود می‌رسد.]

این دراز و کوتاهی مر جسم راست چه دراز و کوتاه آنجا که خداست؟ (۵۳۴)

این درازی و کوتاهی مربوط به جسم است، و الا در مرتبه الهی مسأله درازی و کوتاهی جسمانی چه مفهومی دارد؟ یعنی هیچ مفهومی ندارد.

چون خدا مر جسم را تبدیل کرد رفتنش بی‌فرسخ^۲ و بی‌میل^۳ کرد (۵۳۵)

همینکه خداوند، جسم انسان را به خواص روحی مبدل کند و از خاصیت مادی و

۱. اِمْتِنَان: سپاس داشتن، نعمت دادن.

۲. فَرْسَخ: واحدی در مسافت.

۳. میل: واحدی در مسافت، حدود چهار هزار متر.

جسمی مبرّا سازد، جسم با این تحوّل جوهری، بدون فرسنگ و میل طبعی طریق می‌کند. [چنانکه در کتب سیره از اُمّ هانی (خواهر گرامی حضرت علی (ع)) نقل شده است که حضرت نبی اکرم (ص) نماز عشاء را در خانه ما گزارد و همانجا خوابید و چون پیش از سپیده‌دم، او را برای نماز صبح بیدار کردیم برخاست و گفت: ای اُمّ هانی همانطور که دیدی نماز عشاء را با شما و در خانه شما گزاردم، اما بدان که پس از نماز عشاء به بیت المقدس رفتم و در آنجا نیز نماز گزاردم و اینک مجدداً نماز صبح را با شما و در خانه شما می‌گزارم.^۱ این روایت گواه بر این مطلب است که اولیای خدا به جهت معنویت و روحانیت محض از کمند زمان و مکان رهیده‌اند. باز در لازمان بودن این سیر روحانی نوشته‌اند که وقتی پیامبر (ص) عروج کرد سبوی آبی بر زمین افتاد و هنوز آب از دهانه سبو بیرون می‌تراوید که آن حضرت از معراج بازگشت. و همچنین نوشته‌اند هنوز گرمی بسترش زایل نشده بود که دوباره به بسترش بازگشت.

مولانا در این بیت و ابیات پیشین بوضوح این مطلب را بیان کرد که هرگاه روح به انوار الهی روشن شود، جسم را نیز تحت تصرف خود قرار می‌دهد و خواص روحانی خود را بدان سرایت می‌دهد و در نتیجه از قید زمان و مکان می‌رهَد.^۲

(۵۳۶) صد امیدست این زمان، بردار گام عاشقانه ای فتنی خَلِّ الْكَلَامَ^۳

ای جوان، اینک عاشقانه گام بردار و سخن را رها کن که امید بسیار می‌رود. [ای سالکی که هنوز خام و جوانی و به مقصد نرسیده‌ای، حال که این حقایق و اسرار را دریافتی، عاشقانه طی طریق کن که امیدها وجود دارد و دست از قیل و قال بردار که در طریقت، قیل و قال‌ها و چون و چراهای ناپهنگام، سنگِ راه است.]

۱. ر. ک. السیرة النبویة (ابن هشام)، ج ۲، ص ۴۳. ابن سعد نیز همین روایت را در طبقات آورده است.
۲. بحث در این باب مفصل است، علامه مجلسی در جلد هجدهم بحار الانوار، باب سوّم را به موضوع اِشراء و معراج اختصاص داده و رأی آن دسته از مسلمین را که معراج را صرفاً روحی دانسته‌اند مردود می‌شمرد. در میان مفسران قرآن کریم، امام فخر رازی نیز در التفسیر الکبیر، جلد بیستم این مطلب را به نحو تحلیلی مطرح کرده و با براهین عقلی و نقلی ثابت کرده است که معراج نبی اکرم (ص) توأم با جسم شریفشان بوده نه فقط با روح.

۳. خَلِّ الْكَلَام: سخن را رها کن. «خَلَّی» فعل امر مفرد مذکر حاضر از باب تفعیل است. ماضی آن: خَلَّی و مضارع آن: یُخَلِّی و مصدر آن: تَخْلِیة و مصدر ثلاثی مجزّء آن: خُلُو (خالی شدن و رها شدن) است.

گرچه پیلۀ^۱ چشم برهم می‌زنی در سفینه خفته‌یی، ره می‌گنی (۵۳۷)
 اگرچه تو پلک چشم خود را به هم می‌زنی، یعنی هرچند تو ظاهراً بیداری و با مردم
 حشر و نشر داری، اما در واقع در کشتی خوابیده‌ای و راه‌ها را درمی‌نوردی. [«سفینه»
 با توجه به ابیات بعدی و روایات مأثوره در اینجا کنایه از مردان الهی است. یعنی هرچند
 ظاهر تو با خلاق است، اما در واقع مصاحبت و هدایت اولیاء تو را در دریای خروشان
 دنیا و مهالک آن آرام و بی‌دغدغه به ساحل نجات می‌رساند. به شرط آنکه به ذیل
 عنایت و هدایت اولیاء چنگ بزنی. برخی از شارحان از جمله انقروی به یکی از ابیات
 قصیده تائیه ابن فارض استشهاد کرده‌اند، و برخی نیز گفته‌اند که مولانا بدین بیت نظر
 داشته که البته قول بی‌اساسی است، زیرا امثال این نوع ابیات و لطیف‌تر از آن در
 مثنوی شریف و دیوان کبیر، موج می‌زند و حاجتی به این برداشت‌ها نیست. اما بیت
 مورد نظر:

أَسَافِرُ مِنْ عِلْمِ الْيَقِينِ لِعَيْنِهِ إِلَى حَقِّهِ حَيْثُ الْحَقِيقَةُ رَحَلَتِي
 «سفر می‌کردم از مرتبه علم‌الیقین به مقام کشف و مرتبه عین‌الیقین و از آنجا تا به مقام شهود و
 مرتبه حق‌الیقین. چه نیل به حقیقت، غایت سفر من است.» به قول سعید فرغانی (یکی از
 شارحان قصیده تائیه) ابن فارض در این بیت، سیر و سلوک آدمی را از مرتبه حجاب و
 واسطه آغاز کرده تا به مرتبه‌ای که انسان به مقام فنا می‌رسد و خود را در آنجا عین حضرت
 حق می‌یابد.^۲]

تفسیر این حدیث که مَثَلُ أُمَّتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ
 مَنْ تَمَسَّكَ بِهَا نَجَا وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ

بهر این فرمود پیغمبر که من همچو کشتی‌ام به طوفانِ زَمَن (۵۳۸)
 در مطلع این فصل از مثنوی شریف به مضمون روایات ذیل اشارت شده است: مَثَلُ

۱. پیله: پلک چشم. «پیلۀ چشم برهم زدن» کنایه از بیدار بودن است، زیرا شخص تا وقتی که بیدار است به
 اصطلاح پلک می‌زند، اما برخی از شارحان برعکس خیال کرده‌اند که کنایه از خوابیدن است، از اینرو در
 شرح بیت مزبور دچار تناقض شده‌اند، زیرا دو مصراع بیت فوق در تقابل هم است.
 ۲. ر.ک. مشارق الدراری، ص ۴۲۵.

أَهْلُ بَيْتِي مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ^۱. «اهل بیت من مانند کشتی نوح هستند، هر که بدان کشتی سوار شود رستگار گردد و هر که از آن باز ماند غرق گردد.» بدین صورت نیز آمده است: مَثَلُ عِثْرَتِي كَسَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكَبَ فِيهَا نَجَا^۲. «عِثْرَتِ من کشتی نوح را ماند، هر که در آن سوار شود رستگار گردد.» اما معنی بیت: به همین سبب پیامبر (ص) فرمود که من در طوفان روزگار مانند کشتی‌ام. [مولانا در این فصل جلیل، مردان خدا و هادیان حقیقی را به کشتی نوح (ع) تشبیه کرده که هر کس به مصاحبت آنان درآید از مهالک نفس و هوئی ایمن ماند.]

(۵۳۹) ما و اصحابم چو آن کشتیِ نوح هر که دست اندر زنَد، یابد فُتوح^۳
من و یارانم مانند کشتی نوح هستیم، هر کس بدان تمسک جوید به رستگاری و گشایش رسد.

(۵۴۰) چونکه با شیخی^۴، تو دُور از زشتی‌ای روز و شب سیّاری و، در کشتی‌ای
ای سالک تا وقتی که با شیخ مصاحب هستی از زشتی‌ها در امانی و مانند اینست که در کشتی امنی نشسته‌ای و شب و روز در بحر دنیا طَیّ طریق می‌کنی. [ای سالک وقتی که در ذیل عنایت و هدایت انسان کامل باشی دیگر بیم شب تاریک و موج و گرداب‌های هایل نفس و هوئی را نخواهی داشت. زیرا با هدایت و عنایت هادی و مرشد لایق، طالبان حقیقت به مقصد اعلیٰ واصل می‌شوند. و در این بیت اهمیّت مرشد و هادی تصریحاً بیان شده است. ضمناً بیت فوق یکی از اصول یازده گانه طریقت نقشبندیّه را تداعی می‌کند که توسط خواجه عبدالخالق غُجْدَوانی^۵ اظهار شد، و آن سفر در وطن است. یعنی اینکه سالک در درون خود به سفر می‌پردازد و از منزل صفات ناپسند و خوهای زشت هجرت می‌کند. به تعبیر قرآن کریم: وَالرُّجْزَ فَاهْجُزْ.]

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۱۱.

۲. ر.ک. پیشین.

۳. فُتوح: ر.ک. شرح بیت (۱۴۴۱) دفتر اوّل.

۴. شیخ: ر.ک. شرح بیت (۱۷۸۹) دفتر سوّم.

۵. سه اصل از یازده اصل به خواجه بهاء‌الدین نقشبند تعلق دارد.

(۵۴۱) در پناه جانِ جان بخشی توی^۱ کشتی اندر خفته‌ای، ره می‌روی
تو در پناه روح شخصی قرار گرفته‌ای که روح بخش است. گویی که در یک کشتی
خوابیده‌ای و حرکت می‌کنی.

(۵۴۲) مَسْکُلُ^۲ از پیغمبرِ ایامِ خویش تکیه کم کن بر فن و، بر کامِ خویش
از پیامبرِ زمانِ خود جدا مشو و به هنر و خواسته خود تکیه مکن. [چنانکه آمده است:
مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مَيِّتَةَ الْجَاهِلِيَّةِ. «هر که بمیرد و امام وقتِ خود را
نشناسد همچون مردم دوران جاهلیت (در گمراهی) مرده است.» از اینروست که صوفیان
گفته‌اند: الشَّيْخُ فِي قَوْمِهِ كَالنَّبِيِّ فِي أُمَّتِهِ. «شیخ در میان قومش مانند پیامبر در میان
امتش است.» برخی «کام» را در مصراع دوم «گام» ضبط کرده و گفته‌اند بر حرکتِ خود تکیه
مکن.]

(۵۴۳) گر چه شیری، چون روی ره بی‌دلیل خویش‌بین و در ضلالت و ذلیل
اگر چه تو شیر باشی، اما همینکه راه را بدون راهنما طی کنی، دچار خودبینی و گمراهی
و خواری خواهی شد. [در این بیت و ابیات بعدی به لزوم داشتن مرشد و راهنما در سلوک
تصریح شده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۸۰ - ۲۹۴۷) دفتر اول.]

(۵۴۴) هین مَهرِ الا که با پَرهایِ شیخ تا بسینی عونِ لشکریهایِ شیخ
بهوش باش و هرگز در آسمان سلوک و صعود عرفانی به پرواز در میا مگر با پَرهایِ
تدبیر و همتِ شیخ و مرشد، تا یاری و مدد سپاهیان شیخ را مشاهده کنی.

(۵۴۵) یک زمانی موجِ لطفش بالِ توست آتشِ قهرش دمی حَمَالِ توست
زیرا گاهی موجِ لطفِ شیخ به منزله بال و پر تو می‌شود و تو را به پرواز درمی‌آورد، و
گاهی نیز آتشِ قهر او، تو را بردوش می‌گیرد و می‌برد. [هم لطف او برای تو سازنده است، و هم
قهر او. چه لطفِ او مشوقِ توست و قهر او نیز تو را به سوی خاکساری و تواضع می‌راند.]

۱. تَوَى: مقیم در جایی. (ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۰۰۸)

۲. مَسْکُلُ: جدا مشو، مَسْکُلُ. از مصدر سَکَلَدَن (= گسلیدن) است.

(۵۴۶) قهرِ او را ضِدِّ لطفش کم شمر
اتحادِ هر دو بین، اندر اثر
مبادا لطف و قهر او را دو پدیده متضاد بدانی، بلکه به این نکته دقت کن که لطف و قهر
او اثری واحد دارد. یعنی لطف و قهر او هر دو برای تربیت و ارشاد تو لازم است و آن دو در
واقع یک کار انجام می‌دهند.

(۵۴۷) یک زمان چون خاک، سبزه می‌کند یک زمان پُر باد و گِیَرت^۱ می‌کند
گاهی تو را مانند خاک، سرسبز می‌کند. یعنی همانطور که زمین را با انواع گیاهان و
سبزه‌ها می‌آراید، احوال تو را نیز با حقایق ربّانی تازه و بانشاط می‌کند. و گاهی نیز روح تو را
قوی و فربه می‌سازد.

(۵۴۸) جسمِ عارف را دهد وصفِ جماد تا بر او روید گل و نسرينِ شاد
شیخ (انسان کامل) به جسم عارفِ سالک، صفت جماد یعنی خاک را می‌دهد. تا بر او
گل‌ها و نسرين‌های شاداب بروید. [همانطور که خاک، خاصیتِ رویاندن گیاه دارد، انسان
کامل نیز با نفسِ گرم خویش، سالکان را مستعدِ اخذِ معارف می‌کند و در نتیجه گل‌های معارف
در عرصه وجود او می‌روید.]

(۵۴۹) لیک، او بیند، نبیند غیرِ او جز به مغزِ پاک، ندهد خُلد^۲ بُو
اما این تحوّل جوهری و تغییر باطنی سالک را فقط شیخ می‌بیند و لاغیر. زیرا بوی
بهشت را تنها مشام‌های پاک و منزّه از وساوس شیطانی درمی‌یابد. [همچنین جایز است مرجع
ضمیر «او» در «لیک او» را عارف سالک بدانیم که در بیتِ مذکور شد. یعنی این تحوّل
جوهری را فقط آن عارف سالک می‌بیند و بس.]

(۵۵۰) مغز را خالی کن از انکارِ یار تا که ریحانِ یابد از گلزارِ یار
مشامِ روح را از انکار و ستیز حضرت معشوق و یا عاشقان آن حضرت تهی کن
تا از گلزار حضرت معشوق و یا مصاحبت عاشقان آن حضرت، رایحه دل‌ویز معنویت را

۱. گِیَرت: ستبر و درشت.

۲. خُلد: جاودانگی، بهشت، بهشت برین.

استشمام کند. [انقروی می‌گوید بی‌مناسبت نیست که مراد از «یار» حُسام‌الدین چَلَبی باشد.]

- (۵۵۱) تا بیابی بوی خُلد از یارِ من چون محمّد بویِ رحمن از یَمَن
تا همانطور که حضرت محمّد(ص) بوی خداوند رحمان را از جانب یمن شنید، تو نیز از جانب حضرت معشوق و یا اولیای او، بوی دلاویز بهشت را استشمام کنی. [مولانا می‌گوید ارتباط معنوی میان دو قلب، الزاماً به رؤیت جسمانی نیاز ندارد و او در این زمینه رابطه معنوی حضرت محمّد(ص) و اوّیس قرنی را مثال می‌آورد که توضیح آن در شرح بیت (۱۲۰۳) دفتر دوم آمده است.]

- (۵۵۲) در صفِ مِعراجیان گر بیستی چون بُراقت بر کشاند، نیستی
مولانا از اینجا به بعد وارد بحث معراج می‌شود، اما نه معراج خاصّ حضرت نبی اکرم(ص)، بلکه معراج به معنی عام. او می‌گوید همه پدیده‌ها اعم از طبیعی و ماوراء طبیعی دارای معراجی مناسب با مقام و مرتبه خود هستند. و قهراً عالی‌ترین مرتبه معراج، معراج معنوی و ماوراءالطبیعی است. و می‌گوید هر انسانی برای نیل به کمال مطلق باید در سلک اهل معراج درآید. معنی بیت: اگر تو در صفِ اهل معراج قرار بگیری، «نیستی» مانند بُراق، تو را به سوی بالا می‌کشاند. [در اینجا «نیستی» به معنی عدم در مقابل وجود نیست، بلکه در این نیستی، معنای فخیمی نهفته است. «نیستی» بر دو وجه قابل حمل است: یکی آنکه منظور از آن، هستی مطلق و بی‌تعین (= حضرت حق) باشد، و این‌گونه تعبیر در مثنوی فراوان آمده است و اطلاق نیستی بر حضرت حق از اینروست که او «هست نیست نماست». یعنی از شدت ظهور در اختفاست و گویی که وجود ندارد.^۱ وجه دوم اینکه ممکن است منظور از نیستی، مقام فنا باشد.^۲ در اینصورت مولانا می‌گوید اگر از اوصاف بشری و مرتبه «من» و «مایی» بگذری و به مرتبه فنای فی‌الله برسی، مرتبه جلیل فنا، تو را مانند بُراق به معراج معنوی و ماوراءالطبیعی می‌برد وجه اخیر در اینجا مناسب‌تر است زیرا با ایات بعدی سازگار است. بُراق، مرکوب خاص حضرت رسول اکرم(ص) در شب معراج بود. طریحی آن را از ماده «بَرَق» دانسته و

می‌گوید به خاطر سرعتِ برق‌آسای آن، بدین نام موسوم گشته است.^۱ در روایات و کتب تاریخی و سیره نظیر ابن‌اثیر، طبقات ابن‌سعد، شکل و خصوصیات بُراق بیان شده است. نوشته‌اند که این مرکوب الهی از خر بزرگتر و از استر کوچکتر بود و رنگی سپید داشت و بر دو طرف رانی آن، دو بال دیده می‌شد که پاها را به حرکت درمی‌آورد. علامه مجلسی نیز، روایاتی در بیان اوصاف این مرکوبِ رمزآمیز الهی آورده و گفته است که هرگام آن به اندازه میدان دیدش بود، هرگاه به کوهی می‌رسید دستانش کوتاه و پاهایش بلند می‌شد و چون از کوه سرازیر می‌شد دستانش بلند و پاهایش کوتاه می‌گردید^۲ البته این توصیفات برای تفهیم مطلب است و الا حقیقتِ بُراق بر ما پوشیده است و فقط می‌توانیم بگوییم: آمنا به.

(۵۵۳) نه چو معراج زمینی تا قمر بلکه چون معراج کلکی^۳ تا شکر
اما منظوم از معراج، آن معراجی نیست که انسانِ خاکی بر فراز کره ماه رود، بلکه منظوم همچون معراج نیشکر است که به مرتبه شکر می‌رسد. [به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

(۵۵۴) نه چو معراج بخاری تا سما بل چو معراج جنینی تا نهی^۴
منظوم از این معراج معنوی عروج بخار به سوی آسمان نیست، بلکه منظوم معراج جنین است که تا مرتبه عقل عروج می‌کند. [الحق والانصاف که مولانا با دو تمثیل روشن و گویا، عالی‌ترین مطلب را بیان داشته است. مولانا می‌گوید مقصود من از معراج، حرکتی عَرَضی و بُروُن‌ذات نیست^۵، بلکه منظوم حرکتی جوهری و درون‌ذات است. یعنی اگر انسان از زمین بر کره ماه قدم گذارد، مسلماً این نوعی از معراج است، اما معراج طبیعی است و نه

۱. ر.ک. مجمع‌البحرین، ج ۵، ص ۱۳۸.

۲. ر.ک. بحارالانوار، ج ۱۸، ص ۳۱۱.

۳. کلک: نی، قلم.

۴. نهی: جمع نُهَیْ به معنی عقل.

۵. چنانکه حکمای مشائی حرکت را در چهار مقوله آئین (= حرکت از مکانی به مکان دیگر)، کَم (= انتقال از کمیتی به کمیت دیگر)، کَیف (= انتقال جسم از حالتی به حالت دیگر با حفظ و بقای صورت نوعیه آن) و وَضْع (تغییر در حالت و وضعیت جسم با توجه به نسبت اجزای آن با هم مانند نشستن، ایستادن و...) اما ملاصدرا و پیروان او جوهر مادی و صوری و نفسی و چرمی را حادث و جوهری ذاتاً سیال و متجدد به شمار آوردند، و این تجدد آن به آن صورت می‌گیرد. به شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اول رجوع شود.

ماوراءالطبیعی، درحالی که معراج مورد نظر من، معراج معنوی و ماوراءالطبیعی است. اگر بخواهم معراج مورد نظر را در قالب تمثیل بیان کنم نی و شکر را به عنوان مثال برمی‌گزینم و می‌گویم نی می‌تواند از نظر مکانی در کنار شکر قرار گیرد و این کار را می‌توان بلافاصله انجام داد. اما وقتی نی بخواهد از حیث ذاتی به شکر تبدیل شود باید مراحل را بطور درون‌ذات طی کند و چاره‌ای ندارد جز آنکه حرکتی جوهری و ذاتاً سیال و متجدّد را آغاز کند. معراج معنوی از نوع اخیر است، یعنی انسان باید از درون متحوّل شود. مثال دیگر، معراج معنوی از نوع عروج بخار به آسمان نیز نیست، زیرا این عروج ناشی از حرکت مکانی و هندسی است نه از نوع حرکت ذاتی و ماهوی زیرا هرچه بالا رود بازهم ماده است و تحول ماهوی نمی‌یابد، بلکه معراج معنوی را می‌توان به سیر تحوّل جنین به مرتبه عقلانیت تشبیه کرد.]

(۵۵۵) خوش بُراقی گشت خُنگِ^۱ نیستی سوي هستی آرَدَت، گر نیستی
مرکوبِ بادپای فناء واقعاً مرکوب خوبی است، اگر تو مقام فناء را برگزینی، آن مرکوب، تو را به بقای حقیقی می‌رساند. [به ابیات پیشین رجوع شود، تا منظور از «نیستی» و «براق» معلوم گردد. یای «نیستی» در مصراع اوّل، مصدری و در مصراع دوم، ضمیر مخاطب است.]

(۵۵۶) کوه و دریاها سُمَش مَس می‌کند تا جهانِ حَسّ را پَس می‌کند
مرکوب فناء به قدری عظمت دارد که کوه‌ها و دریاها فقط با سُمّ آن تماس دارند و آنها را زیر پا می‌گذارد و جهانِ محسوسات را پشت سر می‌نهد. [کوه و دریا که مظهر عظمت و بزرگی است در برابر مقام فناء حقیر و زبون است، زیرا سالک به کمک بُراق فناء می‌تواند به نهایت مراتب پرواز کند. برخی گویند مراد از کوه و دریا عقبات طریق سلوک است.^۲]

(۵۵۷) پا بگش^۳ در کشتی و می‌رُو روان چون سوي معشوقِ جان، جانِ روان
ای طالب حقیقت، در کشتی نجات بمان و از آن خارج مشو و مانند روح کسانی که

۱. خُنگ: اسب سفید موی.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۲۳.

۳. پابگش: صاحب برهان قاطع پای فرو کشیدن را کنایه از ماندن و توقف کردن دانسته است. بنابراین «پا کشیدن در کشتی» یعنی سوار شدن در کشتی و ماندن و خارج نشدن از آن است.

عاشق وار به سوی معشوق حقیقی می‌روند، تو نیز بدان جانب روانه شو. [انقروی مصراع اول را اینگونه شرح داده است: وقتی که در کشتی نشستی از همه چیز جز حضرت معشوق صرف‌نظر کن.]

(۵۵۸)

دست نه و، پای نه، رَوُ تا قِدَمَ آنچنانکه تاخت جان‌ها از عدم

ای طالب، همانطور که جان‌ها از عدم به سوی هستی شتافتند، تو نیز بدون دست و پا به سوی عالم ازل‌ی روان شو. [«قِدَم» کنایه از ذات حق و عالم الوهیت و ازلیت است. ممکن است منظور از «عدم» حقیقت مطلق باشد. به شرح بیت (۳۰۹۳) دفتر اول رجوع شود. و ممکن است منظور از آن «کُتْمِ عدم» باشد. منظور از «بدون دست و پا رفتن» اینست که سالک باید از قید و بندهای دنیوی و نفسانی، خود را رها کند و خالص و مجرّد شود. چنانکه در بیت (۶۸۶) دفتر اول، همین معنا درج شده است. بنابراین مولانا می‌فرماید: ای سالک همانطور که ارواح از عالم قدس الهی، پاک و عاری از غبار دنیوی و نفسانی به عالم اجسام سرازیر شدند، تو نیز باید همانگونه پاک و مجرّد شوی تا به اسرار حقیقت واقف گردی. و الا با وجود آلودگی به نفسانیات نمی‌توانی اسرار ازل و ابد را دریابی.]

(۵۵۹)

بر دریدی در سخن پرده قیاس گر نبودی سمع سامع را نُعاس^۱

اگر گوش شنونده را خواب در نمی‌ربود، گوینده، پرده قیاس را پاره می‌کرد. [این بیت نیز از مبهمات ابیات مثنوی است. منشأ این ابهام باز می‌گردد به فاعل فعل «دریدی». فاعل «دریدی» کیست؟ برخی گویند فاعل آن، پیامبر (ص) است و این بیت رجوع می‌کند به بیت (۵۳۹) که پیامبر (ص) فرمود: ^۲ من و یارانم مانند کشتی نوح هستیم. اما منظور بیت باتوجه به این تقدیر: اگر گوش مستمعان و مخاطبان، مغلوب خواب غفلت نمی‌شد، بیانات گهربار رسول اکرم (ص) حجاب‌های ظنون و شکوک مزاحم را از هم می‌درید و حقیقت را عیاناً نشان می‌داد. همچنین جایز است که فاعل «دریدی» را خود مولانا بدانیم. در این صورت بیت فوق را بر دو وجه ظاهر و باطن می‌توان حمل کرد. وجه ظاهر اینست: به نقل شمس‌الدین افلاکی در

۱. نُعاس: چُرت، پینکی، ابتدای خواب.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۲۳.

مناقب العارفین، مولانا از سر شب تا به صبح، پیوسته مثنوی تقریر می‌کرد و حسام‌الدین می‌نوشت و سایر مریدان و طالبان نیز استماع می‌کردند. و طبعاً عده کثیری از آنان بر اثر بیخوابی و خستگی دچار حالت خواب می‌شدند و در نتیجه از استماع کلام مولانا باز می‌ماندند و یا مایل بودند که بیشتر صورت حکایات گفته شود زیرا تاب نکات ثقیل و ظریف عرفانی را نداشتند، چنانکه در بیت (۱۹۴) دفتر دوم این موضوع تصریح شده است. بنابراین مولانا می‌گوید: اگر مستمعان، مغلوب خواب نمی‌شدند پرده‌های پندار را از جلوی چشمانشان برمی‌داشتم. او در مصراع دوم بیت (۳۹۵) دفتر اول می‌گوید: «خلق را هم خوابِ حسی در ربود». اما وجه باطن: اگر گوش دلِ مستمعان و مخاطبان مثنوی دچار خواب غفلت نمی‌شد بیش از این حجاب‌های ظنون و شکوک عارض بر قلب را از هم می‌دریدم و حقیقت را مکشوف و برهنه به آنان نشان می‌دادم. در این بیت منظور از «قیاس» ظنون و شکوک و معیارهای باطلی است که حجاب عقل می‌شود.

ای فلک بر گفتِ او گوهر ببار از جهانِ او، جهانِ شرم دار (۵۶۰)
آسمانا، بر کلام او گوهر ببار، و جھانا، از جهانِ او شرم بدار [این بیت هم از ابیات مشکل مثنوی است. مرجع ضمیر «او» کیست؟ برخی نوشته‌اند مرجع «او» شیخ است که در ابیات پیشین مذکور افتاد، اما در ابیات مزبور، حرفی از کلام شیخ به میان نیامده، بلکه از لطف و قهر او سخن رفته است.^۱ از اینرو مرجع ضمیر «او» مانند بیت قبل هم می‌تواند حضرت نبی اکرم (ص) باشد و هم خود مولانا.]

گر بباری، گوهرت صدتا شود جامدت بیننده و گویا شود (۵۶۱)
آسمانا، اگر بر گفتار او گوهر نثار کنی، گوهرهای صد چندان می‌شود و حتی آن گوهرهای جامد و بی‌روح تکامل می‌یابند و به مرتبه بینایی و گویایی می‌رسند. [یعنی با احترام نهادن و تعظیم بدان حضرت حتی جمادات نیز روح می‌یابند و بینا و گویا می‌شوند تا چه رسد به انسان. خطاب به «فلک» درواقع تعریضی است به انسان که در زیر فلک است. اینکه مولانا

۱. انقروی و به تقلید از او برخی از شارحان دیگر منظور از «این شیخ» را حسام‌الدین دانسته‌اند که البته در اینجا وجهی ندارد.

شیء جامد را در نسبت به عالم معنویت و الوهیت، ناطق و هوشیار معرفی می‌کند، بارها در مثنوی آمده است. رجوع شود به بیت (۵۱۳) و (۲۱۵۹) دفتر اول.]

(۵۶۲) پس نثاری کرده باشی بهرِ خود چونکه هر سرمایه تو صد شود
بنابراین تو با نثار کردن گوهرهای تعظیم و احترام خود بدان حضرت در واقع به خود نثار کرده‌ای، زیرا با این کار هر سرمایه تو صد برابر شده است. [مناسب است با مضمون آیه ۲۶۱ سوره بقره که اتفاق در راه خدا را به دانه گندمی تشبیه می‌کند که در زمین کاشته می‌شود و از آن، هفت خوشه می‌روید که در هر خوشه، صد دانه گندم است.]

قصه هدیه فرستادن بلقیس از شهر سبا، سوی سلیمان علیه السلام

(۵۶۳) هدیه بلقیس چل آستر بُده‌ست بارِ آنها جمله خشتِ زَر بُده‌ست
حکایت حضرت سلیمان (ع) و ملکه سبا (بلقیس) در آیه (۲۰-۴۵) سوره نمل آمده است که شرح آن در ذیل توضیحات بیت (۳۷۵۱) دفتر دوم بازگو شده است. اما در این فصل از مثنوی، بر آن بخش از حکایت که به هدیه فرستادن بلقیس مربوط می‌شود تأکید شده است. قرآن کریم در آیه ۳۵ سوره نمل بطور کلی و سر بسته می‌گوید که بلقیس، هدیه‌ای به سوی سلیمان فرستاد، اما درباره اینکه آن هدیه چه بود و شامل چه چیزهایی می‌شد، حرفی نزده است و فقط با اسم نکره «هَدِیَّة» از آن یاد می‌کند و می‌گذرد، زیرا اسلوب تعلیمی و تربیتی قرآن کریم، عدم ورود به جزئیات وقایع است. لیکن عده‌ای از راویان و مفسران به جزئیات آن هدیه پرداخته و نوع آن را دقیقاً معین کرده‌اند و خلاصه در این موضوع آنقدر پیش رفته‌اند که مقصود حکایت و جنبه‌های عبرت‌آموز آن را بکلی از یاد بُرده‌اند و بیشتر ره افسانه زده‌اند تا تفسیر و شرح مقاصد قرآن کریم. در اینجا باختصار به این روایات مختلف می‌پردازیم: عده‌ای از راویان و مفسران گفته‌اند که آن هدیه عبارت بوده از دو خشت طلا و نقره که همراه با صد غلام و کنیزی که جامه‌های متحدالشکل برتن داشتند فرستاده شده است. عده‌ای دیگر از این فراتر رفته و گفته‌اند آن خشت‌ها پانصد عدد بود که همراه با پانصد غلام و کنیز ارسال شده بود.^۱

۱. باز در بیان جزئیات آن نوشته‌اند بلقیس برای امتحان سلیمان، جامه‌های مردانه را بر تن کنیزان و

همینکه این خبر به سلیمان رسید به چنیانی که تحت فرمان داشت دستور داد آنقدر خشت‌های سیمین و زرین فراهم آرند که بتوان با آن چندین فرسخ راه را مفروش کرد و حتی در و دیوارهای شهر را نیز با آن مصالح زرین و سیمین آذین بست. همینکه نمایندگان بلقیس با آن چند خشت وارد سرزمین سلیمان شدند خود را در شهری طلایی و افسانه‌ای یافتند و از شدت شرم و خجلت، هدایای خود را پنهان کردند. مولانا با استناد به این بخش از حکایت می‌گوید هر آنچه آدمی از مال دنیا و حتی عقل و طاعت و عبادت و جمیع آثار وجودی خود به درگاه الهی می‌برد، ناچیز و بی‌مقدار است. سلیمان در این حکایت کنایه از ولی کاملی است که طالب قلبی مستعد و زدوده از غبار تعلقات و آویزش‌های دنیوی است و در نگاه بلند او زر و سیم دنیوی از خاک نیز بی‌ارزش‌تر است. و بلقیس کنایه از آن طالبی است که عزم دارد سالک طریق حق شود، اما تعلقات دنیوی مانع از حرکت وی می‌شود. در نتیجه به همت آن ولی صاحب تصرف، دل از متعلقات خود برمی‌کند و در ذیل عنایت او به جمع سالکان طریقت ملحق می‌شود. ابن عربی در فصّ سلیمانی می‌گوید بلقیس وقتی نامه سلیمان را گشود و بر مضمون آن اطلاع یافت برحسب باطن ایمان آورد، چه، سرمایه ایمان به انبیاء تناسب روحی است نه مشاهده معجزات و خوارق عادات^۱.

معنی بیت: هدایایی که بلقیس برای سلیمان فرستاد عبارت بود از چهل قاطر که بار آنها تماماً خشت‌های طلا بود.

چون به صحرائِ سلیمانی رسید فرشِ آن را جمله زرِ پخته دید (۵۶۴)
همینکه هدیه آورندگانِ بلقیس وارد قلمرو سلیمان شدند، دیدند که آن سرزمین با طلای خالص مفروش شده است.

بر سرِ زر تا چهل منزل براند تا که زر را در نظر آبی نماند (۵۶۵)
فرستادگانِ بلقیس، چهل منزل روی طلاهای خالص راه رفتند، بطوری که طلا

→

جامه‌های زنانه را بر تن غلامان کرد و گوشواره‌هایی به گوش آنان آویخت و دستواره‌هایی بر دستشان کرد و یک گوهر نیز فرستاد تا سلیمان، آن را سوراخ کند. و سلیمان از علائمی که نقل آن به درازا می‌کشد از عهده شناسایی زنان و مردان برآمد و گوهر را نیز توسط مورچه‌ای سوراخ کرد.

در نظرشان، چیز حقیری آمد.

(۵۶۶) بارها گفتند: زر را وابریم سويِ مَخْزَن، ما چه بیگار اندریم^۱
آن فرستادگان وقتی این وضع را دیدند چندبار به یکدیگر گفتند: بهتر است تا آبرویمان
نرفته است هرچه زودتر طلاهای اهدایی بلقیس را به گنجخانه او بازگردانیم. ما چرا کار بیهوده
انجام دهیم؟ [مصراع دوم را تعجبی نیز می‌توان فرض کرد. یعنی عجب کار بیهوده‌ای می‌کنیم!]

(۵۶۷) عرصه‌یی کش خاک، زَرِّ دَهْدَه‌ی^۲ است زر به هدیه بُردن آنجا ابلهی است
زیرا طلا هدیه بُردن به سرزمینی که خاکش طلای ناب و خالص است، واقعاً حماقت
است.

(۵۶۸) ای بِبُرْدَه عقل، هَدیه تا اِلَه عقل، آنجا کمترست از خاکِ راه
ای کسی که عقلت را به بارگاه الهی هدیه بُرده‌ای بدان که عقل در آن بارگاه، از خاک
هم بی‌ارزش‌تر است. [پس ای صاحب عقل جزئی به عقل خود مغرور مشو. زیرا عقل جزئی
در پیشگاه حقیقت، فروترین بضاعت بشمار آید و بدان وسیله حقیقت شهود نشود.]

(۵۶۹) چون کسادِ هدیه آنجا شد پدید شرمساریشان همی واپس کشید
همینکه فرستادگان بلقیس به کم‌ارزش بودن و بی‌رونق بودن هدیه خود واقف شدند،
خجالت و شرمساری سبب شد که از رفتن باز مانند.

(۵۷۰) باز گفتند: ار کساد و ار رَوَا چیست بر ما؟ بنده فرمانیم ما
آنها دوباره دور هم جمع شدند و به گفتگو پرداختند و گفتند: هدیه‌ای که با خود داریم
خواه بی‌ارزش باشد و یا با ارزش به ما چه ربطی دارد؟ یعنی هیچ ربطی به ما ندارد، زیرا
ما مطیع فرمانیم. [به فحوای الْأُمُورِ مَغْذُورِ ما در این میان گناه و تقصیری نداریم.]

۱. بیگار اندریم: در حال انجام کار بیهوده هستیم.

۲. دَهْدَه‌ی: زر و سیم خالص و تمام عیار.

- (۵۷۱) گر زر و گر خاک، ما را بُردنی است امرِ فرمانده، به جا آوردنی است
فرستادگان بلقیس دوباره با خود گفتند: این هدیه چه طلا باشد و چه خاک، اگر برعهده ماست که آنرا ببریم باید فرمان امیر خود را انجام دهیم.
- (۵۷۲) گر بفرمایند که: واپس برید هم به فرمان، تحفه را باز آورید
اگر هم دستور دهند که این هدیه را به هدیه دهنده اش بازگردانید، طبق فرمان عمل می‌کنیم و آن تحفه را بازمی‌گردانیم.
- (۵۷۳) خنده‌ش آمد چون سلیمان آن بدید کز شما من کی طلب کردم ثَرید^۱؟
وقتی که فرستادگان بلقیس هدایای او را نزد سلیمان بردند، او به محض دیدن آن هدایا، خنده‌اش گرفت و به آنها گفت: من کی از شما هدایای ناقابل خواسته‌ام؟ یعنی نخواسته‌ام.
- (۵۷۴) من نمی‌گویم مرا هدیه دهید بلکه گفتم لایق هدیه شوید
من به شما نمی‌گویم که به من هدیه دهید، بلکه به شما می‌گویم که لایق هدیه گرفتن بشوید.
- (۵۷۵) که مرا از غیب، نادر هدیه‌هاست که بشر آن را نیارد نیز خواست
سلیمان گفت: برای من از عالم غیب، هدایای بی‌نظیر و کمیابی می‌رسد بطوریکه هیچ بشری قادر نیست چنین هدایایی طلب کند و یا به دست آورد. [منظور از این هدایا، علم لدنی و حقایق ربّانی است.]
- (۵۷۶) می‌پرستید اختری کو زَر کُند رُو به او آرید کو اختر کند
ای قوم، شما آفتاب و ستارگانی را می‌پرستید که بر اثر تابش نور آنها، سنگ‌های معادن به گوهر و زر تبدیل می‌شود، در حالی که باید به خدایی توجه کنید که آن آفتاب و ستارگان را آفریده است، [به شرح بیت (۲۵۹۲) دفتر اوّل رجوع شود.]

۱. ثَرید: پاره‌های نان که در آب گوشت می‌ریزند، ترید، تلیت. در اینجا کنایه از شیء بی‌ارزش.

(۵۷۷) می‌پرستید آفتاب چرخ را خوار کرده جانِ عالی‌نرخ را

شما خورشید آسمان را می‌پرستید، در حالی که جان بلند مرتبه خود را حقیر می‌شمرد. [مصرع اول اشاره است به آیه ۲۴ سورة نمل: وَجَدْتُمْهَا قَوْمًا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ. «یافتم ایشان را قومی که خورشید می‌پرستیدند نه خدای یگانه را. بدینسان شیطان، اعمال بد ایشان را در نظرشان بی‌آراست و از راه راست بازشان داشت، پس آنان هدایت نشوند.» پرستش خورشید در میان اقوام باستان رایج بود. چه خورشید را منشأ روشنی و منبع لایزال گرمی و حرارت و موجب رویش گیاهان و اشجار می‌دانستند. از اینرو قوم سبأ نیز که در عربستان جنوبی سکنی داشتند به پرستش خورشید عقیده داشتند، چنانکه قبل از زرتشت در میان آریایی‌ها مرسوم بود.]

(۵۷۸) آفتاب از امرِ حق طَبَاحِ ماست ابلهی باشد که گوئیم او خداست

خورشید، به امر حضرت حق به ما خدمت می‌کند و گرما می‌بخشد، و این واقعاً حماقت است که بگوئیم، خورشید همان خداست و باید عبادتش کنیم.

(۵۷۹) آفتابت، گر بگیرد چون کنی؟ آن سیاهی زو تو چون بیرون کنی؟

برای مثال، هرگاه خورشید دچار گرفتگی و کسوف شود چه می‌کنی؟ و چگونه لکه سیاه (سایه ماه) را که بر روی خورشید افتاده برطرف می‌کنی؟

(۵۸۰) نه به درگاه خدا آری صُداع^۱ که سیاهی را بِبَر، واده شُعا ع؟

آیا در این صورت رو به درگاه الهی نمی‌آورید و دردمندانه نمی‌گویید که خدایا این سیاهی را از روی خورشید برطرف کن و دوباره آن را درخشان فرما؟ [اشاره به نماز آیات است که معمولاً به هنگام گرفتن خورشید و ماه و وقوع زلزله و رعد و برق اقامه می‌شود. در روزگاران قدیم، سنتی در میان عامه مردم رایج بود که به هنگام گرفتن خورشید و ماه بر طاس و طشت می‌نواختند و عقیده داشتند که بدین وسیله می‌توان کسوف و خسوف را برطرف کرد. این عمل را در ادبیات فارسی «پَنگان زدن» گویند. مولانا در بیت (۲۴۵۳)

۱. صُداع: دردِ سر، درد. «آری صدا ع» یعنی اظهار درد می‌کنی. (ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۲۳)

دفتر اول می‌گوید:

نویتم گر ربّ و سلطان می‌زنند مه گرفت و خلق، پنگان می‌زنند

(۵۸۱) گر گشندت نیم شب، خورشید کو تا بنالی، یا امان خواهی از او؟
اگر نیمه شب، کسی به قصد کشتن تو بیاید، خورشید کجاست که پیش او ناله کنی و یا امان بخواهی؟

(۵۸۲) حادثات اغلب به شب واقع شود و آن زمان معبود تو غایب بُود
معمولاً حوادث در هنگام شب رخ می‌دهد و در آن وقت، معبود تو حضور ندارد. [تو که خورشید را معبود خود ساخته‌ای، کاری عاقلانه نکرده‌ای، چه معبود تو گاهی طالع می‌شود و زمانی آفل. یعنی گاهی پیش تو حاضر است و گاهی غایب، چنانکه از قول حضرت ابراهیم خلیل (ع) در سوره انعام، آیه (۷۹ - ۷۶) آمده است که: «من معبودانِ آفل را دوست ندارم». پس چنین پدیده‌ای شایسته عبادت نیست، بلکه خدایی سزاوار پرستش است که به فحوای آیه هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ و به اقتضای معیتِ قیومی، همواره در همه جا حضور دارد.]

(۵۸۳) سویی حق گر راستانه خَم شوی و ازهی از اختران، مَحْرَم شوی
اگر با اخلاص تمام در برابر حضرت حق تعظیم کنی، از پرستش ستارگان رهایی خواهی یافت و محرم درگاه الهی خواهی شد. [عبادت خدا سبب می‌شود که تو از بندگی مخلوقات او رهایی پیدا کنی، چنانکه ستاره پرستان، سرنوشت خود را در دست ستارگان می‌دانستند. در حالی که نجوم و کواکب، خود مخلوقِ خالق حقیقی بودند. و قهراً عرض حاجت و اظهار بندگی، خالق حقیقی را می‌زیبد نه معبودان آفل و میرنده را.]

(۵۸۴) چون شوی مَحْرَم، گشایم با تو لب تا ببینی آفتابی نیم شب
هرگاه محرم درگاه الهی شوی با تو بی‌پرده سخن خواهم گفت، تا حتی در نیمه شب، آفتاب را مشاهده کنی. [اگر قابلیت آن را پیدا کنی که کلام شمس حقیقت را دریابی، من نیز اسرار و علوم ربّانی را برای تو بازگو می‌کنم تا در تاریکی دنیا و ظلمت بشریت، آفتاب حقیقت را آشکارا ببینی.]

(۵۸۵) جز روانِ پاک، او را شَرْق، نه در طلوعش، روز و شب را فَرْق، نه شمس حقیقت، طلوعِ گاهی جز روحِ پاکِ انسانِ عارف ندارد، و برای طلوعِ آن شمس، روز و شب فرقی ندارد. [حضرت حق، شمسِ طالعی است که همواره در حال تجلّی است و تجلّی او مقید به زمانِ خاصی نیست. و البتّه منظور از این تجلّی، تجلّیِ شهودی است، نه تجلّیِ وجودی. چه، حضرت حق بر همگان به یکسان تجلّی وجودی دارد، امّا این تجلّی تنها به شهود صاحبِ دلان درمی‌آید، از اینرو بدان تجلّیِ شهودی گویند^۱.]

(۵۸۶) روز، آن باشد که او شارِق^۲ شود شب، نمآند شب، چو او بارِق^۳ شود روز وقتی فرا می‌رسد که خورشید طلوع کند، و چون خورشید بدرخشد، شب، دیگر شب نمی‌ماند بلکه زایل می‌شود و روز فرا می‌رسد. [وجه دیگر مصراع دوم اینست: شب برجا نمی‌ماند، وقتی که شب نیز مانند خورشید و یا روز، روشن و منور گردد.]

(۵۸۷) چون نماید ذرّه پیشِ آفتاب؟ همچنانست آفتاب اندر لُبَاب^۴ ذره در مقابل آفتاب چیست؟ همانطور که ذرّه در برابر آفتاب، حقیر و بیمقدار است، این آفتاب عالمتاب نیز نسبت به عقل و یا صاحب عقل، حقیر و ناچیز است. [برخی از شارحان، مصراع اوّل را چنین معنی کرده‌اند: ذرّه در برابر آفتاب چگونه دیده می‌شود؟]

(۵۸۸) آفتابی را که رُخشان^۵ می‌شود دیده پیشش کُند و حیران می‌شود آفتابی که می‌درخشد و دنیا را روشن و منور می‌سازد همه چشم‌ها در برابر انوارش خیره و حیران می‌ماند.

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی‌محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۲۴.

۲. شارِق: طلوع کننده. آفتاب در هنگام طلوع. جمع: شُرُق. از شُرُق و شُرُوق به معنی طلوع کردن.

۳. بارِق: درخشان، تابان. از بَرَق و بُروق به معنی درخشیدن و برق زدن.

۴. لُبَاب: برگزیده و خالص هر چیز، مغز چیزی مانند مغز گردو و بادام و امثال آن. برخی «لِبَاب» خوانده و آن را جمع لُب (= مغز) دانسته‌اند.

۵. رُخشان: روشن، تابان، رَخشان.

همچو ذره بینی‌اش در نورِ عرش پیشِ نورِ بی‌حدِ موفور^۱ عرش (۵۸۹)
همین آفتابِ با عظمت را در برابر نورِ بیکران و بی‌انتهای عرش، به صورت یک ذره
بیمقدار خواهی دید.

خوار و مسکین بین او را بی‌قرار دیده را قوت شده از کردگار (۵۹۰)
همینکه چشم دل تو از منبع لایزال الهی نیرو بگیرد، آفتابِ عالمتاب را ناچیز و
حقیر و ناپایدار خواهی دید. [بینش عارفانه، دیدگاه انسان را ارتقاء می‌بخشد بطوریکه
مظاهر دنیوی که همگان را شیفته و مجنون خود می‌سازد برای عارفِ مشربان پشیزی
نمی‌ارزد. آیات مبارکات قرآنی در حقیر دانستن حیات منهای معنویت ناظر بر همین بینش
است.]

کیمیایی^۲ که از او یک مائری^۳ بر دُخان افتاد، گشت آن اختری (۵۹۱)
حضرت حق در مثل مانند کیمیاگری است که چون تأثیری بر دود نهاد در ماهیت آن
تصرف کرد و از آن دود، ستاره‌ای پدید آورد. [این بیت از آیه ۱۱ سورة فصّلت الهام یافته
است: ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ... «آنگاه خداوند، اراده آفرینش آسمان کرد،
در حالی که آسمان به صورت دود بود...»] براساس تحقیقات نجومی اخیر، ستارگان و سیارات
در آغاز به صورت گازها و بخارهای متراکم بودند که بر اثر نیروی کشش موجود میان ذرات
الزاماً به صورت کروی درآمدند^۴. مولانا می‌گوید این دُخان (یا همان گازهای متراکم) با
مشیت الهی به صورت نجوم و کواکب درآمد. حکیم سبزواری گوید: بیت فوق اشاره است به
اینکه آسمان در لطافت و حی بودن مانند روح بخاری ماست که از لطایف اخلاط است و مطیّه
قوی و مرکبِ حیات است^۵.

۱. مؤفور: فراوان.

۲. کیمیایی: با یای نسبت به معنی کیمیاگر و با یای وحدت به معنی یک نوع کیمیا. در مثنوی به خداوند،
اطلاق کیمیاگر شده از آنرو که حضرت حق، صانع و خالق حاذق است.

۳. مائری: اثر، نشان.

۴. ر.ک. مبانی نجوم، ص ۹، ستارگان و سپهرنوردی، ص ۱۵.

۵. شرح اسرار، ص ۲۷۶.

(۵۹۲) نادر اکسیری^۱ که از وی نیم تاب بر ظلامی^۲ زد، بگردش آفتاب
حضرت حق واقعاً اکسیری عجیب و بی‌همتاست که چون نیمه پرتوی از او بر تاریکی
(= دود) افتاد، آن را به خورشید مبدل کرد.

(۵۹۳) بوالعجب میناگری^۳ کز یک عمل بست چندین خاصیت را بر زُحَل^۴
حضرت حق، کیمیاگر عجیبی است، زیرا که با یک کار (با یک پرتو) چندین خاصیت
به ستاره زُحَل داده است.

(۵۹۴) باقی اخترها و گوهرهای جان هم برین مقیاس، ای طالب بدان
ای طالب حقیقت، سایر ستارگان و گوهرهای روح را بر همین قیاس بشناس.
[همانطور که حضرت حق، خواصی نورانی در ستارگان آسمان نهاده، در گوهر روح نیز
خواصی نورانی قرار داده است.]

(۵۹۵) دیده حسّی زبونِ آفتاب دیده ربّانی جو و بیاب
چشم حسّی در برابر نور آفتاب، عاجز و بی‌تاب است، زیرا با چشم ظاهری
نمی‌توان به انوار خورشید نظر کرد. پس باید به دنبال یافتن چشمی الهی باشی. [تا وقتی که
دیدگاه والای عرفانی پیدا نکرده باشی هر پدیده طبیعی نظیر ماه و خورشید و ستارگان
را بزرگ محسوب می‌داری بطوریکه ممکن است آنها را در حدّ مقام ربوبی و الهی بالا
بری. اما همینکه دیدگاهی والا یابی همه عظمت‌ها در مقابل دیدگانت حقیر و خوار
می‌آید. «دیده ربانی» اشاره دارد به حدیثی که در شرح بیت (۲۶۳۴) دفتر اول آمده
است.]

۱. اکسیر: ر. ک. شرح بیت (۶۹۵) دفتر دوم.

۲. ظلام: تاریکی.

۳. میناگری: مینا کاری. مینا به معنی آبگینه است. و میناگر کسی است که روی آبگینه و یا ظروف طلایی و
نقره‌ای را با لاجورد و یا لعاب آبی‌رنگ نقاشی و تزیین می‌کند. در این بیت به معنی کیمیاگر است.

۴. زُحَل: ر. ک. شرح بیت (۱۷۵) دفتر دوم.

تا زبون گردد به پیش آن نظر شَغْشَعَاتٍ^۱ آفتابِ با شَرَرٍ^۲ (۵۹۶)
وقتی که دیدگاه الهی پیدا کنی، خورشید با همه انوار و شراره‌هایش در نگاه تو حقیر و
بی‌مقدار آید.

کآن نظر نوری و این ناری بُود نار، پیشِ نور، بس تاری بُود (۵۹۷)
زیرا دیدگاه الهی، نورانی است و ماهیت آفتاب، آتشین. و مسلماً آتش در مقابل نور،
بسیار تاریک و حقیر است.

۱. شَغْشَعَات: جمع شَغْشَعَه به معنی پراکنده شدن نور.
۲. شَرَر: پاره آتش که به هوا پزد.

گرامات و نور شیخ عبداللہ مغربی قَدَّسَ اللہُ سِرَّہُ

خلاصہ داستان

شیخ عبداللہ مغربی در مدت شصت سال زندگی، ہرگز تاریکی را ندید، زیرا او عارفی روشن بین بود و چادر سیاه شب نمی توانست مانع دید او شود. مریدان وی نیز این کرامت او را تصدیق کرده و گفته اند: ما شب ہا ہمراہ او در صحاری پُر خار و گودال راہ می رفتیم درحالی کہ او پیشاپیش ما می رفت و ما را از خطر خارہای کشندہ و گودالہای فراوان آگاہ می کرد.



او ابو عبداللہ محمد بن اسماعیل مغربی و از صوفیان طبقہ دَوِّم بہ شمار می رود. وی استادِ ابراہیم خوّا ص و ابراہیم بن شیبان کرمانشاہی و ابوبکر بیکندی، و شاگرد ابوالحسن علی رزینِ ہِزوی بود. گفته اند کہ صد و بیست و دو سال عمر کرد. برخی وفات او را بہ سال دویست و ہفتاد و نہ و برخی بہ سال دویست و نود و نہ ہجری قمری می دانند. کرامات بسیاری بدو نسبت داده اند از جملہ شیخ الاسلام (خواجہ عبداللہ) گفته است: «وی ہرگز تاریکی را ندیدہ بود، آنجا کہ خلق را تاریکی بودی، وی را روشنی بودی^۱». عطار گوید کہ کارہای او بس عجیب بود، یکی آنکہ جز از ریشہ های گیاهان از غذای دیگر تغذیہ نمی کرد. ہموارہ در حال سفر بود و در یک جا اقامت نمی کرد و ہرگز از جامۂ احرام خارج نمی شد.

۱. ر.ک. الطبقات الصوفیة، ص ۲۴۸ - ۲۴۷، و نفحات الانس، ص ۹۰ - ۸۹.

یکی از سخنان او اینست: کسی می‌تواند دعویٰ بندگی کند که هیچ مراد و آرزویی جز خدا نداشته باشد. و می‌گفت که خوارترین مردم درویشی است که با توانگران مدهانت کند. وی سرانجام در طور سینا وفات کرد و همانجا دفن شد.^۱

✱

مولانا حکایت شیخ عبدالله مغربی را به اقتضای مطالب پیشین نقل می‌کند، زیرا در ابیات پیشین حرف از این بود که دیده‌حسی از رؤیت حق عاجز و ناتوان است، اما دیده‌باطنی و آن چشمی که به نور الهی بصیر و منور شده بخوبی عظمت حق و خُردی و ناچیزی ماسوی‌الله را مشاهده می‌کند و علل و اسباب ظاهری نمی‌تواند حجاب دیده‌او شود. و به عنوان نمونه شیخ عبدالله مغربی را مثل می‌زند.

(۵۹۸) گفت عبدالله شیخ مغربی شصت سال از شب ندیدم من شبی
شیخ عبدالله مغربی گفت: من شصت سال است که شب را ندیده‌ام.

(۵۹۹) من ندیدم ظلمتی در شصت سال نه به روز و، نه به شب، نه ز اعتلال^۲
من در طول این شصت سال نه روز و نه شب تاریکی و ظلمت دیدم و نه هنگام
بیماری و کسالت.

(۶۰۰) صوفیان گفتند: صدقِ قالِ او شب همی‌رفتیم در دنبالِ او
صوفیان در تأیید سخن او گفتند: شب هنگام ما به دنبال او می‌رفتیم.

(۶۰۱) در بیابان‌های پُر از خار و گُو^۳ او چو ماهِ بدر، ما را پیشرو
در بیابان‌های پُر از خار و گودال، او مانند ماه شب چهاردهم پیشرو و راهنمای ما
بود.

۱. ر.ک. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۹۹ - ۹۸.

۲. اِغْتِلال: بیمار شدن.

۳. گُو: گودال.

(۶۰۲) روی پس ناکرده، می‌گفتی به شب هین گو آمد میل کن در سويِ چَب^۱
شب که ما به دنبالش می‌رفتیم، او بی‌آنکه سرش را به عقب برگرداند به
پشت‌سری‌هایش می‌گفت: مواظب باشید، جلوی پایتان یک گودال وجود دارد، به طرف چپ
بروید.

(۶۰۳) باز گفتی بعدِ یک دم سويِ راست میل کن، زیرا که خاری پیشِ پاست
لحظه‌ای بعد می‌گفت: حالا به طرف راست بروید، زیرا خاری جلوی پاست.

(۶۰۴) روز گشتی، پاش را ما پائی‌بوس گشته و، پایش چو پاهایِ عروس
و چون روز می‌شد ما پاهایش را می‌بوسیدیم و می‌دیدیم که پاهای شیخ بعد از آن همه
راه رفتن مانند پای عروسان بسیار تمیز است.

(۶۰۵) نه ز خاک و نه ز گِل بر وی اثر نه از خراشِ خار و آسیبِ حَجَر
می‌دیدیم که بر پاهایش نه اثری از خاک و گِل راه است و نه نشانه‌ای از خراش خار و
زخم و جراحت سنگ.

(۶۰۶) مغربی را مشرقی کرده خدای کرده مغرب را چو مشرق نوززای
خداوند متعال، شیخ مغربی را همچون مشرق، منیر و تابان ساخته بود، و مغرب را
مانند مشرق، منور و نورافشان کرده بود. [حق تعالی قلب آن شیخ جلیل را محلّ اشراقات
ربّانی و انوار سبحانی کرده بود.]

(۶۰۷) نورِ این شمسِ شُمُوسی^۲ فارس^۳ است روز، خاص و عام را او حارس است
انوار این خورشیدِ خورشیدها که همچون سوارکاران هر دم در حال حرکت و پیشتازی

۱. چَب: چپ. طبق ضرورت شعری «چَب» آمده است.

۲. شُمُوس: جمع شَمْس به معنی خورشید. بعضی آن را شَمُوس (= سرکش و متکبر و چموش) خوانده‌اند. با
این تقدیر یعنی خورشید خورشیدها که عالی‌مقام و متکبر است.

۳. فارس: اسب‌سوار، سوار بر اسب، شهنسوار. جمع آن: فَرَسان و قَواریس.

است، در هنگام روز نگهبان خاص و عام است. [این بیت بر دو وجه ظاهر و باطن قابل حمل است: اگر وجه ظاهر را منظور داریم مقصود همین خورشید فلک است که در میان ستارگان یکه‌تاز و برجسته است و در طی روز با نور خود موجب حفظ حیات و بقای موجودات شود. و در اینصورت این بیت کلاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط. و اگر حمل بر باطن کنیم منظور از خورشید خورشیدها حضرت حق و یا ولی کاملی است که دائماً افاضه نور معنوی می‌کند.]

(۶۰۸)

چون نباشد حارس آن نورِ مجید که هزاران آفتاب آرد پدید؟
آن نور شریف و عالی‌مرتبه که هزاران خورشید پدید می‌آورد، چگونه ممکن است که حافظ و نگهدار همگان نباشد؟ [با توجه به وجه اول شرح بیت قبلی، این بیت می‌گوید: در صورتی که خورشید فلک می‌تواند به همه موجودات نور بیفشاند، چگونه ممکن است که شمس حقیقت و یا خورشید الهی، قلب‌های خاص و عام را با انوار تابناک خود روشن و منور نسازد؟]

(۶۰۹)

تو به نورِ او همی‌رو در امان در میانِ اژدها و کژدُمان
ای سالک، تو با نورِ الهی با امنیّت کامل به میان مارها و کژدم‌ها برو. [و از آسیب و گزند آنها اصلاً بیمناک مشو. پس تو نیز مانند شیخ عبدالله مغربی به میان خار و مار برو و بدان که تحت حفاظت الهی هستی و هیچ صدمه‌ای به تو وارد نمی‌شود. ممکن است منظور از «اژدها و کژدم» مردمان ماژصفت و عقرب‌سیرت باشد. در اینصورت نیز بدخواهی و حسادت آنان نمی‌تواند کمترین آسیبی به تو برساند. به شرط آنکه به خدا پناه ببری.]

(۶۱۰)

پیشِ پیشت می‌رود آن نورِ پاک می‌کند هر رهنی را چاک چاک
آن نور پاک پیشاپیش تو می‌رود و هر راهزنی را پاره‌پاره می‌کند. [وقتی که نورِ الهی، پیشوا و راهنمای تو باشد، راهزنان شیطان‌صفت را که در طریق حق کمین می‌کنند تا راهیان و سالکان را به گمراهی کشند به هلاکت می‌رساند.]

(۶۱۱)

یَوْمَ لَا يُخْزِي النَّبِيَّ رَاسِت دَان نور، یَسْعَى بَيْنَ اَیْدِهِم بِخَوَان
تو این آیه را که می‌گوید: «در روز قیامت، خداوند پیامبر خویش را خوار و ذلیل

نمی‌کند» راست بدان. و این قسمت از آیه را نیز بخوان: «نور در جلوی آنان حرکت می‌کند.» [در قسمتی از آیه ۸ سوره تحریم آمده است:.... يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتِمِّمْ لَنَا نُورَنَا وَاعْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. ... روزی که خداوند، پیامبر خود و گروندگانِ بدو را خوار و ذلیل نسازد، در آن روز نور آنان در پیشاپیش و سمتِ راست ایشان می‌رود. و در آن حال گویند: پروردگارا نور ما را به حدِّ کمال رسان و بر ما آموزش آر که همانا تو بر هر چیز توانایی.] مفسران قرآن کریم دربارهٔ اینکه منظور از آن نور چیست اقوال مختلفی آورده‌اند. برخی گویند در روز قیامت برای اهل ایمان، نوری بر پل صراط می‌تابد که در پرتو آن به مقصد بهشت حرکت می‌کنند، و شدت و ضعف این نور متناسب با مقدار اعمال صالح ایشان است. عده‌ای دیگر گویند این نور، همان نور هدایت است.^۱ ممکن است «نورِ پیش‌رو» و «نورِ سمتِ راست» اشاره به مرتبهٔ ایمانی مؤمنان باشد، یعنی عده‌ای از مقربین‌اند و عده‌ای از اصحابِ یمین. مولانا با اقتباس لفظی از آیه مذکور می‌گوید: وقتی نور حقیقت در دل تو بتابد هرگز به دست هوای نفس و نفس پرستان خوار و ذلیل نخواهی شد، بلکه در پرتو آن نور در کمال اطمینان به کویِ حق واصل خواهی گشت.]

گرچه گردد در قیامت آن فزون از خدا اینجا بخواهید آزمون (۶۱۲)
اگرچه آن (نورِ دل مؤمن) در روز قیامت بیشتر خواهد شد، اما از خدا بخواهید که تجربهٔ آن نور را در همین دنیا به شما عطا فرماید.

کو ببخشد هم به میغ^۲ و هم به ماغ^۳ نورِ جان، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالْبَلَاغِ^۴ (۶۱۳)
زیرا که حق تعالی هم به ابر نورِ جان می‌بخشد و هم به میغ. و خداوند به رسیدن و رساندن به مقصود و مطلوب دانای‌تر است.

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۲۳۵. طبرسی این شرح را در ذیل آیه ۱۲ سوره حدید آورده، زیرا بخشی از این آیه با قسمتی از آیه ۸ سوره تحریم دارای یک مضمون است.

۲. میغ: ابر.

۳. ماغ: بخاری تیره که هوای نزدیک به زمین را اشغال کند، میغ.

۴. بلاغ: هم معنی لازم دارد و هم متعدی. یعنی هم به معنی رسیدن به نهایت مقصد است و هم به معنی رساندن به مطلوب. راغب اصفهانی فقط معنی لازم آن را ذکر کرده است.

بازگردانیدن سلیمان علیه السلام رسولانِ بلقیس را به آن هدیه‌ها که آورده بودند
سوی بلقیس و دعوت کردن بلقیس را به ایمان و ترکِ آفتاب‌پرستی

(۶۱۴) باز گردید ای رسولانِ خَجَل زر شما را، دل به من آرید، دل
حضرت سلیمان گفت: ای فرستادگانِ بلقیس که از هدیه ناچیز خود خجالت‌زده
شده‌اید، به سوی بلقیس بازگردید و این طلاها مال خودتان باشد، و برای من قلبی سلیم بیاورید.
[چنانکه در آیه ۳۷ سوره نمل از قول حضرت سلیمان آمده است: اِزِجِعْ اِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ
بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا اَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ.] «ای فرستاده بلقیس با همراهان
خود به سوی ایشان بازگرد که من لشکری گران به سوی آنان خواهم فرستاد که هیچ مقاومتی
نتوانند کرد و آنان را با خواری و ذلت از آن سرزمین بیرون خواهم نمود.» در آیه ۸۹ سوره شعراء
نیز آمده است روزی که مال و فرزند سود ندهد جز آن که قلبی سلیم به درگاه الهی آورد.

(۶۱۵) این زرِ من بر سرِ آن زر نهید کوری تن، فرجِ اَستَر را دهید
این همه طلایی که من دارم به طلای خود اضافه کنید و به کوری چشم افرادِ زرپرست
و دنیاطلب، همه را به شرمگاه قاطر ببندید. [ثروتمندان و محتشمان در ادوار پیشین به شرمگاه
قاطر خود قفلی زرین می‌بستند و این کار بدان سبب بود تا قاطر حامله نشود، زیرا حامله شدن
قاطر را بی‌حاصل و زیان‌بار می‌دانستند.^۱ افراد عادی قفل‌های معمولی می‌بستند و افراد
ثروتمند، قفل‌های طلایی. بدین ترتیب جنس قفل‌ها موقعیت اجتماعی و طبقاتی اشخاص را
تعیین می‌کرد. مولانا در این بیت از زبان سلیمان نبی، زرپرستان و دنیاخواهان را تحقیر می‌کند
و به آنها می‌گوید: هرچند این زر و سیم در نظر شما خیلی با ارزش است، اما در نظر ما
فوق‌العاده بی‌ارزش است به‌طوری که ما آن را به فُوج قاطرمان می‌بندیم. نیکلسون مصراع دوم
را چنین شرح داده است: «متاع دنیا را که با کوری و جهل و غفلت طبیعت بشری پیوسته است
به چشم حقارت بنگرید.»^۱]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۲۷، شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم،
ص ۲۴۶.

(۶۱۶) فرجِ آستر لایقِ حلقهٔ زر است زرّ عاشق، رویِ زرد اَصْفَر است
 زیرا شرمگاه قاطر، لایقِ حلقهٔ طلائی است، اما طلائی نابِ عاشقان، چهرهٔ زردِ ایشان است. [چنانکه افلاکی نقل می‌کند که عده‌ای از مولانا پرسیدند که رنگِ سگِ اصحابِ کهف چه بود؟ گفت: زرد. زیرا که عاشق بود و رنگِ عاشقان زرد است مانند من^۲. مولانا بر اثر کثرت طاعت و ریاضت اندامی لاغر و زردرنگ داشت.]

(۶۱۷) که نظرگاهِ خداوند است آن کز نظر اندازِ خورشید است کان
 زیرا که چهرهٔ زرد عاشق، نظرگاهِ خداوند است، چنانکه معدن طلا نظرگاهِ خورشید است. [مصرع دوم اشاره دارد به اعتقاد قدما که پدید آمدن جواهر معدنی را بر اثر تابش طولانی خورشید می‌دانستند. رجوع شود به شرح بیت (۲۵۹۲) دفتر اول.]

(۶۱۸) کو نظرگاهِ شعاعِ آفتاب؟ کو نظرگاهِ خداوندِ لباب؟
 نظرگاهِ پرتو آفتاب کجا؟ و نظرگاهِ صاحبِ حقایق و عقول کجا؟ [یعنی هیچ نسبتی بین این دو نظرگاه نیست: بَيْنَهُمَا بُعْدُ الْمَشْرِقَيْنِ.]

(۶۱۹) از گرفتِ من ز جان اسیر کنید گرچه اکنون هم گرفتارِ من اید
 این بیت یکی از ابیات مشکل مثنوی است و مشکل اصلی بازمی‌گردد به مصرع اول، لذا وجوهی محتمل است: وجه اول: ممکن است این بیت جنبهٔ تهدید داشته باشد در این صورت «گرفت» مصدر مرخّم از گرفتن به معنی کیفر و عقاب کردن است. بنابراین تقدیر این بیت بازمی‌گردد به بیت (۶۱۴) و منظور از آن اینست: اگر ایمان نیاورید بر اثر جنگی که به‌عنوان کیفرِ انکار و حق‌ستیزی علیه شما برپا کنم، جانتان را باید سپر خود کنید، یعنی شمشیر عقاب من بر جانتان فرود خواهد آمد، هرچند که اینک نیز اسیر من هستید و می‌توانم شما را کیفر دهم. این وجه مورد قبول اکبرآبادی است. وجه دوم: منظور از «گرفت» دعوت به ایمان و یکتاپرستی است، و «اسیر کنید» یعنی بپذیرید و قبول کنید است و همچنین منظور از «گرفتار من اید» اینست که شما هنوز در کمند خودبینی و هوای نفس و انانیت هستید. بنابراین

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۵۶.

۲. ر.ک. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۲۹۲.

تقدیر معنی بیت باتوجه به وجه دوم اینست: دعوت مرا به سوی یکتاپرستی بپذیرید، هرچند که اکنون گرفتار خودبینی و هوای نفس هستید.^۱ وجه سوم: در صورتی است که «گرفت» را مصدر مرخم از گرفتن به معنی مجذوب کردن و مقهور ساختن بدانیم اینست که من، روح و روان شما را مجذوب و مقهور خود کرده‌ام، گرچه برحسب ظاهر نیز اسیر و مقهور من هستید. وجه چهارم: در صورتی است که این بیت را به بیت (۶۱۴) و آیه مذکور در شرح آن بازگردانیم. در آن بیت سلیمان به هدیه آورندگان بلقیس گفت: این هدایای مادی مال خودتان، برای من قلب سلیم و زدوده از غبار دنیوی بیاورید. اینک نیز در توضیح آن مطلب می‌گوید اگر می‌خواهید گرفتار قهر و عقاب من نشوید به جای هدایای مادی، قلب پاک و روح باصفا را به میدان آورید و آن را سپر خود سازید، و اگر ایمان هم نیاورید باز بر حسب ظاهر و باطن گرفتار من هستید، چه از نظر شکوه و شکوت ظاهری مقهور من شدید زیرا شکوت و جلال دنیوی من با شما قابل مقایسه نیست، و دیگر آنکه از نظر معنوی و روحی نیز بر شما غالب هستم و شما دل در گرو شکوه ظاهری و باطنی من دارید. چنانکه تمثیل ذیل نیز این وجه را تأیید می‌کند.

(۶۲۰) مرغِ فتنه دانه، بر بام است او پر گشاده بسته دام است او
برای مثال، پرنده‌ای که مفتون دانه شده، هرچند او روی بام است و ظاهراً بال و پری آزاد و گشاده دارد و هنوز اسیر نشده است، اما برحسب واقع اسیر دام است. [زیرا میل به خوردن دانه در او قوی و استوار است و همین وابستگی به دانه او را اسیر نموده است.]

(۶۲۱) چون به دانه داد او دل را به جان ناگرفته مر و را بگرفته دان
از آنرو که او از روی میل و علاقه، دل به دانه داده است، اگر اسیر هم نشده باشد تو باید او را اسیر بحساب آوری.

(۶۲۲) آن نظرها که به دانه می‌کند آن گره دان کو به پا برمی‌زند
هر نگاهی را که آن پرنده بینوا از روی میل و علاقه به دانه می‌اندازد، گره‌ی بدان که او بر پای خود می‌زند.

دانه گوید: گر تو می‌دزدی نظر من همی دزدَم ز تو صبر و مَقَر (۶۲۳)
دانه با زبان حال به آن پرنده می‌گوید: اگرچه تو ظاهراً نگاهت را از من می‌دزدی و
چنین وانمود می‌کنی که به من نگاه نمی‌کنی، اما بدان که سرانجام من از تو صبر و قرار را
خواهم ربود.

چون کشیدت آن نظر اندر پی‌ام پس بدانی کز تو من غافل نی‌ام (۶۲۴)
وقتی که آن نگاهِ علاقمندانۀ تو، تو را به دنبال من کشید، درخواهی یافت که من از تو
غافل نیستم. [مولانا به اقتضای این مطلب حکایت ذیل را می‌آورد تا نشان دهد که آدمیان
خام‌طمع و ناپخته خیال می‌کنند که اعمال قبیح آنان در نظام هستی، عکس‌العملی ندارد و یک
چندی به اعمال ناپسند خود ادامه می‌دهند اما سرانجام خود را زیانکار و خاسر می‌یابند.]

قصه عطاری که سنگ ترازوی او گِل سرشوی بود، و دزدیدن مشتري گِل خوار از آن گِل هنگام سنجیدن شکر، دزدیده و پنهان

خلاصه داستان

شخصی که دچار بیماری گِل خواری بود به دکان یکی از عطاران رفت تا مقداری قند بخرد. گِل خوار همینکه دید سنگ ترازوی عطّار، از گِل است، شادمان شد و مترصد فرصت ماند تا از آن گِل مقداری بردارد و بخورد. خلاصه همینکه عطّار به برداشتن و شکستن قند سرگرم شد، آن شخص شروع کرد به برداشتن و خوردن سنگ گِل. عطّار چون مردی هوشمند و زیرک بود با اینکه متوجه عمل او شده بود، اما خود را عمداً سرگرم نشان داد تا او بیشتر گِل بخورد و وزن گِل ترازو را سبک تر کند و در نتیجه قند کمتری به او تحویل دهد.

مأخذ آن، حکایتی است که در حقیقة الحقیقة صفحه ۴۱۱ سنایی آمده است:

بیگران داشت در دُکان مالی	بود در شهر بلخ، بقالی
چائبک اندر مُعامَلَت کردن	ز اهلِ حِرْفَت فراشته گردن
عسل و خَرْدَل و خَلّ اندر دَن	هم شِکَر داشت هم گِل خوردن
چونکه بخُريد سويِ خانه بَرَد	ابلهی رفت تا شِکَر بخرد
گفت: شِکَر مرا بده به کَرَم	مَرَدِ بَقَال را بَداد دَرَم
تا دهد شِکَر و بَرَد فرمان	بُرد بَقَال دست، زِي ميزان
تا شِکَر بذهَدش مقابلِ سنگ	در ترازو ندید صَدگانِ سنگ

مرد ابله مگر که گِل خوردی	تن و جان را فدایِ گِل کردی
از ترازو گِلک همی دزدید	مرد بِقَالَ، نرم می‌خندید
گفت: مسکین خبر نمی‌دارد	کان زیان است و سود پندارد
هرچه گِل کم کند همی زین سر	شِگَرش کم شود سَری دیگر ^۱

*

مولانا این حکایت را در شرح بیت (۶۲۴ - ۶۲۰) آورده تا نقدحالی باشد برای دنیاخواهان و شهوت‌پرستانی که خور و خواب و عشرت مادی و لذت نفسانی را بر شیرینی حَظِّ معنوی و ذوق روحانی رجحان می‌دهند. و خلاصه روح و جان را فدای حیات مادی خود می‌کنند. در این حکایت «گِل» کنایه از حظوظ مادی، و قند کنایه از حظوظ معنوی، و «گِل‌خوار» کنایه از طالبان لذات دنیوی، و «عطار» کنایه از عارفانِ بالله است که قند معارف را به طالبان می‌دهند. باز می‌توان عطار را کنایه از حضرت حق دانست که آدمیان را در انتخاب گِل (حظوظ نفسانی) و یا قند (= معارف و کمالات الهی) اختیار می‌دهد. اهل هوی به سوی نفسانیات دست می‌برند و پیش خود خیال می‌کنند که بسی زیرک و گُربزند و بهترین و راحت‌ترین چیز را به غنیمت برده‌اند غافل از آنکه در نهایت زیانکار و خاسر خواهند بود.

(۶۲۵) پیشِ عطّاری یکی گِل‌خوار^۲ رفت تا خَرَد اَبَلُوج^۳ قند خاصِ زَفْت
شخصی که دچار بیماریِ گِل‌خواری بود، به دکان یک عطّار رفت تا قند سفید کَلّهای
بخرد.

(۶۲۶) پس بَرِ عطّارِ طَرّار^۴ دو دِل موضعِ سنگِ ترازو بود گِل
آن عطّارِ مکار و هوشیار سنگِ ترازویش به جای سنگ از جنسِ گِل بود. [برخی

۱. ر.ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۳۳.

۲. گِل‌خوار: ر.ک. شرح بیت (۴۴) دفتر سوم.

۳. اَبَلُوج: قند سفید، شکر سفید، قند نرم و سوده شده، شِکَر.

۴. طَرّار: دزد، سارق.

گویند «دو دل» در اینجا کنایه از هوشیار است، زیرا افراد معمولی یک دل دارند و او که فردی هوشمند بود گویی که دو دل داشت و هوش و درکش مضاعف بود.^۱ عده‌ای نیز «دو دل» را کنایه از آدم دورو و حقّه‌باز می‌دانند. برخی نیز می‌گویند آن عطّار هم ظاهراً سرگرم کار خود بود و هم زیر چشمی مشتری را می‌پایید.^۲

گفت: گِلِ سنگِ ترازوی من است گر تو را میلِ شکر بخردن است (۶۲۷)
عطّار به آن شخص گِلِ خوار گفت: اگر می‌خواهی از من قند بخری بدان که سنگ ترازوی من از گِل است.

گفت: هستم در مُهْمی قندجو سنگِ میزان هرچه خواهی باش گو (۶۲۸)
گِلِ خوار گفت: چون نیاز مبرمی به قند دارم، سنگ ترازویت هرچه هست باشد.

گفت با خود: پیشِ آن که گِلِ خور است سنگ چه بود؟ گِلِ نکوتر از زر است (۶۲۹)
شخص گِلِ خوار پیش خود گفت: در نظر کسی که گِلِ خوارست، سنگ چه ارزشی دارد؟ مسلماً هیچ ارزشی ندارد، بلکه گِل از طلا نیز بهتر است. [در اینجا گِلِ خوار به یاد تمثیلی می‌افتد که به جوانی خبر دادند که نوعروس تو، دختر حلوافروش است، جوان مذکور از شنیدن این خبر ذوق زده شد و گفت: پس آن دختر هم چرب است و هم شیرین! گِلِ خوار نیز حال خود را به حال آن جوان تشبیه می‌کند و خود را مقضی المرام می‌شمرد.]

همچو آن دَلّال^۳ که گفت ای پسر نوعروسی یافتم بس خوب فر (۶۳۰)
حالِ من مانند اینست که آن شخص واسطه و دَلّال ازدواج به جوانی گفت: برای نوعروسی بسیار زیبا پیدا کرده‌ام.

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۵۴.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۲۴۹.

۳. دَلّال: در اصل به معنی زنی است که زنان دیگر را بذراه کند، اما در اینجا به معنی واسطه و معرّف است. در قدیم زنانِ مشاطه‌گر و قماش فروش بطور سیّار در محله‌ها می‌گشتند و به اندرون خانه‌ها راه می‌یافتند. از اینرو خواستگاران به آنان سفارش می‌کردند که اگر دختر مناسبی یافتند به آنان خبر دهند.

(۶۳۱) سخت زیبا، لیک هم یک چیز هست کآن ستیره^۱ دخترِ حلواگر است
آن دختر پوشیده و پاکدامن علاوه بر اینکه بسیار زیباست، دختر یک حلوافروش هم
هست.

(۶۳۲) گفت: بهتر، این چنین خود گر بُود دخترِ او چرب و شیرین تر بُود
آن جوان وقتی این مطلب را شنید شادمان شد و گفت: اگر موضوع بدین قرار باشد
نورِ علی نور است، زیرا دختر چنین کسی هم چرب است و هم شیرین. یعنی لطیف تر و بهتر
است.

(۶۳۳) گر نداری سنگ و سنگت از گِل است این به و به، گِل مرا میوه دل است
گِل خوار به عطار گفت: اگر تو سنگ نداری و سنگ ترازویت از گِل است، این بسیار
نیکوست زیرا گِل، میوه دل من است. یعنی از جان و دل آن را دوست می دارم. همانطور که از
سیاق برمی آید «گِل» بر نفسائیات دلالت دارد.

(۶۳۴) اندر آن کَفّه ترازو ز اعتداد^۲ او به جای سنگ، آن گِل را نهاد
عطار برای وزن کردن قند، به جای سنگ، گِل در ترازو نهاد.

(۶۳۵) پس برای کَفّه دیگر به دست هم به قدرِ آن شکر را می شکست
پس با دست شروع کرد به شکستن قند تا آن را به اندازه وزن گِل در کَفّه دیگر ترازو
قرار دهد.

(۶۳۶) چون نبودش تیشه‌یی، او دیر ماند^۳ مشتری را منتظر آنجا نشاند
چون عطار، تیشه‌ای نداشت مدتی درنگ کرد و مشتری را آنجا منتظر گذاشت.

۱. ستیره: به معنی مستور، یعنی زنی که پوشیده و پاکدامن است.
۲. اعتداد: به شمار آوردن، به حساب آوردن. مصدر باب اِفعال از عَدَّ يَعُدُّ عَدًّا (= شمردن). «ز اعتداد»
یعنی برای وزن کردن، «از» به معنی «برای» نیز آمده است.
۳. دیر ماند: درنگ کرد.

- (۶۳۷) رویش آن سو بود، گِل خور ناشِکفت^۱ گِل ازو پوشیده، دزدیدن گرفت
در حالی که عطار ظاهراً حواسش پیش قندها و رویش طرف دیگر بود، گِل خوار با
بی صبری و پنهان از چشم عطار، شروع کرد به دزدیدن گِل.
- (۶۳۸) ترس ترسان که نباید ناگهان چشم او بر من فتد از امتحان
گِل خوار در حالیکه داشت با ترس و لرز مقداری از گِل را در ترازو می دزدید و می خورد
پیش خود می گفت: نکند همین الآن عطار برای آنکه مرا بسنجد که دزدم یا نه به من نگاه کند.
- (۶۳۹) دید عطار آن و، خود مشغول کرد که فزون تر دزد، هین ای روی زرد
عطار متوجه دزدی آن گِل خوار شده بود، اما خود را مشغول نشان داد. یعنی خود را به
ندیدن زد و در دل خود گفت: ای گِل خواری که از فرط خوردن گِل، چهره ات زرد و پژمرده
شده از این گِل بیشتر بدزد. [«روی زرد» ممکن است به حالت بیم و شرمندگی آن گِل خوار نیز
دلالت داشته باشد.]
- (۶۴۰) گر بدزدی، وَز گِلِ من می بَری رُو که هم از پهلوی خود می خوری
اگرچه ظاهراً از گِلِ من می دزدی و می خوری، اما در واقع داری از پهلوی خود
می خوری و آن را کم می کنی، یعنی داری به خود زیان می زنی.
- (۶۴۱) تو همی ترسی ز من، لیک از خری من، همی ترسم که تو کمتر خوری
تو ای گِل خوار از من می ترسی، ولی بدان که این ترس از روی نادانی و حماقت است
چون از من چیزی کم نمی شود، اما من از این می ترسم که تو کمتر گِل بخوری.
- (۶۴۲) گرچه مشغولم، چنان احمق نی ام که شکر افزون کشی تو از نی ام
اگرچه من بظاهر مشغول به کارم هستم، اما آنطورها هم که خیال می کنی احمق نیستم
که تو بتوانی از نی ام، شکر بیشتر بکشی. یعنی تو نمی توانی از نی وجودم بهره کشی کنی.

۱. ناشِکفت: بی صبرانه: از مصدر شکفتن به معنی شکیبیدن و صبر کردن.

(۶۴۳) چون ببینی مر شکر را ز آزمود پس بدانی احمق و غافل که بود
همینکه قند را پس از وزن کردن به دست بگیری، خواهی دانست که آدم احمق و نادان
چه کسی است. [شهوۃ پرستان همینگونه‌اند، هرچه بیشتر در حظوظ نفسانی غرق شوند از
لذت‌های معنوی و اذواق روحانی محروم‌تر می‌گردند. چنانکه در این حکایت، قند کنایه از
لذت روحانی و گِل کنایه از لذت مادی است.]

(۶۴۴) مرغ ز آن دانه نظر خوش می‌کند دانه هم از دُور راهش می‌زند
در اینجا مولانا باز می‌گردد به بیت (۶۲۰) به بعد و به ایراد معانی می‌پردازد: پرنده
با لذت و دلبستگی به آن دانه می‌نگرد. دانه نیز از راه دور پرنده را می‌فریبد و او را
می‌دزد. [ای سالک همچون پرنده‌ای مباش که دل در گرو دانه‌های دنیوی نهاده، چه هر قدر
نسبت به شهوات نفسانی توجّه داشته باشی به همان نسبت دنیا تو را می‌فریبد و به بند
می‌کشد.]

(۶۴۵) گر ز نای چشم حظّی می‌بری نه کباب از پهلوی خود می‌خوری؟
اگر از راه چشم^۱ و با نگاهی ناپاک، لذتی می‌بری، مگر نه اینست که از گوشتِ پهلوی
خود کباب می‌خوری؟ یعنی مگر نه اینست که به خودِ حقیقی خویش زیان می‌رسانی؟ [«نایِ
چشم» از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٔ بِهِ، به مُشَبَّه است، یعنی چشمی که همانند «نی» دارای منفذ است.
«ز نای چشم» نیز جایز است. یعنی زنا کردن چشم. و منظور از آن، چشم‌چرانی است که از
بدترین بیماری‌های اخلاقی و روانی است. قرآن کریم، مؤمنان را از این آفت اخلاقی برحذر
داشته از جمله در آیه ۳۰ سورهٔ نور. روایتی نیز از پیامبر (ص) وارد شده است که: اَلْعَيْنَانِ
تَزْنِيَانِ وَ زَنَاهُمَا النَّظَرُ^۲ ... «دو چشم آدمی نیز زنا می‌کنند و زنا ی آن‌ها، نگاه ناپاک است...»
حضرت مسیح (ع) نیز فرمود: هرکس به زنی نظر شهوت اندازد، همان دم در دل خود با او زنا
کرده است.^۳]

۱. ر.ک. لطائف المعنوی، دفتر چهارم، ص ۱۷۳.

۲. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۲، ص ۳۴۷.

۳. انجیل متی، باب ۵، آیه ۲۸.

(۶۴۶) این نظر از دور چون تیر است و سم عشقت افزون می‌شود، صبر تو کم
نگاه‌های ناپاک مانند تیرهای زهرآلودی است که از راه دور پرتاب می‌شود و بر جسم
آدمی می‌نشیند و او را به هلاکت می‌رساند، همینطور نگاه‌های ناپاک نیز مسموم است و
فرجامی نامطلوب دارد. و هرچند نگاه ناپاک میل تو را می‌افزاید، اما صبر و صیانت نفس تو را
کم می‌کند. [مقتبس از مضمون این خبر: النَّظْرَةُ سَهْمٌ مَسْمُومٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ لَعَنَهُ اللَّهُ فَمَنْ
تَرَكَهَا خَوْفًا مِنَ اللَّهِ آتَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِيْمَانًا يَجِدُ خَلَاوَتَهُ فِي قَلْبِهِ^۱. «نگاه ناپاک تیری
است از تیرهای زهرآلود ابلیس (خدا لعنش کند) پس هرکس نگاه ناپاک را ترک گوید خداوند
عزوجل بدو ایمانی دهد که شیرینی آن را در قلبش چشد.» روایتی نیز از امام صادق (ع) آمده
است: النَّظْرُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ وَكَمْ مِنْ نَظْرَةٍ أَوْزَنَتْ حَسْرَةً طَوِيلَةً^۲. «نگاه ناپاک
تیری است از تیرهای زهرآگین ابلیس و چه بسا نگاه‌هایی که حسرتی دراز آهنگ در پی آورد.»]

(۶۴۷) مال دنیا، دامِ مرغانِ ضعیف مُلکِ عُقبی، دامِ مرغانِ شریف
مال دنیا، دامگاه پرندگان ناتوان است، و سلطنت آخرت، دامگاه پرندگان والامقام.
[دنیا طلبان بقدری ضعیف‌العقل‌اند که با متاع بیمقدار آن فریفته می‌شوند، اما مُلک و خواجگی
آخری نیز بازان بلندپرواز آسمان کمال را اسیر می‌کند. بنابراین متاع کفر و دین بی‌مشتی
نیست. شاید این نکته دقیق را نیز بتوان استنباط کرد که دنیا سبب اسارت دنیا طلبان است، و
نعیم آخری نیز حجاب و راهزن مؤمنان عالی مقام. پس بهتر است که به قول حافظ بنده عشق
شد و از هر دو جهان، آزاد.]

(۶۴۸) تا بدین مُلکی که او دامی است ژرف در شکار آرند مرغانِ شگرف
تا اینکه با مُلک و سلطنت آخری که دامی بس نکو و عظیم‌القدر است، پرندگان
والا قدر را شکار کنند. [یعنی انبیاء و اولیاء برای این مُلک عقبی را انتخاب کرده‌اند تا
بدین وسیله طالبان حق را به سوی خود جذب کنند و نگذارند گرفتار دام‌های دنیوی شوند.
«مرغانِ شگرف» کنایه از طالبان حق است.^۳]

۱ و ۲. احادیث مثنوی، ص ۱۱۲.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۲۸، شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم،

(۶۴۹) من سلیمان می‌نخواهم مُلکَتان بلکه من پِرهائِم از هر هُلکتان
ای فرستادگان بلقیس، من سلیمانم و مُلک و مال شما را نمی‌خواهم، بلکه می‌خواهم
شما را از هلاکت روحی و اخلاقی نجات دهم.

(۶۵۰) کین زمان هستید خود مملوکِ مُلک مالِکِ مُلک آنکه بجھید او ز هُلک
اکنون شما بنده و مملوکِ مُلک خود هستید، یعنی اسیر اموال و املاک دنیوی خود
به شمار می‌آیید، در حالیکه مالک حقیقی کسی است که از هلاکت نجات یابد.

(۶۵۱) بازگونه^۱، ای اسیرِ این جهان نامِ خود کردی امیرِ این جهان
این بیت و بیت بعدی از زبان مولانا در خطاب به ابنای دنیاست: ای اسیر دنیا، تو
برعکس نام خود را امیر جهان گذاشته‌ای. یعنی تو در حالی که با غل و زنجیر دنیوی بسته
شده‌ای می‌گویی: من فرمانروای کلّ جهانم.

(۶۵۲) ای تو بندهٔ این جهان، محبوسِ جان چند گویی خویش را خواجهٔ جهان؟
ای بندهٔ این دنیا، روح تو در زندانِ ظواهر محبوس است، پس تا کی می‌خواهی خود
را حاکم و آقای جهان بدانی؟ [آخر چقدر مَتَم می‌زنی و خود را از بادِ غرور پُر می‌کنی و
عمر گرانقدرت را در راه این اوهام صرف می‌کنی؟]

دل‌داری کردن و نواختن سلیمان علیه‌السّلام مر آن رسولان را و دفعِ وحشت
و آزار از دلِ ایشان، و عذرِ قبولِ ناکردنِ هدیه شرح کردن با ایشان

(۶۵۳) ای رسولان می‌فرستمتان رسول رَدِّ مَن بهتر شما را از قبول
حضرت سلیمان(ع) گفت: ای رسولان بلقیس، من شما را به عنوان رسول خود نزد او
می‌فرستم، و اینکه هدایای شما را نپذیرفتم برای شما بهتر است از آنکه می‌پذیرفتم.

- (۶۵۴) پیشِ بلقیس آنچه دیدید از عجب باز گوید از بیابانِ ذهب
وقتی که نزد بلقیس رسیدید هرآنچه از شگفتی‌های کار ما مشاهده کرده‌اید برای او بازگو کنید و از بیابانِ طلایی نیز برایش حکایت کنید.
- (۶۵۵) تا بدانند که به زر طالع نه‌ایم ما زر از زرآفرین آورده‌ایم
تا بلقیس به این مطلب واقف شود که من (سلیمان) هیچ طمع‌ی نسبت به طلا ندارم، زیرا ما طلا را از خالقِ طلا به دست آورده‌ایم.
- (۶۵۶) آنکه گر خواهد، همه خاکِ زمین سر به سر زر گردد و دُرِ ثَمین
از همان خالقِ به دست آورده‌ایم که اگر اراده کند همه خاکِ زمین را سراسر به طلا و مروارید قیمتی و گرانها مبدل می‌کند.
- (۶۵۷) حق برای آن کند ای زرگزین^۱ روزِ مَحْشَر، این زمین را نقره‌گین^۲
ای خواهانِ طلا، حضرت حق از آنرو در روز قیامت، این زمین را به زمینِ سیمین و نقره‌ای مبدل می‌سازد که کمال قدرت خود را به همگان نشان دهد. [مناسب است با مضمون آیه ۴۸ سوره ابراهیم: یَوْمَ تُبَدِّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ... «روزی که زمین به زمین دیگر مبدل شود...» معنی بیت فوق بر این تقدیر صورت گرفت که آن را به بیت قبلی متعلق بدانیم، و اگر این بیت را به بیت بعدی متعلق سازیم معنی بیت فوق با بیت بعدی کامل می‌شود.]
- (۶۵۸) فارغیم از زر که ما بس پُر‌فَنیم خاکیان را سر به سر زرّین کُنیم
ما از طلا بی‌نیاز و آسوده‌ایم، زیرا که هنرهای بسیاری داریم به طوری که موجودات خاکی را یکسره به طلا مبدل می‌کنیم. [یعنی با کیمیای ایمان و ایقان، روح و باطن آلوده به عوارض دنیوی آنان را یکسره پاک و توحیدی می‌کنیم.]

۱. زرگزین: کسی که طلا را انتخاب می‌کند. کنایه از خواهانِ دنیا و زخارفِ آن.

۲. نقره‌گین: نقره‌ای. گین بسوند دارندگی و اتصاف است مانند شرمگین، خشمگین.

(۶۵۹)

از شما کُی کُدیۀ^۱ زر می‌کنیم؟ ما شما را کیمیاگر می‌کنیم
ما کی از شما طلا درخواست کرده‌ایم؟ مسلماً هیچ وقت. ما قادریم شما را کیمیاگر
بکنیم. یعنی به مرتبه‌ای برسانیم که نه تنها نیازی به طلای این و آن نداشته باشید، بلکه خود،
مولّد طلا شوید. [در آیات متعدّد قرآنی از قول پیامبران عظام آمده است که ما در قبال ارشاد
شما به طریق حق، هیچ دستمزد و اجری نمی‌خواهیم. از آن جمله آیه ۹۰ سوره انعام، ۲۹
سوره هود، ۵۷ سوره فرقان و... بنابراین سلیمان نبی به آنها می‌گوید ما پیامبران، شما انسان‌ها
را به مرتبه بی‌نیازی از دنیا می‌رسانیم و به شما قدرت تحوّل و تبدّل روحی می‌بخشیم.]

(۶۶۰)

ترک آن گیرید گر مُلکِ سَباست که برونِ آب و گِلِ بس مُلک‌هاست
اما اگر می‌خواهید کیمیاگرِ قلب و روح شوید و طلایِ ایمان و عرفان را در قلب خود و
دیگران پدید آورید، شرطش اینست که حتّی مُلک و سلطنتِ سرزمینِ سباء را نیز رها کنید،
زیرا در خارج از این جهانِ ساخته شده از آب و گِل یعنی در ماورای این جهان مادی،
سلطنت‌های معنوی بسیاری وجود دارد.

(۶۶۱)

تخته‌بندست^۲ آنکه تختش خوانده‌ای صدر پنداری و، بر دَر مانده‌ای
این چیزی را که تو، تختِ باشکوه سلطنتی نامیده‌ای، زندانی بیش نیست. تو با اینکه
خود را در صدر مجلس می‌پنداری، اما واقعاً در پایین‌ترین جای مجلس نشسته‌ای. [با توجه
به معنی دیگر «تخته‌بند» این وجه نیز جایز است: این چیزی را که تو، تخت پادشاهی
نامیده‌ای، تخته و پلاسی بیش نیست.]

(۶۶۲)

پادشاهی نیستت بر ریشِ خود پادشاهی چون کُنی بر نیک و بد؟
تو که حتّی بر ریش خود تسلّط نداری، چگونه ممکن است بر نیک و بد جهان
حکومت کنی؟

۱. کُدیّه: گدایی، سماجت در گدایی.

۲. تَخْتَه‌بَنْد: محبوس، زندانی، گرفتار در بند. «تخته‌بند شدن» یعنی بسته شدن. معنی دیگر «تخته‌بند»
پارچه‌ای است که در شکسته‌بندی روی چند تخته وصل می‌کنند و تخته را به دست و پای شکسته
می‌بندند تا استخوان‌ها جابه‌جا نشود. هر دو معنی با بیت فوق سازگار است.

بی‌مرادِ تو شود ریشِ سپید شرم‌دار از ریشِ خود ای کز امید (۶۶۳)
 زیرا ریش تو بدون اراده‌ی تو سفید می‌شود در حالی که تو نمی‌توانی جلوی سفید شدن
 آن را بگیری. پس ای ناامید از ریشِ خجالت بکش که بر آن تسلط نداری.

مَالِکُ الْمُلْکِ است هر کس سر نهد بی‌جهانِ خاک، صد مُلکش دهد (۶۶۴)
 صاحبِ عالم هستی همان خدایی است که هر کس در برابر حکم و فرمانش خاضع و
 مطیع باشد، در ماورای این جهان مادی، صد نوع مُلک و سلطنت به او عطا می‌فرماید.
 [«مَالِکُ الْمُلْکِ» از اسمای الهی است که در آیه ۲۶ سوره آل عمران نیز آمده است.]

لیک ذوقِ سجده‌ای پیشِ خدا خوشتر آید از دو صد دولت تو را (۶۶۵)
 ذوق و لذت روحانی یک سجده‌ی خالصانه به درگاه الهی از دویست مُلک و سلطنت
 دنیوی برای تو بهتر و خوشایندتر است.

پس بنالی که نخواهم مُلک‌ها مُلکِ آن سجده، مسلّم کن مرا (۶۶۶)
 وقتی که لذتِ سجده کردنِ حقیقی را چشیدی آن وقت خواهی نالید که من آن
 همه حکومت و سلطنت را نمی‌خواهم، پروردگارا به من سلطنت و دولتِ سجده‌ی خود را عطا
 فرما.

پادشاهانِ جهان از بَدَرگی^۱ بسو نبردند از شرابِ بندگی (۶۶۷)
 شاهان دنیا به علتِ بدنهادی و پلیدی باطنی نتوانستند رایحه‌ی شرابِ بندگی و عبودیت
 را استشمام کنند.

ور نه اَذْهَمُ وار^۱، سرگردان و دنگ^۲ مُلک را برهم زدندی بی‌درنگ (۶۶۸)
 و اگر این شاهان، رایحه‌ی شرابِ بندگی و عبادت حق را استشمام می‌کردند مانند

۱. بَدَرگی: ناسازگاری و بدنهادی، بدطینتی.

۲. اَذْهَمُ: ر.ک. شرح بیت (۹۲۹) دفتر دوم، و صفحه ۷۷۳ به بعد که حکایتی درباره‌ی ابراهیم ادهم است.

۳. دَنگ: احمق، ابله.

ابراهیم ادهم بیدرنگ، بی عقل و هوش و حیران و سرگردان اساس حکومت و سلطنت را درهم می‌ریختند.

(۶۶۹) لیک حق، بهر ثباتِ این جهان مُهرشان بنهاد بر چشم و دهان
لیکن خداوند برای حفظ و بقای شئون ظاهری دنیا چشم و دهان شاهان را بست.
یعنی چشم دل شاهان را بست تا آن شکوه معنوی را نبینند و دهانِ روحشان را نیز بست تا
لذت روحانی الهی را نچشند و به عمارت دنیا مشغول شوند.

(۶۷۰) تا شود شیرین بر ایشان تخت و تاج که ستانیم از جهانداران خراج
تا اینکه داشتن تاج و تخت در نظرشان شیرین و جذاب باشد و با شادی و غرور
بگویند: ما چنان شاه قدرتمندیم که حتی از شاهان و جهاندارانِ دیگر هم باج و خراج
می‌گیریم.

(۶۷۱) از خراج ار جمع آری زر چو ریگ آخر آن از تو بماند مُرده ریگ^۱
اگر فرضاً از باج و خراجی که می‌گیری به اندازه ریگ‌های بیابان طلا جمع کنی،
بالاخره باید آن را روزی رها کنی و به میراث دیگران بگذاری و بروی.

(۶۷۲) همره جانت نگرده مُلک و زر زر یده، سُرمه ستان بهر نظر
سلطنت و ثروت هیچگاه همراهِ همیشگی تو نیست. طلا بده. یعنی از ثروت و مال
دنیوی چشم‌پوشی کن تا سرمه بصیرت به دست آری و با سرمه بصیرت و روشن‌بینی چشم
دلت را بینا کنی.

(۶۷۳) تا ببینی کین جهان چاهی ست تنگ یوسفانه آن رَسَن^۲ آری به چنگ
تا با به دست آوردن بینش ژرف، دریایی که این جهان، مانند یک چاه تنگ و تاریک
است و در نتیجه مانند حضرت یوسف (ع) ریسمان الهی را فراچنگ آری و خود را از چاه تنگ

۱. مرده ریگ: میراث.

۲. رَسَن: ریسمان، طناب، این لفظ در عربی و فارسی، مشترک است.

و تاریک دنیا خلاص کنی.

تا بگوید چون ز چاه آیی به بام جان که یا بُشْرائِ هَذَا لِي غُلام (۶۷۴)
تا همینکه از چاه تاریک دنیا و جسمانیت بیرون آمدی، عالم روح به تو خطاب کند:
مژده بادا که اینست غلام من. [اشاره به آیه ۱۸ سوره یوسف: وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ
فَآذَلْنِي دَلْوَهُ قَالِ يَا بُشْرَىٰ هَذَا غُلامٌ... «و کاروانی بیامد، مأمور آب را (برای یافتن آب)
فرستادند، او دلو خود به چاه افکند و بانگ همی آورد: مژده بادا که این نوجوانی است...»]
مولانا از این آیه اقتباس کرده و می‌گوید: وقتی خود را از چاه دنیا به بام آسمان روح در آری،
روح الهی به تو بشارت می‌دهد و از ارتقای تو خرسند می‌گردد.]

هست در چاه انعکاساتِ نظر کمترین آن که نماید سنگ، زر (۶۷۵)
در چاه دنیا چشم، واقعیات را وارونه می‌بیند، و کمترین درجه این وارونه بینی و خطای
در دید اینست که مثلاً سنگ در نظر آدمی، طلا جلوه می‌کند. [منظور از انعکاساتِ نظر،
کژبینی‌هایی است که بر اثر غلبه تمایلات نفسانی پدید می‌آید. یعنی کسی که حیات خود را بر
بنیاد لذت‌جویی و حظ نفسانی قرار می‌دهد، معیار و مقیاسش در شناخت پدیده‌ها، ناقص و
گمراه‌کننده است. چنانکه مولانا در بیت (۳۳۴ - ۳۳۳) دفتر اول می‌گوید:
خشم و شهوت، مرد را اخول کند ز استقامت روح را مُبْدَل کند
چون غرض آمد، هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد
برای همین است که در آن حدیث معروف آمده است: اَللّٰهُمَّ ارِنِي الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ.
«خداوندا، واقعیت اشیاء را آنگونه که هست به من بنمای.»]

انعکاساتِ نظر در عین حال بر خطایِ حواس که در فلسفه و روانشناسی از آن بحث
می‌شود نیز دلالت می‌کند. برای مثال چشم، دانه‌های باران را به صورت یک خط ممتد می‌بیند،
و یا آتش چرخان را در فضا به صورت یک دایره آتشین مشاهده می‌کند. البته این خطایی
طبیعی است و مربوط می‌شود به ساختمان چشم و موقعیت هندسی اشیاء. و مولانا این نوع
خطا را با ذکر تمثیل در بیت (۱۱۴۷ - ۱۱۴۶) دفتر اول بیان کرده است. اما آنچه که در بیت
فوق مورد نظر است، خطای چشم حسی و طبیعی نیست، بلکه خطای چشم باطنی و ماورای
طبیعی است که بر اثر غلبه صفات ناپسند اخلاقی پدید می‌آید.]

(۶۷۶) وقتِ بازی، کودکان را ز اختلال می‌نماید آن خَزَف‌ها^۱ زرّ و مال برای مثال، کودکان به هنگام بازی بر اثر نادانی و خلل در عقل، تکه پاره‌های رنگین سفالی را طلا و نقره می‌پندارند. [چنانکه شرح این مطلب در بیت (۲۲۷۹ - ۲۲۷۷) دفتر سوم آمده است. اطفال دنیا نیز مانند کودکان خردسالی که به خرده‌ریز سفالین خود می‌نازند آنان نیز به زر و سیم خود می‌بالند و در جمع آن می‌کوشند و می‌جوشند و عمر گرانبهای خود را بیهوده سپری می‌کنند.]

(۶۷۷) عارفانش کیمیاگر گشته‌اند تا که شد کانه‌ها برِ ایشان نَرُند^۲ عارفان راستین در واقع کیمیاگر شده‌اند و می‌توانند اشیاء معمولی و بی‌ارزش را به طلا و نقره مبدّل سازند، از اینرو معادن طلا و نقره در نظر ایشان حقیر و بی‌مقدار است.

۱. خَزَف: ظرف سفالی.

۲. نَرُند: پژمرده، حقیر.

دیدنِ درویش، جماعتِ مشایخ را در خواب، و درخواست کردن
روزیِ حلال، بی‌مشغول شدن به کسب و از عبادت ماندن، و
ارشادِ ایشان او را، و میوه‌هایِ تلخ و ترشِ کوهی بروی شیرین
شدن به دادِ آن مشایخ

خلاصه داستان

یکی از صاحب‌دلان می‌گوید در عالم رؤیا گروهی از مشایخ را دیدم و از ایشان رزق حلال خواستم. آنان مرا به سوی جنگلی در نواحی کوهستانی هدایت کردند و من در آن ناحیه از میوه‌های شیرین ارتزاق می‌کردم. بر اثر خوردن آن میوه‌ها چشمه‌های حکمت و معرفت در قلبم جوشیدن گرفت و هرگاه آن معارف بر زبانم جاری می‌شد افهام و عقول از شنیدن معارف بدیع و بکر واله و حیران می‌شدند. در این حالت بود که دیدم این کرامت الهی در میان خلق الله فاش شد و از افشای آن بیم فتنه می‌رفت. از اینرو از خداوند درخواست کردم که این کرامت را از من بگیرد و در عوض ذوق روحانی مرا افزون کند. و خداوند دعای مرا اجابت کرد و چنان ذوقی یافتم که پیش خود می‌گفتم بهشت نیز چیزی فراتر از این ذوق معنوی نیست. تا اینکه روزی در آن حوالی درویشی هیزم‌شکن را دیدم که خسته و کوفته پشته هیزمی را بر دوش می‌کشید. با خود گفتم من که غم روزی ندارم، پس بهتر است که چند دیناری را که در ایام پیشین به دست آورده و در گوشه جامه‌ام دوخته‌ام بدو دهم تا چند روزی از غم معاش آسوده‌خاطر شود. اما غافل از آنکه آن درویش، عارفی روشن بین بود و اندیشه‌ها و نیات باطنی افراد را می‌خواند. من در این فکر بودم که دیدم او زیر لب جملاتی نامفهوم گفت که چیزی از آن سر در نیاوردم. در این لحظه بود که آن درویش روشن بین با پشته هیزم به سوی من آمد و ناگهان برق هیبت او تمام وجودم را تکان داد.

پشته هیزم را جلوی پای من بر زمین نهاد و دست به سوی آسمان بلند کرد و گفت: «خداوندا هرچند تو اولیای خاصی داری که دعاشان مستجاب است، اما به حق لطف و کرمات این پشته هیزم را به طلا مبدل کن.» در این هنگام دیدم که پشته هیزم به طلا تبدیل شد. من واقعاً از حیرت و بهت میخکوب شده بودم. سپس آن درویش روشن بین دوباره از خدا استدعا کرد که این طلا را به پشته هیزم مبدل کند و بیدرنگ چنین شد و آن درویش، هیزم را برداشت و شتابان به راه افتاد و به سوی شهر روان شد تا آن را بفروشد. خواستم دنبال او بروم و مسائل خود را از او سؤال کنم، اما هیبت روحی او پاهایم را از رفتن باز نگه داشت.

استاد فروزانفر حکایتی نظیر حکایت فوق را از کشف‌المحجوب هجویری نقل می‌کند^۱: حسن بصری رَحِمَهُ اللهُ روایت کند که به عبادان سیاهی بود که اندر خرابه‌ها بودی. روزی من از بازار چیزی بخریدم و بدو بردم، مرا گفت: این چه چیز است؟ گفتم: طعامی است که آورده‌ام بدانکه مگر تو بدان محتاجی. به دست اشارتی کرد و در من خندید. من سنگ و کلوخ دیوارهای آن خرابه را جمله زر دیدم. از کرده خود تشویر خوردم و آنچه بُرده بودم بگذاشتم و خود بگریختم از هیبت او.

*

مولانا این حکایت را در تبیین بیت (۶۷۷) آورده است. و ضمن آن به چند نکته اشارت دارد: یکی وجود اولیای مستور^۲ که به دفعات در مثنوی و دیگر آثار مولانا آمده است، دیگر کرامات اولیاءالله که از جمله آن‌ها، وقوف بر ضمیر آدمیان و تأثیر در پدیده‌های عالم و تبدیل آنها به یکدیگر است. کرامت، تالی تلوی معجزه است. چنانکه ابن‌فارض در قصیده تائیه می‌گوید:

وَمَا كَانَ مِنْهُمْ مُعْجَزًا ضَارِبُهُ
كَرَامَةً صَدِيقٍ لَهُ أَوْ خَلِيفَةٍ

«هرچه از خوارق عادات که از انبیاء سرزند، معجزه نامیده می‌شود و در مرتبه بعد از آن، کرامت صدیقان و جانشینان انبیاست.»

حکما گویند معجزه و کرامت هردو قوه‌ای است الهی که در نفس پدید می‌آید و بر

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۳۴.

۲. ر.ک. شرح بیت (۹۳۲) دفتر دوم.

هیولای^۱ عالم تأثیر می‌گذارد و صورتی را از ماده محو می‌کند و صورت دیگری را جایگزین می‌کند، زیرا هیولای مطیع نفوس است. چنانکه در این حکایت دیدیم که آن عارف روشن‌بین با تکیه بر کرامت خود، پشته هیزم را به پشته زر مبدل کرد و دوباره به هیأت اولیه خود بازآورد.

آن یکی درویش گفت اندر سَمَر^۲ خِضرِیان را من بدیدم خوابِ دَر (۶۷۸)
یکی از دراویش ضمن حکایتی نقل کرد که عارفانِ خِضرِصفت را در خواب دیدم.
[خِضرِیان، جمع خِضری (منسوب به خِضر) کسی که در مرتبه و بر قَدَمِ خضر باشد، پیر طریقت، مرشد کامل و ولی فاضلی که در هر دوره‌ای از ادوار به دستگیری و ارشاد خلایق می‌پردازد. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۳۱) دفتر دوم.]

گفتم ایشان را که روزی حلال از کجا نوشم^۳ که نبود آن و بال؟ (۶۷۹)
به آنها گفتم: از کجا روزی حلال بخورم که برای من، گرفتاری و وبالی نداشته باشد؟

مر مرا سوی کُهِستان راندند میوه‌ها ز آن بیشه می‌افشانند (۶۸۰)
آنها مرا به سوی کوهستان بُردند و از شاخه‌های درختان جنگل برایم میوه‌هایی تکاندند.

که خدا شیرین بکرد آن میوه را در دهان تو به هَمَّت‌های^۴ ما (۶۸۱)
آن عارفانِ خِضرِصفت گفتند: خداوند به سبب هَمَّتِ ما این میوه‌ها را در مذاقت شیرین و گوارا کرده است.

۱. منظور از هیولی در حکمت قدیم ماده اولیه جهان است که متصور به صور و متقلب به احوال مختلف و اشکال گوناگون می‌گردد. ملاصدرا ثابت کرد که هیولی همان استعداد حدوث و قابلیت تحوّل به اشکال مختلف است.

۲. سَمَر: افسانه شب. جمع آن: اَشمار.

۳. نُوشَم: بخورم. از نوشیدن.

۴. هَمَّت: ر.ک. شرح بیت (۲) همین دفتر.

(۶۸۲) هین بخور پاک و حلال و بی حساب^۱ بی صداع^۲ و نقل و بالا و نشیب
بهوش باش و از این روزی پاکیزه و حلال که فراوان است بخور، بی آنکه دچار دردسر
و تقلا و فراز و نشیب شوی.

(۶۸۳) پس مرا ز آن رزق، نطقی رُو نمود ذوقِ گفتِ من خِردها می رُبود
من بر اثر خوردن آن رزق، چنان نطقی پیدا کردم که لذت شنیدن نطق و کلام من، عقول
مستمعان را می ربود و آنان را دچار حیرت و سرگشتگی می کرد.

(۶۸۴) گفتم: این فتنه ست، ای ربِّ جهان بخششی ده از همه خَلقانِ نهان
گفتم: ای پروردگارِ جهان، این قدرتِ نطق من مایه فتنه و دردسر است، ای خدای کریم
بر من لطفی فرما که از همه خلائقِ نهان باشد. یعنی به من کرامتی عطا کن که از انتظار مردم
پنهان باشد. [اولیاء، کرامات خود را از انتظار می پوشانند. چه دستور اینست که کرامت را در
هر حال باید کتمان کرد. و از اینروست که گفته اند: الْكَرَامَةُ حَيْضُ الرَّجَالِ.]

(۶۸۵) شد سخن از من، دلِ خوش یافتم چون انار از ذوق می بشکافتم
بر اثر این دعا، نطق و سخنوری را از دست دادم و شاد و خوشدل شدم و از شدتِ
ذوق و حال معنوی مانند انار شکافته و خندان شدم.

(۶۸۶) گفتم: ار چیزی نباشد در بهشت غیر این شادی که دارم در سرشت
پیش خود گفتم: اگر در بهشت هیچ نعمتی جز همین حالت خوش معنوی که اینک در
نهاد خود دارم، وجود نداشته باشد. [این بیت کلاً شرط و بیت ذیل جزای شرط است.]

(۶۸۷) هیچ نعمت آرزو ناید دگر زین نپردازم به جَوَز^۳ و نیشکر
من دیگر هیچ نعمتی را آرزو نخواهم کرد و این نعمت معنوی را رها نمی کنم تا به

۱. «حساب» باید طبق قاعده اماله، حَسِیب خواند تا با نشیب، قافیه شود.

۲. صداع: سردرد.

۳. جَوَز: معرَب گُوز به معنی گردو است. «جوز و نیشکر» کنایه از نعیم بهشتی است. حور هم خوانده اند.

حوریان و شیرینی‌ها و لذائذ بپردازم.

مانده بود از کسب، یک دو حَبَّام دُوخته در آستینِ جُبَّام^۱ (۶۸۸)
 من در آن حال که غرق احوال معنوی خود بودم، از کسب و کارم چند سَکّه برایم مانده
 بود که به آستینِ جُبَّام دُوخته بودم.

نیت کردنِ او که این زر بدهم بدان هیزم‌کش، چون من روزی یافتم

به کراماتِ مشایخ و رنجیدنِ آن هیزم‌کش از ضمیر و نیتِ او

آن یکی درویش هیزم می‌کشید خسته و مانده ز بیشه در رسید (۶۸۹)
 درویشی پشته هیزمی بر دوش داشت و خسته و کوفته از جنگل سررسید.

پس بگفتم: من ز روزی فارغم زین سپس از بهرِ رزقم نیست غم (۶۹۰)
 پیش خود گفتم که من از کسب روزی آسوده‌ام و از این پس برای تحصیل روزی هیچ
 غمی ندارم.

میوهٔ مکروه^۲ بر من خوش شده‌ست رزقِ خاصی جسم را آمد به دست (۶۹۱)
 زیرا با همتِ والای عارفانِ خِضرِ صفت میوه‌های ناگوار برایم شیرین و خوشمزه شده
 است، و برای جسمم یعنی برای وجودم روزیِ خاصی حاصل شده است.

چونکه من فارغ شدستم از گلو حَبَّه‌یی چندست، این بِدْهم بدو (۶۹۲)
 حالا که من از قید و بند خوردن و شکم آسوده شده‌ام، بهتر است این چند سَکّه را به
 این مرد هیزم‌کش بدهم.

۱. جُبَّه: جامهٔ گشاد و بلندی که روی جامه‌های دیگر می‌پوشند. جمع آن: جُبَب و جِبَاب.

۲. مَكْرُوه: ناپسند، نامطلوب.

(۶۹۳) بَدْهَم این زر را بدین تکلیف کَش تا دو سه روزک شود از قُوت، خُوش
این چند سَکَه را به این زحمتکش می‌دهم تا دو سه روزی با آن سکه غذایی
فراهم کند و بدنش از این غذا نیرو بگیرد.

(۶۹۴) خود ضمیرم را همی دانست او زآنکه سمعش داشت نور از شمع هُو
اما آن هیزم‌کش، نیت قلبی مرا خواند، زیرا گوش باطنی او از شمع الهی منور شده
بود.

(۶۹۵) بود پیشش سِرِّ هر اندیشه‌ای چون چراغی در درونِ شیشه‌ای
پیش آن هیزم‌کش، راز هر اندیشه و نیتی روشن بود، درست مانند چراغی که
درون محفظه شیشه‌ای قرار دارد. یعنی باطن و مکنونات قلبی افراد را آشکارا می‌دید.

(۶۹۶) هیچ پنهان می‌نشد از وی ضمیر بود بر مضمونِ دل‌ها او امیر
هیچ چیز از او پوشیده و باطن هیچ‌کس از وی پنهان نبود و او بر نهانی‌های دل‌ها آگاه
و مسلط بود.

(۶۹۷) پس همی مُنْگید^۱ با خود زیر لب در جوابِ فکرتم، آن بُوالعجب
آن مرد عجیب پیش خود در جواب این اندیشه‌ام آهسته زمزمه‌ای کرد.

(۶۹۸) که چنین اندیشی از بهرِ ملوک؟ کَيْفَ تَلْقَى^۲ الرِّزْقَ^۳ إِنْ لَمْ يَرْزُقُوكَ؟^۳
آن پیر روشن‌بین چنین زمزمه کرد: آیا تو نسبت به شاهانِ طریقت اینگونه می‌اندیشی؟
اگر آنان به تو روزی ندهند چگونه به روزی خواهی رسید؟

۱. مُنْگید: آهسته و زیر لب حرف زد.

۲. تَلْقَى: ملاقات می‌کنی، برخورد می‌کنی، از لَقِيَ يَلْقَى لِقَاءً. در اینجا تَلْقَى به معنی تَصِلُ (= می‌رسی) است.

۳. لَمْ يَرْزُقُوكَ: فعل جحد + کاف ضمیر. فعل جحد معنی ماضی منفی می‌دهد، اما چون حرف شرط «إِنْ» بر سر آن درآمده معنی مضارع می‌دهد. مرجع ضمیر این فعل، «ملوک» در مصراع اول است.

(۶۹۹) من نمی‌کردم سخن را فهم، لیک بر دلم می‌زد عتابش نیک نیک
البته من از آن حرف‌ها سر در نمی‌آوردم، اما عتاب آن هیزم‌کش، دلم را سخت تحت
تأثیر قرار می‌داد.

(۷۰۰) سویی من آمد، به هیبت همچو شیر تنگ^۱ هیزم را ز خود بنهاد زیر
آن مرد هیزم‌کش با هیبتی همچون شیر به طرف من آمد و بار هیزم را روی زمین
نهاد.

(۷۰۱) پرتوِ حالی که او هیزم نهاد لرزه بر هر هفت عضوِ من فتاد
هنگام نهادن هیزم حالی داشت که از تأثیر و پرتو آن، هفت بند تنم لرزید، یعنی سراسر
وجودم به لرزه درآمد.

(۷۰۲) گفت: یا رَب گر تو را خاصانِ هِیْ اند^۲ که مبارک دعوت و فرخ‌پی‌اند^۳
آن درویش گفت: پروردگارا اگر تو یاران و بندگانِ خاصی داری که دعایشان
مبارک و قدمشان فرخنده است. [این بیت کلاً شرط و بیت بعد، جزای شرط است.]

(۷۰۳) لطفِ تو خواهم که میناگر شود این زمان این تنگِ هیزم، زَر شود
به حقِ آن عزیزان از تو استدعا دارم که لطف تو به صورت کیمیاگر بر من تجلی کند و
هم‌اکنون این بار هیزم را به طلا مبدل کند.

(۷۰۴) در زمان دیدم که زر شد هیزمش همچو آتش بر زمین می‌تافت خوش
در همان لحظه مشاهده کردم که پشته هیزم به طلا مبدل شد، بطوریکه این طلا مانند
آتش می‌درخشید.

۱. تنگ: بار، لنگه بار.

۲. هِی‌اند: مخفف هستند.

۳. فرخ‌پی: خوش قدم، خجسته پا.

(۷۰۵) من در آن، بی‌خود شدم تا دیرگه^۱ چونکه با خویش آمدم من از وْله^۱
من در آن لحظه بیهوش شدم و تا دیر زمانی این بیهوشی دوام یافت. و همینکه از
بیهوشی به خود آمدم. [مصراع دوم، شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۷۰۶) بعد از آن گفت: ای خداگر آن کِبار^۲ بس غیورند^۳ و گریزان ز اشتها^۴
پس آن درویش گفت: خداوندا، اگر این بندگان برگزیده و بزرگ تو بسیار غیرتمندند و
از شهرت گریزان‌اند. [این بیت شرط و بیت بعدی متضمن جزای شرط است. بیت فوق اشاره
دارد به اولیای مستور، رجوع شود به شرح بیت (۹۳۲) دفتر دوم.]

(۷۰۷) باز این را بندِ هیزم ساز زود بی‌توقّف، هم بر آن حالی که بود
بارِ دیگر این بوته زَرین را بی‌هیچ تأمل و درنگی به حالتِ اوّلش درآور و آن را به
پشته هیزم مبدّل کن.

(۷۰۸) در زمان هیزم شد آن اغصان^۴ زر مست شد در کارِ او عقل و نظر
بیدرنگ آن شاخه‌های زَرین به هیزم مبدّل شد، طوریکه عقل و اندیشه در فهم اسرار
این کرامت دچار حیرت و سرگستگی می‌شود.

(۷۰۹) بعد از آن برداشت هیزم را و رفت سویی شهر از پیشِ من او تیز و تفت
سپس آن پشته هیزم را از جلوی من برداشت و با شتاب و تندی به سوی شهر حرکت
کرد.

(۷۱۰) خواستم تا در پیِ آن شه روم پرسم از وی مشکلات و بشنوم
من خواستم به دنبال آن شاه طریقت بروم و مشکلات خود را از او سؤال کنم و

۱. وْله: شیدایی، حیرت، سرگستگی. در اینجا به معنی بیهوشی است.

۲. کِبار: جمع کبیر به معنی بزرگ.

۳. غیور: ر.ک. شرح بیت (۱۷۱۳) دفتر اول.

۴. اغصان: شاخه‌ها، جمع غُصن.

جواب‌های او را بشنوم.

(۷۱۱) بسته کرد آن هَیِّتِ او مرا پیشِ خاصان، ره نباشد عامه را
اما هیبت و عظمت روحی او مرا مقهور کرد و گویی دست و پای مرا بست بطوری
که نتوانستم قدمی به سوی او بردارم. زیرا عوام نمی‌توانند به باطن خواص راه پیدا
کنند.

(۷۱۲) ور کسی را ره شود، گُو: سَر فشان کآن بُود از رحمت و از جذیشان
و تازه اگر کسی بتواند به محضر آنان راه یابد باید به او بگویی که سر و جانت را در
این راه بده زیرا نیل به افتخار حضور در برابر اولیاء نیز زائیدهٔ لطف و جذبهٔ آنان است.

(۷۱۳) پس غنیمت دار آن توفیق را چون بیابی صحبتِ صَدِّیق را
پس هرگاه توفیقِ مصاحبتِ یاران راستین الهی را یافتی باید این توفیق را غنیمت
بدانی.

(۷۱۴) نه چو آن ابله، که یابد قَرَبِ شاه سهل و آسان دَر فتد آن دَم ز راه
مانند آن احمق مباش که هرگاه به بارگاه شاه تَقَرَّب یابد، همان لحظه باسانی از این
مرتبهٔ والا واپس می‌افتد و آن مقام را از دست می‌دهد.

(۷۱۵) چون ز قُربانی^۱ دهندش بیشتر پس بگوید: رانِ گاوست این مگر؟
مثلاً اگر به آن احمق از گوشت آن قربانی بیشتر بدهند، پیش خود می‌گوید: نکند این
رانِ گاو است؟ [انقروی گوید: این بیت تلمیحی است به یک حکایت که مضمون آن اینست:
پادشاهی گوسفندی ذبح کرد و میان جمعی تقسیم کرد. ابلهی در آن میان بود، گویا سهم
بیشتری از گوشت را بدو دادند. آن ابله به جای تشکر از این لطف گفت: حالا فهمیدم. اینها گاو
کشته‌اند و رانش را به من داده‌اند!]

۱. قُربانی: گوسفندی که در عید قربان در راه خدا ذبح شود. ضمناً حاصل مصدر و به معنی قربان شدن هم آمده است.

(۷۱۶) نیست این از رانِ گاو ای مُفْتَری^۱ رانِ گاوَت می‌نماید از خری
ای افترا زننده، یعنی ای کسی که می‌گویی این عطای فراوان شاه به این سبب است که
گاو کشته است. تو واقعاً قدر این بخشش را نمی‌دانی و خیال می‌کنی که رانِ گاو است، اما
بدان که این گوشت فراوان، رانِ گاو نیست، بلکه از روی حماقت به نظرت می‌آید که رانِ گاو
است.

(۷۱۷) بذلِ شاهانه‌ست این، بی‌رَشوتی بخششِ محض‌ست این، از رحمتی
این عطیه شاهانه، بخششی بلاعوض و خالی از غرض و مرض است. این بخششی
خالص است که از دریای رحمت آن شاه حقیقت جوشیده است. پس قدر این موهبت را بدان.
[قدر نفعات ربّانی را بدانید و آن اوقات را مراقب باشید. رجوع شود به بیت (۱۹۵۳ - ۱۹۵۱)
دفتر اوّل.]

تحریرِ سلیمان علیه‌السلام مررِ سولان را بر تعجیل

به هجرتِ بلقیس بهرِ ایمان

(۷۱۸) همچنان که شه سلیمان در نَبَرَد جذبِ خیل و لشکرِ بلقیس کرد
همانگونه که حضرت سلیمان (ع) به‌جای جنگ، لطف کرد و لشکریان بلقیس را به‌سوی
خود جذب‌کرد و به مرتبهٔ ایمان رسانید. [این بیت در توضیح مصراع دوم بیت قبل آمده است.]

(۷۱۹) که بی‌آید ای عزیزان زود زود که برآمد موج‌ها از بحرِ جود
سلیمان گفت: ای عزیزان، هرچه زودتر بیایید که از دریای بخشش و کَرَم الهی، امواجی
به تلاطم درآمده است.

(۷۲۰) سویی ساحل می‌فشاند بی‌خطر جوشِ موجش هر زمانی صد گُهر
خروش امواج دریای جود و بخششِ الهی در هر لحظه بی‌هیچ زیان و خطری، صدنوع

۱. مُفْتَری: افترا زننده.

گوهرِ رحمت و هدایت به سویی ساحل بشری نثار می‌کند. [در این ابیات رحمت واسعة الهی به دریای پرخروش، و عالم بشری به ساحل، و عرفان و ایقان به گوهر تشبیه شده است.]

۷۲۱) **أَصْلًا** گفتیم ای اهلِ رَشاد کین زمان رضوان درِ جَنَّت گشاد
ای اهل هدایت، ما شما را به سویی بهشت فراخواندیم زیرا که دربانِ بهشت هم‌اکنون درهای بهشت را گشود. [رضوان، در لفظ به معنی خشنودی بسیار است^۲، اما در اصطلاح نام یکی از نگهبانان بهشت است، چنانکه ملاصدرا می‌گوید وجه تسمیه خازن بهشت به رضوان اینست که تنها کسانی شایستگی ورود به بهشت را دارند که به مرتبه والای معرفت و رضای به قضای حق رسیده باشند^۳.]

۷۲۲) پس سلیمان گفت: ای پیکانِ رَويد سویی بلقیس و بدین دین بگروید
سپس سلیمان به فرستادگان بلقیس گفت: ای پیک‌های بلقیس به سویی بلقیس باز روید و به این دین (آیین یکتاپرستی) ایمان بیاورید. [مناسب است با مضمون آیه ۳۰ سوره نخل: **أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَ أَتُونِي مُسْلِمِينَ**. «بر من برتری مجوید و تسلیم امر من شوید».]

۷۲۳) پس بگویدش: بیا اینجا تمام^۴ زود، که **إِنَّ اللَّهَ يَدْعُو بِالسَّلَام**
پس به بلقیس بگوید که: با تمام وجود و هر چه سریع‌تر به اینجا بیا که خداوند شما را به دارالسَّلام فرا می‌خواند. [دارالسَّلام یعنی خانه‌ای که از هرگونه آفت و بلایی بدور باشد، و منظور از آن، بهشت جاودان است^۵. چنانکه در آیه ۲۵ سوره یونس آمده است: **وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**. «و خداوند همه مردم را به سرای سلامتی و سعادت فرا می‌خواند و هر که را خواهد به راه راست هدایت کند». مولانا در این بیت به ایمان حقیقی و یکتاپرستی، اطلاق دارالسَّلام کرده است.]

۱. **أَصْلًا**: ر.ک. شرح بیت (۲۲۷۸) دفتر اول.

۲. مفردات، ص ۲۰۳.

۳. ر.ک. مفاتیح‌الغیب، ص ۱۰۶۳.

۴. تمام: با تمام وجود، با اخلاص باطن و رسوم ظاهر.

۵. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۵، ص ۱۰۲.

(۷۲۴) هین بیا ای طالبِ دولت شتاب که فُتوح است این زمان و فتحِ باب
 آلا ای طالبِ دولت و حشمت شتابان بیا که اینک هنگامِ گشایش و باز شدن درهای
 رحمت الهی است. [به شرح فتوح در توضیح بیت (۱۴۴۱) دفتر اوّل رجوع شود.]

(۷۲۵) ای که تو طالبِ نه‌ای، تو هم بیا تا طلبِ یابی از این یارِ وفا
 ای کسی که فاقدِ طلبی تو نیز بیا. بیا تا از این دوست وفادار، طلب به دست آوری و
 بدان وسیله به دولت و سعادت برسی. [شرح طلب در توضیح بیت (۳۰۰۱) دفتر دوّم آمده
 است.]

سبب هجرت ابراهیم اَدْهَم قَدَّسَ اللّٰهُ سِرَّهُ و ترکِ مُلکِ خراسان

خلاصه داستان

شبِ ابراهیم ادهم بر تخت سلطنتی خود آرمیده بود و نگهبانان بر بام کاخ، مشغول نگهبانی بودند که ناگهان صداهای عجیبی از جانبِ بام به گوشش رسید و حیران شد و سرآسیمه به طرف پنجره اتاق رفت و سرش را بیرون کرد و فریاد زد: آن بالا چه خبر است؟ این همه صداهای عجیب چیست؟ ناگهان اشباحی چند سر از بام فرود آوردند و گفتند: ما در این شب به دنبال شترهای گمشده خود می گردیم! ابراهیم ادهم با تعجب گفت: تا به حال چه کسی شتر خود را روی پشت بام پیدا کرده که شما دومی باشید؟! آن اشباح یک صدا جواب دادند: تا به حال چه کسی روی تخت سلطنت به وصال خدا رسیده که تو دومی باشی؟! این را گفتند و غیب شدند. و پس از این حادثه بود که ابراهیم ادهم، بساط سلطنت را ترک گفت و در سلک اهل ریاضت درآمد.

* * *

ماخذ این حکایت، تذکرة الاولیاء عطار، صفحه ۸۶ است^۱: و ابتدای حال او (ابراهیم ادهم) آن بود که او پادشاه بلخ بود و عالمی زیر فرمان داشت و چهل شمشیر زرین و چهل گرز زرین در پیش و پس او می بُردند، یک شب بر تخت خفته بود، نیم شب سقف خانه بجنبید،

۱. ماخذ قصص و تمثیلات منوی، ص ۱۳۴.

چنانکه کسی بر بام می رود. آواز داد که کیست؟ گفت: آشناست، اشتری گم کرده‌ام، و بر این بام طلب می‌کنم. گفت: ای جاهل اشتر بر بام می‌جویی؟ گفت: ای غافل تو خدای را در جامهٔ اطلس، خفته بر تختِ زرین می‌طلبی؟

✱

مولانا به مناسبت اینکه در فصل پیشین ماجرای هدایت بلقیس به دست سلیمان نبی را نقل کرده برای تبیین بیشتر آن، ماجرای تحوّل روحی و انقلاب درونی ابراهیم ادهم را پیش می‌آورد تا این نکته را یادآور شود که هرگاه دعوت، صادقانه باشد، و طالب مستعد، قطعاً هدایت تحقّق می‌یابد، چنانکه بلقیس با دعوت سلیمان متحوّل شد و ترک ریاسات ظاهره کرد و در سلک مؤمنان درآمد. و بلقیس تا ترک تعلّقات نگفت به گوهر ایمان دست نیافت. ابراهیم ادهم نیز با دعوتِ آن موجودات ماورائی به خود آمد و تختِ حکومت را با بختِ هدایت معاوضه کرد و پشت پا به بساط سلطنت زد و در سلک عارفان شیدا و رهبانان منقطع از دنیا درآمد.

(۷۲۶) مُلک برهم زن تو اَدْهَم وار زود تا بیایی همچو او مُلکِ خُلود
ای طالب حقیقت، تو نیز مانند ابراهیم اَدْهَم^۱، بساط سلطنت دنیوی را برهم زن تا همچون او سلطنت جاودانهٔ معنوی به دست آوری.

(۷۲۷) خُفته بود آن شَه شبانه بر سَریر حارسان بر بام، آن در دار و گیر
آن پادشاه (ابراهیم ادهم) شب‌هنگام بر تخت آرمیده بود، و نگهبانان بر پشت بام مشغول نگهبانی بودند.

(۷۲۸) قَصْدِ شه از حارسان، آن هم نبود که کُند ز آن دفعِ دزدان و رُنود^۲
البته مقصود شاه از گماردن نگهبانان این نبود که خطر دزدان و حيله‌گران را از خود دور کند.

۱. رجوع شود به شرح بیت (۹۲۹) دفتر دوم.
۲. رُنود: جمع رند در اینجا به معنی حيله‌گر است.

او همی دانست کآن کو عادل است فارغست از واقعه، ایمن دل است (۷۲۹)
 زیرا ابراهیم ادهم یقین داشت که کسی که دادگر است از حوادث ناگوار آسوده خاطر و
 در امان است.

عدل باشد پاسبانِ کام‌ها نه به شب چُوبَکِ زَنان^۱ بر بام‌ها (۷۳۰)
 نگهبان آرزوها و مقاصد آدمی عدالت است، نه پاسبانانی که شب‌ها بر روی بام‌ها با
 چوب بر طبل می‌کوبند.

لیک بُد مقصودش از بانگِ رباب^۲ همچو مشتاقان خیالِ آن خطاب (۷۳۱)
 این بیت به علت ایجاز، دارای ابهام است، چه با معنی کردن الفاظ نمی‌توان به مفهوم
 روشنی رسید، مگر آنکه قرینه کلام و مقام را در این ابیات در نظر گرفت: در مجالس شاهان و
 عیاشان نیز اکثر اوقات چنگ و رباب می‌نوازند و منظورشان از این نغمات، تنها حظ نفسانی و
 نشاط حیوانی است، اما منظور ابراهیم ادهم از استماع الحان، لذت‌جویی نفسانی نبود، بلکه
 مقصودش این بود که مانند عشاق حق با شنیدن الحان و نغمات موسیقی، خطاب ازلی حضرت
 حق را بشنود^۳. [این «خطاب» اشاره دارد به پیمان آلتست و یا عالم دَر که توضیح آن در شرح
 بیت (۱۲۴۱) دفتر اول و بیت (۴۵۴۳) دفتر سوم آمده است. اکبرآبادی منظور از این «خطاب»
 را کلمه تکوینیّه کُن می‌داند. اما بحرالعلوم آن را بعید می‌داند. رجوع شود به شرح بیت
 (۱۷۸۹) و (۲۴۴۰) و (۲۴۶۶) دفتر اول. منظور بیت: هر نغمه دلنوازی که نواخته می‌شود،
 جذابیت و گیرایی آن بدین خاطر است که از خطاب ازلی و پیمان فطری تولید و وحدانیت الهی
 تأثر یافته است. از اینرو عاشقان حق با استماع الحان به یاد اصل خود می‌افتند و خواهان
 روزگار وصل می‌شوند. چنانکه مولانا در ابیات آغازین «نی‌نامه» پس از ذکر شکایت و حنین
 نی فرمود:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش]

۱. چُوبَکِ زَن: چوبک زننده، نقاره‌زن. چوبک، چوب کوچکی بود که با آن بر دُهل می‌کوبیدند.

۲. رباب: ر.ک. شرح بیت (۱۱۹۹) دفتر دوم.

۳. مقتبس از شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۲۸۴.

(۷۳۲) نالَهُ سُرنَا^۱ و تهدیدِ دُهل^۲ چیزکی ماند بد آن ناقر کُلّ
 ناله ملایم سُرنَا و بانگ بلند طبل، اندکی به صُور اسرافیل شبیه است. [ناقر کُلّ، همان صُور اسرافیل است. ناقر از نُقر به معنی کوبیدن و سوراخ کردن پرده، چیزی را با منقار است. و ناقر به معنی بوق و شاخ کاواکی است که در آن بدمند. این لفظ در آیه ۸ سوره مدثر آمده است: فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ. «پس آنگاه بدمند در شاخ کاواک.» مفسران قرآن کریم منظور از این آیه را نفع صُور^۳ دانسته‌اند. اما در اینکه آیا نفخه اول است و یا دوم، اختلاف دارند. منظور بیت: همانطور که صُور اسرافیل، مردگان را حیات بخشد، نغمات موسیقی نیز با الهام از آن صُور، موجب حیات و نشاط آدمیان گردد. در این بیت مراد از ناقر کُلّ، ندای حق است.]

(۷۳۳) پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها از دوارِ چرخ بگرفتیم ما
 به همین علت حکیمان فرزانه گفته‌اند: ما الحان موسیقی را از گردش فلک گرفته‌ایم. [معروف است که فیثاغورس با ذکاوت قلبی و روشن‌بینی خود نغمات کواکب و افلاک را شنیده بود و سپس اصول موسیقی را براساس آن استخراج نمود. او نخستین کسی بود که در این باب سخن گفت و آنگاه بطلمیوس و اقلیدس و دیگر حکیمان در این باب حرف‌هایی زدند. اینکه افلاک نیز دارای نغمه و حنین‌اند مورد قبول حکمای اسلامی نیز هست، چه به تصریح قرآن کریم هرآنچه در زمین و آسمان است به تسبیح و نیایش حق مشغول است، و اما فقط صاحب‌دلان بدین نغمات واقف‌اند.^۴ حکمای عجم برحسب بروج دوازده‌گانه، دوازده مقام را در موسیقی پدید آوردند.^۵ و امروزه به جای مقام، دستگاه بکار برند. انقروی در شرح بیت فوق توضیحاتی دارد که شارحان بعدی از جمله نیکلسون عیناً آنرا اقتباس کرده‌اند.]

۱. سُرنَا: سازی است بادی که همراه دُهل زنند.

۲. دُهل: طبل. و «تهدید دهل» یعنی بانگ عظیم طبل. زیرا تهدید از مصدر ثلاثی مجرد «هَدید» به معنی غَرَش و صدای مهیب است.

۳. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۷۹) دفتر اول، و مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۸۵.

۴. ر.ک. رسائل اخوان‌الصفاء، ج ۱، ص ۲۰۸.

۵. ر.ک. بحورالالحن، ص ۱۵.

بانگِ گردش‌های چرخ است اینکه خلق می‌سرایندش به طنبور^۱ و به خلق (۷۳۴)
این نغمه‌هایی که مردم با طنبور و خلق خود می‌سرایند تماماً انعکاسی است از آواز
گردش افلاک. [به توضیح سماع در شرح بیت (۱۳۴۷) دفتر اول رجوع شود. مولانا می‌گوید
موسیقی و سماع، رمزی است از هماهنگ شدن سالک با حرکات افلاک و عروج روحی و نیل
به مقام بندگی و تذکار میثاقِ فطری توحید و عالم‌الشت^۲. به شرح بیت (۱۹۵۰) دفتر اول در
باب اهمیت موسیقی رجوع شود.]

مؤمنان گویند کآثارِ بهشت نغز گردانید هر آوازِ زشت (۷۳۵)
اهل ایمان و یقین بر این عقیده‌اند که هرگونه آواز ناهنجار به سبب آثارِ بهشت، زیبا و
جذاب می‌شود. [خواجه ایوب گوید: آوازی که نسبت به آواز بهشت، زشت است بر اثر آواز
بهشت نغز می‌گردد^۳. انقروی نیز می‌گوید: در آن زمان که فرزندان آدم در بهشت بودند، آثار
بهشت هر آواز زشت را دلنواز و لطیف کرده بود. به همین سبب صدای بنی‌آدم تا وقتی که در
بهشت بودند زیبا بود. اما همینکه به دنیا هبوط کردند آن زیبایی‌ها از صدایشان برفت و تنها در
صورت برخی از آنان اثری از زیباییِ بهشت دیده می‌شود^۴. منظور بیت: هر حُسن و جمالی که
در این جهان دیده می‌شود، بازتابِ زیباییِ عالم‌الهی است. چنانکه در بیت (۳۲۶۷ - ۳۲۷۱)
دفتر اول بیان کرد که زیبایی جسم، بازتابی است از جمال روح.]

ما همه اجزایِ آدم بوده‌ایم در بهشت، آن لحن‌ها بشنوده‌ایم (۷۳۶)
در اینجا سؤالی تقدیر می‌شود بدین مضمون: یا حضرت مولانا ما چگونه و در چه
مرتبه‌ای بودیم که توانستیم الحانِ بهشتی را استماع کنیم؟ جواب: ما آدمیان جملگی از اجزاء و
ذرات وجود حضرت آدم (ع) بوده‌ایم و پیش از ظهور در این جهان، در بهشت آن الحان و

۱. طنبور: معرّب تنبور از آلات زهی که اوتار (= سیم‌ها)ی آن از روی دسته‌ای بلند و کاسه‌ای عبور نموده و با
ضربه انگشتان دست نواخته می‌شود. تنبور، ساز ایرانیان محسوب می‌شده است. (ر.ک. واژه‌نامه موسیقی ایران

زمین، ج ۱، ص ۲۸۲)

۲. رجوع شود به شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول و (۴۵۴۳) دفتر سوم.

۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۶۲.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۲۸۷.

نغمه‌ها را شنیده‌ایم. [بیت فوق اشاره دارد به عالمِ ذَرّ که توضیح آن در شرح بیت (۴۵۴۳) دفتر سوم آمده است. بنابراین مسأله توحید و یکتاپرستی امری فطری و جبلی است و آوای خدا در گوش دل انسان است، و لذا هرگاه صوتی جمیل می‌شنود به یاد روزگارِ وصلِ خود می‌افتد.]

(۷۳۷) گر چه بر ما ریخت آب و گلِ شکی یادمان آمد از آنها چیزکی

هر چند آب و گلِ دنیا شک و تردید را بر ما عارض کرد. یعنی هرچند روح لطیف ما در قید و بند جسم مادی قرار گرفت و به مرتبه دنیا تنزل کرد و بر اثر این هبوط، روزگار وصال و میثاق توحید را به فراموشی سپرد و در نتیجه ایمان و یقین‌اش به شک و تردید آلوده شد، اما با همه اینها هنوز آثار کمرنگی از الحان بهشتی در وجود ما باقی است. [حجاب‌های نفسانی همچون پنبه‌ای است که راه گوش‌ها را بسته است، از اینرو الحان بهشتی و نغمات الهی شنیده نمی‌شود، اما به محض آنکه حجاب‌ها را به کناری زنییم علل و اسباب استماع آن نغمات در این دنیا فراهم می‌شود و آدمی با شنیدن اصوات جمیل به تلطیف روح می‌رسد و در نتیجه فطرت خداجویش سروش الهی را در نای وجود خویش مترنم می‌یابد.]

(۷۳۸) لیک چون آمیخت با خاکِ کُرب^۱ کی دهند این زیر و این بَم آن طَرَب؟

اما چون الحان و نغمات باقی مانده از دورانِ بهشت وصال، در این دنیا با خاک اندوه و سختی درآمیخته، چگونه ممکن است که الحانِ زیر و بَمِ موسیقی این دنیا، آن شادی و طربِ دوران بهشت را در ما پدید آورد؟ [زیر، صوت نازک که از حنجره و ساز برآید، نازک‌ترین سیم از سیم‌های ساز. «صوت زیر» نتیجه ارتعاش بیشتر هوا در ثانیه است. بَم صدای درشت حنجره و یا ساز، صدایی با ارتعاشات صوتی کمتر از صوتِ زیر در فضا، ضخیم‌ترین سیم در سازهای زهی^۲.]

(۷۳۹) آب چون آمیخت با بول و کُمیز^۳ گشت ز آمیزش مزاجش تلخ و تیز

در اینجا مولانا برای نشان دادن فرق میان الحان دنیایی و الحان الهی می‌گوید: برای

۱. کُرب: جمع کُربَه به معنی اندوه و سختی.

۲. ر.ک. واژه‌نامه موسیقی ایران زمین، ج ۱، ص ۱۵۶.

۳. کُمیز: پیشاب، ادرار.

مثال، آبی که با ادرار و مدفوع درآمیزد، مسلماً طبیعت و مزاجش عوض می‌شود و تلخ و تند می‌گردد.

چیزکی از آب هستش در جسد بول گیرش، آتشی را می‌کشد (۷۴۰)
در وجود انسان اندکی آب هست که تو آن را ادرار می‌نامی، هرچند که ادرار، مایع است اما آب صاف و زلال نیست، لیکن تا این اندازه خاصیت آب را دارد که هرگاه روی آتش بریزد آن را خاموش می‌سازد. [مولانا در این تمثیل، نغمه الهی را به آب زلال و نغمه‌های بشری را به ادرار تشبیه کرده و می‌فرماید هرچند الحان بشری نسبت به الحان الهی و بهشتی، آلوده و نازل است، اما همین قدر هست که آتش غم فراق را خاموش می‌سازد.]

گر نجس شد آب، این طبعش بماند کاتش غم را به طبع خود نشاند^۱ (۷۴۱)
هرچند آب آمیخته با ادرار، نجس و ناپاک شده است، اما در عین حال خاصیت آب بودن را در این حد حفظ کرده است که می‌تواند آتش آلوده را خاموش سازد. [این بیت نمونه‌ای است از مدح شبیه به ذم، زیرا مولانا الحان موسیقی بشری را به ادرار تشبیه کرده و ممکن است ساده‌اندیشان چنین استنتاج کنند که بنابراین آنکه موسیقی استماع می‌کند گویی که دارد ادرار می‌نوشد. اما مقصود این تشبیه این نیست، بلکه مقصود این تشبیه مقایسه الحان این جهان با نعمات جهان الهی است و اینکه در همین الحان بشری نیز اسرار و خواصی از الحان الهی نهفته است.]

پس غذای عاشقان آمد سماع^۲ که درو باشد خیال اجتماع (۷۴۲)
پس نتیجه می‌گیریم که غذای عاشقان حق، سماع و الحان دلنواز است، زیرا سماع باعث می‌شود که سالک به تمرکز و جمعیت خاطر برسد. [خیال اجتماع، همان «اجتماع خیال» است زیرا اضافه مقلوب است. و اجتماع خیال، تعبیر دیگری است از جمعیت خاطر و مراد اینست که سالک، خاطر خود را ماسوی‌الله منقطع کند و تنها در یاد حضرت حق متمرکز شود.

۱. نشانند: به نشستن واداشت، خاموش کرد.

۲. سماع: ر.ک. شرح بیت (۱۳۴۷) دفتر اول.

مقابلِ آن، تفرقه خاطر و یا تفرقه خیال است و مراد از آن اینست که دل سالک بواسطه اشتغال در امور متعدّد، پراکنده شود و از حالت تمرکز در یاد حق خارج گردد. از اینرو ابن فارض در قسمتی از قصیده تائیه می‌گوید: *فَارِقُ ضَلَالِ الْفَرَقِ*. یعنی «از گمراهی تفرقه خیال و پراکندگی خاطر دوری کن.» عرفا و اهل سلوک چه از مسلمین و چه از هندوان و سایر مشارب عرفانی، روش‌هایی را برای دوری سالک از تفرقه خیال توصیه کرده‌اند که فعلاً بدان نمی‌پردازیم. مولانا سماع را غذای روح عاشقان حق و باعث جمعیت خاطر سالک می‌داند، چنانکه در دیوان کبیر می‌فرماید:

دانی سماع، چه بُود؟ صوت بلی شنیدن از خویشتن بُریدن، با وصلِ او رسیدن
دانی سماع، چه بُود؟ بی‌خودشدن زهستی اندر فنای مطلق، ذوق بقا چشیدن

مولانا به سماع اهمیت بسیار می‌داد و آنرا بر بحث و فحص‌های بوالفضولانه ارجح می‌دانست، چنانکه روزی در جمع مریدانِ اهل علم و فضل‌اش بحثی پیرامون کتاب فتوحات مکیه ابن عربی درگرفت، ناگاه زکی قوال (یکی از مثنوی‌خوانان و قوالانِ مجلس سماع) از در وارد شد، مولانا تا او را دید گفت: حالیا فتوحاتِ زکی، به از فتوحاتِ مکی است، و سپس به سماع آغاز کرد.^۱

(۷۴۳) قوتی گیرد خیالاتِ ضمیر بلکه صورت گردد از بانگ و صغیر

بر اثر سماع خیالات دل و خواطر ضمیر، نیرومند می‌شود. یعنی چه آن خیالات و خواطر از نوع شیطانی باشد و چه از نوع الهی، به سبب سماع کردن نیرومند و مستحکم می‌شود. از اینروست که اکابر عرفا، سماع را فقط بر کسی مجاز دانسته‌اند که نفسِ اماره‌اش مُرده باشد. چنانکه امام محمد غزالی سماع را سه قسم کرده و گفته است قسم اول و دوم که موجب غفلت و پیدایش صفات ذمیمه است مردود است و تنها قسم سوّم که موجب تقویت اوصاف حمیده می‌شود جایز است.^۲ چه آنان که اسیر هوای نفس‌اند اگر به سماع بپردازند چیزی جز لَهو و لعب از آن درک نمی‌کنند. مولانا در مصراع دوم بیت فوق می‌گوید: حتی گاهی پیش می‌آید که بر اثر سماع و استماع الحان، خیالات و خواطر آدمی در ضمیر او نقش می‌بندد و برای مدّتی طولانی برقرار می‌ماند. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۴۷) دفتر اوّل.

۱. ر.ک. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۴۷۰.

۲. ر.ک. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۷۳.

آتشِ عشق از نواها گشت تیز آنچنانکه آتشِ آن جَوُز ریز (۷۴۴)
آتشِ عشق بر اثر استماع آن الحان و نغمات، تیز و تند می‌گردد، چنانکه آتشِ عشق
آن کسی که در آب گردو می‌انداخت، تیزتر و تندتر می‌شد. [مولانا برای بسط معنای بیت فوق،
حکایت ذیل را می‌آورد.]

حکایت آن مرد تشنه که از سرِ جَوُزْبُنِ جَوَز می ریخت در جویِ
آب که در گُو بود، و به آب نمی رسید، تا به افتادنِ جَوَز، بانگِ آب
بشنود و او را چو سماعِ خوش بانگِ آب اندر طَرَب می آورد

خلاصه داستان

شخصی تشنه بالای درخت گردویی رفت که در زیر آن نهری بس عمیق و پُر آب قرار داشت. آن مرد شاخه های درخت گردو را می تکاند و داخل آن گودال آب می ریخت و بر اثر افتادن گردوها به درون آب، صدایی از آن بلند می شد و حُباب هایی بر سطح آن پیدا می شد. عابری که خود را خردمند و اهل فضل می دانست ولی از حال تشنه او خبر نداشت خیال کرد که او می خواهد گردو بخورد پس رو به آن شخص کرد و گفت: اولاً گردو طبعی گرم دارد و خوردن آن موجب عطش می شود و ثانیاً در پایین این درخت نهری قرار دارد که هرچه گردو در آن بیندازی، آب با خود می برد. شخص تشنه بدو گفت: من نمی خواهم گردو بخورم زیرا من تشنه ام می خواهم صدای دلنشین آب را بشنوم و حُباب های سطح آب را تماشا کنم.

مولانا نظیر این حکایت را در بیت (۱۲۱۲ - ۱۱۹۲) دفتر دوم آورده است، اما با مقصودی دیگر. این حکایت کوتاه در بیان اهمیتِ سماع است. مراد از «آب» عالم الهی و منظور از «صدای آب» الحان موسیقی است که آدمی را متوجّه حقیقت الهی می کند. بنابراین انسان های عارف مشرب بر مرتبه اعلاّی درخت بشری نشسته اند و با گذشتن از رزق مادّی و مُشتهای نفسانی، آوای الهی را استماع می کنند.

(۷۴۵) در نُغولی^۱ بود آب، آن تشنه راند بر درختِ جوز، جوزی می‌فشاند
آب در گودالی عمیق بود، شخصی تشنه از درخت گردو بالا رفت و شروع کرد به
تکاندنِ گردو.

(۷۴۶) می‌فتاد از جوز بُن^۲ جوز اندر آب بانگ می‌آمد، همی دید او حباب
از درخت گردو، گردوها درون آب می‌افتاد و بر اثر افتادنِ گردوها در آب، صدای آب
بلند می‌شد و آن شخص حباب‌هایی که روی آب پدید می‌آمد می‌دید.

(۷۴۷) عاقلی گفتش که: بگذار ای فتنی جوزها، خود تشنگی آرد تو را
شخصی عاقل‌نما که از تشنگی آن مرد خبر نداشت به او گفت: ای جوان، این کار را
مکن، زیرا گردو عطش می‌آورد. [یعنی آن مدعی فضل خیال می‌کرد که شخص تشنه
شاخه‌های درخت گردو را می‌تکاند که بعد پایین بیاید و گردوها را بخورد، از اینرو به او تذکر
می‌دهد که گردو، گرم و چرب است و خوردن آن موجب عطش می‌شود، در حالی که آن
شخص، تشنه بود و آب طلب می‌کرد نه گردو.]

(۷۴۸) بیشتر در آب می‌افتد ثمر آب در پستی‌ست، از تو دُور در
زیرا بیشتر گردوها در میانِ آب می‌افتد و آب نیز در گودالی عمیق است و از دسترس
تو دور.

(۷۴۹) تا تو از بالا فرو آیی به زور آبِ جُویَش بُرده باشد تا به دُور
تا تو بخواهی با سختی و مشقت از درخت پایینی آبِ جوی، گردوها را با خود به
نقطهٔ دوردست بُرده است.

(۷۵۰) گفت: قصدم زین فشاندن جوز نیست تیزتر بنگر، برین ظاهر مایست
شخص تشنه گفت: مقصود من از تکاندن شاخه‌های گردو، جمع کردن گردو نیست،

۱. نُغول: زرف، عمیق.

۲. جَوَزُبُن: درخت گردو.

بلکه لازم است دقیق‌تر نگاه کنی و به ظاهر امر تکیه نکنی.

(۷۵۱) قصِدِ من آن‌ست کآید بانگِ آب هم ببینم بر سرِ آب این حُباب
مقصود اصلی من اینست که صدای آب به گوشم برسد و با چشمانم، حُباب‌های روی
آب را تماشا کنم.

(۷۵۲) تشنه را خود شُغل، چه بود در جهان؟ گردِ پایِ حوض گشتن جاودان
آدم تشنه در این جهان چه کاری دارد؟ مسلماً کار تشنه اینست که دائماً دور حوضِ
آب بگردد. [مراد از «حوض» انسان کامل است.]

(۷۵۳) گِزْدِ جو و گِزْدِ آب و بانگِ آب همچو حاجی طایفِ کعبه صواب
کار شخص تشنه اینست که پیرامون جویِ آب و خودِ آب و صدای آب بگردد، چنانکه
حاجیان، کعبه راسی و درستی را طواف می‌کنند. [عارف راستین، طالب آب حقیقت است که
همه عالم بدو زنده است. و او طالب «جویِ آب» است بدین معنی که می‌خواهد آب حقیقت را
از نهرهای هدایت و ولایت انبیاء و اولیاء بگیرد و نیز طالب اصواتِ جمیلی است که در این دنیا
او را به یاد آن جهان می‌اندازد.]

(۷۵۴) همچنان مقصودِ من زین مثنوی ای ضیاءالحق حُسام‌الدین توی
چنانکه مقصود من از این مثنوی، ای ضیاءالحق حُسام‌الدین تویی. [رجوع شود به
ابیات آغازین این دفتر.]

(۷۵۵) مثنوی اندر قُروع و در اُصول جمله آنِ توست کردستی قبول
مثنوی در فرع و اصل به تو تعلق دارد. و تو آن را قبول کرده‌ای.

(۷۵۶) در قبول آرند شاهان نیک و بد چون قبول آرند، نبُود بیش رَد
شاهان هر خوب و بدی را می‌پذیرند، و همینکه پذیرفتند دیگر رَدش نمی‌کنند. [حال که
تو ای حُسام‌الدین، باعث ظهور مثنوی شدی، پس ادامه آن را نیز تعهّد کن و گام واپس مدار.]

(۷۵۷) چون نهالی کاشتی، آبش بده چون گشادش داده‌یی، بگشا گره
ای حسام‌الدین چلبی، حال که نهال مثنوی را در باغ معارف کاشته‌ای آبیاریش کن،
یعنی با همت والای خود آن را بالنده و متکامل ساز، و حال که تو سبب افتتاح مثنوی شده‌ای، هر
گروه‌ای را که در کار مثنوی پدید می‌آید باز کن. یعنی هر مانعی را در این طریق برطرف ساز.^۱

(۷۵۸) قصدم از الفاظ او، راز تو است قصدم از انشایش، آواز تو است
مقصودم از کلمات و الفاظ مثنوی، بیان اسرار و شرح احوال توست، و مرادم از تألیف
آن شنیدن صدای الهی توست. [خطاب مولانا در واقع به انسان کامل در هر عصر و زمان
است. این نکته نیز در بیت فوق نهفته است که هرچه مولانا از مثنوی می‌گفت، حسام‌الدین
می‌نوشت و آنرا در حضور مولانا با صدای بلند می‌خواند.]

(۷۵۹) پیش من آواز تو خداست عاشق از معشوق، حاشا که جداست
در نظر من (ای حسام‌الدین) صدای تو، صدای خداست، مباد که عاشق از معشوق جدا
باشد. [در این بیت و ابیات بعدی، یکی از حساس‌ترین مبانی مکتب فکری و عرفانی مولانا
بیان شده است، و آن موضوع اتحاد ظاهر و مظهر است که توضیح آن در شرح بیت (۱۷۳۷)
دفتر دوم آمده است.]

(۷۶۰) اتصالی بی‌تکلیف^۲، بی‌قیاس هست رب الناس را با جان ناس
روح ناس با پروردگار ناس اتصالی خارج از کیفیت و مقیاس‌های عقول بشری دارد.
[ناس به معنی مردم است. عده‌ای از اهل لغت آن را مشتق از اُنس (= خو گرفتن و مأنوس
شدن) دانسته‌اند و گفته‌اند که ناس در اصل اناس (بر وزن فعال) بوده است که چون الف و لام
تعریف بر آن داخل شده همزه آن ساقط شده و لام تعریف نیز در نون ادغام گردیده است. مانند
«لِکِنَّا» که در اصل «لِکِنْ اِنَّا» بوده است. برخی نیز می‌گویند که ناس از «نُوس» به معنی حرکت و
اضطراب مشتق شده است. و عده‌ای نیز آنرا از نسیان (= فراموشی) گرفته‌اند.^۳ راغب اصفهانی

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۶۲.

۲. تَکْلِيف: کیفیت‌پذیری، کیفیت داشتن.

۳. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۴۵.

«ناس» را در اشتقاق «نوس» آورده و می‌گوید گاه مراد از ناس، فضلی مردم‌اند و نه عموم مردم.^۱ مولانا نیز در اینجا «ناس» را به انسان‌های کاملی اطلاق می‌کند که به معرفت و شهود حق نایل شده‌اند و نه هر انسان دوپا.]

- (۷۶۱) لیگ گفتم ناس من، نَسْناس نی ناس غیرِ جانِ جانِ اِشناس نی
- اما من گفتم که حضرت حق با روحِ ناس اتصال دارد و نگفتم با روحِ نَسْناس پیوند دارد زیرا ناس فقط به کسی گفته می‌شود که حضرت حق را بشناسد. [دربارۀ نَسْناس اقوال بسیاری وارد شده است، مثلاً برخی گفته‌اند نَسْناس جانوری است که مانند یک نیمه انسان است یعنی یک پا و یک دست و یک چشم دارد و به جای راه رفتن می‌جهد، باز گفته‌اند که نَسْناس جانوری است با چهار چشمِ سرخ و موهای سبزرنگ. و بعضی هم گفته‌اند مراد از نَسْناس همان قوم یاجوج و ماجوج است. مورخان در فصل مربوط به موجودات قبل از آدم (ع) معمولاً از نَسْناس سخن گفته‌اند. روایاتی نیز در این زمینه وارد شده که پرداختن بدانها موجب اطالة کلام و خروج از مقصود بیت فوق می‌شود. اما منظور مولانا از نَسْناس انسانی است که به صورت انسان است و به سیرت حیوان. به تعبیر دیگر همه کسانی که در اوصاف بهیمی و غرایز حیوانی فرو مانده و دچار مسخ باطنی شده‌اند و به کمال روحی و تعالی معنوی ارتقاء نیافته‌اند نَسْناس به شمار می‌روند. یعنی در واقع انسانِ کمال نیافته‌اند. چنانکه حضرت علی (ع) در وصف اصحاب هوی و فضل فروشان اهل ریا می‌فرماید: **فَالصُّورَةُ صُورَةُ إِنْسَانٍ وَالْقَلْبُ قَلْبُ حَيَّوانٍ**^۲. «پس به صورت، انسان است و به سیرت حیوان.»]

- (۷۶۲) ناس مردم باشد و، کو مردمی؟ تو سَرِ مردم ندیدیستی، دُمی
- منظور از ناس، گروه انسان‌هاست، اما انسانیت کو و کجاست؟ تو که نتوانستی سَرِ انسان‌ها را بشناسی، دُمی بیش نیستی. [منظور از «سَرِ مردم» بر دو وجه قابل حمل است یکی آنکه مراد از آن، ولی خدا و برگزیده‌ترین خلق جهان باشد. وجه دیگر آنکه مراد از «سَرِ مردم» جایگاه معرفت و مرتبه فهم و شناخت انسان باشد. یعنی تویی که از انسان فقط جسم می‌شناسی و نه عقل و اندیشه، واقعاً مانند دُم، موجودی فاقد اعتباری. و اگر «سَرِ مردم» هم

۱. ر.ک. مفردات، ص ۵۳۱.

۲. نهج البلاغه (فیض الاسلام)، خطبة ۸۶.

بخوانیم معنا صحیح درمی آید، زیرا کسی که باطن انسان را شناسد موجودی بی ارزش است.]

(۷۶۳) **مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ خَوَانِدَه‌ای لیک جسمی در تجزّی مانده‌ای**
با اینکه آیه **مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ** را بارها خوانده‌ای، اما معنایش را درک نکرده‌ای زیرا تو در مرتبه جسمانی و عالم جزئیات و کثرات فرومانده‌ای. [اشاره است به آیه ۱۷ سوره انفال که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم آمده است. مولانا در مثنوی بیش از هر آیه و حدیثی به این آیه استناد کرده و بسیاری از موضوعات غامض عرفانی و فلسفی را با آن حل کرده است.]

(۷۶۴) **مُلْکِ جِسْمَتِ رَا چو بلقیس ای غبی^۱ ترک کن بهر سلیمان نبی**
ای بی خبر، کشورِ جسم خود را مانند بلقیس به خاطر رضای حضرت سلیمان نبی ترک کن. [ای نسناس سیرت و ای انسانی که صورتاً انسانی و روحاً حیوان، از جسم و عوارض جسمانی و دنیوی خود بگذر و آن را به سلیمان دوران و ولی وقت تسلیم کن، چنانکه بلقیس گفت: «...إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ^۲». «... پروردگارا من بر خود ستم کردم و همراه سلیمان تسلیم فرمان خداوندی که پروردگار جهانیان است شدم.»]

(۷۶۵) **می‌کنم لا حَوْلَ، نه از گفتِ خویش بلکه از وسواسِ آن اندیشه‌کیش^۳**
من اگر کلمه شریفه **لا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ** را بر زبان می‌آورم به خاطر بیم از عواقب سخنانم و یا عدم اطمینان به صحت آن سخنان نیست بلکه به خاطر وسوسه‌های درونی بدخواهان کج‌اندیش آن کلمه شریفه را بر زبان می‌رانم. [لا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، کلمه توحید افعال است، یعنی **لَا مُؤْتَرٌّ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ**. اما در اینجا به عنوان کلمه تعجب و استعانت آمده است.^۴]

۱. غبی: کودن، سبک مغز، بی خبر. از مصدر غباوة.

۲. سوره نمل، آیه ۴۴.

۳. اندیشه کیش: کسی که مرام و مذهبش خیالات بی اساس است. رجوع شود به اندیشه در مثنوی، شرح بیت (۳۵۶۱) دفتر دوم.

۴. شرح اسرار، ص ۲۷۹.

(۷۶۶) کو خیالی می‌کند در گفتِ من در دل از وسواس و انکاراتِ ظن
زیرا آن کوتاه‌فکر به سبب وسواس نفسانی و حق‌ستیزی‌های خیال‌پردازانه نسبت به
سخنان من خیالاتی می‌کند.

(۷۶۷) می‌کنم لَاحَوْلَ، یعنی چاره نیست چون تو را در دل به ضَدَم گفتنی‌ست
من با لَاحَوْلَ گفتنِ خود این مطلب را روشن می‌سازم که چاره‌ای ندارم جز آنکه کلمه
شریفه مذکور را بر زبان رانم، زیرا تو در دل خود حرف‌های ناروایی می‌زنی. [وجه دیگر
مصراع اوّل: لَاحَوْلَ می‌گویم به خاطر آنکه بیماری اخلاقی تو درمان‌پذیر نیست.]

(۷۶۸) چونکه گفتِ من گرفتت در گلو من خَمُشِ گردم، تو آنِ خود بگو
ای مخالف سخن حق، چون سخنان من گلوی تو را گرفت، یعنی حال که کلام زرف و
متین مرا نمی‌توانی درک و هضم کنی و به اصطلاح گلوگیرت شده است، من ساکت می‌شوم و
تو حرف‌هایت را بزنی.

(۷۶۹) آن یکی نایی خوش نی می‌زده‌ست ناگهان از مَقْعَدش بادی بَجَسَتْ
به عنوان مثال، یک نفر نی‌زن مشغول نواختن نی بود که ناگهان بادی صدا دار از نشیمن
او رها شد.

(۷۷۰) نای را بر کون نهاد او که زِ مَنْ گر تو بهتر می‌زنی، بستان بزنی
آن نی‌زن بلافاصله نی را به نشیمن خود نزدیک کرد و گفت: اگر تو بهتر از من می‌توانی
نی بزنی، این نی را بگیر و بنواز.

(۷۷۱) ای مسلمان خود ادب اندر طلب نیست إِلَّا حَمْلُ از هر بی‌ادب
ای مسلمان در راه طلب حقیقت، ادب جز این نیست که بی‌ادبی و تندخویی و درشتی
هر بی‌ادبی را تحمّل کنی. [چنانکه در آیه ۶۳ سوره فرقان در وصف عِبَادِ الرَّحْمَنِ (= بندگان
خداوند رحمان) می‌فرماید: ... وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَاماً. «... و هرگاه نابخردان، ایشان
را با درشتی و زشتی مورد خطاب قرار دهند، در پاسخشان سلام گویند.» یعنی بزرگوارانه از

بی ادبی و درشتی آنان درمی گذرند. شمس الدین افلاکی نقل می کند که روزی مولانا از راهی می گذشت و دو نفر مشغول مشاجره بودند و کلمات زشت به هم می گفتند و در گرما گرم مناقشه یکی به دیگری گفت: به خدا قسم اگر یکی بگویی هزار تا بشنوی. مولانا پیش رفت و گفت: بیا هرچه ناسزا داری به من بگو که اگر هزار تا بگویی یکی هم نشنوی! هر دو خصم خجلت زده شدند و صلح کردند.^۱ باز نقل شده است که مولانا در امر عقاید مردی نرمخو و بلند نظر بود و با پیروان همه مذاهب می ساخت، چنانکه وقتی مولانا گفته بود: «من با هفتاد و سه ملت سازگارم» نادان متعصبی به مجلس مولانا درمی آید و به او می گوید: تو گفتی من چنین و چنانم؟ مولانا می گوید: آری. آن شخص شروع می کند به فحاشی و ناسزاگویی به مولانا، و مولانا تبسمی می کند و می گوید: با این حرف های تو نیز سازگارم! آن نادان از این شرح صدر مولانا شرمگین می شود. برای همین بود که وقتی مولانا وفات کرد پیروان همه مذاهب و فِرَق در سوگ او خالصانه شرکت کردند و از شدت حزن و اندوه جامه می دریدند.

(۷۷۲) هر که را بینی، شکایت می کند که فلان کس راست طبع و خوی بد
هرگاه دیدی که کسی از دست دیگری شکایت می کند و مثلاً می گوید فلانی خُلق و
خوی بدی دارد. [این بیت شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

(۷۷۳) این شکایت گر، بدان که بدخو است که مر آن بدخوی را او بدگو است
بدان که خود آن شکایت کننده آدمی بداخلاق است، زیرا از خُلق و خوی دیگری
بدگویی می کند.

(۷۷۴) ز آنکه خوش خُو آن بُود کو در خُمول^۲ باشد از بدخُو و بدطبعان خُمول^۳
زیرا آدم خوش اخلاق کسی است که در عین تواضع و فروتنی، خُلق و خوی بد
آدم های بدخُلق و تندخو را در کمال صبر و بُردباری تحمل کند و دم برنیارد.

۱. مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲. خُمول: گمنامی، بی نام و نشانی. در اینجا به معنی تواضع و فروتنی آمده است.

۳. خُمول: کسی که تحمل بسیار دارد (صیفه مبالغه).

(۷۷۵) لیک در شیخ آن گِله ز امرِ خداست نه پیِ خشم و مُمارات^۱ و هَواست
این بیت نسبت به بیت قبلی، نوعی استدراک و دفع توهّم است، زیرا ممکن است کسی پیش خود بگوید اگر قرار باشد که از آدم‌های بداخلاق شکایت نشود، پس چرا انبیاء و اولیاء اینهمه از کج رفتاری‌های قومِ ناسازگار خود شکایت کردند؟ جواب: بله البتّه که همینطور است، اما این نکته را هم بدان که شکایت شیخ (= انسان کامل) از قوم خود طبق فرمان الهی است و نه از روی غضب و خصومت‌های شخصی و هواهای نفسانی.]

(۷۷۶) آن شکایت نیست، هست اصلاحِ جان چون شکایت کردنِ پیغمبران
این اعتراض به معنی شکایت شخصی نیست، بلکه مانند شکایت پیامبران برای تربیت و اصلاح نفوس است.

(۷۷۷) ناَحْمُولی^۲ انبیا از امر دان ورنه حَمّالست بد را جَلْمشان
عدم تحمّل انبیاء نسبت به اعمال و رفتار گمراهان تماماً طبق فرمان الهی بوده است، و الا بُردباری و صبر ایشان بقدری زیاد بود که هرگونه زشتی و بدخویی قوم خود را تحمّل می‌کردند.

(۷۷۸) طبع را کُشتند در حملِ بدی ناَحْمُولی گر بُود، هست ایزدی
زیرا آنان طبع نفسانی خود را در راه تحمّل بدرفتاری‌های قوم نادان کشته‌اند، و اگر در زندگی آنان گاهی بی‌صبری و عدم تحمّلی دیده می‌شود آن هم به فرمان خدا بوده است.

(۷۷۹) ای سلیمان در میانِ زاغ و باز جِلْم حق شو، با همهٔ مرغان بساز
ای سلیمان در میانِ زاغ و باز شکاری، مظهر حلم و صبر حضرت حق شو و با همهٔ پرندگان مدارا کن. [سلیمان در لسان مولانا کنایه از آن عارفِ کامل و ولیِّ اصلی است که در هر دوری از ادوار ظاهر می‌شود و به ارشاد خلاق می‌پردازد. او زبان حال همهٔ سالکان

۱. مُمارات: مصدر باب مفاعله به معنی جدال و ستیزگری. مصدر دیگر از همین باب «مراء» است.

۲. ناَحْمُولی: حاصل مصدر است و به معنی تحمّل نکردن.

و مردمان را می‌داند و از سطح فهم و درایت هر کسی آگاه است و با هر کس به زبان او سخن می‌گوید. «زاغ و باز» در اینجا کنایه از آدم‌های نازل و آدم‌های جلیل‌القدر است. چنانکه در بیت (۱۱۶۹ - ۱۱۳۱) دفتر دوم این تمثیل در مورد جغد و باز جاری شده است.

(۷۸۰) ای دو صد بلقیسِ حِلْمَت را زبون که اَهْدِ قَوْمی اِنَّهُمْ لَا یَعْلَمُونَ
ای سلیمانی که صبر و بُردباری تو صدها بلقیس را حقیر و خوار کرده است، زیرا تو آن
حَلِیم و بُردباری هستی که هرچه از دست قوم بدکردار آزار ببینی می‌گویی: پروردگارا قوم مرا
هدایت کن که همانا ایشان نمی‌دانند. [روایت مذکور در شرح بیت (۱۸۷۱) دفتر دوم آمده
است.]

تهدید فرستادنِ سلیمان علیه‌السلام پیشِ بلقیس که اصرار میندیش بر شرک و تأخیر مکن

(۷۸۱) هین بیا بلقیس، و ر نه بد شود لشکرت خصمت شود، مُرْتَد^۱ شود
بهوش باش ای بلقیس بیا که اگر نیایی کازت زار می‌شود. سپاهیانت دشمن تو
می‌شوند و از تو روی برمی‌گردانند و سر به شورش می‌گذارند.

(۷۸۲) پرده‌دار^۲ تو، دَرَت را برگند جانِ تو با تو به جان خصمی^۳ کند
حتّی دربان و حاجبِ تو نیز درِ دربارت را از جا می‌کند و جان تو با تمام جان و دل با
تو دشمنی می‌کند.

۱. مُرْتَد: بازگشت کننده. تشدید دال بنا به ضرورت شعری حذف شده، اسم فاعل از مصدر اِزْتَدَاد. اما در اینجا فقط معنی لفظی آن مورد نظر است و نه اصطلاح شرعی و فقهی آن. بنابراین منظور اینست که لشکریانت سرکش و یاغی می‌شوند.

۲. پَرده‌دار: دربان. کسی که در قدیم مراقب آمد و رفت اشخاص به حضور پادشاه بود.

۳. خَصْمی: با یای مصدری به معنی دشمنی.

جمله ذراتِ زمین و آسمان لشکرِ حقّ‌اند گاهِ امتحان (۷۸۳)
 همه ذراتِ زمین و آسمان به هنگام فرارسیدن امتحان و کيفر الهی لشکر خدا می‌شوند.
 [چنانکه در آیه ۴ سورة فتح آمده است: ...وَلِلّٰهِ جُنُودُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا
 حَكِيْمًا. «... و از آن خداوند است لشکریان آسمان‌ها و زمین. و خداوند، دانای حکیم است.»]

باد را دیدی که با عادات چه کرد؟ آب را دیدی که در طوفان چه کرد؟ (۷۸۴)
 دیدی باد با قوم عاد چه کرد؟ دیدی آب به هنگام برخاستن طوفان با قوم نوح چه
 کرد؟ [عاد نام قومی عرب و ساکن ریگستان اَحْقَاف و عمان و حضرموت (عربستان جنوبی)،
 این قوم، مردمی نیرومند و جسیم بودند. عاد فرزند ارم بن اوس بن سام بود و قبیله عاد بدو
 منسوب است. هود بر این قوم مبعوث شد و چون به سرکشی و طغیان خود ادامه دادند بوسیله
 بادِ صرصر هلاک شدند. چنانکه در آیه ۶ سورة حاقّه آمده است: وَآمَّا عَادُ فَاهْلَكُوْا بِرِيْحٍ
 صَرْصَرٍ غَاتِيَةٍ. «و اما قوم عاد با تندبادی سرکش هلاک شدند.» مردم دوره جاهلی
 حکایت عاد را در قصص و اشعار خود می‌آوردند و نسبت بدان آشنا بوده‌اند، از اینرو قرآن
 کریم نیز بنا به اسلوب حکیم حکایتی را که در اذهان آنان بوده جهت عبرت مردم نقل
 می‌کند. و در ادب فارسی نیز این حکایت انعکاسی وسیع یافته است. مصراع دوم نیز به طوفان
 نوح (ع) اشاره دارد که در آیات قرآن کریم از جمله آیه ۳۷ سورة فرقان و آیه ۷۶ سورة انبیا از آن
 سخن رفته است.]

آنچه بر فرعون زد آن بحرِ کین و آنچه با قارون^۱ نموده‌ست این زمین (۷۸۵)
 دریای قهر و کین الهی چه بلایی بر سر فرعون آورد! و زمین عجب رفتاری با قارون
 کرد! [مصراع اول اشاره دارد به غرق شدن فرعونیان. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۸۸) و
 شرح بیت (۸۶۴) دفتر اول.]

و آنچه آن بابیل^۲ با آن پیل کرد و آنچه پشه کله نمروود خورد (۷۸۶)
 پرندگان ابابیل چه بلایی بر سر آن فیل‌ها آوردند! و پشه‌ای ناچیز به درون مغز نمروود

۱. قارون: ر.ک. شرح بیت (۸۶۴) دفتر اول.

۲. بابیل: ابابیل. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۱۴) دفتر اول.

رفت و او را هلاک کرد.^۱

(۷۸۷) و آنکه سنگ انداخت داودی به دست گشت ششصد پاره و، لشکر شکست و آن را هم دیدی که داود سنگی پرتاب کرد که ششصد تکه شد و لشکریان جالوت ستمگر را درهم شکست. [رجوع شود به شرح بیت (۲۴۹۶) دفتر سوّم.]

(۷۸۸) سنگ می‌بارید بر اعدای لوط تا که در آب سیه خوردند غوط سنگ بر دشمنان حضرت لوط باریدن گرفت تا که در آب سیاه غوطه‌ور شدند. [رجوع شود به شرح بیت (۲۶۶۳) دفتر دوّم و (۸۸) دفتر سوّم.]

(۷۸۹) گر بگویم از جمادات جهان عاقلانه یاری پیغمبران اگر بخواهم کارهای هوشمندانه پدیده‌های جامد دنیا را که به خاطر یاری کردن پیامبران انجام داده‌اند شرح دهم. [این بیت کلاً شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۷۹۰) مثنوی چندان شود که چل شتر گر کشد، عاجز شود از بار پُر مثنوی معنوی چنان پُر حجم می‌شود که اگر چهل شتر بخواهد آن بار گران را بکشد باز نمی‌تواند.

(۷۹۱) دست بر کافر گواهی می‌دهد لشکر حق می‌شود، سر می‌نهد هرگاه مشیت خدا اقتضا کند دست کافر علیه او شهادت می‌دهد و در صف لشکریان حق قرار می‌گیرد و مطیع فرمان الهی می‌شود. [رجوع شود به شرح بیت (۲۴۵۵) دفتر سوّم.]

(۷۹۲) ای نموده ضد حق در فعل، درس در میان لشکر اویسی، بترس ای کسی که در اعمال مخالفت با حق را درس و سرمشق خود و دیگران قرار داده‌ای. یعنی ای کسی که به درس مخالفت با حق عمل می‌کنی و به دیگران هم یاد می‌دهی، بترس که

۱. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۸۹) دفتر اوّل.

تو در میان لشکریان خداوند هستی.

جُزُو جُزُوت، لشکرِ او در وفاق^۱ مر تو را اکنون مطیع‌اند از نفاق (۷۹۳)
همه اجزای وجود تو لشکرِ همراه و یاور حضرت حق‌اند، و اطاعت آنان از تو در حال حاضر از روی نفاق است. یعنی اطاعت آن حقیقی نیست بلکه صوری و مجازی است زیرا هرگاه مشیت حق اقتضا کند همه آنها علیه تو یاغی و سرکش می‌شوند.

گر بگوید چشم را، کو را فشار دردِ چشم از تو برآرد صد دَمار (۷۹۴)
مثلاً اگر حضرت حق به چشم که عزیزترین عضو انسان است اشاره‌ای کند که او را به رنج و عذاب دچار کن، چشم‌درد روزگارت را سیاه خواهد کرد.

ور به دندان گوید او: بنما وَبال پس ببینی تو ز دندان گوشمال (۷۹۵)
و اگر به دندان بگوید: دردِ دندان را به او نشان بده، یعنی به او مزهٔ دندان‌درد را بچشان، آنگاه خواهی دید که درد دندان چه گوشمالی و شکنجهٔ سختی به تو می‌دهد.

باز کن طب را، بخوان بابُ الْعِلَل تا ببینی لشکرِ تن را عمل (۷۹۶)
اگر می‌خواهی به این مطلب واقف شوی برو کتاب‌های طبّی را باز کن و فصل مربوط به انواع بیماری‌ها را بخوان تا بدانی که لشکریان حق یعنی بیماری‌ها چه کارها با تنِ آدمی می‌کنند و چگونه کشور جسمش را ویران می‌سازند.

چونکه جانِ جانِ هر چیزی وَی است دشمنی با جانِ جان، آسان کی است؟ (۷۹۷)
از آنرو که حضرت حق در حکم جانِ جانِ هر چیزی است، دشمنی کردن با جانِ جانِ چگونه ممکن است آسان باشد؟ [خدا که به تعبیر حکما جوهر الجواهر موجودات و اصل و منشأ همه آنهاست چنان خالقِ قادری است که همهٔ قدرت‌ها را درهم می‌شکند چنانکه در دعایی آمده است: وَ تَوَاضَعَتِ الْجَبَابِرَةُ لِهَيْبَتِهِ وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِخَشْيَتِهِ وَ انْقَادَ كُلُّ عَظِيمٍ

۱. وفاق: همراهی کردن، سازگاری کردن.

لِعَظَمَتِهِ. «و گردنکشان در برابر شکوه او خاکسار و بزرگان از بیم او رام و فروتن شده‌اند و هر بزرگی در برابر عظمت او رام و مطیع گشته است.»

(۷۹۸) خود رها کن لشکر دیو و پری کز میان جان، کنندم صفدری^۱
ای بلقیس، لشکریان دیو و پری را رها کن زیرا این لشکریان از جان و دل فرمان مرا می‌برند و صفوف دشمنان را درهم می‌شکنند.

(۷۹۹) مُلک را بگذار بلقیس از نخست چون مرا یابی همه مُلک آنِ توست
ای بلقیس ابتدا مُلک و سلطنت را رها کن، آنگاه چون مرا یافتی، همه مُلک و سلطنت جهان به تو تعلق خواهد یافت.

(۸۰۰) خود بدانی چون بر من آمدی که تو بی من نقش گرمابه بُدی
چون نزد من بیایی خواهی دید که تو بدون من نقش گرمابه بوده‌ای. [نقش گرمابه، در روزگاران پیشین معمول بوده است که سربینه‌ها و قسمت رختکنی حمام‌ها را با نقوش و تصاویر پهلوانان و حیوانات زورمندی چون شیر و پلنگ و عقاب آرایش می‌دادند، گاهی نیز تصویر رامشگران را می‌نگاشتند. مولانا عالم اجسام و جنبه مادی بشری را به نقش گرمابه تشبیه می‌کند که فاقد روح است. او می‌گوید مادام که انسان به ذیل عنایت ولی دهر و سلیمان عصر و امام واصل به حق چنگ نزده و نور ایمان و ایقان به قلبش راه نیافته نمی‌تواند از مرتبه نازل جسمانی رها گردد و خلاصه مانند همان نقوشی است که صورتاً زنده است و سیرتاً بی‌جان. مولانا نظیر این مضمون را در بیت (۲۷۷۲ - ۲۷۶۵) دفتر اول آورده است.]

(۸۰۱) نقش، اگر خود نقش سلطان یا غنی ست صورت ست از جان خود بی‌چاشنی ست
حتی نقش و نگار سلاطین و اغنیا نیز تصویری فاقد جان است و از لذت جان خبر ندارد.

۱. صفدری: حاصل مصدر است به معنی عمل و کیفیت درنده صف. زیرا «صفدر» به معنی درنده صف و دلیر است. از القاب امیرمؤمنان علی(ع).

زیـنـتِ او از برایِ دیگران باز کرده بیهوده چشم و دهان (۸۰۲)
زیب و آرایش آن نقش و نگار برای جلب توجه دیگران است و آن نقش، بیهوده چشم و دهان خود را گشوده است.

ای تو در پیکار، خود را باخته دیگران را تو ز خود نشناخته (۸۰۳)
ای کسی که هویتِ حقیقی خود را در جدال و کشمکش‌های ظاهری با این و آن از دست داده‌ای، تو هنوز وجود دیگران را از وجود خود باز نشناخته‌ای. [ای کسی که تمام سعی و تلاشت اینست که خود را به گونه‌ای به این و آن بشناسانی که مقبول‌العامة و وجیه‌الملّة شوی، تو به قدری محو خوب جلوه دادن خود شده‌ای که از هویتِ حقیقی خود بیگانه گشته‌ای و امر بر خود تو نیز مشتبه شده است و خیال می‌کنی که تو همانی که در نظر دیگران جلوه کرده‌ای. پس تو در واقع خود را گم کرده‌ای. این بیت ظاهراً خطاب به بلقیس است.]

تو به هر صورت که آیی بیستی که، منم این، واللّه آن تو نیستی (۸۰۴)
تو به هر صورت و نقشی که خود را درآوری و بگویی هویت حقیقی من همین نقش است. من به تو می‌گویم: به خدا قسم این تو نیستی.

یک زمان تنها بمانی تو ز خلق در غم و اندیشه مانی تا به خلق (۸۰۵)
زیرا زمانی که تو از نگاه خلایق دور و تنها بمانی تا گلویت غرق در اندوه و رنج فروخواهی رفت. یعنی اندوه سراسر وجود تو را فرا می‌گیرد. [پس معیار سنجش هویت کاذب تو از هویت حقیقی تو اینست: آیا اگر چشم مردم تو را نبیند باز هم طاعت و عبادت و کارهای خیر را به همان گرمی و نشاط انجام می‌دهی و یا همینکه احساس می‌کنی کسی تو را نمی‌بیند در انجام کارهای خیر، سرد و دلتنگی؟]

این تو کی باشی؟ که تو آن اوْخَدی^۱ که خوش و زیبا و سرمستِ خودی (۸۰۶)
چگونه ممکن است که این هویتِ کاذب، هویت حقیقی تو باشد؟ بلکه حقیقت وجود تو

۱. اوْخَد: یگانه، یکتا.

آن ذات یکتایی است که با خود، خوش و زیبا و سرمست است. [حقیقت وجود تو حقیقت وجود انسان کامل است که مظهر جمیع اسماء و صفات الهی است. حضرت حق با اسم غنی و مُغنی در انسان کامل تجلی کرده و او را به مقام بی‌نیازی از غیر رسانده است. از اینرو عارف حقیقی در اذواق و مواجید روحی خود نیازی به توجّه دیگران ندارد. چه مقبول افتد و چه مبعوض.]

(۸۰۷) مرغِ خویشی، صیدِ خویشی، دامِ خویش صدرِ خویشی، فرشِ خویشی، بامِ خویش
ای کسی که در مرتبه صورت و ظاهر فرومانده‌ای بدان که تو مرغِ خود و صیدِ خود و دامِ خود و صدرِ خود و فرشِ خود و بامِ خودی. [مولانا در غزل شماره (۳۷) دیوان کبیر در بیان انسان کامل می‌فرماید:

نوح تویی، روح تویی، فاتح و مفتوح تویی	سینه مشروح تویی، بر در اسرار مرا
نور تویی، سور تویی، دولت منصور تویی	مرغ که طور تویی، خسته به منقار مرا
قطره تویی، بحر تویی، لطف تویی، قهر تویی	قند تویی، زهر تویی، بیش میازار مرا
حجره خورشید تویی، خانه ناهید تویی	روضه امید تویی، راه ده ای یار مرا
روز تویی، روزه تویی، حاصل در یوزه تویی	آب تویی، کوزه تویی، آب ده این یار مرا
دانه تویی، دام تویی، باده تویی، جام تویی	پخته تویی، خام تویی، خام بمگذار مرا

مولانا در بیت فوق (شماره ۸۰۷) و ابیات مذکور از دیوان کبیر، موضوع وحدت وجود را مطرح کرده است. لازم به توضیح است که گرچه مولانا به وحدت وجود و ظهور وحدت در کثرت معتقد است، اما مانند اصحاب افراطی وحدت وجود و وحدت موجود هرگز نگفته است که خدا عین اشیاء است و اشیاء خداست. رجوع شود به شرح بیت (۶۸۹) و (۲۴۷۲) دفتر اول.]

(۸۰۸) جوهر آن باشد که قایم با خود است آن عَرَض، باشد که فرع او شده‌ست
جوهر، ذاتی است قائم به خود، اما عَرَض، فرع بر جوهر است. [گرچه این قبیل اصطلاحات منطقی و فلسفی به کثرات بر لسان مولانا جاری شده، اما مولانا این تعابیر و اصطلاحات را بطور کامل و طابق النعل بالنعل بکار نگرفته بلکه در آن دخل و تصرف کرده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۱۱۰) دفتر اول و (۹۸۲ - ۹۴۶) دفتر دوم.]

(۸۰۹) گَر تو آدم زاده‌یی، چون او نشین جمله ذُرِّیَّات^۱ را در خود ببین
اگر تو فرزند آدمی مانند او بنشین و جمیع فرزندان و نسل خود را در خود ببین.
[«چون او نشین» یعنی مانند او باش. همانطور که آدم (ع) بر مقام خلافت و جانشینی و بندگی
حضرت حق نشست و انسان کامل شد، تو نیز قدر حقیقی خود را بشناس و مانند آدم بر سریر
خليفة الله بنشین و مظهر اسماء و صفات حق شو. و همانطور که آدم همه نسل خود را پیش
از ظهور در دنیا دید، تو نیز آثار وجودی خود را اعم از صوری و معنوی ببین. به شرح بیت
(۴۵۴۳) دفتر سوّم مربوط به عالم ذر رجوع شود.]

(۸۱۰) چیست اندر خُم، که اندر نهر نیست؟ چیست اندر خانه، کاندَر شهر نیست؟
برای مثال، چه چیزی در خمره است که در جوی آب نیست؟ و یا چه چیزی در خانه
است که در شهر نیست.

(۸۱۱) این جهان خُم ست و دل چون جوی آب این جهان حُجره ست^۲ و دل، شهر عُجاب^۳
این جهان در مَثَل مانند خمره است و قلب آدمی مانند جوی آب. و این جهان مِثَلِ اتاق
است و قلب آدمی مانند شهری پُر از شگفتی.

پیدا کردنِ سلیمان علیه السلام که مرا خالصاً لِأَمْرِ اللَّهِ جهد است در ایمان تو
یک ذَرّه غرضی نیست مرا نه در نَفْسِ تو و حُسْنِ تو، و نه در مُلکِ تو
خود بینی چون چشم جان باز شود به نورِ الله

(۸۱۲) هین بیا، که من رسولم، دعوتی چون اَجَلِ شهوت کُشم، نه شهوتی
ای بلقیس بهوش باش و بیا که من فرستاده خداوندم و دعوت من، دعوت به حق است،
و من مانند پیک اجل، شهوت را می‌کُشم زیرا من شهوت پرست نیستم.

۱. ذُرِّیَّات: جمع ذَرِّیّه به معنی فرزند، نسل.

۲. حُجره: اتاق. جمع آن: حُجَرَات و حُجَرَات.

۳. عُجاب: شگفت‌انگیز.

(۸۱۳) ور بُود شهوت، امیرِ شهوتم نه اسیرِ شهوتِ رویِ بُستم
و اگر فرضاً شهوتی هم در وجود من باشد، بر آن چیره و مسلّطم، نه اینکه مقهور
شهوتِ صورت زیبارویی باشم.

(۸۱۴) بُت‌شکن بوده‌ست اصلِ اصلِ ما چون خلیلِ حقّ و، جمله انبیا
زیرا اصل و جوهر ما بُت‌شکن بوده است مانند حضرت ابراهیم خلیل(ع) و جمیع
پیامبران.

(۸۱۵) گر درآیم ای رهی^۱ در بتکده بت سُجود آرَد نه ما در مَعْبَدَه
ای بنده شهوت اگر ما به بتخانه‌ای درآیم، بت در بتخانه به ما سجده می‌کند نه ما به
بُت.

(۸۱۶) احمد و بوجهل در بتخانه رفت زین شدن، تا آن شدن، فرقی‌ست زُفت
حضرت احمد(ص) و ابوجهل هر دو به بتخانه رفتند، اما رفتن آن حضرت با رفتن آن
حق‌ستیز تفاوت بسیاری دارد؟ [رجوع شود به حکایت (۹۱۵) همین دفتر].

(۸۱۷) این درآید، سر نهند او را بُتان آن درآید، سر نهد چون اُمّتان
هرگاه محمد(ص) به بتخانه وارد شود بت‌ها جملگی در برابرش به خاک
فرو می‌افتند، اما وقتی که ابوجهل وارد بتخانه می‌شود به بت‌ها سجده می‌کند.

(۸۱۸) این جهانِ شهوتی بُتخانه‌ای‌ست انبیا و کافران را لانه‌ای‌ست
این دنیایِ آکنده از شهواتِ حیوانی مانند بتکده‌ای است که هم پیامبران در آن منزل
دارند و هم کافران. [پیامبران بتِ شهوت را شکستند و اما کافران بنده و اسیر شهوت
شدند.]

- (۸۱۹) **لیک شهوت بندهٔ پاکان بود** **زر نسوزد زآنکه نقدِ کان بود**
 اما شهوت، بنده و مطیع پاکدلان است چنانکه مثلاً طلا در میان آتش نمی‌سوزد زیرا خالص و بدون غش است. [انسان‌های جلیل‌القدری که ایمانی پاک و خالص دارند شهوات و غرایز حیوانی نمی‌تواند به هویت معنوی آنان آسیب بزند چه بر نفس خود غالب‌اند.]
- (۸۲۰) **کافران قلب‌اند و پاکان همچو زر** **اندرین بوته درند این دو نفر**
 کافران مانند طلای تقلبی هستند و پاکدلان مانند طلای ناب. و هر دو در بوتهٔ امتحان قرار گرفته‌اند. [حق‌طلبان و حق‌ستیزان هر دو در بوتهٔ این دنیا مورد امتحان قرار می‌گیرند.]
- (۸۲۱) **قلب چون آمد، سیه شد در زمان** **زر در آمد، شد زریّ او عیان**
 همینکه طلای تقلبی را در بوتهٔ زرگری قرار دهند فوراً سیاه می‌شود. اما وقتی طلای ناب را درون بوته بنهند خالص بودن آن نمایان می‌گردد.
- (۸۲۲) **دست و پا انداخت زر در بوته خوش** **در رُخ آتش همی خندد رَگش**
 طلای ناب در بوتهٔ آزمایش با خوشحالی و نشاط دست و پا می‌زند و با تمام وجود و از صمیم قلب به روی آتش می‌خندد. [«رَگ» در اینجا کنایه از بنیاد و صمیم وجود است. از آنرو که رگ سبب انتقال خون و حیات در تمام بدن است.]
- (۸۲۳) **جسم ما، روپوش ما شد در جهان** **ما چو دریا زیر این گه در نهان**
 جسم ما در این دنیا پوشانندهٔ حقیقت ماست، ما همچون دریاییم که در زیر مقداری کاه پنهان شده باشیم. [همانطور که کاه می‌تواند سطح دریا را بپوشاند، جسم ما نیز حقیقت باطنی ما را پوشانده است.]
- (۸۲۴) **شاه دین را مَنگر ای نادان به طین** **کین نظر، کرده‌ست ابلیس لعین**
 ای نادان مبدا شاه دین را مقداری گل ببینی. یعنی مبدا انسان کامل را فقط به صورت یک موجود مادی تصوّر کنی، زیرا ابلیس ملعون نیز اینگونه به حضرت آدم(ع) (= انسان کامل) نگاه کرد.

(۸۲۵) کی توان اندود این خورشید را با کفِ گِل؟ تو بگو آخر مرا
آخر تو به من بگو که چگونه می‌توان با مِشتی گِل این آفتابِ جهانتاب را
پوشاند؟

(۸۲۶) گر بریزی خاک و صد خاکسترش بر سرِ نور، او برآید بر سرش
فرضاً اگر بر نور این آفتاب صد بار خاک و خاکستر بریزی، باز نورِ آفتاب از آن خاک
سر بیرون می‌آورد و مستور نمی‌شود.

(۸۲۷) که باشد کو بپوشد رویِ آب؟ طین که باشد کو بپوشد آفتاب؟
کاه چیست که بتواند رویِ آب دریا را بپوشاند؟ گِل چیست که بتواند خورشید را
پوشاند؟

(۸۲۸) خیز بلقیسا چو اَدَهَم شاهوار دُود ازین مُلکِ دو سه روزه برآر^۱
ای بلقیس مانند ابراهیم ادهم همت کن و بزرگوارانه بساط این سلطنت دو سه روزه
دنیوی را بسوزان و از آن چشم بیوش.

باقی قصه ابراهیم اَدَهَم قَدَسَ اللّٰهُ سِرَّهُ

(۸۲۹) بر سرِ تختی شنید آن نیک‌نام طَقَلَقِی و های و هویی شب، زِ بام
آن مرد نیک‌نام (ابراهیم ادهم) شبی بر تخت خود آرمیده بود که از جانب پشت‌بام کاخ
خود، صدای طق‌طق و همهمه‌ای شنید.

(۸۳۰) گام‌های تند بر بامِ سرا گفت با خود: این چنین زُهره که را؟
می‌شنید که بر بامِ خانه‌اش با گام‌های محکم راه می‌روند. او پیش خود گفت: کیست که
چنین جرأتی پیدا کرده و روی بامِ خانه من اینگونه راه می‌رود؟

۱. دُود بر آوردن: کنایه از آتش زدن و نابود کردن.

- (۸۳۱) بانگ زد بر روزنِ قصر او که: کیست؟ این نباشد آدمی، مانا^۱ پری ست
ابراهیم ادهم از پنجرهٔ کاخ فریاد زد: این کیست که اینطوری راه می‌رود؟ فکر نکنم این
شخص، انسان باشد، گویا جنّ است.
- (۸۳۲) سر فرو کردند قومی بُوالْعَجَب ما همی گردیم شب بهرِ طلب
گروهی از موجودات عجیب سر خود را از پشتِ بام پایین آوردند و گفتند: ما در این
موقع شب در طلب چیزی آمده‌ایم.
- (۸۳۳) هین چه می‌جوئید؟ گفتند: اُشتران گفت: اُشتر، بام بر، کی جُست؟ هان؟
ابراهیم ادهم به آن موجودات عجیب گفت: به دنبال چه می‌گردید؟ گفتند: ما در
جستجوی شتران هستیم. ابراهیم ادهم گفت: بگوئید ببینم تا به حال چه کسی شتر را روی بام
خانه‌ها جُسته است؟
- (۸۳۴) پس بگفتندش که تو بر تختِ جاه چون همی جویی ملاقاتِ إله؟
آنان به او گفتند: پس تو چگونه بر تخت پادشاهی نشسته‌ای و در پی لقای خدایی؟
- (۸۳۵) خود همان بُد، دیگر او را کس ندید چون پری از آدمی شد ناپدید
همین بود که از آن به بعد دیگر کسی ابراهیم ادهم را بر اریکهٔ سلطنت ندید و او مانند
جنّ و پری از آدمیان ناپدید شد.^۲ [یعنی به سبب همین برخورد بود که ابراهیم ادهم متوجه
حقیقت شد و دانست که حیاتِ طیبّه در ورای تخت سلطنت و سریر حکومت دنیوی است. پس
ترک ریاساتِ ظاهره کرد و زان پس حقیقتِ باطنی و علوّ مقامِ روحی او از دید مردم پنهان شد.
زیرا به قول حضرت علی (ع) لَا تَجْتَمِعُ عَزِیمَةٌ وَ وَلِیمَةٌ.]

۱. مانا: گویا، مثل اینکه.

۲. یکی از شارحان، بیت فوق را اینگونه معنی کرده است: «این حرف را زدند و دیگر کسی آنان را ندید...» این
وجه صحیح نیست زیرا از اوّل هم کسی آنان را ندیده بود، بلکه ظهور آنان به صورت کشف مثالی بود و این
کشف فقط برای ابراهیم ادهم حاصل شده بود. بیت بعدی نیز این معنا را تأکید می‌کند.

(۸۳۶) معنی‌اش پنهان و، او در پیشِ خلق خلق کی بینند غیرِ ریش و دلق؟
هر چند ابراهیم ادهم ظاهراً در میان مردم حاضر بود اما بر حسب باطن از آنان پنهان بود. زیرا عوام الناس به جز ریش و خرقة چه می‌توانند ببینند؟ [عامّه مردم فقط به صورت ظاهر نگاه می‌کنند و از کشف باطن عاجزند.]

(۸۳۷) چون ز چشم خویش و خلقان دور شد همچو عنقا^۱ در جهان، مشهور شد
چونکه ابراهیم ادهم از چشم خودی و بیگانه دور و ناپدید شد، مانند عنقا در این جهان شهرت یافت. [یعنی همانطور که نام عنقا (= سیمرغ) در میان مردم مشهور است و ذاتش پنهان، ادهم نیز در ظاهر برای مردم شناخته شده بود، ولی حقیقت باطنی او از آنان مستور بود و کسی نمی‌توانست او را بشناسد. «چون ز چشم خویش و خلقان دور شد» هم به این معنی است که از چشم خویشان و بیگانگان پنهان شد و هم به این معنی عرفانی است که ابراهیم ادهم چنان به مرتبه فنا رسید که هستی موهوم و مجازی‌اش نیز محو شد و تمام رسوم و آثار انانیت از او رخت بر بست.]

(۸۳۸) جانِ هر مرغی که آمد سویِ قاف^۲ جمله عالم ازو لافند، لاف
روح هر پرنده‌ای که به سوی کوه قاف به پرواز درآمد جمیع خلائق جهان درباره او سخن می‌گویند و او را می‌ستایند و لاف وجود او را می‌زنند. [هر سالکی که به سوی قاف قرب حق حرکت کند و منازل سلوک را درنوردد مردم درباره او حرف‌ها می‌زنند.]

(۸۳۹) چون رسید اندر سبّا این نورِ شرق^۳ غُلُقلی افتاد در بلقیس و خلق
همینکه این نور تابان به سرزمین سبا رسید، در جان بلقیس و مردم آن سرزمین غلغله‌ای افتاد. [وجه دیگر مصراع اول: حضرت سلیمان (ع) که مشرق خورشید حقیقی است، وقتی نور هدایتش به مملکت بلقیس رسید^۴ ...]

۱. عنقاء: ر.ک. شرح بیت (۵۴) دفتر دوم.

۲. قاف: ر.ک. شرح بیت (۲۲۴۶) دفتر اول و (۵۴) دفتر دوم.

۳. شرق: برآمدن آفتاب، تابیدن آفتاب، جای برآمدن آفتاب، مشرق.

۴. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۳۳۰.

توضیح قوم سبا در صفحه (۹۱) و (۹۲) دفتر سوم آمده است.]

(۸۴۰) روح‌های مُرده جمله پَر زدند مُردگان از گورِ تن سر بر زدند
همه ارواح مُرده به سبب مشاهده آن نور هدایت به پرواز درآمدند. یعنی همه
دل‌مردگان و کسانی که از نظر معنوی فاقد حیات بودند زنده و بانشاط شدند و آن دل‌مردگان
از گورِ جسم و جسمانیت سر بیرون آوردند.

(۸۴۱) یکدگر را مژده می‌دادند: هان نک ندایی می‌رسد از آسمان
آن مردم که تازه با نور هدایت آشنا شده بودند به یکدیگر چنین مژده می‌دادند: بهوش
باشید که اینک از جانب آسمان ندایی به گوشِ جان می‌رسد.

(۸۴۲) ز آن ندا دین‌ها همی گردند گنَز^۱ شاخ و برگِ دل همی گردند سبز
بر اثر آن ندای الهی، دین و ایمان مردم بالنده و استوار می‌گردد و شاخ و برگ دل‌ها
سرسبز می‌شود.

(۸۴۳) از سلیمان آن نَفَس چون نَفَخِ صور^۲ مُردگان را وارَه‌انید از قبور
آن نَفَسی که از طرف سلیمان می‌آمد، یعنی آن ندایی که از جانب سلیمان به گوش جان
مردم سبا می‌رسید مانند دمیدن اسرافیل، مرده‌دلان را از گورِ ابدان و اجسام
می‌رهانید.

(۸۴۴) مر تو را بادا سعادت بعد از این این گذشت، اَللّهُ اعْلَمُ بِالْيَقِينِ
ای طالب حقیقت، این مطلب تمام شد و امیدوارم از این به بعد تو به سعادت حقیقی
برسی. خداوند به یقین دانایتر است. [«این گذشت» ممکن است اشاره‌ای باشد به سپری شدن
ماجرای سلیمان و بلقیس و ایراد این نکته که حوادث می‌گذرد اما تو باید از آن‌ها عبرت
بگیری. و یا ممکن است اشاره باشد به پایان یکی از مجالس مثنوی‌خوانی مولانا.]

۱. گنَز: قوی، ستر.

۲. نَفَخِ صور: ر.ک. شرح بیت (۲۰۷۹) دفتر اول.

بقیه قصه اهل سبّا و نصیحت و ارشاد سلیمان علیه السلام آل بلقیس را هر یکی را
اندر خورد مشکلات دین و دل او، و صید کردن هر جنس مرغ ضمیری به صغیر
آن جنس مرغ و طعمه او

(۸۴۵)

قصه گویم از سبّا مشتاق وار چون صبا آمد به سوی لاله زار
مولانا در این فصل جلیل به بیان این نکته می پردازد که مردان الهی و هادیان آسمانی با
هر کس به اقتضای مرتبه فهم و فکر او سخن می گویند. چنانکه در آیه ۴ سورة ابراهیم
ارسال هر رسولی را با لسان قوم خود دانسته است. و در اصول کافی، کتاب العقل و الجهل در
حدیثی مروی از حضرت رسول اکرم (ص) آمده است: إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ
عَلَى قَدَرِ عُقُولِهِمْ. «ما جمع پیامبران مأمور شده ایم که با مردم به اندازه مرتبه فهم و فکرشان
سخن بگویم.» سلیمان نبی نیز هر دلی را با دانه مخصوصی از معرفت صید می کرد. مولانا در
فیه مافیه، صفحه ۱۰۲ می گوید: «اصحاب و احوال ایشان همچون مدرسه ای است که در او
فقهّا باشند که هر فقیهی را مدرّس بر حسب استعداد او جامگی می دهد، یکی را ده، یکی را
بیست، یکی را سی. ما نیز سخن را به قدر هر کس و استعداد او می گوئیم که کَلَّمَ النَّاسَ عَلَى
قَدَرِ عُقُولِهِمْ^۱. معنی بیت فوق: من از سرزمین سبّا عاشقانه قصه می گویم، زیرا باد صبا به
سوی لاله زار وزید. یعنی همانطور که باد صبا گل ها و گیاهان را تازه و باطراوت می کند، پیام
حیات بخش سلیمان نیز بر لاله زار قلب مشتاقان حقیقت وزیدن گرفت و همه آنان را زنده کرد.

(۸۴۶)

لَا قَتَ الْأَشْبَاحُ^۲ يَوْمَ وَضَلِهَا عَادَتِ^۳ الْأَوْلَادُ صَوْبَ^۴ أَضْلِهَا
بدن ها روز پیوندشان را با ارواح دیدند و فرزندان نیز به سوی اصل خویش بازگشتند.

۱. این جمله مقتبس از حدیث مذکور است که به صورت ضرب المثل درآمده است.

۲. لَا قَتَ: ملاقات کرد، دیدار کرد. فعل ماضی مفرد مؤنث از باب مفاعله (ملاقاة) و چون فاعل (الاشباح)،
اسم ظاهر و جمع است، فعل آن لفظاً مفرد و معنأً جمع است. و تأنیث فعل به جهت جمع مکسر بودن فاعل آن
است.

۳. أَشْبَاح: جمع شَبَح به معنی تن، کالبد، شخص، سیاهی جسم که از دور به نظر می رسد.

۴. عَادَتِ: بازگشت. فعل ماضی مفرد مؤنث اجوف واوی ثلاثی مجزء. سایر توضیحات پاورقی شماره (۲) در
اینجا مصداق دارد.

۵. صَوْبَ: جانب، طرف، سمت و سو.

یعنی به سوی پدر و مادر خود رفتند. [بلقیس و اتباعش به قدری از استماع پیام هدایتگرانه سلیمان شاد شدند که می‌توان آن شادی را به نشاط جسم به سبب اتصال به روح و یا بازگشت فرزندان به دامن والدینشان تشبیه کرد.]

- (۸۴۷) **أُمَّةُ الْعِشْقِ الْخَفِيِّ، فِي الْأُمَمِ مِثْلُ جُودِ حَوْلِهِ لَوْمٌ^۱ السَّقَمِ^۲**
- مذهب عاشقان که در میان مذاهب دیگر پنهان است، مانند بخششی است که پیرامون آن را سرزنش بیماری گرفته باشد. [عاشقان از جانب دیگر مردم مورد نکوهش قرار می‌گیرند، درست مانند سخاوتمند و بخشنده‌ای است که اطرافیانش دچار بیماری بخل و خست طبع باشند، تا می‌خواهد چیزی به مستمندان ببخشد بیدرنگ اطرافیان بخیل او در قالب ارشاد و نکوهش می‌گویند: عجب اسراف می‌کنی! مگر نمی‌دانی که اسراف حرام است؟! همین‌طور مردم مصلحت‌اندیش و کاسب‌کیش به عاشقان حقیقت و کمال می‌گویند: مواظب باش، با مقتضیات زمان حرکت کن، کاری کن محترم شوی نه متهم.]

- (۸۴۸) **ذِلَّةُ الْأَرْوَاحِ مِنْ أَشْبَاحِهَا عِزَّةُ الْأَشْبَاحِ مِنْ أَرْوَاحِهَا**
- خواری روح‌ها از بدن‌ها ناشی می‌شود، یعنی روح که ذاتاً گوهری شریف و لطیف است با تعلق یافتن به جسم از مرتبه حقیقی خود تنزل کرد، درحالی که شرافت بدن‌ها ناشی از روح‌هاست. یعنی جسم بر اثر مصاحبت با روح، به اوصاف روحانی متصف می‌شود. درحالی که اگر روح اسیر مقتضیات جسم شود، تیره و منکدر گردد.

- (۸۴۹) **أَيُّهَا الْعُشَّاقُ، السُّقْيَا^۳ لَكُمْ أَنْتُمْ الْبَاقُونَ، وَالْبُقْيَا^۴ لَكُمْ**
- ای عاشقان، سیراب شدن از شراب ناب حقیقت از آن شما بادا. شما باید جاودانان. و بقا و پایدگی، شما را بادا.

۱. لَوْمٌ: سرزنش، ملامت.

۲. سَقَمٌ: بیماری.

۳. سُقْيَا: آب دادن، آب خواستن.

۴. بُقْيَا: بقا و جاودانگی.

(۸۵۰) **أَيُّهَا السَّالُونَ^۱ قُومُوا وَاعْشِقُوا** **ذَاكَ رِيحُ يُوسُفَ فَاسْتَنْشِقُوا^۲**

ای فراموشکارانِ میثاق الهی، و یا ای فارغان از عشق الهی برخیزید و عشق بورزید. این بوی دلاویز یوسف است پس بیویدش. مصراع دوم مناسب است با آیه ۹۴ سوره یوسف که توضیح آن در شرح بیت (۱۲۰۵) دفتر دوم آمده است.]

(۸۵۱) **مَنْطِقُ الطَّيْرِ سَلِيمَانِي بِيَا** **بَانِكِ هِر مَرغِي كِه آيد، مِي سِرَا**

ای منطق الطیر سلیمانی بیا بانگ هر پرندۀ ای که به گوش می رسد با او هم نوا شو. [یعنی ای کسی که زبان همه طالبان حق را می دانی بیا و به اندازه قوه فهم و فکرت هر یک از آنان از حقایق و معارف حرف بزن.]

(۸۵۲) **چون به مرغانست فرستاده ست حق** **لَحْنِ هِر مَرغِي بَداده ست سَبَقِ^۳**

زیرا خداوند تو را به سوی پرندگان فرستاده است و زبان هر پرندۀ ای را نیز به تو تعلیم داده است. [خداوند رسولان خود را به سوی قوم می فرستد در حالی که به آن رسولان تعلیم داده است که با زبان مردم با آنها حرف بزنند.]

(۸۵۳) **مَرغِ جَبَرِي رَا زَبَانِ جَبَرِ گُو** **مَرغِ پَرِ اَشکسته رَا از صَبَرِ گُو**

برای مثال، با پرندۀ ای که به جبر معتقد است از جبر حرف بزن. و با پرندۀ پر و بال شکسته نیز از صبر صحبت کن. [با شخصی که به جبر مذموم معتقد است از جبر محمود حرف بزن و با کسی که به جبر محمود عقیده دارد از صبر سخن بگو تا به کمال عالی رسد. برخی گویند منظور از «مرغ پر اشکسته» کسی است که به جبر محمود عقیده دارد و بال هستی موهومش در نیل به بارگاه حق فانی و منکسر شده است^۴ توضیح جبر مذموم و محمود در شرح بیت (۱۴۶۳) و (۱۴۶۵) دفتر اول آمده است.]

۱. سَالُونَ: جمع سالی به معنی فراموش کار، سرگرم، خرسند و بی غم. از فعل سَلَا يَسْلُو و سَلَى يَسْلِي.

۲. فَاسْتَنْشِقُوا: پس استنشاق کنید، پس بیوید.

۳. سَبَق: درس دادن، تعلیم دادن.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۳۵.

(۸۵۴) مرغ صابر را تو خوش دار و مُعاف مرغِ عَنقا را بخوان اوصافِ قاف
 پرندۀ بُردبار و صابر را خشنود کن و با آنان به مدارا رفتار کن و برای عَنقا از اوصاف
 کوه قاف صحبت کن. [در اینجا مراد از عَنقا عارف کاملی است که جایگاهش قاف قرب الهی
 است. نیکلسون گوید: «مراد از اوصاف قاف، صفات ذات الهی است که مأمّن حقیقی عارف
 است»^۱.]

(۸۵۵) مر کبوتر را حَذَر فرما ز باز باز را از جِلْم گُو و احتراز^۲
 به کبوتر بگو که از حملۀ باز احتیاط و حَذَر کند، با باز نیز سخن از شکیبایی و پرهیز
 از ستمکاری بگو. [ممکن است منظور از «کبوتر» مردم زیردست و بی آزار باشد و منظور از
 «باز» مردم زبردست و نیرومند].

(۸۵۶) و آن خُفاشی را که ماند او بی نوا می گُنش با نور، جُفت و آشنا
 و آن خُفاش بی توشه را با نور، قرین و آشنا کن. [«خُفاش» در اینجا کنایه از مردمی
 است که از پرتو شمس حقیقت محروم اند].

(۸۵۷) کبکِ جنگی را بیاموزان تو صلح مر خروسان را نما اَشراطِ^۳ صُبح
 به کبک جنگی، صلح و آشتی بیاموز و نشانه های دمیدن صبح را به خروسان
 نشان بده. [«کبکِ جنگی» شاید اشاره داشته باشد به نوعی کبک که مانند خروسان
 جنگی برای جنگیدن تربیت می شده است. و شاید هم به خاطر منقار و چنگالِ قرمز
 کبک، استعارتاً بدان «کبک جنگی» گفته شده است. به هر حال منظور از کبک جنگی،
 مردم متعصب و ستیزه گر است. و «خروس» کنایه از عارفِ عابد و بیداردلی است که با
 بانگ خود خوابیدگان را در این شب دنیا از خواب غفلت بیدار می کند. «اَشراطِ
 صبح» نشانه های صبح ممکن است بر صبح قیامت دلالت داشته باشد، چنانکه در آیه ۱۸

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۷۲.

۲. اِخْتِراز: خویشتن داری، خود را از چیزی حفظ کردن، پرهیز نمودن. مصدر ثلاثی مجزّذ آن خَزَز به معنی حفظ
 کردن و نگاهداشتن است.

۳. اَشراط: جمع شَرَط به معنی علامت و نشانه.

سوره محمد آمده است: فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرُهُمْ. «آیا آنان (منکران) جز این انتظار دارند که قیامت ناگهان ایشان را برسد (و آنگاه ایمان آورند) در حالی که هم اکنون نشانه‌های آن برآمده است. و چون در رسد توبه و ایمان آنان چه سودی دارد؟» طبرسی گوید منظور از «اشراط» نشانه‌های قیامت است.^۱

(۸۵۸) همچنان می‌رو ز هُدهد تا عِقاب رَه نما، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ
همینطور از هدهد بگیر تا عقاب همه را راهنمایی کن و خداوند به راستی و درستی داناتر است.

آزاد شدن بلقیس از ملک و مست شدن او از شوق ایمان و الثفات همت او
از همه ملک منقطع شدن وقت هجرت، الا از تخت

(۸۵۹) چون سلیمان سویِ مرغان سَبا یک صفیری کرد، بست آن جمله را
همینکه سلیمان بانگی بر پرندگان سبا زد، همه را به سوی خود جذب کرد. یعنی
نَفَس گرم سلیمان و پیغام الهی او سبب شد که مردم کشور سبا منقاد و مطیع او شوند.

(۸۶۰) جز مگر مرغی که بُد بی‌جان و پَر یا چو ماهی گُنگ بود، از اصل کَر
مگر پرنده‌ای که بی‌جان و بی‌پر بود. یعنی تنها کسانی پیام سلیمان را نشنیدند که نه
روح معنوی داشتند و نه بال و پر عقل و وجدان. و یا مانند ماهی فطرتاً گُنگ و کَر
بودند.

(۸۶۱) نی، غلط گفتم، که کَر گر سر نهد پیشِ وَحیِ کِبریا، سَمْعش دهد
نه، غلط گفتم. یعنی اینکه گفتم سلیمان همه اهالی سبا را به قید طاعت خویش درآورد
به جز یک پرنده که فطرتاً کَر بود حرفی کاملاً غلط بود، زیرا اگر یک شخص کَر نسبت به
وحی حضرت حق فروتنی کند و خاضعانه اظهار کند که من گوشِ باطنی ندارم و در جهل و

غفلتم، خداوند به او شنوایی عطا می‌کند.

(۸۶۲) چونکه بلقیس از دل و جان عزم کرد بر زمانِ رفته هم افسوس خُورد
چون بلقیس در کمال میل و رغبت آهنگِ آن کرد تا نزد سلیمان رود، بر زمان گذشته
خود تأسّف خورد که در غفلت و گمراهی سپری شده است.

(۸۶۳) ترکِ مال و مُلک کرد او آنچنان که به ترکِ نام و ننگ، آن عاشقان
بلقیس مال و بساط سلطنت را چنان رها کرد که عاشقان، نام و ننگ را ترک می‌کنند.
یعنی از نام و ننگ و شهرتِ بد و اهمه‌ای ندارند.

(۸۶۴) آن غلامان و کنیزانِ به ناز پیشِ چشمش همچو پوسیده پیاز
دیگر آن غلامان و کنیزان زیبا در نظرش مانند پیاز گندیده‌ای می‌آمدند.

(۸۶۵) باغ‌ها و قصرها و آبِ رود پیشِ چشم از عشق، گُلخن می‌نمود
در نظر بلقیس باغ‌ها و قصرها و آبِ رودخانه‌های جاری سرزمین سبا بر اثر غلبه
عشق به صورت آتش‌خانهٔ حَمّام به نظر می‌آمد. یعنی شکوه و رونقی نداشت.

(۸۶۶) عشق در هنگامِ استیلا و خشم زشت گرداند لطیفان را به چشم
زیرا وقتی که عشق غلبه و شدّت پیدا می‌کند هر چیز خوب و دلنشین را در نظر عاشق
به چیزهای زشت و نفرت‌انگیز مبدّل می‌کند. [برای همین است که در نظر عاشقان حضرت
حق، چیزیِ سخیف‌تر از مشتهیات نفسانی و لذّات حیوانی و مظاهر دنیایی نیست. در حالی که
اینها صَنَم و وَثَن اهل هواست.]

(۸۶۷) هر زُمُرْد را نماید گُندنا^۱ غیرتِ عشق، این بُود معنی لا
غیرت عشق حتّی شیء نفیسی مانند زمرد و سایر جواهرات گرانبها را به صورت تره

۱. گُندنا: تره (سبزی معروف).

نشان می‌دهد. اینست معنی لا^۱. [وقتی اخگر عشق در دل کسی زبانه کشد زمرد سبز فام را در نظر عاشق به صورت تره متعفن نشان می‌دهد. در اینجا لا کلمه توحیدیه لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ را متبادر می‌کند.]

(۸۶۸) لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ اینست ای پناه که نماید مه تو را دیگ سیاه
ای خواهان پناه، معنی کلمه لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ اینست که ماه تابان در نظر تو، به صورت دیگ سیاه دیده شود. [ذکر کلمه توحیدیه لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ و یا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، اشرف اذکار است که در لسان عرفا به ذکر مجمع‌البحرین نیز معروف است، از آنرو که با لا دایره عالم امکان که در حکم بحر أجاج (= دریای تلخ و شور) است نفی می‌شود و با الا، دایره وجوب که در حکم بحر عذب (= دریای شیرین و گوارا) است اثبات می‌گردد.]

(۸۶۹) هیچ مال و، هیچ مخزن، هیچ رخت می‌دریغش نآمد، الا جز که تخت
بلقیس به هیچیک از اموال و گنجینه‌ها و اسباب و اثاثیه‌اش حسرت نخورد مگر به تخت سلطنت و حکومتش. [یعنی بلقیس از همه تعلقاتش دل برکند مگر از ریاست ظاهره‌اش. و این نشان می‌دهد که حب جاه کمتر از حب مال نیست.]

(۸۷۰) پس سلیمان از دلش آگاه شد کز دل او تا دل او راه شد
پس سلیمان از دل بلقیس آگاه شد، زیرا که از قلب او به قلب بلقیس راه و روزنه‌ای وجود داشت. [رجوع شود به شرح بیت (۱۴۷۸) دفتر دوم.]

(۸۷۱) آن کسی که بانگ مُوران بشنود هم فغانِ سِرِّ دُوران بشنود
کسی که صدای مورچه‌ها را می‌شنود، مسلماً فریاد و فغانِ درونی افراد دوردست را هم می‌شنود. [دُوران بر دو وجه قابل حمل است: یکی وجه ظاهر که مراد افرادی است که در مسافتی دور و بعید قرار دارند، و دیگر وجه باطن که منظور کسانی است که از حقیقت هستی دور افتاده‌اند. منظور این وجه: سلیمان غوغای باطنی دورافتادگان از ساحل حقیقت را نیز

۱. توضیح لا در شرح بیت (۱۷۵۹) دفتر اول آمده است.

می‌شنود. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۶) دفتر دوم.]

(۸۷۲) آنکه گوید رازِ قَالَتْ نَمْلَةٌ هم بدانند رازِ این طاقِ کُهن
آن کسی که اسرار زبان و گفتار مورچه را می‌داند و آن را شرح می‌دهد همو اسرار این
جهان را نیز قطعاً می‌داند. [قَالَتْ نَمْلَةٌ (= مورچه‌ای گفت) مقتبس است از آیه ۱۸ سوره نمل:
حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ
جُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ. «تا به سرزمین مورچگان رسیدند. مورچه‌ای گفت: ای مورچگان به
سوراخ‌های خود روید مباد که سلیمان و لشکریانش شما را نادانسته پایمال کنند.» منظور بیت
فوق: کسی که به اسرار نهان وقوف تام و تمامی دارد، مسلماً ظواهر امور را نیز به سهولت
درمی‌یابد. کسی که ماوراء الطبیعه را می‌شناسد، شناخت طبیعت برای او ساده است.]

(۸۷۳) دید از دُورش که آن تسلیمِ کیش^۱ تلخش آمد فُرقتِ آن تختِ خویش
سلیمان از مسافتی دور دریافت که بلقیس با آنکه عزم دارد به حضرت حق تسلیم شود،
با این حال دل‌کندن و جداگشتن از تخت سلطنت برایش تلخ و ناگوار است. [ر.ک. شرح بیت
(۱۸۷۵) دفتر سوم در توضیح تسلیم.]

(۸۷۴) گر بگویم آن سبب، گردد دراز که چرا بودش به تخت آن عشق و ساز
اگر من بخواهم علّت شیفتگی و علاقه بلقیس را به تخت سلطنت شرح دهم سخن به
دراز می‌کشد.

(۸۷۵) گر چه این کَلِکِ قلم خود بی‌حسی‌ست نیست جنسِ کاتب، او را مونس‌ی‌ست
بیت فوق در جواب سؤالی مقدّر است بدین مضمون: یا حضرتِ مولانا با اینکه بلقیس
همجنس تختش نبود پس چرا این همه بدان میل و علاقه داشت؟ جواب: این نی قلم نیز مانند
تخت بلقیس بی‌جان و بی‌حسّ است و با اینکه همجنس نویسنده‌اش نیست اما انیس و مونس
اوست.

۱. تسلیم‌کیش: کسی که راه و روش تسلیم را برگزیده است.

(۸۷۶) همچنین هر آلتِ پیشه‌وری هست بی‌جان، مونسِ جانوری
 همینطور اسباب و ابزار هر صاحب حرفه‌ای با آنکه بی‌جان است اما انیس و مونس
 موجودی جاندار است. [سببِ علاقه هر صاحب حرفه به ابزار و وسایل کار خود اینست
 که بدان وسیله هنر و کمال خود را به ظهور می‌رساند و هویت خود را تثبیت
 می‌کند.]

(۸۷۷) این سبب را من مُعین گفتمی گر نبودی چشمِ فهمت را نمی
 اگر چشم فهم تو دچار بیماری نبود من این سبب را بوضوح شرح می‌دادم. [این
 سبب] ممکن است اشاره باشد به سبب میل و علاقه هر صاحب پیشه به ابزار و وسیله کار
 خود و یا اشاره است به علتِ تعلق خاطر بلقیس به تخت سلطنت خود. نیکلسون می‌گوید
 احتمالاً منظور از «مُعین» بازگردد به این اصل که همه اسباب امکانی، حجاب‌هایی است که
 حق تعالی از پس آن بر چشم بصیر و سربین متجلی می‌شود.^۱ در مصراع دوم «نَم» اشاره است
 به یکی از بیماری‌های چشم که اطبای قدیم بدان دُمغه می‌گفتند و مبتلای به این بیماری دائماً
 از چشمش اشک می‌آید. مولانا می‌گوید اگر مطلب را خوب درک می‌کردی اسرار این موضوع
 را بازگو می‌کردم.]

(۸۷۸) از بزرگی تخت، کز حد می‌فزود نقل کردن تخت را امکان نبود
 از آنجا که تخت بلقیس بسیار بزرگ بود، انتقال آن میسر نبود.

(۸۷۹) خُرده‌کاری^۲، بود و تفریقش خطر همچو اَوْصال^۳ بدن با همدگر
 دیگر آنکه تخت بلقیس یکپارچه نبود بلکه از اجزای کوچک و ظریفی تشکیل شده
 بود، از اینرو جدا کردن آن اجزا کاری خطرناک بود، درست مانند مفاصل و بندهای ظریف بدن
 انسان. [گویا تخت بلقیس با ظرافت خاصی ساخته شده بود و مثلاً روی آن هنرهایی از قبیل

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۷۵.

۲. خُرده‌کاری: اشاره دارد به هنرهای ظریفی که در ساختمان تخت بلقیس بکار رفته بود مانند مینا کاری و
 خاتم‌کاری.

۳. اَوْصال: جمع وُضَل و وُضِل به معنی پیوند و بند اندام، عضو بدن.

خاتم‌کاری اجرا شده بود به طوری که اگر آن قطعات بیشمار و ظریف را از هم جدا می‌کردند دیگر امکان نداشت که دوباره به همان شکل اول وصل شود.]

پس سلیمان گفت: گر چه فی‌الآخر^۱ سرد خواهد شد بر او تاج و سریر (۸۸۰)
 بنابراین سلیمان گفت: البته در حال حاضر بلقیس سخت دلبسته تخت خود است، اما سرانجام تخت و تاج بر او سرد می‌شود. یعنی تاج و تخت در نظر او از رونق و جلوه‌کنونی می‌افتد و به چیزی بی‌ارزش مبدل می‌گردد.

چون ز وَّخَدَّتْ جان بُرون آرَد سری جسم را با فَرِّ او نَبُودَ قَری (۸۸۱)
 اگر روح آدمی از عالم وحدت الهی ذوق و معرفتی به دست آورد، درمی‌یابد که جسم در برابر شکوه و جلال عالم وحدت الهی هیچگونه شکوه و رونقی ندارد.

چون برآید گوهر از قعرِ بحار بنگری اندر کف و خاشاک، خوار (۸۸۲)
 برای مثال، هرگاه از ژرفای دریا گوهری یافت شود، به کف و خاشاکِ آبِ دریا با دیده حقارت و بی‌ارزشی نگاه خواهی کرد. [در این مثال، گوهر کنایه از معارف الهی و حقایق ربّانی است، و کف و خاشاک کنایه از متاع دنیوی.]

سَر بَرآرَد آفتابِ با شَرَر دُمِ عَقَرَب را که سازد مُستَقَر؟ (۸۸۳)
 هرگاه خورشید تابان طلوع کند، چه کسی به دُمِ عَقَرَب تکیه می‌کند؟ [دُمِ عَقَرَب بر دو وجه قابل حمل است، یکی به معنی نیشِ عَقَرَبِ گزنده، و دیگری اصطلاحی رایج در نجوم است. اگر وجه اول را مورد نظر قرار دهیم معنی بیت اینست: در شب ممکن است انسان به سبب تاریکی و نداشتن دید کافی غفلتاً دست روی عَقَرَب بگذارد و یا روی عَقَرَب بنشیند و در نتیجه با نیشِ زهرآگین او به هلاکت رسد، اما وقتی خورشید بتابد و همه جا را روشن کند انسان، عَقَرَب را می‌بیند و به او نزدیک نمی‌شود و به علاوه عَقَرَب‌ها به اقتضای طبیعت خود شب‌ها از سوراخ بیرون می‌آیند و راه می‌افتند، و روزها در خانه خود پناه می‌گیرند. منظور

۱. فی‌الآخر: در آخر، سرانجام.

بیت باتوجه به این وجه: دنیا و مظاهر دنیوی مانند عقرب، قتال و جان‌ستان است، یعنی حیات و معنویت روح را می‌ستانند. (چنانکه در متون عرفانی و حکمی لذات و شهوات حیوانی به مار و عقرب تشبیه شده است.) حقیقت الهی مانند خورشید همه جا را روشن می‌کند و به آدمی بینش و بصیرت می‌بخشد. از اینرو هرگاه خورشید الهی در قلب انسان بتابد او را روشن بین و عارف می‌سازد و سبب می‌شود که در این دنیا که همانند شب، حجاب‌های ساتری دارد و ماهیت اشیاء را می‌پوشاند، چشم دل او روشن شود و سراغ لذات حیوانی و لهو و لعب دنیایی نرود و روح خود را سالم نگه دارد. اما وجه دوم اینست که دُمِ عَقْرَب را اصطلاحی نجومی فرض کنیم. در نجوم دم عقرب عبارت است از منزل نوزدهم ماه و علامت آن دو ستاره‌ای است که میان آن دو، یک وَجَب فاصله است و هر دو بر نیش عقرب قرار دارند. بدان شَوَٰلَه نیز گویند. ابوریحان بیرونی می‌گوید: شَوَٰلَه، نیش کژدم است و... آن دو ستاره است روشن که نه بزرگ، نه خُرد^۱. در این وجه مولانا حقیقت الهی را به خورشید، و دنیا و مظاهر دنیوی را به ستارگان آفل تشبیه کرده است که وقتی آفتاب الهی سَر برآوَرَد ستارگان در برابرش محو می‌شوند.]

(۸۸۴) لیک خود با این همه بر تقدِ حال^۲ جُست باید تختِ او را انتقال
 سلیمان گفت: با وجود همه این مشکلات فعلاً باید تختِ سلطنتِ بلقیس را از مملکت
 سَبا (واقع در عربستان جنوبی) به اینجا (بیت المقدس) انتقال داد.

(۸۸۵) تا نگردد خسته هنگامِ لقا کودکانه حاجتش، گردد روا
 تخت او را به اینجا انتقال بدهید تا هنگام ملاقات با ما ملول و دلتنگ نشود و آرزوی
 کودکانه‌اش برآورده شود.

(۸۸۶) هست بر ما سهل و، او را بس عزیز تا بُود بر خوانِ حُوران دیو نیز
 این تخت در نظر ما بسیار حقیر است، و اما در نظر بلقیس، بسیار شریف و باارزش. ما
 تخت او را به اینجا می‌آوریم تا بر سر سفره حوریان، دیوی نیز بنشیند. [«حُوران» ممکن است

۱. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۴۵۳.

۲. بر تقدِ حال: فعلاً، در هر حال.

اشاره باشد به عنایات ربّانی و سلطنت معنوی حضرت سلیمان(ع) و «دیو» کنایه از خواسته‌های شیطانی. منظور بیت: تخت سلطنت بلقیس را هم به اینجا می‌آوریم تا بلقیس، حقارت آن مُلک دنیوی را در برابر مُلک بیکران الهی ما آشکارا مشاهده کند.]

عبرتِ جانِش شود آن تختِ ناز همچو دلّی^۱ و چارقی^۲ پیشِ ایاز (۸۸۷)
تا آن تختِ نازنین و دلربا باعثِ عبرت جان بلقیس شود، درست مانند جامهٔ زنده و چارقی که مایهٔ عبرتِ ایاز شده بود. [ایاز غلامی ترک و از امرای محبوب سلطان محمود غزنوی بود. او در فراست و هوش و جنگجویی و زیبایی ضرب‌المثل بود. ماجرای فضیحِ عشق سلطان محمود بدو در تاریخ مشهور است. چنانکه بنا به نقل نظامی عروضی (نویسنده و شاعر قرن ششم ه.) شبی سلطان پس از باده‌گساری نگاهی به زلف عنبرینِ ایاز می‌افتد و اخگر میل و شهوت در دلش زبانه می‌کشد و بر آن غلام زیبارو سوء نظر می‌کند. در این لحظه محتسب با لحنی عتاب‌آمیز به او می‌گوید: هان محمود، عشق را با فسق می‌آمیز! سلطان به خود می‌آید و چون می‌ترسد که دیگر بار نتواند کفّ نفس کند و بر میل خود غالب آید، کاردی به دست ایاز می‌دهد و به او می‌گوید زلف خود را بئر. ایاز نیز بلافاصله چنین می‌کند. سلطان محمود که خود را غازی دین لقب داده بود از بُریدن زلف ایاز چنان ناراحت می‌شود که حالی جنون‌آمیز پیدا می‌کند و خواب از سرش می‌پرد! ناچار ندیمان او شبانه دست به دامان عنصری شاعر می‌شوند و از او می‌خواهند که هر طور می‌داند سلطان را آرام کند. عنصری نیز فی‌البداهه دو بیت ذیل را می‌سازد و برای سلطان محمود می‌خواند:

کی عیبِ سرِ زلفِ بُت از کاستن است؟ چه جای به غم نشستن و خاستن است؟
جایِ طَرَب و نشاط و می خواستن است کآراستنِ سَرُو، ز پیراستن است
سلطان با شنیدن این دو بیت چنان از غم به شادی می‌گراید که سه بار دهان عنصری را پُر از جواهر می‌کند و دوباره باده می‌پیماید و شادمانی می‌کند و صبح تا شب می‌زند و می‌خواند.^۳ ایاز از طرف سلطان محمود امیر چند ناحیه شده بود، او در زمان سلطان مسعود نیز

۱. دلّی: جامهٔ پشمینه‌ای که دراویش پوشند، جامهٔ زنده و وصله‌دار.

۲. چارُق: کفش چرمینی که با بندهای بلند به ساق پا پیچیده شود.

۳. ر.ک. چهارمقاله، ص ۳۵-۳۴.

امارت داشت. بیت فوق به مطلبی اشاره دارد که در برخی از منابع تاریخی و ادبی آمده است. معروف است که ایاز، پوستین زنده دوران غلامی خود را به دیوار اتاقش آویخته بود و هر روز به اتاق می‌رفت و بدان نگاه می‌کرد و سپس نزد سلطان حاضر می‌شد. وقتی که سبب این کار را از او جویا شدند گفت: این کار را بدان جهت کنم که دوران گذشته خود را فراموش نکنم و قدر الطاف و انعام شاه را بدانم. این حکایت در دفتر پنجم از بیت (۱۸۵۷) آغاز می‌شود.

(۸۸۸) تا بدانند در چه بود آن مبتلا از کجاها در رسید او تا کجا
تا بلقیس بداند که به چه قیودی گرفتار بود و از چه مقامی به چه مقامی رسید. [یعنی بلقیس با دیدن تخت سلطنتی خود به این نکته پی برد که قبلاً اسیر چه قیودی از نفسانیات و مشتهیات دنیوی بود و سپس آن قیود را به کمک سلیمان از دست و پای خود گسست و از مُلک فانی به مُلک باقی رسید. همینطور وقتی آدمی تحت هدایت و عنایت مرشد واصل و هادی کامل از حجاب‌های دنیوی برهد، آنگاه حیات پیشین خود را حقیر می‌شمرد.]

(۸۸۹) خاک را و نطفه را و مُضْغَه را پیش چشم ما همی دارد خدا
چنانکه مثلاً خداوند، خاک و نطفه و مضغه را پیش چشم ما می‌آورد. [یعنی خداوند در آیات شریفه قرآنی به بشر یادآوری می‌کند که مراحل تکوین تو چه بوده است، از کدام مرحله تکوّن تو شروع شده و به چه مراتبی تکامل یافته‌ای. چنانکه در آیه ۵ سوره حجّ بدین امر تصریح شده است. رجوع شود به شرح بیت (۴۵۴) دفتر سوّم.]

(۸۹۰) کز کجا آوردمت ای بَدَنِیَّت که از آن آید همی خَفْرِیقِی‌ات؟
خداوند به انسان خطاب می‌کند: ای بددل ببین تو را از کجا به این مرتبه آورده‌ام که از آن نفرت داری؟ [استاد فروزانفر در معنی «خفریق» ضمن آوردن شواهدی از معارف بهاء ولد می‌گوید: و از امثله مذکوره بخوبی روشن می‌گردد که «خفریق» و نیز «خفْرِیقِی» به معنی مذکور (گند و گندگی و پلید و پلیدی) استعمال می‌شده، چنانکه در متن حاضر (فیه مافیه، صفحه ۱۵۳، سطر ۱۷) هم در یک مورد بر طبق نسخه اصل و در هر دو مورد موافق (ح) «خفْرِیقِی‌ها» آمده و در مثنوی نیز به همین صورت مستعمل است. سپس استاد دو بیت اخیر مثنوی را نقل می‌کند و ادامه می‌دهد: و چون بیت اخیر (۸۹۰) بدون شک اشاره است به گفته

احنف بن قیس: عَجِبْتُ لِمَنْ جَرَى فِي مَجْرَى الْبُولِ مَرَّتَيْنِ كَيْفَ يَتَكَبَّرُ^۱؟ پس خفیهی در بیت مثنوی نیز بطور واضح در معنی مذکور بکار رفته و چون نساخ از معنی کلمه بی اطلاع بوده اند بدین سبب آن را به «خفرنجه» تبدیل کرده و مُحَشَّیان، معانی عجیب و غریبی برای آن تراشیده اند... این کلمه چنانکه در غیاث اللغات آمده به کسرِ اوّل خوانده می شود و در نسخه چاپ نیکلسون نیز کلمه را مطابق ضبط غیاث اللغات شکل کرده اند و در شرح انقروی و یوسف بن احمد مولوی (المنهج القوی) به فتح اوّل و به معنی نفرت و کراهت نوشته اند که بی مناسبت با بعضی از موارد استعمال آن نیست. و خواجه ایوب در شرح مثنوی این کلمه را به این صورت تفسیر می کند: «زشت و بدخوی و نگون بخت و فارسین در محلّ دشنام استعمال کنند.» واضح است که این تفسیر مناسبتی با شعر مثنوی ندارد.^۲

تو بر آن عاشق بُدی در دَوَرِ آن مُنْکِرِ این فضل بودی آن زمان (۸۹۱)
ای انسان تو در آن ایام شیفته آن بودی. یعنی تو در روزگاران پیشین که مراحل تکاملی خود را طی می کردی به هر مرتبه تکامل که می رسیدی عاشق آن مرتبه می شدی و دوست نداشتی آن را از دست بدهی. مثلاً وقتی مرتبه خاک و یا نطفه و غیره را داشتی به همان مرتبه قانع بودی و با زبان حال مرتبه برتر انسانی را انکار می کردی و می گفتی: مگر می شود از خاک و یا نطفه و غَلَقَه و مضغه به کمال انسانی راه یافت؟

این کَرَم، چون دفع آن انکارِ توست که میانِ خاک می کردی نخست (۸۹۲)
این فضل کنونی الهی، چون آن انکاری را که تو در مرتبه خاک بودن خود می کردی، دفع می کند. [«چون» در اینجا حرف شرط است و بیت فوق کلاً شرط است و از آنجا که هر جمله شرطیه به جواب شرط نیاز دارد تا معنا کامل شود بیت فوق نیز نیازمند جواب شرط است و چون ابیات بعدی از حیث سیاق نمی تواند به عنوان «جواب» محسوب شود پس ناچاریم جواب شرط را محذوف بدانیم و آنرا از قرینه معنوی ابیات پیشین و پسین استنباط کنیم. در اینجا یکبار دیگر بیت فوق را مرور می کنیم و سپس جواب شرط محذوف را ذکر می کنیم: چون فضل و کَرَم الهی که تو را از مرتبه خاکی و جمادی تکامل بخشید و به مرتبه

۱. در شگفتم از کسی که دوبار در مجرای ادرار جریان یافته است چگونه تکبر می ورزد؟

۲. ر.ک. حواشی و تعلیقات استاد فروزانفر بر فیه مافیه، ص ۳۲۷ - ۳۲۶.

انسانی رسانید، آن خیال انکارگرانه تو را که با زبان حال می‌گفتی: «اصلاً امکان ندارد من قلبِ ماهیت کنم و به مرتبه متکامل تر برسم» دفع کرد، پس اینک نیز مرتبه متکامل تر حیات و رایِ این جهان را انکار مکن. اما برخی از شارحان بیت بعدی را جواب شرط دانسته و گفته‌اند: با آنکه فضل الهی بطور عینی و تکوینی، زنجیره متکامل حیات را از جمادی تا انسان آشکارا نشان داده به جای آنکه انسان دست از انکار حیات متکامل تر جهان بعدی بردارد در عرصه انکار و حق‌ستیزی خود پابرجا تر می‌شود.]

(۸۹۳)

حجّت انکار شد انْشار^۱ تو از دوا بدتر شد این بیمار تو

مولانا در اینجا به منکران تکامل حیات می‌گوید: ای منکر، حیات پس از مرگ و زنده شدن تو (اینکه تو از مرتبه جمادی به مرتبه انسانی رسیدی) خود دلیلی است بر دفع و نفی دستاویز تو در انکار حشر و حیات بازپسین، اما روح بیمارگونه تو بر اثر دوا و درمان به جای آنکه بهبود یابد بدحال تر شده است. [وجه دیگر: تو با رسیدن به مرتبه انسانی، قوه فکرت و تعقل خود را وسیله‌ای کردی برای انکار و نفی حیات بازپسین. در مصراع اول «حجّت انکار» مُسندِ مقدّم و «انشار تو» مسندالیه مؤخّر است.]

(۸۹۴)

خاک را تصویر این کار از کجا؟ نطفه را خصمی و انکار از کجا؟

خاک چگونه می‌تواند تصوّر از این کار داشته باشد؟ نطفه چگونه می‌تواند به دشمنی و انکار پردازد؟ [«این کار» اشاره است به انکاری که آدمیان حق‌ستیز و معاند با تکیه بر قوه فهم و فکرت خویش می‌کنند و داده‌ها و عطایای الهی را در جهت نفی و انکار حقیقت بکار می‌گیرند. منظور بیت: انسان در دورانی که در مرتبه خاک و یا نطفه بود نه تصویری از مراتب متکامل حیات داشت، و نه تصویری از چگونگی انکار حق. اما همینکه انسان به مرتبه انسانی تکامل یافت و صاحب عقل و اندیشه و اختیار شد شروع کرد به انکار و نفی حقیقت. پس هدایت و ضلالت در مرتبه عقلانی انسان مطرح می‌شود. یعنی از وقتی که می‌تواند حسن و قبح را تشخیص دهد.]

۱. انْشار: زنده کردن.

(۸۹۵) چون در آن دم بی‌دل^۱ و بی‌سر^۲ بُدی فکرت و انکار را مُنکر بُدی
ای کسی که حشر و حیاتِ بازپسین را انکار می‌کنی، چون در آن مرتبه نه قلبی داشتی
و نه روحی، هم اندیشیدن را انکار می‌کردی، و هم انکار کردن را انکار می‌کردی. یعنی نه
قدرت اندیشیدن داشتی و نه قدرت انکار. [تویی که قبلاً در مرتبهٔ خاک و نطفه بودی و عقل و
روح انسانی نداشتی به اقتضای مرتبهٔ خود و با زبان حال می‌گفتی: فکر دیگر چه مقوله‌ای
است؟ انکار حق یعنی چه؟ اینها با من نسبتی ندارند.]

(۸۹۶) از جَمادی چونکه انکارت پُرست هم ازین انکار، حَشَرَت شد دُرُست
همینکه در مرتبهٔ جمادی استعداد انکار حق در تو روید، از طریق همین انکار، صَحّت
حشر تو به اثبات رسید. [مولانا در بیت (۸۹۱) این نکته را گشود که انسان در هر مرتبه‌ای از
مراتب تکوینی به سر بُرد، مرتبهٔ تکوینی بعدی را با زبان حال انکار می‌کند. مثلاً وقتی که
انسان خاک بود با زبان حال مرتبهٔ تکوین نباتی را انکار می‌کرد، و چون به مرتبهٔ نباتی رسید،
مرتبهٔ حیوانی را نفی می‌کرد، و چون به مرتبهٔ حیوانی درآمد، مرتبهٔ انسانی را منکر می‌شد. و
اینک که به مرتبهٔ انسانی رسیده، حیات متکامل بعدی را انکار می‌کند. این نکته را باید بدانی
که در هر انکار، اقراری نهفته است.]

(۸۹۷) پس مثالِ تو چو آن حلقه زنی‌ست کز درونش خواجه گوید: خواجه نیست
برای مثال، حالِ تو ای منکرِ حشر و حیاتِ بازپسین بدان مآند که شخصی بیاید و حلقهٔ
درِ خانه‌ای را بکوبد و صاحبخانه را صدا بزند، و صاحبخانه از درون خانه فریاد بزند:
صاحبخانه در خانه نیست!

(۸۹۸) حلقه زن زین نیست، دریابد که هست پس ز حلقه بَرندارد هیچ دست
شخصی که حلقهٔ درِ خانه را می‌کوبد (چون صدای صاحبخانه را می‌شناسد) از «نیست
گفتن» او می‌فهمد که صاحبخانه در خانه است، و بدین خاطر از کوبیدنِ درِ خانه دست
برنمی‌دارد.

۱. دل: ر.ک. شرح بیت (۱۱۳۸) دفتر سوم.

۲. سر: ر.ک. شرح بیت (۲۹۳) دفتر دوم.

(۸۹۹) پس هم انکار ت مُبَیِّن^۱ می‌کند کز جماد او، حشرِ صَدُّ فَن می‌کند
 پس انکار تو این مطلب را روشن می‌کند که خداوند از جماد، موجودی می‌آفریند که
 صد نوع هنر و کمال دارد. [این وجه نیز قابل تأمل است: خداوند از جماد، صد نوع
 موجود هنرمند و با کمال می‌آفریند. منظور بیت: ای منکر حشر و رستاخیز در دل هر
 انکار تو اقراری نهفته است، زیرا پیش از این نیز در هر مرتبه‌ای از مراتب تکوینی خود،
 مرتبه بعدی را با زبان حال انکار می‌کردی. شارحی گفته است چون در مرتبه جمادی انکار
 زبانی نداشتی، حال که حشر را انکار زبانی می‌کنی، همین انکار دلیل بر حقیقت حشر
 است.]

(۹۰۰) چند صنعت رفت ای انکار تا آب و گِل انکار زاد از هَلْ آتی^۲
 ای حق ستیز، این مطلب را از آیه هَلْ آتی دریاب که صنع و خلاقیت حق سبب شد که
 حق ستیزی انسان از آب و گِل به ظهور رسد. [یعنی در عرصه حیات انسان، تحولات تکوینی
 فراوانی صورت گرفت تا وجود جماد بدان مرحله از تکامل برسد که صاحب درک و شعور
 گردد و سپس با تکیه بر فهم و فکر خویش به انکار حق بپردازد. کلمه «انکار» در اینجا به
 معنی «مُنکِر» است، زیرا گاه برای مبالغه، مصدر در معنی اسم فاعل بکار می‌رود چنانکه در
 ادعیه، گاه خداوند را با عبارت یا عَذْل خطاب می‌کنند. یعنی ای بسیار دادگر. و اگر حذف
 مضافی قائل شویم می‌توانیم بگوییم «ای صاحب انکار» این وجه نیز صحیح است و از حیث
 معنی با وجه اول تفاوت چندانی ندارد. هَلْ آتی اشاره دارد به آیه ۱ سورة دَهر (انسان) که
 توضیح آن در شرح بیت (۹۷۶) دفتر دوم آمده است.]

(۹۰۱) آب و گِل می‌گفت: خود انکار نیست بانگ می‌زد بی‌خبر که اِخبار نیست
 این بیت از ابیات مبهم مثنوی است، از اینرو برخی از شارحان خود را با ابهام آن درگیر
 نکرده و از کنار آن گذشته و تنها شرح لفظ به لفظ کرده‌اند و به قول منطقیان شرح اسمی
 کرده‌اند نه رسمی. معنی این بیت متوقف بر ابیات پیشین و تمثیل اخیر است. چه در ابیات
 پیشین گفته شد که انسان با اینکه در هر مرتبه از مراتب تکوینی خود، مرتبه تکوینی بعدی را

۱. مُبَیِّن: بیان کرده شده، آشکار کرده شده. اسم مفعول باب تفعیل.

۲. هَلْ آتی: آیا آمد.

انکار می‌کرد، همین انکار، عین اقرار بود.^۱ اینک نیز انسان که خمیره‌اش از آب و گِل است، نشئه قیامت و حیات برین را انکار می‌کند، اما بی‌آنکه او بداند همین انکار، عین اقرار است، چنانکه صاحبخانه بی‌آنکه بداند با اینکه می‌گفت صاحبخانه در خانه نیست، اما با «نیست گفتن خود» حضور خود را در خانه اقرار می‌کرد. لفظ اِخْبَار (مصدر باب افعال) می‌تواند به معنی مُخْبِر باشد، چنانکه این قاعده در بیت قبلی توضیح داده شد. و در اینجا منظور از «مُخْبِر» صاحبخانه است. اگر اِخْبَار (جمع مَكْشَر خَبَر) هم بخوانیم وجهی دارد و منظور اینست که در خانه هیچ خبری از صاحبخانه نیست.

من بگویم شرح این از صد طریق لیک خاطر لغزد از گفتِ دقیق (۹۰۲)

من می‌توانم این مطلب را به صد طریق بیان کنم، اما ذهن آدمی از نکات دقیق دچار خطا و لغزش می‌شود. [من (مولانا) می‌توانم حشرِ ابدان و بعثِ اجساد را به انواع طرق اثبات کنم، و یا می‌توانم این نکته را که انکار حشرِ ابدان عین اقرار حشرِ ابدان است با دلایل و امثله فراوان ثابت کنم، اما می‌ترسم ذهن مستمع از نکات دقیق بلغزد. چنانکه در بیت (۶۹۰ - ۶۹۳) و بیت (۲۷۶۱) دفتر اول، و بیت (۲۹۹) دفتر سوم از نارسایی افهام و عقول سخن گفته است.]

چاره کردنِ سلیمان علیه‌السلام در احضارِ تختِ بلقیس از سبا

گفت عفرتی که تختش را به فن حاضر آرم، تا تو زین مجلس شدن (۹۰۳)

عفرتی به سلیمان گفت: من پیش از آنکه تو از جایگاهت برخیزی و بروی، تختِ بلقیس را با فنّ سحر و جادو در اینجا حاضر می‌کنم. [اشاره است به آیه ۳۹ سوره نمل: قَالَ عَفْرِتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ. «سِتنبه‌ای از پریان گفت: بی‌آرمش به نزد تو پیش از آنکه از مجلس (قضای) خویش برخیزی. و منم بدان، توانا و امین.» عَفْرِت را مشتق از عَفَر (= خاک، به خاک مالیدن) و به معنی مردِ زشت‌رویی نیرومند دانسته‌اند.^۲ چنانکه زمخشری و امام فخر رازی در تفسیر خود در معنی عفرت گفته‌اند: مردی

۱. صاحب لطائف المعنوی نیز همین قول را پذیرفته است.

۲. ر.ک. مفردات (راغب)، ص ۳۵۱.

خبیث و مهیب که پشت حریفان را به خاک می‌ساید.^۱ طَبْرِسی از قول ابن عباس گفته است: عفریت به معنی سرکش و گُرَبَز است.^۲ بعضی از اهل لغت تائید عفریت را زائد دانسته‌اند زیرا لفظ «عَفْرِی» نیز در قوامیس لغت عرب همان معنی «عَفْرِیت» را می‌دهد. به هر تقدیر منظور از عفریت در آیه فوق، موجودی زیرک و زورمند و نافذ‌الامر است. راغب گوید گاه «عفریت» استعاره است برای مردم خبیث و سیاه‌دل. «تا تو زین مجلس شدن» اشاره دارد به این قسمت از آیه اخیرالذکر که می‌گوید: «قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ» یعنی پیش از آنکه مجلس قضاوت خود را ترک کنی، زیرا سلیمان بر حسب عادت همیشگی خود از صبح تا ظهر در مجلس قضا می‌نشست و میان متخاصمان حکم می‌کرد.^۳

(۹۰۴)

گفت آصف: من به اسم اعظمش^۴ حاضر آرم پیش تو در یک دمش

آصف گفت: من به کمک اسم اعظم تخت بلقیس را در یک لحظه به حضور تو می‌آورم. [اشاره است به آیه ۴۰ سوره نمل: قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ. فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ. «آن که دانشی از کتاب (الهی) داشت گفت: من آرمش به نزد تو پیش از آنکه چشم برهم زنی. و چون سلیمان، آن تخت را نزد خود حاضر دید گفت: این از فضل پروردگار من است تا ببازماید مرا که آیا شکرگزارم و یا ناسپاسی کنم؟ و هر که شکر گزارد، شکرگزار خویش است، و هر که ناسپاسی کند (باید بداند که) براستی پروردگارم بی‌نیاز و کریم است.» همانطور که ملاحظه می‌شود، قرآن کریم از کسی که دانشی از کتاب الهی داشته نامی نمی‌برد، اما غالب مفسران عقیده دارند که منظور از او آصف بن برخیا است که خواهرزاده و وصی سلیمان بود، عدهٔ قلیلی از مفسران نیز می‌گویند منظور از او جبرئیل و یا خضر بوده است. مولانا قول غالب را برگزیده است. ابن عربی در فصّ سلیمانی مشروحاً به کرامت و خرق عادت آصف پرداخته و بیانات عمیقی ایراد کرده است. مضمون بیان ابن عربی در این باب اینست: آصف بن برخیا که مؤید در نزد خدا بود، با تکیه بر قدرت ملکوتی

۱. ر.ک. الکشاف، ج ۳، ص ۳۶۷، التفسیر الکبیر، ج ۲۴، ص ۱۹۷.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۲۳۳.

۳. ر.ک. پیشین.

۴. اسم اعظم: ر.ک. شرح بیت (۱۴۲) دفتر دوم.

می توانست در جهان هستی تصرّف کند. از اینرو آصف در تخت بلقیس تصرّف کرد و صورت تخت را در مملکت سبا از مادّه اش خلع کرد و آن را در نزد سلیمان ایجاد نمود. زیرا انسان کامل مظهر تمام و کمال اسم «فاطر» و «خالق» است و می تواند به اذن الهی کلمه خلاقه «کُن» را بگوید و در همان لحظه چیزی موجود شود. بنابراین فضیلت آصف بر آن عفریت جنّی این بود که آن عفریت می خواست از طریق استمداد از تأثیرات فلکی و خواص و طبایع اشیاء مادی، تخت را همانطور که در واقع و نفس الامر وجود داشت به بیت المقدس انتقال دهد، اما آصف در ماهیّت تخت تصرّف کرد و از طریق اعدام و ایجاد، آنرا نزد سلیمان حاضر کرد. یعنی در یک لحظه تخت را در سبا نابود کرد و در لحظه ای در نزد سلیمان ایجاد نمود. این بود خلاصه مضمون کلام ابن عربی. جامی در شرح بیانات ابن عربی می گوید: سلیمان قطب وقت بود و متصرّف و خلیفه در عالم بود، و خوارق عادات از اقطاب کم صادر می شود، بلکه از نایبان ایشان واقع می شود.].

گرچه عفریت اوستادِ سحر بود لیک آن از نفعِ آصفِ رُو نمود (۹۰۵)
اگرچه عفریت، استادِ فنّ سحر و جادوگری بود، لیکن تخت بلقیس به مدد نفّس مبارک آصف آورده شد.

حاضر آمد تختِ بلقیس آن زمان لیک ز آصف، نه از فنِ عفریتیان (۹۰۶)
تخت بلقیس در آن لحظه بوسیله قدرت معنوی آصف حاضر شد نه از فنّ سحر و جادوی دیوان.

گفت: حمْدُالله بر این و صد چنین که بدیدستم ز ربّ العالمین (۹۰۷)
وقتی که حضرت سلیمان، تخت بلقیس را در مجلس خود حاضر دید گفت: حمد و سپاس بر این کار و نعمتهای فراوانی از این نوع که از پروردگار جهانیان دیده ام.

پس نظر کرد آن سلیمان سوي تخت گفت: آری گولگیری ای درخت (۹۰۸)
پس حضرت سلیمان به تخت نگاهی کرد گفت: آری ای چوب درخت، تو فقط آدم های احمق را گرفتار خود می کنی.

(۹۰۹) پیشِ چوب و، پیشِ سنگِ نقشِ کند^۱ ای بسا گولان که سرها می‌نهند
چه بسا احمقانی که در برابر چوب و سنگ‌های کنده‌کاری شده و منقوش، سجده
می‌کنند.

(۹۱۰) ساجد و مسجود از جان بی‌خبر دیده از جان جُنُبشی، و اندک اثر
هم سجده‌کننده از جان بی‌خبر است و هم سجده شده. ولیکن آن سجده‌کننده از جان
تنها حرکت و اثری ناچیز دیده است. [کسی که به بت سجده می‌کند بدین سبب است که بت را
مظهر حق و شفیع او می‌داند، و الاً صرفاً به بت سجده نمی‌کند. چنانکه در آیه ۱۸ سوره یونس
از قول بت پرستان می‌گوید که این بُت‌ها شفیعان ما در نزد الله هستند.]

(۹۱۱) دیده در وقتی که شد حیران و دَنگ^۲ که سخن گفت و اشارت کرد سنگ
آن بت پرست وقتی که از غایت اعتقاد به بت، در هستی بُت محو و مدهوش می‌شود
می‌بیند که آن بت سنگی حرف می‌زند و اشاره می‌کند. [لفظ «دیده» فعل ماضی است و ضمیر
مستتر در آن باز می‌گردد به «ساجد» در بیت قبلی. اما برخی از شارحان خیال کرده‌اند که
«دیده» در اینجا اسم و به معنی چشم ظاهر و یا چشم کافر است، بعضی هم گفته‌اند چشم
حقیقت‌بین است. این فروض درست نیست. صحیح آنست که «دیده» را در اینجا فعل بدانیم نه
اسم. اما منظور بیت: این از مسلّمات روانی است که هرگاه عشق و اعتقاد نسبت به شیء
بی‌جانی به اعلیٰ درجه خود رسد، آدمی آن شیء بی‌جان را جاندار و صاحب روح می‌پندارد
اشارات و کلمات او را می‌بیند و می‌شنود. در تاریخ ادیان می‌خوانیم که مذهب بدویان اعتقاد
به برخی اشیاء بود که آنرا مقدّس می‌انگاشتند. نظیر سنگ‌های غریب‌الشکل، برخی اشجار
و غیره.]

(۹۱۲) نردِ خدمت چون به نامَوْضِعِ بباخت شیرِ سنگین را شقی، شیری شناخت
آن بت پرست بدبخت چون حسّ طاعت و عبادت را در محلّ مناسب خود بکار نبسته،
شیر سنگی را شیر واقعی پنداشته است. [مصراع اوّل شرط و مصراع دوّم، جزای شرط است

۱. سنگِ نقش‌کند: سنگی که روی آن کنده‌کاری شده باشد.

۲. دَنگ: احمق، ابله.

در عین حال می‌توان مصراع دوم را معطوف بر شرط نیز دانست و مصراع اول بیت بعدی را شرط محسوب داشت.

از کَرَم، شیرِ حقیقی کرد جُود استخوانی سويِ سگ انداخت زود (۹۱۳)
شیر حقیقی از روی کرم، بخشش کرد و فوراً استخوانی پیش سگ انداخت. [یعنی حضرت حق که وهاب عَلَي الإِطْلَاق است. بر مؤمن و کافر عطا می‌کند. و همینکه شخصی بت پرست با اعتقادی جازم و راسخ از بُت، حاجت بخواهد، حاجت او را روا می‌دارد و او را به خواسته نازلش می‌رساند. چنانکه در آیه ۱۸ و ۱۹ سورة اِسرائ می‌فرماید هر که مطلوب خود را دنیا قرار دهد ما او را به مطلوبش می‌رسانیم. و همچنین کسی که خواهان آخرت باشد و در آن طریق صادقانه بکوشد او را نیز به مطلوبش می‌رسانیم و سعی‌اش را مشکور می‌دانیم.]

گفت: گر چه نیست آن سگ بر قِوام لیک ما را استخوان لطفی ست عام (۹۱۴)
شیر حقیقی (حضرت حق) فرمود: اگرچه آن سگ (کافر بت پرست) در راه مستقیم حرکت نمی‌کند، ولی بخشیدن استخوان (مطلوب نازل اهل دنیا) از لطف عام (رحمت واسعة) ما ناشی می‌شود. [زیرا خداوند رَبُّ النَّاسِ و رَبُّ الْعَالَمِينَ است، نه فقط رَبُّ الْمُسْلِمِينَ. حق تعالی به کافران نیز به اندازه استعدادشان افاضه لطف می‌کند.]

قصه یاری خواستنِ حلیمه از بُتان، چون عقیب^۱ فِطام^۲
مصطفی را علیه السلام گُم کرد، و لرزیدن و سجده بُتان
و گواهی دادنِ ایشان بر عظمتِ کارِ مصطفی صلی الله علیه و سلم

خلاصه داستان

حلیمه سعدیه، دایهٔ مهربان حضرت محمد(ص)، وقتی که او را از شیر بازگرفت همراه خود آورد تا به جدِّ بزرگوارش عبدالمطلب بسپارد. و همینکه قدم به محوطهٔ کعبه نهاد، هاتفی غیبی او را مورد خطاب قرار داد. حلیمه هرچه اطراف را نگرست تا صاحبِ ندا را پیدا کند توفیق نیافت و همچنان در بهت و حیرت فرو رفته بود. اما ندا قطع نمی شد سرانجام محمد را بر زمین نهاد و به جستجو پرداخت باشد که منشأ ندا را بیابد. این بار نیز موفق نشد. ناچار به سوی محمد بازگشت تا او را در آغوش بگیرد و به سوی خانهٔ عبدالمطلب حرکت کند. اما با کمال تعجب محمد را در آنجا ندید. او واقعاً گُم شده بود. حلیمه سرآسیمه و مضطرب شد، بی اختیار به این سو و آن سو می دوید و شیون می کرد. یک به یک در منازل مردم مکه را می کوفت و سراغ محمد را می گرفت و آنها نیز اظهار بی اطلاعی می کردند. در این اثنا پیرمردی عصازنان پیش حلیمه آمد و گفت: چه اتفاقی رخ داده است؟ حلیمه ماجرا را نقل کرد. آن پیرمرد به حلیمه دلداری داد و گفت: هیچ اندوهگین مباش که من بزرگی را به تو نشان می دهم که فوراً به تو می گوید که این طفل هم اکنون کجاست. حلیمه شادمان شد. آن پیرمرد، حلیمه را پیش بتِ عَزَّی

۱. عقیب: آنکه به دنبال کسی رود. در اینجا «عقیبِ فِطام» یعنی پس از آنکه محمد(ص) را از شیر بازگرفت.
۲. فِطام: از شیر گرفتن کودک.

بُرد و سپس خود در برابر آن بت سجده کرد و خطاب به آن گفت: ای خداوند عرب، ای دریای فضل و کرم، این حلیمه طفلی گم کرده که نامش محمد است. همینکه نام محمد بر زبان پیرمرد جاری شد همه بت‌ها سر خم کردند و گفتند: ای پیرمرد چه می‌گویی؟! ما خود به وسیله آن شخص سرنگون خواهیم شد و بساطمان برچیده خواهد شد. هیچ می‌دانی که از ظهور چه کسی خبر دادی؟ وقتی که پیرمرد این صحنه را دید از هول بدنش لرزید و عصا از دستش بر زمین افتاد. و حلیمه نیز خود را بکلی باخته بود بطوری که از شگفتی این صحنه برای دقایقی غم گم شدن طفل از یادش رفت. از آن طرف وقتی که خبر گم شدن محمد به عبدالمطلب رسید سینه‌زنان و شیون‌کنان به کعبه درآمد و با خداوند به راز و نیاز پرداخت و از درگاه الهی درخواست کرد که محمد را به او نشان دهد. دعای او مقبول درگاه خداوندی افتاد و ناگهان ندا آمد که محمد هم‌اکنون در فلان صحرا در زیر یک درخت مشغول بازی است.

* * *

بسیاری از تفاسیر قرآن کریم (در ذیل آیه ۷ سوره ضحی: وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى. «و خداوند، تو را در حالی که گم شده بودی، راه بنمود.») ماجرای گم شدن پیامبر (ص) را به دوران خردسالی آورده‌اند. به گفته مفسران محمد چندبار در دوران کودکی گم شده یک بار در درّه‌های مکه، و بار دیگر وقتی که حلیمه سعدیه او را از شیر بازمی‌گیرد (حکایت مذکور مثنوی نیز اشاره به همین ماجراست.) و سومین بار وقتی که همراه عموی خود (ابوطالب) همراه کاروانی به سوی شام می‌رفت.^۱ منتهی ابوالفتوح^۲ در تفسیر خود حکایتی آورده که به حکایت مثنوی بسیار نزدیک است.

*

مولانا این حکایت را در تبیین بیت (۹۱۴ - ۹۰۹) آورده است، زیرا در آنجا بحث بر مدار این مطلب بود که بُت پرستان چون معبود حقیقی را گم کرده‌اند به معبودهای آفل و زوال‌پذیر روی می‌کنند و از این خبر ندارند که «پرستش» امری فطری و جبلی است و این فطرت را حضرت حق در آدمی پدید آورده است. پس بایسته اینست که آدمی معبود حقیقی را پرستش کند، چه اوست قاضی الحاجات، گرچه از سر لطف به مؤمن و غیر مؤمن احسان می‌کند

۱. ر.ک. کشاف، ج ۴، ص ۷۶۸، مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۷۶۸.

۲. ر.ک. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۳۱۲ - ۳۱۱.

و حواجج آنان را برآورده می‌سازد.

قصه راز حلیمه گویمت تا زُدايد داستانِ او غَمَت (۹۱۵)
حکایت اسرارآمیز حلیمه را برای تو بازگو می‌کنم، تا شنیدن آن حکایت غم و اندوه
تو را محو کند.

مصطفی را چون ز شیر او باز کرد بر کفش برداشت چون ریحان و وَرْد^۱ (۹۱۶)
وقتی که حلیمه حضرت محمد مصطفی (ص) را از شیر بازگرفت، او را مانند ریحان و
گل تر و تازه به دست گرفت.

می‌گریزانیدش از هر نیک و بد تا سپارد آن شهنشه را به جد (۹۱۷)
حلیمه برای آنکه آن شاه دین (محمد مصطفی (ص)) را به دست جدش برساند، او را
از هر نیک و بدی مواظبت می‌کرد.

چون همی آورد امانت را ز بیم شد به کعبه و، آمد او اندر حَطیم (۹۱۸)
حلیمه آن امانت (محمد مصطفی (ص)) را با بیم و هراس آورد و به سوی کعبه آمد و
داخل حَطیم شد. [حَطیم، بنا به روایاتی بسیار، یکی از مکان‌های بس محترم و بافضیلت است
و لذا نباید زائر از آداب آن غفلت کند. اما حَطیم کجاست و وجه تسمیه آن چیست؟ در تعیین
محل حَطیم بین فقها اختلاف است. اما رأی غالب می‌گوید محلی است بین حجرالاسود و باب
کعبه. چنانکه معاویه بن عمار می‌گوید: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنِ الْحَطِيمِ. فَقَالَ: هُوَ
مَا بَيْنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ وَ بَابِ الْبَيْتِ. قَالَ: سَأَلْتُهُ لِمَ سُمِّيَ الْحَطِيمُ؟ قَالَ: لِأَنَّ النَّاسَ يَخْطِئُ
بَعْضُهُمْ بَعْضًا هُنَاكَ^۲. «از امام صادق (ع) درباره حَطیم سؤال کردم. فرمود: حَطیم میان
حجرالاسود و در کعبه است. معاویه بن عمار می‌گوید دوباره از آن حضرت سؤال کردم چرا
این مکان را حَطیم نامیده‌اند؟ فرمود: زیرا مردم از کثرت ازدحام، یکدیگر را درهم می‌شکنند.»

۱. وَرْد: گل.

۲. این روایت در علل الشرائع، ص ۴۰۰ آمده و ما آن را از بحار الانوار، ج ۹۶، ص ۲۳۰ - ۲۲۹ نقل کردیم.

حَطِیم از «حَطَم» به معنی شکستن است و زائران برای ورود بدان مکان مقدّس و استلام حجرالاسود و انجام آداب و فرایض آن چنان بر یکدیگر فشار می‌آورند که گویی می‌خواهند درهم شکسته شوند.

(۹۱۹) از هوا بشنید بانگی، کای حَطِیم تافت بر تو آفتابی بس عظیم
حلیمه در این حال بود که ناگهان از آسمان صدایی شنید که می‌گفت: ای حَطِیم آفتابی
بسیار بزرگ بر تو تابید.

(۹۲۰) ای حَطِیم امروز آید بر تو زود صد هزاران نور از خورشیدِ جود
ای حَطِیم امروز هر چه زودتر صدها هزار پرتو از آفتابِ جُود و بخشش بر تو
خواهد تابید.

(۹۲۱) ای حَطِیم امروز آرد در تو رخت^۱ مُحْتَشِمُ شاه‌ی که پیکِ اوست بخت
ای حَطِیم، شاه‌ی باشکوه و جلال که بخت و اقبال، پیکِ اوست، امروز در تو مُقام
می‌نماید و نورافشانی می‌کند.

(۹۲۲) ای حَطِیم امروز بی‌شک از نَوی منزلِ جان‌هایِ بالایی^۲ شوی
ای حَطِیم امروز بدون شک، بر اثر این رویداد تازه، جایگاه ارواح ملکوتی خواهی شد.

(۹۲۳) جانِ پاکان، طَلَبِ طَلَب^۳ و جَوَقِ جَوَق^۴ آیدَت از هر نواحی مسَبِ شوق
روح‌های ملکوتی، دسته دسته و گروه گروه از هر ناحیه با اشتیاقی فراوان به سوی تو
خواهند آمد.

۱. رَخْتُ: شعاع، پرتو. برخی از شارحان «رخت آوردن» را «رحل اقامت افکندن» معنی کرده‌اند.

۲. بالایی: منسوب به بالا و صفت «جانها» و «جانهای بالایی» به معنی روح‌هایی است که دارای علو مقام و رفعت هستند.

۳. طَلَب: گروه طلب‌کننده، گروهی که در یک جا جمع شوند.

۴. جَوَق: دسته، گروه. جمع آن: أَجْوَاق.

گشت خیران آن حلیمه ز آن صدا نه کسی در پیش، نه سویی قفا (۹۲۴)
حلیمه از شنیدن آن صدا، حیرت کرد، زیرا نه کسی را در جلوی خود دید و نه در پشت خود.

شش جهت خالی ز صورت، وین ندا شد پیایی، آن ندا را جان فدا (۹۲۵)
شش جهت از صورت خالی بود، یعنی وقتی حلیمه همه جهات را با دقت نگاه کرد کسی را ندید، اما آن ندا که جان فدایش باد مکرراً به گوش می‌رسید. [«ندا» با «صدا» فرق دارد. هر ندایی صداست، اما هر صدایی ندا نیست. برخی از شارحان، «ندا» را «صدا» معنی کرده‌اند که نوعی تسامح است.]

مصطفی را بر زمین بنهاد او تا کند آن بانگ خوش را جست‌وجو (۹۲۶)
حلیمه، محمد مصطفی (ص) را بر زمین نهاد تا صاحب آن ندای زیبا را بجوید.

چشم می‌انداخت آن دم سو به سو که کجا است آن شه اسراژگو؟ (۹۲۷)
حلیمه در آن لحظه به هر سو نظر می‌انداخت تا ببیند آن شاه رازگو کجاست؟

کین چنین بانگ بلند از چپ و راست می‌رسد، یا رب رساننده کجاست؟ (۹۲۸)
حلیمه پیش خود می‌گفت: چنین ندای رسایی از چپ و راست در می‌رسد، پروردگارا صاحب این ندا کجاست؟

چون ندید او، خیره و نومید شد جسم، لرزان همچو شاخ بید شد (۹۲۹)
حلیمه چون صاحب آن ندا را ندید، حیران و نومید شد و وجودش مانند شاخه‌های بید، لرزیدن گرفت.

باز آمد سویی آن طفل رشید مصطفی را بر مکان خود ندید (۹۳۰)
همینکه حلیمه به سوی آن طفل رشید بازگشت، محمد مصطفی (ص) را سر جای خود ندید.

- (۹۳۱) حَیْرَت اندر حَیْرَت آمد بر دلش گشت بس تاریک از غم منزلش
حلیمه از این وضع، سراپا دچار حیرت شد و دلش از غم و اندوه، گرفت.
- (۹۳۲) سَوِی منزل‌ها دوید و بانگ داشت که: که بر دُرْدانه‌ام غارت گماشت؟
حلیمه همینکه محمّد را سر جای خود ندید شروع کرد به دویدن و به درِ منازل اهل
مکه رفت و فریاد می‌زد: چه کسی فرزند دلبندم را ربوده است؟
- (۹۳۳) مَکّیان گفتند: ما را علم نیست ما ندانستیم کَآنجا کودکی‌ست
مردم مکه گفتند: ما نمی‌دانیم، ما اصلاً نمی‌دانستیم که در آن جا کودکی است.
- (۹۳۴) ریخت چندان اشک و کرد او بس فغان که ازو گریان شدند آن دیگران
حلیمه بقدری گریست و نالید که مردم از گریه او شروع کردند به گریستن.
- (۹۳۵) سینه‌کوبان آنچنان بگریست خوش کاختران گریان شدند از گریه‌اش
حلیمه در حالی که بر سینه خود می‌زد، چنان عمیق و مؤثر گریه می‌کرد که حتی
ستارگان آسمان نیز بر اثر گریه او به گریه درآمدند.
- حکایت آن پیرِ عرب که دلالت کرد حلیمه را به استعانتِ بُتان
- (۹۳۶) پیرمردی پیش آمد با عصا کِیای حلیمه چه فتاد آخر تو را؟
پیرمردی عصازنان پیش آمد و گفت: ای حلیمه برای تو چه پیش آمده است؟ [آن
پیرمرد که بت پرست بود بر این گمان بود که با توسّل به بتان می‌توان مقضی‌المرام شد، درحالی
که حضرت حق، قاضی‌الحاجات است.]
- (۹۳۷) که چنین آتش ز دل افروختی این جگرها را ز ماتم سوختی؟
برای تو چه حادثه‌ای رخ داده است که اینچنین آتش از دلت شعله‌ور ساخته‌ای و جگر
مردم را با این شیون و زاری سوزانده‌ای؟

- (۹۳۸) گفت: احمد را رَضِیع^۱ مُعْتَمَد پس بیاوردم که بسپارم به جد حلیمه در جواب آن پیرمرد گفت: من دایه مورد اطمینان حضرت احدم. اکنون او را آوردم که به جدش بسپارم.
- (۹۳۹) چون رسیدم در حَطیم، آوازا می‌رسید و می‌شنیدم از هوا همینکه به حطیم رسیدم، نداهایی از آسمان می‌رسید و من آن نداها را می‌شنیدم.
- (۹۴۰) من چو آن اَلحان شنیدم از هوا طفل را بنهادم آنجا ز آن صدا من چون آن آواها را از آسمان شنیدم، به سبب آن آواها کودک را روی زمین گذاشتم.
- (۹۴۱) تا بینم این ندا آواز کیست که ندایی بس لطیف و بس شهی‌ست^۲ تا جستجو کنم که صاحب این ندا کیست. زیرا ندایی بسیار لطیف و خوش و دلنشین بود.
- (۹۴۲) نَز کسی دیدم به گِردِ خود نشان نه ندا می‌منقطع شد یک زمان نه در اطراف خود نشانی از کسی دیدم، و نه آن ندا لحظه‌ای قطع می‌شد.
- (۹۴۳) چونکه واگشتم ز حَیْرت‌هایِ دل طفل را آنجا ندیدم، وایِ دل وقتی که از آن حیرت‌های عمیق به خود آمدم، طفل را در آنجا ندیدم. وای بر دلِ من.
- (۹۴۴) گفتش: ای فرزند، تو آنده مدار که نمایم مر تو را یک شهریار آن پیرمرد به حلیمه گفت: فرزندم، تو غم مخور که من یک شهریار به تو نشان خواهم داد. یعنی موجودی قدرتمند و مؤثر به تو نشان می‌دهم.

۱. رَضِیع: بچه شیرخوار. اما در اینجا به معنی مُرَضِیعَه (= زن شیرده و دایه) است.

۲. شَهی: مطلوب، مرغوب. از «شَهْوَة».

- (۹۴۵) که بگوید، گر بخواهد، حالِ طفل او بداند منزل و تَرحالِ^۱ طفل که آن شهریار اگر اراده کند می‌تواند تو را از حال طفل گمشده خبر دهد، زیرا او می‌داند که اینک آن طفل کجا قرار دارد و به کجا رفته است.
- (۹۴۶) پس حلیمه گفت: ای جانم فدا مر تو را، ای شیخِ خوبِ خوش‌ندا همینکه حلیمه این کلام را از آن پیر عرب شنید گفت: ای پیر خوب و خوش‌گفتار، جانم فدای تو.
- (۹۴۷) هین مرا بنمای آن شاهِ نظر کِش بُود از حالِ طفلِ من خبر اینک آن شاه دیده‌ور و بینا را به من نشان بده، زیرا که او از حال طفل من آگاه است.
- (۹۴۸) بُرد او را پیشِ عَزّی، کین صَنَم هست در اَخبارِ غیبی مُغْتَنَم پیرمرد عرب، حلیمه را پیشِ عَزّی بُرد و گفت که این بُت در آگاه کردن مردم از اسرار غیبی، وجودی عزیز و مغتنم است.
- (۹۴۹) ما هزاران گم شده زو یافتیم چون به خدمت، سویی او بشتافتیم هرگاه به خدمت و عبادت این بُت رفته‌ایم، توانسته‌ایم به وسیلهٔ او هزاران گمشدهٔ خود را پیدا کنیم.
- (۹۵۰) پیر کرد او را سجود و گفت زود ای خداوندِ عرب، ای بحرِ جود پیرمرد عرب فوراً بدان بُت سجده کرد و بدو گفت: ای خداوند قوم عرب، ای دریای جُود و کَرَم.
- (۹۵۱) گفت: ای عَزّی تو بس اِکرام‌ها کرده‌یی تا رسته‌ایم از دام‌ها پیرمرد اضافه کرد: ای عَزّی تو به ما بسیار لطف‌ها کرده‌ای تا توانسته‌ایم از بسیاری

۱. تَرحال: مصدر ثلاثی مجرد از رَحَلَ یَزَحَلُ به معنی کوچیدن.

دام‌ها رها شویم.

(۹۵۲) بر عرب حقّست از اِکرامِ تو فرض گشته، تا عرب شد رامِ تو
حق اینست که قوم عرب تو را احترام کنند و چنین احترامی بر آن قوم واجب گشته
است، بدین سبب است که عرب، مطیع و منقاد تو شده است.

(۹۵۳) این حلیمه سَعدی، از اومیدِ تو آمد اندر ظلّ شاخِ بیدِ تو
پیرمرد افزود: ای بُتِ عَزّی، این حلیمه از قبیله بنی سعد با امید به تو به سایه درختِ بیدِ
تو آمده است.

(۹۵۴) که ازو فرزندِ طفلی گمشده‌ست نامِ آن کودک محمّد آمده‌ست
سبب آمدن او به حضور تو اینست که فرزند خردسالی از او گم شده است و نام آن
کودک، محمّد است.

(۹۵۵) چون محمّد گفت، این جمله بُتان سرنگون گشتند و ساجدِ آن زمان
همینکه آن پیرمرد عرب نام محمّد را بر زبان آورد، همه بُت‌ها سر خم کردند و به سجده رفتند.

(۹۵۶) که برو ای پیر این چه جُست‌وجوست؟ آن محمد را، که عزلِ ما ازوست
بت‌ها به آن پیرمرد گفتند: ای پیرمرد برو دنبال کار خود، این دیگر چه نوع جستجویی
است؟ آن محمّدی که ما به سبب او برکنار و محو و منکسر خواهیم شد.

(۹۵۷) ما نگون و سنگسار آییم از او ما کساد و بی‌عیار آییم از او
ما بت‌ها به سبب وجود او واژگون و سنگسار خواهیم شد. ما به سبب وجود او بی‌رونق
و بی‌اعتبار خواهیم شد.

(۹۵۸) آن خیالاتی که دیدندی ز ما وقتِ فترت، گاه‌گاه، اهلِ هوا
هوای پرستان گاه به گاه در دوران فترت، خیالاتی نسبت به ما می‌کردند [فَتَرَت، فاصله]

زمانی که میان ظهور دو پیامبر است، آن را زمان جاهلیت نیز می‌گویند.]

(۹۵۹) گُم شود چون بارگاهِ او رسید آب آمد، مر تیمم را درید
اما چون دوره قدرت و شکوه محمد فرارسد، آن خیالات محو و نابود شود. چنانکه
وقتی آب حاضر باشد تیمم باطل است. [این مسأله فقهی که با وجود آب، تیمم باطل است،
مورد اتفاق جمیع فِرَق اسلامی است و به سبب کثرت شهرت، در ادبیات نیز حکم مَثَل و
شبه مَثَل پیدا کرده است.^۱ مولانا با این تمثیل می‌گوید همانطور که در فقدان آب، اضطراراً تیمم
صحیح است، در فقدان آیین حنیف توحید نیز اعتقاد به بت بهتر از بی اعتقادی است، زیرا
بت پرستی نشان روح پرستش و بندگی است، گرچه عبادتی مسموخ است.]

(۹۶۰) دُور شو ای پیر، فتنه کم فُروز هین ز رَشکِ احمدی ما را مسوز
ای پیرمرد زود از اینجا دور شو و آتش فتنه برمی‌فروز، بهوش باش مبادا ما را با غیرت
احمدی بسوزانی. [زیرا محمد(ص) چنان حق پرست است که به فحواى لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ پرستش
جز حق را تحمّل نمی‌کند.]

(۹۶۱) دُور شو بهرِ خدا ای پیر، تو تا نسوزی ز آتشِ تقدیر، تو
ای پیرمرد تو را به خدا از اینجا دور شو تا آتش تقدیر الهی تو را نسوزاند.

(۹۶۲) این چه دُمّ اژدها آفشدن است؟ هیچ دانی چه خبر آوردن است؟
این دیگر چگونه فشار دادن دُمّ اژدهاست؟ هیچ می‌دانی که چه خبری آورده‌ای؟
[مصراع اول نظیر مَثَل «بازی با دم شیر» است. کنایه از مواجهه با امری خطرناک است.
منظور بیت: پیرمرد عرب وقتی که در برابر بت عُزّی ایستاد و خبر گم شدن محمد را داد
و از آن استمداد جُست، در واقع بی آنکه بداند از ظهور محمد خبر داد و ظهور او، حادثه‌ای
بس عظیم بود، چه با بعثت او همه معبودهای آفل و دروغین از صحنه حیات مردم محو
می‌شدند.]

- (۹۶۳) زین خبر جُوشد دل دریا و کان زین خبر لرزان شود هفت آسمان
از این خبر دل دریا و معدن به جوش می‌آید، از این خبر هفت طبقه آسمان به لرزه درمی‌آید. خلاصه سراسر جهان از خبر ظهور محمد به جنب و جوش درمی‌آید.
- (۹۶۴) چون شنید از سنگ‌ها پیر این سخن پس عصا انداخت آن پیر کهن
همینکه آن پیر سالخورده عرب از بُت‌های سنگی این کلام را شنید، عصایش را بر زمین انداخت.
- (۹۶۵) پس ز لرزه و خوف و بیم آن ندا پیر دندان‌ها به هم بر می‌زدی
از لرز و ترس و هراسی که به سبب آن ندا بر پیرمرد چیره شد، دندان‌های آن پیرمرد بی‌اختیار به هم می‌خورد. [«ندا» را باید به صورت مُمال (ندی) خواند].
- (۹۶۶) آنچنانک اندر زمستان مردِ عُر او همی لرزید و می‌گفت: ای تُبور^۱
آن پیرمرد چنان می‌لرزید که گویی برهنه‌ای در سرمای زمستان می‌لرزد. و دائماً واویلا، واویلا می‌گفت.
- (۹۶۷) چون در آن حالت بدید او پیر را ز آن عَجَب، گم کرد زن، تدبیر را
وقتی که حلیمه پیرمرد را در آن حالتِ وخیم دید، از تعجب، تدبیر و چاره‌جویی برای یافتن محمد را فراموش کرد. [یعنی چنان دست و پای خود را گم کرد که از فکر یافتن محمد بیرون آمد].
- (۹۶۸) گفت: پیرا گرچه من در مُحَنَّتَم حیرت اندر حیرت اندر حیرتم
حلیمه گفت: ای پیرمرد اگرچه من اندوهگین و محنت‌زده‌ام، اما سراپا دچار حیرت شده‌ام.

۱. تُبور: هلاکت، نابودی. «ای تُبور» یعنی واهلاکا، واویلا.

- (۹۶۹) ساعتی بادَم خطیبی می‌کند ساعتی سنگم ادیبی می‌کند
زیرا گاهی باد با من سخن می‌گوید، و گاهی بُت‌های جامد مرا ادب می‌آموزند.
- (۹۷۰) باد با حرفم سخن‌ها می‌دهد سنگ و کوهم فهمِ اشیا می‌دهد
باد با حرف و صوت با من سخن می‌گوید و سنگ و کوه، دربارهٔ شناخت حقیقت اشیا توضیح می‌دهد.
- (۹۷۱) گاه طفلَم را رُبوده غیبیان غیبیان سبْزِ پَرِّ آسمان
گاهی کودکِ مرا موجودات غیبی می‌ربایند، همان موجودات غیبیِ آسمانی و مستوری که بال و پری سبز دارند. [در کتب سیره از جمله طبقات، ج ۱، آمده است که حضرت محمد(ص) فرمود: در دورهٔ کودکی همراه با برادر رضاعی خود دورتر از خانه‌ها دام می‌چراندیم که دو مرد سپیدجامه با طشتی زرّین که انباشته از برف بود پیش آمدند و مرا گرفتند و شکم دریدند و قلبم بیرون آوردند و پاره‌اش کردند و لخته خون سیاهی بیرون آوردند و دور افکندند و سپس شکم و قلبم را شستند.]
- (۹۷۲) از که نالم؟ با که گویم این گِله؟ من شدم سودایی اکنون صَدْ دِلِه
از دست چه کسی بنالم؟ با چه کسی این شکایت را بگویم؟ من اکنون موجودی خیالاتی شده‌ام و دلم صدجا می‌رود.
- (۹۷۳) غیرتش از شرح غییم لب ببست این قَدَر گویم که طفلَم گم شده‌ست
غیرت و مقام آن طفل رشید(محمّد) دهان مرا از شرح اسرار غیبی می‌بندد، اما همین قدر می‌گویم که فرزندم گم شده است.
- (۹۷۴) گر بگویم چیزِ دیگر من کنون خلق بَندندم به زنجیرِ جنون
اگر من اکنون سخن دیگری بگویم، مردم مرا با زنجیرِ دیوانگی خواهند بست. [یعنی می‌پندارند که من دیوانه‌ای کاملاًم، و لذا برای احتراز از خطر، دست و پای مرا با زنجیر می‌بندند، زیرا دزدیده شدن محمّد برای مردم نه مسموع است و نه مقبول.]

(۹۷۵) گفت پیرش کای حلیمه شاد باش سجده شکر آر و زو را کم خراش
پیرمرد عرب به او گفت: ای حلیمه، شاد باش و سجده شکر به جای آر و اینقدر
صورت خود را مخراش.

(۹۷۶) غم مخور، یاوه نگرده او ز تو بلکه عالم یاوه گردد اندر او
اندوهگین مباش که آن کودک گم نمی شود و از دست تو نمی رود، بلکه جهان در او گم
خواهد شد.

(۹۷۷) هر زمان از رشک غیرت پیش و پس صد هزاران پاسبان ست و حرس^۱
در هر لحظه به سبب غیرت و حفاظت از او، صدها هزار نگهبان و محافظ از پیش و
پس مراقب او هستند.

(۹۷۸) آن ندیدی کآن بُتانِ ذُوفنون^۲ چون شدند از نامِ طفلت سَرنگون؟
مگر ندیدی که آن بت‌ها که دارای تأثیرات و تصرفات متعددی بودند، همینکه نام
کودک خردسال تو را شنیدند خم شدند؟

(۹۷۹) این عجب قرنی ست بر روی زمین پیر گشتم من ندیدم جنسِ این
این قرن در روی زمین قرنی عجیب است! من با اینکه کهنسال شده‌ام اما اینگونه
احوال و اسرار را ندیده‌ام.

(۹۸۰) زین رسالت سنگ‌ها چون ناله داشت تا چه خواهد بر گنه کاران گماشت؟
از خبر رسالت حضرت محمد(ص) حتی سنگ‌ها نیز نالیدند، معلوم نیست بر سر
گناهکاران چه خواهد آمد؟ [یعنی بت‌ها با اینکه جامد و لایفهم بودند و از تکلیف و تعبد بدور
بودند به سبب حقانیت محمد آن حال را پیدا کردند. اینک خود قیاس کن که بر سر آنان که

۱. حرس: نگهبانان، جمع مکتّر حارس.

۲. ذُوفنون: کسی که هنرهای مختلفی دارد. در اینجا منظور تأثیرات و تصرفاتی است که بت‌پرستان برای
بت‌های خود قائل بودند و آنان را شافی و مُجیب و... می‌پنداشتند.

عقل و شعور دارند و در عین حال رسالت او را انکار می‌کنند چه خواهد رفت؟]

(۹۸۱) سنگ، بی‌جرم‌ست در معبودیش تو نه‌یی مُضْطَرّ که بنده بودیش
بِتِ جامد به خاطر اینکه مورد پرستش انسان قرار گرفته گناهی ندارد. اما تو مجبور
نبودی که بنده و پرستنده آن شوی.

(۹۸۲) او که مُضْطَرّ، این چنین ترسان شده‌ست تا که بر مُجْرِم چه‌ها خواهند بست؟
این بت‌ها که در معبود شدن اختیاری از خود نداشته‌اند، اینقدر بیمناک و هراسان‌اند، تو
قیاس کن که بر سر بت پرستان گنه‌کار چه‌ها خواهد آمد؟

خبر یافتنِ جدِّ مصطفیٰ عبدالمطلب از گم کردنِ حلیمه، محمد را علیه‌السلام
و طالب شدنِ او گرد شهر و نالیدنِ او بر درِ کعبه و از حق درخواستن
و یافتنِ او، محمد را علیه‌السلام

(۹۸۳) چون خبر یابید جدِّ مصطفیٰ از حلیمه وز فغانش بر ملا
همینکه جدِّ محمد مصطفیٰ (ص) (عبدالمطلب) از گم شدن او و گریه و شیون حلیمه در
انظار عمومی باخبر شد. [عَبْدُ الْمُطَّلَب، فرزند هاشم بن عبدمناف با کنیه «ابوالحارث» از
بزرگان و مهتران عرب و زعیم قریش به دوران جاهلی بود. در یثرب (مدینه) زاده شد و در مکه
پرورش یافت. نام نخستین او «شَیْبَه» بود، زیرا موهای سفید داشت. و چون عمویش «مُطَّلَب»
به یثرب رفت و او را با خود به مکه آورد مردم پنداشتند که او غلامِ مطلب است، از اینرو او را
«عبدالمطلب» خواندند و این نام بر او ماند. عبدالمطلب پس از مرگ پدرش «هاشم» رفادت و
سقایات حاجیان را به دست گرفت. او مردی خردمند و باوقار و بس بخشنده بود چنانکه از
فرط بخشش و سخاوت، «قَیَاض» لقب گرفت. و نیز زبانی فصیح و کلامی بلیغ داشت و مورد
علاقه همگان بود. او جدِّ بزرگوار حضرت محمد (ص) بود و علاقه خاصی بدو داشت. پس از
رحلت آمنه (مادر رسول‌الله) عبدالمطلب او را تحت سرپرستی خود قرار داد و در آن وقت آن
حضرت شش ساله بود. گویند که در نهم عام الفیل درگذشت در حالی که محمد، هشت ساله و

یا به قولی سیزده ساله بود^۱].

وز چنان بانگِ بلند و نعره‌ها که به میلی می‌رسید از وی صدا (۹۸۴)
و از آن نعره‌ها و فریادهای او که صدایش از یک میلی به گوش می‌رسید. [میل مسافتی
حدود چهار هزار متر. و «میلِ هاشمی» حدود پانصد متر است].

زود عَبْدالمُطَلِّب دانست چیست دست بر سینه همی زد، می‌گریست (۹۸۵)
عبدالمطلب فوراً دریافت که چه حادثه‌ای رخ داده است و او نیز بر سینه خود زد و
شروع کرد به گریه کردن.

آمد از غم بر درِ کعبه به سوز کایِ خبیر از سرّ شب، وز رازِ روز (۹۸۶)
عبدالمطلب از شدت غم و اندوه به درِ کعبه آمد و گفت: ای معبودی که از راز شب و
روز آگاهی. [مولانا از اینجا تا پایان حکایت، عَبْدالمُطَلِّب (جدّ بزرگوار حضرت نبیّ
اکرم(ص)) را شخصیتی موحد و پای‌بند به آیین حنیف توحید معرفی می‌کند. و این چیزی است
که با مبانی اعتقادی تشیع در منزه بودن اصلاّب پیامبران از شرک و بت‌پرستی سازگاری دارد^۲.
و می‌توان جدّ بزرگوار پیامبر(ص) را جزو «خُفَاء» بشمار آورد که از بت‌پرستی بیزار بودند و
خداوند واحد و احد را می‌پرستیدند].

خویشتن را من نمی‌بینم فنی تا بُود همرازِ تو همچون منی (۹۸۷)
من در خودم هنر و کمالی نمی‌بینم که لایق راز و نیاز با تو باشم.

خویشتن را من نمی‌بینم هنر تا شوم مقبولِ این مسعود^۳ (۹۸۸)
من در خود هنری نمی‌بینم که مقبول این درگاه پُرسعادت باشم.

۱. ر.ک. اعلام زرکلی، ج ۴، ص ۲۹۹.

۲. مجلسی در جلد پانزدهم بحارالانوار می‌گوید: اعتقاد ما (شیعیان) اینست که همه آباء و اجداد
پیامبر(ص) از آدم تا عبدالله، مسلمان بوده‌اند.

۳. مَسْعُودُذَر: صفت و موصوف مقلوب. یعنی درِ مسعود.

(۹۸۹) یا سر و سجده مرا قدری بُود یا به اَشکم دولتی خندان شود
یا نمی‌بینم سر و سجده من ارزش و اعتباری داشته باشد، و یا بوسیله اشک‌هایم، در
سعادت گشوده شود. [«دولتی خندان شود» یعنی سعادت و اقبال روی کند].

(۹۹۰) لیک در سیمای آن دُرّ یتیم^۱ دیده‌ام آثارِ لطف، ای کریم
لیکن ای خداوند کریم، من آثار لطف را در رخساره آن مروارید یگانه و گرانها
(محمد) دیده‌ام.

(۹۹۱) که نمی‌ماند به ما، گرچه ز ماست ما همه میسیم و احمد کیمیاست
اگرچه محمد از قوم و قبیله ماست، اما مانند ما نیست، زیرا ما همانند میس هستیم و او
چون کیما.

(۹۹۲) آن عجایب‌ها که من دیدم بر او من ندیدم بر ولی و بر عَدو
من آن احوال عجیبی که در او دیده‌ام تاکنون در هیچ دوست و دشمنی ندیده‌ام.

(۹۹۳) آنکه فضل تو در این طفلیش داد کس نشان ندهد به صد ساله جهاد
آن چیزی که فضل و رحمت تو به محمد، در دوره کودکی عطا کرد، هیچکس قادر
نیست که با صد سال مجاهده، نشان و اثری از آن بدهد. [مقام معنوی پیامبر (ص) و هُبی است
نه کسبی. رجوع شود به شرح بیت (۶۸۴) دفتر اول].

(۹۹۴) چون یقین دیدم عنایت‌های تو بر وی، او دُرّیست از دریای تو
چون عنایات و الطاف تو را یقیناً در وجود شریف او دیدم، متوجه شدم که او مروارید
گرانهایی است از دریای لطف تو.

۱. دُرّ یتیم: مروارید درشت و آبدار که به تنهایی در درون صدف پرورش یابد، مروارید گرانها، مروارید یک
دانه.

(۹۹۵) من هم او را می شفیع آرم به تو حالِ او، ای حال دان با من بگو
من نیز او را شفیع درگاه تو می کنم. ای معبودی که به اسرار نهان آگاهی، حقیقتِ حال او را برایم بگو.

(۹۹۶) از درونِ کعبه آمد بانگ، زود که هم اکنون رُخ به تو خواهد نمود
در این حال بود که از درون کعبه بانگی آمد که هم اکنون او (محمد) چهره خود را به تو نشان خواهد داد.

(۹۹۷) با دو صد اقبال او محظوظِ ماست با دو صد طُلُبِ^۱ مَلک، محفوظِ ماست
او همراه با صدها بخت و سعادت از الطاف ما برخوردار است، و او همراه با صدها فرشته تحت حفاظت ما قرار دارد. [عدد دوصد (دویست) علامت کثرت است نه عددی معین].

(۹۹۸) ظاهرش را شهره کیهان کنیم باطنش را از همه پنهان کنیم
ظاهر او (محمد) را در جهان مشهور می کنیم، اما باطن او را از همگان پوشیده می داریم.

(۹۹۹) زَرِّ کان بود آب و گِل، ما زرگریم که گَهَشِ خَلخال^۲ و، گَه خاتمِ بُریم^۳
آب و گِل (انسان) طلای معدن بود و ما زرگریم که گاه از آن خلخال می سازیم و گاه انگشتری. [اشاره به حدیث: النَّاسُ مَغَادِنُ كَمَغَادِنِ الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ^۴. «مردم همچون کان های سیم و زرند.» منظور بیت: انسان ها با اینکه خمیرمایه آغازینشان عنصر مادی پستی بوده، با اینحال با نفخ روح الهی و تربیت و ارشاد انبیاء و اولیاء به مقام والایی می رسند. چنانکه عده ای از آنان به مقام بالاتری نایل می شوند و حکم انگشتر دست را می یابند و عده ای دیگر مقامی نازل تر می یابند و در حکم خلخال پا می شوند.]

۱. طُلُب: ر.ک. شرح بیت (۹۲۳) همین دفتر.

۲. خَلخال: حلقه ای فلزی که زنان برای زینت به میج پا می انداختند.

۳. خاتم: انگشتری.

۴. ر.ک. المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی، ج ۴، ص ۱۵۶.

(۱۰۰۰) گَه حَمَایِل‌هایِ شمشیرش کنیم گاه بندِ گردنِ شیرش کنیم
گاهی از این طلای کان، بند شمشیر می‌سازیم، و گاهی قلّاده گردن شیر درست
می‌کنیم. [یعنی گرچه خمیرمایه آغازین انسان‌ها یکی است، اما از این عنصر اولیه، انسان‌هایی
با مراتب مختلفی از درک و شعور و معرفت پدید می‌آیند.]

(۱۰۰۱) گَه تُرَنج^۲ تخت بر سازیم از او گاه تاجِ فرقهایِ مُلک‌جو
گاهی از این طلا، گوی‌های زینتی تخت شاهان را می‌سازیم، و گاه نیز تاج شاهان
سلطنت‌جو را پدید می‌آوریم. [منظور اینکه گاهی انسان‌های باکمال و عالیقدر می‌پروریم.]

(۱۰۰۲) عشق‌ها داریم با این خاک، ما زآنکه افتاده‌ست در قَعْدَه^۳ رضا^۴
ما با این انسان فروتن و خاضع عشق‌ها می‌ورزیم، زیرا که به مقام رضا نائل شده
است. [منظور از «خاک» در اینجا انسانی است که خاضع و خاک‌سیرت است و رضا به قضای
حق داده است، چه گوار و چه ناگوار. این نوع انسان‌ها محبوب حضرت حق‌اند. پس هرکه
خود را به حق تسلیم کند رفعت یابد.]

(۱۰۰۳) گَه چنین شاهی ازو پیدا کنیم گَه هم او را پیشِ شه شیدا کنیم
گاهی از آب و گِل، چنین شاه با کمالی (محمّد) پدید می‌آوریم، و گاهی نیز او را در
پیشگاه شاه حقیقی واله و شیدا می‌کنیم. [اگر «او را» به «شاهی» در مصراع اوّل بازگردد، همان
است که در فوق معنی شد. و اگر «او را» به آب و گِل بازگردد منظور اینست که انسان‌های

۱. حَمَایِل: جمع حَمَالَة به معنی بندِ شمشیر، پارچه ابریشمین دوال‌مانندی به رنگ‌های مختلف که از طرف
شاهان به زیردستان خود اعطا می‌شد و آن پارچه‌ها نوعی تعیین درجه و مقام به شمار می‌آمد. و
دارندگان این نشان‌ها در روز سلام، آنرا زیب خود می‌کردند. در تداول پارسیان «حمایل» به صورت
مفرد نیز بکار می‌رود.

۲. تُرَنج تَخْت: گوی‌هایی است زَرّین و سیمین برای زیب تخت شاهان و امیران. بوته‌های بزرگی را که بر
چهارگوشه چادر و جامه‌های رویین نقش می‌کنند تُرَنج گویند. ترنج نام میوه‌ای است مشهور از نارنج
بزرگتر.

۳. قَعْدَه: ر.ک. شرح بیت (۲۰۵۴) دفتر سوّم.

۴. رضا: ر.ک. شرح بیت (۱۵۷۴) دفتر اوّل.

مخلوق از آب و گِل را واله و شیدای حضرت محمد(ص) می‌کنیم.]

(۱۰۰۴) صد هزاران عاشق و معشوق از او در فغان و در نفیر و جُست‌وجو
صدها هزار نفر عاشق و معشوق را از آن خاک می‌آفرینیم که جملگی در حال شیون و
نال و فریاد و جستجو هستند. [هر یک از آنان بر چیزی عشق می‌ورزد. عده‌ای عشق مجازی
دارند و جمعی عشق حقیقی. در هر حال هر کس در طلب معشوق خویش است. اکبرآبادی
احتمال داده است که «از او» به شاه (حضرت محمد(ص)) بازگردد. بر این تقدیر گفته است
میریدان و مرادان از درد عشق او (محمد) در نفیر و فغان‌اند.]

(۱۰۰۵) کارِ ما این‌ست، بر کوریِ آن که به کارِ ما ندارد میلِ جان
به کوریِ چشم کسی که به کارِ ما اعتقادی ندارد، اینست کارِ ما. [ما (حضرت حق) از
خاک تیره و جامد، هزاران موجود عاشق و معشوق می‌آفرینیم، کور باد چشم شیطان و
شیطان‌صفتانی که به این خلاقیتِ ما میلی ندارند. چنانکه شیطان از خلقت آدم روترش کرد.]

(۱۰۰۶) این فضیلتِ خاک را ز آن رُو دهیم که نَواله^۱ پیشِ بی‌برگان نهیم
ما این خاصیت و فضیلت را که از خاک، انسان عاشق پدید آید، بدین سبب به خاک
می‌بخشیم که سنتِ ما چنین است که غذا و آذوقه را به افراد بینوا بدهیم. [هر که خود را
در مقابل حضرت حق، فقیر محض بداند با لطف و احسان او مفخر موجودات و سرور کائنات
می‌شود.]

(۱۰۰۷) ز آنکه دارد خاک، شکلِ اَغْبَری^۲ وز درون دارد صفاتِ اُنوری
زیرا که خاک، صورتی تیره‌رنگ و سیرتی درخشان دارد. [ظاهر خاک تیره و کدر
است، اما در باطن، روشن و پر جلوه است، زیرا از دل خاک گیاهانی رنگارنگ و لطیف
می‌روید. همین‌طور هرگاه سالک، فروتن و خاکسار باشد از باطن او گُل معارف و ریحانِ اعمال
صالحه می‌روید.]

۱. نَواله: لقمه غذا.

۲. اَغْبَر: تیره‌رنگ، خاکی‌رنگ. جمع: غُبَر.

(۱۰۰۸) ظاهرش با باطنش گشته به جنگ باطنش چون گوهر و، ظاهر چو سنگ
ظاهر خاک با باطن خاک در ستیز است، زیرا باطن خاک مانند گوهر، لطیف است و
ظاهر آن مانند سنگ، زیر و خشن. [مولانا از اینجا به بعد جهان بینی طبیعی و ماوراءالطبیعی را
با یکدیگر مقایسه می‌کند. «ظاهر خاک» کنایه از انسان‌های مادی و ظاهرگراست، و «باطن
خاک» کنایه از انسان‌های حقیقت‌بین و زرف‌گرا.]

(۱۰۰۹) ظاهرش گوید که: ما اینیم و بس باطنش گوید: نکو بین پیش و پس
ظاهر خاک با زبان حال می‌گوید: ما همین ظاهریم و بس. یعنی هویتی فراتر از این
ظاهر نداریم. اما باطن خاک می‌گوید: جوانب را خوب نگاه کن.

(۱۰۱۰) ظاهرش مُنکِر که: باطن هیچ نیست باطنش گوید که: بنماییم، بیست^۱
ظاهر خاک، هویتی فراتر از ظاهر خود را قبول ندارد و می‌گوید که باطنی در کار
نیست. اما باطن خاک می‌گوید که صبر کن تا هویت باطنی تو را نشان دهم.

(۱۰۱۱) ظاهرش با باطنش در چالش‌اند^۲ لاجَرَمَ زین صبر نصرت می‌کشند
ظاهر خاک و باطن خاک در جنگ و ستیزند، و ناچار به سبب پایداری در پیکار، به
پیروزی خواهند رسید. [مصرع دوم دارای ابهام است و مقصود از آن واضح نیست. شاید
منظور این باشد که جدال جنبه ظاهری و باطنی انسان و یا جدال انسان‌های ظاهرگرا و
باطن‌گرا گاه به غلبه آن طرف می‌انجامد و گاه به غلبه این طرف^۳. و این قضیه‌ای است که
مصادق تاریخی و عینی دارد. و یا شاید منظور این باشد که جدال پایدار آن دو، حقیقت را
آشکار می‌سازد.]

(۱۰۱۲) زین تُرُش‌رُو خاک، صورت‌ها کنیم خنده پنهانش را پیدا کنیم
از این خاک اخم‌آلود، جلوه‌های بسیاری پدیدار می‌کنیم و خنده مستورش را آشکار

۱. بیست: مخفف بایست، توقف کن، صبر داشته باش.

۲. چالش: جنگ و جدال، زد و خورد، کشمکش.

۳. مقتبس از شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۴۳.

می‌سازیم. یعنی با رویش گل و ریحان نشان می‌دهیم که خاک باطنی لطیف دارد.

(۱۰۱۳) زآنکه ظاهر خاک، اندوه و بُکاست^۱ در درونش صد هزاران خنده‌هاست
زیرا در ظاهر خاک، غم و گریه است، اما در درونش صدها هزار خنده نهفته است.

(۱۰۱۴) کاشفُ السِّرِّیم^۲ و، کارِ ما همین کینِ نهان‌ها را برآریم از کمین
ما آشکارکننده رازهای نهفته‌ایم و اصلاً کار ما این است که این اسرار نهفته را از
نهانخانه‌اش بیرون بیاوریم. [بنابراین، اراده تکوینی پروردگار، پدیده‌ها را از قوه به فعلیت
می‌رساند.]

(۱۰۱۵) گرچه دزد از مُنکری^۳ تن می‌زند^۴ شِحنه^۵، آن از عَضْر^۶ پیدا می‌کند
برای مثال، اگرچه سارق نمی‌خواهد به سرقت خود اعتراف کند و درباره آن حرفی
بزند، اما پلیس آنقدر او را کتک می‌زند و شکنجه‌اش می‌دهد تا راز سرقتش را برملا کند.

(۱۰۱۶) فضل‌ها دزدیده‌اند این خاک‌ها تا مُقَرَّ آریمشان از ابتلا
مولانا مثل فوق را آورد تا مقصود خود را اینگونه بیان کند: این خاک‌ها بسیاری
فضل‌ها و خلّاقیت‌ها را از ما (حضرت پروردگار) دزدیده‌اند، پس ما بلاهایی بر سرشان
می‌آوریم تا به آنچه دزدیده‌اند اعتراف کنند. [یعنی زمین بسیاری از خلّاقیت‌ها و کمالات را از
حضرت پروردگار دریافت کرده و در ذات خود نهان داشته است. به عبارتی دیگر زمین، بالقوه
خلّاق بسیاری از پدیده‌های زیبا و پُر رونق است، و چون اراده تکوینی حضرت وهّاب اقتضا
کند جمیع این استعدادهای نهفته در خاک به فعلیت می‌رسد. و منظور از ابتلای خاک اینست که

۱. بُکاء: مخفف بُکاء به معنی گریه.

۲. کاشفُ السِّرِّ: آشکارکننده راز.

۳. مُنکری: حاصل مصدر و به معنی انکار است.

۴. تن می‌زند: زیر بار نمی‌رود، به روی خود نمی‌آورد، خودداری می‌کند، خاموشی می‌گزیند، صبر می‌کند.

۵. شِحنه: داروغه، پلیس، نگهبان شهر. جمع آن: شِحن.

۶. عَضْر: فشردن. در اینجا به معنی شکنجه است.

گاه خدا به زمین گرما می‌دهد، گاه سرما، گاه باد بر آن می‌وزاند و گاه باران بر آن می‌ریزد. و خلاصه در فصول مختلف، احوال مختلفی به آن می‌دهد تا استعدادهای نهفته خود را به صورت اشجار و اثمار و گل‌ها و ریاحین به ظهور رساند. مقصود مولانا اینست: گرچه ظاهر انسان، همین جسم و کالبد عنصری است، اما اگر با دیده بصیرت نگریسته شود، معلوم می‌گردد که انسان، معدن هنرها و خلاقیت‌های عظیم است. و این جلوه‌های برتر روحی انسان وقتی به فعلیت می‌رسد که او به بوتۀ ابتلا قدم نهد و از طریق درایت و ریاضت، روحش به گلزار احوال و اعمال صالح مبدل شود.]

(۱۰۱۷) بس عجب فرزندی، کو را بوده است لیک احمد بر همه افزوده است
خاک، فرزندان بسیار عجیبی داشته است، اما احمد (حضرت محمد(ص)) از همه آنها برتر و بالاتر است. [انسان‌های باکمال همه فرزندان خاک‌اند، یعنی با اینکه از خاک پدید آمده‌اند، اما اشرف مخلوقات شده‌اند، ولیکن در میان اشرف مخلوقات، حضرت محمد مصطفی(ص) سرور و سید همگان است.]

(۱۰۱۸) شد زمین و آسمان خندان و شاد کین چنین شاهی ز ما دو جفت زاد
زمین و آسمان از ولادت باسعادت حضرت ختمی مرتبت چنان شاد شدند که با زبان حال به یکدیگر می‌گفتند: چنین شاه والایی از ما دو همسر زاده شد. [حکمای قدیم، آسمان را نماد جنس مذکر و زمین را نماد جنس مؤنث می‌دانستند. مولانا هم در مثنوی بدین مطلب تصریحاتی دارد. بنابراین از تزویج آسمان و زمین، موالیدی ظهور می‌کند. چنانکه چنینان باستان آسمان را که جنبۀ فاعلیت دارد مظهر «یانگ» و زمین را که جنبۀ انفعالی دارد مظهر «یین» می‌دانستند.]

(۱۰۱۹) می‌شکافد آسمان از شادیش خاک چون سوسن^۱ شده ز آزادیش
آسمان از شادی ولادت محمد مانند غنچه می‌شکفت، و خاک از آزادگی و عدم تعلق او به غیر حق مانند گل سوسن، زیبا و باطراوت شده است. [نیکلسون می‌گوید: «خاک از تیرگی و

۱. سوسن: ر.ک. شرح بیت (۲۱) دفتر سوم.

آلودگی مادی بکلی مطهر می‌شود. «آزاد»، صفتِ سوسن، شاید به مفهوم «رها از قید برگ» باشد...^۱]

(۱۰۲۰) **ظاهرت با باطنت ای خاکِ خوش چونکه در جنگند و، اندر کشمکش**
این بیت نیز ظاهراً از زبان خداوند خطاب به خاک است، اما در واقع خطاب به آدمیان است: ای خاک لطیف، چون که ظاهر تو با باطن تو در جنگ و ستیز است. [این بیت متضمن معنی شرط است و جزای شرط در ابیات بعدی نیز ذکر نشده، پس نتیجه می‌گیریم که جزای شرط، لفظاً محذوف و معنأً مقدر است. در غیر اینصورت معنی بیت فوق ناقص می‌ماند. با توجه به معنی ابیات بعدی می‌توان جزای شرط محذوف را اینگونه ذکر کرد: ای خاک لطیف چون ظاهر و باطن تو با یکدیگر در جنگ و ستیزند، بدان که آفتاب روح تو هرگز زوال پیدا نمی‌کند. یعنی هرکس محض رضای خدا با نفس اماره خود ستیز کند از این ستیز هیچ صدمه‌ای به روح او وارد نمی‌شود. نیکلسون گوید: «خاک خوش» یعنی آدمی، زاده خاک است، اما بالقوه جمال باطنی یافته^۲.]

(۱۰۲۱) **هر که با خود بهر حق باشد به جنگ تا شود معنیش خصم بُو و رنگ**
هر کس برای رضای حضرت حق با نفس اماره خود مبارزه کند به این قصد که جنبه باطنی‌اش، دشمن جنبه ظاهری‌اش شود. [منظور از «بو و رنگ» جنبه مادی و ظاهری انسان است. بیت فوق نیز متضمن شرط است، و جزای شرط در مصراع دوم بیت بعدی آمده است.]

(۱۰۲۲) **ظلمتش با نور او شد در قتال آفتابِ جانش را نبود زوال**
مصراع اول این بیت نیز مربوط به بیت قبلی می‌شود و متعلق شرط است: و تاریکی وجود او با نور معنویتِ درونش در مبارزه باشد، آفتاب روح چنین کسی هرگز افول نمی‌کند.

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۸۱.

۲. پیشین.

(۱۰۲۳) هر که کوشد بهر ما در امتحان پشت، زیرِ پایش آرد آسمان
هر کس که به خاطر ما در طریق امتحان و ابتلا بکوشد، آسمان پشت خود را زیر پای
او قرار می‌دهد. [در اینجا جایز است که «امتحان» هم به معنی رنج و ریاضت باشد، و هم
آزمایش. زیرا با هر دو وجه منطبق است.]

(۱۰۲۴) ظاهر از تیرگی، افغان‌کنان باطنِ تو، گُلستان در گُلستان
ای انسانی که از خاکی، ظاهر تو نیز از تیرگی و کدورت به فریاد آمده است، اما باطن
تو، گلستان در گلستان است. [بعضی از عرفا و مشایخ برای آنکه نااهلان به باطن آنان پی نبرند
نعل وارونه می‌زدند و خود را به گونه دیگر نشان می‌دادند چون بیم آن می‌رفت که اسرار الهی
فاش شود و فتنه و آشوب پدید آید.]

(۱۰۲۵) قاصد او چون صوفیانِ رُو تُرُش تا نیامیزند با هر نورگش
انسانی که باطنش همچون گلستان است مانند صوفیان عمداً ظاهری گرفته و عبوس
پیدا می‌کند تا مبادا کُشندگان نورِ هدایت با او معاشرت کنند. [صوفیان گاه خود را اخم‌آلود و
عبوس‌الوجه نشان می‌دهند تا این حالت، روپوشی شود برای احوال لطیف و باصفای آنان و
نااهلان از آنان بگریزند.]

(۱۰۲۶) عارفانِ رُو تُرُش چون خارپشت عیش پنهان کرده در خارِ دُرُشت
عارفانِ عبوس مانند خارپشت، احوال خوش درونی خود را پشت خارهای ستبر پنهان
می‌کنند. [ظاهر تلخ عارفان سبب می‌شود که از مزاحمتِ آدم‌های مذبذب و خودپرست در
امان باشند.]

(۱۰۲۷) باغ پنهان، گردِ باغِ آن خار، فاش کایِ عَدویِ دزد زین در دُور باش
برای مثال، در اطراف باغِ حصارِ از خار (پرچین) می‌کشند و باغ در میان این
خارهای نمایان، پوشیده و پنهان می‌گردد. این حصار با زبان حال می‌گوید: ای دشمنِ دزد از
این باغ دور شو. [پس همانطور که پرچینِ پُر خارِ باغ، درون زیبایِ باغ را از اغیار مصون
می‌دارد، ظاهر تند و خشک عارفان نیز نااهلان را از نزدیک شدن به آنان بازمی‌دارد.]

خارپشتا خار، حارس کرده‌ای سر چو صوفی در گریبان بُرده‌ای (۱۰۲۸)
ای خارپشت تو نیز خار را محافظ خود کرده‌ای و مانند صوفیان سر خود در گریبان کرده‌ای.

تا کسی دو چارزدانگِ عیشِ تُو کم شود زین گُلرُخانِ خارخُو (۱۰۲۹)
این بیت یکی از ابیات مشکل مثنوی است که کمتر شارحی خود را با آن درگیر کرده است. دو چارزدانگ در اینجا به معنی اندک و ناچیز است، زیرا «چارزدانگ» به معنی «چهار ربع کُره و هر چیزی است که نه کلان باشد و نه خُرد»^۱ و «دو چارزدانگ» یعنی دو ربع از چهار ربع، و این کنایه از قلّت و کاستی است. و «گُلرُخانِ خارخُو» کنایه از کسانی است که چهره‌ای زیبا بسانِ گل، و طبعی درشت و خشن همچون خار دارند و منظور از آن، اهل دنیا است که ظاهر خود را به نیکی و صلاح آرایند و اما باطنی زشت و تباه دارند. با توجه به این توضیح معنی بیت فوق اینست: تا هیچیک از این زیبا صورتانِ بدسیرت، بر کمترین عیش و ذوق روحی تو وقوف نیابد و مزاحم آن نشود.

«دوچار» به تنهایی به معنی رو در رو شدن در جنگ و مخاصمت است، و اگر آن را بر «دانگ» مضاف کنیم یعنی بخوانیم «دوچارِ دانگ» باز جایز است، چه «دانگ» در مثنوی به کرات به معنی قلّت و ناچیزی بکار رفته است، و با توجه به توضیح اخیر معنی بیت فوق چنین است: تا هیچیک از این زیبا صورتانِ بدسیرت، به مخاصمه و دشمنی با کمترین عیش و ذوق معنوی و روحی تو برنخیزد.^۲ نیکلسون می‌گوید: «از نحوه کاربرد «دوچار دانگ» در ن/۳۳۷۹/۵ چنین تداعی می‌شود که این عبارت در اینجا رساننده تصویری است از صداهای ناموزون خشن (مثل صدایی که از برخورد سکه‌ها بر یکدیگر ایجاد می‌شود) و به صورتی شاعرانه جانشین کلمه «مُنْقَص» شده است»^۳.

طفلِ تو گر چه که کودکِ خو بُده‌ست هر دو عالمِ خود طُفیلِ او بُده‌ست (۱۰۳۰)
در اینجا مولانا بازمی‌گردد به حکایت گم شدن محمد(ص) و می‌گوید: اگرچه طفلِ تو

۱. ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۱۵۵.

۲. بیت فوق با اقتباس از شرح انقروی توضیح یافته است.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۸۲.

طبعی کودکانه دارد، اما دو جهان وابسته به هستی اوست. [مصرع دوم اشاره است به حدیث مشهور: لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ. «اگر تو ای محمد نمی بودی، جهان را نمی آفریدم.» بعضی گفته اند که بدین عبارت نیامده، بلکه به صورت لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الْجَنَّةَ وَ لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ النَّارَ و یا لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الدُّنْيَا وارد شده است.^۱ رجوع شود به شرح بیت (۹۷۴) دفتر دوم.]

(۱۰۳۱) ما جهانی را بدو زنده کنیم چرخ را در خدمتش بنده کنیم
ما همه جهانیان را بوسیله او زنده می کنیم، و فلک را بنده خدمتگزار او می سازیم.

(۱۰۳۲) گفت عبدالمطلب کین دم کجاست؟ ای علیم السِّر، نشان ده راه راست
عبدالمطلب گفت: ای خداوند دانا به اسرار، اینک آن کودک کجاست؟ راه راست را به من نشان بده.

نشان خواستن عبدالمطلب از موضوع محمد علیه السلام که کجاش یابم؟
و جواب آمدن از اندرون کعبه و نشان یافتن

(۱۰۳۳) از درون کعبه آوازش رسید گفت: ای جوینده آن طفل رشید
از درون کعبه این ندا به گوش عبدالمطلب رسید: ای جوینده آن طفل رشید.

(۱۰۳۴) در فلان وادیست، زیر آن درخت پس روان شد زود پیر نیکبخت
طفل تو در فلان صحرا، زیر فلان درخت است. پس آن پیرمرد باسعادت (عبدالمطلب) به سوی آن ناحیه حرکت کرد.

(۱۰۳۵) در رکاب او، امیران قریش زآنکه جدش بود ز اعیان قریش
امیران و بزرگان قریش نیز ملتزم رکاب او شدند و همراه او حرکت کردند، زیرا جد محمد (ص) از شخصیت های برجسته قریش بود.

تا به پشتِ آدم، اسلافش همه مهترانِ بزم و رزم و مَلَحَمه^۱ (۱۰۳۶)
همه نیاکان او تا حضرت آدم(ع) از بزرگانِ جشن و مهمانی و نبرد و کارهای برجسته و فوق العاده بودند.

این نَسَب خود، پوست او را بوده است کز شهنشاهانِ مه پالوده است (۱۰۳۷)
این نَسَبی که (در بیت قبلی) برای آن حضرت یادآور شدیم، برای او نَسَبی ظاهری است، زیرا حق تعالی او را از شخصیت های والای هر دوره ای برگزیده است. [ظاهراً مبتنی بر روایت ذیل است: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى اصْطَفَى مِنْ وَلَدِ إِبْرَاهِيمَ إِسْمَاعِيلَ وَاصْطَفَى مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ بَنِي كِنَانَةَ وَاصْطَفَى مِنْ بَنِي كِنَانَةَ قُرَيْشاً وَاصْطَفَى مِنْ قُرَيْشِ بَنِي هَاشِمٍ وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ^۲. «همانا خداوند متعال برگزید از فرزندان ابراهیم، اسماعیل را. و برگزید از فرزندان اسماعیل، بنی کنانه را. و برگزید از بنی کنانه، قریش را. و برگزید از قریش، بنی هاشم را. و برگزید از بنی هاشم مرا.»]

مغز او خود از نَسَب دُور است و پاک نیست جنسش از سَمَك^۳ کس تا سِماک^۴ (۱۰۳۸)
از نظر باطنی، روح آن حضرت از نَسَب، پاک و مبرا است و از زمین تا آسمان (در همه جهان) کسی همتای محمد(ص) نیست که روح شریف او بدو نسبت یابد.

نورِ حق را کس نَجْوید زاد و بود خَلعتِ^۵ حق را چه حاجت تار و پود؟ (۱۰۳۹)
هیچکس برای نور حضرت حق، ولادت و نَسَب قائل نیست. جامه گرانقدر نور حق چه احتیاجی به تار و پود دارد؟ [نور الهی از قیودِ مادی و طبیعی خارج است و نیازی به اصل و فرع ندارد.]

۱. مَلَحَمَه: جنگِ خانمان سوز، گُشتارگاه، حماسه منظوم، کارهای برجسته و فوق العاده. جمع آن: مَلَاجِم.

۲. احادیثِ مثنوی، ص ۱۱۳.

۳ و ۴. سَمَك و سِماک: ر.ک. شرح بیت (۵۸۷) دفتر اول.

۵. خَلعت: جامه ای دوخته که از طرف شخصی بزرگ به عنوان جایزه و یا انعام به کسی داده شود. جمع آن: خَلَع.

(۱۰۴۰) کمترین خلعت که بدهد در ثواب بر فزاید بر طراز^۱ آفتاب
کمترین خلعتی که خداوند متعال به عنوان پاداش به بنده‌ای بدهد، از جامه آراسته و
رنگارنگ خورشید برتر و بالاتر است. [مولانا این فصل جلیل را به دنبال بحث در مراحل
تکوینی انسان از مرتبه خاک تا جهان روح انسانی آورد و نشان داد که انسان خاکی چه سان
می‌تواند به اعلیٰ درجه کمال برسد. و از آن میان محمد(ص) را به عنوان برترین نسخه کمال
انسانی ذکر کرد.]

بقیه قصه دعوت رحمت، بلقیس را

(۱۰۴۱) خیز بلقیسا بیا و ملک بین بر لب دریای یزدان، دُر بچین
ای بلقیس، برخیز و به سوی ما بیا و سلطنت جاودان را ببین. و بر ساحل دریای
حقیقت الهی بنشین و مرواریدهای اسرار و معارف را جمع کن.

(۱۰۴۲) خواهرانت ساکن چرخ سنی^۲ تو به مُرداری، چه سلطانی کنی؟
ای بلقیس، خواهران تو، یعنی زنان باایمان^۳، ساکن آسمان رفیع هستند. تو بر مُرداری
متعفن (دنیا) چه سلطنتی می‌کنی؟ [پس تو نیز خود را از قید و بند سلطنت ظاهری رها کن تا
روح تعالی یابد و به مرتبه ملکوت برسد. مصراع دوم اشارت است به این قول (ظاهراً
منسوب به حضرت سجاد(ع)^۴): اَلدُّنْيَا جِيفَةٌ وَ طُلَّابُهَا كِلَابٌ. «دنیا مُرداری است و طالبان آن
سگ‌اند.»]

(۱۰۴۳) خواهرانت را ز بخششهای راد هیچ می‌دانی که آن سلطان چه داد؟
هیچ می‌دانی که آن پادشاه حقیقی عالم وجود از عطایای بزرگ خود چه چیزهایی به
آن زنان باایمان بخشیده است؟

۱. طراز: زینت و نقش و نگار جامه، جامه فاخر، روش و طریقه. جمع آن: طُرُز.

۲. سَنی: رفیع، بلند، بلندمرتبه.

۳. نیکلسون مراد از خواهران بلقیس را ارواح انبیاء و اولیاء دانسته است.

۴. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۲۱۶.

- (۱۰۴۴) تو ز شادی چون گرفتی طبل زن؟ که مَنَم شاه و رئیسِ گولخن
 تو چگونه راضی شدی که از روی سرمستی، طبل زنان و نقاره چیان را پیرامون خود
 بگماری و بگویی: این مَنَم پادشاه و رئیس این دنیایِ دون و پست؟ [«گولخن» همان گلخن،
 آتش خانه حمام‌های قدیمی است که جایی بسیار کثیف و دودآلود بوده. مولانا به کرات در
 مثنوی و آثار دیگر خود، دنیا را به گولخن تشبیه کرده است. ر.ک. شرح بیت (۲۳۸-۲۵۶)
 همین دفتر.]

مَثَلِ قانع شدنِ آدمی به دنیا، و حرص او در طلب و غفلتِ او از دولتِ روحانیان
 که اَبَنایِ جنسِ وی اند نعره زنان که: یَا لَیْتَ قَوْمِی یَعْلَمُونَ

- (۱۰۴۵) آن سگی در کو گدای کور دید حمله می آورد و دلش می درید
 مولانا پیش از این در حکایت محمد (ص) سخن از روح با کمال و واصل به قرب الهی
 به میان آورد، و اینک در این فصل جلیل سخن از دور ماندگان قرب الهی را با تمثیلی آغاز
 می کند: سگی در محله خود، گدای نابینایی را دید و بلافاصله به او حمله آورد و لباس هایش
 را پاره کرد. [در مطلع این فصل اشاره شده است به آیه ۲۵ سوره یس: قیل اَدْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ
 یَا لَیْتَ قَوْمِی یَعْلَمُونَ. «بدو گفته شد به بهشت اندر شو. گفت: ای کاش قوم من می دانستند.»
 آیه مزبور درباره شخصی مجهول الاسم سخن می گوید. او از دورترین نقطه شهر آمد و به
 رسولان الهی ایمان آورد. حکومت حق ستیز او را گرفت و آزار داد اما وی دست از ایمان خود
 نَشُست و عاقبت به سنگِ جفا شهید شد.]

- (۱۰۴۶) گفته ایم این را، ولی باری دگر شد مکرر بهر تأکید خبر
 گرچه نظیر این حکایت را قبلاً آورده ایم، لیکن برای آنکه مقصود ما روشن تر شود و
 مفهوم آن در اذهان بهتر جای گیرد آنرا بار دیگر تکرار می کنیم. [مولانا نظیر این حکایت را
 در بیت (۲۳۶۱-۲۳۵۴) دفتر دوم آورده است. اما با دو مقصود متفاوت. مقصود او در حکایت
 دفتر دوم بیان حال کسانی است که نمی توانند اولیای خدا را بشناسند و در این حکایت

بیان حال دنیاپرستان است که فقط به متاع دنیا بسنده کرده‌اند.

(۱۰۴۷) کور گفتش: آخر آن یارانِ تو بر کُه‌آند این دم، شکاری صیدجو
آن نابینا به سگ گفت: آخر آن یاران و همجنسان تو، در این لحظه در کوه و کمر در
جستجوی شکارند.

(۱۰۴۸) قومِ تو در کوه می‌گیرند گور در میانِ کوی می‌گیری تو کور؟
همجنسان تو در کوه، گورخر شکار می‌کنند، آن وقت تو در کوچه و محله، نابینایان را
گاز می‌گیری؟ [یعنی ای انسانِ کوتاه‌نظر چرا هدفِ عالی طلب نمی‌کنی و به اهداف مبتذل قانع
هستی؟ چنانکه سالکان طریقت در عقبه‌ها و گردنه‌های سلوک به صید معانی می‌پردازند و تو
در این دنیایِ دون به لذات و شهوات دل خوش داشته‌ای.]

(۱۰۴۹) ترکِ این تزویر گو، شیخِ نفور^۱ آبِ شوری، جمع کرده چند کور
ای شیخی که از آب شیرین معارف یقینی و مکارم اخلاقی می‌گریزی. دست از
حیله‌گری بردار. تو مانند آب شور هستی که چند نابینا را پیرامون خود جمع کرده‌ای. [«شیخ»
مُشَبَّه است و «سگِ کوزگیر» مُشَبَّه‌به.]

(۱۰۵۰) کینِ مُریدانِ من و، من آبِ شور می‌خورند، از من همی‌گردند کور
تو با زبان حال می‌گویی: این‌ها مریدانِ من هستند و من مانند آب شورم. این مریدان از
من می‌خورند و کور می‌شوند. [آن فریفتارانی که در جامهٔ ارشاد و اصلاح درآمده‌اند، بینش و
بصیرت را از مریدان و پیروان خود می‌گیرند، زیرا با یک مشت محفوظات تقلیدی، روح تحقیق
و تحرّی حقیقت را در آنان می‌کشند تا بر خرِ مراد سوار شوند.]

(۱۰۵۱) آبِ خود، شیرین کن از بحرِ لدُن آبِ بد را دامنِ این گوران مکن
ای مرشدِ دروغین، تو آبِ اعمال و احوال و افکار خود را از دریای حقیقت، شیرین

۱. نَفُور: بسیار رمنده (صیغهٔ مبالغه).

کن و آب ناگوارِ افکار فاسد و اعمال ریاکارانه خود را وسیلهٔ صید این نابینایان (عوام الناس) مکن.

(۱۰۵۲) خیز، شیرانِ خدا بین گوزگیر تو چو سگ چونی به زرقی^۱ کوزگیر؟
ای مرشدی که دین را وسیلهٔ دنیای خود کرده‌ای، برخیز و شیر مردان الهی را نگاه کن که گورخر شکار می‌کنند. یعنی مقصود و مطلوبِ عالی دارند نه همچون تو که به متاع نازلِ دنیا دل خوش کرده‌ای. اما تو چرا مانند سگ، با حيله و تزویر نابینایان را صید می‌کنی؟ یعنی تو خواهان خزِ مریدانی تا سوارشان شوی و دنیای خود را آباد کنی.

(۱۰۵۳) گور چه؟ از صیدِ غیرِ دوست، دُور جمله شیر و شیرگیر و مستِ نُور
گورخر دیگر چیست؟ یعنی اینکه گفتم اولیاء الله گورخر شکار می‌کنند، نباید خیال کنی که آنها می‌روند و همین گورخرهای صحرا را شکار می‌کنند. این که گفتم مَثَل بود و در مَثَل مناقشه نیست. بلکه منظورم اینست که آنها غیر از حضرتِ معشوق به چیزی توجه نمی‌کنند. اینان به منزلهٔ شیرانِ بیشهٔ حق‌اند و شیر شکار می‌کنند و مست نور الهی‌اند. [اولیاء الله به شیر تشبیه شده‌اند زیرا مظهر قدرت و صولتِ حضرت حق‌اند. و منظور از شیر در ترکیب «شیرگیر» حضرت حق است زیرا وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ. و اولیاء طالب حق‌اند.]

(۱۰۵۴) در نظارهٔ صید و صیادیِ شه کرده ترک صید و، مُرده در وَلَه^۲
شیر مردان الهی وقتی که مشغول تماشای صید و شکار حضرت شاه وجود می‌شوند، خود، صیادی را رها می‌کنند و محو در حیرت می‌شوند. [این بیت متضمن دو نکتهٔ عرفانی است، یکی اینکه وقتی مردان الهی به مصداقِ لَا مُؤَرَّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ. مجذوب شدن طالبان حق را از مشیت الهی می‌بینند این جذب را به تبلیغ و ارشاد خود نسبت نمی‌دهند بلکه در برابر حق برای خود وجودی قائل نمی‌شوند. نکتهٔ دوم اینکه وقتی سالک به مقام سالک مجذوب می‌رسد هرگونه رسوم و آثار را از خود نفی می‌کند و ترک ارشاد می‌گوید زیرا در آن حال کلیل اللسان می‌شود و نمی‌تواند از حال خود چیزی بگوید و گوش‌ها و دل‌ها یافته‌های

۱. زَرَق: تزویر، ریا، دورنگی.

۲. وَلَه: حیرت و سرگستگی، واله گشتن.

اسرار آمیز روحی او را درنیا بند. چنانکه در بیت (۱۲۸-۱۳۰) دفتر اول فرمود:

لَا تُكَلِّفْنِي فَاِئْتِي فِي الْفَنَاءِ كَلِّتْ أَفْهَامِي وَلَا أُخْصِي ثَنَاءِ
كُلُّ شَيْءٍ قَالَهُ غَيْرُ الْمُفِيقِ إِنَّ تَكَلَّفَ أَوْ تَصَلَّفَ لَا يَلِيقُ
من چه گویم؟ یک زگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست

(۱۰۵۵) همچو مرغ مُرده‌شان بگرفته یار تا کند او جنس ایشان را شکار

حضرت معشوق، این عاشقان را مانند پرنده مُرده در دست خود می‌گیرد تا بوسیله آنان، عاشقانِ دیگر را شکار کند. [شکارچیان به طرق مختلف پرندگان را به دام می‌اندازند، یکی از آن طرق اینست که ابتدا دامی می‌گسترند و سپس پرنده مُرده‌ای را به دست می‌گیرند و از خود صدای پرنده درمی‌آورند، پرندگان به خیال آنکه آن صغیر از پرنده هم‌نوع خود است از هوا به زمین فرود می‌آیند و بالاخره گرفتار دام می‌شوند. رجوع شود به بیت (۳۱۷-۳۱۸) دفتر اول. بنابراین انبیاء و اولیاء وسیله الهی‌اند که حق تعالی با آنان دیگر مستعدان را شکار عشق خود می‌کند.]

(۱۰۵۶) مُرغ مُرده مضطر اندر و ضل و یئین خوانده‌یی: اَلْقَلْبُ بَيْنَ اِصْبَعَيْنِ؟

پرنده مُرده در وصال و هجران اختیاری از خود ندارد. یعنی عاشقانِ اهل فنا مانند پرنده مُرده هستند. همانطور که پرنده مرده اختیاری از خود ندارد عاشقان حضرت حق نیز در پنجه تقلیب ربّ‌اند. آیا حدیث اَلْقَلْبُ بَيْنَ اِصْبَعَيْنِ را خوانده‌ای؟ [اشاره به حدیثی که شرح آن در توضیح بیت (۲۷۷۷) دفتر سوم آمده است. مولانا می‌گوید سالک باید خود را به دست قدرت و مشیت حق بسپرد و هیچ اختیاری برای خود قائل نشود. چنانکه از سهل بن عبدالله تُسْتَری (از مشاهیر عرفای قرن سوم هجری) سخنی معروف نقل شده است بدین مضمون: «نخستین مقام در توکل اینست که در برابر قدرت الهی، چنان باشی که مُرده پیش مُرده شوی، تا چنانکه خواهد او را بگرداند و او را هیچ اراده و حرکتی نباشد.» چنانکه در بیت (۹۱۱) دفتر اول آمده است:

مُرده باید بود پیشِ حکم حق تا نیاید زخم از رَبِّ اَلْقَلَقِ

(۱۰۵۷) مرغِ مُرده‌ش را هر آنکه شد شکار چون ببیند، شد شکارِ شهریار
 هر کس بوسیلهٔ پرندهٔ مُردهٔ حضرت حق شکار شود، وقتی خوب دقت کند می‌بیند که
 توسط حضرت شاه وجود شکار شده است. [یعنی هرکس خالصاً و مخلصاً پیرو انبیای عظام و
 اولیای کرام شود در حقیقت بنده و مطیع حضرت حق است. چنانکه در آیهٔ ۷۹ سورهٔ نساء
 آمده است: مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ... «هر که فرمانبردارِ پیامبر شود در واقع از خدا
 فرمان بُرده است...» زیرا اولیاء نایب حق‌اند و قهراً میان نایب و منوب، اتحاد نوری برقرار
 است. رجوع شود به شرح بیت (۶۷۴-۶۷۲) دفتر اول. مولانا در این بیت و چند بیت بعدی
 دربارهٔ اتحاد نوری خدا با اولیاء سخن می‌گوید که این مطلب از حساس‌ترین موضوعات
 مکتبِ اوست. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۳۷) دفتر دوم.]

(۱۰۵۸) هرکه او زین مرغِ مُرده سر بتافت دستِ آن صیّاد را هرگز نیافت
 هرکس که از این پرندهٔ مُرده رخ برتابد، هرگز دستِ آن شکارچی را نخواهد یافت.
 یعنی هر کس از مردان الهی سرپیچی کند و آنان را منکر شود هرگز به مقام قرب الهی واصل
 نشود.

(۱۰۵۹) گوید او: منگر به مُرداریِ من عشقِ شه بین در نگهداریِ من
 آن پرندهٔ مُرده که مقهور دست صیاد است می‌گوید: به مرده بودنم نگاه مکن تو به این
 نگاه کن که عشق شاه چگونه مرا نگه می‌دارد. [یعنی به فقر و مسکنتِ باطنی‌ام منگرید، بلکه
 به این نگاه کنید که صیّاد حقیقی دل‌ها (خداوند) بر من عاشق شده و مرا وسیلهٔ ارشاد دیگران
 کرده است.]

(۱۰۶۰) من نه مُردارم، مرا شه گشته است صورتِ من شبهٔ مُرده گشته است
 خیال نکنید من مُرده معمولی هستم، مرا حضرت شاه وجود کشته است. یعنی من به
 مصداقِ مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا به مرگِ اختیاری رسیده‌ام. زیرا به تیغ عشق حق کشته شده‌ام.
 گرچه از حیث صورت و ظاهر مُرده‌ام، اما از حیث سیرت و باطن زنده‌ام. یعنی من هرگونه
 رسوم و آثار «منی» و «مایی» و انانیت و خودبینی را محو کرده‌ام و هستی موهوم و مجازی
 خود را ساقط نموده‌ام. از این نظر مرده و فانی‌ام، اما چون در بقای حق، بقا یافته‌ام

زنده حقیقی‌ام. [مصرع اول اشاره است به حدیث قدسی: مَنْ عَشِقْنِي عَشِقْتُهُ وَ مَنْ عَشِقْتُهُ قَتَلْتُهُ^۱ ... «هر که عاشق من شود، عاشق او شوم، و هر که را عاشق شوم او را بکشم...»]

(۱۰۶۱) جُنُبِشَم زین پیش بود از بال و پَر جنبشَم اکنون ز دستِ دادگر
حرکت من پیش از این توسط بال و پر صورت می‌گرفت. یعنی قبل از آنکه به بقای حضرت حق، بقا یابم با تکیه بر عقل و تدبیر و قوای خود حرکت می‌کردم، اما اینک که وجود موهوم خود را محو کرده‌ام و باقی به بقای حق شده‌ام، همه حرکات و سکناتم از قدرت مشیت حق ناشی می‌شود.

(۱۰۶۲) جُنُبِش فانیم بیرون شد ز پوست جنبشَم باقی‌ست اکنون، چون از اوست
همه حرکات و افعال و احوالِ فانی و ناپایدار از وجودم خارج شد، اینک حرکات و افعال و احوال باقی و پایدار یافته‌ام، زیرا همه اینها از حضرت حق است.

(۱۰۶۳) هرکه کثر جُنُبِ به پیشِ جُنُبِشَم گرچه سیمرغست، زارش می‌کُشم
هرکس در برابر حرکت من، حرکتی کج داشته باشد، حتی اگر سیمرغ هم باشد، با وضع وخیمی هلاکش می‌کنم. [این بیت از قول آن ولی و رادمردی است که خود را به تصرف و اراده حق سپرده و فانی فی الله شده است. او می‌گوید هرکس در نزد من عملی برخلاف رضای حق انجام دهد کیفرش دهم.]

(۱۰۶۴) هین مرا مُرده مَبینِ گر زنده‌ای در کفِ شاهم نگر، گر بنده‌ای
بهوش باش. اگر واقعاً زنده‌ای، مرا مُرده محسوب مکن، و اگر بنده حضرت حق، مرا در دست شاه عالم وجود ببین. [چنانکه نباید کشته‌شدگان و فانیان راه خدا را مُرده پنداشت. اشاره به آیه ۱۶۹ آل عمران: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. «و مپندارید آنان که در راه خدا کشته شده‌اند مُردگان‌اند. بلکه زندگان‌اند و به نزد پروردگارشان روزی خوارند.»]

(۱۰۶۵) مُرده زنده کرد عیسی از کَرَم^۱ من به کَفِّ خالقِ عیسی دَرَم
حضرت عیسی(ع) به سبب معجزه و کرامتی که حق به او عطا کرده بود مُردگان را زنده می‌کرد، و اینک من در دست قدرت آفریدگار عیسی هستم. [یعنی تو این را باور داری که عیسی، مُرده زنده می‌کرد، چگونه به این امر باور نداری که من در قبضه قدرت پروردگاری باشم که همو معجزه زنده کردن را به عیسی داد و با این حال مُرده بمانم؟ در حالی که عیسی مخلوق بود و نه خالق.]

(۱۰۶۶) کِی بمانم مُرده در قبضه خدا؟ بر کَفِّ عیسی مدار این هم روا
من چگونه ممکن است که در قبضه قدرت خدا باشم و مُرده بمانم؟ در حالی که این گمان را در مورد عیسی نیز روا نمی‌داری. [به تصریح آیه ۴۹ آل عمران و آیه ۱۱۰ مائده عیسی به اذن الهی مُردگان را زنده می‌کرد.]

(۱۰۶۷) عیسی‌ام، لیکن هر آن کو یافت جان از دَمِ من، او بماند جاودان
من عیسی هستم، لیکن هرکسی که از دم حیات‌بخش من زندگی یابد جاویدان خواهد ماند و زوال نخواهد یافت.

(۱۰۶۸) شد ز عیسی زنده، لیکن باز مُرد شاد آن کو جان بدین عیسی سپرد
گرچه مُردگان به برکت نفَس جانبخش عیسی زنده می‌شدند، اما دوباره وقتی اجلشان سر می‌رسید می‌مُردند. خوشا به حال کسی که دل و جان خود را به این عیسی سپرده است. (در بادی امر از دو بیت فوق چنین توهّم می‌شود که مقام ولیّ از پیامبر مرسل و اولوالعزم (حضرت عیسی(ع)) بالاتر است^۲، زیرا می‌گوید عیسی احیای جسم می‌کرد، و اولیاء احیای جان. به عبارتی دیگر عیسی، حیات ظاهری می‌بخشید و اولیاء حیات باطنی. یکی از شارحان مثنوی (بحرالعلوم) برای آنکه این اشکال را حل کند معتقد است که منظور از «بدین عیسی»

۱. کَرَم: در اینجا منظور معجزه و خرق عادت است که خداوند به عیسی عطا فرمود. این وجه نیز صحیح است: عیسی به سبب عطا کردن حیات به مُرده، او را زنده کرد.

۲. رجوع شود به شرح بیت (۱۹۶۷) دفتر سوّم.

حضرت حق است نه ولیّ خدا و این را به طریق «مشاکله» می‌داند.^۱ چنانکه در بیت بعدی حضرت حق را به موسی و خود را به «عصا» تشبیه می‌کند. جواب دیگری که می‌توان به این اشکال داد اینست که منظور مولانا بیان برتری حیات معنوی بر حیات جسمانی است و چون حضرت عیسی (ع) به اذن الهی اموات را حیات می‌بخشید و این خرق عادت از آن حضرت مشهور و مسلم است، لذا مولانا صرفاً این معجزه عیسی را که مردگان را زنده می‌کرد به عنوان تمثیلی برای حیات جسمانی یاد کرده است و الا شخصیت معنوی حضرت عیسی (ع) را در اینجا مطمح نظر نداشته است، زیرا مولانا چه در دیوان کبیر و چه در مثنوی شریف عیسی را نمونه اعلای معنویت می‌داند.]

(۱۰۶۹) من عصّام در کفِ موسیٰ خویش موسیم پنهان و، من پیدا به پیش
من عصایی هستم در دست موسای خود. موسای من پنهان است و من در حضور خلاق ظاهرم [در این بیت ولیّ خدا (= انسان کامل) خود را به «عصا» و حضرت حق را به موسی تشبیه می‌کند، همانطور که «عصا» موجودی بی‌جان و بی‌اختیار در دست حضرت موسی (ع) بود، ولیّ خدا نیز مقهور مشیّة‌اللّه است و همچون مُرده‌ای در دست غسال.]

(۱۰۷۰) بر مسلمانان، پُل دریا شوم باز بر فرعون، اژدها شوم
برای اهل ایمان پلی بر روی دریا می‌شوم، اما برای فرعون و فرعونیان به صورت اژدها درمی‌آیم. [چنانکه حضرت موسی (ع) دریا را با عصا بشکافت و گذرگاهی برای بنی اسرائیل فراهم کرد و آنان از آن راه به سلامت به ساحل نجات رسیدند، اما همان عصا برای فرعون و اعوانش به صورت اژدهایی دژم درآمد. برخی گفته‌اند: ولیّ کامل، نجات‌دهنده طالبان از دریای دنیا است و «نفس» را که همچون فرعون است هلاک می‌کند.^۲]

(۱۰۷۱) این عصا را ای پسر تنها مبین که عصا، بی کفّ حق، نبوّد چنین
ای پسر معنوی، فقط این عصا را نبین، بلکه آن که بر عصا تجلی می‌کند، او را ببین.

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۸۸.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۸۵.

زیرا عصا بدون قدرت و مشیت حق تعالی چنین آثار شگفت‌انگیزی ندارد. [مولانا در این بیت و ابیات پیشین با بیانی فخیم نشان داد که اولیاء اللہ در مقابل اداره الهی تسلیم و مطیع محض‌اند. راضی به رضای حق‌اند و به امر او مأمور. و همه احوال و اعمال ایشان از رضا و مشیت حق سرچشمه می‌گیرد.]

(۱۰۷۲) موجِ طوفان هم عصا بُد، کو زِ دَرْدِ طَنْطَنَه^۱ جادو پَرِستان را بخورد
موجِ طوفان نیز مانند عصایی بود که از روی درد به خروش آمد و حشمت و شوکت جادو پَرِستان را فرو خورد. [طوفان نوح (ع) نیز مانند اعجاز عصای موسی، معجزه‌ای الهی بود که اهل باطل را به هلاکت رساند. مراد از «جادو پَرِستان» اهل باطل است، از آن‌رو که فرعون و فرعونیان می‌خواستند با سحر و جادو و امور باطل جلوی نور حق را بگیرند. قوم نوح را نیز «جادو پَرِست» وصف می‌کند زیرا آنان نیز با تمسک بر اباطیل خود قصد ستیز با نوح و نوحیان را داشتند. برخی خیال کرده‌اند که منظور از «موج طوفان» موج دریای سرخ است که حضرت موسی (ع) با عصا بر آن زد و لذا گفته‌اند «جادو پَرِستان» هم اشاره است به قوم فرعون. اما این پندار بر اساسی نیست.]

(۱۰۷۳) گر عصاهایِ خدا را بشمرم زَرْقِ^۲ این فرعونیان را بَرِ دَرَم
اگر بخواهم عصاهای خدا و معجزات الهی را بشمارم، حیل و تزویر و ریای این فرعونیان و مخالفان حق را نابود خواهم کرد. [منظور از «عصا» جمیع معجزات انبیاست، نه فقط معجزه موسی (ع).]

(۱۰۷۴) لیک، زین شیرین‌گیایِ زهرمند ترک کن تا چند روزی می‌چَرند
اما اینان را به حال خود بگذار تا چند صباحی از این گیاه شیرین و آلوده به زهر بچرند. [منظور از «شیرین‌گیای زهرمند» دنیا و لذات نفسانی است. چنانکه در آیه ۳ سوره حجر می‌فرماید: ذُرْهُمْ يَأْكُلُوا وَ يَتَمَتَّعُوا وَ يُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ «رهاشان کن تا

۱. طَنْطَنَه: شکوه و جلال.

۲. زَرْق: تزویر، حیل، ریا.

خورند و کام جویند و مشغول دارندشان آرزویِ دراز آهنگ. در آینده خواهند دانست.»[

(۱۰۷۵) گر نباشد جاهِ فرعون و سَری^۱ از کجا یابد جهنمِ پَروری؟
اگر جاه‌طلبی و ریاست‌خواهی فرعون نبود، آتش دوزخ چگونه پرورده یابد؟

(۱۰۷۶) فَرَبَهِش کن، آنگهش کُش ای قصاب ز آنکه بی‌برگ‌اند در دوزخ، کِلاب^۲
ای قصابِ دهر، تو ابتدا فرعون صفتان را چاق و پروار کن و سپس ذبحشان کن، زیرا سگ‌ها در دوزخ بی‌توشه و آذوقه‌اند.

(۱۰۷۷) گر نبودی خصم و دشمن در جهان پس بُمردی خشم اندر مردمان
برای مثال، اگر در دنیا دشمن و ستیزه‌گر وجود نداشت، در آن صورت قوهٔ خشم و غضب در مردم از میان می‌رفت.

(۱۰۷۸) دوزخ آن خشم‌ست، خصمی بایش تا زید^۳، و زنی رحیمی بُکُشدش
اینک بدان که دوزخ، در مَثَل همان خشم است و برای آنکه به حیات و بقای خود ادامه دهد، به دشمن نیاز دارد. و الاً صفت رحمانیت حق تعالی آن را خاموش می‌کرد.

(۱۰۷۹) پس بماندی لطف، بی‌قهر و بدی پس کمالِ پادشاهی کی بُدی؟
این بیت به یک سؤال مقدر جواب می‌دهد. گویا کسی پس از استماع ابیات پیشین می‌گوید: یا حضرت مولانا چه اشکالی داشت که فقط بهشت وجود می‌داشت و جهنم اصلاً خلق نمی‌شد؟ جواب: در اینصورت صفت لطف و رحمت الهی بدون صفت قهر و غضب می‌ماند و بدین ترتیب کمال مطلق الهی چگونه وجود می‌داشت؟ | مولانا در سه بیت اخیر نشان داد که وجود دوزخ امری قهری و ضروری است، چه کمال الهی اقتضا می‌کند که خداوند دارای

۱. سَری: ریاست. سروری.

۲. کِلاب: جمع کَلَب به معنی سگ.

۳. زید: زندگی کن.

دو نوع صفت جمالی و جلالی باشد. لطف و رحمت از صفات جمالی است و قهر و قدرت از صفات جلالی. و چون اسماء الهی هریک مظاهری دارند، بهشت مظهر اسم رحیم و لطیف، و دوزخ مظهر اسم قهار و مُنتَقِم است. اما این بدان معنا نیست که جبر در کار است، چه مولانا می‌گوید اگرچه وجود دوزخ امری قهری است، اما دوزخی شدن امری اختیاری است، چنانکه وجود بهشت، امری قهری و وجوبی دارد، اما بهشتی شدن به اختیار و فعل انسان‌ها صورت می‌بندد. مولانا در دفتر سوّم فصل مستقلی در حکمت آفریدن دوزخ دارد که از بیت (۲۹۸۳) تا (۲۹۹۷) ادامه یافته است. در آنجا می‌گوید از آنجا که به فرمایش حضرت حق، مقصود غایی خلقت جن و انس، عبادت است، پس گروهی به اختیار، حق را می‌پرستند که آنان را مؤمن می‌خوانیم، اما عده‌ای نیز حق را منکر می‌شوند و از راه طاعت و عبادت او بیرون می‌روند که آنان را به لسان شرع، کافر می‌نامیم. پس دوزخ، وسیله‌ای است برای صفا یافتن حق‌ستیزان.]

ریشخندی کرده‌اند آن مُنکِران بر مَثَل‌ها و بیانی ذاکِران (۱۰۸۰)

حق‌ستیزان، امثال و کلمات ناصحان و موعظه‌کنندگان را مسخره می‌کنند. [از آنجا که اسلوب بیانی و تعلیمی مولانا همانند اسلوب پسندیده قرآن کریم، ضرب امثال و ذکر احوال است، بدخواهان و متقشّران به جای آنکه مقصود را فهم کنند، جزئیات و فروع را دستاویز خود می‌سازند و مناقشات بی‌هوده و کارافزا برپا می‌کنند و مآلاً خود را از کشف حقیقت محروم می‌سازند. مثلاً می‌گویند اینکه در دفتر دوّم گفته‌ای «دید موسی یک شبانی را به راه» این واقعه در کدام مأخذ و کدام صفحه آمده است؟! اصلاً کی موسی با چنین شبانی روبرو شده و کجا چنین حرف‌هایی میان آنها رد و بدل شده است؟! موسای نبی بالاتر از اینهاست که خداوند، او را به خاطر شبان مورد عتاب و خطاب قرار دهد. و امثال این سخنان. البتّه این خرده‌گیری‌های بوالفضولانه نسبت به قرآن کریم نیز صورت گرفته است. چنانکه از ابن مسعود و ابن عبّاس روایت شده است که وقتی خداوند در آیه ۱۶ و ۱۸ سورۀ بقره دو مَثَل در بیان احوال اهل نفاق آورد، همان کسان گفتند: این مَثَل‌ها دیگر چیست که خدا می‌زند؟! شأَن خدا بالاتر از این حرف‌هاست! پس خدا برای آنکه جواب دندان‌شکنی به آنان بدهد، آیه ۲۶ سورۀ بقره را نازل می‌فرماید و در آن، «پشه» را که حشره‌ای خُرد و ناچیز است به عنوان مَثَل ذکر می‌کند.^۱ مولانا

به این خرده‌گیری‌ها در بیت (۳۶۳۵-۳۶۱۲) دفتر دوم جواب داده است. همو فرماید:

ای برادر قصّه، چون پیمانه‌ای است معنی اندر وی، مثالِ دانه‌ای است
دانه معنی بگیرد مردِ عقل ننگرد پیمانه را گر گشت نُقل]

(۱۰۸۱) تو اگر خواهی بکن هم ریشخند چند خواهی زیست؟ ای مُردار چند؟
ای حق‌ستیز اگر می‌خواهی تو نیز امثال و کلمات ما را مورد تمسخر قرار بده، ای
مُردار مگر عُمرِ تو در این دنیا چقدر است؟ [ای کسی که به صورت، زنده‌ای و به سیرت، مُرده،
مگر حیات حیوانی تو در این دنیا کوتاه و ناچیز نیست؟ پس چرا به خود نمی‌آیی؟]

(۱۰۸۲) شاد باشید ای مُحبّان در نیاز بر همین در که شود امروز باز
ای عاشقانِ حقیقت، در این نیازمندی خود شاد باشید که با وجود این نیاز حقیقی
در به روی شما گشوده می‌شود.

(۱۰۸۳) هر حَویجی^۱ باشدش کردی^۲ دگر در میانِ باغ، از سیر و کَبَر^۳
برای مثال، هر یک از سبزیجاتِ مورد نیازِ مردم از قبیل سیر و کَبَر، کَرَبِ جداگانه‌ای
دارد. [عاشقان حق و دشمنان حق، مراتبی مخصوص دارند. همانطور که گیاهان مختلف هنگام
کاشتن جای خاصی دارند، آدمیان نیز از حیث ظاهر و باطن مختلف‌اند و در مراتب خاص
خود قرار دارند.]

۱. حَویج: معانی متعدّدی دارد از قبیل: تره، زردک، دیگ‌افزار، مأكولات و ارزاق. برخی گفته‌اند «حویج»
مخفف «حوائج» ابتدا به معنی حوایج و مأكولات خانه استعمال می‌شد، اما امروزه «حویج» را به معنی
«زردک» استعمال می‌کنند. (رک. بادداشت‌های علامه قزوینی به نقل از فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۴،
ص ۱۷۴-۱۷۳)

۲. کُرد: یا «کُرت» هریک از قطعه‌های زمین زراعی و یا باغچه را گویند که اطراف آن را با خاک، بلندتر از
سطح زمین می‌سازند و در هریک از آن‌ها، بذری می‌کارند.

۳. کَبَر: در طبّ سنتی ایران بدان «کُور» هم می‌گویند و آن را به عربی «کَبَر» و به سریانی «فبار» گویند و آن
درختچه‌ای است مُر شاخه که در مناطق کُرسسیری آسنا می‌روید. در ایران و هندوستان نیز می‌روید.
غنچه‌های آن را برشته می‌اندازند و می‌خورند، و میوه آن به «خیار کَبَر» و «خیار سنگ» معروف است.
(رک. معارف گنجینه، ج ۱، ص ۱۱۱)

(۱۰۸۴) هر یکی با جنسِ خود در گَرْدِ خُود از برایِ پختگیِ نم می‌خورد
هر یک از سبزیجات و گیاهان با همجنسِ خود در کَرْتِ مخصوصِ آبیاری می‌شود تا
به ثمر رسد.

(۱۰۸۵) تو که گَرْدِ زعفرانی، زعفران باش و، آمیزش مکن با دیگران
مثلاً تو که در کَرْتِ زعفران هستی، زعفران باش و با گیاهان دیگر می‌آمیز. [تو که
به مرتبهٔ ایمان و ایقان رسیده‌ای و در سلک عارفان درآمده‌ای بکوش تا در همین مرتبه بمانی
و خدای ناکرده سر از مرتبهٔ عاصیان درنیآوری.]

(۱۰۸۶) آب می‌خور زعفرانا تا رَسی زعفرانی، اندر آن حلوا رسی
ای زعفران آب بخور تا به مرتبهٔ زعفران شدن برسی، و در آن صورت به حلوا برسی.
[«زَعْفَرَانِي» را می‌توان با «يَايِ مَصْدَرِي» خواند و در اینصورت «تا رسی» را باید به
مصراع دَوَمِ مربوط کرد. و هم می‌توان با «يَايِ مَخَاطَبُ» خواند، و بر این تقدیر معنی مصراع
دَوَمِ اینست: تو زعفرانی، آنقدر آب بخور تا به حلوا برسی. زیرا برای لذیذ شدن حلوا،
زعفران بدان می‌زنند. همانطور که زعفران آب می‌خورد تا به حلوا راه یابد، انسان
مؤمن نیز باید در مزرعهٔ دنیا آب طاعت و عبادت بخورد تا به لَذَّتِ معرفت و شهود حق
برسد.^۱]

(۱۰۸۷) در مَکُن در کردِ شلغم پوزِ خویش که نگردد با تو او هم طبع و کیش
ای زعفران مبادا دهان به کَرْتِ شلغم فرو کنی، زیرا شلغم با تو هم سرشت و هم کیش
نمی‌شود. [ای مؤمن تو در این دنیا نباید همنشین و مصاحب تبه‌کاران شوی. در این بیت
«شلغم» کنایه از بددلان و پلیدان است.]

(۱۰۸۸) تو به کردی، او به کردی، مُودَعَه^۲ زآنکه اَرْضُ اللّٰه آمد و اِسْعَه
تو به کَرْتی مخصوصِ سپرده شده‌ای و او نیز همینطور. زیرا زمینِ خدا پهناور است. [در

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۲۲۳.

۲. مُودَعَه: اسم مفعول از باب افعال (داع) به معنی هر چیزی که به امانت گذاشته می‌شود.

مصراع دوم اقتباسی لفظی از بخشی از آیه ۹۶ سوره نساء شده است: ...قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً... «... گفتند: مگر زمین خدا پهناور نبوده است؟...» گاه در لسان مشایخ طریقت، به مقام و مرتبه الوهی، «ارض الله الواسعة» اطلاق کنند.^۱ اکبرآبادی منظور از «ارض الله الواسعة» را عالم مثال و یا قلب انسان می‌داند.^۲ عبدالرحمان جامی در شرح نقش‌الفصوص ابن عربی می‌گوید: عالم مثال مرتبه‌ای است میان عالم ارواح و عالم اجسام.^۳ یعنی هرچند صورت مادی دارد، اما جوهر آن مادی نیست، مانند صوری که در رؤیا دیده می‌شود. البته مولانا خود را به این اصطلاحات مقید نمی‌کند و منظور کلی او عالم معناست.]

(۱۰۸۹) خاصه آن ارضی که از پهناوری در سفر گم می‌شود دیو و پری
 بخصوص آن زمینی که از فرط پهناوری و وسعت، حتی دیو و پری هم در قلمرو وسیع
 آن گم می‌شوند. [منظور از این «ارض» ارض حقیقت است.^۴ پس مقام الهی را آن‌سان که باید
 هیچ مخلوقی درک نمی‌کند.]

(۱۰۹۰) اندر آن بحر و بیابان و جبال منقطع می‌گردد اوهام و خیال
 اوهام و خیالات انسان در فهم دریا و بیابان و کوه‌های آن جهان عاجز می‌ماند. [یعنی
 حقیقت عالم الهی بر هیچ موجودی مکشوف نیست. برخی خیال کرده‌اند که مولانا می‌خواهد
 مثل افلاطونی را بیان کند. افلاطون گفته است که هر یک از موجودات این جهان، صورتی
 مجرد در عالمی به نام عالم مثل دارد که بواسطه آن صور از ذات الهی کسب فیض می‌کند و
 مثال معروف «غار» در بیان همین معناست. لیکن همانطور که بارها گفته شده مولانا خود را
 محصور این اصطلاحات نکرده است.]

(۱۰۹۱) این بیابان در بیابان‌های او همچو اندر بحر پُر یک تایی مو
 بیابان‌های این دنیا در مقابل بیابان‌های آن جهان مانند تار مویی در دریای خروشان و

۱. رجوع شود به شرح بیت (۳۵۵۹) دفتر سوم.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۴۸.

۳. ر.ک. نقد النصوص، ص ۱۵۵.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۴۲۴.

پهناور است.

آبِ اِستاده که سَیر استش نِهان تازه‌تر، خوشتر ز جُوهاییِ روان (۱۰۹۲)

اینک مولانا عظمت و بیکرانی عالم الهی را بیان می‌کند: آب را کدی که جریان نهانی دارد، از آب جویبارهای روان هم تازه‌تر و گوارا تر است. [یکی از شارحان گفته است مراد از «آبِ اِستاده» بر سیل استعاره، اهل طریقت است که خلوت‌نشین‌اند و سیر نهانی آنان از صفای چشمه‌های جاری نیز خوش‌تر و زلال‌تر است. یعنی خلوت‌نشینانی که اوقات خود را صرف عبادت و ریاضت می‌کنند، هرچند که بظاهر ساکت و ساکن‌اند، اما سیر و حرکت ملکوتی دارند. سکون ظاهری اینان بهتر است از طاعت و عبادت اهل ظاهر که از ذوق عرفانی بی‌خبرند.^۱]

کو درونِ خویش چون جان و روان سَیرِ پنهان دارد و پایِ روان (۱۰۹۳)

زیرا او (عارفِ بِاللّٰه) در درون خود، مانند روح و جان، سیری نهانی و پایی رونده دارد. [عارفانِ بِاللّٰه اگر سیر آفاقی هم نداشته باشند، قطعاً سیر انفسی دارند.]

مستمع خفته‌ست، کوته کنِ خطاب ای خطیب، این نقش کم‌کن تو بر آب (۱۰۹۴)

شنونده خوابیده است، سخن را کوتاه کن. ای سخنور، کارِ بیهوده مکن. [«نقش بر آب کردن» یا «نقش بر آب زدن» کنایه از عملی بی‌فایده و کاری بیهوده کردن است.^۲ بسیاری از اوقات مولانا، مثنوی را از سر شب تا طلوع صبح متوالیاً تقریر می‌کرد و حسام‌الدین با سرعت می‌نوشت و طبعاً عده‌ای از حضار مخصوصاً در مواضع ثقیل مثنوی به خواب فرو می‌رفتند و مولانا رعایت حال آنان را می‌کرد. در وجه دیگر جایز است «مستمع خفته‌ست» را حمل بر باطن کنیم و منظور از آن اینست: کسانی که باید این معارف معنوی را بشنوند در خواب غفلت فرو رفته‌اند. در مصراع دوم «خطیب» کنایه از شخص مولانا است. گاه مولانا در اثنای نقلِ حکایت و ایراد نکات، خود را مخاطب می‌سازد.]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۴۲۶.

۲. ر.ک. امثال و حکم، ج ۴، ص ۱۸۲۳.

(۱۰۹۵) خیز بلقیسا که بازاری ست تیز زین خسیسانِ کَسا دافگن گریز
ای بلقیس برخیز که بازار حقیقت، بازاری پُر رونق است، و از این فرومایگانی که
موجب کساد می‌شوند فرار کن. [یعنی از کسانی که به بازار ایمان و معرفت مردم آسیب وارد
می‌کنند دور شو.]

(۱۰۹۶) خیز بلقیسا کنون با اختیار پیش از آنکه مرگ آرد گیر و دار
ای بلقیس هم‌اکنون با اختیار خود از تختگاه سلطنت دنیوی و شکوه و حشمت
ظاهری بلند شو، پیش از آنکه مرگ با تو گلاویز شود. [زیرا عقاب سیاه مرگ، شاه و گدا و
شریف و وضع نمی‌شناسد، با هر که گلاویز شود پشتش را به خاک فنا می‌رساند.]

(۱۰۹۷) بعد از آن گوشت کُشد مرگ آنچنان که چو دزد آبی به شِخنه^۱، جان‌کنان
وقتی که مرگ فرا رسد، گوش تو را چنان می‌کشد که گویی دزد با حالی زار و خوار
به نزد داروغه می‌رود.

(۱۰۹۸) زین خران تا چند باشی نعل دزد؟ گر همی دزدی، بیا و لعل دزد
آخر تا کی می‌خواهی از این خران نعل بدزدی؟ یعنی تا کی می‌خواهی از این دنیای
دون، متاع‌های بیمقدار به دست آری؟ اگر هم می‌خواهی چیزی بدزدی لا اقل بیا و لعل و گوهر
بدزد. [مصراع دوم اشاره است به ضرب‌المثلی عربی که توضیح آن در شرح بیت (۲۸۰۵) دفتر
اول آمده است.]

(۱۰۹۹) خواهرانت یافته مُلکِ خُلود تو گرفته مُلکِ کور و کبود^۲
ای بلقیس خواهران تو سلطنت جاودان یافته‌اند، اما تو در این دنیا به سلطنتی حقیر و
بی‌مقدار متمسک شده‌ای.

۱. شِخْنَه: داروغه، یاسبان شهر. جمع آن: شِخَن.

۲. کُور و کُبود: این ترکیب و تعبیر در مثنوی بسیار استعمال شده است و معانی متعددی دارد از قبیل رنج و آلم، نقصان و حقارت، زشتی و ناروایی و غیره.

(۱۱۰۰) ای خُنک آن را کزین مُلکت بَجست که اَجَل این مُلک را ویرانگر است
خوشا به حال کسی که با اختیار خود از سلطنت دنیوی به سلامت جست، زیرا مرگ و
اَجَل سرانجام سلطنت دنیا را ویران خواهد کرد.

(۱۱۰۱) خیز بلقیسا بیآ، باری ببین مُلکتِ شاهان و سلطانانِ دین
ای بلقیس برخیز و بیا، سلطنت شاهان و سلاطین دین را بنگر.

(۱۱۰۲) شِسته در باطنِ میانِ گُلستان ظاهراً حادی میانِ دوستان
آن شاهان دین و سلاطین ایمان باطناً در میان گلستان نشسته‌اند، اما ظاهراً در میان
یاران ترنم می‌کنند. [حادی، اسم فاعل از فعل حَدا یَحْدُو به معنی خوانندهٔ آوازِ «حُدا» است.
و «حُدا» آواز ساربانانِ صحرانشین عرب بوده است، و آنان با خواندن این آواز شتران خود
را به هیجان درمی‌آوردند، و این آواز بقدری بر شتران مؤثر بوده که راههای صعب‌العبور و
مَشَقَّت‌بار را به شتاب و مستی درمی‌نوردیدند. در اینجا مولانا مرشدان و هادیان را به «ساربانِ
حُدا خوان» تشبیه می‌کند که با دم گرم خود، طالبان را در طریق صعب‌العبورِ سلوک حرکت
می‌دهند. اما منظور بیت: گرچه هادیان کامل و مرشدانِ واصل با سالکان حشر و نشر دارند و
با کلمات خود القبای سلوک را به آنان می‌آموزند، اما روح پُرفتوح خود آنان در اعلیٰ عِلّیین
جای دارد. در بعضی از نسخه‌ها به جای «حادی» «آحادی» آمده است. معنی بیت بر این
تقدیر چنین است: «آنان باطناً در میان گلستان نشسته‌اند، اما در ظاهر همانند یکی از افراد در
میان دوستان‌اند»^۱. برخی نیز «حاذی» به معنی برابر نوشته‌اند^۲. اما وجه اوّل اصلح است.]

(۱۱۰۳) بوستان با او روان، هر جا رود لیک آن از خلق پنهان می‌شود
آن سلاطین دین و عرفان هر جا روند، باغ و بوستان نیز همراه آنان است. یعنی بهشت
آنان در روح و روان خودشان استقرار دارد، اما آن بوستان از مردم پنهان است. یعنی مردم
نمی‌توانند بوستان معنوی عرفا را مشاهده کنند.

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر چهارم، ص ۱۴۸.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۴۸.

(۱۱۰۴) میوه‌ها لابه‌کنان کز من بچَر آب حیوان، آمده کز من بخور
میوه‌های آن بوستان معنوی، با لابه و تضرع به مردمان غفلت‌زده می‌گویند: از ثمرات
من تناول کنید. آب حیات هم می‌گوید: بیایید از من بنوشید. [برخی از شارحان مخاطب
میوه‌ها و آب حیات را عارفانی می‌دانند که در بیت فوق در وصفشان گفته شد که بهشت در
روح آنان منطوی است. این حرفی ناصواب است زیرا وقتی بهشت در روح آنان متحقق باشد
دیگر نیازی به این نیست که میوه‌ها و آب حیات، از آنان بخواهند که از آنها بهره‌مند شوند،
زیرا این دعوت، نوعی تحصیل حاصل است. بنابراین بهتر است مخاطب میوه‌ها و آب حیات
را مردم غفلت‌زده بدانیم، چنانکه نظیر این بیان در بیت (۲۰۱۴-۲۰۱۰) دفتر سوم آمده است.]

(۱۱۰۵) طوف می‌کن بر فلک بی‌پَر و بال همچو خورشید و چو بدر و چون هلال
مانند خورشید و همچون ماه شب چهارده و مانند هلال بدون بال و پر در آسمان
گردش کن. [اینجا نیز خطاب به کسانی است که در زندان شهوت و قفس نفسانیت محبوس
مانده‌اند. و الا عارفان خود بدین سیر معنوی و معراج روحی رسیده‌اند.]

(۱۱۰۶) چون روان باشی، روان و پای، نی می‌خوری صد لوت^۱ و، لقمه خای^۲، نی
اگر به مرتبه روح لطیف برسی، بی‌آنکه به پا نیاز داشته باشی حرکت می‌کنی، و صدها
نوع غذا می‌خوری، بی‌آنکه محتاج جویدن باشی. [نخستین «روان» در مصراع اول به معنی
روح است، و دومین «روان» به معنی رونده. منظور بیت اینست که مقتضیات عالم ماوراءالطبیعه
با عالم طبیعت فرق دارد. در آنجا به علل و اسباب اینجهانی نیازی نیست.]

(۱۱۰۷) نی نهنگ غم زند بر کشتی‌ات نی پدید آید ز مُردن زشتی‌ات
اگر به مرتبه روح لطیف برسی، نه نهنگ اندوه می‌تواند به کشتی وجودت آسیبی
رساند، و نه از فرا رسیدن مرگ ناراحت می‌شوی. [در این بیت «غم» به نهنگ تشبیه شده
است. یعنی «نهنگ غم» اضافه تشبیهی است.]

۱. لوت: طعام.

۲. لُقمه‌خای: جویده لقمه، خورنده لقمه غذا.

- (۱۱۰۸) هم تو شاه و هم تو لشکر، هم تو تخت هم تو نیکوبخت باشی، هم تو بخت
در صورت رسیدن به آن مرتبه تو خود هم شاهی و هم لشکر و هم تخت، تو هم
سعادت‌مندی و هم خودبخت هستی. [یعنی به مرتبه وحدت می‌رسی و کثرات تماماً ساقط می‌شود.]
- (۱۱۰۹) گر تو نیکوبختی و سلطان زفت بخت غیر توست، روزی بخت رفت
این بیت به یک سؤال مقدر پاسخ می‌دهد. گویا کسی از قول بلقیس می‌پرسد: یا حضرت
مولانا تو که از قول سلیمان به بلقیس نوید پادشاهی و تخت سلطنت می‌دهی، مگر بلقیس
دارای این مقام نبود، پس این چه نوید و چه بشارتی است؟ مولانا از قول سلیمان جواب
می‌دهد: اگر چه تو فعلاً سعادت‌مند و سلطان با عظمتی، اما بخت غیر از توست و بالاخره روزی
بخت از تو برمی‌گردد. زیرا این بخت و سلطنت، دنیایی و این جهانی است.
- (۱۱۱۰) تو بماندی چون گدایان بی‌نوا دولت خود هم تو باش ای مُجْتَبِی
در آن صورت تو مانند گدایان بینوا می‌شوی. پس ای انسان برگزیده، تو خود دولت و
اقبال خود باش. یعنی بر طریقی گام سپار که هیچگاه دولت و سعادت از تو منفک نشود. پس
روح خود را با سعادت آشنا کن نه تن خود را.
- (۱۱۱۱) چون تو باشی بخت خود ای معنوی پس تو که بختی، ز خود کی گم شوی؟
ای انسان معنوی اگر تو خود، بخت خود باشی، پس در اینصورت، چگونه ممکن است
که از خود گم شوی؟ [وقتی که سعادت تو ذاتی شد و نه ظاهری، هیچگاه این سعادت را از
دست نخواهی داد، زیرا انفکاک شیء از ذات خویش محال است. چنانکه رطوبت را از آب و
حرارت را از آتش و شوری را از نمک نمی‌توان منفک کرد. در عین حال، این سه عنصر یعنی
آب و آتش و نمک، ذات خود را حفظ کنند. یعنی انفکاک خواص آنها وقتی میسر است که
ذاتشان را تغییر داد، و الا با بقای ذاتشان نمی‌شود خواصشان را از آنها بازستانند.]
- (۱۱۱۲) تو ز خود کی گم شوی ای خوش‌خصال؟ چونکه عین تو، تو را شد مُلک و مال
ای نیکو خصال و پسندیده‌خو، چگونه ممکن است که تو از ذات خود گم و غایب شوی؟
در حالی که عین وجود تو، ملک و مال تو شده است. [نیکلسون گوید: «یعنی آن کس که

خویشتن حقیقی خود را یافت به سعادت جاوید رسید.^۱»]

بقیه قصه عمارت کردن سلیمان علیه السلام مسجد اقصی را به تعلیم و وحی خدا
جهت حکمت‌هایی که او داند و معاونت ملائکه و دیو و پری و آدمی، آشکارا

(۱۱۱۳) ای سلیمان، مسجد اقصی بساز لشکر بلقیس آمد در نماز
مولانا به دنباله حکایتی بازمی‌گردد که نقل آنرا در بیت (۳۸۸) همین دفتر آغاز کرده
است. ای سلیمان، مسجدالاقصی را بنا کن زیرا لشکریان بلقیس برای نماز خواهند آمد.

(۱۱۱۴) چونکه او بنیاد آن مسجد نهاد جن و انس آمد، بدن در کار داد
همینکه سلیمان شروع کرد به ساختن آن مسجد، جن و انسان در این امر به کار
پرداختند. [چنانکه به فحوای آیه ۱۷ سوره نمل جن و انس و پرندگان در خدمت او بودند.]

(۱۱۱۵) یک گروه از عشق و قومی بی‌مُراد همچنانکه در ره طاعت، عباد
گروهی از روی عشق و شوق به سلیمان خدمت می‌کردند، و گروهی بدون هدف و از
روی ترس و اجبار. درست مانند طاعت و عبادت بندگان. [«قومی بی‌مُراد» در اینجا کسانی
هستند که خدمت به سلیمان را از روی ترس و اجبار انجام می‌دادند.^۲ چنانکه عده‌ای از
بندگان، عبادت را از روی عشق انجام می‌دهند و برخی از روی کسالت و سستی.]

(۱۱۱۶) خلق دیوانند و شهوت سلسله می‌کشندشان سوی دکان و غله
حضرت مولانا در اینجا شروع می‌کند به استنتاج و بیان مقصود از حکایت مذکور و
می‌فرماید: مردم دنیا مانند دیوها هستند و شهوت مانند زنجیر. و زنجیر شهوت، مردم را
به سوی کسب و کار می‌کشد. [منظور از «دکان و غله» کسب و کار و تولید محصولات لازم

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۴۸۹.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۴۹، شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم،

ص ۴۳۵، مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۹۲.

است. یعنی همانطور که به فحوای آیه ۳۸-۳۷ سوره ص دیوان در غل و زنجیر در تسخیر سلیمان نبی بودند، آدمیان نیز با زنجیر شهوات در تسخیر کسب و کار قرار گرفته‌اند و بدین ترتیب اجتماع و شهرها آباد می‌شود. و اگر میل و شهوت از آدمی سلب می‌شد کوشش و جوششی از او سر نمی‌زد و در نتیجه دنیا به ویرانه‌ای مبدل می‌گشت. توضیح آیه مذکور در شرح بیت (۴۶۳۸) دفتر سوم آمده است.]

هست این زنجیر از خوف و وّله تو مبین این خلق را بی‌سلسله^۱ (۱۱۱۷)

این زنجیری که بر گردن جان و روان مردم است از جنس ترس و حیرت است. تو این مردم را بدون این زنجیر نمی‌بینی. [یعنی مردم از شدت هراسی که از فقر و حرمان دارند، با گرمی تمام به دنبال امور دنیوی‌اند و از بس به مسائل دنیوی می‌اندیشند حیران و سرگشته‌اند.]

می‌کشاندشان سوی کسب و شکار می‌کشاندشان سوی کار و بحار (۱۱۱۸)

این زنجیر نامرئی، عده‌ای از مردم را به سوی کسب و شکار و گروهی دیگر را به سوی معادن و دریاها می‌کشاند. [یعنی زنجیر شهوات و امیال و حبّ ذات، انسان‌ها را وادار می‌کند که برای بقای خود به مشاغل مختلف روی آورند.]

می‌کشدشان سوی نیک و سوی بد گفت حق: فی جیدها حبلُ المَسَد (۱۱۱۹)

این زنجیر نامرئی، عده‌ای را به سوی کارهای پسندیده و عده‌ای را به سوی کارهای ناپسند می‌کشاند. چنانکه حضرت حق فرمود: «در گردنش رَسَنی از لیفِ خرما است.» مصراع دوم اقتباسی لفظی از آیه ۴ و ۵ سوره مَسَد است که توضیح آن در شرح بیت (۱۶۶۴) دفتر سوم آمده است.]

قَدْ جَعَلْنَا الْحَبْلَ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَاتَّخَذْنَا الْحَبْلَ مِنْ أَخْلَاقِهِمْ (۱۱۲۰)

ما بر گردن‌های مردم، رَسَن نهاده‌ایم، و این رَسَن را از خُلق و خوی آنان برگرفته و ساخته‌ایم. [مقتبس از آیه ۸-۷ سوره یس: إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ

۱. سِلْسِلَه: زنجیر. جمع آن: سَلَسِل.

مُثَمِّحُونَ وَ جَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ. «ما در گردن‌های ایشان غُل‌ها بنهادیم که تا چانه‌ها ادامه دارد و سرها به بالا نگاهداشته و چشم‌ها فراز کرده‌اند. و در پیش روی آنان سدّی بنهادیم و از پس ایشان نیز سدّی. و چشمانِ آنان بپوشاندیم، پس چیزی نبینند.»

(۱۱۲۱)

لَيْسَ مِنْ مُسْتَقْدَرٍ^۱ مُسْتَنْقِهٍ^۲ قَطُّ^۳ إِلَّا طَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ

هرگز هیچ انسان خوب و یا بدی پیدا نمی‌شود، مگر آنکه نامۀ اعمالش بر گردنش آویخته است. [اشاره است به آیه ۱۲ سورة اِشْرَاء: وَ كُلُّ إِنْسَانٍ لَازِمًا لَطَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا. «و نامۀ اعمال هر انسانی را به گردنش آویزیم و در رستاخیز نامۀ برای او برون آریم که در برابر خود گشوده بیند.» مفسران قرآن کریم و از جمله طبرسی می‌گویند گرچه طائر لفظاً به معنی پرنده است، اما در اینجا منظور عمل انسان است، خواه آن عمل خوب باشد و خواه بد^۴. راغب «طائِرُهُ» را اینگونه معنی کرده: عَمَلُهُ الَّذِي طَارَ عَنْهُ مِنْ خَيْرٍ وَ شَرٍّ^۵. «عمل انسان که از او سر می‌زند چه خوب و چه بد.»]

۱. مُسْتَقْدَرٍ: کثیف، چرکین، کثیف شمرده شده. اسم مفعول از باب استفعال. بسیاری از شارحان، آنرا به صیغه فاعلی آورده‌اند که با معنی بیت فوق سازگار نیست، زیرا صیغه فاعلی آن به معنی کسی است که چیزی را کثیف و ناپاک شمرد و از آن نفرت داشته باشد. مصدر ثلاثی مجرد آن قَدَّرَ به معنی چرکین کردن و چرکین شدن است. یعنی هم معنی متعدی دارد و هم لازم.

۲. مُسْتَنْقِهٍ: بسیاری از شارحان این لفظ را از مصدر نَقَّه گرفته‌اند و کلمۀ مورد نظر را پاک، نظیف معنی کرده‌اند. در حالی که نَقَّه به معنی بهبود یافتن از بیماری و مرضی است که هنوز ضعف در تن وجود داشته باشد. و نَقَّه (با سکون قاف) به معنی فهمیدن سخن و درک حدیث است. از اینرو نَاقِهٌ هم به معنی بیماری است که وارد دوران نقاهت شده و هم به معنی کسی که حدیث را خوب می‌فهمد. و مُسْتَنْقِهٌ کسی است که در طریق فهم مطلب و یا حدیث می‌کوشد و حدیث را خوب می‌فهمد. پس ملاحظه می‌شود که این معانی هیچکدام با بیت فوق در نمی‌سازد. مگر آنکه تسامحاً بهبودی بیمار را به معنی پاکی فرض کنیم که در آن صورت باید آن کلمه را مُنْتَقِه (از باب افتعال) بخوانیم. اکبر آبادی معتقد است که مُسْتَنْقِه همان مُسْتَنْقِی از مصدر نَقَّو و نَقَاوَة (= تمیز شدن، خالص شدن) و به معنی پاک و نظیف است. و (های) آنرا بدل از (یا) دانسته است و یا گفته است که احتمالاً این (ه) به انتهای کلمه اضافه شده تا قافیه جور شود.

۳. قَطُّ: هرگز. از ظروف در زبان عربی که فقط برای ماضی منفی می‌آید.

۴ و ۵. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۶، ص ۴۰۲، مفردات، ص ۳۲۲.

(۱۱۲۲) حرصِ تو در کارِ بد چون آتش است اخگر از رنگِ خوشِ آتش، خوش است
 حرص و طمع تو به انجام کار بد، مانند آتش است، چنانکه پاره‌های آتش به سبب
 رنگِ آتش، جلوه و رونق پیدا می‌کنند. [کارهای نفسانی و اعمال شهوانی فی نفسیه زشت و
 قبیح است، در حالیکه رنگ و ظاهر آن خوب جلوه می‌کند و وقتی که آدمی نسبت به ارتکاب
 آن اعمال ناپسند، حرص و ولع نشان می‌دهد، زشتی و قباحات آن کار از نظر او پوشیده
 می‌شود.]

(۱۱۲۳) آن سیاهی فَحْمٌ^۱ در آتش نهان چونکه آتش شد^۲، سیاهی شد عیان
 برای مثال، سیاهی زغال در میان آتش پنهان است، و همینکه آتش خاموش شود،
 سیاهی زغال آشکار می‌شود. [دنیا و شهوات در مَثَلِ همچون زغال، تیره و سیاه است. یعنی
 منفور و ناپسند است، اما آتش حرص و آز انسان، سیاهی و زشتی آن را می‌پوشاند و بظاهر
 لطیف و نورانی نشان می‌دهد، همینکه حرص و آز فرو نشیند ماهیت سیاه و منفور شهوات
 آشکار می‌گردد.]

(۱۱۲۴) اخگر از حرصِ تو شد فَحْمِ سیاه حرص چون شد، ماند آن فَحْمِ تباه
 زغالِ سیاه به سبب حرص تو به آتش مبدل شد. اما به محض آنکه حرص آدمی از میان
 رود، آن زغالِ رسوا به همان شکل اصلی خود می‌ماند. [منظور از «تباه» در اینجا رسواست.
 یعنی وقتی آتش خاموش شود، معلوم می‌شود که رنگ زغال سیاه بوده و فروزش آن از آتش.]

(۱۱۲۵) آن زمان، آن فَحْمِ اخگر می‌نمود آن نه حُسن کار، نارِ حرص بود
 در آن وقت که زغال به شکل آتشی فروزان درمی‌آید، مسلماً آن جلوه و رونق از حُسنِ
 کار و ذات زغال نیست، بلکه ناشی از آتش حرص است. [کارهای شهوانی وقتی برای تو
 جلوه‌گری دارد که تو اسیر حرص و طمع باشی. درست مانند وقتی که آتش فروزان، سیاهی
 زغال را در انوار خود غرق می‌کند و تو به جای سیاهی، نور و روشنی می‌بینی. پس این
 حرص است که زشتی شهوات نفسانی را می‌پوشاند.]

۱. فَحْم: زغال.

۲. آتش شد: آتش رفت، آتشی از میان رفت.

(۱۱۲۶) حرص، کارت را بی‌آراییده بود حرص رفت و ماند کارِ تو کبود^۱
 حرص و طمع، کار زشت تو را در نظرت می‌آراید و چون حرص و طمع از وجود تو
 رخت بریندد، خواهی دید که کار ناروای تو زشت و ناقص بوده است و بدبختی و عواقب بد
 آن برای تو می‌ماند. [کار شیطان نیز آرایش اعمال زشت آدمی است چنانکه در آیات قرآن
 کریم بدین مطلب تصریح شده است. رجوع شود به آیه ۴۸ سوره انفال].

(۱۱۲۷) غوله‌یی^۲ را که برآرایید غول^۳ پخته پندارد کسی که هست گول
 مثلاً وقتی که شخصی حيله‌گر، گیاه غوره را به صورت انگور رسیده آرایش دهد،
 شخص احمق، آن را رسیده و شیرین می‌پندارد. [نفس اماره کارهای زشت را در نظر آدمیان
 خام طبع می‌آراید، چنانکه قرآن کریم این ظاهر سازی و آرایش را «تسویل» می‌نامد].

(۱۱۲۸) آزمایش چون نماید جانِ او گُند گردد ز آزمون، دندانِ او
 هرگاه آن شخص احمق بخواهد آن میوه نارس را با دهان بی‌آزماید و از آن بخورد،
 بعلت کال و ترش بودن آن، دندان‌هایش گُند می‌گردد.

(۱۱۲۹) از هوس آن دام، دانه می‌نمود عکسِ غولِ حرص و، آن خود، خام بود
 بر اثر غلبه غول هوی و هوس، آن دام برای آدم نادان به صورت دانه به نظر می‌رسید،
 در واقع غول حرص در آن شخص انعکاس یافته بود و آن میوه نارس و ناگوار بود.

(۱۱۳۰) حرص، اندر کارِ دین و خیرِ جو چون نماند حرص، باشد نغزِ جو
 حرص را در امور مربوط به دین و نیکوکاری جستجو کن، زیرا اگر نسبت بدان امور
 حرصی هم وجود نداشته باشد، آن امور ذاتاً زیبا و پسندیده است. [منظور مولانا اینست:
 دنیاپرستی و شهوت‌رانی ذاتاً قبیح است و حرص آدمی آنرا می‌آراید، لیکن امور دینی و

۱. کُبود: غالباً به صورت «کُور و کبود» آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۹۹) همین دفتر.

۲. غُوله: ظاهراً همان غوره است، زیرا در کتب قدیمی درباره گیاهان چنین نامی یافت نشد، علاوه بر این در
 برخی از نسخه‌ها نیز غوره آمده است.

۳. غُول: ر.ک. شرح بیت (۳۴۵۵) دفتر اول و (۲۱۷-۲۱۴) و (۶۴۳) دفتر سوم.

اخلاقی فی نفسہ زیبا و مطلوب است، چه خواهان داشته باشد و چه نداشته باشد.

(۱۱۳۱) خیرها نغزند، نه از عکسِ غیر تابِ حرصِ ار رفت، ماند تابِ خیر
کارهای نیک ذاتاً زیباست و زیبایی آن بر اثر انعکاس عوامل دیگر نیست. اگر تابش و حرارت حرص نیز از میان رود، تابش و حرارت کار خیر پایدار است. [زیباییِ امور خیر، ذاتی است نه عَرَضی. یعنی عواملِ «برون‌ذات» باعث نشده است که کارهای نیک زیبا شود، در حالی که دنیاپرستی و تباہکاری بوسیلهٔ عوامل دیگر از جمله حرص و طمع با لایه‌ای از نقش و نگار نفسانیات، زیباییِ تصنعی پیدا می‌کند، البته برای اهلش.]

(۱۱۳۲) تابِ حرص از کارِ دنیا چون برفت فحَم باشد مانده از اخگر به تفت
همینکه تابش و حرارت از امور مربوط به دنیاپرستی از میان رود، از آن آتش گرم و درخشان فقط زغالی سیاه باقی می‌ماند. [برای آنکه این مطلب را خوب دریایی که امور دنیوی و شهوانی فی نفسہ زشت و بدقواره است و زیبایی و جلوه‌گری آن، تصنعی و کاذب، به مثال‌های ذیل توجه کن.]

(۱۱۳۳) کودکان را حرص می‌آرد غرار^۱ تا شوند از ذوقِ دل، دامن‌سوار
برای مثال، کودکان را حرص و علاقهٔ شدید به بازی فریب می‌دهد به طوری که از شوق فراوان، دامن‌های خود را تا می‌کنند و سوار یک چوب می‌شوند و در عالم خیال خود را سوار بر اسب می‌پندارند.

(۱۱۳۴) چون ز کودک رفت آن حرصِ بدش بر دگر اطفال، خنده آیدش
همینکه آن حرص و علاقه در آن کودک فروکش کرد، می‌ایستد و بر بچه‌های دیگر که مانند او در عالم خیال اسب‌سواری می‌کنند می‌خندد. [ممکن است «رفتنِ حرص» از کودک بواسطه بلوغ و رشید شدن او باشد و ممکن است، کودک پس از آنکه از بازی سیر شد آن علاقه موقتاً در او فروکش کند. به هر حال بر هر دو وجه قابل حمل است.]

(۱۱۳۵) که چه می‌کردم، چه می‌دیدم در این؟ خَلْ^۱ ز عکسِ حرص بنمود انگبین
آن کودک با خود می‌گوید: در دوران کودکی چه کارهایی می‌کردم! واقعاً در آن کارها
چه فایده‌ای می‌دیدم؟ حرص و علاقه چنان بر من غلبه داشت که سرکه را غسل می‌دیدم.
[ابیات اخیر می‌گوید نشناختن حقیقی خدا از جهل و غفلت ناشی می‌شود و حرص، واقعیت‌ها
را بر آدمی وارونه می‌سازد.]

(۱۱۳۶) آن بنایِ انبیا بی‌حرص بود ز آن چنان پیوسته رونق‌ها فزود
چون کارهای پیامبران از روی حرص و آز و عوامل نفسانی انجام نمی‌شد، از اینرو
همیشه کار ایشان رونق روزافزون داشت.

(۱۱۳۷) ای بسا مسجد بر آورده کرام لیک نبُود مسجدِ اقصاش نام
افراد خیر و نیکوکار تا به حال مساجد بسیاری ساخته‌اند، اما هیچکدام مسجد اقصی
نمی‌شود.

(۱۱۳۸) کعبه را که هر دمی عزّی فزود آن ز اخلاصاتِ ابراهیم بود
اینکه می‌بینید لحظه به لحظه بر شکوه و جلال کعبه افزوده می‌شود، به سبب اخلاصی
است که حضرت ابراهیم(ع) در بنای آن داشت. [کعبه طبق منابع اسلامی در عهد حضرت
آدم(ع) بنا شد و در حادثه طوفان نوح(ع) غرق نشد برای همین است که سبب یکی از وجوه
اطلاق آن، البیت العتیق (= خانه آزاد شده) و نجات آن از غرق شدن بوده است. منتهی این خانه
شریف در عهد ابراهیم خلیل(ع) تجدید بنا شد^۲. به آیه ۱۲۷ سوره بقره رجوع
شود.]

(۱۱۳۹) فضلِ آن مسجد ز خاک و سنگ نیست لیک، در بنّاشِ حرص و جنگ نیست
فضیلت و سرفِ آن مسجد (مسجد الحرام) به خاک و سنگ آن مربوط نمی‌شود، بلکه
شرافت آن بنا بدین خاطر است که در قلب معمار آن، هیچ حرص و ستیزی وجود نداشت.

۱. خَلْ: سرکه. جمع آن: خلال.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۲۰۷.

[مصالح ساختمان کعبه بسیار ساده است و از احجار کریمه و زر و زیورهای شاهانه در آن خبری نیست. و برای همین است که روز به روز بر تعداد مشتاقانش افزوده می شود، زیرا بنای آن بیت شریف بر تقوی و اخلاص است، نه بر تزویر و تفرعن. از اینجا می توانیم این نتیجه را نیز بگیریم که هر خانه ای که با نیت خیر و بدور از حرص و طمع ساخته شود روز به روز بر خیر و برکتش افزوده می شود.]

نه کُتُبشان، مثل کُتُبِ دیگران نه مساجدشان، نه کسب و خان و مان (۱۱۴۰)
 نه کتاب های آنان (پیامبران) مانند کتاب های دیگران است، و نه مساجد و معابد آنان شبیه مساجد و معابد دیگر است، و نه کسب و مال و زندگی شان. [زیرا هیچکس نمی تواند مانند انبیا در امور خیر خالصاً لوجه الله کار کند. هر فردی هر قدر که نیکوکار باشد، بالاخره به نوعی انگیزه شخصی خود را نیز در کار خیر وارد می کند تا چه رسد به کسانی که عامل محرّکه شان در خیرات اسم و رسم و صیت و صوت است.]

نه اَدَبشان، نه غَضَبشان نه نَکال^۱ نه نُعاس^۲ و نه قیاس و نه مَقال (۱۱۴۱)
 نه ادب پیامبران به دیگر مردم شبیه است، و نه خشم و کيفر و خواب و قیاس و سخنشان. [یعنی احوال انبیاء بکلی با احوال مردمان تفاوت دارد. پیامبران برای رضای خدا آداب را رعایت می کنند و به دیگران درس آداب می دهند، خشم و قهر آنان نیز برای ارضای نفس نیست. همچنین خواب آنان نیز عبادت است. استدلال و گفتارشان نیز از فطرت توحیدی شان نشأت می گیرد نه برای اظهار فضل و منکوب کردن این و آن.]

هر یکی شان را یکی فَرّی دگر مرغ جانشان طایر از پَرّی دگر (۱۱۴۲)
 هر کدام از انبیاء بنوعی دارای شکوه و جلال اند، و پرنده روحشان با بال و پری دیگر به پرواز درمی آید. [مرتبه معنوی انبیاء از جمیع مردمان بالاتر است و ارواح طیبه آنان تنها با رضای حق و به قصد وصال به مقام قرب الهی پرواز می کند و هیچ انانیتی در آنان نیست.]

۱. نَکال: مجازات سخت، درس عبرت.

۲. نُعاس: جُرت، بینگی. در اینجا منظور خواب است.

(۱۱۴۳) **دل همی لرزد ز ذکر حالشان قبله افعال ما، افعالشان**
 دل آدمی از ذکر احوال پیامبران می لرزد. یعنی شأن و مرتبه الهی آنان به قدری عظیم و والاست که مردم تاب شنیدن آن را ندارند. کارهای آنان، سرمشق کارهای ماست. [«قبله افعال ما» یعنی نمونه و سرمشق اعمال ماست.]

(۱۱۴۴) **مرغشان را بیضه‌ها زرّین بده‌ست نیم شب جانشان سحرّ گه‌بین شده‌ست**
 مرغ روح انبیاء تخم طلایی می گذاشت. یعنی از روح لطیف آنان اعمال و احوال پاک و لطیف حاصل می شد. و در نیمه‌های شب، روح انبیاء سحرگاه را می دید. یعنی روح آنان در تاریکی جهان مادی صبح حقیقت را می دید.

(۱۱۴۵) **هر چه گویم من به جان، نیکوی قوم نقص گفتم، گشته ناقص گوی قوم**
 خلاصه کلام هر چه از صمیم دل بخواهم نیکی‌های جماعت انبیاء را بگویم باز کم گفته‌ام و از کمالات آنان ناقص سخن گفته‌ام.

(۱۱۴۶) **مسجد اقصی بسازید ای کرام که سلیمان باز آمد، والسلام**
 ای کریمان مسجد اقصی را بسازید که سلیمان آمد. والسلام. [منظور از مسجد اقصی، قلب انسان است. یعنی مسجد قلبتان را آباد کنید و مسلماً مسجد قلب ساخته نمی شود مگر با انجام خیرات و حسنات و طاعات و اعمال صالح. و مراد از سلیمان یا حضرت حق است و یا ولی کامل^۱.]

(۱۱۴۷) **ور ازین، دیوان و پریان سرکشند جمله را املاک^۲ در چنبر کشند**
 و اگر دیوها و پری‌ها از خدمت به سلیمان سرکشی کنند، فرشتگان همه آن‌ها را به بند کشند. [«ازین» هم ممکن است به سلیمان اشارت داشته باشد و هم به مسجدالاقصی. اما

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی. جزو اول، دفتر چهارم، ص ۴۴۹. و شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی. دفتر

چهارم، ص ۵۰.

۲. املاک: جمع مأک به معنی فرشتگان.

منظور بیت: اگر قوای نفسانی و شهوانی مطیع روح و قلب انسان کامل نشود، قوای روحانی بر آنان غالب آیند و آنان را به زنجیر عبادت و ریاضت درکشند.]

دیو یک دم کژ رَوَد از مکر و زَرَق^۱ تازیانه آیدش بر سَر، چو برق (۱۱۴۸)
هرگاه دیو نفس از روی مکر و حيله بنایِ ناسازگاری گذارد تازیانه طاعت و ریاضت الهی مثل برق بر سرشان فرود می آید.

چون سلیمان شو که تا دیوانِ تو سنگ بُرند از پیِ ایوانِ تو (۱۱۴۹)
مانند حضرت سلیمان (ع) شو تا دیوهای درونِ تو برای ساختن ایوان قصر ایمان و اخلاص تو سنگ ببرند. یعنی تو نیز در کشور وجودت مانند سلیمان حاکم شو تا قوای نفسانی تو مطیع و منقاد شوند.

چون سلیمان باش بی وسواس و ریو^۲ تا تو را فرمان بَرَد جَنّی و دیو (۱۱۵۰)
مانند سلیمان بدون وسوسه نفسانی و حيله گری باش، تا دیوان و پریان فرمانبردار تو شوند. [به تصریح آیه ۳۶ و ۳۷ سورة ص دیوان و شیاطین در تسخیر حضرت سلیمان نبی بودند. رجوع شود به شرح بیت (۴۶۳۷) دفتر سوّم.]

خاتمِ تو این دل است و هوش دار تا نگردد دیو را خاتمِ شکار (۱۱۵۱)
انگشتی تو همین قلب توست، هوشیار باش تا دیو، انگشتی تو را نرباید. [اشاره است به افسانه‌ای که در تلمود بابلی آمده و از قصص اسرائیلی است. مولانا طبق روش معهود و محمود خود در بسیاری موارد افسانه‌ها و روایات فاقد سند را نیز وسیله‌ای برای تفهیم و تفاهم می‌سازد. همو می‌گوید این قصّه‌ها و حکایات همچون پیمانه و ظرفی است بر عرضه معانی. پس به معنا توجه کن. زیرا صورت، راهزن است. توضیح افسانه فوق در شرح بیت (۳۵۷۹) دفتر اوّل آمده است.]

۱. زَرَق: حيله و تزویر.

۲. ریو: مکر و حيله.

(۱۱۵۲)

پس سلیمانی کُند^۱ بر تو مُدام دیو با خاتم، حَذَر کن، وَالسَّلام

در صورتی که دیو، انگشتی تو را برباید، با این انگشتی بر تو فرمانروایی خواهد کرد. بر حذر باش. درود بر تو. [هرگاه دیو نفس، انگشتی قلب تو را رُبود و آنرا تحت تأثیر خود قرار داد، بدان که بر کشور وجود تو حکومت خواهد کرد. پس بهوش باش مبادا قلب تو اسیر نفس شود. در مصراع دوّم متعلّق «حذر کردن» ذکر نشده. یعنی معلوم نیست که از چه چیز باید حذر کرد. اما متعلّق آن به قرینه اینست: از نفس اماره (دیو) حذر کن تا بر تو سلطه نیابد. همچنین «السّلام» از نظر نحوی مبتدایی است که خبرش حذف شده، لیکن به قرینه مشهور و معروف خبر آن «عَلَيْكَ» و یا «عَلَيْكُمْ» است.]

(۱۱۵۳)

آن سلیمانی دلا، منسوخ نیست در سَر و سِرّت سلیمانی گنی ست

اما ای دل، فرمانروایی تو بکلی از میان نرفته است، زیرا در سَر و باطن تو زمینه فرمانروایی تو همچنان وجود دارد. [مولانا در این بیت تا انتهای این فصل بذر امید را در دل اسیران نفس اماره می‌کارد و به آنان نوید می‌دهد که «قلب حقیقت طلب» می‌تواند دوباره بر نفس اماره غالب شود، زیرا امکان غلبه و حکومت او بر کشور وجودش بالقوه وجود دارد. فقط کافی است که انسان متوجه استعداد و ظرفیت خود بشود.]

(۱۱۵۴)

دیو هم وقتی سلیمانی کند لیک هر جولاهه^۲ اطلس کی تند؟

آری شیطان نیز می‌تواند چند صباحی مانند سلیمان حکومت کند، اما هر بافنده‌ای چگونه ممکن است حریر بیافد؟ [چنانکه گفته‌اند:
بوریا باف اگر چه بافنده‌ست نَبَرندش به کارگاهِ حَریر]

(۱۱۵۵)

دست جُنْبانَد چو دستِ او، ولیک در میانِ هردوشان فرقی ست نیک

گرچه هر بافنده‌ای موقع کار کردن مانند حریر باف، دستش را حرکت می‌دهد، اما میان کار او و حریر باف تفاوت بسیاری دیده می‌شود. [منظور بیت: میان حقیقت و باطل فرقی است

۱. سلیمانی کردن: فرمانروایی کردن.

۲. جولاهه: بافنده، نساج.

ژرف. ممکن است باطل را برای چند صباحی به نقش و نگار حقیقت آراست، اما این امر دیر نمی‌پاید. بنابراین میان اهل نفس و هوی و اهل حق و صفا تفاوت از زمین تا آسمان است. حکایت ذیل در تبیین همین مطلب است.]

قصه شاعر و صله دادن شاه، و مضاعف کردن آن وزیر بوالحسن نام

خلاصه داستان

شاعری به طمع دریافت صله و خلعت و رسیدن به جاه و مقام، شعری در مدح پادشاهی ساخت و به دربار سلطنتی رفت و آنرا در مقابل شاه و وزیر و اطرافیان او خواند. شاه از این شعر شادمان شد و دستور داد که هزار سکه طلا به او پاداش دهند. وزیر که مردی خوش خلق و بلند طبع بود گفت: ای پادشاه، این پاداش برای چنین شاعری گرانقدر ناچیز است، بهتر است ده هزار سکه به او داده شود. باز وزیر با بیانی شیوا و مستدل شاه را قانع کرد که حتی ده هزار سکه نیز کم است. سرانجام شاه پس از شنیدن سخنان وزیر دستور داد علاوه بر ده هزار سکه، خلعت شایسته‌ای نیز بدو بدهند. شاعر پس از دریافت اینهمه پاداش سراپا شادمان شد و درصدد برآمد که سبب این بخشش عظیم را دریابد. اطرافیان شاه بدو گفتند که باعث این همه پاداش، فلان وزیر است. شاعر از فرط خوشحالی و برای عرض سپاس، شعری نیز در مدح وزیر سرود. چند سال از این ماجرا گذشت تا اینکه شاعر سخت دچار مضیقه مالی شد و تصمیم گرفت که دوباره به دربار سلطنتی برود و شعری بخواند و پاداشی شایان بگیرد و حوایج زندگی خود را برطرف سازد. او شعر را در مقابل شاه خواند و شاه طبق عادت همیشگی خود دستور داد هزار سکه بدو بدهند. اما این بار وزیری دیگر در آنجا حاضر بود، و آن وزیر نیک سرشت مدت‌ها پیش فوت کرده بود. و وزیر فعلی بر عکس او، مردی بس خسیس و فرومایه بود. وزیر همینکه شنید شاه می‌خواهد هزار سکه به او انعام دهد، سرآسیمه نزد شاه رفت و گفت: شاه، در حالی

که هزینه‌های دولت بسیار سنگین است، جا ندارد که به این شاعر هزار سکه بخشیده شود، شاه اگر اجازه دهد من او را تنها با بیست و پنج عدد سکه راضی می‌کنم! شاه گفت خود دانی. وزیر پُر تزویر به فحوای ضرب‌المثل «به مرگ می‌گیرد تا به تب راضی شود.» آنقدر آن شاعر بیچاره را منتظر گذاشت و امروز و فردا کرد که ماه‌ها گذشت، اما از سکه خبری نشد که نشد. شاعر بخت برگشته که از این انتظار جانکاه درمانده شده بود به وزیر گفت: از بس انتظار کشیدم جانم به لبم رسیده است. اگر واقعاً از سکه خبری نیست، یک باره به من بگویید بروم دنبال کارم. وزیر که دید مقصودش حاصل شده و تدبیرش به ثمر رسیده گفت: بسیار خوب بیا این بیست و پنج عدد سکه را بگیر و برو. شاعر آن مقدار ناچیز را گرفت و غرق حیرت شد، ناچار از درباریان پرسید: چرا دفعهٔ اوّل که آمدم شعر خواندم آنهمه پاداش به من بخشیدند، و این دفعه مقداری ناچیز؟ به او گفتند: خدا را شکر کن که همین را نیز دریافت کردی، هرچه زودتر از اینجا فرار کن که مبادا وزیر پشیمان شود، زیرا همین مقدار را نیز ما با لطایف‌الحیل از او گرفته‌ایم. شاعر گفت: نام این وزیر ملعون چیست؟ گفتند: حسن. گفت: عجب! وزیر قبلی هم که نامش حسن بود. خدایا این چه سزای است که او هم حسن نام داشت و آنهمه بخشندگی و بلند نظری از خود نشان داد، و این هم نامش حسن است در حالی که مظهر شقاوت و پستی است: گفت یا رب، نام آن و نام این چون یکی آمد، دریغ ای ربّ دین

* * *

مولانا حکایت فوق را در تحلیل بیت (۱۱۵۵ - ۱۱۵۳) همین دفتر آورده است. او می‌گوید تشابه ظاهری و صوری نمی‌تواند موجب یگانگی باطنی و ذاتی شود، چنانکه طالعان نیز خود را به صورت صالحان در می‌آورند و دیوسیرتان نیز خود را فرشته‌خو نشان می‌دهند، اما انسان آگاه نباید اسیر صورت و عالم ظاهر شود. چنانکه آن وزیر خبیث نیز در اسم و منصب با آن وزیر نیک سرشت یکسان بود، اما این کجا و آن کجا؟ پس ای طالب حقیقت، پوست را از مغز بازشناس.

* * *

(۱۱۵۶) شاعری آورد شعری پیش شاه بر امیدِ خلعت و اِکرام و جاه
شاعری، شعری به حضور شاه آورد و خواند، به این امید که با خواندن این شعر، خلعتی از شاه بگیرد و مورد تکریم واقع شود و به مقامی برسد.

شاه، مُکرم^۱ بود، فرمودش هزار از زرِ سرخ و، کرامات و نثار (۱۱۵۷)
شاه که فردی بخشنده و قُردان بود دستور داد که هزار سکه زر سرخ به اضافه چند بخشش و عطیه دیگر بدو بدهند.

پس وزیرش گفت کین اندک بُود ده هزارش هدیه واده، تا رود (۱۱۵۸)
وزیر آن شاه گفت: قربان این بخشش کم است، بهتر است به آن شاعر ده هزار سکه طلا بدهید تا با شادی و صفا از اینجا برود.

از چُنو شاعر نُس^۲، از تو بحر دُست^۳ ده هزاری که بگفتم، اندک است (۱۱۵۹)
زیرا برای شاعر سخنوری مانند او، و بخشنده‌ای مانند تو ده هزار سکه‌ای که گفتم باز هم کم است.

فقه گفت آن شاه را و فلسفه تا برآمد عُشرِ خرمن از گَفه (۱۱۶۰)
آن وزیر آنقدر از فقه و فلسفه برای شاه دلیل آورد تا شاه ده هزار سکه را به آن شاعر بدهد. [«عُشر» به معنی یک دهم از هر چیز. و «گَفه» به معنی خوشه غله‌ای است که خرد نشده و پس از پاک کردن غله بار دیگر بکوبند^۴. منظور از مصراع دوم: از بقایای خرمن سیم و زر پادشاه یک دهم به آن شاعر بخشیده شد.]

ده هزارش داد و خلعت در خورش خانه شکر و ثنا گشت آن سِرش (۱۱۶۱)
شاه ده هزار دینار طلا و خلعت شایسته به شاعر داد به طوریکه شاعر باطناً شاکر و

۱. مُکرم: اِکرام کننده، احترام کننده، احسان کننده.

۲. نُس: به معنی گرداگرد لب و دهان. استاد نیکلسون این کلمه را در یک جا، دانشمند و دانا و زیرک، و در جای دیگر، نطق و بیان ترجمه کرده است. به معنی عقل و هوش نیز آمده است. (ر.ک. فرهنگ لغات و تعبیرات منوی، ج ۹، ص ۸۱-۸۰)

۳. بحر دُست: اضافه تشبیهی و از نوع اضافه «مُشَبَّه به» به «مُشَبَّه» است. یعنی دستی که در بخشش و گشادگی مانند دریاست، بسیار بخشنده.

۴. ر.ک. آندراج، ج ۵، ص ۳۴۳۹.

سیاسگزار شاه شد. [معنی تحت‌اللفظی مصراع دوم اینست: درون شاعر خانه شکر و ستایش شد. کلمه «سِر» را جایز است با فتح «س» هم خواند. در اینصورت یعنی سر و مغز شاعر خانه شکر و ثنا شد. اما وجه اوّل اصلح و انسب است.]

(۱۱۶۲) پس تفحص کرد کین سعی که بود شاه را اهلیت من کی نمود؟
پس از آنکه شاعر آن همه پاداش گرفت به جستجو پرداخت تا بداند که چه کسی با سعی و همت خود شایستگی او را به اطلاع شاه رسانده است؟

(۱۱۶۳) پس بگفتندش: فلان‌الدین وزیر آن حسن‌نام و حسن‌خلق و ضمیر
به او گفتند: شایستگی تو را فلان‌الدین وزیر که نامش حسن است و مردی خوش اخلاق و پاک دل است به اطلاع شاه رسانده است.

(۱۱۶۴) در ثنای او یکی شعری دراز بر نبشت و سوی خانه رفت باز
وقتی که شاعر فهمید که آن وزیر موجب این احسان و بخشش شده است در مدح او نیز قصیده‌ای بلند ساخت و به سوی خانه‌اش رفت. [این وجه نیز جایز است: قصیده‌ای بلند نوشت و به وزیر داد و به سوی خانه خویش بازگشت.^۱]

(۱۱۶۵) بی‌زبان و لب، همان نغمای^۲ شاه مدح شه می‌کرد و خلعت‌های شاه
شاعر ضمن آن قصیده بلند، بی‌زبان و لب، (بدون بیان ظاهری) همان نعمت‌ها و خلعت‌های شاه را می‌ستود. یعنی گرچه ظاهراً آن قصیده در مدح وزیر بود، ولی شاعر با زیرکی به گونه‌ای آنرا سروده بود که با رمز و اشاره شاه را مدح می‌کرد. همچنین می‌توان گفت که آن شاعر به فحوای لسان الخال انطق من لسان القال، شاه را می‌ستود.

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اوّل، دفتر چهارم، ص ۴۵۶.

۲. نغماء: ناز و نعمت. جمع آن: انغم.

باز آمدنِ شاعر بعدِ چند سال به امیدِ همانِ صله و هزار دینار فرمودنِ شاه بر قاعدهٔ خویش، و گفتنِ وزیر نو، هم حسن نام، شاه را که: این سخت بسیار است و ما را خرج هاست و خزینه خالی است و من او را به ده یکِ آن خشنود کنم

(۱۱۶۶) بعدِ سالی چند بهرِ رزق و کشت شاعر از فقر و عَوَز^۱، محتاج گشت پس از گذشت چند سال، شاعر به علّت فقر و تنگدستی در تأمین خوراک روزانه خود و فراهم ساختن کشت و کار محتاج شد.

(۱۱۶۷) گفت: وقت فقر و تنگیِ دو دست جُست و جویِ آزموده بهتر است شاعر با خود گفت: به هنگام فقر و تنگدستی بهتر است آدم سراغ کسی برود که امتحان خود را در سخاوت و بخشش پس داده باشد.

(۱۱۶۸) درگاهی را کآزمودم در کرم حاجتِ نو را بدانِ جانب برم پس درگاهی را که از نظر بخشش و سخاوت امتحان کرده‌ام، این بار نیز نیاز تازه خود را به همان درگاه می‌برم.

(۱۱۶۹) معنیِ الله گفت آن سَبَّوْیه^۲ يَالْهُونَ^۳ فِي الْخَوَاجِ هُمْ لَدَيْهِ^۴ سَبَّوْیه در معنی اسمِ الله چنین گفته است: مردم به گاهِ نیازمندی‌های خود به درگاهِ او پناه می‌برند. [نه تنها حقیقتِ الله همه را سرگشته و متحیر کرده، بلکه اسم او نیز همه را به تفکر و تأمل واداشته است، لذا اهل رأی و نظر دربارهٔ اسمِ الله اختلاف کرده‌اند که آیا الله کلمه‌ای عربی است و یا سریانی؟ جامد است و یا مشتق؟ عَلم است و یا اسم جنس؟ اجمالاً می‌گوییم که الله اسم عربی مشتقی^۵ است که برای ذاتِ الهی عَلم شده است. برخی آن را از «آله» به معنی

۱. عَوَز: نیاز، احتیاج، تنگدستی.

۲. سَبَّوْیه: ر.ک. شرح بیت (۲۶۳) دفتر سوم.

۳. يَالْهُونَ: پناه می‌جویند، تضرّع می‌کنند.

۴. لَدَيْهِ: لدی (= نزد) + ضمیر «ه».

۵. عده‌ای از اهل نظر مشتق بودن اسمِ الله را قبول ندارند و می‌گویند اسمِ مُرْتَجَل است، زیرا الله به اوصافِ دیگر وصف شود اما چیزی بدو وصف نشود. (ر.ک. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۱۰۳)

تَحَيَّر دانسته‌اند، زیرا همه عقول و افهام در ذات او متَحَيَّر و سرگشته‌اند. و عده‌ای آنرا از فعل «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» و مصدر «إِيَّاهُ» به معنی پوشیدگی و احتجاب دانسته‌اند، از آنرو که حضرت حق از انظار مخلوقات نهان است. و برخی آنرا از «إِلَه» به معنی معبود به شمار آورده‌اند، و گروهی نیز اشتقاق آنرا از وَلَه به معنی حیرت دانسته‌اند، و بعضی نیز الله را از «آله» به معنی فزع و پناه جستن محسوب داشته‌اند، زیرا همه مخلوقات به گاه نیاز، بدو پناه می‌جویند. چنانکه در حدیثی امام علی (ع) می‌فرماید: **اللَّهُ هُوَ الَّذِي يَتَأَلَّهُ إِلَيْهِ كُلُّ مَخْلُوقٍ عِنْدَ الْحَوَائِجِ**^۱. «الله هموست که جمله آفریدگان به گاه نیاز بدو پناه جویند» و اقوال دیگر که موجب اطالَه کلام می‌شود^۲.

(۱۱۷۰) **گفت: إِلَهْنَا^۳ فِي حَوَائِجِنَا إِلَيْكَ وَالتَّمَسُّنَا^۴ هَا، وَجَدْنَاهَا لَدَيْكَ**
سیبویه گفت: ما در نیازهای خود به تو پناه می‌بریم و حصولِ آن را از تو درخواست می‌کنیم و آن را نزد تو می‌یابیم.

(۱۱۷۱) **صد هزاران عاقل اندر وقتِ دَرَدِ جمله نالان پیشِ آن دِيَّانِ^۵ فَرَدِ**
صدها هزار خردمند به گاه درد و بلا، جملگی به درگاهِ آن پاداش دهنده یگانه می‌نالند.

(۱۱۷۲) **هیچ دیوانه فلیوی^۶ این کُنَدِ بر بخیلی، عاجزی کُذِیه^۷ تَنَدِ؟**
آیا هیچ دیوانه احمقی این کار را می‌کند که نزد شخص تنگ‌چشم و بینوایی برود و از

۱. ر.ک. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۵۰.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۱۹، کشاف، ج ۱، ص ۵، مفردات، ص ۱۷.

۳. إِلَهْنَا: پناه بردیم، تَضَرَّع کردیم. از مواردی است که ماضی به معنی مضارع است.

۴. التَّمَسُّنَا: درخواست کردیم، التماس کردیم این فعل نیز لفظاً ماضی و معنأً مضارع است.

۵. وَجَدْنَاهَا: یافتیم. این فعل نیز معنی مضارع می‌دهد زیرا از امری معتاد و همیشگی سخن می‌گوید. چه آدمی به گاه نیاز به درگاه الهی می‌رود.

۶. دِيَّان: قاضی، حاکم، حسابرس، جزا دهنده، پاداش دهنده، از اسمای حق تعالی. «دِيَّانِ فَرْد» یعنی پاداش دهنده یگانه.

۷. فلیو: احمق، گول.

۸. کُذِیه: سماجت در گدایی. «کُذِیه تَنَد» یعنی گدایی کند، در گدایی پافشاری کند.

او چیزی بخواهد؟ یعنی نمی‌رود، زیرا دیوانگان احمق نیز چنین کاری نمی‌کنند. تا چه رسد به عَقلا.

گر ندیدندی هزاران بار بیش عاقلان، کی جان کشیدندیش پیش؟ (۱۱۷۳)
اگر خردمندان هزاران بار از خداوندِ مَنان احسان و کرم نمی‌دیدند، کی ممکن بود که جان خود را در راه او بذل کنند؟ [زیرا عَقلا کار بیهوده نمی‌کنند.]

بلکه جُمْلَه ماهیان در موج‌ها جُمْلَه پَرندگان بر اوج‌ها (۱۱۷۴)
بلکه همه ماهیان در امواج دریاها و همه پرندگان در اوج آسمان.

پیل و گرگ و حَیدَرِ اِشکار نیز اژدهای زَفَت و مور و مار نیز (۱۱۷۵)
همچنین فیل و گرگ و شیر شکارکننده و اژدهای بزرگ و مورچه و مار.

بلکه خاک و باد و آب و هر شَرار^۱ مایه زو یابند هم دی^۲ هم بهار (۱۱۷۶)
و حتی خاک و باد و آب و آتش نیز، جملگی هم در زمستان و هم در بهار از آن خالقِ وَهَّاب فیض می‌گیرند. [این بیت ادامه دو بیت قبل است که اسامی حیوانات برده شده و منظور آنست که همه جانداران و عناصر طبیعی و همه موجودات ماوراءالطبیعی از احسان پروردگار جهان برخوردارند.]

هر دَمَش لابه کند این آسمان که فرو مگذارم ای حق، یک زمان (۱۱۷۷)
این آسمان هر لحظه به درگاه الهی می‌نالد که ای حضرت حق، مرا حتی برای لحظه‌ای از حفاظت خود فرو مگذار که فرو خواهم افتاد. [چنانکه در آیه ۶۵ سوره حج می‌فرماید: «...يُمْسِكُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ...» «...آسمان را استوار نگهداشته که بر زمین نیفتد...»]
حق تعالی به اقتضای اسم شریف قَیُّومِ جميع موجودات و کائنات را قائم نگه داشته. یعنی سراسر کون و مکان بر قیومیت حضرت حق تکیه دارند.]

۱. شَرار: جرقه آتش.

۲. دی: دهمین ماه سال. در اینجا به معنی فصل زمستان.

(۱۱۷۸) اُسْتُنْ^۱ من عصمت و حفظِ تو است جمله مَطْوِيَّ يَمِينِ آن دو دست ستونی که مرا برپا نگاهداشته همانا نگهبانی و حفاظتِ توست. همه آسمان‌ها با قدرت دو دست خداوند در هم پیچیده شده‌اند. [اشاره است به قسمتی از آیه ۶۷ سوره زمر: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ. «آنها خدا را آن‌سان که شایسته است وصف نکردند، در حالی که همه زمین در روز قیامت در تصرف قدرت اوست، و آسمانها در نور دیده شود به دست قدرت او. خداوند پاک و برتر است از آنچه بدو شرک آرند.» مفسران قرآن کریم منظور از یمین (= دست راست) را قدرت دانسته و گویند: ذکر یمین برای مبالغه در اقتدار است^۲. زیرا غالب اشخاص کارهای مهم را با دست راست انجام می‌دهند، و لذا دست راست کنایه از قدرت شده است.]

(۱۱۷۹) وین زمین گوید که دارم برقرار ای که بر آبم تو گردستی سوار و این زمین می‌گوید: ای خدایی که مرا بر آب سوار کرده‌ای، برقرار و ساکنم فرما. [منظور از مصراع دوم اینست که زمین مانند گهواره دایماً در حال لرزه و اضطراب است. زمین نیز در درون خود اضطراب و لرزه دارد، و کوهها عاملی است برای صیانت زمین از اضطراب. رجوع شود به آیه ۸ - ۷ سوره نبا، و آیه ۱۵ سوره نحل و آیه ۳۱ سوره انبیا و آیه ۱۰ سوره لقمان.]

(۱۱۸۰) جُمْلگان کیسه از او بر دوختند دادنِ حاجت از او آموختند همه مخلوقات چشم امید به او دارند و رفع حاجات را از او یاد گرفته‌اند. [«کیسه دوختن» ضرب‌المثلی است رایج در فارسی که کنایه از طمع بستن و امید داشتن است. سنایی گوید:

بر وفای سپهر کیسه مدوز کایچ گنبد نگه ندارد گوز^۳
 همه موجودات چون نسبت به حضرت حق دارای فقر ذاتی و صفاتی هستند، سرپا بدو محتاج‌اند، چه او خیرالمسئولین و قاضی الحاجات است.]

۱. اُسْتُنْ: ستون.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۸، ص ۵۰۸.

۳. ر.ک. امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۲۵۸.

(۱۱۸۱) هر نبیی زو برآورده بَرَات^۱ اِسْتَعِينُوا مِنْهُ صَبْرًا اَوْ صَلَات
هر پیامبری از خداوند، حجت و فرمانی آورده که مفاد آن اینست که ای قوم بوسیله صبر و نماز از او یاری بجوید. [مصراع دوم اشاره است به آیه ۴۵ سوره بقره که توضیح آن در شرح بیت (۲۳۵۲) دفتر سوم آمده است.]

(۱۱۸۲) هین ازو خواهید نه از غیرِ او آب در یم جو، مجو در خشک جو
هر پیامبری به امت خود گفته است: بهوش باشید و فقط از خداوند حاجت بخواهید نه از غیر او. چنانکه مثلاً آب را باید در دریا بجوید نه در جویبار خشک.

(۱۱۸۳) ور بخواهی از دگر، هم او دهد بر کفِ میلش سخا، هم او نهد
و اگر حاجت خود را از غیر خدا بخواهید، آن را هم خدا به شما می دهد، زیرا اوست که میل و گرایش به بخشندگی را در زمینه قلب او قرار می دهد.

(۱۱۸۴) آن که مُغْرِض را ز زَر، قارون کند رُو بدو آری به طاعت، چون کند؟
آن خدایی که بنده عاصی را آن قدر زر و سیم می بخشد که به یک قارون تبدیل می شود، بین اگر به درگاه او روی آوری و مطیع او شوی با تو چه می کند؟

(۱۱۸۵) بارِ دیگر شاعر از سودایِ داد روی، سویِ آن شهِ مُحسِن نهاد
بار دیگر شاعر به خیال دریافت خلعت و دهش و عطایا به سوی آن شاه احسان کننده روی آورد.

(۱۱۸۶) هدیه شاعر چه باشد؟ شعرِ نو پیشِ محسن آرد و بنهد گرو
پیشکش شاعر چیست؟ شعری است که تازه سروده است و آنرا در مقابل احسان شاه عرضه می کند.

۱. بَرَات: نوشته ای که به موجب آن پادشاه و یا دولت حواله وجهی دهد. در اینجا به معنی منشور و فرمان الهی است.

(۱۱۸۷) مُحْسِنان با صد عطا و جُود و بِرّ زَر نهاده، شاعران را منتظر احسان کنندگان با صد نوع عطا و بخشش و نیکی، زر و سیم خود را آماده کرده‌اند و منتظر شاعران‌اند تا در ازای استماع اشعارشان به آنان زر و سیم ببخشند.

(۱۱۸۸) پیششان شعری به از صد تنگ^۱ شَعْر^۲ خاصه شاعر کو گُهر آرد ز قَعر در نظر احسان‌کنندگان، استماع یک شعر خوب بهتر از صد بار جامه نفیس و فاخر است. بخصوص آن شاعری که از ژرفای دریای حقیقت، گوهر معانی را بیرون می‌آورد و به احسان‌کننده تقدیم می‌کند.

(۱۱۸۹) آدمی اوّل، حریصِ نان بُود ز آنکه قُوت و نان، سُتونِ جان بُود نهاد آدمی در ابتدا و پیش از هر نیازی، نیاز شدید به نان و قوت و غذا دارد. یعنی نیاز اولیه انسان غذا و طعام است، زیرا طعام و نان مایه دوام و قوام روح حیوانی اوست.

(۱۱۹۰) سویی کسب و سویی غُصَب و صد حیل جان نهاده بر کف از حرص و اَمَل انسان از روی حرص و آرزوهای طویل، جان برکف نهاده و در جهت مکاسب دنیوی و غصب مال این و آن و حيله‌گریهای بسیار می‌کوشد.

(۱۱۹۱) چون بنادر^۳، گشت مُستَغنی ز نان عاشقِ نامست و مدح شاعران اگر ندرتاً پیش بیاید که انسانی از نان و نیازهای اولیه بی‌نیاز شود، شیفته نام و شنیدن ستایش و مدح خود از شاعران می‌شود. [یعنی وقتی نیاز حیاتی اولیه‌اش برآورده شد، قانع نمی‌شود و باز نیازمند شهرت و آوازه و ستایش دیگران از خویش است و لذا وقتی مشکل نان حل شد، مشکل نام قد علم می‌کند.]

۱. تنگ: باز، بار کالای.

۲. شَعْر: شعر، جامه ابریزنده.

۳. بنادر: ندرتاً. حرف از الف «به» : نادر (- کمیاب).

تا که اصل و فصل او را بر دهند در بیان فضل او منبر نهند (۱۱۹۲)
تا شاعران، اصل و نسب او را مدح کنند و در بیان فضیلت او منبرها روند.

تا که کر و فرّ و زربخشی او همچو عنبر بو دهد در گفت و گو (۱۱۹۳)
تا اینکه شکوه و جلال و زر و سیم بخشیدن او ضمن گفتگوها مانند بوی عنبر در همه جا پراکنده شود و عظمت او به گوش همه مردم برسد.

خَلَقَ مَا، بر صورت خود کرد حق وصف ما، از وصف او گیرد سبق^۱ (۱۱۹۴)
حضرت حق، خلقت ما را برگونه خود آفرید، پس صفات ما از صفات او تأثیر می گیرد.
[در برخی از نسخه های متنوی به جای «خَلَقَ»، «خُلِقَ» ضبط شده است. به هر حال مصراع نخست مستند است به یکی از احادیث نبوی که در جوامع روایی تشیع و تسنن آمده و پیرامون آن اختلاف و مناقشه بسیار صورت گرفته است. حدیث مورد بحث اینست: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. «همانا خداوند، آدم را به صورت خود بیآفرید.» مولانا این حدیث را در فیه مافیه، صفحه ۲۱۰ و ۲۳۱ نیز آورده و بیان کرده است که انسان مظهر حضرت حق است. در منابع صوفیه نیز بدان حدیث فراوان استناد شده است. مخالفان این برداشت از بیم مسأله تجسیم حق، آنرا به گونه ای دیگر نقل کرده و گفته اند قسمت اول این حدیث حذف شده و اگر آن قسمت نقل شود ضمیر «ه» به انسان بازمی گردد نه به «الله». از جمله حسین بن خالد می گوید: قُلْتُ لِلرِّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ النَّاسَ يَزُوونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ) قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. فَقَالَ: فَاتَّكَلَّمُوا لِقَدْ خَذَفُوا أَوَّلَ الْحَدِيثِ. إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) مَرَّ بِرَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ فَسَمِعَ أَحَدَهُمَا يَقُولُ لِصَاحِبِهِ: قَبِّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَ وَجْهَ مَنْ يُشَبِّهُكَ. فَقَالَ: يَا عَبْدَ اللَّهِ لَا تَقُلْ هَذَا لِأَخِيكَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ^۲. «حسین بن خالد می گوید: به حضرت امام رضا (ع) عرض کردم: ای پسر رسول خدا، مردم روایت می کنند که رسول خدا فرموده است: همانا خداوند، آدم را به صورت خود بیآفرید. حضرت رضا فرمود: خدا ایشان را بکشد که قسمت اول آن حدیث را حذف کرده اند. اصل آن حدیث بدین گونه است که روزی پیامبر از مقابل دو نفر می گذشت و

۱. سبق: درس. «گیرد سبق» از او درس می گیرد، از او ماهه می گیرد.

۲. فینه البحار، ج ۲، ص ۵۵.

آن دو مشغول ناسزاگویی بودند و ضمن آن، رسول خدا شنید که یکی به دیگری گفت: خدا صورت تو و صورت هر کس را که به تو شباهت دارد زشت کند. آن حضرت فرمود: ای بنده خدا این سخن مگو که خداوند، آدم را به صورت او آفریده است.^۱ اما این حدیث به صورت‌های دیگر نیز نقل شده است. از جمله سید بن طاووس در سعدالسعود^۱ می‌گوید اگر تمام این حدیث نقل شود نه دچار تجسیم می‌شویم و نه نیازمند تأویل. سپس حدیث مذکور را اینگونه می‌آورد: فَخَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِي صَوَّرَهَا فِي اللُّوحِ الْمَحْفُوظِ. «پس خداوند بیافرید آدم را بر صورت خود که آنرا در لوح محفوظ تصویر کرده است.» همانطور که ملاحظه شد در حدیث فوق برخلاف حدیث پیشین ضمیر «هُ» به «اللَّهُ» بازمی‌گردد و در نتیجه «صُورَتِهِ» یعنی صورت خدا. مسلم نیز در صحیح خود در باب «نهی از آسیب رساندن به رخساره» از پیامبر (ص) نقل کرده است که فرمود: إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ^۲. «هرگاه یکی از شما با برادر خود پیکار کرد باید از لطمه زدن به رخساره او خودداری کند که همانا خداوند آدم را به صورت خود آفریده است.» این هم آخرین حدیثی که در این باب می‌آوریم: مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ گوید: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَمَّا يَزُوْنُ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. فَقَالَ هِيَ صُورَةُ مُخْدَتَةِ مَخْلُوقَةٍ وَاضْطَفَاهَا اللَّهُ وَ اخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ الْكَفْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَالرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ. فَقَالَ بَيْتِي وَ نَفْخْتُ مِنْ رُوحِي^۳. «از امام باقر (ع) پرسیدم درباره آنچه روایت می‌کنند که: خدا آدم را به صورت خود آفریده است. حضرت فرمود: آن صورت، صورتی است پدید آمده و آفریده شده که خدا آنرا برگزید و بر سایر صورت‌های مختلف برتری داد و به خود نسبت داد، چنانکه «کعبه» و «روح» را به خود نسبت داد و فرمود: خانه من و فرمود: از روحم دمیدم.» همانطور که ملاحظه می‌شود در سه حدیث اخیر ضمیر «هُ» به «اللَّهُ» بازمی‌گردد نه به انسان. در قرآن کریم نیز از اینگونه تعابیر وجود دارد نظیر يَذَّالِلَهُ، وَجْهَ اللَّهِ و غیره که مسلماً بر سبیل مجاز و استعاره است، زیرا لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ. مولانا نیز اگر به این حدیث استناد کرده و «صُورَتِهِ» را صورت خدا دانسته قطعاً معنی مجازی آن را مطمح نظر داشته و لذا مشکل تجسیم

۱. علامه مجلسی. این حدیث را به نقل از سید بن طاووس در بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۱۲۱، و ج ۵۴، ص ۱۰۳ آورده است.

۲. ر.ک. مختصر صحیح مسلم، حدیث ۱۸۱۹، المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی، ج ۲، ص ۷۱.

۳. اصول کافی، کتاب توحید، ج ۱، باب ۲۱، حدیث ۴.

پیش نمی‌آید. و منظور او از این مطلب اینست که انسان مظهر اسماء و صفات الهی است و این سخنی مطلوب و معقول است، اما یکی از شارحان متأخر تنها با نقل یک وجه حدیث بر مولانا قبح آورده و گفته است «بهره‌برداری و استشهاد جلال‌الدین از روایت تقطیع شده کاملاً بی‌مورد است.» اگر این شارح محترم در جوامع روائی تشیع و تسنن تصفحی نسبی می‌نمود، وجوه دیگری را نیز می‌یافت.

(۱۱۹۵) چونکه آن خلاق، شکر و حمد جوست آدمی را مدح جوئی نیز خُوست
از آنرو که حضرت آفریدگار، طالب سپاس و ستایش ماست، پس انسان نیز فطرتاً طالب مدح و ستایش است. [یکی از اسماء الهی حمید است و انسان به مقتضای این اسم از ستایش مشعوف و مسرور می‌شود. بنابراین اگر حمد و ثنا آدمی را به تکبر و خودبینی دچار نکند، اشکالی ندارد، بلکه عامل تشویق‌کننده‌ای است در طریق اشاعه اعمال صالح، چنانکه انبیاء و اولیاء اعمال صالح و صفات پسندیده اشخاص را می‌ستودند و آنان را مورد تشویق قرار می‌دادند. ولی اگر مدح و ستایش موجب خودبینی و سرمستی آدمی شود مسلماً انجام آن امری نارواست.]

(۱۱۹۶) خاصه مرد حق که در فضل است جُست پُر شود ز آن باد چون خیکِ دُرُست
بخصوص مرد خدا که در عرصه فضیلت فعال و پیشرو است، و مانند خیکِ سالم از بادِ مدح پُر می‌شود. [پُر شدن از «بادِ مدح» کنایه از تعالی و رشد روحی و کمالی ممدوح است. یعنی هرگاه مدح با اوصاف ممدوح منطبق باشد و ممدوح اهلیت مدح را داشته باشد و از آن سرمست و مغرور نشود، می‌کوشد که باز در طریق کمالات بیشتر حرکت کند.]

(۱۱۹۷) ور نباشد اهل، ز آن بادِ دروغ خیکِ بدزیده‌ست، کی گیرد فروغ؟
و اگر شخص ممدوح، شایستگی مدح و ستایش را نداشته باشد از سخنان مدح‌آمیز کی می‌تواند رونق و فروغی بگیرد؟ مسلماً نمی‌تواند، زیرا او در مثل مانند خیکی است که پاره باشد. [اگر مدح با اوصاف و افعال ممدوح تطابق نداشته باشد، قطعاً هر اندازه که او مورد ستایش قرار گیرد بر کبر و غرورش افزوده می‌شود و ذره‌ای از لحاظ روحی و کمالی رشد نمی‌کند.]

(۱۱۹۸) این مثل از خود نگفتم ای رفیق سرسری مشنو، چو اهلی و مُفِیق
ای رفیق، این مثال را از پیش خود نگفتم، اگر انسانی لایق و هوشیار هستی آنرا
بی‌اهمیت تلقی مکن و با دیدگاه سطحی بدان منگر. [«مُفِیق» در لغت به معنی هوشیار و
خوابیده‌ای است که بیدار شده باشد، اسم فاعل از باب افعال، اما اصطلاحاً به قول نیکلسون
کسی است که حقیقت را بروشنی می‌بیند و دنیاپرستی او را مسحور نمی‌سازد.^۱]

(۱۱۹۹) این، پیامبر گفت، چون بشنید قَدْح^۲ که چرا فَرِبِه شود احمد به مدح؟
بلکه این مطلب از پیامبر (ص) است، و هنگامی آنرا گفت که از کافران شنید که
می‌گفتند چرا احمد (محمد ص) از شنیدن مدح اینقدر شاد و مسرور می‌شود؟ [حَسَن‌بن ثابت
شاعر رسول‌الله (ص) کُنِیّه او «ابوالولید» و یا «ابوعبدالرحمن» بود، و به روایتی کُنِیّه او را
ابوالْحُسَّام (= شمشیردار) گفته‌اند از آنرو که زبان و شعر او همانند شمشیر بُرّا، صفوف مشرکان
و معاندان را از هم می‌درید. رسول خدا برای او منبری در مسجد می‌گذاشت و او بر آن منبر
می‌ایستاد و در مدح رسول خدا و هجو مشرکان اشعاری می‌سرود. پیامبر (ص) دربارهٔ حَسَن
فرموده است: إِنَّ اللَّهَ يُؤَيِّدُ حَسَنًا بِرُوحِ الْقُدُسِ مَا نَفَعَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ^۳. «همانا خداوند،
حَسَن را بوسیلهٔ جبرئیل تأیید کند تا وقتی که از رسول خدا دفاع می‌کند.»]

(۱۲۰۰) رفت شاعر پیش آن شاه و ببرد شعر اندر شکر احسان، کآن نُمرد
آن شاعر با خود گفت: احسان شاه که هنوز برقرار است، پس شعری در ستایش از
احسان شاه سرود و ضمن آن شعر بیان کرد که احسان شاه هنوز پایدار است و سپس به‌سوی
درگاه شاه حرکت کرد.

(۱۲۰۱) مُحْسِنان مُردند و احسان‌ها بماند ای خُنُک آن‌را که این مَرُکَب براند
احسان‌کنندگان مُردند، اما احسان‌های آنها هنوز در دنیا باقی است، خوشا به حال
کسی که مرکوب احسان را می‌راند. [«مَرُکَب احسان راندن» یعنی احسان نمودن و ادامه دادن

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی. دفتر چهارم. ص ۱۴۹۶.

۲. قَدْح: عیب‌جویی، بدگویی، طعن زدن در نسب کسی.

۳. ر.ک. اسدالغابة، ج ۲، ص ۲۵۴.

به احسان.]

(۱۲۰۲) ظالمان مُردند و ماند آن ظلم‌ها وای جانی کو کند مکر و دَها^۱
ستمگران مُردند و ستم و آثار آن هنوز باقی است. وای به حال کسی که مکر و تزویر
بکار بَرَد. [دو بیت فوق نظیر مضمون دو بیت (۷۴۳ - ۷۴۴) دفتر اول است.]

(۱۲۰۳) گفت پیغمبر: خُتک آن را که او شد ز دنیا، ماند از او فعلِ نکو
پیامبر (ص) فرمود: خوشا به حال کسی که از دنیا برود و عمل نیک او باقی بماند.

(۱۲۰۴) مُرد مُحسن، لیک احسانش نَمُرد نزد یزدان، دین و احسان نیست خُرد
اگرچه مرد نیکوکار می‌میرد، اما نیکی او نمی‌میرد، زیرا در نزد حضرت حق تعالی
دینداری و نیکوکاری کار حقیری نیست. [زیرا حق تعالی در آیه ۱۶۰ سوره انعام می‌فرماید:
مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امثالِهَا... «هرکس نیکی کند ده برابر پاداش گیرد...»]

(۱۲۰۵) وای آن کو مُرد و عصیانش نَمُرد تا نپنداری به مرگ، او جان پِیُرد
وای به حال کسی که می‌میرد، ولی عصیان و تبهکاریش نمی‌میرد. مبادا خیال کنی که
او با مُردنش از عذاب و عِقاب می‌رَهد. [یعنی مبادا خیال کنی و پیش خود بگویی فلانی در
این دنیا اموال این و آن را به یغما بُرد و در ناز و نعمت زیست و الآن هم آسوده مُرد. اگر اهل اعتقاد
به قیامت و ادامه حیات در نشئه دیگر باشی این حرف را نمی‌زنی و دچار این خیال نمی‌شوی.]

(۱۲۰۶) این رها کن، زآنکه شاعر بر گذر وام‌دارست و، قوی محتاج زر
فعلاً این حرف‌ها را بگذار کنار و برو سراغ دنباله حکایت، زیرا آن شاعر در میانه راه
است. هم مقروض است و هم سخت نیازمند سیم و زر.

(۱۲۰۷) بُرد شاعر، شعر سَوِی شهریار بر امیدِ بخشش و احسانِ پار
شاعر به امید دریافت هدیه و احسان پارسال، شعر سرود. شده خود را به سوی شاه بُرد.

۱. دَها: مخفّف دَهاء به معنی زیرکی، مکر و حيله کردن. دَهاء نیز به همین معنی است از ریشه دَهَى.

(۱۲۰۸) نازنین شعری پُر از دُرِّ دُرِّست^۱ بر امید و بُویِ اکرام نخست
آن شاعر، به امید دریافت صله و احسان پیشین، شعری بسیار نغز و زیبا و آکنده از
مرواریدهای سالم و کامل معانی سرود و نزد شاه خواند.

(۱۲۰۹) شاه هم بر خویِ خود گفتش: هزار چون چنین بُد عادتِ آن شهریار
شاه پس از استماع شعر او بنا به عادتی که داشت دستور داد هزار سکه طلا بدهند، زیرا
عادت معمول آن شاه اینگونه بود.

(۱۲۱۰) لیک این بار آن وزیر پُر ز جُود بر بُراقِ عَزَّ ز دنیا رفته بود
اما غافل از اینکه آن وزیر پاکدل و بخشنده بر مرکبِ عزّت سوار شده بود و از دار دنیا
رحلت کرده بود.

(۱۲۱۱) بر مقامِ او وزیرِ نو رئیس گشته، لیکن سخت بیرحم و خسیس
بر جای آن وزیر، وزیری جدید نشسته بود، ولی این وزیر آدمی بسیار بی‌رحم و
فرومایه بود.

(۱۲۱۲) گفت: ای شه خرج‌ها داریم ما شاعری را نبُود این بخشش جزا
آن وزیر خسیس به شاه گفت: شاهها، دولت هزینه‌های سنگینی دارد، و از این گذشته به
یک شاعر که این همه صله و پاداش نمی‌رسد.

(۱۲۱۳) من به رُبِعِ عَشْرِ^۲ این ای مُغْتَنَمِ مردِ شاعر را خوش و راضی کنم
ای شاه عزیز، من با یک چهارم عَشْرِ این مبلغ، مرد شاعر را راضی و خشنود می‌کنم.
یعنی به جای هزار سکه به او بیست و پنج سکه می‌دهم و او را راضی می‌کنم.

۱. دُرِّدُرِّست: مروارید سالم، دُرِّست و کامل.

۲. عَشْرِ: یک‌دهم از هر چیز. «رُبِعِ عَشْرِ» یعنی یک‌چهارم از یک‌دهم.

خلق گفتندش که: او از پیش‌دست^۱ ده هزاران زین دلاور بُرده است (۱۲۱۴)
اطرافیان شاه به وزیر گفتند که این شاعر قبلاً ده هزار سکه طلا از این شاه دلیر گرفته
است.

بعدِ شِکر، کِلک خایی چون کند؟ بعدِ سلطانی، گدایی چون کند؟ (۱۲۱۵)
این شاعر پس از آنکه شِکر جویده چگونه می‌تواند نبجود؟ او که قبلاً پادشاهی
کرده، چگونه می‌تواند گدایی کند؟

گفت: بفشارم و را اندر فشار تا شود زار و نزار از انتظار (۱۲۱۶)
آن وزیر خسیس گفت: من آن شاعر را چنان تحت فشار قرار می‌دهم تا از شدت
انتظار، عاجز و خوار شود.

آن‌گه ار خاکش دهم از راه، من در رُباید همچو گُلبرگ از چمن (۱۲۱۷)
در آن صورت اگر فرضاً به جای سکه طلا خاک هم به او بدهم آنرا مانند برگ گل از
چمنزار می‌رباید.

این به من بگذار که اُستادم در این گر تقاضاگر بُود هم آتشین (۱۲۱۸)
این کار را به من واگذار کن که من در این نوع کارها استادم. فرضاً اگر تقاضاکننده
طلبی آتشین هم داشته باشد او را سرد و خاموش خواهم کرد.

از ثُریا گر بِپَرَد تا ثُری نرم گردد چون ببیند او مرا (۱۲۱۹)
اگر آن شاعر حتی بتواند در مسافت میان آسمان و زمین پرواز کند، همینکه مرا ببیند
نرم و ملایم می‌شود. [ثُریا (= پروین) نام ستاره‌ای که توضیح آن در شرح بیت (۳۹۹۲)
دفتر اول آمده است و «ثُری» به معنی خاک است. از «ثریا» تا «ثُری» یعنی از آسمان تا زمین.
منظور بیت: آن شاعر هر اندازه که سمج و زرنگ باشد، من او را سر جایش می‌نشانم.]

۱. پیش‌دست: قبلاً، پیش از این.

- (۱۲۲۰) گفت سلطان‌ش: برو، فرمان تو راست لیک شادش کن، که نیکو گوی ماست
شاه به آن وزیر پُرتزویر گفت: برو که حُکم حکمِ توست. اما آن شاعر را شادمان کن
زیرا مدّاح ماست. یعنی او را رنجیده مکن که اگر برنجد به جای مدح، به قدح ما خواهد
پرداخت.
- (۱۲۲۱) گفت: او را و دو صد او می‌دلیس^۱ تو به من بگذار و، این بر من نویس
وزیر گفت: شاه، تو او و دویست شخص امیدوار دیگر را به من واگذار کن و کار او را
به حساب من بنویس.
- (۱۲۲۲) پس فگندش صاحب اندر انتظار شد زمستان و دی و، آمد بهار
پس وزیر، شاعر مذکور را به امید دریافت صله و پاداش منتظر گذاشت، و بدین ترتیب
زمستان و دیماه تمام شد و فصل بهار رسید.
- (۱۲۲۳) شاعر اندر انتظارش پیر شد پس زبونِ این غم و تدبیر شد
شاعر از بس منتظر ماند پیر شد یعنی پژمرده و افسرده شد. و از این فکر و غم و غصه،
بیچاره شد.
- (۱۲۲۴) گفت: اگر زر نه، که دشنامم دهی تا رهد جانم، تو را باشم رهی^۲
شاعر که از انتظار جانش به لبش رسیده بود به وزیر گفت: اگر سکه طلایی در کار
نیست، لااقل به من ناسزا بگو تا جانم از رنج و غم رها شود و بنده و غلام تو شوم.
- (۱۲۲۵) انتظارم کُشت، باری گو: برو تا رهد این جانِ مسکین از گرو
انتظار مرا کشت، خلاصه به من بگو برو پی کارت تا جان ناتوانم از غم و اندوه
رها شود.

۱. اُو می‌دلیس: ترکیب وصفی است یعنی لیسنده امید، امیدوار.

۲. رَهی: غلام و بنده.

- (۱۲۲۶) بعد از آتش داد رُبَعِ عَشْرِ آن ماند شاعر اندر اندیشه گران
وزیر بالاخره ربع عشر آن هزار سکه را که بیست و پنج عدد سکه می شد به شاعر داد.
شاعر وقتی آن سکه ها را گرفت در فکر عمیقی فرو رفت.
- (۱۲۲۷) کآن چنان نقد و چنان بسیار بود این که دیر اِشْگُفت، دستۀ خار بود
شاعر باخود گفت: عجیب است که آن صله و پاداش دفعۀ اوّل آن همه بود، اما این صله
که خیلی دیر به من داده شد مانند دسته ای خار و خاشاک هم بی ارزش بود و هم پُر مکافات،
گویا تغییراتی عمیق رخ داده است!
- (۱۲۲۸) پس بگفتندش که آن دستورِ راد رفت از دنیا، خدا مُزدت دهد
اطرافیان شاه به او گفتند: خدا خیرت بدهد، آن وزیر بلندطبع و جوانمرد مدتهاست که
از دارِ دنیا کوچ کرده است.
- (۱۲۲۹) که مُضَاعَف^۱ زو همی شد آن عطا کم همی افتاد بخشش را خطا
آن عطیۀ فراوانی که دفعۀ اوّل دریافت کردی، از همت بلند و مناعتِ طبع او بود. در
دورۀ او عطاها و بخشش های شاه بی کم و کاست داده می شد.
- (۱۲۳۰) این زمان او رفت و اِحسان را بیرد او نُمُرد اَلْحَق، بلی، احسان بُمُرد
اکنون که آن وزیر نیک سرشت از دنیا رفته، احسان را هم با خود برده است. حقیقتاً که
آن وزیر نُمُرده، اما احسانش مُرد.
- (۱۲۳۱) رفت از ما صاحبِ راد و رشید صاحبِ سَلَاخ^۲ درویشان رسید
آن وزیر جوانمرد و رشید از دست ما رفت، و اکنون کسی جانشین او شده که پوست
فقریان را می کند.

۱. مُضَاعَف: دو برابر. اما در اینجا منظور ده برابر است.

۲. سَلَاخ: کننده پوست، کسی که گوسفند را ذبح می کند و پوستش را می کند.

- (۱۲۳۲) رَوُ بگیر این را و زاینجا شب گریز تا نگیرد با تو این صاحب ستیز
برو همین بیست و پنج سکه را بگیر و شبانه از اینجا فرار کن تا این وزیر با تو درگیر نشود.
- (۱۲۳۳) ما به صد حیلَت از او این هدیه را بستدیم، ای بی خبر از جهدِ ما
زیرا ای کسی که از سعی و تلاش ما بی خبری، ما این صله را با حيله و تدبیر فراوان از او گرفته ایم.
- (۱۲۳۴) رُو به ایشان کرد و گفت: ای مُشَفِّقَان از کجا آمد، بگوئید این عَوان؟
آن شاعر رو به کسانی که این حرف ها را به او زده بودند کرد و گفت: ای کسانی که نسبت به من دلسوزی می کنید، بگوئید ببینم این مأمور سنگدل از کجا آمده است؟
- (۱۲۳۵) چیست نام این وزیرِ جامه گَن؟ قوم گفتندش که: نامش هم حسن
نام این وزیرِ جامه کن چیست؟ آنها بدو گفتند: نام او نیز حسن است.
- (۱۲۳۶) گفت: یا رَبِّ نامِ آن و، نامِ این چون یکی آمد؟ دریغ ای رَبِّ دین
شاعر همینکه دانست اسم او نیز حسن است گفت: پروردگارا چگونه نام آن وزیر و این وزیر هر دو حسن است؟ ای صاحب دین افسوس که نام هر دو یکی است.
- (۱۲۳۷) آن حَسَن نامی که از یک کِلَکِ او صد وزیر و صاحب آید جُودْخو
زیرا نام آن وزیر نیک سرشت، حسن بود، اما از یک حکمی که با قلمش می نوشت، صد وزیر و خواجه سخاوتمند پدید می آمد. یعنی او آنقدر کریم بود که با هر حکمی که می نوشت افراد بسیاری را به جاه و مقام می رسانید.
- (۱۲۳۸) این حَسَن، کز ریشِ زشتِ این حَسَن می توان بافید ای جان صد رَسَن
آنوقت این وزیر خسیس نیز نامش حسن است، درحالی که از ریشِ زشت و پلیدش

می‌توان طناب‌های بسیاری بافت. [گویا آن وزیر خسیس و فرومایه، ریش بسیار بلندی داشته است، و ریش بلند کنایه از حماقت است. منظور: او مظهر شقاوت و حماقت است.]

بر چنین صاحب چو شه‌اصفا^۱ کند شاه و مُلکش را ابد رسوا کند (۱۲۳۹)
اگر شاه به سخنان چنین وزیری گوش دهد، شاه و سلطنت را برای همیشه رسوا خواهد کرد.

مانستنِ بدرآیی این وزیرِ دون در افسادِ مروّتِ شاه به وزیرِ فرعون
یعنی هامان در افسادِ قابلیّتِ فرعون

چند آن فرعون می‌شد نرم و رام چون شنیدی او ز موسی آن کلام (۱۲۴۰)
وقتی که فرعون آن سخنان هدایت‌گرانه موسی را شنید، چندین بار نرم و رام شد.

آن کلامی که بدادی سنگ شیر از خوشیِ آن کلام بی‌نظیر (۱۲۴۱)
کلام بی‌مانند موسی چنان مؤثر و زیبا و حیات‌بخش بود که اگر فرضاً آن را به سنگ و جمادات هم می‌گفت از آن چشمه شیر روان می‌شد.

چون به هامان که وزیرش بود، او مشورت کردی، که کینش بود خو (۱۲۴۲)
اما وقتی که فرعون با وزیر خود هامان که مردی کینه‌توز بود مشورت می‌کرد.

پس بگفتی: تاکنون بودی خدیو^۲ بنده‌گردی ژنده‌پوشی را به ریو^۳؟ (۱۲۴۳)
هامان به او می‌گفت: تاکنون تو پادشاهی بزرگ بودی، اما اکنون می‌خواهی فریب ژنده‌پوشی (موسی) را بخوری و غلام شوی؟

۱. اِصْفَا: مخفّف اِصْفَاء، مصدر باب افعال به معنی شنیدن.

۲. خَدِیو: پادشاه. اصل آن از زبان یهلوی است.

۳. رِیو: حيله و مکر.

(۱۲۴۴) همچو سنگِ مَنجَنیقی^۱، آمدی آن سخن، بر شیشه‌خانهٔ او زدی
آن سخن هاما، مانند سنگی بود که از یک منجیق رها شد و به شیشهٔ خانهٔ او اصابت
کرد. [«شیشه‌خانهٔ او» کنایه از قلب ضعیف و شخصیت سطحی فرعون بود که کلام هاما
چنان او را تحت تأثیر قرار می‌داد که گویی سنگی از منجیق رها شود و خانهٔ شیشه‌ای او را
در هم شکند.]

(۱۲۴۵) هر چه صد روز آن کلیم خوش‌خطاب ساختی، در یک دم، او کردی خراب
هر آنچه را که موسای کلیم‌الله و خوش بیان در طی صد روز می‌ساخت، هاما می‌آمد
و در یک لحظه آن را ویران می‌کرد.

(۱۲۴۶) عقلِ تو دستور^۲ و، مغلوبِ هواست در وجودت رهزنِ راهِ خداست
مولانا از حکایت فرعون و هاما نتیجه می‌گیرد که حقیقت نوعی این دو شخص در
سیاری از آدمیان وجود دارد و می‌فرماید: عقلِ تو در کشور وجودت به منزلهٔ وزیر و
مغلوبِ هوای نفس است. و آن عقل، تو را از راه خدا منحرف می‌کند. [منظور از این «عقل»،
عقل معاش و دنیاطلب است. چنین عقلی همیشه مقهور هوای نفس است و در نتیجه هرگاه
روح تو که به منزلهٔ سلطان وجود توسست بخواهد به راه خدا بیاید عقل معاش، او را به بیراهه
می‌کشد.]

(۱۲۴۷) ناصحی ربّانی، پندت دهد آن سخن را او به فنِ طَرَحی نهد^۳
هرگاه نصیحت‌کننده‌ای الهی، تو را مورد ارشاد قرار دهد، عقل معاش، سخنان او را با
حیله و تزویر، مردود نشان می‌دهد. [هرگاه هادی و مرشدی موسی صفت تو را راهنمایی کند،
عقل معاش تو مانند هاما جلو می‌آید و تو را می‌فریبد.]

۱. مَنجَنیق: معرّب کلمهٔ یونانی منجینک. فلاخی است بزرگ که در جنگ‌های قدیم با آن سنگ‌های عظیم
را به سوی بُرج و باروی دشمن پرتاب می‌کردند.

۲. دَسْتُور: معانی متعددی دارد از آن جمله به معنی صاحبِ دست و وزیر است. دَسْتُور نیز می‌خوانند. دست
+ پسوندِ دارندگی وَر.

۳. طَرَح نهادن: دور انداختن، برانداختن. طَرَح مصدر ثلاثی مجرّد و به معنی انداختن و افکندن است.

(۱۲۴۸) کین نه بر جای است، هین از جا مشو نیست چندان، با خود آ، شیدا مشو
عقل معاش به تو می گوید که این سخنان هادی، همه بی ربط است، مبادا از جای تکان
بخوری که این حرف ها چندان هم پسندیده نیست. به خود بیا و اینقدر شیفتگی نشان نده.

(۱۲۴۹) وای آن شه که وزیرش این بُود جای هر دو، دوزخ پُرکین بُود
وای به حال آن شاهی که وزیرش چنین باشد، البته که جای آن دو دوزخ قهار
است.

(۱۲۵۰) شاد آن شاهی که او را دست گیر باشد اندر کار، چون آصف وزیر
خوشا به حال شاهی که در امور مملکتی، وزیری مانند آصف یاور و دستگیرش باشد.
[رجوع شود به بیت (۹۰۴) همین دفتر.]

(۱۲۵۱) شاه عادل چون قرین او شود نام آن نُورُ عَلٰی نُورِ بُود
اگر شاهی دادگر با وزیری مانند آصف همراه شود، این مصاحبت و همراهی همان
مصدقِ نُورُ عَلٰی نُور است. [حاکم عادل، به منزله نور است، وزیر دانا و نیک سرشت نیز به
مثابه نور است. وقتی این دو در کنار هم قرار گیرند نور بر نور می شود. نُورُ عَلٰی نُور، قسمتی
است از آیه ۳۴ سوره نور.]

(۱۲۵۲) چون سلیمان شاه و، چون آصف وزیر نور بر نورست و، عنبر بر عبیر^۱
هرگاه سلیمان شاه باشد و آصف، وزیر او، این همان مصداق نور بر نور و عنبر بر عبیر
است.

(۱۲۵۳) شاه، فرعون و، چو هامانش وزیر هر دو را نَبود ز بدبختی گزیر
اما اگر شاه مانند فرعون ستمگر باشد، و وزیرش مانند هامان خبیث، هیچیک از آن دو
از بدبختی چاره ای ندارد.

۱. عبیر: نوعی ماده خوشبو که مرکب است از مُشک و گلاب و زعفران و صندل.

(۱۲۵۴)

پس بُود ظُلُمات، بعضی فَوْقَ بَعْضِ نه خَرَد یار و، نه دولت روزِ عَرَضِ

پس تاریکی بر تاریکی قرار می‌گیرد، و روز قیامت نه عقل می‌تواند به آنان یاری کند و نه بخت. [اشاره است به آیه ۴۰ سوره نور: أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّي يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَخَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكْدِرْهَا وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ. «یا همچون تاریکی‌هایی است در دریایی ژرف که موج، آن را فرو پوشد، و بر زَبَرِ آن، موجی دیگر است، و بر زَبَرِ آن ابری تاریک. ظلمت‌هایی است یکی بر زَبَرِ دیگر. آنچنان که هرگاه دست خود برون آرند (از شدت تاریکی) نتوانند آنرا دید، و هر که را خدا نوری نداده نوری ندارد.» خداوند اعمال کافران را به سه تاریکی تو در تو تشبیه کرده است، یکی ژرفای دریا و دیگری امواج دریا و سومی هوای ابری. یعنی حق‌ستیزان در تاریکی حیرت و غفلت عمل می‌کنند و کردار و گفتار و سگال ایشان در تاریکی‌های متراکم نفسانی احاطه شده است^۱. برخی نیز گویند این سه تاریکی نفسانی است که، قلب و سمع و بصر حق‌ستیزان را می‌پوشاند. یعنی ابزار شناخت و معرفت آنان از کار می‌افتد. بدین ترتیب مولانا می‌گوید ستمگران و گردنکشان نیز فاقد معرفت‌اند.

روزِ عَرَضِ، روزی است که همه خلایق در پیشگاه الهی حاضر می‌شوند. چنانکه در آیه ۴۸ سوره کهف آمده است. وَ عَرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا... «و آنها (در روز قیامت) در یک صف به پروردگارت عرضه شوند...» و آیه ۲۱ سوره ابراهیم و آیه ۱۶ سوره غافر نیز آن روز را با لفظ «بُروز» یاد می‌کند، زیرا «بُروز» به معنی ظاهرشدن و بیرون آمدن است.]

(۱۲۵۵)

من ندیدم جز شَقَاوت^۲ در لِثَام^۳ گر تو دیدستی، رسان از من سلام

من که در آدمیان فرومایه، چیزی جز بدبختی ندیده‌ام، اگر تو غیر از این دیده‌ای سلام مرا به آن شخص برسان. یعنی اگر تو آدم فرومایه‌ای را سراغ داری که بجز بدبختی چیز دیگری هم دارد سلام مرا به او برسان. یعنی درواقع چنین کسی وجود ندارد.

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۹۴۹.

۲. شَقَاوت: بدبختی، شَقَاوت نیز به همین معنی است.

۳. لِثَام: جمع لَثِیم به معنی فرومایه، پست.

همچو جان باشد شه و، صاحب، چو عقل عقل فاسد روح را آرد به نقل (۱۲۵۶)
شاه به منزله جان است و وزیر مانند عقل، البته که عقل فاسد، روح را به تباهی می‌کشد.

آن فرشته عقل^۱ چون هاروت شد سحرآموز دو صد طاغوت شد (۱۲۵۷)
فرشته عقل هرگاه مانند هاروت شود به بسیاری از شیاطین جادوگری می‌آموزد. [مصرع اول متضمن شرط است، و مصرع دوم جزای شرط. در برخی از تفاسیر کهن نظیر طبری و ابوالفتوح، افسانه‌ای درباره هاروت و ماروت نقل شده که توضیح آن در شرح بیت (۳۳۵۹ - ۳۳۲۱) دفتر اول و بیت (۲۴۶۹ - ۲۴۶۸) دفتر دوم و بیت (۷۹۷) دفتر سوم آمده است. در اینجا به آن بخش از افسانه مذکور اشارت دارد که آن دو فرشته (هاروت و ماروت) همینکه دارای شهوات و امیال نفسانی سرشته در طبع آدمیان شدند، پاک‌خویی و فرشتگی را از دست دادند و به جرم و جریرت آلوده شدند و به شیران، فن ساحری آموختند. مولانا از این قسمت افسانه بهره می‌گیرد و منظور اصلی خود را اینسان بیان می‌کند: هرگاه عقل که طبعاً پاک و لطیف است مقهور شهوت شود به جای آنکه مشاور صالحی برای انسان باشد و او را به راه رشد و صلاح دعوت کند به غی و گمراهی‌اش می‌خواند. توضیح لازم آنکه هر چند برخی، هاروت و ماروت را دو تن از اهالی شهر بابل می‌دانند و اطلاق فرشته را بر آنان، وصفی می‌دانند و نه ذاتی. ولی مشهور میان مفسران قرآن کریم و موزخان اینست که آن دو، فرشته بودند. چنانکه آیه ۱۰۲ سوره بقره نیز صریحاً آن دو را فرشته می‌خواند. بدون شک افسانه مذکور با مقام منبع فرشتگان که ذاتاً مطیع فرمان الهی هستند در نمی‌سازد، بخصوص که به تصریح قرآن کریم، آن دو در تعلیم سحر نیز امر الهی را اجرا کردند و برای خیر و صلاح مردم آمدند تا از طریق آموختن مبانی ساحری، بساط پر رونق شیران را برچینند. همینطور ماجرای ربوده شدن انگشتی سلیمان نیز افسانه‌ای اسرائیلی است، اما همانطور که بارها گفته شده منظور مولانا از ذکر حکایات و قصص، تاریخ‌نگاری رسمی و حرفه‌ای نیست، بلکه او علاوه بر ساختن حکایات، در شکل و محتوای بسیاری از حکایات و وقایع تاریخی نیز دخل و تصرف می‌کند و با نبوغی بی‌مانند و کلامی نیرومند معانی و مقاصد

۱. فرشته عقل: عقلی که مانند فرشته است. اضافه «مُشَبَّه» به «مُشَبَّه» است. اما برخی آنرا اضافه بیانی گرفته‌اند.

والایی را در بیان می‌آورد. و این نکته‌ای است که غالب خرده‌گیران بوالفضول آنرا نادیده می‌گیرند.]

(۱۲۵۸) عقل جزوی را وزیر خود مگیر عقل کل را ساز ای سلطان، وزیر
عقل جزوی (عقل معاش) را وزیر خود مکن، بلکه ای سلطان، عقل کل (عقل معاد) را
وزیر خود قرار بده.

(۱۲۵۹) مر هوا را تو وزیر خود مساز که برآید جان پاکت از نماز
هوای نفس را وزیر خود مکن، زیرا روح لطیف و پاکیزه‌ات از پاکی و طاعت دور شود.

(۱۲۶۰) کین هوا پُر حرص و حالی بین بُود عقل را اندیشه یومِ دین بُود
زیرا که هوای نفس، آزمند است و زمان حال را می‌بیند، در حالی که عقل معاد در فکر
روز رستاخیز است. [چنانکه مولانا در بیت (۲۵۸۳) دفتر اول می‌گوید:
چشمِ آخرین تواند دید راست چشمِ آخرین غرورست و خطاست.]

(۱۲۶۱) عقل را دو دیده در پایانِ کار بهر آن گل می‌کشد او رنج خار
عقل با دو چشم به پایان کار می‌نگرد و به خاطر آن گل، رنج خار را تحمل می‌کند.
[عقل معاد به آدمی توصیه می‌کند که به طاعت و ریاضت مشغول شو و از مشتبهات نفسانی
درگذر تا به گل سعادت اخروی برسی.]

(۱۲۶۲) که نفرساید، نریزد، در خزان باد، هر خرطومِ آخشم^۱ دُور از آن
باد آن گل را در موسم خزان پژمرده نکند و آنرا فرو نریزد. و هر دماغ علیل از آن دور
است. [بعضی از شارحان «باد» را اسم دانسته و آنرا به «هر خرطوم» اضافه کرده‌اند که آن هم
وجهی است. یعنی باد و هوای بینی هر آدمِ فاقدِ شامه از آن گل دور است. و اگر «باد» را فعل
دعایی هم فرض کنیم باز وجهی دارد. یعنی هر که شامه‌اش علیل است از آن گل دور بادا.

۱. آخشم: کسی که شامه‌اش مختل و علیل باشد.

منظور بیت: هر که شامۀ باطنی اش علیل باشد و نتواند رایحهٔ معنا را بشمّد، مسلماً از بوی خوش آخرت بی فیض ماند.

نشستن دیو بر مقام سلیمان علیه السلام، و تشبّه کردن او به کارهای
سلیمان علیه السلام، و فرق ظاهر میان هر دو سلیمان، و دیو خویشتن را
سلیمان بن داود نام کردن

(۱۲۶۳) ور چه عقلت هست، با عقلِ دگر یار باش و مشورت کن ای پدر
در اینجا مولانا عقل جزوی (عقل دنیا طلب) و اهل ریا را به دیو، و عقل کلی (عقل
کمال جو) و اهل صفا را به سلیمان تشبیه می کند. بیت فوق به یک سؤال مقدّر جواب می دهد.
گویا کسی می گوید: یا حضرت مولانا چگونه امثال مرا بی عقل می دانی در حالی که در امور
دنیوی بسیار زیرک و گریزم؟ جواب: پدر جان، درست است که تو عقلِ معاش داری، اما صلاح
تو در اینست که مصاحب و رفیق عقلی دیگر باشی و در امور خود با او مشورت کنی. [با انسان
کامل مصاحب و دمساز باش].

(۱۲۶۴) با دو عقل، از بس بلاها و ارهی پایِ خود بر اوجِ گردون ها نهی
زیرا به وسیلهٔ دو عقل از بلاهای بسیاری نجات خواهی یافت و پای همت خود را بر
اوج افلاک خواهی نهاد. [و خلاصه با داشتن دو عقل معاش و معاد می توانی به اوج کمالات
روحی و اخلاقی نایل شوی].

(۱۲۶۵) دیو گر خود را سلیمان نام کرد مُلک بُرد و مملکت را رام کرد
اگرچه شیطان نام خود را سلیمان نهاد و مقام سلطنت را به دست آورد و کشور را مطیع
خود کرد. [بیت فوق و مصراع نخست بیت بعدی، متضمّن معنی شرط، و جواب شرط در
مصراع دوّم بیت بعدی آمده است.

مولانا می گوید طالحان نیز خود را به صورت صالحان می آریند و کارهای آنان را
تقلید می کنند. اما «از محقق تا مقلد فرق هاست.»

(۱۲۶۶) صورتِ کارِ سلیمان دیده بود صورتِ اندر^۱ سِرِّ دیوی می نمود
گرچه شیطان، ظاهر و صورتِ کارِ سلیمان را داشت، اما در ظاهر کار او آثار و علائم
شیطانی دیده می شد. [البته این موضوع برای هرکسی مکشوف نبود، زیرا فقط ژرف بینان
کنجکاو می توانستند بدین نکته واقف شوند که شیطان اگرچه بظاهر سلیمان نبی است، اما در
باطن همان اهریمن غبی است.]

(۱۲۶۷) خلق گفتند: این سلیمان بی صفاست از سلیمان تا سلیمان فرق هاست
مردمان ژرف بین می گفتند: در این سلیمان، صفایی وجود ندارد. یعنی صفای آن نبی کریم
را ندارد. از این سلیمان تا آن سلیمان تفاوت های بسیاری است. [چنانکه مولانا در دفتر دوم
فرمود:

از مَحَقِّق تا مَقَلَّد فرق هاست زانکه این داود و آن دیگر صداست]

(۱۲۶۸) او چو بیداری ست، این همچون و سَن^۲ همچنانکه آن حَسَن با این حَسَن
برای مثال، سلیمان نبی مانند بیداری است، و این شیطان لعین مانند خواب. چنانکه آن
حسن (وزیر بلندطبع و نیک سرشت) با این حسن (وزیر خسیس و بدنهاد) فرق های بسیاری
داشت. [رجوع شود به حکایت شاعر در بیت (۱۲۳۹ - ۱۱۵۶) همین دفتر.]

(۱۲۶۹) دیو می گفتی که حق بر شکلِ من صورتی کرده ست خوش بر اهرِ من
شیطان برای حفظ منصب غصبی خود و گمراه کردن مردم می گفت: خداوند، شیطان را
به صورت و هیأت زیبای من آفریده است.

(۱۲۷۰) دیو را حق صورتِ من داده است تا^۳ نیندازد شما را او به شست^۴
حضرت حق، به شیطان صورت و هیأت ظاهری مرا داده است، مبادا او شما را به دام

۱. صورتِ اندر: در صورت، در ظاهر.

۲. و سَن: خواب سنگین، مسلط شدن خواب بر انسان، جمع آن: اوسان.

۳. تا: در اینجا معنی زنهار و هشدار دارد.

۴. شست: قلاب ماهیگیری، در اینجا منظور دام شیطانی است.

خود گرفتار کند.

(۱۲۷۱) گر پدید آید به دعوی، زینهار صورتِ او را مدارید اعتبار
اگر آن شیطان در نظر شما مجسم شد و ادعا کرد که من سلیمانم، مبدا به ظاهر او
اهمیتی دهید و فریب او را بخورید.

(۱۲۷۲) دیوشان از مکر این می‌گفت، لیک می‌نمود این، عکس در دل‌های نیک
البته شیطان این حرف‌ها را از روی حيله و نیرنگ می‌گفت، اما در ضمیر مردم روشن بین
و آگاه برعکس این حرف‌ها دیده می‌شد. یعنی اهل معرفت سخنان او را باور نمی‌کردند و یقین
داشتند که این همان شیطان ملعون است.

(۱۲۷۳) نیست بازی با مُمَيِّز^۱، خاصه او که بُود تمییز و عقلش غیب‌گو
انسان عاقل را نمی‌توان بازی داد، بخصوص آن عاقلی که از اسرار جهان غیب نیز
اطلاع دارد و حقایق آن را بازگو می‌کند.

(۱۲۷۴) هیچ سحر و هیچ تلبیس^۲ و دَغَل^۳ می‌نبتد پرده بر اهل دُول
هیچ جادو و مکر و نیرنگی نمی‌تواند بر دل اهل‌الله حجابی بکشد. اَهْلِ دُول،
کسانی که دولت الهی و سعادت ابدی را به دست آورده‌اند. به عبارتی همان عارفان
روشن بین.]

(۱۲۷۵) پس همی‌گفتند با خود، در جواب بازگونه می‌روی ای کَرُخْطاب
پس مردم خردمند و ژرف بین در دل خود به آن شیطان جواب می‌دادند: ای یاوه‌گو
وارونه حرکت می‌کنی. [و به اصطلاح داری نعل وارونه می‌زنی و خیال می‌کنی که ما مقهور
نیرنگ تو شده‌ایم. اما زهی خیال باطل.]

۱. مُمَيِّز: تمیزدهنده، کسی که دارای قوه شناخت است و حق و باطل را از هم باز می‌شناسد.

۲. تَلْبِیس: نیرنگ سازی، پنهان کردن مکر و فریب خود.

۳. دَغَل: تباهی، نیرنگ و حيله.

(۱۲۷۶) بازگونه رفت خواهی همچنین سوی دوزخ اَسفل اندر سافِلین
همانطور که سخنان وارونه است، یعنی همانطور که گفتار تو عاری از حقیقت است،
خود نیز به سوی نازل‌ترین مراتب دوزخ خواهی رفت. [مصراع دوم مأخوذ است از آیه ۵
سوره تین: ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ. «سپس باز بریمش به فروترین مرتبت.» مفسران قرآن
کریم «أَسْفَلَ سَافِلِينَ» را به دوره پیری و کهنسالی تفسیر کرده‌اند، زیرا در آیه پیش از آن
می‌گوید ما آدمی را به نکوترین خلقت آفریدیم. چنانکه در آیه ۷۰ سوره نحل و آیه ۵ سوره
حج دوره پیری را به أَزْدَلِ الْعُمَرِ (= پست‌ترین مرحله عمر) تعبیر کرده است. جمعی از مفسران
نیز «اسفل سافِلین» را پایین‌ترین مرتبه دوزخ دانسته‌اند، زیرا در آیه بعد از آن، مؤمنان را استثنا
می‌کند.^۱ به هر تقدیر مولانا اقتباسی نکو کرده است.]

(۱۲۷۷) او اگر معزول گشته‌ست و فقیر هست در پیشانیش بَدْرِ مُنیر
او (سلیمان) اگرچه ظاهراً از مقام سلطنت خلع شده و هم‌اکنون فقیر و تهیدست مانده
است، اما در پیشانی او قرص ماه تابان می‌درخشد.

(۱۲۷۸) تو اگر انگشتی را بُرده‌ای دوزخی، چون زَمْهَریر^۲ افسرده‌ای
گرچه تو انگشتی سلیمان را ربوده‌ای، لیکن تو یک دوزخ هستی که از سرمای
سخت، منجمد و افسرده شده‌ای.

(۱۲۷۹) ما به بَؤْش^۳ و عارض^۴ و طاق و طُرُنْب^۵ سر کجا، که خود همی نَنْهیم سُنْب
ما در برابر عظمت و خودنمایی و کَر و فَرّ تو سر که فرو نمی‌آوریم هیچ، بلکه حتّی سَم
هم خم نمی‌کنیم.

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۵۱۱، کشاف، ج ۴، ص ۷۷۴.

۲. زَمْهَریر: سرمای سخت. در آیه ۱۳ سوره انسان (دهر).

۳. بَؤْش: کَر و فَرّ، خودنمایی.

۴. عارض: صورت، ظاهر، آنچه غیرذاتی است. در اینجا به معنی خودنمایی است.

۵. طاق و طُرُنْب: کَر و فَرّ، جلال و شکوه ظاهری.

- (۱۲۸۰) ور به غفلت ما نهیم او را جبین پنجه‌یی مانع بر آید از زمین
و اگر ما غفلتاً در برابر او پیشانی بر زمین بگذاریم، دستی از زمین بیرون می‌آید و ما را
از این عمل باز می‌دارد.
- (۱۲۸۱) که مَنِه آن سر مر این سَرزیر^۱ را هین مکن سَجده مر این اِدبار را
که در برابر این فرومایه سر بر زمین مگذار، مبادا به این بدبخت سجده کنی.
- (۱۲۸۲) کردمی من شرح این، بس جان‌فزا گر نبودی غیرت و رَشکِ خدا
اگر غیرت و رشک الهی نبود، یعنی اگر خداوند اجازه می‌داد که اسرار ربوبی را فاش
کنم، من این نکته را بسیار لطیف و دلنشین شرح می‌دادم. [توضیح غیرت در شرح بیت
(۱۷۱۳) دفتر اوّل آمده است.]
- (۱۲۸۳) هم قناعت کن تو، بپذیر این قَدَر تا بگویم شرح این، وقتی دگر
تو فعلاً به همین مقدار که گفتم بسنده کن و آنرا بپذیر تا در فرصتی دیگر نکته مزبور را
برای تو شرح دهم.
- (۱۲۸۴) نام خود کرده سلیمانِ نبی روی پوشی می‌کُند بر هر صَبی^۲
آن دیو، نام خود را سلیمان نبی گذاشته و با این کار نزد کودکان و نادانان صورت
واقعی خود را می‌پوشاند. [تزویر آن دیو نزد مردان الهی کاملاً روشن است، و فقط او می‌تواند
حقیقت را از اطفال بیوشاند. یعنی تنها طفل سیرتان فریب او را می‌خورند.]
- (۱۲۸۵) در گذر از صورت و از نام، خیز از لقب وز نام، در معنی گُریز
ای سالک طریقت از مرحله ظاهر و اسم بگذر و از لقب و اسم به سوی معنی متوجّه
شو. [اسم و رسم را کنار بگذار و طالب حقیقت شو.]

۱. سَرزیر: بست، فرومایه.

۲. صَبی: کودک. جمع آن: صَبایا.

(۱۲۸۶) پس پیرس از حدّ او وز فعلِ او در میانِ حدّ و فعل، او را بجو
پس دربارهٔ حدّ و مرتبهٔ معنوی و اعمال خالص او سؤال کن، یعنی دَقّت کن و بین آیا
از حیث معنویات و اعمال صالح فردی موفق است یاخیر. آنگاه حقیقت باطنی او را از طریق
مرتبهٔ روحی و اعمال او پیدا کن. [پس نباید گول ظاهر و طاق و طرب اشخاص را بخوری،
بلکه باید با معیار حقیقی شخصیت‌ها را بسنجی. منظور بیت فوق: معیارت در شناخت افراد،
مسائل معنوی و باطنی باشد، نه ظواهر.]

در آمدنِ سلیمان علیه‌السلام هر روز در مسجدِ اقصیٰ بعد از تمام شدن
جهتِ عبادت و ارشادِ عابدان و معتکفان و رُستنِ عَاقیر در مسجد

(۱۲۸۷) هر صبحی چون سلیمان آمدی خاضع اندر مسجدِ اقصیٰ شدی
هر بامداد که سلیمان از منزلش بیرون می‌آمد فروتنانه به مسجد اقصیٰ وارد می‌شد.

(۱۲۸۸) نوگیاهی رُسته دیدی اندر او پس بگفتی: نام و نفع خود بگو
سلیمان هر گیاه تازه‌ای را که در آن مسجد می‌روید به آن گیاه می‌گفت: اسم خود را
بگو و خاصیت خود را شرح بده.

(۱۲۸۹) تو چه دارویی؟ چه‌ای؟ نامت چی است؟ تو زیانِ کی و؟ نفعت بر کی است؟
تو چه نوع دارویی هستی؟ اصلاً چیستی؟ نام تو چیست؟ برای چه کسانی مضری و
برای چه کسانی نفعی؟

(۱۲۹۰) پس بگفتی هر گیاهی فعل و نام که من آن را جانم و، این را جِمام^۱
پس هر گیاهی نام و خاصیت خود را می‌گفت و توضیح می‌داد که من برای فلان کس مایهٔ
حیات و نشاطم، اما برای آن دیگری، مایهٔ مرگ و هلاک. [نیکلسون می‌گوید: این قطعه تمثیلی
است از رشد علم در دل عارف. هر چیز «نام خود» را بر انسان کامل می‌گوید. مراد از «نام»

۱. جِمام: مرگ.

آنها، منقوش بر لوح محفوظ در آسمان، صورت‌های مثالی است که آن نام‌ها یعنی طبایع ذاتیه^۱.

(۱۲۹۱) من مرین را زهرم و، او را شِکَر نام من اینست بر لوح، از قدر
من برای این شخص زهر کُشنده‌ام، و برای آن یکی شیرین و گوارا. نام من در لوح
محفوظ^۲ فلان آمده است. یعنی خدا از ازل برای من این ذات و خاصیت را مقدر کرده است.

(۱۲۹۲) پس طبیبان از سلیمان، زآن گیا عالم و دانا شدند، مُقتدی
بدینسان طبیبان و حکیمان بوسیله سلیمان به نام و خواص گیاهان پی بُردند و دانا و
آگاه گشتند و سرمشق دیگران شدند.

(۱۲۹۳) تا کُتُب‌هایِ طبیعی ساختند جسم را از رنج می‌پرداختند^۳
تا اینکه طبیبان کتاب‌هایِ طبیّ تألیف کردند و بدین وسیله رنج بیماران را از جسمشان
می‌زدودند.

(۱۲۹۴) این نجوم و طبّ، وَحیِ انبیاست عقل و حس را سویی بی‌سو، رَه کجاست؟
همین دانش نجوم و طب نیز از وحی پیامبران پدید آمده است، و الا عقل جزوی و
حواس آدمی چگونه ممکن است به عالم لامکان و ماوراءالطبیعه راه پیدا کند؟ [زیرا باید میان
مُدَرک و مُدَرک مناسبت باشد^۴].

(۱۲۹۵) عقل جزوی، عقلِ استخراج نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست
عقل جزوی در حدّی نیست که بتوان بدان وسیله چیزی کشف کرد، بلکه عقل جزوی
تنها می‌تواند فَنّی را یاد بگیرد و او محتاج تعلیم است. [یعنی عقل جزوی، مبتکر و مُبدِع نیست
و نمی‌تواند معارف باطنی را از حجاب ابهام بیرون آورد. چنانکه ابن عربی تصریح می‌کند که

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۰۰.

۲. لوح محفوظ: ر.ک. شرح بیت (۱۰۶۴) دفتر اول.

۳. می‌پرداختند: رفع می‌کردند، می‌زدودند.

۴. شرح اسرار، ص ۲۸۸.

عقل هم مانند قوا و حواس، محدود است و از حدّ و مرتبه‌اش تجاوز نمی‌کند. ولی این محدودیت در قوّه فکر و نظر است، نه در صفت پذیرش و قبول، زیرا استعداد قبول آن حدّی ندارد.^۱

(۱۲۹۶) قابل تعلیم و فهم است این خِرَد لیک صاحب‌وحی تعلیمش دهد
گرچه عقل جزوی استعداد و قابلیت یادگیری دارد، اما محتاج اینست که اصحاب وحی به او تعلیم دهند.

(۱۲۹۷) جمله حِرَف‌ها یقین از وحی بود اوّل او، لیک عقل آن را فزود
یقیناً همه فنون از وحی الهی سرچشمه گرفته است، اما عقل چیزهایی بر آن افزوده است. [نیکلسون گوید: آدمی از انبیاء نه تنها دین، بلکه علوم، فنون و صنعت‌ها را آموخت. کشف، یعنی نامعلومی را معلوم گردانیدن (استخراج)، امتیاز کسانی است که به منبع اصلی علم دست یافته و آلت فعل عقل کل شده‌اند. عقل‌های جزوی ما، چون به خود گذاشته شوند، هیچ نمی‌توانند کرد جز آنکه مطالب دست دوم را که از راه حواس و خیال به آنها می‌رسد، فراگیرند، حفظ کنند، هماهنگ سازند و به کمال رسانند.^۲]

(۱۲۹۸) هیچ حِرَف را، ببین کین عقلِ ما تانَد او آموختن بی‌اوستا؟
ببین آیا عقل ما می‌تواند حرفه و فتنی را بدون استاد یاد بگیرد؟ مسلماً نمی‌تواند زیرا آدمی، این کارها را باید نزد استاد فراگیرد.

(۱۲۹۹) گرچه اندر مکر موی‌اشکاف بُد هیچ پیشه رام، بی‌اُستا نشد
گرچه این عقل جزوی در چاره‌یابی و تدبیر دقیق و موشکاف است، اما هیچ حرفه و فتنی را نمی‌توان بدون استاد فراگرفت.

۱. ر.ک. محیی‌الدین بن عربی، ص ۱۵۹.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۰۱.

- (۱۳۰۰) دانش پیشه از این عقل ار بُدی پیشه‌یی، بی‌اوستا حاصل شدی
اگر دانش هر فن و حرفه‌ای از این عقل پدید می‌آمد، در آن صورت بدون استاد هم امکان داشت آن فن را فرا گرفت. [مولانا در ابیات اخیر بیان کرد که هر نوع شناخت و معرفتی که انسان کسب می‌کند زائیده وَحی است. اما وحی انواع و مراتبی دارد که قرآن کریم بدان تصریح کرده است. و عالی‌ترین مرتبه آن به انبیای عظام تعلق دارد. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۶۱) دفتر اول. از آنجا که مرتبه‌ای از وحی به جانوران تعلق دارد، مولانا حکایت فوق را در بیان این موضوع می‌آورد و نشان می‌دهد که خداوند، نمودهای طبیعی را نیز وسیله‌ای برای شناخت و معرفت آدمی قرار داده است. چنانکه قابیل در زمانی که فن گورکردن و تدفین اموات در جهان پدید نیامده بود، آن را از یک کلاغ آموخت. لذا مولانا در بیت (۱۳۰۷) می‌گوید: «زاغ از الهام حق بُد علم‌ناک».]

آموختن پیشه گورکنی، قابیل از زاغ، پیش از آنکه در عالم

علم گورکنی و گور بُود

- (۱۳۰۱) کندن گوری که کمتر پیشه بود کی ز فکر و حيله و اندیشه بود؟
حرفه گورکنی که از نازل‌ترین حرفه‌هاست، چگونه ممکن است که از فکر و تدبیر و اندیشه آدمی برآید؟ [به شرح بیت (۱۳۰۳) همین دفتر رجوع شود.]
- (۱۳۰۲) گر بُدی این فهم، مر قابیل را کی نهادی بر سر، او هابیل را؟
اگر قابیل واقعاً از این حرفه اطلاعی داشت، پس چرا جسد هابیل را بر دوش می‌کشید؟ [به شرح بیت بعدی رجوع شود.]
- (۱۳۰۳) که کجا غایب کنم این کُشته را؟ این به خون و خاک در آغشته را؟
و با خود می‌گفت: جسد این مقتول (هابیل) را کجا پنهان کنم؟ این جسد آغشته به خون و خاک را کجا مخفی سازم؟ [وقتی که قابیل، برادرش هابیل را از روی خودخواهی کشت نمی‌دانست با جسد او چه کند، سرگشته و هراسان جسد را بر دوش خود به این سو و آن سو می‌برد، تا اینکه کلاغی آمد و جسد ممنوع خود را در زمین دفن کرد و قابیل فن تدفین

را از او فرا گرفت. چند بیت پیشین و پسین اشارت است به همین حکایت، چنانکه در آیه ۳۱ سوره مائده آمده است: **فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ. قَالَ: يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي؟ فَاصْبِرْ مِنَ التَّائِمِينَ.** «خداوند، کلاغی فرستاد که زمین را می‌کاوید تا قاییل را بنماید که چه سان پیکر برادرِ خود، مدفون سازد. قاییل گفت: وای بر من. آیا من نمی‌توانم مانند این کلاغ باشم و پیکر برادرِ خود دفن کنم؟ آنگاه قاییل (از کرده خود) بشیمان شد.» مفسران قرآن کریم نوشته‌اند که دو کلاغ در برابر قاییل نزاع کردند و یکی دیگری را کشت و با چنگال و منقار خود زمین را کاوید و جسد رفیق خود را در آن نهاد و روی آن را با خاک پوشاند و بدین وسیله قاییل شیوه تدفین را فرا گرفت.^۱]

(۱۳۰۴) دید زاغی، زاغ مُرده در دهان بر گرفته، تیز می‌آمد چنان قاییل در این احوال بود که دید زاغی جسد زاغی دیگر را به منقار گرفته و با شتاب می‌آید.

(۱۳۰۵) از هوا زیر آمد و شد او به فن از پی تعلیم، او را گورکن آن زاغ از هوا فرود آمد و برای تعلیم فن گورکنی به قاییل مشغول کردن زمین شد.

(۱۳۰۶) پس به چنگال از زمین انگیخت گرد زود زاغ مُرده را در گور کرد پس آن زاغ با چنگال خود زمین را کند و فوراً جسد زاغ مُرده را در گور قرار داد.

(۱۳۰۷) دفن کردش، پس بپوشیدش به خاک زاغ از الهام حق بُد علم‌ناک جسد زاغ را دفن کرد و با خاک پوشاند زیرا زاغ از طریق الهام الهی دارای علم شده بود.

(۱۳۰۸) گفت قاییل: آه شُه^۲ بر عقل من که بُود زاغی ز من افزون به فن قاییل گفت: اُف بر این عقل من که یک زاغ در فن و هنر از من برتر است. [چنانکه در

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۳، ص ۱۸۵، ابوالفتح رازی، ج ۳، ص ۴۴۱.

۲. شُه: تُف.

آیه ۳۱ سوره مائده آمده است که وقتی روش تدفین را از کلاغ آموخت گفت: يَاوَيْلَتَا. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۰۳) همین دفتر.]

عقلِ کُلِّ را گفت: مَا زَاغَ الْبَصَرُ عقلِ جزوی می‌کند هر سو نظر (۱۳۰۹)

حضرت حق درباره عقل کل (عقل حقیقت طلب) فرموده است: چشم او به کژی نگراید، در حالی که عقل جزوی (عقل دنیا طلب) از روی هوی و هوس به هر سو نگاه می‌کند. [در مصراع اول اشاره است به آیه ۱۷ سوره نجم: مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَى. «چشم محمد(ص) به کژی نگراید و از حد درنگذشت.» آیه فوق مربوط است به معراج نبی اکرم(ص). مفسران در اینکه پیامبر(ص) طبق مفاد این آیه چه چیز را مشاهده کرده اختلاف نظر دارند. جمع کثیری از مفسران قرآن کریم از آیه ۱۳ تا ۱۷ سوره نجم را مربوط به ملاقات دوباره پیامبر با جبرئیل دانسته‌اند از جمله طبرسی^۱، زمخشری^۲، امام فخر رازی^۳ و علامه طباطبایی^۴. آنها گفته‌اند که پیامبر(ص) به هنگام بازگشت از معراج، جبرئیل را در صورت اصلی خود دید و چشم او در این مشاهده دچار خطا و لغزش نشد. لیکن قلیلی از مفسران نیز می‌گویند طبق مفاد این آیات، پیامبر(ص) حضرت حق را مشاهده کرد، اما نه با این چشم، بلکه با چشم قلب. سبب اینکه اکثر مفسران، مشهود پیامبر(ص) را جبرئیل دانسته‌اند بیم از افتادن به ورطه تجسیم خدا بوده است از اینرو «شَدِيدُ الْقُوَى» را نیز که در آیه ۵ همین سوره آمده با جبرئیل انطباق داده‌اند که البته این انطباق، ایرادات عدیده‌ای به دنبال دارد که فعلاً مجال پرداختن بدان نیست. مولانا در اینجا با قول اخیر موافق است. او می‌گوید بندگان مقرب الهی فقط چشم به حضرت حق دوخته و به مظاهر فریبنده دنیا هیچ نظر نمی‌کنند.]

عقلِ مَا زَاغَ ست نورِ خاصگان عقلِ زَاغِ اُستادِ گورِ مُردگان (۱۳۱۰)

عقلی که مصداق حقیقی ما زَاغ است، نور معنوی و روحانی بندگان خاص خداوند

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج ۹، ص ۱۷۳.

۲. ر.ک. کشاف، ج ۴، ص ۴۲۱.

۳. ر.ک. التفسیر الکبیر، ج ۲۸، ص ۲۹۴.

۴. ر.ک. المیزان، ج ۱۹، ص ۲۹۴.

است که هیچگاه در شهود باطنی حق خطا نمی‌کند، اما عقلی زاغ، استاد گور مُردگان است. [توضیح مازاغ در شرح بیت پیشین آمده است. در اصطلاحات صوفیه غُرَاب کنایه از جسم کلی است زیرا در دورترین مرتبه از عالم الهی است. و مثلی است در مورد دوری و سیاهی^۱. مولانا در اینجا «زاغ» را کنایه از نفس اماره و اهل هوئی و سفلگانی می‌داند که پروازی کوتاه دارند و در ویرانه دنیا طعام خود را از مُردار می‌جویند و بدان سرخوش و شادمان‌اند. رجوع شود به شرح بیت (۳۵۶۷) دفتر دوم. برعکس آنان بازان بلندپرواز آسمان حقیقت و معرفت، به ویرانکده دنیا دل نمی‌بندند و شکار خود را در اوج آسمان‌ها می‌جویند. منظور بیت: عقل حقیقت‌طلب، نوری است که به بندگان خاص و مقرب الهی اختصاص دارد و آنان بدان وسیله به شهود حقیقت محض نایل می‌شوند، و عقل اهل هوئی و هوس معلّم و راهنمای مرده‌دلان و اسیران شهوت و حیوانیت است و به آنان می‌آموزد که چگونه روح لطیف و پاک خود را در گور شهوات مدفون سازند. مصراع دوم بیت فوق مناسب مضمون این بیت عربی است:

إِذَا كَانَ الْغُرَابُ دَلِيلَ قَوْمٍ سَيَهْدِيهِمْ إِلَى ذَارِ الْبَوَارِ^۲
 «هرگاه کلاغ، راهنمای قومی شود، آنان را به هلاکتگاه راهنمایی می‌کند.»

(۱۳۱۱) جان که او دنباله زانان پَرَد زاغ، او را سوی گورستان بَرَد
 آن روحی که به دنبال زانان پرواز کند، زاغ او را به گورستان راهنمایی می‌کند. [به توضیح بیت پیشین رجوع شود.]

(۱۳۱۲) هین مَدو اندر پیِ نفسِ چو زاغ کو به گورستان بَرَد، نه سویِ باغ
 مبادا به دنبال نفس اماره بروی که او همچون زاغ، تو را به گورستان می‌برد، نه به سوی گلستان. [تو را به مُردار و جیفه دنیا دعوت می‌کند نه به سوی گلزار معنا.]

(۱۳۱۳) گر رَوی، رَوُ در پیِ عَنقايِ دل سویِ قاف و مسجدِ اَقصایِ دل
 اگر قرار است که دنباله‌روی کنی از سیمِ رَغِ دل پیروی کن، و به سوی کوه قاف و مسجد

۱. ر.ک. اصطلاحات الصوفیة، ص ۱۰۳.

۲. بیت عربی فوق از مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۰۷ نقل شده است.

اقصای دل حرکت کن. [«عنقای دل» اضافهٔ تشبیهی است، یعنی «دل» مانند سیمرغ است و وجه شبه، معروف‌الاسم بودن و مخفی‌الذات بودن اوست. و اشاره به لطیفهٔ روح دارد که اسماً معروف است، اما ذاتاً مخفی از انظار. و «قاف» نیز کنایه از قلب انسان است که مظهر اسماء و صفات الهی است. و این تعبیرات در متون صوفیه سابقه داشته است. رجوع شود به شرح بیت (۵۴) دفتر دوم.]

نوگیا‌هی، هر دم از سودایِ تو می‌دمد در مسجدِ اقصایِ تو (۱۳۱۴)
هر لحظه از خیالات بی‌اساس و آرزوهای درازآهنگِ تو گیا‌هی جدید در مسجد اقصایِ دل تو می‌روید. [در اینجا مولانا «دل» را به مسجد اقصی تشبیه کرده از آنرو که دل باید پرستشگاه حق باشد و لاغیر. اما خیالات و آرزوهای بی‌اساس آدمی سبب می‌شود که دمام گیا‌هان مخربِ هوی و هوس در دل او بروید و آن معبد الهی را ویران کند. «نوگیا‌هی» تعبیر دیگری است از خواطر نفسانی و شیطانی. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۳۸) دفتر اول.]

تو سلیمان‌وار دادِ او بده پی بر از وی، پایِ ردِ بر وی منه (۱۳۱۵)
تو نیز باید مانند حضرت سلیمان نبی، حق آن گیا‌هانِ نورسته را ادا کنی و به ماهیت و خاصیت آنها واقف شوی و پای رد روی آنها نگذاری و نباید به آنها بی‌توجه باشی. [عرفا و صوفیه، شناخت خواطر را از غوامض امور دانسته‌اند. مولانا می‌گوید سالک برای توفیق در سلوک باید خواطر نفسانی و شیطانی و ملکی و رحمانی را دقیقاً باز شناسد چنانکه سلیمان نبی (همانطور که پیشتر آمد) از خاصیت هر گیا‌هی مطلع می‌شد، اینک تو نیز ای سالک باید از هویت و خاصیت خواطر اربعه که مانند گیاه در معبدِ قلبت می‌روید واقف شوی و اسرار آن را بشناسی. و الا این خواطر بر تو مشتبّه می‌شود و ره به خراب‌آبادِ نفسانی خواهی بُرد. زیرا در بسیاری مواقع، خاطرهٔ نفسانی، رنگِ خاطرهٔ الهی به خود می‌گیرد و تو را می‌فریبد مثلاً بسیاری از زهاد را در جامهٔ طاعت و عبادت به معصیت می‌اندازد. و این وقتی است که زهاد بر طاعت و تنسک خود، غزه و مفتون شوند و مآلاً از قرب الهی محروم و محتجب. و این نوع عصیان و کژروی در لسان عرفا «حجاب نورانی» نام دارد. بنابراین ای سالک هر خیال و اندیشه‌ای که به قلب تو می‌رسد ولو شیطانی و نفسانی، خالی از حکمت نیست، چه اگر به اعتباری مضر باشد به اعتبار دیگر نافع است، به شرط آنکه اندیشه‌ها و خواطر را بازشناسی. چنانکه هیچ گیا‌هی

مطلقاً زیانبار نیست. بلکه از حیثی مضر است و از حیثی نافع^۱. اگر سالک هوشمند باشد از خواطر شیطانی نیز در جهت اصلاح خود بهره می‌جوید، زیرا مضرات آن، او را بیدار می‌کند.

(۱۳۱۶) زآنکه حال این زمین با ثبات باز گوید با تو انواع نبات
زیرا مثلاً انواع گیاهان، احوال زمین را برای تو بازگو می‌کنند. یعنی نوع گیاه، نشان می‌دهد که زمینش چگونه زمینی است. شوره‌زار است و یا حاصلخیز؟ کویر است و یا مرغزار؟ [بیت فوق، تعلیل بیت قبل است. پس با شناخت اندیشه‌ها و خواطری که در زمین قلبت می‌رویند تو به احوال آن واقف می‌شوی و درمی‌یابی که قلب تو چگونه قلبی است. الهی است و یا شیطانی؟ آنگاه درصدد کمال و اصلاح آن برمی‌آیی.]

(۱۳۱۷) در زمین گر نیشکر، ور خود، نی است ترجمان هر زمین نبت^۲ وی است
مثلاً وقتی ببینی در زمینی نیشکر و یا نی خالی می‌روید درمی‌یابی که آن زمین چه جنسی دارد. زیرا گیاهان هر زمینی بازگوکننده حال آن زمین هستند.

(۱۳۱۸) پس زمین دل که نبتش فکر بود فکرها اسرار دل را وانمود
پس گیاه زمین دل نیز اندیشه است، اندیشه‌ها اسرار دل را آشکار می‌سازند. [نیکلسون می‌گوید: «به مرید سفارش می‌شود که همه خواطر خود را که در دلش جوانه می‌زند به دقت مورد مذاقه و معاینه قرار دهد»^۳.]

(۱۳۱۹) گر سخن‌کش^۴ یابم اندر انجمن صد هزاران گل برویم چون چمن
اگر در مجلس، شنوندگانی مستعد و قابل پیدا کنم، صدها هزار گل معرفت از قلب و زبانم می‌رویانم و به سمع حضار می‌رسانم.

۱. غالب شارحان نظیر انقروی، بحر العلوم و اکبرآبادی به مناسبت این ابیات به موضوع خواطر پرداخته‌اند.

به شرح بیت (۱۰۳۸) دفتر اول رجوع شود.

۲. نبت: گیاه، رُستنی.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۰۲.

۴. سخن‌کش: کسی که سخن را جذب می‌کند و نکات را درمی‌یابد.

ور سخن‌کش یابم آن دم، زن به مُزد^۱ می‌گریزد نکته‌ها از دل چو دُزد (۱۳۲۰)
و اگر در مجلس، دیوثی پیدا کنم که سخن را تباه می‌کند، در آن لحظه نکته‌ها مانند دزد از قلبم فرار می‌کند.

جُنُبش هر کس به سویِ جاذب است جاذبِ صادق، نه چو جاذبِ کاذب است (۱۳۲۱)
هرکس به سوی چیزی حرکت می‌کند که برای او جاذب‌کننده است. اما عوامل جاذبِ حقیقی مانند عوامل جاذبِ دروغین نیست. [هیچ حرکت و جنبشی بدون محرک و جنباننده نیست، و هر حرکتی به سوی مقصدی جاذب می‌شود. در مصراع دوم «جاذب» مصدر است و می‌تواند به قرینه مصراع اول به معنی «جاذب» باشد، چنانکه طبق قاعده صرفی این تأویل رواست. بنابراین مولانا می‌گوید عوامل درونی جاذب‌کننده و حرکت‌دهنده آدمی بر دو نوع است، یکی عوامل حقیقی که عبارت است از افکار و خواطر مثبت و سازنده که انسان را به سوی خیر و صلاح جاذب می‌کند و دیگری عوامل دروغین که انسان را به سوی مظاهر دنیوی و اهوای نفسانی می‌کشد.]

می‌روی گه گمره و گه در رَشَد رشته پیدا نه و آن کت^۲ می‌کشد (۱۳۲۲)
گاهی به سوی گمراهی حرکت می‌کنی و گاهی به سوی هدایت. نه ریسمانی که تو را می‌کشد پیداست و نه آن کسی که تو را می‌کشد.

اُشترِ کوری، مِهاری تو رَهین^۳ تو گشش می‌بین، مِهاریت را مَبین (۱۳۲۳)
تو در مثل مانند شتری نابینا هستی که افسار تو به دست کسی دیگر است. اما اگر تو چشمی حقیقت‌بین داشته باشی به کشیده شدن خود نگاه می‌کنی نه به افسارت. [یعنی تو به مسبب نگاه کن نه به سبب، زیرا اگر ظاهربین باشی خیال می‌کنی که عامل اصلی حرکت تو علل و اسباب طبیعی است، در حالی که چنین نیست، چنانکه عامل حرکتِ شتر، افسار نیست

۱. زن به مُزد: دیوث، آن که زن خود را در اختیار دیگری بگذارد و در مقابل پولی بگیرد.

۲. کت: مخفف که تو را.

۳. رَهین: گرو نهاده شده، مرهون.

بلکه ساربان است. معنی فوق بر این تقدیر مبتنی است که «گشش» را به معنی «کشنده» بگیریم. یعنی اسم مصدر را به اسم فاعل تأویل کنیم. برای آگاهی از نظر مولانا درباره «سبب و مسبب» رجوع شود به شرح بیت (۲۵۱۴) دفتر سوم.]

(۱۳۲۴) گر شدی محسوسِ جذّاب و مِهار پس نماندی این جهان دارُالغِرار^۱
اگر کشنده مِهار و خودِ مِهار نمایان می‌شد، این جهان هرگز به صورتِ سرای خدعه و فریب نمی‌ماند. [برخی از شارحان منظور از دارُالغِرار را دارُالغفلة دانسته‌اند.^۲ منظور بیت: اگر رابطه سبب و مسبب معلوم می‌شد رازِ مکتوم قضا و قدر آشکار می‌شد. چنانکه ابن عربی علم به سِرُّالقضاء و سِرُّالقدر را از اجلِ علوم دانسته است که انسان را از راز عظیم هستی آگاه می‌سازد.^۳ و تنها اخصّ خواص از آن آگاه‌اند. و در اینصورت انسان به حقیقتِ هر امری واقف می‌شد و دیگر فریب این دنیا را نمی‌خورد.]

(۱۳۲۵) گُبر^۴ دیدی کو پیِ سگ می‌رود سُخره دیوِ سِتّنه^۵ می‌شود
اگر کافر متوجه شود که به دنبال سگ افتاده است و مورد تمسخرِ دیوِ زشت و زورمند واقع شده است. [بیت فوق، متضمن معنی شرط و بیت ذیل جزای شرط است.]

(۱۳۲۶) در پیِ او کی شدی مانندِ حیز^۶؟ پایِ خود را وا کشیدی گُبر نیز
چگونه ممکن است که او مانند افراد بی‌حمیت به دنبال دیو روان شود؟ بلکه حتی کافر نیز در اینصورت پایِ خود را واپس می‌کشد و جلوتر نمی‌رود. [برخی از شارحان

۱. دارُالغِرار: خانه فریب. کنایه از دنیا است.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی. دفتر چهارم، ص ۵۶.

۳. ر.ک. محیی‌الدین بن عربی، ص ۲۹۴.

۴. گُبر: ر.ک. شرح بیت (۲۵۴۲) دفتر دوم.

۵. سِتّنه: زشت و کریه و زورمند.

۶. حیز: نامرد و مخنث (ر.ک. برهان قاطع، ج ۲، ص ۶۹۴) اصل کلمه حیز به فارسی، هیز است، زیرا در فارسی این

کلمه با (ه) صحیح است نه با (ح) (ر.ک. آندراج، ج ۲، ص ۱۵۶۸). مخنث نیز مردی است که حالات و اطوار زنان را داشته باشد، زن مانند، زن نما.

مانند لاهوری لفظ «حیز» را به مصراع دوم مربوط کرده‌اند. در اینصورت معنی بیت فوق چنین است: چگونه ممکن است که کافر به دنبال دیو رود؟ بلکه مانند افراد مخنث و ترسو پای خود واپس می‌کشد. منظور کلی بیت: حتی کافر و معاند نیز اگر بدانند که ماهیت دیو نفس چقدر زشت و مهیب است هرگز از او پیروی نمی‌کند تا چه رسد به اهل ایمان.]

گاو، گر واقف ز قصابان بُدی کی پی ایشان بدان دُگان شدی؟ (۱۳۲۷)
برای مثال، اگر گاو از قصد و نیت قصابان خبر داشت، چگونه ممکن بود که به دنبال ایشان به آن دگان برود؟

یا بخوردی از کفِ ایشان سُپوس^۱ یا بدادی شیرشان از چاپلوس؟ (۱۳۲۸)
و یا چگونه ممکن بود که از دست قصابان علف بخورد و به خاطر مراقبت‌های صاحبان خود به آنان شیر دهد؟

ور بخوردی، کی علف هضمش شدی؟ گر ز مقصودِ علف واقف بُدی (۱۳۲۹)
و تازه اگر علف می‌خورد و می‌دانست که به چه سبب به او علف می‌دهند، چگونه ممکن بود که آن علف‌ها را هضم کند؟ مسلماً نمی‌توانست، زیرا خوف از هلاکت، دستگاه هاضمه‌اش را مختل می‌کرد.

پس ستونِ این جهان، خود غفلت است چیست دولت، کین دَوادو^۲ با لَت^۳ است (۱۳۳۰)
پس نتیجه می‌گیریم که ستون نگهدارنده این دنیا غفلت است. دولت چیست؟ «دولت» دنیوی عبارت است از دویدن‌های بسیار و سرانجام سیلی خوردن. اگر انسان هوشیاری و خردمندی کامل داشت، نظم جهان و ترتیب معاش و چگونگی تنازع بقاء بر این حال که می‌بینیم نمی‌گذشت و وضع زندگی بکلی تغییر می‌کرد، پس اقتضای حکمت آفرینش آنست که

۱. سُپوس: سبوس، پوست گندم و یا جو.

۲. دَوادو: اسمی است مرکب به معنی دویدن، دَوندگی دانسی.

۳. لَت: سیلی.

بشر در حال غفلت بماند و سعی و تلاش را در عرصه حیات ادامه دهد تا نظام اجتماعی انسان‌ها برقرار بماند^۱. بنابراین منظور از غفلت مورد بحث، غفلت مذموم نیست، بلکه غفلت نسبت به مرگ و داغ از دست‌رفتگان و غم شکست‌هایی است که هرکس در طول زندگانی خود با آن روبرو می‌شود. اگر بشر به این معنی فراموشکار نمی‌شد هرگز تن به کوشش و کار نمی‌داد، زیرا هر لحظه خود را رفتنی می‌دانست و از طرفی گرانبازیِ اندوه عزیزان از دست رفته و غم شکست‌هایش نیز او را از هرگونه سعی و تلاش بازمی‌داشت. در نتیجه جهان آباد نمی‌شد. پس این غفلت اگر به افراط نگراید عامل مهمی در جهد و تلاش مثبت آدمیان است. مولانا در اثر دیگر خود می‌گوید: «قومی را خدای چشم‌هاشان را به غفلت بست تا عمارت این عالم کنند، اگر بعضی را از آن عالم غافل نکنند هیچ عالم، آبادان نگردد. غفلت، عمارت و آبادانی‌ها انگیزاند^۲». او این بحث را در بیت (۲۰۷۰ - ۲۰۶۶) دفتر اول نیز مطرح کرده است. مولانا در مصراع دوم کلمه «دولت» را به صورت طنزآمیزی از هم جدا می‌کند و ترکیب تازه‌ای موافق با مقصود خود می‌سازد بدین صورت: دو (= دویدن) + لَتْ (= سیلی خوردن) یعنی آنان که به دنبال دولت و حشمت دنیوی می‌دوند سرانجام، از دستِ گردش روزگار سیلی می‌خورند. پس صلاح اینست که گردِ جاه و حشمت دنیوی نگردند.]

(۱۳۳۱)

اولش دَو دَو، به آخر لَتْ بخور جز درین ویرانه نبود مرگِ خر

ابتدای دولت، دویدن است و عاقبتش سیلی خوردن، برای دولتمندان در این ویرانکده دنیا بهره‌ای نیست جز مرگی چون مرگِ خران. [«مرگِ خر» کنایه از اینست که دنیاطلبان می‌میرند در حالی که در جهل مرکب از این دنیا می‌روند.]

(۱۳۳۲)

تو به جد کاری که بگرفتی به دست عیش این دم بر تو پوشیده شده‌ست

ای کسی که با سعی و کوشش کاری از کارهای دنیایی را به دست گرفته‌ای، بدان که سبب علاقه وافر تو بدان کار اینست که عیب و زشتی آن کار در آن موقع بر تو پوشیده و مخفی مانده است.

۱. ر.ک. مولوی‌نامه، ج ۱، ص ۱۴۶.

۲. فیه مافیه، ص ۸۲.

ز آن همی تانی به دادن تن به کار که بپوشید از تو عیش کردگار (۱۳۳۳)
سبب اینکه تو می توانی بدان کار پردازی اینست که حضرت حق، عیب آن کار را بر تو پوشیده داشته است. [اینکه مردم دنیا طلب اینقدر به مناصب دنیوی دل سپرده اند و با جان و دل و چنگ و دندان آنرا از دست یکدیگر به یغما می برند اینست که به علت غلبه حرص و آز قبايح و فجایع آن کار بر آنان پوشیده مانده است.]

همچنین هر فکر که گرمی در آن عیب آن فکرت شده ست از تو نهان (۱۳۳۴)
همینطور هر فکر و اندیشه ای که سخت تو را به خود مشغول داشته، عیب آن از تو نهان می شود. [بیت فوق تداعی می کند مضمون یکی از احادیث نبوی را که به نقل سیوطی در جامع صغیر، ج ۱، ص ۱۴۵، که با مختصر تفاوت در احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۲۵، و کنوز الحقایق، ص ۵۶ آمده است: ^۱ «حُبُّكَ الشَّيْءَ يُغَمِّي وَ يُصِمُّ». «عشق تو به هر چیزی تو را کور و کر می کند.»]

بر تو گر پیدا شدی زو عیب و شین^۲ زو رمیدی جانت بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ^۳ (۱۳۳۵)
اگر عیب و زشتی آن بر تو معلوم می شد، قطعاً جان و روان تو به اندازه مشرق و مغرب از آن می گریخت. [در مصراع دوم اشاره ای شده است به آیه ۳۸ سوره زُحْرُف: حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ. «وقتی که کافر از دنیا به سوی ما آید گوید: ای کاش میان من و آن شیطان فاصله ای به دوری مشرق و مغرب بود. که او همنشینی بد بود.» دنیا پرستان نیز اگر حقیقت شهوات نفسانی و لذات دنیوی را درک می کردند از زشتی و قباح آن سخت می رمیدند. چنانکه ملاصدرا می گوید: هر که با دیده بصیرت باطنی به دنیا نگرد آنرا آکنده از جانوران موزی و ددان و درندگان می بیند، چه شهوت و غضب و حسد و کبر و ریا و خودبینی و حب دنیا به صورت جانورانی موزی و مهیب برای او جلوه می کند^۴ و برای همین است

۱. ر.ک. حواشی و تعلیقات فیه مافیه، ص ۳۰۵.

۲. شین: زشتی، عیب، بدی.

۳. بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ: فاصله میان مشرق و مغرب. در زبان عربی رسم جنین است که از دو لفظ مختلف الحقیقه.

مثنی می سازند و یکی را بر دیگری غلبه می دهند. مانند شُمْنِین (خورشید و ماه)، والدین (پدر و مادر)،

عِشائِین (نماز مغرب و عشاء).

۴. ر.ک. الشواهد الربوبیة، ص ۲۸۶.

که عارفانِ بالله از این صفات، سخت دوری می‌کنند. اما اکثر مردم چون دیده باطنی‌شان پوشیده شده، از این موضوع غافل‌اند و با حرارت تمام به دنبال دنیا و شهوات اسب می‌تازند.]

(۱۳۳۶) **حال کآخر زو پشیمان می‌شوی** **گر بُود این حالت اوّل، کی دوی؟**
کاری که در عاقبت از آن پشیمان خواهی شد، اگر از همان اوّل بدان واقف بودی چگونه ممکن بود که اینقدر به دنبالش بدوی و برای به دست آوردنِ آن تلاش کنی؟

(۱۳۳۷) **پس بپوشید اوّل آن بر جانِ ما** **تا کنیم آن کار بر وفقِ قضا**
پس خداوند در ابتدا، عاقبتِ آن کار را از جانِ ما پوشیده می‌دارد تا ما آن را موافق حکم و قضای الهی انجام دهیم.

(۱۳۳۸) **چون قضا آورد حکمِ خود پدید** **چشم و اشد، تا پشیمانی رسید**
همینکه قضای الهی، حکم خود را بوجود آورد، چشم بصیرت آدمی بازمی‌گردد و در نتیجه دچار پشیمانی می‌شود. [مولانا در چند بیت اخیر و بیت بعدی به گونه‌ای سخن گفته است که گویی هم گناه کردن طبق قضای الهی است و هم پشیمان شدن بر گناه. یعنی هم معصیت مقدر اوست و هم توبه و ندامت. برای درک این مطلب باید قضای تکوینی و قضای تکلیفی را از هم بازشناخت. چنانکه شرح این مطلب در توضیح بیت (۱۳۷۳) دفتر سوم آمده است. و مسلماً این ابیات ربطی به افکار و آراء جبریه ندارد، چنانکه مضمون روایتی که شیخ صدوق در توحید خود آورده است و مجلسی نیز آنرا در کتاب خود مکرراً نقل کرده توهّم جبر مصطلح را از ابیات مزبور دفع می‌کند. روایت مورد بحث اینست: روزی امیرمؤمنان علی (ع) از پای دیواری در شُرُفِ خرابی برمی‌خیزد و در جای دیگری می‌نشیند. به او می‌گویند: ای امیرمؤمنان آیا از قضای الهی می‌گریزی؟ آن حضرت می‌فرماید: **أَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ**. «از قضای خدا به قدر خدا می‌گریزم». بنابراین حساب قضا و قدر از جبر مصطلح کاملاً جداست. منظور مولانا در اینگونه ابیات اینست که انسان نباید به اختیار خود که یک پایه اصلی آن روی جهل است مغرور شود و خود را فعال مآیشاء بداند، بلکه بر اوست که علل

و اسباب جهان را به علل و اسباب شناخته شده خود محدود نکند و بداند که جز اینها علل و اسباب مستوری در این جهان در کار است.]

این پشیمانی قضای دیگر است این پشیمانی پهل، حق را پرست (۱۳۳۹)

این پشیمانی نیز قضای دیگری است. این پشیمانی را رهاکن و حضرت حق را پرستش کن. [از بیت فوق ظاهراً چنین برمی آید که بر گناه و معصیت نباید پشیمان و نادم شد. حال آنکه این امر از بدیهیات است که پشیمانی و ندامت، شرط لازم توبه و بازگشت از گناه است. و هرکس ولو در نازل ترین مراتب آگاهی مطلب مذکور را درک می کند تا چه رسد به عارف بلند مرتبتی چون مولانا. اما برخی از شارحان خیال کرده اند که مولانا از این موضوع بدیهی غافل بوده لذا بر او قدح و طعن آورده اند. غافل از اینکه مطلب مزبور عمیق تر از اینگونه برداشت های عامیانه است. در میان شارحان، عبدالعلی بحر العلوم بر این مطلب شرحی آورده که قابل تأمل است. او ضمن آنکه ندامت و پشیمانی را شرط لازم و حتمی توبه محسوب می دارد سخن متینی دارد که مضمون آن اینست: برای رجوع از معاصی و انجام توبه، تنها پشیمانی و ندامت کافی نیست، بلکه شخص تائب باید اعمال حسنه انجام دهد و از افعال بد دوری گزیند و الا صرف ندامت وافی به مقصود نیست. بنابراین مولانا آدمیان را از پشیمانی نسبت به اعمال بد باز نمی دارد بلکه می گوید گرچه ندامت در امر توبه، شرط لازم است، اما شرط کافی نیست.^۱ اکبرآبادی نیز بیت فوق را با دید وحدت وجودی شرح داده و گفته است: پشیمانی تو بی جاست، زیرا فاعل همه این افعال خداست، و این پشیمانی تو نشان می دهد که هنوز به مرتبه فنا نرسیده ای و همچنان غیریّت و تباین میان حق و تو برقرار است. در حالی که تو نمودی بی بود هستی.^۲ برداشت بحر العلوم مناسب مقام بیت است.]

وَر کُنی عادت، پشیمان خور شوی زین پشیمانی، پشیمان تر شوی (۱۳۴۰)

و اگر به پشیمانی عادت کنی، دائماً دچار پشیمانی می شوی و از این پشیمانی، پشیمان تر می گردی. [حکیم سبزواری گوید: «پشیمان خور شوی» از باب محتمل الضدین

۱. ر. ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۰۹.

۲. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۵۷.

است که از محسنات بدیعی است و دو وجه دارد: یکی آنکه پشیمانی طعام و غذای تو شود، و دیگر آنکه پشیمانی را نیست و نابود کنی^۱. منظور بیت: تو ابتدا از کرده ناپسند خود پشیمان می شوی و چون به مضرت این پشیمانی واقف می شوی دوباره از پشیمانی خود پشیمان می شوی.]

(۱۳۴۱) نیمِ عُمرت در پریشانی رود نیمِ دیگر در پشیمانی رود
با پشیمانی های یاد شده، نیم از عمرت در پریشانی سپری می شود و نیم دیگر در پشیمانی.

(۱۳۴۲) ترکِ این فکر و پشیمانی بگو حال و یار و کارِ نیکوتر بجو
چاره حال تو اینست که این فکر و پشیمانی را رها کنی و در جستجوی حال و یار و کار بهتری باشی. [پس ندامت صرف، کافی نیست، بلکه باید به عمل صالح و مصاحبت آخیار اقدام کنی.]

(۱۳۴۳) ور نداری کارِ نیکوتر به دست پس پشیمانیّت بر فوتِ چه است؟
و اگر کار بهتری در دست نداری یعنی اگر به عملی صالح مشغول نیستی، پس پشیمانی تو برای از دست دادن چه چیزی است؟

(۱۳۴۴) گر همی دانی، ره نیکو، پَرست ور ندانی، چون بدانی کین بد است؟
اگر راه نیک را می شناسی سالک آن راه شو و خدا را بپرست. و اگر راه نیک را نمی شناسی پس از کجا می دانی که این عملی که انجام داده ای بد است؟ [پی بُردن به قبح هر عمل مستلزم باور داشتن به حُسن است. تُعْرِفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا.]

(۱۳۴۵) بد ندانی تا ندانی نیک را ضدّ را از ضدّ توان دید ای فتی
تا نیک را نشناسی نمی توانی بد را تشخیص دهی. ای جوان هر ضدّی را با ضدّ خود

می‌توان شناخت.

(۱۳۴۶) چون ز ترکِ فکرِ این عاجز شدی از گُنه آنگاه هم عاجز بُدی
 حال که نمی‌توانی افکارِ ناپسند را رها کنی پس بدان که از گناه کردن هم نمی‌توانی
 خودداری کنی. [اگر از رهاکردن افکارِ ناروا ناتوانی در ارتکاب گناه هم بی‌اختیاری. این بیت
 ناظر بر مسأله‌ی فناءِ عبد در حق است. و مقام فنا، مقامی است که هیچ‌گونه رسوم و آثار «منی»
 در عبد نمی‌ماند و همه چیز منتسب به حضرت حق است.]

(۱۳۴۷) چون بُدی عاجز، پشیمانی ز چیست؟ عاجزی را بازجو کز جذبِ کیست؟
 اگر از ترک گناه ناتوان بودی، پس چرا پشیمان شده‌ای؟ درباره‌ی این ناتوانی جستجو کن
 و بین که این ناتوانی بر اثر جذبۀ اراده کیست؟ [قطعاً هر مقهوری نشان می‌دهد که قاهری
 وجود دارد. بیت بعدی این بیت را تفسیر می‌کند. حکیم سبزواری گوید: پس با وجود عجز، این
 پشیمانی از چیست؟ زیرا در امری که اختیار نباشد، پشیمانی راه ندارد. پس بازجو که
 عجز تو از کیست؟ زیرا هیچ مقهوری بی‌قاهر نیست. پس معلوم شد که همه به قضای الهی
 است. بنابراین تو باید مانند مُرده‌ای باشی در دست غسال و هستی تو در برابر هستی حق
 نیست باشد. باید بدانی که حق را دو نوع قضا است: یکی قضای حتمی، و دیگری قضای
 تعلیقی. قضای حتمی در غیر افعالِ بندگان است و قضای تعلیقی در افعالِ بندگان است و
 معلق بر اراده و اختیار آنان^۱. نیکلسون این بیت را برهان خلف در باب جبر مذموم دانسته
 است.^۲]

(۱۳۴۸) عاجزی بی‌قادری اندر جهان کس ندیده‌ست و، نباشد این بدان
 این نکته را بدان که در این جهان، هیچکس ناتوانی و عجز را بدون موجودی قادر و
 توانا ندیده و نخواهد دید. [معنی فوق بر این تقدیر است که عاجزی را با یای مصدری و
 «قادری» را با یای وحدت بخوانیم. اما برخی از شارحان «قادری» را نیز با یای مصدری
 خوانده‌اند و چنین معنی کرده‌اند: در جهان کسی ناتوانی را بدون توانایی ندیده و نخواهد دید.

۱. شرح اسرار، ص ۲۸۹.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۰۵.

این معنی را از آنرو آورده‌اند که از جبر مطلق حذر کنند، در حالی که معنی اخیر با سیاق و سباقِ ابیات سازگاری ندارد و در میان ابیات پیشین و پسین نوعی خرقِ معنی است، زیرا این بیت نیز در بیان عجز و سلب اختیار از آدمی است. کما یظهر ذلک بآدمی تأمل.]

(۱۳۴۹) همچنین هر آرزو که می‌بری تو ز عیبِ آن، حجابی اندری
همینطور هر آرزویی که در سر می‌پروری و برای نیل بدان می‌کوشی، عیب و زیانِ آن
برای تو پوشیده است. [یعنی نمی‌توانی از زشتی و مضرتِ آن فکر و آرزو آگاه شوی و از آن
احتراز جویی.]

(۱۳۵۰) و ر نمودی علّتِ آن آرزو خود رمیدی جانِ تو ز آن جستجو
و اگر عیب و زشتیِ آن فکر و آرزو برای تو آشکار می‌شد، جانت از طلبِ آن می‌رمید
و دیگر برای نیل بدان فکر و آرزو نمی‌کوشیدی.

(۱۳۵۱) گر نمودی عیبِ آن کار، او تو را کس نبردی گش‌گشانِ آن سو تو را
اگر عیب و زشتیِ آن کار برای تو آشکار می‌شد، هیچکس نمی‌توانست تو را
گشان‌گشان به سوی آن ببرد. [یعنی نه تنها نسبت بدان فکر و آرزو بی‌میل و علاقه می‌شدی
بلکه حتی با زور و اکراه نیز کسی نمی‌توانست تو را به سوی آن امر بکشاند و ببرد.]

(۱۳۵۲) و آن دگر کاری، کز آن هستی نفور^۱ ز آن بُود که عیشِ آمد در ظهور
و آن کاری که تو به شدّت از آن می‌رمی کاری است که عیب و زیانِ آن برای تو
آشکار شده است. یعنی به سبب آنکه معایبِ آن بر تو مکشوف شده دیگر طرفِ آن نمی‌روی.

(۱۳۵۳) ای خدایِ رازدانِ خوش‌سُخُن عیبِ کارِ بد، زما پنهان مکن
مولانا در اینجا برای تعلیم و تربیت مردمان این بیت و چند بیت ذیل را بر سبیل
مناجات آورده تا کسی خیال نکند که بی‌توفیق ربّانی و ارشاد الهی می‌تواند حُسن و قبح امور

۱. نفور: رمنده.

را بازشناسد و راه را از چاه تمیز دهد: ای خداوندی که به اسرار امور واقفی و کلامی زیبا و دلنشین داری، عیب کارهای ناپسند را بر ما میپوشان.

(۱۳۵۴) عیبِ کار نیک را منما به ما تا نگردیم از رَوشِ سَرَد و هَبا^۱
مشکلات و عیوبِ کارهای پسندیده را نیز به ما نشان مده تا مبدا از انجام آن دلسرد و سست شویم. [از آنجا که تنها حضرت حق، خیر مطلق است و سایر خیرات نسبی و اضافی است، طبعاً هر کار نیکی به اعتباری حامل زیان نیز هست، اما نباید به خاطر چند مضرت از کار خیر دست کشید، چنانکه مثلاً شخم زدن زمین گرچه موجب هلاکت تعدادی از جانوران خاکی می‌شود، اما در عوض محصولات لازم مردم را بیار می‌آورد و از قحطی و گرسنگی جلوگیری می‌کند. و یا خوردن دارو ممکن است برای مواضعی از بدن مضر باشد، اما در عوض بیماری‌های مهلک را ریشه کن و سلامتی بدن را حفظ می‌کند، همینطور عدالت اجتماعی ممکن است برای گروهی مضر باشد، اما برای عموم مفید است.]

(۱۳۵۵) هم بر آن عادت سلیمانِ سَنی^۲ رفت در مسجد میانِ روشنی
سلیمانِ عالی‌مقام، طبق عادت خود در سپیده صبح به مسجد اقصی رفت.

(۱۳۵۶) قاعده هر روز را، می‌جُست شاه که ببیند مسجد اندر نوگیا
آن سلطان بزرگ طبق عادت روزانه خود همه جای مسجد را واری می‌کرد تا گیاهی نورسته پیدا کند.

(۱۳۵۷) دل ببیند سِرِ بد آن چشمِ صفی آن حَشايش^۳ که شد از عامه خَفی
دل با آن چشم باطنی، گیاهانی را می‌بیند که از چشم عامه مردم نهان است. [چشم

۱. هَبا: مخفف هَباء به معنی گردِ پراکنده، ذراتی که همراه با شعاع خورشید از منفذی پراکنده و دیده شود. در اینجا منظور، سست شدن و وادادن است.

۲. سَنی: رفیع و بلندمرتبت.

۳. حَشايش: جمع حَشیش به معنی گیاه خشک، در اینجا مطلق گیاه.

صَفی، چشم پاک. منظور چشم باطنی صاحب‌دلان است که از هر حجاب و خللی مبرا است. همانطور که سلیمان نبی هر گیاه نورسته‌ای را در گوشه و کنار مسجد اقصی می‌دید و از خواص و ماهیات آنها باخبر می‌شد، دل صاحب‌دلان و عارفان نیز با دیده باطنی خود از خواطر و اندیشه‌هایی که مانند گیاه در مسجد دل آدمیان می‌روید باخبر می‌شود و از اسرار آن افکار و سبب پیدایش و تأثیر و خاصیت آن‌ها وقوف می‌یابد، در حالی که عوام الناس از این موضوعات غافل و فارغانند. مولانا در حکایت ذیل از احوال درونی عارفان سخن می‌گوید و بیان می‌دارد که گرچه آنها با مردمان حشر و نشر می‌کنند اما «کم کسی ز ابدال حق آگاه شد.» [

قصه صوفی که در میان گلستان، سر بر زانو، مراقب بود یارانش گفتند: سر بر آور، تفرّج کن بر گلستان و ریاحین و مرغان و آثار رحمة الله تعالی

خلاصه داستان

یکی از صوفیان برای انبساط روحی در باغی نشست و به مراقبه مشغول شد. مردکی فضول که از حالت مراقبه او دلتنگ و بی حوصله شده بود رو به صوفی کرد و گفت: چرا خوابیده‌ای؟ برخیز و درختان و گیاهان سرسبز باغ را تماشا کن. صوفی گفت: همه زیبایی‌ها در دل آدمی است و هر چه زیبایی در این دنیا است، تماماً انعکاسی است از آن. اما عامه مردم گمان می‌دارند که جلوه‌های مظاهر دنیوی ذاتی است، پس شیفته و مفتون آن می‌شوند. لیکن وقتی که حجاب دنیوی واپس رود بدین حقیقت واقف شوند.

مأخذ حکایت مزبور، روایت ذیل است که شیخ عطار در تذکرة الاولیاء، جلد اول، صفحه ۶۸ در شرح حال رابعه عَدَویه نقل می‌کند: وقتی در فصل بهار در خانه شد و سر فرو بُرد، خادمه گفت: یا سیده بیرون آی تا صنّعی بینی. گفت: تو باری در آی تا صانع بینی. شَغَلْتَنِي مُشَاهَدَةُ الصَّانِعِ عَنْ مُطَالَعَةِ الْمَصْنُوعِ. «تماشای صانع مرا از مطالعه مصنوع به خود سرگرم داشت.» شمس نیز در مقالات خود چنین آورده است: صوفی را گفتند: سر بر آر اُنْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ.

۱. مأخذ و قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۳۹.

۲. ر.ک. پیشین.

مولانا در این فصل از مثنوی شریف به نکته مهمی اشارت می‌کند و اینکه منشأ زیبایی، جهانِ درون است نه برون. و زیبایی و جمال جهانِ خارج، جلوه‌ای است از عالم دل. چنانکه مولانا در بیت (۲۲۶۵-۲۲۶۶) دفتر سوم این مطلب را به نوعی دیگر آورده است و در حد کفاف مورد شرح قرار گرفته است.

(۱۳۵۸) صوفی در باغ از بهر گشاد صوفیانه روی بر زانو نهاد
یکی از صوفیان برای گشایش قلبی، به روش صوفیان سر بر زانوی خود نهاد و مشغول به مراقبه شد.

(۱۳۵۹) پس فرو رفت او به خود، اندر نُغول^۱ شد ملول از صورتِ خوابش فَضُول^۲
آن صوفی با تمرکزی ژرف در خود فرو رفته بود و شخصی گستاخ از ظاهر به خواب رفته او حوصله‌اش سر رفت. [صوفی مذکور مشغول مراقبه شده بود. توضیح مراقبه در شرح بیت (۱۵۸) دفتر دوم آمده است.]

(۱۳۶۰) که چه خُسپی؟ آخر اندر رَز^۳ نگر این درختان بین و آثارِ خُضر^۴
گفت: ای صوفی برای چه خوابیده‌ای؟ آخر سرت را بلند کن و به این درختان و گیاهان سرسبز نگاه کن.

(۱۳۶۱) امرِ حق بشنو که گفتست: اُنْظُرُوا سوی این آثارِ رحمتِ آر رُو
فرمان حضرت حق را گوش کن که فرموده است: بنگرید به آثار رحمت الهی و به آن روی آورید. [اشاره است به آیه ۵۰ سوره روم: فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُخَيِّ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُخِي الْمَوْتِ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. «بنگر به نشانه‌های

۱. نُغول: ژرف.

۲. فَضُول: زیاده‌گو، یاده‌گو، کسی که به افعال غیر ضروری پردازد.

۳. رَز: درخت انگور. در اینجا مطلق درخت.

۴. خُضر: جمع خُضْرَة به معنی سبزی‌ها.

رحمت خداوند که چه سان زمین را زنده کند از پسِ مرگِ آن. براستی که پروردگار زنده‌کنندهٔ مردگان است. و اوست بر هر چیز توانا.» مولانا از زبان آن شخص ملول و آن صوفی صافی به دو نوع معرفت اشارت می‌کند: یکی معرفت از راه مطالعه و مشاهدهٔ آثار و آیات خارجی و برون ذات، و دیگری معرفت از طریق مراقبهٔ باطنی که قهراً معرفت اخیر ژرف‌تر و مطمئن‌تر است.]

گفت: آثارش دل است ای بوالهوس آن برون، آثارِ آثار است و بس (۱۳۶۲)

صوفی به آن شخص گستاخ گفت: ای اهل هوئی و هوس، آثار رحمت الهی دل است. و آنچه در بیرون دل است، تنها آثارِ آثار است. [مولانا در اثرِ دیگر خود می‌گوید: «هرچه در این عالم می‌بینی در آن عالم چنان است، بلکه اینها همه اُنْمُوذَج (= نمونه) آن عالم‌اند، و هر چه در این عالم است همه از آن عالم آوردند»].^۱

باغ‌ها و سبزه‌ها در عینِ جان بر برون، عکسش چو در آبِ روان (۱۳۶۳)

باغ‌ها و سبزه‌ها در درون جان است. و آنچه که در بیرون است، انعکاس و بازتاب آن باغ‌ها و سبزه‌هاست. درست مانند تصاویری که در آبِ روان انعکاس پیدا می‌کند. [لطافت و نشاط روحی باید در دل پدید آید، و الا گلزار طبیعت بالاستقلال نمی‌تواند منشأ لطافت روحی شود. بسا شخصی که در باغ و بوستان احساس دل‌تنگی کند و شخصی در کنج سیاهچال احساس نشاط.]

آن خیالِ باغ باشد اندر آب که کند از لطفِ آب آن اضطراب (۱۳۶۴)

مسلماً آن تصاویری که از باغ و سبزه‌زار در آب منعکس می‌شود، خودِ باغ و سبزه‌زار نیست بلکه صورت خیالی آن است که بر اثر صافی و زلالی آب روی آن می‌افتد و با حرکت و لرزش آب، حرکت می‌کند و می‌لرزد. [منظور از «خیال» در اینجا قوّهٔ خیال نیست بلکه معنی لغوی آن مورد نظر است. یعنی آنچه برای تو در خواب و یا بیداری مُثَل می‌شود].^۲

۱. فیه مافیه، ص ۶۳-۶۲.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۸۹.

(۱۳۶۵) باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است عکسِ لطفِ آن برین آب و گِل است
 باغ‌ها و میوه‌ها در دل است که صفای آن بر این آب و گِل انعکاس یافته است. [نتیجه
 می‌گیریم که باغ و گلزار حقیقی در درون دل اصحاب معرفت است. زیرا افکار و احوال لطیف
 آنان باغی مصفا در درونشان پدید آورده است و بر اثر لطافت روحی است که جهان طبیعت
 نیز جلوه و رونقی یافته است.]

(۱۳۶۶) گر نبود عکسِ آن سِرّ و سُرور پس نخواندی ایزدش دارُالغُرور
 اگر انعکاس آن سِرّ و شادمانی درونی نبود، خداوند هرگز دنیا را سرای فریب
 نمی‌خواند. [در آیه ۱۵۸ سوره آل عمران و آیه ۲۰ سوره حدید حیات دنیوی را مَتَاعُ الْغُرُور
 (= کالای فریب) دانسته است. مولانا می‌گوید سِرّ هویت اصحاب معرفت بر عالم طبیعت تجلی
 کرده و باعث جلوه و رونق آن شده است. و به همین سبب خداوند دنیا را مایهٔ فریب خوانده
 زیرا که جلوهٔ دنیا با اینکه ناشی از عالم دل است، اما مردم را می‌فریبد و آنها خیال می‌کنند که
 جلوهٔ دنیا ذاتی است. برخی از شارحان «سروِ سرور» و بعضی «سرو و سرور» خوانده‌اند، اما
 «سِرّ و سرور» انسب و اصلح است. نیکلسون «سِرّ و سرور» ضبط کرده و در توجیه آن گفته
 است: «راستی و تناسب سرو، مانند است به اعتدال و استقامت کامل آن دل که همهٔ حقایق و
 معانی در آن هویدا است.»]

(۱۳۶۷) این غرور آن است، یعنی این خیال هست از عکسِ دل و جانِ رجال
 منظور از این غرور آنست که این خیال، انعکاسی است از قلب و روح مردان خدا. [دنیا
 نیز خیالی است که دنیاپرستان را می‌فریبد. و سایه را حقیقت می‌پندارند. چنانکه مولانا در
 تمثیل مرغ در بیت (۴۲۲ - ۴۱۷) دفتر اول این مطلب را بیان کرد که دنیا سایه است و طالب
 دنیا بی‌جهت عمر گرانمایهٔ خود را صرف آن می‌کند. شاعر گفته است:
 كُلُّ مَا فِي الْكَوْنِ وَهْمٌ أَوْ خَيَالٌ أَوْ عُكُوشٌ فِي الْمَرَايَا أَوْ ظِلَالٌ
 «همهٔ آنچه در این جهان است، وهم و خیال است، و یا تصاویری است در آینه‌ها و یا
 سایه‌هایی است.»]

جمله مغروران بر این عکس، آمده بر گمانی کین بُود جَنَّتْ کده (۱۳۶۸)
همه فریب خوردگان پیرامون این تصویر خیالی ازدحام کرده‌اند به این گمان که این
تصویر خیالی همان باغ حقیقی است. [اینست که قرآن کریم، دنیا را مایه فریب و سرگرمی
می‌شمرد.]

می‌گریزند از اصولِ باغ‌ها بر خیالی می‌کنند آن لاغ^۱‌ها (۱۳۶۹)
از باغ‌های حقیقی که ریشه و منشأ این باغ‌هاست می‌گریزند و بر خیالی زندگی لغو و
بیهوده می‌کنند.

چونکه خوابِ غفلت آیدشان به سر راست بینند و، چه سود است آن نظر؟ (۱۳۷۰)
همینکه خواب غفلت آنان به پایان رسد، باغ و بوستان حقیقی را می‌بینند، اما دیدن در
آن وقت چه سودی دارد؟ [مردم تا وقتی که به دنیا مشغول‌اند در حقیقت در خواب هستند و
چون بмирند بیدار می‌شوند. چنانکه در حدیث آمده است: النَّاسُ نِيَامٌ إِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا.]

پس به گورستان غریو افتاد و آه تا قیامت زین غلط وَاَحْسَرْتَاه^۲ (۱۳۷۱)
پس در گورستان ناله و فریادِ مُردگان طنین انداخته و تا قیامت به خاطر این خطا فریاد
آه و حسرت آنان بلند است.

ای خُنک آنرا که پیش از مرگ، مُرد یعنی او از اصلِ این رَز^۳ بوی، بُرد (۱۳۷۲)
خوشا به حال کسی که پیش از مُردن بمیرد؛ یعنی روح و روان او از رایحه این باغ
حقیقی بویی ببرد. [اشاره دارد به مرگ اختیاری و نیز مضمون حدیث مَوْتُوَا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا در
آن مندرج است. به شرح بیت (۴) دفتر اول رجوع شود.]

۱. لاغ: هرزد، بیهوده، مسخره، شوخی.

۲. وَاَحْسَرْتَاه: منادای مندوب است. و آن اسمی است که با حرف «وا» مورد ندا واقع می‌شود. این منادی معمولاً در اظهار حزن بر مصائب بکار می‌آید. و های ملحق به آن ضمیر نیست بلکه های سگت است.

۳. رَز: درخت انگور. در اینجا به معنی باغ و درختزار است.

قصه رُستن خَرُوب در گوشه مسجد اقصی و غمگین شدن سلیمان علیه السلام
از آن، چون به سخن آمد با او و خاصیت و نام خود بگفت

(۱۳۷۳) پس سلیمان دید اندر گوشه‌ای نو گیاهی رُسته همچون خوشه‌ای
سلیمان دید که در گوشه‌ای از مسجد گیاهی تازه مانند خوشه روییده است.

(۱۳۷۴) دید بس نادر گیاهی^۱ سبز و تر می‌رُبود آن سبزش نور از بَصَر
دید گیاهی بس عجیب و سرسبز و با طراوت روییده است و آن گیاه به قدری سبز بود
که چشم را خیره می‌کرد.

(۱۳۷۵) پس سلامش کرد در حال آن حشیش او جوابش گفت و بِشِگفت از خوشیش
آن گیاه در همان لحظه به سلیمان سلام کرد. و سلیمان جواب سلام او را داد و از
لطافت و زیبایی او دچار تعجب شد. [نیکلسون می‌گوید: «بشگفت، نمونه‌ای دیگر از فعلی نادر
شِگفتن است^۲»]

(۱۳۷۶) گفت: نامت چیست؟ برگو بی‌دهان گفت: خَرُوب^۳ است ای شاه جهان
سلیمان گفت: ای گیاه نو رُسته با زبان حال بگو که نام تو چیست؟ گیاه گفت: ای سلطان
جهان نام من خَرُوب است. [مراد از «گفتی بی‌دهان» زبان حال است. همانطور که در ابیات
بعدی آمده است مراد از این گیاه، یار ناهل است.]

(۱۳۷۷) گفت: اندر تو چه خاصیت بُود؟ گفت: من رُستم، مکان ویران شود
سلیمان گفت: خاصیت تو چیست؟ خَرُوب گفت: من در هر جا که برویم آن مکان
ویران می‌شود.

۱. نادر گیاه: در اینجا یعنی گیاه عجیب.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۰۸.

۳. خَرُوب: خَرُوب، بوته‌ای است خاردار دارای شاخه‌های پراکنده که در هر بنا بروید آنجا را ویران کند.

(۱۳۷۸) من که خُروبم، خرابِ منزلَم هادمِ بنیادِ این آب و گِلَم
من که خُروب نام دارم، باعث ویرانی اماکن و منازل می شوم. و ویران کننده اساس و
بنیان این آب و گِل هستم.

(۱۳۷۹) پس سلیمان آن زمان دانست زود که آجل آمد، سفر خواهد نمود
سلیمان در همان لحظه دریافت که اجلش رسیده است و به زودی بدان جهان سفر
خواهد کرد.

(۱۳۸۰) گفت: تا من هستم، این مسجد یقین در خَلَل نآید ز آفاتِ زمین
سلیمان پیش خود گفت: تا من در قید حیاتم، این مسجد یقیناً از آفات و حوادث
روزگار آسیبی نخواهد دید.

(۱۳۸۱) تا که من باشم، وجودِ من بود مسجدِ اقصیٰ مُخلخل^۱ کی شود؟
تا من هستم و حیاتم برقرار است، مسجد اقصیٰ چگونه ممکن است آسیبی
ببیند؟

(۱۳۸۲) پس که هَدَم^۲ مسجدِ ما بی گمان نَبُودَ إِلَّا بَعْدَ مَرگِ ما، بدان
پس یقین بدان که ویرانی مسجد ما نیز جز پس از مرگ ما رخ نخواهد داد.

(۱۳۸۳) مسجدست آن دل، که جسمش ساجدست یارِ بَد خُروبِ هر جا مسجدست
مولانا در اینجا به نتیجه گیری این حکایت می پردازد و می فرماید: آن دلی به منزله
مسجد است که جسم، او را اطاعت کند. یار و همنشین نااهل، ویران کننده هر مسجدی است.
[«ساجد» در بیت فوق به معنی ساجد مصطلح نیست، بلکه ساجد در اینجا به معنی کسی است
که در اطاعت و انقیاد است، چنانکه در آیات قرآنی نیز به این معنی آمده است. منظور
بیت: هرگاه جسم تابع روح شود آن روح، روحی عالی و باکمال است. در اصطلاحات صوفیان

۱. مُخلخل: دارای رخنه و شکاف.

۲. هَدَم: ویران کردن، ویرانی.

بیت‌المقدس به قلبی اطلاق شود که از هر تعلّقی غیر از خدا پاک باشد^۱. یار و همنشین ناشایست باعث از بین رفتن لطافت و معنویت روح می‌گردد. پس همانطور که بیت‌المقدس، قبلهٔ خلائق بود، قلب نیز قبلهٔ اعضا و جوارح است.]

(۱۳۸۴) یارِ بد چون رُست در تو مهرِ او هین ازو بگریز و کم کن گفت‌وگو
همینکه محبّتِ رفیقِ نااهل در دل تو پدید آمد، بهوش باش و از او فرار کن و با او اصلاً گفتگو و مجالست نکن. [«کم کن» در این قبیل موارد به معنی «نکن» است، نه به معنی «کم کن» و یا «کمتر کن» چنانکه برخی از شارحان چنین خیال کرده‌اند.]

(۱۳۸۵) بر کن از بیخش، که گر سر برزند مر تو را و مسجدت را برگند
محبّتِ رفیقِ نااهل را از ریشه برانداز، زیرا اگر این گیاه ویرانگر در مسجد قلب تو بروید، هم تو و هم مسجد تو را از بنیان براندازد.

(۱۳۸۶) عاشقا، خَرَوَبِ تو آمد کثری همچو طفلان، سویِ کثر چون می‌غزی^۲؟
ای عاشق، کثری و ناراستی، گیاهِ خَرَوَبِ توست. چرا مانند اطفال به سوی کثری و نادرستی می‌خزی؟

(۱۳۸۷) خویش مُجرِمِ دان و مُجرِمِ گو، مترس تا ندزد از تو آن اُستاد، درس
خود را گنه‌کار و مجرم بدان. یعنی بگو من دچار گناه و لغزش شده‌ام و از این اعتراف باکی نداشته باش، تا آن استاد حقیقی و معلّم معنوی چیزی از تعلیم تو نکاهد. [باید در نزد انسان کامل و هادی و فاضل اظهار تواضع کنی تا از دریای معارف او بهره‌مند شوی. زیرا طالب مانند بیمار است و مرشد مانند طبیب. تا بیمار به نزد طبیب بیماری خود را نگوید درمان نپذیرد. همینطور اگر شخصی از آموختن علم، عار داشته باشد و به جهل خود اعتراف نکند از سوی عالمان، تعلّم نیابد. مولانا گفته است: «این آب جوی که ماهیان در آن‌اند اگر نان

۱. ر.ک. اصطلاحات الصرفیه، ص ۱۶.

۲. می‌غزی: فعل مضارع از غَزیدن (= خزیدن، بر شکم راه رفتن مانند خزندگان و کودکان).

نریزی سر بیرون نمی آورند. همچنان جوی حکمت ما تا صدق و طلب صادق در آن نریزند، ماهیان معانی ما ظاهر نشوند.»^۱

چون بگوئی: جاهلم، تعلیم ده این چنین انصاف از ناموس^۲ به (۱۳۸۸)
اگر بگویی من نادانم، به من علم بیاموز، این چنین منصفانه دربارهٔ جهل خود اعتراف کردن، بهتر از خودبینی و تکبر است.

از پدر آموز ای روشن جبین^۳ رَبَّنَا گفت و، ظَلَمْنَا^۴ پیش از این (۱۳۸۹)
ای صاحب چهره نورانی از پدرت حضرت آدم(ع) بیاموز که پیش از این گفت:
پروردگارا ما به خود ستم کردیم. [اشاره به آیه ۲۳ سوره اعراف که توضیح آن در شرح بیت (۱۴۹۰) دفتر اوّل آمده است.]

نه بهانه کرد و، نه تزویر ساخت نه لَوای مکر و حیلَت بر فراخت (۱۳۹۰)
حضرت آدم(ع) نه بهانه جویی کرد و نه حيله و نیرنگ ساخت، و نه پرچم مکر و خدعه برافراشت.

باز آن ابلیس، بحث آغاز کرد که بُدَم من سُرخ رُو، کردیم زرد (۱۳۹۱)
اما دوباره ابلیس با خدای خود مجادله کرد و گفت: من با نشاط و سربلند بودم، اما تو مرا شرمنده و سرشکسته کردی. [ابلیس چون اصل خود را از آتش می دانست بر آدم تفاخر کرد، اما حضرت حق به او گفت بر آدم سجده آر. این فرمان نشان داد که مرتبهٔ ابلیس، فروتر از مرتبهٔ آدم است. ابلیس که هزاران سال عبادت خدا کرده بود نافرمانی کرد و با این نافرمانی، ملعون و مطعون ابدی شد.]

۱. مناقب العارفين، ج ۱، ص ۴۰۰.

۲. ناموس: خودبینی، تکبر.

۳. جبین: پیشانی.

۴. ظَلَمْنَا: ستم کردیم.

(۱۳۹۲) رنگ، رنگِ توسِت، صَبَاغَمِ تویی اصلِ جُرم و آفت و داغَمِ تویی
ابلیس به خداوند گفت: رنگِ من همان رنگی است که تو می‌خواهی، زیرا تویی رنگِ
من. و مایهٔ اصلی گناهکاری و جُرم و گمراهی‌ام تویی. [به بیت (۲۶۴۲-۲۶۵۱) و
(۲۶۷۲-۲۶۹۹) دفتر دوم رجوع شود.]

(۱۳۹۳) هین بخوان: رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي تا نگردي جبری و، کز کم تنی
بهوش باش و این را بخوان که ابلیس به خدا گفت: «پروردگارا به سبب آنکه مرا گمراه
کردی» تا جبری مذهب نگردي و به راه کج متمایل نشوی. [اشاره به آیه ۱۶ سورة اعراف که
توضیح آن در شرح بیت (۱۴۹۲) دفتر اول آمده است.]

(۱۳۹۴) بر درختِ جبرِ تاکی برجهی اختیارِ خویش را یکسو نهی؟
تاکی می‌خواهی از درختِ جبرِ بالا بروی و اختیارِ خود را کنار بگذاری؟ یعنی تاکی
می‌خواهی خود را تسلیم جبرِ بدانی و اختیارِ خویش را انکار کنی؟

(۱۳۹۵) همچو آن ابلیس و ذُرّیاتِ^۱ او با خدا در جنگ و اندر گفت و گو
تو نیز مانند ابلیس و فرزندان او با خدا به ستیز و مجادله پرداخته‌ای.

(۱۳۹۶) چون بَوُدِ اِکراه با چندان خوشی که تو در عصیانِ همی دامن کشی^۲؟
تو که در جهتِ عصیان و ارتکابِ معاصی با خوشی و ناز می‌خرامی، بگو بینم اجبار و
اکراه با خوشی و خرمی چگونه جمع می‌شود؟ [این بیت و ابیات ذیل نقدی است بر مذهب
جبریان. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۶۵) دفتر اول.]

(۱۳۹۷) آنچنان خوش، کس رود در مُکَرّهی^۳؟ کس چنان رقصان دَوَد در گمراهی؟
آیا ممکن است که کسی در کاری که بدان مجبور شده است این همه شادی و نشاط

۱. ذُرّیات: جمعِ ذُرّیه به معنی نسل، فرزندان.

۲. دامن کشی: می‌خرامی، با تکبر راه می‌روی.

۳. مُکَرّه: اسم مفعول از مصدر اکراه + یای مصدری. مکرهی یعنی اکراه و اجبار.

داشته باشد؟ آیا ممکن است که کسی را به گمراهی و ضلالت مجبور کنند و او رقص‌کنان و پایکوبان آن طریق را طی کند؟

بیست مَرده جنگ می‌کردی در آن کِت^۱ همی دادند پند آن دیگران (۱۳۹۸)
با کسانی که تو را از گمراهی منع می‌کردند، بیست مَرده می‌جنگیدی، یعنی با تمام قوا با نصایح نصیحت‌کنندگان مخالفت می‌کردی و اصرار داشتی که راه کج را درنوردی.

که صواب اینست و، راه اینست و بس کی زند طعنه مرا؟ جز هیچکس (۱۳۹۹)
و با اصرار تمام می‌گفتی کار صحیح همین است که من می‌کنم، و راه راست و هدایت نیز فقط همین راهی است که من طی می‌کنم. و می‌گفتی: چه کسی مرا در این کارم سرزنش می‌کند جز آدم ناکس و رذل؟

کی چنین گوید کسی کو مُکَرّه است؟ چون چنین جنگد کسی کو بی‌ره است؟ (۱۴۰۰)
کسی که بر کاری مجبور شده باشد چگونه ممکن است اینگونه مانند من با قاطعیت حرف بزند؟ و چگونه ممکن است آدم گمراه و مسلوب‌الاختیار مانند من با ثبات قدم تلاش و جهاد کند؟ [کسی که مجبور است کی اینطور حرف می‌زند و نیز کسی که مجبور است و اختیاری ندارد چگونه برای اثبات راه خود اینگونه می‌جنگد و تلاش می‌کند؟]

هر چه نفست خواست، داری اختیار هرچه عقلت خواست، آری اضطرار (۱۴۰۱)
هرچه هوای نفس تو بگوید آنرا برای خود برمی‌گزینی و خود را در آن، صاحب اختیار محسوب می‌داری. اما هرچه را که عقل اقتضا کند و مخالف هوای نفس باشد، در آن اظهار جبر و فقدان اختیار می‌کنی. [آدمیان مقید به شهوات و هواهای نفسانی هرچه را که نفس اماره اقتضا کند چهار اسبه به دنبال آن می‌دوند و آنرا با سعی و تلاش به دست می‌آورند. اما همینکه عقل حکمی به آنان می‌دهد، بهانه می‌آورند که ما فاقد اختیاریم و نمی‌توانیم بدان طریق رویم.]

۱. کِت: مخفّف که تو را.

(۱۴۰۲) داند او کو نیکبخت و مَحْرَم است زیرکی ز ابلیس و، عشق از آدم است
هرکسی که سعادت‌مند حقیقی و مَحْرَمِ اسرار الهی باشد این نکته را می‌داند که زرنگی
از آن ابلیس است و عشق از آن آدم. [آنان که بر زرنگی و گُرُزی خود تکیه می‌کنند و هر
حقیقتی را با مجادله و مناقشه و رفتار و اطوار زیرکانه می‌پوشانند میراث‌خوار ابلیس‌اند و از
دولت عشق بی‌بهره.]

(۱۴۰۳) زیرکی، سَبَّاحی آمد در بِحار کم رهد، غرق است او پایانِ کار
زرنگی در مَثَل همچون شنا کردن در دریاهاست؛ زیرا از میان کسانی که در
دریاها شنا می‌کنند کمتر کسی نجات پیدا می‌کند و عاقبت غالب آنان غرق می‌شوند.
[پس ای سالک تو نیز در دریای دنیا به حیرت حق تکیه کن، چنانکه در ابیات بعد آمده
است.]

(۱۴۰۴) هَلْ^۱ سَبَّاحت^۲ را، رهاکن کبر و کین نیست جیحون^۳، نیست جُو، دریاست این
شناگری را رها کن و تکبر و کینه‌توزی را ترک بگو، زیرا آبی که در آن سرگرم شنا
هستی، نه رودخانه است و نه جویبار، بلکه این آب، دریاست.

(۱۴۰۵) و آن‌گهان دریای ژرف بی‌پناه در رُباید هفت دریا را چو کاه
آن هم دریایی عمیق و بیکران که هفت دریا را مانند پر کاه فرو می‌بلعد. [وسیله نجات
در این دریای ژرف، تنها عشق حقیقی است.]

(۱۴۰۶) عشق، چون کشتی بُود بهرِ خواص کم بُود آفت، بُود اغلب خلاص
عشق برای بندگان خاص خدا مانند کشتی نجات است. کسی که در این کشتی
می‌نشیند، کمتر گرفتار آسیب می‌شود و غالباً نجات می‌یابد. [به حکایت نحوی و کشتی‌بان در
بیت (۲۸۳۵-۲۸۴۱) دفتر اول رجوع شود.]

۱. هَلْ: امر حاضر از هَلِیدن (= فرو نهادن، ترک کردن). ترک کن، رها کن.

۲. سَبَّاحت: شنا کردن در آب، شناوری.

۳. جَیحون: در اینجا رودخانه به طور مطلق.

زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظنّست و حیرانی نظر (۱۴۰۷)
 زرنگی را بفروش و به جای آن حیرت خریداری کن، زیرا زرنگی به منزله گمان است و حیرت به معنی شهود باطنی. [منظور از «زیرکی» تکیه بر عقل جزئی و تدبیر ناقص خویش است. حیرت انسان دو منشأ می تواند داشته باشد، یکی حیرتی که ناشی از جهل و عدم شناخت است که مسلماً این حیرت، مذموم است و در اینجا مورد نظر نیست، دوم حیرتی که زائیده علم و معرفت است. چنانکه صوفیه در تعریف حیرت گویند: حیرت، واردی است بر قلب عارفان به هنگام تأمل و حضور قلب و تفکر، و این وارد آنان را از تفکر بازمی دارد و سرگشته می سازد.^۱ از اینرو زبان حال آنان اینست:

قَدْ تَحَيَّرْتُ فَيْكَ خُذْ بِيَدِي يَا ذَلِيلًا لِمَنْ تَحَيَّرَ فَيْكَ^۲
 «در حقیقت تو دچار حیرت شدم. ای راهنمای حیرانانِ ذات، دستم بگیر.» حیرت، خاص اهل الله و دانایان عارفی است که به مرتبه والای عشق می رسند. چنانکه ابن فارض گفت:

وَمَا أَخْتَرْتُ حَتَّى أَخْتَرْتُ حَبِيْبَكَ مَذْهَبًا فَوَا حَيْرَتِي لَوْ لَمْ تَكُنْ فَيْكَ حَيْرَتِي^۳
 «دچار حیرت نشدم، مگر وقتی که عشق تو را برگزیدم. و اگر حیرت تو نبود وای بر حیرتم.» یعنی اگر حیران حضرت معشوق نمی شدم، حیران هواهای نفسانی می گشتم. و کسی که حیران هواهای نفسانی خود شود، به فروترین مرتبه هبوط می کند. پس بایسته است که آدمی حیران حق شود تا به اعلی علیین رسد. حیرت، انسان را از توجه به وجود مجازی خود بازمی دارد، چنانکه حضرت شیخ فریدالدین عطار نیشابوری (نَوَزَالَهُ مَضْجَعَهُ) در منطق الطیر در بیان وادی حیرت فرمود:

مرد حیران چون رسد این جایگاه در تحیر مانده و گم کرده راه
 گم شود در راه حیرت محو و مات بسی خبر از نورِ خود، وز کاینات
 هرکه زد توحید بر جائش رَقَم جمله گم گردد از او نیز هم
 مولانا در بیت فوق می گوید حیرت، موجد شناخت یقینی است و عقل جزئی، موجد تردید و پریشانی. رجوع شود به بیت (۳۱۲-۳۱۳) دفتر اول و بیت (۱۱۴۶) دفتر سوم.]

۱. ر.ک. کتاب اللمع فی التصوّف. ص ۳۴۵.

۲. ر.ک. پیشین.

۳. مشارق الدراری، ص ۱۳۷.

(۱۴۰۸) عقل، قربان کُن به پیشِ مصطفیٰ حَسْبِيَ اللَّهُ گُو که اللَّهُمَّ كَفَى
عقل جزئی خود را در پیشگاه محمد مصطفی (ص) قربانی کن. بگو که خدا مرا کافی
است زیرا خداوند بسنده است. [منظور از «مصطفی» در اینجا حقیقت محمدیه و یا صادر اول،
و حقیقه الحقایق است. به شرح بیت (۹۰۹) دفتر دوم و (۱۸۹۹) دفتر اول رجوع شود. منظور
بیت: در برابر حقیقتِ کلی، از عقل جزئی و محدود خود چشم‌پوشی کن.]

(۱۴۰۹) همچو کنعان سر ز کشتی وا مَکَش که غرورش، داد نفسِ زیرِ گش
مانند کنعان (فرزند نوح) از سوار شدن بر کشتی نوح سرپیچی مکن. زیرا که نفسِ
زیرک و حيله‌گرش او را فریب داد. [توضیح کنعان در شرح بیت (۱۳۰۸) دفتر سوم آمده
است.]

(۱۴۱۰) که برآیم بر سرِ کوهِ مَشید^۱ مِنتِ نوحم چرا باید کشید؟
تو مانند کنعان مگو که اینک بر سر کوه استوار و بلند می‌روم، چرا مِنتِ نوح را بکشم؟
[اشاره است به آیه ۴۲ و ۴۳ سوره هود که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۰۹) و (۱۳۱۳) دفتر
سوم آمده است.]

(۱۴۱۱) چون رَمی از مِنتِش ای بی‌رشد^۲؟ که خدا هم مِنتِ او می‌کشد
ای گمراه چگونه از مِنتِ نوح می‌رمی در حالی که خداوند نیز مِنتِ او را می‌کشد؟
[«مِنت کشیدن خدا» به چه معنایی است؟ مسلماً این تعبیر به معنی رایج و مصطلح آن نیست،
زیرا «مِنت» هر جا که درباره خدا بکار می‌رود به معنی احسان و انعام است، چنانکه در قرآن
کریم و ادعیه مأثوره بدین معنی وارد شده است و یکی از اسمای حسناى پروردگار نیز مَنَّان
(= بسیار نعمت‌دهنده)، بنابراین مِنتِ نوح (ع) عبارت است از احسان او به قوم خویش و ارشاد
آنان، و مِنت کشیدن خدا نیز به معنی پاداش دادن به احسان اوست، چنانکه «شکور» نیز به این
معنی است که خداوند با اعطای پاداش به بندگان صالح خود، اعمال حسنه آنان را ارج می‌نهد^۳.]

۱. مَشید: استوار و بلند.

۲. رَشَد: هدایت.

۳. مقتبس از شرح اسرار، ص ۲۹۰.

(۱۴۱۲) چون نباشد مِتَّش بر جانِ ما چونکه شکر و مِتَّش گوید خدا؟
چرا مِتَّ او را به جان نکشیم در حالی که خداوند شکر او می‌گوید و بدو پاداش
می‌دهد [به شرح بیت قبل رجوع شود].

(۱۴۱۳) تو چه دانی ای غَراره^۱ پُر حسد؟ مِتَّ او را خدا هم می‌کشد
ای حسود مغرور تو چه می‌دانی؟ خدا نیز مِتَّ او را می‌کشد.

(۱۴۱۴) کاشکی او آشنا نآموختی تا طمع در نوح و کشتی دوختی
ای کاش کنعان شنا نیاموخته بود تا به حضرت نوح و کشتی او چشم امید می‌بست.

(۱۴۱۵) کاش چون طفل از حیلِ جاهل بُدی تا چو طفلان چنگ در مادر زدی
ای کاش کنعان مانند اطفال از حیل‌ها و نیرنگ‌ها بی‌خبر بود، تا مانند اطفال به دامن
مادر چنگ می‌زد.

(۱۴۱۶) یا به علمِ نَقْلِ کم بودی مَلی^۲ علمِ وحیِ دل، ربودی از ولی
و یا ای کاش انسان‌های کنعان سیرت اینقدر از علوم نقلی و لفظی لبریز نبودند تا از
اولیای خدا علم وحی و دانش باطنی را کسب می‌کردند. [علوم لفظی و نقلی معمولاً صاحبان
خود را مغرور و خودبین بار می‌آورد. و همین غرور و تکبر آنان را از اکتساب مسائل باطنی
باز می‌دارد].

(۱۴۱۷) باچنین نوری، چو پیش‌آری کتاب جانِ وحیِ آسایِ تو، آرَد عِتَاب
اگر در برابر اولیای خدا که به دریای حقیقت متصل هستند، کتاب بیاوری و از آن دادِ
سخن دهی، روح وحی مانند تو، تو را مورد نکوهش قرار می‌دهد. [اگر در مقابل روح
مسیحایی عارفان که مراتب شهود حقیقت را طی کرده‌اند به علوم نقلی و حرفه‌ای خود

۱. غَراره: غفلت. در اینجا معنی وصفی دارد یعنی مغرور.

۲. مَلی: مخفف مَلیء به معنی پُر.

متمسک شوی و مثلاً برای اظهار فضل پی در پی بگویی که در فلان کتاب فلان مطلب مهم آمده است، فلان فیلسوف این مطلب را گفته است. و خلاصه یک مشت محفوظات را طوطی وار تفوه کنی، روح خود را از فیض آنان محروم می‌داری در نتیجه روح و وجدان تو، تو را مورد عتاب قرار می‌دهند که ای نادان ریاکار این اراجیف چیست که برهم می‌بافی و ما را از فیض معنوی عارفان محروم می‌کنی؟ ترکیب «جانِ وحیِ آسا» هم به معنی روحی است که همچون وحی پیامبران، عالی و لطیف است، و هم به معنی روحی است که بوسیلهٔ وحی، به آرامش و اطمینان می‌رسد. زیرا پساوند «آسا» به آخر اسم درمی‌آید و معنی مثل و مانند را می‌رساند. نظیر برق آسا. و در عین حال «وحی آسا» احتمال دارد به معنی «وحی آساینده» باشد. چنانکه برخی از شارحان چنین گمان کرده‌اند.]

(۱۴۱۸)

چون تیمم با وجود آب، دان علمِ نقلی با دمِ قطبِ زمان^۱
بدان که توسل به علوم نقلی در برابر نفَس حق قطب دوران مانند تیمم کردن با وجود آب است. [همانطور که وقتی آب باشد تیمم باطل است، همینطور وقتی که روح حقیقت‌بین حاضر باشد تمسک به محفوظات ذهنی کاری بیهوده است.]

(۱۴۱۹)

خویش ابله کن، تبع می‌رو سپس رستگاری زین ابلهی یابی و بس
خود را ابله کن و سپس تابع و مرید ولی دوران شو، بدان که نجات تو فقط مرهون این نوع ابلهی است. [منظور مولانا از ابلّه در شرح بیت (۲۹۲۶) دفتر اول مشروحاً آمده است. اجمالاً ابله در تعبیر مولانا عارف عاشقی است که به رسوم و آثار خودبینی‌های دنیا طلبانه پشت پا زده است.]

(۱۴۲۰)

اکثر اهلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّه، ای پدر بهر این گفتست سلطانُ الْبَشَرِ
پدرجان از اینروست که پادشاه آدمیان (حضرت محمد(ص)) فرموده است: بیشتر اهل بهشت را ابلهان و بی‌خبران تشکیل می‌دهند. [اشاره است به حدیث نبوی: أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّه. «بیشتر اهل بهشت، ابلهان‌اند.» این روایت را سیوطی در جامع‌الصفیر، ج ۱، ص ۵۳

۱. قطب زمان: ر.ک. شرح بیت (۸۱۸) و (۸۲۰) دفتر دوم.

به روایت بزاز از آنس آورده است، و در کشف الاسرار، ج ۸، ص ۲۵۰ نیز جزو احادیث نبوی به شمار آمده است. لیکن در مجمع الامثال میدانی جزو امثال ذکر شده است.^۱ علامه مجلسی نیز آنرا نقل کرده است.^۲ سیدمرتضی در شرح «ابله» گفته است، منظور کسی است که از شرّ و گناه اجتناب می‌ورزد و بدان روی نمی‌کند.^۳ شمس‌الدین افلاکی تفسیر دیگری از این حدیث را از مولانا نقل می‌کند. او می‌گوید روزی همسر مولانا (کراخاتون) از مولانا می‌پرسد که منظور از این حدیث نبوی چیست و چرا پیامبر (ص) بهشتیان را «ابله» خوانده؟ مولانا می‌گوید: اگر ابله نبودند کی به بهشت و درخت خرسند می‌شدند؟ جایی که دیدار یار است چه جای جَنّت و انهار است؟^۴ اما منظور مولانا از «ابله» در بیت مورد بحث همان عارفان از بند دنیا رسته‌ای است که به عقل جزئی و دنیا طلب پشت پا زده و در عشق الهی مستغرق و حیران‌اند. برخی گفته‌اند: مراد از ابله کسی است که از دنیا غافل است و در حضرت معشوق حیران است.^۵

زیرکی چون کبر و باذانگیزِ توست ابلهی شو تا بماند دل دُرُست (۱۴۲۱)
از آنرو که، زیرکی و دانایی در امور دنیوی، موجب تکبر و غرور تو می‌شود، پس بی‌خبر و ابله شو تا قلبت سالم بماند. [زیرا تکبر و غرور، اعتدال روانی آدمی را مختل می‌سازد.]

ابلهی نه کو به مسخرگی دو تُوست ابلهی کو والِه و حیرانِ هوست (۱۴۲۲)
اینکه گفتم باید ابله شد منظوم این نیست که انسان باید برای مسخره شدن حماقت مضاعف پیدا کند، بلکه منظوم آن بی‌خبر و ابلهی است که سرگشته و حیران حضرت حق باشد. [برخی در معنی «به مسخرگی دو تُوست» نوشته‌اند: برای مسخره شدن خود را خم کند.]

۱. ر.ک. تعلیقات حدیقة الحقیقة، ص ۲۷.

۲. ر.ک. بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۲۸.

۳. ر.ک. پیشین، ص ۱۳۰.

۴. مناقب العارفین، ج ۱، ص ۳۹۶.

۵. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۱۵.

(۱۴۲۳) ابلهانند آن زنانِ دست‌بُر از کف، ابله وز رخ یوسف نُذُر^۱
 آن زنانی که دست خود را بریدند ابله بودند زیرا از بُریدن دستِ خود بی‌خبر بودند و از
 رخسار یوسف حیران و هراسان. [اشاره به آیه ۳۱ سوره یوسف که توضیح آن در شرح بیت
 (۱۶۰۶) دفتر سوّم آمده است.]

(۱۴۲۴) عقل را قربان کن اندر عشقِ دوست عقل‌ها باری^۲ از آن سوی است کوست
 عقل خود را در راه عشق معشوق قربانی کن، عقول جملگی از آن جانبی است که
 معشوق از آنجاست. [از رباعیات منسوب به شیخ ابوسعید ابی‌الخیر:
 تا در طلبِ وصالِ جانانه شدیم اوّل قدم از وجود، بیگانه شدیم
 او عِلْم نمی‌شنید، لبِ بَر بستیم او عقل نمی‌خرید، دیوانه شدیم.]

(۱۴۲۵) عقل‌ها آن سو فرستاده عقول مانده این سو که نه معشوق است، گول
 صاحبان عقول حقیقی، عقل‌های خود را به آن جانب فرستاده‌اند، اما آدم‌های احمق و
 نامطلوب در این جانب مانده‌اند. [«عقول» در اینجا یعنی صاحبان عقول، زیرا حذف مضاف
 شده است. منظور بیت: دارندگان عقول حقیقی تمام دار و ندار و هستی و خانمان خود را در
 راه حضرت معشوق فدا کرده‌اند^۳، در حالی که کسانی که در این دنیا خود را زیرک و زرنگ
 می‌دانند هنوز در مرتبه ظاهر مانده‌اند، پس اینان در واقع گول و احمق هستند.]

(۱۴۲۶) زین سر از حیرت گر این عقلت رود هر سرِ مویت، سر و عقلی شود
 اگر بر اثر حیرت این عقل از سرت زایل گردد، بیمناک مشو که هر سرِ موی تو به سر و
 عقلی عالی‌تر مبدّل خواهد شد. [این بیت در خطاب به کسانی است که از زوال عقل دنیا طلب
 در راه حضرت معشوق می‌ترسند. وجه دیگر بیت فوق: اگر در این سو یعنی در این دنیا عقل

۱. نُذُر: جمع نذیر. نذیر هم به معنی ترساننده است و هم ترساننده شده. منظور از آن در بیت فوق، حیرت توأم
 با ترس است. نُذُر معنی مصدری نیز دارد چنانکه در آیه ۱۸ سوره قمر در وجه مصدری آمده است.
 ۲. باری: به هر نحو که باشد. کلمه‌ای است که در موقع حرف زدن، کلام را بوسیله آن مختصر می‌کنند.
 ۳. اکبرآبادی آن را در اینجا زائده می‌داند و انقروی آنرا معادل قد تحقیق در عربی محسوب داشته است.
 ۴. ر. ک. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم.

دنیا طلب بر اثر حیرت زایل گردد، باکی نیست، زیرا هر سر موی تو به سِر (= روح لطیف) و عقلی عالی تر مبدل خواهد شد.^۱

(۱۴۲۷) نیست آن سو رنجِ فکرت بر دِماغ که دِماغ و عقل رُوید دشت و باغ
در آن جانب، یعنی در جهانِ الهی، اندیشه برای روح و عقل، رنج و ناراحتی تولید نمی‌کند، زیرا در دشت و باغ، روح و عقل می‌روید. [اکبرآبادی «آن سو» را مربوط می‌داند به حیرت؛ یعنی در عالم حیرت در روح و عقل به جای رنج، گلزار معارف می‌شکفت.^۲ انقروی «رُوید» را احتمال داده است که در اینجا معنی متعدی داشته باشد. بر این تقدیر یعنی دشت و باغ آن جهان، دل و دماغ می‌رویاند.^۳ دِماغ، مغز سر، عضوی که محل روح نفسانی است. در کتب طبّی قدیم، دِماغ عبارت است از مغز سر و یا مجموعه سر.^۴ حکما دِماغ را آلتِ قوّه ناطقه و ابزار عقل دانسته‌اند. «دشت و باغ» در این ابیات، جنبه تمثیلی دارد و مراد از آن، روح انسان کامل است، چنانکه نیکلسون یادآور شده است.]

(۱۴۲۸) سویِ دشت، از دشت نکته بشنوی سویِ باغ آیی، شود نخلت رَوی^۵
در آن جانب، یعنی در عالم حیرت الهی، اگر از این دشت به آن دشت گذر کنی نکته‌های نغز خواهی شنید، و اگر به سویِ باغ بیایی نخل وجودت سیراب شود. [هرگاه گذارت به دشت و باغ غیب بیفتد از هر طرف نکته‌های اسرار خواهی شنید.^۶ «باغ» در اینجا به معنی دل است.]

(۱۴۲۹) اندرین ره ترک کن طاق و طُرُنَب^۷ تا قلاووزت^۸ نجنبد، تو مَجُنَب
در طریق الهی، حشمت و شکوه ظاهری را رها کن و تا مرشد تو حرکت نکرده تو از

۱. ر.ک. پیشین.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۵۹.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، جزو اول، دفتر چهارم، ص ۵۵۵.

۴. ر.ک. کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۴۸۲.

۵. رَوی: سیراب.

۶. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۶۰.

۷. طاق و طُرُنَب: شکوه و جلال ظاهری.

۸. قلاووز: پیشاهنگ، راهنما.

جایت تکان مخور. یعنی به مرشدی لایق اقتدا کن و مطیع ارشاد او شو. [در این بیت و چند بیت ذیل بر لزوم داشتن مرشد و هادی در سلوک عرفانی تأکید شده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۸۰-۲۹۴۷) دفتر اول].

(۱۴۳۰) هر که او بی‌سر بجنبید، دُم بُود جُنُبشش چون جُنُبش کژدُم بود
هرکس که بدون سر حرکت کند، حرکت او مانند حرکت دُم است، یعنی فاقد ارزش است. این حرکت او مانند حرکت عقرب است اینجا سر به معنی هادی و رهبر است. [حرکتی که با عقل و تدبیر صورت نگیرد مسلماً به بیراهه کشیده می‌شود، چنانکه مثلاً دُم نیز حرکت می‌کند اما دنباله‌رو است و نه دارای حرکتی ارادی و با شعور. سالکی که بدون هادی حرکت کند غالباً به جایی نمی‌رسد. سبب تشبیه این حرکت به حرکت عقرب در بیت ذیل آمده است.]

(۱۴۳۱) کژرو و شبکور و زشت و زهرناک پیشه او خستنی اجسام پاک
عقرب، کج حرکت می‌کند و در تاریکی نمی‌بیند و زشت و زهردار است و کارش نیش زدن به انسان‌های پاک و صالح است. چه با رفتار و کردار ناهنجار و چه با نیش.

(۱۴۳۲) سر بکوب آن راکه سرش این بُود خلق و خوی مستمرش این بُود
او را که باطنی این گونه دارد سرکوب کن. سرشت و طبع همیشگی او همین است که این و آن را آزرده سازد.

(۱۴۳۳) خود صلاح اوست آن سرکوفتن تا رهد جان‌ریزه‌اش ز آن شوم‌تن
به صلاح اوست که سرکوبش کنی تا جان حقیرش از جسم شوم و ناخجسته‌اش نجات یابد. [«جان‌ریزه» همان روح حقیر و ناقصی است که به علت عدم مجاهده با نفس اماره به نور معرفت منور نگشته و به کمال نرسیده است. رجوع شود به «نیم جان» در شرح بیت (۲۴۵) دفتر اول].

۱. خَسْتَن: آزردن، زخمی کردن. در اینجا مراد نیش زدن است.

(۱۴۳۴) **واستان از دستِ دیوانه سلاح** تا ز تو راضی شود عدل و صلاح
سلاح را از دست دیوانه بگیر تا عدالت و مصلحت از تو خشنود شود. [اگر حذف
مضاف قائل شویم مصراع دوم اینگونه معنی می‌دهد: تا هواخواهان عدل و صلاح از تو راضی
شوند. مراد از دیوانه (به قول نیکلسون) کسی است که در تصرف نفس و شهوت است.^۱]

(۱۴۳۵) **چون سلاحش هست و عقلش نه، ببند** دستِ او را، ورنه آرد صد گزند
دیوانه چون سلاح دارد و عقل ندارد باید دست او را ببندی، و الا به این و آن ضررها و
آسیب‌های بسیار می‌رساند. [عدد «صد» در اینجا نشان کثرت است نه عددی خاص.]

بیان آنکه حصول علم و مال و جاه مرید گوهرا را فضیحتِ اوست و چون شمشیر است که افتاده است به دستِ راهزن

(۱۴۳۶) **بدگهر را علم و فن آموختن** دادنِ تیغی به دستِ راهزن
علم و هنر آموختن به آدم نااهل مانند شمشیر تیز به دست سارق دادن است.

(۱۴۳۷) **تیغ دادن در کفِ زنگی مست** به که آید علم، ناکس را به دست
شمشیر تیز به دست سیاه مست دادن بهتر از علم آموختن به نااهل است. [مصراع اول
به صورت ضرب‌المثل درآمده است.]

(۱۴۳۸) **علم و مال و منصب و جاه و قران** فتنه آمد، در کفِ بدگوهرا
علم و ثروت و مقام و جاه و بختیاری اگر نصیب نااهلان شود به فتنه و آشوب مبدل
گردد. [قران، در اصطلاح نجومی به اجتماع زحل و مشتری گفته می‌شود.^۲ و به کسی که
ولادتش در این وقت باشد صاحبقران گویند. و صاحبقران یعنی پادشاه پیروز و مظفر که لقب
امیر تیمور بوده است. اما منظور از قران در این بیت بخت و اقبال است. و اگر قران را جمع قرن

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۱۲.

۲. ر.ک. مفاتیح‌العلوم، ص ۲۱۹، کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۲۲۸.

فرض کنیم منظور طول عمر است. با این فرض می‌توان گفت که شخصِ ناهل اگر عمر طولانی کند مایهٔ شرّ و فساد می‌شود.]

(۱۴۳۹) پس غزا زین فرض شد بر مؤمنان تا ستانند از کفِ مجنونِ بسان^۱ جهاد از آنرو به مؤمنان واجب شد که نیزه را از دست دیوانه بگیرند.

(۱۴۴۰) جانِ او مجنون، تنش شمشیرِ او وایستان شمشیر را ز آن زشت‌خو مولانا در اینجا منظور خود را از تیغ و سنان بیان می‌دارد: روح او دیوانه (نادان) است و جسم او به منزلهٔ شمشیر اوست. پس باید شمشیر را از آن بدخلق بگیرد.

(۱۴۴۱) آنچه منصب می‌کند با جاهلان از فضیحت، کی کند صد ارسلان^۲؟ آن رسوایی و فضاحتی که منصب و مقام دنیوی برای افراد نادان ایجاد می‌کند چگونه ممکن است که صد شیر بیشه آن رسوایی و زیان را ببار آورد؟

(۱۴۴۲) عیبِ او مخفی‌ست، چون آلت بیافت مارش از سوراخ بر صحرا شتافت عیب و نقص نادان پیش از آنکه به ریاست و مسندی برسد، پنهان است، اما همینکه وسیله‌ای برای خود پیدا کند، ضرر و زیان او آشکار می‌شود. [«مار از سوراخ به صحرا شتافتن» کنایه از ظاهر شدن شرّ و فساد نادانانی است که ناگهان به مسندی می‌رسند.]

(۱۴۴۳) جمله صحرا مار و کژدم پُر شود چونکه جاهل، شاهِ حکم‌مُر^۳ شود وقتی که آدم نادان فرمانروای مطلق شود، سراسر صحرا پُر از مار و عقرب می‌شود. یعنی اعوان و انصار او از این فرصت استفاده می‌کنند و به جان خلق‌الله می‌افتند و دمارشان برمی‌آورند و ظلم همه جا را فرا می‌گیرد.

۱. بسان: نوک نیزه. جمع آن: آسَنه.

۲. ارسلان: شیر. اسم ترکی است.

۳. حکم‌مُر: حکم تلخ، کنایه از حاکمیت قاطع.

مال و منصب ناکسی کآرد به دست طالب رسوایی خویش او شده ست (۱۴۴۴)
هر آدم نابکار که مال و مقامی به دست می آورد، با اینکار خواهان رسوایی خود شده است. زیرا کار او از دو حال خارج نیست:

یا کند بخل و عطاها کم دهد یا سخا آرد به ناموضع نهد (۱۴۴۵)
یا تنگ چشمی و خست نشان می دهد و به مستمندان چیزی نمی دهد، و یا بذل و بخشش های نابجا می کند. [در جایی که باید عطا کند، بخل نشان می دهد و در جایی که باید امساک کند بی حساب می بخشد. و در هر کاری حرکت ناصواب می کند.]

شاه را در خانه بیدق نهد این چنین باشد عطا کاحق دهد (۱۴۴۶)
بخشش و عطای آن ناکس به مسند رسیده در مثل همچون کسی است که در بازی شطرنج، شاه را در خانه پیاده قرار می دهد. یعنی نابجا عمل می کند.

حکم چون در دست گمراهی فتاد جاه پندارید، در چاهی فتاد (۱۴۴۷)
وقتی که حکومت به دست یک گمراه بیفتد او گمان می کند که به جاه رسیده است، در حالی که به چاه فرو افتاده است.

ره نمی داند، قلاووزی کند جان زشت او جهان سوزی کند (۱۴۴۸)
آن نادان با اینکه راه را نمی شناسد راهنمایی دیگران را به عهده می گیرد، و در نتیجه روح پلید او جهانی را به آتش می کشد. [«قدرت معنوی، چون به دست نالایقان افتد، زیانبارتر و گشنده تر از سوءاستفاده از قدرت دنیوی است.»]

طفل راه فقر، چون پیری گرفت پیروان را غول ادباری گرفت (۱۴۴۹)
اگر آن کسی که در طریقت به منزله طفل خردسال است بخواهد مانند پیران طریقت به ارشاد و هدایت سالکان بیردازد، پیروان او مقهور غول فلاکت و بدبختی می شوند. [رجوع شود

به شرح بیت (۳۴۵۵) دفتر اوّل و بیت (۶۴۳) و (۲۱۷-۲۱۴) دفتر سوّم.]

(۱۴۵۰) که بیا که ماه بنمایم تو را ماه را هرگز ندید آن بی صفا
آن نادان مدعی ارشاد می گوید: ای سالک بیا تا ماه حقیقت را به تو نشان دهم، در حالی
که آن سیاه باطن هرگز آن ماه را ندیده است.

(۱۴۵۱) چون نمایی؟ چون ندیدستی به عمر عکسِ مه در آب هم، ای خام غمّر^۱
ای نادان کودن تو که در تمام طول عمرت حتی تصویر ماه حقیقت را هم در آب مظاهر
طبیعی ندیده ای چگونه می خواهی حقیقت عریان را به سالکان و طالبان نشان دهی؟

(۱۴۵۲) احمقان، سرور شدستند و ز بیم عاقلان سرها کشیده در گلیم
احمق ها سرور و سالار شده اند و خردمندان از ترس، سر خود را زیر پتو فرو برده اند.

تفسیر یا ایُّهَا الْمُزْمَل

(۱۴۵۳) خواند مُزْمَل نَبی را زین سبب که بُرون آی از گلیم ای بُوالْهَرَب^۲
از اینرو خداوند، پیامبر را «گلیم به خود پیچیده» خواند و بدو خطاب کرد که: ای گریزان
از خلاق، از گلیم خلوت و انزوا بیرون آ. [آیه ای که در مطلع این فصل آمده، نخستین آیه از سوره
مُزْمَل است و خطاب به پیامبر (ص). مُزْمَل در اصل «مُتَزَمِّل»، اسم فاعل از باب تفعّل بوده که
«ت» به علّت قریب المخرج بودن با «ز» در آن ادغام شده و به معنی کسی است که خود را در گلیم
و یا جامه پیچیده باشد. راغب گفته است که این نام جنبه استعاری دارد و کنایه از مقصّر و
سست کار است.^۳ در سبب نزول این آیه اقوالی چند آمده که از آن جمله است: در ابتدای نزول
وحی، نبی اکرم از بیم، خود را به جامه ای در پیچید و سپس با جبرئیل مأنوس شد^۴، بازگفته اند

۱. غمّر: گول، احمق، جمع: اغمار.

۲. بوالهرب: گریزان.

۳. ر.ک. مفردات، ص ۲۱۵.

۴. ر.ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۷۷.

این آیه مربوط است به ماجرای که خلاصه آن از این قرار است: قریش در دارُالندوة گرد آمده بودند تا برای محمد چاره‌ای اندیشند، وقتی این خبر به پیامبر می‌رسد اندوهگین می‌شود و خود را در جامه و یا گلیمی در می‌پیچد. و خداوند بدو خطاب می‌کند که برای مسئولیتی عظیم برخیز که اینک وقت خواب و راحت نیست.^۱ این روایت با سیاق ابیات این فصل سازگار است.]

سرمکش اندر گلیم و رُو مپوش که جهان جسمی ست سرگردان، تو هوش (۱۴۵۴)
 گلیم را بر سر خود مکش و روی خود را مپوشان، زیرا جهان به منزله جسمی سرگردان است و تو هوش و جان آن. [یادآور این بیان ژرف ابن عربی درباره انسان کامل است: فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ مُوجُوداً بِهٖ كَانَ كَجَسَدٍ مُّلقًى لِّلرُّوحِ فِيهِ.^۲ «اگر انسان کامل وجود نمی‌یافت، جهان جسد بدون روح بود.» رجوع شود به بیت (۲۲۸) دفتر اول، و (۳۵۵۸) دفتر دوم.]

هین مشو پنهان ز ننگِ مُدعی که تو داری شمع و حی شَعْشَعی (۱۴۵۵)
 بهوش باش و خود را از اینکه گستاخ نادانی به تو اهانت کند پنهان مکن زیرا تو داری شمع فروزان و حی هستی.

هین قُمِ اللَّیْلَ که شمعی ای هُمَام شمع اندر شب بُود اندر قیام (۱۴۵۶)
 بهوش باش ای بزرگ‌مرد، شب هنگام برخیز، زیرا که شمع در تاریکی شب ایستاده و فروزان است. [در آیه ۲۰ سورة مُزَّمِّل آمده است: يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا. «ای خویشتن به گلیم اندر پیچیده، سراسر شب را (برای نماز و تهجد) برخیز مگر اندکی را.» در آیه فوق «اللَّیْل» مفعول فیه است که مجازاً مفعول به محسوب می‌شود. و قلیلاً منصوب است به خاطر اینکه مستثنی واقع شده است. بنابراین تقدیر آیه اینست: قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا لَا تَقُمْ فِيهِ. «سراسر شب را برخیز مگر اندکی از اوقات شب را که در آن اوقات قلیل می‌توانی برمخیزی.» این نکته حاشیه‌ای را از آنرو باز گفتیم که بسیاری از مترجمان قرآن کریم، بدین نکته نحوی و

۱. ر.ک. فی ظلال القرآن، ج ۸، ص ۳۴۴ و ۳۷۶.

۲. نقدالنصوص، ص ۹۱.

تفسیری توجه نکرده‌اند و در نتیجه آیه مزبور را یا مبهم معنی کرده‌اند و یا مغلوط، و متأسفانه بعضی از شارحان مثنوی که در نقل آیات به ترجمه‌های فارسی اعتماد ورزیده‌اند همین نقیصه را تکرار کرده‌اند. تعبیراتی که درباره مقدار تهجد در این آیه و آیات بعدی آمده جنبه تخییر دارد. ابتدا تمام شب را برای عبادت ذکر می‌کند و سپس از مقدار آن می‌کاهد و آنرا به نیمی از شب تخفیف می‌دهد و باز از مقدار آن کم می‌کند و به کمتر از نیمی از شب می‌رساند. بعضی از مفسران پیدایش این حکم را قبل از فریضه نماز پنجگانه دانسته‌اند، اما قول صواب اینست که حکم تهجد برای مؤمنان، مستحب مؤکد بوده است و برای رسول خدا واجب.

اگر با مشرب عارفانه مصراع دوم را معنی کنیم «شب» کنایه از تاریکی و انکدار این دنیای دون است، و «شمع» کنایه از روح ولیّ مرشد.]

(۱۴۵۷) بی‌فروغت، روز روشن هم شب است بی‌پناهت شیر اسیرِ اَزَنب^۱ است
بدون روشنی تو، حتی روز روشن نیز شبِ ظلمانی است، و بدون پناه تو، حتی شیر بیشه
نیز مقهور خرگوش می‌شود.

(۱۴۵۸) باش کشتیان در این بحرِ صفا که تو نوحِ ثانی ای مصطفی
ای محمد مصطفی (ص)، در این دریای پُر صفا کشتیان باش، زیرا تو نوح دیگری
هستی. [تو نیز در این دریای عالم هستی، نجات‌بخش کسانی هستی که در کشتی ولایت و
هدایت تو سوار می‌شوند و به ذیل عنایت تو درمی‌آیند.]

(۱۴۵۹) ردشناسی می‌باید با لُبَاب^۲ هر رَهِی را، خاصه اندر راهِ آب
هر راهی نیازمند راهنمایی عاقل است، بخصوص که آن راه، راهی آبی باشد. [راه آبی
و دریایی پرخطرتر از راه زمینی است. حال ای طالب حقیقت در جایی که راه‌های طبیعی و
محسوس نیازمند راهنمای عاقل است، آیا راه‌های اقیانوس علم و معرفت نیازمند هادی و
راهنما نیست؟]

۱. اَزَنب: خرگوش. جمع: اَرَانِب.

۲. لُبَاب: مغز، عقل و خِرَد.

(۱۴۶۰) خیز، بنگر کاروانِ رَه زده هر طرف غولی ست کشتیان شده
برخیز و به قافله‌هایی نگاه کن که به بیراهه رفته‌اند، به هر طرف که نگاه کنی می‌بینی که دزدان کشتیان شده‌اند. [مولانا عوامل گمراه کننده را «غول» می‌نامد. چنانکه به کثرات در مثنوی آمده است. این راهزنان به صورت انسان‌اند و به سیرت شیطان. از اینرو در بیت (۳۱۶) دفتر اول گفته است:

چون بسی ابلیس آدم‌روی هست پس به هر دستی شاید داد دست]

(۱۴۶۱) خُضرِ وقتی^۱، غوث^۲ هر کشتی تویی همچو روح‌الله مکن تنهاروی
ای محمد، تو خضرِ عصر خودی و فریادرس هر کشتی تویی. پس مانند حضرت عیسی روح‌الله تنها حرکت مکن. [منظور از «تنهاروی» انتخاب طریق تجرید و انقطاع از خلق و خلوت نشینی است. اما بعضی از شارحان نوشته‌اند که منظور از «تنهاروی» رفتن عیسی به آسمان چهارم است. و این مطلب البته ربطی به موضوع ندارد، گویا این شارحان به مفادِ دو بیتِ ذیل توجه نکرده‌اند.]

(۱۴۶۲) پیشِ این جمعی چو شمعِ آسمان انقطاع و خلوت آری^۳ را بمان^۴
در نزد این جمع تو مانند خورشید فروزانی، بریدن از خلق و خلوت نشینی را رها کن.

(۱۴۶۳) وقتِ خلوت نیست، اندر جمع آیی ای هُدی چون کوهِ قاف^۵ و تو هُمای
اینک وقت خلوت نشینی نیست، در جمع مردم حاضر شو، ای محمد، هدایت مانند کوه قاف است و تو سیمرغی. [در اینجا منظور از «هُما» سیمرغ (= عفا) است. زیرا مأوای سیمرغ در کوه قاف است. شبستری گوید:
بگو سیمرغ و کوهِ قاف چه بود؟ بهشت و دوزخ و أعراف چه بود؟]

۱. خضروقت: ر.ک. شرح بیت (۲۲۳۱) دفتر دوم.

۲. غوث: ر.ک. شرح بیت (۲۸۲۵) دفتر سوم.

۳. خلوت آری: خلوت نشینی کردن. ر.ک. شرح بیت (۵۴۹) دفتر اول.

۴. بمان: رها کن.

۵. قاف: ر.ک. شرح بیت (۲۲۴۶) دفتر اول و (۵۴) دفتر دوم.

(۱۴۶۴) بَدْر^۱، بر صدرِ فلک شد شب، روان سیر را نگذارد از بانگِ سگان
به عنوان مثال، ماه بر اوج آسمان در تاریکی شب حرکت می‌کند و هرگز گردشِ خود
را به خاطرِ بانگِ سگ‌ها متوقف نمی‌کند. [سگ‌ها عادت دارند که در شب‌های مهتابی
به ماه خیره شوند و عوعو راه بیندازند. چنانکه در بیت (۱۴) دفتر ششم آمده
است:

مَه فشانَد نور و سگِ عوعو کند هرکسی بر فطرتِ خود می‌تند.

(۱۴۶۵) طاعنان همچون سگان بر بَدْرِ تو بانگ می‌دارند سویی صدرِ تو
طعن‌زنندگان بر ماه منیرِ وجودِ تو مانند آن سگانی هستند که به کمال و مقامِ والای تو
پارس می‌کنند.

(۱۴۶۶) این سگان گرانَد ز امرِ اَنْصِتُوا^۲ از سَفَه، وَعَوْعُ کُنَان^۳ بر بَدْرِ تو
این سگ‌صفتان از شنیدن حکم «خמוש باشید» کر و ناشنوا هستند، در نتیجه از روی
نادانی و سفاقت علیه ماهِ وجودِ تو عوعو راه می‌اندازند. [در مصراع اول اشاره شده است به
آیه ۲۰۳ سوره اعراف که توضیح آن در شرح بیت (۱۶۲۲) دفتر اول آمده است. مولانا
می‌گوید: با اینکه طبق حکم قرآنی باید ساکت شد و به مفاهیمِ والای قرآنی توجه کرد، امّا
سیه‌دلان چنین رفتار نمی‌کنند.]

(۱۴۶۷) هین بمگذار ای شفا رنجور را تو ز خشمِ کَر، عصایِ کور را
ای شفابخش، مبدا بیماران را ترک گویی، تو اگر مثلاً از دست ناشنویان خشمگین
شده‌ای، عصای نابینایان را از دستشان بگیر. [شارحی گفته است: منظور از ناشنویان آن دسته
از حق‌ستیزانی است که از روی عناد گوش‌هوششان بسته شده است، و منظور از نابینایان،
کسانی است که هنوز هدایت نشده‌اند، امّا هرگاه کلامِ هادی را بشنوند عنادی نشان نمی‌دهند و
به راه می‌آیند. و منظور از «عصا» پیام هدایت است.]

۱. بَدْر: ماه شب چهاردهم که قرص کامل است. در اینجا مطلقاً «ماه» منظور است.

۲. اَنْصِتُوا: خמוש باشید. امر از باب افعال.

۳. وَعَوْعُ کُنَان: بانگِ سگ و گرگ را «وعوع» گویند. «وعوع کُنَان» ترکیب فاعلی است.

- (۱۴۶۸) نه تو گفتی: قایدِ اَعْمی به راه صد ثواب و اجر یابد از اِلَه؟
مگر تو نگفته‌ای که هر کس، نابینایی را راهنمایی کند و او را راه بیرد پاداش و اجر فراوانی از حضرت حق دریافت می‌کند؟ [به شرح بیت بعدی رجوع شود.]
- (۱۴۶۹) هر که او چل گام کوری را کَشَد گشت آمرزیده و یابد رَشَد
هر کس چهل قدم، نابینایی را راه بیرد، آمرزیده و رستگار خواهد شد. [بیت فوق ترجمه و اقتباسی است از این حدیث: مَنْ قَادَ اَعْمی اَرْبَعینَ خُطْوَةً وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ^۱. «هر کس نابینایی را چهل قدم راه بیرد بهشت بر او واجب شود.» حدیث دیگر: مَنْ قَادَ اَعْمی اَرْبَعینَ خُطْوَةً غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ^۲. «هر کس نابینایی را چهل قدم راه بیرد همه گناهان او بخشیده شود.»]
- (۱۴۷۰) پس بکش تو زین جهانِ بی‌قرار جَوَقِ^۳ کوران را قطار اندر قطار
پس تو کاروان در کاروان، دسته کوردلان را از این جهانِ متغیر و ناآرام به سوی جهان ثابت و آرام هدایت کن.
- (۱۴۷۱) کارِ هادی این بُود، تو هادی‌ای ماتمِ آخِرُ زمان را شادی‌ای
کار راهنما اینست و تویی راهنما و تویی زداینده اندوه و ماتمی که در آخرالزمان از جهل و گمراهی مردم ناشی می‌شود.
- (۱۴۷۲) هین روان کن ای امامُ الْمُتَّقینِ این خیال‌اندیشگان را تا یقین
ای پیشوای پرهیزگاران، این خیالبافان را به مرتبه یقین برسان.
- (۱۴۷۳) هر که در مکرِ تو دارد دل گرو گردنش را من زنم، تو شاد رَوُ
هر کس که در اندیشه فریب دادن تو باشد، من گردن او را می‌زنم و هلاکش می‌کنم، تو

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۱۷.

۲. ر.ک. پیشین.

۳. جَوَق: گروه، دسته. جمع آن: أَجْوَاق.

شادمان به کار و وظیفه الهی خود عمل کن. [چنانکه در آیه ۵۰ سوره نمل می‌فرماید: فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ غَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَا دَمَرْنَاهُمْ وَاقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ. «بنگر چه سان بود فرجام نیرنگ ایشان؟ ما ایشان و قوم ایشان را هلاک کردیم جملگی.»]

(۱۴۷۴) بر سرِ کوریش، کوری‌ها نَهَم او شِکرِ پندارد و، زهرش دهم کوری او را می‌افزایم و به او زهر می‌دهم و او خیال می‌کند آن زهر شِکر است. [چنانکه در آیه ۱۲۵ سوره توبه می‌فرماید: وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَ مَاتُوا وَ هُمْ كُفَّارًا. «و اما کسانی که دل‌های بیمار دارند، پلیدی بر پلیدی‌شان بیفزود و از دنیا رفتند در حالی که کافر بودند.»]

(۱۴۷۵) عقل‌ها از نورِ من افروختند مکرها از مکرِ من آموختند عقول از نور من فروزان شدند و حيله‌گران، حيله‌گری از من آموختند. یعنی مکاران عالم از عقل و مُعطیات الهی در جهت حيله‌گری بهره می‌جویند.

(۱۴۷۶) چیست خود آلاچق^۱ آن تُرکمان پیشِ پایِ نَرّه پیلانِ جهان؟ برای مثال، خیمه ترکمن در برابر قدرتِ فیل‌هایِ نر جهان چه مقاومتی می‌تواند داشته باشد؟ مسلماً هیچ. همینطور مکر و تدبیر زیرکانِ جهان در برابر قدرتِ قاهره الهی هیچ است.

(۱۴۷۷) آن چراغِ او به پیشِ صَرَصَرَم^۲ خود چه باشد؟ ای مِهین^۳ پیغمبرم ای بزرگترین پیامبرم چراغِ مکرِ مکارانِ جهان در برابر تندبادِ قدرت و مشیتِ من چه مقاومتی دارد؟ قطعاً هیچ.

۱. آلاچق: همان آلاچق، نامی است ترکی به معنی خیمه‌ای که از پارچه‌های ضخیم سازند. کلبه‌ای به

صورت خیمه‌های تاتار.

۲. صَرَصَرَم: باد سرد و سرکش.

۳. مِهین: بزرگترین. صفت عالی.

(۱۴۷۸) خیز دَر دَم تو به صُور^۱ سَهْمَناک تا هزاران مُرده بَر رُوید ز خاک
ای پیامبر، برخیز و صُورِ سهمگین خود را به صدا درآور و در آن پَدَم تا هزاران مُرده از خاک سر برآورد. [مصرع اوّل این وجه را نیز دارد: اینک با صُورِ سهمگین خود برخیز. بعثت و رسالت رسول اللّٰه در عظمت و قدرت به صُورِ اسرافیل تشبیه شده از آنرو که پیام حیات بخش رسول اللّٰه، مرده دلان را از خاک جسمانیت و مادّیت برمی انگیزد و حیاتی طیّبه به آنان می دهد.]

(۱۴۷۹) چون تو اسرافیلِ وقتی راست خیز رستخیزی ساز پیش از رستخیز
حال که تو ای نبی کریم، اسرافیل دوران خود هستی برخیز و پیش از رستخیز، رستخیزی برپا کن. [«راست خیز» را جایز است به صورت صفت مرگبِ مرخَم، یعنی «راست خیزنده» نیز معنی کرد. اما همانطور که در شرح بیت آمده بهتر است صیغه امر بدانیم.]

(۱۴۸۰) هر که گوید: کو قیامت؟ ای صَنَم^۲ خویش بنما که: قیامت نک مَنَم
ای محبوب، هر کس به تو بگوید: پس این قیامت کو و کجاست؟ تو خود را نشان بده و بگو: قیامت اینک مَنَم. [به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

(۱۴۸۱) در نگر ای سایلِ محنت زده زین قیامت صد جهان افزون شده
ای سؤال کننده رنجور، بین که از این قیامت، عوالم بیشماری پدید آمده است. [مولانا قیامت را در معانی و مصادیق مختلفی بکار بُرده است. قیامتی که در چند بیت اخیر مطرح شده با قیامتِ موعود و حشر اکبر که در نشئه دیگر حاصل می شود تفاوت دارد، زیرا در بیت (۱۴۷۹) می گوید: «رستخیزی ساز پیش از رستخیز». بطور کلی مولانا و سایر عرفا و صوفیه، قیامت را به دو قسم طبیعی و ماوراء الطبیعی تقسیم کرده اند. قیامت طبیعی عبارتست از تحوّل دائمی موجودات و ممکنات. بر این مبنا هیچ چیز حتی برای لحظه ای ساکن نمی شود و همه اشیاء و پدیده ها دائماً در حال خَلْع و لَبْس هستند، یعنی در هر لحظه، جامه کهنه را از

۱. صُور: ر.ک. شرح بیت (۲۰۷۹) دفتر اوّل.

۲. صَنَم: بت، معشوق.

هستی خود فرو می‌افکنند. و جامه‌ای نو می‌پوشند و این خلع و لبس بی‌وقفه ادامه دارد. چنانکه در بیت (۱۱۴۲) دفتر اول گفت:

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
عرفا این تحوّل دائمی و خلقِ مدام را تبدّلِ امثال و یا تجدّد امثال نام نهاده‌اند.^۱ اما قیامت ماوراءالطبیعی نیز دو مرتبه دارد. مرتبه‌ای از آن در نشئه دنیوی ظهور می‌کند و آن خاصّ کاملان و بل اکلان است. و مرتبه دیگر در نشئه آخرت ظاهر می‌شود. و منظور از قیامت ماوراءالطبیعی در این جهان، خَلْع وجود مجازی خود و لَبْس وجود حقیقی است. و یا به تعبیر شیخ محمود شبستری، ظهور نیستی در هستی است.^۲ به زبان ساده‌تر گذر از جنبه مادی و نیست‌گونه خود و وصول به جنبه معنوی و حقّانی است. گاه عرفا این تحوّل متعالی روحی را به تولّد دوم^۳ تعبیر می‌کنند. و این قیامت همان چیزی است که در کلام حضرت علی (ع) بدین صورت بیان شده است: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِيناً».^۴ «اگر پرده از برابر دیدگانم فرو افتد اندکی بر یقینم افزوده نشود.» زیرا چنین انسان با کمالی همه حجاب‌های دنیوی و بشری را از برابر دیدگان باطنی خود واپس زده و قیامت را در همین نشئه شهود کرده است و احوال مبدأ و معاد را به یقین دیده است و مآلاً به مرتبه انسان کامل رسیده است. و قهراً نمونه بی‌بدیل انسان کامل نفس نفیس حضرت ختمی مرتبت (ص) است.

منظور مولانا از اینکه می‌گوید: محمّد (ص) خود، قیامت بود اینست که قیامت، به تعبیر حکیم سبزواری به معنی قیامت در پیشگاه الهی و اتصال به مبدأ اعلی است،^۵ بنابراین به عقیده مولانا، محمّد (ص) در همین دنیا به حقیقت قیامت رسید و قیامت در ذات او تحقّق یافت و او عین قیامت شد. و با پیام حیات‌بخش خود گمراهان و زنده به گوران این جهان را حیات طیبه می‌بخشید و در آنان نیز قیامت پدید می‌آورد و روح آنان را به مرتبه کمال و تنزّه از لوث مادیات ارتقاء می‌بخشید. مولانا در بیت (۷۵۴-۷۵۰) دفتر ششم قیامت بودن رسول‌الله (ص) را اینگونه بیان می‌فرماید:

۱. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اول.

۲. ر.ک. رساله حق‌الیقین، ص ۴۱.

۳. ر.ک. شرح بیت (۴۹) دفتر سوم.

۴. ر.ک. شرح غررالحکم و دُررالكلم، ج ۵، ص ۲۸۸.

۵. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۹۱.

پس محمد صد قیامت بود نقد
زاده ثانی است احمد در جهان
زو قیامت را همی پرسیده‌اند
با زبان حال می‌گفتی بسی
ز آنکه حل شد در فنای حل و عقد
صد قیامت بود او اندر عیان
ای قیامت تا قیامت راه چند؟
که ز محشر حشر را پرسد کسی؟
قیامت در تعبیر رسمی صوفیه بر سه مرتبه اطلاق شود: یکی قیامت اول که
پس از مرگ طبیعی و انتقال به عالم برزخ حاصل شود. که طبق روایتی: مَنْ مَاتَ
فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ^۱. «هر که بمیرد قیامتش برپا شود.» دیگر قیامت وسطی
که پس از مرگ اختیاری^۲ برپا می‌شود. و سوم قیامت کبری که پس از فنای فی‌الله
حاصل می‌گردد^۳. گرچه مولانا خود را در اصطلاحات رسمی صوفیه محدود نکرده، لیکن
قیامتی که در ابیات اخیر مطرح نموده با قسم دوم و سوم تعبیر فوق قابل انطباق
است.]

ور نباشد اهل این ذکر و قنوت پس جوابُ الأُحْمَقِ ای سلطان، سکوت (۱۴۸۲)
و اگر سؤال‌کننده اهل ذکر و طاعت و عبادت نیست، پس ای سلطان، جواب آدم احمق،
سکوت است. [نظیر ضرب‌المثل رایج فارسی: جواب ابلهان خاموشی است. در کلام حضرت
علی (ع) این مثل آمده است: مَا أَرْضَى الْمُؤْمِنُ رَبَّهُ بِمِثْلِ الْجَلْمِ وَلَا أَسْخَطَ الشَّيْطَانَ بِمِثْلِ
الصَّمْتِ وَلَا غَاقَبَ الْأَحْمَقَ بِمِثْلِ السُّكُوتِ عَنْهُ^۴. «مؤمن با هیچ چیز مانند بُردباری نتواند
خداوند را خرسند کند و با هیچ چیز مانند خاموشی نتواند شیطان را به خشم آرد و با هیچ چیز
مانند سکوت نتواند احمق را کيفر دهد.»
مراد از «اهل ذکر و قنوت» خاصان و بینادلان است.]

ز آسمانِ حق، سکوت آید جواب چون بُود جانا دعا نأْمُسْتَجَاب (۱۴۸۳)
ای عزیز من، وقتی که دعا مستجاب نشود از آسمان الهی، سکوت جواب می‌رسد.
[سکوت خداوند نیز در جواب نابخردان همانا مستجاب نکردن دعاها و خواسته‌هاشان است.]

۱. ر. ک. شرح بیت (۴) دفتر اول.

۲. ر. ک. اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۱۳-۱۱۴.

۳. احادیث مثنوی، ص ۱۱۸.

(۱۴۸۴) ای دریغا وقت خرمَنگاه شد لیک روز از بختِ ما بیگاه شد

حیف که زمان رفتن به خرمَنگاه فرا رسیده، ولی از بختِ بدِ ما، روز سپری شده است. [وقتِ خرمَنگاه، خرمَنگاه زمینی است که آنرا سفت و محکم می‌سازند، و کاهگل و یا گچ بر آن می‌مالند تا برای کوفتن غلّه آماده گردد، جای توده کردن غلّه و سایر چیزها. «وقتِ خرمَنگاه» زمانی است که باید به «خرمنگاه» رفت. اما منظور از آن در اینجا وقتِ نتیجه‌گیری و نکته‌فهمی است. و آن بر دو وجه قابل حمل است. یکی آنکه چون شب فرا رسیده و دیروقت شده و عده‌ای از مستمعان ملول و خسته شده‌اند طبعاً تاب شنیدن نکات ظریف و استنتاج‌های دقیق را ندارند و لاجرم باید دامن سخن را جمع کرد. وجه دوم آنکه نکات استنتاج‌های عرفانی و معنوی به قدری ژرف و وسیع است که عمرِ محدود آدمی برای بیان آن اسرار و رموز کافی نیست. نیکلسون گوید: «زمان شرح و بیان کامل فرا رسیده است، اما من را قدرت بهره گرفتن از آن نیست»^۱]

(۱۴۸۵) وقت، تنگ‌ست و فراخی این کلام تنگ می‌آید بر او عمرِ دوام

وقت تنگ است و وسعت این سخن بقدری است که اگر یک عمر صرفِ شرح و بیان آن شود باز کافی نیست. [بحرالعلوم گوید: انسانِ کامل، همه عوالم را در درون خود مشاهده می‌کند، اما عمرِ کوتاه او مجال نمی‌دهد که آنها را در بیان آورد.^۲]

(۱۴۸۶) نیزه‌بازی اندر این کو‌هایِ تنگ نیزه‌بازان را همی آرَد به تنگ

نیزه‌بازی کردن در این فضای تنگ، نیزه‌بازان را به ستوه می‌آورد. [در این بیت مراد از «نیزه‌بازان» مردان الهی است که نیزه ارشاد و هدایت به دست دارند. و منظور از «کو» محدودیتِ عمر و ادراک مردم است. منظور بیت: نکته‌های معرفتی بقدری وسیع است که عمر کوتاه بشر اجازه نمی‌دهد که هادیان لایق آن نکات را بگشایند. و این بدان مآند که نیزه‌بازان

۱. کلیات شمس، ج ۷، (فرهنگ نوادر لغات)، ص ۲۷۱.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۱۷.

۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۲۰.

۴. کو: راه تنگ. گو: (= گودال) نیز ضبط شده است و نیکلسون با اینکه ضبط اول را در متن آورده اما می‌گوید گو مولوی وارتر است.

در فضایی تنگ به نیزه‌بازی پردازند. یعنی آنطور که باید نمی‌توانند بیان حقیقت کنند.]

وقت، تنگ و خاطر و فهمِ عوام تنگ‌تر صد ره ز وقت است ای غلام (۱۴۸۷)
ای جوان، وقت تنگ است، لیکن درک و فهمِ عوام‌الناس، صد مرتبه تنگتر از وقت است.

چون جواب احمق آمد خامُشی این درازی در سخن چون می‌کشی؟ (۱۴۸۸)
حال که جواب ابلهان خاموشی است، پس چرا سخن را به درازا می‌کشی؟

از کمالِ رحمت و موجِ کرم می‌دهد هر شوره را باران و نم (۱۴۸۹)
لیکن کمالِ رحمت الهی و دریای کَرَمِ خداوندی چنین اقتضا می‌کند که به هر شوره‌زاری نیز باران بیارد و آنرا آبیاری کند. [ابیات اخیر نشان می‌دهد که مولانا از عوام‌زدگی و ظاهرگرایی جامعهٔ عصر خود ناخرسند بوده است. با اینحال انسان کامل با تخلُّق به اخلاق الهی، رحمت و ارشاد خود را بطور عام بر همهٔ خلائق نثار می‌کند، خواه اهلان و خواه نااهلان.]

در بیان آنکه ترکُ الجوابِ جوابُ، مُقَرَّرِ این سخن که جوابُ الْأَحْمَقِ سکوتُ، شرح این هر دو در این قصّه است که گفته می آید

خلاصه داستان

پادشاهی غلامی داشت که بس نادان و حریص بود و وظایف خود را بدرستی انجام نمی داد. روزی شاه برای تنبیه او دستور داد که از جیره اش بکاهند، و اگر باز به لجاجت و سفاهت خود ادامه داد نامش را بکلی از دفتر خدمتگزاران پاک کنند. وقتی که این خبر به گوش غلام رسید به جای آنکه درصدد شناختِ قصور و تقصیر خویش برآید با نادانی تمام، درصدد نامه ای پُر جنجال و ستیز برای شاه برآمد. اما پیش از آنکه نامه را بنویسد نزد آشپز رفت و پرخاش کنان او را مقصّر تقلیل جیره خود دانست. آشپز بدو گفت من مأمورم و معذور. برو بین عامل اصلی چیست و کیست؟ غلام ناچار به گوشه ای رفت و نامه ای برای شاه نوشت که هرچند متن نامه، مدح آمیز می نمود اما بوی خشم از سطور آن کاملاً نمایان بود. غلام نامه را به حضور شاه فرستاد، اما شاه جوابی به نامه او نداد. غلام از نیامدن جواب نامه اش سخت بی قرار و پریشان شد و گاهی شاه را مقصّر می پنداشت و گاه آشپز و نامه رسان را. اما لحظه ای به خود نمی اندیشید که شاید سبب کاهش جیره و نرسیدن جواب نامه، خود او باشد. پس چند نامه بی دریغی به شاه نوشت اما جواب هیچکدام نیامد. حاجب شاه که در جریان این موضوع بود روزی از او پرسید: چرا جواب غلام را نمی دهید؟ شاه گفت: پاسخ دادن او برایم آسان است و گذشت از تقصیر او آسان تر. اما بیم آن دارم که خُلق و خوی ناهنجار او به سایر خدمتگزاران

نیز سرایت کند و آنان نیز دچار بیماری اخلاقی او شوند.

مولانا این حکایت را در نقد کسانی می‌آورد که هرگاه دچار زیان و خسرانی می‌شوند به جای خویشتن‌کاوی و نقادی خود، قصور و تقصیر خویش را توجیه می‌کنند و علل و اسبابی موهوم و دروغین می‌تراشند و فرافکنی پیشه خود می‌سازند. مولانا به مناسبت ارسال نامه غلام به حضور شاه، ارتباط انسان و خدا را اینگونه باز می‌کند که ای انسان، وجود تو همچون نامه‌ای است که به نزد شاه وجود رجوع خواهد کرد. بین در نامه روح تو چه اعمال و احوالی ثبت کرده‌ای. آیا چنین نامه‌ای شایسته ارسال به درگاه الهی هست یا خیر؟ اگر شایسته نیست، آن اعمال و احوال را از صفحه روح بزد و روح خود را به نیکویی و صلاح بی‌آرا. زیرا حق تعالی به ظاهر نمی‌نگرد. بسا کسانی که بظاهر، طاعت و عبادت حق بجا آرند، اما چون خالص و مخلص نیستند آن همه طاعت و عبادت به درگاه الهی پیشیزی نیرزد.

(۱۴۹۰) بود شاهی، بود او را بنده‌ای مُرده عقلی بود و شهوت زنده‌ای

شاهی بود که غلامی داشت. آن غلام عقلی مُرده و شهوتی زنده داشت.

(۱۴۹۱) خُرده‌های خدمتش بگذاشتی بد سگالیدی، نکو پنداشتی

آن غلام وظایف و نکات دقیق و مهم را رها می‌کرد و انجام نمی‌داد و افکار و اندیشه‌های ناصحیح خود را درست و صحیح می‌پنداشت.

(۱۴۹۲) گفت شاهنشاه: چراش^۱ کم کنید ور بجنگد، نامش از خط برزنید

شاه برای تأدیب او گفت: جیره‌اش را کم کنید و اگر آن غلام، مجادله کرد نامش را از دفتر جیره‌گیران پاک کنید. [چون در لغت، «خط» به معنی مکتوب و رُقع و نوشته^۲ نیز آمده

۱. چرا: مخفف إجراء به معنی حقوق و مستمری.

۲. ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۳۷۶.

است، منظور از «نامش از خط بر زنید» اینست که نام آن غلام را از دفتر مستمری‌بگیران، خط بزیند یا محو کنید.]

(۱۴۹۳) عقل او کم بود و، حرص او فزون چون چرا کم دید، شد تند و خرون^۱
عقل آن غلام کم بود و حرص او بسیار. به طوری که وقتی دید جیره‌اش را کم کرده‌اند عصبانی و سرکش شد.

(۱۴۹۴) عقل بودی، گرد خود کردی طواف تا بدیدی جرم خود، گشتی معاف
آن غلام اگر عقل می‌داشت خود را می‌کاوید و به جرم و تقصیر خود پی می‌برد و بخشوده می‌شد.

(۱۴۹۵) چون خری پا بسته، تَنَدَد^۲ از خری هر دو پایش بسته گردد بر سَری^۳
آن غلام در مثل مانند خری بود که به سبب تندی و سرکشی هر دو پایش با هم بسته شود. [مصراع دوم را انقروی چنین معرفی کرده است: هر دو پایش بر سرش بسته شود و رنج و عذابش دوچندان گردد. اکبرآبادی نیز گفته است: چهار دست و پایش بسته شود، زیرا «سری» به معنی «بعلاوه» است و مراد از «دو پا» دو دست و دو پای اوست. شارحی نیز گفته است: خری که یک پایش بسته شود از نادانی و هیجان آنقدر تَقَلّا می‌کند و دست و پا می‌زند که آن پایش نیز بسته می‌گردد.]

(۱۴۹۶) پس بگوید خر که یک بندم بس است خود مدان، کان دو ز فعلِ آن خس است
آن خر اگر با زبان حال گوید: «یک بند برای من کافی است.» این حرفِ خر را قبول مکن که آن دو بند به سبب پستی و نادانی او بر پایش بسته شده است.

۱. خَرُون: مرکوب چموش و نافرمان. جمع: خُرُن.

۲. تَنَدَد: تندی کند، از مصدر تَنَدیدن و تَنَدیدن به معنی غُرُولند کردن، خشمگین شدن.

۳. بَرَسَری: اضافه بار، در اینجا به معنی به علاوه.

در تفسیر این حدیث مصطفی علیه السلام که «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ وَ رَكَّبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَ خَلَقَ الْبَهَائِمَ وَ رَكَّبَ فِيهَا الشَّهْوَةَ وَ خَلَقَ بَنَى آدَمَ وَ رَكَّبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَ الشَّهْوَةَ فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ أَعْلَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ مَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلُهُ فَهُوَ أَدْنَى مِنَ الْبَهَائِمِ

(۱۴۹۷)

در حدیث آمد که یزدان مجید خلق عالم را سه گونه آفرید

در حدیث آمده است که خداوند بزرگ، مخلوقات جهان را سه نوع آفریده است. [عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ الصَّادِقَ فَقُلْتُ: الْمَلَائِكَةُ أَفْضَلُ أَمْ بَنُو آدَمَ؟ فَقَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: إِنَّ اللَّهَ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلاً بِلا شَهْوَةٍ وَ رَكَّبَ فِي بَنَى آدَمَ كِلَيْهِمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ مَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلُهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ^۱. «از عبدالله بن سنان نقل شده است که گفت: از امام جعفر صادق (ع) پرسیدم: فرشتگان برترند یا آدمیزادگان؟ فرمود: امیر مؤمنان علی (ع) فرموده است: خداوند در فرشتگان، عقل بدون شهوت نهاده است در حالی که در آدمیزادگان عقل و شهوت را توأمان سرشته است. پس کسی که عقلش بر شهوتش غالب آید، او برتر از فرشتگان است، و کسی که شهوتش بر عقلش چیره گردد او فروتر از حیوانات است.» حکیم سبزواری در فضیلت انسان ترکیه شده بر فرشته می گوید: انسان حقیقی از فرشته برتر است، زیرا فرشته مقید به مقام تنزه است و از اقسام شهوات، مبرا است، در حالی که انسان، هیکل توحید است و وحدت جمعیه دارد و مظهر علم و قدرت حق شده و هموست ذوالریاستین والفائز بالحُسْنَيْنِ، به مقام ملک رسیده و از او گذشته است^۲.]

(۱۴۹۸)

یک گُره را جمله عقل و علم و جُود آن فرشته ست، او نداند جز سُجود

گروهی را سراسر عقل و علم و بخشش عطا کرده است. این گروه، فرشتگان اند که جز طاعت و عبادت کار دیگری نمی کنند. [«جُود» بدین معنی است که فرشتگان واسطه فیض حضرت حق به خلق هستند. ایمان به وجود فرشتگان از ضروریات دین است، زیرا در آیه ۱۳۶ سوره نساء انکار فرشتگان در ردیف انکار خدا و رسولان و کتب آسمانی ذکر

۱. وسائل الشیعه. ج ۲، ص ۴۴۷ به نقل از احادیث معنوی، ص ۱۱۹.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۳۱.

شده است. در اینکه حقیقت فرشتگان چیست بطور کلی دو نظر وجود دارد: یکی آنکه فرشتگان موجوداتی مکان‌گیر و متحیز و اجسامی لطیف و هوایی‌اند و به اشکال مختلف متشکل می‌شوند که البته این قول، بر اساسی نیست. قول دوم آنکه فرشتگان، جوهری نورانی و قائم به ذات خویش‌اند و نه جسم‌اند و نه متحیز^۱. اینکه فرشتگان چه ماهیتی دارند از قضایای غیبی است و بر عقل و ادراک بشری پوشیده است و تنها می‌توان در پرتو کلام وحی بدان ایمان آورد. مولانا در بیت فوق، فرشتگان را یکپارچه عقل و معرفت و فیض ربّانی محسوب می‌دارد. چنانکه حکما نیز روح القدس (جبرئیل) را به عقل فعال تعبیر کرده‌اند^۲. در آیه ۶ سورة تحریم فرشتگان موجوداتی مطیع و منقاد و فاقد نزعۀ عصیان و طغیان توصیف شده‌اند. حضرت امام علی (ع) نیز در خطبه یکم نهج البلاغه پس از بیان توحید و خلقت آسمان‌ها و زمین به انواع و اصناف فرشتگان می‌پردازد و آنان را موجوداتی عاقل و مطیع وصف می‌کند. بیان مولانا درباره فرشتگان ملهم است از کلام وحی.

نیست اندر عنصرش حرص و هوا نورِ مطلق، زنده از عشقِ خدا (۱۴۹۹)
در طبیعتِ فرشتگان، حرص و شهوت وجود ندارد. بلکه نور مجرّدند و به عشق الهی زنده‌اند.

یک گروهِ دیگر از دانش تهی همچو حیوان از علف در فریبی (۱۵۰۰)
گروهی دیگر از علم و معرفت خالی هستند و این گروه مانند چهارپایان از خوردن علف چاق و پروار می‌شوند.

او نبیند جز که اصطبل و علف از شقاوت غافل است و از شرف (۱۵۰۱)
حیوان جز طویله و علف چیزی نمی‌بیند و از بدبختی و نیک‌بختی بی‌اطلاع است.

این سوم هست آدمیزاد و بشر نیمِ او ز افرشته و، نیمیش خر (۱۵۰۲)
گروه سوم آدمیزاد و انسان است که نیمی از وجودش از فرشته است و نیمی از الاغ.

۱. ر.ک. کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۳۳۸-۱۳۳۷، مفاتیح‌الغیب، ص ۶۲۱.

۲. ر.ک. المشاعر، ص ۶۲.

[وجود انسان دو ساحتی است. چنانکه قرآن کریم نیز انسان را دارای دو جنبه معنوی و مادی دانسته است. از یک طرف وجود انسان از آب و گل تکوین یافته و از طرفی دیگر روح ربّانی در او دمیده شده است. حکماً و عرفاً نیز پیرائون این موضوع سخنان مشروحی گفته‌اند. از آن جمله در رسائل اخوان‌الوصفا، ج ۱، ص ۲۵۹ فصل مشبعی تحت عنوان فی مَثْنَوِيَّةِ الْإِنْسَان آورده و تصریح کرده است که انسان از جسم و روح که دو جوهر متضادند ترکیب یافته و از اینرو آدمی در بستر اضداد ساخته می‌شود.]

(۱۵۰۳) نیمِ خر، خود مایلِ سُفلی بُود نیمِ دیگر، مایلِ عقلی بُود
نیمه الاغ، یعنی جنبه حیوانی او به امور پست و مبتذل مایل است و نیمه دیگر او به مسائل عقلی و معنوی گرایش دارد.

(۱۵۰۴) آن دو قوم، آسوده از جنگ و جِراب^۱ وین بَشَر با دو مخالف در عذاب
آن دو گروه، یعنی فرشتگان و حیوانات از جنگ و ستیز فارغ‌اند، اما انسان با دارا بودن این دو جنبه متضاد دائماً در کشمکش و رنج است. [گاهی جنبه حیوانی انسان بر جنبه ملکّی او غالب می‌شود و گاه بالعکس.]

(۱۵۰۵) وین بشر هم، ز امتحان قسمت شدند آدمی شکلند و، سه اُمّت شدند
و انسان‌ها به سبب امتحان و ابتلائی که می‌گذرانند به سه گروه تقسیم می‌شوند. گرچه همه آنها بظاهر انسان‌اند و مانند یکدیگر. [مناسب است با آیه ۱۱-۶ سوره واقعه: وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ.] «و شما به سه گروه تقسیم شوید. نخست یارانِ دست راست، یارانِ دست راست چیست؟ دوم یارانِ دست چپ، یارانِ دست چپ چیست؟ و سوم پیشی‌گیرندگان. پیشی‌گیرندگان، مقربان درگاه الهی هستند.» آدمیان به سه گروه نیکان، بدان و مقربان تقسیم شده‌اند. پس بکوش بدی را از خود وانهی و در سلک نیکان و مقربان درآیی.]

۱. جِراب: جنگ و پیکار. یکی از مصادر باب مفاعله.

- (۱۵۰۶) یک گُره مستغرقِ مطلق شدند همچو عیسی با مَلک ملحق شدند
گروهی بطور کامل مستغرق جهانِ الهی شده‌اند و مانند حضرت عیسی (ع) به فرشتگان پیوسته‌اند. یعنی به تجرّد کامل رسیده‌اند و ذره‌ای از گرایش‌های نفسانی در آنان وجود ندارد.
- (۱۵۰۷) نقشِ آدم، لیکِ مَعنیِ جبرئیل^۱ رسته از خشم و هوا و قال و قیل
گرچه به صورت انسان‌اند، اما به سیرت جبرئیل‌اند، زیرا از غضب و هوس و چون و چراهای لفظی گذشته‌اند.
- (۱۵۰۸) از ریاضتِ رسته، و ز زهد و جهاد گویا از آدمی او خود نژاد
حتّی به مرتبه‌ای رسیده‌اند که دیگر از قید ریاضت و پارسایی و پیکار با هوای نفس نیز گذشته‌اند، و اصلاً گویی که از نوع انسان زاده نشده‌اند.
- (۱۵۰۹) قسمِ دیگر با خرانِ ملحق شدند خشمِ محض و شهوتِ مطلق شدند
گروه دیگر به خرها پیوسته‌اند و غضبِ کامل و شهوتِ مطلق شده‌اند. [گروهی از انسان‌ها به سبب مقهور شدن در مقابل امیال و غرایز حیوانی از مرتبهٔ والای انسانی به مرتبهٔ نازل حیوانی سقوط کرده‌اند و خشم و شهوتِ عنانِ آنان را به دست دارد.]
- (۱۵۱۰) وصفِ جبریلی در ایشان بود، رفت تنگ بود آن خانه و، آن وصفِ زفت
در آنان نیز صفت فرشتگی وجود داشت، اما از میان رفت. خانهٔ وجودِ آنان تنگ بود، در حالی که آن صفت بس عظیم بود. [نیکلسون گوید: «آن خانه» یعنی جسمی که تحت سلطهٔ شهوات و تمایلات نفسانی است. طبق آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم همهٔ آدمیان فطرتاً بر آیین توحید آفریده شده‌اند، یعنی خویِ پاکی و وارستگی در همهٔ آحاد بشری به صورت بالقوه وجود دارد و همگان مستعد وصول به کمالاتِ معنوی هستند، اما ظهور این صفات نیازمند سعی و مجاهده است. از اینرو آدمیانِ حیوانِ سیرت کسانی هستند که با اعمال تباه خود این استعداد را محو کرده‌اند.]

۱. جبرئیل: ر.ک. شرح بیت (۶) دفتر سوم.

(۱۵۱۱) مُرده گردد شخص، کو بی جان شود خر شود چون جانِ او بی آن شود
انسانی که روح معنوی و کمال طلب نداشته باشد در واقع مُرده‌ای بیش نیست، و هرکس که روح او فاقد این صفت باشد خر است. [زنده بودن انسان به حیات قلبی و روحی بستگی دارد که این حیات در لسان قرآن کریم «حیاتِ طَیِّبه» نامیده شده است، کسی که حیاتِ طَیِّبه نداشته باشد، حیوان است و بلکه پست‌تر از حیوان.]

(۱۵۱۲) زآنکه جانی کآن ندارد، هست پست این سخن حَقُّست و، صوفی^۱ گفته است
زیرا روحی که چنین صفتی نداشته باشد، حقیر و خوارست. و این سخن، کلامی راست و متین است، و این سخن را صوفی گفته است.

(۱۵۱۳) او ز حیوان‌ها فزون‌تر جان کُند در جهان، باریک‌کاری‌ها کُند
چنین شخصِ فرومایه‌ای از حیوانات بیشتر جان می‌کند، یعنی بیشتر رنج و مشقّت می‌کشد، زیرا در این دنیا کارهای دقیق و مکرهای ظریفی بکار می‌برد تا حیات بهیمی خود را آبادتر کند. [مولانا در ابیات ذیل منظور خود را از این «باریک‌کاری‌ها» بیان می‌کند.]

(۱۵۱۴) مکر و تلبیسی که او داند تنید آن ز حیوانِ دگر ناید پدید
حیله و تزویری که آن شخصِ فرومایه می‌داند و می‌تواند بکار ببرد، از دیگر حیوانات بر نمی‌آید.

(۱۵۱۵) جامه‌های زَرکشی^۲ را بافتن دُرّها از قعرِ دریا یافتن
انسان می‌تواند لباس‌های زربفت و فاخر برای خود بیافد و از قعر دریا مروارید صید کند.

(۱۵۱۶) خرده‌کاری‌های علمِ هندسه یا نجوم و علمِ طبّ و فلسفه
آدمی ظرافت‌ها و فنون علمِ هندسه را می‌شناسد و از دقایق و نکته‌های علمِ نجوم و طبّ و فلسفه آگاه می‌شود.

۱. صوفی: ر.ک. شرح بیت (۱۵۹) دفتر دوم.

۲. زَرکشی: منسوب به زَرکش به معنی جامه‌ای که در آن تارهای زر کشیده باشند.

(۱۵۱۷) که تعلق با همین دُنیاستش رَه به هفتم آسمان برنیستش

زیرا این انسان (و یا این علوم) مطلقاً به همین دنیا بستگی دارد و راهی به سوی آسمانِ هفتم ندارد. [قرآن کریم به کُرّات تعداد آسمان‌ها را هفت عدد دانسته است. نظیر آیه ۴۴ سوره اِسرائ، آیه ۸۶ سوره مؤمنون، آیه ۱۲ سوره فصلّت و... برخی از مفسّران عدد هفت را نشان‌دهنده کثرت گرفته‌اند نه عددی خاصّ، از اینرو گفته‌اند تعداد آسمان‌ها بسیار زیاد است. به هر حال آسمان هفتم کنایه از عالم الهی است.]

(۱۵۱۸) این همه، علمِ پَنایِ آخر است که عِمادِ بودِ گاو و اُشتر است

این همه علم و فَنی که یادآور شدیم، علم و فَنی است که آخورِ آدمی را می‌سازد و آباد می‌کند و بقایِ گاو و شتر بدان بستگی دارد. [علوم و فنونی که فقط دنیایِ آدمی را می‌سازد، زندگیِ مردمِ گاوسیرت و شترصفت بدان وابسته است.]

(۱۵۱۹) بهرِ استبقایِ^۱ حیوان چند روز نامِ آن کردند این گیجان، رُموز

این نادان‌ها برای حفظ بقای چند روزهٔ آدمیانِ حیوان‌صفت، آن علوم و فنون را علم اسرار و رموز هستی نام نهاده‌اند. [«آنان که به اصطلاح در «رموز» علوم ظاهری متبحرند هیچ انگیزه‌ای جز انهماک در نفس (بهیمی) و تعظیم نفس (بهیمی) ندارند.»]^۲

(۱۵۲۰) علمِ راهِ حق و علمِ منزلش صاحبِ دل داند آن را یا دلش

در حالی که علم طریق الهی و علم منازل حق را تنها صاحب‌دلان از راه دلِ خود می‌دانند. [شارحی گفته است که «یا» در اینجا حرف تردید و تخییر نیست، بلکه حرف عطف و به معنی «و» است. «علم منزلش» اشاره دارد به منازل و مراحل سلوک که در کتب صوفیه به تفصیل آمده است. اما نیکلسون مخالف برداشت اخیر است و تصریح می‌کند که نباید به قول شارحانی تأسی جست که «علم منزل» را علم مقامات سلوک دانسته‌اند.]^۳

۱. عِماد: ستون، تکیه‌گاه.

۲. اِشْتِبَاق: طلب‌بقا، خواهان بقا و ماندگار شدن.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۱۹.

۴. ر.ک. پیشین.

(۱۵۲۱) پس درین ترکیب، حیوانِ لطیف آفرید و کرد با دانش آلیف^۱

پس خداوند متعال در این ترکیب، یعنی در وجود انسان، حیوانی لطیف بیافرید و او را با علم مأنوس کرد. [قادر حکیم از التقاط عقل و شهوت حیوانی لطیف آفرید که در لسان حکما «حیوانِ ناطق» نامیده شد. و آن دسته از انسان‌هایی که با عالم عقل و معنا انس می‌گیرند، روحی لطیف و پاک دارند، برعکس کسانی که از آن عالم بیگانه‌اند روحی کثیف و پلید دارند.]

(۱۵۲۲) نام، کالائُنعام کرد آن قوم را زآنکه نسبت کو به یَقْظَه نَوْمَ را؟

خداوند آن دسته از آدمیان را که روحی کثیف و پلید دارند «چهار پا» نامید، زیرا خواب با بیداری چه نسبتی دارد؟ مسلماً هیچ نسبتی ندارد. همین‌طور میان پاکان و ناپاکان هیچ سنخیتی نیست. [«کالائُنعام» یعنی مانند چهارپایان. اشاره دارد به آیه ۱۷۹ سوره اعراف که توضیح آن در شرح بیت (۱۶۰۸) دفتر دوم آمده است.]

(۱۵۲۳) روح حیوانی ندارد غیرِ نَوْم^۲ حسّ‌های منعکس دارند قوم

روح حیوانی، دستمایه‌ای جز خواب ندارد، و ادراکاتِ مردمی که مقهور غرایز حیوانی شده‌اند وارونه است. [آنان که در مرتبهٔ نازلِ حیوانی فرو مانده‌اند در خواب غفلت به سر برند و جمیع ادراکاتشان برخلاف واقع است. به عبارتی ساده‌تر شناخت صحیحی از جهان و حیات خود ندارند. در نتیجه وجود حقیقی را موهوم و موهومات را موجودات حقیقی محسوب می‌دارند. کاله بی‌مقدار دنیا را ارج می‌نهند و کمالات اخلاقی و انسانی را هیچ می‌شمرند. نفسِ نفیس را وانهاد و در مزبلهٔ شهوات در غلتیده‌اند.]

(۱۵۲۴) یَقْظَه^۳ آمد، نومِ حیوانی نماند انعکاسِ حسّ خود از لوح خواند

هرگاه بیداری آید، خوابِ غفلت حیوانی از میان برود و وارونه بودنِ ادراکاتِ خود را در

۱. آلیف: انس و الفت گیرنده.

۲. نَوْم: خواب. منظور خواب غفلت و یا مقتضیات حیات حیوانی است. یعنی انسان‌های حیوان سیرت

مقهور شرایط حیات بهیمی‌اند.

۳. یَقْظَه: بیداری.

لوح وجود خود ببیند. [وقتی که اهل دنیا بمیرند، حجاب‌های دنیوی و پرده‌های نفسانی از برابر چشم دلشان واپس رود و آنگاه درخواهند یافت که همه ادراکاتشان در دنیا وارونه بوده است، چنانکه آیه ۲۲ سوره ق بدین موضوع تصریح دارد. اهل دنیا در واقع خوابیده‌اند و چون بمیرند بیدار شوند.]

(۱۵۲۵) همچو حسّ آن که خواب او را ربود چون شد او بیدار، عکسیت نمود
این بدان مآند که شخصی در خوابی عمیق فرو رود و رؤیاهایی ببیند و چون از خواب بیدار شود، عکسِ رؤیاهای خود را مشاهده کند. [مثلاً فقری در عالم رؤیا می‌بیند که به ثروت عظیمی دست یافته و خادمان و چاکران دائماً به او تعظیم می‌کنند و خدمتش بجای می‌آرند. آن بینوا در این رؤیای شیرین است که ناگهان از خواب بیدارش می‌کنند و متوجه می‌شود که همه آن صحنه‌ها، رؤیایی بیش نبوده و فقر و فاقه همچنان بر دوام است. دنیاپرستان نیز حالی اینگونه دارند.]

(۱۵۲۶) لَاجَرَمَ أَشْفَلُ بُودَ از سَافِلین ترکِ او کُن، لَا أَحَبُّ الْآفِلین
ناگزیر چنین کسی در فروترین مرتبه به سر بُرد. او را رها کن که من افول‌کنندگان و زوال‌پذیران را دوست ندارم. [مصرع اول اشاره دارد به آیه ۵ سوره تین: ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَشْفَلَ سَافِلین. «سپس باز بریمش به فروترین مرتبت.» مصرع دوم نیز اشاره است به آیه ۷۶-۷۹ سوره انعام که توضیح آن در شرح بیت (۳۰۷۷) دفتر دوم آمده است. مولانا با اشاره به این دو آیه می‌گوید انسانی که مقهور صفات بهیمی است از هر موجودی پست‌تر است و باید مشرب و طریقه زندگانی این حیوان سیرتانی آفل را ترک گفت.]

در تفسیر این آیت که وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَأَدَتْهُمْ رِجْساً
وَقَوْلُهُ يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً

(۱۵۲۷) زآنکه استعداد تبدیل و نبرد بودش از پستی و، آن را قوت کرد
زیرا آن انسانی که مقهور روح حیوانی شده و در آن مرتبه پست متوقف شده است، گرچه برای مبدل نمودن خواها و صفات حیوانی خود به خصال انسانی و مجاهده با نفس اماره

مستعد بوده است، اما این استعداد را از دست داد. [در مطلع این فصل جلیل قسمتی از آیه ۱۲۵ سوره توبه آمده است: «وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَ مَاتُوا وَ هُمْ كُفَّارٌ.» و اما کسانی که در دل‌هاشان بیماری است، (آیات نازله) پلیدی بر پلیدی آنان افزاید و در حالت کُفر بمیرند.» نیز اشاره است به بخشی از آیه ۲۶ سوره بقره که توضیح آن در صفحه ۴۸ دفتر اول آمده است.]

(۱۵۲۸) باز حیوان را چو استعداد نیست عذر او اندر بهیمی روشنی‌ست
لیکن چون حیوان چنین استعدادی ندارد، عذرش در داشتن صفات حیوانی مقبول است.

(۱۵۲۹) زو چو استعداد شد، گان رهبر است هر غذایی کو خورد، مغز خر است
اما چون این استعداد که هدایتگر انسان است از دست برود، زان پس هر غذایی که بخورد بر جهل و حماقتش افزوده می‌شود. [مولانا می‌گوید وقتی کسی استعداد انسانی خود را از کف دهد، هر علم و فتی که بیاموزد تنها جهل و حماقت او را می‌افزاید و او همه علوم و فنون مکتسب را در راه شر و فساد و تباهی حرث و نسل بکار گیرد. اما برخی از شارحان در شرح مصراع دوم به ضرب‌المثل «مغز خر خورده است» تمسک جسته‌اند در حالی که در اینجا این ضرب‌المثل مطمح نظر نیست. کما یظهر ذلک بآدنی تأمل.]

(۱۵۳۰) گر بلاذر خورد او، آفیون شود سگته و بی‌عقلیش افزون شود
مثلاً اگر میوه بلاذر هم که بخورد، گویی که آفیون خورده است. و رکود قلبی و نابخردیش افزایش می‌یابد. [بلاذر، یا بلاذر، درختی است که در مناطق گرم استوایی و از جمله هندوستان و آمریکای مرکزی و جنوبی پرورش می‌یابد. میوه این درخت، بادامی است درشت و هلالی شکل مانند باقلا. و در خشکبارفروشی‌ها به «بادام هندی» معروف است. طبع این میوه، گرم و خشک است و در تقویت حافظه و قوای ذهنی و درمان بیماری‌هایی که از سردی و رطوبت عارض می‌شود بسیار مؤثر است، از جمله لقوه و فلج و رخوت اعضای بدن را درمان می‌کند، اما اطبای قدیم خوردن آن را با احتیاط و به مقدار کم تجویز می‌کردند، زیرا

افراط در خوردن آن به مغز آسیب می‌رساند.^۱ معروف است که «بَلَادُری» مورّخ و جغرافی‌دان و نَسَب‌شناس معروف و صاحب تألیفات گرانقدری چون فُتُوْحُ الْبُلْدَان و اَنَسَابُ الْاَشْرَاف بر اثر افراط در خوردن آن، دچار زوال عقل شد و کارش به جنون کشید و در اواخر عمر در تیمارستان درگذشت.^۲ مولانا در بیت فوق می‌گوید آنان که در مرتبه حیوانی و صفات بهیمی فرو مانده‌اند هر فضل و هنری که به دست آرند از آن نتیجه معکوس حاصل شود. چنانکه مثلاً اگر بَلَادُر بخورند گویی که افیون خورده‌اند. زیرا بلاد و افیون طبعی مخالف هم دارند. بلاد بغایت گرم و خشک است و خوردن آن موجب تحرّک اعضا و جوارح و تقویت قوای ذهنی گردد، اما افیون که از عصاره خشخاش سیاه گیرند طبعی بغایت سرد دارد و اعضای بدن را دچار سستی و رخوت کند و خون را در شریان‌ها باز ایستاند و کودنی و سکت‌پدید آرد.^۳ در طب قدیم، افیون را مصلح بَلَادُر می‌دانستند.^۴

ماند یک قسم دگر اندر جهاد نیم حیوان، نیم حَیّ با رَشَاد (۱۵۳۱)
یک گروه دیگر از انسان‌ها هستند که دائماً در درونشان ستیز و کشمکش برقرار است. نیمی از آنان حیوان، و نیمی دیگر زنده رستگار است. [سومین گروه از انسان‌ها کسانی هستند که دائماً میان جنبه نفسانی و جنبه روحانی‌شان کشمکش است. گاهی نفسشان غالب می‌شود و گاه عقلشان.]

روز و شب در جنگ و اندر کشمکش کرده چالیش^۵ آخرش با اوّلش (۱۵۳۲)
روز و شب این دو جنبه در کشمکش و ستیزند و هستی آخرینش با هستی آغازینش در ستیز است. [می‌توان گفت که از حیث مقام و مرتبت منظور از «آخرش» جنبه نفسانی و «اوّلش» جنبه روحانی انسان است. و نیز بعکس می‌توان گفت منظور از «آخرش» روح مجرد و «اوّلش» روح حیوانی انسان است، زیرا وجود ابتدایی و ظاهری انسان جنبه حیوانی اوست.]

۱. ر.ک. الابنية عن حقائق الادوية، ص ۶۲-۶۳.

۲. ر.ک. اعلام زرکلی، ج ۱، ص ۲۵۲.

۳. ر.ک. خفی علایی، ص ۱۳۴.

۴. ر.ک. الابنية عن حقائق الادوية، ص ۳۹.

۵. چالیش: جالیش، جنگ و کشمکش.

چالیش^۱ عقل با نفس همچون تنازع مجنون با ناقه، میل مجنون سوی

خُرّه^۲ میل ناقه واپس سوی کُرّه، چنانکه گفت مجنون:

هَوَى نَاقَتِي خَلْفِي وَ قُدَّامِي الْهَوَى وَ اِنْسِي وَ اَيَّاهَا لَمْ تُخْتَلِفَانِ

خلاصه داستان

ترجمه فارسی بیت فوق: «عشقِ مادینه اُشترم در پس، و عشقِ من در پیشِ روست، و براستی که من و او مقصدی مختلف داریم.»

مولانا پیکارِ عقل و نفس را در قالب حکایتی بیان می‌کند: روزی مجنون سوار بر شتر خود شد تا به کوی لیلی برود. مجنون شتر را می‌راند، اما شتر نیز برای خود لیلی دیگری داشت. لیلی او کُرّه‌اش بود که در طویله مانده بود، زیرا تاب سفر نداشت. پس هم مجنون عاشق بود و هم شتر. و آن دو به مصداقِ الضَّادَّانِ لَا يَجْتَمِعَانِ^۳ نمی‌توانستند همراه مناسبی برای یکدیگر باشند. از اینرو هرگاه شتر افسار خود را سست می‌دید و درمی‌یافت که مجنون به خواب رفته و یا از او غافل شده است فوراً جهتِ حرکت را معکوس می‌کرد و به سوی کُرّه خود بازمی‌گشت. مجنون نیز مدتی بعد به خود می‌آمد و می‌دید که فرسنگ‌ها از مقصد دور شده است. و خلاصه برای مسافتِ سه روزه سال‌ها در دشت و هامون سرگردان بود. تا اینکه مجنون دید که با این شتر نمی‌توان به کوی لیلی رسید. پس خود را از شتر به زمین افکند و او

۱. چالیش: جالیش، زد و خورد، جنگ و نزاع.

۲. خُرّه: زن آزاده، منظور لیلی.

۳. دوضد با هم جمع نشوند.

را در هامون یله کرد...

استاد فروزانفر می‌گوید: این حکایت ظاهراً از روی بیت عربی هَوٰی نَاقَتِی... که در مطلع این فصل آمده ساخته شده است. این بیت مطابق تصریح ابوعلی قالی در کتاب النوادر، چاپ دارالکتب المصریة، صفحه ۱۵۸ به بعد جزو قصیده‌یی است از عَزْوَة بن حِزَام مشتمل بر (۸۴) بیت. مولانا این حکایت را در کتاب فیه مافیہ، صفحه ۱۶ و مکتوبات، صفحه ۷۰ نیز آورده است.^۱

*

مولانا در این حکایت کوتاه از ستیز عقل و نفس سخن به میان آورده است. منظور از مجنون، عقل لطیف نورانی، و مراد از لیلی، حقیقت الهی است. عقل نورانی و لطیف همواره مست و شیدای حقیقت الهی است و می‌کوشد بدان مقام واصل شود. و منظور از ناقه (شتر)، نفس اماره، و مراد از کُرّه ناقه، شهوات نفسانی و حظوظ جسمانی است. نفس اماره نیز پیوسته شیفته شهوات است و با عقل در تضاد. مولانا از بیت (۱۵۴۴) شروع به نتیجه‌گیری از این حکایت می‌کند.

(۱۵۳۳) همچو مجنون‌اند، چون ناقه‌اش یقین می‌کشد آن پیش و، این واپس به کین
عقل و نفس، مانند مجنون، و شتر ماده او هستند. مجنون شتر را به پیش می‌راند در حالی که شتر با لجاجت و سرسختی به عقب باز می‌گشت و می‌خواست به سوی کُرّه‌اش برود.
[تعارض عقل و نفس نیز اینگونه است.]

(۱۵۳۴) میل مجنون پیش آن لیلی روان میل ناقه پس، پی کُرّه دوان
مجنون مایل بود که نزد لیلی برود، در حالی که شتر نیز می‌خواست به کُرّه‌اش برسد.
[عقل می‌خواهد آدمی را به سوی کمالات پیش ببرد، اما نفس می‌خواهد او را به مرتبه حیوانی تنزل دهد.]

- (۱۵۳۵) یک دم ار مجنون ز خود غافل بُدی ناقه گردیدی و واپس آمدی
اگر مجنون یک لحظه غفلت می‌کرد، شتر برمی‌گشت و به عقب می‌رفت.
- (۱۵۳۶) عشق و سودا، چونکه پُر بودش بدن می‌نبودش چاره از بی‌خود شدن
از آنرو که سراسر وجود مجنون از عشق و آرزوی لیلی آکنده و لبریز بود، چاره‌ای
نداشت جز آنکه بی‌خویش و مدهوش شود.
- (۱۵۳۷) آنکه او باشد مراقب، عقل بود عقل را سودای لیلی در رُبود
آن کسی که می‌بایست از مجنون محافظت کند عقل او بود، اما عشق لیلی، عقل مجنون
را ربوده بود.
- (۱۵۳۸) لیک ناقه، بس مُراقب بود و چُست چون بدیدی او مِهاری خویش سُست
لیکن شترِ مجنون بسیار مراقب و چالاک بود، بطوریکه وقتی احساس می‌کرد که
افسارش اندکی سست شده است. [مصراع دوم، شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]
- (۱۵۳۹) فهم کردی زو^۱، که غافل گشت و دَنگ^۲ رُو سپس کردی به کُره بی‌درنگ
درمی‌یافت که مجنون از او غافل و بیهوش شده است. و در این لحظه فوراً به سوی کُره
خود حرکت می‌کرد.
- (۱۵۴۰) چون به خود باز آمدی، دیدی ز جا کو سپس رفتست بس فرسنگ‌ها
همینکه مجنون به خود می‌آمد، متوجه می‌شد که آن شتر فرسنگ‌ها از مقصد به عقب
رفته است. [نیکلسون «ز جا» را چنین معنی کرده است: از محلی که ناقه‌اش (او را به آنجا باز
آورده بود^۳).]

۱. زُو: مخفف از او و با مخفف زود. اما وجه اول ارجح است.

۲. دَنگ: بیهوش، احمق، ابله.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۲۲.

(۱۵۴۱) در سه روزه رَه بدین احوال‌ها ماند مجنون در تردّد سال‌ها
بدین سان مجنون راهی را که می‌توانست سه‌روزه طی کند سالها در رفت و آمد یعنی
رفتن و عقبگرد بود.

(۱۵۴۲) گفت: ای ناقه چو هر دو عاشقیم ما دو ضدّ پس همراهِ نالایقیم
بالاخره مجنون به شتر خود گفت: ای شتر چون ما هر دو عاشقیم و ضدّ یکدیگر، پس ما
دو نفر رفیق و همراهِ نامناسبی برای یکدیگریم.

(۱۵۴۳) نیستت بر وفقِ من مهر و مِهار کرد باید از تو صحبت اختیار
نه عشق تو بر وفق مراد من است و نه افسار تو. پس باید از تو جُدا شد. [در مصراع
دوم «صحبت از کسی اختیار کردن» عکسِ «صحبت با کسی اختیار کردن» است. و این‌گونه
تعبیر ظاهراً متأثر است از قواعد نحوی و لغوی عرب، چه در عربی افعالی نظیر «رَغِبَ» اگر با
«فی» بیاید به معنی «رغبت کرد» است، و اگر با «عن» بیاید به معنی «بی میل شد، اعراض کرد»
است. فعل «انْصَرَفَ» نیز اگر با «إلی» بیاید به معنی «توجه کرد، روی کرد.» و اگر با «عن» بیاید
عکسِ آن معنی می‌دهد. مولانا از این حکایت کوتاه چنین استنتاج می‌کند:]

(۱۵۴۴) این دو همراه، همدگر را راهزن گمره آن جان کو فرو ناید ز تن
این دو همراه، راهزن یکدیگرند. یعنی عقل (روح لطیف) و نفس اماره ضدّ یکدیگرند و
هیچگاه باهم سازگاری ندارند. پس آن روحی که از مرکوب تن فرود نیاید گمراه است. یعنی
روحی که وابستگی خود را از جسم نگسلد و مجنون‌وار از ناقه تن فرود نیاید قطعاً راه و مقصد
حقیقت را گم کرده است.

(۱۵۴۵) جان ز هجرِ عرش اندر فاقه‌ای تن ز عشقِ خارُبُن^۱ چون ناقه‌ای
روح لطیف به سبب دور افتادن از عرش (عالم الهی) در فقر و مسکنت به سر می‌برد،
در حالی که جسم از شدّت علاقه به بوته خار مانند شتر، چاق و ستر شده است. [«خارُبُن»

۱. خارُبُن: بوته خار.

کنایه است از غذاهای نفسانی و حظوظ شهوانی. چنانکه در بیت (۱۹۶۶) دفتر اوّل می‌گوید:
 اُشتر آمد این وجودِ خاژخوار مصطفی زادی برین اُشتر سوار
 مولانا مثنوی را با بحث از فراق انسان آغاز می‌کند. انسان از اصل برین خود جدا
 افتاده و در ویرانکده دنیا اسیر شده است. روحی که برای اتصال به اصل خود نکوشد زیور
 کمالات الهی و اخلاقی را از کف می‌دهد و فقیر محض می‌شود، در حالی که ناقه جسم او از
 فرط چریدن در مرغزار شهوت و لذّت، سمین و فربه شده است.]

جان گشاید سویِ بالا بال‌ها در زده تن در زمین چنگال‌ها (۱۵۴۶)
 روح، بال‌های همت خود را به سوی عوالم ملکوتی و رفیع می‌گشاید، در حالی که جسم،
 چنگال‌های تعلّق خود را در زمین فرو برده و سخت بدان چسبیده است. [چنانکه قسمتی از
 آیه ۱۷۵ سورة اعراف درباره بلعم باعور، آن عالم هواپرست عهد موسی (ع) می‌فرماید: وَلَوْ
 شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ... «و اگر ما می‌خواستیم بوسیله آیات
 خود، او را مرتبه والا می‌بخشیدیم، ولی او به زمین چسبید و پیروی هوای خود نمود...»]

تا تو با من باشی ای مُرده وطن پس ز لیلی دُور ماند جانِ من (۱۵۴۷)
 ای مُرده وطن، یعنی ای جسمی که شیفته دنیایی و آن را مأوی و مسکن خود ساخته‌ای،
 تا وقتی که تو با من همراه باشی، روح من از لیلی حقیقت و کمال دور خواهد ماند. [تا وقتی
 که آدمی اسیر جسم و شهوات باشد از حقیقت دور می‌ماند.]

روزگارم رفت زین گون حال‌ها همچو تیه و قوم موسی، سال‌ها (۱۵۴۸)
 عمر من در چنین احوالی بیهوده سپری شد، درست مانند قوم موسی که سال‌ها در بیابان
 سرگردان بودند. [تیه در لغت به معنی حیرت و سرگردانی است، از اینرو به دشت و هامونی که
 مردم در آن گم شوند تیه گویند. حضرت موسی (ع) به امر خداوند می‌خواست قوم بنی‌اسرائیل
 را از مصر به ارض مقدّس ببرد، اما آنان که به زندگی مرفّه شهری عادت کرده بودند از این
 حکم سر باز زدند و در نتیجه به امر حق موظّف شدند که چهل سال در صحرای تیه (بخشی از
 صحرای سینا) حیران و سرگردان مانند. مفسّران و راویان می‌گویند قوم بنی‌اسرائیل در بیابان
 تیه از صبح تا شام راه می‌رفتند و چون به خود می‌آمدند می‌دیدند تازه سر جای اوّل خود

هستند و به یکدیگر می‌گفتند: گویا راه را گم کرده‌ایم.^۱ و تا آدمی در تیه دنیا سوار بر ناقه تن و شهوت است مقصد را گم کند و سرگشته و حیران ماند.

(۱۵۴۹)

خُطُوَتِیْنِ بود این رَه تا وصال مانده‌ام در رَه ز شَسْتِ شصت سال

این راه تا وصال به معشوق دو قدم بیشتر فاصله ندارد، در حالی که من در این راه شصت سال است که از کمند وصال تو دور مانده‌ام. [در لسان اهل عرفان منظور از خُطُوَتِیْن دنیا و آخرت است. «خُطُوَتِیْن» تنبیه خُطُوَة (= قَدَم، گام) است. چنانکه وقتی از شبلی^۲ پرسیدند: یا شَیخ کَم مَنَزِلًا بَیْنَ الْعَبْدِ وَالرَّبِّ؟ قَالَ: خُطُوَتَانِ إِذَا تَجَاوَزْتَ وَصَلْتَ.^۳ «ای شیخ میان بنده و پروردگار چقدر راه است؟ گفت دو قَدَم. اگر از این مقدار بگذری به حضرت معشوق رسی.» بایزید نیز خُطُوَتِیْن را اینگونه بیان می‌کند: «هر چه هست در دو قدم حاصل آید که یکی بر نصیب‌های خود نهد و یکی بر فرمان‌های حق. آن یک قدم را بردارد و آن دیگر بر جای بدارد.^۴»]

(۱۵۵۰)

راه، نزدیک و، بماندم سخت دیر سیر گشتم زین سواری، سیر، سیر

گرچه راه نزدیک است، اما بسیار تأخیر کرده‌ام. من که دیگر از این سواره رفتن سیر شده‌ام، سیر، سیر. [عاشقی که مجنون‌وار راه خدا را دوست دارد می‌گوید: با اینکه تا وصال به حضرت معشوق به اندازه دو قدم راه است، اما من بس که مشغول ناقه تن شده‌ام از مقصد بدور افتاده‌ام، پس واجب است که تن و مقتضیات آنرا رها کنم تا روح فارغ و آسوده به وصال معشوق رسد.]

(۱۵۵۱)

سرنگون خود را ز اُشتر درفگند گفت: سوزیدم ز غم، تا چند؟ چند؟

در این لحظه بود که مجنون خود را از شتر پایین انداخت و گفت: من از غم فراق

۱. ر.ک. تفسیر شریف لاهیجی، ج ۱، ص ۶۳۶. و شرح بیت (۲۴۸۴) دفتر دوم.

۲. شَسْت: قَلَاب ماهیگیری.

۳. از صوفیان طبقه چهارم و شاگرد جنید بغدادی. شبلی، فقیه و عالم بود و مجلس وعظ داشت. در سال سیصد و سی و چهار در سن هشتاد و هفت سالگی فوت کرد. (ر.ک. نفحات الانس، ص ۱۸۴ - ۱۸۳)

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۴۸۴.

۵. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۶۵.

سوختم. این سوختن تا کی ادامه دارد؟ تا کی؟ [مجنون دید که مرکوبش، رهزن او شده. یعنی به جای اینکه وی را به لیلی برساند، هر لحظه او را دورتر می‌برد. پس ترک مرکوب خود کرد. مجانب راه خدا نیز وقتی جسم و جسمانیت را مزاحم وصال حق بدانند آنرا ترک می‌گویند و خود را به خاک فقر و فنا می‌افکنند و فقیر خاکسار می‌شوند. چنانکه حضرت بایزید بسطامی گفت: «سوار دل باش و پیاده تن^۱».]

تنگ شد بر وی بیابان فراخ خویشتن افگند اندر سنگلاخ (۱۵۵۲)
بیابان با همه وسعت خود در نظرش تنگ و کوچک آمد. پس خود را روی سنگلاخ و در سختی‌ها انداخت. [وقتی که سالک، مجنون‌وار ترک خانمان کند و بر دنیا و مافیها «چارتکبیر» زند، هامون بیکران دنیا در نظرش تنگ و حقیر آید.]

آنچنان افگند خود را سخت زیر که مُخْلَل^۲ گشت جسم آن دلیر (۱۵۵۳)
مجنون چنان خود را محکم روی سنگلاخ انداخت که بدن آن دلاور سوراخ سوراخ شد.

چون چنان افگند خود را سوي پست از قضا آن لحظه پایش هم شکست (۱۵۵۴)
مجنون خود را چنان به پایین انداخت که اتفاقاً در آن لحظه پایش هم شکست. [وقتی که سالک، مجنون‌وار رَسَنِ اسباب و تعلقات ظاهری را بگسلد و از ماسوی‌الله چشم پوشد از آن لحظه به بعد با جذبات الهی طی طریق کند.]

پای را بر بست و گفتا: گُو شوم در خم چو گانش، غلطان می‌روم (۱۵۵۵)
مجنون پای خود را بست و پیش خود گفت: به صورت گوی درمی‌آیم و در خم چوگان او می‌غلطم و می‌روم. [«چوگان» چوب بلندی است که سر آن خمیده است و با آن گوی مخصوصی را می‌زنند. «در خم چو گانش غلطان می‌روم» یعنی خود را سرا پا اسیر و مطیع اراده و خواست او می‌کنم. این درواقع زبان حال سالک صادقی است که خود را

۱. پیشین، ص ۱۵۲.

۲. مُخْلَل: هر چیزی که دارای رخنه و سوراخ متعدد باشد.

تسلیم ضربات ابتلا و امتحان الهی می‌کند و ابراهیم‌وار به درون آتش محنت و ابتلا در می‌شود. ابیات اخیر توصیفی استعاری و تمثیلی از انکسار نفس و قمع هوای نفس و انانیت است.]

(۱۵۵۶) زین کند نفرین حکیم خوش‌دهن بر سواری کو فرو ناید ز تن
از اینرو حکیم خوش سخن، سواری را که از مرکوب تن فرود نیاید نفرین می‌کند.
[«حکیم خوش‌دهن» اشاره است به حکیم سنائی غزنوی^۱.]

(۱۵۵۷) عشقِ مولی کی کم از لیلی بود؟ گوی گشتن بهر او اولی بُود
عشق مولای حقیقی چگونه ممکن است که از عشق لیلی کمتر باشد؟ پس همچون
گوی، مطیع چوگانِ مشیت او شدن سزاوارتر است. [وقتی که عشق مخلوق که عشقی مجازی
است موجب آن همه شوریدگی و فداکاری می‌شود، بین عشق خالق چه‌ها می‌کند. پس
شایسته است که انسان عشق حقیقی داشته باشد.]

(۱۵۵۸) گوی شو، می‌گردد بر پهلویِ صدق غلطُ غلطان در خمِ چوگانِ عشق
ای طالب حقیقت، گوی چوگان شو و در خمِ چوگانِ عشق الهی بر پهلویِ صدق و
راستی غلطان شو. یعنی در عشق حضرت حق، صادق باش.

(۱۵۵۹) کین سفر زین پس بُود جَدْبِ خدا و آن سفر بر ناقه باشد سیرِ ما
زیرا این سفر از این به بعد با جذبِ الهی صورت گیرد و آن سفری که بوسیلهٔ ناقه
صورت گیرد، سیر و سلوک خودِ ماست. [به شرح بیت (۱۵۶۱) همین دفتر رجوع شود.]

(۱۵۶۰) این چنین سیریست مستثنی ز جنس کان فزود از اجتهادِ جنّ و انس
سیر و سلوکی که با جذبِ رحمانی صورت می‌گیرد، منحصر به فرد است و بی‌نظیر،
زیرا این سیر و سلوک، مافوقِ سعی و تلاش جنّ و انس است.

۱. انقروی، اکبرآبادی و برخی از شروح.

این چنین جذبی^۱ است نی هر جذبِ عام که نهادهش فضلِ احمد، وَالسَّلَام (۱۵۶۱)
 چنین سیری نتیجه جذبه‌ای بس بزرگ است و از نوع جذبه‌های معمولی و متعلق به
 عموم مردم نیست. آن جذبه بزرگ را فضل و احسان حضرت احمد(ص) موجب شده است. و
 درود بر سالکانِ صادق. [در چند بیت اخیر یکی از مبانی اصلی مکتب فکری و عرفانی مولانا
 طرح شده است. مولانا می‌گوید حضرت حق دو نوع وصال دارد: یکی وصالِ اکتسابی که با
 سعی و تلاش بنده حاصل می‌شود. و دیگری وصالِ موهوب که بی‌هیچ سبب و واسطه‌ای از
 جانب حضرت حق به اقتضای اسم و هَاب به بنده‌ای عطا می‌شود. ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ
 يَشَاء. مولانا سالکان و طالبان را به سعی و تلاش دعوت می‌کند و این موضوعی است که در
 جای‌جای مثنوی دیده می‌شود. از جمله می‌گوید:

تو به هر حالی که باشی می‌طلب آب می‌جو دائماً ای خشک‌لب

○

این طلب کاری مبارک جنبشی است این طلب در راه حق مانع‌گشی است

○

هر که چیزی جُست بی‌شک یافت او چون به جَدّ اندر طلب بشتافت او
 او می‌گوید گاه به اقتضای حکمت و مصلحت الهی، جذبه‌ای از بارگاه حضرت حق در
 می‌رسد و سالک را می‌رُبايد و با خود به مقام اعلای قرب و وصال می‌رساند. و هرگاه عنایت
 ازلی و جذبه لَمْ يَزَلْی بر دل سالک رسد، این جذبه و عنایت، هزاران مرتبه از سعی و تلاش
 سالک مؤثرتر و غنی‌تر است، زیرا سالک را زودتر و مطمئن‌تر به مقصد می‌رساند. سالکی که
 بدین جذبه مفتخر شود سالکِ مجذوب نامیده می‌شود. و او زان پس در حکم مجنون
 مسلوب‌الاختیاری است که وجود موهوم و هستی کاذبِ وی در اراده الهی مستهلک شده است.
 مولانا در بیت (۶۸۴) دفتر اوّل بدین جذبه اشارت دارد:

ور تو نَگدازی، عنایت‌های او خود گدازد ای دلم مولای او
 مولانا می‌گوید اما سالک باید در هر حالی ساعی و کوشا باشد و حق ندارد که به بهانه
 جذبه، دست از سعی و طلب بدارد:

اصل، خود جذبه است لیک ای خواجه تاش کارکن، موقوفِ آن جذبه نباش

۱. جذب: جذبه. ر.ک. شرح بیت (۳۱۹۱) دفتر اوّل.

او در تبیین این مطلب مثالی می‌زند و می‌گوید سالک مانند چاه‌کنی است که به امید رسیدن به آب، دیواره چاه را می‌تراشد و می‌خراشد و سرانجام با سعی و اکتساب به وصال آب می‌رسد. و گاهی نیز بی‌آنکه جدّ و جهدی کند ناگهان آب از زمین فوران می‌کند و این حال را به جذبۀ حق تشبیه می‌کند:

همچو چَه‌گَن خاک می‌گَن گر کسی زین تَنِ خاکی که در آبی رسی
گر رسد جذبۀ خدا، آبِ مَعین چاه ناکنده بجوشد از زمین
یکی از سالکانِ مجذوب، بایزید بسطامی بود که گفت: «سی سال خدا را می‌طلبیدم چون بنگریستم، او طالب بود و من مطلوب»^۱. «حکیم سبزواری منظور از «جذب عام» را در بیت مورد بحث، توفیقات الهیۀ اصحاب یمین می‌داند که از جَذَبَات عامّۀ الهی است»^۲.

نوشتنِ آن غلام، قصۀ شکایتِ نقصانِ اجرایِ سوییِ پادشاه

(۱۵۶۲) قصۀ کوتاه کُن برایِ آن غلام که سوییِ شه برنوشته‌ست او پیام
برای آنکه دنبالۀ حکایتِ آن غلام را که به شاه نامه نوشت بازگو کنی، سخن را کوتاه کن. یعنی فعلاً نکات دقیق و عرفانی را فروگذار و به نقلِ آن حکایت پرداز.

(۱۵۶۳) قصۀ پُر جنگ و پُر هستی و کین می‌فرستد پیشِ شاهِ نازنین
غلام، نامه‌ای پُرستیز و پُرغرور و پُرکینه به سوی آن شاه عزیز فرستاد.

(۱۵۶۴) کالبد نامه‌ست، اندر وی نگر هست لایق شاه را؟ آن‌گه بَر
در اینجا حضرت مولانا از نامۀ غلام به نامۀ وجود انسان منتقل می‌شود و می‌فرماید: برای مثال، کالبد انسان مانند نامه‌ای است، پس باید ابتدا به درون آن با دقّت نگاه کنی و ببینی آیا محتویات و مضامین نامۀ وجودِ تو لایق حضرت شاه وجود هست یا نیست؟ و در صورتی که شایسته باشد آن را به بارگاه الهی ببر.

۱. تذکرۀ الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۵.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۹۳.

گوشه‌یی رَوْ نامه را بگشا، بخوان بین که حرفش هست در خوردِ شهان؟ (۱۵۶۵)
تو باید یکه و تنها به گوشه خلوت بروی و نامه وجود خود را پیش چشم دلت باز کنی
و آنرا بکاوی و ببینی آیا حروف و کلمات آن نامه لایق شاهان طریقت هست یا نیست؟

گر نباشد در خور، آن را پاره کن نامه دیگر نویس و چاره کن (۱۵۶۶)
اگر نامه وجود تو لایق نیست، آنرا پاره کن و نامه‌ای دیگر بنویس و این تقیصه را جبران کن. [در چند بیت اخیر موضوع محاسبه و تکمیل نفس مطرح شده است. محاسبه در لغت به معنی حساب کردن است، و در اصطلاح اهل سلوک، سنجیدن اعمال و احوال خود است. قرآن کریم در آیه ۱۸ سوره حشر، مؤمنان را اینگونه به محاسبه فرامی خواند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید بترسید از خدا و هر نفسی باید بدانچه برای فردا پیش فرستد در نگردد. و بترسید از خدا که او بدانچه کنید آگاه است.» حضرت امام علی (ع) می‌فرماید: فَحَاسِبْ نَفْسَكَ لِنَفْسِكَ فَإِنَّ غَيْرَهَا مِنَ الْأَنْفُسِ لَهَا حَسِيبٌ غَيْرُكَ^۱. «تو خود به حساب خویش برس، زیرا به حساب دیگران، محاسبی جز تو نمی‌رسد.» حضرت امام کاظم (ع) می‌فرماید: «از دوستان ما نیست کسی که هر روز خود را در میزان محاسبه درنیاورد^۲.» حسن بصری نیز می‌گوید: نفس لؤامه آن باشد که خویشان را ملامت کند که فلان کار کردی، و فلان طعام خوردی. چرا کردی؟ چرا خوردی؟^۳ غزالی می‌گوید: «پس حساب کردن برگزیده‌ها از مهمات است^۴.» در بیت فوق منظور از «نامه دیگر نویس» اینست که وجود خود را متحول کن و احوال و اعمال ناپسند خود را از صحیفه روح بزدا و حروف و نقوش زیبایی از احوال و سگال نیک روی آن برنویس.].

لیک فتح نامه تن زپ^۵ مدان ورنه هر کس سرّ دل دیدی عیان (۱۵۶۷)
اما گشودن نامه وجود را آسان میندار، زیرا اگر چنین کاری آسان بود هر کسی

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۳.

۲. ر.ک. حقایق (ملاحسن فیض کاشانی)، ص ۵۷۵.

۳. ر.ک. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۴۹۳.

۴. ر.ک. پیشین.

۵. زپ: مفت، آسان.

می‌توانست اسرار دل را آشکارا مشاهده کند. [درست است که ما گفتیم به خلوت برو و با مراقبه و محاسبه، صحیفه نفس خود را با دیده باطنی خود مطالعه کن و احوال و سگال خویش را در میزان سنجش و امتحان قرار بده، اما این کار از هر کسی بر نمی‌آید. چنانکه در بیت (۱۵۳) دفتر اول فرمود:

خارِ دل را گری بدیدی هر خَسی دست کی بودی غَمان را بر کسی؟]

(۱۵۶۸) نامه بگشادن چه دشوارست و صَغْب کارِ مردانست، نه طفلانِ کَغْب^۱
گشودن نامه وجود انسان کاری بس سخت و دشوار است، این کار، کار مردان طریقت است، نه کار اطفال بازیگوش دنیا. [هرکس که می‌خواهد مقبول درگاه الهی شود باید کتاب روح خود را پیوسته بخواند و اغلاط و أخطاء خود را تصحیح کند.]

(۱۵۶۹) جمله بر فهرست قانع گشته‌ایم زآنکه در حرص و هوا آغشته‌ایم
جملگی ما فقط به اسم ظاهری و کلیاتی اجمالی از علوم اکتفا کرده‌ایم، زیرا به آزمندی و هوس آلوده شده‌ایم. [اغراض نفسانی نیز حجابی است بر دیده. چنانکه در بیت (۳۳۴) دفتر اول آمده است:

چون غَرَض آمد، هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سویی دیده شد
فهرست کتاب، تعدادی صفحه است که به ابتدا و یا انتهای کتاب افزوده می‌شود و در آن، فصول و ابواب و یا صورت اجمالی مطالب کتاب درج می‌گردد، مسلماً کسی که از کل کتاب، فقط فهرست مندرجات آنرا بخواند و یا حفظ کند، نزد اهل معرفت هیچ ارزشی ندارد، گرچه ممکن است نزد عوام الناس مهم باشد. منظور از «فهرست» در اینجا ظاهر انسان است. بنابراین غالب اشخاص از انسان ظاهری چیزی بیش نشناخته‌اند و کم‌اند کسانی که روح انسان را بشناسند گرچه مدعیان این عرصه بسیارند.]

(۱۵۷۰) باشد آن فهرست، دامی عامه را تا چنان دانند متن نامه را
آن کلیات اجمالی علوم و اسم ظاهری، دامی است برای عوام الناس، زیرا آنان

۱. کَغْب: تاس تخته نرد، استخوان غوزک پا که به آن قاب می‌گویند و قماربازان با تعدادی از آن بازی می‌کنند و به اصطلاح قاب می‌ریزند. در اینجا «طفلانِ کعب» یعنی اطفالی که به بازی مشغول‌اند.

می‌پندارند که متن کتاب نیز مانند فهرست اجمالی آن است. [مراد از «متن نامه» یا محتویات کتاب، باطن انسان است. منظور بیت: عوام‌فریبان، کتاب روح بشر را مطالعه نکرده‌اند، بلکه فقط با فهرست و عناوین کلی آن آشنا هستند، یعنی ظواهری از انسان دیده‌اند و آنرا به گونه‌ای نشان می‌دهند که عامه خیال می‌کنند که هریک از این مدعیان انسان‌شناسی دانایانی بحرالعلوم‌اند، در حالی که بضاعت آنان یک مشت محفوظات فاقد حقیقت است که طوطی‌وار بدان تفوه می‌کنند.]

- (۱۵۷۱) باز کن سر نامه را، گردن مَتاب^۱ زین سخن، وَاللَّهِ أَغْلَمُ بِالصَّوَابِ
سر نامه را باز کن و از این سخن رخ برمتاب که خداوند به راستی و درستی دانایتر است. [سر نامه را باز کن یعنی درون و ضمیر خود را برای خویشتن بگشا و آن را ارزیابی کن.]

- (۱۵۷۲) هست آن عنوان چو اقرارِ زبان متنِ نامهٔ سینه را کن امتحان
آن فهرست به منزلهٔ اعتراف و اقرارِ زبانی است، و تو نباید به آن قانع شوی بلکه باید نامهٔ دل را امتحان کنی. [زیرا اقرارِ زبانی در نزد اهل معرفت اعتباری ندارد مگر آنکه با شهادت قلبی توأم شود. چنانکه در آیه ۱۰ سورهٔ تحریم آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٌ فَأَمْتَحِنُوهُنَّ...» «ای کسانی که ایمان آورده‌اید هرگاه زنان مؤمن مهاجر نزد شما بیامند امتحانشان کنید...» مفسران قرآن کریم می‌نویسند در محلّ حدیثی زنی از مشرکان اسلام آورد و سپس شوهر او نزد محمد (ص) آمد و او را مطالبه کرد. دربارهٔ این موضوع آیه فوق نازل شد و دستور داد که زنان مهاجر را امتحان کنید تا مطمئن شوید که آیا به انگیزهٔ اسلام هجرت کرده‌اند یا چیز دیگر^۲.]

- (۱۵۷۳) که موافق هست با اقرارِ تو؟ تا منافق‌وار نَبُودَ کارِ تو
شهادت قلبی و ضمیر خود را امتحان کن که آیا اقرارِ زبانی با اقرارِ قلبی موافق است یا نه؟ تا مبادا کار تو مانند اهل نفاق باشد. یعنی ظاهرت با باطنت مخالف باشد.

۱. گردن مَتاب: سرپیچی مکن، رُخ مَتاب.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۲۷۳، ابوالفتح رازی، ج ۱۰، ص ۱۰.

(۱۵۷۴) چون جَوالی^۱ بس گرانی می‌بری ز آن نباید کم^۲، که در وی بنگری
مثلاً هرگاه جوال بسیار سنگینی را حمل می‌کنی دست‌کم باید سر آن را باز کنی و به
محتویات آن نگاهی بیندازی. [مولانا در این تمثیل می‌گوید: ای انسان بسیاری از محفوظات و
ملفوظات تو به جای آنکه قلبت را روشن کند، تاریکی و ظلمت درونی آورد و مصداقِ اَلْعِلْمُ
هُوَ الْحِجَابُ الْاَكْبَرُ باشد. علمی مفید است که باطن آدمی را صفا و جلا بخشد و الا محفوظاتی
که عجب و خودبینی زاید ترکِ آن اَوَّلی بُود. «بشوی اوراق اگر همدرس مایی». پس لازم است
که به محاسبه نفس پردازی و هر از گاهی خانه‌تکانی قلب کنی.]

(۱۵۷۵) که چه داری در جَوال از تلخ و خوش؟ گر همی ارزد کشیدن را، بکش
نگاه کن بین در آن جوال از تلخ و شیرین چه داری؟ اگر ارزش حمل کردن دارد به
دوش بکش. [به درون خود نگر تا مبادا مصداقِ حمارِ کتاب‌بر باشی.]

(۱۵۷۶) و نه خالی کن جوال را ز سنگ باز خر خود را از این بیگار و ننگ
و الا جوال خود را از سنگ خالی کن و خود را از این زحمت بیهوده و ننگ و
سرشکستگی نجات بده. [مراد از «سنگ» احوال و اندیشه‌ها و محفوظات و ملفوظات
بی‌ارزش‌اند که همچون بارِ سنگ بر حاملِ آن سنگینی می‌کنند و او را از حرکتِ درست باز
می‌دارند.]

(۱۵۷۷) در جَوال آن کن که می‌باید کشید سَوِی سلطانان و، شاهانِ رشید^۳
در جوالِ وجود خود علوم و فنون و احوال و اعمالی بگذار که شایستگی حمل و بردن
به سوی شاهانِ طریقت و کاملان حقیقت را داشته باشد. [حکایتِ ذیل بسط همین مطلب
است.]

۱. جَوال: جوال، کیسه بزرگی که از نخ و پارچه ضخیم درست کنند و با آن بار حمل می‌نمایند.

۲. زان نباید کم: از آن نباید کمتر باشد. لا اقل، دست‌کم.

۳. رشید: راهنما، هدایت‌کننده، رستگار، دارای رشد.

حکایت آن فقیه با دستارِ بزرگ و آنکه بُرُود دستارش و بانگ می زد که: باز کن ببین که چه می بری، آنکه بیر

خلاصه داستان

یک فقیه‌نما برای آنکه عمامه‌اش بزرگ جلوه کند و در نظر عوام الناس، شخصی مهم به نظر آید، مقداری کهنه پاره در عمامه خود درپیچید و بامدادان با هیبت و وقاری مخصوص به طرف مسجد به راه افتاد. از قضا در آن موقع سارقی در تاریکی کوچه‌ای کمین کرده بود تا در موقع مقتضی بر عابران حمله آرد و اموالشان را به یغما ببرد. وقتی که آن حرامی چشمش به عمامه عظیم وی افتاد به گمان آنکه متاع نفیسی یافته، بر او حمله آورد و عمامه‌اش را از سرش ربود و پا به فرار گذاشت. آن فقیه‌نما بانگ زد که ای حرامی، تو که آن عمامه را به شتاب می‌بری لااقل دستی به محتویاتش بسای و آنرا بیازمای و در صورتی که نفیس و ارزشمندش یافتی با خود بیر که حلالیت باد. آن حرامی که خیال می‌کرد کالای گرانبهایی به یغما برده بی‌امان می‌دوید و ضمن دویدن متوجه شد که چیزهایی از آن عمامه روی زمین می‌ریزد، وقتی دقت کرد دید تکه پاره‌هایی از پارچه‌های کهنه و مندرس است. در این لحظه به خود آمد و از حسرت و غضب آن را بر زمین کوفت و به دنبال کار خود رفت.



استاد فروزانفر مأخذی برای این حکایت نقل نکرده است. احتمالاً ذهن مبتکر مولانا آنرا ساخته و یا ممکن است این حکایت در افواه مردم رایج بوده است. به هر تقدیر مولانا این حکایت را در بسط و تبیین مطلبی آورده که در ابیات پیشین بدان اشارت کرده است. مولانا در

آنجا بیان کرد که انسان باید حامل احوال و اعمال و اندیشه‌هایی باشد که حجاب او نشود و بسان زنجیرهای گران دست و پای روح او را از حرکت باز ندارد. چنانکه بسیاری از کسان نیز ظاهر خود را به علومی چند می‌آریند و طالبان حقیقت را می‌فریبند. مولانا دنیای پرفریب و غرّار را نیز به عمامه آن فقیه‌نما تشبیه می‌کند.

(۱۵۷۸) یک فقیهی ژنده‌ها در چیده بود در عمامه^۱ خویش در پیچیده بود
یکی از فقیه‌نمایان پارچه‌های کهنه و فرسوده را جمع کرده بود و درون عمامه خود نهاده بود.

(۱۵۷۹) تا شود زفت و، نماید آن عظیم چون درآید سویی محفل در حطیم
تا هرگاه به جمع مردم در مسجد می‌رسد، عمامه‌اش بزرگ شود و در نظر آنان شخصیتی عظیم‌القدر جلوه کند. [در اینجا منظور از حطیم مسجد و محضر مردم است. رجوع شود به شرح بیت (۹۱۸) همین دفتر.]

(۱۵۸۰) ژنده‌ها از جامه‌ها پیراسته ظاهراً دستار از آن آراسته
آن فقیه‌نما پارچه‌های کهنه و فرسوده را از لباس‌ها جدا کرده بود و هیأت ظاهری عمامه خود را با آن کهنه‌ها و پاره‌لباس‌ها آراسته بود.

(۱۵۸۱) ظاهر دستار چون حُلّه^۲ بهشت چون منافق، اندرون رسوا و زشت
ظاهر عمامه او مانند جامه‌های فاخر بهشتی بود و درون آن، مانند منافقان، زشت و پُر فضاحت.

(۱۵۸۲) پاره پاره دلّی و پنبه و پوستین در درون آن عمامه بُد دَفین^۳
پاره‌های جامه‌های کهنه و فرسوده و تکه‌های پنبه و پوستین در داخل آن عمامه، پنهان

۱. عمامه: دستار، شالی که دور سر می‌پیچند. جمع آن: عِمَام و عَمَائِم. در افواه به غلط عَمَامه گویند.

۲. حُلّه: جامه نو، بُرد یمانی. جمع: حُلَل.

۳. دَفین: مدفون، دفن شده.

شده بود.

روی سویی مدرسه کرده صَبوح تا بدین ناموس یابد او فُتوح (۱۵۸۳)
آن فقیه‌نما هنگام صبح به طرف مدرسه حرکت کرد تا با این وقار ظاهری و متانت
ساختگی به منافع مادی و مکاسب دنیوی دست یابد. [فُتوح در لسان اهل معرفت معنای بس
والایی دارد، اما در اینجا مراد منافع مادی و فتوحات دنیوی است. رجوع شود به شرح بیت
(۱۴۴۱) دفتر اول].

در ره تاریک، مردی جامه‌کن^۱ منتظرِ استاده بود از بهرِ فن^۲ (۱۵۸۴)
در راهی تاریک، سارقی کمین کرده بود تا در موقع مناسب دست به دزدی بزند.

در رُبود او از سَرَش دستار را پس دوان شد تا بسازد کار را (۱۵۸۵)
ناگهان آن دزد، عمامه را از سرِ آن فقیه‌نما قاپید و پا به فرار گذاشت تا به نان و نوایی
برسد. [نیکلسون می‌گوید: در مشرق‌زمین از دستار به عنوان همیان استفاده می‌کردند و
نقدینه‌های خود را در آن می‌نهادند، از اینرو دزدان می‌کوشیدند دستار رهگذران را ربایند^۳.]

پس فقیهش بانگ برزد کای پسر بازکن دستار را، آنگه ببر (۱۵۸۶)
فقیه‌نما با صدای بلند به آن دزد که در حال فرار بود گفت: ای پسر اول عمامه را باز کن
و به محتویات آن نگاه کن و بعد آن را با خود ببر.

این چنین که چارپَرّه می‌پری^۴ باز کن آن هدیه را که می‌بری (۱۵۸۷)
اینطور که به شتاب می‌دوی، آن تحفه را باز کن و ببین که چه چیز بی‌ارزشی را همراه

۱. جامه‌کن: جامه‌کننده، دزد که مردم را لخت کند.

۲. از بهرِ فن: برای دزدیدن.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۲۵.

۴. چارپَرّه می‌پری: بوسیله چهار پَر پرواز می‌کنی، بسیار سخت می‌دوی، با شتاب می‌دوی. (ر.ک. فرهنگ لغات
و تعبیّرات مثنوی، ج ۴، ص ۳)

خود می‌بری.

(۱۵۸۸) باز کن آن را، به دستِ خود بمال آنگهان خواهی بپر، کردم حلال
آن عمامه را باز کن و ابتدا آنرا با دست امتحان کن و سپس اگر خواستی آن را ببر که
حالات کردم.

(۱۵۸۹) چونکه بازش کرد آنکه می‌گریخت صد هزاران ژنده اندر ره بریخت
آن سارق چون در حال فرار عمامه آن فقیه‌نما را باز کرد، تعداد زیادی پارچه کهنه در
میان راه ریخت.

(۱۵۹۰) ز آن عمامه زفتِ نابایستِ او ماند یک گز^۱ کهنه‌یی در دستِ او
از آن عمامه بزرگ و بی‌ارزش او تنها حدود یک متر پارچه کهنه در دست آن دزد باقی
ماند.

(۱۵۹۱) بر زمین زد خرقة را کای بی‌عیار^۲ زین دغل ما را برآوردی ز کار
دزد، پارچه کهنه را بر زمین زد و گفت: ای پارچه بی‌ارزش و اعتبار، با این حيله ما را
از کار و کاسبی (سرقت) انداختی.

نصیحتِ دنیا، اهل دنیا را به زبانِ حال و بی‌وفاییِ خود را نمودن

به وفا طمع دارندگان از او

(۱۵۹۲) گفت: بنمودم دغل، لیکن تو را از نصیحت باز گفتم ماجرّا
فقیه‌نما گفت: من گرچه حيله بکار بُردم، امّا از رویِ خیرخواهی، حقیقتِ ماجرّا را برای

۱. گز: مقیاسی در طول. در قدیم معادل ۲۴ انگشت بوده و امروزه معادل یک متر محسوب شود. بدان دُرُع نیز گویند.

۲. عیار: وسیله سنجش و اندازه‌گیری، مقدار درصد طلا و نقره‌ای که در مسکوکات است. در اینجا «بی‌عیار» یعنی بی‌ارزش و اعتبار.

تو بازگو کردم. [اگر فاعلی «گفت» را پارچه زنده بدانیم باز وجهی دارد یعنی آن پارچه با زبان حال مطلب فوق را به سارق گفت. اما وجه اول بهتر است.]

همچنین دنیا اگرچه خوش شگفت^۱ بانگ زد، هم بیوفایی خویش گفت (۱۵۹۳)

مولانا در اینجا دنیا را نیز مانند عمامه آن فقیه‌نما، جذاب و فریبنده می‌شمرد و می‌گوید: دنیا نیز همینطور است. اگرچه ظاهری فریبنده دارد، اما فریاد می‌زند و بی‌وفایی خود را هم به همه می‌گوید. [در حکمت شماره ۱۲۶ نهج البلاغه آمده است که وقتی حضرت علی (ع) شنید که شخصی دنیا را می‌نکوهد بدو خطاب کرد: أَيُّهَا الذَّامُّ لِلدُّنْيَا الْمَغْتَرُّ بِغُرُهَا الْمُتَخَدِّعُ بِأَبَاطِيلِهَا أَتَغْتَرُّ بِالدُّنْيَا ثُمَّ تَذُمُّهَا أَنْتَ الْمُتَجَرِّمُ عَلَيْهَا أَمْ هِيَ الْمُتَجَرِّمَةُ عَلَيْكَ؟... إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ صِدْقٍ لِمَنْ صَدَقَهَا... «ای نکوهنده دنیا که به نیرنگ او فریفته شده‌ای و به بیهودگی‌های آن گول می‌خوری. آیا در حالی که به دنیا فریفته می‌شوی آنرا می‌نکوهی؟ آیا تو بر دنیا جرم و جریرت می‌نهی یا دنیا بر تو؟... براستی که دنیا سرای راستی است برای کسی که او (دنیا) را راستگو شناسد...»]

اندَرین کَوْن و فساد ای اوستاد آن دَغَل کَوْن و، نصیحت آن فساد (۱۵۹۴)

ای استاد در این جهان کَوْن و فساد، حیلۀ دنیا به منزله کَوْن است و نصیحت به منزله فساد. [«کون و فساد» اصطلاحی فلسفی است و منظور از آن، وجودِ دفعی و تباهیِ دفعی اشیاء و موجودات است. زیرا در این جهان مادی در هر لحظه صورتی از ماده زائل می‌شود و صورتی تازه بدان تعلق می‌گیرد. مولانا می‌گوید اما بیشتر مردم فقط «کَوْن» یعنی جنبه وجودی دنیا را می‌بینند و از «فساد» یعنی جنبه عدمی و زوال آن غافل‌اند. حکیم سبزواری می‌گوید مراد از «کون و فساد» در اینجا مطلق وجود و عدم است، نه اصطلاح حکما و فلاسفه^۲.]

کَوْن می‌گوید: بیا من خوش‌پی‌ام و آن فسادش گفته: رَو، من لاشی^۳ آم (۱۵۹۵)

جنبه وجودی دنیا با زبان حال می‌گوید: ای انسان بیا که من فرخنده قدمم. و اما جنبه

۱. شگفت: خندان، متبسم، خندید.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۹۴.

۳. لاشی: مخفّف «لاشیء»، نقیض وجود، عدم.

عدمی دنیا می‌گوید: ای انسان برو که من برحسب واقع هیچ و معدوم هستم. [مولانا در ابیات ذیل با تمثیلاتی جالب این مطلب را بسط می‌دهد.]

(۱۵۹۶) ای ز خوبی بهاران^۱ لب‌گزان بنگر آن سردی و زردی خزان
مثلاً ای کسی که از زیبایی فصل بهار چنان شگفت‌زده می‌شوی که لب‌ت را به دندان می‌گری، سردی و پژمردگی فصل پاییز را نیز نگاه کن. [«بهاران» در اینجا کنایه از جنبه وجودی دنیا، و «خزان» کنایه از جنبه عدمی دنیاست.]

(۱۵۹۷) روز دیدی طلعت خورشید خوب مرگ او را یاد کن، وقت غروب
مثال دیگر، همانطور که در میان روز، تابش زیبا و جذاب خورشید را می‌بینی، زوال خورشید را که به گاه غروب رخ می‌دهد نیز به یاد آور.

(۱۵۹۸) بدّر^۲ را دیدی برین خوش چارطاق^۳ حسرتش را هم ببین اندر مُحاق^۴
مثال دیگر، همانطور که قرص کامل ماه را در این آسمان زیبا می‌بینی، حسرت آنرا نیز در شبی که پنهان می‌شود ببین.

(۱۵۹۹) کودکی از حُسن، شد مولای خلق بعد فردا شد خرف^۵، رسوای خلق
مثال دیگر، طفلی از غایت زیبایی و جمال، محبوب و مراد مردمان می‌شود، اما بعد از گذشت زمان به سالخورده کم عقلی مبدّل می‌شود که در نظر مردم حقیر و خوار و رسوا می‌آید. [جهان، دائم‌التغییر است و جمله پدیده‌ها به فنا می‌روند. چنان که شیخ فریدالدین عطار گفت: جمله چون بادی ز عالم می‌رویم رفت او و ما همه هم می‌رویم]

۱. بهاران: هنگام بهار.

۲. بدّر: ر.ک. شرح بیت (۳۱۶۳) دفتر اول.

۳. چارطاق: چهارطاق، سقف یا گنبدی که روی چهار پایه بنا شده و چهار طرف آن باز باشد. در اینجا منظور آسمان است.

۴. مُحاق: ر.ک. شرح بیت (۳۱۶۲) دفتر اول.

۵. خرف: پیری که از سذّت پیری عقلش کم شده باشد.

- (۱۶۰۰) گر تنِ سیمین تنانِ کردت شکار بعدِ پیری بینِ تنی چون پنبه زار
مثال دیگر، هرگاه اندام زیبای معشوقان قلب تو را صید کرد، به دوران پیری آنان بنگر که اندامی مانند کشتزار پنبه پیدا می کنند. [موهای تنش آن سفید شود و به نهایت فرتوتی برسند.]
- (۱۶۰۱) ای بدیده لوت^۱ های چرب، خیز فَضْلَه^۲ آن را بسین در آبریز^۳
مثال دیگر، ای کسی که غذاهای لذیذ و چرب را می بینی، بلند شو و مدفوع آن غذاها را در مستراح تماشا کن.
- (۱۶۰۲) مر خَبَث^۴ را گو که: آن خوبیت کو؟ بر طَبَقِ آن ذوق و آن نغزی و بو؟
به آن مدفوع بگو که چه شد آن گوارایی و مزه لذیذت؟ و آن طعم مطبوع و زیبایی و رایحه دلنوازی که روی طَبَقِ غذا داشتی چه شد و کجا رفت؟
- (۱۶۰۳) گوید او: آن دانه بُد، من دام آن چون شدی تو صید، شد دانه نهان
آن مدفوع با زبان حال می گوید: آن طعام های لذیذ همه دام بود، اما تو آنرا به صورت دانه دیدی. چون تو بوسیله دانه شکار شدی دانه پنهان شد و دام آشکار. [طعام لذیذ، کنایه از جنبه وجودی دنیا، و مدفوع، کنایه از جنبه عدمی و زوال آن است. شکمبارگان که طعام را محبوب و معشوق خود می دانند اگر دریابند که با این همه حرص و آزی که در خوردن طعام از خود نشان می دهند حاصلی جز بیمار کردن خود ندارند. پس صلاح اینست که به قدر حاجت خورد و عادت پر خوری را از سر وانمود. چه خوردن برای زیستن است، نه زیستن برای خوردن. عرفای بزرگ نیز اَکْل و شُرْب را به قدر کفاف تجویز کرده و خوردن بیش از آن را قبیح دانسته اند. چنانکه مالک دینار گوید: «شرم دارم از کرام الکاتبین در شدن به طهارت جای^۵» مؤمل بن مسرور عُمَرُ کی (فقیه و عارف سده ششم) در خطاب به آنان که تنور شکم را گرم

۱. لُوت: انواع طعام.

۲. فَضْلَه: مدفوع، سرگین.

۳. آبریز: مستراح.

۴. خَبَث: پلیدی، نجاست.

۵. روضة الفریقین، ص ۸۳.

دارند می‌گوید: بنگر این چندین حرص در طلب چیزی که مآلِ وی اینست که نخواهی او را بینی! و این چندین خصومتِ تو با خلق از برای این حَدَثِ گنده (= مدفوع متعفن). و این چندین شره تو در خوردن وی. و این چندین ضایع کردن عمرِ عزیز تو در طلب کردنِ او.^۱]

(۱۶۰۴) بس اَنَامِل^۲، رَشکِ اُستادان شده در صِناعت، عاقبت لرزان شده
مثال دیگر، چه بسا انگشتانِ هنرمندی که از فرط هنر، باعث حسادت استادانِ هنرمند می‌شود، اما سرانجام آن انگشتان دچار ریشه دوران پیری و کهنسالی می‌گردد.

(۱۶۰۵) نرگسِ چشم^۳ خُمارِ همچو جان آخرِ اَعْمَش^۴ بین و، آب از وی چکان
مثال دیگر، چشم زیبا و مخموری که مانند روح، لطیف است، سرانجام آنرا دچار بیماری و آبریزش خواهی دید.

(۱۶۰۶) حیدری کاندِر صفِ شیران رود آخرِ او مغلوبِ موشی می‌شود
مثال دیگر، شیرمردی که به صف شیران و دلیر مردان حمله می‌آورد، عاقبت مقهور موشی ناتوان می‌گردد. یعنی به قدری ضعیف و فرتوت می‌شود که ضعیف‌ترین افراد می‌توانند او را مغلوب کند.

(۱۶۰۷) طبعِ تیزِ دُوربینِ مُخْتَرَف^۵ چون خرِ پیرش بینِ آخرِ خَرَف
مثال دیگر، هنرمند دارای طبع حسّاس و نکته‌بین و نافذ است، اما سرانجام خواهی دید که او مانند الاغ پیر، فرسوده و کودن می‌گردد.

۱. ر.ک. بینین، ص ۸۲.

۲. اَنَامِل: جمع اَنَمَلَه به معنی سر انگشت، در اینجا مطلقاً انگشت.

۳. نرگس چشم: اضافه تشبیهی از نوع اضافه مشبّه به مُشَبَّه است، یعنی چشمی که مانند گُلِ نرگس است. رجوع شود به شرح بیت (۷۵۴) دفتر دوم.

۴. اَعْمَش: چشمی که دچار آبریزش و ضعف بینایی است. طبای قدیم این بیماری را عَمَش و یا دَمْعَه می‌گفتند.

۵. مُخْتَرَف: پیشه‌ور، صاحب حرفه و صنعت. در اینجا به معنی هنرمند.

(۱۶۰۸) زلفِ جَعْدِ مُشْکَبَارِ عَقْلُ بَرِ آخِرَا چُون دُمِ زَشْتِ خِنْگِ خَر
مثال دیگر، زلفِ مجعَدی که پیوسته بوی مُشک می‌دهد و عقل و هوش را از بیننده می‌ستاند، در آخر مانند دُمِ زشتِ سفیدِ الاغ می‌گردد. [دنیای نیز همینگونه است. در ابتدا زیبا و دلربا جلوه می‌کند، و در نهایت زشت و مُهلک.]

(۱۶۰۹) خوشِ بَبینِ کَوْنَش ز اوّلِ باگُشاد^۱ و آخِرِ آن رسوایش بین و فساد
پس باید ابتدا با دیدی وسیع و همه‌جانبه به جنبه وجودی دنیا بنگری، و سرانجام به رسوایی و تباهی آن نیز نگاه کن. [حاصل کلام اینکه اگر می‌خواهی مفتونِ ظواهر دنیا نشوی باید آنرا با دیدی ژرف و جامع‌الاطراف نگاه کنی و فقط به جاذبه‌های آن ننگری، بلکه به مهالک آن نیز واقف گردی. مرجع ضمیر «ش» در «کُونَش» دنیا است.]

(۱۶۱۰) ز آنکه او بنمود پیدا دام را پیشِ تو برگند سِبَلت^۲ خام را
زیرا که دنیا ابتدا دام را آشکارا به تو نشان داد و در برابر چشمانت سیلِ انسان‌های خام‌طبع و کزاندیش را کند. [اگر به دنیا نیک نظر کنی ناصح خوبی است، چه تاریخ حال و گذشته بشر سراسر آکنده است از عبرت. آنان که شیفته و شیداییِ ظواهر دنیا شدند و متاع دنیا را از دست این و آن به یغما می‌بردند چه رسوایی‌ها که به بار نیاوردند و عاقبت نیز با ذلت و خفت به سینه خاک فرو شدند و آخرین برگِ دفتر حیاتشان با بدنامی و شقاوت بسته شد. پروردگارا ما را عاقبت به خیر کن.]

(۱۶۱۱) پس مگو دنیا به تزویرم فریفت ورنه، عقلِ من ز دامش می‌گریخت
پس این حرف را زن که دنیا مرا با مکر و حيله‌اش فریب داد و اگر کسی مرا از حيله و تزویرش آگاه می‌ساخت از دام دنیا می‌رهیدم. [این حرف تو نوعی توجیه و گریز از اقرار به تقصیر است، زیرا خودِ دنیا از طریق نمونه‌های عینی به تو هشدار داد که نباید مفتونِ ظواهر او شوی.]

۱. باگشاد: در اینجا به معنی وسیع و جامع است. «دیدنِ باگشاد» یعنی نگرشی وسیع و همه‌جانبه.

۲. گَندَنِ سِبَلت: در اینجا به معنی کفر دادن و عقوبت کردن است.

(۱۶۱۲) طوقِ زَرّین و حَمایل^۱ بین هَله^۲ غلّ و زنجیری شده‌ست و سلسله^۳
ای مفتون ظواهر دنیا بهوش باش و به گردن‌بند طلائی و حمایل گرانبهایت خوب
نگاه کن که به غل و زنجیر و حلقه‌های فلزی مبدّل شده است. [منظور صورت باطنی و ملکوتی
زخارف دنیوی است که به صورت‌های زشت و پستی متمثل می‌شود. اهل معرفت در همین
دنیا آن صورت‌های باطنی را مشاهده می‌کنند و از اینروست که گردِ مظاهر دنیوی نمی‌گردند.]

(۱۶۱۳) همچنین هر جزوِ عالم می‌شُمرِ اوّل و آخر در آرَش در نظر
همچنین تمام اجزای دنیا را مورد دَقّت و توجّه قرار بده و ابتدا و انتهای آن را با دید
ژرف مورد مطالعه و بررسی قرار بده. [در هر امر دنیوی دو جنبهٔ ظاهری و باطنی آنرا مورد
دَقّت قرار بده. هم به کَوْن (= جنبهٔ وجودی دنیا) بنگر، و هم به فساد (جنبهٔ عدمی دنیا) تا
مفتون و مغرور نشوی.]

(۱۶۱۴) هر که آخِرین‌تر، او مسعودتر هر که آخِرین‌تر، او مطرودتر
هرکس عاقبتِ امور را بهتر ببیند، نیک‌بخت‌تر است، و هرکس آخورِ دنیا را بیشتر
ببیند، از سعادت دورتر می‌شود. [«آخور» کنایه از لذایذ و شهوات نفسانی است.]

(۱۶۱۵) رویِ هر یک چون مَهِ فاخر ببین چونکه اول دیده شد، آخر ببین
روی هر یک از اجزای دنیا را مانند ماهِ با عظمت ببین. یعنی آنان را همچون ماهِ بدان
که عظمت آن، افولی نیز بدنبال دارد. وقتی که ابتدای هر امری را دیدی انتهای آنرا نیز دقیقاً ببین.

(۱۶۱۶) تا نباشی همچو ابلیس اَعْوَری^۴ نیم ببیند، نیم نی، چون اَبْتَری^۵
دقیق بنگر تا مانند ابلیس، یک چشم نباشی، زیرا او مانند افراد ناقص و علیل نصف یک

۱. حَمایل: جمع حَمالَه به معنی بند شمشیر، هر چیزی که به شانه و پهلو بیاویزند مانند شمشیر و جز آن.

۲. هَله: حرف تنبیه به معنی هان، هلا، ای.

۳. سِلْسِلَه: زنجیر، حلقه‌های فلزی. جمع: سَلالِل.

۴. اَعْوَر: یک چشم، انسان یا حیوانی که یک چشمش نابینا باشد. جمع: عَوَر و عیران.

۵. اَبْتَر: دُم پُریده، آدم مقطوع‌النسل. در اینجا به معنی علیل و ناقص. جمع: بُتَر.

چیز را می‌بیند و نصف دیگر را نمی‌بیند. [ابلیس، دید کاملی نسبت به انسان نداشت، از اینرو نتوانست واقعیت او را دریابد و در نتیجه دچار کبر و طغیان شد. همینطور جمیع کسانی که بر صفتِ ابلیس لعین‌اند، واقعیت هستی را ادراک نتوانند کرد و ره به بیراهه برند.]

دید طین^۱ آدم و دینش ندید این جهان دید، آن جهان بینش ندید (۱۶۱۷)

چنانکه مثلاً ابلیس، گِلِ آدم را دید، اما دین و ایمانش را ندید. این جهان را دید اما عالمِ باطنِ او را ندید. [«جهان‌بین» ترکیب وصفی فاعلی است. یعنی جهان بیننده. و ضمیر «ش» به آدم راجع است. یعنی ابلیس، ظاهر آدم را که به این دنیا بستگی دارد دید اما باطن او را که بیننده آن جهان است هرگز ندید.^۲ و در عین حال «بین» را می‌توان به منزله مصدر فرض کرد، در اینصورت «جهان‌بین» به معنی جهان‌بینی است.^۳ یعنی ابلیس، جهان‌بینی ژرف آدم را ندید بلکه خیال کرد که آدم همان صورت جسمانی است. در آیات شریفه قرآن کریم به کرات مجادله ابلیس در برتری گوهر ذاتی خود نسبت به آدم نقل شده است. شیطان صفتان نیز از انسان استخوان و ریشه‌ای بیش نمی‌بیند.]

فضل مردان بر زنان ای بُوشجاع نیست بهر قوّت و کسب و ضیاع^۴ (۱۶۱۸)

ای دلیر برتری مردان بر زنان نه به این خاطر است که مردان دارای قدرت و کار و کسب و ملک و مال هستند.

ورنه شیر و پیل را بر آدمی فضل بودی بهر قوّت ای عَمی^۵ (۱۶۱۹)

ای کوردل (یا ای عموی من) اگر برتری مردان بر زنان به خاطر نیروی جسمانی بود در آن صورت شیر و فیل بر آدمیان برتری داشتند.

۱. طین: گِل، آب و خاک مخلوط شده.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۷۱.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۵۰۶.

۴. ضیاع: جمع ضیعه به معنی اراضی زراعتی، اراضی غله‌خیز.

۵. عَمی: کور، نابینا. جمع: عَمُون. اکبرآبادی «ی» را ضمیر متکلم وحده دانسته و گفته است، «عمی» یعنی ای عموی من. این وجه نیز جایز است.

(۱۶۲۰) **فضلِ مردان بر زن ای حالی پرست^۱ ز آن بُود که مرد، پایانِ بین تر است**
ای کوته‌بین، برتری مردان بر زنان از آنروست که مردان، عاقبت‌بین‌ترند.
[مآل‌اندیشی، نشانه خردمندی است، هرکس بدین صفت آراسته باشد، او انسان کامل است.]

(۱۶۲۱) **مرد کاندِر عاقبت‌بینی خَم است او ز اهلِ عاقبت چون زن کم است**
مردی که در عاقبت‌بینی ناقص است، او مانند زنان از عاقبت‌بینان کمتر و پایین‌تر است. [کسی که قاطعی خمیده داشته باشد نمی‌تواند مانند افراد معمولی مسافت بعید را ببیند بلکه فقط قادر است جلوی پای خود را ببیند. مولانا از این مطلب، کوته‌بینی و فقدان درک و فهم صحیح را اراده کرده است.^۲]

(۱۶۲۲) **از جهان دو بانگ می‌آید به ضدّ تا کدامین را تو باشی مُستعدّ**
از این دنیا دو صدای متضاد به گوش می‌رسد. بین تو آمادگی شنیدن کدامیک از آن دو صدا را داری.

(۱۶۲۳) **آن یکی بانگش، نُشور^۳ اتقیا و آن یکی بانگش، فریبِ اَشقیا**
یک صدای آن پرهیزگاران را حیات می‌بخشد، و صدای دیگرش تیره‌بختان را فریب می‌دهد. [وصف‌الحالِ آن صدایی که سبب حیات طیبّه پرهیزگاران می‌شود اینست: من دنیای فانی هستم. مبدا به من علاقمند شوید. این صدا را اهل تقوی می‌شنوند و روح خود را از آلودگی‌ها دور نگه می‌دارند. و صدای دیگر دنیا می‌گوید: بیا بید که من دنیایی زیبا و لذت‌بخش هستم. اگر به من علاقمند شوید شکوه و جلال می‌یابید. این صدا را نیز تیره‌بختان می‌شنوند. پس مراد از صدای اول دنیا، فساد (جنبه عدمی دنیا) و منظور از صدای دیگر، گُون (جنبه وجودی دنیا) است.]

۱. حالی پَرست: کسی که دم را غنیمت دارد و به عاقبت نیندیشد اوّل‌بین، دنیاپرست زیرا دنیا در زمان حال

است. ظاهرین. (ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۳۲)

۲. مقتبس از شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۷۱.

۳. نشور: زنده کردن و یا زنده شدن مردگان.

(۱۶۲۴) من شکوفه خارم، ای خوش گرم‌دار^۱ گل بریزد، من بمانم شاخ خار
جنبه ظاهری دنیا با زبان حال به طالب خود می‌گوید: ای زیبارو من شکوفه خارم، مرا
خوب نگهدار. سرانجام گل‌ها می‌ریزد و من به صورت یک شاخه خار باقی خواهم ماند. [دنیا
خود را به بوته خار تشبیه کرده است. «شکوفه خار» کنایه از جنبه ظاهری دنیا و «شاخ خار»
کنایه از جنبه باطنی دنیاست. به عبارتی «شکوفه خار»، کون است، و «شاخ خار» فساد. با
اینکه دنیا با زبان حال، باطن خود را به طُلاب خویش نشان می‌دهد، اما آنان بقدری مجذوب
ظواهر دنیا هستند که چشم و گوششان بسته شده است.]

(۱۶۲۵) بانگ اشکوفه‌ش که اینک گل فروش بانگ خار او که سوی ما مکوش
شکوفه دنیا با زبان حال فریاد می‌زند: من گلفروشم یعنی بیاپید که گل‌ها آماده فروش
است. اما خار او بانگ می‌زند: من خارم و سعی نکنید به سوی من بیاپید.

(۱۶۲۶) این پذیرفتی، بماندی ز آن دگر که مُحِبّ از ضِدّ محبوب است گر
هرگاه به این ندا پاسخ مثبت دهی، از آن ندای دیگر فروخواهی ماند. زیرا عاشق،
صدای دشمن معشوق را نمی‌شنود. یعنی او را نمی‌پذیرد.

(۱۶۲۷) آن یکی بانگ این که اینک حاضرم بانگ دیگر: بنگر اندر آخرم
یکی از دو بانگ دنیا می‌گوید: من اکنون حاضرم، یعنی وجود من نقد است. اما بانگ
دیگر دنیا می‌گوید: به سرانجام من نگاه کن.

(۱۶۲۸) حاضری‌ام^۲ هست چون مکر و کمین نقش آخر ز آینه اول ببین
حاضر بودن و نقد بودنم به منزله فریب و حيله و دام است. تو باید صورت نهایی مرا در
آینه اول ببینی. [منظور از «نقش آخر»، صورت نهایی دنیاست که به فنا و زوال می‌رسد.

۱. خوش گرم‌دار: خوب و گرم نگهدارنده. «گرم‌دار» اسم فاعل مرکبِ مرخّم است و «خوش» صفت آن.

بنابراین «خوش گرم‌دار» صفت و موصوف مقلوب است. اما شارحی «خوش» و «گرم» و «دار» را از هم

جدا خیال کرده و در نتیجه گفته است: «ای زیبارو مرا خوب نگهدار» و این معنی متناقض است.

۲. حاضری‌ام: حاضر بودنم.

در حالی که در جلوه‌های فعلی خود، جذّاب و پایدار به نظر می‌رسد. در اینجا «آینه» کنایه از جلوه و انعکاسِ صوری است. اما منظور بیت: من با وجودِ فعلی و نقدِ خود، بسیاری را می‌فرییم، در حالی که اگر ژرف‌بین و عاقبت‌اندیش باشی، صورتِ نهایی مرا که فنا و زوال است در همین جلوه‌ها و جذّابیت‌های کنونی خواهی دید. و در نتیجه دل به من نخواهی بست. پس فسادم را در گوئم تماشا کن.]

(۱۶۲۹) چون یکی زین دو جَوّال اندر شدی آن دگر را ضدّ و نادَرْخور شدی
وقتی که به یکی از این دو جوال داخل شوی، با جوالِ دیگر مخالف و نامتناسب خواهی شد. [گوئم و فساد دنیا به دو عدد جوال تشبیه شده است، اگر به ظواهر دنیا مفتون شوی، نمی‌توانی باطن دنیا را که فنا و زوال است درک کنی، و چون فنا و زوال دنیا را درک کردی، دیگر مفتون ظواهر دنیوی نخواهی شد.]

(۱۶۳۰) ای خُتک آن کو ز اوّل آن شنید کِشِ عقول و مِسمَع^۱ مردان شنید
خوشا به حال کسی که از همان اوّل صدایی را شنید که عقل و گوشِ اولیاءالله نیز آنرا شنید. [همانطور که اولیاءالله، بانگِ فنای دنیا را شنیدند او نیز همان را شنید و مفتون ظواهر دنیا نشد.]

(۱۶۳۱) خانه خالی یافت و جا را او گرفت غیرِ آتش کثر نماید یا شگفت
آن صدا وقتی که خانه دلِ آدمی را خالی بیابد در آن ساکن می‌شود و غیر از این صدا هر صدایی به نظر صاحبش ناهنجار و غریب جلوه می‌کند. [مولانا می‌گوید آدمی به هر عقیده و اندیشه و حالتی عادت کند، اندیشه‌های تازه وارد را با نظر منفی و طرد می‌نگرد.]

(۱۶۳۲) کوزه نو، کو به خود بَوّلی^۲ کشید آن خَبَث را آب نتواند بُرید
برای مثال، کوزه تازه همینکه ادرار را به خود جذب کند بوی بدی پیدا می‌کند، مسلماً

۱. مِسمَع: گوش. جمع: مَسامِع.

۲. بَوّلی: ادرار.

آن بو را آب نمی‌تواند برطرف کند.

(۱۶۳۳) در جهان هر چیز چیزی می‌گشَد کفر کافر را و، مُرشد را رَشَد
در این جهان هر چیزی چیز دیگر را جذب می‌کند، کفر، کافر را جذب می‌کند و هدایت
نیز هادی را. [رجوع شود به موضوع جذب و انجذاب دو همجنس در شرح بیت (۸۹۶) -
(۸۹۲) دفتر اوّل. بیت فوق ضرب‌المثل رایج فارسی را تداعی می‌کند:
متاع کفر و دین بی‌مشتري نیست گروهی این، گروهی آن پسندند^۱
بیت فوق مناسب است با مضمون آیه ۲۵ سورة نور که توضیح آن در شرح بیت (۸۰)
دفتر دوّم آمده است.]

(۱۶۳۴) کهرِبا هم هست و مقناطیس هست تا تو آهن، یا کَهِی، آیی به شست^۲
مثال دیگر، در دنیا، هم کهرِبا وجود دارد، و هم آهن‌ربا. تو خواه آهن باشی و خواه
کاه، بالاخره توسط یکی از آن دو جذب می‌شوی.

(۱۶۳۵) بُرد مقناطیست، ار تو آهنی و ر کَهِی، بر کهرِبا برمی‌تنی
اگر تو آهن باشی، آهن‌ربا تو را جذب می‌کند، و اگر کاه باشی کهرِبا تو را خواهد ربود.
[«آهن ممکن است کنایه از دنیاپرستِ خودسر، و «کاه» (کنایه از) خداجویِ خاضع باشد^۳.»
توضیح «برمی‌تنی» در شرح بیت (۳۳۲۲) همین دفتر آمده است.]

(۱۶۳۶) آن یکی چون نیست با اُخْیار، یار لاجَرَم شد پهلویِ فُجَّار^۴، جاره
کسی که با نیکان یار و همنشین نباشد، ناچار با فاسدان و تباهکاران همسایه و
همنشین خواهد شد.

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۳۹۸.

۲. شست: قلاب ماهیگیری، دام.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۲۷.

۴. فُجَّار: تباهکاران. جمع فاجر.

۵. جار: همسایه. جمع: جیران.

(۱۶۳۷) هست موسی، پیشِ قبطی بس ذمیم هست هامان، پیشِ سبطی بس رجیم^۱
 برای مثال، موسی در نزدِ قبطیان (قومِ فرعون) بسیار مذموم و نکوهیده بود، و هامان
 در نزدِ سبطیان (قومِ موسی) بسیار ملعون بود. [«هامان» در قصص اسلامی به عنوان وزیر و
 مشاور فرعون یاد شده است و مجموعاً شش بار در قرآن بدو اشارت رفته است: آیه ۶ و ۸ و
 ۳۸ سوره قصص، و آیه ۲۴ و ۳۶ سوره غافر (مؤمن) و آیه ۳۹ سوره عنکبوت.]

(۱۶۳۸) جانِ هامان جاذِبِ قبطی شده جانِ موسی طالبِ سبطی شده
 روح هامان، قبطیان، را جذب می‌کند، و روح موسی خواهانِ سبطیان است. [حق
 و باطل هر یک تابعان و هوادارانی دارد:
 نوریان مر نوریان را طالب‌اند ناریان مر ناریان را جاذب‌اند]

(۱۶۳۹) مِغْدَةُ خر که گَشَد در اِجْتِذَاب^۲ مِغْدَةُ آدم جَذُوبِ^۳ گندم آب
 مثال دیگر، مغده الاغ، کاه را به سوی خود جذب می‌کند. یعنی الاغ طالب کاه است، و
 مغده انسان، گندم و آب را جذب می‌کند و خواهان آن است.

(۱۶۴۰) گر تو شناسی کسی را از ظَلام^۴ بنگر او را کُوش سازیده‌ست امام
 اگر تو به علت غلبه تاریکی شک و شبهه نتوانستی احوال کسی را بشناسی، ببین که او
 چه کسی را پیشوا و مقتدای خود ساخته است. [اکبرآبادی ایرادی را به بیت فوق مطرح می‌کند
 و سپس خود جواب می‌گوید. اما ایراد: کسی که احوال تابع را نمی‌شناسد چگونه می‌تواند
 احوال متبوع او را شناسد؟ جواب: چون صفات و ملکات روحی در پیشوا و مقتدا بروزِ کامل
 دارد پس شناخت احوال متبوع بهتر از تابع صورت می‌گیرد. سپس اکبرآبادی وجه معکوس آن
 را نیز احتمال می‌دهد. یعنی شناخت متبوع به وسیله تابع^۵.]

۱. رَجیم: مطرود، ملعون.

۲. اِجْتِذَاب: جذب کردن، به سوی خود کشیدن.

۳. جَذُوب: بسیار گشوده، بسیار جذب کننده.

۴. ظَلام: تاریکی.

۵. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۷۲.

بیان آنکه عارف را غذایی است از نور حق که **أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي**
وَقَوْلُهُ: الْجُوعُ طَعَامُ اللَّهِ يُخَيِّ بِهٖ أَبْدَانُ الصِّدِّيقِينَ أَيْ فِي الْجُوعِ يَصِلُ طَعَامُ اللَّهِ

- (۱۶۴۱) زآنکه هر گزّه پی مادر رود تا بدان جنسیتش پیدا شود
 چون هر گزّه‌ای به دنبال مادر خود می‌رود تا بدان وسیله جنسیت خود را آشکار کند. [در مطلع این فصل، نخست به حدیثی اشارت می‌کند که توضیح آن در شرح بیت (۳۷۴۰) دفتر اول آمده است. و سپس حدیث دیگری می‌آورد که ترجمه آن اینست: «گرسنگی طعام خداوند است که بدان، آبدان صدیقان در ایمان را زنده می‌کند». یعنی طعام خدا در گرسنگی می‌رسد.]

- (۱۶۴۲) آدمی را شیر از سینه رسد شیر خر از نیم زیرینه رسد
 شیر انسان از سینه می‌رسد، اما شیر خر از نیمه پایین بدن می‌رسد. [مولانا با اشاره به ساختمان طبیعی مادران و اینکه شیر در ناحیه سینه آنان انباشته می‌شود، در عین حال به یک نکته رمزی و عرفانی نیز اشارت می‌کند، و آن اینکه شیر معرفت و حکمت نیز در قلب آدمی جاری می‌شود. چنانکه نزد حکما «صدر» مرکز اشراقات است. اما شیر خر در ناحیه سفلی او انباشته و جاری می‌گردد. از این موضوع این نکته به دست می‌آید که طعام آدمیان حیوان صفت نیز شهوات پست نفسانی است.]

- (۱۶۴۳) عدل، قَسَام^۲ است و قسمت کردن است این عجب که جبر نی و ظلم نیست
 عدالت الهی قسمت کننده است و هر چیز قابل قسمتی را تقسیم می‌کند، و عجیب اینست که در این تقسیم نه جبر وجود دارد و نه ستم. [اشاره است به قسمتی از آیه ۳۲ سوره زخرف که توضیح آن در شرح بیت (۳۰۴۲) دفتر سوم آمده است. برخی از شارحان «عدل» را به «قَسَام» مضاف کرده‌اند.]

- (۱۶۴۴) جبر بودی، کی پشیمانی بُدی؟ ظلم بودی، کی نگهبانی بُدی؟
 اگر افعال آدمی با جبر صورت می‌گرفت چگونه ممکن بود که دچار پشیمانی شود؟ و

۱. انقروی این حدیث را از مسلم و بخاری نقل کرده است. ر.ک. ج ۱۱، ص ۵۱۵.

۲. قَسَام: قسمت‌کننده، بسیار قسمت کننده (صیغه مبالغه).

اگر ستمی در کار بود، چگونه ممکن بود خدا حافظ بندگان باشد؟

(۱۶۴۵) روز آخر شد، سَبَقُ^۱ فردا بُود رازِ ما را روز، کی گنجاً بُود؟
روز به پایان رسید و درس برای فردا ماند. رازِ ما چگونه ممکن است که در روز بگنجد؟ [«روز» را هم می‌توان حمل بر روز مصطلح کرد و هم بر عُمر انسان. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۸۵) همین دفتر. شاید این نکته نیز در آن مستتر باشد که درک حقیقت منوط به تجربه عرفانی است نه عقل معاش.]

(۱۶۴۶) ای بکرده اعتمادِ واثقی بر دَم و بر چاپلوسِ فاسقی
مولانا به مصداقِ الْكَلَامُ يَجْزِي الْكَلَامُ و یا به تعبیر خود او بنا بر اسلوب «جَزَّ جَزَارِ کلام» دوباره در باب بی‌وفایی دنیا و دنیاخواهان ابیاتی را بر سبیل مثل می‌آورد و می‌گوید: ای کسی که به سخنانِ پُر تزویر و بر اعمالِ متظاهرائه متملّی بدکار اعتماد کرده‌ای.

(۱۶۴۷) قُبّه^۲ یی بر ساختستی از حُباب آخر آن خیمه‌ست، بس واهی^۳ طناب
این اعتمادِ تو در مَثَل مانند اینست که خیمه‌ای از حباب بر سطح آب ساخته باشی. مسلماً طناب‌های آن خیمه بسیار سست و بی‌دوام است. [پس همانطور که حباب بر سطح آب نمی‌پاید، دوستی اهل دنیا نیز دوامی ندارد و مانند حباب فانی و سریع‌الزوال است.]

(۱۶۴۸) زَرَقُ^۴ چون برقست و، اندر نورِ آن راه نثوانند دیدن رهروان
مثال دیگر، تزویر مانند صاعقه است و مسلماً در نور کم‌دوام آن مسافران نمی‌توانند راه را ببینند. [زیرا نور صاعقه، تند و خاطف است. تشبیه ریا و تزویر اهل سالوس به صاعقه از آنروست که دوستی و وفای آنان زودگذر است و هرکس به اعتماد نور صاعقه بخواهد صحاری را درنوردد حیران و سرگردان در میان راه بماند. همینطور سالکان طریقت نیز تا وقتی

۱. سَبَق: درس، کتابی که در هر روز بخشی از آن آموخته شود. جمع: اَسْباق.

۲. قُبّه: سقف برجسته و مدوّر، گنبد، حُباب یا گردباد که به شکل قُبّه نماید.

۳. واهی: سست.

۴. زَرَق: تزویر، نیرنگ.

که حبّ دنیا در قلبشان باشد از طی منازل سلوک فرو مانند.]

این جهان و، اهل او بی حاصل اند هر دو اندر بی وفایی، یک دل اند (۱۶۴۹)
این دنیا و دنیا طلبان هیچ ثمره‌ای ندارند، زیرا هر دوی آنها در بی وفایی یک دل و یکسان اند.

زاده دنیا چو دنیا بی وفاست گر چه زو آرد به تو، آن زو قفاست^۱ (۱۶۵۰)
فرزند دنیا مانند خود دنیا بی وفاست، و اگر به تو روی آورد بدان که آن رو، پشت اوست. [اقبال دنیا عین ادبار اوست، زیرا وقتی دنیا به کسی روی آرد در واقع او را فریب داده است و دل او را شیفته و مسحّر خود کرده است. و چه بسا در اوج آن اقبال، ناگهان کج رفتار و عبوس الوجه شود و دوستدار خود را نگون بخت سازد. پس دل به دنیا مسپار. دوستی‌های ابنای دنیا نیز بی پایه و اساس است زیرا *الْوَلَدُ سِرٌّ* آبیّه. حکیم ناصر خسرو گوید:

جهان، مادری گنده پیرست، بر وی	مشو فتنه، گر در خورِ خورِ عینی
به مادر مکن دست، از ایرا که بر تو	حرام است، مادر، اگر اهل دینی
جهانا، من از تو هراسان از آنم	که بس بد نشانی و بد همنشینی

اهل آن عالم، چون آن عالم ز بر^۲ تا ابد در عهد و پیمان مُستَمِر (۱۶۵۱)
اما اهل آن عالم مانند خود آن عالم به سبب نیکی و صلاحیت روحی، در عهد و پیمان خود تا ابد پایدار و ثابت قدم اند. [همانطور که عالم حقیقت، ابدی و سرمدی است، ابنای حقیقت نیز افرادی باوفا و پُر صفا هستند و عهد و پیمانی بادوام و پایدار دارند. پس می توان به عهد و دوستی آنان اعتماد کرد.]

خود دو پیغمبر به هم کی ضدّ شدند؟ معجزات از همدگر کی بستند؟ (۱۶۵۲)
برای مثال، دو پیامبر کی با هم ضدّیت داشته اند؟ مسلماً هیچوقت. و کی معجزات را از

۱. قفا: پشت سر.

۲. بر: نیکی.

دست یکدیگر گرفته‌اند؟ هیچوقت. [کسی سراغ ندارد که میان دو پیامبر چه معاصر و چه غیر معاصر رقابت وجود داشته باشد. و یا یکی بکوشد با اظهار معجزات و خوارق عادات، پیروان و مقلدان پیامبر دیگر را به سوی خود جلب کند و بر تعداد مقلدان خود بیفزاید و از این طریق برای خود طاق و طربی حاصل کند. زیرا این کارها همه از هوای نفس برمی‌خیزد در حالی که مقام انبیاء، مقام وحدت است و اینگونه حسادت‌ها تنها مخصوص ارباب هوی و اصحاب دغاست.]

(۱۶۵۳) کی شود پژمرده میوه آن جهان؟ شادی عقلی نگرده اندوهان^۱

میوه آن جهان کی پژمرده می‌شود؟ یعنی نتایجی که از حقیقت پدید می‌آید هرگز تباه نگردد. و شادی و سرور خردمندانه هرگز به غم مبدل نمی‌شود. [سرور و شادمانی عارفان هرگز به غم و دلتنگی مبدل نمی‌شود، زیرا شادی آن بر معشوق حقیقی تعلق می‌گیرد، برعکس شادی دنیاطلبان که بر معشوقان آفل قرار دارد.]

(۱۶۵۴) نفس، بی‌عهدست، زان رو گشتنی‌ست او دنی و قبله‌گاه او دنی‌ست

نفس اماره بی‌عهد و وفاست، و به همین سبب باید کشته شود. نفس اماره فرومایه است و قبله‌گاه فرومایگان. [منظور از گشتن نفس، مرگ اختیاری است که لازمه آن ضبط و قمع هوای نفس است. رجوع شود به شرح بیت (۴) دفتر اول.]

(۱۶۵۵) نفس‌ها را لایق است این انجمن مُرده را درخور بُود گور و کفن

اهل هوای نفس، لایق انجمن دنیا هستند، چنانکه گور و کفن شایسته اموات است. [نفس پرستان چون عاری از حیات طیبه هستند در واقع مردگانی بیش نیستند که در مقبره دنیا و شهوات مدفون شده‌اند.]

(۱۶۵۶) نفس اگر چه زیرک است و خُرده دان^۲ قبله‌اش دنیاست، او را مُرده دان

نفس گرچه زیرک و باریک‌بین است، اما قبله‌گاه او دنیاست، پس باید او را مُرده بشمار آری.

۱. آندوهان: جمع آندوه، مخفف اندوه.

۲. خُرده‌دان: باریک‌بین.

آبِ وحی حق بدین مُرده رسید شد ز خاکِ مُرده‌ای زنده پدید (۱۶۵۷)

همینکه آبِ وحی الهی به این مُرده برسد، فوراً از خاکِ مُرده، زنده‌ای پدیدار گردد. [وحی، قلوبِ مُرده در مقبرهٔ جسم را زنده می‌کند و آدمی را به حیاتِ طَیِّبه می‌رساند. چنانکه در آیهٔ ۹ سورهٔ ق آمده است که خداوند آب را از آسمان بر زمین فرو بارد و از آن گیاهان برروید. قتاده از مفسران قرآن کریم مراد از «آب» را در آیهٔ مذکور «وحی» دانسته است. رجوع شود به شرح بیت (۴۳۱۷) دفتر سوم.]

تا نیاید وحی، تو غِرّه مباش تو بدان گُلگونه^۱ طالَ بقاش^۲ (۱۶۵۸)

این بیت یکی از ابیات مشکلِ مثنوی است، از اینرو حدّ اقل دو وجه دارد: وجه اول بر این تقدیر است که «گُلگونه» را مضاف به «طالَ بقاش» بدانیم و ضمیر «ش» را به «نَفْس» رجوع دهیم. معنی بیت با توجه به این وجه: تا وقتی که وحی به تو نرسیده، فریبِ سُرخابِ بی‌دوام را مخور. اما منظور این وجه: نفسِ اماره، آدمی را به بقای حیات و دوامِ عمر می‌فریبد. و در نتیجه انسانِ هماره مرگ را دور از خود می‌پندارد و بدین سبب چهار اسبه در سیئات می‌تازد. هلا ای انسان مبادا فریبِ عمر کم‌دوام را بخوری چه زندگی تو هر قدر که دیر پا باشد باز اسیرِ پنجهٔ مرگ و مماتی و آنگاه خواهی دید که این عمر دراز چنان برق‌آسا زائل شد که سرخاب بر صورت زنان. وجه دوم بر این تقدیر مبتنی است که «گُلگونه» را از جملهٔ «طالَ بقاش» تفکیک کنیم و آنرا با ضمیر مخاطب بخوانیم و ضمیر «ش» را به وحی در مصراع اول ارجاع دهیم: تا وقتی که وحی به تو نرسیده، به خود مغرور مباش که فقط بوسیلهٔ وحی است که می‌توانی شادی حقیقی پیدا کنی. درازباد بقای وحی الهی. یعنی وصولِ وحی الهی پایدار باشد. |

بانگ و صیتی^۳ جو که آن خامل^۴ نشد تابِ خورشیدی که آن آفلِ نشد (۱۶۵۹)

طالب آوازه و شهرتی باش که گمنام نشود، و طالب درخششِ خورشیدی شو که زایل

۱. گُلگونه: مانند گل، جهرهٔ سرخ، سُرخاب که زنان به صورت خود می‌مالند.

۲. طالَ بقاش: در اصل همان جملهٔ دعایی «طالَ بقاءه» است، یعنی درازباد بقای او. به جای ضمیر عربی «ه» ضمیر فارسی «ش» آمده است.

۳. صیت: شهرت، آوازه.

۴. خامل: گمنام.

نشود. [در میان انبیاء و اولیاء و صالحان شهرت و نیک‌نامی به دست بیاور نه در میان اهل دنیا. پس اعمال صالح بجا آر تا حق تعالی تو را در میان آسمانیان مشهور سازد، نه آنکه براساس هوای نفس، طالب شهرت دنیوی باشی. چنانکه حضرت امام علی (ع) در وصف اینان فرمود: «... فِي الْأَرْضِ مَجْهُوْلُونَ وَ فِي السَّمَاءِ مَعْرُوفُونَ»^۱. «... در زمین گمنامانند و در آسمان معروفان.» مولانا صیت و صوت دنیایی را کاذب و بی‌دوام می‌داند. خود او از شهرت می‌نالید و به یاران خود می‌فرماید: «شهرت ما افزون شده و مردم به دیدار ما می‌آیند و ما نیز از آفت شهرت آسوده نمانده‌ایم. زهی که راست فرمود مصطفی (ص): الشُّهُرَةُ آفَةٌ وَالرَّاحَةُ فِي الْخُمُولِ»^۲. «آوازه یافتن آفت است و آسودگی در گمنامی است.»]

(۱۶۶۰) آن هنرهای دقیق و قال و قیل قومِ فرعون‌اند، اجل چون آبِ نیل
آن هنرهای دقیق و مناقشات کلامی در مَثَل مانند فرعون است و اجلِ محتوم، مانند آب نیل. [پس ای کسی که به علم و هنر خود مغروری و هنوز در مرتبه ظاهر فرومانده‌ای بدان که این علم و هنری که کسب کرده‌ای چون از بهرِ مکاسب دنیوی و حصول صیت و صوت است با غروض مرگ، به فنا می‌رود و اثر مثبتی از آن باقی نمی‌ماند. پس بر توست که علم و هنر روحانی کسب کنی.]

(۱۶۶۱) رونق و طاق و طُرُنْب^۳ و سحرشان گرچه خلقان را کُشد گردن‌کشان
اگرچه زرق و برق و دبدبه و جادوی آنان، مردم را کنجکاو می‌کند و به سوی خود جلب می‌کند.

(۱۶۶۲) سحرهای ساحران دان جمله را مرگ، چوبی دان که آن گشت اژدها
اما تو باید همه آن علم و هنرها را به منزله جادوی جادوگران فرعونی بدانی، و مرگ را نیز به منزله عصای موسی که به اژدها تبدیل شد چنانکه عصای موسی در تبدیل به اژدها، سحر

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۱.

۲. مناقب العارفین، ج ۱، ص ۲۲۶.

۳. طاق و طُرُنْب: شکوه، فَرّ. طاق و طارم نیز به همین معنی است.

جادوگران را از بین برد، مرگ نیز علم و هنر ظاهری را از بین می‌برد. [علم و هنر دنیا طلبان موقوف دنیا است، و همینکه مرگ عارض گردد آن قیل و قال‌ها و مَنَم‌مَزدن‌ها یکباره محو می‌شود. اما اگر علم و هنر در طریق معنویت و حقیقت باشد هیچگاه زوال نگیرد.]

جادوی‌ها را همه یک لقمه کرد یک جهان پُر شب بُد، آن را صبح خُرد (۱۶۶۳)
آن عصا (مرگ) همه جادوگری‌ها (شکوه و جلال ظاهری) را لقمه‌ای کرد و فرو بلعید،
و جهانی سرتاسر تاریک و ظلمانی بود که صبح حقیقت آن را خورد و محو کرد.

نور از آن خوردن نشد افزون و بیش بل همان سانسست کو بوده‌ست پیش (۱۶۶۴)
نور صبح از خوردن آن جادوگری‌ها فزونی نیافت و زیاده‌تر نشد، بلکه همان گونه است
که قبلاً بوده است. [همانطور که گفته شد در ابیات اخیر مرگ، به عصای موسی و نور صبح
تشبیه شده است. مرگ، مظهر اسم مُفَنّی است، و مُفَنّی از اسماء جلالیه الهی به شمار می‌رود.
مقام احدیّت و واحدیّت الهی اقتضا می‌کند که مرگ و فنا بر جمیع ماسوی‌الله عارض شود و
همه اغیار را نفی و هالک سازد و کلمه شریفه لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ظاهراً و باطناً به ظهور رسد. هرگاه
صفت قهریه الهی به اقتضای اسم مُفَنّی، اغیار را محو و فانی سازد به وحدت الهی هیچ
خدشه‌ای وارد نمی‌آورد چه ذاتِ بحثِ الهی با ایجاد و اِفاء موجودات نه کاستی می‌گیرد و نه
فزونی. چنانکه حضرت امام علی (ع) می‌فرماید: وَلَا يَنْقُصُ سُلْطَانُكَ مِنْ عَصَاكَ وَلَا يَزِيدُ فِي
مُلْكِكَ مَنْ أَطَاعَكَ^۱. «و هر که نافرمانیت کند از سلطنت تو نکاهد، و هر که فرمانت بَرَد بر
سلطنت تو نیفزاید.» حکمای الهی افاضه وجود را اینگونه تعریف کرده‌اند: افاضه آن است که
اثری از قیاض بیاید به نحوی که از او چیزی کاسته نشود و در هنگام رجوع فیض نیز چیزی
بر او افزوده نگردد^۲.]

در اثر افزون شد و در ذات، نی ذات را افزونی و آفات، نی (۱۶۶۵)
گرچه افزونی در اثر پدید آمد، اما در ذات، افزونی پدیدار نشد، زیرا ذات الهی نه فزونی

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۹۵.

می‌گیرد و نه کاستی. [بیت فوق مبتنی بر این اصل است که خداوند، فاعلِ بِالتَّجَلِّي است.^۱ و این مطلبی است که عرفا و صوفیه اظهار کرده‌اند. با تجلّی حضرت حق، موجودات و ممکنات ظاهر شدند و کلاً عالم کثرت پدیدار گردید. اما ظهور کثرت موجودات، دلیل بر کثیر بودن ذات الهی نیست، چه کثرت در ظهور و مظاهر است نه در ظاهر (= ذات الهی). رجوع شود به شرح بیت (۱۶۶۶) همین دفتر.]

(۱۶۶۶) حق ز ایجاد جهان افزون نشد آنچه اول آن نبود، اکنون نشد
ذات حق به سبب پدید آوردن جهان فزونی نیافته است، و آنچه از اوّل نبوده اکنون نیز نیست. [این بیت از ابیات مشکل مثنوی است و ناگزیر برای پی بردن به مقصود آن مقدمه‌ای لازم است: همانطور که تا به حال معلوم شده، جهان‌بینی مولانا، مانند سایر عرفا و صوفیه، جهان‌بینی تجلّی است. یعنی پیدایش جهان نتیجه تجلّی ذات الهی در مراتب مختلف وجودی است. خداوند به اعتقاد صوفیه بر حسب اسم باطن و ظاهر دو نوع تجلّی دارد: یکی تجلّی غیبی و دیگری تجلّی شهودی. چنانکه ابن عربی گوید: اَنْ لِّلّهِ تَجَلِّیْنِ: تَجَلِّیْ غَیْبٍ وَ تَجَلِّیْ شَهِادَةٍ^۲. منظور از تجلّی غیبی، ظهور حق با اسم باطن است و مراد از تجلّی شهودی، تجلّی حق با اسم ظاهر است و این تجلّی مترتب بر تجلّی قبلی است.]

(۱۶۶۷) لیک افزون گشت اثر ز ایجاد خلق در میان این دو افزونی‌ست فرق
لیک با آفرینش مخلوقات، اثر زیاد شد، اما میان این دو افزایش تفاوت وجود دارد. [مولانا در ابیات پیشین گفت که خداوند با خلق جهان، چیزی بر ذات خود نیفزوده است، اما خالقیت خداوند سبب ازدیاد موجودات و ممکنات شد. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۶۵) همین دفتر. پس اینکه به ازدیاد مظاهر قائل شویم و یا به ازدیاد ذات اقدس الهی فرق فاحشی وجود دارد. چه اعتقاد به کثرت موجودات عقیده‌ای صحیح است، اما اعتقاد به کثرت ذات الهی عقیده‌ای است سخیف و باطل. زیرا طبق دلایل عقلی و نقلی و فطری، حضرت حق، واحد است به وحدت حقیقی و هیچ مانند و مماثلی در جهان ندارد.]

۱ ر ک. شرح بیت (۱۴۶۲ - ۱۲۵۲) دفتر اوّل.

۲. فصوص الحکم، فصّ شعیبی.

هست افزونی اثر، اظهارِ او تا پدید آید صفات و کارِ او (۱۶۶۸)
 افزونی اثر برای آشکار کردن قدرت و عظمت فاعل حقیقی است. تا صفات و فعل
 فاعل حقیقی پدیدار شود. [کثرت مخلوقات. آینه تمام‌نمای صفات و کمالات الهی است. یعنی
 ظهور صفات الهی را می‌توان در مخلوقات مشاهده کرد.]

هست افزونیِ هر ذاتی دلیل کو بُود حادث، به علّت‌ها علّیل (۱۶۶۹)
 هر ذاتی که افزایش یابد دلیل بر اینست که آن ذات، حادث و معلول علّت‌هایی است.
 [هر ذاتی که ازدیاد و نقصان پذیرد دلیل بر حدوث اوست، زیرا تحقق ازدیاد و نقصان لازمه
 محدودیت و حدوث است.]

تفسیرِ اَوْجَسَ فی نَفْسِهِ خِفَةً مُوسَى، قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى

گفت موسی: سحر هم حیران‌کنی‌ست چون کنم کین خلق را تمییز نیست؟ (۱۶۷۰)
 موسی با خود چنین گفت: جادو هم مردم را دچار بهت و حیرت می‌کند. چه کنم که
 مردم قدرت تشخیص ندارند. [در مطلع این فصل آیه (۶۷ - ۶۶) سوره طه آمده است که
 ترجمه آن اینست: «در این هنگام، ترسی خفیف در دلِ موسی در افتاد. پس گفتیمش: مترس که
 تو پیروزی و برتری.» «اَوْجَسَ» از مصدر ثلاثی مزید «ایجاس» و در اصل از «وَجَسَ» به معنی
 صدای پنهان است. پس «ایجاس» یعنی احساس پنهانی. ترسِ موسی، ترس معمولی نبود، زیرا
 مقام انبیاء بالاتر از این حرف‌هاست، بلکه موسی بیم آن داشت که مبدا عوام‌الناس، مرعوب و
 سحر و جادوی شیادان شوند. در آیه قرآنی، «اَوْجَسَ» مُصَدَّر به حرف «فاء» است.]

گفت حق: تمییز را پیدا کنم عقلِ بی‌تمییز را بینا کنم (۱۶۷۱)
 حق تعالی به موسی فرمود: من قوه تمیز و تشخیص را در مردم پدید می‌آورم. و
 عقل‌های فاقد تشخیص آنان را بصیر و آگاه می‌سازم.

گرچه چون دریا برآوردند کف موسیا تو غالب آیی، لَا تَخَفْ (۱۶۷۲)
 گرچه آن ساحران مانند دریا کف‌ها ظاهر می‌کنند، یعنی مکرها و افسون‌های مهیب

بکار می‌برند. اما ای موسی مترس که تو پیروزی. [«کف برآوردند» در اینجا کنایه از کثرت مکرها و افسون جادوگران و هیبت و خروش ظاهری آنان است که دل‌ها را تکان می‌داد، اما در نهایت مانند کفِ آب سریعاً زائل شدند. مصراع دوم اشاره است به آیه ۶۷ سوره طه که توضیح آن، در بیت (۱۶۷۰) همین دفتر آمده است.]

(۱۶۷۳) بود اندر عهدِ خود سحر، افتخار چون عصا شد مار، آنها گشت عار
در عهد موسی سحر و جادو مایه افتخار بود، اما چون عصای موسی به مار مبدل شد، آن همه سحر و جادو مایه ننگ و سرشکستگی شد.

(۱۶۷۴) هر کسی را دعویِ حُسن و نمک سنگِ مرگ، آمد نمک‌ها را مَحک^۱
هر کسی مدعی زیبایی و ملاححت است. اما مرگ، سنگ محکِ کسانی است که ادعای زیبایی و ملاححت دارند. [هر کسی ادعا می‌کند که من صاحبِ کمال، من صاحب جمال، بلکه مرجع اهل کمال و جمال. و خلاصه لاینقطع مَنَم مَنَم می‌زند. اما مرگ، قاضی دادگری است، چه اگر شکوه و جلالِ آدمی ظاهری و ساختگی باشد با غروضِ مرگ و گذر زمان و سپری شدن دوران همه آن زیورهای ساختگی به محاقِ زوال می‌رود زیرا قَامًا الزَّيْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً. و اگر حشمت و جلالتش حقیقی باشد هرچه زمان بگذرد رشیدتر و استوارتر می‌گردد. زیرا وَ أَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ.]

(۱۶۷۵) سحر رفت و معجزه موسی گذشت هر دو را از بام بود، افتاد طشت
هم سحر ساحران از میان رفت و هم معجزه موسی. و طشت هردو از بام وجود فرو افتاد. [«افتادنِ طشت از بام» کنایه از رسوا شدن و فاش گشتن رازِ درون و آوازه یافتن است.^۲ اما در بیت فوق این معنی وجهی ندارد و اگر هم فرض شود بعید است. و چنانچه در اینجا طشت را به معنی خورشید بگیریم. (چنانکه در متون فارسی با ترکیب طشتِ آتشین و طشت زرین و امثال اینها استعمال شده است) به منظور بیت نزدیکتر می‌شویم، چه در اینصورت افتادن طشت از بام بخصوص با قرینه «بود» به معنی غروب کردن و سپری شدنِ دورانِ کسی یا چیزی است. لیکن

۱. مَحک: ر.ک. شرح بیت (۷۴۳) دفتر سوم.

۲. ر.ک. آندراج، ج ۴، ص ۲۸۳۴، امثال و حکم، ج ۲، ص ۱۰۶۹ و بیت (۲۰۶۱) دفتر دوم.

اکبرآبادی «افتادن طشت از بام» را به همان معنی مصطلح یعنی آوازه یافتن و مشهور شدن گرفته و وجه دیگر را غلط می‌شمرد. درحالی که وجه صحیح همان است که مذکور افتاد.]

بانگِ طشتِ سحر جز لعنت چه ماند؟ بانگِ طشتِ دین بجز رفعت چه ماند؟ (۱۶۷۶)
از آوازه جادو جز لعنت چه برجای ماند؟ و از بانگِ آوازه دین و ایمان جز عزّت و سرفرازی چه باقی ماند؟ یعنی از اسم و رسم سحر و کارهایی که مبنای باطل دارد چیزی جز لعن و بدنامی نمانده است. اما جلوه و جلالی که مبتنی بر حقیقت است روز به روز باشکوه‌تر و بالنده‌تر می‌شود. چنانکه در بیت (۳۲۲) دفتر اول فرمود:

بومسيلم را لقب کذاب ماند مر محمد را اولوالالباب ماند

چون محک پنهان شده‌ست از مرد و زن در صف آای قلب و، اکنون لاف‌زن (۱۶۷۷)
چون سنگ محک ظاهراً در میان نیست و مرد و زن آنرا در دسترس ندارند، ای حيله‌گر به صفوف مردم داخل شو و هم اینک شروع کن به یاوه‌سرایی.

وقتِ لاف‌ست، محک چون غایب است می‌برندت از عزیزی دست دست (۱۶۷۸)
حال که محک در میان نیست هنگام یاوه‌گویی و لاف زدن توست. و مردم تو را عزیز می‌دارند و دست به دست می‌برند. [مولانا می‌گوید وقتی که مردم معیار شناخت و قوه تمیز نداشته باشند، شیادان مصلح‌نما بازارشان داغ می‌شود.]

قلب می‌گوید ز نَخْوَت هر دَمَم ای زِرِ خالص من از تو کی کَمَم؟ (۱۶۷۹)
برای مثال، طلای تقلبی از روی تکبر هر لحظه به من می‌گوید: ای طلای خالص، من کی از تو کمترم؟ [قَلَابَانِ مُزَوَّر که در کسوت ارشاد و هدایت درمی‌آیند خود را در سلک مرشدان کامل و هادیان لایق جا می‌زنند. چنانکه در بیت (۲۶۷ - ۲۶۵) دفتر اول در توصیفشان گفت:

همسری با انبیا برداشتند	اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینک ما بشر، ایشان بشر	ما و ایشان بسته خوابیم و خور
این ندانستند ایشان از عَمی	هست فرقی در میان، بی‌منتهی]

(۱۶۸۰) زر همی گوید: بلی ای خواجه تاش^۱ لیک می آید مَحک آماده باش
طلای خالص می گوید: آری ای رفیق، همینطور است که تو می گویی، اما آماده باش که
محک از راه می رسد. [در ابیات اخیر جایز است که طلای خالص را کنایه از مرشدان و هادیان
راستین، و طلای ناخالص و تقلبی را کنایه از مرشدان و هادیان مزور بدانیم. زیرا طالحان
حیله گر نیز خود را به صورت و هیأت صالحان خیرخواه درمی آورند.]

(۱۶۸۱) مرگِ تن هدیه ست بر اصحابِ راز زرِ خالص را چه نقصان است گاز^۲؟
مرگ جسمانی برای اهل راز، نوعی ارمغان است، مثلاً طلای خالص از قیچی چه
آسیبی می بیند؟ مسلماً هیچ آسیبی به او وارد نمی شود زیرا طلا به هر شکلی که درآید باز
طلاست. [مستفاد از مضمون حدیث: تُحَفُّهُ الْمُؤْمِنُ الْمَوْتُ^۳. «ارمغان مؤمن، مرگ است.» یا:
الْمَوْتُ رَيْحَانَةُ الْمُؤْمِنِ^۴. «مرگ، گیاه خوشبوی مؤمن است.» زرگران برای بازشناختن زرِ سره
از ناسره، علاوه بر سنگ مخصوص (محک)، مقرضی نیز دارند که با آن طلا را می بُرند تا لایه
درونی آن را ببینند، زیرا ممکن است حیله گران لایه ای روی مس و یا فلز دیگر بکشند و آنرا
به نام طلا مبادله کنند. همانطور که طلای حقیقی با بُریدن رسوا نمی شود، مؤمنان حقیقی نیز که
روحی گرانها و زرین دارند به هنگام غروض مرگ و بلا هیچ آسیب و زیانی نبینند زیرا روح
آنان در کالبدشان بی قرار آن جهان است.]

(۱۶۸۲) قلب اگر در خویش آخِزین بُدی آن سیّه کاخِز شد او، اوّل شدی
اگر طلای تقلبی در حق خود عاقبت بین بود، به جای آنکه آخر کار رسوا و سیاه شود
در ابتدای کار چنین می شد، یعنی ضعف خود را پیش از امتحان سنگِ محک متوجه می شد و
ادعا نمی کرد. [اگر افراد مدّعی و فاقد معنا با دیده انصاف در ضمیر خود به اندیشه می پرداختند
و خود را می شناختند، نیازی نبود در انتظار، خجل و سرشکسته شوند، بلکه خود به ضعف
خویشتن واقف می شدند و رسوایی عمومی پدید نمی آوردند.]

۱. خواجه تاش: چند غلام که متعلق به یک صاحب باشند، در اینجا به معنی همتا و رفیق است.

۲. گاز: قیچی.

۳ و ۴. احادیث مثنوی، ص ۱۲۱.

(۱۶۸۳) چون شدی اوّل سیه اندر لقا دُور بودی از نِفاق و از شَقا^۱
اگر طلایِ تقلّبی از همان اوّل سیاه بودن خود را می‌دید از نفاق و بدبختی دور می‌ماند.
[اگر قَلابکانِ مدّعی پیش از آنکه با معیار حقیقی سنجیده شوند خود، قاضی خویش می‌شدند، نه دچار نفاق می‌شدند و نه دچار نگون‌بختی. بعضی «لقا» را به مصراع دوم مربوط کرده و نوشته‌اند: اگر آن مدّعی در حیات دنیوی به ماهیّت پست خود پی می‌برد و به اصلاح و رفع آن می‌پرداخت در روز رستخیز در پیشگاه الهی جزو منافقان و اشقیا قرار نمی‌گرفت.^۲]

(۱۶۸۴) کیمیای فضل را طالب بُدی عقلِ او بر زَرَقِ او، غالب بُدی
اگر آن ریاکار کیمیای فضل و احسان الهی را طلب می‌کرد، قطعاً عقل او بر ریا و تزویر او غالب می‌شد.

(۱۶۸۵) چون شکسته دل شدی از حالِ خویش جابرِ اشکستگان دیدی به پیش
هرگاه آن ریاکار از حالِ نازل خویش دل شکسته می‌شد و به زشتی و پستی ضمیر خود پی می‌برد، شکسته‌بند حقیقی جهان را پیش خود می‌دید. [جابر، از جَبُر (= ترمیم کردن استخوانِ شکسته) لفظاً به معنی شکسته‌بند و پیوند دهنده استخوان شکسته، و یکی از اسماء جلیله الهی است. اطلاق جابر بر حضرت حق از آنروست که او با قهر و اقتدار، نقایصِ ممکنات را با افاضه دائمی وجود برطرف می‌کند و نواقصِ وجودی ایشان را جبران می‌نماید. چنانکه در دعای جوشن کبیر، فصل ۷۹ می‌خوانیم: یا جابِرَ الْعَظْمِ الْکَسیر. «ای پیوند دهنده استخوانِ شکسته.» پس هر کس از گناه و جرم پیشین خود دل شکسته و نادم شود خدا با اوست.].

(۱۶۸۶) عاقبت را دید و او اِشکسته شد از شکسته‌بند در دَم بسته شد
اگر ریاکار فرجام کارهای خود را می‌دید، شکسته دل می‌شد و شکستگی قلبی او فوراً ترمیم می‌شد. یعنی لطف و احسان الهی شامل حال او می‌گردید.

۱. شَقا: بدبختی.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۵۳۶.

(۱۶۸۷) فضل، مس‌ها را سَوِیْ اِکسیر^۱ راند آن زراندود از کَرَم محروم ماند
 فضل و احسان الهی، مس‌ها را به سوی اکسیر هدایت می‌کند تا به طلا تبدیل شوند، اما
 آن مسِ زراندود شده از این فضل الهی محروم می‌ماند. [منظور از «مس» در اینجا عاصیان و
 گنه‌کاران است که از زشتی احوال و اعمال خود خبر دارند و به جرم و جریرت خویش اقرار
 می‌کنند. و مراد از «زُرْآندود» ریاکارانی است که صورت ظاهر را به صلاح و رشاد آراسته اما
 در باطن گمراه و بی‌کمال‌اند.]

(۱۶۸۸) ای زراندوده مکن دعوی، ببین که نمائد مُشتَریت اَعْمی^۲ چنین
 ای مسِ زراندود، یعنی ای مکارِ مصلح‌نما اینقدر ادعای یاوه مکن و به این نکته دقت
 داشته باش که مشتری و خواهانِ تو برای همیشه کور و ناآگاه نمی‌ماند.

(۱۶۸۹) نورِ محشر، چشمشان بینا کند چشم‌بندیِ تو را رُسوا کند
 نورِ روزِ رستاخیز، چشم آنان را بینا خواهد کرد و افسونگریِ تو را فاش و رسوا.
 [اشاره است به آیه ۲۲ سوره ق که توضیح آن در شرح بیت (۱۶۹۰) دفتر اول آمده
 است.]

(۱۶۹۰) بنگر آنها را که آخر دیده‌اند حسرتِ جان‌ها و رَشکِ دیده‌اند
 به کسانی توجه داشته باش که فرجام کارها را می‌بینند و مورد حسرت دلها و
 حسادت دیدگانِ مردم‌اند. یعنی مقام معنوی‌شان در مرتبه‌ای است که همگان بر آن مقام غبطه
 می‌خورند، بخصوص کوردلان.

(۱۶۹۱) بنگر آنها را که حالی دیده‌اند سِرِّ فاسد، ز اصلِ سَرِ ببریده‌اند
 و نیز به کسانی توجه کن که فقط زمانِ حال را می‌بینند و باطن خود را از اصلِ خود
 بُریده‌اند و آن را فاسد و تباه کرده‌اند. [در مصراع دوم عبارت «ز اصلِ سَرِ ببریده‌اند» دارای
 ابهام است، از اینرو چند وجه برای آن جایز است. وجه اوّل: «اصل»، مضاف باشد و «سِرِّ»

۱. اِکسیر: ر.ک. شرح بیت (۵۱۶) دفتر اوّل.

۲. اَعْمی: کور.

مضافاً الیه. اکبرآبادی «سِرّ فاسد» را عقل معاش و «اصل سر» را عقل معاد دانسته و بیت فوق را اینگونه شرح داده است: به کسانی که عقل معاش را از عقل معاد جدا کرده‌اند نیز نگاه کن.^۱ وجه دوم: عبدالعلی بحرالعلوم مراد از «سِرّ فاسد» را تمتّعات دنیوی، و مراد از «اصل سر» را امور عالیّه الهی می‌داند.^۲ وجه سوم: جایز است «اصل» مضاف بر «سر» نباشد و «سر» با فتحه سین خوانده شود. با این تقدیر معنی بیت چنین است: و نیز کسانی را ببین که فقط به زمان حال توجه دارند، درونی فاسد دارند و فطرتاً سری بُریده دارند. یعنی فاقد جنبه روحانی هستند، زیرا «سر» کنایه از جنبه عالی و روحانی انسان است. منظور کلی بیت: همانطور که به افراد باکمال نگاه می‌کنی و از کمالات ایشان مستفیض می‌شوی، به افراد فاقد کمال نیز نگاه کن، همان کسانی که به وجود مادی و مجازی خود مشغول و از وجود حقیقی و اصیل خود جدا شده‌اند و بر اثر این انقطاع، ریاکار و مسموخ گشته‌اند.]

پیش‌حالی بین که در جهل است و شک صبح صادق، صبح کاذب، هر دو یک (۱۶۹۲)
در نظر کسی که فقط زمان حال را می‌بیند و در نادانی و شک به سر می‌برد و یقین ندارد، صبح صادق با صبح کاذب یکسان است و هیچ فرقی ندارد. [صبح کاذب، یا «صبح دروغین» و «صبح اول» که «دُمِ گرگ» هم نامیده می‌شود، سپیده‌ای است که در پی سَحَر در ناحیه مشرق نمایان می‌شود. و از آنرو که این سپیدی، دراز و باریک و سر بالا است به «دُمِ گرگ» تشبیه شده است. زمان این صبح، بسیار کوتاه است و به دنبال آن سپیده‌ای پهن بر افق نمایان می‌شود که آن را صبح صادق و یا «صبح ثانی» گویند. و وقت نماز بامداد است.^۳ در این جا «صبح صادق» کنایه از صالحان و «صبح کاذب» کنایه از طالحان است. اما منظور بیت: آدمیان فاقد کمال بقدری مفتون دنیا و نفس هستند که ارزش‌ها و ضدارزش‌ها در نظرشان فرقی ندارد.]

صبح کاذب، صد هزاران کاروان داد بر بادِ هلاکت ای جوان (۱۶۹۳)
ای جوان، صبح کاذب صدها هزار کاروان را به باد هلاکت سپرده است. [چنانکه

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۷۶.

۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۳۸.

۳. ر.ک. التفهیم لاوائل صناعة التّجیم، ص ۶۷.

برخی از قافله‌ها وقتی سپیده صبح کاذب را مشاهده می‌کنند به خیال آنکه واقعاً صبح شده است بانگِ رحیل می‌زنند و حرکت می‌کنند، اما دقایقی بعد، تاریکی، دوباره همه جا را می‌پوشاند و آن قافلگان در هامونِ بی‌انتها حیران و سرگردان می‌مانند. همینطور بسیاری از طالبان و متحرّیانی که مکارانِ مرشدنما را هادی حقیقی پندارند و به دنبال آنها حرکت کنند، لیکن عاقبت به ورطه تباهی و گمراهی افتند.]

(۱۶۹۴) نیست نقدی کِش غلط‌انداز^۱ نیست وای آن جان کِش محکّ و گاز نیست
در این جهان هیچ زر و سیمی نیست که نوع تقلبی و غلط‌انداز آن وجود نداشته باشد. وای به حال کسی که سنگِ محکّ و قیچی نداشته باشد. [سنگ محکّ و گاز زرگران ابزاری است برای بازشناختن زر و سیم سره از ناسره. اینک ای طالب حقیقت بدان که در عالم معارف نیز در کنار سکه‌های حقیقی سکه‌های دروغین و قلب رایج است و بر توست که با یافتن میزان و مقیاس الهی، آن دو را از هم بازشناسی. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۸۱) همین دفتر.]

زَجْرٌ^۲ مدّعی از دعوی، و امر کردنِ او را به متابعت

(۱۶۹۵) بُوْمُسَیْلِم^۳ گفت: خود من احمدم دینِ احمد را به فن برهم زدم
مُسَیْلِمُهُ کَذّاب می‌گفت: من هم حضرت احمد (محمّد ص) هستم. یعنی من هم پیامبری عظیم‌الشان هستم. و آیین حنیف احمدی را با فن و تدبیر و کارآیی بیشتر خود به هم زدم و از میان برداشتم.

(۱۶۹۶) بُوْمُسَیْلِم را بگو: کم کن بَطَر^۴ غِرّهٔ اوّل مشو، آخر نگر
به مسیلمه کذاب بگو اینقدر خودبینی و سرمستی مکن، فریب آغاز کار را مخور، بلکه

۱. غلط‌انداز: هر چیزی که انسان را به اشتباه اندازد، در اصل «غلط‌اندازنده» صفت فاعلی مرکبِ مرخّم که پسوند «نده» حذف شده است.

۲. زَجْر: بازداشتن، ممانعت.

۳. بُوْمُسَیْلِم: ر.ک. شرح بیت (۳۲۱) دفتر اوّل.

۴. بَطَر: شادی مفرط، سرمستی، تکبر.

به فرجام کار بنگر.

(۱۶۹۷) این قلاوُوزی^۱ مکن از حرصِ جمع^۲ پش روی کن، تا رود در پیش، شمع
این رهبری و پیشاهنگی را برای افزودن بر تعداد مریدان خود مکن، آنقدر واپس رو تا
شمع، پیشاپشت حرکت کند. [هوای رهبری و مسندنشینی را از سر و سرت بیرون کن و
سرمشقی صادق و قدوه‌ای لایق که همچون شمع، نور می‌افشاند برای خود گزین. مراد از
«شمع» در اینجا هادی کامل و مرشد اصل است که نمونه اعلی و اتم آن سید کائنات و مفخر
موجودات حضرت ختمی مرتبت (صلوات الله علیه و آله اجمعین) است.]

(۱۶۹۸) شمع، مقصد را نماید همچو ماه کین طرف دانه‌ست یا خود دامگاه؟
شمع، مقصد را مانند ماه تابان به تو نشان می‌دهد تا بدانی این طرف که می‌روی دانه
است یا دامی بر سر راه است. یعنی همانطور که ماه را در وسط آسمان، تابان و فروزان می‌بینی
آن شمع، منزل و مقصد را به تو آشکارا نشان می‌دهد. وجه دیگر مصراع اول: شمع مانند ماه،
مقصد را نشانت می‌دهد. یعنی همانطور که در پرتو ماه می‌توان مقصد را یافت آن شمع نیز
مقصد را نشانت می‌دهد. و به تو می‌گوید که در این طرف دانه وجود دارد و یا دام؟

(۱۶۹۹) گر بخواهی، ور نخواهی، با چراغ دیده گردد نقش باز و نقش زاع
چه بخواهی و چه نخواهی بوسیله چراغ می‌توان شکل و هیأت باز شکاری را از زاع
تشخیص داد. [«باز» کنایه از عارفانِ اصل، و «زاع» کنایه از مرشدان دروغین و دنیاپرستان
فرومایه است که در ویرانکده دنیا مأوی دارند و مردار خواری. رجوع شود به شرح بیت
(۳۵۶۷) و بیت (۱۱۶۳ - ۱۱۵۳) دفتر دوم.]

(۱۷۰۰) ورنه این زاغان، دغل افروختند بانگِ بازانِ سپید آموختند
وگر نه این زاغان، آتشِ تزویر و ریا روشن کرده‌اند و صدای بازهای سفید را

۱. قلاوُوزی کردن: راهنمایی کردن، دلیل راه شدن. لغت «قلاوُوز» مأخوذ از ترکی است به معنی پیشرو
لشکر، راهبر، پیشاهنگ.

۲. حرصِ جمع: حریص بودن برای افزودن به تعداد مریدان و مقلدانِ خود.

فرا گرفته‌اند. [«بازِ سپید» گونه‌ای مرغوب از باز شکاری است. به عربی «بازِ اَشْهَب» گویند و از القاب عارف بزرگ، شیخ محیی‌الدین عبدالقادر گیلانی است. چنانکه او را بازاللّه نیز می‌گفتند. منظور بیت: مرشدان دروغین، ظاهر خود را بر هیأت مصلحان و هادیان راستین می‌سازند و به تقلید کلمات آنان را بر زبان می‌رانند تا طالبان حقیقت را به سوی خود جلب کنند.]

(۱۷۰۱) بانگِ هُدهُد گر بیاموزد فتی رازِ هُدهُد کو و پیغامِ سبا؟
اگر یک جوان صدای هدهد را یاد بگیرد و آن صدا را تقلید کند، رازِ هدهد و پیغامِ سبا را چگونه ممکن است درک کند؟ [فرض کنیم که مرشدان مزور، ظاهر خود را بر هیأت هدهدان طریقت و هادیان صاحب معرفت درآرند، باطن را چه می‌کنند؟ آیا می‌توانند از اسرار اهل طریقت و اصحاب حقیقت خبر دهند؟ مسلماً نمی‌توانند و کارشان به رسوایی و فضاحت می‌کشد.]

گیرم که مازچوبه کند تن به شکلِ مار کو زهر بهر دشمن و کو مهره بهر دوست؟
رجوع شود به شرح بیت (۱۶۰۴ - ۱۶۰۱) دفتر دوم راجع به هدهد و سبا.]

(۱۷۰۲) بانگِ برُسته ز برُسته بدان تاج شاهان را ز تاج هُدهدان
تو باید آوای زنده‌دلان را از مُرده‌دلان تشخیص دهی، و تاج شاهان را از تاج هدهد بازشناسی. [تاج شاهان عاریتی است، اما تاج هدهد، حقیقی. برُسته لفظاً به معنی روینده، رویدنی و گیاه است. اما اصطلاحاً به شخص اصیل و عارف راستین اطلاق شود. برُسته، در لغت به معنی جامد و در اصطلاح به شخص غیراصیل و عارف‌نما گفته شود. مولانا می‌گوید:

برُسته و برُسته غرق‌اند درین رسته تا با همگان باشد از عین ابد خنده^۱
یکی از شارحان می‌گوید برُسته، اسیران هستی مجازی، و برُسته، ره‌اشدگان از هستی مجازی است^۲. این تعریف نیز با مطالب فوق سازگار است. غالب شارحان نظیر انقروی و بحرالعلوم و به تبع آنها نیکلسون، «شاهان» را کنایه از شاهان طریقت و «هدهدان» را کنایه

۱. ر.ک. دیوان شمس (فرهنگ نوادر لغات)، ج ۷، ص ۲۰۹.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر ۴، ص ۷۷.

از مزورانِ مرشدنما دانسته‌اند^۱. هر چند این وجه نیز صحیح است، اما نوعی خرق معنا در مورد هدهد است.]

حرفِ درویشان و نکته‌ عارفان بسته‌اند این بی‌حیایان بر زبان (۱۷۰۳)
این بی‌شرمان، سخن درویشان و نکته‌های عارفان را بر زبان می‌رانند. [چنانکه در بیت (۳۱۹) دفتر اوّل می‌گوید:
حرفِ درویشان بدزد مردِ دون تا بخواند بر سلیمی زان فسون]

هر هلاکِ اَمّتِ پیشین که بود زآنکه چَنَدَل^۲ را گُمان بُردند عُد (۱۷۰۴)
هر یک از اَمّت‌های پیشین که هلاک شدند، سبب هلاکتشان این بود که چوب گرانبهای سَنَدَل را چوبِ بی‌ارزش معمولی پنداشتند. [«عُد» معانی متعدّد دارد، اما در اینجا به معنی چوب معمولی و شاخه بُریده شده و جمعِ آن: اَعْوَاد است. چنانکه در نهج‌البلاغه در خطبه ۸۲ و ۱۳۲ به همین معنی آمده است. برخی از شارحان «عُد» را در بیت فوق با مادّه خوشبو و معطر معروف که در هندوستان از درختی بس گرانبها تهیه می‌کنند اشتباه گرفته‌اند و در نتیجه معنی نامعقول و مغشوشی از بیت فوق به دست داده‌اند. منظور از «چندل»، انبیاء و اولیاء و مراد از «عُد» عارف‌نمایانِ فرومایه است. مولانا در بیت (۱۲۰۱) دفتر اوّل می‌گوید:
چیست مستی؟ جس‌ها مُبَدَل شدن چوبِ گز اندر نظر صندل شدن]

بودشان تمییز، کَانَ مُظْهَر^۳ کند لیک حرص و آز، کور و کر کند (۱۷۰۵)
گرچه اَمّت‌های پیشین آن‌قدر عقل و شعور داشتند که فرق آن دو را درک کنند، اما حرص و آز، آدمی را کور و کر می‌کند. [چنانکه در بیت (۳۳۴) دفتر اوّل می‌گوید:

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۵۴۱، مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۳۹، شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۳۲.

۲. چَنَدَل: در اصل همان سَنَدَلِ هندی است. در ختجه‌ای است با گُل‌های سفید خوشه‌ای که به عربی صَنَدَل گویند. چوب آن مرغوب و معطر است و با آن، صنایع چوبی گرانبها و مواد خوشبو می‌سازند.

۳. مُظْهَر: اسم مفعول از باب افعال به معنی آشکار کرده شده. در اینجا معنی مصدری نیز می‌دهد. یعنی می‌توان آنرا اظهار معنی کرد.

چون غرض آمد، هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد

(۱۷۰۶) کوریِ کوران، ز رحمت دور نیست کوریِ حرص است، گانِ معذور نیست
البته کسی که چشم ظاهرش کور باشد از رحمت الهی بی بهره نمی ماند. اما چشمی که بر اثر حرص و آز کور شده باشد عذرش پذیرفتنی نیست. [اگر چشم سر کور باشد مهم نیست زیرا خداوند هم در آیه ۶۱ سوره نور فرموده است: لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ. «بر نابینا بزهی نیست.» اما اگر چشم سیر کور شود آدمی به ورطه بدبختی و شقاوت فرو می افتد.]

(۱۷۰۷) چارمِیخ^۱ شه ز رحمت دور نی چارمِیخِ حاسدی^۲ مغفور نی
کسی که به کیفر شاه دچار شود امیدی به عفو و بخشش او می رود، اما کسی که دچار عذاب حسد می شود قابل آمرزش و بخشش نیست. [چنانکه در بیت (۳۸۱۵) دفتر اول فرمود:
بندۀ شهوت بتر نزدیکِ حق از غلام و بندگانِ مُسْتَرْقِ]

(۱۷۰۸) ماهیا آخرِ نگر، منگر به شست^۳ بدگلویی^۴ چشم آخرینست بست
ای ماهی به فرجام کار بنگر و به طعمه نهاده شده در قلاب نگاه مکن که حرص و شکمبارگی، چشم فرجام بین تو را بسته است. [ای انسان از وساوس نفسانی روی بگردان که عاقبت تو را به هلاکت در افکند.]

(۱۷۰۹) با دو دیده، اول و آخر بین هین مباش اَعْوَر^۵ چو ابلیس لعین
با دو چشم، اول و آخر کار را بین، مبادا مانند ابلیس ملعون، یک چشم باشی. [چنانکه ابلیس نتوانست مقام باطنی آدم را درک کند و در نتیجه به گوهر آتشین خود بالید و خیال کرد که آدم نیز تنها خاک بی مقدار است. ابلیس کیشان نیز دیده ژرف بین ندارند و فرجام کارها را

۱. چارمِیخ: چهار میخ، و آن نوعی شکنجه است که چهار دست و پای کسی را با چهارمیخ به تخته ای بکوبند.

۲. حاسدی: با یای مصدری، حاصل مصدر است به معنی حسادت کردن.

۳. شست: قلاب ماهیگیری.

۴. بدگلویی: شکمبارگی، حرص زدن در خوردن طعام.

۵. اَعْوَر: یک چشم.

در نیابند. اکبرآبادی می‌گوید زمان حال را می‌بینند و آینده را نه.]

(۱۷۱۰) **أَعْوَرُ** آن باشد که حالی دید و بس **چون بهایم بی‌خبر از بازپس**
یک چشم آن کسی است که فقط زمان حال را ببیند و مانند حیوانات از عاقبت کار بی‌خبر باشد.

(۱۷۱۱) **چون دو چشم گاو، در جُرْمِ تَلَف** **همچو یک چشم‌ست، کِش نَبُود شرف**
دیۀ کور کردن دو چشم گاو، به اندازه دیۀ یک چشم انسان است، زیرا حیوان شرافت آدمی را ندارد. [طبق احکام فقهی، دیۀ کور کردن دو چشم گاو معادل نصف بهای گاو است. یعنی هرگاه کسی دو چشم گاوی را کور سازد گاو هر قیمتی که داشته باشد باید نصف آن قیمت را بپردازد. و اگر کسی یک چشم انسانی را کور کند باید نصف دیۀ قتل نفس را بپردازد.^۱ مولانا با طرح یک مسأله فقهی، نقبی می‌زند به شرافت و برتری انسان و فضیلت عقل و بینش. حیوان هرچند دو چشم سالم و بینا داشته باشد، از آنرو که ظاهربین است مصلحت خود را تشخیص نمی‌دهد، ای بسا به سوی مرداب رود و در آن هلاک شود، اما این انسان است که با آگاهی خود او را از خطر می‌رهاند.]

(۱۷۱۲) **نصفِ قیمتِ ارزد آن دو چشمِ او** **که دو چشمش راست مَسْنَد^۲، چشمِ تو**
دیۀ دو چشم گاو به اندازه نصف قیمت خود گاو است، زیرا دو چشم گاو با کمک یک چشم تو راه را از چاه باز می‌شناسد.

(۱۷۱۳) **وَزْ کُنِی یک چشمِ آدمزاده‌ای** **نصفِ قیمتِ لایقست از جاده‌ای**
و اگر یک چشم انسانی را درآوری و کور کنی، طبق مقررات شرعی، دیۀ آن نصف بهای وجود آدمی است. [دیۀ کور کردن یک چشم انسان معادل نصف دیۀ قتل اوست. رجوع شود به شرح بیت قبلی.]

۱. رجوع شود به فصل دیات در کتب فقهی.

۲. مَسْنَد: تکیه‌گاه. جمع: مَسَانِد. «مَسْنَد، چشمِ تو» یعنی با تکیه بر بصیرت و بینایی تو.

(۱۷۱۴) ز آنکه چشمِ آدمی، تنها به خود بی دو چشمِ یار کاری می‌کند
زیرا چشم انسان خود به تنهایی، بی آنکه از دو چشم یار و مُعین کمک بگیرد می‌تواند
کاری انجام دهد. [انسان به سبب عقل با یک چشم هم به سوی مقصود خویش می‌رود و راه را
از چاه می‌شناسد، اما حیوان با دو چشم نیز نمی‌تواند به سوی مطلوب برود مگر با کمک انسان.]

(۱۷۱۵) چشمِ خر چون اولش بی آخر است گردو چشمش هست، حکمش اَعْوَر است
چشم خر چون در آغاز کار، فرجام کار را نمی‌تواند ببیند، گرچه دو چشم داشته باشد،
باز به منزله اینست که یک چشم دارد.

(۱۷۱۶) این سخن پایان ندارد و آن خفیف^۱ می‌نویسد رُقعه^۲ در طمعِ رَغیف^۳
این سخنان باریک و نکات دقیق تمامی ندارد، آن غلام سبک مغز به طمع نان، نامه‌ای
به پادشاه نوشت.

بقیه قصه نوشتن آن غلام، رُقعه به طلبِ اجرای

(۱۷۱۷) رفت پیش از نامه، پیشِ مَطْبَخی^۴ کای بخیل از مطبخ شاهِ سَخی
غلام پیش از نوشتن نامه پیش آشپز رفت و گفت: ای آشپز بخیلی که در آشپزخانه شاه
بخشنده کار می‌کنی.

(۱۷۱۸) دُور ازو، وز هَمّتِ او کین قَدَر از جِری^۵ ام آیدش اندر نظر
از شاه و همت او بعید است که این مقدار جیره ناچیز من در نظرش جیره قابل توجهی
بیاید.

۱. خَفِیف: سبک. در اینجا به معنی سبک مغز و کم عقل است. جمع: خِفَاف.

۲. رُقعه: نامه. جمع: رِقَاع.

۳. رَغِیف: گرده نان. جمع: اَرْغِفَة.

۴. مَطْبَخی: آشپز. مَطْبَخ + یای نسبت.

۵. جِری: مخفّف و مُعَالَ اِجْرَاء به معنی مستمری.

گفت: بهر مصلحت فرموده است نه برای بُخل و نه تنگی دست (۱۷۱۹)
 آشپز گفت: شاه این کار را بنا به مصلحتی دستور داده است، و الا این کار، ناشی از
 بخل و تنگدستی او نیست.

گفت: دهلیزیست وَاللّٰه این سخن پیش شَه خاک است هم زَرّ کهن (۱۷۲۰)
 غلام گفت: به خدا سوگند که این حرف از شاه نیست، زیرا در نظر او خاک با طلای
 قدیمی گرانبها یکسان است. [منظور از «دهلیزی» با یای نسبت حرفی است که در اتاق‌ها و
 راهروهای کاخ شاه توسط زیردستان و اطرافیان شاه زده شده و خود شاه از آن بی‌خبر است.
 بنابراین غلام مدعی بود که تقلیل جیره‌اش کار دیگران بوده است نه خود شاه.]

مَطْبُخی دَه گونه حَجّت برفراشت او همه رد کرد از حرصی که داشت (۱۷۲۱)
 آشپز ده نوع دلیل اقامه کرد، اما غلام به علّت حرص و آزی که داشت همه را رد کرد.

چون جری کم آمدش در وقتِ چاشت^۱ زد بسی تشنیع^۲، او سودی نداشت (۱۷۲۲)
 چون به هنگام صبح، جیره کمی برای غلام آوردند شروع کرد به ناسزاگویی و خیلی
 بدگویی کرد، اما این حرف‌ها هیچ فایده‌ای نداشت.

گفت: قاصد^۳ می‌کنید اینها شما گفت: نه که بنده فرمانیم ما (۱۷۲۳)
 غلام به آشپز و دستیاران او گفت: شما این کار را عمداً علیه من انجام می‌دهید. آشپز
 جواب داد: نه اینطور نیست که می‌پنداری، بلکه ما مطیع فرمان شاهیم.

این مگیر از فرع، این از اصل گیر بر کمان کم زن، که از بازوست تیر (۱۷۲۴)
 تو این کار را از فرع مپندار، بلکه از اصل بدان. یعنی خیال مکن که کم شدن جیره تو به

۱. چاشت: اوّل روز، هنگام صبح، ساعتی از بامداد گذشته، غذایی که صبح پس از برخاستن از خواب
 می‌خورند.

۲. تشنیع: بد گفتن، ناسزا گفتن، بدگویی کردن، سخنان زشت گفتن.

۳. قاصد: عمداً، از روی قصد.

ما و امثال ما مربوط است، بلکه این کار با تصمیم شاه صورت گرفته است. پس به کمان طعنه مزین، زیرا که تیر بوسیله نیروی بازو رها می‌شود.

(۱۷۲۵)

مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ابْتِلَاسْتَ بر نبی کم نه گُنه، کَانَ از خداست

آیه مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ^۱، برای امتحان است، یعنی این آیه، معیار شناخت مرتبه ایمان و اعتقاد تو نسبت به فعل و مشیت ربّانی است. پس نباید پیامبر (ص) را گناهکار بدانی، یعنی نباید فعلِ رَمَى (= افکندن تیر و پرتاب مثنی خاک به سوی کفار) را که توسط پیامبر صورت گرفت بدو نسبت دهی و انجام آن را از جانب آن حضرت محسوب داری. بلکه فاعل این فعل نیز حقیقتاً، خداوند رحمان بود. [مولانا در اینجا از زبان آن آشپز، طالبان حقیقت و سالکان طریقت را به این نکته حسّاس ارشاد می‌کند که گرچه در این جهان، علل و اسبابی بیشمار در کار است، امّا آدمی نباید چنان در آن غرق شود که مشیت قاهره الهی را نادیده انگارد، ای بسا به اقتضای حکمت و مصلحت خداوندی، علل و اسباب طبیعی خرق شود و امری غیرمعتاد و نامنتظر رخ بنماید، مثلاً در جایی که آدمی پیروزی را حتمی می‌شمرد شکست و حرمان پیش آید، و یا بالعکس در جایی که امیدی به ظفر نمی‌رود ناگهان فتح و گشایشی حادث شود، زیرا مُعْطَى و مُمْسِك خداوند تعالی است، لیکن آدمی چنان در پرده پندار خود مختفی شده که اسباب و ابواب را می‌بیند، امّا مَسَبَبِ الْاَسْبَاب و مُفْتَحِ الْاَبْوَاب را نمی‌بیند و مَالاً خوار و سُعْبَةً فرومایگان می‌گردد.]

(۱۷۲۶)

آب از سر تیره است ای خیره چشم^۲ پیشتر بنگر، یکی بگشای چشم

ای گستاخ، آب از سرچشمه گل‌آلود است، چشمت را باز کن و جلوتر را ببین. یعنی به سرچشمه نگاه کن. [ماهی از سر گنده گردد نی ز دُم.]

(۱۷۲۷)

شد ز خشم و غم درونِ بقعه‌ای^۳ سویی شه بنوشت خشمین، رُقع‌های

غلام از شدت خشم و اندوه به اتاقی رفت و با آن حالِ خشمگین برای شاه نامه‌ای

۱. توضیح این آیه شریفه در شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم آمده است.

۲. خیره چشم: بی‌حیا، بی‌شرم، گستاخ.

۳. بَقْعَه: خانه، سرا. جمع: بَقَاع.

نوشت. [معنی فوق مبتنی بر این تقدیر است که «خشمین» را قید حالت فرض کنیم، و اگر آنرا صفتِ مقدّم «رقعه‌ای» محسوب داریم باز جایز است به قرینه بیت (۱۷۳۱)، امّا وجه اوّل مناسب‌تر است، زیرا آن غلام چون نامه را در حالت غیظ و غضب تحریر کرده بود، احوالِ درونی‌اش در نوشتارش منعکس شد، گرچه کوشید نرم و مؤدّبانه بنویسد. و این نشان می‌دهد که آدمی تحت تأثیر محرّک‌های غالب است.]

اندر آن رُقعه، ثنایِ شاه گفت گوهرِ جُود و سخایِ شاه، سُفت^۱ (۱۷۲۸)
غلام ضمن آن نامه، شاه را ستود و از بخشش و سخاوت او سخن‌ها گفت.

کای ز بحر و ابر افزون کفّ تو در قضایِ حاجتِ حاجات‌جو (۱۷۲۹)
غلام چنین نوشت: ای کسی که در برآوردن نیازمندان از دریا و ابر نیز گشاده‌دست‌تری.

ز آنکه ابر آنچه دهد، گریان دهد کفّ تو خندان پیاپی خوان نهد (۱۷۳۰)
زیرا که ابر هر چه بر زمین و زمینیان می‌دهد با حالت گریه می‌دهد، درحالی که دست تو دائماً خوان نعمت را به نیازمندان با حالت شادی و خنده می‌دهد. [مولانا به این نکته ارشاد می‌کند که عطا و بخشش حقیقی آن است که آدمی آن را با طیب خاطر و با شادمانی و مسرت بجا آرد، نه با منت و تکلف. چنانکه در آیه ۲۶۴ سوره بقره آمده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى... «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صدقه‌های خود را با منت نهدن و آزدن صدقه‌گیرندگان تباه مسازید...»]

ظاهرِ رُقعه اگرچه مدح بود بویِ خشم از مدح، اثرها می‌نمود^۲ (۱۷۳۱)
گرچه ظاهرنامه مدح‌آمیز بود، امّا آثار خشم در لابلای کلمات ستایشگرانه او به چشم می‌خورد.

۱. سُفتنِ گوهر: کنایه از سخنان بکر و تازه زدن است. لفظاً به معنی سوراخ کردن جواهر است.

۲. اثرها می‌نمود: آثار خود را آشکار می‌کرد.

(۱۷۳۲) زان همه کارِ تو بی نور است و زشت که تو دُوری دُور از نورِ سرشت
از آنرو کارهای تو بی فروغ و زشت است که تو از نور فطرت الهی بسیار دور افتاده‌ای.

(۱۷۳۳) رونقِ کارِ خَسان^۱ کاسِد^۲ شود همچو میوه تازه، زو^۳ فاسد شود
عاقبت، گرمی بازار فرومایگان دچار کساد می‌شود، درست مانند میوه تازه که زود فاسد می‌گردد.

(۱۷۳۴) رونقِ دنیا بر آرد زو کَساد زآنکه هست از عالمِ کون و فساد
رونقِ کار دنیا فوراً رو به کساد می‌نهد، زیرا دنیا متعلق به جهانِ کون و فساد است.

(۱۷۳۵) خوش نگردد از مدیحی^۴ سینه‌ها چونکه در مدّاح باشد کینه‌ها
اگر مدّاح در دلِ خود نسبت به ممدوح خویش کینه داشته باشد، دلِ ممدوحان از مدح و ستایش او خشنود و مسرور نمی‌شود.

(۱۷۳۶) ای دل از کین و کراهِت پاک شو و آنکهان، اَلْحَمْدِ خوان، چالاک شو
ای دل، از کینه و زشتی پاک شو، آنگاه حمد و ثنای حق بگو و در خدمتش چالاک و فقال باش. [«الحمد» در اینجا مطلق حمد و ثنای پروردگار است و به سورة الحمد تخصیص ندارد، چنانکه ظاهراً چنین توهم می‌شود.]

(۱۷۳۷) بر زبان اَلْحَمْدِ و، اِکراهِ درون از زبان، تلبیس^۵ باشد یا فسون
اگر زبان، حمدِ خدا گوید و دل دچار بی‌میلی و اکراه باشد، این کار نیرنگ‌سازی یا حیل‌گری است. [چنانکه در آیه ۱۴۲ سورة نساء در وصف اهل نفاق گوید:.... وَ إِذَا قَامُوا اِلَیَّ

۱. خَسان: فرومایگان. جمع خَس.

۲. کاسِد: بی‌رونق.

۳. زو: مخفف زود.

۴. مدیح: مدیحه، چکامه، قصیده.

۵. تلبیس: نیرنگ ساختن، پنهان کردن حقیقت.

الصَّلَاةِ قَامُوا كُنَالِي... «... و چون به نماز ایستند با کاهلی ایستند...»]

و آنگهان^۱ گفته خدا که: ننگرم من به ظاهر، من به باطن ناظرم (۱۷۳۸)
گذشته از این خدا فرموده است: من به ظاهر آدمیان نگاه نمی‌کنم، بلکه به باطن آنها
می‌نگرم. [مستند به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۱۷۵۹) دفتر دوم آمده است.]

۱. و آنگهان: حرف ربط عاطفی است و به معنی بعد از آن، به علاوه، از این گذشته.

حکایت آن مدّاح که از جهتِ ناموسِ شکر ممدوح می‌کرد و بویِ اندوه و غمِ اندرونِ او و خلافتِ دلّی ظاهرِ او می‌نمود که آن شکرها لاف است و دروغ

خلاصه داستان

مردی با جامه‌ای ژنده و پایی برهنه و حالی زار از سفر عراق به موطن خود باز آمد و دوستان و یارانش به استقبال او رفتند و درباره رنج سفر و محنت دوره هجران از او پرسیدند. مسافر ژنده‌پوش که می‌خواست برای خود شأن و مقامی ساختگی بسازد و خویشان را فردی بزرگ جلوه دهد گفت: بله البته سفر پررنج و زحمتی بود، اما در عوض، عواید بسیاری از این سفر نصیب من شد و سبب شد که من مسافری موفق و مقضی المرام شوم، زیرا امیر آن دیار از سر محبتی که با من داشت جامه‌های فاخر و هدایای گرانبهایی به من بخشید و مرا توانگر و محتشم کرد. آنگاه آن مسافر مدح و ثنای وافر نثار آن امیر کرد و ستایش را از حد درگذراند. در این هنگام دوستانش بدو گفتند: گرچه زبان تو مدح آن امیر می‌گوید، اما احوال نژند تو، تو را دروغگو می‌نماید. آخر ای بینوای یاوه‌گو مگر آن امیر سخی و گشاده‌دست با آن همه ثروت حاضر شد کفش و شلواری به تو دهد؟! ژنده‌پوش پاسخ داد: امیر خیلی چیزها به من بخشید، اما من همه را میان مستمندان و بیچارگان تقسیم کردم. دوستانش بدو گفتند: فرض می‌کنیم که اموالت را به این و آن بخشیدی، دستت مریزد، اما چرا اینقدر پریشان و گرفته‌ای؟ کسی که با صدق نیت چیزی انفاق کند روحی با نشاط و فرحناک پیدا می‌کند و هرگز گرد پڑمردگی بر دل او ننشیند، اما تو سرا پا غم و افسردگی هستی. پس معلوم می‌شود که دروغ می‌گویی.

ظاهراً مضمون این حکایت مأخوذ است از قطعه ذیل از بشار بن برد^۱:

أُثْنِي عَلَيْكَ وَلِي خَالٍ تُكَذِّبُنِي فِيمَا أَقُولُ فَأَسْتَخِي مِنَ النَّاسِ
قَدْ قُلْتُ إِنَّ أَبَاحْفَصَ لَأَكْرَمُ مَنْ يَمْشِي فَخَاصَمَنِي فِي ذَاكَ إِفْلَاسِي

قطعه بشار بن برد را که از شاعران عربی گوی سده دوم هجری است و در ذم عرب و تفاخر به نژاد ایرانی بسیار سروده است ترجمه می کنیم: تو را می ستایم در حالی که احوال ستایش مرا تکذیب می کند. پس در آنچه گویم از مردمان شرمگین ام. من گفته بودم که ابوحفص، کریم ترین کسی است که روی زمین راه می رود، اما بینوایی ام با من در این گفته ام می ستیزد.



مولانا در ابیات پیشین به مناسبت نقل حکایت «آن غلام...» که علی رغم خشم و غضب نامه ای ستایشگرانه برای شاه بنوشت اما آثار انفعالات درونی او در نامه اش منعکس شده بود بدین مطلب اخلاقی و روانی پرداخت که ظاهر سازان خودنما عاقبت رسوا خواهند شد و رونق بازار ترویج و تبلیس شان به کساد می کشید. پس ای انسان حمد و ثنای حق را با صدق نیت و راستی و سداد روحی بر زبان آر، که مدح و ستایش فاقد روح و معنا چیزی جز فریب خود و دیگران نیست. مولانا به همین مناسبت حکایت آن مداح را در جوف حکایت پیشین می آورد و نکات برجسته ای ذکر می کند از آن جمله: نیایش و ذکر راستین خدا در ظاهر و باطن آدمی منعکس می شود، از درون روح نیایشگر را منور و تابناک می سازد، و از برون اعمال صالحه از او صادر می شود، چنانکه حمد و ثنای عارفان تنها جنبه «قالی» ندارد، بلکه چاشنی «احوالی» نیز همراه دارد. دیگر آنکه مدعیان کمال در احوال و اطوار خود، خویشان را رسوای خلق می کنند، و خاصه صاحب دلان روشن بین باطن فریفتاران را بخوبی در می یابند و...



(۱۷۳۹) آن یکی با دلق^۲، آمد از عراق باز پرسیدند یاران از فراق شخصی با جامه ای زنده و کهنه از عراق آمد و دوستانش از ایام دوری از وطن او سؤال کردند.

۱. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۴۰.

۲. دلق: ر.ک. شرح بیت (۶۸۵) دفتر اول.

گفت: آری بُد فِراق، اِلّا سفر بود بر من بس مبارک، مژده‌ور^۱ (۱۷۴۰)
آن شخص به یارانش جواب داد: بله، البته که در حالِ دوری و فراق بودم، اما این سفر برای من بسیار فرخنده و نویدبخش بود.

که خلیفه داده ده خلعت مرا که قرینش باد صد مدح و ثنا (۱۷۴۱)
زیرا که خلیفه به من ده دست لباس فاخر بخشید، صد مدح و ستایش نثار او باد.

شُکرها و مدح‌ها برمی‌شمرد تا که شُکر از حدّ و اندازه ببرد (۱۷۴۲)
آن شخص در مدح و ستایش خلیفه سخنان بسیاری گفت به طوری که مدح و ستایش را از حد گذرانید.

بس بگفتندش که احوالِ نَرُند^۲ بر دروغ تو گواهی می‌دهند (۱۷۴۳)
حضار که دعاوی آن مداح را می‌شنیدند به وی گفتند: احوال افسرده و غمزده تو گواهی می‌دهد که هر چه اینک گفתי دروغ بوده است.

تن برهنه، سر برهنه، سوخته شُکر را دزدیده یا آموخته (۱۷۴۴)
تن لُخت و سر و صورت برهنه و سوخته تو دلیل بر اینست که این مدح و ثناها را یا از کسی تقلید کرده‌ای و یا آنرا یاد گرفته‌ای.

کو نشان شُکر و حمدِ میر^۳ تو بر سر و بر پایِ بی‌توفیرِ تو؟ (۱۷۴۵)
آثار شکر و سپاسی که در حق امیر و مدوح خود کرده‌ای، در کجای این سر و پای برهنه تو دیده می‌شود؟ [«توفیر» مصدر باب تفعیل به معنی زیاد کردن، افزودن و افزونی است. اما منظور از «سر و پای بی‌توفیر» اینست که وضع و حال ظاهری تو نشان می‌دهد که عطا و خلعتی

۱. مژده‌ور: نویدبخش، مژده‌دهنده. پسوند «وَر» علامت دارندگی و اتصاف و مبالغه است.

۲. نَرُند: افسرده، غمین.

۳. میر: مخفّف امیر.

نصیب تو نشده و همچنان برهنه و بی جامه و بی پوشاکی.]

(۱۷۴۶) گر زبانت مدح آن شه می‌تند هفت اندامت شکایت می‌کند
رفقای او افزودند: اگرچه زبان تو مدح آن پادشاه را می‌گوید، اما سرپای وجودت از او شکایت می‌کند.

(۱۷۴۷) در سَخایِ آن شه و سلطانِ جُود مر تو را کفشی و شلواری نبود؟
آیا سخاوت آن شاه و سلطانی که مظهر بخشش و جود است اقتضا نکرد که کفش و شلواری نصیب تو شود؟

(۱۷۴۸) گفت: من ایثار کردم آنچه داد میر، تقصیری نکرد از افتقاد^۱
وقتی آن مدّاح فهمید که رفقایش متوجّه دروغ او شده‌اند، برای آنکه خود را از تنگنای خجالت و شرمندگی نجات دهد گفت: هر آنچه شاه به من بخشید همه را در میان مستمندان انفاق کردم، و الاّ آن شاه کریم در دلجویی من هیچ کوتاهی نکرد.

(۱۷۴۹) بِسْتَدَمَ جَمْلَهُ عطاها از امیر بخش کردم بر یتیم و بر فقیر
همه آن عطاها را از شاه گرفتم و میان یتیمان و بینوایان تقسیم کردم.

(۱۷۵۰) مال دادم، بَسْتَدَمَ عَمْرٍ دراز در جزا، زیرا که بودم پاکباز
مال به این و آن بخشیدم و در عوض، عمر طولانی از خدا گرفتم، زیرا من شخصی پاکباز هستم. [چنانکه رسول خدا می‌فرماید: بَكُرُوا بِالصَّدَقَةِ فَإِنَّ الْبَلَاءَ لَا يَتَخَطَّاهَا^۲. «بامداد خود را با صدقه دادن آغاز کنید که بلا بدان نرسد.» باز می‌فرماید: إِنَّ اللَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَيَدْفَعُ بِالصَّدَقَةِ الدَّاءَ وَالْدُّبِيلَةَ وَالْحَرْقَ وَالْفَرْقَ وَالْهَدْمَ وَالْجُنُونَ وَعَدَّ سَبْعِينَ بَاباً مِنَ الشُّوْءِ. «خداوندی که جز او خدایی نیست، بوسیله صدقه، درد و دمل و سوختن و غرق شدن و ویرانی و دیوانگی را دفع کند.

۱. اِفْتِقَاد: دلجویی کردن.

۲. وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۲۶۶.

و (آن حضرت) هفتاد باب از بدی‌ها را که بوسیله صدقه دفع می‌شود برشمرده...]

پس بگفتندش: مبارک، مال رفت چیست اندر باطن این دود و تفت^۱؟ (۱۷۵۱)
رفقای آن مذاح که اشخاصی زیرک بودند به او گفتند: مبارک است که مال خود را در این راه انفاق کردی اما بگو ببینیم این دود و سوز درون سینه‌ات از چیست؟ [صدقه‌ای که دادی موجب برکت معاش تو می‌شود، اما چرا اینقدر ناراحتی؟ برخی از شارحان «مبارک» را صفت برای موصوف محذوف و نایب مناب منادی فرض کرده‌اند. با این تقدیر یعنی ای خجسته مرد...]

صد کراهِت در درونِ تو چو خار کی بُود آنده نشانِ ابشار^۲؟ (۱۷۵۲)
در درونِ تو صد نوع کراهِت و پریشانی مانند خار روییده است و روح تو را می‌گزد چگونه ممکن است اندوه، علامت شادی و مسرت باشد؟ [غبارِ غم بر چهره تو نشسته و احوالی پریشان داری، با اینحال تظاهر می‌کنی که حالی خوش و مسرور داری.]

کو نشانِ عشق و ایثار و رضا؟ گر درست است آنچه گفتی مامضی^۳ (۱۷۵۳)
اگر آنچه از گذشته گفتی، واقعیت دارد، پس کو آثار و علانم عشق و ایثار و خشنودی؟

خود گرفتم مال گم شد، میل کو؟ سیل اگر بگذشت، جای سیل کو؟ (۱۷۵۴)
فرض می‌کنیم که تو اموالی داشتی و آن را تماماً به این و آن بخشیدی، پس کو رضایت خاطر تو؟ مثلاً اگر کسی بگوید در فلان جا سیل آمده ما از او می‌پرسیم، محلّ و آثار سیل کو و کجاست؟

چشم تو گر بُد سیاه و جان‌فزا گر نماند او جان‌فزا، اَزرق چرا؟ (۱۷۵۵)
حالِ تو به لاف‌زنی مآند که با داشتن چشمان آبی بگوید من در دوران جوانی چشمانی

۱. تفت: حرارتی که ناشی از خشم باشد، آو سوزناک.

۲. ابشار: شادی و فرح.

۳. مامضی: آنچه گذشت.

سیاه و روح بخش داشتیم. پس مردم به او می‌گویند: فرض می‌کنیم که قبلاً چشمانی جانفزا و نشاط‌بخش داشتی و پیری و کهنسالی آنرا محو کرده است، اما بگو ببینیم چرا الآن چشمانت آبی رنگ است؟ یعنی اینکه می‌گویی چشمانم بانشاط بود و الآن نشاط خود را از دست داده حرفی معقول است، اما تغییر رنگ چشمانت از سیاه به آبی دیگر حرفی یاوه و بی‌اساس است.

(۱۷۵۶) کو نشانِ پاکبازی ای تُرُش؟ بویِ لافِ کُزِ همی آید، خُمُش
ای اخم‌آلود، نشان پاکبختگی تو کو و کجاست؟ خاموش باش که بوی دعاوی
بی‌اساس تو به مشام می‌رسد. [اگر ادعا می‌کنی که در راه عشق حق پاکبخته‌ای و همه طاعات
را با سائقه ذوق و مواجید روحانی بجا می‌آوری پس چرا به هنگام انجام طاعت سست و
عبوس‌الوجهی؟]

(۱۷۵۷) صد نشان باشد درون، ایثار را صد علامت هست نیکوکار را
ایثار و انفاق در درون آدمی نشانه‌های بسیاری از خود بجا می‌گذارد، شخص نیکوکار
نیز، صد علامت دارد. [هر گاه کسی طاعت و خدمت را از سر رضایت بجا آورد در ضمیرش
آثاری فراوان از نورانیت و معنویت پدید می‌آید در حالی که حتی یکی از آن آثار در تو
نیست.]

(۱۷۵۸) مال در ایثار اگر گردد تَلَف در درون، صد زندگی آید خَلَف
اگر مال با بذل و بخشش صادقانه از دست رود در عوض، صد نوع حیات قلبی و
نشاط روحی در ضمیر بخشنده مال پیدا می‌شود.

(۱۷۵۹) در زمینِ حق، زراعت کردنی تخم‌هایِ پاک، آنگه دخل نی؟
مگر ممکن است که کسی در زمین حق، کشت کند و بذره‌های پاک و سالم بکارد و
محصولی به دست نیاورد؟ یعنی این قضیه محال است. [طاعت و خدمتی که خالصاً برای خدا
باشد و نه خودنمایی و شهرت‌طلبی بطور حتم به نتیجه مطلوب می‌رسد. چنانکه حق تعالی به
کُرّات فرموده است که اجر نیکوکاران تباہ نشود.]

(۱۷۶۰) گر نرؤید خوشه از روضات^۱ هُو پس چه واسع باشد ارضُ الله؟ بگو
 بگو اگر از باغ‌های الهی در زمین، خوشه نرؤید چگونه می‌توان گفت که زمین خدا
 پهناور است؟ [طاعات و عبادات و اعمال صالحه قطعاً در روح و قلب آدم مخلص، خوشه‌های
 معرفت و کمال و صفا به بار می‌آورد، زیرا وقتی زمین این دنیای صغیر محصول می‌دهد، مگر
 ممکن است که زمین دنیای کبیر و ارض حقیقت محصول ندهد؟ مصراع دوم مقتبس است از آیه ۹۷
 سورة نساء، و ۵۶ سورة عنكبوت، و ۱۰ سورة زمر که ارض الله را واسع و پهناور می‌داند.]

(۱۷۶۱) چونک‌ه این ارض فنا بی ریع^۲ نیست چون بُود اَرْضُ الله؟ آن مُستوسعی ست^۳
 در جایی که این زمین فانی، بدون افزایش محصول نیست، پس زمین خدا چگونه
 است؟ آن زمین، گسترده و وسیع است.

(۱۷۶۲) این زمین را ریع او خود بی حد است دانه‌یی را، کمترین خود هفصد است
 افزایش محصول این زمین، حد و اندازه‌ای ندارد. یعنی زمین دنیای فانی به گونه‌ای
 است که محصول بذرها را افزایش می‌دهد بطوری که دست کم هر یک دانه به هفتصد دانه
 افزایش می‌یابد. [مصراع دوم اشاره است به آیه ۲۶۱ سورة بقره که توضیح آن در شرح بیت
 (۲۹۸۰) دفتر سوّم آمده است.]

(۱۷۶۳) حمد گفتی، کو نشانِ حامدون؟ نه برون‌ت هست اثر، نه اندرون
 اگر تو واقعاً حمد و سپاس خدا را می‌گویی، پس کو نشان حمد‌کنندگان؟ نه در ظاهرت
 اثری از حامدان است و نه در باطنت [در آیه ۱۱۲ سورة توبه، لفظ حامدون (= ستایشگران)
 آمده است، احتمالاً بدان آیه نظر داشته است.]

(۱۷۶۴) حمد عارف مر خدا را راست است که گواهِ حمدِ او شد پا و دست
 ستایشی که عارفان راستین در مورد خدا به عمل می‌آورند، ستایشی صحیح است،

۱. رَوْضَات: جمع رَوْضَه به معنی گلشن.

۲. رِیْع: نمو کردن، بالا آمدن، افزونی.

۳. مُسْتَوْسِع: گسترده.

زیرا دست و پای آنان گواه بر صحت و درستی حمد آنان است.

(۱۷۶۵) از چِه تاریکِ جسمش بر کشید وز تَکِ زندانِ دنیا‌اش خرید
حمدی که عارفان می‌کنند، آنان را از چاه تاریک جسم بیرون می‌کشد و از ژرفای زندان دنیا می‌رهاند. [در روایات مکرراً دنیا به زندان تشبیه شده است. از جمله در حدیثی نبوی آمده است: *الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ*^۱. «دنیا زندان مؤمن، و بهشت کافر است.»]

(۱۷۶۶) اطلِسِ تَقْوَى و نورِ مُؤْتَلَفِ^۲ آیتِ حمدست او را بر کَتِفِ
جامهٔ فاخر تقوی و نور قلب عارفان که با عالم حقیقت انس و الفت دارند، نشانه‌های حمد راستین ایشان است که بر دوش خود دارند. [اکبرآبادی در اینجا «مؤتلف» را با فتحه «ل» (به صیغه اسم مفعول) صحیح می‌داند، و می‌گوید: «نور مؤتلف» نور عارفان است و بیننده با آن انس و الفت دارد.^۳ منظور بیت: آثار تقوی و نور باطن عارف، نشان می‌دهد که نیایش و ستایش او حقیقی است، این نور و این اثر برای اهل نظر آشکار است، چنانکه جامهٔ رویین مانند رداء کاملاً بر دوش نمایان است.]

(۱۷۶۷) وارهِیده از جهانِ عاریه ساکنِ گلزار و عَینُ جاریه
عارفان راستین از دنیای فانی و عاریتی رها شده‌اند و در گلستان و در کنار جویباران مسکن گزیده‌اند. [عَینُ جاریه (= چشمهٔ روان) اشاره دارد به آیهٔ ۱۳ سورهٔ غاشیه: *فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ*. «در آن چشمه‌ای است جاری.»]

(۱۷۶۸) بر سَرِیرِ سِرِّ عالی‌هَمَّتَش مجلس و جا و مقام و رُتَبَتَش
جایگاه و مقام و مرتبهٔ عارفان، تختِ دلِ عالی‌همت آنان است. [در اصطلاحات صوفیه، «سِر» با «دل» فرق دارد و آن لطیفه‌ای است در دل که محل مشاهدات و مکاشفات

۱. المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی، ج ۲، ص ۴۳۱.

۲. مؤتلف: الفت جوینده.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۷۹.

۴. سریر: تخت. جمع: سُور.

است. در اینجا منظور از «سِرِّ» جنبه معنوی انسان است. یعنی عارف عالی‌همت بر عالم معانی و کمالات الهی تکیه دارد نه بر جهان پُررنگ و نیرنگ مادی. وجه فوق بر این تقدیر است که «عالی همت» را ترکیب وصفی فرض کنیم، و اگر «همت» را از عالی تفکیک کنیم، باز جایز است. یعنی جایگاه همت عارفان تخت سِرِّ عالی است. اما وجه اول مناسب‌تر است.]

(۱۷۶۹) مَقْعَدِ صِدْقِی که صَدِّیقان در او جمله سرسبزند و شاد و تازه‌رو

مولانا در این بیت منظور خود را از «سَریر سِرِّ» بیان داشته است: منظور ما از «سَریر سِرِّ» عارفان، جایگاه صدق و راستی است که همه صَدِّیقان در آنجا با نشاط و شادمان و با طراوت‌اند. [صَدِّیق کسی است که حرف و عمل و پیمانش راست باشد.^۱ زیرا «صدق» آن است که خویشتن آن نمایی که باشی، و آن باشی که نمایی.^۲ در آیه ۶۹ سوره نساء مقام صَدِّیقان مؤخّر از انبیاء و مقدّم بر شهداء و صالحان ذکر شده است. مَقْعَدِ صِدْق (= جایگاه راستی) اشاره دارد به آیه ۵۵ سوره قمر: فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ. پرهیزگاران در جایگاه راستی نزد مالکی توانا هستند.]

(۱۷۷۰) حمدشان چون حمدِ گلشن از بهار صد نشانی دارد و صد گیر و دار^۳

حمد عرفای صَدِّیق مانند حمدی است که گلستان از فصل بهار دارد. حمد گلستان، صد نشان و علامت باشکوه از موسم بهار دارد. [مولانا می‌گوید حمد و نیایش عارفان و صَدِّیقان، تنها حمد لفظی و «قالی» نیست، بلکه حمد معنوی و «حالی» است. یعنی همانطور که گلستان، با طراوت و خرمی و زیبایی خود، بهار را ستایش می‌کند، عارفان نیز با کسب صفات و ملکات با کمال و باطن باصفای خود حضرت حق را حمد می‌کنند.]

(۱۷۷۱) بر بهارش، چشمه و نخل و گیاه و آن گلستان و نگارستان^۴ گواه

چشمه‌ها و درختان و گیاهان و گل‌ها و رنگخانه طبیعت بر فرا رسیدن موسم بهار در

۱. کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۴۹۵.

۲. مناقب‌الصوفیه، ص ۷۵.

۳. گیر و دار: شکوه و تجمل و طمطراق. (فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۸، ص ۱۱۰۹)

۴. نگارستان: جایی که دارای انواع نقوش و صورت‌ها و کارهای نقاشی باشد. کارگاه نقاشی، در اینجا منظور رنگ‌های مختلف گل‌ها و گیاهان و اشجاری که نگارخانه طبیعت است.

گلشن گواهی می‌دهند. [سبزی و خرّمی گلستان و شکفتن گل‌ها و شکوفه‌ها و دمیدن سبزه‌ها نشان می‌دهد که فصل لطیف بهار فرا رسیده است. منظور از گلستان در مصراع دوم، گل‌های فراوان است، و این تعبیر از قبیل ذکر ظرف و ارادهٔ مظهر است. و الا لازم می‌آمد که گلشن، خود را حمد کند زیرا معنی گلشن و گلستان یکی است. خلاصهٔ کلام، تمام اجزای گلشن با زبان حال، صفا و لطافت موسم بهار را می‌ستایند.^۱ احوال نیک و صفات متعالی عارفان نیز نشانی از بهار معنوی است.]

(۱۷۷۲) شاهد شاهد، هزاران هر طرف در گواهی، همچو گوهر بر صدف
همانگونه که گوهر بر وجود صدف گواهی می‌دهد، همینطور در هر طرف هزاران محبوب زیبارو بر وجود بهار الهی گواهی می‌دهند. [«شاهد شاهد» صفت و موصوف است. شاهد اول به معنی گواه، و شاهد دوم توسّعاً به معنی محبوب و زیباروست. و نیز جایز است صفت و موصوف مقلوب فرض شود. بنابراین «شاهد شاهد» یعنی گواهی‌دهندهٔ زیبارو و یا زیباروی گواهی‌دهنده. اما منظور بیت: عارفان صدیق که محبوبان معنوی و زیبارویان روحانی هستند با خصال نیک و احوال متعالی خود گواهی می‌دهند که بهار روحانی و ربیع ربّانی، طبیعت روح را حیات و نشاط می‌بخشد و آنرا به گلزاری از کمالات و فضائل اخلاقی مبدّل می‌سازد. و همانگونه که مروارید لطیف با لطافت و نفاست خود گواهی می‌دهد که از درون صدفی صافی بیرون آمده، عارفان لطیف طبع و بلندروح نیز با کمالات خود نشان می‌دهند که در صدف جذبات الهی و الطاف ربّانی پرورش یافته و از آن پدید آمده‌اند.]

(۱۷۷۳) بوی سرّ بد بیاید از دَمَت وز سر و رُو تا بَد ای لافی^۲ عَمَت
ای لاف‌زن، بوی نامطبوع درونت از نفس تو آشکار می‌شود، و غم و اندوهت از سر و روی تو پیداست. [چنانکه در آیه ۴۱ سورة الرحمن آمده است: يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ... «شناخته شوند گنه‌کاران به سیمای خود...» چنانکه در ضرب‌المثل آمده است: رنگ رخساره خبر می‌دهد از سرّ ضمیر^۳.]

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۸۰.

۲. لافی: لاف زن، لافنده. لاف + یای نسبت.

۳. ر.ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۸۷۴.

بو شناسانند حاذق، در مَصاف^۱ تو به جَلدی^۲، های و هو کم کن گِراف (۱۷۷۴)
در عرصه این جهان پُر کشمکش، بو شناسان ماهری هستند، پس تو با زرنگی و
سرسختی، بیهوده یاوه‌سرایی مکن. [«کم کن» در اینگونه موارد مطلقاً به معنی «نکن» است، نه
«کمتر کن»، زیرا یاوه‌سرایی کمش نیز مقبول نیست. منظور از «بو شناسان» عارفان بالله‌اند که
جَوَاسِیسُ الْقُلُوب لقب یافته‌اند. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۷۸) دفتر دوم.]

تو ملاف، از مُشک، کآن بویِ پیاز از دَمِ تو، می‌کند مکشوف، راز (۱۷۷۵)
اینقدر لاف مزن که مُشک و عنبر مصرف کرده‌ای، زیرا بوی نامطبوع پیاز از دهانت به
مشام می‌رسد و رازت را آشکار می‌سازد. [مَدْعِیانِ کمال بسیارند، اما اعمال و احوال آنان،
رازشان را برملا می‌کند.]

گلشکر^۳ خوردم، همی‌گویی و، بوی می‌زند از سیر، که یافه^۴ مگوی (۱۷۷۶)
مثلاً تو مدعی می‌شوی که من گلشکر خورده‌ام، در حالی که بوی تند سیر به مشام
می‌زند و با زبان حال به تو می‌گوید اینقدر یاوه مگو.

هست دل مانندهٔ خانهٔ کلان خانهٔ دل را نهان همسایگان (۱۷۷۷)
دل در مثل مانند یک خانهٔ بزرگ است، و این خانه، همسایگانی در خود دارد. [منظور
از «همسایگان» انبیاء و اولیاء عارفان روشن‌بین است که بر ضمیر اشخاص وقوف دارند.^۵
ابیات بعدی نیز در بیان همین مطلب است.]

از شکافِ روزن و دیوارها مطلع گردند بر اسرارها (۱۷۷۸)
آن همسایگان از شکاف پنجره‌ها و دیوارها از اسرارِ خانه واقف می‌شوند. [همانطور

۱. مَصَاف: جمع مَصَف: جای صف بستن، میدان جنگ.

۲. جَلدی: چالاکی، زرنگی، صلابت، جَلَد (صفت مشابه عربی) + یای مصدری فارسی.

۳. گُلشکر: معجونی از برگ گل سرخ و شکر و یافند و عسل که به آن گُلَقَنْد هم می‌گویند.

۴. یافه: یاوه، حرف بیهوده.

۵. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۴۵.

که همسایگان از طریق پنجره‌ها و در و دیوار از امور یکدیگر مطلع می‌شوند، عارفان نیز همسایگان قلب انسان‌ها هستند و احوال قلبی آنان را از طریق رخساره و اطوار و اعمالشان درمی‌یابند.]

(۱۷۷۹) از شکافی که ندارد هیچ و هم صاحب خانه و، ندارد هیچ سهم^۱
آن همسایگان از شکافی بر اسرار خانه واقف می‌شوند که صاحب خانه فکر آن را نمی‌کند و هیچ بیمی از آن جهت ندارد.

(۱۷۸۰) از نُبی^۲ بر خوان که دیو و قوم او می‌برند از حال انسی، خُفیه^۳، بو
از قرآن کریم بخوان که شیطان و قبیله او، پنهانی از اسرار آدمیان مطلع می‌شوند.
[اشاره به آیه ۲۷ سوره اعراف: يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرِيكُمْ هُوَ وَ قَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ. «ای آدمیزادگان مباد که شیطان، شما را بفریبد چنانکه پدر و مادر شما را (با نیرنگ) از بهشت بیرون راند و اندامشان از جامه آخت تا شرمگاهشان به ایشان بنماید، چه وی و کسان وی می‌بینند شما را و شما نمی‌بینید ایشان را. ما شیاطین را دوستان کسانی قرار دادیم که به حق نگروند.»]

(۱۷۸۱) از رهی که انس از آن آگاه نیست ز آنکه زین محسوس و زین آشباه^۴ نیست
شیطان و یارانش از راهی بر سرّ و حال آدمی واقف می‌شوند که انسان آن راه را نمی‌شناسد، زیرا آن راه از راههایی نیست که با حواس بشری قابل احساس باشد و هیچ شباهتی به راههای محسوس ندارد. [از اینرو شناخت راههای سلطه شیطان و شیطان صفتان از اهمّ لوازم سلوک است و تا سالک بدین طرق معرفت نیابد نمی‌تواند به سرمنزل مقصود رسد.]

۱. سَهْم: ترس، بیم (لغت پهلوی)، تیر، نصیب (لغت عربی)، معنی اوّل مناسب است.

۲. نُبی: قرآن کریم.

۳. خُفیه: پنهانی.

۴. آشباه: جمع شَبّه به معنی نظیر و مانند.

(۱۷۸۲) در میانِ ناقدانِ زَرَقی^۱ مَتَن^۲ با مَحَكَّ ای قلبِ دون، لافی مزین
در میانِ صَرافانِ معانی و آگاهانِ حقیقی حیل و تزویر بکار مگیر. ای دغلکار فرومایه
با وجود سنگ محک، یاوه‌گویی مکن. [هرگاه در برابر عارفان روشن‌بین ادعای خلوص و
کمال کنی فوراً دعاوی باطلت برملا شود].

(۱۷۸۳) مَرِ مَحَكَّ را ره بُود در نقد و قلب که خدایش کرد امیرِ جسم و قلب
عارف حقیقی همچون سنگ محک، زر و سیم سره و ناسره را از هم باز می‌شناسد،
زیرا خدا او را فرمانروای جسم و روح کرده است. [در برخی از نسخه‌ها از جمله انقروی
در مصراع دوم «امیر جَزَر و جَلَب» آمده که به معنی فرمانروای جزر و مدّ قلب است].

(۱۷۸۴) چون شیاطین با غلیظی‌های خویش واقفند از سرِّ ما و فکر و کیش
در جایی که شیاطین با وجود غلظت‌های تکوینی خویش از اسرار و افکار و عقاید ما
خبر دارند. [این بیت و دو بیت بعدی متضمن شرط و جزای شرط در بیت (۱۷۸۷) آمده است.
منظور از «غلیظ بودن شیاطین» تکاثف خلقت آنان نسبت به حقیقتِ انسان است. زیرا حقیقت
شیاطین، جوهری نفسانی است^۳، در حالی که حقیقت انسان کامل، روح الهی است. شیاطین
هرچند در حجب ظلمانی نفس‌اند اما با اینحال از اسرارِ نهان آگاه‌اند. و باز گفته‌اند حقیقت
شیطان از ملکوت نفسانی است، اما حقیقت انسان از ملکوت روحانی، از اینرو لطافت انسان
بیش از شیطان است. پس مغیبات را بیشتر از شیاطین می‌داند. و نیز جایی که آدمیان
شیطان‌صفت با استمداد از قوای شیطانی و نفوس شریره از طریق سحر و جادو می‌توانند از
مغیبات خبر دهند، پس عارف صدیق که از قوای مَلَکی و الهی استمداد می‌جوید بهتر و بیشتر
می‌تواند از ضمیر اشخاص باخبر شود و نیات قلبی آنان را بخواند. چنانکه شیخ شهید
شهاب‌الدین سهروردی (قَدَسَ اللّهُ نَفْسَهُ الزَّکِیَّة) در حکمة‌الاشراق، فصلی مشبع در وقوف انبیاء
و اولیاء و عارفان باللّه بر مغیبات آورده است.]

۱. زَرَق: حیل و نیرنگ.

۲. مَتَن: نواب. از تنیدن. «زَرَقُ تَنیدن» یعنی حیل ساختن.

۳. ر. ک. مفاتیح‌الغیب، ص ۴۰۲.

(۱۷۸۵) مَسْلُکِ^۱ دارند دزدیده درون ما ز دُزدی‌های ایشان سرنگون
و راهی نهانی به درون ما دارند و ما از دزدی‌های آن شیاطین مقهور و مغلوب
می‌شویم. [شیاطین مخفیانه و دزدانه در قلب ما نفوذ می‌کنند و ما را دچار گمراهی می‌سازند.]

(۱۷۸۶) دَم به دَم خَبَط و زیانی می‌کند صاحبِ نقب و شکافِ روزن‌اند
و هر لحظه ما را دچار اشتباه و زیان می‌کنند، زیرا سوراخ و رخنه قلب ما را
می‌شناسند. [سه بیت اخیر شرط و متعلقات شرط بود، اینک جزای شرط در بیت بعدی:]

(۱۷۸۷) پس چرا جان‌های روشن در جهان بی‌خبر باشند از حالِ نهان؟
حال که مقدّمه شرطی ما را دریافتی اینک جزای شرط را بخوان: پس چرا باید در این
جهان، ارواح لطیف و روشنِ عارفان از احوال درونی آدمیان آگاه نباشند؟ [رجوع شود به شرح
بیت (۱۷۸۴) همین دفتر.]

(۱۷۸۸) در سرایت کمتر از دیوان شدند روح‌ها که خیمه بر گردون زدند؟
آیا ارواح عارفان روشن‌بین که بر اوج افلاک خیمه زده‌اند در وقوف بر اسرار نهانی
قلوب از شیاطین کمترند؟ مسلماً کمتر نیستند زیرا آنها به مرتبهٔ اعلای عرفان و ایقان رسیده‌اند.
[«خیمه بر گردون زدن» کنایه از نیل به عالی‌ترین مراتب عرفانی است. پس در جایی که
شیاطین به نهانی‌های ضمیر آدمی وقوف دارند، چگونه ممکن است که عارفانِ بالله از آن آگاه
نباشند؟]

(۱۷۸۹) دیو، دزدانه سویِ گردون رود از شهابِ مُخْرِق^۲، او مَطْعُون^۳ شود
شیطان، مانند دزد، مخفیانه به سوی آسمان‌های بالاتر می‌رود تا معارف و اسرار را از
فرشتگان بدزدد، امّا بوسیلهٔ شهاب سوزنده مورد هدف قرار می‌گیرد و مضروب می‌شود.
[رجوع شود به شرح بیت (۴۵۳۳) دفتر سوم.]

۱. مَسْلُک: راه، محل عبور. جمع: مَسالک.

۲. مُخْرِق: سوزاننده. اسم فاعل از مصدر إِخْرَق.

۳. مَطْعُون: کسی که مورد اصابت نیزه قرار گرفته باشد، سرزنش شده.

سرنگون از چرخ، زیر افتد چنان که شقی در جنگ از زخمِ سِنان^۱ (۱۷۹۰)
همان‌طور که آدم نگون‌بخت در اثنای جنگ با ضربهٔ نیزه به زمین می‌افتد، شیطان نیز
بر اثر شهاب سوزنده از آسمان بر زمین فرو افتد. [به توضیح بیت قبلی رجوع شود.]

آن ز رَشکِ روح‌هایِ دلپسند از فلک‌شان سرنگون می‌افکنند (۱۷۹۱)
از غیرت ارواح مقبول و مطلوب است که شیاطین را از آسمان سرنگون می‌سازند.
[منظور از «روح‌هایِ دلپسند» ارواح انبیاء و اولیاء و عرفای ربّانی است. آسمان‌ها و
افلاک الهی، جولانگاه ارواح طیبه است، نه ارواح خبیثه. از اینرو غیرت حق سبب
می‌شود که حریمی امن در ملکوت بر پا باشد که شیطان و شیطان‌صفتان راه بدان
نبرند.]

تو اگر شَلّی و لنگ و کور و کر این گمان بر روح‌هایِ مه^۲ مَبَر (۱۷۹۲)
تو اگر مفلوج و لنگ و کور و کری، نباید نسبت به ارواح بزرگ چنین گمانی به خود راه
دهی. [اگر تو پای همت و چشم بصیرت و گوشِ هوش نداری و نمی‌توانی به اسرار و حقایق
عوالم الهی راه یابی، همه را به کیش خود مپندار و خیال مکن که عارفانِ بالله نیز مانند تو بر
اسرار مغیبات وقوفی ندارند.]

شرم دار و لاف کم زن، جان مکن که بسی جاسوس هست آن سويِ تن (۱۷۹۳)
حیا کن و یاوه‌گویی مکن و بیهوده جان مکن که جاسوسانِ بسیاری در ماورای عالم
جسم و جسمانیّت مقام دارند. [«لاف کم زن» یعنی اصلاً یاوه‌گویی مکن زیرا یاوه‌گویی،
اندکش نیز نارواست، نه اینکه کم یاوه بگو، چنانکه برخی از شارحان چنین خیال کرده‌اند.
منظور بیت فوق: ای آدم مزور در برابر صاحب‌دلان، مدّعی کمال مشو زیرا آنان با تکیه بر
روشن‌بینی خود کتاب روح تو را باسانی می‌خوانند. مراد از «جاسوس» عارفانِ بالله است.
بیت فوق به جواسیس‌القلوب اشاره دارد. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۷۸) دفتر دوم.]

۱. سِنان: سرنیزه. جمع: آسَنه.

۲. مه: بزرگ.

دریافتنِ طبیبانِ الهی امراضِ دین و دل را در سیمای مُرید و بیگانه
و لحنِ گفتار او و رنگِ چشم او و بی این همه نیز از راه دل که
إِنَّهُمْ جَوَاسِيسُ الْقُلُوبِ فَجَالِسُوهُمْ بِالصِّدْقِ

(۱۷۹۴) این طبیبانِ بدن دانشورند بر سَقام^۱ تو، ز تو واقف‌ترند
این فصل جلیل در بیان این موضوع است که طبیبان روحانی، بیماری‌های درونی و
شخصیتی انسان‌ها را از روی علائمی تشخیص می‌دهند. معنی بیت: طبیبان جسم، دانشمند و
آگاه هستند و از تو بهتر بیماری‌های تو را می‌شناسند.

(۱۷۹۵) تا ز قارُوره^۲ همی بینند حال که ندانی تو از آن روِ اِعتلال^۳
بطوریکه از طریق آزمایش ادرار، حال تو را تشخیص می‌دهند در حالی که تو بدان
طریق نمی‌توانی نوع بیماری و کسالت خود را تشخیص دهی. [اطبای قدیم، رنگ ادرار را (به
شرط آنکه بیمار طعام رنگین نخورده باشد) به چند دسته تقسیم می‌کردند: زرد، سرخ، سبز،
سیاه و سفید. رنگ زرد را نیز به شش دسته تقسیم می‌کردند که از آن میان رنگ لیموئی ادرار
را نشان سلامتی دستگاه گوارش می‌دانستند. همچنین ادرار را از حیث قوام به سه نوع منقسم
می‌نمودند: رقیق، غلیظ و معتدل. رَقَت ادرار را نشان ضعف کلیه و یا سُدّه و یا آشامیدن آب
فراوان و یا سردی مزاج می‌شمردند. و غلظت آن را علامت فزونی اخلاط و یا ناپختگی و
فقدان تصفیه ادرار و اعتدال قوام ادرار را علامت پختگی کامل فضولات می‌دانستند^۴.]

(۱۷۹۶) هم ز نبض و هم ز رنگ و هم ز دَم بو بَرند از تو به هر گونه سَقَم^۵
طبیبان همچنین از نوع ضربان نبض و رنگ صورت و نوع نَفَس کشیدن تو به هر نوع
بیماری پی می‌برند. [«دَم» اگر لغت عربی فرض شود به معنی خون است. این وجه نیز جایز

۱. سَقام: بیماری.

۲. قارُوره: شیشهٔ مدوّری به شکل مثانه که ادرار مریض را در آن می‌گرفتند. مجازاً به معنی ادرار بیمار است.

۳. اِعتلال: بیماری، بیمار شدن.

۴. ر.ک. قانونچه، ص ۶۹.

۵. سَقَم: بیماری.

است زیرا خون نیز یکی از طرق آزمایش اطبا به شمار می‌رود.]

(۱۷۹۷) پس طیبیان الهی در جهان چون ندانند از تو بی‌گفت دهان؟
 حال که این مقدمه را دانستی پس چطور ممکن است که طیبیان الهی در این جهان با وجود حرف نزدن تو از احوال تو باخبر نشوند؟ [وقتی که طیبیان جسم از طریق آزمایش ادرار و نبض و غیره به بیماری تو واقف می‌شوند، طیبیان الهی به طریق اولی بر احوال درونی تو آگاه می‌شوند بی‌آنکه تو حرفی زده باشی، زیرا آنان ضمیر اشخاص را فوراً می‌خوانند.]

(۱۷۹۸) هم ز نبضت، هم ز چشمت، هم ز رنگ صد سَقَم بینند در تو بیدرنگ
 طیبیان الهی از طریق نبض تو، یعنی از طریق حرکات و سکانات نبض تو و از حالت چشم و طرز نگاه تو و نیز از طریق رنگ تو، یعنی از حالت چهره‌ات فوراً صد نوع بیماری اخلاقی و روحی را در وجودت تشخیص می‌دهند.

(۱۷۹۹) این طیبیان نوآموزند خود که بدین آیاتشان حاجت بُود
 این طیبیان، یعنی طیبیان جسم، مبتدی و تازه کارند، زیرا برای تشخیص بیماری به علایمی که گفتیم نیاز دارند.

(۱۸۰۰) کاملان، از دُور نامت بشنوند تا به قعر باد و بودت^۱ در دَوَند
 اما طیبیان کامل، یعنی اطبای روحانی به اینگونه ابزار و واسطه نیاز ندارند، زیرا همینکه نام تو را از دور بشنوند تا اعماق وجود تو رسوخ می‌کنند و از حال درون تو مطلع می‌شوند.

(۱۸۰۱) بلکه پیش از زادن تو سال‌ها دیده باشندت تو را با حال‌ها
 بلکه احوال تو را سال‌ها پیش از زاده شدن دیده‌اند و از آن اطلاع یافته‌اند. [چنانکه در حکایت ذیل بیان می‌شود که بایزید بسطامی از وجود شیخ ابوالحسن خرقانی و احوال او خبر داده است، در حالی که فاصله وفات بایزید تا تولد خرقانی قریب به صد سال بوده است.]

۱. باد و بُود: هستی، وجود و لوازم آن. به معنی غرور و خودبینی هم آمده است، اما در اینجا معنی اول مراد است.

مژده دادنِ ابویزید از زادنِ ابوالحسن خرقانی قَدَسَ اللّهُ رُوحَهُمَا پیش از سال‌ها و نشانِ صورتِ او و سیرتِ او یک به یک و نوشتنِ تاریخِ نویسان، آن را جهتِ رَصَد

خلاصه داستان

بایزید بسطامی، با اینکه سال‌ها پیش از تولّد شیخ ابوالحسن خرقانی وفات کرده بود، با اینحال از ولادت و شخصیت ظاهری و باطنی ابوالحسن خبر داد. زیرا در یکی از روزها بایزید همراه با عده‌ای از مریدانش در حال سفر بود که به حومه شهر ری رسیدند و ناگهان بایزید به مریدانش گفت: بوی دلاویزی از ناحیه خرقان به مشام می‌رسد. این رایحه دلنشین حاکی از آن است که در سالیان بعد عارفی کامل به نام شیخ ابوالحسن خرقانی ظهور خواهد کرد و با انوار روحی خود طالبان را ارشاد می‌کند و مرید من شود و هر بامداد بر مزار من آید. ده‌ها سال بعد از وفات بایزید، شیخ ابوالحسن خرقانی با همان اوصاف زاده شد و چون ماجرای پیشگویی بایزید را از مردم شنید و شخصیت او را شناخت، مرید او شد و هر بامداد تا ظهر بر مزار او حاضر می‌شد و به مراقبه می‌پرداخت و گاه نیز مشکلات خود را در آنجا طرح می‌کرد و صورت مثالی بایزید در برابرش مجسم می‌شد و مشکلات او را رفع می‌کرد. تا اینکه در یک بامداد برفی شیخ ابوالحسن به مزار بایزید رفت و دید چادری سپید از برف، مزار او را پوشانده است. شیخ ابوالحسن از دیدن این منظره غمین شد. اما در همین لحظه آوایی از گور برآمد که: ای ابوالحسن، من تو را به سوی خود می‌خوانم، اگرچه دنیا سراسر برف شود، ابوالحسن با شنیدن این ندا حالی خوش و مسرور پیدا کرد.

ماخذ این حکایت روایتی است که در تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۲۰۱ آمده است^۱: نقل است که شیخ بایزید هر سال یک نوبت به زیارت دهستان شدی به سر ریگ که آنجا قبور شهداست. چون بر خرقان گذر کردی باستانی و نفّس برکشیدی. مریدان از وی سؤال کردند که شیخا ما هیچ بوی نمی‌شنویم. گفت: آری که از این دیه دزدانه بوی مردی می‌شنوم. مردی بُود نام او علی و کُنیت او ابوالحسن به سه درجه از من بیش بُود، بارِ عیال کشد و کشت کند و درخت نشاند. نقل است که شیخ در ابتدا دوازده سال در خرقان، نماز خفتن به جماعت بکردی و روی به خاک بایزید نهادی و به بسطام آمدی و باستانی و گفتی: بار خدایا از آن خلعت که بایزید را داده‌ای، ابوالحسن را بویی ده و آنگاه بازگشتی وقت صبح را به خرقان بازآمدی.



نام شیخ ابوالحسن خرقانی، علی بود و از صوفیان سده پنجم هجری. خرقانی هرچند ظاهراً شاگرد شیخ محمد قصاب آملی بود، اما در واقع از روحانیت بایزید بسطامی کسب فیض می‌کرد. وفات او در سال ۴۲۵ اتفاق افتاد. نوشته‌اند روزی در باغ خود بیل می‌زد که ناگهان نقره‌ای پیدا شد، و بار دیگر طلا و بار دیگر مروارید. شیخ ابوالحسن گفت: خداوندا ابوالحسن به خاطر دنیا از تو باز نمی‌گردد. از او پرسیدند صوفی کیست؟ گفت: صوفی به مرقّع و سجاده نیست، صوفی به رسوم و عادت نیست، بلکه صوفی آن بُود که نبُود. گویند همسر وی سخت مخالف او بوده است چنانکه وقتی بوعلی سینا آوازه او شنید عزم دیدار او کرد به خانه او رفت اما او در خانه نبود. بوعلی سراغ او را گرفت. همسرش گفت: با آن زندیق کذاب چه کار داری؟! بوعلی به صحرا رفت تا او را ببیند، ناگهان از دور دید ابوالحسن خرقانی باری از هیزم بر گرده شیر نهاده و می‌آید. بوعلی که از این وضع حیرت کرده بود به ابوالحسن گفت: این دیگر چه طرفه کاری است؟! ابوالحسن گفت: تا ما بارِ آن گرگ (همسر خود) را نکشیم، این شیر بارِ ما نکشد^۲!



۱. ر.ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۴۰.

۲. ر.ک. تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۱۶۹، نفحات الانس، ص ۳۰۵-۳۰۳.

- (۱۸۰۲) آن شنیدی داستانِ بایزید^۱ که ز حالِ بُوالْحَسَن پیشین چه دید؟
 آیا حکایت بایزید بسطامی را شنیده‌ای که پیش از تولّد شیخ ابوالحسن خرقانی از احوال او چه دید و چه خبر داد؟
- (۱۸۰۳) روزی آن سلطانِ تقوی می‌گذشت با مریدان، جانبِ صحرا و دشت
 روزی آن پادشاه تقوی (حضرت بایزید بسطامی) با جمعی از مریدانش از جانب دشت و صحرا می‌گذشت.
- (۱۸۰۴) بوی خوش آمد مر او را ناگهان در سوادِ^۲ ری، ز سویی خارقان
 ناگهان در اطراف شهر ری از جانب خرقان بوی خوشی به مشامش رسید. [«خارقان» همان «خَرَقان» است. یاقوت حموی می‌گوید: روستایی است از روستاهای بسطام بر سر راه استرآباد.^۳ حمدالله مستوفی نیز گوید: خرقان دهی است از توابع بسطام با هوای خوش و آب فراوان، و مزار شیخ ابوالحسن خرقانی در آن موضع است.^۴]
- (۱۸۰۵) هم بدانجا ناله مُشتاق کرد بوی را از باد، استنشاق کرد
 بایزید در همانجا مشتاقانه ناله‌ای کرد و رایحه خوشی که باد آن را آورد استشمام کرد.
- (۱۸۰۶) بوی خوش را عاشقانه می‌کشید جانِ او از باد، باده می‌چشید
 بایزید بوی خوش را عاشقانه استشمام می‌کرد و روح و جان او از آن بادِ مُشک‌بیز باده می‌نوشت. یعنی روح او از آن باد که حاملِ اسرار ربّانی بود مستفیض شد.
- (۱۸۰۷) کوزه‌یی کو از یخ‌آبه پُر بُود چون عرق بر ظاهرش پیدا شود
 به‌عنوان مثال، وقتی که کوزه‌ای پُر از آب و یخ باشد، قطرات آب مانند دانه‌های عرق

۱. بایزید: ر.ک. شرح بیت (۲۲۷۵) دفتر اوّل، و (۹۲۷) دفتر دوم.

۲. سواد: سیاهی، سیاهی شهر که از دور پدید آید، شهر، شهر بزرگ.

۳. ر.ک. معجم‌البلدان، ج ۲، ص ۴۲۴.

۴. ر.ک. سرزمینهای خلافت شرقی، ص ۳۹۱.

بر قسمت خارجی کوزه نمایان می‌شود.

(۱۸۰۸) آن زِ سردیِ هوا آبی شده‌ست از درونِ کوزه نم بیرون نَجَسْت
این قطرات آب که بر دیواره کوزه نشسته در واقع همان رطوبت هواست که به صورت قطره‌های آب درآمده است، و الا آبی از کوزه به بیرون نتراویده است. [مولانا تمثیل فوق را با یک تحلیل علمی تجربی همراه کرده تا مفهوم مصراع دوم (۱۸۰۶) را تبیین کند، زیرا ممکن است کسی بپرسد: یا حضرت مولانا مگر می‌شود از باد، باده نوشید؟ مگر هوا آبناک و مرطوب است؟ جواب می‌دهد اگر درون کوزه‌ای، آب سرد بریزی و در مجاورت هوا قرار دهی، هوا بر اثر برخورد و مجاورت با سردی کوزه تغییر کیفی پیدا می‌کند و رطوبتش بیشتر می‌شود و نهایتاً به صورت قطره‌هایی بر جداره خارجی کوزه می‌نشیند. این قطره‌ها از آب داخل کوزه و تخلخل جدار کوزه نیست، زیرا در کوزه‌های مسی و شیشه‌ای نیز وضع به همین منوال است. منظور تمثیل فوق: نفحه ربّانی بوی روحانیت ابوالحسن خرقانی را با خود آورد، وقتی که آن بوی خوش با کوزه وجود بایزید برخورد کرد باده عشق الهی پدید آمد و بایزید از آن باده نوشید و سرمست و شیدا گشت. نیکلسون گوید: «تبدّل هوا به آب برای بیان تشبیهی این معنا مفید واقع شده است که نفّسِ رحمانی چگونه مبدّل به «شرابی» شد که بایزید را مست کرد.»^۱]

(۱۸۰۹) بادِ بویِ آورِ مر او را آب گشت آب هم او را شرابِ ناب گشت
آن بادی که نفحه روحانی حضرت شیخ ابوالحسن خرقانی را به مشام دل حضرت بایزید بسطامی رسانید برای او به آب مبدّل شد، سپس آن آب نیز برای بایزید به صورت شراب ناب درآمد.

(۱۸۱۰) چون در او آثارِ مستی شد پدید یک مُرید او را از آن دَمِ برَرسید^۲
وقتی که در بایزید آثار مستی نمایان شد، یکی از مریدان آمد و حال او را بررسی کرد.

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۴۲.

۲. بررسید: جستجو کرد، سؤال کرد.

(۱۸۱۱) پس پرسیدش که این احوالِ خوش که برون است از حجابِ پنج و شش
سپس آن مرید از بایزید پرسید: این احوال لطیف تو که از حجابِ حواس پنجگانه و
جهات ششگانه خارج است چیست؟ [«حجابِ پنج» همان حواس پنجگانه ظاهری است، و
«حجابِ شش» نیز همان جهات ششگانه است. حواس ظاهره و جهات سته مانند حجابی
است که آدمی را از درک جهان برتر محتجب می‌سازد. مصراع دوم کلاً صفت «احوال خوش»
است.]

(۱۸۱۲) گاه سرخ و، گاه زرد و گه سپید می‌شود رُویت، چه حال است و نوید؟
روی تو گاهی سرخ می‌شود و گاهی زرد و گاهی سفید، این چه حال و چه بشارتی است؟

(۱۸۱۳) می‌کشی بوی و، به‌ظاهر نیست گل بی‌شک از غیبت و، از گلزارِ کُل
رایحه خوش را استشمام می‌کنی در حالی که ظاهراً گلی در میان نیست، بدون تردید
این حال لطیف از عالم غیب و از گلزار مقام الهی است. [اطلاق «گلزارِ کُل» بر مقام الهی از
آنروست که اولاً مقام الهی منشأ نفحاتِ دلنواز معنوی است، و ثانیاً جامع جمیع اسماء و صفات
حق است.]

(۱۸۱۴) ای تو کامِ جانِ هر خود کامه‌ای هر دم از غیبت پیام و نامه‌ای
آن مرید به حضرت بایزید خطاب می‌کند: ای محبوب الهی، تویی مراد و مطلوب هر
عارفِ واصل، و هر لحظه از عالم غیب الهامات ربّانی و واردات الهی به قلب تو می‌رسد.
[منظور از «خودکامه» در اینجا عارفِ فائز و یا عاشقِ حقّانی است.^۱ کلمه غیبت، مرکب از
غیب و ضمیر مخاطب «ت». و منظور از «پیام و نامه» الهامات الهی است.]

(۱۸۱۵) هر دمی یعقوب‌وار از یوسفی می‌رسد اندر مَشامِ تو شفا^۲
حال تو مانند حال یعقوب است که هر لحظه از جانب یوسف، رایحه دلنواز و شفا بخش به
او می‌رسید. [در این بیت الهامات ربّانی که به بایزید می‌رسید به بوی پیراهن یوسف تشبیه شده

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱، ص ۵۸۱، شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۸۳.

۲. شفا را باید به صورت مُمال (شفی) خواند تا با «یوسفی» قافیه شود.

است. همانطور که یعقوب آن بو را استشمام می‌کرد و فرزندانش از آن بهره‌ای نمی‌بردند، بایزید نیز روایح الهی را استشمام می‌کرد در حالی که مریدانش از آن روایح بویی نمی‌شمیدند.]

(۱۸۱۶) قطره‌یی بر ریز بر ما زآن سبو شَمّه‌یی زآن گُلِستان با ما بگو
ای حضرت بایزید، قطره‌ای از آن کوزه بر روح و قلب ما بریز و قدری از آن گلزار معنوی برای ما حکایت کن.

(۱۸۱۷) خُو نداریم ای جمالِ مهتری که لبِ ما خشک و، تو تنها خوری
ای زیباییِ مهتری و بزرگی، ما عادت نداریم که لبمان از تشنگی بخوشد و تو آنرا تنها بنوشی. [هر آنچه از بارگاه غیب الهی، فتوح و واقعات و وارداتی به قلبت می‌رسد آنرا در خود نهان نساز بلکه اندکی از آن آب حیات به قلب ما نیز بریز، زیرا ما عادت کرده‌ایم که به قدر استعداد و لیاقت خود از الهامات نازل بر تو، بهره‌مند شویم.]

(۱۸۱۸) ای فلکِ پیمایِ چُستِ چُست، خیز ز آنچه خوردی جُرعه‌ای بر ما بریز
ای روحِ فلکِ نورددی که جمیع مراتبِ آسمانِ معنوی را در کمال چالاکی درمی‌نوردی، اینک برخیز و از آنچه نوشیده‌ای، جرعه‌ای بر قلب تشنه‌ ما بریز. [«چُستِ چُست» را به دو وجه می‌توان تقدیر کرد، یکی آنکه صفتِ تأکیدی «فلک پیمای» باشد، و دیگر آنکه قید برای فعل امر «خیز»، هر دو وجه جایز است.]

(۱۸۱۹) میرِ مجلس نیست در دَوْرانِ دگر جز تو ای شه، در حریفان^۱ در نگر
ای شاه ولایت و ای سلطان هدایت، در این دوران غیر از تو سالار مجلس وجود ندارد، پس به همراهانِ خود توجهی کن. [منظور از «میر مجلس» قطب صوفیه است. در این بیت مولانا از زبان مریدان بایزید به مسأله فردیتِ قطب در هر دوره اشارت دارد، زیرا صوفیان در این باب دو نظر متفاوت دارند، عده‌ای از آنها به تعدّد اقطاب در هر دوره قائل‌اند، و عده‌ای

۱. حریف: در اینجا به معنی همراه است.

دیگر به انفراد قطب در هر دوره. رجوع شود به شرح بیت (۸۱۸) و (۸۲۰) دفتر دوم.]

(۱۸۲۰) **کی توان نوشید این می زیر دست؟** **می یقین مر مرد را رُسواگر است**
چگونه می توان این باده را پنهانی نوشید؟ زیرا باده یقیناً آدمی را رسوا می کند. یعنی اگر باده را پنهانی بنوشی، وقتی که سرت گرم شد و از خود بی خود شدی عریده می کشی و های و هوی راه می اندازی و بدین ترتیب آثار باده گساری تو را همگان می بینند. [ای بایزد گرچه باده حقیقت را دور از انظار می نوشی، اما آثار نورانی آن در حرکات و سکانات هویدا می گردد. پس ما را نیز در آن شریک کن.]

(۱۸۲۱) **بوی را پوشیده و مکنون کند** **چشم مست خویشان را چون کند؟**
فرض کنیم شخص باده گسار، بوی تند شراب را بوسیله بعضی از ادویه بودار بیوشاند. اما چشم خمار خود را چگونه می پوشاند؟ [چنانکه اهل دود و دم نیز موقع استعمال تریاک اسفند و گندُر دود می کنند تا بوی تریاک را مخفی دارند، غافل از آنکه احوال و اطوار آنان بر همگان عیان است و حاجت به بیان ندارد. مریدان بایزد بدو می گویند: یا حضرت بایزد تو مست و مخمور خمخانه حقیقتی، تو از زمره صوفیان اهل سُکری، گرچه احوال عاشقانهات را از ما می پوشانی، اما ذات پُرخروش و شیدایت را چگونه از انظار ما مستور می داری؟]

(۱۸۲۲) **خود نه آن بوی ست این، کاندَر جهان** **صد هزاران پرده اش دارد نهان**
آن باده ای که تو نوشیده ای، بوی آن بویی نیست که در این جهان، صدها هزار پرده بتواند آنرا پنهان کند.

(۱۸۲۳) **پُر شد از تیزی او صحرا و دشت** **دشت چه؟ کز نه فلک هم درگذشت**
زیرا باده ای که تو نوشیده ای از بس تند و تیز است که سراسر دشت و صحرا از بوی آن پُر شده است. دشت و صحرا دیگر چیست؟ بلکه این بو از فلک نهم هم درگذشته است. [بوی شراب عشق حق در سراسر طبیعت و ماورای طبیعت پیچیده است. یعنی همه موجودات با حرکت حبی و عشقی راه کمال را می یابند.]

(۱۸۲۴) این سرِ خُم را به کَهگل در مگیر کین برهنه، نیست خود پوشش پذیر
سرِ این خُم را با کاهگل نگیر، زیرا این برهنه و عریان، پوشش بردار نیست. [خُم
هستی تو آکنده است از بادهٔ عشق و اسرار حق، و اینها چیزی نیست که قابل پوشیدن و اختفا
باشد. هرچه سعی کنی احوال متعالی خود را در اطوار بشری مخفی بداری باز عشق حق و
اسرار ربّانی به اقتضای سعهٔ وجودی خود عیان می شود. مصراع اوّل بدین مطلب اشارت دارد
که شراب سازان هرگاه که انگور را درون خمره می ریختند، سرِ آن را با خشت و گِل می اندودند
تا وقتی دانه های انگور به کف و جوش می آید از گلوی خمره سر نرود.]

(۱۸۲۵) لطف کن ای رازدانِ رازگو آنچه بازت صید کردش، باز گو
ای کسی که هم به اسرار حق واقفی و هم ناطق، مرحمتی فرما و هر حقیقتی که باز
بلندپروازِ روح صید کرده برای ما بیان کن.

(۱۸۲۶) گفت: بوی بُوَالْعَجَب آمد به من همچنانکه مر نَبی را از یَمَن
حضرت بایزید بسطامی (قَدَسَ اللّهُ نَفْسَهُ الزَّكِيَّة) به آن مرید گفت: بوی
شگفت انگیزی به من رسید، همانطور که از جانب یمن، نفعه ای معطر به مشام دلِ حضرت
ختمی مرتبت (عَلَيْهِ آلاَفُ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَام) رسید.

(۱۸۲۷) که محمّد گفت: بر دستِ صبا از یَمَن می آیدم بوی خدا
چنانکه حضرت محمّد (ص) فرمود: بوسیلهٔ باد صبا از جانب یمن بوی خدا به مشام
می رسد. [اشاره به حدیثی که در شرح بیت (۱۲۰۳) دفتر دوّم آمده است.]

(۱۸۲۸) بوی رامین^۱ می رسد از جانِ ویس^۲ بوی یزدان می رسد هم از اویس
از روح و جان ویس، بوی رامین می آید، و از جان اویس نیز بوی حضرت حق.
اویس چنان در عشق رامین فانی شده بود که بی اختیار آثار و رسوم عشق از حرکات و
سکنات او نمایان می شد. و نیز حضرت اویس قرنی چنان از عشق حق آکنده و ممتلی شده

۱. رامین: ر. ک. شرح بیت (۲۲۸) دفتر سوّم.

۲. ویس: ر. ک. شرح بیت (۲۲۸) دفتر سوّم.

بود که، رایحهٔ رحمانی او به مشام اهل دل می‌رسید گرچه در مسافت‌های دور توطن داشتند.]

از اُوَیْس و از قَرَن، بویِ عجب مر نَبی را مست کرد و پُر طَرَب (۱۸۲۹)
از جانبِ اویس و از کویِ قَرَن، رایحه‌ای شگرف، پیامبر(ص) را مست و بس شادمان کرد.

چون اُوَیْس از خویش فانی گشته بود آن زمینی، آسمانی گشته بود (۱۸۳۰)
از آنرو که اویس از هستیِ موهوم خود فانی شده بود، آن موجود خاکی، به موجودی افلاکی مبدل گشته بود. [وقتی آدمی در هستی حقیقی فانی شود، اوصاف بشری‌اش به اوصاف الهی تبدیل می‌یابد و متخلّق به اخلاق الهی می‌شود. چنانکه مولانا در دو بیت ذیل تمثیلی در بیان این مطلب می‌آورد.]

آن هَلِیلَهٗ١ پروریده در شِکَر چاشنیِ تلخی‌اش نَبُود دگر (۱۸۳۱)
به عنوان مثال وقتی هلیله را در شکر پرورش دهند، دیگر طعم تلخ و گس آن بر جای نمی‌ماند.

آن هَلِیلَهٗ رُسته از ما و منی نقش دارد از هَلِیلَه، طعم نی (۱۸۳۲)
گرچه آن هلیله‌ای که از مرتبه ما و منی رهیده است، صورت هلیله را دارد، اما دیگر طعم آن را ندارد. یعنی هرچند هلیله‌ای که در شکر پرورده شده ظاهراً شکل هلیله دارد اما در واقع هویت خود را از دست داده زیرا دیگر طعم تلخ و گس ندارد.

این سخن پایان ندارد، بازگرد تا چه گفت از وحیِ غیب، آن شیزمرد (۱۸۳۳)
این نکات باریک و دقیق پایان ندارد، پس بهتر است بازگردی تا ببینیم آن دلاور مرد عرصهٔ سلوک از الهامات عالم غیب چه گفت و در پاسخ مرید خود چه مطالبی بیان فرمود.

۱. هَلِیلَه: ر.ک. شرح بیت (۵۴) دفتر اول.

قولِ رسولِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم: اِنِّیْ لَا جِدُّ نَفْسٍ الرَّحْمٰنِ مِنْ قِبَلِ الْیَمَنِ

(۱۸۳۴) گفت: زین سو بوی یاری می‌رسد کاندرین ده شهر یاری می‌رسد
در مطلع این فصل جلیل حدیثی نبوی نقل شده که توضیح آن در شرح بیت (۱۲۰۳) دفتر دوم آمده است. [عده‌ای از شارحان احتمال داده‌اند که ذکر این حدیث در این فصل، اشاره دارد به نَفَسِ رحمانی که در اصطلاح صوفیه اطلاق می‌شود بر ظهورات حق در مراتب مختلف وجودی. و این همان مطلبی است که در تعبیر حکما به وجود منبسط موسوم شده است. توضیح این دو اصطلاح در شرح بیت (۳۳۳۵) دفتر اول آمده است. و اما معنی بیت: حضرت بایزید بسطامی (طَیِّبُ اللّٰهُ مَرَّازَهُ الشَّرِیف) فرمود: از این جانب، رایحه یار محبوبی به مشام دل می‌رسد و در این روستا شاهی ظهور خواهد کرد.]

(۱۸۳۵) بعدِ چندین سال می‌زاید شَهِی می‌زند بر آسمان‌ها، خَرِگَهِی^۱
پس از سپری شدن چندین سال، شاهی زاده شود و بر اوج آسمان‌ها خیمه‌ای برپا دارد.

(۱۸۳۶) رُویش از گلزارِ حق، گُلگُون بُود از من او اندر مقام، افزون بُود
رخساره او از گلستان حضرت حق رنگین می‌شود، و نیز در مقام معنوی از من بالاتر و برتر خواهد شد.

(۱۸۳۷) چیست نامش؟ گفت: نامش بُوالْحَسَن جَلِیه^۲ اش وا گفت ز ابرو و ذَقَن^۳
آن مرید پُرسید: نام این عارف بزرگ چیست؟ بایزید جواب داد: نام او ابوالحسن است. و سپس مشخصات ظاهری او از قبیل شکل ابرو و چانه او را بازگو کرد.

(۱۸۳۸) قَدِّ او و رنگِ او و شکلِ او یک به یک واگفت از گیسو و رُو
و نیز قد و قامت و رنگ و هیأت ظاهری و گیسو و مشخصات چهره او را یکی یکی شرح داد.

۱. خَرِگَه: خیمه. خرگاد. «بر آسمان‌ها خرگه زدن» کنایه از بد اوج کمال معنوی رسانیدن.

۲. جَلِیه: هیأت ظاهری انسان و رنگ چهره او. زیور. جمع: حُلَی.

۳. ذَقَن: چانه. رَنَج. جمع: اَذْقَان.

(۱۸۳۹) حلیه‌های روح او را هم نمود از صفات و از طریقه و جا و بود
البته او فقط به مشخصات ظاهری ابوالحسن خرقانی بسنده نکرد، بلکه ویژگی‌های
روحی و شخصیتی او را نیز بازگو نمود و حتی طریقت و مقام معنوی او را نیز بیان کرد.

(۱۸۴۰) حلیه تن، همچو تن عاریتیست دل بر آن کم نه که آن یک ساعتیست
مشخصات و پیرایه‌های جسمانی، مانند خود جسم، جنبه عاریتی و موقتی دارد. پس
دل بر آن مبند که زودگذر و سریع‌الزوال است.

(۱۸۴۱) حلیه روح طبیعی هم فناست حلیه آن جان طلب، کآن بر سماست
نه تنها صفات و مشخصات جسمانی سریع‌الزوال می‌یابد، بلکه مشخصات و ویژگی‌های
روح حیوانی نیز شتابان به فنا می‌رود. پس زیور و صفات آن روحی را طلب کن که نه بر
زمین، بلکه بر اوج آسمان‌هاست. [منظور از «روح طبیعی» همان روح حیوانی است که
توضیح آن در شرح بیت (۱۸۸) دفتر دوم آمده است. منظور از «حلیه روح طبیعی و یا
حیوانی» خوردن و خوابیدن و توالد و تناسل و التذاذ آنی و حیوانی است. اما مراد از «حلیه آن
جان» معرفت و ایقان و عرفان و تخلق به اخلاق الهی است که باقی و مخلّد است.]

(۱۸۴۲) جسم او همچون چراغی بر زمین نور او بالای سقف هفتمین
جسم آن روح لطیف مانند یک چراغ، روی زمین است و نور آن بر اوج آسمان هفتم.
[همچون تمثیل قرآنی که کلمه طیبه مانند شجره پاک، ریشه‌ای استوار دارد و شاخه‌هایی
افشان در آسمان.]

(۱۸۴۳) آن شعاع آفتاب، اندر وثاق^۱ قرص او اندر چهارم چارطاق
به عنوان مثال، پرتو خورشید در اتاق خانه‌هاست، در حالی که قرص خورشید در فلک
چهارم است. [ذات حقیقی و روحانی انسان کامل در عوالم ملکوتی است، و ذات مجازی و
جسمانی او روی زمین.]

(۱۸۴۴) نقشِ گُل، در زیرِ بینی بهرِ لاغ^۱ بویِ گُل، بر سقف و ایوانِ دِماغ
مثال دیگر، صورتِ ظاهریِ گُل برای تفتَن در زیرِ بینی قرار می‌گیرد، در حالی که بوی
گُل به سقف و ایوانِ دِماغ می‌رسد، یعنی هرچند جسمِ عارفان را در مرتبهٔ نازل هستی مشاهده
می‌کنی، ولی رایحهٔ روح او به دماغ ساکنان ملکوت می‌رسد. چنانکه جسمِ گُل را زیرِ بینی‌ات
قرار می‌دهی در حالی که تمامِ صحنِ حیاط و ایوان و رواق را بویِ گُل آکنده است.

(۱۸۴۵) مردِ خفته، در عَدَن^۲ دیده فَرَق^۳ عکسِ آن بر جسم، افتاده عَرَق
مثال دیگر، فرض کنید شخصی در جایی خوابیده و روح او در عالمِ رؤیا به شهرِ عدن
می‌رود و در آن رؤیا صحنه‌هایی خوفناک می‌بیند و بر اثر آن دچار خوف می‌شود و فوراً آن
خوف بر جسم او انعکاسی پیدا می‌کند و عرق بر تنش می‌نشیند. [زیرا روح به هنگام خواب،
علاقهٔ خود را بکلی از جسم منقطع نمی‌کند.]

(۱۸۴۶) پیرهن در مصر، رهن^۴ یک حریص پُر شده کَنعان ز بویِ آن، قمیص^۵
مثال دیگر، پیراهنِ یوسف در سرزمینِ مصر در دستِ یک شخصِ آزمند قرار داشت،
در حالی که شهرِ کَنعان از بویِ آن پیراهن پُر شده بود. [اشاره به آیهٔ ۹۴ سورهٔ یوسف که
توضیح آن در شرح بیت (۱۲۰۵) دفتر دوم آمده است. نیکلسون می‌گوید: «این تشبیهات،
بیانگر رابطهٔ روح آسمانی انسان کامل است با جسمِ خاکی که تحت نفوذ و سلطهٔ آن است.
علیرغم آنکه روح او در اصل متعلق به عالمِ غیب است، آثارش را در همه جا می‌توان دید.»]

(۱۸۴۷) بر نبشتند آن زمان تاریخ را از کباب آراستند آن سیخ را
وقتی که حضرت بایزید بسطامی (نَوَزَالَهُ مَضْجَعُهُ الشَّرِیف) از ولادتِ حضرت شیخ

۱. لاغ: هزل، شوخی، نشاط. در اینجا به معنی تفتَن.

۲. عَدَن: شهری است معروف بر ساحل دریای هند در ناحیهٔ یمن. (معجم‌البلدان، ج ۳ ص ۶۲۱) اینک شهری

است بندری در جمهوری دموکراتیک یمن در جنوب عربستان.

۳. فَرَق: ترس، ترسیدن. جمع: أَفْرَاق.

۴. رَهْن: گرو.

۵. قَمِیص: پیراهن.

۶. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۴۴.

ابوالحسن خرقانی (رَوَّحَ اللَّهُ رُوحَهُ الشَّامِخَةَ) خبر داد، از همان زمان، تاریخ حیات او را نگاشتند و سیخ خود را از کباب آراستند. یعنی قلم خود را با سخنان بایزید که به منزلهٔ طعام روح بود آرایش دادند. [انقروی «کباب» را کنایه از پیشگویی بایزید، و «سیخ» را کنایه از قلم نوشتاری می‌داند.]

چون رسید آن وقت و، آن تاریخ راست زاده شد آن شاه و نردِ مُلک باخت^۱ (۱۸۴۸)
همینکه آن زمان و آن تاریخ درست فرا رسید، آن شاه معنوی متولد شد و پادشاهی خود را آغاز کرد.

از پس آن سال‌ها آمد پدید ابوالحسن، بعدِ وفاتِ بایزید (۱۸۴۹)
از وفات بایزید سال‌ها سپری شد تا اینکه ابوالحسن زاده شد. [بایزید در سال (۲۶۱) وفات کرد، و ابوالحسن خرقانی در سال (۳۴۸) و یا (۳۵۲) متولد شد. بنابراین فاصلهٔ رحلت بایزید و ولادت شیخ ابوالحسن حدوداً یک قرن بوده است.]

جملهٔ خُوهایِ او ز امساک و جُود آن‌چنان آمد که آن شه گفته بود (۱۸۵۰)
تمام صفات و خُلُقِیاتِ ابوالحسن از قبیل امساک و بخشش همانطور بود که آن پادشاه (بایزید) خبر داده بود. [تمام اوصاف متضادی که بایزید دربارهٔ ابوالحسن خرقانی گفته بود عیناً به ظهور رسید. منظور از «امساک» و «جُود» قبض و بسط است که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۶۱) دفتر دوم آمده است.]

لوح محفوظ‌ست او را پیشوا از چه محفوظ‌ست؟ محفوظ از خطا (۱۸۵۱)
لوح محفوظ، پیشوا و راهنمای اوست. آن لوح از چه چیز محفوظ است؟ مسلماً از هرگونه لغزش و خطا. [دل بایزید از حکمت و معرفت الهی الهام می‌گرفت از اینرو در پیشگویی خود، خطا نمی‌کرد، زیرا در علم الهی خطایی نیست. رجوع شود به توضیح لوح محفوظ در شرح بیت (۱۰۶۴) دفتر اول.]

۱. نردِ مُلک باختن: پادشاهی کردن.

(۱۸۵۲)

نه نجومست و نه رملست و نه خواب وحی حق، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ
پیشگویی بایزید و وقوف او بر رخدادهای آینده ناشی از وحی الهی و اتصال او به لوح محفوظ بود، نه معلول دانش تنجیم و رمل و خوابگزاری. و خداوند به راستی و درستی داناست. [«وحی» در اینجا به قرینه «وحی دل» در بیت بعدی معنی عام دارد، نه خاص. یعنی وحی در اینجا اعم از الهام و اشراق و مکاشفه است. و الا معنی خاص و اصطلاحی آن عبارت است از کلامی که حضرت حق توسط فرشته وحی بر نبی القا می‌کند و شریعتی تشریع نماید و یا او را مأمور به تبلیغ می‌گرداند. وحی بدین معنی به وجود شریف حضرت ختمی مرتبت پایان گرفت. اما الهامات و اشراقات و مبشرات همچنان برای اهل دل باقی است. منظور بیت: بشارتی که بایزید به ظهور شیخ ابوالحسن خرقانی داد ناشی از الهامات ربّانی بود، نه دانش‌های عاریتی و اکتسابی‌ای چون دانش منجمان که از قران ستارگان حدس‌هایی می‌زنند و یا چون رمالان رمل می‌افکنند و طبق ذوق و قریحه خود از آینده خبر می‌دهند و یا چون معبران از قرآینی، رؤیا را تفسیر می‌کنند و حدسی می‌زنند. زیرا علوم یاد شده همه در معرض خطا و گمان است، اما الهامات ربّانی عیناً با واقعیت انطباق دارد. به شرح بیت (۸۴۱) و (۱۷۳۲) دفتر سوّم، و بیت (۱۷۸۲) دفتر دوّم، و بیت (۱۴۶۱) دفتر اوّل رجوع شود.]

(۱۸۵۳)

از پی رُوپوشِ عامه، در بیان وحی دل گویند آن را صوفیان
صوفیه هنگامی که می‌خواهند از وحی الهی حرف بزنند، برای پوشاندن از عوام، آن را وحی دل می‌نامند. [مشایخ صوفیه از اینکه مبدا عوام الناس را بر ضد خود بشورانند، وقتی می‌گفتند به ما نیز وحی رسیده است، آن را وحی الهی نمی‌نامیدند، بلکه وحی دل می‌گفتند، زیرا اگر صراحتمی‌گفتند ملّقی وحی به عرفا و صوفیه، حضرت حق است، بلافاصله عوام الناس منقلب می‌شدند و دست به چماق تکفیر و تفسیق می‌بردند و می‌گفتند وحی الهی مخصوص انبیاست، به شما چه ربطی دارد؟! در حالی که «وحی» به معنی الهام نیز آمده و لزوماً به معنی وحی تشریعی نیست چنانکه طبق مفاد آیه ۱۱۱ سوره مائده به حواریون عیسی (ع) نیز وحی می‌شده است، و یا طبق آیه ۷ سوره قصص خداوند به مادر موسی (ع) نیز وحی کرده است، حال آنکه نه حواریون شریعتی تشریع کردند و نه مادر موسی (ع). مولانا بدین مناقشات بوالفضولانه واقعی نمی‌نهد و می‌گوید:]

وحي دل گیرش که منظرگاهِ اوست چون خطا باشد چو دل آگاهِ اوست؟ (۱۸۵۴)
 اگر می‌خواهی تو نیز آن را وحي دل نام بگذار. یعنی هیچ فرقی نمی‌کند، چه بگویی
 وحي دل، و چه وحي الهی، منشأ هر دو یکی است. زیرا دل نظرگاه خداست، وقتی که دل آدمی
 به حق آگاه باشد، چگونه ممکن است خطا کند؟

مؤمننا یَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ شَدَى از خطا و سهو ایمن آمدی (۱۸۵۵)
 ای مؤمن تو با نور الهی می‌بینی، بنابراین از خطا و اشتباه در امانی. [مصرع اول اشاره
 است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۲۶۳۴) دفتر اول آمده است.]

نقصانِ اجراییِ جان و دل صوفی از طعام‌الله

صوفیی از فقر چون در غم شود عین فقرش دایه و مَطْعَم^۱ شود (۱۸۵۶)
 مولانا در این فصل جلیل از مثنوی دربارهٔ خسران و مضرتی که از فقدان طعام معنوی
 پدید می‌آید سخن گفته است. اما ابیات ذیل تا بیت (۱۸۶۲) ظاهراً با عنوان این فصل
 سازگاری ندارد مگر آنکه به قول بحرالعلوم، شش بیت نخستین را به عنوان تمهید و مدخل
 بحث اصلی فرض کنیم. اکبرآبادی چون بدین نکته توجه نداشته از همان آغاز، ابیات را در
 شرح و توضیح عنوان محسوب داشته، و بدین روی برداشت‌های تکلف‌باری ارائه کرده است.
 از آن جمله مراد از «فقر» را در بیت فوق، فقدان رزق روحانی دانسته است که بی‌تردید
 ناصواب است. معنی بیت: هرگاه یک صوفی بر اثر فقر، غمگین شود، همان فقر، مربی و طعام
 او شود. [در برخی از نسخه‌ها «مَطْعَم» یعنی اطعام‌کننده ضبط شده که خالی از وجه نیست. با
 این تقدیر معنی مصرع دوم اینست: همان فقر، مربی و مغذی او شود. مراد از «فقر» در اینجا
 همان مقام فقر است که در طریقت، مرتبه‌ای بس والا محسوب می‌شود، زیرا بیت بعدی با
 استناد به یک حدیث معتبر این منظور را تحکیم و تأیید می‌کند. از اینرو کسانی که با ملاحظه
 عنوان این فصل گمان کرده‌اند که «فقر» در اینجا به معنی فقدان طعام روحانی و غذای معنوی
 است به خطا رفته‌اند. اما منظور بیت: هر سالکی که جامهٔ فقر می‌پوشد و فقر را برای سلوک
 خود بر می‌گزیند مسلماً به محنت و ابتلایی دچار می‌شود و چون بر این ابتلا شکبید منصور و

۱. مَطْعَم: غذا، خوردنی. جمع: مَطَاعِم. اسم مکان نیز هست اما در اینجا وجهی ندارد.

مظفر به درآید، زیرا همان فقر، انوار الهی را بر قلب او می تاباند و زان پس چنین سالک صادقی از چرخه قانونمندی های طبیعی می رهد و قوانین ماوراءالطبیعی او را می پرورد. بدینسان او از طعام های جسمانی مستغنی می گردد. توضیح فقر در شرح بیت (۲۳۴۲) دفتر اول آمده است.]

(۱۸۵۷) ز آنکه جنت از مکاره^۱ رسته است رحم، قسم عاجزی اشکسته است
زیرا بهشت در دل رنج ها و سختی ها پدیدار گردد، لطف و رحمت الهی نصیب کسی شود که افتاده و شکسته دل باشد. [توضیح حدیث فوق در شرح بیت (۱۸۳۷) دفتر دوم آمده است.]

(۱۸۵۸) آنکه سرها بشکنند او از علو^۲ رحم حق و خلق ناید سویی او
آن کسی که به سبب تکبر سرهای مردم را می شکند و موجبات آزار آنان را فراهم می سازد، مشمول رحمت و شفقت حضرت حق و خلق قرار نمی گیرد.

(۱۸۵۹) این سخن آخر ندارد، و آن جوان از کمی اجرای نان شد ناتوان
این نکته ها را پایانی نیست، خلاصه کلام اینکه آن جوان، یعنی آن غلامی که قبلاً از او سخن به میان آمد از کمی جیره نان، عاجز و درمانده شد.

(۱۸۶۰) شاد آن صوفی که رزقش کم شود آن شبه^۳ اش در گردد و او یم^۴ شود
خوشا به حال آن درویشی که روزی مادی اش کم شود، سنگ بی مقدار او به مروارید مبدل شود و روحی دریا آسا پیدا کند. [«شبه» در اینجا کنایه از جنبه مادی و اینجهانی انسان، و «در» کنایه از جنبه معنوی و آنجهانی اوست. و «یم» کنایه از وجود بیکران است. پس هرگاه آدمی وجود موهوم دنیایی خود را در حقیقت مطلق محو و فانی سازد خود به دریای هستی

۱. مکاره: جمع مکره به معنی سختی، ناخوشی و هر آنچه برای آدمی ناخوش و ناگوار آید.

۲. علو: همان علو به معنی بزرگی، رفعت. در اینجا به معنی تکبر است.

۳. شبه: نوعی سنگ سیاه و براق که در جواهرسازی بکار رود. به آن شَبَق هم می گویند.

۴. یم: دریا.

بیکران مبدل شود.]

(۱۸۶۱) زآن جِرایِ خاص هر که آگاه شد او سزایِ قرب و اجْریِ گاه^۱ شد
هر کس از جیره خاص الهی مطلع باشد، او شایسته مقام قرب و منبع فیض الهی گردد.

(۱۸۶۲) زآن جِرایِ روح چون نقصان شود جانّش از نقصانِ آن لرزان شود
هرگاه از آن جیره روح چیزی کاسته شود، روح صوفی بر اثر آن کاستی دچار پریشانی و اضطراب گردد. [وقتی غذای روحی به قلب صوفی کم برسد، به پریشانی دچار شود و از این کاهش متوجّه می‌شود که حتماً خللی در کار سلوک او بوده است، چنانکه می‌فرماید:]

(۱۸۶۳) پس بداند که خطایی رفته است که سَمَن‌زار^۲ رضا آشفته است
پس بدین ترتیب آن صوفی خواهد فهمید که حتماً خطایی از او سر زده که موجب آشفته‌گی بوستانِ رضا و خشنودی پادشاه حقیقی هستی شده است. [در می‌یابد که گناهی مرتکب شده و حضرت حق را از خود ناراضی کرده است. پس در این وقت توبه و انابت و اعتراف به قصور و تقصیر خود لازم است. عبدالفتاح گوید آن صوفی چون تجلیات حق را مکشوف نمی‌بیند در می‌یابد که گناهی از او سر زده است.^۳]

(۱۸۶۴) همچنان کآن شخص از نقصانِ کِشت رُقع^۴ه سویِ صاحبِ خرمنِ نبشت
همانطور که آن شخص مذکور (غلام) از اینکه جیره‌اش کاهش یافته بود برای صاحب خرمن (پادشاه) نامه‌ای نوشت. [«نقصانِ کشت» تعبیری است از کاهش جیره و مستمری آن غلام، و «صاحبِ خرمن» نیز کنایه از پادشاه مذکور است. بنابراین حکایتی جدید در میان نیست چنانکه برخی گمان کرده‌اند.]

۱. اجْری‌گاه: در اینجا پیشگاه الهی.

۲. سَمَن‌زار: باغِ یاسَمَن و جای انبوه از درختِ یاسَمَن. آنجا که سَمَن روید.

۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۵۲.

۴. رُقع: نامه. جمع: رِقاَع.

(۱۸۶۵) رُقعه‌اش بُردند پیشِ میرِ داد خواند آن رُقعه، جوابی وا نداد
مأموران، نامه غلام را به حضور آن شاه که فرمانروای عدل و داد بود بُردند، شاه، نامه
غلام را خواند اما جوابی به او نداد.

(۱۸۶۶) گفت: او را نیستِ اِلّا دردِ لُوت پس جوابِ احمقِ اَوّلی‌تر سکوت
شاه گفت: این غلام دردی جز دردِ طعام ندارد. یعنی این نامه را برای شرفیابی به
حضور ما ننوشته، بلکه فقط می‌خواهد طعام بیشتری تناول کند. پس درد او درد وصال نیست
بلکه درد نوال است. از اینرو سزاوارتر اینست که جوابی به احمق داده نشود جز سکوت.
چنانکه گوید: «پس جوابِ الاحمق ای سلطان، سکوت».

(۱۸۶۷) نیستش دردِ فراق و وصل، هیچ بندِ فرع‌ست او، نجوید اصل، هیچ
این غلام اصلاً درد هجران و وصال ندارد، بلکه وابسته به فرعیات است و هرگز طالب
اصل نیست. [مانند بسیاری از مردم که راز و نیاز با حضرت مَنان را به چانه زدن برای عواید
مادی و خواسته‌های دنیوی تنزّل می‌دهند. این ابیات گرچه ظاهراً جواب شاه به غلام است،
لیکن در واقع جواب پروردگار به بندگانِ ظاهرگرا و کاسب‌مشرّب است. و خطاب است به
کسانی که عاشق نعمت‌اند و نه مُنعم.]

(۱۸۶۸) احمق‌ست و مُرده‌ ما و منی کز غمِ فرعش، فراغِ اصل، نی
شاه ادامه داد: این غلام، فردی احمق است و شیفته «ما» و «منی»، یعنی او سخت مفتون
خودبینی و انانیت است، و از شدّت توجّه به فرعیات، فرصت ندارد به اصل بپردازد. [دنیاطلبان
چنان در جنبه‌های کاذب زندگی غرق شده‌اند که اصل گوهرین حیات را به طاق نسیان نهاده،
و اسیر تعلّقات و آویزش‌های مادی شده‌اند و مآلاً نمی‌توانند به ماورای این حیات غریزی و
حیوانی راه پیدا کنند.]

(۱۸۶۹) آسمان‌ها و زمین یک سیبِ دان کز درختِ قدرتِ حق شد عیان
به عنوان مثال، همه آسمان‌ها و زمین را سیبی فرض کن که از درختِ
قدرت الهی آشکار شده است.

(۱۸۷۰) تو چو کرمی در میانِ سیبِ دَر وز درخت و باغبانی بسی خبر
ای انسان تو مانند کرمی هستی که درون سیب می‌لولد، در حالی که نه از درخت خبر دارد و نه از باغبان. [مولانا در این بیت و سه بیت بعدی، انسان‌ها را به کرمِ درونِ سیب تشبیه می‌کند. گروهی از انسان‌ها مانند کرمی هستند که درون سیب پدید می‌آیند و همانجا می‌میرند و بویی از عالم خارج نمی‌برند. چنانکه امیرخسرو در وصف آنان گوید:
تو پنداری جهانی غیر از این نیست زمین و آسمانی غیر از این نیست
چو آن کرمی که در گندم نهان است زمین و آسمانِ او همان است^۱
اما گروهی دیگر از انسان‌ها همانند کرمی هستند که درون بسته سیب را تاب نمی‌آورد و آنقدر تکاپو می‌کند که دیواره سیب را می‌شکافد و خود را به جهان خارج می‌رساند. چنانکه انسان‌های کامل و عارفان صادق زندان دنیا را می‌شکنند و خود را وا می‌رهانند.]

(۱۸۷۱) آن یکی کرمی دگر، در سیب هم لیک جانش از بُرون، صاحبِ عَلم
کرم دیگری درونِ سیب قرار دارد، اما روح او در جهانِ خارج پرچم آگاهی و معرفت برافراشته است. [مولانا در این بیت از بابِ مشاکله (که یکی از محسنات علم بدیع است) عارف‌مشریان و انسان‌های با کمال را به کرمِ درونِ سیب تشبیه کرده است که با تلاش خود سیب را سوراخ می‌کند و بیرون می‌آید. چنانکه انسان‌های باکمال نیز درون سیب دنیا تاب نمی‌آرند و لاجرم غل و زنجیر دنیا را می‌شکنند و به باغبان حقیقی جهان هستی واصل می‌شوند.]

(۱۸۷۲) جُنُبِشِ او، وا شکافد سیب را بر نتابد سیب، آن آسیب را
تکاپوی کرم، سیب را می‌شکافد زیرا سیب نمی‌تواند در برابر صدمه و آسیب او پایداری کند.

(۱۸۷۳) بر دریده جُنُبِشِ او پَرده‌ها صورتش کرمست و، معنی اژدها
تکاپوی او پرده‌ها و موانع را از هم می‌درد، او به ظاهر کرم است اما به باطن، اژدهاست.

[اولیاء اللہ ممکن است در حلیه بشری ضعیف و ناتوان بنمایند، اما بر حسب همت و اراده و قدرت روحی بس قوی و شیرافکن اند.]

(۱۸۷۴) آتشی کاوَل ز آهن می‌جهد او قدم بس سست بیرون می‌نهد
مثال دیگر، شراره‌ای که ابتدا از آهن بیرون می‌جهد، به صورت ناچیز و سست ظاهر می‌شود. [سالک نیز در ابتدای سلوک، آتش روحش اندک است، اما بر اثر تداوم در سلوک، سراپا آتش معنوی و عشق حقیقی می‌شود.]

(۱۸۷۵) دایه‌اش پنبه‌ست اوّل، لیک اخیر می‌رساند شعله‌ها او تا اثیر^۱
آن شراره ناچیز ابتدا بوسیله پنبه پرورده می‌شود و سپس رفته رفته به آتش عظیمی مبدّل می‌گردد که زبانه‌های آن به اوج آسمان می‌رسد.

(۱۸۷۶) مرد، اوّل بسته خواب و خور است آخر الامر از ملایک برتر است
انسان در ابتدا مقید به خوابیدن و خوردن است. اما در آخر کار از فرشتگان نیز برتر و بالاتر می‌شود. [آدمی تا وقتی که سالک حقیقت نشده مقهور غرایز حیوانی و مقتضیات جسمانی است، اما همینکه قدم در عرصه می‌گذارد قیود آویزش‌های حیوانی را یکی پس از دیگری می‌گسلد و خود را از سیطره جسم و جسمانیات می‌رهاند و به مقام تجرید محض می‌رسد.]

(۱۸۷۷) در پناه پنبه و کبریت‌ها شعله و نورش برآید بر سُها^۲
در سایه حمایت پنبه و گوگرد، شعله و نور آن به ستاره سُها می‌رسد. [سُها ستاره‌ای بسیار کوچک در صورت فلکی دُب اکبر است. در اینجا کنایه از عالی‌ترین مقام معنوی است. یعنی وقتی سالک صادق، مصاحب یاران همدل و رفیقان طریق شود به کمال عالی خود می‌رسد.]

۱. اثیر: در اینجا صرفاً به معنی آسمان و فلک است.

۲. سُها: ر.ک. شرح بیت (۱۶۲۴) دفتر دوم.

(۱۸۷۸) **عالم تاریک، روشن می‌کند** **کنده آهن، به سوزن می‌کند**
جهان تاریک جهل و غفلت را با نور عقل و هدایت خود روشن و منور می‌سازد، و با سوزن ناچیز، کنده آهن را از جای برمی‌کند. [«کنده آهن به سوزن برگندن» کنایه از انجام کاری دشوار و یا محال است. چنانکه نظیر این کنایه در بیت (۱۳۸۸) دفتر اول آمده است:

قوت از حق خواهم و توفیق و لاف تا به سوزن برگنم این کوه قاف
برخی نوشته‌اند مراد اینست که با همت روح خود قید و بند جسم را پاره کنم. این برداشت نیز در جوف معنای فوق نهفته است.]

(۱۸۷۹) **گر چه، آتش نیز هم جسمانی است** **نه ز رُوحست و، نه از روحانی است**
مولانا در اینجا خود متذکر می‌شود که تمثیل روح سالک به آتش، تمثیلی ناقص و ابتر است، اما چاره‌ای نیست و باید تشبیه معقول به محسوس نمود تا افهام، مقصود را دریابند. مولانا بارها به نارسایی اینگونه تمثیلات تصریح کرده است، از آن جمله در بیت (۵۰۴) دفتر اول و بیت (۱۳۵۵) دفتر دوم. اما معنی بیت: اگرچه آتش هم جنبه عنصری و جسمانی دارد و از جوهر روح و روحانیات نیست. [برخی از شارحان، «آتش» را در اینجا کنایه از روح حیوانی دانسته‌اند.]

(۱۸۸۰) **جسم را نبود از آن عزّ بهره‌ای** **جسم پیش بحر جان، چون قطره‌ای**
لیکن جسم از داشتن عزّت و عظمت روحانی محروم است، و جسم در برابر دریای روح، قطره‌ای بیش نیست.

(۱۸۸۱) **جسم از جان روزافزون می‌شود** **چون رود جان، جسم بین چون می‌شود**
جسم بر اثر مصاحبت با روح، بالنده و رشید می‌شود، هرگاه روح از جسم مفارقت جوید، در آن وقت بین که جسم به چه حالتی در می‌آید. [هرکس روح خود را بر جسم خود غالب کند، یعنی از شهوات و لذات حیوانی بپرهیزد، جسمش نیز نورانی می‌شود و از کمند مقتضیات طبیعی و مادی می‌رهد. زیرا جوهر آدمی روح اوست، چنانکه وقتی روح از جسم جدا می‌شود، جسم به مرداری عفن مبدل می‌گردد.]

(۱۸۸۲) حَدِّ جِسْمَتِ یَکِ دُو گَزْ^۱ خُود بَیْش نِیست جَانِ تُو تا آسْمَانِ، جَوَلَانِ^۲ کُنِی سَت
اندازه جسم تو یکی دو گز بیشتر نیست، در حالی که روح تو تا اوج آسمان در عروج
و جولان است. [مولانا در این ابیات با چند تمثیل، تجرّد نفس ناطقه را با مهارت بیان
می‌دارد.]

(۱۸۸۳) تا به بغداد و سمرقند ای هُمَامِ روح را اندر تصوّر، نیم گام
ای بزرگمرد اگر بخواهم سرعتِ حرکتِ روح را به صورت تمثیل برای تو بازگو کنم
می‌گویم که فاصله بغداد تا سمرقند برای روح به منزله نیم قدم است. [«نیم گام» کنایه از اینست
که روح در آنی عرصه زمین و آسمان را درمی‌نوردد.]

(۱۸۸۴) دُو دِرْمَسَنگ است پِیهِ چِشْمَتان نورِ روحش تا عَنَانِ آسْمَانِ^۳
مثال دیگر، وزن پیه چشم آدمیان، دو درم بیشتر نیست، در حالی که نور روح آن، همه
پهنه آسمان را احاطه کرده است. [از ماده کوچک و ناچیز چشم انتظار نمی‌رود که آسمان را با
همه پهناوری فراگیرد. این نشان می‌دهد که دستگاه کوچک چشم، مولّد بینایی و قوه باصره
نیست، بلکه این قوه به روح تعلّق دارد، زیرا دستگاه چشم به خودی خود فاقد قوه باصره
است، بلکه فقط ابزاری است برای بینایی. نظیر این دلیل را در کتاب اسفار ملاصدرا و
اسرارالحکم حاج ملاهادی سبزواری می‌توان یافت. حکیم سبزواری ضمن براهین
چهارده گانه عقلی خود در اثبات تجرّد نفس ناطقه نظیر این مطلب را بیان کرده است.]

(۱۸۸۵) نور، بی این چشم، می‌بیند به خواب چشم، بی این نور چه بُود جز خراب؟
نور بصیرت روح، بدون این چشم ظاهری در عالم رؤیا نیز حقایق را می‌بیند، اما چشم
ظاهری بدون وجود نور روح چه حالی پیدا می‌کند؟ مسلماً ویران و خراب می‌شود. [روح در
مقام تجرّد محض و مفارقت از جسم، در جمیع ادراکاتش مستقل است و نیازی به واسطه و

۱. گَزْ: مقیاس طول. در قدم معادل ۲۴ انگشت و امروزه معادل یک متر محسوب شود.

۲. جَوَلَانِ: در اصل جَوَلَانِ، مصدر ثلاثی مجرد است. اما فارسیان فتحه «واو» را به سکون بدل می‌کنند.

«جَوَلَانِ کُنِ» صفت فاعلی مرکبِ مرخّم است. یعنی جولان‌کننده، سیرکننده.

۳. عَنَانِ آسْمَانِ: آن مقدار از آسمان که پیداست، پهنه آسمان.

ایزار ندارد. چنانکه در موقع خواب که روح از جسم، منسلخ می‌شود ضُور و اَشکالی را مشاهده می‌کند، در حالی که نه جسم مادی بکار است و نه هیچیک از اعضای آن فعال. حکمای اشراقی عقیده دارند که روح در عالم رؤیا در جسم مثالی متجسد می‌شود، زیرا جسم طبیعی به هنگام خواب مانند مُرده نقش بر زمین است. البته روح حتی به جسم مثالی نیز نیاز ندارد، تا چه رسد به جسم طبیعی. در حالی که جسم به هنگام مفارقت روح به زوال و تباهی دچار می‌شود.]

جان، ز ریش و سبلت تن فارغ است لیک تن بی‌جان بُود مُردار و پست (۱۸۸۶)
روح از مقتضیات جسم، آزاد و بی‌نیاز است، لیکن جسم، بدون روح مُردار و خوار است. [«ریش و سبلت تن» کنایه از مقتضیات و متعلقات جسم و عوارض جهان ماده است. یعنی روح به جسم و جسمانیات احتیاجی ندارد، اما بدن به روح نیازمند است.]

بارنامه^۱ روح حیوانی^۲ است این پیشتر رَو، روح انسانی^۳ ببین (۱۸۸۷)
این تجمل و زیب و زیور، مخصوص روح حیوانی است، کمی جلوتر برو روح انسانی را تماشا کن. [آن که متزین به ظواهر انسانی باشد اما همچون بهائم مقهور غرایز و شهوات و خور و خواب، در میان عرفا او را انسان خطاب نکنند. زیرا اینها که برشمریم آثار و علائم روح حیوانی است نه روح انسانی. پس باید روح انسانی را طلب کنی.]

بگذر از انسان هم و، از قال و قیل تالِبِ دریایِ جانِ جبرئیل (۱۸۸۸)
از جنبه ظاهری انسان و نیز از قیل و قال و مناقشات لفظی و کلامی درگذر و تا ساحل دریای روح جبرئیل سیر کن. [مرتبه و مقام جبرئیل، عالم جبروت است، نه ملکوت، چنانکه برخی از شارحان چنین پنداشته‌اند. ابن عربی در رساله برزخیه گوید: لَانَّ وَصْفَ عَالَمِ الْجَبَرُوتِ وَهُوَ عَالَمُ الْأَرْوَاحِ غَيْرِ وَصْفِ عَالَمِ الْمَلَكُوتِ الَّذِي هُوَ عَالَمُ النَّفُوسِ^۴. «زیرا وصف عالم

۱. بارنامه: اسباب تجمل و حشمت و بزرگی، اجازه، تکبر و تفاخر، غرور و لافزنی.

۲. روح حیوانی: ر.ک. شرح بیت (۱۸۸) دفتر دوم.

۳. روح انسانی: ر.ک. شرح بیت (۱۸۸) دفتر دوم.

۴. به نقل از شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۸۶.

جبروت با عالم ملکوت فرق دارد، عالم جبروت عالم ارواح است، در حالی که عالم ملکوت، عالم نفوس.» حکیم سبزواری نیز جبروت را عالم عقول کلیه می‌داند. عارفی سراید:
جبروت است جلوه‌گاه صفات ملکوت از افعال حق مرآت]

(۱۸۸۹)

بعد از آنت جانِ احمد لب گزند جبرئیل از بیمِ تو واپس خُزد
این بیت را با توجه به معنی «لب گزیدن» به دو وجه می‌توان معنی کرد: نخست اینکه آن را به معنی اشاره به ساکت شدن طرف مقابل فرض کنیم، چنانکه در بیت (۳۵۲۷) دفتر اول می‌گوید:

هین بگویم، یا فرو بَندم نفس؟ لب گزیدش مصطفی، یعنی که بس
در بیت (۲۰۸۲) همین دفتر (چهارم) نیز آمده است:

آن شَهِ وَالنَّجْمِ و سلطانِ عَبَس لب گزید آن سرزدَم را گفت: بس
بر این اساس معنی بیت فوق چنین است: بعد از آن، جان احمد(ص) تو را به سکوت فرا می‌خواند، و جبرئیل از هیبت و شکوه تو واپس می‌رود. وجه دوم اینکه بگویم چون مولانا در این ابیات در مقام بیان عظمت روح انسان است و نه إخفای اسرار ربوبی، پس باید به معنی دیگر «لب گزیدن» توجه کنیم.

«لب گزیدن» علاوه بر معنی یاد شده و دیگر معانی به معنی بوسیدن و مکیدن لب معشوق نیز آمده است.^۱ بر این مبنا منظور بیت فوق اینست: وقتی که آدمی بر اثر پاکی و وارستگی از مرتبه روحی جبرئیل نیز بالاتر رود، روح محمدی که روح اعظم است بر لب تو بوسه زند. یعنی از تو استقبال کند و تو را محبوب و همنشین خود سازد.^۲

(۱۸۹۰)

گوید: ار آیم به قدرِ یک کمان من به سوی تو، بسوزم در زمان
جبرئیل گوید: اگر به قدر یک کمان به سوی تو نزدیکتر آیم درجا بسوزم. [در کتب تاریخی و جوامع روایی آمده است که در شب معراج وقتی حضرت محمد(ص) به مقام سدرةالمنتهی رسید، جبرئیل به آن حضرت خطاب کرد: تَقَدَّمْ يَا مُحَمَّدُ وَ تَخَلَّفْ عَنِّي... فَإِنْ

۱. ر.ک. لغتنامه دهخدا، ج ۴۲، ص ۱۱۹.

۲. مقتبس از نظر اکبر آبادی و بحر العلوم.

تَجَاوَزْتُهُ اخْتَرَقْتُ أَجْنَحَتِي^۱. «ای محمد پیشرو و مرا واپس نه... که اگر از حِذَم درگذرم بال‌هایم بسوزد.» به این عبارت نیز مشهور است: لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةً لَأَخْتَرَقْتُ. «اگر به قدر سرانگشتی نزدیک شوم بسوزم.» کمان در اینجا کنایه از نزدیک شدنِ اندک است. اما برخی از شارحان «کمان» را اشاره به آیه ۸ سوره نجم می‌دانند و «قوسین» را در آن آیه به قوس وجوب و امکان تأویل کرده و گفته‌اند که منظور جبرئیل این بوده است که اگر بخواهم از قوس امکان به قوس وجوب برسم لازمه‌اش افنای ذاتِ امکانی من است. [

آشفتنِ آن غلام از نارسیدنِ جوابِ رُقعهِ از قِبَلِ پادشاه

(۱۸۹۱) این بیابان، خود ندارد پا و سر بی‌جوابِ نامه خسته‌ست آن پسر
مولانا چون می‌بیند بسط نکات و ذکر دقایق عرفانی، حدّ و حصری ندارد، پس عجالاً به نقل حکایت باز می‌گردد و می‌فرماید: این بیابان، ابتدا و انتهای ندارد و لایتناهی است. یعنی شرح نکات و کشف اسرار کرانه‌ای ندارد و چون از سوی پادشاه برای آن پسر (غلام) پاسخی نیامد، او ملول و دلتنگ شد.

(۱۸۹۲) کای عجب، چونم نداد آن شه جواب؟ یا خیانت کرد رُقعهِ بر ز تاب
آن غلام پیش خود گفت که امر عجیبی است. چرا شاه جوابِ نامه مرا نداد. یا شاید نامه‌رسان از شدّت حسادت خیانت کرده است و آن را نرسانده است.

(۱۸۹۳) رُقعهِ پنهان کرد و ننمود آن به شاه کو منافق بود و، آبی زیرِ کاه^۲
گویا نامه‌رسان، نامه را پنهان کرده و به شاه نشان نداده است. زیرا او منافق و حيله‌گر است.

(۱۸۹۴) رُقعۀ دیگر نویسم ز آزمون دیگری جویم رسولِ ذُوفُنون
اکنون جا دارد که محض امتحان، نامه دیگری بنویسم و نامه‌رسان خردمند و بافضیلتی

۱. ر.ک. بحارالانوار، ج ۱۸، ص ۳۴۶ و ج ۲۶، ص ۳۳۷.

۲. آبی زیرکاه: ر.ک. شرح بیت (۱۱۸۵) دفتر اول.

را برای رساندن نامه‌ام به دست شاه پیدا کنم.

(۱۸۹۵) **بر امیر و مَطْبَخِی و نامه‌بر** عیب بنهاده ز جهل، آن بی‌خبر
خلاصه آنکه آن غلام احمق از شدت جهل و بی‌خبری، گاه بر شاه ایراد می‌گرفت که او
جیره‌ام را کم کرده است، و گاه از آشپز عیبجویی می‌کرد که او عمداً جیره‌ام را نمی‌دهد، و گاه از
نامه‌رسان بدگویی می‌کرد که او از حسادت نامه‌ام را به شاه نرسانیده است.

(۱۸۹۶) **هیچ گِردِ خود نمی‌گردد که من** کژروی کردم، چو اندر دین، شَمَن^۱
اما آن نادانِ پُرمَدعا حتی برای یکبار هم که شده خویشتن را نمی‌کاود که به نقیصه
خود پی‌برد و صادقانه با خود بگوید: من مانند بت‌پرستی که در امر دین دچار کژروی و
ضلالت می‌شود، به راه کج و ناصواب قدم نهاده‌ام. یعنی خلاصه هر رنج و مشقتی که بر سرم
آمده مقصّرش خودم بودم: از ماست که برماست.

۱. شَمَن: بت پرست.

کثر وزیدن باد بر سلیمان علیه السلام به سبب زلّت او

خلاصه داستان

روزی باد، چنان وزید که تاج سلیمان بر سرش کج شد. و سلیمان بدان نهیب زد: آهای باد، کج مَوَز. باد جواب داد: تو کج مرو. وقتی تو کج حرکت می کنی نباید از کج روی من گله مند باشی! سلیمان هر بار که تاج را روی سر خود راست می کرد، مجدداً باد آن را کج می کرد. خلاصه هشت مرتبه این وضع تکرار شد. تا اینکه سلیمان به تنگ آمد و به تاج گفت: ای تاج، سبب چیست که هر چه تو را راست می کنم کج می شوی؟ تاج گفت: مادام که تو کج روی کنی من هم کج می شوم. سلیمان به فراست دریافت که خللی در احوال و اعمال او رخ نموده و این حادثه برای تنبّه او بوده است.



مأخذ این حکایت روایتی است که استاد فروزانفر آن را از قصص الانبیاء ثعلبی، صفحه ۲۷۴ نقل کرده است. چون متن این روایت عربی است، آن را ترجمه می کنیم: در برخی از روایات آمده است که چون سلیمان دچار قصوری شد، انگشتی او از دستش بیفتاد در حالی که سلطنت سلیمان بدان انگشتی بستگی داشت. سلیمان آن را برداشت و به انگشت خود کرد، اما دوباره از دستش بیفتاد. و چون سلیمان دید که انگشتی در انگشتش قرار نگیرد بدانست که ابتلائی در کار است. پس آصف بدو گفت: تو به گناه خود مأخوذ گشته ای و تا چهارده روز انگشتی در دست تو قرار نگیرد. پس به بارگاه الهی توبه آر و از گناهت آمرزش

خواه و من در این مدّت بر جای تو نشینم و کارهای تو و خانواده‌ات را انجام دهم تا آنکه خدا توبه‌ات پذیرد و تو را به سلطنت باز آرد. پس سلیمان به درگاه الهی شتافت و آصف انگشتی را گرفت و در انگشت خود فرو کرد و انگشتی قرار یافت. مولانا این حکایت را در مجالس سبعة، صفحه ۲۷ نیز آورده است.



این حکایت را مولانا در مطاوی حکایت آن غلام آورده و مقصود او از نقل آن، نقد کسانی است که اعمال و احوال خود را مطلق و کامل فرض می‌کنند و هر ایراد و تقیصه‌ای را به عوامل بیرونی نسبت می‌دهند و حاضر نمی‌شوند حتی برای یک‌بار هم که شده خود را بکاوند و به اصطلاح «کلاه خود را قاضی» کنند و قصور و تقصیر خود را بجویند و صادقانه به نقش منفی و مخرب خود در ایجاد خلل و فتن در روابط اجتماعی و فردی اعتراف کنند. اما متأسفانه غالب افراد در اینگونه موارد دست به توجیه و برون‌فکنی می‌زنند. سلیمان در این حکایت، نمونه آن سالکی است که در ضمن سلوک دچار قصور می‌شود، ابتدا چون خود را از جمیع نقایص مبرا می‌داند منشأ خلل را در بیرون از خود می‌جوید، اما همینکه با صدق و صفا و قمع هوی، قصور خویش را باز می‌شناسد و استغفار می‌کند موانع سلوک را کنار می‌زند و به طی طریق ادامه می‌دهد.



(۱۸۹۷) باد بر تخت سلیمان رفت کثر پس سلیمان گفت: بادا کثر مَغْرَ۱
باد بر تخت سلیمان کج وزید، سلیمان بدو گفت: ای باد، کج حرکت مکن.

(۱۸۹۸) باد هم گفت: ای سلیمان کثر مرو و روی کثر، از کثرم خشمین مشو
باد نیز به او گفت: ای سلیمان تو کج حرکت مکن، و اگر کج روی کنی پس نباید از کج وزیدن من خشمگین شوی.

(۱۸۹۹) این ترازو بهر این بنهاد حق تا رود انصاف ما را در سَبَقِ۲
خداوند از آنرو ترازو را قرار داده است تا ما در سبقت و غلبه بر یکدیگر جانب انصاف

۱. مَغْرَ: فعل امر از غَوِیدن به معنی خزیدن بر شکم مانند حرکت خزندگان و اطفال.

۲. سَبَقَ: جایزه مسابقه. جمع: سُبَقَه نیز به همین معنی است.

را رعایت کنیم. [چنانکه در آیه ۸ - ۷ سوره الرحمن آمده است: وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ. «و خداوند بیافراشت آسمان را و بنهاد ترازو را تا مباد در وزن کردن از حد انصاف درگذرید.» برخی از شارحان سبق را در اینجا به معنی «درس» گرفته‌اند که هرچند این معنی را نیز دارد، اما در این بیت خالی از وجه است. بعضی نیز معنی «ازل» از آن مستفاد کرده‌اند که این نیز عاری از وجه است.]

از ترازو کم کنی، من کم کنم تا تو با من روشنی، من روشنم (۱۹۰۰)
اگر از ترازو کم کنی من نیز از بهره تو می‌کاهم، و مادام که تو با من صاف و صریح باشی من نیز با تو صاف و صریح خواهم بود. [هر عملی در نظام هستی عکس‌العملی دارد و هرکس بازتاب اعمال خود را خواهد دید:
این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا]

همچنین تاج سلیمان میل کرد روز روشن را بر او چون لیل کرد (۱۹۰۱)
همچنین تاج حضرت سلیمان (ع) نیز کج شد و روز روشن را مانند شب بر او تاریک کرد. یعنی ظلمت اندوه را بر قلب او مسلط کرد.

گفت: تاجا کژ مشو بر فرق من آفتابا کم مشو از شرق من (۱۹۰۲)
سلیمان گفت: ای تاج بر سر من کج مشو. ای آفتاب از مشرق من دور مشو.

راست می‌کرد او به دست آن تاج را باز کژ می‌شد بر او تاج ای فتی (۱۹۰۳)
ای جوان، هر بار که سلیمان با دست خود تاج را روی سر خود راست می‌کرد، بلافاصله تاج کج می‌شد.

هشت بارش راست کرد و گشت کژ گفت: تاجا چیست آخر؟ کژ مَغْز (۱۹۰۴)
خلاصه آنکه سلیمان هشت بار تاج را روی سرش راست می‌کرد و تاج بلافاصله کج می‌شد. آخر الامر سلیمان گفت: ای تاج این دیگر چه وضعی است که تو داری؟ کج مشو. [مولانا می‌گوید خطاها و نواقص خود را باید صادقانه یافت و عوامل آن را در خود جست‌وجو نه در خارج.]

(۱۹۰۵) گفت: اگر صد رَه کنی تو راست، من کُز روم، چون کُز روی ای مُؤتَمَن^۱
 تاج گفت: ای مرد امین اگر صد بار تو مرا راست کنی چون تو کج بروی باز من کج
 خواهم شد.

(۱۹۰۶) پس سلیمان اندرونه راست کرد دل بر آن شهوت که بودش، کرد سرد
 آنگاه چون سلیمان به اصلاح باطن خود پرداخت و اخگر میل و شهوت خود را سرد و
 افسرده کرد. [بیت فوق متضمّن شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۱۹۰۷) بعد از آن تاجش همان دَم راست شد آنچنانکه تاج را می خواست شد
 در همان لحظه تاج بر سرش راست قرار گرفت و همچنان شد که سلیمان
 می خواست.

(۱۹۰۸) بعد از آنش کُز همی کرد او به قصد تاج و می گشت تارک جو به قصد
 پس از آن، سلیمان به قصد امتحان و حصول اطمینان چند بار عمداً تاج را بر سرش
 کج می کرد، اما تاج می کوشید بر فرق سر او راست قرار گیرد.

(۱۹۰۹) هشت کَرَّت^۲ کُز بکرد آن مهترش راست می شد تاج بر فرق سرش
 آن بزرگمرد، هشت دفعه تاج را بر سرش کج نهاد، اما تاج روی سرش راست قرار
 می گرفت.

(۱۹۱۰) تاج، ناطق گشت کای شه، ناز کُن^۳ چون فشاندی پَر ز گِل، پرواز کن
 آخر الامر تاج به سخن آمد و گفت: پادشاهها، به خود بیال از اینکه پر و بال روح را از
 گِل و لای شهوات نفسانی و علائق دنیایی پاک کردی. اینک به عالم برین پرواز کن. [همانطور
 که پیشتر گفته ایم مولانا افسانه ها را نیز پیمانه ای برای معنا و مقصود بر گرفته است. پس نباید

۱. مُؤتَمَن: امین، کسی که مورد اعتماد باشد.

۲. کَرَّت: بار، دفعه.

۳. ناز کُن: به خود بیال، افتخار کن.

به بهانه اینکه اصل این حکایت افسانه است خود را از مقاصد والای آن محروم کنیم.]

(۱۹۱۱) نیست دستوری کزین من بگذرم پرده‌های غیبِ این برهم دَرَم
من اجازه ندارم که از این حدّ پا فراتر نهم و پرده‌های غیبی را پاره کنم. یعنی من از جانب حضرت حق مأذون نیستم که بیش از این کشف اسرار و رفع استار کنم.

(۱۹۱۲) بر دهانم، نه، تو دستِ خود، ببند مر دهانم را ز گفتِ ناپسند
تو ای سلیمان دستت را بر دهانم بگذار و دهانم را از سخنان نامطلوب ببند. [تاج می‌گوید آن چند قول و فعلی که بر سبیل ارشاد از من صادر شد به مشیت حق صورت بست و الا غرضم عصیان نبوده و نیست.]

(۱۹۱۳) پس تو را هر غم که پیش آید ز دَرَد بر کسی تهمت مَنِه، بر خویش گرد
پس، از آنچه گفتیم نتیجه می‌گیریم که هر اندوهی که بر اثر درد و ناراحتی بر تو عارض گردد، کسی را متهم مکن بلکه به کاوشِ درون خود بپرداز. [هرکس صادقانه خود را بکاود و از فراق‌کنی اجتناب ورزد می‌تواند به نقاط ضعف و قوّت خود واقف شود. در نتیجه نقیصه‌ها را رفع می‌کند و نقاط قوّت را رشد می‌دهد و سرانجام به انسانی کامل و مکمل دگر شود.]

(۱۹۱۴) ظن مَبَر بر دیگری ای دوست‌کام^۱ آن مکن که می‌سگالید^۲ آن غلام
ای یار مهربان، بر دیگری بدگمان مشو و چنان مکن که آن غلام می‌اندیشید. [زیرا حرکات نامعقول آن غلام ناشی از سوءظنّ به دیگران و مَبَر پنداشتن خود از جمیع نقایص بود.]

(۱۹۱۵) گاه، جنگش با رسول و مطبخی گاه، خشمش با شهنشاهِ سخی
آن غلام گاهی با نامهرسان و آشپز بگو مگو می‌کرد، و گاهی بر آن شاه سخاوتمند خشم می‌گرفت.

۱. دُوست‌کام: یار مهربان، دوست خیرخواه، کسی که کار و حالش بر وفق مراد دوست باشد، ضدِ دشمن‌کام.

۲. سگالیدن: اندیشیدن، پنداشتن، مشورت کردن.

(۱۹۱۶) همچو فرعونی که موسی هشته^۱ بود طفلکانِ خلق را سر می‌ربود
درست مانند فرعون که موسی را به حال خود گذاشته بود و سر اطفالِ مردم را از تن جدا می‌کرد.

(۱۹۱۷) آن عَدُو در خانه آن کوزدل او شده اطفال را گردن‌گیل
دشمن حقیقی او در خانه بود، در حالی که آن نادان، اطفالِ خارج از خانه خود را گردن می‌زد. [در اینجا مفتونِ نفسِ اماره به فرعون و نفسِ اماره به موسی تشبیه شده، و مسلماً تشبیه نفسِ اماره به موسی فقط از باب مشکله است.]

(۱۹۱۸) تو هم از بیرون بدی با دیگران و اندرون، خوش گشته با نفسِ گران
تو نیز ای مفتونِ نفسِ اماره در بیرون از خود با دیگران بد رفتاری می‌کنی، در حالی که در درونِ خود با نفسِ مغرور و ناهنجارت خوش رفتار هستی. [ای نفسِ پرست در کوچه و خیابان، هر کس را که می‌بینی دشمن خود می‌پنداری در حالی که کسی دشمن تو نیست و این تو هستی که در ذهن خود دشمنان خیالی می‌تراشی، اما در عوض با نفسِ خود که دشمن قهار توست طرح دوستی ریخته‌ای.]

(۱۹۱۹) خود عُدُوّت اوست، قندش می‌دهی وز برون تهمت به هر کس می‌نهی
دشمن حقیقی تو نفسِ اماره است و تو به او قند و شیرینی می‌دهی. یعنی مطابق میل او رفتار می‌کنی، اما در بیرون، یعنی در روابط خود با دیگران به هر کس که می‌رسی متهمش می‌کنی. یعنی او را دشمن خود می‌پنداری.

(۱۹۲۰) همچو فرعونی تو، کور و کوزدل با عدو خوش، بی‌گناهان را مُذِل^۲
تو مانند فرعون کور و نادانی، زیرا با دشمن، خوش رفتاری می‌کنی و بی‌گناهان را خوار می‌سازی. [طبق مُفاد آیه ۵۴ سوره زخرف، فرعون بنی اسرائیل را دچار خواری و استخفاف

۱. هِشْتِه: اسم مفعول از هِشْتَن به معنی رها شده، ترک شده، گذاشته.

۲. مُذِل: خوارکننده. اسم فاعل از باب اِفعال.

کرده بود: فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ. «فرعون، قوم خود را به خواری کشید، پس قوم فرمانبردار او شدند، برآستی که آنان قومی تباه کار بودند.»]

چند فرعوناً کُشی بی جُرم را؟ می‌نوازی مر تنِ پُر غُرم^۱ را؟ (۱۹۲۱)
ای فرعون تا کی می‌خواهی بی‌گناهان را بکشی؟ و تا کی می‌خواهی این تن پر زیان و گناه را بی‌ورانی؟ [منظور از «تنِ پُر غُرم» اینست که جنبه جسمانی و حیوانی ما، هم زیانبارست و هم به جهت گناهان بسیار، باید تاوان پس بدهد.]

عقلِ او، بر عقلِ شاهان می‌فزود حکم حق، بی‌عقل و کورش کرده بود (۱۹۲۲)
گرچه عقل و تدبیر فرعون، بیشتر از عقل و تدبیر دیگر شاهان جهان بود، اما حکم و تقدیر حضرت حق، او را بی‌عقل و نابینا کرده بود. [چنانکه در بیت (۱۲۳۲) و (۲۲۴۰) دفتر اول گوید:

چون قضا آید، شود دانش به خواب مَه سیه گردد بگيرد آفتاب

○

چون قضا آید، فرو پوشد بَصَر تاننداند عقلِ ما، پا را ز سر]

مُهرِ حق بر چشم و بر گوش خِرَد گر فلاطون است، حیوانش کند (۱۹۲۳)
هرگاه مُهر الهی بر چشم و گوش عقل نهاده شود، اگر شخص در قدرت علمی و عقلی در مرتبه افلاطون هم که باشد به حیوان مبدل می‌شود. [مقتبس از آیه ۷ سوره بقره. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۸۱) دفتر دوم. توضیح درباره افلاطون در شرح بیت (۲۴) دفتر اول آمده است.]

حکم حق، بر لوح می‌آید پدید آنچنانکه حکم غیبِ بایزید (۱۹۲۴)
حکم حضرت حق، بر لوح دل پدیدار می‌شود، همانطور که حکم غیبی بایزید درباره ابوالحسن خرقانی ظاهر گشت. [عارفان روشن‌بین، با زدودن دل خود از گرد و غبار عالم امکان و صیقل دادن صدر خویش، احکام غیبی را با الهام و اشراق ربّانی در می‌یابند.]

۱. غُرم: زیان و مشقت، غرامت، تاوان.

شنیدنِ شیخ ابوالحسن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، خبر دادنِ ابویزید را از بودِ او و احوالِ او

(۱۹۲۵) همچنان آمد که او فرموده بود بُوَالْحَسَنِ از مردمان آن را شنود
همانطور که بایزید دربارهٔ ظهور ابوالحسن خرقانی خبر داده بود عیناً همان امر اتفاق
افتاد و ابوالحسن خرقانی این خبر را از مردم شنید. [این خبر چه بود؟ بیت بعدی را
بخوان.]

(۱۹۲۶) که حسن باشد مرید و اُمّتم درس گیرد هر صباح از تُرَبِّتم
شیخ ابوالحسن از مریدان و پیروان من خواهد شد و هر بامداد از خاک مزارم درس
خواهد آموخت.

(۱۹۲۷) گفت: من هم نیز خوابش دیده‌ام وز روانِ شیخ، این بشنیده‌ام
شیخ ابوالحسن گفت: من نیز خواب او را دیده‌ام، و از روح حضرت شیخ بایزید
بسطامی (قَدَسَ اللَّهُ سِرِّيْرَتَهُ الطَّاهِرَةَ) این مطلب را شنیده‌ام.

(۱۹۲۸) هر صباحی رُو نهادی سَوِيْ گور ایستادی تا ضُحیٰ^۱ اندر حضور
شیخ ابوالحسن هر بامداد به سوی مزار بایزید می‌رفت و تا حدود ظهر در حضورش
سر پا می‌ایستاد.

(۱۹۲۹) یا مثالِ شیخ پیشش آمدی یا که بی‌گفتی شِکالَش حل شدی
یا صورت مثالی شیخ (بایزید) در برابر شیخ ابوالحسن ظاهر می‌گشت، و یا بی‌آنکه
سخنی رد و بدل شود مسأله و مشکلش حل می‌شد. [صورت مثالی برای عامّة مردم در خواب
مشاهده می‌شود، اما عرفا و روشن‌بینان در بیداری نیز صُور مثالی را مشاهده می‌کنند. رجوع
شود به شرح بیت (۱۶۱۳) دفتر سوّم.]

۱. ضُحیٰ: چاشتگاه، هنگام بلند شدن آفتاب، پیش از ظهر.

تا یکی روزی بیآمد با سُعود^۱ گورها را برفِ نو پوشیده بود (۱۹۳۰)
تا اینکه روزی شیخ ابوالحسن در کمال نیک‌بختی و امید به کشف اسرار بر مزار بایزید
حاضر شد، اما در آن روز، برف تازه باریده بود و روی همهٔ قبرها را پوشانده بود.

تُوئی بر تو، برف‌ها همچون عَلم قُبّه قُبّه دید و، شد جانش به غم (۱۹۳۱)
لایه‌های انباشتهٔ برف مانند کوه قد برافراشته بود، و چون او کوه‌های برف را دید
سخت اندوهناک شد.

بانگش آمد از حَظیره^۲ شیخ حَیّ ها انا اَدْعُوكَ، كُنْ تَسْعَى اِلَیّ (۱۹۳۲)
از مقبرهٔ آن شیخ زنده دل، صدایی به گوش شیخ ابوالحسن رسید که بهوش باش که من
تو را فرا می‌خوانم تا به سوی من کوشا باشی.

هین بیا این سو، بر آوازم شتاب عالم ار برف‌ست، روی از من متاب (۱۹۳۳)
بهوش باش به این جانب بیا و به سوی صدای من شتاب کن. اگر دنیا سراسر پوشیده از
برف شود باز از من رخ بر متاب.

حال او، زان روز شد خوب و بدید آن عجایب را که اوّل می‌شنید (۱۹۳۴)
حال ابوالحسن از آن روز بهتر شد و آن شگفتی‌ها را که قبلاً شنیده بود آشکارا دید.

رقعة دیگر نوشتن آن غلام، پیش شاه، چون جواب آن رُقعة اوّل نیافت

نامهٔ دیگر نوشت آن بدگمان پُر ز تشنّیع^۳ و نفیر و پُر فغان (۱۹۳۵)
آن غلام بدگمان نامه‌ای دیگر به شاه نوشت که آکنده از بدگویی و ناله و فغان بود.

۱. سُعود: مبارکی. نیک‌بختی، خجستگی.

۲. حَظیره: محوطه‌ای که پیرامونش را با چوب و نی حصار کشند، آغل. در اینجا به معنی مزار است.
«حَظیره القدس» به معنی بهشت و هر جای مقدّس است.

۳. تشنّیع: دشنام دادن، بدگویی کردن.

(۱۹۳۶) که یکی رُقعهٔ نبشتم پیشِ شه ای عجب آنجا رسید و یافت ره؟
 غلام نوشت که قبلاً نیز نامه‌ای به حضور شاه نوشتم اما نمی‌دانم که آیا آن نامه به
 حضور او راه یافته است یا خیر؟

(۱۹۳۷) آن دگر را خواند هم آن خوبِ خد^۱ هم نداد او را جواب و، تن بزد^۲
 آن شاه زیبارو، آن نامه را نیز خواند اما هیچ جوابی بدان نداد و ساکت شد.

(۱۹۳۸) خشک می‌آورد^۳ او را شهریار او مکرّر کرد رُقعه پنج بار
 شاه از پاسخ دادن به نامهٔ غلام سکوت می‌کرد، اما غلام پنج نامه پی در پی
 نوشت.

(۱۹۳۹) گفت حاجب: آخر او بندهٔ شماست گر جوابش بر نویسی، هم رواست
 نگهبان شاه گفت: شاهها، آخر او بندهٔ شماست، اگر برای او جوابی بنویسی، سزاوار
 است.

(۱۹۴۰) از شَهی تو چه کم گردد؟ اگر بر غلام و بنده اندازی نظر
 اگر به غلام و بندهٔ خود توجهی کنی از مقام پادشاهی تو چه چیزی کم می‌شود؟

(۱۹۴۱) گفت: این سهل‌ست، اما احمق‌ست مردِ احمق، زشت و مردودِ حق‌ست
 شاه گفت: این کار آسان است، اما او غلامی احمق است. و شخص احمق، منفور و
 مطرود درگاه الهی است.

۱. خوبِ خد: زیبارو.

۲. تن بزد: ساکت شد.

۳. خشک می‌آورد: به کنایه یعنی خاموش می‌ماند، اعراض می‌کرد. چنانکه در بیت (۳۵۹۳۰)، جلد هفتم
 دیوان شمس آمده است:

چون خیره شد، زین می‌سرم، خامش کنم. خشک آورم لطف و کرم را نمرم، کان در نیاید در عدد

(ر.ک. فرهنگ نوادر لغات، ضمیمهٔ جلد هفتم دیوان شمس).

گرچه آمرزم گناه و زَلَّتَش^۱ هم کند بر من سرایت علَّتَش (۱۹۴۲)
اگر گناه و خطای او را ببخشم، بیماری روحی و اخلاقی‌اش به من نیز سرایت می‌کند. یعنی اگر به انحراف اخلاقی او بی توجه باشم رفته رفته برای من نیز امری عادی می‌شود.

صد کس از گرگین^۲ همه گرگین شوند خاصه این گرّ خبیث ناپسند (۱۹۴۳)
به عنوان مثال، اگر یک نفر کچل در میان جمعی برود همه را مانند خود به بیماری کچلی گرفتار می‌کند، بخصوص این کچل پلید و منفور. یعنی وقتی بیماری جسمانی اینقدر مسری است، و او را از بیماری روحی و اخلاقی که به مراتب مسری‌تر است.

گرّ کم عقلی مبادا گبر را شومِ او، بی‌آب دارد ابر را (۱۹۴۴)
خدا نکند که حتّی کافر نیز دچار بیماری حماقت و سبک مغزی شود. زیرا شومی حماقت او حتّی ابرهای آسمان را بی‌آب می‌کند. یعنی رحمت و برکت را از بین می‌برد و سبب بلا و مصیبت می‌شود.

نم نبارد ابر از شومیِ او شهر شد ویرانه از بومی^۳ او (۱۹۴۵)
ابر بر اثر شومیِ آدم احمق حتی قطره‌ای به زمین نمی‌بارد، و شهر به سبب شوم بودن او ویران می‌گردد. [چنانکه در بیت (۸۸) دفتر اوّل گوید:
ابر بر ناید پی منع زکات وز زنا افتد وبا اندر جهات]

از گرّ آن احمقان، طوفانِ نوح کرد ویران عالمی را در فُضوح^۴ (۱۹۴۶)
چنانکه بر اثر گری روحی و نادانی آن نابخردان، طوفان نوح برخاست و جهانی را با رسوایی و فضاحت ویران کرد.

۱. زَلَّت: لغزش.

۲. گرّگین: مبتلا به بیماری کچلی. گر (= کچل) + گین (= پسوند اتّصاف).

۳. بومی: منسوب به بوم (= جغد) به معنی بدشگونی و ناخُجستگی.

۴. فُضوح: رسوایی.

(۱۹۴۷) گفت پیغمبر که: احمق هر که هست او عَدُوّ ماست و غولِ رَهزن است پیامبر (ص) فرمود: هرکس احمق و نادان باشد، دشمن ما و غولِ راهزن است. [مراد از غُول آن حيله گرانی است که در کسوت ارشاد و اصلاح در می آیند. رجوع شود به شرح بیت (۳۴۵۵) دفتر اول، و (۲۱۷ - ۲۱۴) دفتر سوم.]

(۱۹۴۸) هر که او عاقل بُود، او جانِ ماست روح او و ریح او، ریحانِ ماست هرکس که عاقل باشد به منزله روح و جان ماست، روح و رایحه او به منزله گُل و ریحان است. [اشاره است به این جمله: الْأَخْمَقُ عَدُوِّي وَالْعَاقِلُ صَدِيقِي^۱. «نابخرد، دشمن من است، و خردمند، دوست من.» از امام رضا (ع) نیز روایت شده: صَدِيقُ كُلِّ امْرِئٍ عَقْلُهُ وَ عَدُوُّهُ جَهْلُهُ^۲. «دوست هرکس، عقل اوست، و دشمنش، نادانی او.»]

(۱۹۴۹) عقل، دشنام دهد، من راضی ام زآنکه فیضی دارد از قیّاضی ام اگر عقل (و یا صاحبان عقول) به من ناسزا دهند، خشنودم، زیرا عقل و صاحبان عقول از فیض بخشی من مستفیض شده اند. [این بیت را نیز مولانا از قول حضرت ختمی مرتبت (ص) آورده تا کمال اهمیت عقل را بیان کند. مصراع دوم بر این اصل عرفانی مبتنی است که حقیقت محمدیه، حقیقه الحقایق است و جمیع عقول از او مستفیض و مستفید. بیت فوق به طریق صنعت مبالغه گفته شده است.]

(۱۹۵۰) نَبُود آن دشنامِ او بی فایده نَبُود آن مهمانیش بی مایده^۳ ناسزاگویی عقل، خالی از فایده نیست، و مهمانی او بدون سفره و طعام نیست.

(۱۹۵۱) احمق ار حلوا نهد اندر لبم من از آن حلوائی او اندر تبم به عنوان مثال، اگر شخص احمق در دهان من حلوا و شیرینی هم بگذارد من از حلوا

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۲۳.

۲. پیشین.

۳. مایده: مانده، طعام، سفره طعام. جمع: موائد و مائدات.

و شیرینی او در ناراحتی و تب و تابم. [حضرت علی(ع) در وصیت خود به حضرت امام حسن(ع) فرمود: إِيَّاكَ وَ مُصَادَقَةَ الْأَحْمَقِ فَإِنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَنْفَعَكَ فَيَضُرُّكَ^۱. «برهیز از دوستی با شخص احمق، زیرا هرگاه او بخواهد به تو سود رساند زیانت دهد.» مولانا در بیت (۲۱۳۰) دفتر دوم در انتهای حکایت «اعتماد کردن به تملق و وفای خرس» می‌گوید:

مِهْر ابله، مِهْر خرس آمد یقین کین او مِهْر است و مِهْر اوست کین

این یقین دان گر لطیف و روشنی نیست بوسه کونِ خر را چاشنی^۲ (۱۹۵۲)

اگر تو شخصی آگاه و روشن‌بین هستی یقین بدان که بوسیدن کون خر لذتی ندارد.

سبالت گنده گُند، بی‌فایده جامه از دیگش سیاه، بی‌ماید (۱۹۵۳)

آدم احمق، بیهوده سبیل تو را متعفن می‌سازد و بی‌آنکه غذایی از دیگ او خورده باشی جامه‌ات را سیاه می‌کند. [قول و فعلی که از احمق ظهور می‌کند مانند تیزی است که از نشیمن خر صادر می‌گردد، روح و خلق تو را مکدر می‌سازد و دیگ سیاه وجودش بی‌آنکه برای تو مفید باشد لباسهات را سیاه می‌کند. خلاصه تو را خاسر و رسوا می‌سازد. پس بر دوستی و مصاحبت احمقان اعتماد مکن. مصراع دوم تداعی می‌کند مَثَل معروف «آش نخورده و دهن سوخته».]

ماید، عقل‌ست نی نان و شِوا^۳ نورِ عقل‌ست ای پسر، جان را غذا (۱۹۵۴)

ای پسر، طعام روح، نورِ عقل است. [پس غذای حقیقی آدمی، معارف و روحانیات است، نه طعام‌های سفره.]

نیست غیرِ نور، آدم را خورش از جُزِ آن، جان نیابد پرورش (۱۹۵۵)

غیر از نور ایمان و ایقان، خوراکی برای انسان نیست، روح انسان جز با آن طعام معنوی پرورش نمی‌یابد.

۱. نهج البلاغه: نامه ۳۱.

۲. چاشنی: مقدار غذایی که برای مزه کردن بچشند، مزه.

۳. شِوا: مخفف شِواء به معنی گوشتِ بریان، کباب. شِواء نیز به همین معنی است.

(۱۹۵۶) زین خورش‌ها اندک اندک باز بُر کین غذایِ خَر بُود، نه آن حُر
از طعام‌های جسمانی تدریجاً جدا شو، زیرا این طعام‌ها، از آنِ الاغ و حیوان است نه
آدم‌های آزاده.

(۱۹۵۷) تا غذایِ اصل را قابل شوی لقمه‌هایِ نور را آکیل^۱ شوی
از طعام‌های جسمانی جدا شو تا لایق خوردن طعام‌های حقیقی شوی و لقمه‌های انوار
الهی را تناول کنی.

(۱۹۵۸) عکسِ آن نورست، کین نان نان شده‌ست فیضِ آن جان‌ست، کین جان جان شده‌ست
انعکاسِ آن نور است که این نان، نان شده است. و فیضِ آن روح است که این جان،
جان شده است. [آدمی در پرتو علم و حکمت توانسته است کِشت و زرع کند و قُوت و غذای
خود را پدید آورد. پس تمام مصنوعات و مکتشفاتِ آدمی محصول علم و معرفت است.
همچنین از فیض وجود روح انسانی و نفخهٔ ربّانی است که روح حیوانی به ظهور آمده و تکوّن
یافته است. یعنی منشأ حیات، روح انسانی است و روح حیوانی از آن روح، کسب حیات
می‌کند. پس به حیات حقیقی بنگر نه به حیات حیوانی.]

(۱۹۵۹) چون خوری یک بار از مأکول نور خاک ریزی بر سرِ نان و تنور
اگر یک بار از طعام نورانیِ ایمان و عرفان بخوری بر سرِ نان و تنور خاک می‌ریزی.
یعنی طعام‌های مادی و جسمانی در نظرت بی‌اعتبار خواهد شد و تو از آن رخ برمی‌تابی.

(۱۹۶۰) عقل دو عقل‌ست: اول مَکْسَبی^۲ که در آموزی چو در مکتبِ صَبی^۳
عقل بر دو نوع است: یکی عقل اکتسابی که تو آن را مانند کودکان مکتبی از طریق
تعلیم و تعلّم به دست می‌آوری. [مولانا بحثی را آغاز کرده که قبلاً در بیت (۱۵۴۵) دفتر سوّم
نیز از نگاهی دیگر آن را عنوان کرده بود. او می‌گوید: عقل بر دو قسم است: یکی عقل‌کسبی و

۱. آکیل: خورنده.

۲. مَکْسَبی: منسوب به مَکْسَب به معنی آنچه از کسب به دست آید.

۳. صَبی: کودک.

دیگری عقل وَهَبی. عقل کسی از طریق سعی و تلاش آدمی و از راه تعلیم و تعلّم حاصل شود و عامه نفوس صاحب عقل کسی هستند. اما عقل وهبی از سببی حاصل نگردد جز از فیض بی حاجب الهی. این عقل به اقتضای اسم وَهَاب و جواد به برخی کسان عطا شود. پس این عقل، موهوب است و از مُعْطَیَات آن دو اسم شریف الهی محسوب گردد. ذَلِکَ فَضْلُ اللَّهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشَاءُ. بیت فوق اشاره است به ابیاتی منسوب به حضرت امیر مؤمنان علی(ع) که توضیح آن در شرح بیت (۱۵۴۵) دفتر سوّم آمده است و حاجتی به تکرار نیست.]

از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر از معانی، وز علومِ خوب و بکر (۱۹۶۱)
عقل اکتسابی از راه مطالعه کتاب و تعلیم استاد و اندیشیدن و تکرار دروس و تحصیل معانی و اکتساب علوم مفید و بکر و نو حاصل شود.

عقلِ تو افزون شود بر دیگران لیک تو باشی ز حفظِ آن گران (۱۹۶۲)
بدین ترتیب عقل تو از عقول دیگران بالاتر و نیرومندتر می‌گردد، اما تو از حفظ آن معانی و ضبط آن همه علم و درس دچار خستگی و ملال می‌شوی.

لوحِ حافظِ باشی، اندر دَوْر و گشت لوحِ محفوظِ اوست، کو زین درگذشت (۱۹۶۳)
در اکتساب این عقل و تکاپو برای تحصیل علوم به لوح حافظ مبدّل می‌شوی. یعنی همه الفاظ و دانستنی‌ها را در لوح دلت منقوش می‌کنی. به این دلیل تو «لوحِ حافظ» نام داری. اما کسی «لوحِ محفوظ» نامیده می‌شود که از مرحله قیل و قال و حفظ الفاظ گذشته باشد. چنین کسی از نسیان و ملال و لغزش و خطا محفوظ می‌ماند. [مولانا همین مضمون را در بیت (۱۰۶۴) دفتر اوّل آورده است.]

عقلِ دیگر بخششِ یزدان بُود چشمهٔ آن در میانِ جان بُود (۱۹۶۴)
عقل دوم، عقلی است که خدا عطا می‌کند. و سرچشمهٔ آن روح است.

چون ز سینهٔ آبِ دانش جوش کرد نه شود گنده، نه دیرینه، نه زرد (۱۹۶۵)
اگر آب علم از سینه بجوشد، نه متعفن گردد و نه کهنه و نه زرد و کدر. [«آب علم»]

اضافه تشبیهی است: اگر علم از روح سرچشمه گیرد هر لحظه تازه است و زوال نپذیرد و کهنه نگردد.]

(۱۹۶۶) ور رَه نَبْعَشْ^۱ بُود بسته چه غم؟ کو همی جوشد ز خانه دَم به دَم
و اگر مجرای آن بسته شود چه غم؟ یعنی باکی نیست، زیرا آب علوم هر لحظه از درون
خانه می جوشد. [اگر مجرای یک چشمه بسته شود، خللی به جریان آب آن وارد نمی آورد،
زیرا سرچشمه و منشأ آن همچنان جوشان است. همینطور اگر انعکاس علوم و هُبی را به خارج
از قلب مانع شوند، هرگز جوشش علوم در قلب باز نمی ایستد. پس عدم انتقال علوم باطنی به
دیگری سبب محو آن از قلب نمی شود.]

(۱۹۶۷) عقلِ تحصیلی، مثالِ جویِ ها کآن رود در خانه یی از کویِ ها
عقل اکتسابی مانند جویبارهایی است که از مجاری معینی به داخل خانه می رود.

(۱۹۶۸) راه آبش بسته شد، شد بینوا از درونِ خویشتن جُو چشمه را
همینکه مجرای آن آب بسته شود، آن خانه از بی آبی عاجز می گردد. پس نتیجه
می گیریم که چشمه علوم را باید در درون خود جستجو کنی.

قصه آنکه کسی به کسی مشورت می کرد، گفتش: مشورت با دیگری کن
که من عدوی توأم

(۱۹۶۹) مشورت می کرد شخصی با کسی کز تردّد وَا رَهْد وز مَحْبَسِی
ربط این حکایت به ابیات پیشین اینست که در ابیات سابق، شأن و مقام عقل مورد
تحسین و ستایش قرار گرفت و در بیت (۱۹۵۰) گفته شد که حتی دشنام عقل نیز خالی از
حکمت و فایده نیست. در این حکایت آمده است که شخصی نزد دشمن خود که فردی عاقل و
خردمند بود می رود تا درباره موضوعی مشورت کند. آن فرد عاقل به او می گوید من دشمن تو

۱. نَبْع: جوشیدن آب از چشمه، برآمدن آب از چاه.

هستم و مشورت با من نمی‌تواند برای تو چاره ساز باشد، اما شخص مشورت کننده می‌گوید: بله نظر تو صحیح است اما چون تو فردی عاقل و خردمندی، عقل تو نمی‌گذارد که در مشورت با من خیانت کنی و مرا به بیراهه کشانی. معنی بیت: شخصی با یک فرد عاقل مشورت می‌کرد تا از زندان ترديد و دودلی نجات یابد.

گفت: ای خوش‌نام، غیر من بجو ماجرای مشورت با او بگو (۱۹۷۰)
آن شخص عاقل گفت: ای نیکمرد برو فردی دیگر برای مشورت خود پیدا کن و مسأله‌ات را با او در میان بگذار.

من عَدُوِّمِ مر تو را، با من مپیچ نَبُود از رأیِ عدو پیروز هیچ (۱۹۷۱)
من دشمن تو هستم پس نباید به من متوسل شوی، زیرا هیچکس از مشورت با دشمن به پیروزی نرسیده است.

رُو کسی جو، که تو را او هست دوست دوست بهر دوست، لاشک خیرجوست (۱۹۷۲)
برو کسی را پیدا کن که او دوست تو باشد، زیرا بی گمان دوست خیر و صلاح دوست خود را می‌خواهد.

من عَدُوِّمِ، چاره نَبُود کز منی کثر رَوَم، با تو نمایم دشمنی (۱۹۷۳)
من دشمن تو هستم و ناچار به سبب خودبینی با تو راست نیستم. و دشمنی خود را به تو نشان می‌دهم.

حارِسی^۱ از گرگ جُستن، شرط نیست جُستن از غیر محل، ناجُستنی‌ست (۱۹۷۴)
از گرگ انتظار پاسداری داشتن شرط عقل نیست، چیزی را از غیر محل خود طلب کردن در واقع طلب نکردن است.

۱. حارِسی: حاصل مصدر است به معنی نگهبانی و پاسداری.

(۱۹۷۵) من تو را بی هیچ شگّی دشمنم من تو را کی ره نمایم؟ ره زَنم
من بی هیچ تردیدی دشمن تو هستم. من چگونه ممکن است تو را راهنمایی کنم؟ بلکه
گمراهِت می‌سازم.

(۱۹۷۶) هرکه باشد همنشینِ دوستان هست در گُلخَن میانِ بوستان
هرکس که همنشین یاران باشد اگرچه در گلخن باشد گویی که در میان گلشن است.
[مصاحبت با یاران غار و دوستان خالص چنان اهمیت دارد که اگر شخص در تون حمام که
بدترین و کثیف‌ترین جاهاست مصاحب دوستان و همدلانش باشد، آن گلخن به گلشن مبدل
شود. و بالعکس اگر با ناهم‌زبانان و نامتجانسان در گلستان هم به‌سر برد گویی که در زندان
اسیر شده است.]

(۱۹۷۷) هر که با دشمن نشیند در زَمَن هست او در بوستان در گُولخَن
هرکس در این روزگار با دشمن نشست و برخاست کند، حتی اگر در گلستان باشد،
گویی که در تون حمام است.

(۱۹۷۸) دوست را مآزار^۱ از ما و مَنَت تا نگردد دوست، خصم و دشمنت
دوست خود را با دم زدن از «ما» و «منی» آزرده مکن، تا آن دوست، دشمن و بدخواه
تو نشود. [«ما» و «منی» در اینجا کنایه از خودبینی و خودمداری است.]

(۱۹۷۹) خیر کن با خلق بهر ایزدت یا برای راحتِ جانِ خودت
یا محض رضای خدا به مردم نیکی کن، و یا دست کم برای آسودگی روح و روانت به
آنان نیکی کن.

(۱۹۸۰) تا هماره دوست بینی در نظر در دلت ناید ز کین، ناخوش صُور
تا همه مردم در نظرت دوست جلوه کنند و از کینه ورزیدن به این و آن، صورت‌های

۱. مآزار: مخفّف میازار، آزار مده.

زشت و هولناکی از آنان در نظرت ظاهر نشود.

(۱۹۸۱) چونکه کردی دشمنی، پرهیز کن مشورت با یارِ مهرانگیز کن
و اگر با کسی دشمنی کردی از او حذر کن و او را مستشار خود مساز، بلکه برو با
دوست مهربان مشورت کن.

(۱۹۸۲) گفت: می‌دانم تو را ای بُوالحسن که تویی دیرینه دشمن دارِ من
آن شخص به آن مرد عاقل گفت: ای نیکمرد می‌دانم که تو دشمن دیرین و قدیمی من
هستی.

(۱۹۸۳) لیک مردِ عاقلی و معنوی عقلِ تو نگذاردت که کثر روی
اما انسانی خردمند و فردی معنوی هستی. بدینسان عقل تو نمی‌گذارد راه کج و
نادرست در پیش‌گیری.

(۱۹۸۴) طبع خواهد تا کشد از خصم، کین عقل، بر نفس است بندِ آهنین
طبیعت آدمی می‌خواهد از دشمن انتقام بگیرد، اما عقل برای نفس به منزله زنجیری
آهنین است.

(۱۹۸۵) آید و منعش کند، وا داردش عقل، چون شِخْنه است در نیک و بدش
عقل پیش می‌آید و نفس را از ارتکاب زشتی‌ها باز می‌دارد. عقل در اعمال نیک و بد
نفس به منزله داروغه است و همواره او را به دآوری می‌برد.

(۱۹۸۶) عقلِ ایمانی چو شِخْنه عادل است پاسبان و حاکمِ شهرِ دل است
عقلِ ایمانی مانند داروغه‌ای دادگر است و پاسبان و امیر شهر قلب است. [عقلِ ایمانی
از شؤون و تجلیات عقلِ ممدوح عملی است. و آن عقلی است که اخبار الهی را تصدیق می‌کند

و هرچه رسول الله (ص) فرموده بدان عمل می‌کند و از هرچه نهی کرده پرهیز می‌کند. این عقل مشمول همان حدیث معروف است: **الْعَقْلُ مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانُ**^۱. «عقل آن چیزی است که خداوند رحمان بوسیله آن عبادت شود و بهشت بدان به دست آید.» [

(۱۹۸۷) **همچو گربه باشد او بیدار هوش دزد در سوراخ ماند همچو موش**
عقل ایمانی در مثل مانند گربه باهوش است و دزد از ترس او مانند موش در سوراخ پنهان می‌شود. [منظور از «دزد»، نفس اماره است که با حضور عقل ایمانی جرأت ظهور ندارد.]

(۱۹۸۸) **در هر آنجا که برآرد موش، دست نیست گربه، یا که نقش گربه است**
در هر جا که موش قدرت‌نمایی کند بدان که یا گربه در آنجا حضور ندارد، و یا اگر گربه هست، آن گربه حقیقی نیست بلکه تنها نقشی از گربه است.

(۱۹۸۹) **گربه چه؟ شیر شیرافکن بود عقل ایمانی که اندر تن بود**
گربه دیگر چیست؟ بلکه اگر عقل ایمانی در انسان وجود داشته باشد باید آن را به شیری تشبیه کرد که همه شیران را از پای در می‌آورد. [درست است من در ابیات پیشین عقل ایمانی را به گربه تشبیه کردم، اما از حیث قدرت و هیبت باید آن را به شیر شیرشکار تشبیه کنم.]

(۱۹۹۰) **غُرّه او، حاکم درندگان نعره او، مانع چرندگان**
غرش آن شیر، بر همه درندگان فرمان می‌راند. و نعره او، چرندگان را از ورود به حریم خود باز می‌دارد. [پس عقل ایمانی بر جمیع قوای نفسانی سلطنت دارد.]

(۱۹۹۱) **شهر، پُر دزدست و، پُر جامه کنی خواه شحنه باش گو و، خواه نی**
لیکن شهری که پُر از دزد و حرامی باشد، چه داروغه باشد و چه نباشد هیچ فرقی نمی‌کند. [داروغه و عسس تا وقتی موجب امنیت است که غلبه با قوای انتظامی باشد، اما

۱. مولوی نامه، ج ۱، ص ۴۶۳ - ۴۶۲: شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۸۹.

وقتی که در یک شهر دزدان و حرامیان از نظر عِدّه و عُده، غالب باشند ابتکار عمل را به دست می‌گیرند و دیگر وجود و عدم داروغه یکی می‌شود. همینطور عقل ایمانی در وجود کسی فعال و مؤثر است که قوای نفسانی خود را ذلیل و منکوب کرده باشد، و الا کسی که در قلمرو وجود خود به حرامیان نفس و شهوت اجازه تاخت و تاز داده، دیگر از عقل ایمانی او چه کاری ساخته است؟]

امیر کردنِ رسول علیه السلام، جوانِ هُذَیْلی را بر سرِیه‌ای که در آن پیران و جنگ‌آزمودگان بودند

خلاصه داستان

پیامبر(ص) سپاهی برای مقابله با دشمن فراهم آورد و جوانی از قبیله هُذَیْل^۱ را به فرماندهی آن سپاه انتخاب کرد. در این میان یک فضول نادان از روی حسادت بدین انتخاب اعتراض کرد و خامی و بی تجربگی او را پیش کشید و گفت بهتر است فرمانده را از میان پیران و سالخورده‌گان برگزینی و خلاصه در این باب کلام را از حد گذرانند. پیامبر(ص) بدو اشاره کرد که دیگر بس است و بیش از این حرف نزن. و سپس سبب این انتخاب را چنین بازگو کرد: بسیاری از جوانانی که عقل و تدبیر آنان چنان غالب و نیرومند است که با عقول هیچیک از پیران دنیادیده و کلانسالان مجرب و کارآزموده قابل مقایسه نیست. و بسیاری پیرانی که گرچه موهای خود را سفید کرده‌اند اما برحسب باطن هنوز جوان و خام‌اند. پس قوه تدبیر و هوشمندی به سن تقویمی بستگی ندارد بلکه به سن عقلی مربوط می‌شود.



در تواریخ اسلامی آمده است که پیامبر(ص) در واپسین ایام حیات، سپاهی فراهم

۱. هُذَیْل: در اصل نام یکی از نیاکان عرب جاهلی است و قبیله بنی هُذَیْل بدو منسوب است. بنی هُذَیْل قبیله‌ای بزرگ محسوب می‌شد و در نخله و مجاور مکه سکنی داشتند. و اسامه بن زید منسوب به قبیله بنی کلب بود که در ارض حجاز ساکن بودند. (ر.ک. اعلام زرکلی، ج ۹، ص ۷۳ و ج ۶، ص ۸۸)

می آورد تا در برابر تهدید امپراطور روم شرقی مقابله کند. آن حضرت فرماندهی این سپاه را به جوانی هیجده ساله به نام اُسامة بن زید می سپارد در حالی که در آن سپاه مهاجران طراز اول نیز حضور داشتند. پیامبر (ص) او را همراه آن سپاه به سوی بَلَقَاء و داروم (در سرزمین فلسطین) گسیل می دارد.^۱ این انتخاب موجب رنجش برخی از یاران رسول الله (ص) می گردد. چون در فصل پیشین سخن از عقلِ معاد و فضیلت آن رفت، بدین مناسبت حکایت فوق مندرج شده تا معلوم گردد که فضیلت آدمیان به کِبَر سنّ و سپیدی ریش و مو نیست، بلکه به عقل و تدبیر است، چنانکه رسول خدا در میان آن همه صحابهٔ پرسابقه جوانی هیجده ساله را فرماندهٔ یکی از سرایای خود می کند. مولانا در انتهای این حکایت، بحث را به عقل اول و جوهر قدسی می کشاند که مورد وثوق و تأکید حکما و عرفاست.

(۱۹۹۲) یک سرّیه^۲ می فرستادی رسول بهر جنگِ کافر و، دفعِ فُضول
رسول اکرم (ص) برای جنگ با کافران و دفع شرّ آنان لشکری فرستاد.

(۱۹۹۳) یک جوانی را گزید او از هُذَیل میرِ لشگرِ کردش و سالارِ خَیْل^۳
جوانی را از قبیلهٔ هُذَیل انتخاب کرد و او را فرمانده سواران و امیر لشکر ساخت.

(۱۹۹۴) اصلِ لشگر، بی گمان سرور بُود قومِ بی سرور، تنِ بی سر بُود
بی گمان اصل و بنیاد لشکر، امیر و فرماندهٔ آن است، مردمی که امیر و فرمانده ندارند مانند تنِ بی سرآند. [محققان علوم سیاسی عقیده دارند که از آغاز پیدایش جوامع بشری، قدرت سیاسی و هیأت رهبری شکل گرفت، زیرا حفظ نظام جامعه و سیر کمال آن منوط به تأمین نظم و انضباط است.]

۱. ر.ک. سیرهٔ ابن هشام، ج ۴، ص ۲۵۳، اسدالغابة، ج ۱، ص ۶۴.

۲. سرّیه: دسته‌ای از یک لشکر. جمع: سرایا. در تاریخ اسلام اصطلاحاً به نبردهایی گفته شود که رسول الله (ص) شخصاً حضور نداشت. مقابل غزوه که خود آن حضرت شخصاً در میدان نبرد حاضر می شد.

۳. خَیْل: رمة اسب، مجازاً اسب سواران. در اینجا مطلقاً به معنی سپاه و سواره نظام. جمع: خُیول.

این همه که مُرده و پژمرده‌ای ز آن بُود که تَرکِ سَرورِ کرده‌ای (۱۹۹۵)
تو که تا این حد مرده‌دل و افسرده‌ای به این سبب است که زعیم و پیشوای خود را رها کرده‌ای.

از کَسَلِ وز بُخل، وَزِ ما وِ منی می‌کشی سر، خویش را سَرِ می‌کنی (۱۹۹۶)
به عِلّتِ کسالتِ روحی و تنگ‌چشمی و خودبینی، از اطاعتِ مرشدِ لایق سرکشی می‌کنی و می‌خواهی خود، پیشوا و سرور شوی. [به جای آنکه مطیعِ هادیِ واصل شوی، نائره ریاست طلبی در باطنت زبانه می‌کشد].

همچو اُستوری که بگریزد ز بار او سَرِ خود گیرد اندر کوهسار (۱۹۹۷)
حال تو مانند آن چهارپایی است که از زیر بار بگریزد و سر به کوه و کمر بگذارد.

صاحبش در پی دوانِ کایِ خیره‌سَر^۱ هر طرفِ گرگی‌ست اندر قصدِ خر (۱۹۹۸)
صاحب آن چهارپا دنبال او می‌دود و می‌گوید: ای حیوانِ چموش و نافرمان، در هر جانب این بیابانِ گرگی کمین کرده تا خری را پاره‌پاره کند.

گَر ز چشمِ این زمانِ غایب شوی پیشِ آید هر طرفِ گرگِ قوی (۱۹۹۹)
اگر اینک از جلوی چشم من ناپدید شوی، از هر جانبِ گرگی نیرومند به سراغت خواهد آمد. [چنانکه حضرت امام علی (ع) فرماید: وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ فَإِنَّ الشَّاذَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْغَنَمِ لِلذَّئْبِ^۲. «و برحذر باشید از گسستن (از پیشوای عادل) زیرا هر که از اجتماع جدا شود، گرفتار شیطان شود، چنانکه گوسفندی که از شبان جدا افتد نصیب گرگ شود.»]

استخوانت را بخاید چون شِکر که نبینی زندگانی را دگر (۲۰۰۰)
چنان استخوان‌هایت را می‌جود که رنگِ زندگی را نخواهی دید.

۱. خیره‌سر: گستاخ، بی‌پروا، چموش، لجباز.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷.

(۲۰۰۱) آن مگیر، آخر بمانی از علف آتش از بی‌هیزمی گردد تلف
فرض کن گرگ تو را نگیرد و نکشد، اما بی‌علف که خواهی ماند و تلف خواهی شد،
چنانکه اگر هیزم به آتش نرسد خاموش می‌گردد. [نیکلسون می‌گوید: «بمانی بی‌علف» یعنی
عشق و ایمانی که در دلت است چون از آن قُوتِ روحانی که از شیخ می‌یافتند بی‌بهره مانند
بمیرند.^۱]

(۲۰۰۲) هین بمگْریز از تصرفِ کردم وز گرانی بار، که جانت منم
ای حیوان زبان‌بسته بهوش باش و از سلطه و تصرف من و بار سنگین فرار مکن. زیرا
روح و جان تو منم. [انبیاء و اولیاء نیز به انسان‌های حیوان‌سیرت خطاب می‌کنند. از ولایت و
هدایت ما و بار تکلیف و وظیفه الهی مگریزید که سبب حیات طیبۀ شما ماییم. زیرا انسان
کامل، مظهر عقل کل است.]

(۲۰۰۳) تو ستوری هم که نفست غالب است حکم، غالب را بُودِ ای خودپرست
تویی که مقهور نفسِ اماره‌ای چارپایی بیش نیستی. ای خودپرست فرمان و حکومت از
آن کسی است که غالب است. [در لسان مبارک قرآنی نیز معاندانِ حق ستیز که مغلوب نفس
اماره سخّاره خویش‌اند انعام و بلکه نازلتر از انعام بشمار آمده‌اند، چنانکه این مطلب در آیه
۱۷۹ سوره اعراف مذکور است.]

(۲۰۰۴) خر نخواندت، اسب خواندت ذُو الْجَلال اسبِ تازی را عرب گوید: تَعَال
خداوند متعال در کلام کریم خود، تو را حمار نخوانده بلکه اسب خطاب کرده است،
زیرا عرب به اسبِ تازی گوید: تَعَال. یعنی بیا. [تَعَال، امر مفرد مذکر حاضر از باب تفاعل
(تعالی)، و در اصل تَعَال است. طریحی می‌نویسد: در اصل کسی که در بلندی بود و شخصی را
که در پایین قرار داشت خطاب می‌کرد: تعال یعنی بیا بالا. اما بر اثر کثرت استعمال مطلقاً به
معنی «بیا» بکار می‌رود، خواه نداکننده در پایین باشد و یا در بالا^۲. مولانا می‌گوید همانطور که

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۵۵.

۲. ر.ک. مجمع‌البحرین، ج ۱، ص ۳۰۲.

عرب به اسب تازی که به هوشیاری و تربیت پذیری معروف است، تعال خطاب می کند، خداوند نیز آدمیان را با کلمه تعال خطاب کرده است تا این حقیقت را القا کند که آدمی نیز قابل تغییر و تربیت است. زمخشری سخنی دارد که مؤید قول مولاناست، او می گوید «تعالی» آمدن توأم با عزم و فکر است.^۱ بنابراین انسان می تواند در هر شرایطی با دعوت حق، خود را اصلاح کند.

میر آخر^۲ بود حق را مُصطفیٰ بهر اُستورانِ نفسِ پُر جفا (۲۰۰۵)
حضرت محمد (ص) برای هدایت نفس های ستورمانند جفاکار و طاغی، اصطبل بان حضرت حق بود. [این دنیا همچون آخور است و ساکنانش به منزله اغنام و احشام، و مربیان آنان نیز انبیاء و اولیاء هستند.]

قُلْ تَعَالَوْا گفتم از جذبِ کرم تا ریاضتستان دهم، من رایضم^۳ (۲۰۰۶)
خداوند فقط از روی فضل و احسانش فرمود: «بگو، بیایید» تا شما را تربیت کنم، زیرا من مربی ام. [در قرآن کریم هفت بار لفظ تَعَالَوْا بکار رفته که در همه این موارد مخاطبان، معاندانی اند از اهل کتاب و مشرکان و منافقان^۴. از جمله در آیه ۱۵۱ انعام آمده است: قُلْ تَعَالَوْا اَنْتُمْ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ اِلَّا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ لَا تَقْتُلُوا اَوْلَادَكُمْ مِنْ اِمْلَاقٍ نَحْنُ نَنْزِلُكُمْ وَ اِياَهُمْ وَ لَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطْنٌ وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَ صَيِّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. «بگو بیایید تا برخوانم شما را آنچه پروردگارتان حرام کرده است. و آن اینکه بدو شرک میاورید، و پدر و مادر را نکو دارید و فرزندان خود را از بیم فقر مکشید زیرا ما شما و آنان را روزی دهیم، و به زشتی ها نزدیک نشوید، چه آن زشتی، آشکار باشد و چه نهان. و مکشید نفسی را که خدا حرام کرده است مگر به حق. و این چیزی است که خدا شما را بدان سفارش کرده، باشد که اندیشه کنید.»]

۱. ر.ک. کشاف، ج ۱، ص ۳۶۸.

۲. میر آخر: رئیس اصطبل، اصطبل بان.

۳. رایض: تربیت کننده اسب و ستور. جمع: رؤاض.

۴. آیه ۶۱ و ۶۴ و ۱۶۷ سوره آل عمران و آیه ۶۱ سوره نساء، و آیه ۱۵۱ سوره انعام، و آیه ۵ سوره منافقون.

(۲۰۰۷) نفسها را تا مُرَوِّض^۱ کرده‌ام زین ستوران، بس لگدها خورده‌ام
تا بخواهم این نفْس‌های سرکش را رام کنم، از این نفْس‌های ستورمانند لگدهای
بسیاری می‌خورم. [چنانکه حضرت نبی اکرم(ص) در راه اصلاح نفوس آزار بیشمار دید
و خود نیز فرمود: أُودِيتُ فِي اللَّهِ^۲. «در راه خدا آزار دیدم.» و باز فرمود: مَا أُودِيَتْ نَبِيٌّ قَطُّ
مِثْلُ مَا أُودِيتُ. «هرگز هیچ پیامبری مانند من آزار ندید.»]

(۲۰۰۸) هر کجا باشد ریاضت‌باره‌ای^۳ از لگدهااش نباشد چاره‌ای
هرجا که تربیت کننده‌ای یافت شود ناگزیر باید لگدهای افراد نادان و سرکش را تحمل
کند.

(۲۰۰۹) لَا جَرَمَ أَغْلَبَ بِلَا بِرِ انْبِيَاست که ریاضت دادنِ خامان، بلاست
ناچار بیشتر بلاها نصیب پیامبران می‌شود، زیرا تربیت کردن افراد خام طبع واقعاً مایه
محنت و بلاست. [چنانکه در روایتی آمده است: أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الصَّالِحُونَ ثُمَّ
الْأُمَثَلُ فَلَا مِثْلَ^۴. «سخت‌ترین بلاها از آن پیامبران است، سپس صالحان و سپس هر که بالاتر،
بلای او بیشتر.»]

بر خوانِ غم چو آدمیان را صلا زدند اوّل صلا به سلسله انبیا زدند

(۲۰۱۰) سُكُّسْكَانید^۵ از دَمَمِ یُرْغَا^۶ روید تا یُوَاش^۷ و مَرْكَبِ سلطان شوید
شما ستورانی هستید که بد و ناهموار می‌روید، اینک به حرکتِ نفْسِ گرم من، راهوار و
تیزرو شوید، تا به اسبی رام و مطیع مبدّل شوید و مرکوب شاه گردید. [اگر به اطاعت انبیاء و

۱. مُرَوِّض: اسم مفعول از باب تفعیل به معنی اسب و ستور تربیت شده.

۲. ر.ک. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۱، ص ۵۰.

۳. ریاضت‌باره: صفت مرکب فاعلی. پسوند «باره» به معنی دوست دارنده و علاقمند است. ریاضت‌باره به
معنی کسی است که عاشق تربیت مردم است.

۴. احادیث مثنوی، ص ۱۰۷.

۵. سُكُّسْكَ: ستوری که بد و ناهموار رود.

۶. یُرْغَا: ستوری که راهوار و تیزرو باشد.

۷. یُوَاش: اسب نرم‌رفتار و تربیت شده.

اولیاء درآیید بنده حضرت حق می شوید که شاه وجود است.]

(۲۰۱۱) **قُلْ تَعَالَوْا قُلْ تَعَالَوْا** گفت رَب ای ستورانِ رمیده از ادب
ای مرکوب‌های گریزان از تربیت، پروردگار در مورد هدایت شما به من چنین امر کرده
که به آنان بگو: بیایید، بیایید. [ابیات اخیر از قول حضرت پیامبر (ص) است.]

(۲۰۱۲) **گر نیایند، ای نبی غمگین مشو** زآن دو بی تمکین^۱ تو پُر از کین مشو
ای پیامبر، اگر آن گروه منکران به راه هدایت نیامدند اندوهگین مباش و به خاطر یک
مشت آدم نافرمان آکنده از کینه و دشمنی مشو. [چنانکه در آیه ۵ سوره کهف آمده است:
فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا. «گویی می خواهی به سبب
آنکه ایشان بدین گفتار (قرآن) ایمان نیاورده اند خود را از غم و اندوه هلاک کنی.» «دو
بی تمکین» بر سبیل تحقیر جمع معاندان است. اما نیکلسون می گوید احتمالاً مراد از آن، نفس
و هواست^۲.]

(۲۰۱۳) **گوشِ بعضی زین تَعَالَوْاها** کر است هر ستوری را صِطَبلی دیگر است
گوش باطنی برخی از افراد از دعوت حق «بیایید» کر است، زیرا هر مرکوبی طویله
جداگانه‌ای دارد. [این بیت و ابیات بعدی بیانی است از مراتب و مدارج روحی و شخصیتی
انسان‌ها، زیرا هر یک از انسان‌ها دارای مرتبه‌ای است، برخی در مرتبه نازل دنیوی و نفسانی
فرو مانده‌اند و کلام حق را به گوش هوش نمی گیرند، و بعضی به اوج کمال رسیده‌اند. در بیت
(۲۰۷۷-۲۰۸۰) دفتر سوم، این مطلب بطور مشروح بیان شده است.]

(۲۰۱۴) **مُنْهَزِم^۳ گردند بعضی زین ندا** هست هر اسبی طویله او جدا
بعضی از آنها نیز از این ندا می رمند، زیرا هر اسبی طویله جداگانه‌ای دارد. [اگر اسبی
را که به طویله خود عادت کرده به طویله دیگر ببرند، اگر چه طویله جدید بهتر و آسوده‌تر

۱. تَمَكِّين: در اینجا به معنی اطاعت کردن. «بی تمکین» یعنی نافرمان و سرکش.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۵۷.

۳. مُنْهَزِم: گریزان، شکست خورده.

باشد، اما آن اسب در آن قرار و آرام ندارد و خود را از ناراحتی به در و دیوار می‌زند تا از آنجا فرار کند. همینطور انسان‌هایی که در مرتبه نازل روحی قرار دارند از همنشینی با صالحان دلتنگ می‌شوند و دوست دارند با اقران خود حشر و نشر کنند.]

(۲۰۱۵) مُنْقَبِضٌ^۱ گردند بعضی زین قَصَصٌ^۲ زآنکه هر مرغی جدا دارد قفص
 بعضی نیز از شنیدن این حکایات دچار قبض و دلتنگی می‌شوند، زیرا هر پرنده‌ای قفس جداگانه‌ای دارد. [بعضی، از استماع کلام حق و حکایات و قصص انبیاء و اولیاء دچار ملال می‌شوند زیرا اهل این قضایا نیستند، برعکس بعضی از شنیدن این مطالب منبسط و شادمان می‌شوند، پس هر کسی مرتبه خاصی دارد.]

(۲۰۱۶) خود ملایک نیز ناهمتا بُدند زین سبب بر آسمان صف‌صف شدند
 حتی خود فرشتگان نیز یکسان نیستند، و به همین دلیل در آسمان به اصناف و انواع مختلفی تقسیم شده‌اند. [چنانکه در آیه ۱۶۵-۱۶۴ سوره صافات از قول فرشتگان آمده است: وَ مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ وَ إِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ. «و هیچکس از ما نیست جز آنکه مقامی معین دارد و ما ییم (در پیشگاه الهی) صف کشیدگان.» حضرت امام علی (ع) نیز در خطبه (۱) و خطبه (۹۰) معروف به خطبه «أشباح» اصناف و انواع فرشتگان را ذکر می‌فرماید.]

(۲۰۱۷) کودکان گرچه به یک مکتب دَرَدند در سَبَقٌ^۳ هر یک ز یک بالاترند
 به عنوان مثال، گرچه اطفال به یک مکتب‌خانه می‌روند، اما از نظر درسی یکی بالاتر از دیگری است.

(۲۰۱۸) مَشْرِقِیّ و مَغْرِبِیّ را حَسّ‌هاست مَنَصِبِ دیدار، حَسّ چشم راست
 اهل خاور و باختر یعنی همه انسان‌ها، حواس مختلفی دارند، اما مقام دیدن فقط از آن

۱. مُنْقَبِضٌ: گرفته، دچار قبض شده.

۲. قَصَصٌ: جمع قصه، داستان، حکایت. بعضی در اینجا از قصص معنی مفرد مستفاد کرده‌اند.

۳. سَبَقٌ: درس.

حَسَّ بینایی است. [مَشْرِقی و مَغْرِبی بر دو وجهِ لفظی و اصطلاحی قابل حمل است. اگر وجه لفظی آنرا در نظر گیریم، «مشرقی» و «مغربی» یعنی همهٔ افراد انسان در سراسر جهان، چنانکه در بیت (۲۳۸۱) دفتر ششم با لفظ «اهل شرق و اهل غرب» این معنا اراده شده است:]

کرده منزل شب به یک کاروانسرا اهل شرق و اهل غرب و ماورا
و اگر برای آن وجه اصطلاحی قائل شویم، منظور از «مشرقی» عارف صادقی است که قلبش محلّ تجلیات انوار الهی است، و مراد از «مغربی» کسی است که قلبی تاریک و منکدر دارد. چنانکه در بیت (۶۰۶) همین دفتر در حکایت کرامات شیخ عبدالله مغربی این معنا مستفاد می‌شود:

مغربی را مشرقی کرده خدای کرده مغرب را چو مشرق، نووزای
برخی از شارحان فقط وجه اصطلاحی آنرا در اینجا منظور داشته، و بعضی هر دو وجه را مطمح نظر قرار داده‌اند. چنانکه اکبرآبادی گوید: «مشرقی» و «مغربی» کنایت از جمیع افراد انسانی است. و یا می‌توان گفت که مراد از «مشرقی» انسان است که محلّ تابش خورشید عقل است، و منظور از مغربی، حیوان است که مانند مغرب از نور خورشید عقل، تاریک است.^۱ در اینجا اگر فقط وجه لفظی آن منظور شود با سیاقِ ابیات مناسب‌تر می‌آید، زیرا در ابیات پیشین بحث پیرامون مراتب مختلف انسان‌ها و فرشتگان بود و برای تفهیم مطلب تمثیل کودکانِ مکتبی ذکر شد و اینک در ادامه تبیین همان مطلب، بیت فوق و بیت بعدی به عنوان تمثیل آمده است. بدین شرح که همهٔ انسان‌ها و یا همهٔ انسان‌ها و حیوانات دارای حواس مختلف‌اند، اما هریک از این حواس، جایگاه و خاصیت ویژه‌ای دارد چنانکه دیدن مختص به قوهٔ باصره است و سایر حواس نمی‌توانند کار دیدن را انجام دهند. پس نتیجه می‌گیریم که آدمیان و فرشتگان هریک مقام و جایگاهی معین دارند.]

صد هزاران گوش‌ها گر صف زنند جمله محتاجان چشم روشنند (۲۰۱۹)
مثلاً اگر صدها هزار گوش صف بکشند، تمامشان برای دیدن، محتاج چشمی بینا هستند، زیرا از گوش، دیدن بر نمی‌آید.

(۲۰۲۰) باز صفّ گوش‌ها را مَنْصَبی در سَماعِ جان و اخبار و نُبی^۱
لیکن صف گوش‌ها نیز در شنیدنِ اسرارِ جان (و یا در شنیدنِ کلام حق) و اخبار و کلام
قرآن کریم مقامی دیگر دارد. [پس چشم هم نمی‌تواند کار گوش را انجام دهد، یعنی با چشم
نمی‌توان حرف‌ها را شنید.]

(۲۰۲۱) صد هزاران چشم را آن راه نیست هیچ چشمی از سماع آگاه نیست
صدها هزار چشم نیز راهی به سوی شنیدن ندارند، زیرا هیچ چشمی خاصیت شنیدن
ندارد.

(۲۰۲۲) همچنین هر حسّ یک‌یک می‌شُمَر هر یکی معزول از آن کارِ دگر
خلاصه اگر همه حواس را یکی یکی محاسبه کنی درمی‌یابی که هر یک از آن حواس
نمی‌تواند کار حس دیگر را انجام دهد.

(۲۰۲۳) پنج حسّ ظاهر و پنج اندرون در صف‌اند اندر قیام، الصّافُون^۲
پنج حسّ ظاهری و پنج حسّ باطنی صفی تشکیل داده و ایستاده‌اند. [لفظ «قیام» را
نباید به «الصّافُون» اضافه کرد، زیرا در آن صورت باید «الصّافین» خواند و این با قافیه
«اندرون» جور نمی‌آید، چنانکه برخی نسخه‌ها آن دو را به صورت مضاف و مضاف‌الیه
آورده‌اند.]

(۲۰۲۴) هر کسی کو از صفّ دین سرکش است می‌رود سوی صفی کآن واپس است
هرکسی که از صف دین و دینداران بیرون شود و سرکشی کند در صف عقب جا
می‌گیرد و به پایین‌ترین مرتبه تنزّل می‌کند. [مراد از سرکشی و طغیان در برابر دین تنها به
مخالفت لفظی محدود نمی‌شود، چه بسا این طغیان عملاً صورت بندد. برای همین خداوند
حکیم در قرآن کریم فرماید: لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ؟! و یا: أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ
أَنْفُسَكُمْ؟!]

۱. نُبی: قرآن کریم.

۲. الصّافُون: جمع صافّ به معنی صف زنده.

(۲۰۲۵) تو ز گفتارِ تَغَالُوا کم مکن کیمیای بس شگرف است این سَخُن
تو مبادا کلام «بیایید» را دست کم بگیری، زیرا این کلام، کیمیای عجیبی است. [اشاره
به آیه ۱۵۱ سوره انعام و دیگر آیاتی که لفظ «تَغَالُوا» در آن است. رجوع شود به بیت
(۲۰۰۶) همین دفتر.]

(۲۰۲۶) گر مِسی گردد ز گفتارت نَفیر^۱ کیمیا را هیچ از وی وامگیر
اگر مِسی از گفتار تو رمید، تو کیمیا را از او هیچ دریغ مدار. [اگر آدمیان فرومایه از
گفتار کیمیا آسای تو رخ برتافتند باز هم کلام حیات‌بخش خود را از آنان دریغ مدار باشد که
به مرتبه کمال برسند و مس وجودشان به طلای معنویت مبدل گردد.]

(۲۰۲۷) این زمان گر بست نَفْسِ ساحرش گفتِ تو سودش کند در آخرش
اگر فعلاً نَفْسِ اماره سَحَارَه او چشم دلش را بسته است، بدان که سرانجام کلام تو برای
او مفید خواهد افتاد. [از همین روست که انبیاء و اولیاء و عارفان و مصلحان راستین همواره در
راه اصلاح نفوس، صبر و استقامت ورزیده‌اند و ایذاء و آزار نابخردان را تحمل کرده‌اند و با
محبت و نوع‌دوستی، جهان بشری را به کمال فراخوانده‌اند.]

(۲۰۲۸) قُلْ تَغَالُوا قُلْ تَعَالُوا ای غلام هین که إِنَّ اللَّهَ يَدْعُو لِّلْإِسْلَامِ
ای بنده خدا بگو بیایید، بگو: بیایید که براستی خداوند همه را به سرای سلامتی
می‌خواند. [اشاره به آیه ۲ سوره یونس که توضیح آن در شرح بیت (۷۲۳) همین دفتر آمده
است.]

(۲۰۲۹) خواجه بازآ از منی و از سَری^۲ سَروری جو، کم طلب کن سروری
ای بزرگ‌منش از حال خودبینی و سَروری بیرون بیا و در جستجوی راهبر و سرور
برای خود باش و به دنبال ریاست‌طلبی مباش. [در مصراع دوم، نخستین «سروری» با یای
نکره یا وحدت آمده و در دومین «سروری» با یای مصدری.]

۱. نَفیر: گریزان، رمنده.

۲. سَری: سر + یای مصدری به معنی سروری

اعتراض کردنِ معترضی بر رسول علیه السلام بر امیر کردنِ آن هُدَیْلِی

(۲۰۳۰) چون پیمبر سروری کرد از هُدَیْل از برای لشکرِ منصور خیل^۱
وقتی که پیامبر (ص) برای سپاه پیروز، جوانی از قبیله هُدَیْل را به مقام فرماندهی رسانید.

(۲۰۳۱) بوالفضولی از حسد طاقت نداشت اعتراض و لَأُنْسَلِمَ^۲ بر فراشت
شخصی فضول و یاوه گو از شدت حسادت طاقت نیاورد و پرچم اعتراض و مخالفت برافراشت.

(۲۰۳۲) خلق را بنگر که چون ظلمانی اند! در متاعِ فانیی چون فانی اند!
مولانا در اینجا به اقتضای این مطلب به تحلیل روانی انسان ها می پردازد و می فرماید:
مردم دنیا را نگاه کن که چقدر تاریک دل و فاقد نور ایمان اند، و نگاه کن بین در راه کالای
ناپایدار جهان چه جانی می کنند؟

(۲۰۳۳) از تکبرِ جمله اندر تفرقه مُرده از جان، زنده اندر مَخْرَقَه^۳
از فرط خودبینی و بزرگ منشی جملگی دچار تفرقه و پریشان حالی شده اند، در نتیجه
در غفلت از حق، مُرده اند، اما در کذب و دروغزنی افرادی زنده و فعال بشمار آیند. [«تفرقه»]
در اینجا هم جایز است به معنی اختلاف و ستیز باشد و هم به معنی پریشانی احوال و اضطرابی
که بر اثر دور شدن از مبدأ وجود و حقیقت کُل بر آدمی عارض می شود. به شرح بیت (۲۰۴۱)
همین دفتر رجوع شود.]

(۲۰۳۴) این عجب که جان به زندان اندر است و آن گهی مفتاح زندانش به دست
عجیب اینست که روح در زندان جسم اسیر است. در حالی که کلید این زندان در دست

۱. منصور خیل: لشکر ظفرمند، سپاه پیروز. خیل به معنی رمة اسبان و مجازاً بر سواران اطلاق شود. در اینجا مطلقاً به معنی لشکر است.

۲. لَأُنْسَلِمَ: تسلیم نمی شوم. متکلم مع الغیر از باب تفعیل. در اینجا مؤول به مصدر شده است.

۳. مَخْرَقَه: دروغ، افترا.

روح است. [کلیدِ رهایی از زندان طبیعت و محبس دنیا ریاضت و عبادت است، اما حیف که روح آدمیان دنیا طلب این کلید را در اختیار دارد و بکار نمی‌گیرد.]

پای تا سر، غرقِ سرگین آن جوان می‌زند بر دامنش جویِ روان (۲۰۳۵)
مثلاً آن جوان سر تا پای وجودش آلوده به نجاست است در حالی که آبِ جاری به دامنش می‌رسد. [آدمی سراپا غرق در نجاست و پلیدی شهوت است و آبِ طهورِ ذکر حق در دسترس اوست اما از آن استفاده نمی‌کند.]

دایماً پهلوی به پهلوی بی‌قرار پهلوی آرامگاه و پشت‌دار^۱ (۲۰۳۶)
یا مثلاً از شدت ناراحتی دائماً از این پهلوی به آن پهلوی می‌چرخد در حالی که کنار منزل و حامیِ خویش است. [آدمی در این دنیا پریشان و مضطرب است، در حالی که به معیتِ حق توجه نمی‌کند و به معنای لطیفِ هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ وقوف ندارد.]

نور پنهانست و، جست‌وجو گواه کز گزافه دل نمی‌جوید پناه (۲۰۳۷)
نور حضرت حق از انظار، پوشیده و پنهان است، و این همه جستجو خود دلیل بر وجود آن نور است، زیرا دل، بیهوده به دنبال پناهگاهی نمی‌رود که وجود ندارد. [حضرت حق از کثرت ظهور پنهان است، چنانکه وقتی آدمی مستقیماً به قرص خورشید می‌نگرد به جای آنکه آن را ببیند چشمانش مختل گردد. حضرت حق نیز وجود جاودان و سرمدی خود را توسط مظاهر می‌نمایاند. به هر حال همهٔ خلائق جهان به سوی حقیقتی سرمدی در تکاپو هستند، هر کس به گونه‌ای او را توصیف می‌کند. همهٔ این حرکات نشان از وجود آن یار حقیقی است.]

گر نبودی حبسِ دنیا را مَناص^۲ نه بُدی وحشت، نه دل جُستی خلاص (۲۰۳۸)
اگر رهایی از زندان دنیا ممکن نبود، نه بیمی وجود داشت و نه دل در صدد نجات از زندان دنیا برمی‌آمد.

۱. پشت‌دار: حامی، پشتیبان.

۲. مَناص: از «نُوص» به معنی پناه بُردن و پناهگاه است. یعنی هم مصدر میمی است و هم اسم مکان.

(۲۰۳۹) وحشت همچون مُوْکَل می‌کشد که بجوای ضالّ، مِنْهاج^۱ رُشد
 ترس و وحشت، مانند مأموری تو را می‌کشد و با زبان حال می‌گوید: ای گمراه، راه
 نمایان هدایت و کمال را طلب کن.

(۲۰۴۰) هست مِنْهاج و، نهان در مَكْمَن^۲ است یافتش رهنِ گِزافه^۳ جُستن است
 راه نجات هست، اما در نهانگاه است، و یافتن آن راه، مرهون جستجوهای فراوان است.

(۲۰۴۱) تفرقه، جویانِ جمع، اندر کمین تو درین طالب، رخِ مطلوب بین
 این بیت را بر سه وجه می‌توان حمل کرد: وجه اوّل اینکه «تفرقه» مسندّالیه، و «جویانِ
 جمع» مُسند فرض شود. با این تقدیر معنی بیت اینست: تفرقه، نهانی جمع را می‌جوید. تو از
 این طالب، یعنی از «تفرقه»، چهره مطلوب، یعنی «جمع» را مشاهده کن. [زیرا طبق قاعده
 تُعْرِفُ الْأَشْیَاءُ بِأَضْدَادِهَا، هر چیز را با ضدّش باید شناخت. وجود «تفرقه» در انسان نشان
 می‌دهد که «جمع»، حقیقتی غیرقابل انکار است. وجه دوم اینکه برای «تفرقه» و «جمع» به
 حذف مضاف قائل شویم، با این تقدیر مقصود از «تفرقه» اهل تفرقه است. یعنی: اهل تفرقه،
 نهانی طالب اهل جمع‌اند، و تو در وجود اهل تفرقه، آثار وجود اهل جمع را مشاهده کن. وجه
 سوم اینکه «تفرقه جویان» را به صورت ترکیب وصفی و مسند فرض کنیم و «جمع اندر کمین»
 را مسندّالیه. با این تقدیر معنی بیت چنین می‌شود: آنان که خواهان تفرقه‌اند، هرچند بظاهر
 متکثر و متفرّق‌اند، اما بر حسب باطن دارای وحدت‌اند، زیرا جملگی آنان خواهان یک
 حقیقت‌اند، لیکن هریک از آنان به زبانی حقیقت را می‌جوید. چنانکه حکایت آن چهار نفری
 که انگور می‌خواستند و آنرا با الفاظ مختلف ادا می‌کردند حاکی از این مقصود است. رجوع
 شود به بیت (۳۶۸۱) دفتر دوّم.

در اینجا لازم است قدری درباره «تفرقه» و «جمع» سخن به میان آید. جمع و تفرقه
 (ویا فرق) از جمله مصطلحات صوفیه است که در غالب منابع معتبر این طایفه مورد بحث قرار
 گرفته است. تعاریف در این باب بقدری فراوان است که پرداختن به همه آن‌ها از حوصله

۱. مِنْهاج: راه پیدا، راه آشکار. جمع: مِنْهاج.

۲. مَكْمَن: جای پنهان شدن، کمینگاه. جمع: مَكَمِن.

۳. گِزافه: بسیار، بی‌حد و حساب.

این شرح خارج است. اما در اینجا به قدر حاجت بدان می پردازیم: مقدّماتاً باید گفت گرچه تعاریف مشایخ صوفیه در این باب، کثیر و متزاید است، اما همه آن تعاریف را می توان باهم جمع کرد، زیرا هریک، ناظر به جنبه ای از جنبه های موضوع است. از جمله گفته اند:

- فرق آن بُود که به تو منسوب است، و جمع آن بُود که از تو ربوده بُود.

- آنچه به احوال بشری سزد، فرق است، و آنچه از قِبَلِ حق بُود، جمع.

- هرچه منشأ آن تدبیر بنده است، تفرقه نام دارد، و آنچه منشأ آن عطای ربّانی است جمع.

- فرق، نزول از مرکز دایره به محیط دایره، و جمع، حرکت از محیط دایره به مرکز.

- تفرقه، مکاسب است، و جمع، مواهب.

- تفرقه، مبیانت وجود حق و خلق، و جمع، رفع مبیانت و اسقاط اضافات است.^۱

مشایخ صوفیه جمع و تفرقه را توأمأً برای بنده سالک لازم شمرده اند چنانکه ابونصر سراج گوید: وَ هُمَا أَضْلَانِ لَا يَسْتَفْنِي أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَمَنْ أَشَارَ إِلَى تَفْرِقَةٍ بِلَا جَمْعٍ فَقَدْ جَحَدَ الْبَارِيَّ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَى جَمْعٍ بِلَا تَفْرِقَةٍ فَقَدْ أَنْكَرَ قُدْرَةَ الْقَادِرِ وَإِذَا جَمَعَ بَيْنَهُمَا فَقَدْ وَحَدَ.^۲ «و این دو اصل از یکدیگر بی نیاز نیستند. چه، کسی که به تفرقه بدون جمع اشارت کند، خداوند را انکار کرده است، و کسی که به جمع بدون تفرقه اشارت کند، قدرت خداوند توانا را نفی کرده است. و چون بنده تفرقه و جمع را توأمأً حفظ کند به توحید راه یافته است.» امام قشیری گوید: «بنده را چاره نیست از جمع و تفرقه، زیرا هر که او را تفرقه نبود، عیادتش نبود، و هر که او را جمع نبود، معرفتش نبود.^۳» از مجموعه آنچه که گفته شد به دست می آید که جمع رجوع به عالم الهی و شهود حق است بی اعتبار خلق و رسوم و آثار آن. و تفرقه رجوع به عالم کثرت و تقید به نشان و رنگ. منظور مولانا در این ابیات از تفرقه، کثرت بینی و اسیر شدن آدمی به ظواهر است. و قهراً کسی که مقید به ظواهر گردد به شهود حقیقت راه نبرد و ره افسانه زند و به جنگ هفتاد و دو ملت گرفتار آید. و منظور او از جمع، عالم الهی و وحدت است. اما منظور بیت فوق: جنگ و ستیزه های بشری نشان می دهد که حقیقتی واحد وجود دارد. و

۱. ر.ک. مجمع البحرین (ابرقوهی)، ص ۴۷۵-۴۷۴، ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۰۴-۱۰۳.

کشف المحجوب، ص ۳۲۶-۳۲۵، مصباح الهدایه، ص ۱۲۸.

۲. اللمع فی التصوف، ص ۳۴۰.

۳. ر.ک. ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۰۴.

این از مبانی مکتب عرفانی و فکری مولاناست. چنانکه در بیت (۲۴۴۷) دفتر اوّل می‌گوید:
 موسی و فرعون، معنی را رهی ظاهر آن ره دارد و این بی‌رهی
 باز در بیت (۲۴۴۷) همان دفتر می‌گوید:
 چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد موسی‌ای با موسی‌ای در جنگ شد]

(۲۰۴۲) مُردگانِ باغ، برجسته ز بُن^۱ کآن دهنده زندگی را فهم کن
 این بیت تمثیل برای بیت قبل است زیرا در اینجا مولانا اهل تفرقه را به گیاهان و اشجار مختلف تشبیه می‌کند و می‌گوید: به عنوان مثال، گیاهان و درختان پژمرده و خوشیده بوستان از ریشه خود حیات دوباره می‌یابند و با زبان حال می‌گویند: ای بیننده دربارہ حیات‌دهنده ما اندیشه کن و او را بشناس. [گرچه گیاهان و درختان رنگ و شکل و خاصیت مختلف دارند، اما حیات‌دهنده آنها آب واحد است. همینطور گرچه در این جهان، مردم مذاهب و عقاید مختلف دارند، ولی جامع همه این تفرقه‌ها و پراکندگی‌ها حضرت احدیت است.]

(۲۰۴۳) چشم این زندانیان هر دم به دَر کی بُدی؟ گر نیستی کس مژده‌ور^۲
 مثال دیگر، اگر مژده دهنده‌ای در میان نبود چگونه امکان داشت که زندانیان برای آزادی خود، چشم به راه باز شدنِ درِ زندان باشند؟ [بحرالعلوم گوید: محبوسان دنیا منتظرند که بعد از نیستی چه خواهد شد، و یا منتظرند که بدان جهان راه یابند.^۳ انقروی نیز گوید مؤمنان که محبوسان این جهان‌اند هر آن انتظار دارند به سرای جاودان وارد شوند. بنابراین اگر خدا انبیاء و اولیاء را مژده‌دهنده ظهور دار آخرت نمی‌کرد دل مؤمنان چگونه بدان عالم شاد می‌شد؟]

(۲۰۴۴) صد هزار آلودگانِ آب‌جُو کی بُدندی؟ گر نبودی آبِ جُو
 مثال دیگر، اگر آب جویبار وجود نداشت، کی صدها هزار آدم کثیف و آلوده در طلب آب برمی‌آمدند تا خود را پاکیزه کنند؟ [زیرا هیچ عاقلی به دنبال معدوم بر نمی‌آید، پس سعی و طلب خلاق در نیل به حقیقت، نشان می‌دهد که در ورای این ظواهر حقیقتی وجود دارد.]

۱. بُن: ریشه، اصل.

۲. مژده‌ور: صاحب مژده و نوید. «ور» پسوند دارندگی و اتصاف.

۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۶۵.

(۲۰۴۵) بر زمین پهلوت را آرام نیست دان که در خانه لحاف و بستریست
مثال دیگر، گاهی پیش می‌آید که بر حسب اضطراب روی زمینِ خالی دراز می‌کشی، اما از شدت ناراحتی، آرامش نداری بلکه از این پهلوی به آن پهلوی می‌چرخ. این بیقراری تو نشان می‌دهد که در خانه، لحاف و بستری مناسب برای خواب داری. [اگر در خانه یک دست لحاف و تشک نرم و گرم داشته باشی و بر حسب اتفاق گذارت به جایی بیفتد که از آن لحاف و تشک‌ها خبری نباشد نمی‌توانی آسوده بخوابی چون به آن وضع عادت کرده‌ای. پس این بیقراری تو نشان می‌دهد که قرارگاه و مأمنی داری. همین‌طور بیقراری تو در محنت‌آباد دنیا نشان می‌دهد که دارالسلامی در پیش رو داری. در این تمثیل «لحاف و بستر» کنایه از حضرت حق است که از اسماء حسنا و مؤمن (= امان‌دهنده) و مُجیر (= پناه‌دهنده) است و با ذکر نام او دل‌ها آرام و قرار گیرد.]

(۲۰۴۶) بی‌مَقَرگاهی نباشد بی‌قرار بی‌خُمارِ اشکن نباشد این خُمار
بدون قرارگاه، بیقراری و ناآرامی انسان مفهومی ندارد، چنانکه این مستی، بدون زائل‌کننده مستی محقق نمی‌شود. [اطبای قدیم چون مستی طولانی را موجب تباهی قوهٔ دماغ و بروز بیماری‌های عصبی می‌دانستند لذا به کسی که متوالیاً در حالت مستی می‌ماند داروهایی می‌دادند که آنرا «خمارشکن» می‌گفتند. از جمله برای آنکه مست را زودتر به هوشیاری آورند، سرکه را با آب مخلوط می‌کردند و سه پیاله به او می‌خوراندند و یا معجونی از سرکه و گلاب و روغن گل به سر او می‌مالیدند.^۱ مولانا از بیت فوق نتیجه می‌گیرد که بیقراری انسان در ویرانکدهٔ دنیا نشان می‌دهد که مأمن و قرارگاهی در جهان برین وجود دارد، و نیز مستی غفلت انسان حاکی از آن است که عوامل هوشیارکنندهٔ او که اسرار و حقایق ربّانی است حقیقتی انکارناپذیر است.]

(۲۰۴۷) گفت: نه نه یا رسول‌الله مکن سرورِ لشگر، مگر شیخِ کهن
مولانا پس از بیان اسرار و حقایق به ادامهٔ حکایت آن جوانِ هُذیلی می‌پردازد و می‌گوید: آن مرد فضول گفت: نه، نه یا رسول‌الله، فرماندهی سپاه را فقط به یک شخص سالخورده واگذار کن.

(۲۰۴۸) یا رسول‌الله جوان ار شیرزاد غیر مردِ پیر سرلشگر مباد
 زیرا یا رسول‌الله اگر جوان مثلاً در شجاعت و قدرت زاده شیر هم که باشد، باز باید
 فقط یک مردِ کهنسال فرمانده سپاه شود. [زیرا پیرمرد، تجربه دارد و جوان، خام و ناآزموده
 است. پس لازم است فرماندهی را به پیرانِ مجرب و انهاد.]

(۲۰۴۹) هم تو گفتستی و، گفتِ تو گُوا پیر باید، پیر باید پیشوا
 یا رسول‌الله، تو خود فرموده‌ای که زعیم و پیشوا باید سالخورده و پیر باشد. [منظور
 روایتی است که در صحیح مسلم، و صحیح بخاری و نه‌ایه ابن اثیر آمده است: کَبُرُوا الْكُبْرُ.
 «بزرگتران خود را بزرگ دارند.»]

(۲۰۵۰) یا رسول‌الله درین لشگر نگر هست چندین پیر و از وی پیشتر
 یا رسول‌الله به این سپاه نگاه کن که چقدر در میان آن، پیر وجود دارد که همه از آن
 جوان با سابقه‌ترند.

(۲۰۵۱) زین درخت آن برگِ زردش را ببین سیب‌هایِ پخته او را بچین
 مثلاً به این نگاه نکن که تعدادی از برگ‌های یک درخت کهنسال زرد شده، بلکه
 سیب‌های رسیده آن درخت را بچین یعنی به فروتنی و سستی پیران لشکر منگر بلکه پختگی
 عقلی آنان را ببین. [از اینجا به بعد نکاتی آمده که ظاهراً ادامه اعتراض آن شخص به
 رسول‌الله (ص) است، اما در واقع سخنانی است که مولانا برای ارشاد مردم ایراد کرده است.]

(۲۰۵۲) برگ‌هایِ زردِ او خود کی تهی‌ست؟ این نشانِ پختگی و کاملی‌ست
 برگ‌های زرد آن درخت چگونه ممکن است خالی از حکمت و تجربه باشد؟ زیرا
 زردی برگ‌های آن، نشان‌دهنده پختگی و کمال آن است. [همین‌طور به صورت زرد و اندام
 ضعیف سالخوردگان منگر، بلکه به عقل و اندیشه آنان نگاه کن که محصول یک عمر تجربه و
 برخورد با حوادث تلخ و شیرین روزگار است.]

(۲۰۵۳) برگِ زردِ ریش و آن مویِ سپید بهرِ عقلِ پخته می‌آرد نوید
ریشِ مرد کهنسال که به منزلهٔ برگِ زرد درخت است و نیز مویِ سفید او از عقلِ
آزموده و کامل او نوید می‌دهد.

(۲۰۵۴) برگ‌هایِ نورسیدهٔ سبْزُفام شد نشانِ آنکه آن میوه است خام
برگ‌های تازه و سبز رنگ، نشان‌دهندهٔ اینست که میوهٔ آن درخت هنوز کال است.

(۲۰۵۵) برگِ بی‌برگی^۱ نشانِ عارفی‌ست زردیِ زر، سرخ‌رُوییِ صارفی‌ست^۲
عدم وابستگی و بی‌نیازی، نشانهٔ عارفِ راستین بودن است، همانطور که مثلاً رنگِ زرد
طلا موجب شادمانی و نشاط صراف می‌شود، عدم تعلق به غیر حق، عارفان را شادمان
می‌سازد. [مصرع دوم به عنوان تمثیل مصرع اول آمده است. منظور بیت: عارف کامل کسی
است که از همهٔ رنگ‌های خودبینی و دنیاخواهی بیرنگ شده باشد و جز حقیقت به هیچ چیز
دیگر مقید نباشد. و همانطور که طلای ناب، صرافان را شادمان می‌کند، عدم وابستگی به
خلاق، عارفان را مسرور و شادمان می‌سازد. البته نوع شادی عارفان با شادی کاسبان، زمین
نا آسمان تفاوت دارد، لیکن برای تفهیم مطلب این تمثیل ذکر شد.]

(۲۰۵۶) آنکه او گُلِ عارض^۳ است، ارنو خط^۴ است او به مکتبِ گاهِ مَخْبَر^۵ نو خط^۶ است
آن جوانی که رخساره‌ای لطیف دارد و تازه موی بر آن رُسته است، او در مکتب‌خانه،
تازه به آموختن علم و تجربه پرداخته است. [بسیارند کسانی که از گذر زمان و گردش روزگار
تجربه نمی‌اندوزند و تا پایان عمر، بر هوای نفس حرکت می‌کنند، اینان اگر ده نسل هم عمر
کنند باز خام و نارسیده‌اند.]

۱. برگِ بی‌برگی: سرمایهٔ عدم تعلق، و آزادگی از بند هوئی و آویزش‌های دل به هر چه غیر خداست.

۲. صارفی: صراف، آنکه زر و سیم سره را از ناسره باز می‌شناسد.

۳. گُلِ عارض: آن که صورتی مانند گُل، لطیف و زیبا دارد، خوش چهره. عارض به معنی صفحهٔ رخسار است.

۴. نو خط: نوجوانی که تازه موی بر صورتش رُسته باشد.

۵. مَخْبَر: هم مصدر ثلاثی مجزء است، و هم اسم مکان به معنی آگاهی یافتن و محل تجربه است.

۶. نو خط: نوآموز، کودکی که تازه به مکتب رفته و خط و کتابت را شروع کرده است.

(۲۰۵۷) حرف‌های خَطّ او کَرْمَزْ^۱ بُود مُزْمِنِ عقلِست، اگر تن می‌دود
حروفِ کتابتِ او کج و معوج است، گرچه از نظر جسمانی فعال و بانشاط است، اما از
نظر عقلی علیل و زمین‌گیر است. [مُزْمِن را اگر با فتحه میم دوّم بخوانیم در لغت به معنی کسی
است که دچار نقص عضو شده باشد. با توجه به این معنی «مُزْمِنِ عقل» یعنی کسی که عقلش
ناقص است. و اگر «مُزْمِن» بخوانیم به معنی کهنه، دیرین، و اصطلاحاً در طب به بیماری کهنه
اطلاق شود. وجه اوّل با سیاق بیت سازگارتر است. و منظور اینست که نوجوان اندامی سالم و
بانشاط دارد و عقلی ناپخته.]

(۲۰۵۸) پایِ پیر از سرعتِ ارچه باز ماند یافت عقلِ او دو پَر، بر اوج راند
گر چه انسان کهنسال نمی‌تواند با سرعت راه برود و در راه می‌ماند، اما در عوض عقل
او دو بال دارد و با آن بر اوج افلاک پرواز می‌کند.

(۲۰۵۹) گر مَثَلِ خواهی، به جعفر درنگر داد حق بر جایِ دست و پاش پَر
اگر در این خصوص مثالی می‌خواهی به جعفر طیار نگاه کن که خداوند به جای دست،
به او دو بال عطا فرمود. [در شرح بیت (۳۵۶۵) دفتر دوّم توضیحی درباره جعفر طیار آمده است.]

(۲۰۶۰) بگذر از زر، کین سخن شد مُحْتَجِب همچو سیماب^۲ این دلم شد مُضطرب
ای مستمع از سخنم که همچون طلاست بگذر زیرا این سخن، مخفی و مستور است و
دل من مانند جیوه، لرزان. [معنی بیت فوق بر این مبناست که لفظِ «سخن» را تقدیراً مضافِ
«زر» بدانیم. نیز جایز است که مخاطب «بگذر» را خودِ مولانا فرض کنیم. یعنی مولانا به خود
می‌گوید از سخن گفتن در این باب خودداری کن. منظور بیت: سخنانی که من در رجحان عقل
پیران گفتم غامض است و هر کسی از عهده فهم آن بر نمی‌آید و بیم آن دارم کج فهمان دچار
لغزش و گمراهی شوند.]

زین سبب من تیغ کردم در غلاف تا که کَرْمَزْ خوانی نخواند برخلاف]

۱. کَرْمَزْ: کج و ناراست. از نظر دستوری آنرا اتباع گویند.

۲. سیماب: جیوه.

زاندرونم صدخموش خوش نَفَس^۱ دست بر لب می زند یعنی که بس (۲۰۶۱)
 زیرا از باطن من تعداد بسیاری از خاموشانِ مبارک دَم دست بر لب می گذارند که هیس،
 دیگر بس است، خاموش باش. [در این بیت بنا بر قاعده استعاره تخیلیه، خموشی را به منزله
 شخص خوش نَفَس و شیرین کلام انگاشته است.^۲ منظور از «خموش خوش نَفَس» الهامات و
 واردات الهی است که برای شخص عارف، مبشّر و مُنذِر است. توصیف آن به «خموش» از
 آنروست که ندای الهامات قلبی با گوش ظاهر شنیده نمی شود.^۳ و توصیف آن به «خوش نَفَس»
 از آنروست که آن بشارت و اشارت قلبی خجسته و مبارک است.]

خامُشی بحرست و گفتن همچو جُو بحر می جوید تو را، جُو را مجو (۲۰۶۲)
 به عنوان مثال، خاموشی مانند دریاست و سخن گفتن مانند جوی آب. دریا تو را
 می جوید، پس تو در صدد جُستنِ جویِ مباحش. [عالم معنا مانند دریای بیکران است و از تو
 می خواهد که ساکت و صامت باشی و اسرار ربوبی را فاش مسازی، پس فریفته قیل و قال که
 به منزله نهر کوچک است مشو، زیرا نهر چگونه می تواند دریا را در خود جا دهد؟ حال که
 حقیقت را نمی توان در لفظ جا داد، بهتر است خموشی پیشه کنی.]

از اشارت های دریا سر متاب ختم کن، وَاللّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ (۲۰۶۳)
 از اشاره های دریای حقیقت رخ برمتاب، این سخنانِ اسرارآمیز را در همینجا پایان ده
 که خداوند به راستی و درستی داناتر است. [یکی از آداب سلوک خاموشی گزیدن است. زبان
 همچون توسنی است که باید مهار شود، از اینرو عارفانِ بِاللّهِ صَمْتُ و خاموشی را هم برای
 مبتدیان و هم برای منتهیان امری لازم دانسته اند. رجوع شود به شرح بیت (۲۸) دفتر اول.]

همچنین پیوسته کرد آن بی ادب پیش پیغمبر سخن ز آن سردُلب (۲۰۶۴)
 در اینجا مولانا مجدداً به ادامه حکایت باز می گردد: خلاصه آن بی ادب گستاخ در
 حضور پیامبر (ص) با آن دهان بیروح و سردش پیوسته سخنان بی مغز می گفت.

۱. خوش نَفَس: آنکه دَم و نَفَس او مبارک است، خیرخواه، خوش طینت، شیرین کلام.

۲. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۶۶۵.

۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۶۷.

(۲۰۶۵) دست می‌دادش^۱ سخن، او بی‌خبر که خبر هرزه بُود پیشِ نظر
آن بی‌ادب سخن می‌گفت و خبر نداشت که سخن در مقابل بینش هیچ ارزشی ندارد.
[اشاره است به این روایت که در کتب امثال نیز آمده است: لَيْسَ الْخَبْرُ كَالْمُعَايَنَةِ. «خبر مانند
دیدن نیست.» شاعری می‌گوید:

عَايَنْتُ زَيْدًا أَتَاهَا الْمُسْتَخْبِرُ هَئِذَا لَيْسَ كَالْعَيْنِ الْخَبْرُ^۲
«ای خبر گیرنده، من زید را دیدم، هرگز دیدن مانند شنیدن خبر نیست.»]

(۲۰۶۶) این خبرها از نظر خود نایب است بهرِ حاضر نیست، بهرِ غایب است
خبرهایی که ما می‌شنویم در واقع جانشین دیدن است. و برای حاضران نیست، بلکه
برای غایبان است. [شنیدن خبر به درد کسی می‌خورد که خود شاهد حوادث نبوده، و الا کسی
که خود در متن جریانات بوده شنیدن خبر برای او لطفی ندارد. همینطور مباحث نظری و علم
قیل و قال به درد کسی می‌خورد که خود، حقیقت را شهود نکرده و در سایه آن الفاظ کلیاتی
مبهم از حقیقت درمی‌یابد، اما کسی که حقیقت را بی‌حجاب و نقاب کلمات شهود کرده نیازی
به این مباحث ندارد.]

(۲۰۶۷) هرکه او اندر نظر موصول شد این خبرها پیشِ او مَعزُول^۳ شد
هرکس به مرتبهٔ بینش برسد، دانش در نظر او از اعتبار می‌افتد.

(۲۰۶۸) چونکه با معشوق گشتی همنشین دفع کن دَلالگان را بعد از این
به عنوان مثال، همینکه تو به معشوق خود واصل شدی و با او همنشین گشتی دیگر به
واسطه‌ها نیازی نداری و طبعاً آنان را باید کنار بگذاری. [تا وقتی که عاشق به معشوق خود
نرسیده، این و آن را واسطه می‌سازد، اما همینکه به معشوق رسید دیگر واسطه‌ها را کنار
می‌گذارد. مولانا می‌گوید علم قیل و قال تا وقتی برای سالک معتبر است که هنوز به حقیقت
نرسیده است. چنانکه نقل است که وقتی ابوسعید ابی‌الخیر خرقهٔ طریقت پوشید تمام کتب خود

۱. دست دادن: حاصل شدن، میسر گشتن.

۲. ر.ک. فراندالال فی مجمع‌الامثال، ج ۲، ص ۱۵۲.

۳. مَعزُول: عزل شده.

را زیر خاک مدفون کرد و بر آن نهالی کاشت. اما در طول تاریخ برخی از اوائل العقول از این نکته دقیق تصوّف که بینش برتر از دانش است سوءاستفاده‌ها کرده و بازارِ مسندنشینی و مریدپروری خود را گرم کرده‌اند. چه، هنوز قدم اوّل را برنداشته مدعی وصول به اعلیٰ درجه حقیقت شده‌اند، غافل از آنکه اگر عارفانِ بزرگی چون مولانا و غزالی و سایرین، علوم نظری را در کشف حقیقت، حقیر و کور و کبود دانسته‌اند خود پله پله همه مراتب سلوک را طی کرده و در جمیع علوم عقلی و نقلی سرآمدِ عصر خود بوده‌اند.

کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه باشد در نوشتن شیر شیر

هرکه از طفلی گذشت و مرد شد نامه و دلاله بر وی سرد شد (۲۰۶۹)

مثال دیگر، هرکس از مرحله کودکی بگذرد و مرد شود، نامه و واسطه در نظر او از اعتبار می‌افتد. [در ادوار پیشین رسم چنین بود که گاه دختر بچه‌ای را به عقد نکاح پسر بچه‌ای درمی‌آوردند و آن دختر را تا سن ازدواج پسر از او پنهان می‌داشتند و پسر نمی‌توانست دختر را ملاقات کند، بلکه واسطه‌ای میان آن دو رفت و آمد می‌کرد و نامه و پیغام آن‌ها را به یکدیگر می‌رسانید. و چون وقت ازدواج آنان فرامی‌رسید آن دو همسر به هم می‌رسیدند و نامه و واسطه خود به خود کنار می‌رفت.^۱ رجوع شود به داستان «مشغول شدن عاشقی به عشق‌نامه...» که از بیت (۱۴۰۶) دفتر سوّم آغاز شده است.]

نامه خواند از پی تعلیم را حرف گوید از پی تفهیم را (۲۰۷۰)

این بیت به یک سؤال مقدّر جواب داده است. گویا کسی می‌گوید: یا حضرت مولانا مگر نگفتی هرکس به حقیقت واصل شود علوم ظاهری و مباحث نظری و قیل و قال را کنار می‌گذارد، پس چرا بسیاری از مشایخ عرفا با وجود وصول به اصول باز بدان علوم، سرگرم و ناطق بوده‌اند؟ اما جواب: بله، اگر آن عارفان واصل نامه می‌خوانند، یعنی به قیل و قال مشغول‌اند برای تعلیم و ارشاد طالبان است، و اگر از آن علوم سخن می‌گویند برای اینست که مسائل و موضوعات را به سالکان تفهیم کنند. [و الاّ خود بدانها نیازی ندارند. چه، برای ارشاد خلق الله باید در سطح افهام و عقول آنان سخن گفت. چنانکه در اصول کافی جلد یکم از

پیامبر(ص) روایت شده است که فرمود: **إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ**. «ما گروه پیامبران مأمور شده‌ایم که با مردم به اندازه سطح فهم و عقلشان سخن بگوییم.»

(۲۰۷۱) **پیش‌بینایان خبر گفتن خطاست** **کآن دلیل غفلت و نقصان ماست**
در حضور عارف روشن‌بین، دم از علوم ظاهری زدن اشتباه است، زیرا این کار دلیل بر غفلت و نقص‌گوینده است.

(۲۰۷۲) **پیش‌بینا، شد خموشی نفع تو** **بهر این آمد خطابِ اُنصِتُوا**
خاموش ماندن در حضور عارف روشن‌بین به نفع توست، برای همین فرمان «خموش باشید» آمده است. [«أَنْصِتُوا» فعل امر جمع مذکر حاضر از باب افعال، یعنی ساکت باشید. اشاره است به آیه ۲۰۴ سورة اعراف که توضیح آن در شرح بیت (۱۶۲۲) دفتر اول آمده است.]

(۲۰۷۳) **گر بفرماید: بگو، بر گوی خوش** **لیک اندک گو، دراز اندر مکش**
هرگاه عارف روشن‌بین به تو اجازه حرف زدن داد و گفت: حرف بزن. تو باید خوب و گزیده و اندک حرف بزنی، نه آنکه شروع کنی به زدن حرف‌های مفصل. [چنانکه گفته‌اند: **خَيْرُ الْكَلَامِ مَا قَلَّ وَ دَلَّ**. بهترین سخن، سخنی کوتاه و رساست.]

(۲۰۷۴) **ور بفرماید که اندر کش دراز** **همچنین شرمین^۱ بگو، با امر ساز^۲**
و اگر به تو بفرماید که به تفصیل سخن بگو، امرش را اطاعت کن و با حالت شرم و آزر و حفظ ادب حرف بزن. [از آداب سلوک، حسن استماع و قلت کلام است. خاصه در حضور کسی که از حیث علمی و روحی در مرتبه بالاتری قرار دارد. پس شخص خردمند نه تنها بیهوده سخن نمی‌گوید، بلکه کلام متین و قویم خود را نیز بقدر حاجت می‌زند و بیشتر استماع می‌کند تا نطق.]

۱. شرمین: شرمناک، باحیا.

۲. با امر ساز: از دستور اطاعت کن.

همچنین که من درین زیبا فسون با ضیاء الحق حُسام الدّین، کنون (۲۰۷۵)
مانند من که اکنون در این افسانه زیبا یعنی در مثنوی معنوی مشغول سخن گفتن با
ضیاء الحق حُسام الدین چلبی هستم و حقایقی را با او در میان می‌گذارم.

چونکه کوتاه می‌کنم من از رَشَد او به صد نوعم به گفتن می‌کشد (۲۰۷۶)
همینکه من کلام خود را در باب ارشاد و هدایت طالبان کوتاه و مختصر کنم،
حُسام الدین چَلَبی با تدابیر بسیار مرا به سخن گفتن ترغیب می‌کند. [چنانکه منقول است که تا
حسام الدین در مجلس مولانا حضور نمی‌یافت، او به ایراد معانی و کشف اسرار نمی‌پرداخت].^۱

ای حُسام الدّین ضیایِ ذوالجلال چونکه می‌بینی، چه می‌جویی مقال؟ (۲۰۷۷)
ای حسام الدین چَلَبی که نور خداوندِ ذوالجلالی، تویی که حقایقِ الهی را با چشم دل
خود می‌بینی پس چرا اینقدر طالبِ گفتار منی؟

این مگر باشد ز حُبِّ مُشتهی^۲ اِسْقِنی^۳ خَمراً وَ قُلْ لِي اِنْهَا (۲۰۷۸)
مولانا در اینجا به سؤالی که خود در بیت قبل طرح کرده پاسخ می‌دهد: شاید این طلب
از شدتِ علاقه تو باشد، چنانکه مثلاً شاعر می‌گوید: به من شراب بده و خود نیز بگو که این
چیزی که به تو می‌دهم نامش شراب است. [مصرع دوم بیت فوق مأخوذ است از شعرِ
أَبُو نُوَاس، شاعر ایرانی الاصلِ عربی‌گوی سده دوم هجری. او در دیوان خود می‌گوید:
أَلَا فَاسْقِنِي خَمْرًا وَ قُلْ لِي هِيَ الْخَمْرُ وَلَا تَسْقِنِي سِرًّا إِذَا امْكَنَ الْجَهْرُ
«بهوش باش، به من شرابی نوشان و خود بگو این که به تو دادم، شراب است. و مادام که
می‌توانی آشکارا شرابم دهی، پوشیده‌اش مدار.» تا هم از نوشیدن آن لذت برم و هم از شنیدن
آن. زیرا از نظر روانی انسان تحت تأثیر قوه سامعه است و به این ترتیب درک او کاملتر

۱. ر.ک. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۷۰-۷۶۹.

۲. مُشْتَهِي: اسم مفعول از باب افتعال. مصدر ثلاثی مجرّد آن «شَهْوَة» است. اما در اینجا معنی مصدری می‌دهد. یعنی به معنی اِشْتِهَا آمده است.

۳. اِسْقِنِي: فعل امر حاضر اِشْقِ + نون و قایه + ضمیر متکلم وحده. یعنی به من آب بده، بنوشان. در اینجا
یعنی به من شراب بنوشان.

می‌گردد. بطوریکه وقتی به کامیابی و توفیقی دست یازد دوست دارد آنرا از زبان دیگران بشنود و شنودن آن، شادمانی‌اش را مضاعف می‌سازد، همینطور وقتی او دچار مصیبتی می‌شود با آنکه خود به عمق آن مصیبت واقف است، اما شنیدن آن از دیگران بر تأثر او می‌افزاید. از اینرو مولانا می‌گوید با اینکه حسام‌الدین به شهود حقیقت نایل شده، اما دوست دارد آنرا از من بشنود و بیشتر متذکر گردد.].

(۲۰۷۹) بر دهانِ توست این دم، جامِ او گوش می‌گوید که قسمِ گوشِ کو؟
ای حسام‌الدین چلبی، اینک جام وصال حقیقت، لب بر لبِ تو نهاده است. اما گوش می‌گوید: قسمتِ گوش کجاست؟ [چون هر حسی بهره‌ای خاص از لذات دارد، در اذواق و مواجیدِ روحانی نیز هر حسی، سهم خود را طلب می‌کند، چنانکه وقتی قلب از شهود حقیقت متلذذ شود، زبان نیز دوست دارد آنرا ادا کند و گوش نیز می‌خواهد آنرا بشنود.].

(۲۰۸۰) قسم تو گرمی‌ست، نک گرمی و مست گفت: حرص من ازین افزون‌تر است
ای گوش قسمت تو گرم شدن از کلام حضرت معشوق است. اکنون تو، هم گرم شده‌ای و هم مست. گوش در جواب می‌گوید: قسمت من از آنچه تو گفتی بیشتر است. [در این بیت، «گوش» کنایه از حسام‌الدین چلبی است، زیرا او برای استماع کلام مولانا سراپا گوش بود. نیکلسون از بیت فوق چنین استنباط کرده که حسام‌الدین تنها به معرفت حق قناعت نکرده بلکه می‌خواهد آنرا به دیگران نیز منتقل کند.^۱]

جواب گفتنِ مصطفی علیه‌السلام اعتراض کننده را

(۲۰۸۱) در حضورِ مصطفایِ قندخو^۲ چون ز حد بُرد آن عرب از گفت‌وگو
آن شخص معترض چون در محضر حضرت محمد مصطفی (ص) که اخلاقی مهربان و لطیف داشت بیش از حد جرّ و بحث کرد. [این بیت متضمّن شرط، و جزای آن در بیت بعدی آمده است.].

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۶۳.

۲. قندخو: کسی که مهربان و ملایم باشد.

(۲۰۸۲) آن شه و النَّجْم و سلطانِ عَبَس آن سَرْدَم را گفت: بس
آن شاه سوره نَجْم و آن سلطان سوره عَبَس بدان یاوه گو اشاره کرد که سکوت کند و
گفت: دیگر بس است. [و النَّجْم اشاره به آیه یکم سوره نَجْم است: وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ. «سوگند به
ستاره آن دم که فرود آید.» و او مذکور در این آیه، و او قَسَم است. و منظور از «شه و النَّجْم»
حضرت رسول اکرم (ص) است، زیرا آیه جوابِ قَسَم و آیات پس از آن تا آیه هیجدهم سوره
مذکور متصلاً درباره آن حضرت و معراج شریف ایشان است. مفسران قرآن کریم در اینکه
منظور از «نَجْم» در این آیه چیست اقوالی مختلف آورده اند که به سه قول مشهور اشارت
می کنیم: ۱. منظور قرآن کریم است که بطور پراکنده و تدریجی ظرف بیست و سه سال نازل
شد. ۲. منظور ستاره ثریاست که با طلوع فجر غایب شود. ۳. منظور ستاره بطور اعم است.^۲ و
این در صورتی است که الف و لامِ «النجم» را جنس یا استغراق بگیریم. قول اخیر به صواب
نزدیکتر است. عَبَس یعنی «رو ترش کرد» اشاره به نخستین آیه سوره عَبَس است که توضیح
آن در شرح بیت (۲۰۶۷) دفتر دوم آمده است.]

(۲۰۸۳) دست می زد بهر منعش بر دهان^۳ چند گویی پیشِ دانایِ نهان؟
آن حضرت برای آنکه آن معترض را ساکت کند، دست بر دهانش نهاد، یعنی تا کی
می خواهی نزدِ دانایِ به اسرار حرف بزنی؟

(۲۰۸۴) پیش دانا بُرده یی سرگینِ خشک که بخَر این را، به جایِ نافِ مُشک^۴
کار تو بدان ماند که مدفوعی خشک را نزد عاقلی فرزانه بیری و بدو بگویی: این
مدفوع خشکیده را به جایِ مُشکِ معطر از من بخر. [جمعِ عقلیات و نقلیات که خود، حجاب
حقیقت شود نازل به منزله مدفوع است، و جمیع معارف یقینی و اشراقاتِ ربّانی به مثابه مُشکِ
معطر.]

۱. لب گزید: اشاره به سکوت کرد.

۲. ر. ک. مجمع البیان، ج ۹، ص ۱۷۲.

۳. دست بر دهان نهادن: اشاره به سکوت کردن شخص مقابل.

۴. نافِ مُشک: کیسه ای به اندازه یک نارنج که در زیر شکم آهوی نر خُتن قرار دارد و از منفذ آن ماده ای
قهوه ای رنگ و چرب خارج می شود که بسیار معطر است و به مُشک معروف است.

(۲۰۸۵) بَغْر^۱ را ای گسنده مغز گسنده مُخ زیر بینی بنهی و، گویی که اُخ^۲؟
ای که عقل و شعورت تباه شده مدفوع را زیر بینی خود می‌گیری و بو می‌کنی و
می‌گویی: به به؟!

(۲۰۸۶) اُخ اُخی برداشتی ای گیج کاج^۳ تا که کالایِ بدت یابد رواج؟
ای سرگشته لوج، یعنی ای احمق که چشم حقیقت‌بین نداری، چنان به به و چه چه راه
انداخته‌ای که متاع فاسد و بی‌ارزش رونق پیدا کند.

(۲۰۸۷) تا فریبی آن مشام پاک را آن چریده گلشن افلاک را
تا با این نیرنگ، صاحب دماغ سالم و پاک و پرورده گلستان آسمان‌ها را فریب دهی.
[تو متاع کاسد خود را که همان عقلیات و نقلیات حقیقت‌پوش است، نزد کسی بُرده‌ای که ژرف‌بین
و حقیقت‌بین است و در مرتبه اولیا و عرفا نشو و نما کرده است، و تو می‌خواهی با مشتی الفاظ
پُرطاق و طرنب که طوطی‌وار حفظ کرده و بدان تفوّه می‌کنی او را مرعوب و مقهور خود سازی.]

(۲۰۸۸) حِلْم او خود را اگرچه گول^۴ ساخت خویشان را اندکی باید شناخت
گر چه ممکن است آن روشن‌بین فرزانه به سبب بُردباری، خود را نادان نشان دهد، اما
تو باید اندکی حدّ خود را بشناسی. [گیریم آن فرزانه ممتاز، خود را به نادانی بزند و چیزی به
روی خود نیاورد، اما تو ای مدّعی لازم است حدّ خود را بشناسی. چنانکه تجاهل‌العارف در
میان مشایخ طریقت امری مرسوم بوده است. یعنی گاه آنان در امری که وقوف کامل داشتند
خود را به نادانی می‌زدند، زیرا اظهار فضل را خوش نمی‌داشتند و از گفتن «نمی‌دانم» و
«اطلاعی» ندارم ابایی نداشتند، برخلاف اهل ریا که خود را در هر موضوع استاد فن جلوه
می‌دهند. تواضع آنان باعث می‌شد که اشخاص مدّعی و بادی‌الرأی فرصت را غنیمت شمرند و
در عرصه خودنمایی و فضل‌فروشی، بی‌امان تاخت و تاز کنند؛ غافل از آنکه بدین کار، بی‌ادبی

۱. بَغْر: بشگل، سِرگین، بشگل شتر یا گوسفند.

۲. اُخ: از اصواتی که با آن لَذت و خوشی را اظهار می‌کنند.

۳. کاج: لوج، دوبین. کاج: نیز به همین معنی است.

۴. گول: ابله، احمق.

خود را نشان داده‌اند. گاه نیز اولیا و عرفا برای شناخت ادب و مرتبه روحی طرف مقابل در امری تغافل می‌کردند تا او مکنونات ضمیر خود را ظاهر سازد. به هر حال ادب اقتضا می‌کند که چون آدمی نزد شخصی بالاتر از خود رود از او مستفیض شود، نه آنکه بی‌محابا در هر بابی اظهار فضل کند چه بدین کار، جهل و خودبینی خویش آشکار سازد. پس حدّ خود شناس که امام علی (ع) فرمود: **الْغَالِمُ مَنْ عَرَفَ قَدْرَهُ وَ كَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَنْ لَا يَعْرِفَ قَدْرَهُ**^۱. «دانا کسی است که حدّ و اندازه خود شناسد، و برای نادانیِ شخص همین بس که حدّ خود شناسد.»]

دیگ را گر باز ماند امشب دهن گُربه را هم شرم باید داشتن (۲۰۸۹)
به عنوان مثال، اگر امشب درِ دیگ باز بماند، گربه هم باید حیا نشان دهد و سر خود را داخل آن دیگ نکند. [این معادل مثل «در دیزی باز است حیای گربه کجاست» است و منظور آن است که اگر ولی و عارف، بردباری و تواضع می‌کند، نباید موجب شود که مدعیان کوتاه‌بین حد خود را نشناسند و تاخت و تاز کنند.]

خویشتن گر خفته کرد آن خوب‌فر سخت بیدارست، دستارش مَبَر (۲۰۹۰)
اگر فرضاً آن عارفِ صاحب‌جلال، خود را به خواب زد، بدان که او کاملاً بیدارست، پس مبادا در صدد ربودن دستار او برآیی. [عارفانِ وارسته به اقتضای اخلاق حمیده خود، ممکن است گستاخی تو را به رویت نیاورند. و تو نباید خیال کنی که آنان از قصد تو غافل‌اند.]

چند گویی ای لجوج بی‌صفا این فسونِ دیو، پیشِ مصطفی؟ (۲۰۹۱)
ای لجبازِ بی‌صفا تا کی می‌خواهی نزد برگزیده خدا، کلماتِ سحرآمیز شیطان را ادا کنی؟ [«فسونِ دیو» در اینجا کنایه از عقلیات و نقلیات است که اهل دغا و ریا لقلقه لسان خود می‌کنند تا ساده‌لوحان را بفریبند. چنانکه در بیت (۳۱۹) دفتر اول فرمود:
حرفِ درویشان بدزد مردِ دُون تا بخواند بر سلیمی زانِ فسون
در بیت فوق لفظ «مصطفی» معنی عام دارد و مراد هر انسان برگزیده است، اعم از نبی و ولی.]

(۲۰۹۲) صد هزاران حِلْم دارند این گروه هریکی حِلْمی از آنها صد چو کوه
این گروه، یعنی جماعت انبیاء و اولیاء صدها هزار حِلْم و بُردباری دارند که هریک از آن
بُردباری‌ها بسان صد کوه استوار است. [مردان خدا بقدری حلیم و شکیباهستند که گستاخی و
سفاهتِ اهل ظاهر، آنان را خشمگین و غضبناک نمی‌کند، و به اصطلاح از کوره در نمی‌روند.]

(۲۰۹۳) حِلْمشان بیدار را اَبَله کند زیرکِ صدچشم را گمره کند
بُردباریِ انبیاء و اولیاء حتّیٰ هوشمندان را نیز غافل و گول کند و زیرکانِ بس بینا را
گمراه سازد. [منظور اینست که افراد زیرک و گُرَبُز چون افتادگی و بی‌ادعایی ایشان را می‌بینند
خیال می‌کنند که آنان چیزی در چنته ندارند پس به علم و ذکاوت خویش غرّه می‌شوند و در
نتیجه نمی‌توانند حقیقت باطنی آنان را بشناسند.]

(۲۰۹۴) حِلْمشان همچون شرابِ خوبِ نَغز نَغزَنغزک بر رَوَد بالایِ مغز
بُردباریِ انبیاء و اولیاء در مَثَل مانند شراب ناب و لطیفی است که خوش‌خوشان و
آرام‌آرام بر مغز اثر می‌گذارد. [حلم و شکیبایی انسان کامل در برابر شوخ‌چشمی حق‌ستیزان
تجلی دیگری است از استدراج الهی.]

(۲۰۹۵) مست را بین زان شرابِ پُر شگفت همچو فرزینِ مست، کثر رفتن گرفت
کسی را که از آن شراب ناب و مؤثر مست می‌شود، بین که مانند مُهرهٔ وزیر مستانه کج
و معوج می‌رود. [مهرهٔ فرزین (وزیر) در شطرنج دارای همه نوع حرکت است (بجز حرکت
مهرهٔ اسب)، یعنی هم مانند فیل، موزب حرکت می‌کند و هم مانند رُخ مستقیم از چهار طرف
حرکت می‌کند. در این بیت احوالِ مست به مهرهٔ وزیر تشبیه شده که در یک خط حرکت
نمی‌کند، بلکه تلوتلو می‌خورد و کج و معوج می‌رود.]

(۲۰۹۶) مردِ بُرنا^۱ زان شرابِ زودگیر در میانِ راه می‌افتد چو پیر
مرد جوان بر اثر خوردن آن شرابِ قوی و مردافکن، مانند سالخورده‌ای ناتوان در میان

۱. بُرنا: جوان.

راه می‌افتد. [وقتی که شرابِ ظاهری اینگونه مرد جوان و نیرومند را از پا درمی‌آورد، تو بین شرابِ عشقِ الهی چه‌ها می‌کند! «شرابِ زودگیر» شرابی است که فوراً شخص را مست کند، کلاً شراب‌هایی که از انگورهای مناطق گرمسیری فراهم می‌آورند، قوی‌تر و سریع‌التأثیرتر است.^۱]

خاصه این باده که از خُمِ بلی است نه مبی که مستی او یک شبی است (۲۰۹۷)
در اینجا مولانا از ذکر شرابِ صوری به شرابِ الهی متوجّه می‌شود و می‌گوید:
مخصوصاً این شراب که از خمرهٔ بلی و عشقِ الهی است، نه آن شرابی که مستی آن فقط یک شب دوام دارد. [«بلی» اشاره است به آیه ۱۷۲ سورهٔ اعراف و موضوعِ اَلْسَتْ و عَالَمِ دَرِّ که توضیح آن در شرح بیت (۱۲۴۱) دفترِ اوّل و (۴۵۴۳) دفترِ سوّم آمده است. «بلی» در اینجا کنایه از عشقِ الهی است. «بادهٔ خُمِ بلی» تعبیر دیگری است از «بادهٔ ازل» زیرا عرفا و صوفیه به قِدمِ عشقِ عقیده دارند و اصولاً حق را با عشق توصیف می‌کنند. چنانکه مولانا در دیوان شمس می‌فرماید:

دل، بی‌خود از بادهٔ ازل می‌گفت خوش‌خوش این غزل

گر مئی فرو گیرد دَمَش این دَم از این خوشتر زند
شارحی گوید منظور از «بادهٔ خُمِ بلی» شهودِ وحدت است و عارف آنرا نوشیده و دارای حلم و بُردباری شده است. پس مراد از «باده» در اینجا شرابِ حِلْم نیست، بلکه شرابِ عشق است.^۲]

آنکه آن اصحابِ کُهِف از نُقْل و نُقْل سیصد و نه سال گم کردند عقل (۲۰۹۸)
اصحابِ کُهِف بر اثر خوردن آن شراب، سیصد و نه سال مدهوش شدند و عقل خود را درباختند. [نُقْل و نُقْل. در لغت‌نامه‌ها نُقْل چنین معنی شده: آنچه جهت تغییرِ ذائقه بر سر شراب خورند.^۳ بدان مزهٔ شراب نیز گویند. اما برخی از لغت‌شناسان می‌گویند نُقْل (با ضمهٔ نون)

۱. ر.ک. ذخیرهٔ خوارزمشاهی، ج ۳، ص ۱۷۸.

۲. ر.ک. شرحِ مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۹۶.

۳. آندراج، ج ۷، ص ۴۳۸۲.

بدین معنی غلط مشهور است.^۱ معنی دیگر نُقل نوعی شیرینی است که در میان آن بادام و پسته می‌گذارند. چنانکه در بیت (۹۴۲) دفتر اول آمده است:

تا که شاخ‌افشان کند هر لحظه باد بر سر خفته بریزد نُقل و زاد
و نُقل به معنی جابه‌جا شدن و جابه‌جا کردن است. اما منظور از نُقل در این بیت، عشق الهی است. و مراد از نُقل اینست که عاشق عارف در پنجهٔ تقلیب رب است و جمیع حرکات و سکانات و احوال و افعال او به ارادهٔ حق صورت بندد. چنانکه در بیت (۳۹۳-۳۹۴) دفتر اول در وصف عارف عاشق گوید:

خفته از احوال دنیا روز و شب چون قلم در پنجهٔ تقلیب رب
آن که او پنجه نبیند در رقم فعل پندارد به جنبش از قلم
این وجه^۲ مناسب است با آیهٔ ۱۸ سورة کهف که در آن می‌گوید خداوند، اصحاب کهف را به راست و چپ می‌گردانید. توضیح این آیه در شرح بیت (۳۱۸۸) دفتر اول آمده است. صوفیان از این آیه نکته‌های لطیفی برداشت کرده‌اند از آن جمله مقام توکل را بدان مستند کرده‌اند، چنانکه سهل بن عبدالله تستری (از مشاهیر عرفا و صوفیهٔ سدهٔ سوم هجری) گوید: اول مقامی در توکل آنست که پیش قدرت الهی، چنان باشی که مرده پیش مرده‌شوی، چنانکه خواهد او را می‌گرداند و او را هیچ ارادت نبود و حرکت نباشد.^۳

بنابر این مولانا در بیت مورد بحث می‌گوید بر اثر عشق و جذبهٔ الهی، اصحاب کهف سیصد و نه سال بی‌خویش و مدهوش شدند. در مصراع دوم بیت فوق اشاره است به آیهٔ ۲۵ سورة کهف که توضیح آن در شرح بیت (۳۸) دفتر دوم آمده است. و نیز می‌توان نُقل را کنایه از علوم باطنی و احوال درونی و الهامات قلبی، و نُقل را کنایه از علوم ظاهری دانست که مبتنی بر نُقل و روایت است. چنانکه مولانا در دیوان شمس، آنرا به نقد و نُقل نیز تعبیر کرده است:

چو نقدت دست داد از نُقل بس کن خَمُش بر ناقل و منقول می‌خند
همو در بیت (۲۵۶۶) دفتر سوم می‌فرماید:
نقد را نُقل شناسد غویست هین ازو بگریز اگر چه معنوی است]

۱. ر.ک. غیاث‌اللغات، ج ۲، ص ۴۸۱.

۲. وجه فوق مقتبس از شرح اکبرآبادی است.

۳. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۲۴۷.

- (۲۰۹۹) زان زنانِ مصر، جامی خورده‌اند دست‌ها را شَرَحه شَرَحه کرده‌اند
زنان مصر، یک جام از آن شراب نوشیدند و دست‌های خود را پاره پاره کردند. [اشاره
به آیه ۳۱ سوره یوسف که توضیح آن در شرح بیت (۱۶۰۶) دفتر سوم آمده است.]
- (۲۱۰۰) ساحران هم سُکرِ موسی داشتند دار را دلدار می‌انگاشتند
جادوگران فرعون نیز وقتی از شراب الهی موسی مست شدند، چوبه دار را محبوب
خود دانستند. [یعنی وقتی ساحران فرعون به آیین یکتاپرستی موسای نبی درآمدند از
تهدیدات فرعون مبنی بر به صلیب کشیدن خود نهراسیدند بلکه بنا بر فحوای آیه ۱۲۴ سوره
اعراف با ایمان و اخلاص گفتند ما به سوی پروردگارمان باز می‌گردیم.]
- (۲۱۰۱) جعفر طیار زان می‌بود مست زان گرو می‌کرد بی‌خود پا و دست
جعفر طیار نیز از آن شراب الهی مست بود، به همین سبب دست و پای خود را رهین
عشق و ایمان خود ساخت. [توضیح جعفر طیار در شرح بیت (۳۵۶۵) دفتر دوم آمده است.]

قصه سُبحانی مَا اَعْظَمَ شَأْنِی گفتنِ ابویزید قَدَّسَ اللّهُ سِرَّهُ وَاَعْتِرَاضِ مریدان و جواب این مرایشان رانه به طریقِ گفتِ زبان بلکه از راهِ عیان

خلاصه داستان

بایزید بسطامی در حالت محو و فنا به مریدان خود گفت: منم خداوند سبحان. و چون پس از ساعاتی از حالت مدهوشی و بیخوشی بدر آمد مریدانش گفتند تو دیشب چنین و چنان گفتی و این ادعایی بی اساس است. بایزید گفت: اگر بار دیگر چنین ادعایی کردم با کاردهای تیز بر من زنید. طبق سفارش بایزید، مریدان هر یک کاردی فراهم آوردند و به انتظار ماندند. و بار دیگر بایزید دچار حالت محو و بیخوشی شد و گفت: سُبحانی مَا اَعْظَمَ شَأْنِی! همینکه مریدان این جمله را شنیدند دیوانه وار بدو هجوم آوردند و کاردهای تیز خود را بر بدن او فرو کردند. لیکن با کمال تعجب هیچ جراحتی بر جسم بایزید وارد نشد، بلکه بالعکس ضربه های کارد بر بدن خودشان فرود می آمد و آنرا می درید.



ماخذ این حکایت، قصه ای است که در تذکرة الاولیاء، جلد ۱، صفحه ۱۴۰ آمده است^۱: یکبار در خلوت بود بر زبانش برفت که سُبحانی مَا اَعْظَمَ شَأْنِی. چون با خود آمد مریدان با او گفتند که چنین کلمه ای بر زبان تو رفت. شیخ گفت: خداتان خصم، بایزیدتان، خصم، اگر از این جنس کلمه ای بگویم مرا پاره پاره بکنید. مگر چنان افتاد که دیگر بار همان

بگفت. مریدان قصد کردند تا بکشندش. خانه از بایزید انباشته بود. اصحاب خشت از دیوار بیرون گرفتند و هریکی کاردی می‌زدند، چنان کارگر می‌آمد که کسی کارد بر آب زند هیچ زخم کارگر نمی‌آمد. چون ساعتی چند برآمد آن صورت خُرد می‌شد. بایزید پدید آمد چون صعوه‌یی خُرد در محراب نشسته، اصحاب درآمدند و حال بگفتند. شیخ گفت: بایزید اینست که می‌بینید آن بایزید نبود.

*

مولانا به مناسبت ذکر شراب روحانی و مستی معنوی از باده عشق الهی حکایت مذکور را آورده تا نشان دهد که وقتی عشق الهی بر آدمی غالب آید از جسم مادی خلع می‌شود. به شرح بیت (۲۱۰۳) و (۲۱۳۶) همین دفتر رجوع شود.

(۲۱۰۲) با مریدان آن فقیرِ مُحْتَشَم بایزید آمد که: نک یزدان منم
آن فقیرِ باشکوه و شوکت یعنی بایزید به مریدان خود گفت: منم حضرت حق تعالی. [به توضیح بیت ذیل رجوع شود.]

(۲۱۰۳) گفت مستانه، عیان آن ذوفنون لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، هَا فَأَعْبُدُون
آن عارفِ صاحب کمال در حالت مستی، آشکارا گفت: خدایی جز من نیست، مرا عبادت کنید. [مقتبس از آیه ۲۵ سوره انبیاء: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا فَأَعْبُدُونِ.] «و ما نفرستادیم پیش از تو رسولی مگر آنکه بدو وحی کردیم که معبودی جز من نیست، پس مرا پرستش کنید.» بایزید بسطامی از اصحابِ وحدت وجود بوده است و وحدت وجود به معنی دقیق آن، هم جامع تنزیه است و هم تشبیه و آنرا نباید با حلول خلط کرد چنانکه برخی چنین خیال کرده‌اند. این قبیل سخنان که به شطحیات معروف است از کسانی صادر می‌شود که به مقام قرب فرایض^۱ و قرب نوافل^۲ واصل شده‌اند و در حقیقت گوینده این کلمات حضرت حق است نه عبد. منتهی این کلمات بر زبان بنده مقرب و فانی در حق جاری می‌شود. علامه محقق، جناب سیدجلال‌الدین آشتیانی در بیان سبب صدور این کلمات از

عارفانِ بزرگ می‌فرماید: «برخی از اهل سلوک در مقام فناء به مقام تمکین^۱ نمی‌رسند. و به مقام صُخو^۲ بعد از مَخو^۳ نائل نمی‌گردند، یا از ناحیه نقص استعداد و یا از ناحیه بقای انانیت نفس در تلوین^۴ توقف می‌نمایند. کلماتی نظیر اَنَا اللَّهُ و اَنَا الْحَقَّ و سُبْحانی مَا اعْظَمُ شَأنی به زبان می‌آورند^۵». مولانا چه در مثنوی شریف و چه در فیه مافیه صدور این قبیل کلمات را از اکابر عرفا به نحو ماهرانه‌ای تفسیر می‌کند. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۴۷) دفتر دوم.]

چون گذشت آن حال^۶، گفتندش صَباح تو چنین گفتی و، این نَبود صلاح (۲۱۰۴)
وقتی که آن ذوق باطنی و حال معنوی از بایزید برطرف شد، بامداد مریدانش بدو گفتند: تو چنین حرفی زدی و این حرف درست نیست.

گفت: این بار ار کُنَم من مَشْغله کاردها بر من زنید آن دَم هَله^۷ (۲۱۰۵)
بایزید به مریدان خود گفت: اگر این دفعه چنین سخنی گفتم، همان لحظه مرا با کارد بزنید.

حق، مُنَزّه از تن و، من با تنم چون چنین گویم، بساید گُشتنم (۲۱۰۶)
زیرا حضرت حق تعالی از جسم و جسمانیت منزّه است، در حالی که من دارای جسم هستم. پس هرگاه چنین کلامی بگویم باید مرا بُکشید. [بایزید با این کلام تلویحاً به آنان تفهیم کرد که صدور این قبیل کلمات از من نیست بلکه از حق است.]

چون وصیت کرد آن آزادمرد هر مریدی کاردی آماده کرد (۲۱۰۷)
چون آن آزادمرد یعنی بایزید که از قید و بند هوای نفس آزاد بود چنین سفارشی به مریدان خود کرد هر یک از مریدان، کاردی فراهم ساخت.

۱. ر.ک. پاورقی صفحه ۶۱۴ دفتر اول.

۲ و ۳. ر.ک. شرح بیت (۵۷۵) و (۲۸۴۱) و (۲۲۰۰) دفتر اول.

۴. ر.ک. پاورقی صفحه ۶۱۴ دفتر اول.

۵. مقدمه رسائل حکیم سبزواری، ص ۱۸۰.

۶. حال: ر.ک. به شرح بیت (۱۴۳۴) دفتر اول.

۷. هَلَه: آگاه باشید، هلا، ای. کلمه تنبیه.

(۲۱۰۸)

مست گشت او باز از آن سُغراقِ زُفْت آن وصیت‌هاش از خاطر برفت

چون حضرت بایزید از آن جامِ بزرگ مست شد همه آن سفارش‌هایی که به مریدان خود کرده بود فراموش کرد. [«سُغراق» کلمه‌ای ترکی است به معنی جام و قدح بزرگ. سُغراقِ زُفْت یعنی جام و یا قدح بسیار بزرگ. و مراد از آن، جامِ باده معرفت و عشق بیکران الهی است. بدان سَغراقِ اَحَد نیز گویند چنانکه مولانا در دیوان شمس فرماید:

مستیِ باده این جهان چون شبِ بخشبی بگذرد مستیِ سَغراقِ احد با تو درآید در لحد]

(۲۱۰۹)

نُقل آمد، عقلِ او آواره شد صبح آمد، شمعِ او بیچاره شد

همینکه نُقلِ اسرار و حقایق ربّانی بر قلب بایزید وارد شد، عقلِ جزئی او حیران و آواره شد. و همینکه بامداد آمد، شمعِ وجود او بی‌اثر شد. [در پاره‌ای از نسخه‌ها به جای «نُقل» عشق آمده است. یعنی همینکه شور عشق الهی، هستی او را ربود، عقل او دچار حیرت شد. مصراع دوم مأخوذ است از این کلام: اَغْنَى الصَّبَاحُ عَنِ الْمِصْبَاحِ. «روشنی بامداد ما را از روشنی چراغ بی‌نیاز کرده است.» جملهٔ اخیر را جنید بغدادی در جواب کسی گفت که از او پرسید: چه دلیلی بر وجود آفریدگار توان آورد؟ اما مراد از «نُقل» در اینجا تجلیات الهی و منظور از صبح، نور ذاتِ احدیت است.^۱ مقصود بیت: وقتی اشراقات الهی بر قلبی ساطع شود و حقیقت بر او مکشوف شود، عقل و استدلال مرسوم و معهود از اثر می‌افتد و دیگر نیازی بدان نیست، چنانکه شمع تا وقتی روشن است که خورشید نتاییده است. شیخ شبستری گوید:

زهی نادان که او خورشیدِ تابان به نورِ شمعِ جوید در بیابان]

(۲۱۱۰)

عقل چون شِحنه‌ست، چون سلطان رسید شِحنهٔ بیچاره در کُنْجی خزید

عقل در مقابل عشق مانند داروغه است در مقابل شاه، زیرا همینکه شاه بیاید داروغهٔ بیچاره به گوشه‌ای می‌خزد. [همینکه شاه حقیقت بر کشور وجودِ عاشق، پرتو افکند و تجلی کند، عقل که نمایندهٔ آن شاه در کشور وجود آدمی است کنار می‌رود و از تدبیر و تصرف باز می‌ماند.^۲]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۶۸۱.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۶۸۲.

(۲۱۱۱) عقل، سایه حق بُود، حق، آفتاب سایه را با آفتابِ او چه تاب؟
 عقل در واقع سایه حضرت حق است، و حضرت حق به منزله آفتاب. سایه عقل در مقابل آفتاب حقیقت چه مقاومتی می‌تواند داشته باشد؟ [سایه در مقابل آفتاب دوامی ندارد. در این بیت مقایسه‌ای است میان عقل و عشق الهی. عقل به منزله سایه است و عشق به مثابه آفتاب. چنانکه در بیت (۱۱۷-۱۱۸) دفتر اول آمده است:

از وی ار سایه نشانی می‌دهد شمس، هر دم نورِ جانی می‌دهد
 سایه خواب آرد تو را همچون سَمَر چون برآید شمس، انشق القمر
 منظور بیت: همانطور که وقتی بر تو خورشید ساطع می‌شود، سایه از میان برمی‌خیزد،
 وقتی شمس عشق طالع می‌گردد، عقل زوال می‌پذیرد. چنانکه شیخ فریدالدین عطار گفت:
 عشق اینجا آتش است و عقل، دود عشق چون آید گریزد عقل زود]

(۲۱۱۲) چون پری غالب شود بر آدمی گم شود از مرد، وصفِ مردمی
 مولانا در اینجا برای تفهیم فنای عارف عاشق در هستی الهی و اینکه در حالت محو و بیخوشی، آنچه از قول و فعل از او صادر می‌شود، ناطق و مصدّر آن، حضرت حق تعالی است، «جن زدگی» را مثال می‌آورد و می‌گوید: وقتی که جن بر وجود کسی مسلط شود و او را به اصطلاح «مصروع» سازد، در این حال آن فرد، هویتِ شخصی خود را از دست بدهد و مقهور تصرفات آن جن شود.

(۲۱۱۳) هر چه گوید، آن پری گفته بود زین سری زان آن سری گفته بود
 شخصی که مقهور جن شده، هر چه بگوید گفته آن جن است، نه خود او. و هر چه انسانِ جن‌زده از جانب خود بگوید، در واقع از طرف جن گفته است. [«سَر» در اینجا به معنی طرف و جانب است، چنانکه در بیت (۱۱۱) دفتر اول گوید:
 عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سو رهبر است]

(۲۱۱۴) چون پری را این دم و قانون بُود کردگارِ آن پری خود چون بود؟
 در جایی که جن چنین تسلطی دارد، بین تسلط خالقِ جن چگونه است؟ [«دم» به معنی نفس است و «قانون» به معنی قاعده، دستور و مقررات. در اینجا «دم و قانون» کنایه از

تسلط و تصرف است.]

(۲۱۱۵)

اوی او رفته، پری خود او شده ترک، بی‌الهام، تازی‌گو شده
هویتِ شخص جن زده محو شده، و او خود به جن مبدل گردیده است. چنانکه مثلاً
ترک زبانی ناگهانی بی‌هیچ الهامی به عربی تکلم می‌کند. [صوفیه وحدت حق و خلق و فناء
عبد در معبود و رفع دوئی و غیریت را به جن و جن زده تشبیه کرده‌اند. از آن جمله ابن فارض
در قصیده تائیه این تمثیل را ذکر کرده است:

وَأُثْبِتُ بِالْبُرْهَانِ قَوْلِي ضَارِباً مِثَالَ مَخْقٍ وَالْحَقِيقَةُ عُمْدَتِي
بِمَتَّبُعَةٍ يُنَبِّئُكَ فِي الصَّرْعِ غَيْرُهَا عَلَى فَمِهَا فِي مَسْهَا حَيْثُ جَنَّتْ
وَمِنْ لُغَةٍ تَبْدُو بِغَيْرِ لِسَانِهَا عَلَيْهِ بَرَاهِينُ الْأَدْلَةِ صَحَّتْ

«و من برای اثبات سخنم در رفع غیریت حق و بنده فانی در حق مثالی می‌آورم. در حالی که
مقصود و مال من حقیقت است. مثال اینست: فرض کن زنی دچار جن زدگی شده و در این
حال هرچه او با تو گوید از خود او نیست بلکه کسی غیر از او با تو حرف می‌زند زیرا این جن
است که از دهان آن زن جن زده با تو حرف می‌زند. و از نوع زبانی که او تکلم می‌کند معلوم
می‌شود که این زبان، زبان آن زن نیست. و چون زبانی که جن تکلم می‌کند با زبان آن زن
تفاوت دارد معلوم می‌شود که هرچند ظاهراً آن زن حرف می‌زند، اما گوینده حقیقی جن است.
پس سخن من درباره وحدت عبد و معبود و رفع غیریت و اثبیت با براهین و ادله صحیح
اثبات شد.» سعیدالدین فرغانی (شارح قصیده تائیه) در ذیل این ابیات شرحی دارد که زبده و
مضمون کلی آن اینست: کسی که مصروع شده گاه به زبانی صحبت می‌کند که اصلاً با آن زبان
آشنایی ندارد. مثلاً اگر مصروع، فقط فارسی بداند، ممکن است به زبان فصیح عربی و یا ترکی
تکلم کند و از حوادث گذشته و آینده خبر دهد.^۱

مصراع دوم بیت مورد بحث سخن سید ابوالوفا را تداعی می‌کند. او در آغاز کُردی
بیسواد بود و هیچ سابقه علمی نداشت، اما پس از جذبه‌ای معنوی و شوری درونی بر خواندن
و نوشتن مسلط شد. حُسام‌الدین چلبی را از احفاد و فرزندان او دانسته‌اند. سخن او اینست:
أَمْسَيْتُ كُرْدِيًّا وَ أَصْبَحْتُ عَرَبِيًّا. «شبانگاه، کُردی بی‌مایه و بیسواد بودم و بامدادان بر زبان

تازی تسلط یافتیم.» این سخن بعدها به صورت امثال سایره درآمد و صوفیه و از آن جمله مولانا آن را بطور کنایه در مورد مکاشفات روحی بکار برده‌اند و گفته‌اند وقتی شخص دچار انقلاب روحی شود ابواب علوم به روی او گشوده گردد. رجوع شود به مقدمه عربی دفتر اول مثنوی و بیت (۳۴۶۵) همان دفتر. به هر تقدیر مولانا در ابیات اخیر می‌خواهد قول سبجانی ما اعظم شانی بایزید و انا الحق حلاج را تفسیر کند و بگوید که قائل این اقوال، حضرت حق است نه آن صوفیان. زیرا صوفیه می‌گویند غیر از حق، هستی دیگری نیست، و وجود کثرات و تعینات، نمودی بی‌بود است. و چون سالک باطناً و نه فقط قولاً بدین شهود رسد اگر هو الحق بگوید درست است، و اگر انا الحق هم بگوید باز درست است.^۱ چنانکه شبستری گوید:

جز از حق نیست دیگر هستی الحق هو الحق گوی و گر خواهی انا الحق
اما مثالی که مولانا و ابن فارض در ابیات پیشین آورده‌اند موهم معنی حلول است، و این چیزی است که سبب شده عده‌ای از مؤلفان تاریخ فِرَق و محققانی نظیر نیکلسون و ماسینیون آنان را در سلک حلولیه قرار دهند، در حالی که مذهب «حلول» با «وحدت وجود» خیلی فرق دارد، و قرار نیست که هر تمثیل با مُثَل خود طابق النعل بالنعل مطابقت کند، خاصه اینکه هر مثالی در بیان رابطه حق و خلق، ناقص و ابراست، چنانکه مولانا به کرات در مثنوی بدین مطلب تصریح کرده است.]

چون به خود آید، نداند یک لغت چون پری را هست این ذات و صفت (۲۱۱۶)
همینکه آن جن زده به حالِ قبلی خود بازگردد، حتی یک کلمه از آن سخنان نمی‌داند، زیرا همه آن احوال و اقوالی که از آن جن زده سر زد به جن تعلق دارد. [مصرع دوم را می‌توان به بیت ذیل مربوط کرد و در اینصورت متضمن شرط است.]

پس خداوند پری و آدمی از پری کی باشدش آخر کمی؟ (۲۱۱۷)
پس چگونه امکان دارد که خالق جن و انس از جن کمتر باشد؟ [وقتی جن که مخلوقی مقهور است می‌تواند هویت آدمی را بر باید و هویت خود را جایگزین آن کند تو بین تسلط و تصرف حق بر عبد چگونه خواهد بود.]

(۲۱۱۸) شیرگیر ار خونِ نرّه شیر خُورد تو بگویی او نکرد آن، باده کرد
مولانا برای تفهیم مطلب پیشین به ذکر امثال ادامه می‌دهد و می‌گوید: مثلاً اگر یک مرد
بی‌باک و مست، شیر نری را مغلوب کند و خون او را بخورد، تو می‌گویی این کارِ متهوّرانه را
آن مرد نکرد بلکه شراب کرد. یعنی شراب ابتدا او را مست و بی‌باک کرد و سپس آن کار
خارق‌العاده از او سر زد.

(۲۱۱۹) ور سخن پردازد از زرّ کهن تو بگویی: باده گفته‌ست آن سخن
مثال دیگر، اگر شخصی شراب بخورد و مست شود و بر اثر شور مستی سخنان
ارزنده‌ای همچون طلای قدیمی و خالص بر زبان راند، تو می‌گویی: این حرف‌ها را نیز شراب
زده است نه آن شخص.

(۲۱۲۰) باده‌یی را می‌بُود این شرّ و شور نورِ حق را نیست آن فرهنگ و زور؟
در جایی که شراب، این همه شور و غوغا پدید می‌آورد، آیا نور حضرت حق چنان
بینش و قدرت روحی را نمی‌تواند پدید آورد؟

(۲۱۲۱) که تو را از تو، به کل خالی کند تو شوی پست، او سخن عالی کند؟
آیا تجلّی جلالی حضرت حق نمی‌تواند تو را از هویت و انانیت موهومت عاری سازد،
به طوری که تو مقهور سطوت و قدرت او شوی و او سخنان عالی و غریب اظهار کند؟ [بدین
ترتیب همه آن شطح‌ها و کلماتی که بوی کفر و رعونت دهد در مقام فنای عبد در معبود گفته
شده در حالی که قائل، عبد نیست.]

(۲۱۲۲) گر چه قرآن از لبِ پیغمبر است هر که گوید: حق نگفت، او کافر است
مثال دیگر، گرچه قرآن کریم از دهان پیامبر (ص) شنیده شد، اما هرکس بگوید آن را
حق تعالی نگفته مسلماً کافر است.

(۲۱۲۳) چون همای بی‌خودی پرواز کرد آن سخن را بایزید آغاز کرد
همینکه همای همایون بالِ محو و بیخویشی به پرواز درآمد، بایزید شروع کرد به

گفتن سُبْحانی ما اعظم شانی وَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَأَعْبُدُونِ. یعنی وقتی بایزید به مقام فنا و استغراق رسید سخنان شطح آمیز خود را دوباره آغاز کرد، در اینجا مولانا به جهت مبارکی و خجستگی مقام فنا آنرا به پرندۀ هُما تشبیه کرده است.

عقل را سیل تحیر دَر رُبود زان قوی تر گفت کاوّل گفته بود (۲۱۲۴)
سیل حیرت آمد و عقل بایزید را ربود و بُرد، زیرا این بار سخنی قوی تر و خطرتر گفت. [آن سخن کدام سخن بود؟ در بیت بعدی آمده است.]

نیست اندر جُبّه امّ إِلَّا خدا چند جویی بر زمین و بر سَمَا؟ (۲۱۲۵)
در جُبّه من کسی جز خدا نیست. پس چرا خدا را در زمین و آسمان جستجو می کنی؟ [این شطح بایزید که گفت: لَيْسَ فِي جُبَّتِي سِوَى اللَّهِ از شطح قبلی که گفت: لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَأَعْبُدُون، قوی تر و خطرتر است، زیرا جمله اخیر آیه قرآنی است و ممکن است تعبیر شود که آنرا از قول خدا گفته است، اَمَّا جَمْلَةٌ لَيْسَ فِي جُبَّتِي سِوَى اللَّهِ را نمی توان اینگونه تعبیر کرد. این سخن به ابوسعید نیز انتساب یافته است.]

آن مریدان جمله دیوانه شدند کاردها در جسم پاکش می زدند (۲۱۲۶)
مریدان بایزید وقتی که این جمله را از او شنیدند جملگی دیوانه شدند و با کاردهای خود بر جسم پاک او ضرباتی زدند.

هر یکی چون مُلْحِدَانِ گرده کوه کارد می زد پیرِ خود را بی ستوه (۲۱۲۷)
هر یک از آن مریدان مانند ملحدان ناحیه گِزْدکوه بی محابا به بدنِ مرشد و پیرِ خود کارد می زد. [«گِزْدکوه»، کوهی در سه فرسخی دامغان که از قِلاعِ مستحکم فرقه اسماعیلیه بشمار می آمد. چون فدائیان این فرقه دشمنان خود را به ضرب دشنه از میان برمی داشتند، لذا در این بیت می گوید مریدان بایزید مانند فدائیان اسماعیلیه، با قاطعیت و تعصب، بایزید را با کاردهای خود مضروب کردند.]

(۲۱۲۸) هر که اندر شیخ تیغی می‌خلید بازگونه از تنِ خود می‌درید
هر یک از آن مریدان که کارد بر بدن بایزید می‌زد، آن کارد برعکس می‌شد و بر تن
خود او فرود می‌آمد و آن را پاره می‌کرد.

(۲۱۲۹) یک اثر نه بر تنِ آن دُوفنون و آن مریدان خسته و غرقابِ خون
حتی اثر یک ضربه کارد بر بدن آن عارف صاحب کمال نبود، در حالی که مریدان
مجروح و غرق بخون شده بودند.

(۲۱۳۰) هر که او سویی گلویش زخم برد حلقِ خود ببریده دید و زار مُرد
هر مریدی که بر گلولی پیر و مرشد خود زخم وارد آورد، گلولیِ خود را می‌برید و با
حالی زار می‌مُرد.

(۲۱۳۱) و آنکه او را زخم اندر سینه زد سینه‌اش بشکافت و شد مُرده ابد
و هر مریدی که بر سینه بایزید زخم می‌زد، سینه خود او شکافته می‌شد و برای همیشه
جان می‌داد.

(۲۱۳۲) و آنکه آگه بود از آن صاحبقران دل ندادش که زند زخمِ گران
و یکی از مریدان که از احوال درونی آن مرد نیک‌بخت خبر داشت، دلش نیامد که
مانند دیگر مریدان بر بدن او زخمی کاری زند. [صاحبقران، لقبی نجومی است که به
برخی از پادشاهان و امیران و وزیران می‌داده‌اند. و این عنوان از زمان غزنویان (قرن چهارم)
فراتر نمی‌رود و تا اواخر دوران قاجاریه در ایران معمول بوده است. صاحبقران را منجمان
احکامی از محاسبه قرا‌ها و تطبیق هر یک با زمان پادشاهی استخراج و عنوان می‌کرده‌اند.
و آن لقب پادشاهی بوده است که در قران^۱ دو سیّاره مانند زحل و مشتری و یا زهره و
مشتری به دنیا آمده بود^۲. با توجه به این تعریف اطلاق صاحبقران بر بایزید از آنروست
که وی انسانی با سعادت و نیک‌بخت بوده است. ممکن است صاحبقران در اینجا به معنی

۱. توضیح قران در شرح بیت (۱۴۳۸) همین دفتر آمده است.

۲. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۴۶۵.

صاحب قرن آمده باشد. و صاحب قرن به معنی مرد قرن و کسی است که در روزگار خود بر همه امتیاز داشته باشد، نظیر مرد سال در تعبیرات امروزی. چنانکه در دیوان شمس آمده است:

بیا ای شاه خودکامه، نشین بر تخت خودکامی بیا بر قلب رندان زن که صاحب قرن ایامی^۱
و باز ممکن است به معنی صاحب زمان و صاحب وقت و حال باشد که در تعبیرات صوفیه به کسی گویند که واقف بر حقایق اشیائی باشد که از حکم زمان و تصرفات گذشته و آینده بیرون است. اما وجه اول مناسبتر است. منظور بیت: آن مریدی که احوال بایزید را تا حدودی می شناخت، ضربه کاری نزد، بلکه ضربه ای سطحی بر بایزید وارد آورد.]

(۲۱۳۳) نیم دانش، دست او را بسته کرد جان پُرد، الا که خود را خسته کرد
شناخت محدود و مجمل آن مرید، دست او را در وارد آوردن ضربه کاری بر بدن بایزید بست و باعث شد که جان خود را از هلاکت نجات دهد، و فقط خود را زخمی کند. [زیرا اگر مانند دیگران، زخم کاری می زد حتماً او نیز هلاک می شد، اما چون او زخم سطحی به بایزید وارد کرده بود همان زخم سطحی به تن خود او نشست. انقروی و اکبرآبادی و بحر العلوم و دیگر شارحان معتبر همین معنی را اظهار داشته اند.]

(۲۱۳۴) روز گشت و، آن مریدان کاسته نوحه ها از خانه شان برخاسته
وقتی که روز شد، معلوم گشت که از تعداد آن مریدان کاسته شده است. و از خانه آنان صدای شیون و فغان به هوا برمی خاست.

(۲۱۳۵) پیش او آمد هزاران مرد و زن کای دو عالم دَرَج در یک پیرهن
هزاران مرد و زن به حضور بایزید رسیدند و به او گفتند: ای کسی که دو جهان را در یک پیراهن جا داده ای. [منظور از «دو عالم دَرَج در یک پیرهن» اینست که بایزید حاوی همه حقایق عالم بود^۲. یعنی حقایق دنیا و آخرت در وجود او منطوی بود.]

۱. کلیات شمس (فرهنگ نوادر لغات)، ج ۷، ص ۳۵۶.

۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۷۲.

(۲۱۳۶) این تن تو گر تنِ مردم بُدی چون تنِ مردم ز خنجر گم شدی
اگر جسم تو مانند جسم دیگر انسان‌ها بود، قهراً بر اثر ضربات کارد و خنجر از میان می‌رفت. [از بیت فوق برمی‌آید که بایزید با جسم مثالی و جسد هَوَرِ قلیایی بر مریدان ظاهر شده بود، زیرا جسم مثالی لطیف است و قابل خرق و انشقاق نیست. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۱۳) و (۳۲۵۲) دفتر سوم.]

(۲۱۳۷) با خودی با بی‌خودی دوچار زد^۱ با خود اندر دیده‌ خود خار زد
کسی که اسیر هستی موهوم خود است، اگر با کسی که هستی موهوم خود را فانی کرده و به مقام فنا و بیخویشی رسیده است مقابله کند، صاحب هستی موهوم به دیده‌ خود خار فرو می‌کند، یعنی به خود زیان می‌زند نه به آن فانی و بیخویش.

(۲۱۳۸) ای زده بر بیخودان تو ذوالفقار^۲ بر تنِ خود می‌زنی آن، هوش دار
ای کسی که با شمشیر بر عارفان بیخویش و رهیده از کمنده‌ هوی و دغا ضربت می‌زنی، بدان که این ضربت‌ها را بر بدن خود می‌زنی.

(۲۱۳۹) زآنکه بی‌خود فانی است و ایمن است تا ابد در ایمنی او ساکن است
زیرا هستی مجازی عارف بیخویش در هستی حضرت حق، فانی شده و به بقای حقیقی حضرت حق نایل گردیده است و تا ابد در مأمن بقای حق از فنا در امان است. [چنانکه در آیه ۸۲ سوره انعام آمده است: الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ. «و آنان که ایمان آوردند و ایمان خویش به ستم و عصیان نیامیختند، ایشان راست ایمنی. و ایشان‌اند راه‌یافتگان.»]

(۲۱۴۰) نقشِ او فانی و او شد آینه غیرِ نقشِ روی غیر، آنجای نه
هستی مجازی عارف بیخویش در وجود حق، فانی شده است و او به منزله آینه‌ای

۱. دو چار زدن: مقابله کردن.

۲. ذوالفقار: ر.ک. شرح بیت (۲۳۰۰) دفتر دوم.

است که بجز تصویر دیگران، چیزی روی آن نیست. [عارف رهیده از بند هوئی و صوفی صافی مانند آینه‌ای پاک و شفاف است که حقیقت احوال هرکسی را بدو نشان می‌دهد. و چون او حقیقت جهان را شناخته، صور حقیقی هر چیزی را منعکس می‌کند.]

(۲۱۴۱) گر کنی تُف، سویی رویِ خود کُنی ور زنی بر آینه، بر خود زنی
اگر مثلاً به روی آینه تُف بیندازی در واقع به رویِ خود تُف کرده‌ای، و اگر آینه را بزنی در حقیقت، خود را زده‌ای.

(۲۱۴۲) ور ببینی رویِ زشت، آن هم تویی ور ببینی عیسی و مریم، تویی
و اگر در آینه صورتِ خود را زشت ببینی، همو تویی. و اگر در آینه، عیسی و مریم را ببینی، باز هم خودِ تو هستی. [عارف صادق که وحدت حق را شهود کرده از همه تعلقات بیرنگ است. او همچون آینه صاف و صیقلی است که واقعیت اشیاء و اشخاص را نشان می‌دهد. اگر او را زشت و ناخوشایند ببینی، همو ذاتِ توست، و اگر او را زیبا و خوشایند ببینی باز خود را دیده‌ای.]

(۲۱۴۳) او نه اینست و نه آن، او ساده است نقشِ تو در پیشِ تو بنهاده است
عارف بیخویش نه اینست و نه آن؛ یعنی نه آن شخصِ زشت و منفور است و نه عیسی و مریم است، بلکه او وجودی بیرنگ و بی‌تعین است و نقش حقیقیِ تو را به تو نشان می‌دهد.

(۲۱۴۴) چون رسید اینجا سخن، لب در بَست چون رسید اینجا قلم، درهم شکست
همینکه سخن به اینجا رسید، لب از گفتار بسته شد، و همینکه قلم به اینجا رسید شکسته شد.

(۲۱۴۵) لب ببند ارچه فصاحت دست داد دَم مزن، وَاللَّهِ أَعْلَمُ بِالرَّشَادِ
هرچند می‌توانی نکته‌های دقیق را با قدرتِ بیان و فصاحتِ تمام، شرح دهی، اما دیگر لب از بیان این نکته‌ها فرو بند که خداوند به هدایتِ داناتر است. [زیرا آنانکه به اسرار الهی واقف می‌شوند صلاح نمی‌دانند که همه آن را فاش کنند. گویا این بیت خطاب به نفسِ نفیس

مولانا است.^۱]

(۲۱۴۶) **بر کنارِ بامی ای مستِ مُدام** **پست بنشین^۲ یا فرود آ، وَالسَّلام^۳**

ای کسی که از شراب عشق و معرفت حق، پیوسته مستی و با حالِ مستی به لب بام نزدیک شده‌ای، یا برو عقب‌تر آسوده بنشین، و یا از آن بالا پایین بیا. سلام بر تو باد. [با توجه به اینکه «مُدام» به معنی شراب نیز آمده می‌توان «مستِ مُدام» را «مست از شراب» نیز معنی کرد. و «بر کنارِ بام بودن» کنایه از نزدیک شدن به خطر است. و این خطر به دو نوع قابل توجیه است. یکی آنکه اظهار احوال والای روحی و مکاشفات درونی ممکن است موجب عجب و غرور شود و قهراً کسی که به ورطه غرور و خودبینی افتد از آن احوال و واردات قلبی برخوردار نگردد. و دیگر آنکه افشای احوال روحی، موجب شوراندن قشریان و ظاهربینان می‌گردد. اما در اینجا وجه نخست مناسب‌تر است و با سیاق و مقام ابیاتِ بعدی سازگارتر. مولانا می‌گوید حالت سالکی که افشای راز می‌کند به مستی ماند که بر لب بام آید، و قهراً چنین مستی در معرض سقوط است. مولانا برای ایمنی سالک از زوال احوال روحی و مکاشفات درونی دو راه پیش پای او می‌نهد: یکی آنکه سالک باید احوال درونی و واردات قلبی خود را از اغیار بیوشاند تا نه محسود واقع شود و نه خودبین و مُعجب گردد. و دیگر آنکه اگر ظرفیت استتار و پوشش اسرار درونی خود را ندارد باید از حالت محو و بیخویشی بدر آید و به مرتبه صحو و باخویشی تنزل کند. ابیات بعدی در شرح و بسط همین مقال است.]

(۲۱۴۷) **هر زمانی که شدی تو کامران** **آن دمِ خوش را کنارِ بام دان**

ای سالکِ عاشق، هرگاه به وصال حق و کشف حقیقت توفیق یافتی بدان که در آن وقتِ دلنشین بر لب بام ایستاده‌ای. یعنی سخت در معرض خطری.

(۲۱۴۸) **بر زمانِ خوش هراسان باش تو** **همچو گنجش خُفیه کن، نه فاش تو**

ای سالک از اوقات خوش معنوی و روحی خود بیمناک باش، و آن اوقات را

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۹۸.

۲. پست بنشین: آسوده بنشین، راحت بنشین. در اینجا یعنی عقب‌تر بنشین.

۳. السَّلام: مبتدایی است که خبرش حذف شده است. یعنی السَّلامُ عَلَیْک.

مانند گنجی گرانها از انتظار بیوشان و آنرا فاش نساز.

تا نیاید بر ولا^۱ ناگه بلا ترس ترسان رو در آن مکمن^۲ هلا^۳ (۲۱۴۹)
تا مبادا ناگاه به دوستی تو با حق آسیبی وارد شود. یعنی احوال معنوی خود را مستور
بدار تا مبادا قرب وصال به بُعد فراق مبدل شود. بهوش باش و در نهانگاه احوال روحی خود با
حزم و احتیاط حرکت کن. [مواظب باش احوال صاف و خالص قلبی ات با خودبینی مغشوش
نگردد که گفته‌اند: الْمُخْلَصُونَ عَلَى خَطَرٍ عَظِيمٍ.]

ترس جان، در وقت شادی، از زوال زآن کنار بام غیب است ارتحال^۴ (۲۱۵۰)
وقتی که جان آدمی به نعمت و فرح می‌رسد و از زوال و فقدان آن بیمناک می‌گردد،
همین ترس به منزلهٔ عقب رفتن از لب بام عالم غیب است. [هرگاه از جانب حق برای تو بسط
و فتوحی پیش آمد نباید عجب و سرمستی تو را بگیرد، بلکه باید از زوال آن خائف و ترسان
باشی و قهراً همین خوف، تو را از غرور و خودبینی می‌رهاند و در نتیجه از فراق حق نجات
پیدا می‌کنی درست مانند کسی که از لب بام کنار برود و خود را از خطر سقوط سلامت بدارد.]

گر نمی‌بینی کنار بام راز روح می‌بیند که هستش اهتزاز^۵ (۲۱۵۱)
اگر تو ای ظاهر بین، خطر ایستادن بر لب بام اسرار الهی را نمی‌بینی، اشخاص ژرف بین
که به مرتبهٔ عالی روح و مجردات نایل شده‌اند آن را می‌بینند و از آن خبر دارند، زیرا چنین
کسانی خطر سقوط روحی و درونی را احساس می‌کنند.

هر نکالی^۶ ناگهان کان آمده‌ست بر کنار کُنگره شادی بده‌ست (۲۱۵۲)
اصولاً هر کیفری که بر سر قومی فرود آمده است در وقتی بوده است که آن قوم بر بام

۱. ولا: دوستی.

۲. مکمن: کمینگاه، نهانگاه. در اینجا منظور نهانخانهٔ دل و احوال قلبی است که از دیگران مستور است.

۳. هلا: کلمهٔ تنبیه، آگاه باش.

۴. ارتحال: کوچیدن. در اینجا به معنی کنار رفتن.

۵. اهتزاز: جنبیدن، تکان خوردن. در اینجا به معنی ترس و لرز است.

۶. نکال: مجازات سخت.

شادمانی ایستاده بودند. [چنانکه در آیه ۱۶ سوره اسراء آمده است: وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا.] «و چون خواهیم اهل شهری را هلاک گردانیم، محتشمان و توانگران ایشان را به طاعت فرمان دهیم، و ایشان به تباهی پردازند. پس عذاب بر ایشان حتمی گردد و آنگاه نابودشان کنیم به تمامی.»]

(۲۱۵۳) جز کنارِ بام، خود نَبُودِ سقوط اعتبار^۱ از قومِ نوح و قومِ لوط
سقوط تنها بر لبه بام و یا هر بلندی دیگر اتفاق می افتد، از قوم نوح و قوم لوط عبرت بگیرید. [همانطور که ملاحظه شد، مولانا در ابیات هشتگانه اخیر به سالکان توصیه کرد که باید احوال عالی و جذبات پُرشور خود را از نگاه عوام الناس پوشیده دارند که حریم یار جای اغیار نیست.]

بیانِ سببِ فصاحت و بسیارگوییِ آن فضول به خدمتِ رسولِ علیه السلام

(۲۱۵۴) پرتوِ مستیِ بی حدِ نبی چون بزد، هم مست و خوش گشت آن غبی^۲
از آنرو که پرتوی از انوار بیکرانِ باطنی حضرت پیامبر (ص) بر آن شخص منعکس شد، آن کودن نیز مست و شادمان گشت.

(۲۱۵۵) لاجرم بسیارگو شد از نشاط مست ادب بگذاشت^۳، آمد در خُباط^۴
ناچار آن معترضِ سبک مغز بر اثر شادی فراوان به پُرگویی افتاد، و ادب را کنار گذاشت و به دیوانگی دچار آمد.

(۲۱۵۶) نه همه جا بی خودی شرّ می کند بی ادب را مَی، چنان تر می کند
آدم بیخویش در هر جایی شر به پا نمی کند، اما شراب، آدم بی ادب را بی ادب تر می کند.

۱. اِعتبار: عبرت گرفتن، بند گرفتن.

۲. غَبی: کودن، سبک مغز، از مصدر غَبَاوَة. جمع: اَغْبَاء و اَغْبَاء.

۳. ادب گذاشتن: ترک کردن ادب.

۴. خُباط: مرضی شبیه دیوانگی. (المنجد، ص ۱۶۷)، دیوانگی (آندراج، ج ۲، ص ۱۶۰۳)

[اگر کسی بی‌نزاکت باشد و بی‌نزاکتی خود را مخفی دارد، همینکه باده نوشد خبائث درون خود را آشکار می‌سازد. اما شخصی که با نزاکت و مبادی آداب باشد در عالم مستی نیز شخصیت خود را نشان می‌دهد.]

گر بُود عاقل، نِکوفر می‌شود ور بُود بدخوی، بتر می‌شود (۲۱۵۷)
مثلاً اگر شخصی عاقل و بانزاکت باده نوشد بر متانت و صبرش افزوده می‌گردد، و اگر شخص بدخلق و بدکردار باده نوشد حالش بدتر می‌گردد و شرّ و فسادش بیشتر.

لیک اغلب چون بدند و ناپسند بر همه می را مُحَرَّم کرده‌اند (۲۱۵۸)
اما چون بیشتر مردم، بدخلق و زشت کردارند، از اینرو شراب بر جمیع مردم حرام شده است. [مولانا می‌گوید ممکن است شرب خمر در معدودی از انسان‌ها اثر سوء اخلاقی و جسمانی نداشته باشد، اما قانون و حکم همواره ناظر بر کُلّ است و نه جزء. چنانکه در کتب طبّی قدیم نظیر خفی علانی و ذخیره خوارزمشاهی، برای شراب، هم مضار برشمرده‌اند و هم منافع. اما فواید آن سبب نمی‌گردد که مضار آن نادیده گرفته شود. در قرآن کریم حکم تحریم خمر دفعهً واحده مقرر نگشت زیرا بنای دین بر تسهیل و تدریج است، از اینرو حکم تحریم شراب، مراحل چند پیمود. چنانکه در تفسیر مجمع‌البیان، در شأن نزول آیه ۲۱۹ بقره آمده است که عده‌ای از اصحاب از پیامبر (ص) در باب شرب خمر و قمار استفتاء کردند و آیه مذکور نازل شد. زان پس برخی از اصحاب به خاطر اِثم بودن، آنرا ترک کردند و برخی به خاطر منافعش می‌خوردند. در مرحله دوم آیه ۴۳ سوره نساء نازل شد و شرب خمر را محدودتر کرد. یعنی طبق حکم، مسلمانان نبایستی به هنگام اقامه نماز حالت مستی داشته باشند تا بدانند چه می‌گویند. و بالاخره در مرحله نهایی آیه ۹۰ سوره مائده نازل شد و حکم قطعی حرمت خمر مقرر گشت.]

بیان رسول علیه السلام سبب تفضیل و اختیار کردنِ او آن هُدَیّی را به امیری
و سرلشگری بر پیران و کاردیدگان

حکم، اغلب راست چون غالب بدند تیغ را از دستِ رهنِ بستدند (۲۱۵۹)
حکم و قانون ناظر بر مصلحت عمومی است، و چون اکثریت مردم حدّ صواب و اعتدال

را رعایت نمی‌کنند، از اینرو شمشیر تیز را از دست راهزن گرفتند و حکم قطعی بر تحریم شرب خمر صادر شد.

(۲۱۶۰) گفت پیغمبر که: ای ظاهرنگر تو مبین او را جوان و بی‌هنر
پیامبر(ص) به آن معترض فرمود: ای ظاهرین تو او را، یعنی آن جوانی را که من به
فرماندهی سپاه منصوب کردم جوانِ خام و بی‌کمال و هنر مپندار.

(۲۱۶۱) ای بسا ریش سیاه و مردپیر ای بسا ریش سپید و دل، چو قیر
بسیارند کسانی که ریششان سیاه است، اما برحسب شخصیت، پیر و غنی و با تجربه
بشمار می‌آیند. و برعکس، بسیاری کسانی که ریششان سفید است، اما دلی مانند قیر سیاه
دارند. یعنی بدسگال و زشت‌کردارند.

(۲۱۶۲) عقل او را آزمودم بارها کرد پیری^۱ آن جوان در کارها
پیامبر(ص) افزود: من بارها عقل و شعور آن جوان را امتحان کرده‌ام اما دیدم او در
کارها تجربه و پختگی از خود نشان داده است.

(۲۱۶۳) پیر، پیر عقل باشد ای پسر نه سپیدی موی اندر ریش و سر
ای پسر، پیر حقیقی پیر عقلانی است نه آن کسی که موی ریش و سرش سفید شده
باشد. [رجوع شود به بیت (۱۷۸۹-۱۷۹۸) دفتر سوم].

(۲۱۶۴) از پیرتر خود کی بُود؟ چونکه عقلش نیست او لاشی^۲ بُود
هر کس هر قدر که پیر باشد آیا ممکن است که از ابلیس هم پیرتر باشد؟ مسلماً خیر.
اما چون عقل ندارد هیچ است. [حکیم سبزواری در ذیل بیت فوق سخنانی آورده که خلاصه
مضمون آن اینست: گویند شیطان به درگاه حضرت غفار معروض داشت که خداوند تو

۱. پیری: با یای مصدری به معنی پیر بودن و تجربه داشتن است. با یای نسبت نیز جایز است.

۲. لاشی: مخفف لاشی، به معنی هیچ، معدوم.

فرموده‌ای رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ. و من شیء‌ام و به موجب این نص، امیدوار به رحمت توأم. از مَكْمَنِ غضب الهی حکم صادر شد که ما تو را از شیء هم بیرون کردیم.^۱ پس مولانا می‌گوید ملاک فضیلت انسان‌ها عقل است نه سنّ زیاد.

(۲۱۶۵) طفل گیرش، چون بُود عیسی نفَس پاک باشد از غرور و از هوس
تو فرض کن که او کودک است، اما اگر او دم مسیحایی داشته باشد مسلماً از غرور و هوس پاک و منزّه است. [ممکن است ضمیر «ش» به مصراع دوم بیت (۲۱۶۳) راجع شود. اما بهتر و صحیح‌تر اینست که مرجع ضمیر «ش» را آن جوان هُدَیْلی بدانیم. بنابراین وجه، منظور اینست که هر کس اگرچه جوان کم سن و سال باشد وقتی از لوث غرور و خودبینی پاک باشد برحسب باطن پیر محسوب می‌شود.]

(۲۱۶۶) آن سپیدی مو دلیلِ پختگی‌ست پیش چشم بسته، کِش کوته‌تگی^۲ است
سفیدی مو در نظر افراد کوردل و ظاهرین، نشانه پختگی و کمال است.

(۲۱۶۷) آن مُقَلَّد چون نداند جز دلیل در علامت جوید او دایم سبیل
آن شخص مقلّد کوته‌بین چون فقط به علائم و نشانه‌های ظاهری توجّه دارد، از اینرو پیوسته علائم ظاهری را ملاک شناخت و تشخیص خود قرار می‌دهد. [این شخص نمونه بارز متقشّران است که جز ظواهر به چیزی توجّه ندارند.]

(۲۱۶۸) بهر او گفتیم که تدبیر را چونکه خواهی کرد، بگزین پیر را
اگر ما گفتیم در بررسی مسائل با پیر مشورت کن منظور سخنان، افراد مقلّد و ظاهرین است، و الا اشخاص عاقل و خردمند نیازی بدین امر ندارند.

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۰۳.

۲. کوته‌تگی: کم‌عمقی، کم‌فهمی و بی‌فراستی و نارسایی، کم‌شعوری و بی‌کیاستی، کوتاه‌نظری، کوتاه‌بینی (فرهنگ لغات و تعبیّرات مثنوی، ج ۷، ص ۳۳۱) «تگ» به معنی پایین و ته است. منظور اینست که عمق بینش این گونه افراد کم است.

(۲۱۶۹) آنکه او از پردهٔ تقلید جَست او به نورِ حق ببیند آنچه هست
زیرا کسی که از حجاب تقلید بیرون آمده است، همهٔ حقایق را با نور حق مشاهده می‌کند یعنی حقایق بر او به نور حقیقت روشن‌اند. [مصرع دوم اشاره به حدیثی است که در بسیاری از کتب صوفیه و عرفا آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۶۳۴) دفتر اول.]

(۲۱۷۰) نورِ پاکش بی‌دلیل و بی‌بیان پوست بشکافد، درآید در میان
نور پاک چنین عارفِ روشن‌بینی، بدون دلایل صوری و بیاناتِ ظاهری، پوستهٔ ابهام و ابهام را در هر موضوعی می‌شکافد و حقیقت هر چیزی را آشکارا می‌بیند.

(۲۱۷۱) پیشِ ظاهرین چه قلب و چه سرّه او چه داند چیست اندر قَوْصَرَه^۱؟
در نظر آدمِ ظاهرین، طلایِ تقلبی و طلایِ حقیقی هیچ فرقی ندارد. او چه می‌داند که درونِ سبد چیست؟ [منظور از «قوصره» کالبد انسان است^۲. یعنی افرادِ ظاهرین، باطن انسان را نمی‌شناسند.]

(۲۱۷۲) ای بسا زَرّ سیه کرده به دُود تا رَهَد از دستِ هر دزدی حسود
ای بسا طلا را با دوده، سیاه کند تا از دستِ جمیع سارقانِ حسود در امان ماند. [گاه ممکن است عارفان صاحب‌دل برای حفظ اخلاص خود و یا عدم وقوفِ ناهلان بر احوال خویش به اصطلاح «نعلِ وارونه بزنند». یعنی احوالِ عالی روحی خود را در پرده‌ای از اعمال و رفتار متعارف بیوشانند تا هرکسی بر باطنِ آنان واقف نشود. و این البته در میان عرفا قاعده‌ای مرسوم بوده است. اما نباید آنرا با مذهبِ مَلامتیه اشتباه کرد. زیرا مَلامتیه به آن دسته از صوفیان گویند که به جهت رعایت کمال خلوص و مشوب نشدن صدق نیت، نیکی‌های خود را از چشم خلق می‌پوشانند و بدی‌های خویش را مخفی نمی‌داشتند. ظهور این فرقه واکنشی در مقابل متظاهران و مترسمانِ به تصوّف بود، چه هر کسی ریاکارانه خود را در سلک عارفانِ بالله جا می‌زد و مفسده می‌انگیخت. در قبال این جریانِ متظاهر، گروهی تحت نام

۱. قَوْصَرَه: زنبیل خرما. جمع: قَوَاصِر.

۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۷۵.

ملا متیّه پیدا شدند که نه تنها به هیچ یک از طاعات و عبادات و اعمال صالحه تظاهر نمی کردند، بلکه عمداً خود را به گونه ای نشان می دادند که گمان ترک طاعت و عبادت از آنان می رفت.^۱ یکی از پیشوایان این فرقه (ابو حمدون قِصّار) گفت: *الْمَلَامَةُ تَرْكُ السَّلَامَةِ*. و منظورش این بود که هرکس به طریق ملامتیان درآید باید خود را برای ایذا و آزار خلق آماده کند و از صبر و تحمل سیری سازد در قبال ناملایمات و نکوهش های آنان، از اینرو همو گفت: راه ملامتیّه بر عامّه مردم دشوار است و این در به روی آنان بسته و منغلّق.

ملا متیان هرچند جمیع طاعت و عبادات و اعمال صالحه را مو به مو انجام می دادند و حتی گاه بر نوافل نیز مواظبت می داشتند، اما ظاهر خود را گونه ای دیگر می نمودند و خویش را عمداً در مظانّ اباحه گری و تساهل قرار می دادند. از اینرو در تعریف این گروه گفته اند: *الْمَلَامَتِي هُوَ الَّذِي لَا يُظْهَرُ خَيْرًا وَلَا يُضْمَرُ شَرًّا*. «ملا متی کسی است که اعمال نیک خود آشکار نسازد، و اعمال ناپسند خود نپوشاند.» گرچه اکابر عرفا صدق نیت این طایفه را ستوده و ایشان را گرامی داشته اند، اما هرگز مشرب آنان را نپذیرفته و آنرا ناشی از ضعف سلوک شمرده اند و گفته اند هم ریاکاران و هم ملامتیان هر دو اسیر یک چیزند و آن اینکه هر دو در کمند خلق گرفتار آمده اند، زیرا آن دسته برای نگاه خلق، طاعت بجا می آورند، و این دسته از نگاه خلق چنان واهمه دارند که همیشه خلق بر قلبشان سایه افکنده و حتی مُحْتَجَب گشته است. چنانکه هُجویری می گوید به یکی از ملامتیان گفتم هیچکس تو را نبیند، پس تو نیز خود را مبین که آفتِ روزگار از دیده توست. سهروردی صاحب عوارف نیز نقل می کند که یکی از ملامتیان نزد یکی از مشایخ صوفیه رفت و گفت: من در خلوت با حق چنان حالی دارم که در جلوت با خلق ندارم. آن شیخ گفت: و این از ضعف توست.^۲ مولانا هرچند مشرب ملامتی نداشته ولی گاه به گاه ایباتی می آورد که از آن بوی ملامتی شنیده می شود، زیرا ملامت اگر به افراط و تفریط نگراید وسیله ای است برای صدق نیت و بیدار کردن وجدان خود. *وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ*. از این روست که محاسبه نفس در عداد اهمّ آداب و شروط سلوک است، زیرا سبب می شود که سالک بر نیکی های خود غرّه نشود و خودبین نگردد.

۱. بعدها عدّه ای از متساهلان و اباحه گران نیز به بهانه مشرب ملامتی داشتن، هر فسق و فجوری را بی هیچ

ملاحظه ای مرتکب می شدند و آداب شریعت را شوخ چشمانه زیرپا می نهادند.

۲. ر.ک. عوارف المعارف، ص ۲۹-۲۷، کشف المحجوب، ص ۷۴-۷۵، مصباح الهدایه، ص ۱۱۵.

(۲۱۷۳) ای بسا مسّ زر اندوده به زر تا فروشد آن به عقلِ مُختصر
ای بسا مسّ ها را با لایه‌ای از طلا بپوشانند تا آن را به افراد کم عقل و نادان بفروشند.
[این بیت نیز تمثیل اهل ریاست.]

(۲۱۷۴) ما که باطن‌بینِ جمله کشوریم دل بسینیم و، به ظاهر ننگریم
ما که در سراسر کشور وجودِ آدمیان از هرکس باطن‌بین‌تر هستیم، دل‌ها را نظاره کنیم
نه ظواهر را. [رجوع شود به حدیثی که در شرح بیت (۱۷۵۹) دفتر دوم آمده است.]

(۲۱۷۵) قاضیانی که به ظاهر می‌تنند حکم بر اَشکالِ ظاهر می‌کنند
آن دسته از قضاتی که به ظاهر امر توجه دارند، مبنای صدور حکمشان امور ظاهری
است. [این بیت معنأ رجوع می‌کند به بیت (۲۱۶۷) زیرا در آنجا مولانا بیان کرد که متقشّرانِ
کوته‌بین تنها به علائم و نشانه‌های ظاهری توجه دارند و دیده باطن‌بین ندارند. و اینک عمل
قضات را که مبنای صدور حکم خود را شواهد و ادلّه ظاهری قرار می‌دهند به عنوان مثال ذکر
می‌کند. استاد فروزانفر در احادیث مثنوی، صفحه ۱۲۶ آورده است: نَحْنُ نَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ وَاللّٰهُ
يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ. «ما به ظاهر حکم کنیم و خداوند، نهانی‌ها را داند.» مولانا این قول را در
صفحه ۹۸ فیه مافیة آورده و امام محمد غزالی آنرا در احیاء علوم الدین، جلد ۴، صفحه ۱۵۱
با مختصر اختلافی به حضرت پیامبر (ص) نسبت داده است. و سبکی در الطبقات الشافعیة، آنرا
جزو احادیثی که در احیاء العلوم ذکر شده ولی سند آن به دست نیامده می‌آورد^۱.]

(۲۱۷۶) چون شهادت گفت و ایمانی نمود حکم او مؤمن کنند این قوم، زود
همینکه کسی کلمه شهادت را بر زبان جاری کند و اظهار ایمان نماید، قضات فوراً
حکم به ایمان او می‌کنند. یعنی موظّف‌اند با او معامله اهل ایمان کنند. [اما خداوند چون از
بواطن امور آگاه است در آیه ۷ سوره بقره می‌فرماید: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ وَ
بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ. «و جمعی از مردم گویند ما به خدا و روز بازپسین ایمان
آورده‌ایم، در حالی که حقاً در شمار مؤمنان نیستند.»]

پس منافق کاندَرین ظاهر گریخت خونِ صد مؤمن به پنهانی بریخت (۲۱۷۷)
ای بسا اهل نفاق به ظاهر ایمان پناه بیاورند؛ یعنی تظاهر به ایمان و اسلام کنند، در حالی که خون بسیاری از مؤمنان را مخفیانه بریزند. [چنانکه در برخی از غزواتِ حضرت ختمی مرتبت (ص)، اهل نفاق با یهودیان مدینه مخفیانه همکاری می کرده‌اند.]

جهد کن تا پیرِ عقل و دین شوی تا چو عقلِ کل، تو باطن‌بین شوی (۲۱۷۸)
بکوش تا پیر عقل و دین شوی تا مانند عقلِ کل، باطن را ببینی. [منظور از عقلِ کل در اینجا عقل حضرت ختمی مرتبت (ص) است که مظهرِ اعلای انسان کامل محسوب می‌گردد. رجوع شود به شرح بیت (۱۸۹۹) دفتر اول. جمیع عرفای عظام برحسب مرتبت خود از این عقل برخوردارند.]

از عدم چون عقلِ زیبا، رُو گشاد خِلعتش داد و، هزارش نام داد (۲۱۷۹)
این بیت از ابیات مشکلِ مثنوی است. گرچه صورت لفظی و ظاهری آن ساده و روان است، لیکن مفهوم و مقصود آن مبهم است. معنی بیت: چون عقلِ زیبا از کتمِ عدم پا به عرصه هستی نهاد، خداوند به او خلعت بخشید و هزار نام بر او بنهاد. [عقل در اصطلاح ارباب نظر در معانی کثیره‌ای استعمال شده است که گاه به سبب عدمِ دقت، این معانی خلط می‌شود و نتایج ناصوابی حاصل می‌گردد. عجالتاً عقل در اصطلاح متکلمان، فیلسوفان و حکمای اخلاق و صوفیه و عرفا هریک تعریف جداگانه‌ای دارد و لازم است که هریک را در جای خود قرار داد و آنها را درهم نیامیخت. و چنانکه در شرح بیت (۱۱۰۹) دفتر اول ملاحظه شد، عقل در مثنوی و در آثار دیگر صوفیه خود، به مراتب و اقسامی تقسیم شده که باید به این نکات توجه داشت و الا در استنتاج، خطا رخ می‌دهد. در اینجا مراد از عقل، همان قدسی‌ترین مخلوق است که بواسطه آن سایر جواهر قدسیه و اجرام سماویه آفریده شد. مولانا در اینجا می‌گوید وقتی که عقل اول یا همان عقل کل از کتمِ عدم به مرتبه وجود متجلی شد، حضرت حق به آن عقل، خلعتِ هستی بخشید و هزار نام بر او نهاد. و منظور از «هزار نام» یعنی اسامی بیشمار بر آن جوهر مجرد و مفارق از ماده و مدت نهاده شده است. چنانکه این جوهر قدسی در میان حکما و صوفیه و عرفا اسامی متعددی نظیر نور محمدی، روح اعظم، ممکنِ اشرف، نور، قلم، ملک مقرب، جوهر مفارق، قلب و... همچنین این جوهر یگانه برحسب تجلیات خود در قوس

نزولی به اقتضای هر مرتبه نامی یافت که در لسان حکما عقل عملی، نظری، عقل فعال، منفعل و عقل مستفاد، عقل فیاض و غیره نامیده شده است. عبدالله تستری (از عرفای نامدار سدهٔ سوّم) گفته است عقل را هزار نام است، و هر نام آنرا هزار نام.

(۲۱۸۰)

کمترین زان نام‌های خوش‌نفس این که نبود هیچ، او محتاج کس
از کمترین نام‌های عقلی فرخنده‌دم اینست که او به هیچکس محتاج نیست. [شاید
بی‌نیاز بودن عقل اشاره بدین نکته باشد که در تعریف عقل گویند جوهری است مجرد که ذاتاً و
فعلاً مجرد و مستقل است. و چنانکه حکما گویند بواسطهٔ عقل سایر جواهر قدسیه و اجرام
سماوی آفریده شد. و از آنجا که عقل اوّل، نخستین ممکن است که خلعت هستی یافته، مظهر
اسم الله شده و لذا از جمیع ماسوی الله بی‌نیاز است و همه بدو نیازمند.]

(۲۱۸۱)

گر به صورت و امید عقل، رُو تیره باشد روز، پیش نور او
اگر عقل اوّل، صورت حقیقی خود را به جهان و جهانیان نشان دهد، روز با همهٔ
روشنی خود، در برابر انوار آن، تیره و تاری می‌شود. [تداعی می‌کند این سخن ابوسلیمان دارانی
را: «اگر معرفت را صورت کنند بر جایی، هیچکس ننگرد در وی الا که بمیرد از زیبایی و
جمال او و از نیکویی و از لطف او و تیره گردد همهٔ روشنی‌ها در جنب نور او.» نیز این سخن
افلاطون را: «خرد را اگر صورتی بود که به چشم می‌آمد، جمالش هوش از سر می‌ربود.» اما
توضیح بیت فوق: صوفیه، عقل اوّل را به اعتبار نورانیت آن نور نامیده‌اند، و «روز» که در
روشنی و جلوه‌گری، شهرهٔ آفاق است در قبال نور عقل، ظلمت بشمار آید، زیرا نور روز،
عارضی و مادی است، در حالی که نور عقل، ذاتی و معنوی. همینطور عارفان روشن‌بین که در
قوس صعودی روح خود، مظهر عقل اول شده‌اند، نورانیت قلبی‌شان با نور صدها خورشید
قابل مقایسه نیست.]

(۲۱۸۲)

ور مثالِ احسَمی پیدا شود ظلمتِ شب، پیش او روشن بود
و اگر حماقت نیز به صورت مجسم آشکار شود، تاریکی شب در برابر آن روشن جلوه‌کند.

کوز شب مُظْلِم تر و، تاری تر است لیک خُفّاشِ شَقِی، ظلمتِ خَر است (۲۱۸۳)
 زیرا حماقت از تاریکی شب، تیره تر است. اما خفّاشِ سیه روز، خواهان تاریکی است.
 [خفّاشکانِ حقیقت ستیز و افسانه‌پو نیز طالب ظلماتِ جهل و غفلتِ عوام‌النّاس اند تا مسی
 اباطیل خود را مطلقاً سازند و به آنان اندازند.]

اندک اندک خوی کن با نورِ روز ورنه خُفّاشی بمانی بی‌فروز (۲۱۸۴)
 کم‌کم به نورِ روز عادت کن، و الا مانند خفّاش از روشنی محروم مانی. [اگر چشم دل
 خود را به نور حقیقت عادت ندهی به مردمِ خُفّاشِ سیرت مبدل خواهی شد و از انوار حق،
 محروم.]

عاشقِ هر جا شِکال و مُشکلی است دشمنِ هر جا، چراغِ مُقبلی^۱ است (۲۱۸۵)
 آدمِ خفّاشِ سیرت، سخت خواهانِ اشکال و مشکل است. و نیز او دشمنِ جایی است که
 در آن، چراغِ معرفتِ صاحبِ دلانِ نیک‌بخت افروخته باشد. [اهل باطل به اقتضای قلب سیاه
 خود، از غفلت و شبهتِ مردمانِ جان می‌گیرند و از چراغِ هدایتِ مصلحان می‌گریزند. زیرا در
 پرتو آن چراغ ماهیت ایشان هویدا گردد.]

ظلمتِ اِشکال ز آن جوید دلش تا که افزون‌تر نماید حاصلش (۲۱۸۶)
 قلب او از آنرو طالب مشکلاتِ ناشی از جهل و غفلتِ مردم است که در سایهٔ آن،
 هویتِ ناچیز خود را سترگ و مهمّ جلوه دهد. و در نتیجه به مطامعِ نفسانی خود بیشتر رسد.

تا تو را مشغولِ آن مشکل کند وز نهادِ زشتِ خود، غافل کند (۲۱۸۷)
 تا اینکه تو را بدان مشکل مشغول کند و در نتیجه مانع از آن شود که تو درونِ زشتِ او
 را ببینی و او را بشناسی. [نیکلسون گوید: «آدمی نفس‌پرست مشتاق آن است که بر سر
 غوامضِ علمِ دین به بحث و جدل پردازد تا مگر دانش خود را به نمایش آورد و کسانی را که
 به سخن او گوش می‌دهند مبهوت سازد»^۲.]

۱. مُقبِل: نیک‌بخت.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۶۹.

علامتِ عاقلِ تمام و علامتِ نیمِ عاقل، و مردِ تمام و نیمِ مرد

و علامتِ شقیِ مغرورِ لاشی

(۲۱۸۸)

عاقل آن باشد که او با مشعله^۱ است او دلیل و پیشوای قافله است
خردمند کسی است که مشعل هدایت به دست گرفته باشد. او راهنما و پیشاهنگ
کاروان سالکان است.

(۲۱۸۹)

پیروِ نورِ خود است آن پیشرو تابعِ خویش است آن بی‌خویشِ رُو^۲
آن خردمند پیشرو در سلوک، دنبال نور خود می‌رود، و آن سالک بی‌خویش و فانی
در حق، تابع نور عقل و هدایت خویش است. [در مصراع دوم ظاهراً جمع اضداد دیده می‌شود،
زیرا از یک طرف می‌گوید آن عارفِ بالله، بی‌خویش است، و از طرفی می‌گوید او تابعِ خویش
است. اما منظور از اینکه می‌گوید او تابعِ خویش است اینست که او مطیع و تسلیم حضرت حق
است، چرا او خود را در حق فانی کرده و از منزل وجود مجازی گذر کرده است. انصافاً باید
گفت که این مورد از جمله مواردی است که زبانِ متداول و مرسوم از بیان آن مقام درمی‌ماند و
نمی‌تواند آنرا کما هو حَقُّه بیان کند.]

(۲۱۹۰)

مؤمنِ خویش است و ایمان آورید هم بدان نوری که جانش زو چَرید^۳
آن خردمند راستین، به خویشتن ایمان آورده، پس شما نیز به آن نوری که جانش از
آن پرورش یافته و به کمال رسیده ایمان بیاورید.

(۲۱۹۱)

دیگری که نیمِ عاقل آمد او عاقلی را دیده‌ خود داند او
کسی که عقلِ کمال نیافته‌ای دارد، باید شخصِ خردمندی را به منزلهٔ چشم و هدایتگر
خود برگزیند و بواسطهٔ او طی طریق کند.

۱. مشعله: مشعل. جمع: مشاعِل.

۲. بی‌خویشِ رُو: صفت فاعلی مرکبِ مرخم، یعنی بی‌خویش رونده، کسی که در سلوک، انانیت و هستی
خود را در حق مستهلک کرده و در دستانِ خداوند است.

۳. چَریدن: چَرا کردن. در اینجا به معنی پرورش و رشد و کمال یافتن.

دست در وی زد چو کور اندر دلیل تا بدو بینا شد و چُست و جلیل (۲۱۹۲)
همانطور که آدم نابینا برای راه رفتن به راهنمایی بینا نیاز دارد، او نیز باید به کمک شخص خردمند، چابک و بزرگ و بلندمرتبه گردد.

و آن خری کز عقل، جوُسنگی^۱ نداشت خود نبودش عقل و عاقل را گذاشت (۲۱۹۳)
و آن الاغی که به اندازه یک جو عقل ندارد، به علت بی‌عقلی، آن خردمند فرزانه را رها می‌کند. [آدمیانِ حمارصفت به عقلاً بی‌اعتنایی می‌کنند و تابع هوی و هوس خود می‌شوند.]

ره نداند، نه کثیر و، نه قلیل ننگش آید آمدنِ خَلَفِ دلیل (۲۱۹۴)
آن ناقص‌العقل با وجود آنکه اصلاً به راه‌آشنایی ندارد، با اینحال عارش می‌آید که به دنبال راهنما حرکت کند.

می‌رود اندر بیابانِ دراز گاه لنگانِ آیس^۲ و، گاهی به تاز (۲۱۹۵)
آن نادان در هامونِ پهناور گاهی لنگ‌لنگان با حالت نومیدی می‌رود و گاهی باشتاب. [کسی که در این دنیا بدون راهنما و سرمشقِ صالح زندگی کند، حیات او مبنای صحیحی ندارد و بز خط اعتدال حرکت نمی‌کند و دائماً سرگشته و حیران است، زیرا حُسن و قبح را نمی‌شناسد.]

شمع نه، تا پیشوایِ خود کند نیم‌شمعی نه، که نوری گد^۳ کند (۲۱۹۶)
آن نادان، شمع بصیرت و عقل ندارد که راهنمای خود سازد. و حتی یک نیمه شمع نیز همراه ندارد که نوری کسب کند. [این نادان در واقع در جهل مرگب است، زیرا مثل او به کسی مانند که بدون شمع و چراغ در راهی تاریک برود، و چون با شمع‌داران و چراغ‌داران مواجه شود شمع و چراغی همراه ندارد که آنرا به کمک ایشان روشن کند و راه افتد. پس این نادان نه خود شمع عقل دارد و نه استعداد اقتباس از نور عقل کاملانِ راه رفته.]

۱. جوُسنگ: به مقدار یک جو، در کمی وزن و خُردی معادل یک جو.

۲. آیس: ناامید، مأیوس.

۳. گد: گدایی، دریوزگی. در اینجا به معنی اکتساب و اقتباس است.

(۲۱۹۷) نیست عقلش، تا دم زنده زند نیم عقلی نه، که خود مُرده کند
آن نادان نه عقلی دارد که به حیات حقیقی دست یازد و نه نیمه عقلی که خود را در برابر
خردمندان حقیقی تسلیم کند. [«دم زنده زدن» کنایه از داشتن حیات حقیقی و معنوی است، نه
فقط حیات بهیمی، زیرا بهائم نیز نفس می‌کشند و حیات طبیعی دارند. اما این حیات، مطلوب
عارفان نیست بلکه حیات طیبیه و زندگی برین، مورد نظر آنان است. پس حیات مطلوب آن
حیاتی است که هم قلب و روح آدمی زنده باشد، و هم با دم مسیحایی خود مرده‌دلان را حیات
معنوی بخشد. «مرده کند» که در مصراع دوم آمده کنایه از تسلیم شدن و اطاعت است.]

(۲۱۹۸) مرده آن عاقل آید او تمام تا برآید از نشیب خود به بام
اگر آن نادان، نیمه عقلی می‌داشت می‌توانست خود را بکلی در برابر آن خردمند
راه‌دان تسلیم کند تا از حسیض گمراهی به بلندای هدایت برسد.

(۲۱۹۹) عقل کامل نیست، خود را مُرده کن در پناه عاقلی زنده سُخن
اگر عقل کامل نداری، لااقل خود را در پناه سخنان حیات‌بخش عاقلی تسلیم کن.

(۲۲۰۰) زنده نی تا همدم عیسی بُود مُرده نی تا دَمگِه عیسی شود
این نادان، حیات معنوی ندارد تا مصاحب و همدم عیسی و عیسی نفسان باشد، و در
عین حال مُرده هم نیست که با نفس حیات‌بخش عیسی و عیسی نفسان زنده شود. [این شخص
در واقع مصداق لَا یَمُوتُ وَلَا یَحْیَیْ است و به سخت‌ترین عذاب‌ها که همانا جهل مرکب است
گرفتار شده است. بسیاری کسانی که نه به دانایی و معرفت نایل شده‌اند و نه به جهل و غفلت
خود واقف، نمی‌دانند که نمی‌دانند.]

(۲۲۰۱) جانِ کورَش گام هر سو می‌نهد عاقبت نَجْهَد، ولی برمی‌جهد
جانِ نابینای این نادان به هر جانبی کورکورانه قدم می‌گذارد، و سرانجام با همه
تکاپوی خود رستگار نمی‌شود بلکه مضطرب و بیتاب می‌گردد.^۱ [مولانا برای تفهیم موضوع
فصل مذکور حکایت ذیل را می‌آورد.]

۱. مقتبس از قول انقروی.

قصه آن آبگیر و صیّادان و آن سه ماهی، یکی عاقل و یکی نیم‌عاقل و آن دگر مغرور و ابله مُغفَل^۱ لاشی و عاقبت هر سه

خلاصه داستان

سه ماهی در آبگیری می‌زیستند. روزی سه ماهیگیر از آن ناحیه می‌گذشتند که چشمشان به آن سه ماهی افتاد و بلافاصله رفتند که دام‌های خود را فراهم کنند. یکی از ماهیان که عاقل بود از این حرکت دریافت که خطری در کمین است و عزم ترک آن آبگیر کرد. ابتدا خواست با دو رفیق خود در این باره مشورت کند اما دید که آن دو بقدری از قضیه دور و بیگانه‌اند که نه تنها با او هم‌رأی و همراه نمی‌شوند، بلکه او را در این تصمیم سست و منفعل می‌سازند. از اینرو یکی و تنها راه دریا را پیش گرفت و رفت. ماهی دیگر که نیمه‌عقلی داشت از رفتن ناگهانی رفیق خود به فکر فرو رفت و دانست که قهراً خطری در پیش است که او اینگونه ترک موطن کرده است. ماهی نیمه‌عاقل، بر سطح آب، بی‌حرکت ماند و خود را به مردن زد. وقتی که صیّادان آمدند و او را در آن حالت دیدند به تصوّر اینکه شاید نیمه‌جانی در تن او مانده بلافاصله او را روی ماسه‌های ساحل رودخانه انداختند تا خوردن گوشتش حلال شود. اما آن ماهی با زیرکی خاص، خود را اندک‌اندک غلطاند و به آب‌های دریا وارد شد و جان خود را نجات داد. و اما آن ماهی دیگر که ذره‌ای دوراندیشی و درایت نداشت به دام آنها افتاد و گوشتش بر آتش بریان گشت.



۱. مُغفَل: نادان، کندذهن. (آندراج، ج ۶، ص ۴۰۷۲)

مأخذ این داستان، حکایتی است مذکور در کلیله و دمنه، باب الاسد و الثور، صفحه ۸۴ به بعد^۱: آورده‌اند که در آگیری از راه، دور و از گذریان و تعرضِ ایشان مصون، سه ماهی بودند. دو حازم و یکی عاجز. از قضا روزی دو صیاد بر آن گذشتند، با یکدیگر میعاد نهادند که دام بیاورند و هر سه را بگیرند. ماهیان این سخن بشنودند. آن که حزمی داشت و بارها دستبردِ زمانه جافی و شوخ چشمی سپهر غدار دیده بود و بر بساطِ خِرَد و تجربتِ ثابت قدم شده، سبک روی بکار آورد و از آن جانب که آب آمدی بر فور بیرون شد. در این میان صیادان برسیدند و هر دو جانبِ آگیر محکم بیستند. آن دیگری که تحززی داشت از پیرایه خرد عاطل نبود و از خُبرت و تجربت بی بهره، باخود گفت: غفلت کردم و فرجام کارِ غافلان چنین باشد، و اکنون وقت حیلست است هر چند تدبیر هنگامِ بلا فایده بیشتر ندهد و از ثمراتِ رأی در وقتِ آفت، تمتعی زیادت نتوان یافت، با اینهمه عاقل از منافع دانش، هرگونه نومید نشود و در دفعِ مَکایدِ دشمن، تأخیر صواب نبیند. وقتِ ثبات مردان و هنگامِ مکرِ خردمندان است. پس خود را مُرده ساخت و بر روی آب می‌رفت. صیادان پنداشتند که مُرده است، او را بینداختند و او خویشتن به حيله در جوی افکند و جان به سلامت ببرد. و آن که غفلت بر احوالِ وی غالب و عجز در افعالِ وی ظاهر بود حیران و سرگردان و مدهوش و پائی‌گشان، چپ و راست می‌رفت و در فراز و نشیب می‌شد تا گرفتار آمد.

*

مولانا در فصل پیشین درباره نشانه‌های عاقل و نیمه‌عاقل و غافل صحبت کرد و گفت عاقل با مشعل عقل و هدایت خود سلوک می‌کند و به مقصد می‌رسد، و نیمه‌عاقل باید با ارشاد عاقل طی طریق کند. و اما آنکه غافل است نه عقلی دارد که خود به مقصد برسد و نه نیمه‌عقلی که به کمک هادی عاقل به منزلگه مقصود واصل شود. اینک مولانا برای بسط این مفهوم حکایت سه ماهی را می‌آورد. این حکایت نقد حال آدمیان است. دنیا به آگیری می‌ماند که سه نوع مردم در آن می‌زیند: عاقلِ کامل، نیمه‌عاقل و غافل. عقلاء با تکیه بر مصباح عقل خود، راه حیات را به سلامت در می‌نوردند. اما نیمه‌عاقلان، ابتدا در اندیشه نجات خود بر نمی‌آیند لیکن با ارشاد عقلا راه را از چاه تشخیص می‌دهند و با قمع هوای نفسانی و مرگ اختیاری از صیاد نَفَس و شیطان می‌رهند. و اما غافلان در دام مکر و حیلست نفس و شیطان اسیر می‌شوند.

* * *

قصه آن آبگیر^۱ است ای عنود^۲ که درو سه ماهیِ اِشْگَرَف^۳ بود (۲۲۰۲)
ای حق ستیز، مطلبی که در ایات پیشین طرح کردم، حکایت آن برکه‌ای است که در آن
سه ماهی خوب و بزرگ به سر می‌بردند.

در کلیله خوانده باشی، لیک آن قشرِ قصه باشد و، این مغزِ جان (۲۲۰۳)
شاید تو این حکایت را در کتاب کلیله و دمنه خوانده باشی، ولی آنچه که در آن کتاب
خوانده‌ای پوستِ حکایت است، و مطالبی که اینک آغاز می‌کنیم مغز و حقیقت اسرار آن.

چند صیادی سویی آن آبگیر برگزشتند و، بدیدند آن ضمیر (۲۲۰۴)
چند ماهیگیر از کنار یک آبگیر می‌گذشتند که آن سه ماهی را درون آب دیدند.
[اکبرآبادی در توضیح «آن ضمیر» گوید: ضمیر به معنی اندرون و اندیشه، و هر چیز پوشیده
است. یعنی چون آن آبگیر در رهگذر نبود و از چشم مردم پوشیده مانده بود دیدند. و یا آن
ماهیان را که در آن آبگیر، پوشیده بودند دیدند^۴.]

پس شتاییدند تا دام آورند ماهیان واقف شدند و هوشمند (۲۲۰۵)
ماهیگیران با شتاب رفتند که دام فراهم کنند، اما هریک از آن ماهی‌ها به اندازه هوش
و استعداد خود خطر آنان را احساس کردند.

آنکه عاقل بود عزمِ راه کرد عزمِ راهِ مشکلِ ناخواه^۵ کرد (۲۲۰۶)
آن ماهی که عاقل بود بیدرنگ عزم حرکت کرد و آهنگِ راهی دشوار کرد که خود میل
نداشت بدان راه گام نهد. [سالکان طریق کمال، راهی را طی می‌کنند که انصافاً دشوار است و از

۱. آبگیر: برکه، استخر.

۲. عنود: ستیزه‌گر، معاند.

۳. اِشْگَرَف: شِگَرَف، خوب، نیکو، بزرگ.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۰۱.

۵. ناخواه: ناخواسته، طلب نکرده، نامطلوب. «خواه» در اینجا اسم مفعول است و به معنی خواسته و مطلوب.
«خواه» به معنی خواهنده نیز آمده است، اما در اینجا وجه اول مناسب‌تر است.

هر کسی بر نمی‌آید، زیرا ترک نفسانیات و تعلقات شخصی، الحق که کار هرکس نیست.]

(۲۲۰۷) گفت: با اینها ندارم مشورت که یقین سُستَم کنند از مَقْدِرَت^۱ آن ماهی عاقل پیش خود گفت: نباید با این دو ماهی مشورت کنم که قطعاً مرا در عزم راسخ و قدرت تصمیم‌گیری خود، سست خواهند کرد.

(۲۲۰۸) مِهْر زَاد و بُود بِر جَانِشَان تَنَد کَاهِلِی و جَهْلِشَان بِر مَن زَنَد زیرا علاقه به زادگاه و مسکن، روح و جانشان را فراگرفته است. پس تبلی و غفلت آنان در من نیز تأثیر می‌گذارد.

(۲۲۰۹) مشورت را زنده‌ای باید نکو که تو را زنده کند، و آن زنده کو؟ برای مشورت کردن باید کسی را انتخاب کنی که خود زنده‌دل باشد تا تو را نیز سرزنده و بانشاط کند. اما چنین مستشار زنده‌ای کجاست؟ [یعنی چنین شخصی کم پیدا می‌شود و النَّادِرُ کَالْمَعْدُوم.]

(۲۲۱۰) ای مسافر با مسافر رَای زَن زَاَنکِه پَایَت لَنگ دَارَد رَای زَن ای مسافر با مسافر مشورت کن، زیرا مشورت با زن پای تو را لنگ می‌کند. [یعنی ای سالکی که آنگیز دنیا را جای امن نمی‌دانی و می‌خواهی در عوالم برین سلوک کنی، اگر می‌خواهی در چون و چند سلوک مشورت کنی، با کسی مشورت کن که خود او نیز سالک باشد، و الا شروع می‌کند به منفی‌بافی و سست کردن عزم تو. منظور از «زن» جنس ماده نیست بلکه آن کسی است که مقید به ظواهر زندگی و هوای نفسانی است، چه مرد و چه زن.]

(۲۲۱۱) اَز دَم حُبِّ الْوَطَنِ بَگَذر مَایَسِت که وطن آن سوست، جان این سوی نیست اینقدر از حدیث حُبِّ الْوَطَنِ دم مزن و از این مرتبه گذر کن، زیرا ای جان، وطن حقیقی

۱. مَقْدِرَت: مصدر میمی ثلاثی مجزء به معنی قدرت و توانایی. با فتحه و ضمه دال نیز صحیح است.

انسان، آن سوی عالم هستی است نه این سو. [حاج شیخ عباس قمی گردآورنده مفاتیح الجنان نیز روایت حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ را از مقدمه کتاب امل الآمل شیخ بهایی نقل کرده است.^۱ مولانا از این حدیث برداشتی عمیق و خاص مکتب ذوقی و فکری خود به دست می‌دهد، و آن اینکه وطن اصلی ما جهان برین غیب و کمال است. پس بکوش تا به وطن خود واصل شوی.]

گر وطن خواهی، گذر ز آن سوی شط این حدیث راست را کم خوان غلط (۲۲۱۲)

اگر خواهان وطن حقیقی خویشی باید از این کرانه رود گذر کنی. این حدیث صحیح را غلط نخوان. [شط به معنی کناره رود و دریاست. و در اینجا منظور از «این جانب شط» عالم فانی و ناپایدارست. و مراد از «آن سوی شط» عالم وحدت و جهان برین الهی است. پس سالک باید دنیا را پشت سر نهد و رودخانه و دریای ریاضت و عبادت را درنوردد تا به کرانه وحدت الهی برسد. در مصراع دوم «کم خوان غلط» یعنی اصلاً غلط نخوان نه اینکه کمتر غلط بخوان، زیرا کم غلط خواندن و کم غلط فهمیدن نیز مذموم است هر چند که معفو باشد. مولانا حکایت کوتاه ذیل را در تبیین دو بیت اخیر می‌آورد، زیرا او گفت که برخی از مردم وطن مذکور در آن حدیث معروف را حمل بر وطن مادی و دنیایی کرده‌اند در حالیکه منظور اصلی از آن وطن، عالم روحانی است. مولانا برای نقد بیشتر این غلط، حکایت ذیل را می‌آورد که شخصی دعای استنشاق را به هنگام استنجا خواند.]

سِرِّ خواندن وضوکننده، اوراد وضو را

در وضو هر عضو را وردی جدا آمده‌ست اندر خبر، بهر دعا (۲۲۱۳)

در حدیث شریف آمده است که به هنگام وضو گرفتن برای شستن هر عضوی ذکر جداگانه‌ای سفارش شده است. [آداب وضو و اذکار آن در کتب شرعی آمده است از آن جمله امام محمد غزالی در احیاء علوم الدین، جلد ۱، صفحه ۱۳۵ - ۱۳۱ و ملامحسن فیض در المحجة البیضاء، جلد ۱، صفحه ۳۰۴ - ۲۹۹ آورده‌اند. نیز شیخ شهاب الدین سهروردی شافعی (از اکابر صوفیان سده ششم و هفتم هجری) در کتاب عوارف المعارف و عزالدین محمود کاشانی

در مصباح الهدایه، شرح هر یک از اذکار وضو و اسرار آن را تفصیلاً آورده‌اند که برای پرهیز از اطالۀ کلام از آن صرف نظر می‌کنیم.]

(۲۲۱۴)

چونکه استنشاق^۱ بینی می‌کنی بویِ جَنَّت خواه از رَبِّ غنی
وقتی که به هنگام وضو آب استنشاق می‌کنی از پروردگار بی‌نیاز بوی بهشت طلب کن.
[حکیم سبزواری در بیان اسرار استنشاق می‌گوید: «استنشاق، استشمامِ روایحِ نسیمِ حدیقهٔ اوست^۲». رجوع شود به شرح بیت (۲۲۲۱) همین دفتر.]

(۲۲۱۵)

تا تو را آن بو کشد سوییِ چنان^۳ بویِ گل باشد دلیلِ گُلْبَنان^۴
تا آن رایحهٔ دلنواز تو را به سوی باغ‌های بهشتی جذب کند، زیرا بوی گل، دلیل بر وجود گلستان است.

(۲۲۱۶)

چونکه استنجا^۵ کنی، ورد و سُخُن این بُود یا رب تو زینم پاک کُن
چون می‌خواهی خود را تطهیر کنی باید وردِ زبانِ تو این باشد که پروردگارا مرا از پلیدی پاک فرما. [مولانا مضمونِ کلیِ ادعیهٔ مربوط بدین حکم را در بیت فوق متذکر شده است. چنانکه در کتب احکام آمده است که به هنگام تطهیر پس از قضای حاجت مستحب است که گفته شود: اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ وَ الْمُتَطَهِّرِينَ. «خداوندا مرا از توبه‌کنندگان و پاکان قرار ده.» اَللّٰهُمَّ طَهِّرْ قَلْبِي مِنَ النِّفَاقِ وَ حَصِّنْ فَرْجِي مِنَ الْفَوَاحِشِ^۶. «خداوندا، دلم از نفاق پاک فرما و شرمگاهم از فحشاء.» و یا گفته شود: اَللّٰهُمَّ حَصِّنْ فَرْجِي وَ اعْفُ^۷. «خداوندا، شرمگاهم از

۱. اِسْتِنْشَاق: به بینی کشیدن مایع یا چیزی، بو کردن چیزی. مصدر ثلاثی مجزئ آن نَشَق به معنی بو کردن است.

۲. اسرارالحکم، ص ۴۷۸.

۳. چنان: جمع جَنَّة به معنی بهشت، باغ.

۴. گُلْبَن: بوته گل.

۵. اِسْتِنْجَا: مخفف استنجا، مصدر باب استفعال از ریشه «ن ج و» به معنی تطهیر خود پس از قضای حاجت است. این مسأله آدابی دارد که در کتب مربوطه آمده است.

۶. احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۳۱.

۷. المحجة البیضاء، ج ۱، ص ۲۹۴.

اعمال بد مصون فرما و از تباهکاری بدورش دار.»

عرفا گفته‌اند که طهارت بر دو نوع است: یکی طهارت ظاهر و دیگری طهارت باطن و هدف غایی از طهارت ظاهر، رسیدن به طهارت باطن است. چنانکه حکیم سبزواری گوید: وقتی جسم و جامه، واجب‌التطهیر است، بدان که تطهیر قلب از آلودگی‌های دنیوی و رذایل اخلاقی، اوجب است^۱. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۳۳) دفتر سوم.]

دستِ من اینجا رسید، این را بُشُست دستم اندر شستنِ جان است شُست (۲۲۱۷)
خداوندا، دست من به اینجا رسید و نجاست را پاک کرد و شُست، اما دست من در تطهیر قلب و باطن از آلودگی‌ها و رذائل، ناتوان است.

ای ز تو کس گشته جانِ ناکسان^۲ دستِ فضلِ توست، در جان‌ها رسان (۲۲۱۸)
ای خداوندی که قلب آدم‌های فرومایه و پلید به مدد تو ارزش و اعتبار پیدا کرده است، این دست فضل و احسانِ توست که می‌تواند قلب‌ها را از آلودگی‌ها پاک و مطهر سازد. یعنی فقط دست توست که به جان‌ها می‌رسد و دست ما فروتر از رسیدن بدانها است. [از شرایط سلوک طریق کمال، پرهیز از عجب و خودبینی و غرّه شدن به فضائل خود است. سالک هر توفیقی که می‌یابد باید از جانب حضرت حق بداند و لحظه‌ای به خود نبالد و منم‌منم نکند.]

حدّ من این بود، کردم من لُتیم ز آن سویِ حدّ را نَقی^۳ کُن ای کریم (۲۲۱۹)
خداوندا، من فرومایه‌بی‌مقدار تا این حد توانستم خود را از ناپاکی و پلیدی پاک کنم، پس ای خداوند کریم آن ناپاکی‌هایی که سِتُردن آن فراتر از تاب و توان من است، خود پاک فرما. [«ز آن سوی حد» به قول انقروی می‌تواند کنایه از عالم روح و قلب باشد^۴. یعنی من می‌توانم جسم خود را پاک کنم اما قلب خود را نمی‌توانم.]

۱. ر.ک. اسرارالحکم، ص ۴۷۸.

۲. ناکس: با کسره و فتحة «کاف» به معنی پست، حقیر، فرومایه.

۳. نَقی: صفت مشبهة عربی به معنی پاکیزه و نظیف.

۴. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۷۱۷.

(۲۲۲۰) از حَدَّثْ^۱ شُستم خدایا پوست را از حوادث تو بشو این دوست را خداوندا من جسم خود را از نجاست پاک کردم، اما این قلب و روح را تو از عوارض پلیدی و خیانت پاک فرما. [منظور از «این دوست» قلب و روح است.^۲]

شخصی به وقتِ استنجا می گفت اَللّهُمَّ اَرْحِنِي^۳ رايحهَ الْجَنَّةِ به جايِ آنکه اَللّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ واجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ که وردِ استنجاست و وردِ استنجا را به وقتِ استنشاق می گفت، عزیزی بشنید و این را طاقت نداشت

(۲۲۲۱) آن یکی در وقتِ استنجا بگفت که مرا با بویِ جَنَّتِ دار جُفت شخصی به هنگام طهارت گرفتن، دعای مخصوص استنشاق را خواند و گفت: خداوندا مرا با رايحهَ بهشت قرین کن. یعنی بوی دلاویز بهشت و بهشتیان را به مشام دلم رسان. [در هنگام استنشاق ادعیه خاصی خوانده شود، از جمله حدیثی که در مطلع این فصل آمده و امام محمد غزالی نیز در احیاء علوم الدین، جلد ۱، صفحه ۱۳۲ آورده است. اما ترجمه آن: «خداوندا رايحهَ بهشت را به مشام دل من برسان.» دعای مذکور مخصوص وقت استنشاق است که جزو مقدمات مستحبی وضوست. ترجمه حدیث دوم: «خداوندا مرا در شمار توبه کنندگان قرار ده و مرا در زمره پاکان قرار ده.» این دعا نیز به وقت استنجا خوانده می شود. ملامحسن فیض نیز این حدیث را در کتاب المحجة البيضاء، جلد ۱، صفحه ۲۹۹ آورده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۱۶) همین دفتر.]

(۲۲۲۲) گفت شخصی: خوب ورد آورده ای لیک سوراخ دعا گم کرده ای شخصی که دعای بی موقع او را شنید گفت: دعای خوبی خواندی، ولی سوراخ دعا را گم کرده ای یعنی هر سخن جایی دارد و هر نکته مکانی. [چنانکه در مقالات شمس بدین حکایت

۱. حَدَّثْ: مدفوع، سرگین.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۷۱۷، شرح اسرار، ص ۳۰۴.

۳. اَرْحِنِي: «اَرِخْ» فعل امر مفرد مذکر حاضر باب افعال + نون وقایه + ضمیر متکلم وحده «ی». یعنی مرا از آن رايحه بهره مند کن.

اشاره‌ای شده و گفته است: اما سوراخ غلط کرده^۱.

این دعا چون وردِ بینی بود، چون وردِ بینی را تو آوردی به کون؟ (۲۲۲۳)
 زیرا این دعا را به هنگام استنشاق می‌خوانند، اما چرا تو دعای مخصوص بینی را به کون خود تنزل دادی؟

رایحه جَنّت ز بینی یافت حُرّ^۲ رایحه جَنّت کی آید از دُبَر^۳؟ (۲۲۲۴)
 شخصی که از جمیع تعلّقات دنیایی و نفسانی آزاد و رها شده بوی دلاویز بهشت را از طریق مشام دل می‌شنود. چگونه ممکن است که از مقعد بوی بهشت بیاید؟ [مولانا با این تمثیل کوتاه وارونه‌کاری‌های مردم نادان را توضیح می‌دهد. او ابتدا این تمثیل را در تبیین غلط خوانان حدیث حبّ الوطن آورد، اما در ابیات بعدی دامنه مصادیق وارونه‌کاری را بسط می‌دهد.]

ای تواضع بُرده پیشِ ابلهان وی تکبر بُرده تو پیشِ شاهان (۲۲۲۵)
 ای کسی که در برابر نابخردان فروتنی و انکسار نشان می‌دهی، اما در برابر شاهان حقیقی و برگزیدگان بشری تکبر اظهار می‌کنی. [ای وارونه‌کار، تو خود را ذلیل و خاکسار دنیاطلبان می‌کنی، ولی در مقابل شاهان طریقت و سلاطین حقیقت که دنیا و مافیها را طلاق داده‌اند تفرعن و تبختر نشان می‌دهی. در حالی که اگر اهل معرفت بودی عکسِ آن عمل می‌کردی.]

آن تکبر بر خُسان خوب است و چُست هین مرو معکوس، عکسش بندِ توست (۲۲۲۶)
 تکبر تو در برابر فرومایگانِ هوی‌پرست بسی نیکو و شایسته است؛ بهوش باش و وارونه‌کاری را کنار بگذار، زیرا وارونه‌کاری، راه نجات را به روی تو می‌بندد.

۱. به نقل از مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۴۳.

۲. حُرّ: آزاد. منظور کسی است که از قید تعلّقات آزاد باشد.

۳. دُبَر: سرین، نشیمن. جمع: آدبار.

- (۲۲۲۷) از پیِ سوراخِ بینی رُست گُل بو وظیفهٔ بینی آمد ای عُتْلُ^۱
ای بدخُلُقِ خشن، گُل برای حَسّ شامه روییده است، و بوییدن از وظایفِ بینی است.
- (۲۲۲۸) بویِ گُل بهرِ مشام^۲ است ای دلیر جایِ آن بُو نیست این سوراخِ زیر
ای دلاور رایحهٔ گُل برای بینی است، سوراخِ نشیمن جای استشمام آن رایحهٔ دلنواز نیست.
- (۲۲۲۹) کی از اینجا بویِ خُلد آید تو را؟ بو ز مَوْضِعِ جُو، اگر باید تو را
چگونه ممکن است که از سوراخِ تحتانی برای تو بوی بهشت بیاید؟ اگر بوی بهشت می‌خواهی باید آن را از محل اصلی آن بجویی. [همینطور از فرومایگان و طالبان دنیا هرگز بوی کمال نمی‌آید. پس باید در جستجوی اصحابِ حقیقت برآیی تا بوی بهشتی را از احوال و اقوال آنان بشنوی.]
- (۲۲۳۰) همچنین حُبُّ الْوَطَنِ باشد درست تو وطن بشناس، ای خواجه نخست
همینطور حدیث حُبِّ الْوَطَنِ سخنی درست است، به شرط آنکه ای آقا، اوّل تو وطنِ حقیقی خود را بشناسی.
- (۲۲۳۱) گفت آن ماهیِ زیرک: ره گُئِم دل ز رأی و مشورتشان بَر کَنِم
مولانا به ادامهٔ حکایت آن سه ماهی بازمی‌گردد و می‌گوید: آن ماهیِ هوشیار گفت: با تلاش و تکاپوی خود، راهی پیدا می‌کنم و از مشورت با آن دو ماهی صرف‌نظر می‌کنم.
- (۲۲۳۲) نیست وقتِ مشورت، هین راه گُن چون علی تو آه اندر چاه کن
زیرا الآن وقت مشورت کردن نیست. بهوش باش و حرکت کن. و مانند حضرت
-
۱. عُتْلُ: طبرسی در ذیل آیه ۱۳ قلم در معنی «عُتْلُ» گفته است: «الْجَافِي الْغَلِيظُ. یعنی بدخُلُقِ خشن. (ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۳۱)
۲. مَشَام: همان مَشَام، جمع مَشَم به معنی محلّ قُوّة شامه، بینی. اما در فارسی تشدید میم را ساقط کرده و «مشام» را که صیغهٔ جمع مکسر است به معنی مفرد استعمال می‌کنند.

علی (ع) درد دل خود را به چاه بگو. [حضرت علی (ع) به کمیل بن زیاد فرمود: هَا إِنَّ هَهُنَا لِعِلْمًا جَمًّا وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ] لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً^۱. «بهوش باش که اینجا علمی فراوان است (و با دست به سینه خود اشاره کرد) ای کاش فراگیرندگانی برای آن می‌یافتم.» این کلام به طرق مختلف نقل شده و مجلسی آنرا به اشکال مختلف در بحارالانوار آورده است. در انتهای خطبه (۵) نیز قریب بدان مضمون آمده است. معروف است که حضرت امام علی (ع) وقتی گوش شنوا برای سخنان خود نمی‌یافت سر در چاه می‌کرد و درد دل می‌نمود. و شیخ فریدالدین عطار در منطق‌الطیر آنجا که فضیلت حضرت علی (ع) را بازگو می‌کند می‌گوید:

مصطفی جایی فرود آمد به راه	گفت آب آرند لشگر را ز چاه
رفت مردی باز آمد پُرشتاب	گفت پُر خون است چاه و نیست آب
گفت: پنداری ز درد کار خویش	مرتضی در چاه گفت اسرار خویش
چاه چون بشنید آن تابش نبود	لا جرم پُر خون شد و آبش نبود

مَحْرَمِ آن آه، کمیاب است بس شب رَوُو، پنهان رَوی کُن^۲ چون عَسَس^۳ (۲۲۳۳)

کسی که با آن آه مَحْرَم باشد بسیار کم است، حال که چنین است مانند داروغه نهانی در شب حرکت کن. [چون شایستگانِ استماع اسرار کم‌اند، پس تو نیز اسرار طریقت و حقیقت را بر عامه پیوشان و فقط با اهلش در میان بگذار تا فتنه و آشوب و خونریزی برپا نکنی. زیرا اگر به ظرفیت مستمع و سطح درک و شعور او توجه نکنی، به جای ارشاد، به اضلالش درافکنی. چنانکه غذای طفلِ نوزاد، شیر است نه اطعمه چرب و سنگینی که بزرگسالان می‌خورند.]

سوی دریا عزم کُن زین آبگیر بحر جُو و ترکِ این گرداب گیر (۲۲۳۴)

از این آبگیر تنگ و محدود، خود را به دریا برسان، این گرداب را رها کن و در طلب دریا باش. [دنیا را که همچون آبگیر تنگ و محدود است رها کن و به سوی دریای وحدت الهی سفر کن.]

۱. نهج البلاغه (فیض الاسلام)، حکمت شماره ۱۳۹.

۲. پنهان رَوی کردن: اعتقاد خود را پنهان کردن. (نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر چهارم، ص ۲۸۳)

۳. عَسَس: شبگرد، کسی که شب‌ها در محله‌ها می‌گردد و از منازل و اماکن مراقبت می‌کند.

(۲۲۳۵) سینه را پا ساخت، می‌رفت آن خذور^۱ از مقام با خطر تا بحرِ نور
آن ماهی محتاط و دوراندیش از سینه خود پایی درست کرد و از آن جای پُرخطر به
سوی دریای نور حرکت کرد. [آن ماهی با سینه خود بر آب لغزید و برکه را وداع گفت و رفت.
چنانکه سالکان از سینه و قلب خود قدمی می‌سازند و از جویبار دنیا به دریای وحدت و
حقیقت گام می‌نهند.]

(۲۲۳۶) همچو آهو کز پی او سگ بُود می‌دود تا در تنش یک رگ بُود
آن ماهی چنان با شتاب می‌رفت که گویی آهویی توسط سگ شکاری تعقیب می‌شود.
و مسلماً آن آهو تا آخرین نفس و توان خود می‌دود.

(۲۲۳۷) خوابِ خرگوش و سگ اندر پی خطاست خواب، خود در چشم ترسنده کجاست؟
خواهیدن به صورت خرگوش که سگی نیز به دنبال باشد خطاست. چگونه ممکن است
که خواب به چشم شخصی رود که سخت دچار ترس شده است؟ [خرگوش، طبق عادت با
چشم باز می‌خوابد به طوریکه هرکس او را ببیند خیال می‌کند بیدارست. خواب خرگوش و یا
خواب خرگوشی کنایه از خواب غفلت است، زیرا بسیاری از مردم ظاهراً چشم باز دارند اما
در حقیقت در خواب غفلت به سر برند. منظور بیت: هرگاه دشمن در تعقیب آدمی باشد و او در
غفلت به سر برد قطعاً این کار او ناصواب است، زیرا اصولاً کسی که خطر دشمن را احساس
کرده باشد بر جان خود می‌ترسد و خواب غفلت بر او غالب نمی‌شود.]

(۲۲۳۸) رفت آن ماهی، ره دریا گرفت راهِ دُور و پهنه پهنای گرفت
آن ماهی حرکت کرد و راه دریا را در پیش گرفت، یعنی راهی در پیش گرفت که بسیار
طولانی و پهن‌تر بود. [ماهیان دریای حقیقت نیز راهی بس دشوار و طولانی دارند و با
دشواری‌ها و موانع بسیاری مواجه‌اند. زیرا طریق کمال و نیل به مقصود عالی صعب و دشوار
است و هر کسی نمی‌تواند در آن راه گام نهد.]

۱. خذور: صیغه مبالغه به معنی بسیار پرهیزکننده، کسی که سخت بترسد. در اینجا به معنی دوراندیش و محتاط آمده است.

- (۲۲۳۹) رنج‌ها بسیار دید و عاقبت رفت آخر سویی امن و عافیت
آن ماهی دوراندیش رنج‌های بسیار تحمل کرد و سرانجام به جای امن و سلامتی رسید.
- (۲۲۴۰) خویشتن افگند در دریای ژرف که نیابد حدّ آن را هیچ طرف
خود را به چنان دریای ژرفی افکند که حدّ و کرانه آن بر هیچکس معلوم نبود.
- (۲۲۴۱) پس چو صیادان بیاوردند دام نیم عاقل را از آن شد تلخ کام
وقتی ماهیگیران دام آوردند، ماهی نیمه‌عاقل از آمدن آنها ناراحت و پریشان شد، زیرا فرصت را از دست داده بود.
- (۲۲۴۲) گفت: آه، من قوت کردم فرصه را چون نگشتم همراه آن رهنما؟
آن ماهی نیمه‌عاقل با خود گفت: افسوس که فرصت را از دست بدم. چرا با آن راهنما همراه نشدم؟ [چنانکه به فحوای آیه ۲۷ سوره فرقان ستمگران به وقت بیدار شدن از خواب غفلت گویند: ... يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا. «... ای کاش از رسول خدا پیروی می‌کردم.»]
- (۲۲۴۳) ناگهان رفت او و، لیکن چونکه رفت می‌بایستم شدن در پی به تفت
باخود گفت: آن ماهی دوراندیش ناگهان اینجا را ترک کرد و شتابان رفت، اما من نیز وقتی دیدم او رفت، می‌بایست به دنبال او باشتاب می‌رفتم.
- (۲۲۴۴) بر گذشته حسرت آوردن خطاست باز نآید رفته، یاد آن هبّا است
اما بر گذشته نباید افسوس خورد زیرا این کار، نادرست است. گذشته باز نمی‌گردد و یاد کردن گذشته نیز امری بیهوده است. [حسرت بر گذشته دو نوع است: یکی حسرتِ پسندیده که
-
۱. آه: کلمه‌ایست برای نشان دادن درد و رنج و تأسف.
۲. هبّا: مخفف هبّا به معنی گرد و غبار پراکنده. برخی گویند هبّا گرد و غبار ریز و ناچیزی است که در فضا پراکنده است و وقتی که نور خورشید از روزنه‌ای به درون می‌تابد آن ذرات دیده می‌شود. (ری. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۲۱۳) در اینجا به معنی بیهوده است.

مبنای آن عبرت از حوادث پیشین و تصحیح افکار و رفتار آتی است، و دیگری حسرت ناپسند که صرفاً حسرت است و موجب هیچگونه تحوّل مثبت در حیات آدمی نمی‌شود و تنها مایه اتلاف عمر و نیروی جسمی و روحی است. مولانا حسرت نوع اخیر را مورد نقد قرار داده و حکایت ذیل در شرح و بسط این معناست.

قصه آن مرغ گرفته که وصیت کرد که بر گذشته پشیمانی مخور تدارکِ وقت اندیش و روزگار مَبَر در پشیمانی

خلاصه داستان

شخصی با دام، پرنده‌ای شکار کرد. آن پرنده به او گفت: آقای من تو در طول زندگانی خود، گوشت فراوان گاوان و گوسفندان را خورده و سیر نشده‌ای، اکنون بدان که با خوردن اندام نحیف من نیز سیر نخواهی شد. اما اگر مرا آزاد کنی سه پند ارزشمند به تو می‌دهم که با آن سعادتمند خواهی شد. نخستین پند را در دست تو می‌دهم، و دومین پند را وقتی که بر دیوار خانه‌ات بنشینم، و سومین پند را وقتی که بر سر شاخه درخت قرار بگیرم. پند نخست اینست: هرگز بر گذشته افسوس مخور. این را گفت و از دست آن مرد پرید و بر سر دیوار نشست و گفت: پند دوم اینست: هرگز سخن محال را از کسی قبول مکن. و چون بر شاخه درخت نشست گفت: ای آقا در شکم من مروارید نایاب و گرانبهایی به وزن ده درم است. ولی چه کنم که قسمت تو نشد! و الا تو و خانواده‌ات با آن توانگر و دولتمند می‌شدید. آن شخص خام با شنیدن این خبر چنان پریشان شد که آه و فغانش به هوا رفت. آن پرنده بدو گفت: مگر نگفتم بر آنچه گذشته غمین مباش؟ و در پند دوم مگر نگفتم سخن محال را می‌پذیر؟ ای ساده لوح، من همه وزنم سه درم بیشتر نیست، چگونه ممکن است چیزی به وزن ده درم در من نهفته باشد؟! آن مرد گفت: ولی پند سوم را نگفتی. آنرا هم بگو تا استفاده کنم. پرنده گفت: نه اینکه به آن دو پند عمل کردی، حالا پند سوم را می‌خواهی؟

استاد فروزانفر در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صفحه ۱۴۵ مآخذ این حکایت را کتاب العقد الفرید، جلد ۳، صفحه ۵۹ و ۶۰، و اکمال الدین صدوق، صفحه ۳۳۹، و حلیۃ الاولیاء، جلد ۴، صفحه ۳۱۶، و احیاء علوم الدین، جلد ۳، صفحه ۱۶۶، و الاذکیاء ابن جوزی، صفحه ۱۵۶ و جوامع الحکایات عوفی، باب ۱۳ از قسم چهارم، و شرح نهج البلاغه، جلد ۴، صفحه ۳۷۴، و نثر الدرر، باب چهاردهم ذکر کرده است. اینک متن عربی مآخذ این حکایت مثنوی را ترجمه می‌کنیم: از شغبی روایت شده است که مردی از بنی اسرائیل، چکاوکی شکار کرد. چکاوک بدان مرد گفت: با من می‌خواهی چه کنی؟ گفت: سرت را می‌برم و تو را می‌خورم. چکاوک گفت: سوگند به خدا که من تو را سیر نکنم. ولی سه پند به تو دهم که از خوردنم بهتر است. نخستین پند را در حالی دهم که در دست تو هستم، و دومین پند را وقتی دهم که بر سر این درخت روم، و سومین پند را هنگامی گویم که بر سر این کوه قرار گیرم. مرد گفت: پند نخست را بگو. چکاوک گفت: بر آنچه از دست داده‌ای حسرت مخور. در این وقت مرد، چکاوک را رها کرد. وقتی که چکاوک بر درخت نشست، مرد گفت: پند دوم را بگو. چکاوک گفت: هر آن چیز را که ناشدنی است شدنی مپندار. سپس بر سر کوه پرید و گفت: ای بدبخت اگر سرم را می‌بریدی از چینه‌دانم مرواریدی به وزن بیست مثقال می‌یافتی. مرد لب خود را به دندان حسرت گزید و گفت: اینک پند سوم را بگو. چکاوک گفت: تو که دو پند پیشین را فراموش کردی چگونه پند سوم را به تو گویم؟ آیا به تو نگفتم که به آنچه از دست داده‌ای افسوس مخور؟ آیا به تو نگفتم که آنچه ناشدنی است، شدنی مپندار؟ من با استخوان‌ها و پره‌ایم بیست مثقال وزن ندارم پس چگونه ممکن است که در چینه‌دانم مرواریدی بدان وزن باشد؟!

*

مولانا این حکایت را در دل حکایت قبلی و به مناسبت بیت (۲۲۴۴) آورده است، زیرا در آن بیت ماهی نیمه عاقل افسوس خورد که چرا با آن ماهی عاقل همراه نشده است. در این حکایت مولانا می‌گوید حسرت پویا به از حسرت ایستاست. اگر بر گذشته و قصور و تقصیر خود حسرتی بخوری که آن حسرت در تو حرکت و پویایی پدید آرد البته که مبارک است، اما حسرتی که در آدمی افسردگی و پژمردگی زاید قهراً حسرت مذموم است. حسرت آن ماهی از نوع اول بود که موجب نجاتش شد.

- (۲۲۴۵) آن یکی مرغی گرفت از مکر و دام مرغ او را گفت: ای خواجه هُمام^۱ شخصی با حيله گری و دام گستری، پرنده ای را شکار کرد. پرنده اسیر به او گفت: ای آقای بزرگوار.
- (۲۲۴۶) تو بسی گاوِان و میشان^۲ خورده ای تو بسی اُشتر به قُربان کرده ای تو تاکنون گاوها و گوسفندهای بسیاری خورده ای، و شترانِ بسیاری ذبح کرده ای.
- (۲۲۴۷) تو نگشتی سیر ز آنها در زَمَن^۳ هم نگردی سیر از اجزایِ من تو در طول حیات خود، از خوردن آن همه گوشت سیر نشدی و مسلماً از خوردن اعضای ظریف و ناچیز بدن من نیز سیر نخواهی شد.
- (۲۲۴۸) هِلْ^۴ مرا، تا که سه پندت بَر دَهَم تا بدانی زیرِ کم، یا ابلهم مرا رها کن تا به تو سه نصیحت دهم و آنگاه خواهی دانست که من هوشیارم و یا کودن.
- (۲۲۴۹) اوّلِ آن پند هم در دستِ تو ثانیس بر بامِ کَهْگِلِ بَسْتِ^۵ تو نخستین پند را هنگامی به تو می دهم که هنوز در دست تو هستم، و دومین پند را وقتی می دهم که بر بام کاهگلی تو بنشینم.
- (۲۲۵۰) و آن سوّم پندت دهم من بر درخت که ازین سه پند گردی نیکیبخت و سومین پند را هنگامی به تو خواهم داد که بر شاخه درخت بنشینم و تو با این سه پند سعادت مند خواهی شد.

۱. هُمام: مهتر، بزرگوار، مرد بلند همت.

۲. میش: گوسفند ماده. در اینجا مطلقاً به معنی گوسفند است.

۳. زَمَن: زمان، روزگار. جمع: اَزْمان.

۴. هِلْ: فعل امر حاضر از مصدر هِلیدن به معنی رها کردن و ترک نمودن.

۵. کَهْگِلِ بَسْت: بسته شده با کاهگل، اندوده شده با کاهگل، کاهگلی، صفت مفعولی مرکب مرخَم. (فرهنگ

لغات و تعبیّرات مثنوی، ج ۷، ص ۳۴۸)

(۲۲۵۱) آنچه بر دستست، اینست آن سُخُن که مُحالی را ز کس باور مکن
اما آن پندی که باید در دستِ تو بدهم اینست که حرفِ محال را از هیچکس باور
مکن.

(۲۲۵۲) بر کَفَشِ چون گفتِ اوّلِ پندِ زَفَت گشت آزاد و، بر آن دیوار رفت
آن پرنده چون نخستین پند بزرگ و ارزشمند را در دستِ آن شخص گفت، آزاد شد و
بر سر دیوار نشست.

(۲۲۵۳) گفت دیگر: بر گذشته غم مَخَوَر چو ز تو بگذشت، ز آن حسرت مَبَر
باز آن پرنده رها شده به آن شخص گفت: پند دیگر من به تو اینست که غم گذشته را
مخور، و هر کاری که گذشت، بر آن افسوس و حسرتی مدار.

(۲۲۵۴) بعد از آن گفتش که در جِسَمِ کَتیم^۱ دَه دِرَمَسَنگ^۲ است یک دُرِ یَتیم^۳
سپس آن پرنده بدان شخص گفت: در کالبد من مرواریدی بس گرانبها به وزن ده درم
نهفته شده است.

(۲۲۵۵) دولتِ تو، بختِ فرزندانِ تو بود آن گوهر، به حقّ جانِ تو
ای آقا به جانت قَسَم که آن مروارید تو و فرزندانِ تو را سعادتمند می‌کرد.

(۲۲۵۶) فوت کردی دُر، که روزی‌ات نبود که نباشد مثلِ آن دُر در وجود
ای آقا چون آن مروارید بی‌همتا که نمونه‌اش در دنیا وجود ندارد، قسمت تو نبود آنرا
از دست دادی.

۱. کَتیم: مکتوم، پوشیده شده، پنهان شده.

۲. دِرَمَسَنگ: دِرَم (واحد وزن معادل دوازده قیراط) + سَنگ (قطعه سنگی که برای وزن کردن در کفه ترازو می‌گذارند). «دَه دِرَمَسَنگ» یعنی به وزن ده دِرَم.

۳. دُرِ یَتیم: مروارید درشت و تک، مروارید بی‌همتا و کمیاب.

آنچنانکه وقتِ زادن حامله ناله دارد، خواجه شد در غُلغله (۲۲۵۷)
آن شخص همینکه این سخن را از آن پرنده شنید مانند زنِ حامله که هنگام زاییدن ناله و شیون سر می‌دهد شروع کرد به نالیدن.

مرغ گفتش: نی نصیحت کردم که مبادا بر گذشته دی^۱ غمت؟ (۲۲۵۸)
پرنده گفت: ای آقا مگر به تو پند ندادم که بر گذشته غم مخور؟

چون گذشت و رفت، غم چون می‌خوری؟ یا نکردی فهم پندم، یا گری (۲۲۵۹)
چیزی که گذشته و سیری شده چرا غمش را می‌خوری؟ تو یا پند مرا نفهمیدی و یا واقعاً گری هستی و پند مرا نشنیدی.

و آن دوم پندت بگفتم کز ضلال هیچ تو باور مکن قول مُحال (۲۲۶۰)
و در پند دوم نیز به تو گفتم مبادا از روی غفلت و گمراهی سخنانی که عقلاً محال است باور کنی.

من نیم خود سه درِ مسنگ ای اسد ده درِ مسنگ اندرونم چون بود؟ (۲۲۶۱)
ای شیرمرد! من تمام هیکلم به اندازه سه درم وزن ندارد، چگونه ممکن است چیزی به وزن ده درم در درونم نهفته باشد؟

خواجه باز آمد به خود، گفتا که هین باز گو آن پندِ خوبِ سیّومین (۲۲۶۲)
آن شخص وقتی این حرف را شنید به خود آمد و گفت: ای پرنده اکنون سومین پند را به من بده.

گفت: آری خوش عمل کردی بد آن تا بگویم پندِ ثالثِ رایگان (۲۲۶۳)
پرنده با لحن طنزآمیز به آن شخص خام‌طبع گفت: بله نه اینکه به آن دو پند قبلی خوب

عمل کردی، اینک پند سوم را باید مفت و رایگان به تو بگویم!

(۲۲۶۴) پند گفتن با جَهْلِ خوابناک تخم افگندن بُود در شوره‌خاک
پند دادن به نادانی که در خواب غفلت است مانند بذرافشانی در شوره‌زار است.
[محمدرضا لاهوری از شارحان مثنوی معتقد است که سومین پندی که آن پرنده نگفت، مولانا در بیت فوق آورده است.^۱ اما اکبرآبادی می‌گوید بیت فوق، سومین پند نیست، بلکه تفصیل و شرح بیت قبلی است.^۲]

(۲۲۶۵) چاکِ حُوق و جَهْلِ نپذیرد رفو تخمِ حکمت کم دِهَش^۳ ای پندگو
زیرا حماقت آدم نادان را نمی‌شود وصله‌پینه کرد. پس ای اندرزگو بذر حکمت و نصیحت را در زمینِ دلِ احمقان می‌فشان.

چاره اندیشیدنِ آن ماهی نیمه عاقل و خود را مُرده کردن

(۲۲۶۶) گفت ماهیِ دگر وقتِ بلا چونکه ماند از سایهٔ عاقل جدا
مولانا به ادامهٔ حکایت صیادان و ماهیان بازمی‌گردد می‌گوید: آن ماهی نیمه‌عاقل که هنگام گرفتاری از سایهٔ مصاحبت و ارشاد آن ماهی عاقل جدا مانده بود با خود چنین گفت:

(۲۲۶۷) کو سویی دریا شد و از غم عَتِیق^۴ فوت شد از من چنان نیکو رفیق
آن ماهی عاقل به سوی دریا رفت و از غم و اندوه رها شد. و چنان رفیق خوبی از دستم رفت.

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۸۳.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۰۲.

۳. دِهَش: فعل امر حاضر از مصدر دِهَیْدَن (= دادن) + ضمیر «ش».

۴. عَتِیق: آزاد شده، از مصدر عَتَقَ به معنی آزاد شدن و آزاد کردن بنده.

لیک ز آن نندیشم و بر خود زنم^۱ خویشان را این زمان مُرده کنم (۲۲۶۸)
اما دیگر به او نباید فکر کنم و باید سعی و تلاش فوق‌العاده کنم و خود را هم اکنون
مُرده سازم.

پس بر آرم اِشْکَم خود بر زَبَر پشت، زیر و، می‌روم بر آب بر (۲۲۶۹)
پس باید خود را طوری وارونه کنم که شکم رو بیاید و پشتم بر سطح آب قرار گیرد.
[یعنی خود را به مردن می‌زنم. و همانطور که در ابیات بعدی معلوم می‌گردد مولانا در این
قسمت از حکایت، مرگ عارفانه (= مرگ اختیاری) را مطرح می‌کند. رجوع شود به شرح بیت
(۴) دفتر اول و (۳۸۳۴) دفتر سوم.]

می‌روم بر وی چنانکه خس رَوَد نی به سَبّاحی چنانکه کس رود (۲۲۷۰)
در آب مانند شناگران شنا نمی‌کنم بلکه همانطوری حرکت می‌کنم که خس و خاشاک
بر روی آب می‌رود. [خود را به مشیة‌الله می‌سپارم و هرگونه جنبش و حرکت و میل شخصی
را محو و مستهلک می‌سازم و حقیقتِ لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ را شهوداً درمی‌یابم.]

مُرده گردم، خویش بسپارم به آب مرگِ پیش از مرگ، اَمَنست از عذاب (۲۲۷۱)
خود را مرده خواهم ساخت و خویشان را به آب می‌سپارم زیرا مردن پیش از مرگ
مایه نجات از عذاب است. [مرگ اختیاری و عارفانه، آدمی را از گزند نفسانیات و دنیا
می‌رهاند. رجوع شود به شرح بیت (۴) دفتر اول.]

مرگِ پیش از مرگ، اَمَنست ای قَتی این چنین فرمود ما را مُصطفی (۲۲۷۲)
ای جوان، مردن پیش از مرگ موجب ایمنی می‌گردد، چنانکه این معنا را حضرت
محمد مصطفی (ص) فرمود. [رجوع شود به شرح بیت (۴) دفتر اول و بیت بعدی.]

۱. بر خود زنم: سعی فوق طاقت می‌کنم تا ناملایمات را تحمّل کنم. (ر.ک. آندراج، ج ۱، ص ۶۵۵) نیکلسون
می‌گوید: «بر خود زنم، یعنی بی‌مساعدت دیگران، خود دست بکار می‌شوم.» (ر.ک. شرح مثنوی معنوی
مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۷۴)

(۲۲۷۳) گفت: مُوْتُوا كُلُّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ الْمَوْتُ تَمُوتُوا بِالْفِتَنِ
پیامبر (ص) فرمود: جملگی بمیرید پیش از آنکه مرگ در رسد و در آن حال شما با
فتنه‌ها بمیرید. [پیش از مرگ اجباری و نزول اجل مستی مرگِ اختیاری را برگزینید. رجوع
شود به شرح بیت (۴) دفتر اول.]

(۲۲۷۴) همچنان مُرد و شکم بالا فگند آب می‌بردش نشیب و گه بلند
آن ماهی، خود را بدان ترتیب مرده ساخت و شکم خود را به طرف بالا و پشتش را بر
سطح آب نهاد و آب، او را گاهی پایین و گاهی بالا می‌برد.

(۲۲۷۵) هر یکی ز آن قاصدان بس غصّه بُرد که دریغا ماهی بهتر بمُرد
ماهیگیران که دیدند آن ماهی مُرده است، بسیار اندوهگین شدند و با خود گفتند: حیف
که بهترین ماهی مُرد.

(۲۲۷۶) شاد می‌شد او از آن گفتِ دریغ پیش رفت این بازی‌ام^۱، رستم ز تیغ
آن ماهی مُرده‌وش از اظهار حسرت و دریغ ماهیگیران شادمان شد و پیش خود گفت:
نیرنگم مؤثر واقع شد. یعنی نقش مُرده را خوب بازی کردم و از شمشیر قهر آنان نجات یافتم.

(۲۲۷۷) پس گرفتش یک صیادِ ارجمند^۲ پس بر او تُف کرد و بر خاکش فگند
در این میان ماهیگیری حاذق او را از آب گرفت و از روی تحقیر و یا دریغ تُفی بر او
انداخت و او را روی خاک پرت کرد. [زیرا اگر ماهی در آب بمیرد هر چند پاک است، اما
خوردن گوشتش حلال نیست. و ذبح ماهی، مردن در بیرون از آب است. و آن ماهیگیر چون

۱. بازی: حيله و نیرنگ.

۲. اَرجمند: معانی متعدّد دارد و از جمله به معنی هوشیار و دانا نیز آمده است. در اینجا «صیاد ارجمند» یعنی
صیاد ماهر و حاذق. برخی جیم آنرا مضموم خوانده‌اند، اما صاحب غیاث‌اللغات در جلد اول، صفحه ۳۹
آنرا با سکون جیم صحیح می‌داند. و نیز مؤلف آنندراج در جلد اول صفحه ۲۰۴ می‌گوید ارجمند مانند
دانشمند و خردمند، از اسم + پسوند دارندگی و اتصافِ «مَند» ترکیب شده است و لذا مضموم خواندن
«جیم» را غلط دانسته‌اند.

احتمال می‌داد آن ماهی نیمه‌جانی داشته باشد او را فوراً به روی خاک انداخت تا در خشکی جان دهد و بتواند گوشت او را بخورند.]

غَلَطُ غُلْطَانِ رَفَتِ پنهان اندر آب مَأْنَدُ آنِ اَحْمَقِ، هَمی‌کرد اضطراب (۲۲۷۸)
آن ماهی نیمه‌عاقل، مخفیانه غلطید و خود را به آب انداخت و به سوی دریا رفت و جان خود را نجات داد. اما آن ماهی نادان در آن آبگیر پریشان و مضطرب ماند. [مشابه است با مضمون قسمتی از حکایت بازرگان و طوطی که از بیت (۱۸۲۵) دفتر اول آغاز می‌شود.]

از چپ و از راست می‌جُست آن سَلیم^۱ تا به جَهِدِ خویش بِرْهَاند گَلیم (۲۲۷۹)
آن کودن، چپ و راست و همه اطراف آبگیر را می‌گشت تا شاید خود را نجات دهد و گلیم خود را از آب بیرون آورد. [«گلیم خود را رهاندن» کنایه از خلاصی یافتن است. تداعی می‌کند مَثَل مشهور «گلیم خود از آب برآوردن» که کنایه از، از عهده واجبات حیات برآمدن است.^۲]

دام افگندند و اندر دام ماند اَحْمَقی او را در آن آتش نشاند (۲۲۸۰)
ماهیگیران دام گسترده و آن ماهی در دام گرفتار شد، و حماقت، او را به آتش بدبختی و هلاکت کشاند.

بر سرِ آتش، به پشتِ تابه‌ای^۳ با حماقت گشت او همخوابه‌ای (۲۲۸۱)
آن ماهی در میان آتش بر تابه قرار گرفت و با حماقت یار و قرین شد.

او هَمی‌جوشید از تَفِّ سَعیر^۴ عقل می‌گفتش: اَلَمْ یَأْتِکْ نَذیر؟ (۲۲۸۲)
آن ماهی احمق از حرارت آتش فروزان می‌جوشید. و عقل در آن حال به او می‌گفت: آیا

۱. سَلیم: در اینجا به معنی احمق و کودن است.

۲. ر.ک. امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۳۲۲.

۳. تابه: ظرفی که در آن گوشت و جز آن را بریان کنند.

۴. سَعیر: زبانه آتش، آتش شعله‌ور. جمع: شُعُر.

هشدار دهنده‌ای نزد تو نیامد؟ [اشاره به آیه ۸ - ۶ سوره ملک: وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ. «و برای کسانی که به پروردگار خویش کفر ورزیدند عذاب دوزخ است و آن، بد جایگاهی است. و چون در آن فکنده شوند بانگی سهمناک از آن شنوند و در آن حال، دوزخ برمی‌دمد و گویی که می‌خواهد از خشم پاره‌پاره شود. و هرگاه گروهی در آن فکنده شوند خازنان دوزخ بپرسند ایشان را: مگر هشدار دهنده‌ای به سوی شما نیامده است؟» در آیات فوق شرح شمه‌ای از عذاب دوزخ است. طبرسی گوید: منظور از «هِيَ تَفُورُ» دوزخ است که مانندِ دیگِ جوشان می‌جوشد.^۱ ابوالفتح نیز جمله «تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ» را به طریق مبالغه دانسته است.^۲ به هر حال مولانا در بیت فوق عصیانگران گول و دنیاطلبان نابخرد را که به سخنان حکمت‌آموز انسان‌های کامل توجه نمی‌کنند به کافران تشبیه می‌کند.]

(۲۲۸۳) او همی گفت از شکنجه وز بلا همچو جانِ کافران قَالُوا بَلَىٰ

او به سبب دچار آمدن به عذاب و ابتلا، مانند جان کافران که می‌گفتند: آری، می‌گفت: آری، البته که نذیر و هشدار دهنده بیامد. [اشاره به آیه ۸ سوره ملک: قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ... «کافران گفتند: آری برای ما بیامد هشدار دهنده‌ای...» لفظ بَلَىٰ به معنی «آری» است، و «نَعَمْ» نیز به همان معنی است. اما این دو لفظ کاربرد متفاوت دارند. بَلَىٰ لفظی است که یا در جواب استفهام متصل به جحد می‌آید، و یا در جواب جمله خبری منفی ذکر می‌شود و آن جمله را به خبری ایجابی مبدل می‌کند. مثلاً خداوند در سوره اعراف می‌فرماید: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ یعنی آیا من پروردگار شما نیستم؟ جواب آن جمله با بَلَىٰ آمده است. یعنی آری تو پروردگار مایی. در حالی که اگر به جای بَلَىٰ، لفظ نَعَمْ می‌آمد، معنی کفرآمیزی حاصل می‌شد بدین معنی که: بله، تو پروردگار من نیستی. یا در آیه ۸۰ سوره بقره از قول یهودیان معاند می‌فرماید: «ما به عذاب دوزخ گرفتار نمی‌آییم مگر چند روزی.» و در آیه ۸۱ همان سوره جواب آنان را با بَلَىٰ می‌دهد. یعنی ابتدا پندار آنان را رد می‌کند و سپس خلود آنان را در عذاب دوزخ اثبات می‌کند و آنان را اصحاب النار می‌شمرد. بنابراین بَلَىٰ جواب نفی است، و نَعَمْ جواب ایجاب^۳.]

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۲۴.

۲. ر.ک. ابوالفتح رازی، ج ۱۰، ص ۸۶.

۳. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۱۴۸، کشاف، ج ۱، ص ۱۵۸.

(۲۲۸۴) باز می‌گفت او که گر این بار من وَا رَهْمَ زین محنتِ گردن‌شکن
آن ماهی در حالی که در آتشِ قهر و بلا می‌سوخت باز می‌گفت: اگر این بار از این
بلا ی خُردکننده و گردن‌شکن خلاص شوم. [این بیت شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۲۲۸۵) من نسازم جز به دریایی وطن آبگیری را نسازم من سَکن^۱
من به جز دریا در هیچ جای دیگر موطنی نخواهم گزید. و هرگز در هیچ آبگیری منزل
نخواهم کرد.

(۲۲۸۶) آبِ بی‌حد جویم و آمِن شوم تا ابد در امن و صَحّت می‌روم
آبی بیکران می‌جویم و ایمن خواهم زیست و تا ابد در امنیت و سلامتی خواهم بود.

بیان آنکه عهد کردن احمق وقتِ گرفتاری و ندَم هیچ وفایی ندارد، که
وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ. صبح کاذب وفا ندارد

(۲۲۸۷) عقل می‌گفتش: حماقت با تو است با حماقت عهد را آید شکست
عقل، بدان ماهی غافل می‌گفت: حماقت از خودِ توست. و حمایت موجبِ گسستنِ
عهد و پیمان تو می‌شود. [در مطلع این فصل قسمتی از آیه ۲۸ سوره انعام آمده است: بَلْ يَدْعَا
لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ. «بلکه آنچه (از
اعمال و نیاتِ خود) قبلاً پوشیده می‌داشتند برای ایشان آشکار گشت. و هرگاه بدین جهان
بازگردند، به همان اعمالی بازگردند که از آن نهی شده بودند. و ایشان دروغ‌زنان‌اند.» آیه فوق
توصیفی است از روح حق‌ستیزانه مشرکان.]

(۲۲۸۸) عقل را باشد وفایِ عهدها تو نداری عقل، رَوِ ای خَرَبها
وفای به عهد کار عقل است، تو که فاقدِ عقل و بصیرتی برو که ارزش تو به اندازه خر
است. [عبدالفتاح، شارح مثنوی منظور از «خرها» را چنین گوید: قدر و بهای تو برابر خر

۱. سَکن: ساکن شدن، آرمیدن، جای گرفتن در خانه.

است.^۱]

(۲۲۸۹) عقل را یاد آید از پیمانِ خود پردهٔ نسیان بدرّاند خرد
عقل از عهد و پیمان خود یاد می‌کند، و عقل، پردهٔ فراموشی و غفلت را پاره می‌کند.

(۲۲۹۰) چونکه عقلت نیست، نسیان میرِ توست دشمن و باطل گنِ تدبیرِ توست
ای احمق از آنرو که عقل نداری، فراموشی و غفلت بر تو حکم می‌راند، که هم دشمن توست و هم باطل‌کنندهٔ تدبیر و چاره‌اندیشی تو.

(۲۲۹۱) از کمیِ عقلِ پروانهٔ خسیس^۲ یاد نآرد ز آتش و سوز و خسیس^۳
مولانا این بیت و چند بیت بعدی را به عنوان دلایلی تمثیل‌گونه در اثبات مطالب ایات پیشین می‌آورد: مثلاً پروانهٔ حقیر به علت کمی عقل نه آتش را درک می‌کند و نه سوزش آن را نه صدای سوختن آتش را.

(۲۲۹۲) چونکه پَرش سوخت، توبه می‌کند آ ز نسیانش بر آتش می‌زند
وقتی که پر پروانه بسوزد، از درآمدن به آتش توبه می‌کند، اما حرص و فراموشی دوباره او را به آتش در می‌افکند.

(۲۲۹۳) ضبط و دُرک و حافظی و یادداشت عقل را باشد که عقل، آن را فراشت
قوةٔ متخیله و مدِرکه و حافظه و ذاکره، تماماً کار عقل است. و این عقل است که همهٔ آنها را سامان می‌دهد و به حدّ کمال می‌رساند. [شارحی نوشته است که منظور از «ضبط» در اینجا قوۀ متخیله است.^۴ بنابراین حواشِ پنجگانهٔ باطنی آدمی که عبارت است از متخیله، مدرکه، حافظه، ذاکره و واهمه تماماً در سیطرهٔ عقل است و هر که عقل نداشته باشد این قوا را به حدّ

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۸۵.

۲. خسیس: حقیر، فرومایه، بی‌مقدار.

۳. خسیس: صدایی که شنیده شود، اما کسی دیده نشود. در اینجا منظور صدای چرک چرک آتش است.

۴. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۸۵.

[کمال ندارد.]

(۲۲۹۴) چونکه گوهر نیست، تابش چون بود؟ چون مُذْکَر نیست، ایابش^۱ چون بود؟
مثلاً وقتی جواهر آلاتی در میان نباشد، رونق و درخشش چگونه می تواند وجود داشته باشد؟ یعنی درخشش و تابش جواهر منوط به وجود جواهر است. و وقتی که یادآورنده ای نباشد، چگونه می توان از راه خطا و ضلالت به سوی صواب و هدایت بازگشت؟ [همانطور که جلوه جواهر به وجود جواهر بستگی دارد، بازگشت از خطا نیز منوط به داشتن جوهر عقل است.]

(۲۲۹۵) این تمنی هم ز بی عقلی اوست که نبیند کان حماقت را چه خوست
این آرزوی بازگشت از راه خطا که ناپهنگام در دل احمق بوجود می آید نیز ناشی از بی عقلی اوست، زیرا او درک نمی کند که حماقت چه خصوصیتی دارد.

(۲۲۹۶) آن ندامت از نتیجه رنج بود نه ز عقل روشن چون گنج بود
ندامت احمق ناشی از گنجینه عقل روشن او نیست، بلکه معلول رنج و بلایی است که بر اثر نادانی گریبان او را گرفته است. [عقل ایجاب می کند که آدمی پیش از دچار آمدن به بلا و مصیبت به راه راست و طریق قویم حق بازآید. نه آنکه چون به بلایی گرفتار شد بانگ آلفیات آلفیات برآورد.]

(۲۲۹۷) چونکه شد رنج، آن ندامت شد عدم می نیز زد خاک، آن توبه و ندم
همینکه اسباب رنج و بلا از میان رود، آن پشیمانی نیز معدوم گردد. چنین توبه و ندامتی به مشتی خاک نیززد. [زیرا این ندامت، منبعث از عقل و هوشمندی نیست، بلکه ناشی از رنج و محنت است.]

(۲۲۹۸) آن ندم از ظلمت غم بست بار^۲ پس کلام اللیل یَمْخُوهُ النَّهَارُ
آن پشیمانی به سبب تاریکی غم فراهم آمده است. پس روز، سخنی را که در شب گفته

۱. ایاب: بازگشتن، بازگشت.

۲. بستن بار: آماده شدن برای سفر.

شود محو می‌سازد. [مصرع دوم، ضرب‌المثلی است که در اشعار دیگر شاعران ایرانی نظیر انوری، ادیب صابر و معزّی نیز آمده است. ابونّوأس شاعر ایرانی الاصل عربی‌گوی سدهٔ دوم هجری نیز آنرا ضمن قطعه‌ای آورده است:

فَقُلْتُ الْوَعْدَ سَيِّدَتِي فَقَالَتْ: كَلَامُ اللَّيْلِ يَمْحُوهُ النَّهَارُ

«گفتم بانوی من، به وعده‌ات وفا کن. گفت: سخنی را که شبانه گفته شود روز محو سازد.» لازم است در اینجا ماجرای این ضرب‌المثل مختصراً گفته آید: هارون‌الرشد مدتها از کنیزکی دوری جست. تا اینکه شبی او را مست و خرامان در کاخ خود دید، در حالی که باد نیز جامهٔ رویین او را کنار زده و سینه و پستانش را نمایان کرده بود.

هارون پیش رفت و بدو اظهار تمایل کرد، اما کنیزک گفت امشب را صبر کن تا بامداد خود نزد تو آیم. هارون صبح هرچه انتظار کشید از کنیزک خبری نشد و ناچار خود به نزد او رفت و از او خواست که به وعده‌اش وفا کند. اما کنیزک در جوابش گفت: كَلَامُ اللَّيْلِ يَمْحُوهُ النَّهَارُ. هارون بلافاصله بیرون آمد و شاعران زبردست خود را فراخواند و گفت این جمله را در شعر خود تضمین کنند. ابونّوأس قطعه‌ای بسیار گویا و بلیغ سرود که هارون از شدت اعجاب گفت: خدا تو را بکشد که گویا دوشین با ما بوده‌ای. و او را ده هزار درهم صله داد.^۱ این ضرب‌المثل بعدها در مواردی جاری شد که قول و فعل مختلف باشد.^۲ خواجه ایوب گوید: زوال توبه و ندم که از ظلمت غم بود مثل محوشدن تاریکی شب است از نورِ روز.^۳ اکبرآبادی نیز گوید: در این بیت «شب» عبارت از وقت غم، و «روز» کنایه از وقت شادی است.^۴

به هر تقدیر مولانا با تضمین این مثل می‌گوید: اظهار ندامت از بدی‌ها اگر خالص و هوشمندانه نباشد و تنها به واکنش‌های عجزآمیز آدمی مقصور گردد قابل اعتنا نیست، زیرا به محض برطرف شدن شرایط دشوار، توبه و ندامت او نیز رنگ می‌بازد و قول و فعل او متناقض از آب درمی‌آید. در حالی که توبهٔ خالص و نصوح، توبه‌ای است که از سر صدق و صفا و انفعال عمیق روحی و درونی پدید آید.]

۱. ر.ک. شرح مشکلات دیوان انوری، ص ۵۵۷-۵۵۶، امثال و حکم، ج ۳، ص ۱۲۲۴.

۲. ر.ک. فرائد‌الادب (ضمیمه المنجد)، ص ۱۰۰۷.

۳. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۸۵.

۴. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۰۳.

(۲۲۹۹) چون برفت آن ظلمتِ غم، گشت خوش هم رَوَد از دل، نتیجه و زاده‌اش
همینکه آن تاریکی اندوه از میان رود، نادان خوشحال گردد و بالاخره نتیجه و معلول
آن اندوه که همانا توبه و انابت است از میان برود. [چون علّت موجد و مُبْقِیَةُ توبه و انابت،
قبض و غمی است که از گناه و معصیت در دل آدمی پیدا می‌شود، هرگاه آن اندوه عَرَضی باشد
سریعاً از صفحه دل پاک شود و به دنبال آن، توبه و بازگشت از گناه نیز نقض گردد.]

(۲۳۰۰) می‌کند او توبه و، پیرِ خِرَد بانگِ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا می‌زند
آدم احمق در وقت احاطه غم از معصیت توبه می‌کند، لیکن عقلِ راهنما و مجرب فریاد
برمی‌آورد که ای احمق اگر از این غم و بلا به سوی خوشحالی و رفاه بازگردی دوباره به گناه و
معصیت باز خواهی گشت. [در مصراع دوم به آیه ۲۷ سورة انعام اشارت شده که چون توضیح
آن در شرح بیت (۲۲۸۷) همین دفتر آمده از اینرو در اینجا تحت‌اللفظی معنی نشد، بلکه
مضمون کلی آن ملحوظ گشت.]

در بیان آنکه وَهْم، قلب عقل است و ستیزه اوست، بدو ماند و او نیست، و قصه
مجاوباتِ موسی علیه‌السلام که صاحب عقل بود، با فرعون که صاحب وَهْم بود

(۲۳۰۱) عقل، ضدّ شهوت است ای پهلوان آنکه شهوت می‌تند، عقلش مخوان
این فصل شریف در جواب سؤالی مقدّر است بدین مضمون: یا حضرت مولانا تو که
اهل معصیت و شهوت را عاقل نمی‌دانی پس چگونه است که در میان آنان عده‌ای یافت
می‌شوند که بسی زیرک و گریز به نظر می‌آیند و گویا از عقل و هوش فوق‌العاده‌ای
برخوردارند؟ جواب: ای پهلوان عرصه سلوک بدان که عقل، ضدّ شهوت است، پس هر که تابع
شهوت است او را صاحب عقل به حساب می‌آور.

(۲۳۰۲) وَهْم خوانش آنکه شهوت را گداست وَهْم، قلبِ نقدِ زرِ عقل‌هاست
هر کس که از درگاه شهوت، گدایی و دریوزگی کند او را صاحبِ وَهْم بخوان نه

۱. شهوت می‌تند: شهوت می‌راند. «تندیدن» به معنی بافتن و تابیدن تار است. «شهوت تندیدن» یعنی تار
شهوت را تابیدن و بافتن که منظور همان شهوت‌رانی است.

صاحب عقل، زیرا وَهْم به منزله طَلایِ تقلبی است که به طَلایِ حقیقی عقل شباهت دارد. [قُوَّة و همیه نیز معانی جزئیته را درمی‌یابد و قلمرو تصرفش از دیگر قوای باطنی وسیع‌تر است، از اینرو ممکن است گاه با عقل مشتبه شود. مولانا در اینجا تنبیه می‌فرماید که اهلِ اوهام نیز بظاهر خود را در رده صاحبان عقول می‌نهند، اَمَّا بَيْنَهُمَا بَعْدُ الْمَشْرِقَيْنِ. توضیح و هم در شرح بیت (۱۵۶۱) دفتر سوم آمده است.]

(۲۳۰۳) بی‌مَحَك پیدا نگرَد و وَهْم و عقل هر دو را سَوِی مَحَك کن زود، نقل وَهْم و عقل را نمی‌توان بدون محک از یکدیگر باز شناخت. پس هر چه زودتر آن دو را به سوی محک ببر.

(۲۳۰۴) این مَحَك، قرآن و حالِ انبیا چون مَحَك، مر قلب را گوید: بیا این محک عبارت است از قرآن و احوال پیامبران، زیرا محک به طَلایِ تقلبی می‌گوید: بیا تا حالِ واقعی تو را نشان دهم.

(۲۳۰۵) تا ببینی خویش را ز آسیبِ من که نه‌یی اهلِ فراز و شیبِ من بیا تا از برخورد با من ببینی که تو نه اهل فراز منی و نه اهل نشیبِ من. [منظور از «فراز»، مرتبهٔ اعلایِ انسان کامل، و مراد از «شیب» مرتبهٔ ادنای مؤمنان است.^۱ منظور بیت: وقتی که تو وارد بوتۀ امتحانات الهی شوی، خواهی دانست که جایگاه حقیقی تو نه در مرتبهٔ اعلایِ انسانِ کامل است و نه در مرتبهٔ ادنای آن. بلکه اصلاً چیزی به حساب نمی‌آیی.]

(۲۳۰۶) عقل را گر ازّهای سازد دو نیم همچو زر باشد در آتش او بَسیم^۲ اگر ازّهای، عقل را دو نیمه کند، باز عقل مانند طلا در آتش خندان و متبسم می‌گردد. [همانطور که طَلایِ حقیقی از بوتۀ زرگران، ناب و بی‌غش بیرون می‌آید، انسان‌هایی که مظهر عقل معاداند نیز اگر در کوران ابتلا و امتحان و حوادث و بلیّات قرار گیرند خود را نمی‌بازند

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۷۳۹، مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۸۶.

۲. بَسیم: خنده‌رو، خندان.

بلکه همچنان متین و متبسم باقی می‌مانند. زیرا مظهرِ الْمُؤْمِنُ کَالْجَبَلِ الرَّاسِخِ هستند. در تاریخ انبیاء نیز آمده است که معاندان، حضرت زکریّا را که به درون تنه درختی پناه برده بود با آزه به دو نیم کردند. شاید بدین واقعه نیز اشارتی باشد.]

(۲۳۰۷) وَهْم، مَرِ فرعونِ عَالَمِ سوز را عقل، مَرِ موسیِ جان‌افروز را
چون حضرت مولانا در ابیات پیشین بیان کرد که وَهْم و عقل متشابه‌اند، در اینجا ماهیت آنها را تفریق می‌کند و می‌فرماید: وَهْم از آنِ فرعون است که با طغیانِ خود جهانی را به آتش تباهی می‌کشد، و عقلِ حقیقت‌طلب از آنِ موسایی است که با نور باطنی خود همه جان‌ها را روشنی می‌بخشد.

(۲۳۰۸) رفت موسی بر طریقِ نیستی گفت فرعونش، بگو تو کیستی؟
حضرت موسی (ع) طریق محو و فنا را پیش گرفت. و فرعون به او گفت بگو ببینم تو کیستی؟ [مراد از «طریق نیستی» سیرٌ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى الْحَقِّ و اختیار کردنِ فنايِ فی‌الله است.]

(۲۳۰۹) گفت: من عقلم، رسولِ ذوالجلال حُجَّةُ اللَّهِ ام، امانم از ضلال
موسی گفت: من عقلم نه وَهْم، من رسول خداوندِ ذوالجلال و برهانِ روشنی حضرت حَقّام. و همگان را از خطر گمراهی نجات می‌دهم. [در آیه ۱۰۳ سورة اعراف آمده است: وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ اِنِّیْ رَسُوْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِیْنَ. «و موسی به فرعون گفت که همانا من رسولی از جانب پروردگار جهانیانم.»]

(۲۳۱۰) گفت: نی، خامش، رها کن های هو نسبت و نامِ قدیمت را بگو
فرعون گفت: نه، ساکت باش و قیل و قال را ترک کن و نام و نسبِ آغازین خود را بگو. [اینکه می‌گویی من رسول الهی هستم، این جواب سؤال من نیست، زیرا رسالت جنبه عَرْضی دارد، در حالی که من گفتم بگو از کدام قبیله و خاندانی؟ پدرت کیست؟ مادرت کیست؟ و قَس علیهذا. فرعون می‌خواست موسی را وادار به اظهار این مطلب کند که او از دوران صباوت در کاخ فرعون رشد و نمو کرده است. چنانکه در بیت (۲۳۲۰) همین دفتر این مطلب از قول فرعون ذکر شده است.]

(۲۳۱۱) گفت که: نسبت مرا از خاکدانش نامِ اصلمِ کمترینِ بندگان^۱ش
موسی در جواب فرعون گفت: نَسَب من به این جهان خاکی می‌رسد. یعنی در اصل از
خاک زاده شده‌ام و نام اصلی من کمترین و کوچکترین بنده خداست. [چون در بیت (۲۳۰۸)
گفته شد که موسی طریق نیستی و فنای فی‌الله را پیشه کرده بود در این بیت و ابیات بعدی، آن
طریق قویم و نهج سدید را در بیان می‌آورد.]

(۲۳۱۲) بنده‌زاده آن خداوندِ وحید زاده از پُشتِ جَواری^۲ و عَیید^۳
من فرزند یکی از بندگان خداوند یگانه‌ام و از رحمِ کنیزان و صُلَبِ غلامان متولد
شده‌ام.

(۲۳۱۳) نسبتِ اصلم ز خاک و آب و گِل آب و گِل را داد یزدان، جان و دل
نَسَب اصلی من خاک و آب و گِل است و حضرت حق به این آب و گِل، جان و روح
بخشید. [آیات متعدد قرآن کریم از جمله آیه ۲۸ - ۲۷ سوره حَجَر و آیه ۵۴ سوره طه و آیه
۷۱ - ۷۰ سوره ص اصل تکوینی انسان را خاک و گِل دانسته است.]

(۲۳۱۴) مَرَج این جسمِ خاکم هم به خاک مَرَج تو هم به خاک، ای سهمناک
بازگشتگاه این جسمِ خاکی من هم خاک است. ای فرعون وحشت‌زا، بازگشتگاه تو نیز
خاک است. [چنانکه در آیه ۵۴ سوره طه آمده است: مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا
نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى. «ما شما را از خاک بیافریدیم و هم بدان خاک بازگردانیم و بار دیگر از
آن بیرون آوریم.»]

(۲۳۱۵) اصلِ ما و اصلِ جمله سَرکشان هست از خاکی^۴و، آن را صد نشان
اصل ما و اصل همه گردنکشان و جَبَّاران از خاک است. و این مطلب، مستند به دلایل
و نشانه‌های فراوان است. [«صد» در این مورد و موارد مشابه نشان‌دهنده کثرت است نه عددی

۱. جَواری: جمع جاریه به معنی کنیز.

۲. عَیید: جمع عَیْد به معنی بنده.

معین. بیت فوق می‌گوید حال که اصل همه ما از وضع و شریف، محکوم و حاکم و ضعیف و قوی، خاک است پس این همه ناز و تبختر بهر چیست؟!]

(۲۳۱۶) که مدد از خاک می‌گیرد تَنْت از غذایِ خاک پیچد گردنت
یکی از آن دلایل فراوان اینست که جسم تو از خاک قوت می‌گیرد و از غذاهای فراهم آمده از خاک گردنت به حرکت درمی‌آید و به هر سو می‌گردد. [مصراع دوم را اگر به طریق استفهام انکاری هم بخوانیم جایز است. یعنی: ای فرعون آیا تو از غذاهای فراهم آمده از خاک رخ برمی‌تابی؟ مسلماً رخ بر نمی‌تابی زیرا به آن‌ها نیاز داری. وجه دیگر آنکه مصراع مذکور را به طریق استفهام توییخی بخوانیم. یعنی: ای فرعون آیا با اینکه از غذاهای فراهم آمده از خاک تغذیه می‌کنی و بدان محتاجی باز از حقِ اعراض و سرپیچی می‌کنی و خود را با خدا برابر می‌دانی؟! دو وجه اخیر مقتبس از انقروی و بحر العلوم است.]

(۲۳۱۷) چون رود جان، می‌شود او باز خاک اندر آن گورِ مخوفِ سهمناک
همینکه روح از تن خارج شود، دوباره آن تن وارد گوری ترسناک و وحشت‌آور می‌شود. [در او پانیشاد نیز جسم به اژابه، و روح مجرد (= جیوآتما) به اژابه‌ران، و روح حیوانی به اسب تشبیه شده و می‌گوید حرکات و سکناات اژابه و سیر و سلوک آن به اژابه‌ران بستگی دارد و همینکه او از اژابه جدا گردد این حرکات نیز منقطع می‌شود و اژابه ساکن و بی‌حرکت می‌ماند.]

(۲۳۱۸) هم تو و هم ما و هم اَشباهِ تو خاک گردند و نماندِ جاهِ تو
هم تو و هم ما و هم امثالِ تو به خاک مبدل خواهیم شد و جاه و مقام تو باقی نمی‌ماند.

(۲۳۱۹) گفت: غیرِ این نَسَبِ نامیت هست مر تو را آن نام، خود اُولی‌تر است
فرعون به موسی گفت: تو غیر از این نَسبی که بیان کردی، نام و نسب دیگری داری که مسلماً آن نام و نسب برای تو زینده‌تر است. [اما آن کدام نام و نسب است؟]

(۲۳۲۰) بنده فرعون و بنده بندگانش که ازو پرورَد اوّل، جسم و جانش
تو خود بنده فرعون و بنده بندگان او هستی، زیرا ابتدا جسم و جان آنان بوسیله فرعون

پرورش یافت. [اشاره به اینست که عمران (پدر موسی) نیز از خادمان کاخ فرعون بود. رجوع شود به حکایت خواب دیدن فرعون در دفتر سوم، بیت (۸۴۰) به بعد. در بیت فوق به آیه ۱۷ سوره شعراء اشارت شده است: قَالَ أَلَمْ تُرَبِّكْ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ. «فرعون گفت: آیا تو را در دوران کودکی پرورش ندادیم و سال‌هایی از عمرت را نزد ما سرنگردی؟» و بدین ترتیب فرعون، موسی را به یاد دوران کودکیش انداخت.]

(۲۳۲۱)

بندۀ یاغی طاعی ظلوم زین وطن بگریخته از فعلِ شوم

بندۀ نافرمان طغیانگر ستم‌پیشه‌ای که به سبب ارتکاب عملی زشت و ناخجسته از این سرزمین گریخته است. [«فعلِ شوم» اشاره دارد به قتلی ناخواسته که به دست موسی صورت گرفت. این ماجرا در آیه ۱۴ و ۱۵ سوره قصص آمده است. موسی پس از آنکه حمایت خود را از قوم ستمکش بنی اسرائیل اظهار می‌کند و با راه و روش فرعون مخالفت می‌ورزد، به فرمان او از سرزمین مصر بیرون می‌رود. اما در یکی از روزها که فرعونیان سرگرم جشنی بودند، مخفیانه به مصر و یا به قولی به شهر مُنْف (از شهرهای تابعه مصر) درمی‌آید و می‌بیند که یکی از قبطیان پشته‌ای از هیزم بر گرده یکی از سبطیان نهاده و او را با زور و خشونت به سوی مطبخ فرعون می‌رانند^۱ و آن ستم‌دیده وقتی موسی را می‌بیند استغاثه می‌کند و موسی نیز مشتی محکم بر آن زورگوی فرعونی می‌زند و ناخواسته او را بقتل می‌رساند. رجوع شود به شرح بیت (۲۳۳۰) همین دفتر.]

(۲۳۲۲)

خونی^۲ و غدّاری^۳ و حق‌ناشناس هم بر این اوصاف، خود می‌کن قیاس

بندۀ قاتل و بی‌وفا و نمک‌شناس، پس با این صفات زشتی که برای تو برشمردم خود را بشناس. [مصرع اول، ادامه بیان اوصاف «بندۀ یاغی...» در بیت قبلی است. پس «خونی» و «غدّاری» و «حق‌ناشناس» صفت «بندۀ» است. فرعون می‌گوید: تو ای موسی، چون بر ضدّ ما برخاسته‌ای بنده‌ای ناصالحی.]

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۴۴ - ۲۴۳.

۲. خونی: قاتل، آدم‌کش. خون + یای نسبت.

۳. غَدّار: بی‌وفا، عهدشکن. غَدّار + یای وحدت.

در غریبی خوار و درویش و خَلَق^۱ که ندانستی سپاسِ ما و حق (۲۳۲۳)
 تو در عالمِ غربت و بی‌کسی، حقیر و بینوا و ژنده‌پوش شدی، زیرا حق نعمت ما را
 به جا نیاوردی و سپاسِ ما نگفتی. [حضرت موسی (ع) و هارون وقتی بر فرعون
 درآمدند همچون فقیران جامه‌های پشمینه بر تن داشتند و چوبدستی‌هایی در دست.
 چنانکه امام علی (ع) در خطبه قاصعه می‌فرماید: وَلَقَدْ دَخَلَ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ وَ
 مَعَهُ أَخُوهُ هَارُونُ (ع) عَلَى فِرْعَوْنَ وَ عَلَيْهِمَا مَدَارِجُ الصُّوفِ وَ بِأَيْدِيهِمَا
 الْعِصِيُّ.]

گفت: حاشا^۲ که بُود با آن مَلِیک^۳ در خداوندی، کسی دیگر شریک (۲۳۲۴)
 وقتی که فرعون این حرف‌ها را زد انتظار داشت که موسی آن اباطیل را تصدیق کند و
 به دست و پایش بیفتد و عذرخواهی کند، اما موسی گفت: هرگز امکان ندارد که کسی در
 خداوندی با مالک حقیقی جهان هستی شریک و انباز شود.

واحد، اندر مُلک او را یار، نی بندگانش را جز او سالار، نی (۲۳۲۵)
 آن خداوند یگانه، واحد بِالذَّات است، و در فرمانروایی خود، شریک و انبازی ندارد. و
 بندگانش جز او سرور و مولایی ندارند.

نیست خلقش را دگر کس مالکی شَرک‌کش دعوی کند جز هالکی؟ (۲۳۲۶)
 آفریدگان او جز حضرت حق، صاحب و مالک دیگری ندارند. آیا کسی جز هلاک
 شونده ادعای شریک شدن با او را دارد؟

نقش، او کرده‌ست و نَقَاشِ من اوست غیر اگر دعوی کند، او ظلم جُوست (۲۳۲۷)
 نَقَاشِ جهان هستی اوست و نقشِ وجودِ مرا نیز او رسم کرده است. حال اگر کسی
 ادعای پدید آوردن مرا بکند مسلماً ستمگر است. [چنانکه در آیه ۶ سوره آل عمران آمده

۱. خَلَق: کهنه، ژنده، پوشیده.

۲. حاشا: در اینجا معنی ردع و انکار می‌دهد. یعنی هرگز.

۳. مَلِیک: صاحبِ مُلک، پادشاه، فرمانروا. جمع: مُلَکَا.

است: هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. «او کسی است که آن‌سان که خواهد صورت شما را در زهدان‌ها نقش کند، نیست خدایی جز آن خدایی که ارجمند فرزانه است.»

(۲۳۲۸) تو نتانی ابروی من ساختن چون توانی جان من بشناختن؟
تویی که نمی‌توانی حتی ابروی مرا بی‌آفرینی، چگونه می‌توانی روح لطیف مرا بشناسی؟

(۲۳۲۹) بلکه آن غدار و آن طاغی تویی که کنی با حق، دعوی دویی
بلکه باید گفت که مکار و حيله‌گر و طغیانگر تو هستی که در برابر حضرت حق ادعای شریک بودن و انبازی داری.

(۲۳۳۰) گر بکُشتم من عَوانی را به سهو نه برای نفس کُشتم، نه به لهو
اگر من اشتباهاً مأمور ستمگری را کُشتم، باید بدانی که این قتل نه برای ارضای هوای نفسانی‌ام بوده و نه از روی لهو و لعب. [اشاره به آیه ۱۴ سورة قصص است: وَ دَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَ هَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ. «و او (موسی) آنگاه که مردم شهر (سرگرم و) غافل بودند به شهر درآمد و در آنجا دو مرد را یافت که با یکدیگر سخت گلاویز شده بودند. یکی از آن دو، هواخواه موسی بود و دیگری بدخواه او. پس موسی مشتی بر او زد و به حیاتش پایان داد. موسی گفت: این کار شیطان بود که همانا او دشمن و گمراه‌کننده‌ای آشکار است.» رجوع شود به شرح بیت (۲۳۲۱) همین دفتر.

مفسران قرآن کریم درباره این قتل اختلاف نظر دارند. آن دسته از کسانی که عصمت را به مفهوم خاص برای پیامبران قبول ندارند می‌گویند این قتل تعمداً صورت گرفته و موسی مرتکب کبیره شده است. اما دسته‌ای دیگر که به عصمت انبیاء بطور خاص اعتقاد دارند می‌گویند این قتل، غیر عمد رخ داده و یا اصلاً آن مقتول قبلی استحقاق کشته شدن داشته است. مولانا از آن دسته‌ای است که این قتل را خَطْئی و غیر عمد دانسته است.

(۲۳۳۱) من زدم مشتّی و ناگاه او فتاد آنکه جانّش خود بُد، جانی بداد
من به او یک مشت زدم و او ناگهان بر زمین افتاد. و آن قبطی که جانی نداشت بر اثر
آن مشت جان داد. [منظور از «جانّش خود بُد» اینست که آن قبطی که به حق ایمان نداشت
مانند سایر حق‌ستیزان فاقد روح ربّانی و نفخه الهی بود. چنانکه در قرآن کریم کافران را میّت
می‌خواند. بنابر این آن قبطی فقط دارای روح حیوانی بود و آن روح را نیز بر اثر ضربت مشت
موسی از دست داد.]

(۲۳۳۲) من سگی کُشتم، تو مُرْسَل‌زادگان صد هزاران طفلِ بی‌جرم و زیان
درست است که من یک آدمِ سگ‌سیرت را کشته‌ام، اما تو فرزندان انبیاء و رسولان را
کشته‌ای و به علاوه صدها هزار کودکِ بی‌گناه و بی‌آزار را قتل‌عام کرده‌ای. [حالا بگو ببینم من
قاتلم یا تو؟!]

(۲۳۳۳) کشته‌یی و خونشان در گردنت تا چه آید بر تو زین خون خوردنت
تو این جمع را کشته‌ای و خونشان به گردن توست. حالا باید بمانیم و ببینیم از این همه
جنایاتی که مرتکب شده‌ای چه بلایی بر سرت می‌آید.

(۲۳۳۴) کشته‌یی ذرِیتِ یعقوب را بر امیدِ قتلِ من، مطلوب را
تو فرزندان و نوادگان یعقوب را کشته‌ای به این امید که به مطلوب خود که قتل من بود
برسی. [به بیت (۹۶۳-۹۴۸) دفتر سوم رجوع شود. یعقوب، فرزند اسحق، از نیاکان عبرانیان
است.]

(۲۳۳۵) کوری تو، حق مرا خود برگزید سرنگون شد آنچه نفست می‌پزید
به کوری تو حضرت حق تعالی مرا به رسالت برگزید و آن سودایِ باطلی که در ذهن و
ضمیرت بر ضدّ من می‌ساختی واژگون شد.

(۲۳۳۶) گفت: اینها را بَهل، بی‌هیچ شک این بُود حقّ من و نان و نمک؟
فرعون به موسی گفت: این حرف‌ها را کنار بگذار، آیا واقعاً حق نان و نمکی که بر گردن

تو دارم اینست؟

(۲۳۳۷) که مرا پیشِ حَشَر^۱، خواری کنی روزِ روشن بر دلم تاری کنی؟
آیا جواب حقّی که بر گردنت دارم اینست که مرا در نزد مردم خوار کنی و روز روشن را بر دل من تیره و تار کنی؟

(۲۳۳۸) گفت: خواریِ قیامت، صعب‌تر گر نداری پاسِ من در خیر و شر
موسی گفت: ای فرعون اگر در حُسن و قبح امور از معیارهای الهی من پیروی نکنی بدان که ذلت و حقارت قیامت بسی سخت‌تر است.

(۲۳۳۹) زخمِ کیکِی را نمی‌تانی کشید زخمِ ماری را تو چون خواهی چشید؟
تویی که طاقت نیش حشرهٔ کک را نداری، پس چگونه می‌توانی نیش مار را تحمّل کنی؟ [این بیت بر سبیل مَثَل آمده است. «زخم کیک» کنایه از خواری دنیوی، و «زخم مار» کنایه از خواری اخروی است. یعنی تویی که از حقارت در دنیا اینقدر وحشت داری، پس ذلّت و حقارت روز قیامت را چگونه تحمّل خواهی کرد؟!]

(۲۳۴۰) ظاهراً کارِ تو ویران می‌کنم لیک خاری را گلستان می‌کنم
ای فرعون هرچند من بظاهر کار تو را خراب می‌کنم، اما بر حسب باطن، خاری را به گلزار تبدیل می‌کنم. [ای فرعون گرچه ظاهراً تکبر تو را که همچون خار مزاحم و گزنده است از میان می‌برم، اما بدان که خودبینی و تفرعنّت را به گلزار صفات حمیده مبدّل می‌سازم. بی‌گمان ابتدای هر ساختنی، ویرانی است. تا بنای قبلی زیر و رو نشود نمی‌توان بنایی نو ساخت. همین‌طور تا چارچوب شخصیت فعلی انسان ویران نشود و کاخ انانیت او فرو نریزد شخصیت تازهٔ او شکل نمی‌گیرد. حکایت ذیل در شرح همین نکته است.]

۱. حَشَر: گروه، دسته.

بیان آنکه عمارت در ویرانی است، و جمعیت در پراکندگی است، و درستی در شکستگی است، و مراد در بی مرادی است، و وجود در عدم است
و عَلَى هَذَا بَقِيَّةُ الْأَضْدَادِ وَالْأَزْوَاجِ

آن یکی آمد، زمین را می شکافت ابلهی فریاد کرد و بر نتافت (۲۳۴۱)
مولانا برای تبیین این مطلب که هر آبادانی متوقف بر ویرانی است حکایت تمثیل گونه ای را نقل می کند که در مقالات شمس نیز آمده است. معنی بیت: شخصی آمد و مشغول کندن زمین شد. یک آدم احمق همینکه دید او دارد زمین را زیر و رو می کند نتوانست صبر کند. پس فریاد زد:

کین زمین را از چه ویران می کنی می شکافی و پریشان می کنی؟ (۲۳۴۲)
آهای چرا این زمین را داری خراب می کنی، چرا می کنی و زیر و رویش می کنی؟ یعنی دلیل این کارت چیست؟

گفت: ای ابله برو، بر من مَران^۱ تو عمارت از خرابی باز دان (۲۳۴۳)
آن شخص که داشت زمین را می کند گفت: ای احمق برو دنبال کارت و بیخودی به من اعتراض نکن. تو باید آبادانی را از ویرانی بازشناسی.

کی شود گلزار و گندمزار، این تا نگردد زشت و ویران این زمین؟ (۲۳۴۴)
به عنوان مثال، تا وقتی که این زمین، زشت و ویران نشود چگونه ممکن است که به گلستان و کشتزار مبدل گردد؟

کی شود بُستان و کشت و برگ و بر تا نگردد نظم او زیر و زبر؟ (۲۳۴۵)
تا نظم و ساختار زمین به هم نریزد چگونه ممکن است از آن، بوستان و مزرعه و برگ سبز و میوه شاداب به دست آید؟

۱. بر من مران: با من مخالفت مکن. عکس «با من بران» که به معنی با من همراهی و موافقت کن است.

(۲۳۴۶) تا بِنَشْكَافِی به نشتر ریشِ چَغَز^۱ کی شود نیکو و کی گردید نغز؟
مثال دیگر، تا وقتی که به دملِ چرکینِ بیشتر نرنی چگونه ممکن است آن دمل خوب
شود و بهبود یابد؟

(۲۳۴۷) تا نشوید خِلَطِ هایت از دوا کی رَوَد شورش، کجا آید شفا؟
مثال دیگر، تا وقتی که اخلاطِ فاسدِ بدنت با دواهای مناسب پاک و زدوده نشود،
چگونه ممکن است حالت تهوع و اضطرابِ درونیات برطرف شود و بهبود یابی؟ [طبق آراء
اطبای قدیم هر خلطی که در بدن، زائد و بی مصرف بماند خلطِ بد نام دارد و باید از بدن رانده
شود تا موجب بیماری نشود.]

(۲۳۴۸) پاره پاره کرده دَرزِی جامه را کس زند آن دَرزِی عَلامه را؟
مثال دیگر، اگر خیاط پارچه‌ای را بگیرد و آن را بُرش دهد و تکه‌تکه کند آیا کسی آن
خیاط ماهر را می‌زند؟

(۲۳۴۹) که چرا این اطلِسِ بگزیده را بَر دَریدی؟ چه کنم بِدَریده را؟
و آیا به او می‌گوید که چرا این پارچه گرانقیمت و ممتاز را پاره کردی؟ آیا می‌گوید که
حالا با این پارچه پاره شده چه کنم؟ [مسلماً هیچ عاقلی چنین اعتراضی به آن خیاط ماهر
نمی‌کند، زیرا او پارچه را ابتدا با مقیاس‌های معینی می‌برد تا جامه‌ای فاخر و زیبا بدوزد.]

(۲۳۵۰) هر بنایِ کهنه کآبادان کنند نه که اوّل کهنه را ویران کنند؟
مثال دیگر، آیا برای آنکه ساختمان کهنه‌ای را آباد کنند مگر ابتدا آنرا ویران
نمی‌کنند؟

(۲۳۵۱) همچنین نَجّار و حدّاد و قصاب هستشان پیش از عمارت‌ها خراب
کار نَجّار و آهنگر و قصاب نیز همینطور است. اوّل خراب می‌کنند و سپس می‌سازند.

۱. چَغَز: زخمِ سر بسته و چرکین.

(۲۳۵۲) آن هَلِیلَه، و آن بَلِیلَه کوفتن ز آن تَلَف، گردند معمورِ تن
مثال دیگر، هلیله و بللیله را برای این می‌کوبند تا پس از انهدام و کوبیدن آن، موجب صحت و سلامتی بدن شوند. [«هَلِیلَه» میوه درختی است نسبتاً بزرگ و سریع‌الرشد که بومی سرزمین هند است و میوه آن به شکل خوشه است و انواع آن عبارتند از: کابلی، زرد، سیاه. و خواص دارویی آن بسیار است. و «بَلِیلَه» درختی است که در جنگل‌های مرطوب هند می‌روید و میوه آن اندکی دراز و پوست آن زرد و نازکتر از هلیله است. پوست آن خواص دارویی دارد و در تسکین سرفه و بیماری‌های چشمی و سردرد مصرف شود.^۱ هلیله و بللیله را باید کوبید و الک کرد و سپس مصرف نمود. پس برای آنکه این دو میوه دارویی نافع شوند باید ابتدا کوبیده و ریز شوند.]

(۲۳۵۳) تا نکوبی گندم اندر آسیا کی شود آراسته ز آن، خوانِ ما؟
مثال دیگر، تا گندم را در آسیاب نکوبی، چگونه ممکن است سفره ما به وجود آن آراسته شود؟

(۲۳۵۴) آن تقاضا کرد آن نان و نمک که ز شَسْتت^۲ وَاَرَهَانَمِ ای سَمَک^۳
مولانا پس از ذکر این امثال و تفهیم این نکته که هر آبادانی در دل ویرانی نهفته است به حکایت موسی و فرعون بازمی‌گردد و از قول موسی به فرعون می‌گوید: ای ماهی، آن حق نان و نمک توست که مرا بر این داشته که تو را از دام عقوبت الهی برهانم.

(۲۳۵۵) گر پذیری پندِ موسی، وا رهی از چنین شَسْتِ بَدِ نَامُنْتَهی
اگر اندرز موسی را بشنوی از چنین دام بد و بی‌پایان خلاص خواهی شد.

(۲۳۵۶) بس که خود را کرده‌یی بنده هوا کِرمکی را کرده‌یی تو ازدها
از بس که خود را اسیر هوئ و هوس کرده‌ای، کرمی کوچک را به ازدها مبدل

۱. ر.ک. معارف گیاهی، ج ۶، ص ۲۸۵ - ۲۸۴.

۲. شَسْت: قَلَاب ماهیگیری.

۳. سَمَک: ماهی.

ساخته‌ای. [منظور از «کرمک» نفس اماره است که در ابتدا حقیر است، اما بر اثر پیروی از شهوات به ازدهایی دمان تبدیل می‌شود. «نَفَسْت ازدهاست او کی مُرده است؟»]

(۲۳۵۷) **ازدها را ازدها آورده‌ام** تا به اصلاح آورم من دَم به دَم
من نیز ازدهایی در مقابل ازدهای نَفَسِ تو آورده‌ام، تا نَفَسِ ناپاک تو را با نَفَسِ پاک
این ازدها اصلاح کنم. [انقروی «دم به دم» را «دمبدم» ضبط کرده و گفته است: تا ازدهای نَفَسِ
تو را بتدریج اصلاح کنم. منظور از ازدهای اول، نَفَسِ فرعون است، و مراد از ازدهای دوم،
عصای موسی است که معجزه‌ای الهی بود.]

(۲۳۵۸) **تا دَمِ آن از دَمِ این بشکند** مارِ من آن ازدها را برگند
تا با دَمِ آن ازدها، دَمِ ازدهای نَفَسِ تو شکسته شود. یعنی نفس اماره تو مقهور معجزه
الهی من شود. و مارِ من آن ازدهای نفسانی را ساقط کند. [روحانیت من، مادیت و تفرعن تو را
از بنیاد برگند.]

(۲۳۵۹) **گر رضا دادی، رهیدی از دو مار** و نه از جانت برآرد آن، دمار^۱
ای فرعون اگر به دعوت من گردن نهی و تسلیم‌شوی از دست هر دو مار خلاص
خواهی شد، و الا آن مار تو را هلاک خواهد کرد. [منظور از «دو مار» یکی ازدهای نفس اماره
است، و دیگری ماری که از عصای موسی به ظهور می‌رسید. و «آن» در مصراع دوم اشاره
دارد به عصای موسی که به اذن الهی به ازدها مبدل شد و بساط فرعونیان را برگند^۲. مصراع
اول بیت فوق از شرط و جزا ترکیب شده است.]

(۲۳۶۰) **گفت: الحق سخت اُستا جادویی** که در افگندی به مکر اینجا دویی
اما فرعون زیر بار نرفت و گفت: ای موسی الحق والانصاف که جادوگر چیره‌دستی
هستی، زیرا با مکر و حيلة خود در میان ما تفرقه افکندی.

۱. از جان دمار برآوردن: جان را به عذاب و هلاک دچار کردن.

۲. مقتبس از قول انقروی و بحر العلوم.

خلق یکدِل را تو کردی دو گروه جادویی رخنه کند در سنگ و کوه (۲۳۶۱)
تو مردم متحد و یکپارچه را به دو گروه موافق و مخالف مبدل ساختی، زیرا جادوگری
حتی در سنگ و کوه نیز اثر می‌گذارد.

گفت: هستم غرقِ پیغامِ خدا جادویی کی دید با نامِ خدا؟ (۲۳۶۲)
موسی گفت: من در پیام الهی مستغرق شده‌ام، چه کسی تا به حال دیده است که من با
نام خدا جادوگری کنم؟ یعنی جادو با امور الهی قابل جمع نیست.

غفلت و کفرست مایهٔ جادوی مَشْعَلَهٗ^۱ دین‌ست جانِ موسوی (۲۳۶۳)
مایهٔ اصلی جادوگری، غفلت از خدا و کفر است، در حالی که جان موسوی و الهی
مشعل دین است. [چنانکه حضرت علی(ع) فرمود: وَالسَّاحِرُ كَالْكَافِرِ^۲. «جادوگر مانند
کافرست.»]

من به جادویان چه مانم ای وقیح؟ کز دَمَمِ پُررَشک می‌گردد مسیح (۲۳۶۴)
ای بی‌حیا من چه شباهتی به جادوگران دارم، در حالی که از نَفَسِ گرم و معجزنمائی من
حتی حضرت مسیح نیز به حال من غبطه می‌خورد؟ [این بیت بوضوح نشان می‌دهد که
حکایات و قصص در دست کیمیاگر مولانا وسیله‌ای است برای القای معانی و مفاهیم فخیم،
و الا این روشن است که زمان حضرت موسی، مقدّم بر زمان حضرت عیسی بوده است. و یا
ممکن است بر سبیل کشف باطن و افشای غیب باشد.^۳

ذکر موسی و سایر انبیاء و اولیاء و صَلَحا در مثنوی، و یا نقل حکایت فرعون و سایر
اشقیای تاریخ تنها به شخص آنان منحصر نیست، بلکه مراد از ذکر این اسامی، جمیع کسانی
است که بر نهج و سیرت آنان می‌زیند. پس حکایات مثنوی نقد حال همهٔ انسان‌هایی است که
برخی موسی صفت‌اند و بعضی فرعون سیرت.]

۱. مَشْعَلَه: مشعل.

۲. نهج البلاغه، خطبهٔ ۷۸.

۳. اکبر آبادی این سخن را کشف باطن و خبر دادن از آینده می‌داند.

(۲۳۶۵) من به جادویان چه مانم ای جُنُب^۱؟ که ز جانم نور می‌گیرد کُتُب
ای ناپاک من چه شباهتی به جادوگران دارم در حالی که جمیع کتاب‌ها از جان من نور
می‌گیرند؟ [ممکن است منظور از مصراع دوم این باشد که کتب آسمانی و الهی به معلّم و مرشد
آگاه و وارسته نیاز دارد تا مقاصد آن بخوبی آشکار شود^۲. و یا منظور این باشد که معارف
بشری بازتاب روح انبیاء و علم الهی آنان است^۳. و شارحی نیز گفته است: باعث نزول کتب
سماوی، جانِ انبیاست. پس موجب رونق کتب، جان انبیاست^۴. انقروی احتمال داده است
حذف مضافی رخ داده باشد و منظور از کتب، اهل کتب باشد.]

(۲۳۶۶) چون تو با پَرِ هوا برمی‌بری لاجَرَم بر من گُمان آن می‌بری
ای فرعون از آنجا که تو با بال و پرِ هوای نفس پرواز می‌کنی، ناگزیر نسبت به من نیز
چنین گمانی داری. یعنی مرا نیز در سلک ساحران و جادوئیان قرار می‌دهی.

(۲۳۶۷) هر که را افعالِ دام و دَد بُود بر کریمانش گُمانِ بد بُود
هرکس که کارهایش مانند اعمال چهارپایان و درندگان و جانوران وحشی باشد نسبت
به انسان‌های کریم و بزرگوار گمانِ بد می‌بَرَد.

(۲۳۶۸) چون تو جُزوَ عَالَمی هر چون بُوی^۵ کُلّ را بر وصفِ خود بینی غَوی^۶
چون تو جزئی از جهان به شمار می‌آیی، هر طور که باشی، جهان را نیز مانند خود
گمراه می‌بینی. یعنی جهان را از دریچهٔ هویت و شخصیت خود می‌بینی. و از آنجا که شخصیت
و هویت تو دچار گمراهی و کژی‌بینی است، جهان را نیز وارونه و کز می‌بینی.

۱. جُنُب: کسی که آلوده به نجاست باشد، کسی که غسل جنابت بر او واجب باشد.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۷۵۶.

۳. مثنوی (استعلامی)، ج ۴، ص ۳۱۸.

۴. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۹۰.

۵. بُوی: باشی.

۶. غَوی: گمراه.

گر تو برگردی و برگردد سَرَت خانه را گردنده بیند مَنظَرَت (۲۳۶۹)
 به عنوان مثال، اگر تو به دورِ خود بچرخ، سَرَت به دَوَران می‌افتد و آنگاه خیال می‌کنی که خانه دور سَرَت می‌چرخد. در حالی که خانه سر جای خود ایستاده است و این تویی که خانه را چرخان می‌بینی. [پس بسیاری از جهان‌شناسی‌ها نیز اینگونه است. یعنی آدمی تحت سیطرهٔ نزع‌ها و محرکاتِ درونی خود به جهان می‌نگرد و هیچ معلوم نیست که واقعیت جهان همان چیزی باشد که او می‌فهمد.]

ور تو در کشتی روی بَرِ یَم^۱ روان ساحلِ یَم را همی بینی دوان (۲۳۷۰)
 مثال دیگر، اگر سوار کشتی شوی و بر پهنهٔ دریا سفر کنی، ساحل دریا را متحرک و گردان می‌بینی. در حالی که تو و کشتی در حالِ حرکتید نه ساحل دریا.

گر تو باشی تنگ‌دل از مَلْحَمَه^۲ تنگ بینی جوِ دنیا را همه (۲۳۷۱)
 مثال دیگر، اگر تو بر اثر حادثه‌ای ناگوار ملول و دل‌تنگ شده باشی، سراسر دنیا را تنگ می‌بینی. در حالی که دنیا تنگ و تاریک نیست بلکه این تویی که بر اثر انفعالات درونی خود، دنیا را اینگونه می‌بینی.

ور تو خوش باشی به کامِ دوستان این جهان بنمایدت چون گُلَسِتان (۲۳۷۲)
 و اگر تو در کنار دوستان و با دوستی آنان شادمان باشی، همین دنیا را که به نظرت تنگ و تاریک می‌آید به صورت گلستان خواهی دید. [منظور مصراعِ اوّل اینست که دوستان حقیقی، شادمانی و نشاط تو را طالب‌اند. منظور دو بیتِ اخیر: اندوه و شادی دو انفعال درونی است که هر کدام در چگونگی برداشت تو از جهانِ خارج تأثیر می‌گذارد. پس معلوم نیست که تفسیر تو از جهان، مبتنی بر واقعیت باشد.]

ای بسا کس رفته تا شام و عراق او ندیده هیچ جز کفر و نفاق (۲۳۷۳)
 مثال دیگر، بسیاری کسانی که برای سیر و سفر تا شام و عراق رفته‌اند، اما چیزی جز

۱. یَم: دریا.

۲. مَلْحَمَه: جنگِ خانمان برانداز، حادثهٔ ناگوار. جمع: مَلَاجِم.

کفر و نفاق ندیده‌اند.

(۲۳۷۴) وَی بسا کس رفته تا هند و هری^۱ او ندیده جز مگر بیع و شری
و ای بسا افرادی تا سرزمین هند و هرات رفته‌اند و جز خرید و فروش چیزی ندیده‌اند.
چون هدفشان داد و ستد بوده همه پدیده‌های آن سرزمین را فقط از دید تجارت نگریسته‌اند
در نتیجه از بسیاری از واقعیت‌های آن دیار غافل مانده‌اند.

(۲۳۷۵) وَی بسا کس رفته ترکستان و چین او ندیده هیچ جز مکر و کمین
و چه بسا اشخاصی که به ترکستان و چین سفر کرده‌اند اما در آن دیار چیزی جز حيله
و دام ندیده‌اند.

(۲۳۷۶) چون ندارد مُدَرکی^۱ جز رنگ و بو جمله اقلیم‌ها را گوی بگو
چون آن جهانگردان و مسافران جز ظواهر چیز دیگری را نمی‌بینند و از درک عمق و
معنا عاجزند به آنان بگو که اگر سراسر جهان را نیز سیاحت کنید چیزی جز ظواهر نمی‌بینید.
[«رنگ و بو» کنایه از ظواهر دنیا است. حال ظاهر بینان و دنیا طلبان نیز در این جهان همین‌گونه
است. چون به دنبال مسائل معنوی نیستند آنرا نمی‌یابند و آنگاه می‌گویند: پس کجاست
حقیقت؟ کجاست معنویت؟]

(۲۳۷۷) گاو در بغداد آید ناگهان بگذرد او زین سران تا آن سران
به عنوان مثال، ناگهان گاوی وارد شهر بغداد می‌شود و از این سر شهر به آن سر شهر
می‌رود.

(۲۳۷۸) از همه عیش و خوشی‌ها و مزه او نبیند جز که قشر خربزه
آن گاو از میان آن همه خوشی و لذت، چیزی جز پوست خربزه نمی‌بیند.

۱. مُدَرک: ادراک شده. اسم مفعول از باب افعال در اینجا به معنی مطلوب و مراد است.

که بُود افتاده بر رَه، یا حَشیش^۱ لایق سَیران^۲ گاوی یا خَریش (۲۳۷۹)
 زیرا پوست خربزه و یا علفی که سرِ راهی افتاده باشد، به دردِ سیر و سیاحت و لذتِ
 گاو و خر می‌خورد. [انقروی «که» را «گَه» مخفف کاه خوانده که آن هم وجهی دارد. ضمیر
 «ش» در «خریش» باز می‌گردد به کاه و حشیش. بنابراین آدمیان حیوان صفت در شهر این دنیا
 فقط به دنبال غذاهای نفسانی و تمایلات حیوانی هستند.]

خشک بر میخ طبیعت چون قدید^۳ بسته اسباب، جانش لایزید^۴ (۲۳۸۰)
 جان آدمیان حیوان صفت مانند گوشت خشکیده‌ای که به چهارمیخ طبیعت کشیده
 باشد مقید به علل و اسباب ظاهری است و رشد حقیقی نمی‌کند. [از آنجا که دنیا طلبان اسیر در
 کمیت و کیفیتِ طبیعت مادی خود هستند، جان و روحشان تکامل حقیقی پیدا نمی‌کند و فقط
 چشم دوخته‌اند به علل و اسباب ظاهری دنیا. زیرا حقیقتی را در بیرون از این چهار دیواری دنیا
 باور ندارند. و اگر هم لفظاً بدان اقرار کنند و یا از آن دم بزنند، لیکن قلباً و عملاً بدان اعتقادی
 ندارند، و بدینسان حقیر و سغبه گردش چرخ روزگار شوند.]

و آن فضای خَرَقِ اسباب و علل هست اَرْضُ اللَّهِ، ای صدرِ آجل^۵ (۲۳۸۱)
 ای وزیر اعظم، یعنی ای مرد بزرگوار و ای صاحب مقام والا، آن عرصه پهناوری که
 می‌توان در آن، علل و اسباب ظاهری را از کار انداخت تنها «سرزمین الهی» است. [مشیت
 الهی بر علل و اسباب طبیعی قاهر است. رجوع شود به شرح بیت (۲۵۱۴) دفتر سوم. در
 قسمتی از آیه ۱۰ سوره زمر آمده است: ... وَ اَرْضُ اللَّهِ وَّاسِعَةٌ. نیز این مطلب در آیه ۹۷ سوره
 نساء، و آیه ۵۶ سوره عنکبوت ذکر شده است.]

۱. حَشیش: گیاه خشک، علف.

۲. سَیران: همان سَیرانِ عربی است که فارسیان، «یا» را به سکون خوانند. به معنی سیر و گردش. در اینجا به
 معنی التذاذ و خوش آمدن است.

۳. قدید: گوشت خشکیده نمک سود.

۴. لایزید: افزون نمی‌شود.

۵. خَرَق: پاره کردن.

۶. صدرِ آجل: وزیر اعظم، بزرگترین وزیر.

(۲۳۸۲)

هر زمان مُبَدَّل شود چون نقشِ جان نو به نو بسند جهانی در عیان
آن عرصه لایتناهی هر لحظه مانند احوال متنوع روحی سالکان و عارفان متغیر
می‌شود، و جانِ عارف هر لحظه در آن عرصه، جهانی تازه می‌بیند. [تکرار، ملال‌آور است و
طبیع آدمی را می‌آزرد. از اینرو حق تعالی به اعتقاد صوفیه و عرفا نو به نو در تجلی است و
لَا تَكَرَّرُ فِي التَّجَلِّي مَبِينٌ هَمِينَ مطلب است. ابن عربی در فص شعبی فصوص الحکم می‌گوید:
فَإِنَّ صُورَةَ التَّجَلِّي مَا لَهَا نِهَآيَةٌ. «همانا صورت‌های تجلی الهی را نهایی نیست.» برای توضیح
بیشتر رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اول.

سبب نشاط و طراوت احوال روحی عارفان اینست که حق تعالی آناً فَاَنَّا تجلی جدیدی
می‌کند و هیچ لحظه‌ای در شأنی از شئون توقف و تکرر ندارد.]

(۲۳۸۳)

گر بُود فردوس و آنهارِ بهشت چون فسرده یک صفت شد، گشت زشت
به عنوان مثال حتی بهشت و جویباران بهشت هم اگر به یک حالت، ثابت و لایتنغیر
بمانند زشت و ملال‌آور می‌شوند. [حکیم سبزواری در استنتاج این فصل از مثنوی گوید: خلاصه
ابیات مولوی در نفی جادوگری از موسی اینست که مُدْرِك و مُدْرَك از یک سنخ است. پس اگر تو
فانی از خود باشی، عالم پیش تو فانی است، و اگر تو باقی باشی، عالم نزد تو باقی است.^۱]

بیانِ آنکه هر حسِ مُدْرِکی را از آدمی نیز مُدْرَکاتی دیگر است که از مُدْرِکاتِ آن حسِ
دیگر بی‌خبر است چنانکه هر پیشه‌ورِ استاد، اَعْجَمی کارِ آن استادِ دگر پیشه‌ور است، و
بی‌خبری او، از آنکه وظیفه او نیست، دلیل نکند که آن مُدْرَکات نیست. اگرچه به حکم
حال مُنْکِر بُودِ آن‌را، اما از منکری او اینجا، جز بی‌خبری نمی‌خواهیم در این مقام

(۲۳۸۴)

چَنْبَره دیدِ جهان، ادراکِ توس پرده پاکان، حسِ ناپاکِ توس
مولانا در این فصل شریف وارد مطلب تازه‌ای می‌شود، اما این مطلب با ابیات فصل
پیشین مرتبط است. در ابیات اخیر از قول حضرت موسی بیان شد که آدمیانِ ظاهریین و
دنیاگرا تنها به پدیده‌های ظاهری جهان توجه دارند و از حقیقتِ لَمْ يَزَلْ و لَا يَزَالْ غافل‌اند. علل

و اسباب طبیعی پرده پندار آنان شده و نمی‌توانند پشت پرده را نظاره کنند. «این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست» اینک مولانا دوباره از زبان موسی خطاب به فرعون و فرعون‌سیرتان سخن می‌گوید و طریقی ادراک آن جهان را نشان می‌دهد. و آن طریق اینست که باید از تخته بندِ عالم طبیعت و مقتضیات مادی و حیوانی رها شوی.

مولانا در مطلع این فصل نکته‌ای بس ژرف و غریب مطرح کرده که آنرا در ابیات بعدی با تمثیل‌های روشن بسط داده است. او می‌گوید: طبق روال عادی هریک از حواس ما، وظیفه‌ای دارد که سایر حواس قادر نیستند وظیفه او را انجام دهند. مثلاً جمیع مُبصّرات و مشاهدات مخصوص قوّه باصره است و حواس دیگر نظیر سامعه و شامّه نمی‌توانند چیزی را ببینند. اما این بدان معنی نیست که حواس ما مطلقاً نمی‌توانند از عهده وظایف دیگر حواس برآیند. آری البتّه در شرایط عادی نمی‌توانند، اما اگر شخص بتواند شعله روح خود را در مشکاة بدن پیوسته فروزان نگه دارد و از موانع و حُجُب طبیعی بگذرد هر حسی می‌تواند علاوه بر انجام وظیفه خود، وظایف دیگر حواس را نیز انجام دهد. در اینصورت چشم هم می‌تواند ببیند و هم بشنود و هم بچشد و هم لمس کند و هم بیوید. سایر حواس نیز به همین ترتیب.

اما معنی بیت: ای فرعون صفت، وسعت جهان‌بینی تو به اندازه وسعت درک توست. آنچه که میان تو و انسان‌های پاک، حجاب و مانع شده و نمی‌توانی آنان را بشناسی همانا ادراک آلوده به شهوات و نفسانیات توست.

مدّتی حس را بشُو ز آبِ عیان این چنین دان جامه‌شویِ صوفیان (۲۳۸۵)

راه پی بردن به احوال روحی اولیاءالله اینست که باید قوّه مُدرکه خود را مدّتی با آبِ شهودِ باطنی و بینش الهی بشویی و آنرا از لوثِ نفسانیات پاک کنی. و این نکته را بدان که صوفیان صافی، جامه دل خود را اینگونه می‌شویند. [«جامه‌شویِ صوفیان» مستفاد از آیه ۴ سورة مدّثر است: وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ. «و جامه‌ات را پاک کن.»] مفسّران قرآن کریم مراد از «ثیاب» را قلب و نفس دانسته‌اند. چنانکه طبرسی در یکی از اقوال گوید: وَالثِّيَابُ عِبَارَةٌ عَنِ النَّفْسِ.^۱ «و مراد از ثیاب، نفس است.» نیز ابوالفتوح گوید: جامه کنایه از دل است.^۲ و سیدقطب نیز

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۸۵. کشاف، ج ۴، ص ۶۴۵.

۲. ر.ک. ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۱۵۹.

گوید: پاک کردن جامه در عربی کنایه از طهارت قلب و اخلاق و عمل است.^۱

(۲۳۸۶) چون شدی تو پاک، پرده بر گنَد جانِ پاکان خویش بر تو می‌زند
اگر تو از نفساتیات پاک شوی خداوند، حجاب را از جلو دیدگانت کنار می‌زند و انوار
جانِ پاکان بر وجود تو ساطع می‌شود.

(۲۳۸۷) جمله عالم گر بُود نور و صُور چشم را باشد از آن خوبی خبر
هرگاه مثلاً سراسر جهان را نور و نقوش زیبا فراگیرد، فقط چشم از آن همه نور و
زیبایی خبر دارد.

(۲۳۸۸) چشم بستنی، گوش می‌آری به پیش تا نمایی زلف و رخساره بُتیش
اگر فرضاً چشم خود را ببندی و گوش خود را جلو آوری تا زلف و چهرهٔ محبوبی را به
او نشان دهی. [این بیت متضمن معنای شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۲۳۸۹) گوش گوید: من به صورت نَگَرَم صورت ار بانگی زند، من بشنوم
گوش می‌گوید: نگاه کردن به صورت کار من نیست، اما اگر صورت از خود صدایی
در آورد می‌توانم آنرا بشنوم.

(۲۳۹۰) عالم من، لیک اندر فنِ خویش فن من، جز حرف و صوتی نیست بیش
گوش می‌افزاید: بله البته که من دانا هستم، اما در فن و کار خود نه کارهای دیگر. فن و
کار من بیش از این نیست که صدا و حرفی را بشنوم.

(۲۳۹۱) هین بیا بینی ببین این خوب را نیست در خور بینی این مطلوب را
و اگر به بینی بگویی: ای بینی بیا و این زیبایی را تماشا کن، مسلماً بینی برای این کار
مناسب نیست.

(۲۳۹۲) گر بُود مُشک و گلابی، بو بَرَم فَنِّ من اینست و عِلْم و مَخْبَرَم^۱
بینی با زبان حال به تو می‌گوید: اگر مُشک و گلابی در میان است می‌توانم بوی آن را
احساس کنم. هنر و علم و آگاهی من اینست.

(۲۳۹۳) کی ببینم من رخ آن سیم‌ساق؟ هین مکن تکلیفِ مَالِئِسِ یُطَاق^۲
و آلا من چگونه می‌توانم چهره آن زنِ سفید اندام را تماشا کنم؟ آگاه باش و کاری
بیرون از تاب و توانم به من تکلیف مکن.

(۲۳۹۴) باز، حسّ کثر نبیند غیر کثر خواه کثر غَرّ^۳ پیش او یا راست غَرّ
همینطور حسّ کج، چیزی جز کج نخواهد دید. پیش او چه کج راه بروی و یا راست او
همه چیز را کج می‌بیند. یعنی هر حسّی که از مسیر طبیعی خود منحرف شود واقعیات را وارونه
می‌بیند.

(۲۳۹۵) چشمِ اَحْوَل از یکی دیدن یقین دان که معزول‌ست ای خواجه مُعین
ای خواجه مُعین، یقین بدان که چشم لوح نمی‌تواند یک چیز را همان یک چیز ببیند.
بلکه آدم لوح، یک چیز را دو چیز می‌بیند. [شاید «خواجه مُعین» اشاره به مُعین‌الدین پروانه،
وزیر فاضل و دانش‌پرور سلطان علاء‌الدین کیقباد سلجوقی باشد که از مریدان حضرت مولانا
بود.]

(۲۳۹۶) تو که فرعونی، همه مکرّی و زَرْق^۴ مر مرا از خود نمی‌دانی تو فرق
مولانا باز می‌گردد به جواب‌هایی که حضرت موسی به فرعون داده بود و از زبان او
می‌گوید: تویی که فرعون‌ی سراپای وجودت حیل و تزویر است. از اینرو نمی‌توانی هویت مرا از
هویت خود بازشناسی و تفاوت مرا با خود درک کنی. [در نتیجه دائماً قیاس به نفس می‌کنی.]

۱. مَخْبَر: خبر، آگاهی.

۲. مَالِئِسِ یُطَاق: آنچه از طاقت کسی فراتر باشد.

۳. غَرّ: فعل امر حاضر از مصدر غَرَّیدن به معنی نشسته راه رفتن، چنانکه کودکان و مردم زمینگیر روند.

۴. زَرْق: مکر و حیل.

(۲۳۹۷) منگر از خود در من، ای کژباز تو تا یکی تُو^۱ را نبینی تو دو تُو
ای که همه چیز را کج و وارونه می بینی از دید خود به من نگاه مکن تا یک چیز را دو
چیز نبینی.

(۲۳۹۸) بنگر اندر من زَمَن، یک ساعتی تا وَرایِ کَوْنِ بینی ساحتی
لحظه ای از چشم من به من نگاه کن تا در ماورای این جهان، عرصه لایتناهی حقیقت
را تماشا کنی.

(۲۳۹۹) وارهی از تنگی و از ننگ و نام عشق اندر عشق بینی، وَالسَّلام
در آن صورت از محدوده تنگ دنیای مادی و نام و ننگ و ظواهر رها خواهی شد و
سراسر عشق حقیقی خواهی دید و درود بر تو.

(۲۴۰۰) پس بدانی چونکه رستی از بدن گوش و بینی، چشم می داند شدن
پس هنگامی که از شرایط مادی جسم و مقتضیات طبیعی بدن رها شدی خواهی
دانست که گوش و بینی نیز می توانند به چشم مبدل شوند و کار او را انجام دهند.

(۲۴۰۱) راست گفته ست آن شه شیرین زفان^۲ چشم گردد مو به موی عارفان
آن شاه خوش گفتار و شیرین زبان، راست گفته است که وجود عارفان، مو به مو به
چشم مبدل گردد. [«شه شیرین زفان» اشاره است به سلطان العارفین حضرت بایزید بسطامی
(قَدَسَ اللّٰهُ بِرَّهٖ) از او نقل است که گفت: لَا يَصِيرُ الرَّجُلُ مِنَ الْغَارِفِينَ حَتَّى يَصِيرَ كُلُّ شَعْرٍ مِنْهُ
عَيْنًا^۳. «آدمی، عارف نشود مگر آنکه هر تارِ مویش چشم گردد.» برخی از شارحان «شه
شیرین زفان» را اشاره به حکیم سنایی و یا شیخ عطار می دانند که البته صحیح نیست زیرا
چنین قولی از ایشان صادر نشده است.]

۱. تُو: لا، لایه.

۲. شیرین زفان: شیرین زبان، خوش سخن.

۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۹۳.

چشم را چشمی نَبُود اوّل یقین در رَحِم بُود او، جَنینِ گوشتین (۲۴۰۲)
یقیناً این بدن در آغاز به صورت یک پاره گوشت در رحم مادر قرار داشت و دارای چشمی نبود.

عَلّت دیدن، مدان پیه ای پسر ورنه خواب اندر، ندیدی کس صُور (۲۴۰۳)
پسرجان خیال نکن که عَلّت «دیدن» همین پیه مادی است، اگر چنین بود هیچکس نمی توانست در عالم رؤیا صحنه ها و تصاویر رؤیایی را ببیند. [پس ساختمان مادی چشم، عَلّت دیدن نیست بلکه وسیله ای از وسایل ابصار است. چنانکه شخص در عالم رؤیا اشکال و صُوری بسیار می بیند در حالی که چشم در آن وقت فعالیتی ندارد.]

آن پَرّی و، دیو می بیند شبیه نیست اندر دیدگاه هر دو پیه (۲۴۰۴)
به عنوان مثال، فرشته و جنّ نیز هر دو می بینند، در حالی که پیه و یا چیزی شبیه پیه در چشم آنان بکار نرفته است. [این معنی در صورتی است که «شبیه» را متعلّق به مصراع دوم بدانیم. و اگر آنرا به مصراع اوّل مربوط کنیم معنی آن اینست: فرشته و جنّ هر دو مانند هم می بینند، یعنی ابصارِ آنان موقوف به داشتن ساختمان ظاهری چشم نیست.]

نور را با پیه، خود نسبت نبود نسبتش بخشید خَلّاق وُدود (۲۴۰۵)
اصولاً نور چشم با پیه (ساختمان مادی چشم) نسبتی ندارد. زیرا نور چشم، جوهری لطیف است، در حالی که ساختمان چشم، عنصری ضخیم است. اما حضرت آفریدگار مهربان میان این دو جوهر لطیف و متکاثف ارتباط و تناسب برقرار کرده است.

آدم است از خاک، گی ماند به خاک؟ چنّی است از نار، بی هیچ اشتراک (۲۴۰۶)
مثال دیگر، با اینکه خلقت انسان از خاک است، اما اکنون چه شباهتی به خاک دارد؟ چنانکه خلقت جنّ نیز از آتش است، اما هیچ وجه اشتراکی با آتش ندارد. [قرآن کریم به کُرّات، جوهر آغازین انسان را خاک دانسته است، برای نمونه رجوع شود به آیه ۵۹ سوره آل عمران، آیه ۵ سوره حج، آیه ۲۰ سوره روم و آیه ۱۱ سوره فاطر. همچنین جوهر آغازین جنّ از آتش بوده است. رجوع شود به آیه ۷۶ سوره ص و آیه ۱۵ سوره رحمن.]

(۲۴۰۷) نیست مانندای آتش آن پری گر چه اصلش اوست، چون می‌بنگری
گرچه آن جنّ خلقتِ آغازینش از آتش بوده است، اما اگر نگاه کنی می‌بینی که هیچ
شباهتی میان جنّ و آتش نیست.

(۲۴۰۸) مرغ از بادست، کی ماند به باد؟ نامناسب را خدا نسبت بداد
مثال دیگر، پرندۀ نیز از باد پدید می‌آید، اما چه شباهتی به باد دارد؟ یعنی هیچ شباهتی
به باد ندارد. اما خداوند میان پدیده‌های نامناسب و ناسازگار پیوند برقرار کرده است. [قدما
عقیده داشتند که پرندۀ نر به هنگام آمیزش به پرندۀ ماده، هوایی در او می‌دمد و باردارش
می‌کند. توضیح بیشتر این مطلب در شرح بیت (۳۴۵۹) دفتر سوم آمده است.]

(۲۴۰۹) نسبتِ این فرع‌ها با اصل‌ها هست بی‌چون، ار چه دادش وصل‌ها
اگرچه خداوند میان این فروع با اصولِ آن‌ها ارتباط برقرار کرده است، اما این ارتباط
دارای کیفیت نیست و نمی‌توان آنرا با عقولِ جزئیّه تبیین کرد. [چنانکه بیت (۳۱۱) و (۳۱۲)
دفتر اوّل آمده:]

کارِ بی‌چون را که کیفیت نهد؟ این که گفتم هم ضرورت می‌دهد
که چنین بنماید و که ضدّ این جز که حیرانی نباشد کار دین

(۲۴۱۰) آدمی چون زادهٔ خاکِ هُبا^۱ است این پسر را با پدر، نسبت کجاست؟
مثلاً انسان از خاکِ بی‌مقدار پدید آمده است، اما بگو ببینم این پسر با پدر چه نسبتی
دارد؟

(۲۴۱۱) نسبتی گر هست، مخفی از خرد هست بی‌چون و، خِرَدِ کی پی بُرد؟
اگر نسبتی هم میان این دو باشد از عقول بشری پنهان است، و این نسبت دارای کیفیت
نیست. با این وصف عقل چگونه می‌تواند به آن پی ببرد؟

۱. هُبا: مخفّف هُباء به معنی گرد و غبار، خاک نرم که از زمین به هوا بلند شود.

باد را بی چشم اگر بینش نداد فرق چون می کرد اندر قوم عباد؟ (۲۴۱۲)

مولانا در ابیات پیشین و نیز در ابیات پسین در صدد تبیین مطلبی است که در مطلع این فصل مطرح کرده و آن اینکه هر حسی می تواند علاوه بر انجام وظیفه خود، وظایف دیگر حواس را نیز انجام دهد. چنانکه در بیت (۲۴۰۰) نیز این مطلب را تأکید کرده است. مثالی دیگر در بیان مطلب مذکور: اگر خداوند بدون چشم به باد بینایی عطا نمی کرد، باد چگونه می توانست قوم عاد را از مؤمنان باز شناسد و میان آنها فرق بگذارد؟ [رجوع شود به قصه باد، صفحه ۲۶۲ دفتر اول].

چون همی دانست مؤمن از عدو؟ چون همی دانست می را از کدو؟ (۲۴۱۳)

چگونه می توانست مؤمن را از دشمن تشخیص دهد؟ چگونه می توانست کدو را از شراب باز شناسد؟ [در این بیت مؤمن از حیث لطافتِ روحی به شراب تشبیه شده و حق ستیزان کافر به لحاظ تکدرِ روحی و قساوت قلبی به کدو. در قدیم مغز کدو را درمی آوردند و قشرِ سختِ آن را به عنوان ظرفِ شراب بکار می بردند. به شرح بیت (۱۹۴۴) دفتر اول رجوع شود. مولانا در بیت فوق و ابیات بعدی بوضوح برای جمادات نیز حیات و شعور قائل است، و این یکی از مبانی مکتب فکری و کشفی مولانا است. چنانکه ابن عربی نیز این مطلب را به کرات تصریح کرده است و معتقد است که اگر هر کس نطق و شعور جمادات را در نمی یابد به خاطر اینست که حق تعالی بر اسرار خفیه خود غیور است و غیرت او افرادی را که از اهل الله نباشند از درک این مطلب باز می دارد. حکیم سبزواری گوید: مطلق وجود حقیقی، عین حیات و علم و عشق و قدرت و سمع و بصر و تکلم است. ولی چون وجود بر حسب ظهور متفاوت است در مراتب، پس این صفات نیز متفاوتند در ظهورِ اِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ. پس اینست که می فرماید که باد و عناصر دیگر همه بینش دارند... و در شرح بعضی از دفاتر مثنوی گفتیم که وجودِ نفسانیة انسان عین حیات و نور و علم حضوری به خود و عشق به خود و قدرت بر قوای خود است.^۱]

آتشِ نمرود را گر چشم نیست با خلیلش چون تَجَشُّم کردنی ست؟ (۲۴۱۴)

مثال دیگر، اگر آتش نمرود چشم نداشت، چگونه امکان داشت با حضرت ابراهیم (ع)

مدارا کند؟ [«تجشّم» در لغت به معنی تحمّل کردن و زحمت کاری با تکلف پذیرفتن است. اما در اینجا منظور اینست که آتش به امر حضرت حق در مورد ابراهیم (ع) برخلاف طبع خود عمل کرد. و او را نسوزاند.]

(۲۴۱۵) گر نبودی نیل را آن نور و دید از چه قِبَطی را ز سِبَطی می‌گزید؟
مثال دیگر، اگر رودخانه نیل نور دیده و چشم بصیر نداشت چگونه ممکن بود که قِبَطی را از سِبَطی باز شناسد؟ [به شرح بیت (۸۶۳) دفتر اوّل رجوع شود.]

(۲۴۱۶) گر نه کوه و، سنگ با دیدار شد پس چرا داود را او یار شد؟
مثال دیگر، اگر کوه و سنگ بینایی ندارند، پس چرا همراه و هم‌نوای داود شدند؟ [چنانکه در آیه ۱۰ سوره سبأ به هم‌نوا شدن کوه‌ها و پرندگان با نوای داود تصریح شده است. رجوع شود به شرح بیت (۷۰۳) دفتر سوم.]

(۲۴۱۷) این زمین را گر نبودی چشمِ جان از چه قارون را فرو خورد آنچنان؟
مثال دیگر، اگر زمین چشم بینا نداشت پس چگونه توانست قارون را بدان شکل فرو ببلعد؟ [رجوع شود به شرح بیت (۸۶۴) دفتر اوّل.]

(۲۴۱۸) گر نبودی چشمِ دل، حَنّانه را چون بدیدی هَجَرِ آن فرزانه را؟
مثال دیگر، اگر ستون حنّانه چشم نداشت، چگونه ممکن بود که متوجّه دوری و جدایی نبی اکرم (ص) شود؟ [رجوع شود به بیت (۲۱۱۳) به بعد دفتر اوّل.]

(۲۴۱۹) سنگ‌ریزه گر نبودی دیده‌ور چون گواهی دادی اندر مشّت دَر؟
مثال دیگر، اگر سنگ‌ریزه بینا نبود چگونه امکان داشت که در مشّت پیامبر شهادت دهد؟ [ابن عربی در فتوحات تصریح دارد که بارها تسبیح و نیایش سنگ‌ها را با گوش خود شنیده است. و این تسبیح نه با زبان حال بلکه با زبان قال بوده است.^۱]

ای خرد برکش تو پَر و بال‌ها سوره بر خوان زُلزَلَتْ زِلْزَالَهَا (۲۴۲۰)
ای عقل، بال و پر معرفت را بگشای و سوره إِذَا زُلْزِلَتْ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا را بخوان.
[توضیح و ترجمه آیه ۱ سوره زلزال در شرح بیت (۳۲۶۸) دفتر اول آمده است.]

در قیامت این زمین بر نیک و بد کی ز نادیده گواهی‌ها دهد؟ (۲۴۲۱)
اگر این زمین، نیک و بد را ندیده باشد چگونه می‌تواند در روز قیامت گواهی دهد؟
[در حالی که یکی از شروط شهادت دادن دیدنِ مشهوده است.]

که تُحَدِّثَ حَالَهَا وَ أَخْبَارَهَا تُظْهِرُ الْأَرْضُ لَنَا أَسْرَارَهَا (۲۴۲۲)
زمین، احوال و اخبار خود را برای ما بازگو می‌کند و اسرارش را برای ما
فاش می‌سازد. [اشاره است به آیه ۳ سوره زلزال که توضیح آن در شرح بیت (۳۲۷۷)
دفتر اول آمده است. مولانا در ابیات پیشین بیان کرد که نه تنها موجودات زنده جان
دارند، بلکه جمادات نیز جان دارند. منتهی این جان فقط بر اهل‌الله مکشوف است و
اغیار از آن محجوب‌اند. همینطور نه تنها انسان می‌تواند بر موضوعی شهادت دهد بلکه
جمادات نیز شهادت می‌دهند. البته شهادت آنان را نباید به شهادت حالی و تکوینی
تأویل کرد، بلکه شهادت جمادات نیز مانند انسان، قالی است و با نطق و کلام صورت
می‌گیرد.]

این فرستادن مرا پیشِ تو میر هست بُرهانی که بُد مُرْسِلِ خبیر (۲۴۲۳)
در اینجا مولانا مجدداً به ادامه حکایت پیشین باز می‌گردد و از قول موسی به فرعون
می‌گوید: اینکه خدا مرا به سوی پادشاهی همچون تو فرستاده، دلیل بر اینست که ارسال‌کننده
من آگاه و خبیر است.

کین چنین دارو چنین ناسور^۱ را هست در خور از پی مَیسور^۲ را (۲۴۲۴)
ارسال‌کننده من آگاه و خبیر است زیرا برای التیام چنین زخمِ لاعلاجی چنین مرهمی

۱. ناسور: زخمی که چرکین و متورم باشد.

۲. مَیسور: آسان شده، سهل و آسان. جمع: میاسیر: در اینجا به معنی تسهیل درمان.

مناسب است. [این عصا که معجزت من است و پیام نجات بخش الهی من، گرچه ظاهراً برای تو به داروی تلخ و ناگوار می‌ماند، ولی امراضِ مُزمنِ روحی و اخلاقی تو مانند نخوت و تکبر را درمان می‌کند.]

(۲۴۲۵) واقعاتی^۱ دیده بودی پیش از این که خدا خواهد مرا کردن گزین
تو ای فرعون پیش از این خواب‌هایی دیده بودی که خدا مرا به رسالت برخواهد گزید.
[رجوع شود به قصه خواب دیدن فرعون، بیت (۸۴۰) به بعد در دفتر سوم.]

(۲۴۲۶) من عصا و نور بگرفته به دست شاخ گستاخ تو را خواهم شکست
من معجزه عصا و ید بیضاء به دست گرفته‌ام و می‌خواهم شاخ گستاخ تو را بشکنم.
[«نور» کنایه از ید بیضاء است که از معجزات حضرت موسی (ع) بشمار می‌رود. در آیه ۱۰۸
سوره اعراف و آیه ۲۲ سوره طه و آیه ۱۲ سوره قصص نیز بدان تصریح شده است. رجوع
شود به شرح بیت (۳۴۸۶) دفتر اول.]

(۲۴۲۷) واقعاتِ سهمگین، از بهرِ این گونه‌گونه می‌نمودت رَبِّ دین
پروردگار روز جزا به همین دلیل بود که انواع خواب‌های هولناک را به تو نشان
داد.

(۲۴۲۸) در خورِ سِرِّ بَد و طغیانِ تو تا بدانی کوست در خورِ دَانِ تو
آن رؤیاهای هولناک، شایسته روح پست و طغیانگرِ تو بود تا دریابی که همان خوابها
در خورِ روحِ توست.

(۲۴۲۹) تا بدانی کو حکیم‌ست و خبیر مُصلِحِ اَمراضِ درمان‌ناپذیر
تا دریابی که خداوند، حکیم و آگاه است و بیماری‌های درمان‌ناپذیر را درمان
می‌کند.

۱. واقعات: جمع واقعه به معنی آنچه در خواب و یا خواب و بیداری دیده شود.

تو به تأویلات می‌گشتی از آن کور و کر، کین هست از خوابِ گران (۲۴۳۰)
اما تو بر اثر تأویلِ آن رؤیاها کور و کر شدی، زیرا می‌گفتی این رؤیاهای هولناک از خواب سنگین ناشی شده است. [برای آنکه خیال خود را آسوده کنی می‌گفتی این رؤیاهای هولناک، خواب‌های پریشانی است که از خواب سنگین ناشی شده است. دانشمندان علم‌النفس عقیده داشتند که ظهور خواب‌های پریشان و یا به تعبیر آیه ۴۴ سوره یوسف، أَضْغَاثِ أَحْلَام اینست که گاه نفس انسان در بیداری پیرامون موضوعی تعلق و تأمل نشان می‌دهد و چون به خواب می‌رود، قوه خیالیّه او شروع می‌کند به محاکاتِ آن موضوع و آنرا به صورت مُحَيَّل و یا مجرّد تصویر می‌کند.]

و آن طبیب و آن مُنَجِّم^۱ در لَمَع^۲ دید تعبیرش، بپوشید از طمع (۲۴۳۱)
و آن حکیمان و منجمان فرعون، تعبیر رؤیای فرعون را در پرتو علم تعبیر خواب دیدند، اما چون به انعام و عطای فرعون طمع داشتند حقیقت تلخ را به او نگفتند. [«در لَمَع» یا قید حالت است برای فعل «دید» یعنی به روشنی آنرا دیدند. و یا منظور از آن، در پرتو علم تعبیر خواب و کشف باطنی است.^۳]

گفت: دور از دولت و از شاهی‌ات که درآید غُصّه در آگاهی‌ات (۲۴۳۲)
حکیمان و منجمان گفتند: ای فرعون از دولت و سلطنت تو دور باد که غُصّه و اندوهی به اندیشه و ضمیر تو وارد شود.

از غذای مختلف یا از طعام طبع شوریده همی بیند مَنام (۲۴۳۳)
اینگونه خواب‌های پریشان، از خوردن غذاهای مختلف و طعام‌های نامناسب ناشی می‌شود، زیرا مزاج نامتعادل رؤیاهایی اینچنین می‌بیند. [هرگاه صحت مزاج دچار آسیب شود و یکی از اخلاط اربعه در بدن از حدّ تعادل خارج شود، مثلاً بلغم و یا سودا غلبه کند و یا شخص قبل از خواب، غذاهای سنگین و نفاخ بخورد خوابش قابل تعبیر نیست زیرا أَضْغَاثِ أَحْلَام است.]

۱. مُنَجِّم: ر.ک. شرح بیت (۸۴۱) دفتر سوم.

۲. لَمَع: جمع لَمَعَه به معنی نور، پرتو.

۳. مقتبس از شرح اکبر آبادی.

(۲۴۳۴) زآنکه دید او که نصیحت جو نه‌ای تند و خونخواری و، مسکینِ خو نه‌ای
زیرا حکیمان و خوابگزارانِ تو متوجه شده بودند که تو طالبِ نصیحت نیستی، بلکه
شخصی تندخو و خونخواری، و فروتن و خاکسار نیستی. [برای همین، تعبیر حقیقی خوابت را
نگفتند.]

(۲۴۳۵) پادشاهان خون کنند از مصلحت لیک رحمتشان فزونست از عَنَت^۱
گرچه پادشاهان گاهی به خاطر مصالحِ عام، عده‌ای را می‌کشند، اما مهربانی‌شان از
خسونت‌شان بیشتر است.

(۲۴۳۶) شاه را باید که باشد خویِ رَبِّ رحمتِ او سبق دارد بر غَضَب
پادشاه باید اخلاق الهی را در خود تحقق بخشد، زیرا صفت رحمت حق تعالی بر
خشمش پیشی دارد.

(۲۴۳۷) نه غضب غالب بُود مانندِ دیو بی‌ضرورت خون کند از بهرِ ریو^۲
شاه نباید مانند شیطان، خشمش بر مهربانیش غلبه داشته باشد و از روی مکر و حيله
خون‌ها بریزد.

(۲۴۳۸) نه حلیمی مُخَنَّث‌وار نیز که شود زن روسپی زان و کنیز
پادشاه در عین حال نیز نباید حلم و بُردباریِ اشخاص بی‌غیرت را داشته باشد، زیرا
بر اثر این بُردباری حتی زن و کنیزش نیز دچار فحشا می‌شوند. [تا چه رسد به دیگر زنان جامعه.]

(۲۴۳۹) دیو‌خانه کرده بودی سینه را قبله‌یی سازیده بودی کینه را
تو ای فرعون، سینه‌ات را خانه شیطان کرده بودی، و کینه و انتقام را قبله خود ساخته
بودی.

۱. عَنَت: در کار سختی افتادن. در اینجا معنی تَغْنِیت می‌دهد، و تعنیت به معنی کسی را دچار دردسر کردن و

به زحمت انداختن است.

۲. ریو: مکر و فریب و حيله.

شاخ تیزت بس جگرها را که خست^۱ نک عصام شاخ شوخت را شکست
(۲۴۴۰) شاخ تو بسیاری از جگرها را مجروح کرد، اینک عصای من شاخ گستاخ تو را شکست.

حمله بردن این جهانیان بر آن جهانیان، و تاختن بردن تا سینور^۲ دَر^۳ و نسل که سرحد^۴
غیب است و غفلت ایشان از کمین، که چون غازی به غزا نرود، کافر تاختن آورد

حمله بُردند اِسپه جسمانیان جانبِ قلعه و دَرِ روحانیان
(۲۴۴۱) مولانا در این فصل شریف می‌پردازد به بیان حمله اهل نفس و هوئی به اصحاب فضل و تقوی. و می‌گوید اهل نفس و هوئی چون از کمینگاه اصحاب فضل و تقوی بی‌خبرند گستاخانه به آنان هجوم می‌آورند، در حالی که تقوی طلبان مانند غازیان دین هجوم ایشان را پاسخ می‌دهند و منکوبشان می‌سازند. این فصل در عین حال بیانی است تمثیلی از مبارزه قوای نفسانی و عقلانی در کشور وجود انسان. اما معنی بیت: سپاهیان جسمانی به قلعه روحانیان حمله بُردند.

تا فرو گیرند بر دربند^۴ غیب تا کسی نآید از آن سو پاک جیب^۵
(۲۴۴۲) هجوم آوردند تا قلعه جهان غیب را محاصره کنند و گذرگاه آنرا ببندند تا از آن جانب هیچ پارسا و پاک‌دلی به این سو نیاید. [اکبرآبادی احتمال داده است که این ابیات نیز همچنان از قول حضرت موسی (ع) است.]

غازیان، حمله غزا چون کم برَند کافران برعکس، حمله آورند
(۲۴۴۳) هرگاه جنگجویان راه دین و ایمان در حمله به کافران تساهل کنند برعکس، کافران به

۱. خَسْتُ: زخمی کرد. فعل ماضی از مصدر خَسْتَن.

۲. سینور: دَر، سرحد.

۳. دَر: دانه افشاندن، رویاندن، نسل. «سینور دَر» یعنی دَر توالد و تناسل.

۴. دَرَبند: گذرگاه تنگ و باریک در کوه، قلعه.

۵. پاک جیب: پارسا، عفیف، معصوم.

آنان هجوم می‌آورند.

(۲۴۴۴) غازیانِ غیب، چون از حِلْمِ خویش حمله نآوردند بر تو زشت‌کیش
حالا که می‌بینی مجاهدان جهان غیب به سبب بردباری و صبر خود به تو زشت‌خو و
بدکیش حمله نمی‌آورند. [این بیت شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۲۴۴۵) حمله بُردی سویی در بندان^۱ غیب تا نیایند این طرف، مردانِ غیب
تو ای فرعونِ بد کیش به قلعه‌های جهان غیب حمله کردی تا مردان عالم غیب به این
جهان نیایند.

(۲۴۴۶) چنگ در صُلب و رَحِمها در زدی تا که شارع^۲ را بگیری از بدی
ای فرعون تو برای آنکه مردی از اولیای الهی به این دنیا نیاید حتی با پشت پدران و
رَحِم مادران نیز درآویختی تا با اعمال تباه خود راه نفوذ آنان را به این دنیا سد
کنی.

(۲۴۴۷) چون بگیری شَه رَهِی که ذوالجلال بر گشاده‌ست از برایِ اِنْتِسال^۳؟
تو چگونه می‌خواهی راهِ پنهانوری را که خداوند بزرگ برای توالد و تناسل انسانها
گشوده است ببندی؟

(۲۴۴۸) سد شدی دربندها را ای لجوج کوری تو کرد سرهنگی خروج
ای فرعونِ حق ستیز گرچه تو به خیال خود گذرگاههای عالم غیب را بستی تا مردی از
مردان الهی پا به عرصه دنیا نگذارد، اما به کوری چشمت، امیری از امیران لشکر الهی ظهور
کرد. [اشاره به قتل عام بنی اسرائیل به دست فرعون لعین تا آن نبی کریم زاده نشود و بساط
فرعونی را برنچینند. رجوع شود به شرح این حکایت در بیت (۸۴۰) به بعد دفتر سوم.]

۱. دَرَبندان: جمع دَرَبند به معنی قلعه و دژ.

۲. شارع: راه عام، در تداول امروزین عربی به معنی خیابان است.

۳. اِنْتِسال: توالد و تناسل.

نک منم سرهنگ، هنگت^۱ بشکنم نک به نامش نام و ننگت بشکنم (۲۴۴۹)
اینک آن امیر منم، و من قدرت و سپاه تو را درهم خواهم شکست، و اینک با نام پاک
حضرت ذوالجلال، نام و ناموس تو را درهم خواهم شکست.

تو هَلا دربندها را سخت بَند چندگاهی بر سِبال^۲ خود بخند (۲۴۵۰)
بهوش باش و برو راهها را محکم ببند. یعنی بکوش تا از ظهور اولیای الهی در این
جهان جلوگیری کنی، و چند صباحی به شکوه و جلال ظاهریّت مغرور شوی. [در تداول
فارسیان «بر سبیل خود خندیدن» کنایه از مسخره کردن خود است. اما گویا در اینجا معادل
«باد در بُروت افکندن» و یا «باد در سبیل افکندن» باشد که کنایه از مغرور شدن و لاف زدن
است. چنانکه دو بیت بعدی این احتمال را تقویت می‌کند.]

سِبلت را برگند یک یک قَدَر تا بدانی کَالْقَدَرِ یُعْمِی الْحَذَرِ (۲۴۵۱)
اما مقدّرات الهی، سبیل تو را یکی یکی خواهد کند تا بدانی که تقدیر، چشم تدبیر را
کور خواهد کرد.

سِبلتِ تو تیزتر یا آنِ عاد؟ که همی لرزید از دَمُشان، بلاد (۲۴۵۲)
ای فرعون، سبیل تو تیزتر و پُربادتر است یا سبیل قوم عاد؟ یعنی حشمت و قدرت
ظاهری تو بیشتر است یا حشمت و قدرت قوم عاد که از نَفَسشان شهرها به خود می‌لرزید.
[چنانکه حق تعالی در آیه ۵۷ سوره فجر فرماید: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادِ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ
الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ. «آیا ندانی که پروردگارت با قوم عاد چه کرد؟ آنکه پدر ایشان
بود إرم، دارنده ستون‌هایی که برپا نشده بود همانند آن در شهرها.»]

تو ستیزه‌رُوتری یا آن ثمود؟ که نیامد مثلِ ایشان در وجود (۲۴۵۳)
تو حق‌ستیزتر و لجوج‌تری یا قوم ثمود که نظیرشان هنوز پا به عرصه جهان هستی
ننهاده است؟

۱. هَنگ: قدرت، وقار و شکوه، سپاه و لشکر. معنی رایجِ امروزی آن مورد نظر نیست.

۲. سِبال: سبیل، بُروت، مویی که پشت لب مردان روید.

(۲۴۵۴) صد ازینها گر بگویم، تو کری بشنوی و، ناشنوده آوری
ای عصیانگر اگر از این نمونه‌ها صدتای دیگر هم برایت بگویم تو ناشنوایی. یعنی
می‌شنوی، اما خود را به نشنیدن می‌زنی.

(۲۴۵۵) توبه کردم از سخن کانگیختم بی‌سخن من داروت آمیختم
در اینجا حضرت موسی (ع) به فرعون گفت: من از سخنی که از درونم به ظهور آوردم
و به تو گفتم توبه کردم. از این به بعد بدون آنکه حرفی بزنم برای تو دارویی می‌سازم. [حال که
سخن و ارشاد قولی تو را به راه نمی‌آورد به ارشاد فعلی اقدام می‌کنم. «بی‌سخن» متضمن دو
معنی است: یکی آنکه به معنی بی‌شک و شبهه. یعنی من یقیناً برای مرض تو دارویی فراهم
می‌سازم. دیگر به این معنی است که حرف را با تو کنار می‌گذارم و مرضت را عملاً مداوا
می‌کنم. لحن گفتار فوق چنان است که گویی این دارو از قهر و قدرت ترکیب شده است. و قطعاً
مراد از آن، معجزات و خوارق عادات موسوی است.]

(۲۴۵۶) که نهم بر ریش خامت تا پزد یا بسوزد ریش و ریشیت تا ابد
و بر زخم خام و علاج نشدنی تو می‌گذارم تا آن را بیزد و معالجه کند. و یا زخم و
ریش تو را برای همیشه بسوزاند. [منظور از پخته شدن زخم به اصطلاح رسیدن زخم است،
زیرا تا وقتی که ته زخم سفت باشد و به قول حکیمان قدیم، «تپش» داشته باشد باید با
داروهایی نظیر انجیر و عسل، و داروی «خمیر ترشی» آنرا رسیده و پخته کنند تا زود درمان
گردد. «ریش» در مصراع دوم دوبار آمده که یکی از آن به معنی زخم است و دیگری به معنی
موی صورت مردان (لحیه) و معنی اخیر کنایه از حشمت و شکوه ظاهری است. سبزواری
سوختن ریش را مجازی می‌داند و آن را کنایه از هلاکت شخص می‌شمرد. و اگر «ریش» را
لفظ عربی فرض کنیم به معنی پَر و بال پرندگان و جامه فاخر و دارایی فراوان و معاش است که
البته این فرض نیز مقبول است، زیرا همه این معانی را می‌توان کنایه از قدرت و حشمت انگاشت.]

(۲۴۵۷) تا بدانی که خبیرست ای عدو می‌دهد هر چیز را در خورد او
تا ای دشمن حق، این نکته را درک کنی که حضرت حق و فرستنده من، خبیر و آگاه
است. و فضل خود را به هرچیز به قدر استعداد و قابلیتش عطا می‌کند. [چنانکه حکما گفته‌اند

الْعَطِيَّاتُ بِقَدْرِ الْقَابِلِيَّاتِ. «عطایای الهی برحسب استعداد موجودات عطا شود.» مصراع دوم مناسب است با آیه ۴۹ سوره طه: قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى. «موسی گفت که پروردگار ما همان کسی است که خلقت هرچیز بداد و راه بنمودش.»

(۲۴۵۸) کی کژی کردی و کی کردی تو شَرّ که ندیدی لایقش در پی اثر؟
ای فرعون تو تا به حال کی به راه کج رفته‌ای و کی شرارت انگیزته‌ای که عِقاب و سزای آن را ندیده‌ای؟ [جمع انبیاء و اولیاء و کتب آسمانی آدمیان را به نتیجه کردار خود متوجه کرده‌اند. گرچه دارالجزاء سرای آخرت است، اما به حکم حکیم و امر دادار دادگر در همین دنیا نیز آدمیان نتیجه کردار خود را می‌بینند.]

(۲۴۵۹) کی فرستادی دَمی بر آسمان نیکی، کز پی نیآمد مثلِ آن؟
تا به حال کی برای لحظه‌ای کار نیک انجام داده‌ای که پاداشی درخورِ آن برایت در پی نداشته است؟ [«فرستادی» فعل و فاعل، و «نیکی» مفعولِ آن است، و «دَمی» در اینجا قید زمان است. اما برخی از شارحان «دَمی» را مفعولِ «فرستادی» پنداشته‌اند بنابراین چه نیکی و چه بدی دارای نتیجه و عکس‌العمل است.]

(۲۴۶۰) گر مراقب باشی و بیدار تو بینی هر دم پاسخ کردار تو
اگر تو مراقب و بیدار باشی می‌بینی که در هر لحظه‌ای جواب اعمال و کردار تو را در همین دنیا به تو می‌دهند. [اگر از روی آگاهی و دقت به عرصه حیات بنگری درخواهی یافت که در همین دنیا نیز جزای اعمال آدمیان داده می‌شود. «مراقب» را در عین حال می‌توان بر معنی صوفیانه آن نیز حمل کرد. برای توضیح مراقبه رجوع شود به شرح بیت (۱۵۸) دفتر دوم. خواجه بهاء‌الدین نقشبند مراقبه را سه نوع دانسته است: اول مشاهده حق به نحوی که ماسوی‌الله فراموش و منسی شوند. دوم در یافتن اینکه حق تعالی بر ظاهر و باطن همگان ناظر و شاهد است، که البته ابن عربی این را مراقبة‌المراقبة خوانده است، زیرا متعلق این مراقبه، مراقبه حق است. سوم نگاهداشتن باطن و ظاهر از مخالفت امر الهی^۱.]

(۲۴۶۱) چون مراقب باشی و گیری رَسَن حاجتت نآید قیامت آمدن
اگر تو مراقب باشی و به ریسمان الهی چنگ بزنی، نیازی به فرا رسیدن روز قیامت نداری. [به مصداق آیه ۱۰۳ سوره آل عمران باید به ریسمان الهی اعتصام نمود. اگر آدمی با معیارهای حقیقی الهی زندگی کند نیازی به این ندارد که دیگران به حسابش رسند، بلکه قبل از هرکسی او خود به محاسبه نفس می‌پردازد.]

(۲۴۶۲) آنکه رمزی را بداند او صحیح حاجتش نآید که گویندش صریح
به عنوان مثال، کسی که راز و معمای را نیک دریابد نیازی ندارد تا کسانی بیایند و آن راز و معما را برای او شرح و تفصیل دهند. [بنابراین هم نعمت، راز و رمز است و هم نعمت، هر کدام که به آدمی روی آورد نباید او فقط ظاهر آن را ببیند بلکه هریک از آنها با زبان رمز و معما با او حرف می‌زنند و حقایقی را به او گوشزد می‌کنند. هوشمندان حقیقی زبان نعمت و نعمت را می‌فهمند و نیازی ندارند که مقصود آنها را لفظ به لفظ بشنوند، اما غافلان فقط در بند پوست‌اند و از مغز بی‌خبر.]

(۲۴۶۳) این بلا از کودنی آید تو را که نکردی فهم نکته و رمزها
این بلا و مصیبت نتیجه حماقت و نابخردی توست، زیرا تو سخنان رمزآمیز و دقیق را درک نکردی. [گرچه مخاطب این سخن فرعون است، اما همه فرعون‌صفتان نیز مشمول این خطاب‌اند. این بیت می‌تواند اشاره‌ای باشد به عذاب‌های گوناگونی که بر سر فرعون و اصحاب فرعون آمد. چنانکه در آیه ۱۳۳ سوره اعراف به بخشی از این عذاب‌ها تصریح شده است، نظیر وزیدن طوفان، هجوم ملخ و شپش و قورباغه و تبدیل آب فرعونیان به خون.]

(۲۴۶۴) از بدی چون دل سیاه و تیره شد فهم کن، اینجا نشاید خیره شد^۱
هرگاه قلب تو به سبب ارتکاب اعمال ناپسند، تیره و تار شود یعنی ایمانت کمرنگ و یا زائل گردد، بدان که در این موقع روا نیست که نادانی و گستاخی کنی. [شارحی دیگر گفته است: هرگاه بر اثر بلا دلت گرفت و غمین شد نباید گستاخی کنی.]

۱. خیره شدن: گستاخ شدن.

(۲۴۶۵) ورنه خود تیری شود آن تیرگی در رسد در تو جزای خیرگی
و الا آن کدورت قلبی به تیری مبدل می‌شود و جزای گستاخی و لجابت تو را می‌دهد.

(۲۴۶۶) ورنه نیاید تیر، از بخشایش است نه پی نادیدن آرایش است
و اگر (برای چند صباحی) تیر بلا و عقاب به سوی تو نیاید، بدان که این به سبب
رحماتیت حضرت حق است، نه اینکه خیال کنی خدا پلیدی‌ها و بدی‌های تو را ندیده است.
[چنانکه در آیه ۱۶ سوره طارق آمده است: فَمَهْلِ الْكَافِرِينَ أَمَهْلُهُمْ رُؤِيدًا. «مهلت ده
حق ستیزان را اندکی». امیرمؤمنان علی(ع) نیز فرماید: وَلَئِنْ أَمَهَلَ اللَّهُ الظَّالِمَ فَلَنْ يَفُوتَ
أَخْذُهُ^۱. «و اگر خداوند، ستمگر را مهلت دهد از کیفر او درنگزد.»]

(۲۴۶۷) هین مراقب باش، گر دل بایدت کز پی هر فعل، چیزی زایدت
اگر واقعاً صاحب دلی پاک هستی همواره مراقب و مواظب اعمال و احوال خود
باش، زیرا هر عملی، عکس‌العملی در پی دارد. [بحرالعلوم در شرح مصراع اول گفته است: اگر
طالب صفای قلبی مراقبه در پیش گیر^۲. اکبرآبادی نیز گوید: اگر برای دریافتن جزای اعمال،
طالب دل هستی مراقب باش^۳. یعنی مراقبه کن.]

(۲۴۶۸) ورنه ازین افزون تو را همت بُود از مراقب کار بالاتر رود
و اگر تو در این امر مراقبه همت بیشتری داشته باشی، مقام و مرتبه تو از مراقبه کننده
بالاتر می‌رود. [زیرا صوفیه گویند که در مراقبه هنوز وجود مجازی سالک باقی است و «من»
و «مایی» و اثنائیت و مباینیت خلق و حق برقرار است، و چون سالک همت عالی ورزد به
مقامات بالاتری نظیر صبر و رضا و تسلیم رسد، سرانجام به مقام فنا و محو وجود موهوم خود
نایل گردد و در آن مقام جمیع اضافات، اسقاط گردد و حتی کما هو حقه ظهور کند. چنانکه
مولانا در بیت (۴۲۳۵) دفتر سوم فرماید:
از مقامات تبطل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا]

۱. نهج البلاغه (فیض الاسلام)، خطبه ۹۶.

۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۱۹۸.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۰۹.

بیانِ آنکه تنِ خاکی آدمی همچون آهنِ نیکو جوهر قابلِ آینه شدن است، تا در او هم در دنیا، بهشت و دوزخ و قیامت و غیرِ آن معاینه بنماید، نه بر طریقِ خیال

(۲۴۶۹)

پس چو آهن گر چه تیره‌هیکی صیقلی کن، صیقلی کن، صیقلی^۱

مولانا در این فصل جلیل می‌گوید انسان این قابلیت را دارد که با رضایت و طاعت و عمل صالح وجود خود را همچون آینه‌ای صاف و شفاف کند انسان که مغیبات و از جمله حقیقت بهشت و دوزخ و صحنه‌های قیامت عیاناً بر او مکشوف گردد، و البته این کشف از نوع کشف خیالی نیست، یعنی بدین معنی نیست که صور خیالیّه آن در ذهن و ضمیرش مرتسم شود، بلکه حقیقت بهشت و دوزخ بر او مشهود و مرئی می‌گردد. معنی بیت: ای آدمیزاده اگرچه جسم تو مانند آهن، سیاه و تیره است، اما تو آن را درخشان و تابان کن، درخشان و تابان کن، درخشش و تابشی شایسته.

(۲۴۷۰)

تا دلت آینه گردد، پُر صور اندرو هر سو ملیحی سیم‌بر^۲

تا قلبت مانند آینه چنان شفاف گردد که تصاویر بسیاری در آن منعکس گردد و در هر قسمت آن سپید اندامی زیبارو و نمکین دیده شود. [در قدیم لوحه‌های آهنین را آنقدر صیقل می‌دادند تا شفاف و درخشان گردد و به عنوان آینه استفاده می‌کردند. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۷) دفتر دوم. منظور مولانا از «ملیح سیم‌بر» تجلیات ربّانی است که در قلب صاف نمایان گردد.^۳]

(۲۴۷۱)

آهن ار چه تیره و بی‌نور بود صیقلی، آن تیرگی از وی زدود

گرچه لوحه آهنی ابتدا سیاه و کدر بود، اما زداینده آن، سیاهی و تیرگی مذکور را از روی آن پاک کرد. [در اینجا و بیت بعدی (صیقلی) می‌تواند به معنی «صیقل‌گر» باشد. چنانکه

۱. صیقلی: این کلمه هم به عنوان اسم بکار رود و هم صفت، به معنی درخشان و تابان، و هر چیز تابان و صیقل شده. صیقل مأخوذ از عربی است و در فارسی به معنی زدودن و گرفتن چرک و زنگ از آینه و فلزات و جز آن است. این لغت در عربی به عنوان صفت بکار رود به معنی تیزکننده شمشیر و زداینده آن.

جمع: صیاقِل. (ر.ک. فرهنگ نفیسی، ج ۳، ص ۲۱۸۴)

۲. سیم‌بر: کسی که تنی سفید مانند نقره دارد.

۳. مقتبس از شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۷۹۵.

مولانا می‌گوید:

صیقل‌گر سینه، امرِ گُن بود گر من ز گسل نمی‌زدودم]

صیقلی دید آهن و، خوش کرد رُو تا که صورت‌ها توان دید اندر او (۲۴۷۲)
صیقل‌گر وقتی لوحه آهنی را دید با صیقل دادن و زدودنِ آن از چرک و زنگار، آنرا چنان صاف کرد که می‌توان تصاویر بسیاری در آن تماشا کرد.

گر تنِ خاکی غلیظ و تیره است صیقلش کن، ز آنکه صیقل‌گیره^۱ است (۲۴۷۳)
اگرچه جسم خاکی انسان، ضخیم و منکدر است، اما تو باید آنرا صیقل بدهی، زیرا که صیقل‌پذیر است. [تو باید قلب و قالب خود را با ذکر حق و عمل راستین صفا بدهی].

تا در او اشکالِ غیبی رُو دهد عکسِ حُوری و ملک در وی جهد (۲۴۷۴)
باید آنقدر خود را صیقل دهی تا صورت‌های غیبی در تو منعکس شود و صُور حوری و فرشته در آینه وجود تو نمایان گردد.

صیقلِ عقلت بدآن داده‌ست حق که بدو روشن شود دل را ورق (۲۴۷۵)
حضرت حق از آنرو صیقل عقل را به تو عطا فرموده است که تو لوحه قلب خود را بوسیله آن، تابان و درخشان کنی.

صیقلی را بسته‌یی ای بی‌نماز و آن هوا را کرده‌یی دو دست باز (۲۴۷۶)
ای که اهل نیایش با حق نیستی، تو دستِ عقل را که صیقل‌گرِ توسست بسته‌ای و در عوض دو دستِ هوای نفسانی را باز گذاشته‌ای.

گر هوا را بند بنهاده شود صیقلی را دست بگشاده شود (۲۴۷۷)
اگر دست هوای نفس را ببندی، دستِ عقلِ صیقل‌گر گشوده خواهد شد.

۱. صیقل‌گیره: صیقل‌پذیر.

(۲۴۷۸) آهنی کآینه غیبی بُدی جمله صورت‌ها درو مُرسل شدی
 آهنی که به آینه غیبی مبدل گردد جمیع صُور عالم غیب در آن فرستاده شود. [یعنی قلبی که ابتدا به علّت محجوب ماندن از معارف و معانی الهی مانند آهن، سفت و سخت باشد، وقتی با ذکر و ریاضت و طاعت و عبادت مانند آینه غیب‌نما شود محلّ تجلیات الهی خواهد شد.]

(۲۴۷۹) تیره کردی، زنگ دادی در نهاد این بُود یسْعُون فی الارضِ الفساد
 اما تو آینه قلب خود را در باطن با هوای نفس، زنگ زده و تیره کردی. اینست معنی «می‌کوشند در زمین به فساد.» [قسمتی از آیه ۳۲ سوره مائده با اندکی تفاوت در بیت فوق تضمین شده است: ... یَسْعُون فی الارضِ فساداً... مولانا می‌گوید فساد اصلی در روی زمین، همانا انکدار قلب است.]

(۲۴۸۰) تاکنون کردی چنین، اکنون مکن تیره کردی آب را، افزون مکن
 تاکنون چنین کرده‌ای، یعنی مشی و مشرب تو تا به حال این بوده است که قلب خود را به گناه و عصیان تیره کنی، اما اینک بس است و دیگر آنگونه رفتار مکن. آب صافی قلب را تیره و گل‌آلود کرده‌ای، اما بیش از این تیره و گل‌آلود مکن.

(۲۴۸۱) برمشُوران، تا شود این آب، صاف واندرو بین ماه و اختر در طواف
 آب صاف قلب را برهم مزین تا این آب همچنان بر صفای فطرتِ آغازین بشر صاف بماند، و تو بتوانی تصویر ماه و ستاره را در آن گردان و متحرک ببینی.

(۲۴۸۲) زآنکه مردم هست همچون آبِ جُو چون شود تیره، نبینی قعرِ او
 زیرا انسانها مانند آبِ جویبارند، اگر آن جویبار، تیره شود ژرفای آن دیده نشود. [نفسانیات سبب می‌گردد که حجابی بر دیده آدمی پدید آید و خود را نشناسد و چون خودشناسی صورت نگیرد خداشناسی نیز میسر نگردد. و به علاوه در حاق روح تجلیات بیشمار الهی وجود دارد، اما کدورت و تیرگی قلبی سبب اختفای آن شود. پس ای طالب حقیقت، دل خود را از گرد و غبار نفسانیات بزدای تا حق بر تو تجلی کند.]

(۲۴۸۳) قَعْرِ جُو پُر گوهر است و، پُر ز دُرِّ هین مکن تیره، که هست اوصافِ حُرِّ
 ژرفای جویبار انباشته از گوهر و مروارید است، پس بهوش باش و آن آب را تیره
 مکن که آن آب در اصل صاف و آزاد از تیرگی‌ها و زوائد بوده است. [بدان که فطرت آغازین
 بشر، صاف و زلال بوده است، اما گِل و لای نفسانیات آنرا تیره و تار کرده و مآلاً گوهرهای
 معارف و معنویات در آن پنهان مانده است.]

(۲۴۸۴) جانِ مردم هست مانندِ هوا چون به گرد آمیخت، شد پردهٔ سما
 روح لطیف انسان‌ها در مثل مانند هواست، و همینکه گرد و غبار با هوا درآمیزد حجاب
 آسمان می‌گردد. [و دیگر نمی‌توان شفافیت آسمان و نور باصفای خورشید را تماشا کرد.]

(۲۴۸۵) مانع آید او ز دیدِ آفتاب چونکه گردش رفت، شد صافی و ناب
 این گرد و غبار مانع دیدن انوار زیبای آفتاب می‌شود. و همینکه گرد و غبار فرو نشیند
 هوا صاف و خالص می‌گردد. [همینطور فضای روح را اگر با گرد و غبار نفسانیات و اغراض،
 تیره و مکدر سازی خورشید حقیقت را در آن نتوانی دید.]

(۲۴۸۶) با کمالِ تیرگی، حقِ واقعات می‌نمودت، تا روی راهِ نجات
 اما ای فرعون با همهٔ این کدورت قلب و سیاهی باطنت خداوند چند رؤیای صادق را
 به تو نشان داد تا در راه نجات حرکت کنی. [دریغا که بدین راه نجات توجه نکردی.]

باز گفتن موسی علیه‌السلام اسرارِ فرعون را، و واقعاتِ او را ظَهَرَ الْغَيْبِ
 تا به خبیری حق ایمان آورد یا گمان بُرد

(۲۴۸۷) ز آهنِ تیره به قُدرت می‌نمود واقعاتی که در آخر خواست بود
 مولانا در این فصل جلیل از زبان حضرت موسی (ع) رؤیاهای رازآمیز فرعون را تعبیر
 و تأویل می‌کند تا او را به علیم بودن و خبیر بودن حضرت حق مؤمن سازد. مولانا در این
 فصل، رؤیاهایی از فرعون بازگو می‌کند که در اصطلاح عالمان خوابگزار و معبران دو گونه
 است: یکی آن دسته از رؤیاهایی که به صورت کشف مجرّد دیده می‌شود، و دیگر رؤیاهایی

که به نحو کشف مخیّل رؤیت می‌گردد. منظور از کشف مجرّد اینست که شخص هرچه را در خواب ببیند عیناً در عالم واقع تحقق یابد. و مراد از کشف مُخیّل اینست که نفس آدمی حقایقی را در قالب صوّر خیالیه ببیند و معبر آن صوّر مخیّل را تعبیر کند. مثلاً دیدن دریا نشان شاه یا فردی عالم است. و کشتی علامت غم است و... غالب رؤیاها (در صورتی که اضغاث احلام نباشد) از نوع کشف مخیّل است. اما معنی بیت: حضرت حق با کمال قدرت در آهن تیره قلب فرعون حقایقی را به صورت رؤیا نشان داد. [مولانا در بیت (۲۴۹۵-۲۴۹۳) چند نمونه از رؤیاهای مخیّل می‌آورد و سپس چند نمونه از رؤیاهای مجرّد.]

(۲۴۸۸) تا کنی کمتر تو آن ظلم و بدی آن همی دیدی و بتر می‌شدی
آن رؤیاها را به تو نشان می‌داد تا تو ظلم و فساد نکنی، اما تو با اینکه آن رؤیاها را دیدی باز هم بدتر و ظالمتر شدی.

(۲۴۸۹) نقش‌های زشت، خوابت می‌نمود می‌رمیدی زان و، آن نقش تو بود
ای فرعون، خدا در عالم رؤیا صورت‌های زشتی به تو نشان داد، اما تو از آن صورت‌های رؤیایی نفرت می‌کردی، در حالی که آن‌ها همه هویت حقیقی تو بود. [رجوع شود به بیت (۱۳۳۲-۱۳۱۹) دفتر اول.]

(۲۴۹۰) همچو آن زنگی که در آینه دید روی خود را زشت و، بر آینه رید
درست مانند آن سیاه زنگی که چون چهره خود را در آینه، زشت و سیاه دید روی آن نشست و رید.

(۲۴۹۱) که چه زشتی لایق اینی و بس زشتیم آن تو است ای کور خس
و به آینه گفت: تو چقدر زشتی، تو فقط لایق همین کاری که با تو کردم. آینه به او جواب داد: ای کوردل حقیر زشتی و بدقوارگی من متعلق به خود توست.

(۲۴۹۲) این حدّث بر روی زشت می‌کنی نیست بر من، زآنکه هستم روشنی
پس تو این مدفوع را به روی خود کردی نه من. زیرا من سراپا درخشش و روشنی هستم.

[در برخی از نسخه‌ها مصراع دوم آمده است: نیست بر من زآنکه رستم از منی^۱.]

گاه می‌دیدى لباست سوخته گه دهان و چشم تو بردوخته (۲۴۹۳)
ای فرعون گاهی جامه‌ات را سوخته می‌دیدى، و گاهی نیز می‌دیدى که دهان و چشم تو را دوخته‌اند. [اگر کسی در خواب ببیند که لباسش سوخته تعبیرش اینست که لباس ایمان و تقوا و یا لباس عرض و آبروی او سوخته است^۲. ابن سیرین گوید بسته شدن دهان دلیل بر هلاک و بسته شدن چشم دلیل بر اتلاف مال است^۳.]

گاه حیوان قاصدِ خونت شده گه سرِ خود را به دندانِ دَده^۴ (۲۴۹۴)
گاهی در خواب می‌دیدى که حیوانی می‌خواهد خون تو را بریزد. و گاهی نیز می‌دیدى که سرت در دندان حیوانی درنده است. [اگر کسی در خواب ببیند که حیوانی قصد ریختن خون او را دارد تعبیرش اینست که صفت حیوانی بر او غلبه کرده است. و اگر کسی در خواب ببیند که سرش به دندان جانوری درنده است اشاره به اینست که مقهور نفس اماره شده است^۵.]

گه نگون اندر میانِ آب‌ریز گه غریقِ سیلِ خون‌آمیزِ تیز (۲۴۹۵)
گاهی نیز در رؤیا می‌دیدى که درون مستراحى افتاده‌ای. و گاهی می‌دیدى که در سیلابِ سرکش و خونین غرق شده‌ای. [اگر کسی خواب ببیند که در یک مستراح سقوط کرده است، تعبیرش اینست که در پلیدی‌ها و نجاسات دنیوی و نفسانی غوطه‌ور است. و اگر کسی خود را در میان سیلاب سرکش ببیند دلیل بر اینست که عصیان حق کند و خون ناحق ریزد^۶. ابن سیرین، سیل را در خواب علامت دشمنی بزرگ دانسته است^۷. این چند مورد نمونه‌هایی از

۱. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر چهارم، ص ۲۹۸.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۸۰۲.

۳. ر.ک. کامل‌التعبیر، ص ۲۴۵ و ۳۱۹.

۴. دَده: دد، جانور درنده مانند شیر و پلنگ.

۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۸۰۲.

۶. ر.ک. پیشین.

۷. ر.ک. کامل‌التعبیر، ص ۴۴۲.

کشف مخیّل در رؤیاست.]

(۲۴۹۶) گه نِداَت آمد ازین چرخِ نقی^۱ که شَقِیّ و شَقِیّ و شَقِی
گاهی از این آسمانِ پاک و مقدّس در عالم رؤیا به سوی تو ندا می‌رسید که تو ای فرعون،
بدبختی و بدبختی و بدبختی. [بیت فوق و ابیات ذیل نمونه‌هایی از کشف مجرّد در رؤیاست.]

(۲۴۹۷) گه نِداَت آمد صریحا از جِبال که بِرو، هستی ز اَصْحابِ الشِّمال
گاهی از کوه‌ها آشکارا ندا می‌رسید که برو پی کارت که تو از دوزخیانی.
[اَصْحابُ الشِّمال لفظاً به معنی یاران چپ است. و اطلاق اصحاب الشمال بر دوزخیان از
آنروست که به تعبیر آیه ۲۴ سورة حاقّه نامه اعمالشان را به دست چپشان دهند، و یا بواسطه
اینست که دوزخیان روحاً مشنوم و ناخجسته‌اند، چنانکه این مطلب از آیه ۹ سورة واقعه
مستفاد می‌شود.]

(۲۴۹۸) گه نِدا می‌آمدت از هر جماد تا ابد فرعون در دوزخ فتاد
گاهی از طرف جمادات به تو ندا می‌رسید که فرعون تا ابد در دوزخ افتاد.

(۲۴۹۹) زین بَترها که نمی‌گویم ز شرم تا نگردد طبع معکوسِ تو گرم
بسیاری خواب‌های بدتر از این هم دیده‌ای، اما من خجالت می‌کشم آنها را بازگو کنم،
تا مبادا خُلُق و خوی و ارونه تو خشمگین و غضبناک گردد. [چنانکه شیوه تربیتی و ارشادی
انبیاء و اولیاء و مصلحان راستین این بود که معایب شخص را غیر مستقیم و در قالب حکایت و
مَثَل بیان کنند تا او رنجیده نشود، و گاه نیز خود را خطاب می‌کردند.]

(۲۵۰۰) اندکی گفتم به تو ای ناپذیر ز اندکی دانی که هستم من خبیر
ای نصیحت‌ناپذیر من تنها اندکی به تو گفتم تا از این مقدار اندک دریابی که من از
خواب‌های پوشیده تو آگاهم. «تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل» من لازم نمی‌دانم

همه اسرار تو را بازگو کنم، بلکه مقداری را به اشارت گفتم تا بدانی که من بر احوال تو وقوف دارم.]

(۲۵۰۱) خویشتن را کور می‌کردی و مات تا نیندیشی ز خواب و واقعات
ای فرعون برای آنکه پیرامون رؤیاها و خواب‌های اندیشه نکنی خود را به کوری و گنجی و نادانی می‌زدی.

(۲۵۰۲) چند بگریزی؟ نک آمد پیش تو کوری ادراک مکراندیش تو
تا کی می‌خواهی فرار کنی؟ اینک به کوری ادراک تو که پیوسته حیل‌سازی می‌کرد
حقایق بعینه بر تو معلوم گشت. [وجه دیگر مصراع دوم: اینک به کوری ادراک مکر ساز تو،
خواب‌هایت به واقعیت پیوست.]

بیان آنکه در توبه باز است

(۲۵۰۳) هین مکن زین پس فراگیر احتراز^۲ که ز بخشایش در توبه‌ست باز
ای فرعون بهوش باش و از کفر و عصیان پرهیز کن، زیرا به اقتضای صفت رحمانیت
حق، در توبه باز است.

(۲۵۰۴) توبه را از جانب مغرب دری باز باشد تا قیامت، بر وری^۳
توبه از جانب باختر دری دارد و آن در تا به روز رستاخیز به روی مخلوقات باز است.
[اشاره است به حدیث ذیل: أَنَّ بِالْمَغْرِبِ بَاباً مَّفْتُوحاً لِلتَّوْبَةِ مَسِيرَتُهُ سَبْعُونَ سَنَةً لَا يُغْلَقُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ نَحْوِهِ^۴. «همانا در جانب باختر دری است که مسافت آن (پهنای آن) هفتاد
سال است و بسته نگردد تا اینکه خورشید از جانب آن در بتابد.»]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۸۰۵.

۲. اختراز: خویشتن‌داری، پرهیز کردن.

۳. وری: إمالة وری به معنی مخلوقات و آفریدگان است.

۴. احادیث مثنوی، ص ۱۲۸.

- (۲۵۰۵) تا ز مغرب بر زَنَد سر آفتاب باز باشد آن در، از وی رُو متاب
تا وقتی که آفتاب از مغرب طلوع کند، آن در باز است. پس، از آن در، رخ بر متاب.
- (۲۵۰۶) هست جَنّت را ز رحمت هشت در یک در توبه ست ز آن هشت، ای پسر
ای پسر، به اقتضای رحمت الهی، بهشت هشت در دارد که یکی از آن هشت در، درِ
توبه است.
- (۲۵۰۷) آن همه، گه باز باشد گه فراز^۱ و آن درِ توبه، نباشد جز که باز
درهای دیگر بهشت گاهی باز است و گاهی بسته. اما درِ توبه همواره باز است.
- (۲۵۰۸) هین غنیمت دار، در باز است، زود رخت آنجا کُش، به کوریِ حسود
بهوش باش و فرصت غنیمت شمار که درِ توبه باز است، به کوریِ چشم حسودان
بیدرنگ بدانجا کوچ کن.

۱. فَرّاز: بسته. از لغات متضاد المعنی است، به معنی باز و گشوده نیز می آید.

گفتنِ موسی علیه السلام فرعون را که از من یک پند قبول کن و چهار فضیلت عوض بستان

خلاصه داستان

حضرت موسی (ع) به فرعون فرمود: بیا یک حرف از من بپذیر و در عوض چهار پاداش به تو می‌دهم. فرعون گفت: ای موسی آن حرف را برای من بیان کن. موسی فرمود: آن حرف اینست که آشکارا بگویی خدایی جز خدای یگانه نیست. فرعون گفت: ای موسی اینک آن چهار پاداش را توضیح ده. سپس موسی آن چهار پاداش و فضیلت را برشمرد که عبارت بودند از تندرستی، عمر طولانی، سلطنت در دنیا و آخرت و جوانی دائمی. فرعون بلافاصله این موضوع را با همسرش آسیه در میان گذاشت و او نیز فرعون را در قبول شرط موسی تشویق کرد. اما فرعون گفت که قبل از قبول این شرط لازم است با وزیر هامان نیز مشورت کنم. با اینکه آسیه، فرعون را از مشورت با هامان سیاه‌دل برحذر داشت اما فرعون این موضوع را با هامان در میان نهاد و او نیز فرعون را از چنین کاری منصرف کرد.

ماخذ این حکایت روایتی است که استاد فروزانفر آنرا از قصص الانبیاء تعلیمی، صفحه ۱۵۵ نقل کرده است.^۱ متن عربی آنرا در اینجا ترجمه می‌کنیم. خداوند به موسی وحی کرد که به فرعون بگوید اگر به خداوند یگانه ایمان آری تو را امارت کشور دهم و جوانی و

نشاط به تو باز آرم. فرعون از موسی مهلت خواست. و چون فردا شد هامان نزد فرعون آمد و فرعون، وعده موسی را بدو باز گفت و هامان گفت: سوگند به خدا همه این وعده‌ها به اندازه یک روز عبادت اینان نمی‌ارزد و بدینسان فرعون را به کبر و نخوت کشاند.

*

مولانا در این حکایت اسرار شگرفی از خودشناسی و عوالم باطنی را به مقتضای افهام و عقول عامه بیان می‌دارد و به مناسبت تفسیر و تعلیل هر نکته دقیق، حکایت می‌آورد.

(۲۵۰۹) هین زمن پپذیر یک چیز و بیار پس زمن پستان عوض آن را چهار
موسی به فرعون گفت: بهوش باش و از من فقط یک چیز قبول کن و در عوض، چهار چیز از من بگیر. [یک حرف از من قبول کن و آنرا به مرتبه عمل درآور تا به ازای آن چهار پاداش از من بگیری. البته مُعطی و دَیّان، حضرت حق است، اما موسی نایب اوست و به اذن او دهد.]

(۲۵۱۰) گفت: ای موسی کدامست آن یکی؟ شرح کن با من از آن یک، اندکی
فرعون گفت: یا موسی آن یک حرف کدام است؟ اندکی از آنرا برای من شرح بده.

(۲۵۱۱) گفت: آن یک که بگویی آشکار که خدایی نیست غیرِ کردگار
موسی گفت: آن یک حرف اینست که آشکارا بگویی که خدایی جز خدای یگانه نیست.

(۲۵۱۲) خالقِ افلاک و اَنْجُم بر عُلّا^۱ مردم و دیو و پری و مرغ را
آفریدگار افلاک و ستارگان در بلندای آسمان و آفریدگار آدمیان و دیوان و پریان و پرندگان هموست.

(۲۵۱۳) خالقِ دریا و دشت و کوه و تیه^۲ مُلکَتِ او بی‌حد و او بی‌شبهه
پدید آورنده دریاها و دشت‌ها و کوه‌ها و بیابان‌ها باز هموست. سلطنتِ او بیکران است

۱. عُلّا: همان عُلّی به معنی رفعت و بلندی مقام است.

۲. تیه: بیابان. با فتحه «ت» نیز صحیح است.

و همتایی ندارد.

گفت: ای موسی کدامست آن چهار؟ که عَوْضِ بَدَهِی مرا، برگو بیار (۲۵۱۴)
فرعون گفت: یا موسی آن چهار چیزی که می خواهی به من عوض بدهی چیست؟ آن
را بازگو کن و برایم فراهم ساز.

تا بُود کز لطفِ آن وعدهٔ حَسَن سُست گردد چارمیخ^۱ کفرِ من (۲۵۱۵)
تا شاید به لطف آن وعدهٔ خوب، کفر و عصیان شدید من کم شود.

بو که ز آن خوش وعده های مُغْتَنَم برگشاید قفلِ کفرِ صد مَنَم (۲۵۱۶)
شاید به لطف آن وعده های خوب و غنیمت شمرده شده، قفلِ صد منی کفرم گشوده
شود.

بو که از تأثیرِ جُویِ اَنگبین شَهِد گردد در تَنَم این زهرِ کین (۲۵۱۷)
شاید بر اثر جویِ عسل، زهرابهٔ کینه ام نسبت به حق به عسل دگرگون شود، یعنی
صفات ناپسندم به صفات پسندیده مبدل گردد. [«جویِ عسل» اشاره دارد به آیه ۱۵ سوره
محمّد که توضیح آن در شرح بیت (۱۵۸۳) دفتر اوّل آمده است. در سه بیت بعدی نیز اشارتی
بدین آیت است. بیت فوق و ابیات بعدی متضمّن مفاهیمی است که توضیح آن ها در شرح بیت
(۲۵۲۷) همین دفتر آمده است.]

یا ز عکسِ جُویِ آن پاکیزه شیر پرورش یابد دمی عقلِ اسیر (۲۵۱۸)
یا شاید بر اثر انعکاسِ آن جُویِ پاکِ شیر، لحظه ای این عقلِ اسیر من پرورش یابد.
[عقل من به بند هوی و کمند دغا گرفتار شده، شاید جویِ شیری که در بهشت جاری است در
وجود من پرتوی زند و عقلِ اسیر مرا رها سازد. همانطور که کودک برای رشد نیازمند شیر
است، عقلِ ضعیف و کودکانه من نیز محتاج شیر معنوی است تا رشد کند. توضیح پیرامون

۱. چارمیخ: نوعی کفر و شکنجه. «چارمیخ شدن» کمال محکم شدن. (آندراج، ج ۲، ص ۱۴۰۱)

مقصود مولانا از این جویبار در شرح بیت (۲۵۲۲) آمده است.

(۲۵۱۹) یا بُود کز عکسِ آن جُوهایی خَمَرِ مستِ گردم، بو بَرَم از ذوقِ امرِ
یا شاید بر اثر انعکاسِ آن جُویهای شراب، مست شوم و لذتِ امرِ الهی را
بچشم.

(۲۵۲۰) یا بُود کز لطفِ آن جُوهایی آبِ تازگی یابد تنِ شوره خراب
یا شاید بر اثر لطافتِ جویهای آبِ زلال بهشتی، تنِ من که همچون شوره زار ویران
شده‌ای است، طراوت و تازگی پیدا کند.

(۲۵۲۱) شوره‌ام را سبزه‌یی پیدا شود خاززارم^۱ جَنَّتِ مأویِ شود
در شوره‌زار وجودم، سبزه ایمان و عرفان بروید و خارستانِ وجودم به بهشت روحانی
مبدل گردد. [جَنَّتِ مأوی، همان جَنَّةُ الْمَأْوٰی به معنی بهشتی است که جایگاه استقرار و
سکونت است. در آیه ۱۵ سوره نَجْم آمده است: عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوٰی. «بهشتِ برین کنار
اوست.»]

(۲۵۲۲) بو که از عکسِ بهشت و چارِجُو جان شود از یاریِ حق، یازِجُو^۲
شاید بر اثر انعکاسِ بهشت و چهار جویی که در آن روان است، جانِ من به مدد
حضرت حق، در صدد جُستنِ معشوق حقیقی برآید. [«چارِجُو» اشاره دارد به آیه ۱۵ سوره
محمّد که توضیح آن در شرح بیت (۱۵۸۳) دفتر اول آمده است.]

(۲۵۲۳) آنچنان کز عکسِ دوزخ گشته‌ام آتش و، در قهرِ حق آغشته‌ام
چنانکه اکنون بر اثر انعکاسِ دوزخ به آتش مبدل شده‌ام و در خشمِ الهی مستغرق
گشته‌ام. [به شرح بیت (۲۵۲۷) همین دفتر رجوع شود. «عکس» در این بیت و ابیات پیشین و
پسین به معنی انعکاس و بازتاب است.]

۱. خاززار: خارستان.

۲. یازِجُو: صفت فاعلی مرکبِ مرخم به معنی جوینده یار.

گه ز عکسِ مارِ دوزخ، همچو مار گشته‌ام بر اهلِ جنت، زهرِ بار^۱ (۲۵۲۴)
گاهی بر اثر انعکاسِ مارِ جهنم به ماری زهرآگین مبدل می‌شوم و بر بهشتیان زهر می‌افشانم. [رجوع شود به شرح بیت (۲۵۲۷) همین دفتر.]

گه ز عکسِ جوششِ آبِ حمیم^۲ آبِ ظلم کرده خلقان را رَمیم^۳ (۲۵۲۵)
گاهی نیز بر اثر انعکاسِ آبِ جوشانِ دوزخ، آبِ سوزان و جوشانِ ستمکاری‌ام استخوانِ مردم را پوسانده و فرسوده کرده است.

من ز عکسِ زَمهریرم^۴ زَمهریر یا ز عکسِ آن سَعیرم^۵ چون سَعیر (۲۵۲۶)
من بر اثر انعکاسِ سرمایِ سختِ دوزخ، بسیار سردم. و یا بر اثر انعکاسِ آتشِ فروزانِ آن مانند آتشی فروزان‌ام. [سردی روح فاقد معنای من، انعکاسی است از زَمهریر دوزخ، و خشم و صولت من نیز انعکاسی است از سَعیر دوزخ.]

دوزخِ درویش و مظلومِ کنون وای آنکه یابَمَش ناگه زبون (۲۵۲۷)
اینک من برای ناتوانان و مظلومان دوزخ محسوب شوم. وای به حال کسی که ناگهان ضعیف و درمانده‌اش یابم. [مولانا از بیت (۲۵۱۷) تا اینجا از زبان فرعون بیان کرد که اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده، انعکاسی از بهشت است، و اخلاق ذمیمه و اوصاف نکوهیده انعکاسی از دوزخ. با توجه به اینکه در لسانِ صوفیه و عرفا بهشت مظهر اسماء و صفات جمالیة حق است، و دوزخ مظهر اسماء و صفات جلالیة او. مولانا از زبان فرعون می‌گوید: جمع

۱. زَهْرَبَار: بارنده زهر. صفت فاعلی مرکبِ مرخَم.

۲. حَمیم: آب داغ و جوشان. چنانکه در آیات قرآن کریم از جمله آیه ۷۰ سوره انعام یکی از عذاب‌های دوزخیان ذکر شده است.

۳. رَمیم: پوسیده، استخوان پوسیده، جمع: اَرَمَاء و رِمَام.

۴. زَمهریر: سرمایِ سخت، زیرا در آیه ۱۳ سوره دهر آنرا مقابل «شمس» ذکر کرده است.

۵. سَعیر: از نام‌های دوزخ و به معنی آتش فروزان و سوزان و به معنی زبانه آتش است. جمع آن: سُعُر. این لفظ مکرراً در قرآن بکار رفته از جمله آیه ۱۱ سوره فرقان. و دوبار نیز به صورت جمع استعمال شده است که هر دو مورد در سوره قمر آیه ۲۴ و ۴۷ است.

کسانی که به مظلومان و ضعیفان زور می‌گویند و در مقابل قدرتِ برتر سر تسلیم فرود می‌آورند و اظهار ذلت و انظلام می‌کنند فرعون سیرت‌اند. همو فرماید:
ای دریغ این جمله احوالِ تو است تو بر آن فرعون برخوایش بست

شرح کردنِ موسی علیه‌السلام آن چهار فضیلت را جهت پای‌مُزد^۱ ایمانِ فرعون

(۲۵۲۸) گفت موسی کاوّلینِ آن چهار صحّتی باشد تنت را پایدار
موسی گفت: نخستین فضیلت از آن فضیلت‌های چهارگانه اینست که بدنت همیشه صحیح و سالم می‌ماند. [اکبرآبادی مراد از این بدن را «بدن مثالی» و یا «جسم برزخی» می‌داند که البته وجهی بعید است و با سیاق و سباق آیات بعدی سازگاری ندارد.]

(۲۵۲۹) این علّلهایی که در طبّ گفته‌اند دور باشد از تنت، ای ارجمند
ای گرامی مرد این بیماری‌هایی که در طبّ از آن نام می‌برند از وجود تو دور می‌شود.

(۲۵۳۰) ثانیاً باشد تو را عُمرِ دراز که أَجَل دارد ز عُمرتِ إِحتراز^۲
دومین فضیلت اینست که عُمر تو طولانی می‌شود و أَجَل از نزدیک شدن به تو خودداری می‌کند. [مرگ نسبت به دیگر افراد دیرتر سراغ تو می‌آید.]

(۲۵۳۱) وین نباشد بعدِ عمرِ مُستوی^۳ که به ناکام از جهان بیروُن رَوی
البته این بدان معنا نیست که تو عُمرِ طبیعی خود را بطور یکنواخت در کمال صحت و اعتدال سپری کنی و ناکام و بی‌مراد از این جهان به جهانِ آخرت کوچ کنی. [زیرا کسی که به حقیقت ایمان می‌آورد مآل و مقصودش زیستن در رفاه و عیش دنیوی نیست، زیرا چنین زیستن

۱. پای‌مُزد: حَقّ القَدَم، مزدی که به طبیب دهند تا بر بالین بیمار حاضر شود. در اینجا به معنی اجر و پاداش است.

۲. إِحتراز: پرهیز کردن، خودداری نمودن.

۳. مُستوی: برابر، یکسان. حکیم سبزواری مقصود از عمرِ مُستوی را عمرِ طبیعی می‌داند. (ر.ک. شرح اسرار،

آدمی را از مطلوب راستین باز می‌دارد و ناچار او پس از عمری طولانی ناکام از دنیا می‌رود.]

(۲۵۳۲) بلکه خواهانِ اَجَلِ چون طفل، شیر نه ز رنجی که تو را دارد اسیر
بلکه تو همانطور مرگ را طلب می‌کنی که کودک شیرخوار، شیر را طلب می‌کند و
مسئلاً اینکه تو مرگ را طلب می‌کنی به خاطر رهایی از رنجی نیست که گریبانگیرت شده
است. [زیرا برخی از مردم وقتی در مخمصه‌ای می‌افتند و امید به نجات ندارند، مرگ خود را
طلب می‌کنند. اما مرگ طلب کردنِ اهل حقیقت اینگونه نیست، بلکه آنان از فرط اشتیاق به
افکندن حجاب بدن و دیدار محبوب طالبِ مرگ می‌شوند. چنانکه امام علی (ع) دیدگاه خود را
نسبت به مرگ اینگونه بیان فرماید: وَاللَّهِ لَا بُنْ أَيْطَالِبِ أَنْسٍ بِأَلَمَوْتٍ مِنَ الطُّفْلِ بِثَدْيِ أُمِّهِ.
«سوگند به خدا که اُنسِ پسر ابوطالب به مرگ از اُنسِ طفل به پستانِ مادرش بیشتر است.»]

(۲۵۳۳) مرگ جو باشی، ولی نه از عجزِ رنج بلکه بینی در خرابِ خانه گنج
تو مرگ را طلب خواهی کرد، اما نه از روی درمانده شدن از رنج، بلکه از اینرو مرگ را
می‌طلبی که در ویرانیِ خانه، گنج را دیده‌ای. [گنج کمالات روحی نهفته در ریاضت نفس و
قطع علائق بدن است. این مرگ را عرفا موتِ اختیاری گویند. رجوع شود به شرح بیت (۴)
دفتر اول.]

(۲۵۳۴) پس به دستِ خویش گیری تیشه‌ای می‌زنی بر خانه بی‌اندیشه‌ای
پس تیشه‌ای به دست می‌گیری و بی‌محابا بر خانه بدن و علائق مادی می‌زنی.
[چنانکه مولانا گوید:
یکی تیشه بگیرد پی حفره زندان چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید]

(۲۵۳۵) که حجابِ گنجِ بینی خانه را مانع صد خرمَن این یک دانه را
زیرا درمی‌یابی که خانه بدن و علائق دنیوی مانع دست یافتن به گنج حقیقت است.
درمی‌یابی که مشغول شدن به دانه‌ای تو را از خرمَنِ انبوه باز می‌دارد.

(۲۵۳۶) پس در آتش افگنی این دانه را پیش گیری پیشهٔ مردانه را
پس این یک دانه را به آتش می‌افگنی و راه مردان را پیش می‌گیری. [دانهٔ علائق
جسمانی و مقتضیات نفسانی را به درون آتش ریاضت می‌افگنی یعنی آنها را رها می‌کنی و
کار مردان الهی را انجام می‌دهی.]

(۲۵۳۷) ای به یک برگی ز باغی مانده همچو کرمی برگش از رَز^۱ رانده
ای کسی که با مشغول شدن به یک برگ از باغی محروم شده‌ای، تو مانند همان کرمی
هستی که به یک برگ اکتفا کرده‌ای و از درخت دور مانده‌ای.

(۲۵۳۸) چون کَرَم این کرم را بیدار کرد ازدهایِ جَهل را این کِرم خُورد
اگر فضل الهی این کرم را بیدار کند، همین کرم حقیر، ازدهایِ جَهل را می‌خورد. [هرگاه
حضرت حق، نفس آدمی را از خواب غفلت بیدار کند، نفس حقیر می‌تواند ازدهایِ جَهل را
ببلعد.]

(۲۵۳۹) کرم کَرَمی^۲ شد پُر از میوه و درخت این چنین تبدیل گردد نیک‌بخت
در اینصورت کرم به باغی پُر از میوه و درخت مبدل می‌گردد. انسانِ نیک‌بخت نیز
این چنین دگرگون می‌شود. [انسان‌هایِ نیک‌بخت و کمال‌طلب همینگونه متحوّل و متکامل
می‌شوند. یعنی با همت عالی خود از تعلّقات حقیر دنیوی می‌گذرند و در عوض به باغی از
معارف و کمالات اخلاقی و معنوی مبدل می‌شوند. آری صیورِ اهل کمال اینسان بُود.
نیکلسون بیت فوق را توصیفی تمثیلی و کنایی از فنا دانسته است.^۳]

۱. رَز: درخت انگور، تاک. در اینجا مطلقاً به معنی درخت.

۲. کَرَم: باغ. جمع: کُروم. به معنی انگور نیز می‌آید.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۹۲.

تفسیر کُنْتُ كُنْزاً مَخْفِياً فَأَخْبَيْتُ أَنْ أُعْرِفَ

خانه بر کن، کز عقیقِ اینِ یَمَن صد هزاران خانه شاید ساختن (۲۵۴۰)

مولانا در این فصل جلیل به شرح و بیان حدیث قدسی کُنْزٍ مَخْفِی پرداخته است. این حدیث، مستنداً در جایی وارد نشده است. اما به هرحال کنز مخفی و یا گنج پنهان کنایه از هویت حضرت احدیت است که از هرگونه اسم و رسم و حدّ و تعینی مبرا است. و این مقام را عرفا و صوفیه غیب و یا غیب الغیوب اصطلاح کرده اند، و تسمیه آن به گنج از آنروست که گنج همیشه پنهان و پوشیده است و یافتنِ آن کار هر کسی نیست و باید به علم طلسمات وارد بود و این البته تنها برای قلیلی میسر است. همینطور مفتاح گنج الهی آسان به دست نمی آید. اما مولانا در اینجا نمی خواهد خفای این گنج را توضیح دهد، بلکه او در این فصل، قسمت دوم حدیث فوق یعنی «فَأَخْبَيْتُ أَنْ أُعْرِفَ» را شرح می دهد. وجه ارتباط این فصل با فصل پیشین، بیت (۲۵۳۴ و ۲۵۳۵) است. متن و ترجمه و توضیح این حدیث در شرح بیت (۲۸۶۲) دفتر اول آمده است. اما معنی بیت: خانه را از بنیادش ویران کن، زیرا از عقیقِ اینِ یَمَن می توان صدها هزار خانه ساخت. [ابوریحان بیرونی درباره عقیق گوید: أَجْنَأَسْ وَ مَعَادِنُهُ كَثِيرَةٌ مِنْهَا الْيَمَنُ... وَ أَجْوَدُهَا الْيَمَانِيَّةُ وَالرُّومِيَّةُ فِيهَا صَفَاءٌ وَ إِشْرَاقٌ^۱. «عقیق را انواعی است و کان های فراوان دارد که از جمله آن یمن است و... مرغوبترین عقیق ها، عقیق یمنی و رومی است زیرا شفاف و بَرّاق است.» خواجه نصیر نیز عقیق را در شمار احجار کریمه ای آورده که تناسبی با جواهر دارد و خداوند آنرا آفریده است تا انسان ها برحسب احتیاجات خود در آن تصرف کنند و چیزهایی که لازم دارند با آن بسازند و مرغوبترین آن را زرد و شفاف می داند^۲. «خانه» اشاره دارد به هستی مجازی انسان، و «عقیق» اشاره دارد به عرفان و ایمان، و «یمن» نیز اشاره دارد به قلب انسان، زیرا روایتی که استاد فروزانفر از مسند احمد، ج ۲، ص ۵۴۱ نقل کرده احتمالاً مورد نظر مولانا بوده است. روایت مذکور از قول حضرت نبی اکرم (ص) است: أَلَا إِنَّ الْأَيْمَانَ يَمَانٍ وَالْحِكْمَةَ يَمَانِيَّةٌ وَ أَجْدُ نَفْسٍ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ الْيَمَنِ^۳. «بهوش باشید که ایمان، یمن است و حکمت نیز یمنی است و من نفس پروردگارتان را از جانب یمن می یابم.» منظور بیت:

۱. کتاب الصیدنة، ص ۴۳۴.

۲. ر.ک. تنسوخ نامه ایلخانی، ص ۱۱۵ و ۱۹۷ - ۱۹۶.

۳. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۷۳.

خودبینی و انانیت را با تیشه عبادت و ریاضت ویران کن تا با عقیقِ حکمت و معرفتِ قلبی به بقای حقیقی واصل شوی.^۱ بحر العلوم گوید: این تعین بشری را فنا باید ساخت تا آن گنج به دست آید.^۲

(۲۵۴۱)

گنج زیرِ خانه است و چاره نیست از خرابی خانه مُندیش و مایست چاره‌ای نیست، چون گنج در زیرِ خانه نهفته است، پس نباید از ویران کردن خانه تردیدی به دل راه دهی، و درنگ نیز جایز نیست. [گنج حقیقت نیز در باطن هر فردی نهفته است. پس باید دست بکار شد و آن گنج را به دست آورد. چنانکه حضرت امیرمؤمنان علی(ع) رسالت انبیاء را به ظهور رساندن این دفینه‌ها و گنجینه‌های روحی و باطنی دانسته است: وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ^۳. «و گنجخانه‌های عقول را برای ایشان برکاوند.»]

(۲۵۴۲)

که هزاران خانه از یک نقدِ گنج توان عمارت کرد، بی‌تکلیف و رنج زیرا از نقدینه‌های این گنجینه می‌توان بدون هیچ زحمت و رنجی هزاران خانه را آباد کرد.

(۲۵۴۳)

عاقبت این خانه خود ویران شود گنج از زیرش یقینِ عُریان شود این خانه، سرانجام ویران خواهد شد و گنج نهفته از زیر آن پیدا خواهد شد. [سرانجام خانه جسم و موجودیت موهوم و ظَلّی بشر فانی خواهد شد و گنج حقیقت ظاهر خواهد گشت. اما کسانی مالک این گنج می‌شوند که در این دنیا به «مرگِ اختیاری» روی آورند و مفادِ مَوْتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا را تحقق بخشند. رجوع شود به شرح بیت (۴) دفتر اوّل و (۳۸۳۴) دفتر چهارم.]

(۲۵۴۴)

لیک آن تو نباشد، زآنکه روح مزدِ ویران کَزْدَنَسْتَش آن فُتوح^۴ اما وقتی که با مرگ اجباری و موت اضطراری از دنیا بروی دیگر گنج حقیقت نصیب تو نمی‌شود، زیرا فتوحی که نصیب انسان می‌شود پاداشِ آن ویران کردن است. [هرگاه انسان در این دنیا بر هواهای نفسانی خود غلبه کند و راه ریاضت و عبادت در پیش گیرد و روح خود

۱. مقتبس از شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۸۱۶.

۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۲۰۵.

۳. نهج البلاغه (فیض الاسلام)، خطبه ۱، فقرة ۳۵.

۴. فتوح: ر.ک. شرح بیت (۱۴۴۱) دفتر اوّل.

را به پلیدی‌ها و زخارف این جهان آلوده نسازد و سینه‌ای زدوده از غبار کین و آرز داشته باشد به گنج حق دست یازد، زیرا حضرت حق به ازای اینکه او قمع شهوات کرده و به لذا ید جسمانی بی‌اعتنا شده فتوحات ربانی و معرفت الهی عطا فرماید.

چون نکرد آن کار، مزدش هست؟ لا لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (۲۵۴۵)
آیا کسی که کاری انجام نداده دستمزدی دارد؟ مسلماً ندارد، زیرا «برای آدمی نیست جز آنچه کوشد.» [مصرع دوم آیه ۳۹ سورة نَجْم است و آیه بعد آن نیز مورد نظر است: أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى. «نیست برای آدمی جز آنچه کوشد و برآستی که او نتیجه سعی و کار خود بیند.»]

دست خایی بعد از آن تو، کای دریغ این چنین ماهی بُد اندر زیرِ میخ^۱ (۲۵۴۶)
سپس دست خود را از روی افسوس و حسرت به دندان می‌گری و می‌گویی: دریغا که چنین ماه منیری در زیر ابر پنهان شد. [چنانکه در آیه ۳۱ سورة أَنْعَام آمده است: قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا... «آنان که لقای خداوند را دروغ انگاشتند برآستی که زیانکار شدند. تا آنکه ناگهان قیامت (یا مرگ) در رسد، گویند: افسوس که در حق این موضوع کوتاهی کردیم...»]

من نکردم آنچه گفتند از بهی گنج رفت و، خانه و، دستم تهی (۲۵۴۷)
من آن اعمال نیکی که انبیاء و اولیاء بدان سفارش می‌کردند انجام ندادم. در نتیجه گنج حقیقت و خانه وجودم از دست رفت و دستم خالی ماند.

خانه اُجرت گرفتی و کِری^۲ نیست ملک تو به بیعی^۳ یا شری^۴ (۲۵۴۸)
مولانا در اینجا بیت فوق را بر سبیل مثل می‌آورد تا زندگی موقتی جسمانی و حیات

۱. میخ: ابر.

۲. کِری: کِراء، به معنی کرایه، مال‌الاجاره.

۳. بیع: فروختن، خریدن. بیشتر به معنی فروختن استعمال شود.

۴. شری: خریدن، فروختن. اما بیشتر به معنی خریدن می‌آید.

دنیوی را بیان کند: فرض کن خانه‌ای را اجاره و کرایه کرده‌ای و مسلماً آن خانه از طریق خرید و فروش به مالکیت تو درنیامده و ملک تو محسوب نمی‌شود.

(۲۵۴۹)

این کیری را مدّت او تا أجل تا درین مدّت کنی در وی عمل مهلت سکونت تو در خانه کرایه‌ای جسم تا وقت فرا رسیدن مرگ است، و این خانه را از آنرو به تو کرایه داده‌اند که در آن به انجام اعمال صالح پردازی. [و الا غرض و غایت خلقت تو خور و خواب و خشم و شهوت نیست.]

(۲۵۵۰)

پاره‌دوزی می‌کنی اندر دکان زیر این دکان تو، مدفون دو کان اما تو ای انسان در دکان جسم خود به پینه‌دوزی مشغولی در حالی که در زیر این دکان، دو معدن گرانها نهفته است. [شارحان در اینکه منظور از دو کان (= دو معدن) چیست، احتمالاتی داده‌اند. انقروی می‌گوید منظور از آن علم و عمل و یا ذات و صفات الهی است.^۱ و شارحی گفته است دو «کان» به ذات الهی باز می‌گردد.^۲ حکیم سبزواری گوید: مراد از آن بهشت صوری و جنت روحانی، و یا مظهریت علم و قدرت، و یا مظهریت جمال و جلال الهی است.^۳ نیکلسون گوید: منظور روح و عقل معاد است، زیرا این دو، حقیقت وجودی انسان را تشکیل می‌دهند.^۴ این احتمالات همه در طول یکدیگر است و می‌توان آنها را با هم جمع کرد. به هر تقدیر مولانا می‌گوید ای انسان به وجود ظاهری خود منگر که گنج حقیقت در تو نهفته است. اما تو در دکان جسم و جسمانیت تنها به لذات جسمانی می‌پردازی و خبر نداری که حق تعالی تو را برای این کار نیافریده است، بلکه گنج حقیقت در تو نهان است و باید آنرا بیابی. مولانا در بیت فوق لذات جسمانی را در حدّ پینه‌دوزی تنزل می‌دهد و در بیت (۲۵۵۳) معلوم می‌کند که مرادش از «پینه‌دوزی» خوردن و نوشیدن است که همانا تقیّد به لذات جسمانی و امیال دنیوی است.]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۸۱۹.

۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۲۰۶.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۰۸.

۴. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۹۳.

- (۲۵۵۱) هست این دگانِ کرای، زود باش تیشه بستان و تَکَش^۱ را می تراش
این دگان، کرایه‌ای است، زود باش تیشه به دست گیر و پی و پایه آن را ویران کن. [از آنرو که روح حیوانی در آدنی مرتبه روح‌های دیگر است، بدان اطلاق «تک» شده است.]
- (۲۵۵۲) تا که تیشه ناگهان بر کان نهی از دکان و پاره‌دوزی وا رهی
پایه دکانِ جسم و دنیا را با تیشه ریاضت و عبادت ویران کن تا اینکه تیشه‌ات به گنج رسد و از این دکان و پینه‌دوزی نجات پیدا کنی. [ریاضت و عبادت، تو را به حقیقت واصل می‌کند و آنگاه به غنای حقیقی می‌رسی و دیگر اسیر مقتضیات جسم و دنیا نمی‌شوی.]
- (۲۵۵۳) پاره‌دوزی چیست؟ خوردِ آب و نان می‌زنی این پاره بر دلقِ گران
پینه‌دوزی چیست؟ پینه‌دوزی خوردنِ آب و نان است. و این وصله‌ها را دائماً بر جامه سنگین و ثقیل جسم می‌زنی. [مولانا جسمِ انسان را به دلق تشبیه کرده است، زیرا دلق نوعی از جامه روپوش درویش است که با پاره‌های رنگارنگ پارچه دوخته می‌شود. پس هر لقمه و لذتی مانند وصله‌ای بر پیکر فانی آدمی دوخته می‌شود، اما این دلق را از هر طرف بدوزی از آن طرف پاره می‌گردد. بیماری‌ها و رنجوری‌ها یکی پس از دیگری وارد می‌شود. هنوز از این رنج و مرض خلاص نشده‌ای، گرفتاری دیگری از راه می‌رسد.]
- (۲۵۵۴) هر زمان می‌درد این دلقِ تننت پاره بر وی می‌زنی زین خوردنت
خرقه جسمت هر لحظه پاره می‌شود و تو با خوردن و آشامیدن، بر پارگی خرقه‌ات وصله‌ای می‌زنی.
- (۲۵۵۵) ای ز نسلِ پادشاهِ کامیار با خود آ، زین پاره‌دوزی ننگ دار
ای کسی که از نسل پادشاهِ کامروایی، به خود بیا و این پنبه‌دوزی را ننگ بدان. [شارحان مراد از «پادشاهِ کامیار» را آدم ابوالبشر و یا حضرت محمد(ص) دانسته‌اند. آنان که «پادشاهِ کامیار» را بر آدم(ع) انطباق می‌دهند بدین جهت است که همه آدمیان، ابنای او هستند،

۱. تَکَش: تَه، قمر، عُق.

و کسانی که مراد از آنرا حضرت رسول الله (ص) می دانند بدین جهت است که آن حضرت، سرور کائنات و مفخر موجودات است. و نیز به احادیثی نظیر **أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي**. استناد می کنند. به هر تقدیر منظور از «پادشاه کامیار» انسان کامل است.]

(۲۵۵۶) پاره‌یی برگن ازین قعرِ دکان تا برآید سر به پیشِ تو دو کان
قسمتی از پی و پایه این دکان را بردار تا دو معدن برای تو آشکار شود. [رجوع شود به شرح بیت (۲۵۵۱ - ۲۵۵۰) همین دفتر.]

(۲۵۵۷) پیش از آن کین مهلتِ خانه کِری^۱ آخر آید، تو نخورده زو بَری
پیش از آنکه مهلت این خانه اجاره‌ای به پایان رسد به کندن پی آن خانه اقدام کن، و الا این مهلت منقضی می شود در حالی که تو هنوز از میوه و گنج آن بهره مند نشده‌ای. [پیش از اتمام عُمر و فرا رسیدن اجل، خویشتن حقیقی خود را بشناس و مفتون من کاذب خود مشو که سرابی بیش نیست و زودا که به محاق فنا رود.]

(۲۵۵۸) پس تو را بیرون کند صاحب دکان وین دکان را بر کند از رویِ کان
پس صاحب دکان می آید و تو را بیرون می کند و این دکان را از روی آن معدن گرانها برمی دارد.

(۲۵۵۹) تو ز حسرت، گاه بر سر می زنی گاه ریشِ خامِ خود بر می گنی
تو در آن حال گاهی از روی افسوس و حسرت بر سر خود می کوبی، و گاهی ریش حماقت خود را می گنی.

(۲۵۶۰) کایِ دریغا آن من بود این دکان کور بودم، بر نخوردم زین مکان
و می گویی: افسوس که این دکان مال من بود، ولی من کور بودم و از این جا بهره‌ای نبردم.

۱. کِری: مُمالِ کِری است بنا به ضرورت شعری.

- (۲۵۶۱) ای دریغا بودِ ما را بُرد باد تا ابد یا حَسْرَتًا شدِ لِالْعِبَادِ
 دریغا که دار و ندارِ ما را بادِ فنا با خود بُرد. و در این حال است که بندگانِ عاصی باید
 تا ابد حسرت بخورند. [چنانکه در آیه ۳۰ سوره یس آمده است: يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا
 يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤْنَ. «دریغا بر بندگان که هیچ رسولی نیاید ایشان را جز
 آنکه به مسخره‌اش گیرند.»]

غَرّه شدنِ آدمی به ذکاوت و تصویراتِ طبعِ خویشتن و طلبِ ناکردنِ علمِ غیب که علمِ انبیاست

- (۲۵۶۲) دیدم اندر خانه من نقش و نگار بودم اندر عشقِ خانه بی‌قرار
 مولانا در این فصل جلیل می‌پردازد به بیان غرور انسان‌ها بر هوش و ادراکِ خود و
 عدم تمایل آنان به استفاضه از چشمه علم و معرفتِ انبیاء. این فصل به ابیات پایانی
 فصل پیشین مربوط می‌شود، زیرا در آنجا بیان شد که کسانی که در این دنیا بنای
 کهنه و فرسوده جسم را ویران نمی‌کنند و به گنج حقیقت واصل نمی‌شوند، وقتی متوجه گنج
 می‌شوند و آنرا از دست رفته می‌یابند ندای دریغ و افسوسشان بلند می‌شود و سخت پشیمان
 می‌شوند، اما پشیمانی در آن وقت سودی ندارد. مولانا از زبان این غفلت‌زدگان بیدار شده
 می‌فرماید: من در خانه جسم، نقش و نگاری دیده بودم و در عشق به این خانه سخت بیقرار
 بودم.

- (۲۵۶۳) بودم از گنجِ نهانی بی‌خبر ورنه دَسْتَبُوی^۱ من بودی تَبَر
 من از گنجِ نهفته حقیقت در باطنم خبر نداشتم، و الا تَبَر را مانند دستنبو به دست
 می‌گرفتم. [من عاشق جسم و مقتضیات جسمانی‌ام بودم و مفتون هوش و ادراکِ خود،
 بطوریکه از گنج حقیقت که در باطنم بود، غافل ماندم، اگر از آن گنج خبر می‌یافتم، تَبَر ریاضت
 و عبادت برایم مطلوب و خوشایند می‌شد و با آن بنیادِ خانه جسم و مقتضیات آنرا ویران
 می‌کردم و به گنج حقیقت دست می‌یازیدم.]

۱. دَسْتَبُو: گلوله‌ای مرکب از عطریات که آنرا به دست گیرند و ببینند، میوه‌ای کوچک و خوشبو شبیه به گرمک. عرب بدان شَمَامَة گوید.

(۲۵۶۴) آه، گَر دادِ تبر را دادمی این زمان غم را تبراً^۱ دادمی
آه که اگر در دنیا حق تبر را ادا می‌کردم و با آن دکان تن را ویران می‌نمودم، غم از من دور بود و من اینچنین غمگین و پریشان نبودم.

(۲۵۶۵) چشم را بر نقش می‌انداختم همچو طفلان عشق‌ها می‌باختم
چشمان خود را به نقش و نگار ظاهری می‌دوختم و مانند کودکان بدان نقش و نگارها سخت اظهار علاقه می‌کردم و خود را سرگرم می‌نمودم. [همانطور که عادت طفلان است که به نقش و نگارهای رنگین عشق ورزند، دنیاپرستان نیز کودکانه تنها بر ظواهر دنیا دل خوش می‌دارند.]

(۲۵۶۶) پس نکو گفت آن حکیم کامیار که تو طفلی خانه پُر نقش و نگار
پس آن فرزانه کامروا خوب گفت که تو کودکی و خانه پُر از نقش و نگار است.
[منظور از «حکیم کامیار» حکیم سنایی غزنوی است. اکبرآبادی گوید: حکیم سنایی در الهی‌نامه فرموده:
اندرز من به تو اینست که تو طفلی و خانه رنگین است^۲]

(۲۵۶۷) در الهی‌نامه بس اندرز کرد که برآر از دودمانِ خویش گرد^۳
حکیم سنایی در الهی‌نامه اندرزهای فراوان داده است. از جمله گفته است که هستی مجازی خود را ویران کن. [انقروی منظور از «دودمان» را حواس ظاهره و باطنه دانسته که به منزله یک خاندان‌اند. بنابراین باید بنای جسم و مقتضیات جسم را ویران کنی تا به گنج حقیقت واصل شوی.]

(۲۵۶۸) بس کن ای موسی، بگو وعدهٔ سوّم که دل من زاضطرابش گشت گُم
در اینجا مولانا مجدداً باز می‌گردد به ادامهٔ حکایت موسی و فرعون و از قول فرعون

۱. تبراً: دوری جُستن. مصدر باب تَفَعَّل، در اصل، تَبَرّی با یای ماقبل مکسور است که فارسیان، یا را منقلب به الف می‌کنند.

۲. ر.ک. شرح ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۱۴.

۳. گُرد بر آوردن: پایمال کردن، ویران کردن و هلاک ساختن. (آندراج، ج ۵، ص ۳۵۵۷)

می‌گوید: این موسی دیگر کافی است، وعده سوّم را بگو که از تشویش و نگرانی آن، قلبم نابود شد.

گفت موسی: آن سوم مُلکِ دو تُو دو جهانی، خالص از خصم و عَدُو (۲۵۶۹)
موسی گفت: وعده سوّم آنکه سلطنت مضاعف دنیا و آخرت نصیب تو شود، سلطنتی که عاری از دشمن و بدخواه است.

بیشتر زان مُلک کاکنون داشتی کآن بُد اندر جنگ، وین در آشتی (۲۵۷۰)
این بیت در جواب پندار بی‌اساس فرعون آمده است. گویا وقتی که فرعون وعده سلطنت دنیوی و اخروی موسی را می‌شنود با غرور و نادانی به او می‌گوید: سلطنتی که تو وعده‌اش را به من می‌دهی بیهوده است، زیرا من هم‌اکنون نیز آن را در تصرف دارم و این نوعی تحصیل حاصل است. موسی در جواب او می‌گوید: بله البته که تو اکنون دارای حکومت و سلطنتی، اما بدان که آن سلطنت از سلطنتی که اینک در اختیار داری بیشتر و بالاتر است، با این تفاوت که تو این سلطنت را از طریق جنگ و ستیز (با خدا و خلق) به دست آورده‌ای در حالی که سلطنتی را که من وعده‌اش را می‌دهم در کمال صلح و آرامش تصاحب خواهی کرد، و مسلماً چیزی که با صلح به دست آید بهتر از چیزی است که با جنگ و ستیز حاصل شود.

آنکه در جنگ چنان مُلکی دهد بنگر اندر صلح، خوانت چون نهد (۲۵۷۱)
آن خدایی که چنین سلطنتی را در حال جنگ تو با انبیاء و اولیاء به تو عطا کرده است، بین در صلح چه سفره‌ای برایت می‌گسترده. [تو با آنکه هم‌اکنون در حال ستیز با خدا و خلقی به چنین سلطنتی رسیده‌ای، حال بین وقتی از در صلح در آیی خدا چه انعامی به تو می‌دهد.]

آن کَرَم‌کَاندَر جَفا آنهات داد در وفا بنگر چه باشد اِفْتقاد! (۲۵۷۲)
آن خدای کریمی که با آن همه ستمگری‌هایت، چنان نعمت‌های شایانی به تو عطا کرد، بین وقتی که تو به طاعت و عبادت او وفا کنی چه دلجویی‌هایی از تو به عمل آورد!

(۲۵۷۳) گفت: ای موسی چهارم چیست؟ زود بازگو، صبرم شد و حرصم فزود
فرعون گفت: ای موسی وعده چهارم چیست؟ زود باش بگو که کاسه صبرم لبریز شده
و حرص و طمعم بدان فزونی گرفته است.

(۲۵۷۴) گفت: چارم آنکه مانی تو جوان موی، همچون قیر و رُخ، چون اَرغوان
موسی گفت: وعده چهارم اینکه تو جوان می مانی. موهایت مانند قیر سیاه و چهره ات
مانند ارغوان، سرخ می ماند.

(۲۵۷۵) رنگ و بُو در پیشِ ما بس کاسِد است لیک تو پستی، سخن کردیم پست
گرچه رنگ و بو در نظر ما بسیار بی رونق است، اما تو ای فرعون چون سطح شعور و
ادراکت پایین است، ناچار ما نیز سطح کلام خود را تنزل دادیم تا مقصودمان را به تو بفهمانیم.
[«رنگ و بو» کنایه از ظواهر است. در بارگاه الهی آنچه معتبر است، مغز و جوهر حقیقی
آدمیان است، نه ظاهر و پوست، و الا وصف حقیقت در لفظ نمی گنجد و با زیبایی ها و جمال
دنایی قابل قیاس نیست.]

(۲۵۷۶) افتخار از رنگ و بُو و از مکان هست شادی و فریبِ کودکان
زیرا افتخار به رنگ و بو و مکان، یعنی مفتون شدن به ظواهر دنیا چیزی است که
کودکان را شادمان و مفتون می سازد. [ظواهر دنیا نیز مایه شادی و تفاخر کودک صفتان
دنیاپرست است.]

بیان این خبر که کَلُمُوا النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ لَا عَلَى قَدْرِ عُقُولِكُمْ
حَتَّى لَا يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ

(۲۵۷۷) چونکه با کودک سر و کارم فتاد هم زبانِ کودکان باید گشاد
در مطلع این فصل به حدیثی اشارت شده که توضیح آن در شرح بیت (۸۵۱) همین
دفتر آمده است. ترجمه عبارت فوق اینست: با مردم به قدر عقل و فهمشان سخن بگویید، نه
به قدر عقل و فهم خودتان تا خدا و رسولش مورد انکار قرار نگیرند. معنی بیت: هرگاه با

کودک سر و کارم بیفتد، ناچارم به زبان کودکان حرف بزنم.

که برو کُتَاب^۱ تا مُرَغَتِ خَرَم یا مَوِیز و جَوْز و فُسْتُق^۲ آورم (۲۵۷۸)
مثلاً به آن کودک می‌گویم برو مکتبخانه درس بخوان تا برایت مرغ بخرم و یا برایت
کشمش و گردو و پسته بیاورم. [هرگاه کودک به درس خواندن تمایل نداشته باشد، بزرگتران
برای تشویق او پاداش‌های نازلی را به او وعده می‌دهند، و هرگز به او نمی‌گویند اگر درس
بخوانی افلاطون و ابن‌سینا^۳ زمان می‌شوی و در نتیجه بسیاری از دقایق علمی و فکری را
می‌گشایی. حضرت موسی(ع) نیز فرعون را به مرتبه^۴ یک کودک تنزل می‌دهد و معارف را در
سطح نازل عقل او بازگو می‌کند.]

جز شبابِ تن نمی‌دانی، بگیر این جوانی را بگیر ای خر شَعِیر^۳ (۲۵۷۹)
ای فرعون حالا که هم و غمی جز نشاط تن و سر حال نگه داشتن جسمت نداری، این
هم جوانی، بگیرش. ای الاغ، این هم جو، بگیر. [فرعون و فرعون‌صفقان همچون گاو لا یفهم و
خر لا یعلم از زندگی جز خور و خواب و خشم و شهوت چیزی نمی‌شناسند.]

هیچ آژنگی^۴ نیفتد بر رُخت تازه مآند آن شبابِ فرخت (۲۵۸۰)
چنان جوان می‌مانی که هیچ چین و شکنی بر رخساره‌ات نمی‌افتد و آن جوانی
فرخنده‌ات تر و تازه می‌ماند.

نه نَرَنَد^۵ پیریت آید به رو نه قدِ چون سَرِ تو گردد دوئو (۲۵۸۱)
نه پز مردگی و افسردگی پیری به چهره‌ات می‌افتد، و نه قامتِ راست و سَر و گونه‌ات
خمیده می‌گردد.

۱. کُتَاب: مکتبخانه.

۲. فُسْتُق: معزب پسته.

۳. شَعِیر: جَو.

۴. آژنگ: چین و چروکی که در چهره و ابرو پیدا می‌شود، خواه از پیری و یا خشم و اندوه.

۵. نَرَنَد: افسرده، پژمرده.

(۲۵۸۲) نه شود زورِ جوانی از تو کم نه به دندان‌ها خَلَل‌ها یا آلم
نه قدرت و نیروی جوانی در تو کاسته شود، و نه دندان‌های دچار پوسیدگی و درد می‌شود.

(۲۵۸۳) نه کمی در شهوت و طُمْتُ^۱ و بِعال^۲ که زنان را آید از ضعف ملال
و نه امیالِ شهوانی و توانِ جنسی در وجود تو کاستی می‌گیرد که زنان از ناتوانیِ تو ملول و دلتنگ شوند.

(۲۵۸۴) آن چنان بگشایدت فَرِّ شباب که گشود آن مژده عُکَّاشه باب
شکوه و جلالِ جوانی همانطور به روی تو گشوده گردد که بشارت پیامبر به عُکَّاشه، در بهشت را به رویش باز کرد. این وجه نیز جایز است: مژده عُکَّاشه، سبب گشوده شدن در بهشت به رویش شد. [عُکَّاشَةُ بَن مِخْصَنِ اَسَدی از قبیله بنی غَنَم، یکی از اصحاب رسول‌الله (ص) بود از اهل مدینه. او در همهٔ پیکارها همراه رسول‌الله (ص) بود و سرانجام در جنگ رده شهید شد.^۳

روایتِ موردِ اشارهٔ بیت فوق در مسند احمد، ج ۱، ص ۲۷۱، ۴۰۳، ۴۲۰، ۴۵۴ و ج ۲، ص ۳۰۲، ۴۰۰، ۵۰۲، و الاستیعاب، ج ۲، ص ۵۰۸، و رساله قشیریه، ص ۷۶ نقل شده است که متن آن اینست: رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ مِنْ وَجْهِ اَنَّهُ قَالَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ اُمَّتِي سَبْعُونَ اَلْفًا لَا حِسَابَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ عُكَّاشَةُ بْنُ مِخْصَنِ يَا رَسُولَ اللَّهِ اِذْعُ اللَّهُ اَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ فَقَالَ اَنْتَ مِنْهُمْ وَ دَعَا لَهُ فَقَامَ رَجُلٌ آخَرُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اِذْعُ اللَّهُ لِي اَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ فَقَالَ سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ^۴. «از تعدادی از بزرگانِ اصحاب روایت شده است که وقتی پیامبر (ص) فرمود: به

۱. طُمْتُ: خون حیض، ازالهٔ بکارت. طامِث به معنی زنی است که حیض شود. این لفظ در آیهٔ ۷۴ و ۵۶ سورة الرحمن آمده است.

۲. بِعال: مصدر باب مفاعله به معنی جماع کردن و زناشویی نمودن است. برخی از شارحان آنرا جمع مکسر بَغْل (= شوهر) پنداشته‌اند که البته در اینجا ناصواب است. اما ایراد اکبرآبادی بر عبداللطیف نیز وارد نیست، زیرا عبداللطیف، بِعال را جمع مکسر بَغْل دانسته است، و اکبرآبادی بر او اشکال کرده که جمع بَغْل، بَعُولَه می‌شود نه بِعال. در حالی که در کتب لغتِ عربی یکی از صیغه‌های جمعِ بَغْل، بِعال ذکر شده است.

۳. اعلام زرکلی، ج ۵، ص ۴۳.

۴. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۳۰.

بهشت در شوند هفتاد هزار تن از اَمتِ بی حساب. عَکاشه پسرِ مِخْصَن گفت: ای رسول خدا، از خدا درخواست کن که مرا نیز یکی از آنان قرار دهد. پیامبر (ص) فرمود: تو نیز یکی از آنان و برای او دعا کرد. در این هنگام مردی دیگر برخاست و گفت: ای رسول خدا از خدا درخواست کن که مرا نیز یکی از آنان قرار دهد. فرمود: عَکاشه بر تو پیشی گرفت.» [

قوله عليه السلام مَنْ بَشَّرَنِي بِخُرُوجِ صَفَرٍ بَشَّرْتُهُ بِالْجَنَّةِ

احمدِ آخرِ زمان را انتقال در ربیعِ اوّل آید بی جدال (۲۵۸۵)

در مطلع این فصل، حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده که مرحوم استاد فروزانفر به استناد اللؤلؤ المرصوع و رواشح سماویة، آنرا از احادیث موضوعه به شمار آورده است.^۱ و ترجمه آن اینست: «هر که مرا به انقضای ماهِ صفر بشارت دهد، من نیز بهشت را به او بشارت دهم.» معنی بیت: رحلتِ پیامبرِ آخرالزمان بی هیچ شکّی در ماه ربیع الاوّل رخ داده است. [بنا به نقل کتب تاریخی و روایی شیعه، وفات نبی اکرم (ص) در اواخر ماه صفر اتفاق افتاده است. چنانکه شیخ طبرسی می گوید: وَ مَاتَ لِلثَّلَاثِينَ يَوْمًا مِنْ صَفَرٍ^۲ ... «و پیامبر (ص) دو شب مانده به پایان صفر وفات فرمود...» اما اهل سنت وفات آن حضرت را اول و دوّم و سوّم و یا دوازدهم ربیع الاوّل دانسته اند.^۳ مولانا قول اخیر را برگزیده است. او می گوید: وقتی که حضرت رسول الله (ص) دریافت که وفاتش در ماه ربیع الاوّل رخ خواهد داد از شدّت اشتیاق فرمود: هر کس مرا به انقضای ماه صفر بشارت دهد بهشت را بدو بشارت دهم.» و عَکاشه نخستین کسی بود که او را بدین واقعه بشارت داد. و پیامبر (ص) نیز بشارت بهشت را بدو داد. و کمی بعد شخص دیگری آمد و این بشارت را داد. اما رسول خدا فرمود عَکاشه بر تو پیشی گرفت. در واقع مولانا از تلفیق روایت مورد اشاره در بیت (۲۵۸۴) و حدیثی که در مطلع این فصل آمده حکایت فوق را خلق کرده است، تا نشان دهد که مردان خدا به هنگام رحلت از این دنیا شادمان اند. مولانا در واقع برای تبیین اندرز حضرت موسی (ع) به فرعون، این حکایت را نیز از زبان موسی آورده است. و مسلماً برهمگان معلوم است که

۱. ر.ک. پیشین، ص ۱۳۱.

۲. أعلام الأورئ، ص ۱۴۴.

۳. ر.ک. شرف النبی، ص ۴۵۲، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۳۲۶.

حضرت موسی صدها سال مقدّم بر زمان حضرت محمّد(ص) بوده است، امّا اینگونه حکایت پردازی‌ها خاصّ مولاناست. چه او می‌خواهد مقصود خود را به مستمع تفهیم کند و کاری به تقدّم و تأخّر رویدادها و شخصیت‌های تاریخی ندارد. در واقع باید گفت که منظور او از موسی همه هادیان و راهنمایان صدیق ادوار، و مراد او از فرعون، همه دنیاگرایان و نفس پرستان متبخر تاریخ است. از اینرو روا نیست که این نوع حکایات را با ذره‌بین مورخان حرفه‌ای نگاه کرد زیرا مولانا به هیچ‌رو قصد تاریخ‌نگاری و نقل وقایع تاریخی به سبک مورخان را نداشته است.]

(۲۵۸۶) چون خبر یابد دلش زین وقت نَقْل^۱ عاشقِ آن وقت گردد او، به عقل
وقتی که قلب مبارک نبی اکرم(ص) از زمانِ رحلت خود آگاه شد، با عقل و جان عاشق
آن وقت شد.

(۲۵۸۷) چون صَفَر آید، شود شاد از صَفَر که پسِ این ماه می‌سازم سفر
از فرا رسیدن ماه صفر شادمان شد و گفت پس از این ماه من نیز به سرای باقی سفر
خواهم کرد.

(۲۵۸۸) هر شبی تا روز زین شوقِ هُدی ای رفیقِ راهِ اَعْلٰی می‌زدی
پیامبر(ص) هر شبی تا صبح از شدّت اشتیاقِ این هادی پیوسته می‌گفت: ای رفیقِ راهِ
اعلی. [«هُدی» را باید به صورت مُمال خواند تا قافیه جور آید. «هُدی» مصدری است که در
معنی اسم فاعل (هادی) آمده است. و منظور از آن اینست که مرگ، وسیلهٔ وصال است. مرحوم
استاد فروزانفر از نه‌ایهٔ ابن‌اثیر، ج ۲، ص ۹۳، و الجامع‌الصغیر، ج ۱، ص ۵۵ نقل می‌کند که
پیامبر(ص) در آستانهٔ وفاتش فرمود: اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِيْ وَارْحَمْنِيْ وَارْحَمْنِيْ بِالرَّفِیقِ الْاَعْلٰی^۲
«خداوندا مرا بیامرزد و بر من رحمت آر و مرا به برترین رفیق ملحق فرما.» از عایشه نقل شده
است که به هنگام وفاتِ رسول‌الله(ص) دیدم که زیر لب چیزی زمزمه می‌کند، گوشم را نزدیک

۱. نَقْل: انتقال دادن، در اینجا به معنی رحلت و جان سپردن است، زیرا خداوند روح را از این دنیا به آن دنیا

می‌برد.

۲. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۳۰.

بُردم و شنیدم که می‌گفت: بَلِ الرَّفِيقُ الْأَعْلَى^۱. منظور مولانا از «رفیق اعلی» حضرت حق است. [

گفت: هر کس که مرا مژده دهد چون صَفَر پای از جهان بیرون نهد (۲۵۸۹)
پیامبر فرمود: هر کس که به من مژده دهد که ماهِ صفر سپری شد. [این بیت شرط و
بیت بعدی جزای شرط است.]

که صَفَر بگذشت و شد ماهِ ربیع مژده‌ور باشم مرا او را و شفیع (۲۵۹۰)
و بشارت دهد که ماه صفر تمام شده و ماه ربیع‌الاول فرا رسید، بهشت را به او مژده
دهم و خود نیز شفاعتِ او کنم.

گفت عُکَّاشه: صَفَر بگذشت و رفت گفت که جَنَّت تو را ای شیر زَفْت (۲۵۹۱)
عُکَّاشه روزی به پیامبر گفت: ماه صفر تمام شد و رفت. پیامبر نیز گفت: ای شیر
سترگ، بهشت از آن تو باشد. [رجوع شود به شرح بیت (۲۵۸۴) و (۲۵۸۵) همین دفتر.]

دیگری آمد که بگذشت آن صَفَر گفت عُکَّاشه بِبُرد از مژده بَر^۲ (۲۵۹۲)
شخص دیگری آمد و گفت: ای رسول خدا ماه صفر سپری شد. فرمود: عُکَّاشه ثمره
مژده به من را نصیب خود کرد.

پس رِجال از ثَقَلِ عَالَمِ شادمان وز بقایش شادمان این کودکان (۲۵۹۳)
پس، از این حکایت نتیجه می‌گیریم که اهل‌الله از رحلتشان از این دنیا شادمان‌اند، اما
دنیاپرستانِ کودک‌صفت از اینکه در دنیا باقی باشند شادی می‌کنند.

چونکه آبِ خوش ندید آن مرغِ کور پیشِ او کوثر نماید آبِ شور (۲۵۹۴)
به عنوان مثال پرنده نابینایی که آب شیرین و گوارا ندیده است، در نظرش آب حوض

۱. ر.ک. سیرت رسول الله، ص ۱۱۱۳.

۲. بَر: میوه، حاصل، نتیجه.

کوثر، شور و بدمزه می‌آید.

(۲۵۹۵) همچنین موسی کرامت می‌شمرد که نگردد صاف^۱ اقبال^۲ تو دُرد^۳
این بیت باز می‌گردد به ابیاتی که موسی فضیلت‌ها و مزیت‌های چهارگانه ایمان به خدا را برای فرعون شرح می‌داد. معنی بیت: موسی همچنین از فضیلت‌های ایمان به خدا سخن می‌گفت. و ضمن برشمردن این فضیلت‌ها به فرعون گفت: این‌ها را برای تو گفتم تا شراب زلال سعادت تو دُردآلود و ناصاف نشود. یعنی بدانی که در ایمان، مزایای بسیاری نهفته و با گرویدن به حق، سعادت حقیقی یابی.

(۲۵۹۶) گفت: اَحْسَنْتُ و، نکو گفتمی، و لیک تا کنم من مشورت با یارِ نیک
فرعون گفت: آفرین، خوب گفتمی، اما به من مهلت بده تا با یار خوب و صمیمی‌ام (آسیه) مشورت کنم.

مشورت کردن فرعون با اَیسیّه در ایمان آوردن به موسی علیه‌السلام

(۲۵۹۷) باز گفت او این سخن با اَیسیّه گفت: جان افشان بر این، ای دل‌سیه
وقتی که فرعون سخنان موسی را با آسیه در میان گذاشت. آسیه گفت: ای سیاه‌دل، جانت را بر سر این قضیه فدا کن. [«آسیه» همسر فرعون (رامسس دوّم) که در قرآن کریم دوبار بدو اشارت شده بی‌ذکر نام، یکی سوره قصص، آیه ۹، و دیگری سوره تحریم، آیه ۱۱، وی با آنکه همسر فرعون بود اما به خدای یگانه ایمان داشت و بر سر همین ایمان نیز به دست فرعون شهید شد.]

(۲۵۹۸) بس عنایت‌هاست مَثْنِ این مَقال زود دریاب ای شَهِ نیکو خِصال
در کلام موسی، الطاف بسیاری نهفته است، پس ای پادشاهِ نیک خُلق زود به حقیقت

۱. صاف: شراب صاف و زلال.

۲. دُرد: آنچه از مایعات خصوصاً شراب در ظرف ته‌نشین شود، رسوب مایعات.

کلام او واقف شو. [اینکه آسیه در بیت پیشین، فرعون را «سیاه‌دل» خطاب می‌کند و در این بیت «نیکوخصال»، سبب شده است که برخی خیال کنند که این امر از تنگی قافیه بوده است. در حالی که همه می‌دانند که لغات و ترکیبات فارسی و عربی مانند موم در دستِ سخّار مولانا نرم و منعطف بوده است و اگر ذهن جوشان و فروزان او را بی‌نظیر نخوانیم دست‌کم با جرأت می‌توانیم کم‌نظیر بنامیم. طبعاً چنین شخصی بعید است که نتواند کلمه‌ای متناسب با مفهوم بیت پیشین پیدا کند و ناچار شود معنا را فدای صورت نماید. در حالی که این کار حتّی از دست شاعران مبتدی و نوپا نیز برمی‌آید تا چه رسد به او. حاشا و کلاً!]

درک رابطه میان این دو وصف متناقض چندان هم دشوار نیست، چه مولانا از زبان آسیه، فرعون را به دو صفت متناقض «سیه‌دل» و «نیکوخصال» توصیف می‌کند، زنی که در هدایت شویش به راه حق از صمیم دل می‌جوشد و می‌کوشد. و بدیهی است که این دو وصف، بیانگر روحیه عاطفی و پُرنوسانِ آن زن است که گاه از درِ نکوهش وارد می‌شود و گاه از درِ ستایش و این حالت در زنان امری معهود و شناخته شده است. خلاصه او به هر وسیله‌ای متشبّث می‌شود تا همسر خود را از تاریکخانه نفس و هوئی نجات بخشد. دقّت در ابیات بعدی این حالت هیجانی او را نشان می‌دهد. انقروی معتقد است که احتمال دارد در آن وقت فرعون در نزد آسیه اظهار ایمان کرده باشد، این رأی قابل تأمل است زیرا شخصیت مذدب فرعون در تواریخ ثبت شده است. و احتمال دومی که انقروی داده است اینست که این وصف بر سبیل مدارا بوده است. نیکلسون با الهام از انقروی می‌گوید: «نیکوخصال، نوعی مداهنه است برای برانگیختن «من» بهتر فرعون^۱». و حاج امدادالله مکی معتقد است که «نیکوخصال» کلمه‌ای برای تَلَطُّف و دلجویی است و نوعی فال نیک زدن است تا فرعون را به ایمان دعوت کند^۲.

وَقْتِ كَشْتِ آمَد، زِهی پُر سود کَشت این بگفت و گریه کرد و گرم گشت (۲۵۹۹)
آسیه گفت: وقت زراعت آمد، آفرین به این کشت پُر فایده! این حرف را زد و گریست و به هیجان آمد.

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۹۶.

۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۲۱۰.

(۲۶۰۰) برجهید از جا و گفتا: بَخْ^۱ لَک^۲ آفتابی تاج گشتت ای کَلک^۳
آسیه از جایش پرید و گفت: ای کچل حقیر خوشا به حالت که آفتاب، تاج تو شده
است. [نیکلسون مصراع دوم را این چنین شرح داده است: «آن تاج پرشکوه ایمان که موسی به
تو هدیه می‌دارد گناهانِ بی‌شمار تو را خواهد پوشید^۴.»]

(۲۶۰۱) عیبِ کَل را خود بپوشاند کلاه خاصه چون باشد کُله خورشید و ماه
عیب کچل را کلاه می‌پوشاند، بخصوص که آن کلاه، خورشید و ماه باشد. [این بیت در
توضیح بیت پیشین است، حاج امدادالله گوید چون فرعون پُر از معایب بود از اینرو در اینجا به
«کچل» تشبیه شده است و موسی و دعوت او که معایب را می‌پوشاند به «کلاه»^۵. بخصوص که
این تاج، تاج ایمان و هدایت است.]

(۲۶۰۲) هم در آن مجلس که بشنیدی تو این چون نگفتی آری و صد آفرین؟
آسیه ادامه داد: چرا وقتی که سخنانِ برحق و متینِ موسی را در آن مجلس شنیدی
صد مرتبه بر او آفرین نگفتی؟

(۲۶۰۳) این سخن در گوشِ خورشید اَر شدی سرنگون بر بُویِ این، زیر آمدی
سخنانی که موسی به تو گفت اگر به گوش خورشید گفته می‌شد، بر اثر استماع آن
سرنگون می‌شد. [«بو» در اینجا به معنی اثر است. بیت فوق مناسب است با آیه ۲۱ سوره
حشر که می‌فرماید: «اگر این قرآن را بر کوه نازل می‌کردیم، هر آینه می‌دید که کوه گسسته و
مندک می‌شد.» مولانا می‌گوید وقتی شیء جامد از کلام حق متحوّل می‌شود انسان به طریق
اولی.]

۱. بَخْ: از کلمات تحسین در عربی است، به معنی خوشا، آفرین، احسنت. هم با تشدید «خ» می‌آید و هم بدون تشدید. گاه بصورت مکرر نیز استعمال شود: بَخْ بَخْ.

۲. لَک: حرف جرّ لام + ضمیر متصل مخاطب کاف، به معنی برای تو. «بَخْ لَک» یعنی خوشا به حالت، یا آفرین بر تو.

۳. کَلک: کَل (= کچل) + کافِ تصغیر فارسی، یعنی کچل حقیر، کچَلک.

۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۹۶.

۵. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۲۱۰.

هیچ می‌دانی چه وعده‌ست و چه داد؟ می‌کند ابلیس را حق، افتقاد^۱ (۲۶۰۴)
 آیا خبر داری که این چه وعده و چه عطایی است؟ گویی که حضرت حق از ابلیس
 دلجویی می‌کند. [یعنی تو ذاتاً لیاقت این همه لطف را نداری بلکه موسی از روی کرم خود تو
 را به هدایت می‌خواند، چنانکه ابلیس بِنَفْسِهِ و فِی نَفْسِهِ لیاقت لطف الهی را ندارد، اما اگر خدا
 بخواهد او را مشمول رحمت و اسعۀ خود می‌کند.]

چون بدین لطف آن کریمت باز خواند ای عجب چون زهرهات بر جای ماند؟ (۲۶۰۵)
 چون آن پادشاه بزرگوار و بخشنده تو را با این لطف به سوی حق دعوت کرد، عجیب
 است که چرا از هیبت و عظمت این لطف، زهرهات نترکید و هنوز سالم مانده است؟!

زهرهات نذرید تا زآن زهرهات بودی اندر هردو عالم بهرهات (۲۶۰۶)
 زهرهات نترکید تا از ترکیدن آن در هردو جهان از هدایت و سعادت الهی بهره‌مند
 شوی. [«ترکیدن زهره» کنایه از رسیدن به مقام فنای فی‌الله است. بیت بعدی مؤید این
 معناست.]

زهره‌یی کز بهره حق بر دَرَد چون شهیدان از دو عالم بر خُورد (۲۶۰۷)
 زیرا زهره‌ای که به خاطر خدا پاره شود مانند شهیدان از نعمت‌های دو جهان بهره‌مند
 گردد. یعنی به سعادت دنیا و آخرت برسد.

غافل هم حکمت‌ست و این عَمی^۲ تا بماند، لیک تا این حد چرا؟ (۲۶۰۸)
 غفلت و بی‌خبری دارای حکمت است و باعث می‌شود حیات و معاش آدمیان حفظ
 گردد اما دیگر چرا تا این اندازه؟ یعنی درست است که قبلاً در بیت (۲۰۶) دفتر اول، و (۱۳۳۰)
 دفتر چهارم گفتیم غفلت و بی‌خبری برای مردم تا حدی خوب است، اما نه دیگر تا این اندازه.
 غفلت و بی‌خبری فقط تا آن اندازه مجاز است که آدمی غم شکست‌ها و حرمان‌ها و مصائب
 خود را به فراموشی سپرد و با نیروی بیشتر بکوشد تا موانع ترقی و تکامل خود را از سر راه

۱. اِفْتِقَاد: دلجویی کردن.

۲. عَمی: کوری. در اینجا منظور کوردلی و بی‌خبری است.

بردارد، اما زمانی که غفلت به افراط گراید انسان دچار بطالت و اباحه‌گری شود و به ارزش‌های برتر ننگراند.

(۲۶۰۹)

غافلی هم حکمت‌ست و نعمت‌ست تا نپرَد زود سرمایه ز دست

بله غفلت، هم حکمت است و هم نعمت، تا سرمایه وجود آدمی زود از دست نرود. [برخی از شارحان برای نعمت بودن غفلت، توضیحاتی تکلف‌بار و پیچاپیچ آورده‌اند که بعید است با منظور مولانا سازگار باشد، به علاوه با سیاق ابیات بعدی نمی‌خواند. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۳۰) همین دفتر.

انقروی منظور از «سرمایه» را هدایت می‌داند.^۱ و اکبرآبادی، منظور از سرمایه را علوم و معارف.^۲ اما نیکلسون مراد از «سرمایه» را در اینجا وجود آدمی محسوب می‌دارد. و این به صواب نزدیکتر است.^۳

(۲۶۱۰)

لیک نی چندانکه ناسوری^۴ شود زهرِ جان و عقلِ رنجوری شود

اما نه بدان اندازه که زخم لاعلاجی شود، و روح و عقل بیمار را مسموم کند.

(۲۶۱۱)

خود که یابد این چنین بازار را؟ که به یک گل می‌خری گُلزار را

چنین تجارت پُرسود و پُرونقی را چه کسی می‌تواند پیدا کند که یک گل می‌دهی و گلستان را می‌خری؟ [چنانکه طبق مفاد آیه ۱۱۰ سوره توبه خداوند، در ازای بهشت، جان مؤمنان را می‌خرد.]

(۲۶۱۲)

دانه‌یی را صد درختستان عِوض حبه‌یی را آمدت صد کان عِوض

در ازای یک بذر، صد درختزار عوض می‌گیری، و در ازای یک حبه، صد معدن عوض می‌گیری.

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۸۳۷.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۱۱۵.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۹۷.

۴. ناسور: زخمی که ناعلاج و یا سخت علاج باشد.

(۲۶۱۳) **كَانَ لِلَّهِ، دَادِنِ آن حَبَّه است تا که كَانَ اللَّهُ لَهُ آید به دست**
اینکه سرپای وجودت برای خدا باشد، همان دانه است که می‌دهی، و وقتی برای خدا باشی به مقامی رسی که خدا نیز برای تو خواهد بود. [در بیت فوق حدیثی مورد نظر است که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۳۹) دفتر اول آمده است.]

(۲۶۱۴) **زآنکه این هُوِي ضعیفِ بیقرار هست شد زآن هُوِي رَبِّ پایدار**
زیرا این هُویتِ ناتوانِ پریشان از هُویتِ آن پروردگار ابدی پدید آمده است. [نیکلسون با اقتباس از شرح انقروی و عبداللطیف و دیگران می‌گوید: «هویتِ ما تنها بازتابی گذرا و صورتی متناهی است از هویت نامتناهی الهی که ساری در کل هستی است، ما با فنا و رهیدن از وجود جزوی خود، آن وجود کلی را می‌یابیم که اصل و سرمنشأ هستی ماست.^۱»
مراد از «هُو» در اینجا همان هُویت است.^۲ حکما گاه از «وجود» تعبیر به هُویت می‌کنند خواه آن وجود، ممکن باشد و یا واجب. حکیم سبزواری در شرح بیت فوق گوید: یعنی هُویت ضعیفه امکانیه که وحدت شخصیه محدوده باشد، هستی دارد به هُویت محیطه ربوبیه که هُویتِ کلی «هُو» است، چنانست که مدلول ذکر شریف: **يَا هُوَ يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ**^۳.]

(۲۶۱۵) **هَوِي فانی، چونکه خود فا او سپرد گشت باقی دایم و هرگز نمرد**
هویتِ فانی، وقتی خود را به هُویتِ باقی سپرد، به هویتی پایدار و نامیرا مبدل می‌گردد. [هرگاه «عبد» هستی مجازی و موهوم خود را به هستی حقیقی حضرت «معبود» بسپارد یعنی به مقام فنای فی‌الله برسد، چنین بنده‌ای هرگز فانی نمی‌شود.]

(۲۶۱۶) **همچو قطره خایف از باد و زِ خاک که فنا گردد بدین هردو هلاک**
مولانا برای تفهیم مقامِ فنای فی‌الله و بقای بالله تمثیلی می‌آورد: مانند قطره که از باد و خاک می‌ترسد، زیرا به محض آنکه قطره آب با خاک مخلوط شود محو می‌گردد، همچنین به

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۵۹۸.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۸۳۹.

۳. شرح اسرار، ص ۳۰۸.

۴. فا: به.

محض آنکه قطره در جریان هوا قرار گیرد اثری از آن نمی‌ماند.

(۲۶۱۷) چون به اصل خود که دریا بود، جَست از تَفِ خورشید و باد و خاک رَست
اما وقتی که آن قطره به اصل خود یعنی دریا واصل شود هم از گرمای خورشید و
تبخیر شدن می‌رهد و هم از خشک شدنش بوسیله باد و خاک. [حال بنده نیز همینطور است.
تا وقتی که وجود او اسیر هوای نفسانی و شهوات حیوانی و جسمانی است در حقیقت فانی
است، هرچند که خیال کند وجود دارد. اما وقتی که بر انگیزه‌های دنیوی و مادی غلبه کند و دل
بر ظواهر نهد به دریای حقیقت واصل گردد و دیگر زوال و فناپی او را فرو نگیرد.]

(۲۶۱۸) ظاهرش گم گشت در دریا و لیک ذات او معصوم و پا برجا و نیک
گرچه قطره ظاهراً در دریا ناپدید می‌شود، اما ذات او از زوال مصون می‌گردد و پیوسته
پایدار و لطیف می‌ماند. [عارف سالک نیز گرچه وجود موهوم خود را در بقای الهی فانی
می‌کند، اما در نهایت به بقای بَعْدَالفناء می‌رسد.]

(۲۶۱۹) هین بده، ای قطره خود را بی‌ندَم تا بیایی در بهای قطره، یَم^۱
ای بنده‌ای که حقیقتاً قطره‌ای بیش نیستی، بهوش باش و بی‌هیچ تردید و ندامتی، خود
را به دریای هستی بیکران پیوند ده تا در ازای قطره وجودت، دریای بیکران را به دست
آری.

(۲۶۲۰) هین بده، ای قطره خود را این شَرَف در کف دریا شو ایمن از تلف
بهوش باش و این شرافت و فضیلت را به خود عطا کن و در دست قدرت و عنایت
دریای هستی از زوال و فنا مصون باش.

(۲۶۲۱) خود که را آید چنین دولت به دست؟ قطره را بحری تقاضاگر شده‌ست
چنین بخت و توفیقی نصیب چه کسی می‌شود که دریایی خواهان قطره‌ای شود؟

(۲۶۲۲) **اللّٰه اللّٰه زود بفروش و بخر** قطره‌یی ده، بحرِ پُر گوهر ببر
خدا را، خدا را، یعنی تو را به خدا زود قطره وجود خود را بفروش و در مقابل،
دریای بخر. قطره‌ای را بده و دریای پُر گوهر را به دست آر.

(۲۶۲۳) **اللّٰه اللّٰه هیچ تأخیری مکن** که ز بحرِ لطف آمد این سخن
خدا را، خدا را، یعنی تو را به خدا در این امر درنگ مکن، زیرا سخن و دعوت و
هدایت موسی از دریای فضل الهی ناشی شده است.

(۲۶۲۴) **لطف، اندر لطفِ این گم می‌شود** کاسفلی بر چرخِ هفتم می‌شود
لطف مخلوق در مقابل لطف حضرت حق (یا لطف حضرت موسی) هیچ است و آن
اینکه موجودی پست و خاکی به آسمان هفتم ارتقاء یابد.

(۲۶۲۵) **هین که یک بازی فُتادت بوالعجب** هیچ طالب این نیابد در طلب
بهوش باش که کاری بس شگرف برای تو پیش آمده است که دست هیچ طالب و
سالکی بدان نمی‌رسد. [تا اینجا ابیات همه از قول آسیه بود. البته اگر «باز» را باز شکاری هم
معنی کنیم جایز است.]

(۲۶۲۶) **گفت: با هامان بگویم این ستیر^۱** شاه را لازم بُود رأی وزیر
فرعون در جواب آسیه گفت: ای بانوی پاکدامن، با هامان نیز مشورت می‌کنم، زیرا شاه
به رأی و مشورت وزیر نیازمند است.

(۲۶۲۷) **گفت: با هامان مگو این راز را** کورِ کمپیری چه داند باز را؟
آسیه گفت: این راز را با هامان در میان مگذار، زیرا پیرزنِ فرتوت و نابینا چه می‌داند
که ارزش و اعتبارِ بازِ شکاری چیست؟ [مولانا در حکایت ذیل هامان را به پیرزنِ کودن
تشبیه می‌کند که خصوصیت بازِ شکاری را نمی‌داند، پس در حقش جفا روا می‌دارد.]

۱. ستیر: به معنی مستور (= پوشیده)، در اینجا به معنی پاکدامن است.

قصهٔ بازِ پادشاه و کمپیزن^۱

خلاصهٔ داستان

اگر تو بازِ سفید و زیبایی را به دست یک پیرزنِ کودن بسپاری، می‌دانی با او چه رفتاری می‌کند؟ می‌خواهد به او خوبی کند اما دمار از روزگارش درمی‌آورد. اولاً چون می‌بیند ناخن‌های باز، تیز و دراز است پیش خود می‌گوید حتماً یا مادرش مُرده است، و یا او را رها کرده و به دنبال کار خود رفته است، و الاً نمی‌گذاشت ناخن‌های بچه‌اش اینقدر دراز شود. پس برای خدمت به او ناخن‌های باز را می‌چیند و خبر ندارد که همین ناخن‌ها ابزار تدافعی و تهاجمیِ اوست. و پس از آن وقتی می‌خواهد به باز غذا دهد می‌رود آشی از آرد و بلغور می‌پزد و جلوی باز می‌گذارد، غافل از اینکه باز، شکارهای زنده و عالی صید می‌کند و اصلاً مزاجش با آتش بلغور سازگاری ندارد. باز که گرسنگیِ امانش را بریده نوکی به آتش فرو می‌کند اما نمی‌تواند آنرا بخورد، در نتیجه پیرزن خشمگین می‌شود و سرِ آن زبان‌بسته هوار می‌کشد و می‌گوید: این همه زحمت کشیده‌ام و آشی به این خوبی پخته‌ام چرا نمی‌خوری؟! واقعاً که لیاقتِ این آتش را نداری! دوباره برای آنکه به باز خدمت کند لعاب آتش را جلوی باز می‌گذارد، اما طبع مغرور و بلندِ باز اجازه نمی‌دهد که به آن اعتنایی کند. بالاخره پیرزن چنان عصبانی می‌شود که ظرف داغ آتش را با محتویاتش بر سرِ آن حیوانکِ بخت برگشته دَمَر

۱. کمپیزن: زن سالخورده، پیرزن.

می‌کند. سر و صورتِ باز می‌سوزد و پره‌های سرش می‌ریزد و از چشمانِ لطیف و پُر جاذبه‌اش اشک سرازیر می‌شود. «مهرِ ابله، مهرِ خرس آمد یقین.»

مولانا این حکایت را در ضمن حکایت فرعون می‌آورد و بدین وسیله شخصیت هامان (وزیر خبیث فرعون) را تشریح می‌کند. در این حکایت هامان و همه هوی پرستان به پیرزنی کودن تشبیه شده‌اند که به احوال و طبایع بازِ شکاری وقوف ندارند و در حق او جفا روا می‌دارند. و مراد از «تُماج» افکار و گرایش‌های نفسانی و مبتذل است، و منظور از «باز»، عارفانِ بالّه و انسان‌های کامل است. این حکایت تقریباً مشابه است با حکایتی که از بیت (۳۲۳) دفتر دوم آغاز می‌شود اما با دو مقصود متفاوت.

(۲۶۲۸) بازِ اِسپیدی به گمپیری دهی او بِبُرَد ناخُنش بهرِ بهی
اگر بازِ سفیدی را به پیرزنی فرتوت بدهی، او ناخن‌هایش را می‌چیند به خیال اینکه دارد در حقش خوبی می‌کند.

(۲۶۲۹) ناخنی که اصلِ کار است و شکار کورِ گمپیرک ببرد کوزوار
آن پیرزنِ کودن، کورکورانه ناخن‌هایِ تیزِ باز را می‌چیند، در حالی که آن ناخن‌ها وسیله اصلی کار و شکارِ باز است.

(۲۶۳۰) که کجا بوده‌ست مادر که تو را ناخنان زین‌سان دراز است ای کیا؟
آن پیرزن از راه دلسوزی به باز می‌گوید: ای بازِ بزرگ مادرت تا به حال کجا بوده است که ناخن‌هایت اینقدر دراز شده است؟

(۲۶۳۱) ناخن و منقار و پَرش را بُرید وقتِ مهر، این می‌کند زالِ پلید^۱
پیرزن این حرف را می‌زند و ناخن‌ها و منقار و بال و پرِ باز را می‌چیند، آری پیرزن

۱. زالِ پلید: همان «گنده‌پیر» است که در بیت (۳۳۳) دفتر دوم نیز آمده است.

بدبو وقتی بخواهد مهربانی کند، اینسان مهر می‌ورزد! [چنانکه در بیت (۲۱۳۰) دفتر دوم فرمود:

مهر ابله، مهر خرس آمد یقین کین او مهرست و مهر اوست کین]

چونکه تُتماجش^۱ دهد، او کم خورد خشم گیرد، مهرها را بر دَرَد (۲۶۳۲)
وقتی که پیرزن به آن باز بلند پرواز آتش بدهد و او (طبق مزاج طبیعی خود) از آتش کم بخورد، پیرزن عصبانی می‌شود و دیگر به او محبت نمی‌کند. [«مهرها را بر دَرَد» یعنی پیوند دوستی و محبت خود را می‌گسلد.]

که چنین تُتماج پختم بهر تو تو تکبر می‌نمایی و عتو^۲؟ (۲۶۳۳)
پیرزن با عصبانیت سر آن باز فریاد می‌کشد: من برایت چنین آتش خوشمزه‌ای پخته‌ام و تو تکبر و بی‌ادبی نشان می‌دهی؟

تو سزایی در همان رنج و بلا نعمت و اقبال کی سازد تو را؟ (۲۶۳۴)
پیرزن وقتی بی‌اعتنایی باز را می‌بیند بر او نهیب می‌زند که تو واقعاً لایق همان رنج و زحمتی. یعنی سزای تو اینست که در فضا بچرخ و خود را با مخاطرات درگیر کنی تا صیدی به دست آری. ناز و نعمت کی به مزاج تو می‌سازد؟ یعنی این آتش من دولت و نعمت بی‌همتایی است، اما تو لیاقت آنرا نداری.

آبِ تُتماجش دهد، کین را بگیر گر نمی‌خواهی که نوشی ز آن فطیر^۳ (۲۶۳۵)
وقتی که پیرزن می‌بیند باز آتش نمی‌خورد می‌کوشد که از آب و لعاب آتش به او بدهد و به او می‌گوید: اگر از مواد آتش نمی‌خوری دست‌کم از آب و لعاب آتش بخور.

۱. تُتماج: نوعی آتش که از آرد می‌بختند.

۲. عتو: در اصل عتو، مصدر عربی به معنی ستمگری و تعدی است. به معنی بی‌ادبی و تربیت‌ناپذیری نیز می‌آید، چنانکه جمله عتّا عن الآداب یعنی بی‌ادبی و بی‌تربیتی کرد. در اینجا معنی اخیر مناسب است.

۳. فطیر: خمیر. در اینجا آردی است که در آتش به صورت خمیر درمی‌آید.

(۲۶۳۶) آبِ تُمَاجَش نگیرد طبعِ باز زالِ بَترُنَجَد^۱ شود خشمش دراز
غافل از اینکه آبِ آتش با مزاجِ باز نمی‌سازد، پس پیرزن اخم کند و خشم و غضبش افزون گردد.

(۲۶۳۷) از غضبِ شُربایِ سوزانِ بر سَرَش زن فرو ریزد، شود گلِ مِغْفَرَش^۲
آن پیرزن از شدتِ غضب، ظرفِ آتشِ داغ را بر سرِ آن زبان بسته دمر می‌کند و سرِ آن باز می‌سوزد و پرهایش می‌ریزد و کچل می‌شود. [هرگاه اهل هوئی ببینند که صاحب‌دلان به یاهوهای آنان اعتنایی نمی‌کنند، آزارشان دهند و سنگِ جفا در قفایِ آنان بپرانند.]

(۲۶۳۸) اشک از آن چشمش فرو ریزد ز سوز یادِ آرد لطفِ شاهِ دلفروز
از شدتِ سوزش و درد از چشمانِ لطیف و زیبای باز اشک سرازیر می‌شود، پس در آن وقت باز، یادِ الطافِ شاه خود می‌افتد که دل را روشنی می‌بخشد. [در اینجا می‌توان «شاه» را کنایه از حضرت حق و «باز» را کنایه از انبیاء و اولیاء و جمیع صاحب‌دلان، و «پیرزن» را کنایه از عجزه دنیا دانست که چون اصحاب حق با جفایِ شقاوت‌پیشگان مواجه می‌شوند الطافِ الهی را به یاد می‌آرند و دل قوی می‌دارند. چنانکه باز دست‌آموزِ شاه محبت‌های او را به یاد می‌آورد.]

(۲۶۳۹) ز آن دو چشمِ نازنینِ با دَلال^۳ که ز چهرهٔ شاه دارد صد کمال
از آن دو چشمِ پُرناز و کرشمه‌اش که قبلاً پادشاه را دیده بود و از چهرهٔ با جمال شاه کمالات بسیاری داشت اشک سرازیر می‌شود. [«صد» در اینجا نشان‌دهندهٔ کثرت است.]

(۲۶۴۰) چشمِ مازاغش شده پُر زخمِ زاغ چشمِ نیک از چشمِ بد با درد و داغ
چشمِ حقیقت‌بینِ آن بازِ بلند پرواز بر اثر ضرباتِ آن پیرزن پُر از زخم شده است. چشمِ زیبا همیشه از شوزِ چشمیِ بدچشمانِ دردمند و معذب می‌گردد. [در اینجا مازاغ اشاره

۱. تَرُنَجیدن: کشیده شدن و کوفته شدن، چین در چهره افکندن، در اینجا منظور اخم کردن است.

۲. مِغْفَر: کلاهخود، زرهی که زیر کلاهخود می‌گذاشتند، در اینجا به معنی سر است. جمع: مَغَافِر.

۳. دَلال: ناز و کرشمه.

است به آیه ۱۷ سوره نَجْم که توضیح آن در شرح بیت (۲۰۸۲) همین دفتر آمده است. مراد از «زاغ» همان پیرزن است که کنایه از دنیا و دنیاپرستان است. توضیح زاغ در شرح بیت (۳۵۶۷) دفتر دوم آمده است.]

(۲۶۴۱) چشمِ دریا بَسَطتی^۱ کز بَسَطِ او هر دو عالم می‌نماید تارِ مو
چشمی که در وسعت و پهناوری مانند دریاست از وسعت بیکرانِ آن، دو جهان در مقابلش تار مویی بیش جلوه نکند. [عارفان که بازانِ بلندپروازِ آسمان حقیقت‌اند، چون چشم دلشان به بصیرت الهی بینا شده، چنان وسعت نظر دارند که نه به لذات دنیوی اعتنا دارند، و نه به نعم آخرت، بلکه حق را سزاوار بندگی می‌دانند پس به عبادت او مشغولند.]

(۲۶۴۲) گر هزاران چرخ در چشمش رود همچو چشمه پیشِ قُلُوم^۲ گم شود
اگر هزاران چرخ گردون در مقابل چشمانِ دریاصفت آن بازِ بلندپروازِ حقیقت قرار گیرد، گویی چشمه‌ای است که در برابر دریایِ پهناور قرار گرفته. مسلماً چشمه در برابر دریا هیچ نمودی ندارد و به نظر نمی‌آید.

(۲۶۴۳) چشمِ بگذشته از این محسوس‌ها یافته از غَیْبِ بینی بُوس‌ها
چشمی که از نمودهای حسی و پدیده‌های محسوس فراتر رفته است مسلماً از دیدن حقایق غیبی بهره‌مند شده است.

(۲۶۴۴) خود نمی‌یابم یکی گوشی، که من نکته‌یی گویم از آن چشمِ حَسَن
من گوش لایقی پیدا نمی‌کنم که بتواند نکاتی را که درباره آن چشم زیبا بیان می‌کنم بشنود. [«چشم حَسَن» کنایه است از بصیرت معنوی و حقیقت‌بینی که خاص عارفان روشن‌دل است. یعنی اگر من بخواهم اوصاف بصیرت باطنی را شرح دهم، آدم لایقی نمی‌یابم

۱. بَسَطْتُ: گشایش، وسعت. «دریا بسطت» ترکیب وصفی است. و «چشم دریا بسطت» اضافه موصوف به صفت است. چشم (موصوف) + دریابسطت (صفت ترکیبی).

۲. قُلُوم: ر.ک. شرح بیت (۳۳۰۸) دفتر دوم.

که سخنان مرا درک کند. انقروی «چشم حسن» را کنایه از انسان کامل می‌داند که این وجه نیز جایز است و تعارضی با برداشت فوق ندارد.]

(۲۶۴۵)

می‌چکید آن آبِ محمودِ جلیل می‌رُبودی قطره‌اش را جبرئیل
هرگاه قطره اشکی ستوده و گرانقدر از آن چشم زیبا می‌چکید، جبرئیل آن قطره را می‌ربود. [مراد از «آبِ محمود جلیل» علم لدنی و معارف و حقایق ربانی است که از بینش و بصیرت باطنی انسان کامل می‌چکد^۱. منظور بیت: بینش باطنی عارفانِ کامل به قدری والا و ارزشمند است که حتی جبرئیل امین که مفیضِ علوم الهی بر خلاق است از علم باطنی انسانِ کامل بهره می‌برد. در اینجا مولانا مقام انسان کامل را از جبرئیل نیز بالاتر دانسته است. چنانکه جبرئیل امین در لیلۃ‌الاسراء با نبی اکرم (ص) نتوانست بیش از حدی معین همراهی کند و از پیش رفتن فرو ماند.]

(۲۶۴۶)

تا بمالد در پَر و مِنقارِ خویش گر دهد دستوریش آن خوبِ کیش
تا اگر آن پاکِ آیین اجازه دهد آن قطره را بر دهان و بالِ خود بمالد. [«خوبِ کیش» اشاره به بازِ بلندپرواز آسمانِ حقیقت دارد که همان انسان کامل و عارفِ بالله است^۲. این بیت که تعلیل بیت قبل است بیان می‌دارد که جبرئیل و کرویّان از علم لدنی انسان کامل بهره‌مند می‌گردند.]

(۲۶۴۷)

باز گوید: خشمِ گمپیرِ اَرُ فروخت فَرّ و نور و صبر و علم را نسوخت
بازِ شکاری برای دلداری دادن به خود می‌گوید: خدا را شکر که اگرچه غضب پیرزن شعله‌ور شد، اما شکوه و نور و صبر و علم مرا نسوزانید. [سالکان ستمدیده از دست اشقیای نادان می‌گویند خدا را شکر که ایذاء و آزارِ این سفالگانِ جفاکار تنها جسمان را می‌آزارد و هیچ آسیبی به فَرّ و شکوه روحانی ما وارد نمی‌آورد.]

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۸۵۱ - ۸۵۰، شرح اسرار، ص ۳۰۹.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۸۵۱، مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۲۱۴.

(۲۶۴۸) بازِ جانم، باز صد صورت تَنَد زخم بر ناچه، نه بر صالح زَنَد
بازِ بلند پروازِ روح من می‌تواند صورت‌های فراوانی پدید آورد، یعنی به قوالب مختلف درآید. زیرا این زخم و آسیب به ناچه صالح می‌خورد نه به خود صالح. [مولانا در بیت (۲۵۲۲-۲۵۱۵) دفتر اول جسم را به ناچه صالح، و روح را به خود صالح تشبیه می‌کند و می‌گوید روح از آسیب مصون است. مصراع اول به اجسام مثالی و قوالب برزخی اشاره دارد، نه به تناسخِ مصطلح. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۱۳) و (۳۲۵۲) و (۳۹۳۴) دفتر سوم.]

(۲۶۴۹) صالح از یک دم که آرد باشکوه صد چنان ناچه بزاید متنِ کوه
صالح از یک نفسِ شکوهمندی که از سینه بیرون آورد، از شکم کوه صد ناچه دیگر زاده می‌شود. [مصراع دوم اشارت دارد به مطلبی که عیاشی نیز در تفسیر خود ضمن روایتی مفصل از امام باقر(ع) نقل کرده است. توضیح این مطلب در شرح بیت (۴۶۹۱) دفتر سوم آمده است. بیت فوق نیز در ادامه بیان مطلب پیشین است. روح سالک عالی مرتبت از گزند جسمانی جفاکاران در امان است.]

(۲۶۵۰) دل همی گوید: خموش و هوش‌دار ورنه درّانید غیرت، پُود و تار
دل می‌گوید: ساکت باش و حواست را جمع کن، و الا غیرتِ الهی تار و پود وجود تو را از هم می‌گسلد. [افشای اسرار ربوبی برای اغیار موجب انگیزته شدن غیرت الهی می‌گردد و افشاکننده راز دچار ابتلای سخت شود. چنانکه حلاج، «جرّمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد» رجوع شود به شرح بیت (۱۷۶۲) دفتر اول. اما برداشتِ اکبرآبادی از بیت فوق اینست: بهوش باش مبدا کمالات خود را به خود نسبت دهی، زیرا هرآنچه کمال در توست از جانب حق است.^۱ در حالی که مولانا این را نمی‌گوید بلکه می‌گوید: من مجاز نیستم اسرار رابطه عارف را با خدا فاش سازم.]

(۲۶۵۱) غیرتش را هست صد حِلْمِ نهان ورنه سوزیدی به یک دم صد جهان
این بیت را می‌توان در جواب سؤالی مقدّر دانست: یا حضرت مولانا اگر غیرت حق،

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۱۷.

افشاکنندگان اسرار ربوبی را نابود و مندک می‌سازد، پس چرا بسیاری از عارفانِ بِالله و عاشقانِ لِلّٰه اسرار حق را فاش کرده‌اند و از آن میان تنها معدودی بر سرِ دارِ رقصیده‌اند؟ جواب: این بدان سبب است که غیرتِ حضرت حق، بُردباری و حلمِ فراوانی دارد، و اگر چنین جِلْمی در غیرتِ حق مستور نبود، صد جهان در لحظه‌ای می‌سوخت. [چون خدا حلیم است از محو و هدم بسیاری از رازگویان درمی‌گذرد.]

(۲۶۵۲) نَخْوَتِ شاهی گرفتش جایِ پند تا دلِ خود را ز بندِ پند گَند
مولانا دوباره به نقل حکایت فرعون بازمی‌گردد و می‌گوید: اما غرورِ سلطنت، جای پند گرفتن را گرفته بود، تا اینکه بالاخره فرعون دلِ خود را از قید و بندِ اندرزهای موسی رها کرد.

(۲۶۵۳) که گُرم با رأیِ هامان مشورت کوست پشتِ مُلک و قطبِ^۱ مَقْدِرَتِ^۲
فرعون گفت: با هامان مشورت می‌کنم، زیرا او پشتیبانِ سلطنتِ من و محورِ قدرتِ من است.

(۲۶۵۴) مصطفیٰ را رأی‌زنِ صِدِّیقِ رَبِّ رأی‌زنِ بُوجَهِل را شد بُوَلْهَب
حضرت محمد مصطفیٰ (ص) با راستگوی الهی مشورت می‌کرد، و ابوجهل با ابولهَب. [«صِدِّیق» از القاب ابوبکر (خلیفهٔ اوّل) است و این در صورتی است که برای آن جنبهٔ عِلْمِیَّت قائل شویم و اگر بدان جنبهٔ وصفی بدهیم شامل هر مؤمنِ راستین از اصحاب رسول‌الله (ص) می‌شود.]

(۲۶۵۵) عِرْقِ^۳ جنسِیَّت چنانش جذب کرد کان نصیحت‌ها به پیشش گشت سَرَد
انگیزهٔ همجنسی و همسِنخی فرعون با هامان چنان او را مجذوب خود کرد که تمام نصیحت‌های حضرت موسی (ع) و آسیه در نظرش بی‌رونق و حقیر آمد.

۱. قُطْب: محور، مدار. جمع: أَقْطَاب.

۲. مَقْدِرَت: نیرو، قدرت، توانایی. با فتحه و ضمهٔ دال نیز صحیح است.

۳. عِرْق: رگ، خوی، انگیزه. جمع: عُروق.

جنس، سوي جنس، صد پَرّه پَرّد بر خیالش بندها را بَر دَرّد (۲۶۵۶)
زیرا همجنس با صد بال و پَر به سوی همجنس خود پرواز می‌کند و به هوای او تمام
بندها را پاره می‌کند. [به شرح بیت (۸۹۶ - ۸۹۲) دفتر اوّل رجوع شود. حکایت ذیل در بیان
اهمّیت تجانس است.]

قصه آن زن که طفل او بر سر ناودان غیژید^۱ و خطر افتادن بود و از علی کَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ چاره جست

خلاصه داستان

زنی سرآسیمه به حضور امیرمؤمنان علی (ع) آمد و گفت: طفلِ کوچکم بالای ناودان رفته است و هرچه صدایش می‌کنم اعتنا نمی‌کند، می‌ترسم هر آن بر زمین سقوط کند و هلاک شود. چه کنم؟ چاره چیست؟ امیرمؤمنان علی (ع) فرمود: طفلی با خود به پشت بام ببر تا طفلت او را ببیند در این صورت بی‌هیچ خطر و تهدیدی با میل خود به سوی همجنس و همبازی خود می‌رود و از هلاکت نجات می‌یابد. آن زن به سفارش علی (ع) عمل کرد و آن طفل وقتی همبازی و همسالِ خود را دید از ناودان به روی پشت‌بام آمد و از خطر رست.

مأخذ آن روایت است که استاد فروزانفر آنرا از اللآلی المصنوعة، ج ۱، ص ۹۹ آورده است.^۲ و ما در اینجا متن عربی آنرا ترجمه می‌کنیم: «از جابر روایت شده است که گفت: ما نزد پیامبر (ص) بودیم که مردی از انصار بیامد و گفت: پسر من از پشت بام بالای ناودان خزیده است. ای رسول خدا دعا کن که خداوند، او را به والدینش باز گرداند. پیامبر (ص) فرمود: برخیزید. جابر گفت: صحنه‌ای هولناک دیدم. پیامبر (ص) فرمود: طفلی بر بام نهید. این کار

۱. غیژید: چهار دست و پا رفت، خزید. از مصدر غیژیدن.

۲. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۴۷.

کردند و آن طفل از سرِ ناودان به پشت‌بام خزید و والدینش او را بگرفتند.»

*

مولانا این حکایت را در تحلیل و تبیین دو بیت پیشین آورده است. در این حکایت موضوع همسخن بودن و تجانس مورد بحث قرار گرفته است. خداوند پیامبران را همجنس بشر قرار داده تا سرمشق و قدوة رفتاری و کرداری آنان شوند، و چنانچه انبیاء از جنس بشر نبودند آدمیان نمی‌توانستند آنان را سرمشق خود سازند. اما از میان انسان‌ها، کسانی پیرو و مطیع انبیاء می‌شوند که با آنان تناسب روحی و تجانس باطنی داشته باشند، چنانکه آدمیان شیطان‌صفت نیز مجذوب و مطیع همسخن خود می‌شوند. کُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَىٰ أَصْلِهِ.

(۲۶۵۷) یک زنی آمد به پیشِ مُرْتَضٰی گفت: شد بر ناودان، طفلی مرا زنی نزد حضرت علی مرتضی(ع) آمد و گفت: یا علی بچه‌ام رفته و بر سرِ ناودان نشسته است.

(۲۶۵۸) گُزِش می‌خوانم، نمی‌آید به دست و رِهَلَمْ^۱، ترسم که افتد او به پست وقتی صدایش می‌کنم، نمی‌آید، و اگر ره‌ایش کنم می‌ترسم از آن بالا به پایین سقوط کند.

(۲۶۵۹) نیست عاقل تا که دریابد چو ما گر بگویم کز خطر سویی من آن کودک به اندازهٔ ما عقل و شعور ندارد که خطر را به او گوشزد کنم و بگویم از آن جای خطرناک بیا نزد ما.

(۲۶۶۰) هم اشارت را نمی‌داند به دست و رِهَلَمْ^۱ بداند، نشنود، این هم به دست مفهوم اشارهٔ دست را نیز در نمی‌یابد، و تازه اگر هم بداند خود را به نشنیدن می‌زند و اعتنایی نمی‌کند.

۱. هَلَمْ: به حال خود واگذارم، رها کنم. از مصدر هَلَيْدَن.

(۲۶۶۱) بس نمودم شیر و پستان را بدو او همی گرداند از من چشم و رُو
من شیر و پستانم را به او نشان دادم، اما چشم و صورت خود را از من برمی گرداند و
نگاهی به من نمی کند.

(۲۶۶۲) از برای حق، شما یید ای مِهان^۱ دستگیرِ این جهان و، آن جهان
بیت فوق را با توجه به «از برای حق» هم می توان مستقل معنی کرد و هم متعلق
به بیت بعدی. وجه اول: شما بزرگ مردان الهی، برای رضای خدا از مردم در دنیا
و آخرت دستگیری می کنید. وجه دوم: شما بزرگ مردان الهی که در دنیا و آخرت
دستگیر مردمان اید، برای رضای خدا. [در این وجه، معنی این بیت با بیت بعدی
تکمیل می شود. انقروی خطاب جمع (مهان) را به امام علی (ع) بر دو وجه حمل کرده است:
یکی آنکه ممکن است در آن وقت نزد آن حضرت تنی چند از یارانِ آن جناب حضور
داشته اند، و دیگر آنکه ممکن است خطاب جمع برای مفرد از باب تعظیم شأن و تفضیم مقام
باشد.]

(۲۶۶۳) زود درمان کن، که می لرزد دلم که به درد از میوه دلِ پِشْگُلُم^۲
زود درد مرا درمان کن که قلبم پریشان و مضطرب شده و می ترسم که با درد و رنج از
میوه دل (جگر گوشه ام) جدا شوم.

(۲۶۶۴) گفت: طفلی را برآور هم به بام تا ببیند جنسِ خود را آن غلام
حضرت علی (ع) فرمود: برو بچه ای را به پشت بام ببر تا آن بچه، همجنس خود را
ببیند.

(۲۶۶۵) سویی جنس آید سُبُک ز آن ناودان جنس بر جنس است عاشقِ جاودان
وقتی که بچه تو، آن بچه را ببیند فوراً از بالای ناودان به سوی همجنس و همسالِ خود
می دود، زیرا هر جنسی عاشقِ همجنس خویش است.

۱. مِهان: جمع مِه به معنی بزرگ. نقیضِ کِه.

۲. پِشْگُلُم: جدا شوم. فعل مضارع التزامی از مصدرِ پِشْگُلیدن به معنی گسلیدن، جدا شدن.

(۲۶۶۶) زن چنان کرد و، چو دید آن طفلِ او جنسِ خود، خوش بدو آورد رُو
آن زن همان کار را انجام داد و آن بچه چون نگاهش به همجنس و همسال خود افتاد
از روی ناودان با شادی و شعف به او نگاه کرد.

(۲۶۶۷) سویی بام آمد ز مثنیٰ ناودان جاذبِ هر جنس را همجنس دان
آن بچه از بالای ناودان به سوی بام آمد، پس بدان که هر جنسی، جنس خود را جذب
می‌کند.

(۲۶۶۸) غرغزان آمد به سوی طفل، طفل و ا رهید او از فتادن سویی سفل^۱
بچه‌ای که بالای ناودان رفته بود، چهار دست و پا به سوی طفلی که روی بام آورده
بودند خزید و در نتیجه از سقوط نجات یافت.

(۲۶۶۹) ز آن بُود جنسِ بشر پیغمبران تا به جنسیت رهند از ناودان
اما نتیجه این حکایت بدین قرار است: از آنرو پیامبران همجنس آدمیان بودند که آنان
(آدمیان) توسط همجنس خود از سقوط از فراز ناودان نجات یابند. [خداوند، انبیاء را از میان
آدمیان برگزید تا سرمشق و قدوة انسانها باشند، و چنانچه انبیاء از میان غیرانسان انتخاب
می‌شدند برای آدمیان غیرقابل پیروی بودند. از اینروست که انبیای عظام می‌توانند کسانی را که
بر ناودان دنیا نشسته‌اند از سقوط در دَرَکاتِ جهنم نجات بخشند.]

(۲۶۷۰) پس بشر فرمود خود را مثلكم تا به جنس آید و، کم گردید گم
پیامبر(ص)، خود را بشری مانند شما نامید تا به سوی همجنس خود بروید و گمراه
نشوید. [در قرآن کریم به کرات روی این نکته تکیه شده است که انبیاء نیز بشری مانند سایر
مردم هستند و از حیث خلقت هیچ تفاوتی با سایرین ندارند، منتهی شایستگیِ خلقی و روحی
آنان باعث شده است که به عنوان اکمل نوع بشر مورد خطاب وحی قرار گیرند، و همین امر
سبب شده که برخی از حق‌ستیزان به بهانه‌جویی دست زنند و بگویند که شما بر ما فضیلتی

۱. سفل: پایین، فرودست.

ندارید، زیرا شما نیز از نوع بشر هستید. چنانکه در آیه ۲۷ سوره هود و آیه ۱۵۳ و ۱۸۵ سوره شعراء و آیه ۳ سوره انبیاء، و آیه ۲۴ سوره مؤمنون و آیه ۱۵۴ سوره یس، از این اعتراض‌ها و بهانه‌جویی‌ها سخن رفته است. و در آیه ۱۱ سوره ابراهیم از قول پیامبران بدین اعتراض پاسخ می‌دهد. نیز بیت فوق اشاره دارد به آیه ۱۱۰ سوره کهف که توضیح آن در شرح بیت (۳۷۷۷) دفتر دوم آمده است.]

ز آنکه جنسیت عجایب جاذبیست جاذبش جنس است هرجا طالبیست (۲۶۷۱)
زیرا تجانس، جاذبه شگفت‌انگیزی دارد، هرجا که جوینده‌ای باشد، جذب‌کننده‌اش
همجنس اوست.

عیسی و ادریس بر گردون شدند با ملایک، چونکه همجنس آمدند (۲۶۷۲)
چنانکه مثلاً حضرت عیسی و ادریس (ع) از آنرو به آسمانها رفتند که با فرشتگان
همجنس شده بودند. [«ادریس» جد پدر نوح در تورات با اسم اخنوخ ذکر شده است.
و نام وی دوبار در قرآن کریم آمده است، یکی در سوره مریم آیه ۵۶ و ۵۷ و
دیگری در سوره انبیاء، آیه ۸۵. گفته‌اند که تسمیه او بدین نام از آنروست که کتب
آسمانی را فراوان تعلیم می‌داد و نخستین کسی بود که با قلم، خط نوشت. و جمعاً سی
صحیفه آسمانی بر او نازل گشت. برخی از مفسران در ذیل آیه ۵۷ سوره مریم: وَ رَفَعْنَاهُ
مَكَاناً عَلِیّاً. «و برآوریم او را به جایی عالی.» گفته‌اند که منظور از «مکاناً علیاً» معراج
ادریس است. چنانکه آنس بن مالک گفت آنجا آسمان چهارم بوده است. و ابن عباس
می‌گوید منظور، آسمان ششم است. عده‌ای از مفسران نیز «مکاناً علیاً» را بر شرافت مقام
نبوت حمل کرده‌اند.^۱ ابوالفتوح نیز در تفسیر خود از قول وَ هَبْ مُنْبِیّه می‌گوید که
ادریس، کثیرالعبادة بود و هر روز چندان عبادت و طاعت از او به آسمانها برمی‌شد
که فرشتگان عجب می‌داشتند. و او فردی صائم‌الدهر بود. و همو از مالک بن صفصه
روایت می‌کند که رسول خدا فرمود: در شب معراج که مرا به آسمانها بُردند، ادریس را دیدم
که بر آسمان چهارم است.^۲ ابن عربی در فصوص‌الحکم، فص حکمت قدوسیة را به ادریس

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۶، ص ۵۱۹، کشاف، ج ۳، ص ۲۴ - ۲۳.

۲. ر.ک. ابوالفتوح رازی، ج ۱۳، ص ۹۴.

تخصیص داده است از آنرو که ادریس در تهذیب نفس و تحلّ ریاضاتِ شاقّه و تطهیر از صفات حیوانیه بسیار کوشا بود به نحوی که مانند فرشتگان به تجرید محض رسیده و صاحب معراج شده بود.^۱ مولانا در بیت فوق بدین مطلب اشارت دارد، منظور بیت: این بیت به عنوان مثَل برای مطلب بیت قبلی آمده است که گفت هر جنسی، همجنس خود را جذب می‌کند، چنانکه حضرت عیسی (ع) و ادریس که مانند فرشتگان مظهر تهذیب نفس و تجرید و پاکی بودند به آسمانیان و کرویّان پیوستند. توضیح مربوط به عیسی (ع) و عروج او در شرح بیت (۲۷۸۹) دفتر اوّل آمده است.]

(۲۶۷۳) باز آن هاروت و ماروت از بلند جنسِ تن بودند زآن زیر آمدند
اما چون هاروت و ماروت همجنس جسم و جسمانیّت بودند، از فراز آسمانها به زمین هبوط کردند. [توضیح درباره هاروت و ماروت در بیت (۳۳۵۹ - ۳۳۲۱) دفتر اوّل، و بیت (۲۴۶۹ - ۲۴۶۸) دفتر دوّم و بیت (۷۹۷) دفتر سوّم و بیت (۱۲۵۷) همین دفتر آمده است. در این بیت هاروت و ماروت مظهر آدمیان دنیاگرا و نفس پرست هستند.]

(۲۶۷۴) کافران همجنسِ شیطان آمده جانشان شاگردِ شیطانان شده
کافران نیز همجنس شیطان هستند و روح و جانشان شاگرد شیاطین شده است.

(۲۶۷۵) صد هزاران خُویِ بد آموخته دیده‌هایِ عقل و دل بر دوخته
کافران و حق ستیزان، صدها هزار خوی و خصلتِ ناپسند را از شیاطین فرا گرفته‌اند و چشم عقل و دیده روح خود را بسته‌اند. [«آموخته» و «بردوخته» همان «آموخته‌اند» و «بردوخته‌اند» است که فاعلِ آن دو فعل، کافران است.]

(۲۶۷۶) کمترین خُوشان به زشتی آن حسد آن حسد که گردنِ ابلیس زد
کمترین و ناچیزترین خصلتِ ناپسندی که فرا گرفته‌اند، همانا خوی حسادت است، همان حسادتی که گردن ابلیس را قطع کرد. [حق ستیزان صفات بسیار ناپسندی از ابلیس

آموختند، اما کم‌اهمیت‌ترین آن، حسادت بود که موجب تباهی ابلیس شد. «گردنِ ابلیس زد» معنای مجازی دارد نه حقیقی و منظور از آن مطرود شدن و مدحور گشتن او از درگاه الهی و شقاوت ابدی است. ر.ک. بیت (۴۲۹) به بعد دفتر اوّل.]

ز آن سگان آموخته حقد و حسد که نخواهد خلق را مُلکِ اَبَد (۲۶۷۷)
حق‌ستیزان، کینه‌توزی و حسدورزی را از شیاطین سگ‌صفت آموخته‌اند، و آن
سگ‌صفتان نمی‌خواهند که آدمیان به مُلک و سلطنت جاودان دست یازند. [«مُلکِ اَبَد» کنایه
از حیات ابدی و نعیم جاودان آخرت است.]

هر که را دید او کمال، از چپ و راست از حسد قُولنجش آمد، درد خاست (۲۶۷۸)
هر یک از آن شیطان‌صفتان وقتی ببیند که فردی از هر حیث به کمال معنوی رسیده از
حسادت دچار قُولنج می‌شود و احساس دردِ شدید می‌کند. [قُولنج نام مرضی است که در
امعاء و احشاء پیدا می‌شود و با دردی شدید و جانکاه توأم است. اطبای قدیم آنرا ناشی از
عواملی دانسته‌اند، از آن جمله افزایش و تراکم بلغم در امعاء و احشاء، و یا خوردن مفرط
غذاهای بادانگیز مانند دوغ، باقلا، ماش، نخود، کدو و...^۱ و پُرخوری. در طب قدیم قُولنج را به
اقسامی تقسیم می‌کردند بدین‌صورت که ضایعه به هر یک از اعضای بدن اصابت می‌کرد قُولنج،
نام آن عضو را می‌گرفت، از اینرو اسامی قُولنج کبدی، قُولنج کلیوی، قُولنج روده‌ای، قُولنج
کیسه صفرا و... در کتب طبّی آمده است. درد شدید و کشیدگی قُولنج بیشتر در پشت گردن و
ستون فقرات عارض می‌شود و از بندی به بند دیگر منتقل می‌شود. پس حسادت موجب
بیماری جسمانی نیز می‌شود.]

ز آنکه هر بدْبختِ خرمن سوخته می‌نخواهد شمع کس افروخته (۲۶۷۹)
زیرا که هر بدْبختِ خرمن سوخته‌ای نمی‌خواهد که شمع و چراغ کسی روشن باشد.
[آنکه خرمن هستی‌اش به آتش شهوت و غفلت سوخته و بر خاکِ سیاه شقاوت نشسته است،
دوست ندارد که شمع سعادت کسی روشن باشد.]

(۲۶۸۰) هین کمالی دست آور تا تو هم از کمالِ دیگران نُفتی به غم
پس ای انسان سعی کن تو نیز صاحب کمال شوی تا از کمالِ دیگران دچار غم و غصه
نشوی.

(۲۶۸۱) از خدا می خواه دفع این حسد تا خدایت وا رهاند از جسد
از خدا درخواست کن که حسد را از تو دور کند تا خدا نیز تو را از جسم و جسمانیت
نجات دهد. [امام محمد غزالی در تعریف حسد گوید: «حَسَدُ آن بُود که کسی را نعمتی رسد و
تو آن را کاره باشی و زوال آن نعمت خواهان باشی.»] اما غبطه آرزو بردن به نیکویی حال
کسی است، بی آنکه خواهان زوال نعمت از او باشی.

(۲۶۸۲) مر تو را مشغولی بخشد درون که نپردازی از آن سوی بُرون
از خدا بخواه که چنان مشغولیت روحی و باطنی ای به تو عطا کند که دیگر به عالم
خارج توجه نکنی. [یکی از اسباب مهم دفع حسد اینست که به توفیق و مدد الهی، انسان در
درونش خواطری رحمانی و افکاری الهی پدید آید و با آن خواطر و افکار چنان مشغول شود
و از آن محظوظ گردد به طوری که به ظواهر دنیوی و جاه و جلال ظاهری به دیده تحقیر
بنگرد و اصلاً بدان میل نکند.]

(۲۶۸۳) جُرْعَةُ مَی را خدا آن می دهد که بدو، مست از دو عالم می رهد
به عنوان مثال، خداوند در جرعه شراب، چنان خاصیتی قرار داده که هر کس از آن
بنوشد از هر دو جهان خلاص می شود. یعنی کاملاً مدهوش می گردد و در حالتِ مستی از
هر غم و غصه ای می رهد.

(۲۶۸۴) خاصیت بنهاده در کفِّ حَشیش کو زمانی می رهاند از خودیش
مثال دیگر، حضرت حق در یک مشت حشیش چنان خاصیتی نهاده که مصرف کننده
آن را برای مدتی از خود بی خود می کند.

خواب را یزدان بدان‌سان می‌کند کز دو عالم فکر را بر می‌کند (۲۶۸۵)

مثال دیگر، خداوند، خواب را به گونه‌ای قرار داده که اندیشه را از دو جهان قطع می‌کند. [برای همین است که خداوند در آیه ۹ سوره نَبَأ می‌فرماید: وَ جَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُباتاً. «خواب را مایه آرامش شما ساختیم.» «سُبات» از «سَبَت» (= بُریدن)، از آنرو به معنی خواب آمده که تمام فعالیت‌های روزانه آدمی در خواب قطع می‌شود. چنانکه مولانا در بیت (۳۹۱-۳۸۸) دفتر اول خواب را موجب محو خواطر و اشتغالات روزانه و فراغت از دنیای بیداری می‌شمرد.]

کرد مجنون را ز عشقِ پوستی کو بنشناسد عَدُو از دوستی (۲۶۸۶)

حق تعالی، مجنون را از عشق صوری و ظاهری چنان از خود بی خود کرد که نتوانست دشمن را از دوست باز شناسد. [«عشقِ پوستی» همان عشق مجازی و ظاهری است، چنانکه در بیت (۷۰۲) دفتر دوم آنرا با «عشقِ صورتی» تعبیر می‌کند. حکیم سبزواری بیت ذیل را نقل کرده است:

استخوان و پوست روپوش است و بس در دو عالم غیر یزدان نیست کس^۲]

صد هزاران این چنین می دارد او که بر ادراکات تو بگمارد او (۲۶۸۷)

پس با توجه به این امثال نتیجه می‌گیریم که خداوند کریم صدها هزار نوع از این شراب‌ها دارد که بر قوای مُدْرِکَة تو مسلط کند. [عرفا و صوفیه، عشق را ساری و جاری در کلِ کائنات دانند، چنانکه حکیم سبزواری «می دارد او» را بر این معنا حمل کرده است.^۳]

هست می‌های شقاوت نفس را که ز ره بیرون برد آن نَحْس^۴ را (۲۶۸۸)

حق تعالی برای نفس و اسیرانِ نفسِ اماره، انواع و اقسام شراب‌های بدبختی‌آور دارد که بر اثر نوشیدن آن شراب‌ها، آن نفس و پیروانِ نفسِ اماره که نَحْس و نامبارک‌اند از راه حق منحرف می‌شوند. [از جمله این شراب‌های شقاوت‌زا، حَبّ جاه و مقام و مال و منال است.]

۱. ر.ک. مفردات (راغب)، ص ۲۲۶.

۲. شرح اسرار، ص ۳۰۹.

۳. ر.ک. پیشین، ص ۳۰۹.

۴. نَحْس: سُوم، بدشگون.

(۲۶۸۹) هست مَی‌هایِ سعادتِ عقل را که بیابد مَنزِلِ بی‌نَقْلِ را
حق تعالی برای عقل و صاحبان عقل نیز شراب‌هایی دارد که بر اثر نوشیدن آن، آدمی
به سرمنزلی می‌رسد که از آن هیچ نقل و انتقالی نخواهد داشت. [«مَنزِلِ بی‌نقل» کنایه از
دارُالْخُلُود و بهشتِ جاودان است که هر کس بدان درآید خالد و جاودان ماند، چنانکه آیات
شریفه قرآنی مکرراً بدان تصریح فرموده است.]

(۲۶۹۰) خیمه‌گردون ز سَرمستیِ خویش برگند، ز آن سو، بگیرد راه پیش
عقلی که با شرابِ سعادت‌زای الهی مست شود، از شدتِ مستی سرپرده افلاک را
برمی‌کند و به سوی سرای جاودان پیش می‌رود. [«خیمه‌گردون» کنایه از دنیا و مافیهاست.
منظور بیت: صاحبان عقل معاد وقتی که از شرابِ جانفزای عشق و معرفت الهی مست شوند،
دنیا و جمیع جذایب‌های دنیوی را پشت‌سر می‌اندازند تا به دارالسلام و بقای ابدی راه پیدا
کنند.]

(۲۶۹۱) هین به هر مستی، دلا غِرّه مَشو هست عیسی مستِ حق، خر مستِ جو
ای دل بهوش باش و مفتون هر نوع مستی و مخموری نشو، زیرا که عیسی مست حق
بود و خرش، مستِ جو. [منظور بیت: همانطور که در آیات پیشین گفتیم مستی دو نوع است،
یکی آن مستی‌ای که موجب شقاوت و بدبختی انسان می‌شود و مراد از آن مقهور شدن در برابر
نفسانیات است، و دیگر مستی‌ای که سعادت‌آفرین است و مراد از آن، مستی از شراب عشق و
معرفتِ حقیقت است. «عیسی» کنایه از روح لطیف و «خر» کنایه از جسم، و «جو» کنایه از
شهوات و جواذب دنیوی است. رجوع شود به شرح بیت (۱۸۵۰) دفتر دوم.]

(۲۶۹۲) این چنین مَی را بجو زین خُنب‌ها مستی‌اش نَبود ز کوتاه دُنب‌ها
ای انسان، چنین شرابی را باید از چنین خمره‌هایی طلب‌کنی، زیرا مستی آن
سریع‌الزوال نیست. [منظور از «مَی» نور حق و حقیقت است. رجوع شود به بیت (۳۴۱۰)
دفتر دوم. و منظور از «خُنب» انسان کامل و مرشدِ واصل است. رجوع شود به

۱. خُنب: ظرف سُفالی بزرگ که در آن آب و یا شراب و سرکه و یا چیز دیگر بریزند. خُم و خُمب هم گویند.

بیت (۳۴۰۹-۳۴۰۶) دفتر دوم. و اما «کُوتَه دُنُب» متضمّن چند وجه است: حکیم سبزواری می‌گوید مراد از آن خمره‌هایی است که دنباله آن باریک است، و یا شیشه‌هایی است که گردنی کوتاه دارد. و منظور خمره‌های شراب‌صوری و ظاهری است.^۱ با توجه به این وجه منظور بیت اینست که مستی حقیقی و معنوی را باید از وجود مشایخ عظام و هادیان کرام طلب‌کنی نه از شراب ظاهری که مستی آن زودگذر است. سبزواری وجه دیگر آن را کنایه از محدودالکمال و ابتر و غیر وافی به مقصود می‌داند.^۲ استاد فروزانفر نیز «کوتهدم» را مجازاً بی‌حاصل و بی‌نتیجه معنی کرده است. و بیت (۱۵۲۵۶) از جلد سوّم دیوان شمس را شاهد می‌آورد:

شرابی نی که در ریزی سحر مخمور برخیزی دروغین است آن باده از آن افتاد کوتهدم^۳
حاج امدادالله مهاجر مکی نیز «کُوتَه دُنُب» را ناقص و سریع الزوال معنی کرده است.^۴ و نیکلسون آنرا به معنی عاری از برکت و سعادت می‌داند.^۵ انقروی در شرح بیت فوق گوید: مراد از «کوته دنب» دُم‌بریدگانی است که در سرانجام کارشان خیری نیست و عاقبتی ندارند. این چنین شراب سعادت را از خُم‌های مظاهر (مشایخ عظام و مرشدان کرام) طلب‌کن که مستی حاصل از آن مانند مستی شراب ابتران و ناهلان نیست. بلکه این شراب را از خُم وجود آن کسانی طلب‌کن که دولت و سعادت سرمدی دارند.^۶

ز آنکه هر معشوق چون خُنبی ست پُر آن یکی دُرْد^۷ و دِگر، صافی^۸ چو دُر (۲۶۹۳)
زیرا هر معشوقی مانند خُم‌های لبریز است، اما آن یکی تیره و ناصاف است، و این یکی شرابی است مانند مروارید، زلال و شفاف. [مرادها و معشوق‌ها گرچه بظاهر مانند یکدیگرند، اما برحسب باطن با هم تفاوت دارند. چنانکه مدّعیان هدایت و ارشاد نیز مانند

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۰۹.

۲. ر.ک. پیشین.

۳. ر.ک. دیوان کبیر، (فرهنگ نوادر لغات)، ج ۷، ص ۴۰۴.

۴. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۲۱۸.

۵. ر.ک. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۷، ص ۳۳۱.

۶. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۸۶۶.

۷. دُرْد: ته‌نشین مایعات، بخصوص شراب.

۸. صافی: شراب صاف و زلال.

هادیان راستین‌اند، اما از حیث معنا و مرتبه روحی فرق بسیاری دارند.]

(۲۶۹۴) مَی شناسا، هین پِچَش با احتیاط تا مَی یابی مُنَزَه ز اختلاط
ای شراب شناس بهوش باش و با احتیاط شراب‌ها را مزه کن تا شرابی پیدا کنی که از
آلودگی و غلّ و غش پاکیزه باشد. [چنانکه مولانا در بیت (۲۶۳ - ۲۷۵) دفتر اول، احوال
هادیان حقیقی و مدعیان ارشاد را بیان می‌دارد.]

(۲۶۹۵) هر دو مستی می‌دهند، لیک این مستی‌ات آرد کُشان تا ربّ دین
هر دو نوع شراب مذکور تو را دچار مستی می‌کنند، اما مستی این شراب، تو را تا لقای
پروردگار روز جزا پیش می‌برد. [هم شراب نفسانی مستی‌آور است، و هم شراب عقلانی، اما
شراب عقلانی تو را به لقای حق واصل می‌کند و آن دیگری تو را گمراه می‌سازد. پس ای
طالب حقیقت، از باده حق سرمست شو.]

(۲۶۹۶) تا رَهِی از فکر و وسواس و حیل بی‌عقال^۱ این عقل در رَقْصُ الْجَمَل
این مستی تو را به لقای پروردگار می‌کشاند تا از فکر و وسوسه و حيله‌ها
رها شوی و عقل تو بدون ملاحظه و قید و بندی به رقص شتری درآید. [استاد فروزانفر
می‌گوید: «رَقْصُ الْجَمَل مجازاً به معنی ظهور عمل و اثر از کسی یا چیزی که از
وی انتظار آن نمی‌رود، کار غریب و فوق‌العاده، امر نامترقب، رقص شتری، کار
بی‌تناسب^۲.» سپس استاد ابیاتی چند به عنوان شاهد از دیوان شمس می‌آورد:

زان مِی کاندَر جِبل انداخت صد رقص‌الجمل
زان مِی کُو روشنی بخشد دل مردود را
این بوالعجب کاندَر خزان شد آفتاب اندر حمل
خونم بجوش آمد کند در جوی تن رقص‌الجمل
بنابراین شراب عشق و معرفت الهی، عقل را سراپا شیدایی و حیرانی می‌کند.]

۱. عِقال: زانوبند شتر، ریسمانی که زانوی شتر را می‌بندند. جمع: عُقُل.

۲. کلیات شمس (فرهنگ نوادر لغات)، ج ۷، ص ۳۰۷.

- (۲۶۹۷) انبیا چون جنسِ رُوحند و مَلک مر مَلک را جذب کردند از فلک
از آنرو که پیامبران همجنس روح و فرشته‌اند، پس فرشتگان را از فراز افلاک به سوی خود جذب کردند. [ممکن است منظور از «روح» روح اعظم و یا جبرئیل باشد. چنانکه در سوره قدر، آیه ۴ به «ملائکه» و «روح» اشارت شده و بعضی از مفسران، روح را بر جبرئیل انطباق داده‌اند. به هر تقدیر «روح» و «ملک» کنایه از عالم مجرّدات است.]
- (۲۶۹۸) باد، جنسِ آتش‌ست و یارِ او که بُود آهنگِ هر دو بر عُلُو
به عنوان مثال، باد همجنس آتش و همسنخ آن است، زیرا هر دو عنصر مذکور، گرایش به سوی بالا دارند. [حکمای قدیم دو عنصر باد و آتش را عُلوی دانسته‌اند زیرا میل هر دو عنصر به سوی بالاست. مولانا بیت فوق را بر سبیل مَثَل آورده تا مفاد بیت پیشین را اثبات کند، و آن اینکه چون انبیاء از حیث روحی به عوالم برین تعلق دارند، لذا بدان عالم نیز می‌پیوندند.]
- (۲۶۹۹) چون ببندی تو سرِ کوزه تھی در میانِ حوض یا جُویی نہی
مثال دیگر، اگر دهانه یک کوزه را ببندی و آنرا در میان حوض و یا جویی بگذاری. [این بیت متضمن شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]
- (۲۷۰۰) تا قیامت آن فرو نآید به پست که دلش خالی‌ست و در وی باد هست
آن کوزه تا قیام قیامت در آب فرو نمی‌رود، زیرا درونش از اجسام ثقیل خالی است و پُر از باد است.
- (۲۷۰۱) میلِ بادش چون سويِ بالا بُود ظرفِ خود را هم سويِ بالا کَشَد
از آنرو که باد درون کوزه رو به بالا گرایش دارد، ظرف خود را نیز به جانب بالا می‌کشد.
- (۲۷۰۲) باز آن جان‌ها که جنسِ انبیاست سويِ ایشان کَش‌کشان چون سایه‌هاست
همچنین چون روح‌ها همجنس انبیای عظام‌اند، مانند سایه‌ها و اشباح به دنبال پیامبران کشیده می‌شوند. [چون انبیاء وجودی ملکوتی دارند، مؤمنان راستین نیز روحی ملکوتی دارند، پس به سوی جهان برین می‌روند.]

(۲۷۰۳) زآنکه عقلش غالب است و بی ز شک عقل، جنس آمد به خلقت با مَلک
زیرا عقل هر یک از اینان بر نفسشان غلبه دارد. و بی گمان عقل از نظر تکوینی
همجنس و همسنخ فرشته است.

(۲۷۰۴) و آن هوایِ نفسِ غالب بر عَدُو نفس، جنسِ اَسْفَل^۱ آمد شد بدو
و اما هوایِ نفس بر دشمنِ دین و تقوی غلبه دارد، و چون نفس از نظر تکوینی در
مرتبه پست قرار دارد، لا جَرَم دشمنِ دین و ایمان نیز به پستی روی می کند.

(۲۷۰۵) بود قِبْطی، جنسِ فرعونِ ذَمیم^۲ بود سِبْطی، جنسِ موسیِ کلیم
مثال دیگر، قِبْطی همجنس و همسنخ فرعونِ بدکردار بود، و سِبْطی، همجنس و همسنخ
موسای کلیم الله. [رجوع شود به شرح بیت (۸۶۳) دفتر اول، و بیت (۲۳۴۸) دفتر دوم.]

(۲۷۰۶) بود هامان، جنسِ تر فرعون را برگزیدش، بُرد بر صدرِ سَرا
هامان با فرعون تجانسِ بیشتری داشت، از اینرو فرعون او را انتخاب کرد و بر صدر
کاخ خود نشانید. [مولانا در اینجا پسوندِ تفضیلی «تر» را به اسم افزوده و از آن صفتِ تفضیلی
ساخته است. «جنسِ تر» به معنی «مُجَانِسِ تر» است.]

(۲۷۰۷) لا جَرَم از صدر تا قعرش کشید که ز جنسِ دوزخند آن دو پلید
ناچار هامان نیز فرعون را از آن مقام بالا به ژرفای دوزخ فرو کشید، زیرا آن دو
ناپاک، همجنسِ جهنم بودند.

(۲۷۰۸) هر دو سوزنده چو دوزخ ضدِ نور هر دو چون دوزخ ز نورِ دل نَقُور^۳
هر دو نفر (هامان و فرعون) مانند جهنم، سوزان و دشمنِ نورند. و هر دو مانند جهنم از

۱. اَسْفَل: پایین تر، پست تر.

۲. ذَمیم: نکوهیده، مذمت شده، بد و زشت. گاه وزن فعل در معنی مفعول می آید. از جمله ذَمیم به معنی
مذموم است.

۳. نَقُور: بسیار رمنده.

نورِ دل گریزان بودند.

(۲۷۰۹) زآنکه دوزخ گوید: ای مؤمن تو زود بر گذر، که نورت آتش را رُبود
زیرا که دوزخ می گوید: ای مؤمن زود از اینجا عبور کن که نور باطنِ تو آتشِ مرا ربود
و خموش کرد.

(۲۷۱۰) بگذر ای مؤمن که نورت می کُشد آتشم را، چونکه دامن می کُشد
ای مؤمن، عبور کن که نور تو وقتی دامن می گسترده آتشِ مرا می کُشد و خموش
می سازد، [اشاره به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۱۲۴۹) دفتر دوم آمده است.]

(۲۷۱۱) می رمد آن دوزخی از نور، هم زآنکه طبع دوزخستش ای صَنَم
آن شخص جهنمی نیز از نور رَم می کند، زیرا ای محبوب من، طبع و سرشت او دوزخی
است.

(۲۷۱۲) دوزخ از مؤمن گریزد آنچنان که گریزد مؤمن از دوزخ به جان
دوزخ همانطور از مؤمن می گریزد که مؤمن با جان و دل از دوزخ می گریزد. [مؤمن با
دوزخ سنخیتی ندارد.]

(۲۷۱۳) زآنکه جنسِ نار نَبُود نورِ او ضدّ نار آمد حقیقت نورِ جُؤ^۱
زیرا نور مؤمن از جنس آتش دوزخ نیست، زیرا کسی که طالب نور است در حقیقت،
دشمن آتش است.

(۲۷۱۴) در حدیث آمد که مؤمن در دعا چون امان خواهد ز دوزخ از خدا
در حدیث وارد شده است که وقتی مؤمن دعا می کند که خدا او را از آتش دوزخ امان
دهد. [بیت فوق متضمن شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

۱. نُورِ جُؤ: جوینده نور. صفت فاعلی مرکب مرخم.

(۲۷۱۵) دوزخ از وی هم امان خواهد به جان که خدایا دُور دارم از فلان
دوزخ نیز از صمیم دل و جان، از دست مؤمن امان می‌خواهد و می‌گوید: مرا از دست
فلان شخص دور بدار. [دو بیت اخیر اشاره دارد به این روایت: إِذَا قَالَ الْمُؤْمِنُ اللَّهُمَّ أَجْزِنِي
مِنَ النَّارِ تَقُولُ النَّارُ اللَّهُمَّ أَجْزِنِي مِنْهُ. «هرگاه مؤمن گوید: خداوندا مرا از آتش دوزخ پناه ده،
آتش نیز گوید: خداوندا مرا از دست مؤمن پناه ده.»]

(۲۷۱۶) جاذبه جنسیت است اکنون ببین که تو جنس کیستی از کفر و دین؟
ای انسان اینست جاذبه جنسیت، اینک دقت کن و ببین تو از جنس کفری یا دین؟
[ابیات پیشین با ذکر امثال موضوع جذب و انجذاب همجنسان و همسخنان را بیان کرد. رجوع
شود به شرح بیت (۸۹۶ - ۸۹۲) دفتر اول.]

(۲۷۱۷) گر به هامان مایلی، هامانی
ور به موسی مایلی، سُبحانی
اگر به هامان گرایش داری، با او تجانس و تقارن داری، و اگر به موسی گرایش داری،
موجودی پاک و آسمانی هستی. [مولانا در مثنوی به کرات گفته است که تحقق اوصاف، شرط
تجانس است، و الا صرف اتحاد قالب و صورت نمی‌تواند مفید اتحاد قلب و معنا باشد. پس هر
شعار و دیناری داری داشته باش، هویت و اوصاف تو چیست؟ اخلاق تو چگونه است؟ تا چه
حدّ بر نفس امارات غلبه داری؟ اینها مهم است و موجب می‌شود که در لشکر انبیاء قرار
بگیری و یا اشقیای. یای «مایلی» در بیت فوق، ضمیر مخاطب است.]

(۲۷۱۸) ور به هر دو مایلی انگيخته نفس و عقلی، هر دُوان آميخته
و اگر به هر دو طرف گرایش داری، یعنی هم به اهل تقوی مایلی و هم به اهل دغا، بدان
که نفس و عقل در وجود توبه هم در آميخته‌اند. [یای «مایلی» در بیت فوق، یای مصدری است
نه ضمیر مخاطب. پس «مایلی» یعنی تمایل.]

(۲۷۱۹) هر دو در جنگند، هان و هان بکوش تا شود غالب معانی بر نقوش
عقل و نفس اماره تو در حال ستیزند، بهوش باش و بکوش تا که معنا بر صورت غلبه کند.

(۲۷۲۰) در جهانِ جنگ، شادی این بس است که بینی بر عَدُو هر دم شکست
در دنیای جنگ همین شادمانی کافی است که دشمن را لحظه به لحظه در حال شکست
و انهزام بینی. [اگر نفسِ خود را مقهور و منهزم یابی حقاً که باید شادی کنی، زیرا دشمن ترین
دشمنِ تو نفسِ اماره است.]

(۲۷۲۱) آن ستیزه‌رو به سختی عاقبت گفت با هامان برای مشورت
مولانا چون در این فصل نکات و معارف فراوانی ایراد کرده صلاح در این می‌بیند که به
نقل صورت حکایت باز گردد تا انبساطی در خاطر مستمعان و خوانندگان پدید آید. از اینرو
می‌گوید: آن فرعون لجباز و ستیزه‌گر بالاخره سخنان موسی را برای هامان نقل کرد تا با او
مشورت کند.

(۲۷۲۲) وعده‌های آن کلیم‌الله را گفت و مَحْرَم ساخت آن گمراه را
تمام وعده‌هایی را که موسای کلیم‌الله به او داده بود به هامان منتقل کرد و آن گمراه را
در این اسرارِ الهی مَحْرَم ساخت.

مشورت کردنِ فرعون با وزیرش هامان در ایمان آوردن به موسی علیه‌السلام

(۲۷۲۳) گفت با هامان چو تنهایش بدید جَست هامان و گریبان را درید
فرعون وقتی هامان را تنها دید، سخنان موسی را به او گفت: همینکه هامان آن سخنان
را شنید از جا پرید و یقه خود را پاره کرد.

(۲۷۲۴) بانگ‌ها زد، گریه‌ها کرد آن لعین کوفت دستار و کُله را بر زمین
آن ملعون، یعنی هامان عربده‌ها کشید و گریه‌ها کرد و از شدت ناراحتی، کلاه و
دستارش را بر زمین کوبید.

(۲۷۲۵) که چگونه گفت اندر رُوی شاه این چنین گستاخ، آن حرفِ تباه
آن ملعون خطاب به فرعون گفت: موسی چگونه جرأت کرد که آن حرف‌های بی‌اساس

را گستاخانه در مقابل شاه بگوید!

(۲۷۲۶) جمله عالم را مُسَخَّر کرده تو کار را با بخت چون زَر کرده تو
تو ای فرعون همه جهان را تسخیر کرده‌ای و تمام کارها را به برکت دولت و سعادت
خود مانند طلا ارزشمند ساخته‌ای.

(۲۷۲۷) از مَشَارِق و مَغَارِب بی‌لجاج سویی تو آرند سلطانان، خراج^۱
سلاطین از شرق و غرب عالم بی‌هیچ مخالفت و ستیزی به سوی تو مالیات می‌آورند.

(۲۷۲۸) پادشاهان لبِ همی مانند شاد بر ستانه خاکِ تو، ای کیقباد
ای پادشاه بزرگ همه شاهان با شادی تمام بوسه بر خاکِ درگاهِ تو می‌زنند.

(۲۷۲۹) اسبِ یاغی چون ببیند اسبِ ما رُو بگرداند، گریزد بی‌عصا
اسب دشمن وقتی اسب ما را ببیند، بدون آنکه چوب و چماقی در کار باشد برمی‌گردد
و می‌گریزد. [«اسبِ یاغی» صفت و موصوف نیست، بلکه مضاف و مضاف الیه است. یعنی
اسب دشمنی که یاغی و طاغی شده است. منظور اینست که طاغیان، مقهور قدرت تو هستند.]

(۲۷۳۰) تاکنون معبود و مسجودِ جهان بوده‌یی، گردی کَمینه^۲ بندگان؟
آیا تویی که مورد پرستش و عبادت مردم جهان بودی، اکنون کمترین بندگان شده‌ای؟

(۲۷۳۱) در هزار آتش شدن، زین خوش‌تر است که خداوندی شود بنده‌پرست
اگر آدمی هزار مرتبه درون آتش برود و بسوزد، بهتر است از اینکه پادشاهی، بنده
خود را بپرستد. [بیت فوق نظر دارد به این ضرب‌المثل عربی: أَلْتَارُ وَلَا أَلْفَارُ. «در آتش
سوختن آری، و در ننگ زیستن هرگز.»]

۱. خراج: باج. بیشتر در مورد مالیات گندم و مال گفته شود، مالیاتی که بر زمین بندند. با فتحه و ضمه «خ»
نیز به همین معنی است.
۲. کَمینه: کمترین، کمتر.

(۲۷۳۲) نه، بگُش اوّل مرا ای شاهِ چین تا نبیند چشم من بر شاه، این
نه، این امر برای من سخت دشوار است، ای شاهِ والا قبل از هر چیز مرا بکش تا چشم
شاهد چنین خواری و ذلتی نباشد. [نیکلسون می‌گوید: ای شاهِ چین، تمجیدی است دور از
ذهن^۱ از سطلنت ظاهری فرعون^۲.]

(۲۷۳۳) خُشروا، اوّل مرا گردن بزن تا نبیند این مذلت چشم من
ای پادشاه بزرگ، قبل از هر چیز گردن مرا قطع کن تا چشمانم این ذلت را مشاهده
نکند.

(۲۷۳۴) خود نبوده‌ست و، مبادا این چنین که زمین گردون شود، گردون زمین
تاکنون چنین امری اتفاق نیفتاده و هرگز مباد که چنین امری رخ دهد که زمین، آسمان
شود و آسمان، زمین گردد. یعنی فردی پست بالا رود و فردی عالی مرتبه به حضيض ذلت
دچار آید.

(۲۷۳۵) بندگان مان، خواجه تاش ما شوند بی‌دلان مان^۳ دلخراش ما شوند
بندگان ما نظیر ما آقا و سرور شوند، و آنان که از هیبت و قدرت ما می‌ترسند، مایه
آزار ما شوند. [منظور هامان اینست که اگر فرعون تابع موسی شود، ما نیز مانند قوم
بنی اسرائیل خواهیم شد. در حالی که آن قوم سالیان سال بندگی ما می‌کردند. پس کسانی که
تحت حکومت ما خائف و ترسان بودند اینک زبانشان بر ما دراز می‌شود زیرا خود را همشان
و مرتبه ما قلمداد می‌کنند.]

(۲۷۳۶) چشم‌روشن دشمنان و، دوست، کور گشت ما را پس گلستان، قعر گور
چشم دشمنانمان روشن می‌گردد و چشم دوستانمان کور می‌گردد. در نتیجه قعر گور
برای ما گلستان می‌شود. یعنی چنان به ذلت درخواهیم شد که مرگ برایمان صدمرتبه بهتر و

۱. شاید منظور از «دور از ذهن»، مبالغه‌آمیز باشد، یعنی تمجیدی است مبالغه‌آمیز.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۰۳.

۳. بی‌دل: ترسو.

خوش تر از این زندگی مذلت بار است.

تزییف^۱ سخنِ هامان علیه اللّٰغنه

(۲۷۳۷) دوست از دشمن همی نشناخت او نرد را کورانه کژ می‌باخت او
هامان چنان دچار تعصب و غفلت بود که نمی‌توانست دوست را از دشمن باز شناسد.
در نتیجه تخته نرد را کورکورانه بازی می‌کرد.

(۲۷۳۸) دشمنِ تو جز تو نبُود، ای لعین بی‌گناهان را مگو دشمن به کین
ای ملعون کسی جز تو دشمنِ تو نیست، بی‌گناهان را از روی کینه، دشمنِ مدان. [در
حدیثی آمده است که دشمن‌ترین دشمنِ تو نفسِ اماره^۲ توست که در درونت مخفی است. اما
هوی پرستان به جای آنکه دشمنِ درون را قمع سازند بی‌جهت فرافکنی می‌کنند.]

(۲۷۳۹) پیشِ تو این حالتِ بد دولت است که دَوَادُو اوّل و، آخر لَت است
ای بدبخت وضعیّت و خیم کنونی خود را «دولت» می‌پنداری، و از این نکته غافلی که
ابتدای این دولت، دویدن‌های بسیار است و سرانجام لَت، یعنی سیلی خوردن از دست روزگار.
[سبزواری گوید: تلمیح است به شعرِ مشهور:
آنچه نامش نهاده‌ای دولت دو سه روزی دو است و باقی لَت^۳]

(۲۷۴۰) گر ازین دولت نتازی خَزَخَزان^۴ این بهارت را همی آید خزان
اگر اندک اندک از دولتِ دنیوی نگریزی، بهارِ دولتِ حقیقیات که همانا سعادت اخروی
است به خزان می‌گراید و از بین می‌رود.

۱. تزییف: تحقیر کردن.

۲. شرح اسرار، ص ۳۰۹.

۳. خَزَخَزان: از نوع صفتِ دوگانه و یا جُفتی است، زیرا در این صیغه، صفتِ مشبّه تکرار می‌شود. خَزان به
معنی کسی است که در حالِ خزیدن است. خَزَخَزان، در اصل، خَزان خَزان بوده که الف و نون از لفظِ اوّل
حذف شده است. مانند لنگ‌لنگان و لرزلرزان.

(۲۷۴۱) مشرق و مغرب چو تو بس دیده‌اند که سَرِ ایشان ز تن بَسْزیده‌اند
مردمِ شرق و غربِ عالمِ نظیر تو بسیار دیده‌اند که عاقبت سر از تنشان جدا کرده‌اند.
[مولانا در این بیت و ابیات بعدی گرچه ظاهراً خطابش به هاماَن است، اما در اصل همهٔ امیران
و حاکمان را در همهٔ اعصار مورد خطاب قرار می‌دهد. آنان که فرعونِ صفت و هاماَن‌سیرت‌اند
نباید فریب دولت و حشمتِ ظاهری خود را بخورند که گردشِ روزگار بسیاری از آنان را ذلیل
و بدبخت کرده است.]

(۲۷۴۲) مشرق و مغرب که نبود برقرار چون کُنند آخر کسی را پایدار؟
در جایی که مشرق و مغرب ثبات ندارند، چگونه ممکن است که کسی را پایدار و ثابت
نگه دارند؟ یعنی نگه نمی‌دارند. [«مشرق و مغرب» کنایه از دنیا است. وقتی خودِ دنیا ثبات
ندارد، چگونه ممکن است ساکنان خود را ثبات بخشد؟ پس چون خود دنیا هلاک می‌شود،
ساکنانش به طریق اولی هلاک خواهند شد.]

(۲۷۴۳) تو بدآن فخر آوری کز ترس و بند چاپلوس گشت مردم، روزِ چند
تو ای هاماَن و هاماَن‌سیرت به آن می‌نازی که مردم از ترس کيفر و زندان، چند روزی
تملّقی تو را می‌گویند.

(۲۷۴۴) هر که را مردم سُجودی می‌کنند زهر اندر جانِ او می‌آکنند
مردم در برابر هر کسی که تعظیم و کرنش کنند، روح و جان او را لبریز از زهر می‌کنند.
[این زهر همانا غرور و تکبر است که شخصیت آدمی را تباه می‌سازد.]

(۲۷۴۵) چونکه برگردد از او آن ساجدش داند او کان زهر بود و مُوبدش
زیرا هرگاه تعظیم کننده و کُرنش آورنده‌اش از او رخ برتابد، آن شخص در خواهد
یافت که همهٔ آن تعظیم‌ها به مثابهٔ زهر بوده و مایهٔ ازوا و تنهایی او شده است. [در مصراع
دوم، کلمهٔ «مُوبد» اختلاف برانگیز است و برخی از شارحان نیز در معنی آن دچار لغزش
شده‌اند. عده‌ای از شارحان از جمله نیکلسون، این کلمه را مُهلک و کُشنده معنی کرده‌اند^۱ که

۱. ر.ک. حاشیهٔ شمارهٔ (۳۷۵) بر شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۷۱۲.

البته اگر این لفظ را اسم فاعل از أَبَادَ یُبیدُ اِبَادَه (= نابود کردن) فرض کرده باشند چنین فرضی غلط است، زیرا اسم فاعلِ أَبَادَ یُبیدُ، مُبید می‌شود نه مُوید. و اگر مُوید را اسم فاعل از اَوْبَدَ یُویدُ ایناد (= تنها گذاشتن، کنار زدن، منفرد کردن) فرض کنیم، جدا گذارنده و کنارزننده و منفردکننده معنی می‌دهد و با بیت فوق سازگار است، زیرا مدح و چاپلوسی مردم موجب تکبر و تفرعن شخص ممدوح می‌شود و او اعمالی نفرت‌انگیز مرتکب می‌گردد و سرانجام در میان مردم، منزوی و تنها می‌ماند، چرا که همه از صفات ناپسند و اعمال ناصواب او می‌گریزند و بالاخره او به انزوا می‌رود. و اگر مُوید را به معنی حکیم و دانشمندِ مغان و آتش‌پرستان هم فرض کنیم باز با بیت فوق مناسب می‌آید، بدین معنی که چاپلوسیِ چاپلوسان همانگونه شخص ممدوح را می‌فریبد که موبدانِ ریاکار و بد دل، مردم را می‌فریبند. این وجه نیز جایز است: هم اشخاص عادی درمی‌یابند که چاپلوسی «زهر» است، و هم اشخاص عالم و دانا. اما وجه اول از همه مناسب‌تر است.

(۲۷۴۶) ای خُنک آن را که دَلْتُ نَفْسُهُ وای آن کز سرکشی شد چون کُهِ او
خوشا به حال کسی که نَفْسش خوار و خاکسار است. وای به حال کسی که از شدتِ
تکبر و سرکشی مانند کوه شده است. [در مصراع اول اشارت است به حدیثی که توضیح آن در
شرح بیت (۳۷۹۴) دفتر سوّم آمده است.]

(۲۷۴۷) این تکبر، زهرِ قاتل‌دان که هست از مِیِ پُرزهر شد آن گیج، مست
این تکبر و تفرعن را زهری کُشنده حساب کن. روح و جانِ آن سرگشته نادان از این
شرابِ زهرآگین آکنده شده بود.

(۲۷۴۸) چون مِیِ پُرزهر نوشد مُدبری از طَرَبِ یک دَم بجنُبانَد سَری
هرگاه مثلاً یک آدمِ بخت برگشته، شرابی زهرآلود بنوشد، لحظه‌ای از شادی و مستی
سرش را تکان می‌دهد و احوال و اطوار مستی در او نمایان می‌گردد.

(۲۷۴۹) بعدِ یک دَم، زهر بر جانِش فتد زهر در جانِش کُشد داد و سِتَد
اما لحظه‌ای بعد زهر به جانِش اثر می‌گذارد و فعل و انفعالی در درونِ او ایجاد می‌کند.

[و سرانجام با وضع وخیمی به هلاکت می‌رسد.]

(۲۷۵۰) گر نداری زهری‌آش را اعتقاد کو چه زهر آمد، نگر در قوم عاد
اگر به زهرآلود بودن تکبر عقیده نداری، نگاه کن به قوم عاد و بین که از تکبر چه
زهری به جان و روحشان وارد شد.

(۲۷۵۱) چونکه شاهی دست یابد بر شهی بکشَدش، یا باز دارد در چهی
مثلاً وقتی شاهی بر شاهی دیگر غلبه پیدا کند، یا او را می‌کشد و یا در سیاهچال
نگاهش می‌دارد.

(۲۷۵۲) ور بیابد خسته افتاده را مَرهمش سازد شه و بَدهد عطا
اما اگر همان شاه، فردی مجروح و درمانده را در جایی پیدا کند، بر زخم‌هایش مرهم
می‌گذارد و در حق او نیکی می‌کند. [زیرا آن شاه را حریف و رقیب خود می‌داند و از جانب او
احساس خطر می‌کند، اما آن بیچاره و درمانده را می‌نوازد زیرا از جانب او تهدید نمی‌شود و
احساس خطر نمی‌کند.]

(۲۷۵۳) گر نه زهرست آن تکبر، پس چرا کُشت شه را بی‌گناه و بی‌خطا؟
اگر تکبر، زهر نیست پس چرا آن شاه را بی‌جرم و گناه به هلاکت رساند؟

(۲۷۵۴) وین دگر را بی ز خدمت چون نواخت؟ زین دو جنبش زهر را شاید شناخت
و چگونه این دیگری را بی‌آنکه خدمتی از او ببیند مورد تفقد خود قرار داد؟ یعنی شاه
وقتی شخص درمانده‌ای را می‌بیند نوازشش می‌کند در حالی که آن بینوا شخصاً خدمتی در
حق شاه نکرده است. از این دو حرکت متضاد شاه می‌توان به زهر بودن تکبر پی بُرد.

(۲۷۵۵) راهزن هرگز گدایی را نزد گرگ، گرگ مُرده را هرگز گزند؟
مثلاً راهزن هرگز آدم‌گدا را لخت نمی‌کند، زیرا این کار، تحصیل حاصل است و از
قدیم گفته‌اند فی‌امان‌الله. آیا گرگ ممکن است گرگِ مُرده‌ای را مورد آزار قرار دهد؟

(۲۷۵۶) خِضْرُ کشتی را برای آن شکست تا تواند کشتی از فُجَّار رست
 مثال دیگر، حضرت خضر(ع) کشتی را بدان جهت سوراخ کرد تا کشتی از دست
 تباهاکاران نجات پیدا کند. [اشاره است به بخشی از حکایت خضر(ع) و موسی(ع) که در آیه
 ۷۱ و ۷۹ سوره کهف آمده است. وقتی که آن دو بر کشتی سوار شدند، خضر کشتی را سوراخ
 کرد و موسی بدان عمل اعتراض نمود. و در هنگام جدایی آن دو، خضر سبب این کار را چنین
 توضیح داد: آن کشتی به گروهی از مستمندان تعلق داشت که با آن امرار معاش می کردند،
 خواستم آنرا معیوب سازم تا به دست فرمانروایی ستمگر نیفتد، زیرا آن فرمانروا هر کشتی
 سالمی را غصب می کرد.]

(۲۷۵۷) چون شکسته می رهد، اِشکسته شو اَمَن در فقرست، اندر فقر رُو
 حال که شکسته نجات پیدا می کند تو نیز شکسته شو، زیرا ایمنی در فقر است، پس در
 طریق فقر حرکت کن. [هرکه خاکسار و فروتن باشد از مَغایِ هلاک نجات می یابد، مقام فقر
 مقام ایمنی از جمیع مهالک نفسانی است. توضیح فقر در شرح بیت (۲۳۴۲) دفتر اول آمده است.]

(۲۷۵۸) آن کُهی کو داشت از کان نقدِ چند گشت پاره پاره از زخمِ کُکُند^۱
 به عنوان مثال، کوهی که مقداری گنجینه داشته باشد، بر اثر ضربات کلنگ، تکه تکه
 می شود.

(۲۷۵۹) تیغ بهر اوست، کو را گردنی ست سایه کافگنده ست بر وی زخم نیست
 مثال دیگر، شمشیر برای کسی است که گردن کشی می کند، و الا سایه که روی زمین
 می افتد ضربه ای نمی بیند. [پس ای طالب حقیقت تو نیز مانند سایه افتاده و خاکسار باش تا از
 تیغ قهر الهی در امان باشی.]

(۲۷۶۰) مِهتری نفطست و، آتش ای غَوی^۲ ای برادر چون بر آذر می روی؟
 ای گمراه، بزرگی و ریاست طلبی مانند نفت و آتش است، ای برادر چرا در آتش

۱. کُکُند: کلنگ.

۲. غَوی: گمراه.

می‌روی؟ [پس به جانب خواجگی و ریاسات ظاهرهٔ دنیوی مرو که بازی با آتش است. نیکلسون «برآذر» و «بر آذر» را نوعی بازی لفظی دانسته است.^۱ در حالی که فارسیان قدیم در بسیاری از موارد «دال» را به صورت «ذال» می‌نوشتند.]

(۲۷۶۱) هرچه او هموار باشد با زمین تیرها را کی هدف گردد؟ ببین
هر چیزی که با زمین، برابر و هموار باشد، چگونه ممکن است آماج تیر قرار گیرد؟
[برای همین است که هرکس بخواهد هدف تیر قرار نگیرد بلافاصله روی زمین می‌افتد و دراز می‌کشد. پس باید خاکسار و فروتن شد تا آماج تیر کبر و غرور و شقاوت قرار نگیرد.]

(۲۷۶۲) سر برآرد از زمین، آنگاه او چون هدف‌ها زخم یابد بی‌رُفُو^۲
همینکه شخص سر خود را از زمین بلند کند آماج تیر قرار می‌گیرد و آسیب آن تیر التیام یافتنی نیست.

(۲۷۶۳) نردبانِ خلق، این ما و منی‌ست عاقبت زین نردبان افتادنی‌ست
تکبر و خودبینی و من‌منم زدن مانند نردبانی است که مردم بالای آن می‌روند و هر که بالای این نردبان رود سرانجام سقوط خواهد کرد.

(۲۷۶۴) هرکه بالاتر رود، ابله‌تر است کاستخوان او بتَر خواهد شکست
هرکس که از پله‌های نردبانِ تکبر و خودبینی بالاتر برود، مسلماً احمق‌تر است، زیرا به هنگام افتادن استخوان‌هایش بدتر خواهد شکست.

(۲۷۶۵) این فروع‌ست و اصولش آن بُود که تَرَفُّع^۳، شرکتِ یزدان بُود
البته این زیان‌هایی که برای تکبر و غرور برشمردیم تماماً زیان‌های فرعی آن است، و الا زیانِ اصلی آن اینست که هرگونه برتری‌طلبی، شریک شدن با کبریاپی حضرت حق

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۰۴.

۲. رُفُو: دوختن پارگی و سوراخ جامه، مصدری عربی است که فارسیان بدان رُفُو گویند.

۳. تَرَفُّع: بلندی جُستن، تکبر و خود را بزرگ دیدن.

است. [چنانکه امیرمؤمنان علی(ع) در خطبه قاصعه، عزّت و کبریائی را مختصّ ذات الهی شمرده و می‌فرماید: وَ جَعَلَ اللَّغْنَةَ عَلَى مَنْ نَازَعَهُ فِيْهَا مِنْ عِبَادِهِ^۱. «و لعنت کرد بندگان را که در این دو صفت با او به رقابت و ستیزه خیزند.»]

(۲۷۶۶) چون نمردی و نگشتی زنده زو یاغی باشی به شرکت مُلکِ جُو
اگر از وجودِ موهوم خود فانی نشوی و به بقای حق، زنده و باقی نگردی، عصیانگری هستی که می‌خواهی شریک سلطنت حضرت حق گردی.

(۲۷۶۷) چون بدو زنده شدی، آن خود وی است وحدت محض است آن، شرکت کی است؟
اما وقتی که به بقای حضرت حق، زنده و پاینده شدی، آن بقا و حیات، عین ذاتِ اوست. و این وحدتِ تام و تمام است و کی می‌توان آنرا شرک نامید؟ [وقتی که اغراض نفسانی و اهوای شیطانی و حیوانی را محو کردی و هویت کاذب خود را در کوره توحید ذوب کردی به بقای الهی می‌رسی و در این مرتبه هرگونه اثنائیت و دوگانگی از میان برمی‌خیزد و هرگونه وجود ظلی و اضافی، اسقاط می‌شود و کمال توحید ظهور می‌کند، اما بدان که اسرار این وحدت را با قیل و قال و لقلقه لسان درک نتوانی کردن.]

(۲۷۶۸) شرح این در آینه اعمال جُو که نیابی فهم آن از گفت‌وگو
شرح اسرار این وحدت را باید در آینه اعمال و کردارت پیدا کنی، یعنی این مقام عالی با گفتن و الفاظ پرطمطراق و رنگین حاصل نشود، بلکه باید اعمال و احوال خود را مستقیم کنی و از غِلّ و غش نفسانی زدوده داری. بنابراین، فهم اسرار این وحدت از طریق قیل و قال میسر نمی‌گردد.

(۲۷۶۹) گر بگویم آنچه دارم در درون بس جگرها گردد اندر حال، خون
اگر بخواهم آنچه را که در ضمیر دارم بر زبانم آورم، در دم بسیاری از جگرها پاره و خونین شود.

۱. نهج البلاغه (فیض الاسلام)، خطبه ۲۳۴.

(۲۷۷۰) بس کنم، خود زیرکان را این بس است بانگ، دو کردم اگر در ده کس است
به همین مقدار بسنده می‌کنم، زیرا همین اندازه برای صاحبانِ هوش و خرد
کافی است. من دوبار ندا کردم، اگر در کوی، کسی هست این ندا کافی است. [مصرع اول
تداعی می‌کند ضرب‌المثل معروفِ الْغَاقِلُ يَكْفِيهِ الْإِشَارَةُ. و مصرع دوم، بیان دیگری است از
این ضرب‌المثل: در خانه اگر کس است یک حرف بس است.]

(۲۷۷۱) حاصل، آن هامان بدان گفتارِ بد این چنین راهی بر آن فرعون زد
خلاصه کلام اینکه هامان با این سخنانِ ناشایست، راه ایمان و هدایت را به روی
فرعون بست و به راهزنیِ طریق حق پرداخت.

(۲۷۷۲) لقمه دولت رسیده تا دهان او گلوی او بُریده ناگهان
لقمه بخت و اقبالِ حقیقی تا نزدیک دهان فرعون رسیده بود که هامان ناگهان گلوی او
را بُرید و اجازه نداد لقمه از گلوی او پایین رود.

(۲۷۷۳) خرمن فرعون را داد او به باد هیچ شه را این چنین صاحب مباد
هامان، خرمنِ سعادت فرعون را به بادِ فنا داد، الهی که هیچ شاهی، وزیر و مصاحبی
مانند هامان نداشته باشد.

نومید شدنِ موسی علیه‌السلام از ایمانِ فرعون به تأثیر کردن سخنِ هامان در دلِ فرعون

(۲۷۷۴) گفت موسی: لطف بنمودیم و جود خود خداوندیت را روزی نبود
موسی گفت: ما در حق تو لطف و احسان کردیم، اما آن لطف و احسان نصیب مقام
پادشاهی و سلطنت تو نشد.

(۲۷۷۵) آن خداوندی، که نبود راستین مر ورا نه دست دان، نه آستین
حکومت و سلطنتی که حقیقی نباشد، برای آن قدرت و اصالت قائل مشو. [«دست و

آستین» کنایه از قدرت و اصالت است. اگر بیت (۳۲۵۳) دفتر دوم را در نظر بگیریم معنی اصل و فرع نیز از آن مستفاد می‌شود، چنانکه انقروی نیز چنین استنباطی کرده است. برخی نیز گفته‌اند سلطنت و حکومت دنیوی نه ظاهر خوب دارد و نه باطن خوب و مصداقِ خَیْرَ الدُّنْیَا وَالْآخِرَةِ است.^۱

(۲۷۷۶) آن خداوندی، که دزدیده بُود بی‌دل و بی‌جان و بی‌دیده بُود حکومت و سلطنتی که از راه غصب و دزدی به دست آمده باشد، دل و روح و چشم ندارد. یعنی جسدی است بی‌روح و جان.

(۲۷۷۷) آن خداوندی که دادند عوام باز بستانند از تو، همچو وام حکومت و سلطنتی که عوام الناس به تو داده‌اند، مانند قرض از تو باز خواهند ستاند. [پس به این ریاسات ظاهره دنیویه غِره مشو که از کف خواهی داد.]

(۲۷۷۸) ده خداوندی عاریت به حق تا خداوندیت بخشد مُتَّفَق این حکومت و سلطنت عاریتی را به حضرت حق تعالی بده تا او در مقابل به تو حکومت و سلطنتی حقیقی و بی‌منازع عطا فرماید. [منظور از «خداوندی مُتَّفَق» حکومتی است مقبول مؤمنان و بی‌منازع و مخالف^۲. حکیم سبزواری، «متفق» را دائم گفته است^۳.]

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۲۲۳.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۸۸۸، شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۰۵.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۱۰.

منارعتِ امیرانِ عرب با مصطفیٰ علیه السّلام که مُلک را مُقاسَمَت کن با ما تا نزاعی نباشد و جواب فرمودنِ مصطفیٰ علیه السّلام که من مأمورم در این امارت، و بحثِ ایشان از طَرْفین

خلاصه داستان

امیران عرب با خشم نزد پیامبر (ص) می‌روند و به او می‌گویند: اگر تو خود را از جانب خدا امیر می‌دانی، ما نیز امیریم. پس بهتر است کاری با امارت ما نداشته باشی. پیامبر (ص) به آنان می‌فرماید که امارت من حقیقی است، اما امارت شما مجازی. آنان قانع نمی‌شوند و به مشاجره خود ادامه می‌دهند تا اینکه ناگهان ابری سیاه و سنگین بار در پهنه آسمان ظاهر می‌شود و می‌بارد و سیلی خروشان به سوی شهر براه می‌افتد و مردم، هراسان به شیون و فغان می‌پردازند. پیامبر (ص) به آنان می‌گوید اینک هنگام تمیز حق و باطل است. اگر راست می‌گویید جلوی سیل را بگیرید. امیران عرب برای مهار سیل، نیزه‌های خود را به میان سیل افکندند تا به اتکای افسون خود سیل را بند آورند، اما کاری از پیش نبردند. و به عجز خود پی‌بردند. و در این لحظه پیامبر (ص) شاخه‌ای کوچک به میان سیل افکند و سیل ناگهان تغییر مسیر داد و به سوی دشت‌ها سرازیر شد و مردم شهر نجات یافتند.



این حکایت بدین صورت در مأخذی نیامده است و گویا مولانا با الهام از روایتی که در منابع تاریخی فریقین آمده چنین حکایتی را ساخته است. و آن اینکه وقتی دعوت حضرت رسول الله (ص) علنی می‌شود و هواداران آن افزایش می‌یابند سران قریش احساس خطر می‌کنند و روزی نزد ابوطالب (عموی پیامبر) می‌روند و از او می‌خواهند که برادرزاده‌اش را از

این دعوت باز دارد. اما آن حضرت در جواب می‌گوید: اگر خورشید را در دست راستم و ماه را در دست چپم قرار دهند، باز از این رسالت الهی دست برنمی‌دارم.

*

مولانا در این حکایت کوتاه تفاوت حکومت حقیقی و صوری را بیان می‌دارد و این حکایت در واقع تفصیل موضوعی است که در ابیات پیشین مطرح کرده است. و ضمناً این نکته را نیز می‌گوید که مناقشات و مجادلات لفظی غالباً در بیان حقیقت وافی و کافی نیست، چنانکه وقتی امیران عرب به مجادله خود ادامه دادند، پیامبر بطور عینی و شهودی، حق و باطل را آشکار کرد.

مولانا طبق شیوه مرضیه خود، سایه‌ای کمرنگ از یک جریان تاریخی و یا حتی اسطوره و افسانه عامیانه را می‌گیرد و آنرا با ذهن نیرومند خود می‌پرورد و مقاصد معنوی و الهی را با آن بیان می‌دارد. و الحق که در این باب، نظیر ندارد.

(۲۷۷۹) آن امیرانِ عربِ گرد آمدند نزد پیغمبر مُنازع می‌شدند
امیران عرب، دور هم جمع شدند و نزد پیامبر(ص) رفتند و دعوایی طرح کردند.

(۲۷۸۰) که تو میری، هر یک از ما هم امیر بخش کن این مُلک و بخشِ خود بگیر
امیران عرب به پیامبر(ص) گفتند: تو یک امیری، ما نیز هر کدام امیری هستیم. پس این امارت را تقسیم کن و سهم خود را بگیر. یعنی با ما کاری نداشته باش.

(۲۷۸۱) هر یکی در بخشِ خود انصافِ جو تو ز بخشِ ما دو دستِ خود بشو
هر یک از ما باید به سهم خود اکتفا کند و جانب انصاف را رعایت نماید و تو نیز باید به سهم ما نظر نداشته باشی، بلکه باید از سهم امارت ما چشم‌پوشی کنی.

(۲۷۸۲) گفت: میری، مر مرا حق داده است سرورِی و امرِ مطلق داده است
پیامبر(ص) فرمود: این امارت را خداوند به من عطا کرده است و ریاست و امارت مطلق به من تفویض نموده است.

(۲۷۸۳) کینِ قران^۱ احمد است و دَورِ او هین بگیریِد امرِ او را اِتَّقُوا
این زمان، زمان پُرسعادتِ احمد(ص) و عصر اوست، هلا از فرمان او پیروی کنید و از
نافرمانی او بترسید. [«اِتَّقُوا» فعل امر جمع حاضر مذکر است که مفعولِ آن به قرینه، محذوف و
تقدیری است: «اِتَّقُوا عَصیانَ اَمْرِه.»]

(۲۷۸۴) قوم گفتندش که: ما هم زآن قضا حاکمیم و داد امیری مان خدا
امیران عرب به آن حضرت گفتند: ما نیز به حکم الهی حکومتی داریم و خداوند به ما
امارت بخشیده است.

(۲۷۸۵) گفت: لیکن مَر مرا حق مُلک داد مر شما را عاریه، از بهر زاد
پیامبر فرمود: اما خداوند سلطنت و ملک حقیقی به من عطا کرده است، در حالی که به
شما حکومت عاریتی داده است تا امور زندگانی خود را بگذرانید. [برخی «زاد» را مخفف
«زادن» گرفته‌اند و گفته‌اند تا در سایه حکومت دنیوی توالد و تناسل کنید. این وجه، محدود
است، اما وجه اوّل شامل‌تر و کامل‌تر است.]

(۲۷۸۶) میری من تا قیامت باقی است میری عاریتی خواهد شکست
امارت من تا به روز رستخیز برقرار است، در حالی که امارتِ عاریتی متلاشی خواهد
شد. [ملک و ملکوت به حضرت حق تعلق دارد و هر ملکیتی که آدمی به خود اسناد می‌دهد،
اعتباری و تبعی است. اگر می‌گوید: من سلطانم، من چنین و چنانم. این شأن، موقتی و محدود
است و دیری نباید که طومارش درنور دیده گردد.]

(۲۷۸۷) قوم گفتند: ای امیر افزون مگو چیست حجت بر فزون جویی تو؟
امیران عرب به آن حضرت گفتند: ای فرمانروا، حرف زیادی نزن، به چه دلیل بیش از
ما حکومت و امارت می‌خواهی؟

۱. قران: ر.ک. شرح بیت (۱۴۳۸) و (۲۱۳۲) همین دفتر.

(۲۷۸۸) در زمان، ابری برآمد ز امرِ مُر^۱ سیل آمد، گشت آن اطراف پُر
در همین لحظه بود که به امر قاطع الهی، ابری بر آسمان نمایان شد و بر اثر بارانِ عظیم،
سیلی به راه افتاد و آب همه جا را فرا گرفت.

(۲۷۸۹) رُو به شهر آورد سیلِ بَس مهیب اهلِ شهر افغانِ کنان، جمله رَعیب^۲
سیلی بسیار هولناک به سوی شهر سرازیر شد و ساکنان شهر به وحشت افتادند و
شیون و فریاد کردند.

(۲۷۹۰) گفت پیغمبر که وقتِ امتحان آمد اکنون، تا گمان گردد عیان
پیامبر (ص) فرمود: اینک هنگام امتحان فرا رسیده تا گمان آشکار گردد. [تا مطلبی که نهان
بود، ظاهر و آشکار گردد و شبهه‌ای که در خصوص سلطنت و حکومت عاریتی دارید دفع شود^۳].

(۲۷۹۱) هر امیری نیزه خود درفگند تا شود در امتحان آن، سیل بند
هر یک از امیران عرب، نیزه خود را به درون آب انداخت تا سیل بند آید. [برخی از
شارحان، «سیل‌بند» را صفتِ مرکب گرفته‌اند اما وجه اول بهتر است. گویا آن امیران، خود را
متصرف در طبیعت می‌دانستند و مدّعی داشتنِ نفوذِ جادویی بودند و می‌پنداشتند که با این نفوذ
می‌توانند سیل را مهار کنند.].

(۲۷۹۲) پس قَضیب^۴ انداخت در وَی مصطفی آن قَضیبِ معجزِ فرمانروا
محمد مصطفی (ص) نیز شاخه‌ای به درون آب انداخت، همان شاخه‌ای که معجزه‌گر و

۱. امرِ مُر: حکم تلخ و دشوار، حکم قطعی و لازم‌الاجراء. چنانکه در دیوان شمس فرماید:

منم محکومِ امرِ مُر، گه اُشتریان و گه اُشتر گهی لُثِ خواره چون طبلم، گهی شَقّه عَلمِ باشم

(دیوان شمس، فرهنگ نوادر لغات، ج ۷، ص ۱۹۸)

۲. رَعیب: در اینجا به معنی مَرُوعوب (= ترسیده، به وحشت افتاده) است، زیرا گاهی وزن فعلیل در معنی اسم
مفعول بکار می‌رود.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۸۹۱، مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۲۲۵.

۴. قَضیب: شاخه جدا شده، شاخه بریده شده، شمشیر بُرا. جمع: قَضَبان. اما برخی از شارحان، آنرا
چویدستی معنی کرده‌اند.

حاکم بود.

(۲۷۹۳) نیزه‌ها را همچو خاشاکی رُبود آبِ تیزِ سیلِ پُرجوشِ عَنود
سیلابِ تند و خروشان و سرسخت، نیزهٔ امیران را مانند خس و خاشاکی رُبود و با
خود بُرد.

(۲۷۹۴) نیزه‌ها گم گشت جمله و آن قَضیب بر سرِ آب ایستاده چون رقیب
همهٔ نیزه‌ها ناپدید شد، اما آن شاخه که گویی رقیب همهٔ آن نیزه‌ها بود رویِ آب
ایستاد. [«رَقِیب» را اگر به معنی نگهبان و محافظ نیز فرض کنیم باز جایز است. یعنی همانطور
که یک آدمِ ذیروح عاقل، بر سرِ آب می‌ایستد و مواظب جریانِ آب می‌شود که آنرا به نحوی
مهار کند، آن شاخه نیز بر رویِ آب ایستاده بود تا آب را مسدود سازد. این وجه را انقروی
گفته است.]

(۲۷۹۵) زاهتمامِ آن قَضیبِ آن سیلِ زَفَت رُو بگردانید و، آن سیلاب رفت
به هَمّت و مددِ آن شاخه، سیلِ عظیم و نیرومند از شهر روی برگردانید [و به سوی
هامون و دریا سرازیر شد].

(۲۷۹۶) چون بدیدند از وی آن امرِ عظیم پس مُقر گشتند آن میران ز بیم
همینکه امیران عرب آن کار بزرگ را از محمد(ص) مشاهده کردند، از ترس، به
حقانیتِ او اعتراف کردند. [انبیای عظام به اذن و مشیتِ الهی، دارای قدرتِ تصرّف در جهان‌اند
که این را به لسانِ شرع «معجزه» گویند. منظور از اینکه آن حضرت شاخه‌ای بر سیل افکند و
در دم آنرا به سویی دیگر راند داشتنِ همین نیروی تصرّف است.]

(۲۷۹۷) جز سه کس که حَقْدِ ایشان چیره بود ساحرش گفتند و کاهن از جُحود
تنها سه نفر به علّتِ آنکه مقهور کینه و حسد بودند از رویِ حق‌ستیزی و لجاجت، او را
جادوگر خواندند. [به گواهی قرآن کریم بسیاری از معاندان و بدخواهان، حضرت محمد(ص)
و سایر انبیاء را «ساحر» می‌خواندند.]

(۲۷۹۸) مُلْکِ بَرِیَسْتَه^۱ چنان باشد ضعیف مُلْکِ بَرِیُسْتَه^۲ چنین باشد شریف
حکومت و سلطنتِ غیر اصیل آنگونه ناتوان است، و حکومت و سلطنتِ اصیل، اینگونه
شریف و ارجمند.

(۲۷۹۹) نِزِه‌ها را گر ندیدی با قُضیب نامشان بین، نام او بین، ای نجیب
ای نژاده! و یا ای پاک‌نژاد! اگر نِزِه‌های امیران و شاخه مصطفی را ندیده‌ای، دست‌کم
نام امیران عرب را بین و نام آن حضرت را نیز بین.

(۲۸۰۰) نامشان را سیلِ تیزِ مرگ بُرد نام او و دولتِ تیزش نُمُرد
نام و آوازه آن امیران عرب را سیلابِ تندِ مرگ ربود و با خود بُرد، اما نام محمد(ص) و
حکومتِ نیرومند و معنوی او همواره زنده است.

(۲۸۰۱) پنج نوبت می‌زنندش بر دَوام همچنین هر روز تا روزِ قیام
هماره هر روز تا قیامِ قیامت پنج بار به نامش کوس و نقاره می‌زنند. [در
دوران قدیم به هنگام پنج وقت نماز، بر سر درِ سرای شاهان، کوس و نقاره
می‌زدند تا اقتدار و استقلال سلطنت شاه را اعلان کنند و آن را نوبت می‌گفتند. در
اینجا منظور از «نوبت» اذان مؤذنان است که هر شبانه روز، پنج مرتبه بر
مأذنه‌ها نام شریف آن حضرت را یاد می‌کنند. به شرح بیت (۲۱۴۲) دفتر اول رجوع
شود.]

(۲۸۰۲) گر تو را عقل‌ست، کردم لطف‌ها ور خری، آورده‌ام خر را عصا
مولانا دوباره به نقل حکایت موسی و فرعون باز می‌گردد و از قول موسی به فرعون
می‌گوید: اگر عقل و شعور داری من لطف‌های بسیاری در حق تو کرده‌ام، و اگر خری برای تو
چوبدستی آورده‌ام. [چنانکه در ضرب‌المثل‌ها آمده است که: النَّاسُ عَبِيدُ الْعَصَا. «مردم، بنده
چوبدستی‌اند.» یعنی فرومایگان تابع دلیل و منطق نیستند، بلکه بنده و مطیع ضرب چماق‌اند.

۱. بَرِیَسْتَه: در اینجا به معنی ساختگی و غیر اصیل.

۲. بَرِیُسْتَه: اصیل و حقیقی.

چنانکه فرعون به آن همه دلیل متین و برهانِ قاطع موسی اعتنا نکرد تا اینکه عصای معجزنمای موسی وی را ذلیل و خوار کرد.

(۲۸۰۳) آنچنان زین آخرت بیرون کنم کز عصا گوش و سَرَت پُر خون کنم
از آخورِ دنیا با خواری و زاری بیرون می‌کنم همچنانکه با ضربات این عصا، سر و گوشت را غرق خون می‌کنم.

(۲۸۰۴) اندرین آخرِ خران و مردمان می‌نیابند از جفایِ تو امان
در آخورِ دنیا خرها و مردم از دست ستم تو ایمن نیستند. [مراد از «خران» و «مردمان» اهل نفس و اهلِ تقوی است، یعنی ستم فرعون، عمومیت داشت هم صالحان را می‌آزرد و هم طالحان را. چنانکه به فحوای آیه ۲۵ سورة انفال، فتنه و مصائب اجتماعی، عام است و تر و خشک و عام و خاص را می‌سوزاند.]

(۲۸۰۵) نک عصا آورده‌ام بهرِ ادب هر خری را کو نباشد مُسْتَحَب
اینک برای تأدیبِ هر انسانِ خرفتی که ادب را رعایت نمی‌کند و رفتار ناپسندی مرتکب می‌شود که انسانها دوست ندارند عصا آورده‌ام. [«مُسْتَحَب» اسم مفعول از باب استفعال، لفظاً به معنی دوست داشته شده است، اما در اینجا به معنی شخص مؤدب و نیک کردار است، زیرا که هر شخص مؤدبی مورد علاقه و دوستی دیگران است.]

(۲۸۰۶) اژدهایی می‌شود در قهرِ تو کاژدهایی گشته‌یی در فعل و خُو
این عصا برای مقهور کردن تو به اژدهایی مبدل می‌شود، زیرا تو از حیث عمل و خُلقیات، اژدهایی بزرگ شده‌ای.

(۲۸۰۷) اژدهای کوهی تو بی‌امان لیک بَنگرِ اژدهایِ آسمان
تو ای فرعون مانند اژدهای کوهستانی که به هیچکس امان نمی‌دهد و نابودش می‌کند، اما نگاه کن به اژدهای آسمان. یعنی به اژدهای الهی بنگر. [یکی از شارحان، «بی‌امان» را «آسیب‌پذیر» معنی کرده که البته ناصواب است زیرا مصراع دوم با لفظ «لیک» استدراک شده

است. پس مصراع اول در بیان قدرت ازدهاست نه آسیب‌پذیری و ضعف آن. قدرت ازدهای طبیعی در مقابل ازدهای ماوراءالطبیعی هیچ است.]

(۲۸۰۸) این عصا از دوزخ آمد چاشنی که هلا بگریز اندر روشنی
این عصا نمونه‌ای از دوزخ است و به تو می‌گوید بهوش باش و از تاریکی کفر و
نفسانیات به روشنی ایمان و تقوی بگریز.

(۲۸۰۹) ورنه، دَر مانی تو در دندانِ من مَخْلَصَتْ نَبُودَ ز دَرَبَنْدَانِ^۱ من
و الا در لابلای دندان‌های من گیر خواهی کرد و از زندانِ من رهایی نخواهی یافت.

(۲۸۱۰) این عصایی بود، این دَم ازدهاست تا نگوئی دوزخ یزدان کجاست
این چوبی که در دست من است، قبلاً چوب و عصایی بیش نبود، اما اینک ازدهاست تا
این حرف را نرنی که دوزخ الهی کجاست. [منکران قیامت و عذاب جهنم بر سبیل انکار و
تمسخر می‌گویند: پس کو این عذاب؟! چنانکه در آیات قرآن کریم از جمله آیه ۴۷ سوره حج
آمده است: وَ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ... «و (کافران) به شتاب خواهند از تو عذاب...» اما باید
بدانی که عذاب‌های دنیوی تنها سایه و نمونه‌ای ناچیز از عذاب آخرت است. حکیم سبزواری
گوید: «چه، آخرت در طول و باطن دنیاست و نسبتش به دنیا نسبت جوجه است به بیضه و
چون عالم آخرت، تام است مکان و زمان از جنس خود دارد و حاجت به مکان و زمان دنیای
دنی ندارد و صدمه نمی‌زند به مکان و زمان دنیا...»^۲]

در بیان آنکه شناسای قدرت حق نپرسد که: بهشت و دوزخ کجاست؟

(۲۸۱۱) هر کجا خواهد، خدا دوزخ کند اوج را بر مرغ، دام و قَنَح^۳ کند
خداوند هر جا را که بخواهد می‌تواند به دوزخ تبدیل کند. مثلاً اوج آسمان را برای

۱. دَرَبَنْدَان: عمل بستن در، در محاصره ماندن.

۲. شرح اسرار، ص ۳۱۰.

۳. قَنَح: دام.

پرنده به دام و تله مبدل می‌سازد.

هم ز دندانت برآید دردها تا بگویی: دوزخست و ازدها (۲۸۱۲)
ای فرعون مثلاً وقتی که دچار دندان درد می‌شوی، از شدت درد می‌گویی: این درد، هم دوزخ است و هم ازدها.

یا کُند آبِ دهانت را عسل تا بگویی که: بهشتست و حُلل^۱ (۲۸۱۳)
یا اینکه خداوند، آب دهانت را به عسل تبدیل می‌کند تا از فرط خوشی و شادمانی بگویی: در بهشت به سر می‌برم و جامه‌های فاخر بهشتی بر تن دارم.

از بُنِ دندان برویاند شِکر تا بدانی قوتِ حکمِ قَدَر (۲۸۱۴)
از بیخ دندان تو شِکری می‌رویاند تا قدرت حکم تقدیر الهی را بشناسی. [«از بن دندان شِکر رویاندن» یعنی از جایی که امکان رویش شِکر نیست، شکر پدید می‌آورد و دهان را به نیستان و شکرستان مبدل می‌سازد. شاید منظور سخنان نغز و یا احساس ذائقه باشد. با توجه به ابیات اخیر خداوند از آنرو به تو احساس خوشی و درد می‌دهد تا بدان وسیله به بهشت و دوزخ ایمان آوری. و بدانی که خداوند اگر بخواهد همین دنیا را به بهشت و یا دوزخ تبدیل می‌کند.]

پس به دندان بی‌گناهان را مگز فکر کن از ضربتِ نامُحْتَرَز^۲ (۲۸۱۵)
پس ای ستمگر، بی‌گناهان و مظلومان را با دندانت مجروح و آزرده مساز و از ضربت بی‌امان الهی اندیشناک شو.

نیل را بر قِبطیان، حق خون کند سِبطیان را از بلا مَحْضُون^۳ کند (۲۸۱۶)
خداوند، رود نیل را برای قبطی‌ها به خون مبدل می‌سازد، و سبطی‌ها را از بلا و آفت محفوظ می‌دارد. [اشاره است به یکی از عذاب‌های فرعونیان که در آیه ۱۳۳ سوره اعراف

۱. حُلل: جمع حُلّه به معنی جامه فاخر.

۲. مُحْتَرَز: محفوظ شده و حفاظت یافته از چیزی. «ضربتِ نامحترز» یعنی ضربه‌ای که نشود از آن محفوظ ماند.

۳. مَحْضُون: در قلعه پناه داده شده و محفوظ. اسم مفعول از مصدر حَضَن.

آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۸۵) دفتر سوّم.

(۲۸۱۷) تا بدانی پیش حق تمییز هست در میانِ هوشیارِ راه و مست
تا بدانی که در بارگاه حضرت حق بین مردم هوشمند آگاه به طریق و غافل تمایزی
وجود دارد. [تا حقیقت آیه هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ را بدانی.]

(۲۸۱۸) نیل، تمییز از خدا آموخته‌ست که گشاد این را و آن را سخت بست
رود نیل، جدا کردن اهل حق و اهل باطل را از خداوند آموخته است، که راه این گروه
(سبطیان را در دریا) گشود و نجاتشان داد، راه آن گروه (قبطیان را) بست و هلاکشان نمود.

(۲۸۱۹) لطفِ او عاقل کند مر نیل را قهرِ او اَبَلَه کند قایل را
لطف خداوند، نیل را خردمند و هوشیار می‌کند، و قهر خداوند، قایل را احمق می‌کند.
[حماقت قایل این بود که نتوانست خیر و صلاح خود را تشخیص دهد، پس مرتکب قتل برادر
شد. رجوع شود به بیت (۱۳۰۱) در همین دفتر.]

(۲۸۲۰) در جمادات از کَرَم عقل آفرید عقل از عاقل، به قهرِ خود بُرید
خداوند از روی فضل و کَرَم خود در نهاد جمادات عقل و هوش پدید آورده است، و
نیز بواسطه قهرش، عقل و هوش را از عاقلان سلب کرده است. [مولانا به کَرَم در مثنوی
برای جمادات، عقل و نطق قائل شده است. در ابیات بعدی این موضوع بسط می‌یابد.]

(۲۸۲۱) در جَماد از لطف، عقلی شد پدید وز نکال^۱ از عاقلان دانش رمید
بواسطه لطف و کَرَم الهی در جمادات عقل و هوش آفریده شده است، و به سبب قهر و
عِقَابِ او، علم و دانش از خردمندان محو و زایل می‌گردد.

(۲۸۲۲) عقلِ چون باران به امر آنجا بریخت عقل، این سو خشمِ حق دید و گریخت
به امر حضرت حق، عقل و هوش مانند باران بر جمادات فرو بارید، اما عقل خردمندان

۱. نکال: کیفر سخت.

همینکه با قهر الهی مواجه می‌شود، می‌گریزد. یعنی بر اثر قهر الهی، عقول دانا یان زایل می‌گردد.

(۲۸۲۳) ابر و خورشید و مه و نجم بلند جمله بر ترتیب آیند و روند
ابر و خورشید و ماه و ستاره بلند جملگی به صورت منظم می‌آیند و می‌روند.

(۲۸۲۴) هر یکی ناید مگر در وقتِ خویش که نه پس ماند ز هنگام و نه پیش
هیچیک از آنها ظاهر نمی‌شود مگر در وقت معین خود بطوریکه از آن وقت معین، نه تأخیر می‌کند و نه تعجیل. [بیت قبلی و بیت فوق آیه ۴۰ - ۳۸ سوره یس را تداعی می‌کند: وَالشَّمْسُ تُوَجِّى لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ غَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ. لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ.] «و خورشید (نیز نشانه‌ای از نشانه‌های خداوند است) که پیوسته به سوی جایگاه خویش رهسپار است. این تقدیر خداوند عزیز و داناست. و برای ماه نیز منزلگاههایی قرار دادیم که سرانجام به صورت شاخه کهنه خرماین درآید. نه بر خورشید سزد که به ماه رسد، و نه بر شب که بر روز پیشی گیرد، و هر یک از آنها در مدار خود شناورند.»]

(۲۸۲۵) چون نکردی فهم، این را ز انبیا؟ دانش آوردند در سنگ و عصا
چرا این نکته را از پیامبران درک نکردی؟ در حالی که آنان حتی به سنگ و عصا نیز دانش و معرفت بخشیده‌اند. [مصرع اول را شرطی نیز می‌توان فرض کرد. در اینصورت مصرع دوم جزای شرط است. «سنگ» ظاهراً اشاره است به آن معجزة پیامبر (ص) که سنگ‌ریزه در دست ابوجهل بر حقانیت آن حضرت گواهی داد. رجوع شود به بیت (۲۱۵۴) دفتر اول. عصا نیز اشاره به معجزة حضرت موسی (ع) است.]

(۲۸۲۶) تا جماداتِ دگر را بی‌لباس چون عصا و سنگ داری از قیاس
این بیت علت غایی بیت فوق است: تا سایر جمادات را آشکارا با سنگ و عصا مقایسه کنی. [«لباس» بر دو وجه قابل حمل است: یکی به معنی جامه و تن‌پوش. در این صورت «بی‌لباس» یعنی آشکارا. و اگر مصدر باب مفاعله فرض کنیم به معنی مشابَهت داشتن

و آمیختن است. در اینصورت «بی لباس» یعنی بی هیچ شبهه و تردید و اشتباه. اما منظور دو بیت اخیر: جا داشت که این راز را از انبیا دریابی که جمادات نیز صاحب عقل و هوش اند. چنانکه انبیاء یکی دو نمونه از این موضوع را عیناً نشان دادند و تو باید سایر جمادات را بر این قیاس دارای عقل و هوش بدانی. زیرا «مُشت نمونه خروار» است.]

(۲۸۲۷) طاعتِ سنگ و عصا ظاهر شود وز جماداتِ دگر مُخبر شود
خلاصه کلام اینکه طاعت و خدمتِ سنگ و عصا آشکار می گردد و از طاعت و خدمتِ سایر جمادات خبر می دهد. [اما مفاد این خبر چیست؟ در بیت بعد آمده است.]

(۲۸۲۸) که ز یزدان آگهیم و طایعیم ما همه نی اتّفاقی ضایعیم
جمادات می گویند: ما از حضرت حق آگاه هستیم و فرمانبرداری و اطاعتِ او کنیم، و ما هیچکدام برحسب تصادف پدید نیامده و بیهوده و عبث آفریده نشده ایم. [چنانکه حق تعالی در آیه ۱۱۵ سوره مؤمنون عبث بودنِ خلقت را نفی می فرماید.]

(۲۸۲۹) همچو آب نیل، دانی وقتِ غرق کو میانِ هر دو اُمت کرد فرق
جمادات افزودند: ما را مانند آب نیل بدان، زیرا همانطور که می دانی آب نیل به هنگام غرق کردن، فرعونیان و موسویان را از هم تمیز داد. [رجوع شود به بیت (۸۶۳) دفتر اول.]

(۲۸۳۰) چون زمین دانیش، دانا وقتِ خَسَف^۱ در حقِ قارون که قهرش کرد و نَسَف^۲
جملگی ما جمادات را مانند زمین، دانا و عاقل بدان، زیرا همانطور که می دانی زمین به هنگام فرو بُردنِ قارون، او را شناخت و مقهور و متلاشی اش کرد. [رجوع شود به بیت (۸۶۴) دفتر اول.]

(۲۸۳۱) چون قمر که امر بشنید و شتافت پس دو نیمه گشت بر چرخ و شکافت
ما جمادات مانند ماه هستیم که چون امر خدا را شنید و با شتاب بر فراز آسمان رفت

۱. خَسَف: فرو بردن چیزی و یا کسی در دلِ زمین. چنانکه خداوند، قارون را اینگونه کفر داد.

۲. نَسَف: درهم کوبیدن، از بیخ برگرداندن.

شکافته شد و دوباره گشت. [اشاره است به معجزه شَقُّ الْقَمَر که مستند است به آیه نخستین سوره قمر و روایت کثیری از صحابه. تنها عثمان بن عطا به روایت از پدرش، انشقاق قمر را موکول به آینده دانسته است. درباره تاریخ وقوع این معجزه تا این حد اتفاق است که قبل از هجرت نبی (ص) به مدینه بوده است، اما در اینکه در کدام سال وقوع یافته اختلاف دیده می شود. برخی آنرا در آغاز بعثت و بعضی در اواخر دوران مکه می دانند.^۱ مولانا در مثنوی شریف، مکرراً بدین معجزت پرداخته است.]

چون درخت و سنگ کاند در هر مقام مصطفی را کرده ظاهر السّلام (۲۸۳۲)

ما جمادات مانند درخت و سنگ هستیم که آشکارا در هر مکان، بر محمد مصطفی (ص) درود و سلام می فرستادند. [علامه مجلسی به نقل از دلائل النبوه بیهقی از امام علی (ع) نقل کرده است که فرمود: کُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) بِمَكَّةَ فَخَرَجَ فِي بَعْضِ نَوَاحِيهَا، فَمَا اسْتَقْبَلَهُ شَجَرٌ وَلَا جَبَلٌ إِلَّا قَالَ لَهُ: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ.^۲ «ما همراه رسول الله، (درود خدا بر او و خاندانش باد) در مکه بودیم که آن حضرت به یکی از نواحی آن دیار رفت (ما نیز همراه او بودیم) و هیچ درخت و کوهی با او برخورد نمی کرد جز آنکه بدو گوید: سلام بر تو ای رسول خدا.» باز همو از امام علی (ع) نقل می کند که وقتی حضرت رسول الله (ص) از بیابان می گذشت هر سنگ و درختی که در مسیر آن حضرت قرار داشت می گفت: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ أَنَا أَسْمَعُهُ.^۳ «درود و سلام بر تو ای رسول خدا، و من صدای آنرا می شنیدم.» ابن عربی نیز در فصیح نوحی ضمن بحث درباره تسبیح جمادات می گوید: وَ كَمَا أَنَّ ظَاهِرَ صُورَةِ الْإِنْسَانِ تُثْنِي بِلِسَانِهَا عَلَى رُوحِهَا وَ نَفْسِهَا وَ الْمُدَبِّرِ لَهَا، كَذَلِكَ جَعَلَ اللَّهُ صُورَةَ الْعَالَمِ تُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُ تَسْبِيحَهُمْ.^۴ «همانگونه که ظاهر انسان بر نفس و روح و مدبر خویش (به زبان ظاهر و صورت) ثنا می گوید، همینطور خداوند، صورت ظاهری جهان را به گونه ای قرار داده که حمد و نیایش او می گویند. (یعنی حیوان و گیاه و جماد هرکدام با زبان خود حضرت حق را تسبیح می گویند.) اما تسبیح ایشان را ما درک نمی کنیم.» البته منظور از «ما»،

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج ۹، ص ۱۸۵.

۲. ر.ک. بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۳۸۸.

۳. ر.ک. پیشین.

۴. ر.ک. شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۷۳.

انسان محصور در مادیات و نفسانیات است، اما عارفان روشن بین نطق و تسبیح اشجار و احجار را عیناً می‌شنوند چنانکه ابن عربی در فتوحات مکیّه تصریح کرده است که نطق و کلام اشجار و احجار را بارها با گوش خود شنیده است. این مطلب را از آنرو آوردیم تا به دیدگاه مولانا درباره تسبیح و نیایش جمادات و نباتات و حیوانات نزدیک‌تر شویم او برخلاف اهل تأویل که نطق و تسبیح موجودات را با زبان حال می‌دانند و نه قال، مکرراً تصریح کرده است که نیایش اشجار و احجار و جمادات و نباتات با لفظ و زبان خاص آنان است که اگر کسی گوش هوش داشته باشد آنرا عیناً می‌شنود. رجوع شود به شرح بیت (۵۱۳) و (۲۱۵۹) دفتر اول، و شرح بیت (۱۰۲۷ - ۱۰۱۸) دفتر سوم. همو گوید:

این بُود تأویل اهل اعتزال و آن آن کس کو ندارد نورِ حال]

جواب دهری که منکر الوهیت است و عالم را قدیم می‌گوید

(۲۸۳۳) دی یکی می‌گفت عالم حادث است^۱ فانی ست این چرخ و حقش وارث ست
این فصل جلیل، متفرّع است از بیت (۲۷۹۵ - ۲۷۸۷) همین دفتر که در آن بیان شد که وقتی امیران عرب به مشاجره خود با رسول‌الله (ص) ادامه دادند و با کلام آن حضرت، به حق اقرار نکردند سیلی خروشید و در این رخداد عظیم، بطور عینی و شهودی بطلان دعاوی خود را یافتند.

اینک مولانا در بسط این مطلب که دلیل عینی بر دلیل لفظی ارجحیت دارد و موجب اقناع و إسکات دوست و دشمن می‌شود مبحثی را می‌گشاید که در آن یکی از موضوعات معروف حکمی و کلامی را طرح می‌کند و آن مسأله حدوث و قَدَم عالم است. طرفداران جهان‌بینی الهی، عالم را حادث می‌دانند و اما دهریان و طبیعیان، آنرا قدیم می‌شمرند. مولانا بدین مبحث وارد می‌شود اما نه به شیوه اهل کلام و فلسفه بل به اسلوبِ معهود

۱. حادث: ر.ک. شرح بیت (۱۷۴۷) دفتر دوم. حکمای الهی جمیعاً عالم را حادث می‌دانند اما در اینکه حدوث عالم از چه قسمی است اختلاف دارند، برخی مانند میرداماد، عالم را حادث به حدوث دهری می‌دانند و برخی مانند ملاصدرا به حدوث زمانی عالم عقیده دارند و بعضی نیز مانند حکیم سبزواری به حدوث اسمی عالم باور دارند.

خود، و عاقبت نیز این مبحثِ پردامنه را با عینیت‌گرایی عارفانه ختم می‌کند: دو نفر در باب حدوث و قِدَم عالم مباحثه می‌کردند و هر یک برای اثبات مدعای خود دلایلی می‌پرداخت و بحثی می‌انگیخت. آن که به حدوث عالم عقیده داشت برای آنکه بحث را به نتیجه برساند جریان مباحثه‌ای را که خود ناظر آن بود برای آن دهری نقل کرد و گفت: روزی از جایی می‌گذشتم و دیدم جمع کثیری گرد آمده‌اند و بحث و مناقشه پیرامون همین موضوع برقرار است. یک عارف با یک دهری مشغول بحث بودند. جلو رفتم تا دلایل طرفین را بشنوم. در این موقع دهری به آن عارف گفت: چه دلیلی بر حدوثِ عالم داری؟ عارف مسأله شهود باطنی را مطرح کرد، اما دهری گفت شهودِ باطنی برای دیگران ملاک نیست، بلکه باید دلیلی بیابوری که همگان قانع شوند. عارف گفت: حال که چنین است بیا هر دو درون آتش شویم و آنگاه صحت و سقم دعاوی آشکار گردد. آتشی فراهم شد هر دو بدان در شدند. آتش، عارف را گزندگی نرساند، اما دهری را هلاک کرد.

در باب مأخذ این حکایت نمی‌توان به واقعه خاصی اشارت کرد، زیرا از بسیاری از اولیاء این کرامت نقل شده است، اما معنی بیت: دیروز شخصی می‌گفت: عالم حادث است و این چرخ گردون فانی است و خداوند، وارث آن است. [یکی از اسمای حسنا پروردگار وارث است. این نام شریف در قرآن کریم و ادعیه مأثوره از جمله دعای جوشن کبیر آمده است. و اطلاق این اسم بر ذات اقدس الهی از آنروست که همه ماسیوی‌الله هالک و فانی‌اند جز ذات احدیت. در قسمتی از آیه ۱۸۰ سوره آل عمران، و آیه ۱۰ سوره حدید آمده است: وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... «و میراث آسمان‌ها و زمین از آن خداوند است.»]

فلسفیی گفت: چون دانی حُذوث؟ حادثی^۱ ابر چون داند غُیوث^۲؟ (۲۸۳۴)

یکی از فیلسوف‌نماها به آن شخص گفت: تو از کجا می‌دانی که عالم حادث است؟ مثلاً باران از کجا می‌داند که ابر، حادث است؟ [منظور مولانا از فلسفی کسی است که تابع عقل جزئی است و در عین حال خود را علامه دهر و بحرالعلوم می‌داند. شاید بتوان معادل آن را «متفلسف» و یا «فیلسوف‌نما» قرار داد. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۳۶) دفتر دوم.]

۱. حادثی: با یای مصدری به معنی حادث بودن.

۲. غُیوث: جمع غُیث به معنی باران.

(۲۸۳۵) ذَرّه‌یی خود نیستی از انقلاب تو چه می‌دانی حُدُوثِ آفتاب؟
تو که حتّی ذَرّه‌ای از تحوّل و تغیرِ آفتاب محسوب نمی‌شوی، چه می‌دانی که آفتاب
حادث است؟

(۲۸۳۶) کِرَمَکی کاندِر حَدَث^۱ باشد دَفین^۲ کی بداند آخر و بدو زمین؟
مثال دیگر، کِرَمی حقیر و خُرد که درون مدفوع پنهان شده، چگونه می‌تواند از پایان و
آغاز زمین با خبر شود؟

(۲۸۳۷) این به تقلید از پدر بشنیده‌ای از حماقت اندرین پیچیده‌ای
این حرف را تقلیداً از پدرت شنیده‌ای، و از روی حماقت و نادانی بدان تمسّک
جُسته‌ای. یعنی این که می‌گویی عالم حادث است از روی تحقیق و استدلال قوی نیست بلکه از
روی تقلید است.

(۲۸۳۸) چیست بُرهان بر حدوثِ این؟ بگو ورنه خامُش کن، فزون‌گویی مجو
دلیل تو بر حادث بودن عالم چیست؟ آنرا بیان کن، و اگر دلیلی نداری ساکت شو و
حرف مفت نزن.

(۲۸۳۹) گفت: دیدم اندرین بحرِ عمیق بحث می‌کردند روزی دو فریق
آن شخص بدان فیلسوف‌نما گفت: روزی دو گروه را دیدم که در این دریای ژرف
فرورفته بودند و سرگرمِ مباحثه. [احتمالاً مراد از «بحرِ عمیق» مسألهٔ حدوث و قدم عالم است
که از قدیم‌الایام، محلّ مجادله و مباحثهٔ حکما و متکلمان بوده است. «فریق» به معنی گروه و
دسته. و «دو فریق» نشان می‌دهد که بحثی میان دو فرقهٔ اعتقادی درگیر شده بود، منتهی از هر
فرقه یک نفر که از همه عالم‌تر و بحاث‌تر بود انتخاب شده بود که باهم مجادله می‌کردند و
باقیان می‌شنودند و نظارت داشتند.]

۱. حَدَث: مدفوع، سرگین.

۲. دَفین: مدفون، پنهان شده.

- (۲۸۴۰) در جدال و در خصام^۱ و در سُتوه^۲ گشت هَنگامه^۳ بر آن دو کس گروه
آن دو گروه سرگرم مجادله و مناقشه ملال آور بودند که عده‌ای نیز آمدند و جمعیت
زیادی دور آنها جمع شد. [چنانکه عادت عامه مردم است خصوصاً بیکارگان که وقتی می‌بینند در
یکجا سر و صدایی برپا شده از صغیر و کبیر بدان سو می‌دوند و ازدحام برپا می‌دارند.]
- (۲۸۴۱) من به سویی جمع هَنگامه شدم اطلاع از حال ایشان پِشتَدَم^۴
من نیز به طرف آن جمعیت انبوه رفتم و در مورد دو گروه سؤال کردم. یعنی جلو رفتم
تا ببینم موضوع جدالشان چیست و برای چه بحث می‌کنند.
- (۲۸۴۲) آن یکی می‌گفت: گردون فانی است بی‌گمانی، این بنا را بانی است
یکی می‌گفت: سپهر گردون، یعنی این عالم فانی است. و بی‌شک ساختمان جهان،
سازنده‌ای دارد.
- (۲۸۴۳) و آن دگر گفت: این قدیم و بی‌کی است نیستش بانی و، یا بانی وی است
و آن دیگری می‌گفت: عالم، قدیم و ازلی است و مسبوق به زمان نیست. و سازنده‌ای
ندارد، و اگر هم سازنده‌ای داشته باشد، خود اوست. [«بی‌کی است» یعنی این عالم
چون ازلی است نمی‌شود گفت از چه زمانی بوجود آمده، زیرا موجود ازلی خارج از ظرف
زمان و مقدم بر آن است.]
- (۲۸۴۴) گفت: مُنکر گشته‌یی خَلّاق^۵ را روز و شب آرنده و رَزّاق^۶ را
اولی (قائل به حدوث عالم) به آن شخص گفت: تو با این حرف، آفریدگار و
-
۱. خصام: مصدر باب مفاعله به معنی مخاصمه است. جمع خَصَم نیز خصام می‌شود. اما در اینجا معنی اول
مناسب است.
۲. سُتوه: خسته شدن، درمانده شدن، به تنگ آمدن.
۳. هَنگامه: غوغا، شلوغی، جمعیت.
۴. پِشتَدَم: گرفتم. فعل ماضی از مصدر پِشْتَدَن به معنی گرفتن، گرفتن چیزی.
۵. خَلّاق: آفریننده، بسیار خلق کننده.
۶. رَزّاق: بسیار روزی دهنده.

پدید آورنده روز و شب و روزی دهنده را انکار کردی.

(۲۸۴۵) گفت: بی برهان نخواهم من شنید آنچه گویی^۱ آن به تقلیدی گزید
دومی (قائل به ازلی بودن جهان) در جواب او گفت: من بدون دلیل آن سخنانی را که
شخصی احمق از روی تقلید پذیرفته قبول ندارم.

(۲۸۴۶) هین بی‌آور حجت و برهان که من نشنوم بی حجت این را در زَمَن
خوب حواست را جمع کن و دلیل و برهان بیاور که من حرفی را زود و بدون دلیل و
برهان نمی‌پذیرم.

(۲۸۴۷) گفت: حجت در درونِ جانم است در درونِ جانِ نهان، برهانم است
اولی گفت: دلیل و برهان در روح و جانِ من است، برهانِ من در درونِ جانم نهفته است.

(۲۸۴۸) تو نمی‌بینی هلال از ضعفِ چشم من همی بینم، مکن بر من تو خشم
تو به سبب ضعف قوه بینایی نمی‌توانی هلالِ ماه را ببینی، اما من می‌بینم. پس بر من
خشم مگیر.

(۲۸۴۹) گفت و گو بسیار گشت و، خلق گیج در سر و پایانِ این چرخ بسیج^۲
خلاصه کلام اینکه مباحثه بالا گرفت و حضار نیز در حدوث و قدم این سهر آراسته و
منظم مات و مبهوت شده بودند. یعنی از این مجادلات دستگیرشان نشد که بالاخره این عالم
حادث است یا ازلی؟

(۲۸۵۰) گفت: یارا در درونم حجتیست بر حدوثِ آسمانم آیتیست
اولی گفت: ای دوست، در درونم دلیل و برهانی است که ثابت می‌کند این عالم حادث
است.

۱. گول: ابله، احمق، کودن.

۲. بسیج: سامان. «چرخ بسیج» یعنی افلاک که براساس نظم گردش و دوران دارند.

(۲۸۵۱) من یقین دارم، نشانش آن بُود مر یقین دان را که در آتش رود
من یقین دارم که این عالم حادث است زیرا علامت یقین اینست که شخصی صاحبِ
یقین به درون آتش می‌رود.

(۲۸۵۲) در زبان می‌ناید آن حُجَّت، بدان همچو حالِ سِرِّ عشقِ عاشقان
این نکته را بدان که دلیل و برهان من مانند احوال اسرارآمیزِ عشق عاشقان به زبان و
کلام در نمی‌آید.

(۲۸۵۳) نیست پیدا سِرِّ گفت‌وگویی من جز که زردی و نزاری رویِ من
رازِ گفت‌وگوی من آشکار نیست، جز همین مقدار که چهره‌ام زرد و لاغر است. [مولانا
رنگ عاشقان را زرد می‌داند، چنانکه وقتی از او پرسیدند رنگِ سگِ اصحاب کُهِف چه بود؟
گفت: زرد، زیرا که عاشق بود و رنگِ عاشقان، زرد است.^۱]

(۲۸۵۴) اشک و خون بر رُخ روانه می‌دود حُجَّتِ حُسن و جمالش می‌شود
اشک و خونی که بر گونه من جاری است، دلیل بر زیبایی و جمال حضرت معشوق
است. [احوال لطیف معنوی، از استدلالات و مجادلات لفظی برتر و بالاتر است، چه
لِسَانُ الْحَالِ أَنْطَقُ مِنْ لِسَانِ الْمَقَالِ.]

(۲۸۵۵) گفت: من اینها ندانم، حُجَّتِ که بُود در پیشِ عامه آیتی
فیلسوف‌نما گفت: این احوالی که از آن سخن می‌گویی، دلیلِ مردم‌پسند نیست. یعنی
دلیلی بیاور که مقبول عامه مردم باشد، و الا اینکه بگویی احوالِ چنین و چنان است قابل
اثبات نیست و موجب اقناع مستمع نمی‌شود.

(۲۸۵۶) گفت: چون قلبی و نقدی دَم زنند که تو قلبی، من نِکوم، ارجمند
عارف مشرب به آن فیلسوف‌نما گفت: هرگاه طلایِ تقلبی و طلایِ حقیقی با زبانِ حال

با یکدیگر مباحثه کنند و هر کدام مدعی شود که طلای خالص و گرانبهاست و به آن دیگری بگوید تو طلای تقلبی هستی. [این بیت شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۲۸۵۷) هست آتش امتحانِ آخرین کاندَر آتش دَر فتند این دو قرین
در اینصورت برای باز شناختن ماهیت آن دو، آتش، آخرین آزمایشی است که ماهیت آن دو را معلوم می‌دارد، پس این دو را باید درون آتش نهاد.

(۲۸۵۸) عام و خاص از حالشان عالم شوند از گمان و شک، سویی ایقان روند
بدین ترتیب، عام و خاص از ماهیت آن دو آگاه می‌شوند، و از شک و گمان می‌رهند و به یقین می‌رسند.

(۲۸۵۹) آب و آتش آمد ای جان امتحان نقد و قلبی را که آن باشد نهان
ای عزیز من، آب و آتش، وسیله‌ای است برای بازشناختن ماهیت پوشیده طلای حقیقی و طلای تقلبی. [چنانکه زرگران، طلا را در بوتۀ آتش می‌نهند تا سرخ شود، و سپس بلافاصله آن را داخل ظرف آب می‌افکنند. اگر آن طلا صاف و شفاف ماند حقیقی است، و اگر سیاه شد تقلبی است.^۱]

(۲۸۶۰) تا من و تو هردو در آتش رویم حجتِ باقیِ حیرانان شویم
بیا تا من و تو درون آتش برویم و «حجتی جاوید برای حیرانان باشیم».^۲ [برخی از شارحان متقدم و متأخر «حجتِ باقیِ حیرانان» را سهواً اینگونه معنی کرده‌اند: حجتی باشیم برای بقیۀ کسانی که دچار حیرت شده‌اند.]

(۲۸۶۱) تا من و تو هردو در بحر اوفتیم که من و تو این گُره را آیتیم
بیا تا من و تو، هردو خود را به دریا افکنیم، زیرا من و تو دلیل و آیتی برای این جمع هستیم.

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۹۰۹.

۲. شرح مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ص ۱۷۱۳، یادداشت مترجم شماره (۳۸۵).

همچنان کردند و در آتش شدند هر دو خود را بر تَفِ آتش زدند (۲۸۶۲)
آن دو (عارف و فیلسوف‌نما) وارد آتش شدند و در میان حرارت و شعله‌های آتش
نشستند.

آن خدا گوینده مردِ مُدعی رست و، سوزید اندر آتش آن دعی^۱ (۲۸۶۳)
آن کسی که می‌گفت خدا وجود دارد از لهیبِ مشتعل آتش رهید، و اما آن حرام‌زاده در
آتش سوخت.

از مؤذّن بشنو این اعلام را کوری افزون، روانِ خام را (۲۸۶۴)
این بیت با توجه به مصراع دوم دارای سه وجه است. اگر مصراع دوم را مفعولِ «اعلام»^۲، و
«افزون» را صفت «کوری» بدانیم، و «روانِ خام»^۳ را نیز صفت و موصوف تلقی کنیم معنی بیت
فوق اینست: [از مؤذّن این خبر و اعلام الهی را بشنو که می‌گوید: کوری فزاینده بر روحی باد
که خام و ناقص باشد. و اگر «افزون‌روان» را صفت مرکب فاعلی و جمع «افزون‌رو» به معنی
افزون رونده و افراط‌گر و طغیان‌کننده از راه حق فرض کنیم معنی بیت چنین می‌شود: به کوری
چشم طاغیان و عصیانگران، این اعلام و خبر الهی را از مؤذّن بشنو^۴. اکبرآبادی، لفظ «این» را
اشاره به مفاد بیت بعدی می‌داند و مصراع دوم بیت فوق را جمله معترضه گرفته است. و فعل
دعایی «باد» را در مصراع دوم مقدر دانسته است. بنابر این رأی، بیت فوق و بیت بعدی اینگونه
معنی می‌شود: به کوری چشم طاغیان و عاصیان، این اعلام و خبر الهی را بشنو و نام شریف
الله هرگز نسوخته و محو نشده است، زیرا صاحب این نام، جلیل و الاقدر است. سپس
اکبرآبادی در شرح بیت بعدی می‌گوید: یعنی هر که این نام را در دل داشته باشد سوخته
نشود^۵. وجه اول اصلح و انطباق است به شرط آنکه معنی آنرا با بیت بعدی متصل بدانیم.]

۱. دعی: آن‌که نَسَب مشکوک دارد، پسر خوانده (ر.ک. المنجد، ص ۲۱۶)، جمع: اَدعیاء.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۱۱.

۳. برخی از شارحان، از جمله عبدالفتاح بر این نهج رفته‌اند.

۴. برخی از شارحان اعلام را با فتحه همزه خوانده‌اند. جمع عَلم (= کوه) و مراد از آنرا اسماء الهی و یا پنج
نوبت اذان نماز دانسته‌اند.

۵. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۲۳.

(۲۸۶۵)

که نسوزیده‌ست این نام از أَجَل کِش مُسَمّی صدر بوده‌ست و أَجَل

این اعلام و خبر الهی را بشنو که این نام شریف بر اثر آتش مرگ و أَجَل نسوخته است، زیرا صاحب این نام، جلیل‌القدر و عالی مرتبه و برترین است. [«أَجَل» در مصراع اوّل به معنی مرگ و سرآمد است و در مصراع دوم با تشدید لام به معنی جلیل‌تر و بزرگتر است. و این دو لفظ در اینجا جناس تام محسوب می‌شود.]

(۲۸۶۶)

صد هزاران زین رِهان اندر قِران بَر دَریده پرده‌های مُنکران

صدها هزار از این گروبنده‌ها و مسابقات در مقابله مؤمنان و منکران، پرده آبروی منکران حق را دریده است. [«رِهان» یکی از مصادر باب مفاعله به معنی گروبنده و مسابقه است. اما برخی آنرا جمع رَهِین و بعضی جمع رَهْن دانسته‌اند که بدون شک در اینجا معنی مصدری آن اصلح و انسب است. «قِران» نیز مانند رِهان، یکی از مصادر باب مفاعله و به معنی مقارنه و پیوستگی است. منظور از مقارنه در اینجا به معنی مقابله دو حریف و قرین است، چنانکه بیت (۲۸۵۷) همین دفتر آنرا تأیید می‌کند. اما بعضی آنرا جمع «قَرَن» پنداشته‌اند که در اینجا خالی از وجه است. فاعل «بَر دَریده»، «زین رِهان» است. اما برخی، «روزگار» را فاعلِ مقَدّر دانسته‌اند. و بعضی «بَر دَریده» را فعل لازم گمان کرده‌اند. منظور بیت: تاریخ بشری نشان داده است که هرگاه حقیقت‌ستیزان به مقابله و مبارزه با حقیقت برخاسته‌اند در این مقابله و پیکار رسوا و بی‌اعتبار شده‌اند. برخی نیز گفته‌اند پرده جهل و غفلت منکران دریده شد و حق عیان گشت.]

(۲۸۶۷)

چون گِرو بستند، غالب شد صواب در دَوام و معجزات و در جواب

هرگاه حقیقت‌ستیزان در تداوم معجزات انبیاء و گفتگو با آنان در برابر حقیقت مقابله و ایستادگی کرده‌اند حقیقت غالب شده است. [مولانا از زبان ناظر مباحثه فیلسوف‌نما و عارف می‌گوید به برکت معجزه انبیاء و خاصه محمد(ص) آن عارفی که درون آتش رفت نسوخت، پس نتیجه می‌گیریم که معجزه آن رادمردان الهی، همچنان باقی و پایدار است و تا به روز رستخیز نیز هر خارق‌عادت‌ی که از عرفا و صاحب‌دلان سر می‌زند سایه‌ای از معجزات شریف انبیای عظام است.^۱

در برخی از نسخه‌های مثنوی از جمله انقروی، «دوام» به «معجزات» اضافه شده است. و نیکلسون می‌گوید «دوام و معجزات» شاید مثل «قوس و قزح»، عطف دو کلمه به جای اضافه آنها باشد.^۱ منظور از «دوام» سلطه معنوی انبیای عظام خاصه حضرت رسول‌الله (ص) تا به روز رستاخیز است.

فهم کردم کآنکه دم زد از سَبَقِ وز حدوثِ چرخ، پیروز است و حق (۲۸۶۸)
 من (ناظرِ مباحثه) از سوختنِ آن فیلسوف‌نما و صحیح و سالم ماندنِ آن عارف‌مشرَب در میان شعله‌های آتش دانستم که کسی که از سابقه حدوث عالم سخن می‌گوید بر حق و پیروز است. [«سَبَق» به معنی جایزه مسابقه شترسواری و اسب‌دوانی و تیراندازی است. چنانکه در روایت است که لَا سَبَقَ إِلَّا فِي خُفٍّ أَوْ خَافِرٍ أَوْ نَصْلٍ^۲. نیز به معنی درس و مقداری از کتاب است که در هر روز آموخته شود. اَمَّا سَبَقٌ در اینجا به جای سَبَق (= پیش افتادن، سبقت گرفتن) آمده است و منظور از آن، مسبوق به عدم بودن جهان است. و در اینجا کلام انقروی قابل قبول است که «حدث» را در مصراع دوم، عطف تفسیری می‌داند برای «سَبَق». این وجه نیز جایز است که منظور از «سَبَق» را وجود ازلی و لَمْ يَزَلْی حق تعالی بدانیم. با این تقدیر معنی بیت فوق اینست: من از سوختنِ آن فیلسوف‌نما و سالم ماندنِ آن عارف‌مشرَب دانستم که کسی که از ازلی بودن حضرت حق و حادث بودن این جهان سخن می‌گوید بر حق و پیروز است.]

حُجَّتِ مُنْكَرِ هَمَارِه زردُرُو یک نشان بر صدقِ آن انکار کو؟ (۲۸۶۹)
 دلایل حق‌ستیزان همیشه علیل و بی‌رمق است، آیا حتی یک دلیل بر صحّت ادّعای آنان وجود دارد؟ یعنی آیا تاکنون حق‌ستیزان توانسته‌اند حتی یک دلیل بر نفی خدا بیاورند؟

یک مَناره در ثنائِ مُنْكَرِان کو درین عالم که تا باشد نشان؟ (۲۸۷۰)
 در این جهان کو یک مناره که حق‌ستیزان را مدح و ثنا گوید تا این امر دلیلی باشد بر صدق ادّعای آنان؟ یعنی تا به حال سراغ نداشته‌ایم که مناره‌ای هم برای اعلام شعارهای

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۱۰.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۱۱.

ضدّ خدایی نصب شود.

(۲۸۷۱)

مُنبری کو که بر آنجا مُخبری^۱ یاد آرد روزگارِ مُنکری^۲؟

کجاست آن منبری که خطیبِ دانایی بر فراز آن رود و دورانِ حق‌ستیزی و انکار خدا را یادآوری کند؟ یعنی مسلماً دانایی پیدا نمی‌شود که عقاید جاهلیّت را بر فراز منبر تبلیغ کند.

(۲۸۷۲)

رویِ دینار و درم از نامشان تا قیامت می‌دهد زین حق نشان

نام آن کسانی که بر روی سکه‌های زرّین و سیمین حک شده تا قیام قیامت نشان‌دهنده حَقّانیت آنان است. [از ملاحظه سکه‌های دوران باستان برمی‌آید که عقاید مذهبی مورد توجه امیران و فرمانروایان بوده است، بطوریکه هر دولتی که به ضرب سکه اقدام می‌کرد، نقش خدایان خود را روی یک طرف سکه حک می‌نمود. امرای معتقد به آیین‌های توحیدی نیز معتقدات خود را در رُویه‌ای از سکه منعکس می‌کردند مثلاً امپراطوران روم شرقی، صورت مسیح (ع) و حواریان را در یک روی سکه منقوش می‌داشتند. از قرن دوم هجری به بعد نیز در یک طرف سکه، کلمه شریفه لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ حک شد^۳. البته سکه سیمین و زرّین در اینجا جنبه مجازی دارد و مراد سکه قلب و روح مؤمنان است که نام و حقیقت انبیاء بر آن حک شده است. و الا اگر حمل بر ظاهر کنیم دچار اشکال می‌شویم. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۰۶) دفتر اوّل.]

(۲۸۷۳)

سکه شاهان همی گردد دگر سکه احمد بین تا مستقر

سکه شاهان دچار دگرگونی و تبدیل می‌شود، اما سکه احمد (ص) تا قیام قیامت برقرار است. [هر پادشاه و امیری تا وقتی نامش بر سکه‌ها ضرب می‌شود که حکومتش برقرار باشد، اما همینکه خودش و یا حکومتش ساقط شود دیگر نقش و نامی از او بر روی سکه دیده نمی‌شود. این خود نشان دهنده مجازی بودن این نوع حکومت‌هاست. درحالی که نام حضرت محمد (ص) همیشه بر سکه قلب مؤمنان حک شده است.]

۱. مُخبر: آگاه کننده. اسم فاعل از مصدر اِخْبَار. «مخبری» با یای وحدت است.

۲. مُنکری: با یای مصدری به معنی انکار است.

۳. ر.ک. تاریخ سکه، ص ۱۶ - ۴.

بر رُخ نقره و یا رُوی زری وَاِنَّمَا بِرِ سَکَّه نامِ مُنْکِرِی (۲۸۷۴)
 یک سَکَّه نقره و یا طلا نشان بده که نام و نقشی حق‌ستیز و انکارکننده‌ای
 روی آن حک شده باشد. [منظور تأکید بر ناپایدار بودن باطل است زیرا فَاَمَّا الزَّبَدُ
 فَيَذْهَبُ جُفَاءً. و الاّ منظور این نیست که تا به حال، نام امیرانِ حق‌ستیز بر سَکَّه‌ای ضرب نشده
 است.]

خود مَگیر این معجزِ چون آفتاب صد زبان بین نامِ او اُمُّ الْکِتَاب (۲۸۷۵)
 این بیت از ابیات مشکل مثنوی است، هرچند که بدواً ساده می‌نماید. مولانا در ابیات
 پیشین بیان کرد که حضرت محمد(ص) چون برحق است در طول اعصار و قرون از گزند محو
 و بطلان مصون مانده است، در حالی که جباریه و طواغیت به رغم قدرت و صولتشان به محاق
 فنا و زوال رفته‌اند. اینک می‌گوید: با اینکه دوام و بقای حضرت رسول‌الله(ص) در طول قرون
 و اعصار، خود همچون خورشید، معجزه‌ای باهر و تابان است، اما تو آن را معجزه تلقی مکن،
 بلکه کتاب قرآن کریم را که دارای صد زبان است معجزه بدان. «صد زبان» کنایه از بلاغت و
 فصاحت قرآن کریم و بطون پرعمق و معانی ژرف آن است که هرچه نکته‌دانان از آن کتاب
 مبین، نکته و لطیفه دریابند باز دریایی است قعرش ناپدید. اکبرآبادی «صد زبان قرآن» را
 چنین شرح داده است: به یک زبان احکامِ صوم تفهیم می‌کند، و به یک زبان ارکانِ صلوة تعلیم
 می‌نماید و به یک زبان شرایط حج بیان می‌کند و به یک زبان مصارف زکات عیان می‌فرماید،
 و همچنین در بیان هر بابی از ابوابِ معاملات چون نکاح و طلاق و بیع و عتاقِ زبانی دیگر
 دارد، و در تفصیل هر فصل از فصولِ مقاماتِ صبر و توکل و رضا و تسلیم لسانی دیگر^۱.
 انقروی نیز «صد زبان قرآن» را چنین توضیح داده است: قرآن موافق با هر مذهبی سخن گفته
 است، هم صوفیان در بیان عقاید خود بدان استناد می‌کنند و هم حکما و فقها و کُلّاً همه ارباب
 ملل و نَحَل در اثبات عقاید خود به قرآن کریم استشهاد می‌کنند^۲. «اُمُّ الْکِتَاب» تعبیری است
 قرآنی که در چند آیه آمده است و مفسران و حکما آن را به علم خدا تفسیر کرده‌اند. اما در
 اینجا مراد قرآن کریم است. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۶) دفتر اول. انقروی وجه دیگری برای
 بیت فوق آورده است: تو این حالات مذکور در ابیات پیشین را مانند آفتابِ تابان مگیر، بلکه این

۱. ر.ک. شرح ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۲۴.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۹۱۸-۹۱۷.

معجزه را ببین که نامش اُمُّ الْکِتَاب است. در برخی از نسخه‌ها به جای «مگیر»، «بگیر» آمده است. منظور بیت: هیچ معجزه‌ای به پایه معجزه قرآن کریم نمی‌رسد که دائمی و ابدی است.

(۲۸۷۶)

زهره نی کس را که یک حرفی از آن یا بدزدد یا فزاید در بیان

کسی جرأت ندارد که حرفی از قرآن کریم را بدزدد و یا حرفی بر آن افزاید. [چنانکه در آیه ۴۲ سوره فصلت می‌فرماید: لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلُ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ. «باطل کننده‌ای نیست ورا، نه از پیش و نه از پسِ آن. و آن کتابی است نازل شده از جانب فرزانه ستوده.» و نیز در آیه ۹ سوره حجر آمده است: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ. «براستی که ما قرآن را فرو فرستادیم و خود آنرا حافظیم.» اجماع میان فریقین اینست که در مصحف شریف قرآن کریم هیچگونه تحریفی راه نیافته است، نه حرفی از آن کاسته شده و نه حرفی بدان افزوده شده است. و دلیل این امر نیز واضح است، زیرا از همان آغاز نزول آیات، مسلمانان با اشتیاق تمام آنرا حفظ می‌کردند و روز به روز بر تعداد حفاظ قرآن افزوده می‌شد، و با این ترتیب امکان تحریف، منتفی است.]

(۲۸۷۷)

یارِ غالب شو که تا غالب شوی یارِ مغلوبان مشو، هین ای غوی^۱

یار و یاورِ افرادِ غالب شو تا تو نیز در سایه قدرت و غلبه آنان غلبه پیدا کنی، ای گمراه مبادا یار و یاورِ مغلوبان شوی. [در اینجا منظور مولانا از غلبه، غلبه معنوی و چیرگی روحی است نه غلبه و قدرتِ ظاهری و دنیوی. انبیاء و اولیاء و عارفانِ بالله نمونه اعلای غلبه معنوی بشمار آیند.]

(۲۸۷۸)

حجّتِ مُنکِرِ همین آمد که من غیرِ این ظاهر نمی‌بینم وطن

تنها دلیل آدم حق‌ستیز اینست که می‌گوید: من که بجز ظاهرِ این دنیا چیز دیگری نمی‌بینم.

(۲۸۷۹)

هیچ نندیشد که هر جا ظاهری‌ست آن ز حکمت‌هایِ پنهانِ مُخبری‌ست

آن حق‌ستیز، دیگر به این مسأله فکر نمی‌کند که هر جا ظاهری وجود داشته باشد خبر

از حکمت‌های باطنی می‌دهد.

فایده هر ظاهری خود باطن است همچو نفع اندر دواها کامین^۱ است (۲۸۸۰)
فایده هر پدیده ظاهری در درون آن نهفته است، چنانکه خاصیت داروها در درون آنها
نهفته است. [پس خلقت عالم، عبث نیست و هر پدیده‌ای طبق حکمت بالغه الهی آفریده شده
است.]

تفسیر این آیت که وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ، نیافریدمشان
بهر همین که شما می‌بینید بلکه بهر معنی و حکمت باقیه که شما نمی‌بینید آن را

هیچ نقاشی نگارد زین^۲ نقش بی‌امید نفع، بهر عین نقش؟ (۲۸۸۱)
مولانا در این فصل جلیل، ضمن تفسیر بخشی از آیه ۳ سوره احقاف، این موضوع را
بسط می‌دهد که خداوند حکیم و فرزانه هیچ چیز را در این جهان، عبث نیافریده است. ترجمه
آیه مذکور: «نیافریدیم آسمان‌ها و زمین و آنچه در آنهاست جز بر حق.» توضیح آنکه آیه
مزبور بدون «واو» شروع می‌شود. معنی بیت فوق: آیا هیچ نقاشی پیدا می‌شود که نقشی را
بدون انگیزه کسب فایده و تنها بخاطر خود آن نقش، بکشد؟ [مولانا در این بیت و ابیات بعدی
مثال‌هایی می‌آورد تا این مطلب را بیان کند که، خلقت جهان، هدفدار است و لغو و هزل نیست.
چنانکه مثلاً نقاش، با هنر خود نقش و صورتی را برای منظور و غایتی خلق می‌کند و هرگز
نقشی را بدون انگیزه و هدفی معین نمی‌نگارد. حال که مخلوق در افعال و حرکات خود
بی‌هدف نیست چگونه ممکن است خداوند حکیم در تصویر نقوش جهان خلقت، بی‌هدف و
بی‌حکمت باشد؟!]

ضمناً در جنب این بیت و ابیات بعدی می‌توان دو مقوله «هنر برای هنر» و «هنر
برای ارتقای انسان» را که از مباحث جنجالی عصر کنونی است ارزیابی کرد. و
بدون شک نظر مولانا در این زمینه با مقوله دوم یعنی هنر متعهد و تعالی‌بخش سازگار
است.]

۱. کامین: نهفته، پنهان. از مصدر گمون.

۲. زین: آراستن، زینت دادن.

(۲۸۸۲) بلکه بهر میهمانان و کِهان^۱ که به فُرجه وا رَهَند از اَندهان^۲
 بلکه آن نقّاش، تصاویر و نقوشی می‌آفریند تا مهمانان و بچه‌ها با تماشای آن، از غم‌ها
 و غصّه‌ها خلاص شوند. [«فُرَجَه» و «فَرَجَه» و «فِرَجَه» مصدر عربی به معنی رهایی از غم و
 گرفتاری است. اما گاه در متون فارسی به معنی تماشا کردن و تفرّج نمودن نیز بکار می‌رود،
 چنانکه در دیوان شمس در چند مورد، «فُرَجَه» به معنی دیدن و تماشا کردن آمده است^۳ :
 چون به غریبی پُروی، فُرجه گُنی، پُخته شوی
 باز بیایی به وطن، با خبری، پُره‌تری

○

فُرجه باغ می‌گُنی، شادی و لاغ می‌گُنی
 با صَنمانِ شرم‌گین، پرده شرم می‌دَری]

(۲۸۸۳) شادی بچگان و یادِ دوستان دوستانِ رفته را از نقّشِ آن
 نقّاش با نقوش و تصاویری که می‌کشد می‌خواهد کودکان را شادمان سازد و دوستان
 نیز با تماشای آن نقوش، خاطره دوستان غایب و یا فقیدِ خود را زنده نگه دارند. [پس نقوشی
 که نقّاش می‌نگارد عاری از حکمت و هدف نیست.]

(۲۸۸۴) هیچ کوزه گر کند کوزه شتاب بهر عین کوزه، نه بر بوی آب؟
 آیا هیچ کوزه‌گری شتابان کوزه را فقط برای خود کوزه می‌سازد، بی‌آنکه در نظر داشته
 باشد که کوزه وسیله تسهیل بهره‌برداری از آب است؟

(۲۸۸۵) هیچ کاسه گر کند کاسه تمام بهر عین کاسه، نه بهر طعام؟
 مثال دیگر، آیا کاسه‌ساز، کاسه را نه برای غذا بلکه به خاطر خود کاسه می‌سازد؟
 [وقتی که در این کار ساده، هدف و حکمت در کار است، آیا در خلقت جهان هدف و حکمتی
 در کار نیست؟]

۱. کِهان: جمع کِه به معنی خُرد و کوچک.

۲. اَندهان: غم‌ها. جمع اَنده مخفف اندوه.

۳. در تداولِ عربی امروزین نیز «فُرجه» به معنی تماشا و تماشاگاه است.

(۲۸۸۶) هیچ خَطّاطی نویسد، خط به فن بهر عین خط، نه بهر خواندن؟
 مثال دیگر، آیا هیچ خطّاطی، با هنر کتابت، خطی را نه برای خواندن، بلکه فقط برای خود خط می نویسد؟ مسلماً نمی نویسد. [مولانا در چند مثال اخیر این نکته را باز کرد که هر پدیده‌ای در این جهان بنا بر حکمت و مصلحتی آفریده شده است و اگر ژرف بین باشی به صور پدیده‌ها قانع نمی شوی بلکه از سطح ظاهری موجودات به سوی باطن آنها حرکت می کنی. این مطلب در ابیات ذیل بسط می یابد.]

(۲۸۸۷) نقش ظاهر، بهر نقش غایب است و آن برای غایب دیگر پست^۱
 صورت ظاهری برای صورت باطنی آفریده شده است، و هر صورت باطنی نیز به نوبه خود برای صورت باطنی بالاتر از خود پدید آمده است. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

(۲۸۸۸) تا سوم، چارم، دهم بر می شمر این فواید را به مقدار نظر
 این فواید و نتایج را به اندازه ظرفیت درک و معرفت خود تا مرتبه سوم و چهارم و دهم بشمار. [از آنجا که در جهان بینی الهی، خلقت عالم، عبث و بیهوده صورت نبسته، بلکه این خلقت، هدفدار و غایت گر است، هر موجودی که در مرتبه فروتر قرار دارد برای موجود عالی تر از خود به ظهور آمده است و آن موجود عالی نیز برای عالی تر از خود. و این مراتب بیشمار است. مولانا می گوید جهان دائماً در حال تولید و توالد است و این زنجیره خلق مدام تحت نظام سبب و مسبب با یکدیگر ارتباط دارند و سیر کمالی و تعالی می پویند تا آنکه سرانجام به حکم ازلی إِلَیْهِ الْمَصِیْر به غایة الغایات و نهاية النهایات واصل شوند. رجوع شود به بیت (۱۰۰۷ - ۱۰۰۰) دفتر دوم.]

حکیم سبزواری گوید: صور طبیعیّه دنیویه برای صور برزخیه است، و صور برزخیه برای صور اخرویّه، و صور اخرویّه برای معانی متعلّقه که نفوس باشند و نفوس برای عقول... و همچنین إلى غایة الغایات^۲.

مولانا ذیلاً عرصه بیکران هستی و موجودات را به صفحه شطرنج و مهره‌های آن تشبیه

۱. پست: صورت بست، شکل گرفت.

۲. شرح اسرار، ص ۳۱۲.

می‌کند و نشان می‌دهد که هیچ موجودی بی‌ارتباط با دیگر موجودات نیست و هر حرکت و جنبشی در این عالم از مبدأ عقل و حکمت ناشی می‌شود.]

(۲۸۸۹) همچو بازی‌هایِ شطرنجِ ای پسر فایده‌ هر لعب در تالی^۱ نگر
ای پسر مطلبی که در ابیات پیشین بیان کردم مانند حرکات مهره‌های شطرنج است،
زیرا فایده و نتیجه حرکتِ هر مهره را باید در حرکت (و یا حرکت‌های) بعدی ببینی.

(۲۸۹۰) این نهادند بهرِ آن لعبِ نهان و آن برای آن و آن بهرِ فلان
مهره شطرنج هر حرکتی که پیدا می‌کند، فایده و نتیجه آن در حرکت بعدی معلوم
می‌شود. و فایده و نتیجه آن حرکت نیز در حرکت بعد از خود و نتیجه آن حرکت نیز در
حرکات بعدی ظهور می‌کند. [در شطرنج هر مهره‌ای که حرکت داده می‌شود روی حرکت و
سرنوشت سایر مهره‌ها تأثیر می‌گذارد، برای همین است که شطرنج بازِ ماهر، بی‌جهت مهره‌ای
را حرکت نمی‌دهد. و ای بسا در هر حرکت، ده حرکت بعدی را نیز محاسبه کند، و گاه ممکن
است یکی از مهره‌های خود را عمداً در تیررسِ حریف قرار دهد و در این حال ناظرِ مبتدی
پیش خود خیال می‌کند که او مهره‌اش را مفت از دست داده در حالی که چنین نیست و این
مهره را نیز طبق نقشه و محاسبه واگذار کرده تا حریف را در حرکات بعدی دچار محصه کند.
پس وقتی که در صفحه شطرنج، ارتباط و پیوستگی میان مهره‌ها تا این حد برقرار است، تو
ببین که در عرصه هستی چه ارتباط و انتظامی میان موجودات حاکم است. همانطور که ارتباط
مهره‌ها برای شطرنج‌بازِ ماهر معلوم است، همینطور اسرار ارتباط پدیده‌ها و سیر کمالی
موجودات برای عارفان روشن‌بین مشهود است.]

(۲۸۹۱) همچنین دیده جهات اندر جهات در پی هم، تا رسی در بُرد و مات
همچنین باید جوانبِ مختلفِ بازی شطرنج را قدم به قدم زیر نظر داشته باشی تا
سرانجام برنده شوی و حریف را مات کنی. [این بیت از حیث معنا و ارتباط باز می‌گردد به بیت
(۲۸۸۹) همین دفتر. پس همانطور که در شطرنج همه جوانب را دقیقاً در نظر می‌گیری و نتیجه

۱. تالی: از پی آینده، کسی و چیزی که بعد بیاید، بعدی، تابع، پیرو. اسم فاعل از مصدر تَلَوَّ.

هر حرکتی را محاسبه می‌کنی، همینطور باید با دیده باطنی خود همه جهات عالم را مدنظر قرار دهی و از ظاهر موجودات به باطن آنها راه پیدا کنی. نیکلسون می‌گوید: در پی کشف نسبت‌های پنهان علت و معلول برای و سرانجام به علم سرِ قدر که همه چیزها بدان معین می‌شود برس.^۱

اول از بهر دوم باشد چنان که شدن بر پایه‌های نردبان
حرکت اول مهره، برای حرکت دوم مهره صورت می‌گیرد. درست مانند بالا رفتن از پله‌های نردبان.

و آن دوم بهر سوم می‌دان تمام تا رسی تو پایه پایه تا به بام
و پله دوم را برای پله سوم بدان تا اینکه پله پله به پشت بام برسی.

شهوۃ خوردن ز بهر آن منی آن منی از بهر نسل و روشنی
مثال دیگر، میل به غذا خوردن برای فراهم کردن «آب منی» است، و آب منی نیز برای تناسل و روشنی است. [در اینکه منظور از «روشنی» چیست احتمالات مختلف توان داد: شاید «روشنی» کنایه از فرزند باشد که باعث روشنی چشم و شادی و سرور می‌شود. چنانکه در قرآن کریم نیز بدین امر اشارت شده. در آیه ۹ سورة قصص از قول آسیه آمده است که این طفل (موسی(ع) در دوره شیرخوارگی) مایه روشنی چشم من است. در آیه ۷۴ سورة فرقان نیز از قول عباد الرحمن گوید: پروردگارا همسران و فرزندانمان را مایه روشنی چشمان قرار ده. نیکلسون با اقتباس از انقروی می‌گوید: شاید «روشنی» اشارت باشد به نور معنوی متجسد در آدم^۲. برخی نیز منظور از «روشنی» را نور معرفت دانسته‌اند^۳. انقروی ضمن احتمال وجه اول می‌گوید ممکن است منظور از «روشنی» وجود انسان باشد که مایه روشنی جهان است و این عالم بدون حضور انسان، کالبد بی‌جان است^۴. این وجوه جملگی قابل جمع است.]

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۱۱.

۲. پیشین، ص ۱۶۱۲.

۳. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر چهارم، ص ۳۴۱.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۹۲۶.

(۲۸۹۵)

گُندُبِینِش می‌نبیند غیرِ این عقلِ او، بی‌سیر، چون نَبْت^۱ زمین
 آدم ضعیف‌العقل و کم‌بصیرت چیزی جز ظاهر نمی‌بیند. و عقل او مانند گیاهانِ راسخ
 در زمین، ثابت و بی‌حرکت است. یعنی افرادِ ظاهر بین از خوردن و مجامعت فقط جنبه‌های
 حیوانی و عیش و عشرت را می‌بینند و کُلًّا همه جریاناتِ عالم هستی را از منظر حیوانی
 می‌نگرند و فاقد سیر و سلوک‌اند.

(۲۸۹۶)

نَبْت را چه خوانده، چه ناخوانده هست پایِ او به گِل در مانده
 گیاه، چه به سویی جایی دعوت شود و یا نشود فرقی به حال او نمی‌کند، زیرا پای گیاه
 در گِل مانده است و استعداد راه رفتن ندارد. [همین‌طور انسان‌هایی که در مرتبه آب و گِل و
 جنبه مادی و حیوانی مانده‌اند توان سلوک در طریق کمالات را ندارند. و حق تعالی در آیه ۶
 سوره بقره در وصف اینان چه خوش گفته است: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ
 تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. «همانا کافران را چه بیم دهی و چه بیم ندهی یکسان است، چه اینان ایمان
 نیاورند.» نیز در وصف یکی از ماندگان در گِل و لای هوی و مادیت (بلعم باغور) می‌فرماید:
 وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ... «و اگر می‌خواستیم، مقام و مرتبت وی
 را رفعت می‌دادیم، اما او به پستی گرایید و از هوای نفس فرمان بُرد...»]

(۲۸۹۷)

گر سَرَشْ جُنبد به سَیرِ باد، رَوْ تو به سَرِ جُنبنانی‌اش غِرّه مَشو
 اگر بر اثر وزیدن باد، سر گیاه حرکت کند، تو نباید گولِ حرکتِ سرِ آنرا بخوری و خیال
 کنی که تنه و ریشه گیاه نیز می‌تواند به حرکت درآید.

(۲۸۹۸)

آن سَرَشْ گوید: سَمِعْنَا^۲ ای صبا پایِ او گوید: عَصَيْنَا^۳ خَلْنَا^۴
 سر گیاه گوید: ای بادِ صبا شنیدیم، اما پایِ او می‌گوید: ما عصیان کردیم، دست از ما
 بدار. یعنی در ظاهر خود را موافق باد می‌جنبانیم اما در باطن از حرکت و جنبش رخ

۱. نَبْت: گیاه، رُستنی.

۲. سَمِعْنَا: شنیدیم.

۳. عَصَيْنَا: عصیان کردیم.

۴. خَلْنَا: ما را به حال خود واگذار، دست از ما بدار. خَلَّ (فعل امر حاضر باب تفعیل) + ضمیر متصل «نا».

برمی‌تابیم. [این بیت نقد حال کسانی است که در زمین جسمانیّت فرو مانده‌اند و هیچ حرکتی نمی‌کنند و چون بادِ حیات بخشِ معنوی از سوی صاحبان ارشاد و اصلاح وزیدن گیرد گرچه ظاهراً خود را موافق آن نشان می‌دهند و حرکتی صوری می‌کنند، اما چون این حرکت از عمق نیست در قشر متوقف می‌شوند. بیت فوق اشارتی دارد به قسمتی از آیه ۹۲ سوره بقره که از انکار گوساله پرستان بنی اسرائیل حکایت می‌کند: ... قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا... «... گفتند: شنیدیم و عصیان کردیم...» مفسران قرآن کریم این آیه را اینگونه توضیح داده‌اند: به زبان گفتیم: فرمان‌برداریم، اما به دل عصیان کردیم. و یا از باب استهزاء گفتیم: شنیدیم، و اما عملاً نافرمانی کردیم.^۱]

چون نداند سیر، می‌راند چو عام^۲ بر توکل می‌نهد چون کور گام (۲۸۹۹)

این بیت، راجع است به بیت (۲۸۹۵) همین دفتر. اما معنی بیت: کسی که راه رفتن نداند، مانند افراد نادان و کودن راه می‌رود، او همچون نابینایان، با توکل گام برمی‌دارد. [در این بیت و بیت بعدی، «توکل» به معنی مصطلح که در سلوک جایگاه والایی دارد نیست، بلکه دارای مفهومی منفی است. و مراد از آن تکیه بر حدس و گمان و تصادف است. پس متعلّق «توکل» را می‌توان عقل معاش و حدس، گمان، اتفاق و امثال اینها دانست.]

بر توکل تا چه آید در نبرد چون توکل کردنِ اصحابِ نرد (۲۹۰۰)

چنین کسی که بر حدس و اتفاق به سعی مجاهدت می‌پردازد مسلماً نتیجه مطلوبی به دست نمی‌آورد. درست مانند نردبازان که با تکیه بر نشستن طاس، بازی می‌کنند. [«نردباز» هر قدر هم که شگردهای نردبازی را بدانند، باز بخشی از بازی نرد، متکی بر نحوه نشستن طاس است و مسلماً نوع نشستن طاس تا حدود زیادی موکول به تصادف و احتمال است. برای همین است که گفته‌اند: «طاس اگر راست نشیند همه کس نَرَد است.» اما منظور بیت: سلوک حقیقی و مبارزه با نفس نیازمند برنامه و اسلوب صحیح و استاد و معلّم آگاه و وارسته است. و الا سلوک کورکورانه و مبتنی بر «هرچه پیش آید» و یا «باری به هر جهت» کاری پیش نمی‌برد و آدمی با این طریقه، سالک موقّعی از آب در نمی‌آید.

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۱۶۲، کشاف، ج ۱، ص ۱۶۶ و تفسیر نسفی، ج ۱، ص ۲۶.

۲. عام: نادان.

نیکلسون گوید: در نبرد تن، آنان که بر عقل معاش تکیه می‌کنند لاجرم به سیه‌روزی می‌رسند.^۱

(۲۹۰۱) و آن نظرهایی که آن افسرده^۲ نیست جز رَونده و جز دَرَنده پُرده نیست و اما آن نظرها و اندیشه‌هایی که منجمد و متحجر نیست، خاصیت چنین اندیشه‌هایی چیزی جز پیش رفتن و دریدنِ حجاب‌ها نیست. [اندیشه‌های سیال و پویا به آدمی حرکت و جنبش می‌بخشد و موانعِ شهود حقیقت را یکی پس از دیگری از سر راه برمی‌دارد و حجاب‌های حقیقت‌پوش را می‌درد.]

(۲۹۰۲) آنچه در ده سال خواهد آمدن این زمان بیند به چشم خویشتن چنین اندیشه‌هایی حتی قادر است وقایع ده سال آینده را نیز در این زمان مشاهده کند. [هرکس دارای اندیشه زنده و روان باشد هرگز طریقی را مقلدانه نمی‌رود، بلکه جمیع کارهای او بر مبنای بینش و بصیرت است.]

(۲۹۰۳) همچنین هر کس به اندازه نظر غیب و مستقبل ببیند خیر و شر همینطور هر یک از انسان‌ها به اندازه وسعت و استعداد اندیشه خود امور پوشیده و وقایع خیر و شر آینده را می‌بیند. [آنان که محکوم شهوات و جسمانیات اند عقل و بصیرتشان مستور در اوهام و شکوک است ازینرو واقعیات را نمی‌توانند ببینند، اما روشن‌بینان عارف، وقایع آینده را عیاناً مشاهده می‌کنند.]

(۲۹۰۴) چونکه سدّ پیش و سدّ پس نماند شد گذاره^۳ چشم و، لوح غیب خواند اگر از جلو و عقب کسی، مانع برداشته شود، چشم او نافذ می‌شود و لوح غیب را می‌خواند. [در اینجا از آیه ۸ سوره یس اقتباس شده است: وَ جَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۱۲.

۲. افسرده: منجمد، یخ‌بسته، پژمرده.

۳. گذاره: اسم مصدر به معنی عبور و گذار و نیز صفت به معنی گذرنده و عبورکننده است، در اینجا به معنی نافذ و گذرنده است.

خَلَفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ. «و بنهادیم از پیش ایشان سدّی و از پس ایشان سدّی (تا به هیچ روی ره نیابند) پس چشمانشان را بپوشاندیم به نحوی که هیچ نبینند.» لیکن اکثر مردمان مفتون ظواهر حیات‌اند و بدان دل سپرده‌اند. و لاجَرَم حُجُبِ نفسانی دیده دلشان را بپوشاند و موجب گردد که راه را از چاه باز نشناسند.]

(۲۹۰۵) چون نظر پس کرد، تا بَدُو^۱ وجود مَاجِرَا و آغازِ هستی رُو نمود هرگاه به گذشته بنگرد چگونگی پیدایش عالم و آغازِ هستی را عیاناً می‌بیند. [عارف روشن‌بین اگر سلسله طولیه هستی را در قوس صعودی مورد نظر قرار دهد، مرتبه به مرتبه، حقیقتِ موجودات را مشاهده می‌کند تا آنکه به وجودِ بحث و عاری از تعین می‌رسد. به تعبیر عرفا مراتب هستی از عالم ناسوت تا ملکوتِ اسفل و ملکوتِ اعلی و جبروت و لاهوت و هاهوت بر عارفان مکشوف و معلوم است.]

(۲۹۰۶) بحثِ املاک^۲ زمین با کبریا در خلیفه کردنِ بابایِ ما چنین عارفِ کاملی می‌تواند گفتگوی فرشتگان زمینی را با ذات کبریائی حضرت حق، درخصوص خلیفه قرار دادن پدرمان حضرت آدم(ع) بشنود و ببیند. [اشاره است به آیه ۳۰ سورة بقره که توضیح آن در شرح بیت (۱۷۱) دفتر دوم آمده است. اما چرا مولانا «فرشتگانِ زمینی» گفته است؟ همانطور که در منابع معتبر آمده، فرشتگان به انواع و اصنافی تقسیم شده‌اند و آسمان و زمین پُر است از فرشتگان. چنانکه حضرت علی(ع) می‌فرماید: ثُمَّ فَتَقَّ مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ الْعُلَى فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَاراً مِنْ مَلَائِكَتِهِ^۳. «آنگاه میان آسمان بلند را گشود و از انواع مختلف فرشتگان آکند.» باز می‌فرماید: وَ مِنْهُمْ مَنْ قَدْ خَرَقَتْ أَقْدَامُهُمْ تَحْوَ الْأَرْضِ السُّفْلَى^۴. «و برخی از آنها، فرشتگانی هستند که گام‌هاشان زمین را دریده و به پایین‌ترین نقطه آخر زمین رسیده است.» بیت فوق فرشتگانی را که با حضرت حق درباره خلقت انسان گفتگو کرده‌اند از نوع فرشتگانی می‌داند که ساکن در زمین هستند.]

۱. بَدُو: آغاز.

۲. املاک: جمع مَلَك به معنی فرشته.

۳. نهج البلاغه، (فیض الاسلام) خطبه ۱، فقره ۱۸.

۴. پیشین، خطبه ۹۰، فقره ۳۱.

(۲۹۰۷) چون نظر در پیش افگند او، بدید آنچه خواهد بود تا مَحْشَر پدید
آن عارف روشن‌بین چون به آینده بنگرد هرآنچه تا قیام قیامت بوجود آید می‌بیند.

(۲۹۰۸) پس، ز پس می‌بیند او تا اصلِ اصل پیش می‌بیند عیان تا روزِ فصل
پس عارف روشن‌بین هرآنچه در گذشته روی داده تا اصلِ اصل آن را می‌بیند، و
هرآنچه در آینده رخ دهد تا به روز رستاخیز مشاهده می‌کند. [چنین شخص دیده‌وری مصداق
این کلام مولی امیرمؤمنان است: لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا اَزْدَدْتُ يَقِينًا^۱. «اگر پرده از برابر چشمانم
واپس رود اندکی بر یقینم افزون نگردد.» پس یقین عارف به حقیقت مبدأ و معاد در مرتبه‌ای
است که حجاب این دنیا مانع از دیدن او نمی‌شود.

روز فصل (= یَوْمُ الْفَصْلِ) از اسامی قیامت است که شش بار در قرآن کریم ذکر شده است:
آیه ۲۱ سوره صافات، آیه ۴۰ سوره دخان، آیه ۱۳ و ۱۴ و ۳۸ سوره مرسلات و آیه ۱۷ سوره نبأ.

(۲۹۰۹) هر کسی اندازه روشن‌دلی غیب را بیند به قدرِ صِیقَلِی
هرکس به اندازه نورانیتِ دلش و به مقدار صیقلی که بدان داده می‌تواند امور غیبی را
مشاهده کند. [هرچه بیشتر قلبت را با ذکر خدا و دوری از گناه صیقل دهی، بیشتر به اسرار
غیبی واقف می‌شوی.]

(۲۹۱۰) هر که صِیقِلِ بیش کرد، او بیش دید بیشتر آمد بر او صورت پدید
هرکس بیشتر، قلبش را صفا و جلا دهد، صُورِ بیشتری از عوالم غیبی بر او مکشوف گردد.

(۲۹۱۱) گر تو گویی کآن صفا فضلِ خداست نیز این توفیقِ صیقِلِ زآن عطااست
اگر تو به عنوان اعتراض و یا ایراد به ابیات فوق بگویی که صفای دل و کمال معنوی،
موهبتی الهی است و همچنین توفیق صیقِلِ دادن قلب نیز از عطایای ربّانی است. [بیت فوق کلاً
شرط و بیت ذیل جزای شرط است. اما انقروی، مصراع اول را سؤال و مصراع دوم را جواب
دانسته است که البته وجه اول مناسب‌تر است.]

(۲۹۱۲) قَدِرْ هَمَّتْ بِأَنْ جَهْدَ وَ دَعَا لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى
باید بدانی که سعی و طلب آدمی به اندازه همت اوست. «نیست برای آدمی جز آنچه
کوشد». [هرچه همت و طبعت بلند باشد، سعی و طلبت بیشتر خواهد بود و توفیق بیشتری
نصیب تو گردد. چنانکه گفته‌اند:

بِقَدْرِ الْكَدِّ تُكَتَسِبُ الْمَعَالِي وَ مَنْ طَلَبَ الْعُلَى سَهَرَ اللَّيَالِي
«به اندازه تحمل رنج، کمالات و برتری‌ها حاصل شود، و هر که برتری خواهد باید شب‌ها
بیداری کشد». رجوع شود به بیت (۲۵۴۵ - ۲۵۴۰) همین دفتر. و بیت (۹۷۸ - ۹۷۱) دفتر
اول. مصراع دوم اقتباس از آیه ۳۹ سورة نجم است. مولانا می‌گوید اعطای کمالات نیز بقدر
کوشش و بُعْدِ هِمَمِ انسان است.]

(۲۹۱۳) وَاهِبِ هَمَّتْ، خُداوند است و بس هَمَّتِ شاهی ندارد هیچ خَس^۱
بخشنده همت، تنها حضرت حق است و لاغیر. هیچ آدمِ حقیر و فرومایه‌ای، همت
شاهانه ندارد. [چون آدمِ دون همت و سست‌عنصر کوشش و جوششی برای کسب همت نشان
نمی‌دهد، حضرت حق نیز به اقتضای اسمِ عَدْلُ به او همت عطا نمی‌کند. «تا نگرید طفل کی
نوشد لبین؟»]

(۲۹۱۴) نِیست تخصیصِ خدا کس را به کار مَانِعِ طَوُّع^۲ و مراد و اختیار
این بیت با توجه به لفظ «نیست» دو وجه دارد:
وجه اول: خداوند، کسی را به کاری اختصاص نداده که این اختصاص، مانع خواسته و
مقصود و اختیار او شود. یعنی خداوند کسی را بر کاری مجبور نکرده که آن جبر، خواسته و
اراده و اختیار آن شخص را نقض کند.

وجه دوم: هرگاه خداوند کسی را به کاری اختصاص دهد یعنی امری را برای
او اراده فرماید، این اختصاص و تقدیر، مانع خواسته و مقصود و اختیار او
نمی‌شود.

چون نظیر این مطلب در شرح بیت (۱۵۶۱) همین دفتر بسط یافته حاجتی به تکرار و

۱. خَس: فرومایه، پست. جمع: خَسَان.

۲. طَوُّع: انقیاد، فرمانبرداری.

اطالۀ کلام نیست. اما نکته‌ای که حکیم سبزواری در توضیح بیت فوق آورده: اعطای توفیقات ربّانی مانع اراده و اختیار و سعی و تلاش شخص نمی‌گردد، زیرا همانطور که «وجود» در عین اینکه حقّاً از اوست، اما به نحو اضافی و ظلّی به غیر نیز انتساب یافته است، از اینرو هر کس می‌تواند بگوید: «وجود من». همچنین اراده و اختیار در عین اینکه حقّاً از اوست، اما بطور مجازی به انسان‌ها نیز انتساب یافته است، برای همین است که تو می‌گویی: من فلان کار را به اراده خود انجام دادم.^۱ اکبرآبادی نیز گوید: تخصیص توفیق صیقل و همّت جهد به خدا، هیچکس را در کار دین، مجبور و بی‌اختیار نمی‌کند. و از دو حال خارج نیست: یا شخص به صیقل قلب و همّت جهد توفیق یافته و یا نیافته است. اگر توفیق یافته، این توفیق، منافی اختیار عمل او نیست، و اگر بدان توفیق نیافته که هیچکس مانع سعی و تلاش او نیست، چه توفیق خدا موکول به تلاش و سعی بنده است.^۲ حاصل کلام اینکه اراده مطلقه الهی نباید دستاویز انسان شود و او را از سعی و تلاش باز دارد.]

(۲۹۱۵) **لیک چون رنجی دهد بدبخت را او گریزاند به کفران رخت را**
لیکن چون خداوند، شخصی بدبخت را مورد ابتلاء قرار دهد، او بساط خود را جمع می‌کند و به سوی کفران و ناسپاسی می‌شتابد. [«لیک» جزو کلمات استدراک است، یعنی برای دفع توهم از مطلب پیشین می‌آید. پس انسان‌ها به یکسان و در یک سو و سمت اراده خود را بکار نمی‌گیرند، چنانکه شماری از انسان‌ها که فاقد کمالات معنوی هستند وقتی دچار ابتلائی می‌شوند بی‌صبری کنند و راه کفران و ناسپاسی پیشه خود سازند. به فحوای آیه ۲۰ سوره معارج هرگاه انسان فاقد تزکیه نفس دچار گزند شود جزع و فزع می‌کند: إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً.]

(۲۹۱۶) **نیکبختی را چو حق رنجی دهد رخت را نسزدیکتر و می‌نهد**
و چون خداوند، انسان سعادت‌مندی را مورد ابتلا قرار دهد، آن نیک‌بخت، بساط خود را جمع می‌کند و به سوی درگاه الهی نزدیکتر می‌آورد. [انسان‌های باکمال نیز در کوران مصائب

۱. نقل به معنا از شرح اسرار، ص ۳۱۳.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۲۸.

و ابتلائات به خدا نزدیکتر می‌شوند. چنانکه در آیه ۱۵۶ سوره بقره در وصف انسان‌های صابر و با کمال آمده است: الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. «همان صابرائی که هرگاه به ایشان مصیبتی رسد، گویند همانا ما از آنِ خداایم و به سوی او بازگشت کنیم.» پس وارستگانِ نیک‌خصال در سختی‌ها نیز بر خدا توکل می‌کنند و دل قوی می‌دارند.]

بَدْدَلَانِ از بیمِ جان در کارزار کرده اسبابِ هزیمت اختیار (۲۹۱۷)
به عنوان مثال، آدم‌های ترسو در میدان جنگ از ترس جان، به اسباب فرار متوسل می‌شوند و پا به فرار می‌گذارند.

پُرْدَلَانِ در جنگ هم از بیمِ جان حمله کرده سَوِي صَفِّ دَشْمَانِ (۲۹۱۸)
اما انسان‌های شجاع و دلاور در عرصه جنگ از ترس جان به صف دشمنان حمله می‌آورند.

رُستمان را ترس و غم و پیش بُرد هم ز ترس آن بَدْدَلِ اندر خویش مُرد (۲۹۱۹)
ترس و غم سبب می‌شود که افراد دلاور رُستم‌صفت به‌سوی صفوف دشمن پیش روند، اما همین ترس باعث می‌گردد که آدم‌های ترسو در درون خود بمیرند، یعنی قبل از اینکه کسی آنان را بکشد ترس، آنان را می‌کشد. [چند بیت اخیر بر سبیل مثال آمده تا این مطلب را تبیین کند که اراده کَلِيَّةُ الهی، نافی اراده جزئیة بشر نمی‌گردد. در واقع چند مثال مذکور، مفاد بیت (۲۹۱۴) را شرح می‌دهد. خداوند ابتلا را برای آدمی مقدر فرموده، اما گروهی، ضعف نشان می‌دهند و گروهی قوت. چنانکه جنگ باعث می‌شود عده‌ای اظهار ترس کنند و عده‌ای اظهار شجاعت. نعمتِ مقدر نیز در عده‌ای سبب کمال می‌شود و در عده‌ای باعث طغیان.]

چون مَحَكِ آمد بلا و بیمِ جان ز آن پدید آید شجاع از هر جَبَانِ^۱ (۲۹۲۰)
از آنرو که ابتلا و ترس از جان به مثابه سنگ محک است، بر اثر آن دلاور از ترسو شناخته شود.

وحي کردنِ حق به موسی علیه السّلام که ای موسی من که خالقم تعالیٰ

تو را دوست می دارم

(۲۹۲۱) گفت موسی را به وحي دل خدا کای گزیده دوست می دارم تو را
مولانا در این فصل جلیل، مطلب چند بیت اخیر را بسط می دهد. او در آن ابیات گفت
که بندگانِ نیک بخت خدا، کسانی هستند که به هنگام نزول بلا نیز به سوی حق می روند و بر
قهر او نیز همچون لطفش عاشق اند. چنین بندگان، محبوب و مقبول درگاه احدیت اند. چنانکه
حضرت موسی (ع) بواسطه داشتن چنین خصلتی، محبوب حضرت حق شد. استاد فروزانفر
می گوید: این مطلب ظاهراً از رساله قشیریه، ص ۷۸، و احیاء العلوم، ج ۴، ص ۱۸۵ اتخاذ شده
است.^۱ ترجمه عبارت مزبور اینست: و گفته اند که توکل کننده مانند طفل است که چیزی جز
پستان مادر نمی شناسد تا بدان پناه برد. همینطور توکل کننده به چیزی روی نکند جز
پروردگار متعال. معنی بیت فوق: خداوند از طریق وحي قلبی به موسی فرمود: ای انسان
برگزیده، تو را دوست دارم.

(۲۹۲۲) گفت: چه خصلت بُود ای ذوالکَرَم موجب آن؟ تا من آن افزون کنم
موسی به درگاه الهی عرضه داشت: ای خداوندِ صاحب کَرَم، چه خصلتی باعث شد که
مرا دوست بداری، آن خصلت را بیان فرما تا آنرا در خود رشد دهم.

(۲۹۲۳) گفت: چون طفلی به پیشِ والده^۲ وقتِ قهرش دست هم در وی زده
حضرت حق تعالی به موسی فرمود: تو باید مانند آن کودکی باشی که حتی هنگام
خشمگین شدن مادرش به خودِ مادر پناه می برد.

(۲۹۲۴) خود نداند که جز او دیّار^۳ هست هم ازو مخمور، هم از اوست مست
دلیل اینکه طفل در هر حالتی به دامن مادر پناه می برد اینست که او اصلاً در ذهنش

۱. ر. ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۴۸.

۲. والده: مادر.

۳. دیّار: کس، کسی، دیرنشین، صاحب دیر. دو معنی اوّل مورد نظر است.

خطور نمی‌کند که بجز مادرش موجود دیگری وجود داشته باشد، از اینرو هم از دست مادرش غمین می‌شود و هم شاد. [«مَخمور» در لغت به معنی کسی است که از شراب مست شده، و نیز به معنی کسی است که به سبب زایل شدنِ اثر شراب، دچار کسالت و سردرد گردد. در اینجا معنی اخیر مورد نظر است. و منظور از آن، پریشانی و ناراحتی است.]

مادرش گر سیلی بر وی زند هم به مادر آید و بر وی تَند^۱
(۲۹۲۵)
هرگاه مادرِ آن کودک، کشیده‌ای به او زند، باز به سوی مادر می‌آید و به دامن او پناه می‌برد.

از کسی یاری نخواهد غیرِ او اوست جمله شرّ او و خیرِ او
(۲۹۲۶)
کودک بجز مادرش از هیچکس کمک نمی‌خواهد، زیرا مادر، برای او ملاک همه خوبی‌ها و بدی‌هاست. یعنی همه چیز او مادر است.

خاطرِ تو هم ز ما، در خیر و شر التفاتش نیست جاهایِ دگر
(۲۹۲۷)
ای موسی، دل تو نیز در جمیع خیرات و شرور، غیر از ما به هیچ جای دیگر توجه نمی‌کند.

غیرِ من پشت چوسنگ است و کلوخ گر صَبّی^۲ و گر جوان و گر شیوخ
(۲۹۲۸)
زیرا بجز من هر چه در این عالم است در نظرت، سنگ و کلوخی بیش نیست، خواه آن کودک باشد، و خواه جوان و یا پیر.

همچنانک اِیاکَ نَعْبُدُ در حَنِین^۳ در بلا، از غیرِ تو لَانَسْتَعین^۴
(۲۹۲۹)
چنانکه هنگام راز و نیاز می‌گویی: «تنها تو را می‌پرستیم.» و به هنگام هجوم بلا از غیرِ

۱. تَند: ر.ک. شرح بیت (۳۳۲۲) همین دفتر.

۲. صَبّی: کودک، پسر بچه. جمع: صُبّیان و صِبّیان.

۳. حَنِین: ناله و زاری.

۴. لَانَسْتَعین: یاری نمی‌جویم.

تو یاری نمی‌خواهیم.

(۲۹۳۰)

هست این **إِيَّاكَ نَعْبُدُ حَصْر** را در لغت^۱ و آن از **پي نفي ریا** جمله **إِيَّاكَ نَعْبُدُ** در لغت برای حصر است و مراد از آن، زدودن لوٹ ریا از عبادت است. [طبق قاعده نحوی، اصل اینست که فاعل، مقدّم بر مفعول ذکر شود، اما در چند مورد مفعول، مقدّم بر فاعل می‌آید، از جمله در وقتی که مقصود گوینده، افاده حصر و اختصاص باشد. مثلاً در این جمله، حصر و اختصاص دیده نمی‌شود: **ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا**. «زید، عمرو را زد.» زیرا ممکن است که «زید» علاوه بر «عمرو»، افراد دیگری را نیز زده باشد چنانکه گفته‌اند: «اثبات شیء، نفي ما عدا نمی‌کند.» اما وقتی گوینده بخواهد بگوید که «زید» فقط «عمرو» را زد و نه دیگری را، باید بگوید: **ضَرَبَ عَمْرًا زَيْدٌ**. همینطور اگر در قرآن کریم می‌آمد: **نَعْبُدُ إِيَّاكَ**، مفهوم آن این بود: ای خدا تو را می‌پرستیم و شاید در کنار تو دیگری را نیز پرستیم. لیکن خداوند برای آنکه انسان را در طاعت و عبادت به توحید خالص متوجّه کند فرموده است: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ**. یعنی فقط تو را می‌پرستیم و لا غیر. «إِيَّاكَ» در این جمله، مفعول مقدّم و محلاً منصوب است، و «نَعْبُدُ» فعل و فاعل مؤخّر. پس کسی که به حقیقت **إِيَّاكَ نَعْبُدُ** عالم و عامل باشد به ریا و خودنمایی ملوّث نمی‌شود.]

(۲۹۳۱)

هست **إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**^۱ هم بهر حصر حصر کرده استعانت را و قصر^۲ جمله **إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** نیز برای افاده حصر و اختصاص است، زیرا این جمله، یاری خواستن را فقط به خدا محصور و مقصور کرده است. [به شرح بیت پیشین رجوع شود.]

(۲۹۳۲)

که عبادت مر تو را آریم و بس **طَمَعِ یاری هم ز تو داریم و بس** یعنی تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو چشم یاری داریم و بس.

۱. **إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**: فقط از تو یاری می‌خواهیم. برحسب ضرورت شعری تشدید «إِيَّاكَ» ساقط شده است.
۲. **قَصْر**: کوتاه کردن.

خشم کردن پادشاه بر ندیم و شفاعت کردنِ شفیع آن مغضوبِ علیه را و از پادشاه درخواستن و پادشاه شفاعتِ او قبول کردن و رنجیدنِ ندیم از شفیع که چرا شفاعت کردی؟

خلاصه داستان

پادشاهی، یکی از ندیمان خود را مورد غضب قرار داد و خواست با شمشیر، سر از تنش جدا کند. هیچیک از کسان و درباریان شاه جرأت نکرد که قدم پیش نهد و شفیع او گردد. اما در آن جمع تنها عمادالملک که شخصی محترم و شریف بود گام پیش نهاد و شفاعت او کرد و شاه در همان لحظه کظم غیظ کرد و شمشیر خود را در نیام فرو نمود و سپس گفت: گناه این مجرم بقدری سنگین است که اگر همه دنیا پادرمیانی می کردند من به عفو او حاضر نمی شدم، اما عزت و مقام معنوی عمادالملک بقدری است که نمی توانم خواهش او را نادیده بگیرم. پس محکوم را بخشید و آزادش کرد. اما آن ندیم نه تنها از شفاعت عمادالملک شادمان نشد، بلکه آزرده دل نیز گردید و پیوند دوستی چندین ساله اش را نیز با او قطع کرد. تا اینکه روزی کسی او را ملامت کرد و گفت: چرا با شخصی این چنین خیر خواه جفا می کنی؟ ندیم جواب داد: من در آن لحظه از دل و جان می خواستم که به دست شاه، فانی شوم و دوست داشتم آنچه می خواهد با من بکند، اما او مانع این جانبازی شد و در نتیجه مرا از نیل بدین افتخار باز داشت.

استاد فروزانفر مأخذ این حکایت را از تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۱۹۱-۱۹۲ و

رساله قشیریه، ص ۹۰ نقل کرده است.^۱ اصل حکایت بدین قرار است: خداوندی بر بنده خود خشم گرفت، شفیعان فرا کرد تا او را عفو کرد و بنده همچنان می‌گریست، شفیع گفت: اکنون این گریستن بر چیست؟ او تو را عفو کرد. خداوند گفت: او رضای من می‌جوید، و او را اندر آن راه نیست، بدان همی‌گرید.



مولانا به مناسبت بیان پرستش خالص و بی‌شائبه حضرت حق و ذکر توحید ذوالجلالی، حکایت فوق را آورده است تا این نکته را باز گوید که بنده عاشق و خالص، تنها رضای او را می‌جوید و فقط مشیت او را می‌طلبد. و ضمناً موضوعاتی از قبیل فنای عبد در معبود و رفع اثینیت و «من» و «مایی» در وجود را به نحو ماهرانه‌ای مطرح می‌کند. استنتاج این حکایت از بیت (۲۹۴۴) آغاز می‌شود.



(۲۹۳۳) پادشاهی بر ندیمی^۲ خشم کرد خواست تا از وی برآرد دود و گرد^۳
یکی از شاهان بر همنشین و مصاحب خود خشم گرفت و خواست که او را به هلاکت
رساند.

(۲۹۳۴) کرد شه شمشیر بیرون از غلاف تا زَنَد بر وی جزای آن خلاف
شاه، شمشیر خود را از نیام بیرون آورد تا به خاطر جرمی که مرتکب شده بود با
ضربت شمشیر، او را کیفر دهد.

(۲۹۳۵) هیچ کس را زهره نه تا دم زَنَد یا شفیعی بر شفاعت بَرَتَنَد
هیچیک از اطرافیان شاه جرأت نفس کشیدن نداشت، و نیز کسی جرأت نداشت که به
عنوان شفاعت پادرمیانی کند.

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۴۹.

۲. ندیم: همدم، همنشین.

۳. دود و گرد از کسی بر آوردن: کسی را هلاک کردن.

- (۲۹۳۶) جز عِمَادُ الْمُلْکِ نامی در خواص در شفاعت مصطفی وارانه خاص
بجز یکی از خواص شاه به نام عِمَادُ الْمُلْکِ که در شفاعت و پادرمیانی کردن مانند
محمد مصطفی (ص)، شاخص و ممتاز بود. [«عِماد» به معنی ستون و تکیه گاه، و «مُلک» به
معنی سلطنت و فرمانروایی است. پس «عِمَادُ الْمُلْکِ» یعنی تکیه گاه و ستون سلطنت و
فرمانروایی. نیکلسون آنرا لقبی مناسب برای انسان کامل می داند، زیرا وجود اولیاء حفظ عالم
است. رجوع شود به بیت (۱۹۳۵) دفتر دوم.^۱]
- (۲۹۳۷) بَر جَهِید و زود در سَجده فتاد در زمان، شَه تیغ قهر از کف نهاد
عِمَادُ الْمُلْکِ از سر جایش برجست و فوراً در برابر شاه سجده کرد و شاه نیز همان
لحظه، شمشیر کيفر و قهر خود را فرو نهاد.
- (۲۹۳۸) گفت: اگر دیوست، من بخشیدمش ور پلیسی کرد، من پوشیدمش
شاه گفت: اگر این مجرم، دیو هم که باشد عفویش کردم، و اگر هر کار شیطانی هم که از
او سر زده باشد، من از آن چشم پوشی کردم. [این بیت، کمال اقتراب و منزلت عمادالملک را
در نزد شاه نشان می دهد.]
- (۲۹۳۹) چونکه آمد پای تو اندر میان راضیم گر کرد مُجرِم صد زیان
ای عمادالملک حال که تو پادرمیانی کردی، اگر آن گنه کار صد نوع زیان و خلاف هم
که کرده باشد باز از او خرسندم.
- (۲۹۴۰) صد هزاران خشم را توانم شکست که تو را آن فضل و آن مقدار هست
تو بقدری صاحب فضیلت و کمالی که من می توانم به خاطر آن صدها هزار خشم و
غضب را بشکنم و فرو نشانم.
- (۲۹۴۱) لابهات را هیچ نتوانم شکست زآنکه لابه تو یقین لابه من است
اما نمی توانم درخواست و تضرع تو را بشکنم و آنرا ندیده انگارم، زیرا درخواست و

تَضَرَّعَ تو درخواست و تَضَرَّع من است.

(۲۹۴۲) گر زمین و آسمان برهم زدی زانتقام، این مرد بیرون نآمدی
شاه گفت: اگر این بنده مُجرم، زمین و آسمان را زیر و رو می‌کرد نمی‌توانست از
کیفر من جانِ سالم بدر ببرد. [اگر دنیا را به شفاعت و امانت باز از انتقام من در امان
نبود.]

(۲۹۴۳) ور شدی ذره به ذره لابه‌گر او بُردی این زمان از تیغ، سر
اگر جهان با تمام ذراتِ وجودش به شفاعتِ آن مُجرم می‌پرداخت باز نمی‌توانست
اکنون سرش را از شمشیرم نجات دهد.

(۲۹۴۴) بر تو می‌نهییم مِنتِ ای کریم لیک شرح عزّتِ توست ای ندیم
ای مرد بزرگوار، ما نمی‌خواهیم بر تو مَنّی بگذاریم، بلکه ای ندیم می‌خواهیم عزّت و
شرافتِ تو را شرح دهیم. [از اینجا به بعد مولانا به کلام خود حال و هوای دیگری می‌دهد و از
صورتِ ظاهر حکایت عبور می‌کند و به بیان مقام و منزلتِ انسانِ کامل در نزد حضرت حق
می‌پردازد. گرچه ظاهراً «شاه» سخن می‌گوید، اما در واقع این حضرت حق است که انسان
کامل را مورد خطاب قرار داده است.]

(۲۹۴۵) این نکردی تو، که من کردم یقین ای صفات در صفاتِ ما دَفین^۱
ای بنده مقربِی که صفات و آثار در صفات و آثار ما محو و پوشیده شده است، این
کار را تو نکردی، بلکه یقیناً ما کردیم. [مولانا در این بیت و ابیاتِ بعدی یکی از اصول و مبانی
مکتب فکری و ذوقی خود، یعنی فنای عبد در معبود را بیان می‌دارد.]

(۲۹۴۶) تو درین مُسْتَعْمَلِ^۲، نسی عاملی زآنکه محمولِ منی، نسی حاملی
تو در این خصوص، عامل نیستی بلکه به کار گرفته شده‌ای یعنی منفعل و مقهوری، نه

۱. دَفین: مدفون، نهفته.

۲. مُسْتَعْمَل: به کار گماشته شده، به کار گرفته شده.

فَعَال و قاهر. زیرا تو مرا حمل نمی‌کنی بلکه این منم که تو را حمل می‌کنم. [تو چون وجود موهوم خود را در من فانی کرده‌ای، هرچه از تو سر زند، در واقع از من ناشی شده است. این اراده من است که تو را این سو و آن سو می‌برد. به شرح بیت (۱۰۷۳) و (۱۰۷۴) دفتر اول رجوع شود.]

مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ گشته‌ای خویشان در موج چون کف هشته‌ای^۱ (۲۹۴۷)
تو مصداق حقیقی آیه شریفه مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ شده‌ای و خود را مانند کف به امواج خروشان سپرده‌ای. [توضیح آیه ۱۷ سورة انفال در شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم آمده است.]

لا شدی، پهلویِ اِلَّا خانه‌گیر این عَجَب که هم اسیری، هم امیر (۲۹۴۸)
چون تو لا شده‌ای در جنبِ اِلَّا مقیم شو. تعَجَب از این است که تو هم اسیری و هم امیر. [مراد از لا در تعابیر صوفیه، وجود مجازی، و منظور از اِلَّا وجود حقیقی است. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۵۹) دفتر اول. پس هرگاه سالک، وجود موهوم خود را در وجود حقیقی ذات ازلی فانی کند به بقای حقیقی می‌رسد و مصداقِ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتاً می‌شود. و هموست که جامع اضداد است، صورتاً اسیر و مقید در وجه خلقی است، و معنأً امیر جهان و صاحب وجه حق.]

آنچه دادی تو، ندادی، شاه داد اوست بس، اَللَّهُ اَعْلَمُ بِالرَّشَادِ^۲ (۲۹۴۹)
آنچه را که تو دادی، در واقع تو ندادی بلکه شاه داد. تنها وجود حقیقی اوست و لا غیر. خداوند به راه هدایت داناتر است. [پس فاعل حقیقی، حضرت شاه وجود است. در اینجا مولانا به ادامه حکایت می‌پردازد.]

و آن ندیم رسته از زخم و بلا زین شفیع آزرده و برگشت از ولا^۳ (۲۹۵۰)
ندیم شاه که از ضربت شمشیر و قهر کفر شاه رها شده بود، از آن شفاعت‌کننده رنجیده خاطر شد و از دوستی او منصرف گشت.

۱. هشته‌ای: فرو گذاشته‌ای، رها کرده‌ای، از مصدرِ هِشْتَن.

۲. رَشَاد: هدایت شدن به راه راست.

۳. وِلا: دوستی.

(۲۹۵۱) دوستی بفرید ز آن مُخلِص تمام رُو به حایط^۱ کرد تا نازد سلام
ندیم شاه رابطه دوستی خود را با آن شفاعت‌کننده خیرخواه و خوش‌نیت بکلی قطع کرد. و برای آنکه با او سلام و علیک نداشته باشد، هر وقت او را می‌دید، عمداً روی خود را به طرف دیوار می‌کرد.

(۲۹۵۲) زین شفیع خویشتن بیگانه شد زین تعجب، خلق در افسانه شد
ندیم شاه با شفاعتگر خود مانند بیگانه شد. یعنی گویی که اصلاً او را نمی‌شناسد. و مردم از این وضع سخت تعجب کردند و به حکایت آن پرداختند. [این ماجرا بر سر زبان‌ها افتاد و هرکس آنرا به نوعی تفسیر می‌کرد. چنانکه عادت عامه مردم است که وقتی خبری می‌شنوند و یا واقعه‌ای می‌بینند بدان بال و پر می‌دهند و هرکس از ظن خود چیزی می‌سازد و اشاعه می‌دهد، در حالی که ممکن است اصل ماجرا چیز دیگری باشد.]

(۲۹۵۳) که نه مجنونست، یاری چون بُرید؟ از کسی که جان او را وا خرید؟
مردم می‌گفتند: اگر این شخص، دیوانه نیست، پس چرا رابطه دوستی خود را با کسی قطع کرد که جانش را نجات داده است؟

(۲۹۵۴) واخریدش آن دم از گردن زدن خاکِ نعل^۲ پاش بایستی شدن
این شفاعتگر (عمادالملک)، در آن لحظه، او را از قطع شدن گردنش نجات داد، پس بر او واجب است که خاک پای او شود. یعنی باید در برابر آن شفیع، کمال تواضع و خاکساری را اظهار کند، اما در کمال تعجب نه تنها خاک پای او نشد بلکه رابطه‌اش را نیز با او قطع کرد چنانکه در بیت ذیل آمده است:

(۲۹۵۵) بازگونه رفت و بیزاری گرفت با چنین دلدار، کین‌داری گرفت
اما ندیم شاه، برعکس رفتار کرد و از او نفرت اظهار نمود. و با چنین دوست باصفایی

۱. حایط: دیوار. جمع: حیطان، از ریشه (ح و ط).

۲. نعل: کفش، نعلی که به پای چهارپا کوبند. جمع: نعال. در اینجا معنی اول مراد است و حاجتی به معنی دوم نیست چنانکه شارحی گمان کرده است.

کینه توزانه برخورد کرد.

پس ملامت کرد او را مُصلِحی کین جفا چون می‌کنی با ناصِحی؟^۱ (۲۹۵۶)
یکی از افراد خیرخواه و اصلاح‌گر، آن ندیم را سرزنش کرد و بدو گفت: چرا تو با یک شخص خیرخواه اینگونه ستمگرانه رفتار می‌کنی؟

جانِ تو بخُرد آن دلداری خاص آن دم از گردن زدن کردت خلاص (۲۹۵۷)
آن مرد خیرخواه که جزو یاران و محبوبان خاص شاه بود، جان تو را خرید و در آن زمان، گردن تو را از قطع شدن نجات داد.

گر بدی کردی، نبایستی رمید خاصه نیکی کرد آن یارِ حمید (۲۹۵۸)
اگر او فرضاً در حق تو بدی هم می‌کرد نمی‌بایست اینگونه از او بگریزی، بخصوص که آن یاورِ ستوده در حق تو نیکی کرده است.

گفت: بهر شاه، مبذول است جان او چرا آید شفیع اندر میان؟ (۲۹۵۹)
ندیم شاه گفت: در راه شاه باید جان نثار کرد، اما او چرا باید شفاعت کند؟ [زیرا من در مقام فنا و محو وجود موهوم خود بودم و می‌خواستم حقیقت کلمه لا اله الا الله علماً و عیناً تحقق یابد و جمیع هستی‌های اضافی اسقاط شود و مفهوم لیس فی الدار غیره دِیَارِ مصداق یابد، اما آن شفیع با شفاعت خود، اثباتیت و مابینت را اثبات کرد و با این شفاعت نشان داد که وجود غیر هنوز باقی است.]

لی مع الله وقت بود آن دم مرا لا یسع فیهِ نبیُّ مُجْتَبی (۲۹۶۰)
برای من لحظه فنا وقتی بود که تنها با خدا باشم به نحوی که هیچ پیامبر برگزیده‌ای در آن مقام نمی‌گنجید. [اشاره است به حدیثی که صوفیه بدان بسیار استناد می‌کنند اما سند آن

۱. ناصِح: خوش‌قلب، خیرخواه. در اینجا به معنی نصیحت‌کننده نیامده، زیرا در این ابیات حرفی از نصیحت‌کنندگی او در میان نبوده است.

به دست نیامده است.^۱ صوفیان آنرا اشاره می‌دانند به مقام استغراق جذبه و فنای وجود مجازی در وجود حقیقی. رجوع شود به شرح بیت (۳۹۵۳) دفتر اول.]

(۲۹۶۱) من نخواهم رحمتی جز زخمِ شاه من نخواهم غیرِ آن شه را پناه
من هیچ رحمتی غیر از بلا و ضربه شاه نمی‌خواهم، و من هیچ پناهی بجز شاه نمی‌طلبم. [حالِ عارف نیز اینگونه است، عاشقانه بر هر بلا، مرحبا می‌گوید. و بر قهر الهی همان اندازه عاشق است که بر لطفِ او. «زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت.»]

(۲۹۶۲) غیرِ شه را بهرِ آن لا کرده‌ام که به سویی شه تَوَلَّاه^۲ کرده‌ام
من بدان جهت همه جهان را در برابر حضرت شاه وجود نفی کرده‌ام که دوستی و ولایت او را برگزیده‌ام. [دوستی خدا همه علایق و گرایش‌ها را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد.]

(۲۹۶۳) گر بِبُرَد او به قهرِ خود سَرَم شاه، بخشد شصت جانِ دیگرم
اگر شاه، سرم را از روی خشم قطع کند، همو شصت جانِ دیگر به من بخشد. [هرگاه حضرت شاه وجود به اقتضای صفت قهریّه خود، وجود موهوم و انانیتِ مرا محو و فانی سازد، در عوض جان‌های کثیری به من عطا فرماید. یعنی مرا به بقای حقیقی رساند. بیت فوق اشاره دارد به حدیثی که در مآخذ عرفانی آنرا جزو احادیث قدسی بشمار آورده‌اند: مَنْ طَلَبَنِي وَجَدَنِي، وَمَنْ وَجَدَنِي عَشَقَنِي، وَمَنْ عَشَقَنِي عَشَقْتُهُ، وَمَنْ عَشَقْتُهُ قَتَلْتُهُ، وَمَنْ قَتَلْتُهُ فَعَلَيْ دِيَّتِهِ. «هر که مرا جوید، یابدم، و هر که یابدم، عاشقم شود، و هر که عاشقم شود، عاشقش شوم، و هر که عاشقش شوم، کُشم او را، و هر که کُشم او را، دیه‌اش بر من است.»]

(۲۹۶۴) کارِ من، سربازی و، بیخویشی است کارِ شاهنشاهِ من، سَرَبخشی است
کارِ من اینست که در راه شاه سر فدا کنم و بی‌خویش و فانی شوم. اما کارِ شاه‌شاهان، عطا کردن جان و سر به فداییان اوست.

۱. ر.ک. حواشی فیه‌ما فیه، ص ۲۴۶.

۲. تَوَلَّاه: دوستی کردن، دوستی و محبت. در اصل، «تَوَلَّی» مصدر باب تَفَعَّل بوده است که در فارسی، یای ماقبل مکسور را به الف منقلب کرده‌اند.

فخرِ آن سر که کفِ شاهش بُرد ننگِ آن سر کو به غیری سر بُرد^۱ (۲۹۶۵)
افتخار و مباهاات بر آن سری باد که به دست شاه بریده شود، و ننگ بر آن سری باد که به غیر پناه جوید و بدو تسلیم شود.

شب که شاه از قهر در قیرش کشید ننگ دارد از هزاران روزِ عید (۲۹۶۶)
به عنوان مثال، حضرت شاه وجود که از روی قهر، شب را همچون قیر، سیاه کرده است، همین شبِ سیاه ننگ دارد که خود را با هزاران روزِ عید مبادله کند. [حضرت حق به اقتضای صفت قهریه‌اش شب را سیاه و ظلمانی کرده است، اما شب، این سیاهی و انکدار را عین لطف می‌شمرد و حاضر نیست آنرا با هزاران روز عید معاوضه کند. خواجه ایوب گوید: شب را که شاه حقیقی در قیرش کشید و قیرگونش ساخت او را از هزار روز عید ننگ است^۲. اما منظور بیت: عاشق صادق، ظلمت غم و ابتلایی را که از جانب الهی بر او محیط شده باشد از هزاران روزِ پُر فروزِ نعمت و راحت محبوب‌تر می‌داند، و ننگ دارد از اینکه آن ابتلا را با نعیم مبادله کند، زیرا عاشق صادق، قهر الهی را نیز عین لطف او می‌داند. برعکس متظاهران به عشق الهی که فقط بر نعیم او دل می‌سپارند و عاشقِ خویش‌اند نه حق.]

خود، طوافِ آنکه او شه‌بین بُود فوقِ قهر و لطف و کفر و دین بُود (۲۹۶۷)
بیت فوق از ابیات مشکل مثنوی است، هرچند که مفردات و ترکیبات آن ساده است، اما مفهوم آن غامض می‌نماید، از اینرو بسیاری از شارحان را به زحمت انداخته و برخی نیز از کنار آن گذشته‌اند.

شرح اسمی بیت: کسی که شاه را می‌بیند و بر گِردِ او می‌گردد، حالش در فراسوی قهر و لطف و کفر و دین قرار دارد. [«شه‌بین»، صفت فاعلی مرکبِ مرخم به معنی بیننده شاه است. حکیم سبزواری نکته‌ای دقیق ایراد کرده و گفته است مراد از «شه‌بین» چشمی است که شاه را با چشم شاه ببیند^۳. بحرالعلوم نیز گفته است مراد از آن، کسی است که در مشاهده حق، از خود

۱. سر بُرد: فعل مضارع از مصدر مرکبِ سر بُردن به معنی طی کردن، به سر بُردن، نجات یافتن است. اما در اینجا معنی تسلیم شدن و پناه جستن می‌دهد.

۲. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۲۴۰.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۱۳.

و جمیع ماسوی الله غافل شود.^۱ اما غموض اصلی در مصراع دوم است. نیکلسون در شرح آن گفته است: در مشاهده ذات، همه تمایزات و تناقضات محو می شود.^۲ حکیم سبزواری نیز مصراع دوم را چنین شرح داده است: کَانَ اللّهُ وَلَمْ یَكُنْ اِسْمٌ وَلَا رَسْمٌ، کَانَ اللّهُ وَلَمْ یَكُنْ کُفْرٌ وَلَا اِسْلَامٌ.^۳ «خدا بود در حالی که نه اسمی بود و نه رسمی، خدا بود در حالی که نه کفری بود و نه اسلامی.» سخن حکیم سبزواری اشاره است به موضوعی که عرفا و صوفیه اظهار کرده اند. آنان می گویند مقام ذات الهی، مقام غیب الغیوب و یا غیب مَغِیْب است و در آن مرتبه، نشانی از اسماء و صفات الهیه نیست زیرا این مقام، مقام احدیت است و در این مرتبه از هیچ گونه تعین خبری نیست، در حالی که اسماء و صفات، جزو تعینات است و در مقام واحدیت ظهور می کند. گاه به مقام احدیت، عالم هاهوت و کنز مخفی و غیب مکنون و مقام لا اسمی و لا رسمی نیز اطلاق شود. بنابراین در مقام احدیت از لطف و قهر و کفر و دین نیز خبری نیست، زیرا همه اینها در مراتب بعد ظهور می کند و عارفی که به شهود حق نایل شده «ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است» چنانکه در بیت (۲۹۶۹) همین دفتر مطلب فوق را باز می کند و آن بیت را به عنوان تعلیل بیت فوق می آورد. مولانا موضوع بیت فوق را در بیت (۳۳۲۲) دفتر دوم بدینصورت آورده است:

کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست ز آنکه او مغزست، وین دورنگ و پوست
توضیح این مطلب در شرح دفتر دوم آمده است. منظور بیت: کسی که در سلوک خود تنها نظر به حقیقت دارد از جمیع تعینات و رنگ ها می رهد.

(۲۹۶۸)

ز آن نیامد یک عبارت در جهان که نهانست و نهانست و نهان

از مرتبه عارف مستغرق که به تماشای شاه حقیقت مشغول است، هیچگونه گزارش و شرحی در این جهان گفته نیامده است، زیرا حقیقت حال او نهان اندر نهان اندر نهان است. [با هیچ بیانی نمی توان حال عارفان عاشق و بی خویش را بیان کرد، زیرا این حال، پوشیده است و در الفاظ نمی گنجد، پس هرچه از حال او گفته آید، حقیقت آن، چیز دیگری است.]

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۲۴۱.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۱۷.

۳. شرح اسرار، ص ۳۱۳.

ز آنکه این اَسْمَا و الفَاظِ حمید از گِلَابَه^۱ آدمی آمد پدید (۲۹۶۹)
این بیت را باید تعلیل بیت (۲۹۶۷) همین دفتر بشمار آورد: زیرا این اسم‌ها و کلمات
ستوده و خوش آیند از کالبد آدمی پدید آمده است. [الفاظی نظیر قهر و لطف و کفر و ایمان،
توسط انسان وضع شده و لذا این اسماء نمی‌تواند حقیقت را کَمَا هُوَ حَقُّه بیان کند. «گلابه» نیز
در اینجا جایز است. به توضیح پاورقی رجوع شود. «اسماء و الفاظ حمید» اسماء حُسْنی و
صفات علیای الهی است.]

عَلَّمَ الْأَسْمَاءُ بِد آدم را امام لیک نه اندر لباسِ عَین و لام (۲۹۷۰)
اینکه خداوند، جمیع نام‌ها را به آدم آموخت، این امر، راهنما و پیشوای او شد. اما این
تعلیم در قالب عین و لام انجام نشد. یعنی تعلیم الهی بصورت الفاظ شکل نگرفت. [در آیه ۳۱
سوره بقره آمده است: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ
هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. «و خداوند جمیع نام‌ها را به آدم آموخت. سپس آن نام‌ها را بر
فریشتگان عرضه داشت و فرمود: از این نام‌ها مرا خبر دهید، اگر راست‌گویانید.»]
مفسران قرآن کریم در کیفیت تعلیم اسماء و ماهیت این اسماء اقوال مختلفی آورده‌اند.
از جمله فضل بن عباس می‌گوید از امام صادق (ع) پرسیدم این اسماء و نام‌ها چه بود؟ فرمود:
أَسْمَاءُ الْأَوْدِيَةِ وَالنَّبَاتِ وَالشَّجَرِ وَالْجِبَالِ مِنَ الْأَرْضِ^۲. «نام‌های درّه‌ها و گیاهان و درختان و
کوه‌های زمین.» طبرسی نیز از قول قتاده می‌گوید عَلَّمَهُ مَعَانِيَ الْأَسْمَاءِ^۳. «خداوند، معانی
نام‌ها را بدو آموخت.» و قطعاً تعلیم اسماء به آدم به معنی تعلیم الفاظ و کلمات نبوده است،
بلکه حقیقت و اسرار پدیده‌ها و کیفیات و هویات موجودات را از طریق عقل و الهام بدو
شناسانیده است. و یا حق تعالی استعداد و قابلیت شناخت پدیده‌ها را به او عطا فرموده است.
پس تعلیم اسماء، مشتی لفظ نبوده بلکه این تعلیم توأم با کشف حقیقت و درک مسماها و اعیان
خارجی بوده است. در بیت فوق، «عین و لام» کنایه از تعلیم به وسیله الفاظ و کلمات
است.]

۱. گلابه: مخلوط گِل و آب، کنایه از جسم و کالبد. در برخی از نسخه‌ها گلابه آمده به معنی کلاف و نخ که

گردِ دوکِ نخ‌ریسی پیچیده شود.

۲. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۳-۳۲.

۳. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۷۶.

(۲۹۷۱)

چون نهاد از آب و گِل بر سر کلاه گشت آن اسمای جانی رُوسیه

همینکه آدم، کلاهی از آب و گِل بر سر نهاد، یعنی همینکه آدم به قالب جسمانی مقید شد، آن نام‌های لطیف و روحانی نیز سیاه‌رو و تیره شدند. [آدم تا وقتی که در قالب جسمانی متجسّد نشده بود، حقایق الهی را مستقیم و بیواسطه شهود می‌کرد، اما از وقتی که گام به این دنیا نهاد و به قالب جسمانی درآمد، حقایق لطیف الهی نیز در قالب حروف و الفاظ فرو رفت و در نتیجه، آن لطافت و نورانیّت پیشین را از دست داد و در حجاب حروف و کلمات، پوشیده و منکدر شد^۱. انقروی سیاه بودن حروف و کلمات کتابت را نیز اشاره‌ای به منکدر شدن حقایق لطیف الهی در عالم جسمانی می‌داند. یعنی وقتی حقیقت در قالب سخن درآید شأن آن تنزل می‌کند و حقّ آن ادا نمی‌شود. از اینرو مولانا در فیه‌مافییه می‌گوید: «سخن، سایه حقیقت است و فرع حقیقت.»]

(۲۹۷۲)

که نقاب حرف و دم در خود کشید تا شود بر آب و گِل معنی پدید

حقایق لطیف الهی در پوشش حرف و سخن درآمد تا معانی و اسرار الهی بر انسانِ خاکی آشکار شود. [«آب و گِل» کنایه از انسان است که خمیرمایه آغازینش در این دنیا آب و گِل بوده است و «دم» نیز در اینجا به معنی کلام و گفتار است، زیرا جمیع حروفی که از دهان انسان خارج می‌شود همان نفس اوست که توسط زبان در هر مقطع از مقاطع کام او، به صورت حرفی درمی‌آید. اما منظور بیت: انسان چون در حُجُب دنیایی پوشیده شده نمی‌تواند جمال حقیقت را عریان و بیواسطه ببیند، از اینرو حقیقت، جمال خود را در حجاب‌های مختلف می‌پوشاند تا آدمی، تابِ نظاره آنرا داشته باشد. چنانکه مثلاً چشم آدمی قادر نیست که خورشید را بی رادع و حاجب بنگرد. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۹) دفتر اول.

پس انسان، شمس حقیقت را از پشت شیشه تیره و تار کلمات نظاره می‌کند تا نور خیره‌کننده و خاطف آن، بینایی‌اش را نرباید^۲. اما وقتی که «حقیقت» را در قالب کلمات درمی‌آورند گرچه از یک وجه، آدمی را بدان نزدیک می‌سازد، لیکن از وجوهی متعدّد او را از آن دور می‌گرداند. چنانکه در بیت ذیل می‌فرماید:]

۱. مقتبس از شرح انقروی و بحر العلوم و اکبر آبادی.

۲. اینکه حضرت سبحان در مورد کتاب قرآن، لفظ «انزال» و «تنزیل» را بکار برده از آنروست که حقایق لطیف الهی از اعلی مرتبه آن، به مرتبه نازل حروف و کلمات تنزل کرده تا آدمیان شمه‌ای از آن حقایق را درک کنند، زیرا تاب مشاهده مستقیم آن حقایق را ندارند.

گر چه از یک وَجه منطق کاشف است لیک از دَه وَجه، پَرده و مُکَنِف^۱ است (۲۹۷۳)
گر چه نطق و کلام از یک نظر کاشفِ اسرارِ نِهانی الهی است، اما از ده نظرِ دیگر،
پوشاننده آن است.

گفتنِ خلیل مر جبرئیل را عَلَیْهِمَا السَّلَام، چون پرسیدش که اَلْکَ حَاجَةٌ؟
خلیل جوابش داد که اَمَّا اِلَیْکَ فَلَا

من خلیلِ وقتم و او جبرئیل من نخواهم در بلا او را دلیل (۲۹۷۴)
این فصل نیز ادامه فصل پیشین است. مولانا، عارفِ عاشق را که در این حکایت تحت
عنوان «ندیم شاه» آمده به حضرت ابراهیم (ع) تشبیه می‌کند و می‌گوید همانطور که
آن حضرت در هنگامه آتشِ نمرودیان از جبرئیل یاری نخواست، عارف عاشق نیز در
ابتلائات دنیوی تنها بر حق توکل می‌کند. چون این ماجرای حضرت ابراهیم (ع) در شرح بیت
(۴۲۱۵) دفتر سوم آمده از تکرار و اطالة کلام اجتناب می‌شود. معنی بیت فوق: ندیمی که مورد
غضب شاه واقع شده بود به ملامت‌کننده خود جواب داد: من ابراهیم زمانم و او (عمادالملک)
به منزله جبرئیل. من که گرفتار بلا شده بودم، نمی‌خواستم او مداخله کند و شفیع میان من و
شاه شود.

او ادبِ ناموخت از جبرئیلِ راد^۲ که بپرسید از خلیلِ حق، مراد (۲۹۷۵)
آن شفیع (عمادالملک) از جبرئیلِ دانا و بخشنده، ادبِ یاد نگرفت، زیرا جبرئیل، ابتدا
از ابراهیم خلیل الله، خواسته و مرادش را پرسید. [اما عمادالملک بی آنکه از خواسته من سؤال
کند به شفاعت پرداخت.]

که مُرادت هست، تا یاری کنم ورنه بگریزم، سَبْکباری کنم (۲۹۷۶)
و به ابراهیم خلیل گفت چنانچه خواسته‌ای داری بگو تا تو را کمک کنم؛ و اگر
احتیاجی نداری بگو تا شتابان بروم و زحمت را کم کنم. [«سَبْکباری کردن» کنایه از رفع

۱. مُکَنِف: پوشاننده.

۲. راد: دانشمند، حکیم، جوانمرد، بخشنده.

زحمت و تخفیف تصدیع است. اکبرآبادی این معنی را بعید می‌داند و می‌گوید «سبکباری کردن» یعنی از بار یاری کردن سبک شوم، زیرا یاری کردن خالی از بار نیست. اما وجه نخست مناسبت تر است.

(۲۹۷۷) گفت ابراهیم: نَی، رَوُ از میان واسطه، زحمت بُود بَعْدَ الْعِیَانِ
 ابراهیم (ع) به جبرئیل گفت: نه، من نیازی به تو ندارم و از این وساطت کنار برو، زیرا تمسک به واسطه و دلیل پس از مشاهده حقیقت، اسباب زحمت می‌شود. [به لسان عرفا، مرتبه عین‌الیقین بالاتر از مرتبه علم‌الیقین است. کسی که حقیقت را عیناً شهود کرده، برای او از دلیل و برهان حرف زدن کاری لغو و کارافراست. لذا گفته‌اند که طَلَبُ الدَّلِيلِ بَعْدَ الْوُصُولِ إِلَى الْمَذْلُولِ قَبِيحٌ. «دلیل خواستن پس از نیل به مدلول، زشت است.» رجوع شود به داستان مشغول شدن عاشقی به عشق نامه خواندن و...» در بیت (۱۴۰۶) دفتر سوّم.]

(۲۹۷۸) بهر این دنیا است مُرْسَل^۱ رابطه مؤمنان را زآنکه هست او واسطه
 رسول الهی در این دنیا میان خدا و خلق رابطه برقرار می‌کند، زیرا او واسطه میان خدا و مؤمنان است. [در بیان سبب ظهور انبیاء، مشرب متکلمان و متألّهان متفاوت است. متکلمان می‌گویند طبق قاعده لطف و وجوب اصلح، ارسال رسولان به سوی خلق بر خدا واجب است. اما عارفان و متألّهان در بیان بعثت انبیاء می‌گویند دو چیز که بغایت از یکدیگر دور باشند، ناچار برای تقریب آن دو واسطه‌ای لازم است، چنانکه مثلاً روح بخاری (حیوانی) واسطه میان جان (روح مجرّد) و جسم است. همینطور خلاق به سبب ابتعاد از مبدأ نمی‌توانند مستقیماً از آن کسب فیض کنند و وحی الهی را دریافت نمایند^۲، از اینرو انبیاء واسطه افاضات و حیانی خداوند هستند. چنانکه مولانا در بیت (۶۷۳) دفتر اول فرماید:
 چون خدا اندر نیاید در عیان نایب حقّ اند این پیغمبران]

(۲۹۷۹) هر دل ار سامع بُدی وحیِ نهان حرف و صوتی کی بُدی اندر جهان؟
 اگر قرار بود که هر دلی، وحیِ نهانی را بشنود، پس کی در دنیا حرف و صوتی پدید

۱. مُرْسَل: ارسال شده، رسول. نبی مبعوث به سوی مردم.

۲. ر.ک. اسرارالحکم، ص ۳۷۹-۳۷۵.

می‌آمد؟ [«وَحیِ نهانی» بدون حرف و سخن القا می‌شود. اما هر قلبی شایستگی دریافت آن را ندارد، از اینرو انبیاء وحی الهی را دریافت می‌کنند و آنرا در قالب الفاظ و حروفی که از جانب خدا تعیین شده به مردم می‌رسانند، زیرا مردم از راه الفاظ و حروف می‌توانند با پیام وحی آشنا شوند.]

گر چه او محو حق است و بی سر است^۱ لیک کارِ من از آن نازکتر است (۲۹۸۰)
هرچند آن شفیع محو و فانی حضرت حق است، اما کار من از او دقیق تر است. [زیرا در نظر من، قهر و لطف الهی و همه اوصاف او یکسان است و به مصداق «از دوست هرچه رسد نیکوست» هرچه از بارگاه الهی بر من نازل شود بدان راضی‌ام، در حالی که آن شفیع (عمادالملک) صفت قهر و لطف او را فرق می‌گذارد، زیرا به شاه می‌گوید فلانی را از صفت قهر خود معاف دار و بدو لطف و احسان کن^۲. پس این کار نشان می‌دهد که او میان صفات الهی فرق می‌نهد. نیکلسون با الهام از شرح انقروی می‌گوید: عارفی که حق تعالی را با همه صفات او به دیده وحدت می‌نگرد در این ابیات می‌گوید که این مشاهده حقیقت (جمع‌الجمع) بر مرتبه‌ای برتر از مرتبه آن کس قرار دارد که هنوز صفتی را از صفتی دیگر فرق می‌نهد و مانند جبرئیل پی نبرده است که قهر و لطف و غیر اینها در نسبت با حق همه یکی‌اند^۳. برخی از شارحان مرجع ضمیر «او» را جبرئیل، و بیت فوق را از قول حضرت ابراهیم (ع) دانسته‌اند. اما وجه اول بهتر است و با بیت بعدی تناسب دارد.]

کرده او کرده شاهست لیک پیشِ ضعفم، بد نمایندہ ست نیک (۲۹۸۱)
درست است که همه اعمال او (عمادالملک) عیناً همان اعمال شاه است. اما در نزد آدم ضعیفی مثل من، باز آن کار جلوه بد دارد. [پیش ضعفم] یعنی در نظر ضعیف و رأی سست من، و یا از نظر وجود ناچیز و حقیر من. شاید این تعبیر از باب طنز و یا تواضع باشد. مصراع دوم نیز محتمل الوجهین است. وجه اول اینکه اشارت به این سخن معروف دارد: حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ. «نیکی‌های نیکان، بدی‌های مقربان بشمار آید.» وجه دوم: هرچه از

۱. بی سر: بدون سر، مراد از آن، مقام فناء است که موجب اضمحلال جمیع رسوم و آثار «من» و «مای» می‌شود.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۹۶۰-۹۵۹.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۱۸.

قبیل قهر و ابتلا که در نظر عامه مردم بد و ناگوار می‌آید در نظر من خوب و گوارا جلوه می‌کند.]

(۲۹۸۲) آنچه عین لطف باشد بر عوام قهر شد بر نازنین کرام^۱
هرآنچه که در نظر عوام الناس، لطف جلوه می‌کند، در نظر رادمردان گرامی قهر نمود
می‌کند. [به توضیح بیت ذیل رجوع شود.]

(۲۹۸۳) بس بلا و رنج می‌باید کشید عامه را تا فرق را توانند دید
عوام الناس باید رنج و بلا ی بسیاری تحمل کنند تا بتوانند میان لطف و قهر تمایز قائل
شوند. [عامه مردم هرچه را که مطابق طبع و ملایم حالشان باشد، لطف می‌انگارند، و هرچه
برخلاف میل و طبعشان باشد، قهر می‌نامند. اما عرفا که از حُجُبِ دنیوی رهیده‌اند، ای بسا قهر
را عین لطف بدانند، و ای بسا نعمت را عین نقمت بشمار آرند. چرا که مردان الهی، نافذ و
زُرف‌بین‌اند، در حالی که عامه مردم دچار ظاهرینی هستند.]

(۲۹۸۴) کین حُرُوفِ واسطه ای یارِ غار پیشِ واصل خار باشد، خار، خار
زیرا ای دوست صمیمی و خالص، این حروف و کلمات که واسطه بیان اسرار
حقیقت‌اند، در نظر کسی که به کوی حقیقت واصل شده، خار است، خار، خار. [بیانی است از
مذهب تقلیدی و مذهب تحقیقی. قیل و قال و لقلقه لسان، ظاهرینان را قانع می‌کند، اما
زُرف‌کاوان را به مقام اطمینان نمی‌رساند، بلکه موجب انکدار قلبی و دغدغه روحی آنان نیز
می‌شود. رجوع شود به شرح بیت (۱۹۶۵-۱۹۶۲) دفتر اول. «یارِ غار» دوستِ خالص و
یک‌دل، این تعبیر متّخذ است از واقعه هجرت پیامبر(ص) به مدینه و پناه گرفتن آن حضرت
همراه ابوبکر در غار ثور که در آیه ۴۰ سوره توبه نیز بدان اشارت شده است.]

(۲۹۸۵) پس بلا و رنج بایست و وقوف تا رهد آن روح صافی از حُرُوف
پس سالک باید رنج و بلا ی بسیار بکشد و درک و شعور به دست آورد تا روح لطیف
او از کمند حروف برهد. [طالب حقیقت و سالک سبیل معرفت باید باطن خود را با طاعت و

۱. کرام: جمع کریم به معنی بخشنده، جوانمرد، بزرگوار.

ریاضت از شوائب نفسانی پاک کند تا آنکه حقیقت را بدون لفظ و کلام دریابد و قلبش، تجلی‌گاه اسرار الهی گردد و دیگر از دام الفاظ و قیل و قال نجات پیدا کند.]

لیک بعضی زین صدا گرت‌تر شدند باز بعضی صافی و برتر شدند (۲۹۸۶)
لیکن بعضی از مردم از شنیدن این حرف و صوت گوششان سنگین‌تر شد، و در عوض بعضی نیز باطنشان صاف شد و به مرتبه بالاتری آمدند. [وقتی که اسرار و حقایق ربانی در قالب الفاظ درآمد و توسط انبیاء و اولیاء به گوش مردم رسید، بعضی راه کفر پیش گرفتند و بر تیرگی روحی‌شان افزوده شد، و بعضی به راه هدایت آمدند چنانکه در آیه ۳ سوره دهر آمده است: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا. «همانا ما راه هدایت را به آدمی بنمودیم، یا او شاکر شود و یا ناسپاس.»]

همچو آبِ نیل آمد این بلا سعد را آبست و، خون بر اشقیا (۲۹۸۷)
این بلا مانند آب نیل است، برای نیک‌بخت آب است و برای نگون‌بخت، خون.
[رجوع شود به شرح بیت (۳۷۸۵) دفتر سوم.]

هر که پایان‌بین‌تر، او مسعودتر جذتر او کارد که افزون دید بر (۲۹۸۸)
هرکس عاقبت‌اندیش‌تر باشد، قطعاً نیک‌بخت‌تر است. و کسی با سعی بیشتر بذر می‌کارد که محصول آن را بیشتر می‌بیند.

زانکه داند کین جهان کاشتن هست بهر محشر و برداشتن (۲۹۸۹)
زیرا چنین شخصی می‌داند که کاشتن در این جهان، برای رستاخیز و برداشت محصول در آن روز است. [مناسب است با مضمون این خبر: الدُّنْيَا مَرْزَعَةُ الْآخِرَةِ^۱. «دنیا کشتزار آخرت است.»]

هیچ عقدی بهر عین خود نبود بلکه از بهر مقام ربح و سود (۲۹۹۰)
به عنوان مثال، هیچ معامله‌ای برای نفس معامله صورت نمی‌گیرد، بلکه برای رسیدن به

مرحله سود و منفعت انجام می‌گیرد. [این دنیا برای این خلق نشده که فقط چیزی خلق شود، بلکه هدف والایی در آفرینش جهان وجود دارد.]

(۲۹۹۱) هیچ نَبُود مُنْکِرِی گر بنگری مُنْکِرِی اش بهر عینِ مُنْکِرِی
مثال دیگر، اگر خوب دقت کنی می‌بینی که هیچ آدم انکارکننده‌ای انکار خود را برای نفس انکار صورت نمی‌دهد.

(۲۹۹۲) بل برای قهرِ خصم اندر حسد یا فزونی جُستن و اظهارِ خُود
بلکه انکار منکر یا برای اینست که از روی حسادت، دشمن خود را مقهور کند، و یا می‌خواهد با مخالفتِ خود فضیلتی برای خود اثبات کند و افزون‌طلبی کند و شخصیتِ خود را به رخ این و آن بکشد. [چنانکه در امثال عرب آمده است: خَالِفْ تُعْرِفْ. «مخالفت کن تا مشهور شوی.»]

(۲۹۹۳) و آن فزونی هم پیِ طمعِ دگر بی‌معانی چاشنی نذهد صُور
و آن فزون‌طلبی و فضل‌نمایی هم با انگیزه طمع دیگری صورت می‌گیرد، زیرا صورتِ بی‌معنی، فاقد هرگونه ذوق و لذتی است. [اگر مقاصدی در کارها منظور نشود، ظاهر آن کارها هیچگونه لذتی ندارد و مانند کالبدی بی‌جان است.]

(۲۹۹۴) ز آن همی‌پرسی چرا این می‌کنی که صُور زَیْتُ^۱ است و معنی روشنی
برای همین است که سؤال می‌کنی: چرا این کار را انجام می‌دهی؟ زیرا صورت مانند روغن است و معنی مانند روشنائی. [انسان فطرتاً درباره هر پدیده ناشناخته سؤال می‌کند. همین سؤال نشان می‌دهد که منظور غایی از خلقتِ پدیده‌ها، صورت ظاهری آنها نبوده است، و الاً دلیلی نداشت که انسان از هرچیز مجهول سؤال کند.]

(۲۹۹۵) ورنه این گفتن: چرا؟ از بهر چیست؟ چونکه صورت بهر عینِ صورتی‌ست
اگر صورتِ ظاهر پدیده‌ها و امور مورد نظر آدمی باشد، این سؤالات و چون و چراها

۱. زیت: روغن.

برای چیست؟ اصلاً چرا آدمی سؤال می‌کند؟

(۲۹۹۶) این چرا گفتن، سؤال از فایده‌ست جز برای این، چرا گفتن بد است
این چون و چراها برای منظوری صورت می‌گیرد، و اگر سؤالات، فایده و منظوری
در بر نداشته باشد تماماً لغو و بیهوده است.

(۲۹۹۷) از چه رُو فایده جویی ای امین؟ چون بُود فایده این خود همین
ای مرد امین، اگر معنی و فایده هرچیز در صورت آن چیز باشد، پس چرا درباره معنی
و فایده هر چیزی سؤال می‌کنی؟ [حال که این مقدمه بدیهی را دانستی، به منظور ما در ابیات
بعد توجه کن.]

(۲۹۹۸) پس نقوش آسمان و اهل زمین نیست حکمت کآن بُود بهر همین
بنابر این حکمتِ نقش و نگارِ آسمان و مخلوقاتِ زمین همین صورتِ ظاهری آنها
نیست. [برای همین است که خداوند در آیه ۸۵ سوره حجر می‌فرماید: وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ. «و نیافریدیم آسمان‌ها و زمین و موجودات آنرا مگر بر بنیادِ
حق و حقیقت.» پس آفرینش، هدفدار است و لغو و بیهوده نیست.]

(۲۹۹۹) گر حکیمی نیست، این ترتیب چیست؟ و حکیمی هست، چون فعلش تهی‌ست؟
اگر در نظام هستی، خالق حکیمی وجود ندارد، پس بگو بینم که این نظم از کجا پیدا
شده است؟ و اگر خالق حکیمی وجود دارد، چگونه ممکن است که فعلش عبث و بیهوده باشد؟
[در حالی که خداوند در آیه ۱۱۵ سوره مؤمنون می‌فرماید: أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا... «آیا
می‌پندارید که شما را بیهوده آفریده‌ایم...؟»]

(۳۰۰۰) کس نسازد نقش گرمابه^۱ و خضاب^۲ جز پی قصدِ صواب و ناصواب
چنانکه مثلاً اگر منظور و هدف صحیح و یا ناصحیحی در کار نباشد هیچکس نمی‌رود

۱. نقش گرمابه: ر.ک. شرح بیت (۲۷۷۰) دفتر اول.

۲. خضاب: ماده‌ای رنگین که موی سر و صورت و پوست بدن را با آن رنگ کنند مانند حنا.

نقشِ گرمابه بسازد و موادِ رنگین درست کند. [در جایی که نقش و نگار حمام‌ها و خضاب و حنا برای هدف و منظوری است، آیا می‌توان گفت که خلقت جهان هستی، بی‌هدف است؟ حکایت بعدی در بسط همین موضوع است.]

مطالبه کردن موسی علیه السلام، حضرت را که خَلَقْتَ خَلْقاً وَ أَهْلَكْتَهُمْ؟ و جواب آمدن

خلاصه داستان

روزی حضرت موسی (ع) به خداوند عرض کرد: ای خداوند حکیم، سبب این کار چیست که خلائق را می آفرینی و سپس فانی می سازی؟ البته سؤال موسی از روی انکار و اعتراض نبود، بلکه می خواست این مطلب بر مردم روشن شود. حق تعالی بدو فرمود: مقداری دانه گندم در زمین بکار و آنها را پرورش ده تا راز ایجاد و افنای خلائق مکشوف گردد. موسی طبق فرمان، دانه ها را در زمین کاشت و با مواظبت و مراقبت، کشتزاری زیبا فراهم آورد. تدریجاً سنبله های گندم رسید و کشتزار در پرتو آفتاب همچون حریری زربفت می درخشید. وقت درو فرا رسیده بود. موسی داسی به دست گرفت و خوشه های زرین را دسته دسته درو کرد. در این حال از غیب بدو ندا رسید که ای موسی چرا آن همه بذر کاشتی و مراقبت کردی و اینک همه را می دروی؟ بدین ترتیب راز خلقت و فنای موجودات بر مردم معلوم شد.



مأخذ حکایت فوق، روایتی است که استاد فروزانفر از حلیة الاولیاء، ج ۴، ص ۳۶۰، و نیز ج ۵، ص ۹۴ نقل کرده است^۱. متن عربی آن را ترجمه می کنیم: موسی (ع) گفت: پروردگارا خلائقی را که بندگان تو بشمار آیند آفریدی و سپس به آتش می سوزانی؟ حق تعالی فرمود: ای

۱. ر.ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۵۰.

موسی برو کشتزاری فراهم آر. موسی گفت: فراهم آوردم. فرمود: آنرا دروده کن. گفت: چنین کردم. فرمود: آنرا بصورت پشته‌ای متراکم آر. گفت: چنین کردم. فرمود: همه آن‌ها را در هوا بیفشان. گفت: چنین کردم. فرمود: آیا چیزی از آن‌ها را فرو نهاده‌ای؟ گفت: نه، مگر آنچه که فاقد وزن است. فرمود: بدینسان بندگان را که اینگونه باشند به آتش اندر سازم.

✱

مولانا در این حکایت می‌گوید هر موجودی برای کمالی آفریده شده است زیرا خلقت جهان هدفدار است. پیدایش و فناى آدمیان نیز مانند کاشتن و درویدن دانه گندم است. همه این امور طبق عقل و حکمت و هدفداری صورت می‌بندد و در نهایت نیز صالح و طالح هریک باید نتیجه اعمال خود را ببینند.

✱ ✱ ✱

(۳۰۰۱) گفت موسی: ای خداوندِ حساب نقش کردی، باز چون کردی خراب؟
موسی گفت: ای خداوندِ حسابرس به اعمال انسان‌ها، تو که موجودات را آفریده‌ای، چرا دوباره آنها را نابود می‌کنی؟

(۳۰۰۲) نرّ و ماده نقش کردی جانفزا و آنگهان ویران کنی این را چرا؟
حکمت این کار چیست که نر و ماده‌هایی زیبا و جذّاب می‌آفرینی و سپس همه آنها را از میان می‌بری؟

(۳۰۰۳) گفت حق: دانم که این پرسش تو را نیست از انکار و غفلت و ز هوا
حق تعالی فرمود: ای موسی می‌دانم که این سؤالات تو ناشی از انکار و بی‌خبری و هوای نفس نیست. [چنانکه حضرت ابراهیم (ع) و عَزِیر (ع) نیز در باب معاد و کیفیت حشر و نشر اموات از درگاه احدیت سؤال کردند، اما این سؤال از روی پاکدلی و حق‌جویی بود و نه انکار.]

(۳۰۰۴) ورنه تأدیب و عتاب کردمی بهر این پرسش تو را آزردمی
اگر از روی انکار سؤال می‌کردی تو را ادب می‌کردم و می‌نکوهیدم و گوشمالی‌ات می‌دادم.

(۳۰۰۵) لیک می‌خواهی که در افعالِ ما باز جویی حکمت و سِرِّ بقا
 اما تو ای موسی. می‌خواهی حکمت کارهای ما و رازِ تداوم خلقت را درک کنی.
 [منظور از «بقاء» در اینجا بقای صوری و وجود مجازیِ خلاق است^۱ و هیچ ربطی به
 بقای حضرت حق ندارد، چنانکه عده‌ای از شارحان چنین پنداشته‌اند. بنابراین
 بیت فوق می‌گوید: تو می‌خواهی به حکمت افعال ما و راز تداوم آفرینش و خلقِ مدام
 پی ببری.]

(۳۰۰۶) تا از آن واقف کنی مر عام را پخته گردانی بدین هم خام را
 تا پس از پی بُردن به این راز، مردم را نیز آگاه کنی و بدینسان افراد خام را به پختگی و
 کمال برسانی. [پس موسی فقط برای افزودن علم خود چنین سؤالی نکرد، بلکه می‌خواست
 مردم را نیز واقف کند.]

(۳۰۰۷) قاصدا سایل شدی در کاشفی^۲ بر عوام، ار چه که تو ز آن واقفی
 ای موسی تو خود اگرچه جواب این سؤال را می‌دانی، اما عمداً چنین سؤالی کردی تا
 حکمت افعال ما برای عامه مردم نیز آشکار شود.

(۳۰۰۸) زآنکه نیم علم آمد این سؤال هر بُرونی را نباشد این مَجال
 زیرا که این سؤال، نصف علم است، و الا هر آدمِ ظاهری و بی‌خبری نمی‌تواند چنین
 سؤالی بکند. [اشاره است به این عبارت: اَلْسَّوَالُ نِصْفُ الْعِلْمِ. هرچند نیکلسون و برخی از
 شارحان، آنرا حدیث نبوی دانسته‌اند، اما در جوامع روایی چنین حدیثی یافت نشد، احتمالاً از
 امثال و کلمات بزرگان است. مولانا در صفحه ۷۳ فیه مافیه نیز آنرا نقل کرده است. منظور از
 «بُرونی» هر شخص نادانی است که از حریم حقیقت خارج است.]

(۳۰۰۹) هم سؤال از علم خیزد، هم جواب همچنانکه خار و گُل از خاک و آب
 هم سؤال از علم ناشی می‌شود، و هم جواب. چنانکه مثلاً هم خار از آب و خاک

۱. انقروی در این تفسیر محق است و نیکلسون نیز از او تبعیت کرده است.

۲. کاشفی: حاصل مصدر، به معنی کشف شدن.

می‌روید و هم گُل. [هر سؤالی که به ذهن آدمی می‌رسد پشتمان‌اش دانسته‌های قبلی است، برای همین است که هرچه علم انسان رشد می‌کند، سؤالات او نیز وسیع‌تر و عمیق‌تر می‌گردد. و کسی که پیرامون موضوعی هیچگونه زمینه قبلی نداشته باشد سؤالی نیز به ذهنش خطور نمی‌کند و اگر هم خطور کند، سؤالی بچّه‌گانه و مطابق با معلومات ابتدایی اوست.]

(۳۰۱۰)

هم ضلال از علم خیزد، هم هُدی هم‌چنانکه تلخ و شیرین از ندی^۱

مثال دیگر، هم گمراهی از علم ناشی می‌شود، و هم هدایت، چنانکه مثلاً میوه تلخ و شیرین از آب باران و رطوبت پدید می‌آید. [وجه دیگر مصراع اینست که «ندی» را به صورت «ندا» و به معنی صدا فرض کنیم در این صورت معنی این مصراع چنین است: چنانکه مثلاً هم کلام شیرین از صدا ناشی می‌شود و هم کلام تلخ^۲. اما وجه اول مناسب‌تر است. اینکه هدایت از علم و معرفت ناشی می‌شود، امری بدیهی و مسلم است، اما اینکه ضلالت را نیز ناشی از علم بدانیم جای تأمل است. بحرالعلوم به تبعیت از ابن عربی که به کرات در فصوص‌الحکم، ضلال را به حیرت تأویل کرده است^۳، می‌گوید منظور از «ضلال» در اینجا حیرت محموده است یعنی حیرتی که ناشی از علم باشد نه جهل. و مراد از «هُدی» بیرون آمدن از آن حیرت^۴ است. اکبرآبادی نیز مراد از «ضلال» را در اینجا سؤال دانسته است. شاید مناسب‌ترین تفسیر برای مطلب مزبور این باشد: گرچه هدایت و ضلالت هر دو ناشی از علم است، اما کدام علم؟ علم حقیقی و معرفت باطنی موجب هدایت می‌شود، و علم صوری و قیل و قال، سبب عُجب و گمراهی می‌گردد. و این موضوع یکی از پایه‌های اصلی مثنوی معنوی را تشکیل می‌دهد، برای نمونه رجوع شود به حکایت نحوی و کشتی‌بان بیت (۲۸۳۵) و حکایت رومیان و چینیان بیت (۳۴۶۷) در دفتر اول^۵.]

۱. ندی: باران، تری، رطوبت، شبنم.

۲. این وجه را نیز انقروی گفته است.

۳. از جمله به فص نحوی رجوع شود.

۴. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، دفتر چهارم، ص ۲۳۳.

۵. در عرفان هند و تعلیمات اوپانیشادی نیز علم به دو قسم پارا (علم اعلی) و آپارا (علم ادنی) تقسیم می‌شود. پارا علم حقیقت شناسی است که از تهذیب نفس و سلوک حاصل می‌شود، اما آپارا علم کثرت و پدیده‌های ظاهری جهان است.

ز آشنایی خیزد این بُغض و وِلا^۱ وز غذای خوش بُود سُقم^۲ و قوی^۳ (۳۰۱۱)

مثال دیگر، دشمنی و دوستی، معلول آشنایی افراد با یکدیگر است. همینطور بیماری و تندرستی و قوت بدن نیز از غذای لذیذ پدید آید. [اگر دو نفر اصلاً یکدیگر را نشناسند، باهم نه دوستی می‌کنند و نه دشمنی. اما از وقتی که میان آن دو آشنایی برقرار می‌شود، مسأله دوستی و دشمنی نیز مطرح می‌گردد. پس این دو انفعال متضاد روحی از یک سبب حاصل می‌شود. همینطور غذای مطبوع نیز یکی را مریض می‌کند و دیگری را نیرومند و تندرست می‌گرداند. مولانا پس از ذکر نکات و امثال، مجدداً موضوع بیت (۳۰۰۸) را پی می‌گیرد.]

مُسْتَفید^۴ اَعْجَمی^۴ شد آن کلیم تا عَجَمیان را کُند زین سر علیم (۳۰۱۲)

موسای کلیم الله برای آنکه مردم ناآگاه را از راز استمرار چرخه مرگ و زندگی موجودات آگاه سازد خود را مانند کسی نشان داد که از آن موضوع آگاهی ندارد و می‌خواهد کسب آگاهی کند. [از جمله صنایع «علم بدیع»، تجاهل العارف است، یعنی متکلم با آنکه از موضوعی اطلاع دارد خود را به نادانی می‌زند و آن را به طریق شک و تردید و یا سؤال بیان می‌کند. فن تجاهل العارف از پسندیده‌ترین شیوه‌های تعلیمی و تربیتی انسان‌های وارسته و کامل است، زیرا بدین اسلوب مخاطب نیز مجال اظهارنظر می‌یابد و با استماع آراء و نظرات حضار، هم ابعاد مسأله روشن‌تر می‌شود و هم مرتبه فهم اشخاص و احوال روحی‌شان آشکار می‌گردد. و به علاوه لازمه این اسلوب، اظهار تواضع است و تواضع موجب انفعال مخاطب می‌شود. مثلاً گوینده‌ای عالم و وارسته موضوعی را به نحو اقتراح در جمعی مطرح می‌کند و از آنان می‌خواهد که پیرامون آن اظهارنظر کنند. خود نیز پس از شنیدن آراء مختلف می‌گوید: نظر حقیر نیز اینست. و سپس پیرامون آن سخنانی مختصر و مفید ایراد می‌کند. نه آنکه از همان اول، همه حضار را همچون افرادی نادان بشمار آورد و شروع کند به تاخت و تاز در عرصه کلام.]

۱. وِلا: دوستی.

۲. سُقم: بیماری.

۳. مُسْتَفید: فایده جوینده، استفاده کننده.

۴. اَعْجَمی: ر.ک. شرح بیت (۹۱۵) دفتر سوم.

(۳۰۱۳) ما هم از وی اَعْجَمی سازیم خویش پاسخش آریم چون بیگانه پیش
ما نیز خود را از وضعیّت موسی ناآگاه نشان می‌دهیم و پاسخش را به گونه‌ای می‌دهیم
که گویی او واقعاً از آن موضوع بی‌خبر است. [مراد از «بیگانه» در اینجا کسی است که هیچ
نوع آشنایی با موضوع مورد نظر ندارد. این بیت از قول حضرت حق است. و بدین ترتیب
مولانا این اسلوب کلامی را برای خداوند نیز مجاز دانسته است، چنانکه این صنعت
(تجاهل‌العارف) به کرات در قرآن کریم نیز دیده می‌شود. اما برخی از ادیبان و سخن‌شناسان،
عنوان تجاهل‌العارف را زیننده کلام الهی ندانسته و آنرا به سَوْقُ الْمَعْلُومِ مَسَاقٍ غَیْرَه تغییر
داده‌اند که البته محتوا همان است و تنها قالب عوض شده است تا ادب رعایت گردد.]

(۳۰۱۴) خَرْفُروشان خصم یکدیگر شدند تا کلیدِ قفلِ آن عَقْد آمدند
به عنوان مثال، خرفروشان برای آنکه معامله را صورت دهند، با یکدیگر مجادله و
کشمکش می‌کنند. [دلالتِ خرفروش وقتی مشتری را ساده‌لوح ببیند دست به بازار گرمی
می‌زنند و نزاعی ساختگی میان خود برپا می‌کنند بطوریکه مشتری خیال می‌کند که اینان واقعاً
مشغول جنگ‌اند. و بدین ترتیب، او را خام می‌کنند و خری علیل و وامانده و یا سالخورده را به
بهای گزاف به او می‌فروشند.]

به هر حال خرفروشان با این فن، قفل بسته معامله و دادوستد را باز می‌کنند. اما منظور
بیت فوق از ذکر این مثال: بسیاری از خطاب‌ها و عتاب‌های خداوند با پیامبران برای آگاه
کردن اُمّت است. همینطور ممکن است دو مربّی عارف و منزّه نیز برای ارشاد خلائق به طریق
تجاهل‌العارف و جنگ خرفروشان پیرامون موضوعی مجادله کنند. یعنی یکی در مقام اثبات و
دیگری در مقام انکار مباحثه کنند تا از این مباحثه نکاتِ نفیِ دستگیرِ شنونده
شود.]

(۳۰۱۵) پس بفرمودش خدا: ای دُولُباب^۲ چون پیرسیدی، بیا بشنو جواب
پس خداوند به موسی فرمود که ای خردمند، چون سؤالی کردی اینک بیا جواب آنرا
بشنو.

۱. در بیت (۲۴۷۳) دفتر اوّل نیز این تعبیر آمده است. «جنگِ زرگری» نیز همین معنی را دارد.

۲. دُولُباب: صاحب مغز، خردمند.

- (۳۰۱۶) موسیا تخمی بکار اندر زمین تا تو خود، هم وادهی انصافِ این
ای موسی بذری در زمین بکار تا منصفانه پاسخ این سؤال را خود بدهی.
- (۳۰۱۷) چونکه موسی کِشت و شد کِشتش تمام خوشه‌هایش یافت خوبی و نظام
وقتی موسی، دانه‌ها را در زمین کاشت و کشتزار او به محصول رسید، خوشه‌های آن
سر و سامان پیدا کرد. [این بیت شرط و جزای آن در بیت ذیل آمده است.]
- (۳۰۱۸) داس بگرفت و، مر آن را می‌برید پس ندا از غیب در گوشش رسید
داسی به دست گرفت و شروع کرد به درو کردن خوشه‌های رسیده. در این حال ندایی
از جانب غیب به گوشش رسید.
- (۳۰۱۹) که چرا کِشتی کنی و پروری چون کمالی یافت، آن را می‌بری؟
آن ندا این بود: ای موسی چرا دانه‌ها را می‌کاری و پرورش می‌دهی، و چون به صورت
خوشه‌های رسیده و کامل درآمد، آنها را درو می‌کنی؟
- (۳۰۲۰) گفت: یا رب زآن کنم ویران و پست که در اینجا دانه هست و گاه هست
موسی جواب داد: پروردگارا از آنرو خوشه‌ها را درو می‌کنم که در این کشتزار هم دانه
هست و هم گاه. [«ویران و پست کنم» در اینجا یعنی سر سنبله‌ها و خوشه‌ها را با داس می‌برم
و کوتاه می‌کنم و نهایتاً آنچه را که پرورده‌ام بر می‌کنم.]
- (۳۰۲۱) دانه لایق نیست در انبارِ گاه گاه در انبارِ گندم، هم تباه
سزاوار نیست که گندم در انبار گاه باشد، و گاه نیز در انبار گندم از میان می‌رود.
- (۳۰۲۲) نیست حکمت این دو را آمیختن فرق واجب می‌کند در بیختن^۱
عاقلاً نه نیست که گندم و گاه در هم آمیخته شود. و حکمت و دانایی ایجاب می‌کند که

۱. بیختن: چیزی را غربال کردن.

هنگام بیختن این دو از هم جدا شود. [فاعل «می‌کند»، حکمت است که در مصراع اوّل آمده است. انقروی «می‌کند» را به معنی «می‌شود» گرفته و گفته است: هنگام بیختن، واجب می‌شود که میان کاه و گندم تفاوت نهاد.]

(۳۰۲۳) گفت: این دانش تو از کی یافتی؟ که به دانش ییّدری^۱ بر ساختی
حق تعالی به موسی گفت: این دانش را از چه کسی آموخته‌ای که بوسیله آن، خرمنی
پدید آورده‌ای؟

(۳۰۲۴) گفت: تمیزم تو دادی ای خدا گفت: پس تمیز چون نبود مرا؟
موسی گفت: خداوندا این قوّه تشخیص و نیروی شناخت را تو به من عطا فرموده‌ای.
حق تعالی فرمود: بسیار خوب. حال که چنین است، پس چگونه است که من قوّه تشخیص
نداشته باشم؟ یعنی در جایی که تو را نیروی شناخت عطا کرده‌ام چطور ممکن است که خود،
فاقد آن باشم؟ در حالی که معطی شیء، واجد شیء است.

(۳۰۲۵) در خلائق روح‌های پاک هست روح‌های تیره گِلْناک هست
در میان مخلوقات، هم روح‌های پاک هست و هم روح‌های گِلْ آلود. [برخی از مردم
باطنی پاک و زدوده از غبار مادیات و شهوات دارند و جمعی نیز باطنی آلوده به پستی‌ها و
رذالت‌ها.]

(۳۰۲۶) این صدف‌ها نیست در یک مرتبه در یکی دُرّست و در دیگر شَبّه^۲
همه این صدف‌ها یکسان نیستند، زیرا در یک صدف، مروارید نهفته است و در دیگری
سنگ سیاه. [آدمیان ظاهراً کالبد یکسان دارند، اما نباید همگان را از حیث روحی و باطنی نیز
یکسان انگاشت، چنانکه برخی از آنان دارای مروارید کمالات اخلاقی و روحی هستند، و
بعضی واجد سنگ سیاه رذایل.]

۱. ییّدَر: خرمن گندم، زمین خرمنکوبی.

۲. شَبّه: سنگی سیاه و بَرّاق که در نتیجه تراکم ذرات کربن و تغییرات شیمیایی، نسبتاً سخت شده و در
جواهرسازی مصرف می‌شود. (فرهنگ معین، ج ۲، ص ۲۰۲۱)

واجبست اظهار این نیک و تباه همچنانک اظهار گندم‌ها ز کاه (۳۰۲۷)
همانطور که باید گندم را از کاه جدا کرد، باید نیکان را از بدان تمیز داد. [پس باید هر کس نتیجه اعمال خود را ببیند و مرتبه حقیقی انسان‌ها از یکدیگر متمایز شود. چنانکه آیات قرآنی بر فصل و تمایز صالحان و طالحان تصریح دارد].

بهر اظهارست این خلق جهان تا نماید گنج حکمت‌ها نهان (۳۰۲۸)
خلایق جهان از آنرو آفریده شده‌اند که گنج حکمت‌های نهان الهی، پوشیده و مخفی نماید.

کُنْتُ كَنْزاً گفتمَ حَقِيقاً شنو جوهرِ خود گم مکن، اظهار شو (۳۰۲۹)
این قول را بشنو که حضرت حق فرمود: «من گنجی مخفی بودم» پس گوهر درونی خود را می‌پوشان بلکه آنرا آشکار کن. [همانطور که حق تعالی ذات مخفی خود را با خلقت انسان و جهان آشکار کرد، تو نیز گوهر راستین و جنبه الهی وجود خود را با طاعت و ریاضت نمایان کن و حجاب روح حیوانی و اهوای نفسانی را از روی آن واپس زن. چنانکه فصل ذیل در بسط همین مطلب است. توضیح حدیث کنز در شرح بیت (۲۸۶۲) دفتر اول آمده است].

بیان آنکه روح حیوانی^۱ و عقل جزوی و وهم و خیال بر مثال دوغ‌اند و روح که باقی است در این دوغ همچو روغن، پنهان است

جوهرِ صدقت خفی شد در دروغ همچو طعم روغن اندر طعم دوغ (۳۰۳۰)
همانطور که طعم روغن در طعم دوغ نهان است، جوهر راستین تو نیز در حجاب دروغ پوشیده شده است. [«دوغ» در اینجا کنایه از جسم، و «روغن» کنایه از روح لطیف است که در جسم پنهان شده است. «دروغ» نیز اشاره به جنبه جسمانی انسان دارد که وجودی کاذب و غیر اصیل است. منظور بیت: ای طالب حقیقت، روح ربّانی تو که جنبه حقیقی وجود تو است، در حجاب جسم که جنبه مجازی تو است مستور است. پس بکوش تا پیدایش کنی.]

۱. روح حیوانی: ر.ک. شرح بیت (۱۸۸) دفتر دوم.

(۳۰۳۱) آن دروغت این تنِ فانی بُود راست آن جانِ ربّانی بُود
جنبه دروغین وجود تو همین جسم فانی است، و جنبه راستین وجود تو آن روح الهی
است که در حجاب جسمت پنهان شده است.

(۳۰۳۲) سال‌ها این دوغ تن پیدا و فاش روغنِ جان اندر او فانی و لاش
سالیان سال است که دوغ جسم تو یعنی جنبه دروغین وجود تو آشکار و هویدا است،
اما روغنِ روح تو، یعنی جنبه حقیقی وجود تو در میان جسمت، ظاهراً معدوم و حقیر به نظر
می‌رسد.

(۳۰۳۳) تا فرستد حق رسولی، بنده‌ای دوغ را در خُمره جنباننده‌ای
تا اینکه حق تعالی از جانب خود رسولی از میان بندگان خود می‌فرستد تا دوغ را در
درون کوزه تکان دهد.

(۳۰۳۴) تا بجنباند به هنجار^۱ و به فن تا بدانم من که پنهان بود من
تا آن رسول کوزه را با اسلوب و مهارت آنقدر تکان دهد که من بدانم که «من» در میان
«من» پنهان بود. [منظور دو بیت اخیر: حق تعالی رسولان خود را در میان مردم می‌فرستد تا
آنان را با تعالیم تعالی بخش الهی تربیت کنند و موجب شوند که «من حقیقی» آنان از حجاب
«من کاذب» آنان بیرون آید. بنابراین با طاعت و ریاضت می‌توان هویت الهی خود را رشد داد
و آنرا حاکم بر خود کرد.]

(۳۰۳۵) یا کلام بنده‌یی کآن جزوِ اوست در رَوَد در گوشِ او، کو وَحیِ جُوست
و یا سخن بنده‌ای که جزئی از وجود آن رسول الهی است به گوش طالب وحی برسد.
[اتقروی و به تبعِ او نیکلسون، مراد از «جزوِ اوست» را وارث روحانی دانسته‌اند. یعنی هر
بنده‌ای که پیام رسول الهی را به گوش مردم برساند قائم مقام و وارث روحانی اوست و شایسته
احترام و تعظیم است.]

۱. هنجار: راه و روش، اسلوب.

اُذُن^۱ مؤمن، وحی ما را واعی^۲ است آنچنان گوشِ قرینِ داعی است (۳۰۳۶)

گوش مؤمن، وحی ما را می شنود و آنرا حفظ می کند، آن گوش، قرین و دمساز دعوت کننده حق است. [بهتر است این بیت را از لسان بنده ای بدانیم که وارث معنوی رسول الهی است. کسی که گوش باطنی اش شنوا باشد هماره با داعیان حق اُنس دارد، برعکس کسانی که از داعیان حق می گریزند همچون حمار از شیران شرزه. چنانکه حق تعالی فرمود: كَانَهُمْ حُمَرُ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ.]

همچنانکه گوشِ طفل از گفتِ مام پُر شود، ناطق شود او در کلام (۳۰۳۷)

همانگونه که گوش کودک از سخنان مادر پُر می شود و سپس لب به سخن می گشاید. [سالک نیز با گوش سپردن به کلام مادران معنوی خود یعنی پیشوایانِ واصل به حق، من حقیقی خود را از ورايِ حجاب های نفسانی بیرون می آورد.]

ور نباشد طفل را گوشِ رَشَد گفتِ مادر نشنود، گنگی شود (۳۰۳۸)

و اگر کودک، گوشِ شنوا نداشته باشد، سخن مادر را نخواهد شنید و لال می گردد. [«رَشَد» به معنی هدایت است. و گوشِ رَشَد یعنی گوشِ هدایت جو و حقیقت طلب. بنابراین همانطور که اگر کودک، قوه شنوایی نداشته باشد، لال می گردد، اطفال طریقت نیز اگر گوش هدایت طلب نداشته باشند نمی توانند به کلام مرشد گوش دهند و مآلاً ندای حقیقت را نخواهند شنید و من حقیقی شان در حجاب من کاذبشان پوشیده می ماند. چنانکه شمار کثیری از خلائق گوش هوش به ناطقان حقیقت نمی سپارند.]

دایماً هر کسِ اصلی گنگ بود ناطق آنکس شد که از مادر شنود (۳۰۳۹)

همیشه قاعده بر اینست که هرکس کسِ مادرزاد باشد، لال می شود. و آن کس که تکلم می کند، کسی است که در دوران کودکی سخنانِ مادر را شنیده است. [زیرا نطق و کلام، متوقف است بر شنیدن سخنان مادر و غیره.]

۱. اُذُن: گوش، اُذُن هم صحیح است. جمع: آذان.

۲. واعی: شنونده و حفظ کننده از مصدرِ وَغَى.

(۳۰۴۰) دانکه گوشِ کر و گُنگ از آفتی ست که پذیرایِ دَم و تعلیم نیست
بدان که گوش کر و زبان لال از نوعی نقص و آفت ناشی می‌شود. به همین دلیل است
که چنین گوشی استعداد شنیدن کلام و تعلیم را ندارد. [خداوند در آیه ۲۱ سوره انفال کران و
لالان باطنی را بدترین جانوران به شمار آورده است: إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ
الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ. «همانا بدترین جنبندگان به نزد خدا کران و لالان‌اند که نمی‌اندیشند.»]

(۳۰۴۱) آنکه بی‌تعلیم بُد ناطق، خداست که صفاتِ او ز علّت‌ها جُداست
آن کسی که بدون تعلیم سخن می‌گوید خداوند است که جمیع صفات او از علل و
اسباب (و یا نواقص) منزّه است. [حضرت حق تعالی، فقال مایشاست و اراده و مشیت او مُعلّل
به هیچ علّتی نیست بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَان. زیرا علل و اسباب تنها در عالم ممکنات حاکم است
و در مرتبه فعل الهی جمیع اسباب ساقط است.]

(۳۰۴۲) یا چو آدم، کرده تلقینش خدا بی‌حجابِ مادر و دایه و اِزا
یا مانند حضرت آدم که خداوند علوم را بدو تعلیم داد بی‌آنکه مادر و دایه و علل و
اسبابی در میان باشد. [«اِزا» مخفف «اِزاء» از ریشه «ازی» به معنی روبرو، مقابل، برابر، قرین،
مماثل و سبب فراخی و عیش در زندگی است. «اِزاء» در عین حال یکی از مصادر باب مفاعله
از (وَازِي يُوَازِي مُوَازَاة) نیز هست به معنی برابر شدن با چیزی، که واو آن به همزه یدال شده
است. از میان معانی مذکور، سبب و قرین و مماثل با بیت فوق سازگار است. یعنی خداوند،
بدون آنکه از مادر و دایه و اشخاصی نظیر دایه و یا بی‌آنکه از علل و اسبابی بهره گیرد علوم را
به آدم تعلیم داد. در برخی از نسخه‌ها «اِذا» به معنی آزار و مشقت ثبت کرده‌اند. یعنی بی‌مشقت
و آزار مادر و دایه، علوم را بدو تعلیم داد.]

(۳۰۴۳) یا مسیحی که به تعلیمِ وُدود^۱ در ولادت، ناطق آمد در وجود
یا مانند حضرت مسیح (ع) که بوسیله خداوند مهربان تعلیم یافت و هنگام ولادت سخن
گفت. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

۱. وُدود: دوستدار، بسیار مهربان.

از برای دفعِ تهمت در ولاد^۱ که نژاده‌ست از زنا و از فساد (۳۰۴۴)
 مسیح نوزاد برای دفع این اتهام که از زنا و فساد متولد نشده است سخن گفت. [وقتی
 که حضرت مریم (ع)، عیسی را به اقتضای مشیت الهی، بی‌همسر و با نفخه جبرئیل حامله شد و
 وضع حمل کرد، معاندان بدو اتهام تباهکاری زدند و در این حال، حضرت مریم (ع) به گهواره
 عیسی اشارت کرد و عیسای نوزاد به اراده الهی لب به سخن گشود و گفت: «منم بنده خدا که به
 من کتاب آسمانی داد و پیامبرم کرد.» رجوع شود به آیه ۲۶-۳۰ سوره مریم. نیز رجوع شود
 به دفتر سوّم، بیت (۳۷۰۰) به بعد.]

جُنبشی بایست اندر اجتهاد تا که دوغ، آن روغن از دل باز داد (۳۰۴۵)
 در سعی و تلاش چنان باید کوشا بود که دوغ، روغن نهفته در خود را بازپس دهد و
 آن را آشکار سازد. [سالک باید در سایه ارشاد ولیّ مرشد چنان با پشتکار و جدّیت سلوک
 کند که بالاخره من حقیقی خود را از زیر حجاب‌های تو بر تویی نفسانی و من کاذب بیرون
 آورد. بیت فوق راجع است به بیت (۳۰۳۳) و (۳۰۳۴) همین دفتر.]

روغن اندر دوغ باشد چون عدم دوغ در هستی بر آورده عَلم (۳۰۴۶)
 روغن در میان دوغ، ناپدید است و گویی که اصلاً وجود ندارد. و این دوغ است که
 پرچم وجود خود را به اهتزاز درآورده است. یعنی این دوغ است که دم از وجود داشتن می‌زند.
 [من حقیقی انسان، هست نیست‌نماست، و من کاذب او، نیست هست‌نما.]

آنکه هست می‌نماید، هست پوست و آنکه فانی می‌نماید، اصل، اوست (۳۰۴۷)
 آنچه که به نظرت هستی حقیقی می‌نماید، چیزی جز پوست نیست. و آنچه که به نظرت
 فانی و معدوم می‌نماید همو وجود حقیقی و اصل وجود توست.

دوغ، روغن ناگرفته‌ست و کهن تا بنگزینی، پنه خرجش مکن (۳۰۴۸)
 اگر دوغی داری که هنوز روغنش را نگرفته‌ای و کهنه مانده است، تا وقتی که روغنش

را نگرفته‌ای بیهوده مصرفش مکن. [مادام که روح الهی و منِ حقیقی خود را در کالبدت نیافته‌ای و آنرا بر وجود خود آمر و حاکم نساخته‌ای، نباید قوای جسمانی‌ات را که بر اثر گذر عمر رو به تحلیل می‌رود بیهوده صرف کنی، زیرا تا وقتی که قوای جسمانی داری می‌توانی به راه کمال وارد شوی، و الاً وقتی پیر و فرسوده شوی امکانِ سلوک در عرصهٔ کمالات را نیز از دست می‌دهی. پس تا جوانی قدر جوانی را بدان و نیروی خود را صرف کسب کمالات کن که وقتی فرتوت و درهم شکسته شدی حتی نمی‌توانی دو رکعت نماز بخوانی تا چه رسد به سایر طاعات و عبادات و اعمال صالح. امان از پیری!]

(۳۰۴۹) هین بگردانش به دانش دست، دست تا نماید آنچه پنهان کرده است
هان ای طالب حقیقت، دوعِ جسمت را بوسیلهٔ علم و معرفت دست به دست بگردان.
یعنی قوای خود را یله و بیکار مگذار بلکه قدم به قدم آن را در طریق کسب کمالات بکار گیر و با طاعت و عبادت و ریاضت، رشید و بالنده‌اش کن، تا آن چیزی را که نهان کرده آشکار سازد. یعنی منِ حقیقی و روح الهی در وجود تو طالع شود و تو بدانی که «همان اندیشه‌ای، مابقی تو استخوان و ریشه‌ای.»]

(۳۰۵۰) زآنکه این فانی دلیلِ باقی است لابهٔ مستان، دلیلِ ساقی است
زیرا این جسم فانی، دلیل بر روح باقی است، و چنانکه مثلاً ناله و مویهٔ آدم‌های مست، دلیل بر وجود ساقی است. [نالهٔ مستانهٔ مستان، نشان می‌دهد که ساقی بدو باده نوشانده و از دایرهٔ عقل به درش آورده و به احوال و اطوار مستانه وادارش کرده است. مصراع دوم، تمثیل برای مصراع اول است. یعنی همانطور که احوال مستانه، نشان وجود می و ساقی است، جسم نیز دلیل بر وجود روح است، زیرا حرکات و سکانات جسم از روح ناشی می‌شود.]

مثال دیگر هم در این معنی

(۳۰۵۱) هست بازی‌های آن شیرِ عَلمِ مُخیری از بادهایِ مُکُتَم^۱
مولانا در بسط مطلب پیشین و اثبات این نکته که امور محسوسه بر امور معقوله دلالت

۱. مُکُتَم: پوشیده، پنهان.

دارد، چند مثال می‌آورد: حرکت تصویر شیر بر روی پرچم از وزشِ بادهایِ نامرئی خبر می‌دهد. [مولانا این تمثیل را در بیت (۶۰۶-۶۰۳) دفتر اول آورده است.]

(۳۰۵۲) گر نبودِ جُنُبِشِ آن باده‌ها شیرِ مُرده‌گی بجستی در هوا؟
اگر حرکت آن بادهای نامرئی نبود، شیر بی‌جان چگونه می‌توانست در هوا حرکت کند؟

(۳۰۵۳) ز آن شناسی باد را، گر آن صباست یا دَبُورست، این بیانِ آن خفاست
از حرکت تصویر شیر پرچم درمی‌یابی که آن بادی که می‌وزد باد صباست و یا بادِ دَبُور. حرکت شیر پرچم آن مسألهٔ پنهان را آشکار می‌سازد. [از نوع حرکت پرچم، جهت وزش باد معلوم می‌شود. توضیح باد صبا و دَبُور در شرح بیت (۱۴۰) همین دفتر آمده است.]

(۳۰۵۴) این بدن مانندِ آن شیرِ عَلم فکر می‌جُنباند او را دَم به دَم
این جسم مانندِ شیرِ منقوش بر پرچم است که نیروی اندیشه، آنرا لحظه به لحظه تحت تصرف خود قرار داده و هرگونه اراده کند آنرا حرکت می‌دهد.

(۳۰۵۵) فکر کَانَ از مشرق آید، آن صباست و آنکه از مغرب، دَبُورِ با وِ باست
اندیشه‌ای که از جانب مشرق آید در مُثَل مانند باد صباست، و اندیشه‌ای که از جانب مغرب آید در مثل مانند باد دَبُور و وِ با آور است. [اطبای قدیم، «بادِ صبا» را مَفْرَح بدن و «بادِ دَبُور» را مُحَلِّل آن می‌دانستند. از اینرو مولانا اندیشهٔ عالی و نورانی را به باد صبا، و اندیشهٔ دانی و ظلمانی را به باد دَبُور تشبیه می‌کند. آن یکی از مشرق روحانی می‌وزد، و این یکی از مغرب جسمانی. در حدیث نبوی آمده است: نُصِرْتُ بِالصَّبَا وَ أَهْلِكَ قَوْمٌ غَادٍ بِالدَّبُورِ.^۱ «من به باد صبا، یاری شدم و قوم عاد به بادِ دَبُور، هلاک.»]

(۳۰۵۶) مشرقِ این بادِ فکرت دیگر است مغربِ این بادِ فکرت ز آن سَر است
مشرق این باد اندیشه، مشرقی دیگر است، و مغرب این باد اندیشه، از جانب مخالف

مشرق است. [مشرق اندیشه عالی و نورانی با مشارق و آفاق طبیعی فرق دارد، زیرا آن مشرق جنبه محسوس و مشهود ندارد بلکه مراد از آن عالم روح و عقل لطیف است. و همچنین مغرب اندیشه‌های دانی و ظلمانی نیز روح حیوانی و شهوات بهیمی است پس ای طالب حقیقت! روی به مشرق عالم الهی کن.]

(۳۰۵۷)

مه جمادست و بُود شرقش جماد جانِ جانِ جان، بُود شرقِ فُؤاد

ماه چون جامد است، مشرقش نیز جامد است، اما مشرقِ قلب، جانِ جانِ جان است. [فُؤاد، مفردِ أَفئِدَة، از فُأَد به معنی افروختن و پریان کردن است. فُؤاد، همان قلب است و به اعتبار گرمای قلب، بدین نام موسوم شده است. و هر آنچه که در لسان عرفا پیرامون قلب گفته آمده در مورد فُؤاد نیز مصداق دارد. بنابراین فُؤاد، محلّ ادراکات و الهامات باطنی انسان است. و در قرآن کریم نیز ۱۶ بار به صورت جمع و مفرد بکار رفته است. منظور بیت: ماه که نور ظاهری دارد، مدار و مطلع آن نیز جسمانی و محسوس است، اما مطلع نور ذات الهی، قلب انسان است. مراد از «جانِ جانِ جان» حضرت حق تعالی است که مظهرِ اَتَمِّ و اکملِ آن، انسان کامل است.]

(۳۰۵۸)

شرقِ خورشیدی که شد باطنِ فروز قشر و عکس آن بُود خورشیدِ روز

مشرق خورشیدی که باطن آدمیان را فروزان می‌کند، خورشیدِ آسمان، انعکاس و پوسته آن است. [مشرق خورشید حقیقی، قلب انسان کامل است که خورشید آفاقی، انعکاس و ظاهری از آن محسوب می‌شود. این وجه نیز جایز است: طلوع خورشید حقیقی (ذات الهی) که باطن همگان را روشن و منور می‌سازد، چنان فروزان است که این خورشید محسوس، انعکاس ناچیزی از آن است. رجوع شود به بیت (۱۱۹-۱۲۱) دفتر اول.]

(۳۰۵۹)

ز آنکه چون مُرده بُود تن، بی‌لهب^۱ پیش او، نه روز بنماید، نه شب

زیرا وقتی که جسم، مُرده باشد و شعله روح در او فروزان نباشد، نه روز را می‌تواند ببیند و نه شب را.

۱. لَهَب: شعله و زبانه آتش.

ور نباشد آن، چو این باشد تمام بی‌شب و بی‌روز دارد انتظام (۳۰۶۰)
و اگر جسم وجود نداشته باشد، از آنرو که روح، کامل است بدون شب و روز نیز
کارش سامان و انتظام دارد.^۱ [درخشش خورشید معنوی (روح)، ذاتی است و منوط به اوقات
و احوال نیست. برخی نیز چنین گفته‌اند: وقتی که قلب، کامل باشد و جسم نباشد، بدون شب و
روز نیز کار قلب انتظام دارد.^۲ گولپینارلی نیز «چون این باشد تمام» را «روح در کمال باشد»
معنی کرده است.]

همچنانکه چشم می‌بیند به خواب بی‌مه و خورشید، ماه و آفتاب (۳۰۶۱)
مولانا برای آنکه نشان دهد که روح به شب و روز و اوقات و احوال و سایر موجودات
محتاج نیست، بیت فوق را بر سبیل مثال می‌آورد و می‌گوید: همانطور که چشم در رؤیا بدون
آنکه ماه و خورشیدی وجود داشته باشد، ماه و خورشید می‌بیند. [اکبرآبادی منظور از ماه و
خورشید را در اینجا صُور جمیله و یا مطلق صوری می‌داند که در عالم رؤیا مصوّر می‌شود.]

نوم ما چون شد آخُ الموتِ ای فلان زین برادر آن برادر را بدان (۳۰۶۲)
ای فلانی، خوابِ ما برادر مرگ است. پس بوسیله این برادر آن برادر را بشناس. [در
مصرع اوّل به حدیثی اشارت شده که توضیح آن در شرح بیت (۴۰۰) دفتر اوّل آمده
است.]

ور بگویندت که هست آن فرع این مشنو آن را ای مُقَلَّد بی‌یقین (۳۰۶۳)
این بیت تا حدّی غامض است، از اینرو عده‌ای از شارحان را دچار اشتباه کرده است.
غموض اصلی به مصرع اوّل و بیت قبلی بازمی‌گردد. زیرا در بیت پیشین گفته شد که خواب
برادر مرگ است و راه شناخت مرگ، شناخت خواب است. اینک می‌گوید: ای مُقَلَّد، هرگاه
جمعی به تو گویند که آن، فرع اینست، چنین سخنی را بدون رسیدن به یقین مپذیر. یعنی باید
محققانه آن سخن را مورد بررسی قرار دهی تا صحت و سقم آن بر ملا شود. شارحان مذکور،
«آن» را اشاره به خواب، و «این» را اشاره به مرگ دانسته و گفته‌اند: ای مُقَلَّد هرگاه کسانی به

۱. مبتنی بر شرح اکبر آبادی.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۱۵.

تو گفتند خواب، فرع مرگ است... تا آخر بیت^۱. این برداشت از چند وجه مخدوش است. اولاً در بیت پیشین، مورد اشاره «آن» و «این» برعکس معنایی است که شارحان مذکور ارائه داده‌اند. به علاوه در اینکه خواب، فرع مرگ است کسی شک ندارد، زیرا در خواب، حواس موقتاً از کار می‌افتد، اما در مرگ برای همیشه. و این اصل مسلم چیزی نیست که مولانا بدان اعتراضی داشته باشد، در حالی که بیت فوق، لحنی اعتراض‌آمیز دارد. و دیگر آنکه این برداشت با ابیات پسین تناسبی ندارد، زیرا ابیات پسین در مقام ردّ این سخن است. بنابراین مفهوم صحیح بیت فوق اینست: ای مقلّد، اگر کسانی به تو بگویند که آن صُوری که در خواب می‌بینی، فرع صُوری است که در بیداری مشاهده می‌کنی آن را تقلیدی می‌پذیر، بلکه باید پیرامون آن تحقیق کنی تا به یقین برسی^۲. اما توضیح این مطلب: حکما و عرفا در مبحث نفس به موضوع رؤیا و تعبیر آن پرداخته‌اند و صُور منامیه را بطور کلی به صادق و أضغاث أحلام تقسیم کرده‌اند. از آنجا که مسلمین، علم تعبیر خواب را از اشرف علم محسوب داشته‌اند در این باب کتاب‌ها و رساله‌های مفرده‌ای تدوین کرده‌اند. ابن‌سینا که در کتاب شفاء، (مبحث علم‌النفس) بخشی را به خواب و اقسام آن اختصاص داده، پس از ذکر رؤیای صادقه و اقسام آن، می‌پردازد به أضغاث احلام و می‌گوید گاه در بیداری، نفس متوجّه چیزی می‌شود و بدان تعلّق خاطر پیدا می‌کند و چون به خواب می‌رود قوّه مخیّله آن صُور را در خواب محاکات می‌کند، و قهراً این صُور از بقایای افکار روزانه است و براساسی نیست. اما در مقابل، عده‌ای رؤیا را یک عمل روحی نمی‌دانند بلکه آن را صرفاً انعکاسی از افکار و احوال بیداری تلقی می‌کنند و جایی برای رؤیای صادقه باقی نمی‌گذارند. و در عصر جدید نیز این نظریه توسط جمعی از روانکاوان غربی رواج یافت، در حالی که این نظریه، پدیده نوظهوری نبود و صدها سال پیش از این، حکما و عرفا آنرا با بیان خاص خود مطرح کرده بودند.

اینک منظور مولانا: اینکه رؤیا را صرفاً تابع افکار و خواطر بیداری بدانی حرف صحیحی نیست زیرا هریک از ما کمابیش خواب‌هایی دیده‌ایم که عیناً در فردای آن و یا چند روز بعد و حتی چند ماه و یا چند سال بعد از آن در عالم بیداری تحقّق یافته است. و در میان مردم هستند کسانی که تمام و یا غالب رؤیاهایشان عیناً و یا با تعبیر، متحقّق می‌شود. پس اگر

۱. انقروی، نیکلسون و گولپینارلی و عده‌ای دیگر از شارحان این وجه را گفته‌اند.

۲. رأی اکبرآبادی و بحرالعلوم و سبزواری مؤید این معنی است.

صُورِ رؤیایی، فرع صور بیداری باشد، باید آن صور ابتدا در بیداری پدید آید و سپس در خواب محاکات شود، در حالی که برعکس است.

می‌بیند خواب، جانت وصفِ حال که به بیداری نیننی بیست سال (۳۰۶۴)
روح تو در خواب چیزهایی می‌بیند که آن چیزها وصف‌الحال تو و یا دیگری است، در حالی که تو نمی‌توانستی بیست سال دیگر هم آن صُور را در بیداری مشاهده کنی. [پس نباید صور رؤیایی را صرفاً بازتابِ فعالیت‌های روزانه حواس پنجگانه بدانی. و باز نباید مانند آن روانکاو عصر جدید بگویی: خواب صرفاً عملی است جسمانی و اغلب ناشی از مرض! و نیز نباید بگویی که رؤیا، فقط تخیلاتی است برخاسته از تمایلات سرکوفته و ارضاء نشده شخص. بحرالعلوم گوید: در خواب، گاهی چیزی دیده می‌شود که در بیداری دیده نشده است، پس چگونه می‌گویی که آنچه در بیداری دیده شود در خواب ظاهر گردد؟]

در پی تعبیر^۲ آن، تو عمرها می‌دوی سویِ شهانِ با دَها^۳ (۳۰۶۵)
تو برای رسیدن به تعبیر آن رؤیا، سالیان سال به دنبال بزرگانِ هوشمند می‌دوی تا تعبیر آن رؤیا را به تو بگویند. [نزد معبران و خواب‌گزاران جلیل‌القدر می‌روی. اگر رؤیا انعکاس بیداری بود، دلیلی نداشت که به خواب‌گزاران هوشمند رجوع کنی.]

که بگو آن خواب را تعبیر چیست؟ فرع گفتن این چنین سر را سگی‌ست (۳۰۶۶)
به دنبال آنها می‌دوی و می‌گویی: تعبیر خوابی که دیده‌ام چیست؟ چنین راز بزرگی را فرع نامیدن، نشان پستی و رذالت است. [رؤیا را بازتاب بیداری دانستن ناشی از بی‌مایگی و بی‌پایگی است. «سگی» در اینجا با یای مصدری، کنایه از ناپاکی درونی و رذالت است.]

خوابِ عام‌ست این و، خود خوابِ خواص باشد اصلِ اجتناب و اختصاص (۳۰۶۷)
این خوابِ عوام‌الناس است. یعنی خوابی که پریشان و از نوع اضغاثِ احلام است و

۱. نقل به مضمون از مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۲۴۹.

۲. تعبیر: ر.ک. شرح بیت (۸۴۱) و (۱۷۳۲) دفتر سوم.

۳. دَها: مخفف دَها به معنی زیرکی، باهوشی. دَها نیز به همین معنی است.

بازتاب فعالیت‌های حواس در بیداری است و به افراد معمولی تعلق دارد و فاقد تعبیر است. اما خواب خواص بر این مبنا استوار است که صاحبان این رؤیاها از سوی خداوند برگزیده شده‌اند و به رحمت و موهبت او اختصاص دارند. خلاصه کلام خواب افراد مقرب تماماً مُبَشِّر و مُخْبِرِ عوالم دنیایی و ملکوتی است.

(۳۰۶۸) پیل باید، تا چو خُسپد او سِستان^۱ خواب بسیند خِطّه هندوستان
فیلی لازم است که چون بر پشت بخوابد، خواب سرزمین هندوستان را مشاهده کند. [«فیل» در اینجا کنایه از عارفان بالله است که چون از هندوستان حقیقت بُریده شده‌اند و به غربتگاه دنیا آمده‌اند هرگاه به عالم رؤیا منتقل می‌شوند خود را در موطن حقیقی خود یعنی عالم ملکوت می‌بینند. در بیت فوق به ضرب‌المثل مشهور اشارت شده است.]

(۳۰۶۹) خر نبیند هیچ هندُستان به خواب خر ز هندُستان نکرده‌ست اِغتراب^۲
خر هرگز هندوستان را در خواب نمی‌بیند، زیرا خر هیچگاه از هندوستان دور نشده است. [«خر» در اینجا کنایه از اهل شهوت و دنیاپرستی است که هیچگاه هندوستان حقیقت را نمی‌بیند، زیرا اصلاً آرزوی دیدن آن را نیز ندارد.]

(۳۰۷۰) جان همچون پیل باید، نیک زَفَت تا به خواب، او هند داند رفت تَفَت^۳
روحی عظیم و شامخ همچون فیل لازم است که بتواند در خواب، شتابان به هندوستان برود. [هر آدم بی‌سروپایی، و هر مدّعی و یاوه‌گویی نمی‌تواند به کوی حقیقت قدم گذارد. بلکه فقط کسانی به حریم حقیقت درمی‌آیند که روحی عظیم داشته باشند.]

(۳۰۷۱) ذکرِ هندستان کند پیل از طلب پس مُصَوَّر گردد آن ذکرش به شب
فیل در طول روز از بس هندوستان را یاد می‌کند و آنرا طلب می‌کند در شب، آن ذکر و

۱. سِستان: بر پشت خوابیده، بر پشت غلطیده. از آداب خواب اینست که شخص یا مانند مُرده در لحد به

پهلوی راست بخوابد و یا مانند محتضر به پشت. خوابیدن بر شکم و سینه روا نیست.

۲. اِغتراب: ترک وطن کردن، دور شدن از وطن خود.

۳. تَفَت: تند، تیز و باشتاب.

طلبش به صورت رؤیا درمی آید. [نباید این بیت را بر این مطلب حمل کرد که خواب، بازتاب فعالیت ذهن و حواس در طول روز است، چنانکه در بیت (۳۰۶۳) همین دفتر بدان پرداخته شد، زیرا رؤیاهای صادقه کاشف وقایع آتیه اند. از اینرو در لسان حضرت نبی اکرم (ص) بدان «مُبَشِّر» اطلاق شده است. تأکید بیت فوق بر اینست که هر کس طالب حقیقت نباشد، خواب هایش نیز پریشان و از نوع اضغاث احلام است، و هر کس طالب حقیقت باشد رؤیاهای صادقه بیند.]

اُذْکُرُوا اللَّهَ، کارِ هر اوباش^۱ نیست اِرْجِعْ بر پایِ هر قَلاش^۲ نیست (۳۰۷۲)

هر آدم بی سر و پای نمی تواند مشمول خطابِ اُذْکُرُوا اللَّهَ شود، و همینطور هر آدم کلاهبرداری لیاقت آن را ندارد که خطابِ اِرْجِعْ، بر پایِ دل او بسته شود و او را به بارگاه الهی باز کشد. [اُذْکُرُوا اللَّهَ یعنی خدا را یاد کنید، اشاره دارد به آیاتی از قرآن کریم، از جمله به آیه ۴۱ سوره احزاب: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا. «ای کسانی که ایمان آورده اید خدا را یاد کنید، یادی بسیار.» منظور از «ذکر کثیر» تنها ذکر لسانی نیست، چه اگر ذکر صرفاً لسانی باشد ایجاد اطمینان قلبی نمی کند در حالی که قرآن می فرماید: أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ. و ثانیاً ذکر لسانی تداوم ندارد و مثلاً در خواب و حین غذا خوردن منقطع می شود و گذشته از این، ذکر لسانی، نازلترین اذکار است. بنابراین ذکر کثیر بوسیله لسان و قلب میسر است و زمانی که لسان از ذکر باز می ماند، قلب همچنان بر کارِ ذکر است. پس مداومت بر ذکر از هر کسی بر نمی آید، زیرا موانع حضور قلب از بیرون و درون، جمعیت خاطر را برهم می زند و سبب اصلی آن نیز شهوت و حُب دنیا است. «اِرْجِعْ» فعل امر حاضر مفرد مؤنث، یعنی رجوع کن، بازگرد. اشاره است به آیه ۲۸ سوره فجر که توضیح آن در شرح بیت (۵۶۸) دفتر اول آمده است. به هر حال مولانا با اقتباس لفظی از این دو آیه می خواهد بگوید که با وجود تعلقات دنیایی و قیود شهوانی نمی توان به سوی حقیقت گام نهاد و به اصل حقیقت خود رجوع کرد. پس «طعمه هر مرغکی انجیر نیست.»]

۱. اوباش: مردم فرومایه و بی سر و پا. جمع وَبَش. در فارسی فقط صورت جمع آن بکار می رود و گاهی نیز معنی مفرد از آن اراده می شود مثل بیت فوق.
۲. قَلاش: حيله گر، کلاهبردار، کَلاش.

(۳۰۷۳) لیک تو آیس^۱ مشو، هم پیل باش ورنه پیلی، در پی تبدیل باش
این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌گوید: یا حضرت مولانا هرکسی که
نمی‌تواند به مقام پیلان عرفان برسد، پس چه کند؟ تکلیفش چیست؟ جواب: سعی کن فیل
شوی، و اگر هم در حال حاضر پیل نشده‌ای هرگز ناامید نشو، بلکه سعی کن خود را به پیل
تبدیل کنی. [اگر اینک جزو عارفان روشن بین نشده‌ای، یأس به خود راه مده، بلکه تلاش کن
تا نواقص روحی و اخلاقی خود را برطرف کنی تا به حریم حقیقت درآیی.]

(۳۰۷۴) کیمیا سازان^۲ گردون را ببین بشنو از میناگران^۳ هر دم طنین
کیمیاگران آسمان را ببین، و از میناگران در هر لحظه آوازی بشنو. [منظور از
«کیمیا سازان» و «میناگران» انبیاء و اولیاء و عرفای عظام است که با اکسیر جذبه و معرفت
خود مس وجود آدمیان را به طلای کمالات مبدّل می‌سازند و با نقش معرفت، قلب و روح
آنان را مزین می‌سازند.]

(۳۰۷۵) نقش‌بندانند^۴ در جَوّ فلک کارسازانند بهر لی^۵ و لک^۶
در فراز آسمان‌ها، نقّاشانی یافت می‌شوند که برای من و تو کار می‌کنند. [اولیاء اللّه،
قلب طالبان را با نقشی معرفت و طغرای حقیقت می‌آرایند.]

(۳۰۷۶) گر نبینی خَلقِ مُشکینِ جَبّ را بنگر ای شبکور این آسیب را
ای کوزدل اگر نمی‌توانی اشخاصی را که قلب و روحشان به عطر حقیقت معطر شده
ببینی، لااقل به آثاری که از آنان به تو می‌رسد نگاه کن. [«جَبّ» به معنی گریبان و سینه و قلب
است. «مُشکینِ جَبّ» کسی است که سینه و قلبی معطر و خوشبو داشته باشد. و در اینجا کنایه

۱. آیس: ناامید.

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

۳. میناگر: آنکه فلزات مختلف را با لعاب‌های رنگین می‌آراید.

۴. نقش‌بند: نقّاش، گلدوز، زَرْدُوز.

۵. لی: برای من. لامِ جَرّ + ضمیر متکلم وحده.

۶. لک: برای تو. لامِ جَرّ + ضمیر مخاطب.

از انبیاء و اولیاء و عرفای روشن بین است که قلبشان با عطر حقیقت معطر شده است. «آسیب» معانی فراوانی دارد از جمله به معنی تماس و تلاقی و نفحه است. و منظور از آن در اینجا آثار و رسومی است که از آن بزرگان باقی مانده است. یکی از شارحان، «آسیب» را به قول و کلام آنان تخصیص داده است. اما بهتر است آن را بر جمیع آثار و میراث معنوی آن بزرگان تعمیم دهیم.]

هر دم آسیب است بر ادراک تو نَبَتْ^۱ نو نو رُسته بین از خاک تو (۳۰۷۷)
آثار معنوی آنان، لحظه به لحظه به حیطة ادراک تو وارد می شود، و بین که هر لحظه از خاک وجودت گیاهی نو می روید. [از احوال معنوی و درخشانی که گاه به گاه در ضمیرت سر می زند، دریاب که این احوال همه از آثار وجودی آن سلاطین پاکدل و متصرف در عالم است. اگر انبیاء و اولیاء و عرفای عظام نبودند، چگونه آدمیان از فیض الهی برخوردار می شدند؟]

زین بُد ابراهیم اَدهم دیده خواب بسطِ هندُستانِ دل را بی حجاب (۳۰۷۸)
ابراهیم ادهم نیز از همین قبیل رؤیاها دید، او سرزمین هندوستانِ حقیقت را بی پرده و حجاب دید. [حکایت ابراهیم ادهم در همین دفتر از بیت (۷۲۶) به بعد شروع می شود. بدانجا رجوع شود.]

لَا جَرَمَ زنجیرها را بر درید مملکت برهم زد و شد ناپدید (۳۰۷۹)
ناچار زنجیرهای وابستگی به مُلک و سلطنت را از دست و پای دل خود پاره کرد و بساط پادشاهی خود را برهم زد و از انظار ناپدید شد.

آن نشانِ دیدِ هندُستانِ بُود که جَهد از خواب و دیوانه شود (۳۰۸۰)
علامت خواب دیدن هندوستانِ حقیقت اینست که آدمی از خواب برمی جهد و دیوانه می گردد. [جهیدن از خواب غفلت و در زمره شیدائیان عاشق از بند رسته علامت وصول به حقیقت است. چنانکه حال عارفان عاشق همینگونه است، جمیع تعلقات و تعیناتِ حاکم بر

آدمی را از خود رفع می‌کنند و تنها حقیقت را مشاهده می‌کنند.]

(۳۰۸۱) می‌فشاند خاک بر تدبیرها می‌دَراند حلقه زنجیرها
چنین عارف شیدایی، بر سر تدبیرهای عقل جزئی و عاقبت طلب خاک می‌افشاند،
یعنی همه اندیشه‌ها و افکارِ منبعث از عقل جزئی را مَحْق و فانی می‌سازد و زنجیرهای تعلقات
نفسانی را از هم می‌گسلد.

(۳۰۸۲) آنچنان که گفت پیغمبر ز نور که نشانش آن بُود آندر صُدر
چنانکه نبی اکرم(ص) در بیان نور الهی فرمود که وقتی این نور بر قلبی ساطع شود
علامتش اینست: [در بیت بعدی آمده است.]

(۳۰۸۳) که تجافی^۱ آرد از دارُالغرور هم انابت^۲ آرد از دارُالشُرور
مصراع دوم این بیت با حدیثی که مولانا استناد کرده و بعداً بدان پرداخته می‌شود
تفاوت دارد، از اینرو انقروی «از» را در مصراع دوم زائده گرفته تا با حدیث مورد استناد کاملاً
منطبق شود. با توجه به این تقدیر معنی بیت چنین است: از دارالغرور (= دنیا) کناره می‌گیرد و
به دارالشُرور (= آخرت) رجوع می‌کند. وجه دیگر: ممکن است «از» حرف اضافه مرکب باشد
و در اصل «از برای» باشد. با این تقدیر معنی بیت اینست: از دارالغرور کناره گیرد و برای
رسیدن به دارالشُرور به سوی خدا باز می‌گردد. اما وجه سوم: ممکن است مولانا در متن این
حدیث عمداً تصرف کرده تا مقصود عارفانه خود را باز گوید، و آن اینکه عارفان صادق، هر دو
جهان (دنیا و آخرت) را ترک می‌گویند و تنها روی به خدا می‌آورند. «بنده عشقم و از هر دو
جهان آزادم.» این وجه نیز در جای خود مطلب صحیحی است. رجوع شود به شرح بیت
(۱۹۱۲) دفتر سوم. اما مستند بیت فوق: إِذَا دَخَلَ النُّورُ الْقَلْبَ انْشَرَحَ وَانْفَسَحَ قِيلَ وَ مَا عَلَامَةُ
ذَلِكَ؟ قَالَ التَّجَافِي عَنْ دَارِ الْغُرُورِ وَالْإِنَابَةُ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ وَالْإِسْتِعْدَادُ لِلْمَوْتِ قَبْلَ نُزُولِهِ^۳.
«هرگاه نور به قلب آدمی درآید، قلب گشوده و فراخ شود. سؤال شد: علامتِ آن نور چیست؟

۱. تجافی: قرار نداشتن درجا، دور شدن از ریشه (ج ف و).

۲. انابت: بازگشت، رجوع، توبه.

۳. احادیث مثنوی، ص ۱۳۵.

فرمود: برکنار شدن و دوری گزیدن از سرای غرور و بازگشت به سرای جاودان و آماده شدن برای مرگ پیش از آنکه بر آدمی فرود آید.»[

بهر شرح این حدیثِ مُصطفیٰ داستانی بشنو ای یارِ صفا (۳۰۸۴)
ای دوستِ باصفا برای شرح این حدیثِ حضرت محمد مصطفی (ص) حکایتی گوش کن.

حکایت آن پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود، یَوْمَ یَقْرَأُ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَ أُمِّهِ وَ أَبِيهِ نَقْدٍ وَ قَتِ او شد، پادشاهی این خاک توده کودک طبعان، که قلعه گیری نام کنند: آن کودک که چیره آید بر سر خاک توده برآید و لاف زند که قلعه مَر است. کودکان دیگر بر وی رشک بَرند که التُّرابُ رَبِيعُ الصَّبَّيَّانِ. آن پادشاهزاده چو از قید رنگها برست گفت: من این خاکهای رنگین را همان خاکِ دُون می گویم. زر و اطلس و اکسون نمی گویم. من ازین اکسون رَسْتَم به یکسون رفتم، و آتِئَاهُ الْحُكْمَ صَبِيَّاً. ارشاد حق را مُرور سالها حاجت نیست. در قدرتِ کُنْ فَيَكُونْ هیچکس سخنِ قابِلِیت نگوید

خلاصه داستان

پیش از ذکر خلاصه داستان لازم است پیرامون اجزاء مطلع این فصل جلیل توضیحاتی داده شود: یَوْمَ یَقْرَأُ الْمَرْءُ... آیه ۳۶-۳۴ سوره عَبَسَ است. ترجمه سه آیه مذکور: «روزی که آدمی از برادر و مادر و پدر و همسر و فرزندانش بگریزد.» خاکِ توده، مقدار خاکی است که روی زمین انباشته شود. و منظور از آن، زمین و اموال دنیاست. کودک طبعان همان دنیاطلبانند که به زمین و مال دنیا دلبستگی دارند، چنانکه کودکان به بازی علاقه نشان می دهند. قلعه گیری، نام یکی از بازیهای کودکانه است. بدین ترتیب که چند کودک، نزدیک زمین تپه مانندی می ایستند و قرار می گذارند که هر که بر بالای آن برود و مانع از صعود دیگر کودکان شود، قلعه از آن اوست. احوال دنیاطلبان نیز از همین قبیل است، بر سر حطامِ حقیر دنیوی با هم به ستیز و تقار می پردازند و لقمه از دست یکدیگر به یغما می برند و می لافند که من فلان مقدار ملک و عقار دارم، چنانکه آن کودک بر آن تپه به خود می بالد که منم صاحب قلعه! و عده دیگری از کودکان و شان دنیاطلب بر موقعیت او غبطه می خورند. التُّرابُ رَبِيعُ الصَّبَّيَّانِ یعنی خاک، بهار کودکان است. همانطور که موسم بهار، احوال موجودات را سرخوش و بانشاط می کند، خاک بازی نیز کودکان را شادمان می سازد. اطفال دنیاپرست نیز با حطام ناچیز دنیا شاد می شوند. اکسون و یا اِکسون، نوعی دیبای سیاه نفیس و گرانبه است. و در اینجا کنایه از دنیای مادی است. و یکسون به معنی یکسان و در اینجا کنایه از عالم الهی و

عالم وحدت است. بنابراین منظور از جمله من از این اَکسون رستم و به یکسون رفتم، اینست: من از دنیا و زخارف پرزرق و برق آن گذشتم و به عالم الهی و عالم وحدت پیوستم. و آتیناهُ الْحُکْم، اشاره دارد به آیه ۱۱ سوره مریم: يَا يَحْيٰی خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَ آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا. «ای یحیی، بگیر کتاب (الهی) را با نیرومندی تمام، و دادیم بدو فرمان نبوت به دوران کودکی.» منظور از جمله ارشاد حق را مرور سالها حاجت نیست، اینست که حق تعالی گاه با جذبۀ خود کسی را به راه هدایت می برد که اصلاً گامی در آن جهت نزده است.

اما حکایت از این قرار بود که پادشاهی، پسری جوان و هنرور داشت روزی پادشاه به خواب دید که پسرش مُرده است. وحشت زده از خواب پرید و وقتی متوجه شد که این فاجعه در خواب رخ داده است و نه در بیداری بسیار خوشحال شد. و زان پس تصمیم گرفت که جوان را زن دهد تا از او فرزندی حاصل آید و در صورتی که این واقعه به بیداری رخ داد از او یادگاری داشته باشد. پس از جستجوهای بسیار بالاخره پادشاه دختری زیباروی را از خاندانی پارسا و پاک نهاد پیدا کرد ولی آن دختر از خانواده ای تهیدست و فقیر بود، از اینرو مادر شاهزاده با چنین ازدواجی مخالفت ورزید، لیکن شاه با اصرار تمام او را به عقد ازدواج پسرش درآورد. در این میان پیرزنی جادوگر که عاشق پسر شاه شده بود بوسیله جادو، احوال آن جوان را چنان تغییر داد که همسر زیبای خود را رها کرد و عاشق پیرزن جادوگر شد. و هرچه طبیبان کوشیدند که او را به حال طبیعی خود برگردانند نشد که نشد و آن جوان همچنان عاشق سینه چاکِ آن عجوزه نودساله بود. شاه که از درمان طبیبان نومید شده بود دست به دعا برداشت و از سوز دل طلب حاجت کرد. چون دعا از سویدای دل برآمد مقبول درگاه حق افتاد و ناگهان مردی وارسته و ربّانی که به همه فنون و ریزه کاری های ساحری آشنا بود در مقابل شاه ظاهر شد. شاه با عجز و بیتابی به او گفت: ای آقا به دادم برس که بچه ام از دست رفت. مرد ربّانی گفت: نگران مباش که من نیز بدین منظور اینجا آمده ام. آنگاه به شاه گفت: هر چه می گویم مو به مو انجام بده. سَخَرگاهان به فلان قبرستان می روی، قبری سفید را که در کنار دیواری قرار گرفته پیدا می کنی و آن را با بیل و کلنگ می کاوی تا آنکه ریسمانی می یابی. بر آن ریسمان گره های زیادی زده شده است. گره ها را می گشایی و آنجا را ترک می گویی. شاه طبق دستور آن مرد چنین کرد. به محض آنکه گره ها گشوده شد شاهزاده نیز به خود آمد و از دام جادو رهید و رهسپار خانه پدرش شد و زندگی تازه ای را با همسرش آغاز کرد. و آن جادوگر نیز از غصّه به کام مرگ رفت.

مأخذ این حکایت یافت نشد. و استاد فروزانفر نیز در کتاب مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، از آن حرفی نزده است.

مولانا در این حکایت تمثیلی به کاوش در روان انسان می‌پردازد و می‌گوید مراد از شاهزاده، انسان است که فرزند آدم، خلیفه‌الله و اشرف موجودات است. و منظور از آن عجزه کابلی، دنیاست که انسان را با سحر و افسون خود شیفته و مفتون خود می‌سازد. و مراد از آن مرد ربّانی و آشنای به سحر، مرشد کامل و هادی قابلی است که با نفس گرم و ارشاد مؤثر خود، انسانِ دلباخته به دنیا را از آن دلباختگی می‌رهاند.

* * *

پادشاهی داشت یک بُرنا^۱ پسر باطن و ظاهر مُزین از هنر (۳۰۸۵)
پادشاهی یک پسر جوان داشت که درون و برونش به هنر آراسته بود.

خواب دید او کآن پسر ناگه بمُرد صافی^۲ عالم بر آن شه گشت دُرد^۳ (۳۰۸۶)
پادشاه در خواب دید که پسر جوانش ناگهان مُرد و شراب صافی عالم برای او دُردآلود شد. یعنی تمام خوشی‌های جهان برای او به تلخی گرایید.

خشک شد از تابِ آتش مَشکِ او که نمائد از تَفّ آتش، اشکِ او (۳۰۸۷)
از حرارتِ آتش غم، مَشکِ او خشک شد، یعنی چنان اندوه بر او غالب گردید که مجالِ اشک ریختن برای او نماند. [«مَشکِ او» کنایه از چشم اوست. گاه شدّت غم سبب می‌شود که اشک از چشم نبارد.]

آنچنان پُر شد ز دُود و دَرَد، شاه که نمی‌یابید در وی راه آه (۳۰۸۸)
آن پادشاه چنان آکنده از غم و درد شده بود که حتّی نمی‌توانست آه بکشد. بلکه همینطور مات و متحیر مانده بود.

۱. بُرنا: جوان، مرد جوان.

۲. صافی: شراب صاف.

۳. دُرد: آنچه از مایعات خصوصاً شراب ته‌نشین می‌شود.

(۳۰۸۹) خواست مُردن، قالبش بی‌کار شد عُمر مانده بود، شه بیدار شد
شاه از شدت غم نزدیک بود بمیرد، و جسمش بی‌تاب و توان شده بود. لیکن چون
اجلش فرا نرسیده بود و عمرش باقی بود از خواب بیدار شد. [«قالبش بی‌کار شد» کنایه از
ضعیف شدن جسم پادشاه است.]

(۳۰۹۰) شادیی آمد ز بیداریش پیش که ندیده بود اندر عمرِ خویش
پس از بیدار شدن چنان شادی و فرحی در خود احساس کرد که در عمرش چنان
شادمانی و فرحی ندیده بود.

(۳۰۹۱) که ز شادی خواست هم فانی شدن بس مُطَوَّق^۱ آمد این جان و بدن
این بار نزدیک بود که از شدت شادی بمیرد، زیرا روح و جسم بسیار وابسته به
یکدیگرند. [حالات جسم و روح در یکدیگر اثر می‌گذارند، بطوریکه آلام جسمانی، روح را
متأذی می‌کند، و ناراحتی‌های روحی نیز جسم را به تحلیل و نقصان می‌برد. انقروی وجه
دیگری از مصراع دوم را چنین بیان می‌کند: روح و جسم با مرگ و فنا و با احوال متضاد که
اسباب موت و فنا باشند مقید شده‌اند.]

(۳۰۹۲) از دَمِ غم می‌بمیرد این چراغ وز دَمِ شادی بمیرد اینت^۲ لاغ^۳
خنده‌دار اینست که چراغ جانِ آدمی هم از پُفِ اندوه می‌میرد و هم از پُفِ شادی.
[همانطور که آدمی از شدت اندوه می‌میرد، از شدت شادی نیز چه بسا بمیرد، و این بسیار
اتفاق افتاده است.]

(۳۰۹۳) در میانِ این دو مرگ، او زنده است این مُطَوَّق^۱ شکل، جای خنده است
انسان در میان این دو مرگ، زندگی می‌کند. یعنی انسان در میان دو عامل مرگ که
همان شدت اندوه و شادی است به سر می‌برد. زندگی در میان این دو قید خنده‌آور است. یعنی

۱. مُطَوَّق: طوق‌دار. در اینجا به معنی مقید و وابسته.

۲. اینت: این تو را، هم برای تحسین می‌آید و هم تعجب.

۳. لاغ: شوخی، هزل.

جای تعجب دارد، زیرا این خنده تعجب و تحسین است نه خنده استهزاء.

شاه با خود گفت: شادی را سبب آنچنان غم بُود، از تَسبیب^۱ رب
 شاه وقتی که از خواب برخاست با خود گفت: حضرت پروردگار اسبابی فراهم کرد که
 چنان غم عظیمی، شادی شگرفی پدید آورد. یعنی ابتدا فرزندم به حکم الهی از دنیا رفت و بر
 اثر آن، غم جانکاهی بر من مستولی شد و سپس به اراده الهی، از دلِ این غم، شادی و فرحی
 وافر به من دست داد.

ای عجب یک چیز از یک روی مرگ و آن زِ یک رویِ دگر احیا و برگ
 شگفتا که یک چیز به اعتباری مرگ است، و همان چیز به اعتباری دیگر، حیات بخش
 و توان‌زا.

آن یکی نسبت بدان حالت، هلاک باز هم آن سویِ دیگر اِمْتِساک^۲
 و یک چیز از جهتی، مرگ آور و هلاکت‌بار است، اما همان چیز از جهتی دیگر موجب
 بقا و حفظ از هلاکت می‌شود.

شادیِ تن، سویِ دنیاوی، کمال سویِ روزِ عاقبت، نقص و زوال
 مثلاً شادی جسمانی و ظاهری نسبت به آدم دنیاپرست، کمال محسوب می‌شود، اما
 همین شادی نسبت به روز آخرت، نقصان و تباهی به شمار می‌آید. [شادی لحظه‌ای به یک
 اعتبار، ایجاد سرور و نشاط می‌کند، اما به اعتباری دیگر یعنی در عاقبه الامر موجب غم و
 اندوه می‌شود. پس بدان که در همه پدیده‌ها نسبت حاکم است چنانکه در بیت (۱۱۳۰) دفتر
 اوّل گوید:

رنج و غم را حق پی آن آفرید تا بدین ضد، خوش‌دلی آید پدید
 و در بیت (۶۵) هم گوید:
 پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان]

۱. تَسبیب: سبب‌سازی، سبب ساختن.

۲. اِمْتِساک: نگاه داشتن، حفظ خود.

(۳۰۹۸) خنده را در خواب، هم تعبیر خوان^۱ گریه گوید، با دریغ و آندُهان^۲
مثال دیگر، معبر، خندیدن در خواب را به گریه توأم با حسرت و اندوه تعبیر می‌کند.
[چنانکه ابن سیرین گوید: خنده در خواب، غم و اندوه (در بیداری) است.^۳]

(۳۰۹۹) گریه را در خواب شادی و فَرَح هست در تعبیر، ای صاحب مَرَح^۴
ای که بسیار شادمانی، بدان که تعبیر گریه در خواب، شادی و شادمانی در بیداری
است. [چنانکه ابن سیرین گوید: گریه کردن در خواب دلیل شادی و سرور از جانب خداوند
است.^۵]

(۳۱۰۰) شاه اندیشید کین غم خود گذشت لیک، جان از جنس این بدظن گشت
مولانا قصه شاه را اینگونه ادامه می‌دهد: شاه پیش خود فکر کرد که گرچه این اندوه
سپری شده، اما جانم از این نوع خواب‌ها بدگمان می‌شود. [هرگاه شخصی در خواب ببیند
که مشغول گریستن است، وقتی بیدار می‌شود پیش خود خیالاتی می‌کند و با خود
می‌گوید نکند این گریه علامت داغ و اندوهی است که بر من فرود خواهد آمد؟ بخصوص
که آن شخص قبلاً نیز داغی دیده باشد. و به حکم «مار گزیده از ریسمان سفید و سیاه
می‌ترسد.» از این قبیل خواب‌ها نیز نگران می‌گردد. آن شاه نیز حالی اینگونه داشت، چون در
خواب دیده بود که پسرش مُرده است، بیمناک شد و ترسید که مبادا این رؤیا خبر از مرگ
فرزندش دهد.]

(۳۱۰۱) و ر رسد خاری چنین اندر قَدَم که رَوَد گُل، یادگاری بایدم
و اگر این چنین خاری در پایم فرو رود و موجب زوال گُل شود، پس لازم است که از
او یادگاری داشته باشم. یعنی باید فرزندی از او بوجود آید و بماند.

۱. تعبیر خوان: خواب‌گزار.

۲. آندُهان: غم‌ها. جمع آندُه.

۳. کامل‌التعبیر، ص ۲۸۴.

۴. مَرَح: شادی بسیار.

۵. ر.ک. پیشین، ص ۵۵۴.

(۳۱۰۲) چون فنا را شد سبب بی‌منتهی پس کدامین راه را بندیدیم ما؟
از آنرو که مرگ و نابودی، اسباب بیشماری دارد، ما کدام راه را می‌توانیم به روی مرگ
ببندیم؟ [مسئلاً نمی‌توانیم، زیرا اگر در را به روی مرگ ببندیم از پنجره وارد می‌شود،
چنانکه در آیه ۷۸ سوره نساء آمده: *أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي*
بُروجٍ مُّشِيدَةٍ]. «هرجا که باشید، مرگ، شما را دریاورد اگرچه در کاخ‌هایی استوار پناه گرفته
باشید.» [

(۳۱۰۳) صد دریچه و درِ سویِ مرگِ لدیغ^۱ می‌کند اندر گشادنِ ژِیغِ ژِیغ^۲
پنجره و درهای بسیاری به سوی مرگ گزنده گشوده می‌شود که هنگام گشوده شدن،
جیرجیر می‌کند. [تفسیر «جیرجیر کردن» درهای مرگ در ابیات ذیل آمده است.]

(۳۱۰۴) ژِیغِ ژِیغِ تلخِ آن درهایِ مرگ نشنود گوشِ حریص از حرصِ برگ
گوش آدم‌های حریص و آزمند به سبب شدتِ حرص به مال و منال دنیا صدای تلخ
جیرجیر درهای مرگ را نمی‌شنود. [از اینرو خیال می‌کند که مرگ از آنِ همسایه است و
همیشه قاعده بر اینست که دیگران بمیرند و او مرگِ آنها را تماشا کند.]

(۳۱۰۵) از سویِ تن، دردها بانگِ در است وز سویِ خصمان، جفا بانگِ در است
دردهایی که بر بدن عارض می‌شود، همان صدای جیرجیر درِ مرگ است. و ظلم و
جفایی که از جانب دشمنان می‌رسد، باز صدای درِ مرگ است.

(۳۱۰۶) جانِ سر بر خوانِ دمیِ فهرستِ طب نارِ علّت‌ها نظر کن مُلتَهَب
عزیز من برو لحظاتی را صرف مطالعهٔ فهرست کتب طبّی کن تا ببینی که آتش
بیماری‌ها چگونه زبانه می‌کشد. [لازم نیست همهٔ کتاب‌های مذکور را کلمه به کلمه بخوانی،
همینقدر که نگاهی به فهرست کتب طبّی بیندازی کافی است دریابی که چقدر بیماری در کمین
انسان است. این بیماری‌ها همه، درهای مرگ است که به سوی انسان گشوده می‌شود. پس

۱. لدیغ: گزنده.

۲. ژِیغِ ژِیغ: صدایی که از باز و بسته شدن در پدید آید.

پیش از آنکه علیل و بیمار شوی و یا بمیری در فکر توشهٔ آخرت باش و اعمال و اخلاق خود را به زیور کمالات و حسنات بیآرای.

(۳۱۰۷) ز آن همه غُرها^۱ درین خانه ره است هر دو گامی پُر ز کژدم‌ها چه است
از آن همه بیماری‌ها به سوی خانهٔ آدمی راه وجود دارد. و در هر دو قدم، چاهی پر از
عقرب واقع است.

(۳۱۰۸) باد، تُندست و چراغم اُبتری^۲ زو بگیرانم چراغ دیگری
شاه پیش خود گفت: به عنوان مثال، باد تند می‌وزد و چراغم یعنی نور چشمم فاقد
فرزند است پس بهتر است بوسیلهٔ آن چراغی دیگر روشن کنم. [بادِ مرگ تند می‌وزد و چراغ
دل که همانا فرزندم است فرزندی ندارد، پس بهتر است دستی بالا بزنم و برای پسر زنی
اختیار کنم تا از او فرزندی زاده شود و یادگاری از او بماند.]

(۳۱۰۹) تا بُود کز هر دو یک وافی^۳ شود گر به باد، آن یک چراغ از جا رود
تا اگر بادِ اجل وزید و بر اثر آن، یکی از آن دو چراغ خاموش شد، چراغ دیگری
جایگزین آن یکی شود و مرا کفایت نماید.

(۳۱۱۰) همچو عارف، کز تنِ ناقص چراغ شمعِ دل افروخت از بهرِ فراغ
مانند شخصِ عارف که از این جسم ناقص، شمعِ دلِ خود را می‌افروزد تا هرگاه چراغ
جسم خاموش شد، چراغِ دل روشن بماند و موجب آسودگی خاطرش شود.

(۳۱۱۱) تا که روزی کین بمیرد ناگهان پیشِ چشمِ خود نهد او شمعِ جان
تا اگر روزی بطور ناگهانی چراغِ جسم خاموش شود، او شمعِ جان را در مقابلِ دیدگان
خود قرار دهد. [چنانکه مفاد آیهٔ ۱۲ سورهٔ حدید مناسب مقصود این بیت است. و بخشی از

۱. غُر: بیماری فتق، در اینجا مطلقاً به معنی بیماری.

۲. اُبتر: سترون، بی‌دنباله، بی‌فرزند.

۳. وافی: بسنده، کافی، وفاکننده به عهد.

آیه ۸ سوره تحریم نیز همین مضمون را دارد.]

- (۳۱۱۲) او نکرد این فهم، پس داد از غَرَر^۱ شمع فانی را به فانیِ دیگر
پادشاه این نکته را که در چند بیت آخر آمده است درک نکرد و در نتیجه درصدد
برآمد که از یک شمع فناپذیر، شمع فناپذیر دیگری را روشن کند. [آن شاه از روی غرور و
غفلت به جای اینکه مانند عارفان بوسیله شمع فانی جسم، شمع باقی روح را روشن کند به
جسم زوال‌پذیر متمسک شد به این خیال که ملکش استمرار یابد، در حالی که ملک و سلطنت
حقیقی با روشن کردن چراغ روح حاصل می‌شود.]

عروس آوردن پادشاه، فرزند خود را از خوفِ انقطاع نسل

- (۳۱۱۳) پس عروسی خواست باید بهر او تا نماید زین تَزَوُّج نسل، رُو
پادشاه پیش خود گفت: چون بیم مرگ پسر و وجود دارد و احتمال انقراض نسل
می‌رود، پس باید یک عروس برای پسر دست و پا کنم، تا از این ازدواج، نسل دوام یابد.

- (۳۱۱۴) گر رود سویی فنا این باز، باز فَرَح^۲ او گردد ز بعدِ باز، باز
هرگاه این باز به سوی زوال و فنا رفت، دوباره جوجه‌اش پس از او، به باز تبدیل شود.
[در مصراع اول، بازِ اول همان پرندۀ شکاری معروف است، و بازِ دوم، پیشوندی است که بر
سر فعل درمی‌آید و معنی «دوباره»، «مجدداً» و «از نو» می‌دهد. در مصراع دوم هر دو باز،
همان پرندۀ شکاری است. منظور بیت: شاه گفت اگر فرزندانم، پس از ازدواج فرزندی بیاورد،
اگر هم بمیرد، فرزندش جای او را می‌گیرد و سلطنت در خاندانم تداوم می‌یابد.]

- (۳۱۱۵) صورتِ این باز گر زینجا رود معنی او در وَلَد باقی بود
هرگاه صورت ظاهری او از این جهان برود، معنایش در فرزندش باقی بماند.

۱. غَرَر: جمع غِرَّة به معنی غفلت و بی‌خبری و غرور.

۲. فَرَح: جوجه.

(۳۱۱۶) بهر این فرمود آن شاه نَبیه^۱ مصطفی که اَلْوَلَدِ سِرُّ آبیه
برای همین است که شاه آگاه، محمد مصطفی (ص) فرمود: فرزند، راز نهفته پدرش
محسوب شود. [جمله عربی مصراع دوم را برخی حدیث می‌دانند، اما تا این لحظه نگارنده
هر چه در جوامع روایی در دسترس رجوع کرد حدیث بودن آن ثابت نشد. به هر حال اصل
مطلب درخور توجه است و قهراً فرزند روحیات و خلقیات و معطیات تربیتی پدر و مادر را
می‌گیرد و براساس آن شخصیتش شکل می‌گیرد، البته غیر از استثناهایی.]

(۳۱۱۷) بهر این معنی همه خلق از شعف می‌آموزند طفلان را حَرَف
از اینروست که مردم با شادمانی، حرفه خود را به فرزندانشان می‌آموزند.

(۳۱۱۸) تا بماند آن معانی در جهان چون شود آن قالبِ ایشان نهان
تا هرگاه جسمِ آنان از میان رفت، آن معانی در جهان باقی بماند. یعنی
حرفه‌ها و هنرهایی که در خود دارند به دیگری منتقل شود تا نسل به نسل حفظ و حراست
گردد.

(۳۱۱۹) حق، به حکمت حرصشان داده‌ست جَدُّ بهر رُشدِ هر صغیرِ مُستَعِد
حضرت حق، پدران و اساتید را برای تعلیم و پیشرفتِ اطفالِ با استعداد، علاقه‌ای وافر
داده و آنان را در این راه به سعی و تلاش واداشته است.

(۳۱۲۰) من هم از بهرِ دوامِ نسلِ خویش جُفتِ خواهم پورِ خود را خوبِ کیش
شاه پیش خود گفت: من نیز به منظور دوام نسل خود، همسری خوش اخلاق برای
پسرم برمی‌گزینم. [«خوبِ کیش»، صفت جُفت (= همسر) است. «کیش» علاوه بر معنی دین و
آیین به معنی خوی و عادت نیز آمده است.^۲ بنابر این «جفت خوبِ کیش» یعنی همسری
خوش خوی و خوش مشرب و نیز جایز است به معنی نیک‌آیین و پاک‌دین هم باشد. اما وجه
اولِ انساب است.]

۱. نبیه: آگاه و باخبر. از مصدرِ نَبِه.

۲. ر.ک. غیاث‌اللغات، ج ۲، ص ۲۴۴.

دختری خواهم ز نسلِ صالحی نی ز نسلِ پادشاهی، کالِجی^۱ (۳۱۲۱)
دختری می‌خواهم که از نسل نیکان باشد، نه از نسل پادشاهی اخم‌آلود و عبوس‌الوجه.

شاه خود این صالح است، آزاد اوست نی اسیر حرصِ فزج است و گلوست (۳۱۲۲)
اصولاً شاه حقیقی کسی است که صالح و آزاده باشد، نه اینکه اسیر شهوت‌رانی و شکمبارگی باشد. [«شاه» در لسان عرفا به آن کسی گفته نمی‌شود که کبکبه و دبدبه‌ای داشته باشد، بلکه شاه حقیقی آن کسی است که حاکم بر قوای نفسانی‌اش باشد، و الا کسی که عبدالبطن و عبدالفرج است از غلامان اسیر نیز فروتر است، اگرچه تاج و تختی هم داشته باشد. رجوع شود به بیت (۳۸۱۵) دفتر اول.]

مر اسیران را لقب کردند شاه عکس، چون کافور نام آن سیاه (۳۱۲۳)
لیکن مردم دنیا به سبب جهل و نادانی به اسیران، لقب شاه داده‌اند. چنانکه «برعکس» نهند نام زنگی کافور.

شد مَفازه بادیۀ خونخوار نام نیکبخت آن پیس را کردند عام (۳۱۲۴)
به عنوان مثال مردم، کویرِ هلاکت‌آور را، محلّ رستگاری و نجات، و آدم فرومایه و بدبخت را نیک‌بخت نام می‌گذارند. [توضیح «مَفازه» در شرح بیت (۱۴۷۳) دفتر دوم آمده است. و «پیس» در لغت به معنی کسی است که دچار مرض پیسی شده، یعنی در سطح پوستش لکه‌هایی سفید پیدا شده باشد. اما در اینجا کنایه از شخصی فرومایه و پست است، چنانکه در کتب لغت این معنی نیز ضبط شده است.^۲ منظور بیت: اسم‌ها غالباً با مسَمّای خود انطباق ندارد، چنانکه عرب به هامون هولناک می‌گوید مَفازه (= محلّ نجات)، و نیز اسامی اشخاص معمولاً با هویت باطنی آنان سازگاری ندارد، مثلاً نام کسی «فرهنگ» و یا «فرزانه» است در حالی که هیچ نمی‌داند، یا دیگری «جواد» و «وهاب» نام دارد حال آنکه شخصی زُفت و تنگ‌چشم است. به حکام نیز «شاه» اطلاق کنند در حالی که آنان غالباً عبدالبطن و

۱. کالج: تُرُشرو، اخم‌آلود.

۲. برای نمونه رجوع شود به آندراج، ج ۱، ص ۹۷۲.

عبدالفرج‌اند. یعنی از غلامان نیز غلام‌ترند.]

(۳۱۲۵) بر اسیر شهوت و خشم و اَمَل بر نوشته میر یا صدرِ اَجَل^۱
آن کسی را که اسیر شهوت و غضب و آرزوهای دراز است، لقب امیر و یا صدراعظم
می‌دهند. [چنانکه گوید:

بنده شهوت بتر نزدیک حق از غلام و بندگانِ مسترق]

(۳۱۲۶) آن اسیرانِ اَجَل را عام داد نام، امیرانِ اَجَل اندر بلاد
مردم در جوامع و شهرهای خود، اسیرانِ مرگ را امیران اعظم می‌نامند. [«اَجَل» در
مصراع اوّل، بدون تشدید است و به معنی مرگ و سرآمد هرکس است. اما در مصراع دوّم
«اَجَل» با تشدید لام است به معنی بزرگتر و جلیل‌تر.]

(۳۱۲۷) صدر خوانندش که در صَفِّ نِعال جانِ او پست‌ست، یعنی جاه و مال
عوام‌النّاس، کسی را والا و جلیل می‌خوانند که روح و روانش در پست‌ترین مرتبه قرار
دارد. یعنی روح او در مرتبهٔ پستِ جاه و مال توقف کرده است. [«صَدْر» در اینجا به معنی
بزرگ، رئیس، وزیر است. و «صَفِّ نِعال» به معنی محل کفش‌کنی است و در اینجا کنایه از
پایین‌ترین مرتبه، زیرا در مجالس، قسمت کفش‌کنی در آستانهٔ درِ ورودی قرار دارد. «جاه و
مال»، توضیح و تفسیر «صَفِّ نِعال» است. یعنی روح و شخصیت شاهان و حکام در ادنی مرتبهٔ
جاه و مال و مقام قرار دارد.]

(۳۱۲۸) شاه چون با زاهدی خویشی گزید این خبر در گوشِ خاتونان^۲ رسید
ادامهٔ صورت حکایت: همینکه شاه مذکور خواست با یکی از پارسیان وصلت کند،
یعنی خواست دختر نجیب او را برای پسرش به همسری انتخاب کند، خبر این تصمیم به گوش
زنان حرم‌سرا رسید.

۱. صدرِ اَجَل: صدراعظم، بزرگترین وزیر.

۲. خاتون: بانوی عالی‌نسب، کدبانو. اسمی ترکی است.

اختیار کردن پادشاه دختر درویش زاهدی را از جهتِ پسر و اعتراض کردنِ

اهل حرم و ننگ داشتنِ ایشان از پیوندی درویش

- (۳۱۲۹) مادرِ شهزاده گفت از نقصِ عقل شرطِ کُفویت بُود در عقل، نقل
مادر شاهزاده از روی کمی عقل و درایت گفت: هم در عقل و هم در نقل مسلّم شده
است. که «کُفو بودن» یکی از شروط مهمّ ازدواج است. [رجوع شود به شرح بیت
(۱۹۶ - ۱۹۷) همین دفتر.]

- (۳۱۳۰) تو ز شُخ^۱ و بُخل خواهی، وز دَها^۲ تا ببندی پورِ ما را بر گدا
مادر شاهزاده به شاه گفت: تو از روی بخل و تنگ چشمی و زرنگی می خواهی پسر ما را
به یک گدا ببندی، یعنی می خواهی برای این ازدواج، پول خرج نکنی بلکه در نظر داری با
گدا صفتی سروته این ازدواج را هم بیاوری و پسرمان را خویشاوند یک خانواده فقیر کنی.

- (۳۱۳۱) گفت: صالح را گدا گفتن خطاست کو غَنیُّ الْقَلْبِ از دادِ خداست
شاه جواب داد: نیکمرد را گدا خواندن کار درستی نیست، زیرا او در سایه عطایای الهی
قلباً بی نیاز شده است.

- (۳۱۳۲) در قناعت^۳ می گریزد از تُقی^۴ نه از لثیمی و کَسَلِ همچون گدا
چنین انسان صالحی از روی پرهیزگاری به قناعت روی آورده، نه مانند گدایان از
روی فرومایگی و تبلی. [درست است که عرفا و کاملان کسوت فقر و قناعت می پوشند، اما
این بدان معنا نیست که هر آدم گدا صفت و خسیسی را نیز جزو عرفا محسوب داریم، زیرا فقر و
قناعت آن بزرگان از روی بی نیازی از عالم است، در حالی که فقر و قناعت اینان از روی
دنیا پرستی و تنگ چشمی و نیاز مفرط به خلق.]

۱. شُخ: بُخل.

۲. دَها: مخفّف دَهاء به معنی زیرکی و هوشمندی. دِهاء نیز صحیح است.

۳. قناعت: ر.ک. شرح بیت (۲۳۲۰) دفتر اوّل.

۴. تُقی: تقوا، پرهیزگاری.

(۳۱۳۳) قَلَّتِي كَأَن أَز قِنَاعَت وَز تُقَاسَت آن ز فقر و قَلَّتِ دُونانِ جِداست
زیرا فقر و قناعتی که از تقوی و پرهیزگاری منبعت می‌شود، با فقر و قناعتی که از
بستی و فرومایگی ناشی می‌گردد خیلی تفاوت دارد.

(۳۱۳۴) حَبَّيْیِ آن گر بیابد، سَر نهد وین ز گنج زر به هَمَّت می‌جهد
چنانکه مثلاً اگر یکی از گداصفتان دانه‌ای پیدا کند زود خم می‌شود و آنرا برمی‌دارد،
در حالی که عارفان و صالحان با هَمَّت عالی خود حتّی نسبت به گنجینه‌های طلا نیز اعتنا
نمی‌کنند.

(۳۱۳۵) شه که او از حرص، قصدِ هر حرام می‌کند، او را گدا گوید هُمَام^۱
انسان والا به پادشاهی که از روی طمع می‌خواهد به هر حرامی دست یازد، «گدا»
می‌گوید. یعنی شاهانِ طَماع و زورگو از نظر انسان کامل، بیچاره و مستمندند.

(۳۱۳۶) گفت: کو شهر و قِلاع^۲ او را جِهَاز؟ یا نثارِ گوهر و دینارِ ریز؟
مادر شاهزاده وقتی که این سخنان را از شاه شنید باز متوجّه مفاهیم والای سخنان او
نشد و گفت: حُب، حالا آن شخصی را که عارف و صالحش می‌نامی کو آن ثروت و مُکنتش
که شهرها و قلعه‌هایی را به عنوان جهیزیه بدهد؟ و یا کو ثروتش که بتواند در این ازدواج،
جواهرات و سکه‌های طلا نثار دخترش کند؟

(۳۱۳۷) گفت: رَو، هر که غم دین برگزید باقی غم‌ها خدا از وی بُرید
شاه به مادر شاهزاده گفت: برو بی کارت که اگر هر کس درد و غم دین داشته باشد، خدا
سایر دردها و غم‌های او را از دلش برمی‌دارد. [ناظر است به مضمون این حدیث: مَنْ جَعَلَ
الْهُمُومَ هَمًّا وَاحِدًا كَفَاهُ اللَّهُ هَمَّ دُنْيَاهُ وَ مَنْ تَشَعَّبَتْ بِهِ الْهُمُومُ لَمْ يُبَالِ اللَّهُ فِي أَيِّ أَوْ دِيَّةِ الدُّنْيَا
هَلَكَ^۳. «هر کس که همه غم‌های خود را به غمی واحد مبدّل کند، خداوند غم دنیای او را زائل

۱. هُمَام: مرد بزرگ.

۲. قِلاع: جمع قَلعه به معنی دژ.

۳. احادیث مثنوی، ص ۱۳۶.

گرداند، و هرکس غم‌های مختلفی داشته باشد، خداوند به او عنایتی نمی‌دارد که در کدامین سرزمین هلاک گردد.»]

غالب آمد شاه و، دادش دختری از نژادِ صالحی، خوش‌جوهری (۳۱۳۸)
خلاصه، شاه بر آن زن غالب شد و از خانواده‌ای نیک‌سرشت و نژاده دختری برای
پسرش برگزید.

در ملاحظت خود نظیرِ خود نداشت چهره‌اش تابان‌تر از خورشیدِ چاشت^۱ (۳۱۳۹)
آن دختر بقدری بانمک بود که نظیر نداشت و رخساره‌اش حتی از خورشید روز نیز
درخشان‌تر بود.

حُسنِ دختر این، خِصالش آنچنان کز نکویی می‌نگنجد در بیان (۳۱۴۰)
این تازه وصف زیبایی آن دختر بود، اما اخلاق و صفات خوش در بیان نمی‌گنجد.

صیدِ دین کن، تا رسد اندر تَبَع^۲ حُسن و مال و جاه و بختِ مُتَنَفِع (۳۱۴۱)
دین را طلب کن تا به دنبالش زیبایی و ثروت و جاه و اقبال سودمند برسد. [مستفاد از
حدیث ذیل: مَنْ نَكَحَ الْمَرْأَةَ لِمَالِهَا وَجَمَالِهَا، حَرَّمَ جَمَالَهَا وَ مَالَهَا وَ مَنْ نَكَحَهَا لِدِينِهَا رَزَقَهُ
اللَّهُ مَالَهَا وَ جَمَالَهَا.^۳ «هر کس با زنی به خاطر ثروت و زیبایی‌اش ازدواج کند، از زیبایی و
ثروتش محروم شود، و هرکس با زنی به خاطر دینداریش همسر شود، خداوند از ثروت و
زیبایی آن زن وی را برخوردار کند.»]

آخِرَت، قِطَارِ اُشتر دان به مُلک در تَبَعِ دنیاش، همچون پَشم و پُشک^۴ (۳۱۴۲)
به عنوان مثال، مُلکِ آخرت را مانند یک قطار شتر بدان، که دنیا به دنبال آن مانند پشم

۱. چاشت: اوّل روز، هنگام صبح، پاسِ اوّل روز.

۲. تَبَع: هم معنی وصفی دارد و هم مصدری. به معنی تابع و تبعیت. در اینجا «به دنبال» معنی می‌دهد.

۳. المحجة البيضاء، ج ۳، ص ۸۵، کلینی نیز در کافی آنرا از امام صادق (ع) روایت کرده است.

۴. پُشک: مدفوع و سرگین.

و سرگین حاصل می‌شود. یعنی وقتی شتر را تصاحب کنی پشم و پوست و شیر و سایر چیزهای او را نیز در اختیار داری، اما اگر پشم داشته باشی معلوم نیست شتر آن پشم‌ها نیز از آن تو باشد. پس آخرت را طلب کن تا دنیا به قدر حاجتت به تو برسد.]

(۳۱۴۳) پشم بگزینی، شتر نبُود تو را ور بُود اُشتر، چه قیمت پشم را؟
اگر پشم را انتخاب کنی، شتر از آن تو نمی‌شود، و اگر شتر را انتخاب کنی پشم چه بهایی دارد؟ یعنی پشم در مقابل شتر ارزشی ندارد. پس آخرت را انتخاب کن تا دنیا به تبع آن حاصل گردد، اما اگر انتخابت برعکس باشد خاسر و زیانکار می‌شوی. [رجوع شود به بیت (۲۲۲۵-۲۲۲۱) دفتر دوم.]

(۳۱۴۴) چون برآمد این نکاح، آن شاه را با نژادِ صالحانِ بی‌مرا^۱
چون شاه این ازدواج را با آن خانواده نیک سرشت و صالحی که با هیچکس هرگز عناد و ستیزه‌ای نداشت صورت داد.

(۳۱۴۵) از قضا کمپیرکی^۲ جادو که بود عاشقِ شه‌زاده با حُسن و جُود
اتفاقاً زن سالخورده حقیری که جادوگر هم بود عاشق آن شاهزاده زیبا و سخاوتمند شده بود.

(۳۱۴۶) جادویی کردش عَجوزه کابلی که بَرَد ز آن رَشک، سِحَرِ بابلِی
آن پیرزن کابلی شاهزاده را چنان جادویی کرد که حتی سحر ساحران بابلِی بدان رشک و حسد می‌برد. [اینکه مولانا آن زن جادوگر را به کابل (پایتخت کنونی افغانستان) نسبت می‌دهد از آنروست که جغرافی دانان قدیم، کابل را جزو سرزمین هندوستان به شمار آورده‌اند. از آن جمله اصطخری در اثر معروف و معتبر خود «کابل» را جزو هندوستان به شمار آورده است.^۳ یاقوت حموی نیز از قول او انتساب کابل به هندوستان را قولی

۱. مرا: مخففِ مِراء یکی از مصادر باب مفاعله به معنی ستیزه‌گری و عناد.

۲. کَمپیرک: کَنپیر (= پیرزن) + کافِ تصغیر.

۳. ر.ک. مسالک و معالک، ص ۲۰۳ و ۲۲۰.

صواب می‌داند.^۱ و چون از قدیم هندوستان ساحران زبده‌ای داشته‌اند لذا مولانا آن پیر جادوگر را به کابل منسوب می‌دارد. اما شارحی خیال کرده است که مولانا «کابل» را به خاطر قافیه «بابل» در مصراع دوم ذکر کرده است. «بابل» شهری باستانی بر کنار رود فرات که در دوران باستان مرکز سحر و ساحری بوده است، چنانکه در آیه ۱۰۲ سوره بقره نیز بدین موضوع اشارت شده است. ابن خلدون نیز فن ساحری را در میان مردم بابل از قبیل سریانیان و کلدانیان رایج دانسته است.^۲ منظور بیت: سحر آن زن کابلی به قدری قوی و مؤثر بود که سحر ساحران چیره‌دست بابل بدان سحر غبطه می‌خورد. از بس که در امر ساحری چیره‌دست بود.]

شَه‌بچه شد عاشقِ کمپیرِ زشت تا عروس و آن عروسی را بهشت^۳ (۳۱۴۷)
شاهزاده چنان عاشق آن پیرزن ساحر شد که هم عروس را رها کرد و هم کارهای مربوط به جشن عروسی را. [در فنّ ساحری با روش‌هایی غامض و با حروف و اعدادی خاص میان دو تن، عشق و الفتی شگرف برقرار می‌کنند که در لسان اهل این فن، آنرا اعداد مُتَحَابَه (= اعدادِ مِهْرآمیز) گویند که حاجتی به ذکر جزئیات آن نیست.]

یک سیه دیوی و کابولی زنی گشت بر شه‌زاده ناگه رهزنی (۳۱۴۸)
یک عفریته سیاه و زنی کابلی، ناگهان راهزن آن شاهزاده شد و عقلش را دزدید.

آن نودساله عجوزی گنده‌کُس نه خرد هشت^۴ آن ملک را و نه‌نُس (۳۱۴۹)
آن پیر زن نودساله که شرمگاهی متعفن داشت، نه برای آن شاه (شاهزاده) عقلی باقی گذاشت و نه نطق و کلامی. [«نُس» به معنی دهان و اطراف دهان است، اما در اینجا از باب ذکر محلّ و اراده‌حال، منظور کلام است.^۵ یعنی آن پیرزن بقدری در سحر خود قوی‌دست بود که

۱. ر.ک. معجم البلدان، ج ۴، ص ۲۲۰.

۲. ر.ک. مقدمه (ابن خلدون)، ج ۲، ص ۱۰۴۷.

۳. بهشت: حرف تأکید و زینت به + فعل ماضی هشت، از مصدر هِشْتَن به معنی رها کردن، ترک کردن، گذاشتن.

۴. هشت: فعل ماضی از مصدر هِشْتَن به معنی نهادن، گذاشتن.

۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۱۰۱۸.

هم عقل را از او ستاند و هم دهان و زبان را، در نتیجه نتوانست در مقابل سحر او مقاومتی کند.
پس مرعوب و مقهور او شد.]

(۳۱۵۰) تا به سالی بود شهزاده اسیر بوسه جایش نعلِ کفشِ گنده پیر^۱
آن شاهزاده یکسال اسیر سحر و جادوی آن پیرزن بود و جای بوسه اش، نعلِ کفشِ
آن پیرزن متعفن بود. یعنی بر پای آن عجزه بوسه می زد، از بس که مسحور او بود سراپا مطیع
و منقاد او شده بود.

(۳۱۵۱) صحبتِ گمپیر او را می دُرود^۲ تا ز کاهش، نیم جانی مانده بود
مصاحبت و همنشینی با آن پیرزن، وی را می تراشید و تحلیل می بُرد، بطوری که به
سبب لاغری، نیمه جانی برایش باقی مانده بود. [«کاهش» نیز جایز است خوانده شود. یعنی از
وجود نحیف او که مانند برگِ کاه لاغر و نزار شده بود تنها نیمه جانی باقی مانده بود. برخی از
شارحان قول اخیر را برگزیده اند.]

(۳۱۵۲) دیگران از ضعفِ وی با دردِ سر او ز سُکرِ سحر، از خود بی خبر
دیگر مردم از ضعف و ناتوانی شاهزاده رنج می بردند، اما خودِ شاهزاده به قدری مقهور
سحر پیرزن شده بود که از وخامتِ حال خود خبر نداشت.

(۳۱۵۳) این جهان بر شاه، چون زندان شده وین پسر بر گریه شان خندان شده
این دنیا با تمام وسعت در نظر شاه مانند زندان شده بود، اما شاهزاده به گریه بستگان و
اطرافیان خود می خندید. [زیرا در آن وقت، عقل شاهزاده به سبب تأثیر سحر، زوال یافته بود و
حالت عادی نداشت، چنانکه مکرراً دیده شده است که عقل باختگان در مصیبتی که همگان
می گیرند، خنده سر می دهند و یا در شادی و سرور، گریه و لابه می کنند و احوال و اطوار
عجیب از خود نشان می دهند.]

۱. گنده پیر: پیرزنی که از غایت کلا سالی بوی تعفن دهد.

۲. می دُرود: درو می کرد. از مصدر دُرودَن به معنی دُرَویْدَن.

شاه بس بیچاره شد در بُرد و مات روز و شب می کرد قربان و زکات^۱ (۳۱۵۴)
 شاه از بس که در این بُرد و باخت بیچاره شده بود، روز و شب قربانی می کرد و صدقه می داد. [«بُرد و مات» از اصطلاحات رایج شطرنج است. منظور اینست که شاه در مداوای پسرش تلاش های بسیار صورت داد که پاره ای از تلاش هایش مفید و امیدوارکننده بود و پاره ای دیگر بی ثمر. ولی کلاً سعی و تلاش او به جایی نرسید. از اینرو درمانده شد و جز قربانی و صدقه دادن کاری از دستش بر نمی آمد.]

زانکه هر چاره که می کرد آن پدر عشقِ کمپیرک همی شد بیشتر (۳۱۵۵)
 زیرا پدر (پادشاه) هر نوع تدبیری که برای رهایی پسرش می اندیشید، برعکس عشق پیرزن روز به روز در دل آن پسر بیشتر می شد.

پس یقین گشتش که مطلق آن سری ست چاره او را بعد از این لابه گری ست (۳۱۵۶)
 پادشاه یقین کرد که گرفتاری پسرش گرفتاری عادی نیست بلکه حتماً رازی در کار است و از این به بعد چاره ای ندارد جز عجز و لابه. [مولانا در این بیت و چهار بیت بعدی به شأنی از شؤون دعا اشارت می کند، و آن اینکه وقتی مرکب تدبیر در طریق حلّ مَسَائِل و گرفتاری ها درمی ماند، زان پس باید با بُراق دعا طیّ طریق کرده چنانکه گفته اند: إِذَا انْقَطَعَ الْأَسْبَابُ فَالْسَّبَبُ هُوَ الدُّعَاءُ. «هرگاه اسباب طبیعی گسسته شود، سبب حقیقی همانا دعاست.» برحسب روایات، دعا دافع قضای مقدر است، از اینرو امیرمؤمنان علی (ع) فرموده است: الدُّعَاءُ تَرْسُ الْمُؤْمِنِ^۲. «دعا، سپر مؤمن است.» زیرا دعا، تیر قضا و بلای مقدر را دفع می کند. به قول امام محمد غزالی نباید بهانه آورد که اگر بلایی مقدر شده، دعا چه فایده ای دارد؟ همانطور که در عرصه جنگ سپر به دست می گیری که تیرها را دفع کنی، در عرصه جهان هستی نیز تیرهای آماجگیر بلا به سوی تو در پرواز است که سپر آن، دعاست. این بخش از حکایت، شبیه قسمتی از نخستین حکایت دفتر اول است. رجوع شود به بیت (۶۴-۵۵) دفتر اول.]

۱. زکات: اسم عربی از «زَکَا يَزْكُو زَكَاءً» به معنی نشو و نما و پاک شدن است. و زکات به معنی قسمتی از مال انسان است که در راه خدا اتفاق می شود و در قرآن کریم، زکات تنها به زکات واجب منحصر نشده، بلکه اعم از هرگونه مال اتفاق شده است، از جمله صدقه.

۲. المحجة البيضاء، ج ۲، ص ۲۸۳.

(۳۱۵۷) سجده می‌کرد او که فرمانت رواست غیر حق بر مُلکِ حق فرمان که راست؟
 شاه سجده می‌کرد و می‌گفت: الهی، فرمان، فرمانِ توسست، زیرا در مُلکِ حضرت حق چه کسی می‌تواند فرمان برآند؟ [در حالی که خداوند در آیه ۱۶ سوره غافر می‌فرماید: لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ؟ لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ. «امروز سلطنت و فرمانروایی از آن کیست؟ از آن خداوند یگانه چیره.»]

(۳۱۵۸) لیک این مسکین همی سوزد چو عود دست گیرش، ای رحیم و ای ودود
 لیکن این بینوای عاجز دارد مانند عود می‌سوزد، پس ای خداوند مهربان و دوستدارِ بندگان، دستِ او را بگیر. [«این مسکین» جایز است هم به پادشاه اشارت داشته باشد، و هم به شاهزاده. اما به پادشاه اشارت داشته باشد بهتر است، زیرا مناسب مقام دعای بنده در مانده و عاجز است.]

(۳۱۵۹) تا ز یارب یارب و، افغانِ شاه ساحری اُستاد پیش آمد ز راه
 تا اینکه بر اثر یا رب یا رب گفتن شاه و نالیدن او، جادوگری ماهر از راه رسید. [به گواهی بیت (۳۱۶۷) به بعد همین دفتر وی عالمی ربّانی بوده که قواعد ساحری را نیز نیک می‌دانسته است، تا از راه ابطال سحر ساحران، به مردم خدمت کند. و اطلاق «ساحر» بر او نیز به خاطر مهارت او در سحر است.]

مستجاب شدنِ دعایِ پادشاه در خلاصِ پسرش از جادویِ کابلی

(۳۱۶۰) او شنیده بود از دُور این خبر که اسیرِ پیرزن گشت آن پسر
 آن ساحر، دُورادُور این خبر را شنیده بود که پسر شاه اسیرِ پیرزنی شده است. یعنی بر اثر سحر، عاشقِ پیرزنی فرتوت شده است.

(۳۱۶۱) کان عَجوزه بود اندر جادوی بی‌نظیر و ایمن از مثل و دُوی
 زیرا که آن پیرزن در امرِ جادوگری بی‌نظیر بود و در این کار، مثل و ثانی نداشت. [چنانکه با مهارت، عقل آن جوان را ربود.]

دست بر بالای دست است ای فتنی در فن و در زور، تا ذاتِ خدا (۳۱۶۲)
 ای جوان در هر فن و قدرت و کاری دست بالای دست بسیار است، تا اینکه بالاخره ذات الهی از همه بالاتر است. [چنانکه در قسمتی از آیه ۷۶ سوره یوسف آمده است: ... وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ. «... و بالای هر صاحب دانشی دانایی است.» و نیز در آیه ۱۷ سوره انعام آمده است: وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ. «و اوست چیره بر بندگان، و اوست فرزانه آگاه.» مصراع اول یادآور ضرب المثلی معروف است.]

منتهای دست‌ها، دستِ خداست بحر، بی‌شک منتهای سیل‌هاست (۳۱۶۳)
 بالاترین دست‌ها، دست خداست، چنانکه مثلاً بدون شک دریا جایی است که همه سیلاب‌ها بدانجا ختم می‌شود. [مصراع اول اشاره است به قسمتی از آیه ۱۰ سوره فتح که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۱۸) دفتر دوم آمده است.]

هم ازو گیرند مایه ابرها هم بدو باشد نهایت سیل را (۳۱۶۴)
 هم ابرها از دریا مایه می‌گیرند و هم سیلاب‌ها به دریا منتهی می‌شوند.

گفت شاهش کین پسر از دست رفت گفت اینک آمدم درمان زفت (۳۱۶۵)
 شاه به آن جادوگر چیره‌دستی که تازه از راه رسیده بود گفت: این پسر بر اثر مسحور شدن دارد از دستم می‌رود، ساحر ماهر گفت: خیالت راحت باشد که اکنون من آمده‌ام، و منم درمان کننده‌ای قوی‌دست. [«درمان زفت» در لغت یعنی درمان بزرگ و مهم. جایز است آن را به صفت تأویل کنیم و بگوییم درمان کننده بزرگ و مؤثر.]

نیست همتا زال^۱ را زین ساحران جز من داهی^۲ رسیده زآن کران^۳ (۳۱۶۶)
 این پیرزن جادوگر در میان جادوگران نظیر و مانندی ندارد، بجز من که شخصی زیرک و هوشمندم و از جانب حق آمده‌ام. [«زآن کران» یعنی از آن کرانه. و مراد از آن، از جانب

۱. زال: پیر سفیدموی، شخصی که موهای سر و ابرو و مژگانش سفید باشد. در اینجا معنی نخست مراد است.

۲. داهی: زیرک، باهوش. جمع: دُهاة.

۳. کران: ساحل، کناره، کرانه.

حضرت حق است. اگر کسی اشکال کند که چطور ممکن است ساحر از جانب خدا بیاید؟ جواب اینست که اگر کسی سحر را در جهت شرارت بیاموزد حرام است، اما اگر سحر را برای ابطال سحر بیاموزد کاری خداپسندانه کرده است، چنانکه در آیه ۱۰۲ سوره بقره آمده است که هاروت و ماروت برای دفع سحرِ ساحران قواعد این فن را به مردم می‌آموختند. و بدینسان بساط ساحران را از رونق افکندند.]

(۳۱۶۷) چون کفِ موسی، به امرِ کردگار نک برآزم من ز سحرِ او دمار
اینک من به فرمان خداوند مانند دستِ حضرت موسی (ع)، دمار از سحرش در می‌آورم. یعنی سحر او را از ریشه و پایه ویران می‌کنم.

(۳۱۶۸) که مرا این علم آمد ز آن طرف نه ز شاگردیِ سحرِ مُسْتَخَفِّ^۱
زیرا دانشِ ساحری من از راه شاگردی کردن سحرهای حقیر و خوار کسب نشده، بلکه این دانش را از عالم غیب فراگرفته‌ام. [جایز است، سحر را به «ساحر» تأویل کنیم. در اینصورت یعنی من دانش ساحری را نزد ساحران بی‌مقدار نیاموخته‌ام.]

(۳۱۶۹) آمدم تا برگشایم سحرِ او تا نماند شاهزاده زردرو
من به اینجا آمده‌ام که طلسم او را بگشایم و سحر او را باطل کنم، تا شاهزاده، پژمرده و زرد رخسار نماند.

(۳۱۷۰) سویِ گورستان برو وقتِ سَحور پهلویِ دیوار هستِ اِسپیدگور
سحرگاه به سوی گورستان برو، در کنار دیوار آن یک قبر سفید است.

(۳۱۷۱) سویِ قبله باز کاو آن جای را تا ببینی قدرت و صنَعِ خدا
آن قبر را در جهت قبله بشکاف و حفر کن و جلو برو، تا آثار قدرت و صنعت الهی را مشاهده کنی.

۱. مُسْتَخَفِّ: اسم مفعول از باب استفعال به معنی سبک و حقیر کرده شده، حقیر و خوار شده.

بس درازست این حکایت، تو ملول زبده را گویم، رها کردم فضول (۳۱۷۲)
این حکایت خیلی طولانی است و تو نیز دلتنگ و ملولی، بنابر این خلاصه قصه را بازگو می‌کنم و حواشی و زواید آن را حذف می‌کنم.

آن گیره‌های گران را برگشاد پس ز میخنت پور شه را راه داد (۳۱۷۳)
شاه طبق دستور آن مرد ربّانی به سوی آن گورستان رفت و قبر سفید را به همان ترتیب که سفارش کرده بود کاوید و ریسمانی را که آن زن ساحره بدان گره زده بود درون قبر پیدا کرد و سپس همه آن گره‌های محکم را گشود و شاهزاده را از رنج و بلا رهایی داد. [در فن ساحری گره بستن به نخ و ریسمان و دمیدن بر آن رایج است. چنانکه غالب مفسران قرآن کریم در ذیل آیه ۴ سوره فلق بدین موضوع پرداخته‌اند. به شرح بیت (۳۱۹۲) و (۳۱۹۵) همین دفتر رجوع شود.]

آن پسر با خویش آمد، شد دوان سوی تخت شاه با صد امتحان (۳۱۷۴)
آن پسر، یعنی شاهزاده به خود آمد و با سختی فراوان به سوی تخت شاه دوید. [منظور از «صد امتحان» اینست که آن شاهزاده پس از تحمّل آن همه رنج و بلایی که زن ساحره بر سرش آورده بود اینک به سوی تخت شاه دوید. اکبرآبادی می‌گوید نیز جایز است که شاه به «با صد امتحان» اضافه شود، در اینصورت معنی آن اینست که شاهزاده به سوی شاهی رفت که آنهمه محنت و بلا تحمّل کرده بود.^۲ وجه اوّل مناسب‌تر است.]

سجده کرد و بر زمین می‌زد دقن^۳ در بغل کرده پسر تیغ و کفن (۳۱۷۵)
شاهزاده در حالی که شمشیر و کفنی در زیر بغل داشت، سجده شکری کرد و چانه و رخسار بر خاک مالید. [«تیغ و کفن همراه داشتن» کنایه از مبالغه در عذرخواهی و پوزش است. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۱۳) دفتر اوّل.]

۱. امتحان: در اینجا به معنی محنت و بلیّه است.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۴۲.

۳. دقن: چانه. جمع: أدقان.

(۳۱۷۶) شاه آیین بست^۱ و، اهل شهر شاد و آن عروسِ ناامید بی مُراد
به دستور شاه همه جا را آیین بستند و مردم شهر جملگی شادمان بودند، و آن
نوعروسِ ناکام و ناامید نیز شادمان شد.

(۳۱۷۷) عالم از سر زنده گشت و پُرْفُروز ای عجب آن روز، روز، امروز، روز
جهان، حیات دوباره یافت و سراسر نور و نشاط شد. شگفتا که آن روزهای محنت و
اندوه، روزی بود، امروز نیز روزی است. [روز سختی و محنت با روز شادی و سرور خیلی
تفاوت دارد.]

(۳۱۷۸) یک عروسی کرد شاه او را چنان که جُلابِ قند بُد، پیشِ سگان
شاه از فرط شادی و سُرور، چنان جشن مفصلی گرفت که از وفور نعمت حتی به
سگ‌ها نیز شربت گُلاب می‌دادند.

(۳۱۷۹) جادویِ کُمپیر از غُصّه بمُرد روی و خُویِ زشت، فا^۲ مالک سپرد
پیرزنِ جادوگر از شدت غُصّه مُرد، و صورت و سیرت زشت خود را به مالک دوزخ
سپرد.

(۳۱۸۰) شاهزاده در تعجّب مانده بود کز من او عقل و نظر چون در ربود؟
شاهزاده دچار شگفتی شده بود و با خود می‌گفت: آخر چگونه آن پیرزن عقل مرا
رُبود؟

(۳۱۸۱) نوعروسی دید همچون ماهِ حُسن که همی زد بر ملیحان^۳ راهِ حُسن
شاهزاده وقتی سر عقل آمد نوعروسی بغایت زیبا دید که زیبایی‌اش مانند زیبایی ماه
بود. و جمال او همه زیبارویانِ نمکین را تحت الشعاع قرار داده بود.

۱. آیین بستن: آذین بستن شهر هنگام برپایی جشن و سرور، یا آمدن بزرگی.

۲. فا: در اینجا به معنی «به» است.

۳. ملیح: نمکین، زیبارو.

گشت بی‌هوش و پرو اندر فتاد تا سه روز از جسم وی گم شد قُواد^۱ (۳۱۸۲)
همینکه شاهزاده، جمال بی‌مثال نوعروس را دید دچار بیهوشی شد و با صورت بر
زمین افتاد و تا سه روز روح از جسمش جدا شد.

سه شبانروز او ز خود بیهوش گشت تا که خلق از غشی^۲ او پُرجوش گشت (۳۱۸۳)
شاهزاده سه شبانه روز از خود بی‌خود شد، تا اینکه مردم از بیهوشی او به جنب و
جوش درآمدند، یعنی نگران و ناراحت شدند.

از گُلاب و از عِلاج آمد به خُود اندک اندک فهم‌گشتش نیک و بَد (۳۱۸۴)
مردم به درمان شاهزاده پرداختند و بالاخره با گُلاب و داروهای دیگر بهوش آمد و
کم کم به خود آمد و توانست خوب و بد را تشخیص دهد. یعنی هوش و حواسش جمع شد و
توانست امور را از هم بازشناسد.

بعد سالی گفت شاهش در سخن کای پسر یاد آر از آن یار کهن (۳۱۸۵)
پس از سپری شدن یک‌سال، شاه در اثنای صحبت با پسرش به طریق طنز و مزاح
گفت: پسر جان از آن یار قدیمی خود هم یادی کن! یعنی از آن ساحره عجوزه هم یادی کن. و
این تذکار البته سودمند است.

یاد آور زآن ضجیع^۳ و زآن فراش^۴ تا بدین حد بی‌وفا و مُر^۵ مباحش! (۳۱۸۶)
همبستر و همسر پیشین خود را یاد کن. یعنی آن عجوزه ملعونه را یادآور، اینقدر بی‌وفا
و بداخلاق نباش!

۱. قُواد: ر.ک. شرح بیت (۳۰۵۷) همین دفتر.

۲. غشی: بیهوشی. در فارسی بدان «غش» گویند که مأخوذ از «غشی» عربی است.

۳. ضجیع: همبستر، همخوابه.

۴. فراش: همسر. جمع: فُرُش. معانی دیگر نیز دارد، اما مناسب‌ترین معنی همان است که ذکر شد.

۵. مُر: تلخ.

(۳۱۸۷) گفت: رَوْ، من یافتم دارُالسُّرور^۱ وا زَهِیدم از چَه دارُالْفُرور^۲
شاهزاده گفت: برو که من سرای شادی را یافته‌ام و از چاه فریب رهیده‌ام. [من از فریب
دنایای دون رها شده‌ام، و به سرای شادیِ اخروی و سرور روحانی رسیده‌ام.]

(۳۱۸۸) همچنان باشد، چو مؤمن راه یافت سویی نور حق، ز ظلمت روی تافت
همینطور است وقتی که مؤمن به نور حق راه یابد، از تاریکی رخ بر می‌تابد. [هرگاه
نور حق بر مؤمن منکشف شود، او از ظلمت نفس و هوئی می‌گریزد.]

در بیان آنکه شهزاده آدمی بچه است، خلیفه خداست، پدرش آدم صفی، خلیفه حق
مسجود ملائک و آن کمپیر کابلی، دنیا است که آدمی بچه را از پدر بپرید به سحر
و انبیا و اولیا آن طیب تدارک‌کننده

(۳۱۸۹) ای برادر دان که شهزاده تویی در جهانِ کهنه، زاده از نویی
ای برادر بدان که در حکایتی که گذشت، مراد از شاهزاده تویی که در این جهانِ کهنه
مخلوقی هستی که جدیداً متولد شده‌ای. [تو ای انسان حلقه‌ای از زنجیره خلق مدام و تبدل
امثال هستی. و تو در مثل مانند آن شاهزاده‌ای هستی که توسط عجزه دنیا مسحور شده بود.
مصراع دوم ممکن است وسیله تشبیه کسانی شود که مولانا را به تناسخ نسبت می‌دهند. اما در
جای خود بیان شد که این نسبت‌ها ناصواب است. رجوع شود به شرح بیت (۳۹۳۴) دفتر
سوم.]

(۳۱۹۰) کابلی جادو این دنیا است کو کرد مردان را اسیر رنگ و بو
این دنیا مانند همان عجزه کابلی است که آحاد انسانی را اسیر رنگ و بوی خود
می‌کند. یعنی عجزه دنیا با اینکه «عروس هزار داماد» است، اما ظاهر خود را چنان می‌آراید
که سبک مغزان شهوت پرست، مفتون و مسحور او می‌شوند.

۱. دارُالسُّرور: خانه شادی.

۲. دارُالْفُرور: خانه غرور.

چون درافگندت در این آلوده رُوذ^۱ دم به دم می خوان و می دم قُلْ^۲ اَعُوذُ^۳ (۳۱۹۱)
 هرگاه دنیا تو را در رود کثیف و آلوده خود افکند، یعنی هرگاه دنیا سبب شد که آلوده
 شهوات بهیمی شوی، لحظه به لحظه قُلْ اَعُوذُ را بخوان و فوت کن. [به شرح بیت ذیل رجوع
 شود.]

تا رهی زین جادوئی و زین قَلْقُ^۴ اِسْتِعَاذَتُ^۵ خواه از رَبِّ الْفَلَقِ^۶ (۳۱۹۲)
 از پروردگار بامداد (و یا پروردگار آفریدگان) پناه بخواه تا از این جادو و اضطراب رها
 شوی. [اشاره است به آیات سوره فلق: قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ وَ مِنْ شَرِّ
 غَاسِقٍ اِذَا وَقَبَ وَ مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ اِذَا حَسَدَ. «بگو پناه
 می برم به پروردگار سپیده دم، از گزند هر آنچه بیافریده، و از گزند تاریکی که همه جا
 را فرا گیرد، و از گزند آنان که در گِره ها دمَند، و از گزند حسدورزان آنگاه که حسد
 ورزند.» این سوره و سوره ناس (آخرین سوره قرآن کریم) را مُعَوِّذَتَان و مُعَوِّذَتَيْنِ
 (= دو پناه دهنده) گویند، زیرا روایات مؤکدی از پیامبر (ص) و ائمه طاهرین (ع) در این باب
 وارد شده که هرکس بدین دو سوره، تعویذ جوید از جمیع سُور و آفات در پناه باشد. در
 بسیاری از تفاسیر در ذیل آیات این سوره آمده است که یهودی ساحره ای با گره های متعددی
 که بر ریشمانی بسته بود، پیامبر (ص) را مسحور کرد، که البته این قول با مقام عصمت انبیاء
 در نمی سازد.

مولانا با اشاره به سوره فلق می گوید: هرگاه جادوگر دنیا خواست با رنگ و نیرنگ
 خود تو را مسحور و مقهور خود سازد با پناه بُردن به درگاه الهی از کمند او رهایی پیدا کن. چه
 تنها راه رهایی از کمند دنیا ذکر حق است.]

۱. رُوذ: همان رود است که برای ضرورت قافیه بدین صورت آمده، در متون کهن فارسی در موارد بسیار،
 «د» را به صورت منقوطة و معجمه به شکل «ذ» می آوردند و شاعران قدیم، دال را با ذال قافیه نمی کردند.

۲. قُلْ: بگو. فعل امر از قَالَ يَقُولُ.

۳. اَعُوذُ: پناه می برم. فعل متکلم وحده از عَاذَ يَعُوذُ.

۴. قَلْقُ: اضطراب و پریشانی.

۵. اِسْتِعَاذَتُ: همان اِسْتِعَاذَةٌ، مصدر باب استفعال به معنی پناه خواستن. یکی از معانی باب استفعال، طلب
 است. در اینجا چون فعل امر «خواه» آمده، استعاذه به معنی پناه است.

۶. رَبِّ الْفَلَقِ: پروردگار بامداد، پروردگار آفریدگان. در تفاسیر قرآن کریم هر دو معنی ثبت شده است.

(۳۱۹۳)

ز آن نبی دُنیا را سَحَّارَه^۱ خواند کو به افسون خلق را در چَه، نشاند
از آنرو پیامبر (ص) دنیای مورد علاقه تو را جادوگر خواند که دنیا با افسون خود، مردم
را در چاه هلاکت می‌افکند. [مقصود این حدیث است: اخذُوا الدُّنْيَا فَإِنَّهَا أَشْحَرُ مِنْ هَارُوتَ
وَ مَاْرُوتَ^۲. «بپرهیزد از دنیا که همانا دنیا جادوگرتر از هاروت و ماروت است.»]

(۳۱۹۴)

هین فسونِ گرم دارد گنده‌پیر کرده شاهان را دَمِ گرمش اسیر
بهوش باش که این پیرزن متعفن، افسونی بس مؤثر دارد و با نفَسِ گرم و گیرای خود
شاهان را اسیر کرده است. [عجوزه دنیا بسیاری از بزرگان و شاهان را مقهور خود کرده و بر
زمین هلاکت فرو کوفته است. اگر عهد دنیا استوار بود به شاهان و سلاطین وفا می‌کرد. در
حالی که چنین وفایی دیده نشده است.]

(۳۱۹۵)

در درونِ سینه نَفَّاثات^۳، اوست عَقْدَه‌هایِ سِحَر را اثبات اوست
عجوزه دنیا در درون سینه مردم می‌دمد، و هموست که گِره‌های جادو را محکم می‌زند.
[اشاره است به آیه ۴ سورة فلق که توضیح آن در شرح بیت (۳۱۹۲) همین دفتر آمده است.
غالب مفسران منظور از «نَفَّاثات» را زنان جادوگر می‌دانند که برای مسحور کردن این و آن، نخ
و ریسمانی فراهم می‌آورند و گِره‌های فراوان و محکمی بدان می‌زنند و در آن فوت می‌کنند.
برخی نیز این آیه را بر مجاز حمل کرده و گفته‌اند که منظور کید و نیرنگ زنان است که به سِحَر
تشبیه شده. یعنی این زنان‌اند که با مکر و تسویلات خود در عزم مردان و شوهران خود سستی
پدید می‌آورند.^۴ وجه اخیر بعید است. مولانا می‌گوید دنیا با مال و جاه و شهوات خود، دل
آدمیان را از جا تکان می‌دهد و مقهور سحر خود می‌کند.]

۱. سَحَّارَه: سَحَّارَة، بسیار جادوکننده. جایز است که «ة» را برای مبالغه دانست، هرچند که به سبب تأنیث
«دنیا» می‌توان آنرا تائیت نیز فرض کرد.

۲. احادیث مثنوی، ص ۱۳۷.

۳. نَفَّاثات: جمع نَفَّاثَة به معنی بسیار دمنده. اگر تائیت آن را تأنیث فرض کنیم (غالب مفسران آنرا برگزیده‌اند)
به معنی زن جادوگر است. و اگر تائیت مبالغه بگیریم به معنی بسیار دمنده است، اعم از زن و مرد.

۴. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۵۶۹، التفسیر الکبیر، ج ۳۲، ص ۱۹۵، کشاف، ج ۴، ص ۸۲۲-۸۲۱، المیزان (عربی)، ج ۲۰، ص ۵۵۰.

ساحره دنیا قوی دانا زنی است حَلِّ سِحْرِ او به پایِ عامه نیست (۳۱۹۶)
جادوگر دنیا در مَثَل مانند زنی بسیار داناست، گشودن گره سِحْرِ او کار هر کسی نیست.
یعنی هرکسی نمی تواند سِحْرِ او را باطل کند و از دام او برهد.

ور گشادی عَقْدِ او را عقل‌ها انبیا را کی فرستادی خدا؟ (۳۱۹۷)
اگر قرار بود که عقول مردم، بالاستقلال گره سحر دنیا را بگشاید، چگونه ممکن بود که خداوند، پیامبران را به سوی مردم بفرستد؟ [پس گشودن گره‌های سحر دنیا به مدد وحی الهی میسر است، نه با تدبیرهای عقل جزئی.]

هین طلب کن خوش دمی عَقْدِ گشا رازدانِ یَفْعَلُ اللّٰهَ مَا یَشَاءُ (۳۱۹۸)
بهوش باش، کسی را طلب کن که هم خوش نَفْس است و هم گره گشا. و چنین کسی رازِ
فَعَالِ مَا یَشَاءُ بودن حضرت حق را می داند. [در مصراع دوم اشارت است به قسمتی از آیه ۴۰
سوره آل عمران:.... کَذٰلِکَ اللّٰهُ یَفْعَلُ مَا یَشَاءُ. «... بدینسان کند آنچه خواهد خدای.» در آیه
۲۷ سوره ابراهیم نیز این مضمون آمده است. بیت فوق می گوید: برای آنکه از افسون ساحره
دنیا رهایی یابی باید ولی و مرشدی پاک قلب و فرخنده دم پیدا کنی تا در ذیل عنایت و هدایت
او از دامگاه دنیا برهی.]

همچو ماهی بسته است او به شَسْتِ^۱ شاهزاده ماند سالی و، تو شصت (۳۱۹۹)
عجوزه دنیا تو را مانند ماهی به قُلَّاب خود گرفتار کرده است، اگر آن شاهزاده،
یک سال اسیر دنیا شد، تو شصت سال اسیر دنیا شده‌ای. یعنی سراسر عُمر خود را در قید و بند
دنیا سر کرده‌ای.

شصت سال از شَسْتِ او در مِخْنَتِ نه خوشی، نه بر طریقِ سُنتِ (۳۲۰۰)
شصت سال است که در قُلَّاب و دام دنیا دچار رنج و محنت شده‌ای، نه خوشی و لذتی
داری و نه بر طریق سُننِ انبیاء و اولیاء و عرفای عظام ره می پویی. [ممکن است کسی بگوید

۱. شست: قُلَّاب ماهیگیری.

چگونه مولانا دنیاطلبان را در محنت دانسته در حالی که در لذت و خوشی به سر می‌برند. جواب اینست که اولاً دنیاطلبان در مسائل دنیوی نیز راحتی ندارند زیرا دائماً در هول و تشویش تقلبات احوال و تغیرات اوضاع اند، ثانیاً لذت و خوشی معنوی را نیز نچشیده‌اند، بلکه مبدأ و معادشان خلاصه می‌شود در مطبخ و مبال.^۱

(۳۲۰۱) فاسقی بدبخت، نه دنیات خوب نه رهیده از وبال و از دُنبوب^۱
تو تباهکاری نگون‌بخت هستی، نه دنیایت سامان دارد، و نه از وبال و گناهان آخروی
رهیده‌ای. یعنی خلاصه نمونه کاملِ خَسِرِ الدُّنْیَا وَالْآخِرَةِ هستی، چنانکه آیه ۱۱ سوره حج بدان
ناطق است.

(۳۲۰۲) نفخ او، این عقده‌ها را سخت کرد پس طلب کُنْ نَفْخَهُ خَلَاقِ فَرْد
دمیدن جادوگرانه دنیا، این گره‌ها را استوارتر کرده است، پس تو نیز نفخه آفریدگار
یگانه را طلب کن. [«نَفْخ» در لغت به معنی اجرای ریح در تجویفِ جسم دیگر است.^۲ به بیان
ساده‌تر دمیدن نَفَس در جسمی تو خالی و میان‌تهی است. منظور مصراع اول: رنگ و نیرنگ
دنیا، وابستگی‌های دنیوی و شهوانی تو را قوی‌تر و محکم‌تر می‌کند. پس جاه و مال و شهرت و
شهوت همه افسون‌هایی است که دنیا بر تو می‌دمد و روز به روز به اسارت بیشتر و عمیق‌ترت
می‌کشاند. مراد از مصراع دوم اینست که آدمی باید سعی کند تا مظهر حقیقی اسماء و صفات
الهی شود و به اخلاق الهی، تَخَلَّق یابد، در اینصورت می‌تواند از افسون‌های نافذِ عجزه دنیا
رهایی پیدا کند.]

(۳۲۰۳) تَا نَفَخْتُ^۳ فِيهِ^۴ مِنْ رُوحِي^۵ تُو رَا وارِهاند زین و، گوید: برتر آ
تا نفخه‌ای که حضرت حق از روح خود در تو دمیده، تو را از سحر دنیا برهاند و بگوید:

۱. دُنبوب: جمع دَنْب به معنی گناه.

۲. ر.ک. منهج الصادقین، ج ۵، ص ۱۵۹.

۳. نَفَخْتُ: دمیدم.

۴. فِيهِ: در او. فی + ضمیر «ه».

۵. رُوحِي: روحم. برخی از مفسران این اضافه (روحی) را اضافه تشریفی دانسته‌اند.

بالا تر بیا و والا تر شو. [مصرع اول مقتبس است از آیه ۲۹ سوره حجر: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ. «آنگاه که خلقت آدمی را به اعتدال بیاراستم از روح خود در او بدمیدم، پس گفتم: جملگی بر او سجده آرید.» برخی از شارحان به تبع ابن عربی در فصوص الحکم، منظور از این «نفخ» را اعطای قابلیت و استعداد دریافت فیض الهی به انسان دانسته‌اند که البته حاجتی بدان نیست، زیرا روا نیست که افکار مولانا را در منظار آراء ابن عربی تماشا کرد. مولانا در بیت فوق می‌گوید اگر حقیقتاً صفات و کمالات الهی را در خود تحقق دهی می‌توانی از دام دنیا برهی و به مراتب والای معرفت برسی.»]

جز به نفخ حق نسوزد نفخ سحر نفخ قهرست این و، آن دم، نفخ مهر (۳۲۰۴)
افسون‌های سحر را فقط با نفخه الهی می‌توان محو و نابود کرد. زیرا افسون‌های ساحرانه، قهرآمیز است، در حالی که نفخه الهی، مهرآمیز.

رحمت او سابق است از قهر او سابقی^۱ خواهی، برو سابق بجزو (۳۲۰۵)
رحمت حضرت حق بر خشم او پیشی دارد، اگر می‌خواهی از همه پیشی بگیری برو شخص پیشتاز را پیدا کن. [در ادعیه مأثوره، از جمله دعای جوشن کبیر فقره (۱۹) آمده است: يَا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ. «ای آنکه مهتر بر خشمش پیشی گرفته است.» در این مضمون یک حدیث قدسی نیز وارد شده است. عرفا می‌گویند سبب اینکه رحمت الهی بر غضب او پیشی دارد اینست که نخستین مظهر اسم اعظم، مقام رحمانیت و رحیمیت ذاتی است، و این دو اسم از اسماء جمالیه است. طبق آیه ۱۰ سوره واقعه، سابقون (= پیشی‌گیرندگان در ایمان و عمل صالح)، مقربان درگاه الهی‌اند، از اینرو هرکس بخواهد در ایمان و عمل صالح پیشتاز باشد باید به آنان اقتدا کند. پس ای طالب حقیقت برو کاملی را پیدا کن که مظهر رحمانیت و رحیمیت حضرت حق باشد.]

تا رسی اندر نفوس زوَجَتْ کای شه مسحور، اینک مخرَجْت^۲ (۳۲۰۶)
تا با جمع مردان الهی درآمیزی، ای شاهی که مسحور عجزه دنیا شده‌ای، اینست راه

۱. سابقی: با یای مصدری به معنی سبقت است.

۲. مخرَج: محل خروج، برون شو، جای نجات و خلاصی.

نجات تو. [«شَهْ مَسْحُور» اگر اشاره به حکایت پیشین داشته باشد، همان شاهزاده‌ای است که به دست آن پیرزن مسحور شد، و آن شاهزاده کنایه از آدمیان است که به دست عجزه دنیا مسحور می‌شوند. در مصراع اول اشاره‌ای است به آیه ۷ سوره تکویر: «وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ. «و آنگاه که هر کس با همسان خود قرین گردد.» چون قرآن کریم، متعلق این پیوند و تزویج را مشخص نکرده، لذا آنچه که مفسران گفته‌اند بیشتر بیان مصداق است تا بیان مفهوم و مقصود. از آن جمله گفته‌اند: در قیامت هر کس با همسان خود خواه بهشتی و خواه دوزخی باشد پیوند می‌خورد. چنان که در آیه ۵۹ سوره یس می‌فرماید: «وَأَمَّا زُورًا أَلْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ.» «و ای گنه‌کاران امروز، (از صفوف نیکان) جدا شوید.» یعنی هرکس با قرین خود باید محسور گردد. باز گفته‌اند منظور اینست که ارواح به ابدان خود باز می‌گردند و بدان پیوند می‌خورند، نیز گفته‌اند: صالحان با حوریان جفت شوند و طالحان با شیاطین، و قول معتبر دیگر اینست که هرکس با آثار اعمال و نیات قلبی خود قرین شود^۱، زیرا تقوی و یا فجور، ملکه نفس می‌گردد. کلام مولانا با قول اوّل سازگار است. منظور بیت: اگر می‌خواهی به جمع کاملان و اصلان حقیقت درآیی باید ولی و هادی صادق و قابلی پیدا کنی و در ظلّ هدایت او به جمع مقربان الهی ملحق شوی.]

(۳۲۰۷)

با وجودِ زال نآید انحلال^۲ در شبیکه^۳ و در برِ آن پُر دلال^۴

مادام که عجزه دنیا در روح و قلب تو حضور دارد و تو دلبسته‌ای، گره سحر او گشوده نمی‌شود و نیز مادام که تو در دام و آغوش آن عجزه پرنواز و کرشمه‌ای، سحر او باطل نمی‌گردد.

(۳۲۰۸)

نه بگفتست آن سِراج اُمّتان این جهان و، آن جهان را ضَرَّتَان^۵؟

مگر چراغ هدایت امم جهان فرموده است که دنیا و آخرت مانند دو هُوو هستند؟ [طبق مفاد آیه ۴۶ سوره احزاب، مجازاً بر پیامبر (ص) اطلاق سِراج (= چراغ) شده است. در

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۴۴۴، کشاف، ج ۴، ص ۷۰۸.

۲. انحلال: گشوده شدنِ گره.

۳. شبیکه: دام و کمند.

۴. دلّال: ناز و کرشمه.

۵. ضَرَّتَان: مثنایِ ضَرَّة به معنی هُوو.

سه آیه دیگر این نام بر خورشید اطلاق شده است. پیامبر (ص) چراغ هدایت امم جهان است. حدیثی به پیامبر (ص) اسناد یافته که فرمود: **مَثَلُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ كَمَثَلِ ضَرَّتَيْنِ يَقْدِرُ مَا أَرْضَيْتَ إِحْدَاهُمَا أَشْخَطْتَ الْآخَرَى**^۱. «دنیا و آخرت همچون دو هوو هستند که هر مقدار که آن یکی را خرسندسازی، دیگری را خشمگین کنی.» مضمون این حدیث را از امیرمؤمنان علی (ع) نیز روایت کرده‌اند.

پس وصالِ این، فِرَاقِ آن بُود صَحَّتِ این تن؛ سَقَامِ^۲ جان بُود (۳۲۰۹)

پس رسیدن به این، مستلزم دور شدن از آن است، چنانکه رفاه و فرهی جسم، مایه بیماری روح است. [نیل به شهوات دنیوی، سبب دوری از مبدأ اعلی می‌گردد. چنانکه اگر جسم در رفاه و تنعم و لذات حیوانی پرورش یابد، روح دچار بیماری‌های اخلاقی می‌شود، پس جسم را باید با مهارت ریاضت و لگام عبادت دچار ابتلائات مشروع و معقول کرد.]

سخت می‌آید فِرَاقِ این مَمَرِ^۳ پس فِرَاقِ آن مَقَرِ^۴، دان سخت‌تر (۳۲۱۰)

در جایی که دور شدن از گذرگاه دنیا اینقدر سخت است، پس بدان که دور شدن از دارالقرارِ آخرت بسی سخت‌تر است. [در لسان بزرگان دین و ایمان، دنیا به منزله گذرگاه، یاد شده نه منزل دائمی، چنانکه امیرمؤمنان علی (ع) فرماید: **أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ مَجَازٍ وَالْآخِرَةُ دَارُ قَرَارٍ فَخُذُوا مِنْ مَمَرِكُمْ لِمَقَرِّكُمْ**. «ای مردم، همانا دنیا سرای گذار است و آخرت سرای قرار. پس، از گذرگاهتان بگیرید و به قرارگاهتان دهید.»]

چون فِرَاقِ نقش، سخت آید تو را تا چه سخت آید ز نَقَاشِ جدا (۳۲۱۱)

در جایی که دور شدن از نقش و تصویر، اینقدر در نظرت دشوار می‌آید، بین که جدا شدن از نَقَاشِ چقدر دشوار است! [دنیا نقشی از نقوش نَقَاشِ ازل، حضرت حق تعالی است،

۱. احادیث مشنوی، ص ۱۲۰.

۲. سَقَام: بیماری.

۳. مَمَر: محل عبور.

۴. مَقَر: محل قرار گرفتن.

وقتی هجران از دنیا اینقدر بر تو گران می‌آید، بین فراق از ذات ازلی چقدر دردناک و زیان‌بار است.

(۳۲۱۲) ای که صبر نیست از دنیایِ دُون^۱ چونت صبرست از خدا؟ ای دوست، چون؟
ای کسی که بر فراقِ دنیایِ حقیر و بیمقدار صبر نداری، پس ای دوست، چگونه می‌توانی بر فراق خدا صبر کنی؟ آخر چگونه؟ [چگونه صبر بر ادنیٰ برایت راحت‌تر از صبر بر اعلیٰ است؟!]

(۳۲۱۳) چونکه صبر نیست زین آبِ سیاه چون صَبوری^۲ داری از چشمه‌الهِ؟
در جایی که نمی‌توانی بر فراق این آب سیاه صابر باشی، پس چگونه بر فراق چشمه‌الهی صبر می‌کنی؟ [مراد از «آب سیاه» لذات و شهوات دنیوی است. تویی که نمی‌توانی بر فراق لذات حیوانی صبر کنی پس چگونه بر فراق لطف و احسان الهی صابر خواهی بود؟ این فراق بقدری طاقت‌فرسا است که حضرت امیرمؤمنان(ع) در دعای کُمیل می‌فرماید: وَهَبْنِي صَبْرْتُ عَلَيَّ حَرِّ نَارِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إِلَيَّ كَرَامَتِكَ؟ «گیرم بر سوزندگی آشت صبر آرم، اما چگونه [محرومت] از نظر به سوی کرامتِ تو را صبر توانم آورد؟»]

(۳۲۱۴) چونکه بی این شُرب، کم داری سکون چون ز اَبَراری^۳ جُدا وَزِ يَشْرَبُونَ^۴؟
تویی که بدون نوشیدن آب، آرامش نمی‌یابی، چگونه می‌توانی از نیکان و شراب پاکی که می‌نوشند دور باشی؟ [تویی که بدون نوشیدن آب دنیا، آرام و قرار پیدا نمی‌کنی، چگونه بر فراق از مصاحبت با بندگان برگزیده خدا و شراب فیض الهی صابر توانی بود؟] [اشاره به آیه ۵ سوره دَهر: إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا. «همانا نوشند نیکان از جامی لبریز که آمیغ آن عطرآگین است.»]

۱. دُون: پست، نازل.

۲. صَبوری: با یای مصدری است.

۳. اَبَرار: نیکان.

۴. يَشْرَبُونَ: می‌نوشند.

(۳۲۱۵) گر ببینی یک نَفْسِ حُسْنِ وَدود^۱ اندر آتش افگنی جان و وجود
اگر لحظه‌ای لطف و جمال حضرت دوست را ببینی، جان و همه هستی خود را در آتش
خواهی افکند. [اگر لحظه‌ای به شهود حق نایل شوی، سراسر وجود خود را در آتش ریاضت
و عشق او درخواهی افکند.]

(۳۲۱۶) جیفه^۲ ببینی بعد از آن این شُرَب را چون ببینی کَرّ و فَرّ^۳ قُرب را
هرگاه شکوه و جلال مقام قرب الهی را ببینی، زان پس آب دنیا در نظرت مانند مُردار
جلوه می‌کند. یعنی تمتّعاتِ دنیوی همانقدر برای تو نفرت‌انگیز می‌شود که خوردن گوشت
مُردار. [مصرع اوّل، جزای مقدّم، و مصرع دوّم، شرط مؤخّر است. اما شارحی رابطه شرط و
جزا را میان دو مصرع فوق قطع کرده، و مصرع دوّم را شرط و بیت بعدی را جزای شرط تلقی
کرده است که با سیاق و سباقِ ابیات تناسب ندارد.]

(۳۲۱۷) همچو شهزاده رسی در یارِ خویش پس برون آری ز پا تو خارِ خویش
مانند آن شاهزاده به وصال معشوق می‌رسی، و آنگاه خارِ امیال و علایق دنیوی را از
پای روحت بیرون می‌آوری. [این بیت بی‌آنکه ادات شرط داشته باشد، متضمّن معنی شرط و
جزاست. در واقع چنین بوده است: هرگاه مانند آن شاهزاده به معشوق خود برسی، ترک
تعلّقات دنیوی خواهی کرد. رجوع شود به بیت (۳۲۱۵) همین دفتر. نیز جایز است که منظور
از «خار»، خار فراق باشد. به بیت (۱۹۶۳) به بعد در دفتر اوّل مراجعه شود.]

(۳۲۱۸) جهد کن، در بی‌خودی خود را بیاب زودتر، واللّهُ اعْلَمُ بالصّواب
در راه خدا چنان بکوش که به مرتبه بی‌خویشی رسی، و در مرتبه بی‌خویشی، من حقیقی
خود را هرچه سریعتر بیابی. و خدا به راستی و درستی داناتر است. [بیت فوق طریق یافتن
هویت حقیقی خود را نشان می‌دهد و آن اینست: وابستگی‌های حیوانی و امیال شهوانی خود را

۱. وَدود: بسیار مهربان و دوستدار.

۲. جیفه: مُردار.

۳. کَرّ و فَرّ: در اصل به معنی حمله و گریز در میدان نبرد، جولان و در اینجا به معنی شکوه و زیبایی.

با تبر ریاضت و عبادت قطع کن تا به من حقیقی خود برسی و آنگاه از جمیع دغدغه‌ها و اضطرابات روحی رها خواهی شد.

(۳۲۱۹) هر زمانی، هین مشو با خویش جفت هر زمان چون خر در آب و گِل میفت
بهوش باش و در هر لحظه از لحظات زندگی با نفس خود مصاحب و همراه باش، و
هر لحظه مانند خر در آب و گِل فرو مرو. [«آب و گِل» کنایه از جسم و مقتضیات مادی و
حیوانی آدمی است. منظور بیت: با من کاذب و هویت خودبینانه خود همراهی مکن، و مانند
خرد انسان‌هایی که جز خور و خواب و خشم و شهوت چیزی نمی‌شناسند در منجلاب لذات و
شهوات مادی غوطه‌ور مشو.]

(۳۲۲۰) از قصور چشم باشد آن عِثار^۱ که نبیند شیب و بالا کوزوار
این لغزش ناشی از نقصان بینایی توست که مانند نابینایان، فراز و نشیب را نمی‌بینی.
[«فراز و نشیب» کنایه از عواملی است که آدمی را در طی طریق حق دچار افت و انحراف
می‌کند، از قبیل شهوات و امیال بهیمی.]

(۳۲۲۱) بوی پیراهانِ یوسف کُن سَنَد^۲ زآنکه بویش چشم، روشن می‌کند
بوی پیراهن حضرت یوسف (ع) را تکیه‌گاه خود قرار ده، زیرا که بوی آن پیراهن، چشم
را روشنی می‌بخشد. [مصرع اول اشاره است به آیه ۹۶ سوره یوسف: فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ
الْقِيَّةُ عَلَى وَجْهِهِ فَازْتَدَّ بَصِيرًا، قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ. «وقتی که آن
مژده‌ور بیامد، پیراهن یوسف را بر رخساره یعقوب افکند و ناگهان بینایی او باز آمد. یعقوب
گفت: آیا نگفتم شما را که من چیزی از خدا دانم که شما ندانید؟» در این بیت «بوی پیراهن»
کنایه از آثار و تجلیات الهی، و «یوسف» کنایه از حضرت حق تعالی است. منظور بیت: ای
سالک، اگر می‌خواهی روشن‌بین و عارفِ بصیر باشی باید با مشام دل، بوی حقیقت را دریابی
و آلا لقلقه لسان و بازی با الفاظ تو را به حقیقت نمی‌رساند.]

۱. عِثار: لغزش.

۲. سَنَد: تکیه‌گاه.

صورتِ پنهان و آن نورِ جَبین کرده چشمِ انبیا را دوزِ بین (۳۲۲۲)

این بیت نیز از ابیات مشکل مثنوی است. مقدّماتاً باید گفت که «صورتِ پنهان» موصوف و صفت، مسندّالیه. «و» حرف عطف، و «نورِ جَبین» مضاف و مضافّ‌الیه، معطوف بر مسندّالیه. مصراع دوّم نیز کلاًّ مسند است. و «صورتِ پنهان» و «نورِ جَبین» فاعل فعلِ «کرده» محسوب شود. بنابر این منطوق بیت فوق اینست: صورتِ پنهانی و نورِ پیشانی، چشمِ پیامبران را بصیر و دوربین کرده است. در بیان مقصود و مفهوم بیت فوق، کمتر شارحی مطلبی اظهار کرده است، و از آن جمع قلیل نیز تنها یکی دو تن سخنان قابل تأملی گفته‌اند. اما مضمون نظر اکبرآبادی: «صورتِ پنهان» کنایه از مرتبهٔ ذات حق، و «نورِ جَبین» کنایه از مرتبهٔ صفات الهی است.^۱ بنابراین به لسان اهل عرفان، جایز است که «صورتِ پنهان» را کنایه از مقام احدیّت و «نورِ جَبین» را کنایه از مقام واحدیّت بدانیم. احدیّت، مرتبهٔ ذات الهی بدون اعتبار اسماء و صفات است، و واحدیّت، ذات الهی با اعتبار اسماء و صفات است. نظر انقروی: «صورتِ پنهان»، کنایه از صفات الهی و «نورِ جَبین» کنایه از جمال الهی است.^۲ نیکلسون نیز از رأی انقروی تبعیّت کرده است.^۳ به نظر می‌رسد که رأی اکبرآبادی به صواب نزدیکتر است. منظور بیت: ذات و صفات الهی موجب شده است که دیدهٔ دل انبیاء بصیر و ژرف‌بین گردد. یعنی وقتی ذاتِ پوشیده و مستور الهی به صورت اسماء و صفات، ظهور می‌کند، سبب می‌گردد که انبیاء خود را بدان اسماء و صفات آراسته سازند و به کمال اعلای بصیرت قلبی و علوّ روحی برسند. پس ای طالب حقیقت تو نیز به انبیاء و اولیاء اقتدا کن و به اخلاق الهی تخلّق یاب تا عارفی روشن‌بین شوی. توضیح لازم: «صورت» در بیت فوق به معنی چهره و رخسار ظاهری نیست، مولانا با الهام از حدیثِ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ. گاه صورت را به خدا نسبت می‌دهد، چنانکه در بیت (۳۴۸۶) دفتر اوّل در توصیف آن می‌گوید: «صورت بی صورتِ بی حدّ غیب».

نورِ آن رخسار، پَرِه‌اند زِ نار هین مشو قانع به نورِ مُستعار^۴ (۳۲۲۳)

نور آن صورت، تو را از آتش می‌رهاند، بهوش باش، مبدا به نور عاریتی بسنده کنی.

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۴۵.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۱۰۴۴.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۳۶.

۴. مُسْتَعَار: عاریه گرفته شده، غیر اصیل.

[نور ذات و صفات الهی، تو را از آتش شهوات دوزخ آسا می رهند، پس نباید به انوار عاریتی که همانا عقول جزئی بشری است اکتفا کنی.]

(۳۲۲۴) چشم را این نور، حالی بین کند جسم و عقل و روح را گرگین^۱ کند
نور عاریتی، چشم دل آدمی را دچار اکنون بینی و سطحی نگری می کند، یعنی نور عاریتی، چشم دل آدمی را به گونه ای بار می آورد که فقط می تواند زمان حال را ببیند. یعنی انسان را سطحی نگر می کند. این نور، جسم و عقل و روح را عاری از کمال می سازد. [یعنی عقل جزئی بشری چون ژرف بین نیست، هم به جسم و دنیای آدمی زیان وارد می آورد، و هم به روح و آخرت انسان.]

(۳۲۲۵) صورتش نورست و در تحقیق، نار گر ضیا خواهی دو دست از وی بدار
نورهای عاریتی، ظاهراً نورند، و باطناً آتش. اگر تو طالب نور حقیقی هستی باید از انوار عاریتی و دروغین دست برداری. [عقول منقطع از وحی و الهام ربّانی، گرچه ظاهراً تابان و روشنی بخش است، اما باطناً آتش است و هلاکت بار. همینطور جمیع حظوظ و لذوذ دنیوی، گرچه ظاهری جانفزاد دارد، اما برحسب واقع جانستان است. پس برای رستگاری نباید بدان نزدیک شوی که الدُّنْیا رَأْسُ کُلِّ خَطِیئَةٍ.]

(۳۲۲۶) دَم به دَم در رُو فُتَد هر جا رَوَد دیده و جانی که حالی بین بُوَد
صاحب آن چشم و روحی که فقط زمان حال را می بیند، در هر راهی که قدم بگذارد لحظه به لحظه واژگون می شود.

(۳۲۲۷) دُور بـیند دُوربـینِ بی هنر همچنانکه دُور دیدن خواب در
این بیت در جواب سؤالی مقدّر است، گویا کسی می پرسد: یا حضرت مولانا تو که می گویی نور عاریتی (= عقل جزئی)، انسان را دچار سطحی نگری و حال بینی می کند، پس چرا در میان صاحبان عقول جزئی بسی نکته سنج و دوربین دیده می شود؟ جواب: دوربینی

۱. گرگین: کجَل. گر + پسوند گین. در اینجا به معنی فاقد کمال و فضل است.

که فاقد هنر حقیقی است، البته که می‌تواند دور را ببیند، چنانکه انسان فرو رفته در خواب می‌تواند دوردست‌ها را ببیند. یعنی دوربینی بی‌هنران از نوع دوربینی خوابناکان است. [آن کس که از عرفان بویی نبرده در چنبرهٔ اوهام و خیال گرفتار است، و این امر سبب می‌شود که حقیقت را از دور ببیند نه از نزدیک. خلاصه آدمی باشد که دستی از دور بر آتش دارد. چنانکه حق تعالی در آیهٔ ۵۳ سورهٔ سبأ در وصف کافران فرماید: وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ وَيَقْذِفُونَ بِالْأَغْنِبِ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ. «پیش از این نیز بدان کفر ورزیدند و از جایی دوردست (تیر اوهام خود را) به سوی غیب می‌پرانندند.» یعنی در مورد حقایق الهی و امور ماوراءالطبیعه با اوهام و خیالات خود قضاوت می‌کردند، نه با معاینه و مشاهدهٔ قلبی.]

خفته باشی بر لبِ جُوی خشک لب می‌دوی سویِ سراب، اندر طلب (۳۲۲۸)

در اینجا مولانا به اقتضای صنعت التفات، کلام را از غایب به مخاطب باز می‌گرداند و می‌گوید: ای صاحب عقل جزئی، و ای صاحب نور عاریتی، دوربینی تو بدان ماند که با لب تشنه و خشکیده در کنار جویی به خواب فرو روی، و در عالم رؤیا در طلب سراب به این سو و آن سو بدوی. [در آیهٔ ۳۹ سورهٔ نور، اعمال کافران و حق‌ستیزان به «سراب» تشبیه شده است: مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً... «اعمال کافران به سراب هامون ماند که تشنه لب، آنرا آب پندارد...»]

دور می‌بینی سراب و می‌دوی عاشقِ آن بینشِ خود می‌شوی (۳۲۲۹)

در مسافتی دور، سراب را می‌بینی و بدان سوی می‌دوی، و در آن حال، شیفتهٔ بینش سطحی خود نیز می‌شوی. [همانطور که شخص تشنه، سراب را آب می‌پندارد و خیال جازم دارد که سراب، همان آب است، تو نیز اوهام خود را حقیقت می‌پنداری.]

می‌زنی در خواب با یاران تو لاف که مَنم بینادل و پَرده‌شکاف^۱ (۳۲۳۰)

تو در نزد دوستان خود، به یاوه‌گویی می‌پردازی و می‌گویی که این منم که دلی بینا و شکافندهٔ حجاب اسرار و حقایق دارم.

۱. پَرده‌شکاف: صفت فاعلی مرکبِ مرخم به معنی شکافندهٔ پرده و حجاب.

(۳۲۳۱) نَکِ بِدَآن سَوِ آبِ دیدم، هین شتاب تا رَویم آنجا و، آن باشد سراب
به یارانت می‌گویی: اینک در آن جانب، آب دیده‌ام، بهوش باشید و شتاب کنید تا بدان
جانب برویم، در حالی که آن جانب، سرایی بیش نیست.

(۳۲۳۲) هر قدم زین آب تازی دورتر دَو دَوان سَوِ سرابِ با غَرَر^۱
هر قدمی که برمی‌داری از آب حقیقی دورتر می‌تازی، و دوان دوان به سوی سراب
هلاک‌کننده می‌روی.

(۳۲۳۳) عینِ آن عزمت، حجابِ این شده که به تو پیوسته است و آمده
عینِ آن تصمیم و عزمی که داری حجابِ میان تو و آبی است که آمده و به تو متصل
شده و در کنارت قرار گرفته است. یعنی تو در حالی که کنار جوی آب خوابیده‌ای در عالم
رؤیا به دنبال آب می‌دوی و تلاش می‌کنی، و نمی‌دانی که همین تلاش‌های خیالپردازانه تو،
تو را از نوشیدن آب بازداشته است. منظور بیت: در حالی که آب حقیقت در وجود تو جاری
است، با تکیه بر اوهام و خیالات، حقیقت را خارج از خود می‌جویی و نمی‌دانی که هرچه
بیشتر از خود بدر آیی از حقیقت دورتر می‌شوی.]

(۳۲۳۴) بس کسا، عزمی به جایی می‌کند از مقامی، کآن غرض در وَی بُود
بسیارند کسانی که از جایی که مقصود و مرادشان در آنجاست دور می‌شوند و به خیال
رسیدن به مقصود و مراد خویش به جای دیگر می‌روند. [در حالی که اگر دقت می‌کردند
می‌توانستند مقصودشان را در همان جای اول بیابند. لیکن چون حقیقت را در خود نیافته‌اند ره
افسانه زده‌اند و آنچه در خود دارند در بیرون به دنبالش می‌دوند.]

(۳۲۳۵) دید و لافِ خفته، می‌ناید به کار جز خیالی نیست، دست از وَیِ بدار
مشاهدات و دعاوی آدم خوابیده به هیچ دردی نمی‌خورد، این مشاهدات و دعاوی
چیزی جز خیالات نیست، پس دست از آن بکش.

۱. غَرَر: در معرض نابودی قرار دادن. با غَرَر اینجا به معنی هلاک‌کننده.

خوابناکی، لیک هم بر راه خُسپ اَللّٰه اَللّٰه بر ره الله خُسپ (۳۲۳۶)

اگر خواب آلوده‌ای، سعی کن سر راه بخوابی، تا اگر سالکی از سالکان طریق حق با تو مواجه شد بیدارت کند و از او هام نجات دهد و مآلاً تو نیز در طریقت آنان منسلک شوی. خدا را، خدا را، بر سر راه خدا بخواب. [«اَللّٰه اَللّٰه» را با دو اعراب می‌توان خواند، یکی منصوب طبق قاعده نحوی اِغْرَاء. و اغراء، آگاه کردن مخاطب است بر امری پسندیده تا آنرا رعایت کند. از اینرو «اللّٰه اللّٰه» را اصطلاحاً مُغْرَى به گویند و سبب نصب آن، فعل مقدّر امر حاضر «اَلْزَم» است. و اگر «الله الله» را مجرور بخوانیم بواسطه بای قَسَم است. یعنی تو را به خدا قَسَم، تو را به خدا قَسَم. اما در بیت فوق بنا به ضرورت وزن، اعراب را نباید ظاهر کرد.]

تا بُود که سالکی بر تو زند از خیالات نُعاست^۱ برگند (۳۲۳۷)

بر سر راه خدا بخواب، شاید که سالکی با تو مواجه شود و تو را از خیالات خوابناکانه‌ات رهایی دهد.

خفته را گر فکر گردد همچو موی او از آن دقت نیابد راه کوی (۳۲۳۸)

اگر اندیشه آدم خوابیده در دقت و ظرافت مانند مو باریک باشد، او نمی‌تواند بوسیله آن اندیشه دقیق و ظریف به کوی حقیقت درآید. [زیرا همه آن افکار، ناشی از خواب است. همینطور انسانی که در خواب غفلت به سر می‌برد هرچند که اندیشه ورزد، باز راه به جایی نمی‌برد و از شناخت حقیقت باز ماند، چون اندیشه خوابناکان، اوهامی بیش نیست.]

فکر خفته گر دوتا و گر سه تا است هم خطا اندر خطا اندر خطاست (۳۲۳۹)

اندیشه خوابناکان اگر دو تا و سه تا باشد، یعنی اندیشه افراد خواب با همه وسعت و تنوع، خطا اندر خطا اندر خطاست.

موج بر وی می‌زند بی‌احتراز خفته، پویان در بیابانِ دراز (۳۲۴۰)

امواج دریای حقیقت، بی هیچ ملاحظه و حذری بر دل آن خفته می‌زند، اما آن خفته در

هامون گسترده خیال به دنبال سراب در تکاپوست.

(۳۲۴۱)

خفته می‌بیند عطش‌های شدید آب، أَقْرَبَ مِنْهُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

آن شخص خفته، دچار عطشِ سختی شده، در حالی که آب از رگِ قلبش به او نزدیکتر است. [در مصراع دوم اشاره شده است به قسمتی از آیه ۱۶ سوره ق: ...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ. «... و ما از رگِ قلبِ آدمی به او نزدیکتریم.» درباره «وَرِيد» چند قول وجود دارد. برخی گویند که «ورید» همان رگی است که به قلب و یا کبد آدمی پیوسته است. عده‌ای نیز گویند: ورید، شامل همه رگ‌های بدن است. جمعی نیز گویند: مراد از ورید، رگ گردن است. به هر حال منظور آیه فوق بیانِ تمثیلِ گونه‌ای از شدتِ قربِ حق تعالی به آدمی است. برخی از مفسران برای بیان این «قرب»، لفظ و معنی را مَثَل زده‌اند منظور مولانا: آب حیات‌بخشِ حقیقت از خودِ انسان به او نزدیکتر است، اما افسوس که انسان تشنه‌لب از این آب جانفزا بهره نمی‌برد، اصلاً نمی‌بیند تا از آن بنوشد، پس سرگشته بیابان‌های خیال و اوهام می‌شود.

وین عجب‌تر که من از وی دورم	یار نزدیکتر از من به من است
در کنار من و من مهجورم]	چه کنم؟ با که توان گفت که او

حکایتِ آن زاهد که در سالِ قحط، شاد و خندان بود، بامفلسی
و بسیاریِ عیال. و خلق می‌مُردند از گرسنگی. گفتندش: چه هنگامِ
شادی است؟ که هنگامِ صد تعزیت است. گفت: مرا باری نیست

خلاصه داستان

یکی از پارسایان در هنگام خشکسالی شادمان بود، در حالی که همه مردم نگران و
نالان بودند. مردم که از شادی مرد پارسا متعجب شده بودند گفتند: در این فاجعه بنیان‌کن چرا
می‌خندی؟ پارسا گفت: اینک زمین در نظر شما سراسر، قلمرو قحطی و خشکسالی است، اما در
نظر من بهشتِ برین است. شما نیز دیدگاه مرا پیدا کنید تا بهشتی که من می‌بینم شما نیز ببینید.

استاد فروزانفر مأخذ آن را یکی از حکایات عوفی در جوامع الحکایات می‌داند. این
حکایت در بیان سبب توبه شقیق بلخی است: و بعضی گفته‌اند سبب توبه او آن بود که یک
سال، خلایق از قحط بجان آمده بودند و نان چون کبرتِ احمر عزیز گشته بود و باران را
امساکی پدید آمده و خلق بسیار به استسقا برون رفته بودند به تضرع و زاری از خدایتعالی
باران می‌خواستند. شقیق در اثنای آن حال، غلامی زنگی دید که نشاط می‌کرد و می‌خندید.
شقیق او را گفت که این چه نشاط است که می‌کنی؟ اندوه مردمان ندانی و محنت ایشان را
مشاهده نمی‌کنی که تیغِ سیاستِ قهر، خونِ خلق ریخت؟ آن غلام گفت: من از قهر چه خبر
دارم که من از آنِ خواجه‌یی‌ام که دو انبار غله دارد و مرا چه باک و دانم که مرا ضایع نگذارد.

✱

مولانا در این حکایت مقامِ عارفانهٔ رضا را بیان کرده است. عارفی که عاشقِ مُنعم

است و نه نعمت، هر قهر و بلایی که از او رسد عاشقانه مرحبا گوید: و چنین مقامی البتّه در دسترس همگان نیست بلکه تنها اخَصّ خواص بدان واصل شوند و فهم آن برای امثال نگارنده بسیار ثقیل و بلکه ممتنع است. و سپس مولانا در انتهای این حکایت نتیجه گیری می کند که اگر دیدگاه خود را نسبت به رخدادها و پدیده های جهان ارتقا دهی و حُب و بغض شخصی را از خود دور کنی، آتش قهر و بلا نیز بر تو سلام و سازگار می گردد و مصداق الْمُؤْمِنُ كَالْجَبَلِ الرَّاسِخِ می شوی.

(۳۲۴۲) همچنان کآن زاهد اندر سالِ قحط بود او خندان و، گریان جمله رَهْط^۱ مانند آن پارسایی که در سال قحطی، خندان بود، اما همه افراد قبیله اش گریان بودند.

(۳۲۴۳) پس بگفتندش: چه جای خنده است؟ قحط، بیخ مؤمنان برگنده است وقتی که مردم، خنده بی موقع آن مرد پارسا را دیدند به او گفتند: یا شیخ، الآن چه وقت خندیدن است؟ قحط سالی، ریشه مؤمنان را از جا کنده است. پس در چنین وضعی نباید بخندی.

(۳۲۴۴) رحمت، از ما چشم خود بردوخته است ز آفتابِ تیز، صحرا سوخته است رحمت الهی، چشم خود را بر ما فرو بسته و هامون بر اثر تابش آفتاب سوزان، سوخته و تفتیده شده است. یعنی خلاصه باران رحمت الهی فرو نباریده است.

(۳۲۴۵) کشت و باغ و رز سیه، استاده است در زمین، نم نیست، نه بالا، نه پست کشتزار و بوستان و تاکستان، بر اثر بی آبی سیاه و سوخته شده است. در هیچ جای زمین مطلقاً رطوبتی وجود ندارد، نه در فراز و نه در نشیب.

(۳۲۴۶) خلق می میرند زین قحط و عذاب ده ده و صد صد چو ماهی دُور از آب مردم از این قحطی و عذاب مانند ماهیانی که از آب دور مانده اند، ده تا ده تا

۱. رَهْط: عشیره، قوم. این کلمه، اسم جمع است. جمع: اَرْهَاط. راغب اصفهانی در مفردات، ص ۲۱۰، تا چهل نفر را نیز رَهْط می داند.

و صد تا صد تا می‌میرند. [«دَه دَه» و «صَدَّ صَدَّ» را عدد توزیعی می‌گویند.]

بر مسلمانان نمی‌آری تو رحم؟ مؤمنان خویشند و یک تن شَخْم^۱ و لَحْم^۲ (۳۲۴۷)
آیا تو دلت برای مسلمانان نمی‌سوزد؟ در حالی که مؤمنان با هم خویشاوندند و مانند
پیه و گوشت یک بدن‌اند. [رجوع شود به شرح بیت بعدی.]

رنج یک جزوی ز تن، رنج همه‌ست گر دَمِ صلح است، یا خود مَلَحْمَه^۳ است (۳۲۴۸)
رنجور شدن عضوی از بدن، موجب رنجوری سایر اعضای بدن می‌شود. و این قاعده
همیشه پابرجاست، چه در زمان صلح و چه در زمان جنگ. [دو بیت اخیر اشاره است به
حدیثی که به وجوه بسیار روایت شده است: مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَ تَرَاحُمِهِمْ وَ تَغَاطُفِهِمْ
مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى^۴. «مَثَلُ مُؤْمِنَانِ فِي
دُوسْتِي وَ شَفَقَتِي مُتَقَابِلِ خُود، مَانَنْدِ بَدَنِ اسْتِ کِه هِر گَاهِ عَضْوِي اَز آن بَدَنِ اَز دَرْدِ بِنَالِدِ، سَائِرِ
اعضای بدن نیز با شب‌بیداری و تب با او هم‌نوا می‌شوند.» چنانکه سعدی گفت:
بنی آدم اعضای یک پیکرند که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار]

گفت: در چشم شما قحط است این پیش چشم چون بهشت است این زمین (۳۲۴۹)
آن مرد پارسا گفت: این وضعیتی که اینک بر ما حاکم شده و شما آنرا قحطی می‌بینید،
این زمین به ظاهر قحطی زده در نظر من، مانند بهشت، دلگشا و مفرح است.

من همی بینم به هر دشت و مکان خوشه‌ها آنبُهِ، رسیده تا میان (۳۲۵۰)
من در سراسر دشت‌ها و همه نقاط زمین، خوشه‌هایی انبوه می‌بینم که تا کمر بالا آمده
است.

۱. شَخْم: پیه.

۲. لَحْم: گوشت.

۳. مَلَحْمَه: جنگِ خانمان برانداز. جمع: مَلَاحِم.

۴. احادیث مثنوی، ص ۱۳۷.

(۳۲۵۱) خوشه‌ها در موج از بادِ صبا پُر بیابان، سبزتر از گندنا^۱
بر اثر وزیدن باد صبا، خوشه‌ها به موج درآمده است، و هامون پُر از خوشه‌های سبز
است که از تره نیز سبزتر شده است.

(۳۲۵۲) ز آزمون، من دست بر وی می‌زنم دست و چشم خویش را چون بر کنم؟
من برای امتحان دستم را به آن خوشه‌ها می‌زنم. پس چگونه می‌توانم احساس دست و
چشم خود را بی‌اساس و دروغ بینگارم؟ [منظور بیت فوق: من برای آنکه مطمئن شوم آنچه از
صفا و خرمی دشت می‌بینم ناشی از خطای باصره‌ام نیست دست بر سبزه و چمن بیابان
می‌سایم و برایم عین‌الیقین حاصل می‌شود که آنچه دیده‌ام حقیقی است، پس دلیلی ندارد که
عین‌الیقین خود را تکذیب کنم.]

(۳۲۵۳) یارِ فرعونِ تن^۲ آید، ای قومِ دُون ز آن نماید مر شما را نیل، خون
این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا یکی از فرعون‌سیرتان به طریق استفهام و یا
اعتراض می‌گوید: اگر همه بیابان‌ها پُر از خوشه‌های سبز است، پس چرا ما آنها را نمی‌بینیم؟
جواب: ای فرومایگان، شما یار و مصاحبِ تنِ فرعون سیرت‌اید، از اینرو آب زلال رود نیل در
نظر شما خون جلوه می‌کند. [مصراع دوم اشاره است به واقعه‌ای که توضیح آن در شرح بیت
(۳۷۸۵) دفتر سوّم آمده است. منظور بیت: شیفتگی بر هوی و هوس، حجابی می‌شود بر دیده
دل و مانع از شهودِ حقیقت می‌گردد.]

(۳۲۵۴) یارِ موسیِ خرد گردید زود تا نمائد خون و، بینید آبِ رود
هرچه زودتر یار و مصاحبِ عقلِ موسی سیرت شوید، تا خون برجای نمائد و آب زلال
رود را مشاهده کنید. [اگر دوست و همراه عقل معاد و مآل‌اندیش شوید، آب حقیقت در نظر شما
ظهور می‌کند و خونِ اوهام و خیالات بی‌اساس رفع می‌شود. وقتی بنده دیدگاه خود را نسبت به
فعل و مشیت الهی تعالی بخشد قهر او را نیز عین لطفش می‌بیند. و این را صوفیه مقام رضا گویند.]

۱. گندنا: تره. سبزی معروف.

۲. فرعونِ تن: یعنی تنی که مانند فرعون، سرکش و طاغی است، زیرا شهوات بر او مسلط است. اضافه
تشبیهی است از نوع اضافه مشبّه به به مُشَبَّه است.

با پدر از تو جفایی می‌رود آن پدر در چشم تو سگ می‌شود (۳۲۵۵)
 مولانا در اینجا برای توضیح مطلب فوق چند مثال می‌آورد: مثلاً گاه می‌شود که خطایی نسبت به پدر خود مرتکب می‌شوی، و او بر تو خشم می‌گیرد، و در آن لحظه پدرت مانند یک سگ هار به نظرت می‌آید.

آن پدر، سگ نیست تأثیر جفاست که چنان رحمت، نظر را سگ‌نماست (۳۲۵۶)
 آن پدر در واقع سگ نیست، بلکه این از تأثیرات جفای تو و غضب اوست که آن پدر مهربان در نظرت به صورت سگ جلوه کرده است.

گرگ می‌دیدند یوسف را به چشم چونکه إخوان را حسودی بود و خشم (۳۲۵۷)
 مثال دیگر، برادران یوسف، آن حضرت را به صورت گرگ می‌دیدند، زیرا برادران یوسف، نسبت به او خشم و حسد می‌ورزیدند. [چنانکه در بیت (۳۳۳ - ۳۳۴) دفتر اول می‌گوید:

خشم و شهوت، مرد را أَخَوَلْ کند ز استقامت روح را مُبَدَلْ کند
 چون غَرَضْ آمد، هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سویی دیده شد]

با پدر چون صلح کردی، خشم رفت آن سگی شد، گشت بابا یارِ تَفْت (۳۲۵۸)
 همینکه با پدرت آشتی کردی، خشم تو از میان می‌رود، و دیگر پدرت به صورت سگ جلوه نمی‌کند، بلکه بابا برایت دوستی گرم و صمیمی می‌شود.

بیان آنکه مجموع عالم، صورتِ عقلِ کُلّ است، چون با عقلِ کُلّ به کُزروی جفا کردی، صورتِ عالم تو را غم فزاید، اغلب احوال، چنانکه دل با پدر بد کردی، صورتِ پدر غم فزاید تو را و نتوانی رویش را دیدن، اگرچه پیش از آن نور دیده بوده باشد و راحتِ جان

کُلّ عالم صورتِ عقلِ کُلّ است کوست بابایِ هرآنک اهلِ قُل است (۳۲۵۹)
 مولانا در این فصل جلیل، موضوعی را بازگو می‌کند که یکی از محورهای اساسی

مثنوی و یکی از کلیدهای فهم مکتب فکری و ذوقی مولاناست. و آن اینکه مجموعه عالم، کالبد و قالب «عقل کل» است. عقل کل در لسان صوفیه و حکما با تعبیری از قبیل صادر اول^۱، نفس رحمانی^۲، وجود منبسط^۳، حقیقت محمدیه^۴ و... یاد شده است. و جمیع عقول از او مایه می‌گیرند، از اینرو آنرا به «پدر» تشبیه کرده است. به زبان ساده‌تر می‌توان «عقل کل» را همان حقیقت عالم دانست. در ورای این جهان متحوّل و دائم‌التغییر، حقیقتی ثابت و سرمدی وجود دارد که راه پی بردن بدان، سلطه بر نفسانیات و مضبوط ساختن حواس ظاهره است، زیرا روح مجرد انسان همچون شعله‌ای است که در فانوس بدن جای دارد، و حواس ظاهره مانند منافذی است که بادهای دنیوی از آن به درون چراغ می‌وزد و شعله روح را خاموش می‌سازد. انسانی که اسیر مشتهیات حیوانی است، مانند فانوسی است که در معرض باد قرار می‌گیرد و شمع روحش کشته می‌شود. بادهای دنیوی و نفسانی از منافذ حواس به درون آدمی می‌وزد و او را مضطرب و ظلمانی می‌کند. مولانا در این فصل می‌گوید: هرگاه با عقل کل (= حقیقت) از در ستیز درآیی، صورت ظاهر جهان نیز برای تو غم‌افزا و اضطراب‌آور می‌شود. اما معنی بیت فوق: همه عالم، صورت عقل کل است، زیرا او پدر آن کسی است که اهل حقیقت است. [«قُلْ» به معنی «بگو»، فعل امر حاضر مفرد مذکر اجوف واوی از «قَالَ يَقُولُ» است. اما اهل قُل چه کسانی هستند؟ انقروی معتقد است که «اهل قل»، همان «اهل نطق» اند و منظور عاقلانی است که شایستگی آن دارند که امر حق را تبیین و تبلیغ کنند^۵. حکیم سبزواری آنرا «اهل خطاب حق» معنی کرده است^۶. و گولپینارلی گوید: «اهل قل» تمام کائنات است که برخی با کلمه، بعضی با صوت و بعضی دیگر با هستی خود، قدرت او را می‌ستایند^۷. اما بسیاری دیگر از شارحان در توضیح آن به «عالم دَر» اشارت کرده‌اند^۸. آنان چنین می‌گویند: قُلْ، مخفّف «قول» است یعنی اسم است نه فعل امر.

۱. ر.ک. شرح بیت (۱۸۹۹) دفتر اول.

۲. ر.ک. شرح بیت (۳۳۳۵) دفتر اول.

۳. ر.ک. شرح بیت (۹۰۹) دفتر دوم.

۴. ر.ک. شرح بیت (۹۰۹) دفتر دوم.

۵. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۱۰۵۵.

۶. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۱۸.

۷. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر چهارم، ص ۳۸۶.

۸. توضیح این موضوع در شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول، و (۴۵۴۳) دفتر سوم آمده است.

و مراد از آن، کلمه «بلی» است که ارواحِ جمیع بشر در جواب حضرت حق که فرموده بود: **اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟** گفتند: بلی. این بیان هر چند از سوی بسیاری از شارحان گفته شده، اما تا حدی تکلف بار و مختلق است، و این گونه تکلفات با اسلوب روشن و روان مولانا سازگاری ندارد. شاید بتوان از تلفیق قول سبزواری و انقروی، قولی پدید آورد که به منظور نزدیکتر باشد. بدینصورت: «اهلِ قُل» همان بندگان برگزیده الهی هستند که به سبب اهلّیت و شایستگی و کمالشان، مورد خطاب حضرت حق قرار می گیرند، چنانکه در قرآن کریم با لفظ «قُل»، حضرت رسول اکرم (ص) و یا حضرت موسی (ع) مورد خطاب قرار گرفته اند. و یا با فعل «قُولاً» که مثلاً «قُل» است، حضرت هارون و موسی مخاطب شده اند، و نیز با فعل جمع «قُولُوا» غالباً مؤمنان مورد خطاب قرار گرفته اند. بنابر این می توان گفت که «اهل قُل» یعنی بندگان برگزیده و با کمال خداوند. «بابا» معادل پدر، در اینجا به معنی مربّی و قیم معنوی است. چنانکه این تعبیر در متون عربی و فارسی متداول است. راغب اصفهانی می گوید: هر کسی که در ایجاد و اصلاح و ظهور چیزی عامل باشد او را آب (= پدر) نامند.^۱ منظور بیت: همه جهان، صورت و قالب عقل کل است، و عقل کل از طریق عالم تجلّی می کند، و عقل کُل، مربّی و مصلح آدمیان حقیقت طلب است. این بیت و ابیات بعدی همه از زبان آن زاهدی است که حکایتش گذشت. و در حقیقت مقول قول همه عارفان وارسته جهان است.]

چون کسی با عقلِ کل، کُفرانِ فزود صورتِ کُل پیشِ او هم سگ نمود (۳۲۶۰)
هر کس که نسبت به عقل کُل، ناسپاسی کند، یعنی هر کس با حقیقت عالم بستیزد، صورتِ عقل کل در نظر او به صورت سگ جلوه می کند. یعنی همه چیز را غیر حقیقی می بیند و بدینسان دچار اضطراب و عذاب می شود.

صلح کن با این پدر، عاقی^۲ بهل^۳ تا که فرشِ زر نماید آب و گِل (۳۲۶۱)
با این پدر، یعنی با حقیقت عالم که از آن به عقل کل تعبیر می شود آشتی کن و نافرمانی

۱. وَ يُسَمَّى كُلُّ مَنْ كَانَ سَبَباً فِي إِيجَادِ شَيْءٍ أَوْ إِصْلَاحِهِ أَوْ ظُهُورِهِ أَباً (مفردات، ص ۳).

۲. عاقی: (= سرکش، نافرمان) + یای مصدری. بنابر این عاقی، معادل عُقُوق، مصدر ثلاثی مجرد و به معنی سرکشی و نافرمانی است.

۳. بهل: ترک کن، واگذار. فعل امر از هَلِیدن.

را رها کن، تا این زمین که منبع این آب و گِل است در نظرت به صورت فرش زرین جلوه کند. [برخی نیز «فَرَش» خوانده‌اند. با توجه به این وجه معنی مصراع دوم اینست: تا فَرّ و جلال عقل کُلّ، آب و گِل انسان را به زرِ معنویت مبدّل کند.]

(۳۲۶۲)

پس قیامت، نقدِ حالِ تو بُود پیشِ تو، چرخ و زمین مُبدّل شود
پس هرگاه تو با عقل کُلّ (= حقیقت عالم)، ستیز و نزاع نکنی و همراه و موافق او باشی، قیامت نیز با احوال تو سازگار می‌شود. و در آن صورت، آسمان و زمین در نظرت دگرگون می‌گردد. [منظور از «نقدِ حالِ شدنِ قیامت» اینست که قیامت در تو ظهور می‌کند، زیرا تو با همراه شدن حقیقت، حجاب دنیا را واپس زده‌ای و به قیامت نایل شده‌ای، در آن صورت زمین و آسمان و همه موجودات که در نشئه قیامت، تحوّل ماهوی پیدا می‌کنند، برای تو در همین جهان متبدّل می‌شوند. توضیح قیامت از دیدگاه مولانا در شرح بیت (۱۴۸۱) همین دفتر آمده است. مصراع دوم اشارت دارد به آیه ۴۸ سوره ابراهیم: *يَوْمَ تُبَدِّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ*. «روزی که این زمین به زمین دیگر مبدّل گردد، و نیز این آسمان‌ها به آسمانی دگر. و همگان برای خداوند یگانه چیره، آشکار شوند.»]

(۳۲۶۳)

من که صلحم دایماً با این پدر این جهان چون جنت استم در نظر
من از آنرو که همواره با این پدر، یعنی با عقل کُلّ (= حقیقت عالم) در صلح و سازگاری به سر می‌برم، این جهان در نظرم همچون بهشت است. [همانطور که قبلاً گفتیم این ابیات از زبان آن زاهد است. عارف راستین، چون از نظرگاه حقیقت به جهان می‌نگرد هیچ امری، دل او را از جای نمی‌کند و مشوّش و پریشانش نمی‌سازد.]

(۳۲۶۴)

هر زمان، نو صورتی و نو جمال تا ز نو دیدن فرو میرد ملال
من در هر لحظه، شکلی نو و زیبایی و جمالی تازه می‌بینم، و بر اثر دیدن آن شکل و جمال تازه، دل‌تنگی و ملالتم از میان می‌رود. [صوفیه و عرفا طبق قاعده تبدّل امثال^۱ و لا تکرار فی التجلی^۲ عقیده دارند که همه چیز در این جهان در حال تغییر و شدن است. از

۱. ر.ک. شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اول.

۲. ر.ک. شرح بیت (۲۰۳۶) دفتر اول.

اینرو دیدگاه عرفانی، شخص را «تازه‌بین» می‌کند و از تقشّر و کهنه‌بینی نجات می‌بخشد.

(۳۲۶۵) من همی‌بینم جهان را پُر نعیم آب‌ها از چشمه‌ها جوشان مُقیم
من جهان را پُر از نعمت می‌بینم، و مشاهده می‌کنم که آب‌ها از چشمه‌ساران در حال جوشیدن است.

(۳۲۶۶) بانگِ آبش می‌رسد در گوشِ من مست می‌گردد ضمیر و هوشِ من
صدای آب آن چشمه‌ساران به گوش من می‌رسد و دل و جان من از آن صدا مست می‌شود.

(۳۲۶۷) شاخه‌ها رقصان شده چون تایبان^۱ برگ‌ها کف‌زنِ مثالِ مُطربان
شاخه‌های درختان مانند توبه‌کاران به رقص درآمده‌اند، و برگِ درختان مانند رامشگران دست افشانی می‌کنند. [منظور از «توبه‌کاران»، آن دسته از توبه‌کنندگانی است که توبهٔ نصوح می‌کنند و از اینکه به راه حقیقت آمده‌اند بقدری شادمان می‌شوند که به رقص و دست‌افشانی می‌پردازند.]

(۳۲۶۸) برقی آینه‌ست لامیع^۲ از نَمَد گر نماید آینه تا چون بُود!
به عنوان مثال، اگر آینه‌ای را در نمدی بپوشانی، باز برقی آن از پشت نمد نمایان می‌گردد، حال اگر آینه از پوششِ نمدین بیرون آورده شود بین چه نوری ساطع می‌کند! [قلب انسان کامل، همچون آینه‌ای صاف و شفاف است که پرتو آن حتی از حجاب‌های تو بر تویی جسمانیات هویدا می‌گردد و دنیایی را روشن می‌کند. برخی از شارحان «آینه» را در اینجا ذات الهی دانسته‌اند که در حُجُبِ تعینات و کثرات تجلّی می‌کند، و اگر این تعینات رفع شود انوارش عقل و هوش را محو سازد.^۳]

۱. تایب: تائب، اسم فاعل به معنی توبه‌کننده.

۲. لامع: درخشان.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۴۶.

(۳۲۶۹) از هزاران می‌نگویم من یکی زآنکه آگندست هر گوش از شکی

من از هزاران نکته و سَری که دیده‌ام، حتّی یک نکته و سرّ هم نمی‌گویم، زیرا هر گوش از نوعی شکّ و تردید پُر شده است. یعنی از بس، گوش‌ها از شکّ و شبهه انباشته شده که نمی‌توانند سخنانِ حقیقت‌آموز مرا بشنوند. مولانا در مثنوی معنوی به کُرّات به عدم استعداد گوش و دل هوئی‌پرستان برای شنیدن و فهم حقیقت تصریح کرده است. از جمله در بیت (۶۹۳-۶۹۰) دفتر اوّل.

(۳۲۷۰) پیشِ وَهْمِ این گفت، مژده دادن است عقل گوید: مژده چه؟ نقدِ من است

در نزد اسیرانِ وَهْم، سخنان حقیقت‌نشانِ من، نوعی مژده دادن است، در حالی که صاحبان عقل معاد می‌گویند: مژده دیگر چیست؟ این سخنان حقیقت‌آموز نقدِ حال من است. [وقتی یک عارف سخنانی در باب حقیقت می‌گوید، صاحبان عقل جزئی، آنرا در حدّ علم‌الیقین و رأی و نظر تلقّی می‌کنند، در حالی که صاحبان عقل معاد و عارفانِ بالله می‌گویند این سخنانِ رازگشا، فقط لفظ و کلمه نیست بلکه معنایی است که ما عیناً مشاهده کرده‌ایم و آنرا در حدّ عین‌الیقین در روح و روان خویش تجربه کرده‌ایم.]

قصه فرزندان عَزِيزُ عليه السَّلام که از پدر احوال پدر می پرسیدند
می گفت: آری دیدمش، می آید. بعضی شناختندش، بیهوش شدند
بعضی شناختند، می گفتند: خود مرده داد، این بیهوش شدن چیست؟

خلاصه داستان

پسران عَزِيز(ع) به دنبال پدر خود بودند و سراغ او را از هر رهگذری می گرفتند. تا اینکه با پدر خود مواجه شدند، اما او را نشناختند، زیرا او به حکم مشیت الهی جوان مانده بود. پس به او گفتند: ای رهگذر آیا از عَزِيز خبر داری؟ عَزِيز برای امتحان هوش و کیاست فرزندان، خود را معرفی نکرد، اما با سخنی رمزآمیز گفت: بله. او به دنبال من می آید. یکی از پسران با شنیدن این مرده شادمان شد، اما پسر دیگر به فراست دریافت که همو عَزِيز است و از فرط هیجان بیهوش بر زمین افتاد.

توضیح درباره عَزِيز در صفحه ۴۵۱ و ۴۵۲ دفتر سوم آمده است.

*

مولانا این حکایت را بدان سبب آورده تا نشان دهد که مشرب اصحاب قیل و قال با مشرب اصحاب کشف و حال متمایز است. دسته اول در شناخت حقیقت به آثار و علائم بسنده می کنند، در حالی که دسته دوم بدین حد اکتفا ندارند بلکه کوشش و جوشش باطنی خود را بدان مرتبه می رسانند که حقیقت را عیاناً شهود می کنند. به تعبیری دیگر دسته اول اصحاب علم الیقین اند، و دسته دوم اصحاب عین الیقین. در این حکایت آن پسری که از شنیدن خبر آمدن عَزِيز، شادمان می شود، نماد دسته اول است، و پسر دیگر که از شنیدن آن خبر بیهوش

می‌شود نماد دسته دوم است.

(۳۲۷۱) همچو پورانِ عَزَیرِ اندر گذر آمده پُرسان ز احوالِ پدر
مانند پسرانِ عَزَیر(ع) که در گذرگاه و معبر عمومی، احوال پدر خود را از عابران جویا می‌شدند.

(۳۲۷۲) گشته ایشان پیر و باباشان جوان پس پدرشان پیش آمد ناگهان
پسرانِ عَزَیر پیر شده بودند و پدرشان جوان. ناگهان پدرشان با آنان روبرو شد. [زیرا همان‌سان که در آیه ۲۵۹ سوره بقره آمده خداوند، عَزَیر را صدسال قبض روح کرد و از پس صدسال زنده‌اش ساخت. رجوع شود به صفحه ۴۵۱ و ۴۵۲ دفتر سوم.]

(۳۲۷۳) پس پرسیدند از او کای رهگذر از عَزَیرِ ما عجب داری خبر؟
پسرانِ عَزَیر بدون آنکه پدر را بشناسند از او پرسیدند: ای عابر از عَزَیرِ ما هیچ خبر تازه‌ای داری؟

(۳۲۷۴) که کسی‌مان گفت کامروز آن سَنَد^۱ بعدِ نومیدی ز بیرون می‌رسد
زیرا شخصی به ما گفته است که امروز همان بزرگمردی که از وی قطع امید کرده‌اید از بیرون خواهد رسید و نزد شما می‌آید.

(۳۲۷۵) گفت: آری بعدِ من خواهد رسید آن یکی خوش شد، چو این مژده شنید
عَزَیر برای آنکه مرتبه هوش و ذکاوت آنان را امتحان کند نگفت من همان عَزَیرم، بلکه گفت: بله، این خبر صحت دارد، اما بعد از من خواهد آمد، یکی از پسران او همینکه این مژده را شنید شاد شد. و ندانست که آن مُبَشِّر همان مُبَشِّر است. [این، پسر، تمثیل اصحاب قیل و قال است که بر آثار حقیقت دل خوش کرده‌اند.]

۱. سَنَد: تکیه گاه، پشتیبان، به معنی شخصیت معتبر و معتمد نیز بکار می‌رود. در اینجا معنی اخیر مراد است.

بانگ می‌زد کای مُبَشِّر، باش شاد و آن دگر بشناخت، بیهوش افتاد (۳۲۷۶)
 آن پسری که شادمان شده بود بی آنکه عَزِیر را بشناسد خطاب به او فریاد زد: ای
 بشارت دهنده، الهی که همیشه شاد باشی که ما را اینقدر شادمان کردی، اما آن فرزند دیگرش
 که ذکّی و هوشمند بود پدر را از احوال و اطوارش شناخت و از شدّت شوق ناگهان بیهوش
 بر زمین افتاد.

که چه جای مژده است ای خیره‌سر؟ که در افتادیم در کانِ شِکر (۳۲۷۷)
 آن بیهوش خطاب به برادر شادمان خود گفت: ای احمق، اینک چه جای مژده است؟!
 یعنی اکنون موضوع مژده در میان نیست بلکه خودِ مطلوب ظهور کرده است. زیرا مژده از
 مقولهٔ ذهنیت است، در حالی که اکنون ما با عینیت روبرو هستیم. [ممکن است کسی ایراد
 بگیرد شخصی که بیهوش روی زمین افتاده مگر می‌تواند حرف بزند؟ جواب: مولانا زبانِ حال
 او را گفته، نه زبانِ قالِ او را. ابیات بعدی نیز زبانِ حال آن بیهوش است.]

وَهْم را مژده است و، پیشِ عقل، نقد زآنکه چشمِ وَهْم شد محجوبِ فقد^۲ (۳۲۷۸)
 این شخص (عَزِیر) در نظر اسیرانِ وَهْم، بشارت دهنده است، یعنی در حدّ ذهنیات و
 نظرات اعتبار دارد، اما در نظر صاحبانِ عقل، عینِ مقصود. زیرا چشمی که مقهور وَهْم است از
 دیدن هر آنچه ظاهراً مفقود است، محروم و محتجب است. [مولانا در این ابیات از حکایت
 عَزِیر و فرزندان، نقبی می‌زند به دو نوع اسلوب در شناخت حقیقت، یکی متعلّق است به کسانی
 که حقیقت را در الفاظ و آثار، تحرّی می‌کنند و گامی در جهت شهود عینی حقیقت بر نمی‌دارند
 و به همین مقدار قانع می‌شوند. و اسلوبی دیگر که از این مرتبه فراتر می‌رود و حقیقت را در
 ورای کلمات شهود می‌کند که این اسلوب به صاحبانِ و عارفانِ باللّه تعلق دارد. اهل وَهْم،
 حقیقت را که هست نیست‌نماست مفقود می‌بینند و به آثار و علائم متمسّک می‌شوند، باشد که
 او را ببینند، اما عارفانِ باللّه به هر چه نظر می‌کنند، قبل از آن و با آن و بعد از آن، حقیقت
 را می‌بینند. چنانکه از امیرمؤمنان علی(ع) روایت شده است که فرمود: مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا

۱. خیره‌سر: احمق، ابله، گستاخ.

۲. فقد: مصدر ثلاثی مجرد به معنی از دست دادن است، اما در اینجا به معنی مفقود آمده است.

وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَمَعَهُ^۱. «هیچ چیز را ندیدم، جز آنکه خدا را پیش از آن و بعد از آن و همراه با آن دیدم.» مبحث این ابیات مناسب است با ابیات (۶۰۲) دفتر اول.

(۳۲۷۹)

کافران را درد و مؤمن را بشیر
لیک نقدِ حال در چشم بصیر
مولانا در اینجا مخاطبان انبیای عظام را به سه دسته تقسیم می‌کند و می‌گوید: پیام انبیاء برای حق‌ستیزان دردآور است، اما برای حق‌باوران، بشارت دهنده، و برای صاحب‌دلان و دیده‌وران، ظهورِ عین مقصود. [قرآن کریم، حق‌ستیزان را به عذاب انداز می‌دهد و حق‌باوران را به نعم بهشت اِشار].

(۳۲۸۰)

ز آنکه عاشق در دم نقد است مست
لاجرَم از کفر و ایمان برتر است
زیرا عاشق به هنگام ظهور عینی حقیقت، مدهوش می‌شود، و ناچار مقام و مرتبه او از کفر و ایمان برتر است. [برخی از شارحان مراد از ایمان را در اینجا «ایمان تقلیدی» دانسته‌اند^۲. با این تقدیر هم کفر حجاب حق است و هم ایمان تقلیدی. کفر از نوع حجاب ظلمانی است، و ایمان تقلیدی از نوع حجاب نورانی. توضیح وافیه این موضوع در شرح بیت (۱۹۱۲) دفتر سوم و (۲۹۶۷) همین دفتر آمده است.]

(۳۲۸۱)

کفر و ایمان هر دو خود دربانِ اوست
کوست مغزو، کفر و دین او را دو پوست
کفر و ایمان هر دو، دربان درگاه حقیقت‌اند، یعنی کفر و ایمان تقلیدی سبب می‌شوند که نااهلان به درگاه حقیقت واصل نشوند. زیرا عده‌ای در مرتبه کفر متوقف می‌شوند و عده‌ای دیگر در مرتبه ایمان تقلیدی. پس این دو گروه از رسیدن به حقیقت فرو می‌مانند، زیرا حقیقت، به منزله مغز است و کفر و ایمان به منزله دو پوست. [رجوع شود به شرح بیت پیشین و ابیات ارجاعی.]

(۳۲۸۲)

کفر، قشرِ خشکِ رُو برتافته
باز ایمان قشرِ لذت یافته
در اینجا مولانا میان حجاب کفر و ایمان تقلیدی تمایز قائل می‌شود و می‌گوید درست

۱. این کلام را بعضی از بزرگان به حضرت امام صادق(ع) نیز نسبت داده‌اند.

۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۲۶۷.

است که ما گفتیم کفر و ایمان تقلیدی هر دو مانع نیل به حقیقت‌اند، اما میان آن دو فرقی نهفته است. و این فرق را با مثالی بیان می‌فرماید: کفر به منزله پوسته خشک و زُمخَبِ بیرونی است که از مغزش جدا افتاده است، اما ایمان تقلیدی به منزله پوسته نرم و لطیفی است که مغز را احاطه کرده و طعم و مزه آن را یافته است. [گردو و بادام را وقتی از درخت می‌چینند و لایه سبز آن را جدا می‌کنند دو پوسته باقی می‌ماند، یکی پوسته سفت و سخت خارجی، و دیگری پوسته نرم و لطیف داخلی. کفر در مَثَل مانند قشر خارجی است، و ایمان مانند قشر داخلی که به مغز چسبیده است. مولانا می‌گوید با اینکه کفر و ایمان هیچکدام به حقیقت نرسیده‌اند، لیکن ایمان به حقیقت نزدیکتر است.]

قشرهای خشک را جا آتش است قشر پیوسته به مغز جان خوش است (۳۲۸۳)

پوسته‌های خشک را باید به درون آتش انداخت، و اما پوسته‌هایی که به مغز چسبیده و طعم آن را یافته لذیذ و قابل تناول است و قهراً به کام آتش افکنده نمی‌شود. [چنانکه در آیه ۱۴ سوره انفطار آمده است: إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ. «همانا نیکان در نعمت‌اند و تباهاکاران در آتش دوزخ.»]

مغز، خود از مرتبه خوش برترست برترست از خوش که لذت گسترست (۳۲۸۴)

اما مغز (حقیقت) از مرتبه لطیف و باطراوت ایمان نیز بالاتر است، و از هر امر لذیذی بالاتر است، زیرا جمیع لذات معنوی از او پدید آمده و گسترش یافته است. [مرتبه حقیقت از مرتبه ایمان نیز بالاتر است و ایمان نسبت بدان مقام، پوسته‌ای بیش نیست، و هر لذت و طراوتی که در ایمان نهفته است از برکت وجود حقیقت است.]

این سخن پایان ندارد، بازگرد تا برآرد موسیم از بحر، گرد (۳۲۸۵)

این نکاتی که گفتم پایان‌پذیر نیست، بازگرد تا موسای کلام از دریای حقیقت، حقایق دیگری آشکار سازد. [مصرع دوم اشارت است به یکی از معجزات حضرت موسی (ع). و آن وقتی بود که فرعونیان در تعقیب قوم او بودند و چون به دریا رسیدند، موسی (ع) عصای معجزه‌ش خود را به دریا زد و راهی گشوده گشت و قومش نجات یافتند. چنانکه در قرآن کریم به کُرّات آمده است، از جمله در آیه ۵۰ سوره بقره. مولانا از این حادثه تاریخی،

تعبیری تمثیلی پدید آورده که خاصّ خود اوست. و آن عبارت است از «گرد از دریا برآوردن» این تعبیر در مثنوی چندبار آمده از جمله در بیت (۲۰۴۰) دفتر دوم که در آنجا کنایه از بند آوردن آب و راهی خشک در وسط دریا پدید آوردن است. اما در بیت فوق و بیت (۲۴۱۱) دفتر سوم، کنایه از افشای راز و کشف اسرار است. یعنی شما را به میان دریای حقیقت می‌برم و نهانی‌ترین نهانی‌های این دریا را به شما نشان می‌دهم، چنانکه تِه دریا از خاک و گِل است. خلاصه ژرف‌ترین ژرفنای دریای حقیقت را به شما نشان می‌دهم. در بیت فوق «بازگرد» به چه موضوعی اشارت دارد؟ از چه چیز باید بازگشت؟ چون مولانا متعلّق فعل «بازگرد» را ذکر نکرده یعنی نگفته از چه چیز باید بازگشت، چند احتمال می‌توان داد. در شرح این بیت انقروی می‌گوید: چون این معانی و اسرار نهایت ندارد، از بیان سخنان مربوط به بحر حقیقت بازگرد (یعنی مولانا به خود خطاب می‌کند) تا موسای نطق من گفتار مربوط به طریق دریای حقیقت را بیان کند.^۱ این احتمال درست نیست زیرا صدر و ذیل آن متناقض است، چون ابتدا می‌گوید از دریای حقیقت بازگرد، اما در انتها می‌گوید می‌خواهم با کلام خود طریق دریای حقیقت را بیان کنم. اکبرآبادی احتمالی داده که با سیاق و سباق ابیات و موضوع آن تناسب دارد^۲ و بعدها نیز نیکلسون بی آنکه اشارتی به اکبرآبادی کند همین قول را تأیید کرده است.^۳ ممکن است از او اقتباس کرده و یا شاید هم توارد ذهنی باشد. الله اعلم. اکبرآبادی معتقد است که «بازگرد» خطاب به خود مولاناست و منظور اینست که رشته سخن را به ادامه حکایت موسی (ع) و فرعون بازگردان که در بیت (۲۷۷۹) همین دفتر متوقف ماند. نیکلسون می‌گوید هرچند مولانا بلافاصله ادامه آن حکایت را بازگو نکرد، اما بالاخره از بیت (۳۵۷۵) همین دفتر این کار را انجام داد. یکی از شارحان گفته است منظور از «موسی» در این بیت، قلب مولاناست. یعنی از حرف و سخن بازگرد و به قلب ما نزدیک شو تا دریای معارف بر تو مکشوف شود، زیرا با حرف نمی‌توان کشف راز کرد.^۴

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۱۰۷۱.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۳۷ - ۱۳۶.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۴۱.

۴. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۲۶۷.

(۳۲۸۶) در خورِ عقلِ عوام این گفته شد از سخن، باقیِ آن بنهفته شد
خیال نکن مطالبی که ما در ابیات پیشین بر زبان آوردیم، برای خواص بوده است، نه.
بلکه این مطالب را در حدّ فهم و شعور عوام بر زبان راندیم. و چون دیدیم که عوام نمی‌توانند
استماع اسرار را بر تابند لذا بقیّه سخنانِ رازگشای خود را مخفی داشتیم و بازگو نکردیم.

(۳۲۸۷) زِرِّ عقلت ریزه است ای مُتَّهَم بر قراضه^۱ مُهرِ سِکّه چون نَهَم؟
ای که به تبعیت از هوای نفس متهمی، طلای عقل تو، به صورت خُرد و ریز است، پس
چگونه می‌توانم بر خرد و ریز طلای عقلت مُهر سِکّه بزنم؟ [به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

(۳۲۸۸) عقلِ تو قسمت شده بر صد مُهْم بر هزاران آرزو و طِمّ و رِمّ
عقل تو میان بسیاری از کارها و آرزوهای مختلف تقسیم شده است. [«طِمّ» و «رِمّ»]
اشاره است به یکی از امثال عرب. طِمّ به معنی دریا و آب فراوان، عدد بسیار، و رِمّ به معنی
زمین و خاک است. ضرب‌المثل مورد نظر اینست: جَاءَ بِالطُّمِّ وَالرُّمِّ^۲. «آورد آب و خاک را، یا
آورد دریا و خشکی را، یا آورد تر و خشک را، یا آورد نفوس و اموال بسیار را.» این
ضرب‌المثل در موردی جاری است که شخص، تمام امکانات خود را بیاورد. مولانا می‌گوید
عقل تو در امور دنیوی و آرزوهای دراز آهنگ، دچار تشّت شده است. یا به قول صوفیه و
عرفا، تو دچار تفرقه خاطر شده‌ای، در حالی که سالکِ حقیقی باید جمعیت خاطر داشته باشد
و ذهن و ضمیرش در امورِ سطحی دنیا پراکنده و مشغول نشود. پس بر این عقلِ متشتّت و
آشفته نمی‌توان مُهر حقیقت ضرب کرد. یعنی نقش حقیقت بر عقول آشفته و پریشان و منغمر در
مادیات حک نمی‌شود و صاحبان چنین عقولی از شناخت حقیقت محروم‌اند. عدد «صد» و
«هزار» در اینجا علامت کثرت است نه عددی خاص. درباره اصطلاح تفرقه رجوع شود به
شرح بیت (۷۴۲) و (۲۰۴۱) همین دفتر.]

(۳۲۸۹) جمع باید کرد اجزا را به عشق تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق
باید به مدد عشق الهی، اجزای پراکنده عقلت را جمع کنی، یعنی باید توسط عشق الهی

۱. قراضه: ریزه‌های طلا و نقره و پول.

۲. ر.ک. فرائد اللآل، فی مجمع الامثال، ج ۱، ص ۱۳۶.

به جمعیت خاطر و ثبات روحی برسی، تا مانند شهر سمرقند و دمشق خوش و خرم شوی. [«سَمَرْقَنْد» هم اکنون در کشور ازبکستان و نزدیک بخارا قرار دارد. این شهر در ادوار پیشین از شهرهای مهم دنیا محسوب می‌شده است. در یکی از متون کهن و معتبر جغرافیایی در وصف سمرقند آمده است: «شهری بزرگ است، و آبادان است و با نعمت بسیار، جای بازرگانان همه جهان است.^۱» مولانا در بیت (۱۶۷) دفتر اول، سمرقند را چو «قند» شیرین می‌داند. «دمشق» نیز از شهرهای شام و در ردیف آبادترین شهرهای جهان محسوب می‌شده است. پس تشبیه خوشی و خرمی به این دو شهر بی جهت نیست.]

(۳۲۹۰) جَوَّجوی، چون جمع گردی ز اشتباه پس توان زد بر تو سِگه پادشاه
اگر عقل خود را «جَوَّجَو»، یعنی یک جو یک جو و ذره ذره از تفرقه اشتباه و شکوک نجات دهی و به جمعیت خاطر و ثبات روحی برسی، می‌توان نقش سِگه پادشاه را بر تو ضرب کرد. یعنی حقیقت بر عقل و دلت نقش می‌بندد. و خلاصه اینکه می‌توانی به اسرار و حقایق ربّانی واقف شوی.

(۳۲۹۱) ور ز مثقالی شوی افزون تو خام از تو سازد شه یکی زرینه جام
اگر تو که شخصی خام هستی، و زنت حتی از یک مثقال بیشتر شود، شاه از تو جامی طلایی می‌سازد. [اگر استعداد روحی خود را در شناخت حقیقت رشد دهی بطوریکه از حد متعارف فراتر رود، آنگاه خداوند، وجود تو را به جام گرانبهائی مبدل می‌کند که جایگاه شراب توحید و عشق می‌شود و از جام لبریز از معارف، طالبان و تشنگان حقیقت، سرمست و مخمور می‌شوند.]

(۳۲۹۲) پس برو هم نام و هم القاب شاه باشد و هم صورتش ای وصل خواه
ای طالب وصال در اینصورت روی آن جام، هم نام شاه نقش می‌بندد، و هم القاب و صورت شاه. [انقروی گوید: مراد از «نام» اسماء الهی است، و منظور از «القاب»، ترکیباتی از قبیل احکم الحاکمین، احسن الخالقین، ارحم الراحمین، ذوالجلال والاکرام و... و مراد از صورت،

صفات الهی است.^۱ منظور بیت: اگر تو اندکی از حدّ متعارف بالاتر بیایی مظهر اسماء و صفات حق می شوی.^۲

تا که معشوقت بُود هم نان و آب هم چراغ و شاهد^۳ و نُقل و شراب (۳۲۹۳)
تا بر اثر این ارتقاء معنوی، معشوقت برای تو هم نان شود و هم آب و هم چراغ و هم محبوب و هم نقل و هم شراب. یعنی خلاصه معشوقت همه چیز تو شود و تو را از اغیار بی نیاز گرداند.

جمع کن خود را، جماعت رحمت است تا توانم با تو گفتن آنچه هست (۳۲۹۴)
حال که وضع بدین منوال است عقل و شعور خود را از پراکندگی و مشغول شدن به امیال و اهوای نفسانی برکنار کن و به مرتبه جمعیّت خاطر و تمرکز بر حقیقت برسان، زیرا جماعت، رحمت است. در اینصورت می توانم برای تو از هر آنچه هست صحبت کنم. [اشاره بدین حدیث است: الْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ وَالْفِرْقَةُ عَذَابٌ^۴. «جماعت، مایه رحمت است، و تفرقه سبب عذاب.»]

ز آنکه گفتن از برای باوری ست جانِ شرک از باوری حق بری ست (۳۲۹۵)
زیرا گفتن برای اینست که مستمع، آنرا باور کند، در حالی که جان مشرک از باور داشتن به حضرت حق بیزار است. [جایز است «شِرْک» را که مصدر است به اسم فاعل «مُشْرِک» تأویل کنیم، زیرا طبق قاعده صرفی برای مبالغه، مصدر بجای صفت بکار می رود.]

جانِ قسمت گشته بر حشو^۵ فلک در میانِ شصت سودا مشترک (۳۲۹۶)
جانی که بر زوائد فلک تقسیم شده، یعنی آن کسی که بر امور پوچ و زائد این جهان دلبستگی پیدا کرده و قلب و روحش در آرزوهای دنیوی دچار تفرقه و پراکندگی شده، قلب و

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۱۰۷۴.

۲. ر.ک. شرح ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۱۴۸.

۳. شاهد: زیبارو.

۴. احادیث مثنوی، ص ۳۱.

۵. حَشْو: آنچه بدان درون چیزی را پُر کنند مانند پشم و پنبه ای که درون تشک و لحاف می گذارند، کلام زائد.

روح او به آرزوهای بیشماری مقید شده است. [هرکس که در این جهان به امور نفسانی و مبتذل دلبستگی پیدا کند توسط آرزوهای بی اساس احاطه می شود. و کسی که از آرزوهای درازآهنگ رها نشود پیوسته در تشویش و اضطراب بسر برد.]

(۳۲۹۷) پس خاموشی بدهد او را ثبوت پس جوابِ احمقان آمد سکوت
خاموشی گزیدن در مقابل چنین جانِ وابسته و مقیدی، او را بهتر ثبات می دهد. پس
«جوابِ ابلهان خاموشی است». [زیرا با چنین اشخاصی هرچه بیشتر حرف بزنی عناد و
سفاهتشان بیشتر می شود. پس باید از گفت و گوی با آنان حذر کنی، باشد که به خود آیند و
ثبات و تعادل روحی و شخصیتی به دست آرند.]

(۳۲۹۸) این همی دانم، ولی مستی تن می گشاید بی مراد من دهن
این بیت در جواب یک سؤال مقدر است. گویا کسی می گوید: یا حضرت مولانا اگر
سکوت، نادانان را مفیدتر است، پس چرا سکوت اختیار نکردی و حقایق و اسراری را بر زبان
آوردی؟ جواب: این نکته را می دانم، اما طبیعت بدن من دچار مستی شده از اینرو بی آنکه اراده
کنم دهان مرا به سخن گفتن می گشاید.

(۳۲۹۹) آنچنان کز عطسه و از خامیاز^۱ این دهان گردد به ناخواه تو باز
چنانکه مثلاً هنگام عطسه و خمیازه، بی آنکه اراده کنی دهانت باز می شود. [گاه
جذبۀ الهی چنان مرا مست می کند که برای اهل و نااهل کشف اسرار می کنم. در حالی که بدین
امر واقفم که در برابر نااهلان باید سکوت اختیار کرد.]

تفسیر این حدیث که: اِنِّی لَا سَتَغْفِرُ اللّٰهَ فِی کُلِّ یَوْمٍ سَبْعَیْنَ مَرَّةً

(۳۳۰۰) همچو پیغمبر ز گفتن وز نثار توبه آرم روز، من هفتاد بار
من نیز مانند پیامبر (ص)، روزانه هفتاد مرتبه از گفتن این سخنان و از پراکندن این

۱. خامیاز: خمیازه.

نکات توبه می‌کنم. [ناظر است به این حدیث: وَاللّٰهُ اِنِّیْ لَاسْتَغْفِرُ اللّٰهَ وَ اَتُوْبُ اِلَیْهِ فِی الْیَوْمِ سَبْعِیْنَ مَرَّةً^۱. «سوگند به خدا که من روزانه هفتاد مرتبه از خداوند آمرزش می‌طلبم و به درگاهش توبه می‌آورم.» حدیث دیگر: اِنَّهُ لَیُّغَانُ عَلٰی قَلْبِیْ حَتّٰی اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ فِی الْیَوْمِ سَبْعِیْنَ مَرَّةً^۲. «بر قلبم پرده‌ای افکنده شود که بدان سبب روزانه هفتاد مرتبه از خداوند آمرزش می‌طلبم.» عدد هفتاد در عربی معمولاً برای نشان دادن کثرت است، چنانکه عدد «هفت» و «هزار» نیز گاه بر کثرت استعمال گردد. علاوه بر دو حدیث یاد شده و احادیث مشابه در قرآن کریم نیز پیامبر (ص) مأمور به استغفار از گناه خود بوده است، از جمله در آیه ۱۹ سوره محمد، و آیه ۲ سوره فتح. اما قهراً این گناه، به معنی گناه مصطلح نیست، زیرا مقام عصمت انبیای عظام از هرگونه گناهی بدور است، و این قبیل تعبیرها یا اشاره به «ترک اولی» دارد و یا مشمول قاعده «حَسَنَاتُ الْاَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِیْنَ» می‌شود. چنانکه طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان از امام صادق (ع) نقل می‌کند که: مَا كَانَ لَهُ ذَنْبٌ و... یعنی پیامبر (ص) را هیچگونه گناهی نبوده است. اما منظور مولانا: درست است که تبلیغ پیام الهی و حشر و نشر کردن با خلاق به قصد ارشاد و دستگیری‌شان از طرف پیامبر و یا هر هادی دیگر نوعی عبادت است، اما این اختلاط و انجمن کردن نسبت به وقتی که داعی حق در خلوت خود مطلقاً در جذبۀ الهی فرو رفته نوعی تنزّل شمرده می‌شود. هرچند این تنزّل برای «أبرار»، کمال مطلوب است، اما برای «مقربان» گناه محسوب می‌شود. پس ذنب مذکور نسبت به أبرار، عین کمال و عین فلاح است، و لذا نباید آنرا ذنب مصطلح انگاشت. مولانا می‌گوید ایراد نکات الهی و ذکر معارف برای خلاق هرچند امری عبادی و شرعی است، لیکن چون تداوم بر آن امر مرا از جذبه‌ام بیرون می‌آورد برای من نوعی تنزّل مقام محسوب می‌شود و باید از آن استغفار کنم.]

لیک، آن مستی شود توبه شکن مُنْسِی^۳ است این مستی تن، جامه کن (۳۳۰۱)
ولی مستی تن، توبۀ مرا می‌شکند و مستی تن، هم فراموشی آورنده است و هم لباس
توبه و پرهیز را از اندام عقل بیرون می‌آورد. [برخی از شارحان «جامه کن» را به صیغه امر

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۳۸.

۲. پیشین، ص ۱۳۹.

۳. مُنْسِی: اسم فاعل از مصدر اِنْسَاء (باب اِفعال) به معنی فراموشی آورنده است و نِسْیَان مصدر ثلاثی مجزئ آن است.

خوانده‌اند که با سیاق این بیت سازگار نیست، و بهتر است آنرا مانند «توبه شکن» صفت مرگبِ
فاعلیِ مرخَم بخوانیم به معنی لخت کننده و حرامی.

(۳۳۰۲) **حکمتِ اظهارِ تاریخِ دراز** **مستیِ انداختِ بر دانایِ راز**
خداوند طبق حکمت بالغه خود راژدانان را چنان مست می‌کند که اسرار ازل را فاش
کنند. [تاریخ دراز] کنایه از ازل است چنانکه اکبرآبادی و بحرالعلوم و برخی دیگر از شارحان
گفته‌اند. قبل از لفظ تاریخ باید کلمه «اسرار» را به صورت مضاف محذوف مقدر کرد تا بیت
معنی مناسب دهد. مراد از «دانای راز» انسان کامل است که واقف به اسرار الهی است و نسخه
اعلای آن حضرت رسول اکرم (ص) است. فاعل «انداخت» راهم می‌توان لفظ «حکمت» دانست و
هم حضرت حق که لفظاً ذکر نشده اما معنأً قابل تقدیر است به لحاظ شناخته بودن او نزد همگان،
چنانکه طبق قاعده نحوی گاه ضمیر بدون مرجع ذکر می‌شود به سبب شهرت و معروفیت مرجع.
چنانکه در آیه **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ** ضمیر «ه» بدون مرجع ذکر شده است.

(۳۳۰۳) **رازِ پنهان با چنین طبل و عَلم** **آب جوشان گشته از جَفَّ الْقَلَم**
اسرار پوشیده الهی بر حسب تقدیر الهی مانند چشمه‌ای جوشان با چنین وضوحی
آشکار گشت. [راز پنهان] کنایه از اسرار الهی است. «طبل و عَلم» کنایه از ظهور و افشای
اسرار است، چنانکه صدای طبل و به اهتزاز درآمدن پرچم، شنونده و بیننده را نسبت به امری
واقف می‌کند. مراد از «جَفَّ الْقَلَم» نیز تقدیر الهی است. توضیح این حدیث در شرح بیت
(۳۸۵۱) دفتر اول آمده است.

(۳۳۰۴) **رحمت بیحد روانه هر زمان** **خفته‌اید از درک آن ای مردمان**
رحمت بیکران الهی در هر لحظه جریان دارد، اما ای مردم افسوس که شما از درک آن
غافل‌اید. [اکبرآبادی، مراد از «رحمت بی حد» را اسرار پوشیده الهی می‌داند که عارف کامل
در حالت مستی آنرا فاش می‌سازد.]

(۳۳۰۵) **جامه خفته خورد از جوی، آب** **خفته اندر خواب، جویایِ سراب**
این بیت بر سبیل مَثَل آمده تا مطلب پیشین را تبیین کند. و در عین حال رجوع است به

بیت (۳۲۴۰) و (۳۲۴۱) همین دفتر: مثلاً فرض کنید که شخصی تشنه بر لب جوی آبی خوابیده است، و در خواب سرابی را آب می‌پندارد و به تکاپو می‌افتد که بدان برسد و رفع عطش کند، در حالی که همان وقت لباس او در آب فرو رفته و خیس شده است. یعنی لباسش به آب رسیده، اما خودش سرگشته سراب شده است. [همه موجودات و از جمله آدمیان بر لب جوی رحمت الهی مقیم‌اند. جسم آدمیان از رحمت و نعمت واسعه او برخوردار می‌شود و رشد می‌کند، اما روح عده‌ای از ایشان خود را به سراب اوهام و حطام دنیوی مشغول می‌دارد و از حیث معنوی رشد نمی‌کند.]

می‌دود کانبجائی، بویِ آب هست زین تفکر راه را بر خویش بست (۳۳۰۶)
آن شخص خفته به جانبی می‌دود که نشانی از آب دیده می‌شود. یعنی سراب که آب‌نماست، او را گول می‌زند و به جانب خود می‌کشد. و با این خیال بی‌اساس راه رسیدن به آب را بر خود می‌بندد.

زآنکه آنجا گفت، زینجا دور شد بر خیالی از حقی مهجور شد (۳۳۰۷)
زیرا به این خیال که آنجا آب است از اینجا که محلّ آب است دور شد و به سبب خیالی بی‌اساس از حقیقت دور و مهجور ماند. [حالِ انسان از خود بیگانه نیز چنین است. او دنیا را که سرابی بیش نیست آب می‌پندارد و عُمری را در راه نیل بدان تلف می‌کند و عاقبت نیز خاسر و زیانکار می‌شود. تمثیل «مرغ و سایه مرغ» که از بیت (۴۱۷) دفتر اول آغاز شده همین معنا را تداعی می‌کند.]

دُوربینانند و بس خُفته روان رحمتی آریدشان ای زهروان (۳۳۰۸)
اهل دنیا مردمی دوربین و مآل‌اندیش‌اند، اما در عین حال روحی خفته و افسرده دارند. یعنی شیفتگان دنیا در مسائل مربوط به عیش و عشرت نفسانی و حظوظ دنیوی افرادی آینده‌نگر و مآل‌اندیش و دقیق هستند، اما شکوفایی روانی و بهجت روحی ندارند، ای سالکانِ طریق حقیقت بر این گمراهان رحم کنید. یعنی آنان را از خواب غفلت بیدار کنید. [سالکانِ طریق حق، وظیفه دارند که گمگشتگان ساحل نجات را نیز به راه مستقیم هدایت کنند و آنان را از انغمار در لذّات حیوانی پرهیز دهند و مقام و مرتبت انسان را بدانان نشان دهند.]

(۳۳۰۹)

من ندیدم تشنگی خواب آورد خواب آرد تشنگی بی خرد
من تاکنون ندیده‌ام که تشنگی موجب خواب شود. اما تشنگی آدم‌های نادان خواب می‌آورد. «تشنگی» در اینجا کنایه از طلب و اشتیاق شدید است. یعنی کسی که واقعاً در طلب یافتن مقصودی باشد خواب بر او حرام می‌شود. چنانکه وقتی تشنگی شدت بگیرد شخص ولو در خواب باشد بی‌اختیار از خواب می‌پرد و خود را به محل آب می‌رساند و رفع تشنگی می‌کند. پس طلب بر دو نوع است: یکی طلب حقیقی و دیگری طلب کاذب. طلب حقیقی آنست که شخص بهیچوجه به خواب غفلت و بی‌خبری نرود. اما طلب کاذب آن است که شخص مطلوبی نازل داشته باشد و چون بدان رسید خفته و پژمرده شود. اهل دنیا طلبی کاذب دارند زیرا به حطام ناچیز آن دل خوش کرده‌اند.]

(۳۳۱۰)

خود خرد آنست کو از حق چَرید نه خرد کآنرا عطارِد آورید
عقل حقیقی آن است که از فیض حضرت حق مستفیض شود، نه آنکه ناشی از تأثیرات ستاره عطارِد باشد. [قدما «عطارِد» را خدای دبیری و کتابت می‌دانستند و لذا ظهور عقل و رشد عقلانی را در آدمی ناشی از تأثیر آن تلقی می‌کردند.^۱ در این بیت عقلی که از عطارِد پدید می‌آید مظهر عقل معاش و دنیا طلب است. و عقلی که از فیض الهی مستفیض می‌شود مظهر عقل معاد و دوراندیش است. پس با عقل معاش نمی‌توان به حقایق هستی پی برد بلکه باید مشعل عقل معاد را قلاووزِ راه سلوک کرد.]

بیان آنکه عقل جزوی تا به گور بیش نبیند. در باقی، مقلدِ اولیا و انبیاست

(۳۳۱۱)

پیش‌بینی این خرد تا گور بود و آن صاحب‌دل به نفخِ صور بود
عقل سطحی تا مرتبه گور بیشتر نمی‌تواند پیش‌بینی کند، در حالی که نگرش عقل صاحب‌دلان تا نفخِ صور^۲ و برپایی رستاخیز برقرار است. [عقل ظاهرینان تنها در امور مادی نافذ است و عقل صاحب‌دلان فراتر از عالم ماده و مدت.]

۱. رجوع شود به شرح بیت (۱۵۹۸) دفتر دوم.

۲. ر.ک. شرح بیت (۷۴۶) و (۲۰۷۹) دفتر اول.

(۳۳۱۲) این خَرَد از گورِ خاکی نگذرد وین قدم، عرصهٔ عجایب نشپرد
عقل ظاهرین از مرتبهٔ گور خاکی فراتر نمی‌رود. یعنی فقط منحصر است به جهان محسوسات. و عقلِ ظاهرین سرزمین اسرار شگفت‌انگیز حقیقت را طی نمی‌کند.

(۳۳۱۳) زین قَدَم، وین عقل، رَوُ بیزار شو چشمِ غیبی جُوی و برخوردار شو
از این گام که به سرزمین اسرار نمی‌رسد و از این عقل که به چهار دیواری عالم محسوسات محدود شده رخ برتاب. و به جای آن، چشمِ باطنی طلب کن و از بصیرت نافذ معنوی بهره‌مند شو.

(۳۳۱۴) همچو موسی نور کی یابد ز جیب^۱ سُخرهٔ استاد و شاگرد کتاب؟
آن کسی که مقهور استاد است و وابسته به کتاب، چگونه می‌تواند مانند موسی از گریبان خویش نور بیرون آورد؟ [مصرع اول اشاره است به معجزهٔ ید بیضاء که توضیح آن در شرح بیت (۳۴۸۶) دفتر اول آمده است. بیت فوق می‌گوید: عارف صادق نور معرفت و حقیقت را در قلبش می‌یابد و بر سایر قلوب ساطع می‌کند، اما اصحاب قیل و قال که مقتید به علوم رسمی و مجادله‌اند واجدِ نور قلبی نمی‌شوند.]

(۳۳۱۵) زین نظر، وین عقل، ناید جز دَوار پس نظر بگذار و بگزین انتظار
از این بینش سطحی، و از این عقل جزئی چیزی جز سرگیجه حاصل نمی‌شود. پس این بینش سطحی و عقل جزئی را رها کن و به انتظار بنشین تا از بارگاهِ کبریائی، فیض و رحمت رسد. [دَوار که نام فارسی آن «سرگشتن» و یا «سرگیجه» است، عارضه‌ای است که اطباء قدیم آن را ناشی از خلطی می‌دانستند که در تجویف دِماغ جای گرفته و با حرکتِ سر، بخاری از آن خلط برمی‌خیزد و داخل خُلل و فُرَج مغز می‌شود و شخص چون می‌خواهد از زمین برخیزد، چشمانش سیاهی می‌رود و حس می‌کند که در و دیوار دور سرش می‌چرخد، و بیم آن رود که بر زمین افتد. مولانا می‌گوید بینش‌های سطحی مانند «دوار» جز حیرت و سرگستگی چیزی بیار نمی‌آورد. پس باید از بینش‌های سطحی که ناشی از مدارسه و تجربیات

محسوس است درگذری و قلبت را متوجه اشراقات و واردات الهی کنی تا جذبۀ حق تو را بر باید و به مرتبۀ عین الیقین ارتقائت دهد.]

(۳۳۱۶) از سخن‌گویی مجوید ارتفاع^۱ منتظر را به ز گفتن، استماع از طریق تکلم و خطابه درصدد رسیدن به رفعت و بلندی مقام برمیاید، زیرا برای کسی که منتظر ظهور عنایات ربّانی است، شنیدن بهتر از گفتن است.

(۳۳۱۷) منصب تعلیم، نوع شهوت است هر خیال شهوتی در ره بُت است مقام تعلیم نیز نوعی شهوت است و در طریق الهی هر خیال شهوانی بُت محسوب می‌شود. [روا نیست که از طریق قیل و قال، رفعت و منزلت تحصیل شود. و اگر کسی در ارشاد خلق الله و تعلیم احکام الله، اغراض نفسانی خود را نیز دخالت دهد به نوعی شرک خفی و یا به قول مشایخ صوفیه به شهوت خفیه دچار آمده است، زیرا حق تعالی در قرآن کریم می‌فرماید هیچ معبودی را با خدا مخوانید، و قهراً هر خیال و خاطر نفسانی در طریق خدا بُت است. مثلاً کسی که به ارشاد این و آن می‌پردازد اگر در دلش بگذرد که علم و فضل خود را به رخ بکشد و یا تقوا و تنسک خود را به روی دیگران بیاورد اعمالش حبط است. بر چنین کسی لازم است که قوۀ ناطقه را تعطیل کند و قوۀ سامعه را فعال سازد تا به فضل الهی از مفاک خودبینی بدر آید و خدایین شود.]

(۳۳۱۸) گر به فضلش پی ببردی هر فضول^۲ کی فرستادی خدا چندین رسول؟ اگر قرار بدین منوال بود که هر آدم یاوه‌گویی به اسرار فضل الهی واقف شود، چگونه ممکن بود که خدا چندین و چند رسول به سوی مردمان گسیل دارد؟ یعنی اگر قرار بر این بود که عقل بشری جدا از وحی به اسرار هستی پی ببرد پس چرا خداوند این همه رسول و نبی فرستاد؟ از اینرو معلوم می‌شود که عقل تنها در پرتو وحی می‌تواند به حقایق عالم واقف شود نه بالاستقلال. چنانکه کتب آسمانی بدین امر ناطق‌اند.

۱. ارتفاع: بالا رفتن، والایی و رفعت جستن.

۲. فضول: یاوه‌گو، کسی که به کارهای غیر ضروری می‌پردازد.

عقل جزوی همچو برق است و دَرخش در دَرخشی کی توان شد سوی وُخش؟ (۳۳۱۹)

این بیت در جواب یک سؤال مقدّر است. گویا کسی می پرسد: یا حضرت مولانا حال که عقل جزئی، باعث سرگیجه و حیرت آدمی می شود به این معنی است که از هرگونه نور معرفت عاری است؟ جواب: نه اینطور نیست. بلکه عقل جزئی مانند برق و درخشش آسمان است. چگونه ممکن است که با برق و درخششِ زودگذر آسمان از اینجا تا شهر «وُخش» سفر کرد؟ [«وُخش»، شهری بوده است در ماوراءالنهر در کنار رود جیحون^۱. و با توجه به اینکه محل اقامت مولانا در ترکیه فعلی بوده و شهر «وُخش» در اقصی نقطه شرقی ایران آن روز، پس منظور از آن شهر، مقصدی بس بعید و دور از دسترس است. بنابر این در اینجا «وُخش» کنایه از عالم حقیقت است که وطن اصلی انسان است، و عقول عادی قدرت رساندن انسان بدان وطن را ندارند.

مولانا می گوید: عقل جزئی ظلمت محض نیست، بلکه مانند برق آسمان، گاه گاهی می درخشد، اما درخشش آن سریع الزوال است. و نمی توان بدان وسیله، کوه و کمر پیچاپیچ و اسرارآمیز جهان هستی را درنوردید. بلکه عقلی می تواند انسان را در صحاری پُر آفت و مخافت سلوک یاری کند که همواره روشن باشد و آن عقلی است که از پرتو وحی، روشنی پایدار کسب کند.]

نیست نورِ برق، بهر رهبری بلکه امرست ابر را که می گری^۲ (۳۳۲۰)

به عنوان مثال، روشنی برق آسمان بدین منظور نیست که راه را به تو نشان دهد و تو در پرتو آن مسیر را طی کنی، بلکه درخشش برق آسمان به ابر دستور می دهد که گریه کن. یعنی باران ببار. [همانطور که برق آسمان، مقدمه نزول باران است و پس از بارندگی و زدایش ابرها، آسمان صاف و شفاف می شود، عقل جزئی نیز تنها در حدّ یک هشدار و اندازی است که حیات همین خور و خواب و خشم و شهوت نیست. پس باید آدمی ابر جسمانیات و شهوات را از آسمان فطرت خود واپس زند تا خورشید عقل معاد طالع گردد.]

۱. ر.ک. حدود العالم، ص ۱۱۹.

۲. می گری: گریه کن.

(۳۳۲۱) برقی عقلِ ما برای گریه است تا بگرید نیستی در شوقِ هست
درخشش عقل ما نیز برای گریستن است، تا وجود مجازی و فانی شدنی ما در اشتیاق
وجود حقیقی گریه کند.

(۳۳۲۲) عقلِ کودک گفت بر کُتّاب^۱ تَن^۲ لیک نتواند به خود آموختن
مثال دیگر، عقل کودک می‌گوید: به مکتبخانه برو و در آنجا مشغول شو، اما خود
نمی‌تواند به کسی چیزی بیاموزد. [مولانا در این بیت عقل جزئی نظری را به کودکی تشبیه
می‌کند که به کسی می‌گوید باید به مکتبخانه بروی و درس بیاموزی، اما خودش نمی‌تواند به او
درسی تعلیم دهد. عقل جزئی به بشر می‌گوید حیات در همین چهاردیواری محسوسات
محدود نمی‌شود، اما راه و رسم رسیدن به حیات برین را نیز نمی‌تواند به او تعلیم دهد. بلکه
این مهم بر عهده عقل معادِ وحی طلب است.]

(۳۳۲۳) عقل رنجور آردش سویِ طبیب لیک نبود در دوا عقلش مُصیب
مثال دیگر، عقل شخصی که دچار بیماری شده او را به سوی طبیب می‌کشاند، یعنی به
او حکم می‌کند که اگر می‌خواهی جانّت به خطر نیفتد باید نزد طبیب بروی. اما در عین حال
همین عقل نیز قادر نیست که او را مداوا کند.

(۳۳۲۴) نَک^۳ شیاطینِ سویِ گردون می‌شدند گوش بر اسرارِ بالا می‌زدند
شیاطین هم به سوی آسمان می‌رفتند و می‌خواستند گوش بر اسرار عالم بالا سپارند.
[اشاره به آیه ۱۰-۶ سورة صافات: اِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ
شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ اِلَى الْمَلَأِ الْاَعْلٰی وَ يُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُخُوْرًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ
وَاصِبٌ اِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ. «ما آسمان فرودین را با ستارگان

۱. کُتّاب: مکتبخانه.

۲. تَن: فعل امر از مصدر تَنیدن. این فعل با مشتقاتش که در مثنوی بسیار رایج است از روش کار بافتن در
دستگاه بافندگی گرفته شده است. بدین سبب دلالت دارد بر «خود را به هر چیزی بستن، بر چیزی یا

کاری مصمم بودن، مدام به کاری یا چیزی مشغول بودن.» (شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر اول، ص ۳۳۲)

۳. نَک: اینک، بلکه.

بیآراستیم، و آن را از هر شیطان سرکشی مصون داشتیم. آنان نمی‌توانند (سخنان) فرشتگان جهان برین را دزدانه گوش دهند (و هرگاه چنین خواهند) از هر سوی آماج تیرها شوند. آنان به سختی واپس رانده شوند و برای ایشان کیفری بر دوام است. مگر آنان که برای لحظه‌ای سخنی را (از زبان فرشتگان) بربایند، (در آن صورت) شهابی فروزان در پی او رود.» توضیح وافیه این آیات در شرح بیت (۴۵۳۳) دفتر سوم آمده است. اما منظور بیت: همانطور که شیاطین می‌خواستند بدون انقیاد به احکام الهی و رسولان عظام از علوم غیبی مطلع شوند و بدان نیارستند، عقل انسان نیز اگر بخواهد بدون اتکال به وحی به اسرار عالم هستی واقف شود، بی‌گمان عقلی شیطانی است و قهراً خاسر و زیانکار می‌گردد.]

می‌ربودند اندکی زان رازها تا شُهب^۱ می‌راندشان زود از سما (۳۳۲۵)
اندکی از آن رازها نیز می‌دزدیدند، اما شهاب‌های آسمانی آنان را مورد هدف قرار می‌داد و سریعاً از پهنه آسمان دورشان می‌کرد. [آیه ۱۸ - ۱۶ سوره حجر نیز مضمونی مشابه با آیه ۱۰ - ۶ سوره صافات دارد که در بیت پیشین آمده است.]

که روید آنجا رسولی آمده‌ست هر چه می‌خواهید زود آید به دست (۳۳۲۶)
شهاب‌ها به شیاطین می‌گفتند: به زمین بازگردید، آنجا پیامبری ظهور کرده است، هر چه از اسرار و حقایق عالم هستی می‌خواهید می‌توانید فوراً از او به دست بیاورید.

گر همی جوید دُرّ بی‌بها اَدْخُلُوا الْاَبْیَاتَ مِنْ اَبْوَابِهَا (۳۳۲۷)
اگر مرواریدی بس گرانبها می‌جوید، باید از طریق درها به خانه‌ها درآید. [مصراع دوم اشاره است به قسمتی از آیه ۱۸۸ سوره بقره که توضیح آن در شرح بیت (۱۶۱۸) دفتر اول آمده است. منظور بیت: همانطور که راه ورود به خانه‌ها، در خانه‌هاست، همینطور راه دستیابی به معارف و علوم حقیقی، تمسک و توسل به وحی الهی است. پس باید به اسباب لازم هر امری متوسل شد تا آن امر حاصل شود. در آیه مورد اشاره بیت فوق، به جای «آیات»، «نبوت» آمده است که هر دو لفظ مذکور، جمع مکسر «نَبِیَّت» به معنی خانه و مسکن است.]

۱. شُهب: جمع شهاب. توضیح آن در شرح بیت (۴۵۳۳) دفتر سوم آمده است.

(۳۳۲۸) می‌زن آن حلقه در و بر باب بیست از سوی بامِ فلکُتان راه نیست
ای دارندگان عقول جزئیّه، حلقه درِ وحی الهی را به صدا در آورید و در کنار آن در
بایستید، زیرا شما به سوی آسمانِ اعلای علوم و معارف راهی ندارید.

(۳۳۲۹) نیست حاجتتان بدین راهِ دراز خاکی را داده‌ایم اسرارِ راز
شما نیازی به پیمودن این راه دور و دراز ندارید، زیرا ما اسرار الهی را به انسانی خاکی
سپرده‌ایم. [به پیامبران رجوع کنید تا به حقایق عالم واقف شوید و لازم نیست جدای از وحی،
خود را به زحمت بی‌حاصل بیفکنید.]

(۳۳۳۰) پیش او آید اگر خاین نی‌اید نیشکر گردید ازو گرچه نی‌اید
اگر خیانتکار نیستید نزد او (رسول الهی) بروید تا نی معمولی وجودتان به نیشکر مبدل
گردد. [اگر با صدق نیت نزد رسولان الهی بروید، بر اثر این مصاحبت، وجود شما آکنده از
شکر علوم و معارف حقانی می‌شود.]

(۳۳۳۱) سبزه رویاند ز خاکت آن دلیل نیست کم از سَمِ اسبِ جبرئیل
آن راهنمای الهی از خاک وجود تو سبزه معارف می‌رویاند، زیرا آن راهنما از سَمِ اسب
جبرئیل کمتر نیست. [اشاره به آیه ۹۶ سوره طه: قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً
مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي. «سامری گفت: من چیزی دیدم که آنان
ندیدند. من مشت از نشان رسول برگرفتم و آنرا بیفکندم. و بدینسان نفسم (آن کار تباه را) در
نظرم بی‌آراست.» در تفاسیر قرآن کریم در ذیل این آیه و آیه ۵۱ سوره بقره نقل شده است که
سامری، مقداری از خاک پای اسب جبرئیل برگرفت و بدان گوساله زرین زد و گوساله جان
گرفت.^۱ اسب جبرئیل را قَرَس الحیات می‌گفتند از آنرو که به هرجا گام می‌نهاد سبزه از زمین
می‌دمید. منظور بیت: وقتی سَمِ اسبِ جبرئیل، موجد حیات و شکوفایی می‌گردد، چگونه ممکن

۱. این تفسیر مبتنی بر اینست که منظور از «الرسول» را در آیه فوق، جبرئیل بدانیم در حالی که قول دیگر
می‌گوید منظور از «الرسول» حضرت موسی (ع) است و مقصود اینست که سامری مدتی از تعالیم موسی
بهره‌مند شد و سپس از آن دست کشید و به راه شرک رفت. به هرحال مولانا وجه اول را برگزیده و مقاصد
عرفانی خود را با آن بیان داشته است.

است که انفاس قدسیهٔ رسولان الهی چنین خاصیتی نداشته باشد؟]

(۳۳۳۲) سبز گردی تازه گردی در نوی گر تو خاکِ اسبِ جبریلی شوی
اگر تو نیز خاک پای اسب جبرئیل شوی، سرسبز و با طراوت می شوی. [در مصراع دوم «جبرئیل» کنایه از انبیاء و اولیاء الله است. منظور بیت: اگر در برابر انبیاء و اولیاء خاضع و فروتن شوی به رشد روحی و شکوفایی عقلی خواهی رسید.]

(۳۳۳۳) سبزهٔ جان بخش کان را سامری کرد در گوساله تا شد گوهری
سامری آن سبزهٔ حیات بخش را در پیکرهٔ زرین آن گوساله افکند تا آنکه پیکرهٔ گوساله بر اثر آن، دارای گوهر حیات شد. [مراد از «سبزهٔ جان بخش»، همان خاکی است که سامری از زیر سمِ اسبِ جبرئیل گرفته بود و خاصیتی حیات بخش داشت. و گوهری بودن گوساله کنایه از صاحب حیات شدن آن گوساله است.^۱ توضیح سامری در شرح بیت (۲۲۵۸) دفتر اول و (۲۰۴۳) دفتر دوم آمده است.]

(۳۳۳۴) جان گرفت و بانگ زد ز آن سبزه او آنچنان بانگی که شد فتنهٔ عدو
پیکرهٔ گوساله جان گرفت و بر اثر آن سبزهٔ حیات بخش (خاکِ سمِ اسبِ جبرئیل) چنان بانگی برآورد که موجب فریب حق ستیزان شد.

(۳۳۳۵) گر امین آید سوی اهلِ راز وا رهید از سرکُله مانند باز
اگر با قلبی پاک و با صدق و صفا به محضر رازدانان وارد شوید و مصاحب آنان گردید، مانند بازِ شکاری از پوششی که سر او را می پوشاند نجات خواهید یافت. [رسم است که مربیان بازهای شکاری، پوششی کلاه مانند بر سر باز می گذارند تا چشمان او را بپوشاند. و چون صیدی می یابند کلاه را از سرش برمی گیرند و رهایش می کنند تا صید را بگیرد. منظور بیت: همانطور که سرپوش باز شکاری را از سرش بر می دارند و پروازش می دهند، راهنمایان الهی نیز سرپوش جسم را از روحان برمی دارند و شما را پرواز می دهند.]

(۳۳۳۶) سَرُکَلَاهِ چَشْمِ بِنْدِ گوش‌بند که ازو بازست مسکین و نَرُند
سرپوشی که چشم و گوش را می‌بندد سبب می‌گردد که باز شکاری درمانده و افسرده
گردد. [حجاب‌های نفسانی نیز چشم و گوشِ باطنی آدمیان را می‌پوشاند و سبب دل‌مردگی و
افسردگی روحی آنان می‌شود.]

(۳۳۳۷) زَانِ کُلهِ مَر چَشْمِ بازان را سَد است که همه مَیْلَش سویِ جنسِ خود است
زیرا بازِ شکاری با همه وجود به جنس خود تمایل دارد، از اینرو چشمانش را با
سرپوشی می‌بندد. [رجوع شود به شرح بیت (۸۹۶ - ۸۹۲) دفتر اول.]

(۳۳۳۸) چُون بُرید از جنس، با شَه گشت یار بر گُشاید چَشْمِ او را بازدار
همینکه از جنس خود بُرید و با شاه، همدم و مأنوس شد، پس مرَبّی باز، سرپوش را از
سرش برمی‌دارد و چشمانش را می‌گشاید. [منظور دو بیتِ اخیر: مرشد و هادیِ ربّانی با پرده
ریاضت و عبادت، چشمِ دنیا بین سالک را می‌پوشاند تا از مألوفات و متعلقات نفسانی و دنیوی
گسسته گردد و با شاه حقیقت اُنس گیرد. و همینکه سالک با حقیقت آشنا شد و طعم آن را
چشید دیگر به زخارف دنیوی و امور شهوانی توجّه نمی‌کند و زان‌پس چون چشم او بصیر
حقیقت گشته بی آنکه ریاضتی در کار باشد در فضای دنیا می‌چرخد و شکار خود را می‌گیرد
و دوباره به سوی شاه حقیقت بازمی‌گردد و دیگر پای‌بند دنیا نمی‌شود.]

(۳۳۳۹) راند دیوان را حق از مِرصادِ خویش عقلِ جُزوی را ز استبدادِ خویش
حضرت حق، شیاطین را از کمینگاه خود براند، و عقل جزئی را از خودکامگی دور
کرد. [«مِرصاد» به معنی کمینگاه، مأخوذ است از آیه ۱۴ سوره فَجْر: إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ.
«پروردگارت در کمینگاه است.» در اینجا منظور حریم اسرار و حقایق الهی است که شیاطین
همانطور که در ابیات پیشین آمد از وصول بدان عاجزند. و «استبداد» در لغت به معنی
خود رأی بودن و به میل خود کار کردن و خودسری و خودکامگی است. و منظور اینست که
خداوند، عقل جزئی بشر را از اینکه مستقلاً و بدون تمسّک به وحی الهی در امور دنیوی و اخروی
سیر و سلوک نماید بازداشته است. بعضی نوشته‌اند منظور از «استبدادِ خویش»، قلمرو حکمرانی
خداوند است. اما این وجه با بیت بعدی سازگار نیست. زیرا بیت ذیل وجه اوّل را تأیید می‌کند.]

که سَرِی^۱ کم کن نه‌ای تو مستبِدِ بِلک شاگردِ دلی و مستَعِد (۳۳۴۰)
حق تعالی به عقل جزئی فرمود: ریاست طلبی مکن که تو خودرأی و مستقل نیستی، بلکه شاگردِ دلی و استعداد کسب معارف از او را داری. [جایز است که مراد از عقل جزئی، صاحبِ عقل جزئی، و مراد از دل، صاحبِ دل باشد. یعنی دارندگان عقل جزئی نمی‌توانند بالاستقلال به کشف حقیقت برسند، بلکه لازم است در ذیل عنایت و هدایت صاحب‌دلان درآیند. و با اقتباس از نور وجود ایشان گریوه سلوک را درنوردند.]

رَو برِ دل، رَو که تو جزوِ دلی هین که بنده پادشاهِ عادلی (۳۳۴۱)
ای صاحب عقل جزئی، برو نزد دل، برو که تو مستقل نیستی بلکه جزئی از کلّیتِ اویی. بهوش باش که تو بنده پادشاهی دادگری. [عقل جزئی، مرتبه نازلی از دل است و باید بداند که او مانند یکی از آحاد ملّت است و دل، مانند پادشاه عادل. اگر نیکی کند پاداش بیند و اگر خطا کند، کیفر.]

بندگی او بِه از سلطانی است که اَنَا^۲ خَیْرُ^۳ دَمِ شیطنی است (۳۳۴۲)
بندگی عقل جزئی بهتر از پادشاهی اوست. یعنی عقل جزئی نباید سودای ریاست و خودرأیی داشته باشد. شعار «من بهترم» حرف شیطنی است. یعنی منم منم زدن کار شیطان است نه انسانی صالح. [در مصراع دوم به قسمتی از آیه ۱۲ سوره اعراف، و آیه ۷۶ سوره ص اشارت شده است که وقتی حق تعالی به ابلیس فرمود چرا بر آدم سجده نیاوردی؟ گفت: اَنَا خَیْرُ مِنْهُ... «... من از آدم بهترم...»]

فرق بین و برگزین تو ای حبیس بـندگی آدم از کـبرِ بلیس (۳۳۴۳)
ای محبوسِ زندان طبیعت، فرق میان بندگی آدم و تکبرِ ابلیس را بازشناس و آنگاه مشرب بندگی و خاکساری آدم را انتخاب کن.

۱. سَرِی: ریاست، سروری، بزرگی.

۲. اَنَا: من. ضمیر متکلم وحده.

۳. خَیْر: بهتر. صفت تفضیلی که در اصل، أَخَیْر بوده است.

(۳۳۴۴) گفت آنکه هست خورشیدِ رَه، او حرفِ طُوبی^۱ هر که ذَلَّتْ نَفْسُهُ
آن کسی که خورشید طریق الهی است فرموده است: خوشا به حال کسی که نَفْسش
خوار شود. [مصرع دوم اشاره است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۳۷۹۴) دفتر سوم
آمده است.]

(۳۳۴۵) سایه طُوبیِ ببین و خوش بخسپ سر بنه در سایه بی سرکشِ بخسپ
سایه درخت طُوبی را ببین و در زیر آن راحت بخواب. سر در سایه درخت طُوبی قرار
بده و بی آنکه سرکشی و تکبر کنی بخواب.

(۳۳۴۶) ظِلِّ ذَلَّتْ نَفْسُهُ خوش مَضْجَعی^۲ است مستعدِ آن صفا را مَهْجَعی^۳ است
سایه خاکساری و انکسار نَفْس، واقعاً خوابگاه خوبی است، زیرا برای کسی که لایق
و مستعد آن صفاست، خوابگاهی خوب و خوش است. [اگر در سایه عنایت و هدایت
خاکساران طریق حق قرار گیری، مسلماً جایگاه خوب و خوشی را برگزیده‌ای.]

(۳۳۴۷) گر ازین سایه روی سَوِی مَنی زود طاغی گردی و رَه گم کنی
اگر از این سایه، یعنی از سایه خاکساری و فروتنی به سوی خودبینی بروی، قهراً زود
طغیانگر می‌شوی و راه هدایت را گم می‌کنی. [بر تو لازم است که از اطاعت خاکساران درگاه
حضرت حق رخ برمتابی و در برابر ارشادات آنان به سوی انانیت و خودبینی نگرایی.]

بیان آنکه یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدِی اللَّهِ وَ رَسُولِهِ

چون نبی نیستی ز اُمت باش چون که سلطان نه‌ای رعیت باش
این فصل جلیل در شرح مطلب پیشین است. مولانا می‌گوید اگر انسان کامل نیستی از

۱. طُوبی: ر.ک. شرح بیت (۱۹۵۶) دفتر اول.

۲. ظِل: سایه. جمع: ظلال.

۳. مَضْجَع: خوابگاه. جمع: مَضَاجِع.

۴. مَهْجَع: خوابگاه. جمع: مَهَاجِع.

کاملان پیروی کن، چنانکه برای تبیین این موضوع به نخستین آیه سوره حُجُرَات استناد جسته است: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ. وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.** «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر خدا و رسولش پیشی مگیرید، و از خدا بترسید که او شنوای داناست.» برخی از مفسران «لَا تَقْدُمُوا» را که فعل نهی از باب تفعیل است لازم می‌دانند نه متعدی. و می‌گویند «تقدیم» در اینجا به معنی «تقدم» است. ابن عباس می‌گوید: مؤمنان از اینکه در سخن گفتن بر پیامبر (ص) پیشی گیرند نهی شده‌اند و به آنان توصیه شده است که هرگاه در محضر پیامبر (ص) بودید و از او سؤالی شد تا او جواب نداده شما به جواب دادن مبادرت موزید^۱. بیت فوق از حدیقة الحقیقة سنائی است که مولانا با تصرّف در عبارت، آنرا نقل کرده است. اصل بیت سنائی اینست:

مرد همت، نه مردِ تهمت باش چون پیمبرِ نه‌یی، ز امت باش

پس برو خاموش باش از انقیاد زیرِ ظِلِّ امرِ شیخ^۲ و اوستاد (۳۳۴۸)
پس ادب اقتضا می‌کند که در هر حالی زیر سایه امر شیخ و استاد بروی و از وی اطاعت کنی و در برابر او ساکت باشی یعنی سخنی از روی گستاخی نگویی.

ورنه گرچه مستعدّ و قابلی مسخ گردی تو ز لافِ کاملی (۳۳۴۹)
و الا حتّی اگر استعداد و قابلیت هم داشته باشی بر اثر ادعای کمال، مسخ می‌شوی.
[اگر استعداد رشد و تعالی روحی داشته باشی، اما ادعای کامل بودن بکنی شخصیت و روح تو مسخ می‌شود.]

هم ز استعداد و امانی اگر سرکشی ز استادِ راز و باخبر (۳۳۵۰)
اگر از اطاعت استاد رازدان و آگاه رخ برتابی، حتّی از استعدادی که دارا هستی نیز نمی‌توانی بهره‌مند شوی. [زیرا دعاویِ یاوه و منم منم زدن باعث می‌شود که آن استعداد و قابلیت نیز زایل شود و یا بلا استفاده بماند.]

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج ۹، ص ۱۳۰.

۲. شیخ: ر.ک. شرح بیت (۱۷۸۹) دفتر سوّم.

(۳۳۵۱)

صبر کن در موزه دوزی^۱ تو هنوز ور بوی بی صبر، گردی پاره دوز
تو باید هنوز در فراگیری فنّ چکمه دوزی صبر کنی، اگر بی صبری کنی
به جای چکمه دوز، پینه دوز می شوی. [هر کس در تحصیل کمالات صابر نباشد به جایی
نمی رسد.]

(۳۳۵۲)

کهنه دوزان گر بُدیشان صبر و حلم جمله نودوزان شدندی هم به علم
اگر پینه دوزان در فرا گرفتن فنّ کفش دوزی صبر و شکیبایی می داشتند، همه آنان با
مهارت و آگاهی کفش های نو می دوختند. [پس نتیجه می گیریم که هر کس برای رشد و تعالی
نیازمند استاد و سرمشق است. و الاّ به جای مطلوبی نمی رسد.]

(۳۳۵۳)

پس بکوشی و به آخر از کلال^۲ هم تو گوئی خویش کالعقل عقال^۳
تو بسیار می کوشی و سرانجام به سبب خستگی و درماندگی می گویی که عقل به منزله
زانوبند است. [منظور بیت: دارندگان عقل جزئی و سطحی ابتدا خیال می کنند که با داشتن
چنین عقلی می توانند به راز بزرگ هستی و خویششناسی واقف شوند و در همه عرصه ها
راز بگشایند، اما پس از عمری سعی و تکاپو به جایی نمی رسند و خسته و درمانده می شوند و
سرانجام به قصور عقل جزئی خود پی می برند و می گویند که این عقل به جای آنکه موجب
حرکت ما شود، پای ما را بسته است. چنانکه معروف است که امام فخر رازی (فقیه شافعی
مذهب و سرآمد بزرگان علم کلام و معقولات) در پایان عمر به قصور عقل و استدلال واقف
شد و چنین سرود:

نَهَايَةُ إِقْدَامِ الْعُقُولِ عِقَالٌ وَ أَكْثَرُ سَفِيِّ الْعَالَمِينَ ضَلَالٌ
وَ أَرْوَاحُنَا فِي وَخْشَةٍ مِنْ جُسُومِنَا وَ خَاصِلُ دُنْيَانَا أَذَى وَ وَبَالٌ
وَ لَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْثِنَا طَوْلَ عُمْرِنَا سِوَى أَنْ جَمَعْنَا فِيهِ قَيْلَ وَ قَالَ^۴
«سرانجام خرد و ورزیدن، بندی است بر آدمی. و بیشترین تکاپوی جهانیان گمراهی

۱. موزه دوزی: چکمه دوزی.

۲. کلال: خستگی، درماندگی.

۳. عقال: زانوبند شتر. جمع: عُقْل.

۴. ر. ک. ریحانة الادب، ج ۴، ص ۲۹۸.

است. جانمان از کالبدمان در وحشت و گریز است، و هوده زندگانی دنیوی ما، آزار و گرفتاری است. در طول عمر خویش از این همه بحث و تحرّی بهره‌ای نیافتیم، جز آنکه قیل و قال گرد آورديم.»[

همچو آن مردِ مُفَلِّسِف^۱ روزِ مرگ عقل را می‌دید بس بی بال و برگ (۳۳۵۴)
مانند آن مرد فلسفه‌دان که هنگام مرگ، عقل را بسیار بی‌مایه و بی‌توشه می‌دید.
[اشاره است به امام فخررازی. این رباعی نیز از اوست:

هرگز دلِ من ز علم، محروم نشد کم ماند ز اسرار که مفهوم نشد
هفتاد و دو سال عمر حاصل کردم معلوم نشد که هیچ معلوم نشد]

بی‌غرض می‌کرد آن دم اعتراف کز ذکاوت راندیم اسب از گزاف (۳۳۵۵)
(امام فخررازی) در لحظات واپسین زندگی خود بی‌هیچ غرض و شائبه‌ای اعتراف کرد که ما با این عقل، اسب اندیشه را در میدان قیل و قال راندیم. [امام فخررازی با اینکه در دقایق عقلی و کلامی بسی موشکاف و نکته‌دان بود و بر بسیاری از اصول فکری و فلسفی تشکیک می‌کرد و بالاخره امام‌المُشکِّکین لقب یافت و با این تشکیکات، سطح دانش کلامی و فلسفی را ارتقاء بخشید، با این حال خود هرگز به یقین و اطمینان قلبی نرسید و در حسرت باورِ جزمیِ عجزوگان عامی بود. از او نقل شده است که: مَنِ اتَّزَمَ بِدِينِ الْعَجَائِزِ فَهُوَ فَايِزٌ. «هرکه به دین و اعتقاد عجزوگان (عوام الناس) پای‌بند باشد رستگار است.»

بنابر این اصحاب عقل جزئی و ارباب قیل و قال با همه تلاش‌های ذهنی خود به اطمینان قلبی نمی‌رسند.]

از غروری سر کشیدیم از رجال آشنا^۲ کردیم در بحر خیال (۳۳۵۶)
ما بر اثر غرور و تکبر از مردان الهی سرپیچی کردیم و در دریای خیالبافی به شنا و غواصی پرداختیم.

۱. مُفَلِّسِف: فلسفه‌دان.

۲. آشنا: شنا.

(۳۳۵۷) آشنا هیچست اندر بحرِ روح نیست اینجا چاره جز کشتیِ نوح
شنا در دریای روح، کاری بیهوده است، یعنی غواصی و جستجوی عقل جزئی در
عوالم غیبی و اسرار و حقایق الهی کاری بی نتیجه است، زیرا در اینجا چاره‌ای وجود ندارد جز
سوار شدن در کشتی نوح. [کشتی نوح اشاره به حدیثی است که توضیح آن در شرح بیت
(۵۳۸) همین دفتر آمده است. منظور از کشتی نوح در اینجا حضرت نبی اکرم (ص) و جمیع
انبیاء و اولیاء و هادیان صالح است.]

(۳۳۵۸) این چنین فرمود آن شاهِ رُسل که مَنم کشتی در این دریای کُل
آن پادشاه رسولان الهی (حضرت نبی اکرم) چنین فرمود: مَنم کشتی نجات در دریای
کُل (جهان هستی و یا عوالم الهی). [به شرح بیت (۵۳۸) همین دفتر رجوع شود.]

(۳۳۵۹) یا کسی کو در بصیرت‌های من شد خلیفهٔ راستی بر جای من
یا کشتی، آن شخصی است که بینش و معرفت باطنی مرا به دست آورد و حقیقتاً
جانشین من باشد. [مولانا در این بیت می‌گوید پس از پیامبر (ص)، هر که وارث علم و
بینش او شود می‌تواند طالبان حقیقت را در دریای متلاطم این جهان به ساحل مقصود
برساند.]

(۳۳۶۰) کشتیِ نوحیم در دریا که تا رُو نگردانی ز کشتی ای فُتی
در این دریا ما به منزلهٔ کشتی نوحیم، ای جوان مبادا از این کشتی رخ برتابی.

(۳۳۶۱) همچو کنعان^۱ سوی هر کوهی مرو از نُبی^۲ لاغاصمَ الیومَ شنو
مانند کنعان (پسر نوح) به هر کوهی پناه مبر، از قرآن کریم این آیه را بشنو: «امروز
نگهدارنده‌ای نیست.» [اشاره به آیه ۴۳ سوره هود که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۱۳) دفتر
سوم آمده است. در اینجا کنعان کنایه از گمگشتگانی است که به هر رطب و یابسی چنگ
می‌زنند جز حقیقت.]

۱. کنعان: ر.ک. شرح بیت (۱۳۰۸) دفتر سوم.

۲. نُبی: قرآن کریم.

می‌نماید پست این کشتی ز بند می‌نماید کوهِ فکرت بس بلند (۳۳۶۲)
به علتِ حجابی که بر دیدهٔ باطنی‌ات داری، این کشتی به نظرت حقیر می‌آید و کوه
اندیشهٔ عقل جزئی، بسیار بلند به نظرت می‌رسد. [انبیاء و اولیاء الله که در مثل همچون کشتی
نوح (ع)، آدمیان را از غرق شدن در امور دنیوی و حیوانی نجات می‌بخشند، در نظرت حقیر
می‌آیند و در عوض، افکار و آراء و عقلت، بسی عظیم می‌نماید، زیرا حجاب نفسانی بر دیدهٔ
دل داری. همانطور که پسر نوح داخل کشتی نشد و به کوه پناه برد و برخلاف پندارش هلاک
گشت تو نیز با پناه بردن به خردورزی‌های جزئی و عدم اعتنا به مردان الهی تباه خواهی شد.]

پست منگر هان و هان این پست را بنگر آن فضلِ حقِ پیوست را (۳۳۶۳)
بهوش باش، بهوش باش این کشتی بظاهر حقیر (انبیاء و اولیای فروتن) را با دیدهٔ
حقارت منگر، بلکه به فضل الهی بنگر که به این کشتی پیوسته است. [اکبرآبادی مصراع دوم را
چنین معنی کرده است: فضل کسی را ببین که به خدا پیوسته است.]

در علوِ کوهِ فکرت کم نگر که یکی موجش کند زیر و زَبَر (۳۳۶۴)
به بلندیِ کوه اندیشه نگاه نکن، زیرا یک موج، آنرا زیر و رو می‌کند. [نباید به
اندیشه‌های عقول جزئی بالید و بدان مفتون شد، زیرا یکی از تجلیات قهریهٔ خداوند آنرا
زیر و رو می‌کند.]

گر تو کنعانی، نداری باورم گر دو صد چندین نصیحتِ پَرورَم (۳۳۶۵)
اگر تو کنعان باشی، یعنی صفت و سیرتِ ستیزه‌گرانهٔ کنعان را داشته باشی، صدها برابر
این هم تو را نصیحت کنم، حرفم را باور نمی‌کنی.

گوشِ کنعان کی پذیرد این کلام؟ که بر او مُهرِ خدای است و خِتام^۱ (۳۳۶۶)
گوشِ کنعان چگونه ممکن است این سخن را بشنود؟ حال آنکه خداوند بر گوشِ او
مُهر نهاده است. [مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۷ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت

۱. خِتام: پایان کار، گِلی که با آن مُهر می‌کنند. در اینجا معنی اخیر مراد است.

(۶۷۹) دفتر دوّم آمده است.]

(۳۳۶۷) کِی گذارد موعظه بر مُهرِ حق؟ کِی بگرداند حَدَثِ حکمِ سَبَقِ؟
نصیحت و اندرز چگونه ممکن است بر مُهرِ حق اثر بگذارد؟ یعنی وقتی که مُهرِ حق
بر گوشی زده شد دیگر هیچ نصیحتی نمی‌تواند از آن بگذرد و به گوش برسد. موجود حادث
چگونه می‌تواند حکم ازلی را نقض کند؟

(۳۳۶۸) لیک می‌گویم حدیثِ خوش‌پیی‌ای^۱ بر امیدِ آنکه تو گنغان نه‌ای
اما با این امید که تو کنعان صفت نیستی، سخنی فرخنده و نیک به تو
می‌گویم.

(۳۳۶۹) آخر این اقرار خواهی کرد هین هم ز اول روز آخر را ببین
بهوش باش که تو نیز سرانجام بدان اعتراف خواهی کرد. پس، از روز اوّل، روز آخر را
ببین.

(۳۳۷۰) می‌توانی دید آخر را، مکن چشمِ آخرینت را کورِ کُهن
تو می‌توانی با دیده عقلت فرجام کار را ببینی، پس نباید چشم فرجام‌بین خود را کور
دائمی کنی.

(۳۳۷۱) هر که آخرین بُود مسعودوار نبودش هر دم ز ره رفتن عِشار^۲
هر کس مانند انسان‌های نیک‌بخت، فرجام‌بین باشد، به هنگام راه رفتن هر لحظه
دچار لغزش نمی‌شود.

(۳۳۷۲) گر نخواهی هر دمی این خُفتِ خیز کُن ز خاکِ پایِ مردی چشم تیز
اگر نمی‌خواهی که لحظه به لحظه افت و خیز داشته باشی، خاک پای انسان کاملی را

۱. حدیثِ خوش‌پیی: سخن نیک و فرخنده.

۲. عِشار: لغزش.

سرمه چشمانت کن تا تیزبین شوی. [در برابر انسان کامل، فروتن و منکسر باش تا تحصیل کمالات کنی و در زمره دیده‌وران قرارگیری.]

(۳۳۷۳) کُخْلِ^۱ دیده ساز خاکِ پاش را تا بیندازی سرِ اوباش را
خاک پای او را سرمه چشم کن تا سر فرومایگان حق‌ستیز را از تن جدا کنی. [مراد از «اوباش» نفس اماره است.^۲ یعنی اگر در خدمت کاملان باشی می‌توانی نفس اماره را قمع و سرکوب کنی. نیکلسون با اقتباس از اکبرآبادی و انقروی گوید: «تا آنکه امیال پلید نفسانی را بکشی.»^۳]

(۳۳۷۴) که ازین شاگردی و زین افتقار^۴ سوزنی باشی، شوی تو ذوالفقار
زیرا تو اگر فرضاً در حقارت و ناچیزی مانند سوزن باشی، بر اثر فروتنی و شاگردی آن انسان کامل به شمشیر ذوالفقار مبدل خواهی شد. [وجود ناچیز تو در سایه مصاحبت با کاملان، جلیل‌القدر گردد.]

(۳۳۷۵) سُرْمه کن تو خاکِ هر بگزیده را هم بسوزد، هم بسازد دیده را
خاک پای انسان‌های برگزیده را سرمه چشم خود کن، تا حجاب‌ها را از برابر دیدگانت بسوزاند و بینایی و بصیرت را بهبود بخشد.

(۳۳۷۶) چشم اُشتر زآن بُود بس نوزبار کو خورد از بهرِ نورِ چشم خار
چشم شتر از آنرو پُر نور و تیزبین است که برای تقویت چشم خود خار می‌خورد. [ای طالب حقیقت اگر تو نیز می‌خواهی بصیرت باطنی پیدا کنی باید مدّتی خار ریاضت و محنت تناول کنی.]

۱. کُخْلِ: سرمه.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۵۳.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۵.

۴. اِفْتِقار: فقیر شدن، تهیدستی و درویشی.

قصه شکایتِ اُستر به اُستر که من بسیار در رُو می‌افتم در راه رفتن تو کم در رُوی می‌آیی این چراست؟ و جواب گفتنِ شتر، او را

خلاصه داستان

چون این حکایت در بیت (۱۷۴۶-۱۷۶۲) دفتر سوّم نیز آمده است، آنرا تکرار نمی‌کنیم. در اینجا «اُستر» کنایه از آدمیانی است که اسیر شهوات و مقتضیات نفسانی‌اند و بینش و بصیرت باطنی ندارند. و «شتر» کنایه از مؤمن عارفی است که از جایگاهی رفیع به دنیا می‌نگرد، از اینرو از دامگاه‌های لغزش و خطا مصون می‌ماند. در این حکایت عاقبت «اُستر» به قصور خود اعتراف می‌کند و از «شتر» می‌خواهد که در خدمت او باشد تا او نیز راه را از چاه تمیز دهد. شتر می‌پذیرد. مولانا در این قسمت از حکایت می‌گوید: اگر خطا و لغزش در آدمی به صورت ملکه راسخه درنیامده باشد می‌تواند خود را در پرتو عنایت و هدایت هادی مصلح و مرشد کامل از گمراهی نجات دهد.

اُستری را دید روزی اُستری^۱ چونکه با او جمع شد در آخری (۳۳۷۷)
روزی قاطری، شتری را که در آخوری در کنار او بود دید.

- (۳۳۷۸) گفت: من بسیار می‌افتم به رُو در گریوه^۱ و راه و در بازار و کو قاطر گفت: من در گردنه و راه و بازار و محله خیلی با صورت به زمین می‌افتم.
- (۳۳۷۹) خاصه از بالای که تا زیر کوه در سر آیم هر زمانی از شکوه^۲ بخصوص همیشه وقتی که می‌خواهم از فراز کوه به پایین آیم از ترس و هراس واژگون می‌شوم.
- (۳۳۸۰) کم همی افتی تو در رُو بهر چیست؟ یا مگر خود جانِ پاکت دولتی ست؟ اما تو نمی‌افتی، دلیل این امر چیست؟ یا مگر روح پاک تو فرخنده و بختیار است؟ [«کم افتی» در اینجا به معنی «کمتر می‌افتی» نیست، بلکه به معنی اصلاً نمی‌افتی است. این تعبیر در مثنوی فراوان است. به هر حال قاطر به شتر می‌گوید: شاید سبب واژگون نشدن تو این باشد که عنایت حق شامل حال تو شده و تو را دارای اقبال حقیقی کرده است.]
- (۳۳۸۱) در سر آیم هر دم و زانو زنم پُوز و زانو زان خطا پُرخون کنم من لحظه به لحظه با سر به زمین سقوط می‌کنم و مجبورم زانو بر زمین بزنم، و به سبب این سقوط، دهان و زانویم را غرق در خون می‌کنم.
- (۳۳۸۲) کز شود پالان و رختَم بر سَرَم وز مُکاری^۳ هر زمان زخمی خورم پالان و بار و بُنه‌ام روی سرم کج می‌شود و دم به دم از استربان کتک می‌خورم.
- (۳۳۸۳) همچو کم عقلی که از عقلِ تباه بشکند توبه به هر دم در گناه حالِ من شبیه آن آدم کم عقلی است که به سبب تباهی عقل هر لحظه با ارتکاب گناه، توبه‌اش را می‌شکند.

۱. گریوه: گردنه، زمین سر‌اشیب، پشته بلند.

۲. شکوه: ترس، بیم.

۳. مُکاری: کسی که خر و اسب و شتر و نظایر آنها را کرایه دهد.

- (۳۳۸۴) مسخرهٔ ابلیس گردد در زَمَن از ضعیفی رأی آن توبه‌شکن
آن شخص کم عقل همان دم به سبب سستی اندیشه و ارادهٔ خود مسخره و بازیچهٔ دست ابلیس می‌شود.
- (۳۳۸۵) در سَر آید هر زمان چون اسبِ لنگ که بُود بارش گران و راه سنگ
آن سست‌اندیش ضعیف اراده دم به دم مانند اسبی لنگ که باری سنگین دارد و در سنگلاخ راه می‌رود، بر زمین سقوط می‌کند.
- (۳۳۸۶) می‌خورد از غیب، بر سَر زخم، او از شکستِ توبه آن اِدْبَارْخُو
آن بدبخت به علت نقض توبهٔ خود، از جانب عالم غیب، ضربه می‌خورد. یعنی آن ناقص عقل به سبب کجروی طبق مشیت الهی در این جهان هستی مکافات می‌شود.
- (۳۳۸۷) باز توبه می‌کند با رأیِ سست دیو، یک تُف کرد و توبه‌اش را سُکُست^۱
دوباره با آن اندیشهٔ سست و ناقصش توبه می‌کند، اما شیطان به محض اینکه به او تف می‌کند، یعنی از توبهٔ او اظهار ناراحتی می‌کند، زود توبه‌اش را می‌شکند.
- (۳۳۸۸) ضعف اندر ضعف و کبرش آنچنان که به خواری بنگرد در واصلان
با اینکه عقل و اراده‌اش کاملاً سست است، اما چنان متکبر است که به واصلان کوی حقیقت با دیدهٔ تحقیر می‌نگرد.
- (۳۳۸۹) ای شتر که تو مثال مؤمنی کم فُتی در رُو و کم بینی زنی^۲
ای شتر تو مانند انسان مؤمنی هستی که هرگز سقوط نمی‌کنی و تکبر نمی‌ورزی. «کم فُتی» در اینجا به معنی «کمتر افتی» نیست، بلکه در این قبیل موارد به معنی اصلاً نمی‌افتی است.]

۱. سُکُنت: شکست، گسست. از مصدر سُکُنتَن.

۲. بینی زدن: تکبر کردن، ناز و فخر نمودن.

(۳۳۹۰) تو چه داری که چنین بی‌آفتی بی‌عثاری و کم اندر رُو فُتی؟
ای شتر تو چه خاصیت و فضیلتی داری که اینگونه فاقد هرگونه عیب و لغزشی و سقوط نمی‌کنی؟

(۳۳۹۱) گفت گرچه هر سعادت از خداست در میان ما و تو بس فرق‌هاست
شتر در جواب قاطر گفت: گرچه هر سعادت از جانب خداوند است، اما میان من و تو تفاوت بسیاری وجود دارد.

(۳۳۹۲) سربلندم من، دو چشم من بلند بینش عالی، امان است از گزند
از جمله تفاوت من و تو اینست که سر من بلند است و دو چشم من در بلندی قرار دارد. و بصیرتی که عالی و بلند باشد از هرگونه آفتی مصون می‌ماند. [هرکس بینش متعالی داشته باشد از گزند هوای نفس محفوظ می‌گردد].

(۳۳۹۳) از سر کوه، من ببینم پای کوه هر گو^۱ و هموار را من توه توه^۲
از فراز کوه می‌توانم پای کوه را ببینم، و هر گودال و راه همواری را قدم به قدم می‌بینم.

(۳۳۹۴) همچنان که دید آن صدر اجل^۳ پیش کار خویش تا روز اجل
چنانکه آن انسان برتر (شخص متقی و پرهیزگار) هرآنچه تا روز مرگش می‌بایست رخ دهد پیشاپیش دید.

(۳۳۹۵) آنچه خواهد بود بعد بیست سال داند اندر حال، آن نیکو خصال
آن انسان نیک‌خلق هم اکنون چیزهایی را می‌بیند که بیست سال دیگر رخ خواهد داد.

۱. گو: گودال.

۲. توه توه: لایه لایه.

۳. صدر اجل: صدراعظم، بزرگترین وزیر.

(۳۳۹۶) حالِ خود تنها ندید آن مُتَّقِی بلکه حالِ مَغْرِبِی و مَشْرِقی
آن شخص پرهیزگار نه تنها احوال خود را می‌بیند، بلکه احوال مغربیان و مشرقیان را
نیز می‌بیند. یعنی از احوال جمیع آحاد انسانی در اقطار عالم باخبر است. [«مغربی» و
«مشرقی» به صورت تعبیر خاص نیز در مثنوی بکار رفته است. مغربی، کنایه از بیگانگان از
حق، و مشرقی کنایه از عارفانی است که قلبشان محلّ اشراقات ربّانی است. رجوع شود به
شرح بیت (۲۰۱۸) همین دفتر. در اینجا همان وجه اوّل مناسب است.]

(۳۳۹۷) نور، در چشم و دلش سازد سَکَن بهر چه سازد؟ پی حُبِّ الْوَطَن
نور الهی در چشم و دل شخص پرهیزگار جای می‌گیرد. چرا جای می‌گیرد؟ به علّت
عشقی که شخص پرهیزگار به وطن اصلی خود دارد. [این معنی در صورتی است که «حُبّ» به
مُتَّقِی انتساب یابد، و اگر «حُبّ» به نور منسوب شود، معنی بیت چنین می‌شود: نور الهی در
چشم و دل پرهیزگار جای می‌گیرد. چرا جای می‌گیرد؟ به علّت آنکه نور به وطن خویش
علاقه دارد، زیرا چشم و دلِ پرهیزگار جایگاه و وطن اصلی نور الهی است.^۱ توضیح
«حب الوطن» در شرح بیت (۲۲۱۱) همین دفتر آمده است.]

(۳۳۹۸) همچو یوسف کُو پدید اوّل به خواب که سُجودش کرد ماه و آفتاب
مانند حضرت یوسف (ع) که ابتدا در عالم رؤیا دید که ماه و خورشید در برابر او سجده
می‌کنند. [رجوع شود به آیه ۴ سوره یوسف.]

(۳۳۹۹) از پس ده سال بلکه بیشتر آنچه یوسف دیده بُد بر کرد سر
پس از گذشت ده سال و یا بیشتر رؤیای یوسف به واقعیت پیوست.

(۳۴۰۰) نیست آن یَنْظُرِ بِنُورِ اللَّهِ گزاف نورِ رَبّانی بُود گردونُ شکاف
اینکه مؤمن با نور الهی می‌نگرد، حرف یاوه‌ای نیست. زیرا نور ربّانی، آسمان را
می‌شکافد. یعنی جمیع حجاب‌ها را می‌برد و اسرار و حقایق را می‌بیند. [«یَنْظُرِ بِنُورِ اللَّهِ» اشاره

۱. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۱۱۱۲.

دارد به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۲۶۳۴) دفتر اول آمده است. مولانا این حدیث را که در سایر کتب صوفیه نیز آمده بسیار بکار برده است.]

(۳۴۰۱) نیست اندر چشم تو آن نور، رُو هستی اندر حسّ حیوانی گِرو
ای قاطر صفت برو که در چشم تو نور الهی نیست زیرا تو اسیر حواس حیوانی شده‌ای.
[هرکس از مرتبه حیوانی بیرون نیاید نمی‌تواند آثار و احوال الهی را نظاره کند.]

(۳۴۰۲) تو ز ضعف چشم بینی پیش پا تو ضعیف و هم ضعیف پیشوا
تو به سبب ضعف قوه بینایی فقط می‌توانی جلوی پای خود را ببینی. یعنی بصیرت تو فقط به درد رفع حوایج دنیویات می‌خورد و نه بیشتر. هم تو ناتوانی و هم راهبر. [مراد از «پیشوا» همانا چشم است که آدمی به کمک او راه می‌رود. اینگونه افراد مصداق ضَعْفُ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوب‌اند.]

(۳۴۰۳) پیشوا چشمست دست و پای را کو ببیند جای را ناجای را
چشم که می‌تواند راه و بیراه را ببیند، پیشوای دست و پا است.

(۳۴۰۴) دیگر آنکه چشم من روشن تر است دیگر آنکه خلقت من اَطْهَر^۱ است
دلیل دیگر آنکه چشم من روشن تر است، دیگر آنکه فطرت من پاکیزه تر است.

(۳۴۰۵) ز آنکه هستم من ز اولادِ حلال نه ز اولادِ زنا و اهلِ ضلال
زیرا من حلال زاده‌ام، نه حرام زاده و در زمره گمراهان. [من نزاده و اصیل‌ام، نه همچون قاطر که از جفتگیری نرینه خر و مادینه اسب متولد می‌شود و ابتر و سترون است.]

(۳۴۰۶) تو ز اولادِ زنا بی‌گمان تیر، کژ پَرَد چو بد باشد گمان
اما تو بی‌شک حرام زاده‌ای، چنانکه مثلاً وقتی گمان کج باشد، تیر نیز کج می‌رود.

۱. اَطْهَر: پاکیزه تر.

[اوحدی گوید:

تیر چون از کمانِ سست آید از کجا بر هدف درست آید؟]

تصدیق کردنِ اُسْتَر، جواب‌هایِ شتر را و اقرار آوردن به فضلِ او بر خود
و از او استعانت خواستن و بدو پناه گرفتن به صدق و نواختنِ شتر، او را
و ره نمودن و یاری دادن پدران و شاهانه

گفت اُسْتَر، راست گفתי ای شتر این بگفت و چشم کرد از اشک پُر (۳۴۰۷)
قاطر گفت: ای شتر، حق با توست. این حرف را زد و چشمانش لبریز از اشک شد.

ساعتی بگریست و در پایش فتاد گفت: ای بگزیدهٔ رَبِّ الْعِبَاد (۳۴۰۸)
مدتی گریه کرد و سپس به پای شتر افتاد و گفت: ای برگزیدهٔ پروردگار بندگان.

چه زیان دارد گر از فرخندگی در پذیری تو مرا در بندگی؟ (۳۴۰۹)
چه ضرری دارد که تو به برکت وجود فرخنده‌ات مرا به خدمت و بندگی قبول
کنی؟

گفت: چون اقرار کردی پیشِ من رُو که رستی تو ز آفاتِ زَمَن (۳۴۱۰)
شتر در جوابش گفت: حال که نزد من به قصور خود اعتراف کردی، برو که از گزند و
آفات روزگار نجات پیدا کردی.

دادی انصاف و، رهیدی از بلا تو عَدُو بودی، شدی ز اهلِ وَلَا^۲ (۳۴۱۱)
چون انصاف را رعایت کردی و حق مطلب را ادا نمودی، از بلا نجات یافتی. تو ابتدا
دشمن بودی، اما اینک جزو دوستانی.

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۵۶۹.

۲. وَلَا: دوستی.

(۳۴۱۲) خویِ بد در ذاتِ تو اصلی نبود کز بدِ اصلی نیاید جز جُحود^۱
اخلاق و سرشت بد در ذاتِ تو، فطری نیست، زیرا اگر کسی فطرتاً بد باشد چیزی جز حق ستیزی و انکار از او سر نمی زند.

(۳۴۱۳) آن بدِ عاریتی باشد که او آرد اقرار و شود او توبه جُو
کسی که به خطای خود اعتراف می کند و طالب توبه می شود، بدی او جنبه عَرَضی دارد نه ذاتی.

(۳۴۱۴) همچو آدم زلَّتَش عاریه بود لا جَرَمِ اندر زمان توبه نمود
مانند حضرت آدم (ع) که لغزش و خطایش جنبه عَرَضی داشت، ناگزیر بلافاصله توبه کرد.

(۳۴۱۵) چونکه اصلی بود جُرْمِ آن بلیس رَه نبودش جانبِ توبه نَفیس^۲
اما چون گناه و خطای ابلیس ملعون، ذاتی بود نتوانست به سوی توبه گرانها راه پیدا کند. [در هر که بدی به صورت ملکه راسخه درآید امیدی به هدایت او نرود].

(۳۴۱۶) رَوُ که رستی از خود و از خویِ بد و از زبانه ناز و از دندانِ دَد
برو که هم از خود رهیدی و هم از صفات بد و هم از زبانه آتش و هم از دندان وحوش. [«دندانِ دَد» اشاره به تجسم اعمال زشت دارد که در قیامت به صورت مار و عقرب مجسم می شود. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۹۱) دفتر سوم].

(۳۴۱۷) رَوُ که اکنون دست در دولت زدی در فگندی خود به بختِ سَرْمَدی^۳
برو که اکنون به اقبال دست یافتی، و خود را به نیک بختی جاودانه رساندی.

۱. جُحود: انکار.

۲. نَفیس: گرانها، مرغوب.

۳. سَرْمَدی: همیشگی، جاودانه.

(۳۴۱۸) اَدْخُلِيْ تَوْ فِى عِبَادِيْ يَافَتِيْ اَدْخُلِيْ فِى جَنَّتِيْ دِرِیَافَتِيْ
تو حقیقتِ «داخل شو در میان بندگانم» را یافتی، و حقیقتِ «داخل شو در بهشتم» را
دریافتی. [اشاره به آیه ۲۹ و ۳۰ سوره فجر: فَادْخُلِيْ فِى عِبَادِيْ وَ اَدْخُلِيْ جَنَّتِيْ. «در زمره
بندگانم درآی، و در بهشتم درآی.» حکیم سبزواری گوید: در مقام طریقت و حقیقت، جَنَّت به
سه قسم است: جَنَّةُ الافعال، جَنَّتُ الصفات و جَنَّتُ الذَّات^۱.]

(۳۴۱۹) دَر عِبَادَش رَاهِ کَرْدِی خَوِیْش رَا رَفَتِی اَنَدَر خُلْد^۲ اَز رَاهِ خَفَا
خود را در میان بندگان خدا جای دادی و از راهی نهانی به بهشتِ جاودانه رفتی و
رستگار شدی.

(۳۴۲۰) اِهْدِنَا^۳ کَفَتِی صِرَاطَ الْمُسْتَقِیْمِ دَسْتِ تَوْ بَکُورَفَتِ وَ بُرْدَتِ تَا نَعِیْمِ
گفتی که ما را به راه راست هدایت کن، و او دست تو را گرفت و به سوی نعمت‌های
بهشت بُرد.

(۳۴۲۱) نَارِ بُوْدِی، نَوْرِ گِشْتِی اِی عَزِیْزِ غُورِه بُوْدِی، گِشْتِی اَنگُورِ وَ مَوِیْزِ
ای عزیز من، آتش بودی و سپس نور شدی. غوره بودی، و سپس انگور و مویز
شدی یعنی به نهایت رشد و کمال رسیدی. [ابتدا یکپارچه شهوت و میل شیطانی بودی، اما بر
اثر ارشاد هادیان صالح به مقام روحانی و کمال عقلانی رسیدی.]

(۳۴۲۲) اَخْتَرِی بُوْدِی، شَدِی تَوْ آفْتَابِ شَادِ بَاشِ، اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ
ستاره بودی، و سپس به خورشید مبدّل شدی. از این به بعد شادمان باش. حق تعالی
به راستی و درستی داناترست. [ابتدا بشر معمولی بودی، اما بر اثر طاعت و ریاضت به اوج
عالی مقام انسانی رسیدی و انوار هدایت عالمگیر شد.]

۱. شرح اسرار، ص ۳۲۱.

۲. خُلْد: بهشت.

۳. اِهْدِنَا: ما را هدایت کن.

(۳۴۲۳) ای ضیاء الحق حُسام الدین بگیر شَهِدِ خویش اندر فِکَن در حوضِ شیر
ای ضیاء الحق حسام الدین چَلَبی، شیرینی خود را در حوضِ شیر بریز. [این بیت هرچند ظاهراً ساده است، اما مفهوم و مقصود آن مبهم است. عده‌ای از شارحان از جمله لاهوری، اکبرآبادی و حکیم سبزواری گفته‌اند که «شهد» کنایه از بیان جذّاب حسام الدین، و «شیر» کنایه از نظم مثنوی است. یعنی با بیانِ شیوا و روحانی حسام الدین، مثنوی لذّت مضاعفی پیدا می‌کند.^۱ اما انقروی «شهد» را کنایه از ذوق روحانی و عرفانی، و «شیر» را کنایه از طبیعت بشری می‌داند.^۲ بر این تقدیر مفهوم بیت فوق اینست: ای حسام الدین ذوق عرفانی خود را به قلب مبتدیان بزن تا طبیعت بشری و نفسانی آنان را به کمال مبدّل کنی. مولانا از حسام الدین می‌خواهد که نفوذ روحانی خود را در مورد طالبان مبتدی بکار گیرد. نیکلسون با نظر انقروی موافق است.^۳]

(۳۴۲۴) تا رَهَد آن شیر از تغییرِ طعم یابَد از بحرِ مزه تکثیرِ طعم
تا آن شیر از تغییر مزه نجات یابد و از دریای مزه، طعم‌هایی پیدا کند. [نفوذ روحانی انسان کامل سبب می‌گردد که طالب مبتدی دچار فساد اخلاقی و شخصیتی نشود.]

(۳۴۲۵) متّصل گردد بد آن بحرِ اَلْسَتِ^۴ چونکه شد دریا، زِ هر تغییرِ رَست
چون آن حوض شیر (قلب مبتدیان) به دریای الهی پیوست، خود دریا می‌شود، و چون دریا شد از هر تغییر منفی و ناگواری نجات پیدا می‌کند.

(۳۴۲۶) مَنفَذی یابد در آن بحرِ عسل آفتی را نَبُود اندر وی عمل
آن حوض شیر (قلب مبتدی) چون بواسطه نفوذ روحانی تو به دریای شیرین حقیقت راه پیدا کرد، زان پس دیگر هیچ آفت و گزند در او اثر نکند.

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۵۴.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۱۱۲۰.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۵۳.

۴. اَلْسَت: ر.ک. شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول.

غُرّه‌یی کن شیرِوار ای شیرِ حق تا رَوَد آن غُرّه بر هفتم طبق (۳۴۲۷)
ای شیر خدا مانند شیر، چنان غُرشی بکن که تا آسمان هفتم برود.

چه خبر جانِ ملولِ سیر را؟ کی شناسد موش، غُرّه شیر را؟ (۳۴۲۸)
آن جانی که ملول و افسرده است از این هنگامه چه خبر دارد؟ موش چگونه ممکن است که به عظمت غُرش شیر پی ببرد؟ [آدمیانِ موش صفت که تابع هوای نفس‌اند از بانگ ارشاد اولیاء‌الله چه می‌فهمند؟ مسلماً هیچ نمی‌فهمند زیرا قابلیت فهم آن را ندارند. رجوع شود به بیت (۳۹۷۷) به بعد در دفتر سوّم.]

برنویس احوالِ خود با آبِ زر بهرِ هر دریا دلی نیکو گهر (۳۴۲۹)
ای حسام‌الدین چَلَبی، احوال خود را برای هر شخص دریادل و نیک سرشت با آب طلا بنویس. [مثنوی معنوی در واقع شرح احوال و مقامات معنوی حسام‌الدین و جمیع عرفای راستین است. و صاحب‌دلان از آن بخوبی استفاده می‌کنند. در مناقب‌العارفین آمده است که مولانا مثنوی را می‌سرود و حسام‌الدین با سرعت و دقت می‌نوشت. مصراع اوّل بدین موضوع اشارت دارد.]

آبِ نیلست این حدیثِ جان‌فزا یاربش در چشمِ قبطی خون نما (۳۴۳۰)
این سخن روح‌افزا مانند آب رود نیل است، پروردگارا این سخن والا را در نظر قبطی خون بنما. [همانطور که در مقدمه عربی دفتر اوّل مثنوی آمده، مثنوی همچون رود نیل است: هُوَ كَنْيَلٍ مِصرَ. مطالب آن برای بددلانِ قبطی سیرت، ناگوار و خون‌آلود به نظر می‌رسد، اما برای حق‌باوران، حیات‌بخش. ماجرای خون‌شدن رود نیل در شرح بیت (۳۷۸۵) دفتر سوّم آمده است.]

لابه کردنِ قبطی، سبطی را که یک سبو به نیتِ خویش از نیل پُر کن
 و بر لبِ من نه، تا بخورم به حقّ دوستی و برادری که سبو که شما
 سبطیان بهر خود پُر می‌کنید از نیل، آبِ صاف است و سبو که ما قبطیان
 پُر می‌کنیم خونِ صاف است

خلاصه داستان

چون تلخیص این حکایت در شرح بیت (۳۷۸۵) دفتر سوّم آمده حاجتی به تکرار آن نیست. این حکایت، شرح مراتب درونی سالکی است که ابتدا سائقه طلب در فروترین شکل در او پدید می‌آید و از نازلترین مرتبت، حرکت خود را آغاز می‌کند. ابتدا با انگیزه نیل به مواهب دنیوی و نعیم اخروی، راه حق را در پیش می‌گیرد، و چون مراحل را پشت سر می‌گذارد مطلوب پیشین در نظرش رنگ می‌بازد و زان پس انگیزه سلوک او تصعید می‌یابد و بجای آنکه با سائقه نیل به عیش دنیوی و اخروی و یا با انگیزه تکلیف و تکلف حرکت کند، راه حق را با نزع عشق در می‌نوردد. در این حکایت «قبطی»، نماد کسی است که وجدانش بیدار می‌شود و در مرتبه‌ای نازل طالب حق می‌گردد، و «سبطی» نماد مرشد صادق و ولیّ فاضلی است که دست او را می‌گیرد و هدایتش می‌کند.

من شنیدم که در آمد قبطی‌ای از عطش اندر وِثاقِ سِبطی‌ای (۳۴۳۱)
 شنیدم که یکی از قبطیان بر اثر شدّت تشنگی به در خانه یکی از سبطیان رفت.

۱. وِثاق: اتاق. در اینجا به معنی خانه.

(۳۴۳۲) گفت: هستم یار و خویشاوندِ تو گشته‌ام امروز حاجتمندِ تو
قبطی به آن سبطی گفت: من دوست و خویشاوند تو هستم، و امروز به تو نیازمند شده‌ام.

(۳۴۳۳) زآنکه موسی جادویی کرد و فسون تا که آبِ نیلِ ما را کرد خون
زیرا موسی جادویی کرد و افسونی خواند و بر اثر آن آب رود نیل برای ما به خون
مبدل شد.

(۳۴۳۴) سبطیان زو آبِ صافی می‌خورند پیشِ قبطی خون شد آب از چشم‌بند
افراد سبطی از رود نیل، آب زلال می‌نوشتند، اما همین آب بر اثر چشم‌بندی و جادوی
موسی برای قبطیان خون می‌شود.

(۳۴۳۵) قَبْطِ اینک می‌مُرند از تشنگی از پیِ اِدبارِ خود یا بدزگی^۱
قبطیان اکنون بر اثر بدبختی و با بد نهادی‌شان از تشنگی می‌میرند.

(۳۴۳۶) بهرِ خود یک طاس را پُر آبِ کُن تا خورَد از آبِ این یارِ کُهَن
پس، کاسه‌ای برای خود پُر کن تا این دوست قدیمی از آن آب بخورد. [زیرا اگر برای من
ظرفی را پُر آب کنی، به خون مبدل می‌شود، اینک برای خود پُر کن تا شاید من آبی از آن بنوشم.]

(۳۴۳۷) چون برایِ خود کنی آن طاسِ پُر خون نباشد، آب باشد پاک و حُر
زیرا هرگاه برای خود ظرفی را پُر آب کنی، آب آن ظرف خون نمی‌شود، بلکه آبی
زالال و صاف خواهد شد.

(۳۴۳۸) مَن طُفیلِ تو بنوشم آبِ هم که طُفیلی^۲ در تَبَعِ بجُهد ز غم
تا من به تَبَعِ تو آبی بنوشم، زیرا که طفیلی در تبعیت از یک شخص والا از غم رها می‌شود.

۱. بدزگی: ناسازگاری و خشمگینی، بدنهادی.

۲. طُفیلی: منسوب به طُفیل به معنی مهمانِ ناخوانده، کسی که ناخوانده همراه شخص مهمان به مجلس
مهمانی برود.

گفت: ای جان و جهان خدمت کنم پاس دارم ای دو چشمِ روشنم (۳۴۳۹)
سبطی به آن قبطی گفت: ای جان و جهان. یعنی ای یار عزیز و محترم، من خواهش را
می‌پذیرم، و ای نور چشم، رعایت حال تو را می‌کنم.

بر مرادِ تو روم، شادی کنم بندهٔ تو باشم، آزادی کنم (۳۴۴۰)
حاجت تو را برآورده می‌سازم و از این بابت شادمان هستم، تو را خدمت می‌کنم و با
این خدمتگزاری احساس آزادی می‌کنم.

طاس را از نیل او پُر آب کرد بر دهان بنهاد و نیمی را بخورد (۳۴۴۱)
آن سبطی ظرف را از رود نیل پُر از آب کرد و سپس بر دهان خود نهاد و نیمی از آن
آب را خورد.

طاس را کُژ کرد سویی آب‌خواه که بخور تو هم، شد آن خونِ سیاه (۳۴۴۲)
آنگاه ظرف آب را به طرف آن قبطی تشنه کج کرد و گفت: تو نیز بخور. اما آب به خون
تیره مبدل شد.

باز ازین سو کرد کُژ، خون آب شد قبطی اندر خشم و اندر تاب شد (۳۴۴۳)
بار دیگر ظرف آب را به جانب خود کج کرد و دوباره خون، به آب زلال مبدل شد. در
این لحظه قبطی خشمگین و غضبناک شد.

ساعتی بنشست تا خشمش برفت بعد از آن گفتش که ای صمصام زُفت (۳۴۴۴)
قبطی خشمگین مدتی نشست تا خشمش فرو نشیند، سپس به آن سبطی گفت: ای
شمشیرِ تیزِ سترگ.

ای برادر این گِره را چاره چیست؟ گفت: این را او خورد کو مُتقی ست (۳۴۴۵)
ای برادر، یعنی ای سبطی. این مشکل را چگونه می‌توان حل کرد؟ سبطی جواب داد:

این آب را کسی می‌تواند بخورد که پرهیزگار باشد.

(۳۴۴۶) مَتَّقِیْ آنست کُو بیزار شد از رَهِ فرعون و، موسی وار شد پرهیزگار کسی است که از راه فرعون و فرعونیان دوری گزیند، و مانند موسی شود.

(۳۴۴۷) قومِ موسی شو، بخور این آب را صلح کن با مَه، ببین مهتاب را تو در زمرة اصحاب موسی قرار بگیر تا از این آب بنوشی، با ماه آشتی کن تا مهتاب را ببینی. [«ماه» کنایه از حضرت حق و یا موسی است. یعنی هرگاه با موسی و خدای موسی سازگار باشی، انوار عنایت و هدایت را خواهی دید.]

(۳۴۴۸) صد هزاران ظلمت است از خشمِ تو بر عِبَادِاللَّهِ، اندر چشمِ تو از آنرو که نسبت به بندگان راستین خدا خشم می‌گیری، جلو چشمانت را صدها هزار تاریکی فرا می‌گیرد و در نتیجه نمی‌توانی حقیقت را ببینی.

(۳۴۴۹) خشم بنشان، چشم بگشا، شاد شو عبرت از یاران بگیر، استاد شو خشم را فرو نشان و چشمانت را باز کن تا شاد شوی، از یارانِ باصفا عبرت بگیر تا به مقام استادی رسی.

(۳۴۵۰) کِی طُفیلِ من شوی در اِغْتِراف^۱؟ چون تو را کفریست همچون کوهِ قاف ای قبطی تو که کفری به بزرگی کوه قاف داری، چگونه می‌توانی به تأسی از من آب برداری؟ [زبان حال مؤمنان به قبطی صفتان و فرعون سیرتان اینست: مادام که با حقیقت در ستیزی چگونه می‌توانی به آب حیاتِ ایمان و سعادت معنوی برسی؟]

(۳۴۵۱) کوه در سوراخ سوزن کِی رود؟ جز مگر کآن رشته یکتا شود به عنوان مثال، کوه چگونه ممکن است در سوراخ سوزن جای بگیرد مگر آنکه به

۱. اِغْتِراف: آب برداشتن.

صورت نخعی یک لا درآید؟ [مصراع اول از امری ممتنع سخن گفته است. آیه ۴۰ سورة اعراف را تداعی می‌کند: إِنَّ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ. «آنان که آیات ما را تکذیب می‌کنند و نسبت بدان تکبر می‌ورزند، درهای آسمان به رویشان گشوده نشود و به بهشت درنیایند تا آنکه شتر از چشمه سوزن اندر شود. و بدینسان گنه کاران را کیفر دهیم.]

کوه را که کُن به استغفار و، خوش جام مغفوران بگیر و خوش بکش (۳۴۵۲)
ابتدا کوه خودبینی و وجود مجازی خود را بوسیله استغفار مبدل به کاه کن و آنگاه با خوشی و نشاط، جام آمرزیدگان را بگیر و بخوشی آنرا سر بکش. [سالک باید کوه انانیت خود را فانی و مندک سازد تا به شهود حق برسد. پس تا کوه خودبینی استوار است لقای پروردگار ناممکن. چنانکه شبستری گفت:
تو را تا کوه هستی هست باقی جواب لفظ ارنی لن ترانی است]

تو بدین تزویر چون نوشی از آن؟ چون حرامش کرد حق بر کافران (۳۴۵۳)
ای قبطی مزور، تو با این حيله چگونه می‌توانی از آن آب بنوشی در حالی که خداوند آنرا بر حق ستیزان حرام کرده است؟

خالق تزویر، تزویر تو را کی خرد ای مُفْتَرِي مُفْتَرَا (۳۴۵۴)
ای افترا زننده مکار، چگونه ممکن است که پدید آورنده تزویر، تو را بخرد؟ [خدایی که به تعبیر قرآن کریم خَيْرُ الْمَاكِرِينَ است چگونه ممکن است گول تزویر تو را بخورد؟ «مُفْتَرِي» اسم فاعل به معنی افترازننده است و «مُفْتَرَا» اسم مفعول. اما در اینجا به معنی فَرْيَه (= دروغ و بهتان) است. بنابراین تعبیر «مفتري مفترا» تأکیدی است بر مکر و حيله آن قبطی.]

آل موسی شو که حيلت سود نیست حيلهات باد تهی پيمودنیست^۱ (۳۴۵۵)
در زمره اصحاب موسی قرار بگیر که حيله گری هیچ فايده‌ای ندارد. حيله‌های تو،

۱. باد تهی پيمودن: کنایه از کاری بی‌حاصل است، چنانکه باد را نمی‌توان در پیمانه‌ها وزن کرد.

کاری بهبوده است.

(۳۴۵۶) زهره دارد آب کز امرِ صمد گردد، او با کافران آبی کند؟
آیا آب جرأت دارد که از فرمان خداوند بی نیاز سربیزی کند و برای کافران آب باشد؟

(۳۴۵۷) یا تو پنداری که تو نان می خوری زهرِ مار و کاهشِ جان می خوری
در این بیت و ابیات بعدی، مولانا بر معاندان مثنوی تعریض آورده است: آیا تو خیال می کنی که داری نان می خوری، در حالی که زهرمار و طعامهای جان ستان می خوری. یعنی مثنوی، بدخواهان را دچار سرکستگی می کند و مخلصان را حیات معنوی می بخشد. یُضِلُّ بِهِ کَثِيراً وَ یَهْدِی بِهِ کَثِيراً.]

(۳۴۵۸) نان کجا اصلاح آن جانی کند؟ کو دل از فرمانِ جانان بر گند
آن کسی که از فرمان حضرت حق رخ بر تافته، چگونه ممکن است نان، جانِ آن حق ستیز را بهبود بخشد؟

(۳۴۵۹) یا تو پنداری که حرفِ مثنوی چون بخوانی رایگانش بشنوی؟
تو خیال کرده ای که به محض آنکه مثنوی را بخوانی، مفاهیم آن را رایگان درک خواهی کرد؟

(۳۴۶۰) یا کلامِ حکمت و سرِّ نهان اندر آید زُغْبِه^۱ در گوش و دهان؟
یا خیال کرده ای که سخنان حکمت آموز و رازآمیز مثنوی بآسانی به گوش و دهان تو می آید؟ یعنی می پنداری که هر کسی می تواند مثنوی را بفهمد و مفاهیم آنرا بر زبان آورد؟

(۳۴۶۱) اندر آید لیک چون افسانه ها پوست بنماید نه مغزِ دانه ها
این بیت به یک سؤال مقدر جواب می دهد. گویی کسی می پرسد: یا حضرت مولانا چگونه ممکن است که کسی کلام مثنوی را نشنود در حالی که همه آن را می شنوند؟ جواب: بله، البته

۱. زُغْبِه: نوعی موش زمستان خواب که در اینجا مراد «بآسانی» و «سهولت» است، زیرا موش بر راحتی و چابکی به سوراخش می رود.

آن کلام به گوش همه می‌رسد، اما چون برخی از شنوندگان از اغراض نفسانی پاک نشده‌اند، به آن مثل یک افسانه می‌نگرند و فقط ظاهر و پوستِ آنرا درمی‌یابند، نه مغز و مقصود آنرا.

در سر و رُو در کشیده چادری رُو نهان کرده ز چشمِت دلبری (۳۴۶۲)
به عنوان مثال، مفاهیم و مقاصد مثنوی مانند زیبارویِ دلبری است که چادری بر سر و روی خود کشیده و خود را از تو نهان کرده باشد.

شاهنامه یا کلّیله پیشِ تو همچنان باشد که قرآن از عُنُو^۱ (۳۴۶۳)
در نظر ظاهرینان که دچار سرکشی و گمراهی شده‌اند، قرآن کریم با شاهنامه و کلّیله و دمنه یکسان است. یعنی قرآن را نیز در زمره اساطیرالاولین و افسانه‌های کهن بشمار می‌آورند. [نیکلسون گوید: «... گرچه مولانا سخن از قرآن می‌گوید، هیچکس نمی‌تواند این مفهوم ضمنی را از دست بدهد یا تردید پیدا کند که سخنان او تا اندازه زیادی دقیقاً متوجه منتقدانِ مثنوی است.^۲»]

فرق آنکه باشد از حق و مجاز که کند کُحلِ^۳ عنایتِ چشم، باز (۳۴۶۴)
وقتی می‌توان حقیقت را از مجاز باز شناخت که سرمه عنایتِ حضرت حق، چشمِ دلت را بصیر و بینا کند. [از آنجا که اطبای قدیم، سرمه را مقووی چشم می‌دانستند. در اینجا عنایت حق که چشمِ دل باز می‌کند بر سبیل استعاره بر سرمه تشبیه شده است.]

ورنه پُشک^۴ و مُشک پیشِ اَخْشَمی^۵ هردو یکسانست چون نَبود شَمی^۶ (۳۴۶۵)
و الا سرگین و مُشک برای کسی که قوه شامه‌اش از کار افتاده یکسان است، زیرا او

۱. عُنُو: همان عُنُو، به معنی سرکشی.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۵۵.

۳. کُحل: سرمه.

۴. پُشک: سرگین.

۵. اَخْشَم: آن که قوه شامه‌اش مختل شده باشد.

۶. شَم: بو کردن، بویدن. در اینجا مراد حسی بویایی است.

حسّ بویایی ندارد تا آن دو را تمیز دهد.

(۳۴۶۶) خویشتن مشغول کردن از ملال باشدش قصد از کلام ذوالجلال^۱
مقصود شخص ظاهرین از خواندن کلام حضرت حق اینست که از دلتنگی و ملال خلاص شود. [همانطور که کتب افسانه و حکایات را برای تفتّن می‌خواند، قرآن کریم را نیز بدان قصد می‌خواند. یعنی این کتاب عظیم را نیز در ردیف قصص و امثال می‌نهد. انقروی برای شرح این بیت و بیت بعدی راهی پُریبچ و خم و تکلف بار طی کرده است. خلاصه بیان او از این دو بیت اینست: هرگاه کسی دچار ملامت می‌شود محتاج به کلامی است که با آن خود را تسکین دهد، اما به جای آنکه به کلام حق روی آورد به کتب قصص و اساطیر پناه می‌برد. برای چنین برداشتی لازم است که ضمیر «ش» را در «باشدش» به شاهنامه و کلیله و دمنه رجوع دهیم که کاری تصنعی است.]

(۳۴۶۷) کآتشِ وسواس را و غُصّه را زآن سخن بنشانَد و سازد دوا
تا اینکه بوسیله آن کلام، آتش دغدغه روحی و اندوه خود را تسکین دهد و آن را چاره سازد.

(۳۴۶۸) بهرِ این مقدار آتش شانندن آبِ پاک و بول یکسان شد به فن
برای فرونشاندن این مقدار از آتش اضطراب و دغدغه روحی آب زلال و ادرار عملاً یکسان تلقی می‌شود.

(۳۴۶۹) آتشِ وسواس را این بول و آب هر دو بنشانند همچون وقتِ خواب
زیرا آتش وسوسه و دغدغه روحی را می‌توان هم به وسیله ادرار و هم آب زلال خاموش کرد، چنانکه وقتی شخص به خواب می‌رود موقتاً از بار اضطرابات روحی او کاسته می‌شود. [پس نزد ظاهرینان کلام حق با افسانه هیچ فرقی ندارد، زیرا آنان می‌خواهند تفتّن کنند نه آنکه راه صلاح و رشاد را پیدا نمایند. در اینجا «بول» کنایه از افسانه، و «آب» کنایه از کلام حق است.]

۱. ذوالجلال: صاحب بزرگی و عظمت.

لیک گر واقف شوی زین آب پاک که کلام ایزد است و رُوخناک (۳۴۷۰)
اما اگر بدین امر واقف شوی که این آب زلال همانا کلام زندهٔ حضرت حق است. [این بیت شرط است و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.]

نیست گردد وسوسهٔ کُلی ز جان دل ببايد ره به سوی گُلستان (۳۴۷۱)
همهٔ وسوسه‌ها و دغدغه‌ها از روح برطرف گردد، و دل به سوی گلستان حقیقی راه پیدا می‌کند. [این بیت جزای شرط است.]

زآنکه در باغی و در جویی پَرَد هر که از سِرِّ صُحُفِ بُویی بَرَد (۳۴۷۲)
زیرا کسی که از اسرار کتب آسمانی بویی برده باشد، در بوستان‌ها و کنار جویبارهای معنوی پرواز می‌کند.

یا تو پنداری که رویِ اولیا آن‌چنانکه هست می‌بینیم ما؟ (۳۴۷۳)
آیا تو می‌پنداری که ما رویِ اولیاءالله را آن‌چنان که هست می‌بینیم؟ [با چشم معمولی نمی‌توان اولیاءالله را دید، بلکه باید چشم حقیقت‌بین داشته باشی. از اینرو گفته‌اند، ولی را جز ولی نبیند.]

در تعجّب مانده پیغمبر از آن چون نمی‌بینند رویم مؤمنان؟ (۳۴۷۴)
پیامبر اکرم(ص) از این موضوع شگفت‌زده شده بود که چرا مؤمنان نمی‌توانند روی مرا مشاهده کنند؟

چون نمی‌بینند نورِ رُومِ خلق؟ که سَبَقُ بُرده است^۱ بر خورشیدِ شرق (۳۴۷۵)
چگونه مردم نور رخسارهٔ مرا که در تابناکی بر خورشید مشرق غالب آمده نمی‌بینند؟ [در حالی که شأن دیدار من اینست: مَنْ رَأَى رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ. «هر که مرا بیند خدای را دیده باشد»]

۱. سَبَقُ بُردن: فائق آمدن، پیش افتادن، سبقت گرفتن.

(۳۴۷۶)

ور همی بینند این حیرت چراست؟ تا که وحی آمد که آن رُو در خفاست
اگر نورِ روی مرا می بینند پس حیرت و سرگستگی شان برای چیست؟ تا اینکه وحی به
پیامبر نازل شد که صورت باطنی تو از دیدگان مردم پنهان است. یعنی کسی با دیده ظاهر
نمی تواند، صورتِ باطن تو را مشاهده کند.

(۳۴۷۷)

سویِ تو ماه است و سویِ خلق، ابر تا نبیند رایگان رویِ تو گُبر^۱
صورت حقیقی تو برای تو مانند ماه تابان، روشن و آشکار است، اما بر دیدگان مردم
حجابی همچون ابر مانع دیدن ماه رخسار تو می گردد. و این بدان سبب است که حق ستیزان،
برایگان، صورت حقیقی تو را نبینند. [اویس قرنی با اینکه حضرت را ندیده بود، اما صورت
حقیقی او را مشاهده کرد اما ابوجهل با اینکه هر روز آن حضرت را می دید، اما صورت حقیقی
او را هرگز ندید. مصراع دوم آیه ۱۲ سوره مجادله را تداعی می کند و شاید مولانا در این بیت
بدان آیه نیز نظر داشته است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ
صَدَقَةً... «ای کسانی که ایمان آورده اید، چون خواهید که با رسول خدا نجوا کنید پیش از آن
(به فقیران) صدقه دهید...» در شأن نزول این آیت آمده است که شماری از توانگران نزد
رسول الله می رفتند و دیدار خود را طول می دادند. این آیه نازل شد و گوشزد کرد که ابتدا به
مستمندان صدقه دهید و سپس به دیدار رسول خدا بروید. طبرسی و ابوالفتوح نوشته اند که زان
پس کسی بدین شرط عمل نکرد جز حضرت علی (ع)، لذا این حکم بیش از یک روز دوام
نیامد و در آیه بعدی منسوخ شد.^۲ مولانا می گوید دیدن صورت حقیقی پیامبر (ص) به این
آسانی ها نیست، بلکه باید از نفس و دنیا بگذری و نیل به کمالات والای معنوی به این
آسانی ها به دست نمی آید، حقاً که باید از وابستگی های نفسانی و لذات شهوانی چشم پوشی
کرد، و الا آرزوی رسیدن به مراتب والای سلوک خواب و خیالی بیش نیست.]

(۳۴۷۸)

سویِ تو دانه است و، سویِ خلق، دام تا ننوشد زین شرابِ خاص، عام
برای آنکه عوام الناس از شراب خاص دیدار تو ننوشند. یعنی نتوانند بی فدا کردن
نفس، صورت حقیقی تو را ببینند، آن صورت حقیقی در نظر تو دانه است اما در نظر آنها دام.

۱. گُبر: ر.ک. شرح بیت (۲۵۴۲) دفتر دوم.

۲. ر.ک. مجمع البیان، ج ۹، ص ۲۵۳-۲۵۲، ابوالفتوح رازی، ج ۹، ص ۳۷۴-۳۷۳.

گفت یزدان که تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ نقشِ حَمَامند^۱ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ (۳۴۷۹)
حق تعالی فرمود که ایشان را می بینند که به تو می نگرند. آنان مانند تصاویر منقوش بر دیوار حمام اند، تو را نمی بینند. [اشاره است به آیه ۱۹۸ سوره اعراف: اِنْ تَدْعُوهُمْ اِلَى الْهُدٰى لَا يَسْمَعُوْا وَ تَرٰهُمْ يَنْظُرُوْنَ اِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُوْنَ]. «اگر ایشان را به هدایت بخوانی، نشنوند و بینی شان که به تو نگرند در حالی که نبینند.» مفسران قرآن کریم ضمیر «هَمْ» را هم به بُت ها راجع می دانند و هم به مشرکان. این بیت با نظر اخیر مفسران سازگار است. و اگر نظر اول را ملحوظ داریم در اینصورت، صورت پرستان و ظاهرگرایان به بُت بی روح تشبیه شده اند.]

می نماید صورت ای صورت پرست کآن دو چشمِ مرده او ناظر است (۳۴۸۰)
ای صورت پرست، ظاهراً چنین به نظر می رسد که تصویر منقوش بر دیوار نیز با دو چشم بی روح خود مشغول دیدن است. [آدمیان فاقد معنا نیز گرچه ظاهراً چشم دارند، ولی نمی بینند.]

پیش چشمِ نقش، می آری ادب کو چرا پاسم نمی دارد؟ عجب! (۳۴۸۱)
تو ای صورت پرست! از روی نادانی، در برابر تصویر منقوش، ادب و احترام را رعایت می کنی. و چون عکس العملی از طرف آن مشاهده نمی کنی، می گویی: شگفتا! چرا آن نقش، به این احترام من اعتنایی نمی کند؟! [ای صورت پرست، آدمیان فاقد معنا نیز مانند همان نقوش، روح و جانی ندارند.]

از چه بس بی پاسخ است این نقشِ نیک که نمی گوید سلامم را علیک؟ (۳۴۸۲)
چرا این نقش زیبا تا این اندازه ساکت است که حتی جواب سلام مرا نیز نمی دهد؟

می جنبانند سر و سبیل ز جود پاسِ آن که کردمش من صد سجود؟ (۳۴۸۳)
چرا به پاسِ آنکه صد مرتبه در برابرش تعظیم کردم از روی لطف و کرم سر و سبیل خود را نمی جنباند؟ یعنی برای پاسخ، حرکتی نمی کند؟ [پس ای سالک از دنیای دون، لطف و

۱. نقشِ حمام: ر.ک. شرح بیت (۲۷۷۰) دفتر اول.

نوازش طلب مکن که کالبدی است بی جان، و جانِ آن، انسان کامل و عارف واصل است که مظهر اکمل حق تعالی است. چنانکه ابن عربی در فصوص الحکم گفته است. رجوع شود به شرح بیت (۱) دفتر اول.]

(۳۴۸۴) حق اگرچه سر نجنباند بُرون پاسِ آن ذوقی دهد در اندرون
گرچه حضرت حق تعالی ظاهراً در برابر عبادتی که بجای می آوری سری تکان
نمی دهد، یعنی خداوند جسم نیست که در مقابل عبادت ما سر بجنباند، ولی به پاس عبادت تو
ذوق و لطفی در دلت پدید می آورد که:

(۳۴۸۵) که دوصد جُنَیْدِ سرِ ارزد آن سر چنین جُنَیْدِ آخرِ عقل و جان
آن ذوق به صدها تعظیم و تکریم می ارزد. آری عقل و روح اینگونه سر می جنبانند و
سپاس می گویند. [جایز است که برای «عقل و جان» مضافی قائل شویم و بخوانیم: «صاحب
عقل و جان» که در اینصورت کنایه از عرفای عظام است. یعنی عارفان مانند اهل ظاهر نیستند
که سپاس و تشکرشان ظاهری باشد، بلکه با نفس گرم خود دعا می کنند که در فلان شخص
احوال و اذواق معنوی پدیدار گردد.]

(۳۴۸۶) عقل را خدمت کنی در اجتهاد پاسِ عقلِ آن است کافزاید رَشاد^۱
اگر با سعی و جدیت به صاحب عقلی خدمت کنی، پاسخی که آن صاحب عقل به تو
می دهد اینست که راه راست را بیشتر به تو نشان دهد. [مراد از عقل، همان صاحب عقل است
که کنایه از انسان کامل است.]

(۳۴۸۷) حق نجنباند بظاهر سر تو را لیک سازد بر سران، سرور تو را
حق تعالی ظاهراً برای تو سر نمی جنباند. یعنی توجه و التفات ظاهری به تو ندارد، اما
برحسب باطن، تو را سرور سروران می کند. [پس حق تعالی با عنایت خفیه خود، بندگانِ عابد
و مطیع خود را در قلمرو معنویت و کمال، سلطان السلاطین می کند.]

۱. رَشاد: به راه راست رفتن، هدایت شدن، راستی.

مر تو را چیزی دهد یزدان نهان که سجود تو کنند اهل جهان (۳۴۸۸)
خداوند در نهان فضیلتی به تو عطا می‌فرماید که جهانیان در برابر تو خاضع و خاکسار شوند.

آنچنانکه داد سنگی را هنر تا عزیز خلق شد یعنی که زر (۳۴۸۹)
چنانکه حق تعالی به سنگ چنان هنری داده که نزد مردم، عزیزالوجود شود، یعنی آن را به طلا مبدل ساخته است. [قدما عقیده داشتند که پدید آمدن جواهر معدنی از قبیل لعل و یاقوت بر اثر تابش طولانی آفتاب و فعل و انفعالات معدنی پدید می‌آید. رجوع شود به شرح بیت (۲۵۹۲) دفتر اول. در بیت فوق بدین موضوع اشاره شده است. منظور بیت: همانطور که سنگ‌های معدنی تحت تأثیر نور آفتاب به جواهر گرانبها مبدل می‌شوند، سنگ وجود انسان نیز تحت تربیت هادی صالح به طلای کمال مبدل می‌شود.]

قطره آبی بیابد لطف حق گوهری گردد بررد از زر سبّی (۳۴۹۰)
چنانکه یک قطره آب از لطف الهی برخوردار می‌شود و به یک دانه گوهر مبدل می‌گردد و از طلا نیز گرانبه‌تر می‌شود. [قدما عقیده داشتند که مروارید از دانه‌های باران نیسان بوجود می‌آید. رجوع شود به شرح بیت (۲۱) دفتر اول. منظور بیت: همانطور که لطف الهی، قطره بی‌مقدار آب را به مروارید تبدیل می‌کند، می‌تواند وجود حقیر انسان را نیز به مروارید حکمت و معرفت مبدل سازد.]

جسم، خاکست و چو حق تابیش داد در جهانگیری چو مه شد اوستاد (۳۴۹۱)
جسم آدمی خاک است، یعنی گوهر اصلی آن از خاک است. ولی چون خداوند پرتوی از لطف و عنایت خود را بدان افکند، در جهانگیر شدن مانند ماه، استاد شد. یعنی همانطور که ماه، نور خود را بر سراسر زمین می‌گسترده، انسان نیز با تربیت و تعلیم الهی به ماهی تابان مبدل می‌گردد و سراسر زمین را نورافشانی می‌کند.

هین طلسم است این و نقش مُرده است احمقان را چشمش از ره بُرده است (۳۴۹۲)
بهوش باش که دنیا و اهل دنیا مانند صورتِ طلسم و نقوش بی‌جان هستند. اما همین

صورت‌های بی‌روح، آدم‌های نادان را فریفته است. [بیت فوق راجع است به بیت (۳۴۷۹) همین دفتر. منظور بیت: همانطور که طلسم، آشکال و صورت‌های مهیب و بی‌جانی است که بر سر گنجینه‌ها و دفینه‌ها رسم می‌شد، دنیا و اهل دنیا نیز گرچه ظاهراً هیبت دارند، اما نظیر همان نقوش بی‌جان‌اند. پس دل به آنان میند، لیکن ظاهرینان مفتون آن نقوش‌اند.]

(۳۴۹۳) می‌نماید او که چشمی می‌زند ابلهان سازیده‌اند او را سند
چنین به نظر می‌رسد که آن نقوش به تو چشمک می‌زنند. یعنی خیال می‌کنی که آنان
زنده‌اند و به تو اظهار لطف می‌کنند. از اینرو احمقان بدین خیال بی‌اساس، تکیه دارند و بدان
دل‌خوش‌اند. یعنی دلشان به این خوش است که این نقوش بی‌روح به آنان کمک می‌کند.
بدینسان از درگاه خدا دور می‌شوند و به این مردگان زنده‌وش امید می‌بندند.

درخواستنِ قبطی، دعایِ خیر و هدایت از سبطی، و دعا کردنِ سبطی، قبطی را
به خیر، و مستجاب شدن از اکرم‌الاکرمین و ارحم‌الرحمین

(۳۴۹۴) گفت قبطی: تو دعایی کن که من از سیاهی دل، ندارم آن دهن
قبطی به آن سبطی گفت: تو برای من دعایی کن، زیرا که من سیاه‌دلم و به سبب آن،
دهانی ندارم که شایسته دعا و ثنا باشد. [رجوع شود به بیت (۱۸۸-۱۸۰) دفتر سوم.]

(۳۴۹۵) که بُود که قفلِ این دل وا شود زشت را در بزمِ خوبان جا شود
در حق من دعا کن، شاید قفل دلم گشوده گردد، و سبب شود که آدم زشتی چون من به
انجمن خوبرویان درآید.

(۳۴۹۶) مسخی از تو صاحبِ خوبی شود با پِلیسی باز کزویی^۱ شود
شاید به برکت دعای تو آدم مسخ شده‌ای چون من، زیبایی و جمال به دست آورد، و یا
یکی از شیطان‌صفتان دوباره فرشته مقرب گردد. [«پلیسی» مخفف «ابلیسی» است، با یای

۱. کزویی: ر.ک. شرح بیت (۲۳۴۱) دفتر دوم.

نکره. ظاهر بیت به گونه‌ای است که گویی ابلیس را جزو فرشتگان به شمار آورده است. در این مورد رجوع شود به شرح بیت (۲۶۱۷) دفتر دوم. در اینجا مراد از «ابلیس»، انسان شیطان صفت است. منظور بیت: دعای تو ممکن است سبب شود که صفات شیطانی را ترک گویم و در زمره آدمیان فرشته‌خو قرار گیرم.]

(۳۴۹۷) یا به فر دستِ مریم بوی مُشک یابد و تری و میوه شاخ خشک
یا شاخه خشک به برکت دست مریم، تر و تازه و معطر شود و میوه دهد. [اشاره است به آیه ۲۵ سوره مریم: وَ هُزِیْ اِلَیْکِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَیْکِ رُطْبًا جَنِیًّا. «و (ای مریم) تنه خرمائین را به سوی خود جنبان تا رطبی تازه بر تو فرو بارد.»]

(۳۴۹۸) سبطی آن دم در سجود افتاد و گفت کای خدایِ عالمِ جَهر و نهفت
سبطی در همان لحظه به سجده در آمد و گفت: ای خدای دانا به آشکار و نهان. [چنانکه در آیه ۱۳ سوره ملک آمده است: وَ اَسِرُّوا قَوْلَکُمْ اَوْ اَجْهَرُوا بِهٖ اِنَّهٗ عَلِیْمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ. «و خواه سخن خود پوشیده دارید و خواه آشکار، او به اسرار سینه‌ها آگاه است.»]

(۳۴۹۹) جز تو، پیش کی برآرد بنده دست؟ هم دعا و هم اجابت از تو است
بنده بجز درگاه تو، در نزد چه کسی دست به دعا برآورد؟ در حالی که هم دعا از توست و هم اجابت. [رجوع شود به شرح بیت (۱۷۹) و (۷۵۶) دفتر سوم.]

(۳۵۰۰) هم ز اوّل تو دهی میلِ دعا تو دهی آخرِ دعاها را جزا
هم نخست تو گرایش به دعا را در قلب انسان پدید می‌آوری، و هم تو سرانجام به دعاها ی بندگان پاداش می‌دهی.

(۳۵۰۱) اوّل و آخر تویی ما در میان هیچ هیچی که نیاید در بیان
اوّل و آخر تویی و ما در این میانه هیچ اندر هیچیم، بطوریکه هیچ بودن ما قابل گفتن نیست. [چنانکه در آیه ۳ سوره حدید آمده است: هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ... همانطور که عظمت الهی در کلام نمی‌گنجد، ناچیزی ما نیز قابل بیان نیست.]

(۳۵۰۲) این چنین می‌گفت تا افتاد طشت از سرِ بام و دلش بیهوش گشت
آن سبطی مشغول گفتن این حرف‌ها بود که طشتش از سر بام افتاد. یعنی از خود
بی‌خود شد و بیهوش گشت. [«افتادن طشت از بام» در ضرب‌المثل رایج به معنی آوازه یافتن و
رسوا شدن است. اما در اینجا به معنی غروب کردن است. زیرا در ادبیات فارسی طشت آتشین
و طشت زرین به معنی خورشید است. چنانکه در بیت (۱۵۶۵) دفتر سوّم نیز همین معنی مورد
نظر است. با این تقدیر منظور اینست که خورشید وجود مجازی و موهومش از بام طبیعت
بشری فرو افتاد و غروب کرد. یعنی من کاذب او محو شد و به مقام بی‌خویشی رسید.]

(۳۵۰۳) باز آمد او به هوش اندر دعا لَئْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى
او ضمن دعا بهوش آمد و با آنکه آثار و علائم اجابت را مشاهده کرده بود دست از
دعا برنداشت^۱، زیرا «نیست برای انسان جز آنچه کوشد.» [انقروی گوید: در حالی که دعا
می‌کرد بهوش آمد و آثار آنچه را که درباره‌اش کوشش کرده بود مشاهده کرد^۲. در مصراع دوّم
بجز «وَأَنْ» تمام آیه ۳۹ سورة نجم تضمین شده است.]

(۳۵۰۴) در دعا بود او که ناگه نعره‌ای از دلِ قبطی بجست و غُرّه‌ای
آن سبطی در حال دعا کردن بود که ناگهان از دل قبطی نعره و غُرّشی بلند شد. [منظور
از «غُرّش» در اینجا ناله بلند است.]

(۳۵۰۵) که هَلَا بشتاب و ایمان عرضه کن تا بِبُرْم زود زُنارِ کهن
قبطی گفت: هان، زود باش، ایمان را بر من عرضه کن تا زُنارِ کهنه خود را پاره کنم.
یعنی به خدای واحد ایمان بیاورم. [«بُریدن زُنار» کنایه از ایمان آوردن به خدا و ترکِ کفر و
کافری است. رجوع شود به شرح بیت (۳۵۹) دفتر اوّل.]

(۳۵۰۶) آتشی در جانِ من انداختند مرِ پلیسی را به جان بنواختند
زیرا بر جان من شَرّری از ایمان افکندند و شیطان صفتی همچون مرا مورد لطف و

۱. مقتبس از شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۵۷.

۲. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۱۱۴۵.

عنایت خود قرار دادند.

(۳۵۰۷) دوستی تو و از تو ناشیگفت حمد لله عاقبت دستم گرفت
خدا را سپاس می‌گویم که سرانجام، دوستی تو دستم را گرفت و البته این کار از تو عجیب نیست. یعنی از شخصی مثل تو همین انتظار می‌رود. [برخی از شارحان «شیگفت» را «شیگفت» به معنی صبر و شکیبایی دانسته‌اند.^۱ و بر این مبنی گفته‌اند: دوستی تو که منشأ آن محبتی است که بر آن صبر نتوان کرد دست مرا گرفت. همانطور که ملاحظه شد، این معنی، تکلف‌بار و غامض است. پس معنی اول مناسب است.]

(۳۵۰۸) کیمیایی بود صحبت‌های تو کم مباد از خانه دل، پای تو
صحبت‌ها و مصاحبت‌های تو با من به منزله کیمیا بود. الهی که عنایت تو از خانه دل من و طالبان حق کم نشود. یعنی همیشه مشمول هدایت و عنایت تو باشیم.

(۳۵۰۹) تو یکی شاخی بُدی از نخل خُلد^۲ چون گرفتم، او مرا تا خُلد بُرد
تو شاخه‌ای از درختان بهشت جاویدانی. همینکه آن شاخه را گرفتم مرا تا بهشت جاویدان بُرد. [اشاره است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۱۲۷۳) دفتر دوم آمده است.]

(۳۵۱۰) سیل بود آنکه تنم را در ربود بُرد سیلم تا لب دریای جُود
آن حالت جذبه‌ای که با ارشاد و هدایت تو به من دست داد مانند سیلی بود که جسم مرا گرفت و تا ساحل دریای بخشایش الهی بُرد.

(۳۵۱۱) من به بوی آب رفتم سوی سیل بحر دیدم، دُر گرفتم گیل گیل^۳
من به هوای آنکه از آب سیل بنوشم به سوی سیل رفتم، اما به جای آن، دریا را دیدم و

۱. انقروی و صاحب المنهج القوی و برخی دیگر چنین استنباط کرده‌اند.

۲. خُلد: بهشت.

۳. گیل: پیمانه.

پیمانه پیمانه از آن مروارید گرفتم. [من اینک به دریای حقیقت واصل شده‌ام و به صید معانی مشغولم به مصداق الْمَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ^۱، ممکن است انسان طالب در ابتدای سلوک با انگیزه‌های صوری حرکت کند، اما وقتی به مراتب برتری از شناخت می‌رسد انگیزه‌اش تصعید می‌یابد و نیز مطلوبش تعالی پیدا می‌کند. چنانکه قبلی ابتدا طالب آب بود، اما در مرحله بعد آب از نظرش افتاد.]

(۳۵۱۲) طاس آوردش که اکنون آب گیر گفت: رَوُ شد آبها پیشم حقیر
سببی ظرف آب را به قبلی داد و گفت: زود باش، آب بردار و بنوش. قبلی گفت: برو
که آبها در نظرم ناچیز شده است.

(۳۵۱۳) شربتی خوردم ز اَللّٰه اَشْتَرٰی تا به محشر تشنگی نآید مرا
زیرا من از حقیقتِ آیه اِنَّ اَللّٰه اَشْتَرٰی... شرابی نوشیده‌ام که تا قیام قیامت تشنه نخواهم شد.
[اشاره دارد به آیه ۱۱۱ سوره توبه که توضیح آن در شرح بیت (۲۴۳۸) دفتر دوم آمده است.]

(۳۵۱۴) آنکه جوی و چشمه‌ها را آب داد چشمه‌یی در اندرونِ من گشاد
آن خدایی که به جویباران و چشمه‌های طبیعت آب داده است، همو در درونم
چشمه‌ای از عرفان و ایقان روان ساخته است.

(۳۵۱۵) این جگر که بود گرم و آب‌خوار گشت پیشِ هَمَّتِ او آب، خوار
جگر من که قبلاً گرم بود و دائماً آب می‌طلبید، اکنون بر اثر هَمَّت و جاذبه آن چشمه
معنوی، آب، در برابرش حقیر و بی‌مقدار شده است. [زیرا از مرتبه مجاز گذشته‌ام و به مرتبه
حقیقت رسیده‌ام.]

(۳۵۱۶) کافِ کافی آمد او بهرِ عباد صدقِ وعده کُهنِ عص
وعده حضرت حق در کُهنِ عص، وعده‌ای صادق است، و کافِ او برای بندگان کافی

۱. مجاز، بل حقیقت است.

است. [«کهیص» در ابتدای سورهٔ مریم آمده است. و آنرا حروف مقطعه گویند. بطور کلی ۲۹ سورهٔ قرآنی با حروف مقطعه آغاز می‌شود، مفسران قرآن کریم در بیان مقصود از این حروف قیل و قال زیادی براه انداخته‌اند و شقوق بسیاری گفته‌اند، اما نهایتاً به عجز خود اعتراف کرده‌اند. از جمله گفته‌اند که هر یک از این حروف به اسم و صفتی از اسماء و صفات الهی اشارت دارد. یا به عبارتی هر یک از این حروف، مفتاحی از اسماء و صفات خداوند است. مثلاً «ک»، مفتاح اسم کافی است. یعنی حق تعالی امور بندگان را کفایت می‌کند، و «ه» مفتاح اسم هادی و «ی» اشاره به ید دارد، زیرا خداوند مَبْسُوطُ الْيَدِ است، یعنی هرگونه بخواهد می‌بخشد. و «ع» مفتاح علیم و «ص» مفتاح صادقُ الْوَعْدِ است. اکبرآبادی و انقروی وجوه دیگری را نیز ذکر کرده‌اند. نیکلسون می‌گوید: «نیز ممکن است که به جای «صَدَقِ وَعْدُهُ»، «صَدَقَ وَعْدُهُ» بخوانیم و چنین معنی کنیم: «حروف کهیص (مفتاح) حقیقت وعده حق تعالی است»، یعنی اینکه ص آخر، حقیقت (صدق) کفایت موعود الهی را نشان می‌دهد و تصریح می‌کند.»]

(۳۵۱۷) کَافِیْمٌ، بَدُّهُمُ تُو رَا مِنْ جَمْلَه خَیْرٌ بی‌سبب، بی‌واسطهٔ یاری غیر
مولانا این موضوع را که خداوند، کافی است و کفایت کنندهٔ بندگان، در اینجا بسط می‌دهد. او در بیان این مطلب می‌گوید که عطایای ربّانی، معلّل به علل و مقید به اسباب معهود نیست. خداوند به بنده‌اش می‌گوید: من برای تو کافی‌ام، و بدون علل و اسباب ظاهری و بی‌واسطه و بدون یاری دیگران همهٔ خیرات را به تو عطا می‌کنم.

(۳۵۱۸) کَافِیْمٌ بَیْ نَانٍ تُو رَا سَیْرِی دَهِمٌ بی‌سپاه و لشکرت میری دهم
من کفایت کنندهٔ تو هستم بطوری که بی‌آنکه نانی بدهم تو را سیر می‌کنم، و بدون قشون و لشکر تو را به فرماندهی می‌رسانم.

(۳۵۱۹) بَیْ بَهَارَتِ نَرْگَس و نَسَرِیْن دَهِمٌ بی‌کتاب و اوستا تلقین دهم
ای بنده، بی‌آنکه موسم بهار رسیده باشد برای تو گل نرگس و نسرين می‌رویانم، و بدون کتاب و استاد به تو علم و معرفت می‌آموزم.

(۳۵۲۰) کافیم بی داروت درمان کنم گور را و چاه را میدان کنم
آری من کفایت کننده توام چنانکه بدون دارو درمانت می‌کنم. و گور و چاه را برای
تو به میدان هموار مبدل می‌سازم.

(۳۵۲۱) موسی را دل دهم به یک عصا تا زَند بر عالمی شمشیرها
به موسی، دل و جرأتی دادم که با یک عصا، عالمی را شمشیر زند. یعنی جهانی را زیر
سلطه خود درآورد، یا جباران عالم را مقهور کند.

(۳۵۲۲) دستِ موسی را دهم یک نور و تاب که طپانچه می‌زند بر آفتاب
به دست موسی، چنان نور و تابشی می‌دهم که بر چهره درخشان خورشید سیلی
می‌زند. یعنی از کمال درخشش معنوی خود، خورشید را تحت الشعاع قرار می‌دهد. [اشاره
است به معجزه یدبیضاء رجوع شود به شرح بیت (۳۴۸۶) دفتر اول].

(۳۵۲۳) چوب را ماری کنم من هفت‌سَر که نَزاید ماده مار او را ز نَر
من چوب را به ماری هفت سر مبدل می‌کنم که هیچ مادینه ماری نمی‌تواند آنرا به
کمک نرینه مار بوجود آورد. [اشاره است به عصای موسی (ع) که به اراده الهی به ازدها مبدل
می‌شد].

(۳۵۲۴) خون نیامیزم در آب نیل من خود کنم خون، عینِ آبش را به فن
من هرگز خون را در آب مخلوط نمی‌کنم، بلکه عینِ آب را با فن و قدرت خود به
خون مبدل می‌سازم. [رجوع شود به شرح بیت (۳۷۸۵) دفتر سوم. نکته‌ای که در بیت فوق
نهفته است اینست که خداوند آب رود نیل را برای فرعونیان از طریق تبدیل اعیان به خون
مبدل کرد، نه آنکه خونی بدان وارد سازد. بنابراین آن آب، قلب ماهیت پیدا کرد].

(۳۵۲۵) شادیت را غم کنم چون آب نیل که نیابی سوی شادی‌ها سبیل
من شادی تو را مانند آب رود نیل به غم تبدیل می‌کنم به طوری که راهی به سوی
شادی‌ها پیدا نکنی.

باز چون تجدیدِ ایمان برتنی^۱ باز از فرعون بیزاری گُنی (۳۵۲۶)
و اگر ایمانت را تجدید کنی، یعنی اگر بر مرتبه بالاتری از ایمان بررسی و از فرعون
نفس اماره بیشتر اعراض کنی. [این بیت تماماً شرط است، و جزای شرط در بیت ذیل آمده
است. مراد از «تجدید ایمان» تقویت ایمان است.]

موسی رحمتِ ببینی آمده نیلِ خونِ ببینی از او آبی شده (۳۵۲۷)
خواهی دید که رحمت الهی مانند موسای نبی می‌رسد، و آب رود نیل که به خون مبدل
شده به برکت نفس الهی او به آب زلال مبدل می‌گردد. [«موسی رحمت» اضافه تشبیهی، و از
نوع اضافه مُشَبَّهٌ بِهِ به مُشَبَّه است. پس ای سالک چون مراتب ایمانیات را کمال بخشی و
نفس اماره را دفع کنی، رحمت الهی شامل حالت شود و قبض تو را به بسط تبدیل کند.]

چون سر رشته نگه داری درون نیلِ ذوق تو نگرده هیچ خون (۳۵۲۸)
اگر سر رشته ایمان را در دل خود نگاه داری، ذوق تو که همانند رود نیل است هرگز به
خون مبدل نمی‌شود. [مراد از «سر رشته درون»، دستگیره ایمان و ایقان است. یعنی مادام که دل
تو به ایمان متوسل شده، احوال درونی تو به تیرگی‌های نفسانی و کدوراتِ شیطانی تغیر
نمی‌پذیرد.]

من گمان بُردم که ایمان آورم تا ازین طوفانِ خون آبی خورم (۳۵۲۹)
مولانا پس از بیان نکات عرفانی مجدداً باز می‌گردد به نقل حکایت قبطی و سبطی، و
از قول قبطی می‌گوید: من پیش خود گفتم که به حضرت حق ایمان بیاورم تا از رود نیل که به
طوفان خون مبدل شده آبی بخورم. [قبطی پیش از گرویدن به خدای موسی چنان تشنه بود که
پیش خود به این گمان افتاد که برای آنکه از تشنگی تلف نشود به خدای موسی ایمان آورد اما
او نمی‌دانست که ایمان، کار او را به کجاها می‌کشاند. سالکان طریق حق نیز ممکن است در
بدو سلوک با سائقه تکلیف و تکلف حرکت کنند، اما پس از چند قدمی، نزع ذوق و وجد،
راهبر آنان شود.]

۱. بَرْتَنی: پَتَنی. از مصدر تَنیدَن. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۲۲) همین دفتر.

(۳۵۳۰) من چه دانستم که تبدیلی کند در نهادِ من، مرا نیلی کند
 من در آن موقع چه می دانستم که خداوند، وجود مرا تبدیل می کند، یعنی در وجود من
 تغییر اساسی و جوهری پدید می آورد، و مرا باطناً به رودی سیال و زلال چون رود نیل مبدل
 می سازد. [وجود آلوده و راکد مرا به آب حیات ایمان و معرفت دگر می سازد.]

(۳۵۳۱) سویی چشمِ خود یکی نیلم روان برقرارم پیشِ چشمِ دیگران
 روح خود را همچون رود نیل، جاری و سیال می بینم، اما اغیار مرا ایستا و ساکن
 می بینند. [روح ایمانی چون از قیود عوامل نفسانی و گِل و لای شیطانی رسته است، پویا و
 سبکبال است، و برعکس روح های ظلمانی که به کدورات دنیوی آلوده و سنگین بار شده اند.]

(۳۵۳۲) همچنانکه این جهان پیشِ نبی غرقِ تسبیح ست و پیشِ ما غبی^۱
 چنانکه پیامبر، این جهان را غرقِ تسبیح و نیایش حضرت حق می بیند، در حالی که ما
 آنرا فاقد درک و شعور می بینیم. [رجوع شود به شرح بیت (۲۸۳۲) همین دفتر. منظور از «نبی»
 در اینجا پیامبر (ص) و هر انسان کاملی است که به قدر مرتبت خود از آن حقیقت آگاه است.]

(۳۵۳۳) پیشِ چشمش این جهان پُر عشق و داد پیشِ چشمِ دیگران، مُرده و جماد
 پیامبر، این جهان را آکنده از عشق و عدل الهی می بیند و دیگران، مُرده و جامد.

(۳۵۳۴) پست و بالا پیشِ چشمش تیزرُو از کلوخ و خشتِ او نکته شنو
 پیامبر، نشیب و فراز عالم را متحوّل و پویا می بیند یعنی همه جهان را در حرکت
 می بیند، و حتّی از کلوخ و خشت نیز نکته های دقیق می شنود. [رجوع شود به شرح بیت
 (۲۸۳۲) همین دفتر.]

(۳۵۳۵) با عوام این جمله بسته و مرده ای زین عجب تر من ندیدم پرده ای
 اما عوام الناس، سراسر عالم را ایستا و بی روح می بینند. من حجابی شگفت انگیزتر از

۱. غبی: کودن، سبک مغز، بی شعور. از مصدر غباوة.

این حجاب ندیدم. [در حالی که همه چیز در حال حرکت است عده‌ای این حرکت را نمی‌بینند و همه چیز را ساکن می‌پندارند. حقاً که این ندیدن، حجابی اکبر و اعجب است.]

(۳۵۳۶) گورها یکسان به پیش چشم ما رَوْضَه و حُفْرَه به چشم اولیا
ما همه گورها را یکسان می‌بینیم، در حالی که اولیاء، تعدادی از این گورها را به صورت بوستان می‌بینند و تعدادی دیگر را به صورت گودال. [اشاره به حدیث نبوی معرفت: *إِنَّمَا الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّارِ*]. «قبر یا بوستانی از بوستان‌های بهشت است، و یا گودالی از گودال‌های آتش.» از آنجا که صفات و ملکات آدمی در روح و ضمیرش به صورت‌هایی مصوّر می‌گردد، اگر ملکاتِ حسنه داشته باشد به صورت باغ و راغ و غیره مجسم می‌شود، و اگر ملکاتِ سیئه داشته باشد به صورت مار و عقرب و آتش و جز آن. منتهی عامّه مردم این صوّر را در حالت نزع و احتضار مشاهده می‌کنند در حالی که انبیاء و اولیاء و عرفا علی قَدَرِ مَرَاتِبِهِمْ آن صوّر را در همین دنیا می‌بینند. همینطور عامّه مردم قبور را یکسان می‌بینند اما آن بزرگان قبری را به صورت بوستان و قبر دیگر را به صورت گودال آتش مشاهده می‌کنند. و در این دنیا هم که روح ما در قبر کالبدمان نهفته شده وضع بدین سان است.]

(۳۵۳۷) عامه گفتندی که پیغمبر تُرُش عوام الناس (بیگانگان حقیقت) می‌گفتند: چرا پیامبر تُرُش رُو و عبوس الوجه است، و ذوق و شادی را در وجود انسان می‌کُشد و از میان می‌برد؟

(۳۵۳۸) خاص گفتندی که سویی چشمتان می‌نماید او تُرُش ای اُمّتان
اما خواص می‌گفتند: ای مردم، او به نظر شما اینطور جلوه می‌کند در حالی که در حقیقت چنین نیست.

(۳۵۳۹) یک زمان در چشم ما آیید تا خنده‌ها بینید اندر هَلْ آتی
لحظه‌ای به چشم ما درآیید. یعنی لحظه‌ای از نظرگاهی که ما آن حضرت را می‌بینیم

نگاه کنید تا حقیقت خنده‌ها و شادی‌های بهشتی را که در سوره هَلْ أَتَى آمده در رخساره آن حضرت مشاهده کنید. [هَلْ أَتَى، هفتاد و ششمین سوره قرآنی است. این سوره علاوه بر این اسم سه اسم دیگر نیز دارد: انسان، دَهْر و اَبْرار. و از آنجا که خداوند در این سوره مؤمنان را به انواع و اقسام نعیم و سرور وعده داده، مولانا می‌گوید اگر از دیدگاه مؤمنان به آن حضرت نگاه کنی جمیع شادی‌ها و سرور بهشتی را در رخساره مبارک او خواهی دید. پس نگو که پیامبر (ص) عبوس‌الوجه است. توضیح هَلْ أَتَى در شرح بیت (۹۷۶) دفتر اول آمده است.]

(۳۵۴۰) از سَرِ اَمْرُو دُئِنْ^۱ بنماید آن منعکس صورت، به زیر آ ای جوان
از بالای درخت گلابی آن رخساره وارونه دیده می‌شود، پس ای جوان از آن بالا بیا
پایین تا حقیقت امر بر تو روشن شود. [بیت فوق اشاره به حکایتی دارد که به صورت
ضرب‌المثل درآمده است و در ابیات بعدی آغاز می‌شود. منظور اینست: دیدگاه خودبینانه‌ات را
تصحیح کن تا حقیقت امر را خوب دریابی.]

(۳۵۴۱) آن درختِ هستی است اَمْرُو دُئِنْ تا بر آنجایی نماید نو کهن
مراد از درخت گلابی، همانا خودبینی و وجود مجازی توست، تا وقتی که روی آن
درخت نشسته‌ای هرچیز تازه را کهنه می‌بینی. یعنی هر چیز را غیر واقعی می‌بینی.

(۳۵۴۲) تا بر آنجایی ببینی خاززار^۲ پُر ز کژدم‌های خشم و پُر ز مار
تا وقتی که بر درخت خودبینی نشسته‌ای، خارستانی آکنده از عقرب و مار خواهی
دید. یعنی خودبینی سبب می‌شود که تو وارونه‌بین و منفی‌بین شوی.

(۳۵۴۳) چون فرود آیی، ببینی رایگان یک جهان پُر گل‌رُخان و دایگان
اما همینکه از آن درخت پایین بیایی، همه جهان را پُر از زیبارویان و دایگان مهربان
خواهی دید.

۱. اَمْرُو دُئِنْ: درخت گلابی.

۲. خاززار: خارستان.

حکایت آن زنِ پلیدُ کار که شوهر را گفت که آن خیالات از سرِ امروزِ بُن می‌نماید تو را
که چنین‌ها نماید چشم آدمی را سرِ آن امروزِ بُن، از سرِ امروزِ بُن فرود آی
تا آن خیال‌ها برود، و اگر کسی گوید که آنچه آن مرد می‌دید خیال نبود،
جواب این مثالی است نه مثل، در مثال همین قدر بس بُود که اگر بر سرِ امروزِ بُن نرفتی
هرگز آنها ندیدی، خواه خیال، خواه حقیقت

خلاصه داستان

زنی نابکار می‌خواست در برابر چشمان شویِ گول خود با مردی فاسق درآمیزد از
اینرو به شویش گفت که من بر فراز امروزِ بُن می‌روم تا میوه چینم. وقتی بر درخت شد
گریه‌کنان بر شویِ خود فریاد زد: ای تباہکار، آن لوطی بدکار کیست که روی تو افتاده است؟!
شوی گفت: ای زن آخر اینجا کسی جز من و تو نیست، چرا یاوه می‌گویی؟ زن گفت پس آن
مردکِ کلاه به سر کیست که بر پشت تو خوابیده است؟! شویش که سخت دچار حیرت شده
بود به او گفت: ای زن حتماً بلندی درخت سبب شده که سرت گیج رود و به خیالت چیزهایی
بیاید. لحظاتی بعد زن از درخت پایین آمد و همسرش بالای درخت رفت. در این هنگام آن
زن با مردی که لای بوته‌ها پنهان شده بود درآمیخت و شوی از بالای درخت این صحنه و قیح
را دید و بانگ زد: ای زن آن مردک کیست که با تو درآمیخته؟! زن گفت: یاوه مگو که در اینجا
جز من و تو کسی نیست. حتماً ارتفاع درخت موجب شده است که چشمانت سیاهی رود و
خیالاتی به تو دست دهد! از آن بالا بیا پایین تا بفهمی که کسی اینجا نیست. تا او از بالای
درخت پایین بیاید آن فاسق از خدا بی‌خبر خود را در لابلای بوته‌ها و نیزارها مخفی کرد، و
آن وقت زن به مرد گفت: نگفتم از امروزِ بُن بیا پایین تا بدانی که گمانت بر خطاست!؟

این حکایت در مأخذی یافته نشد و استاد فروزانفر نیز مأخذی برای آن ذکر

نکرده است. شاید ساخته خود مولانا باشد، و یا ممکن است در افواه مردم آن عصر رواج داشته است به هر حال صورتِ حکایات در نزد مولانا چندان مطمح نظر نیست بلکه مقاصدی که او را در این حکایات بعضاً ساده و عامیانه دنبال می‌کند حقاً خاص خود اوست و سابقه ندارد که کسی همانند او از ساده‌ترین حکایت و تمثیلات این همه مطالب بکر و عالی بیرون کشد. در این حکایت مراد از اَمْرودُئِن (= درخت گلابی)، وجود مجازی و کاذب انسان است. مولانا می‌گوید تا وقتی که بر درخت خودبینی نشسته‌ای نمی‌توانی واقعیت را ببینی، باید از آن بالا پایین بیایی تا حقیقت امر بر تو معلوم شود. حکایت مذکور صورت ضرب‌المثل یافته و در مورد کسی بکار می‌رود که به علت تعصب و خودبینی، حقیقت را نمی‌بیند، در این موقع به او می‌گویند: «فلانی از درختِ اَمْرودِ پائین بیا تا درست ببینی.»

(۳۵۴۴) آن زنی می‌خواست تا با مَوْل^۱ خود بر زند در پیش شوی گولِ خود زنی می‌خواست که در حضور شوهر احمق خود با مردی بیگانه همبستر شود.

(۳۵۴۵) پس به شوهر گفت زن: کای نیکبخت من برآیم میوه چیدن بر درخت پس آن زن به شوهرش گفت: ای خوشبخت، من از درخت (گلابی) بالا می‌روم تا میوه بچینم.

(۳۵۴۶) چون برآمد بر درخت آن زن، گریست چون ز بالا سویی شوهر بنگریست همینکه آن زن بالای درخت رسید، از آن بالا به شوهرش نگاه کرد و شروع کرد به گریستن.

(۳۵۴۷) گفت شوهر را که ای مأبُون^۲ رَد کیست آن لوطی که بر تو می‌فتد؟ زن به شوهرش گفت: ای خودفروشِ منفور آن لوطی کیست که روی تو افتاده است؟

۱. مَوْل: فاسق، مردی که بطور غیرشرعی و یا غیرعرفی با زنی رابطه برقرار کند.

۲. مأبُون: مردی که دیگران با او لواط کنند.

- (۳۵۴۸) تو به زیرِ او چو زن بَغْنُوده‌ای^۱ ای فلان تو خود مُخَنَّث^۲ بوده‌ای
تو مانند زن زیر آن مرد خوابیده‌ای، آهای فلانی تو مرد نیستی و بدکاره‌ای.
- (۳۵۴۹) گفت شوهر: نه سَرَت گویی بگشت ورنه اینجا نیست غیرِ من به دشت
مرد گفت: مثل اینکه دچار سرگیجه شده‌ای، و الا اگر درست ببینی متوجه می‌شوی که
در این صحرا کسی جز من نیست.
- (۳۵۵۰) زن مکرّر کرد کَانَ با بُرْطَلَه^۳ کیست بر پشتت فرو خفته هَلَه^۴؟
زن پیوسته حرفش را تکرار می‌کرد و می‌گفت: آهای آن مردی که کلاه بر سر دارد و
بر پشت تو خوابیده کیست؟
- (۳۵۵۱) گفت: ای زن هین فرود آ از درخت که سَرَت گشت و خَرَف^۵ گشتی تو سخت
شوهرش گفت: آهای زن از بالای درخت پایین بیا که دچار سرگیجه شده‌ای و حسابی
عقلت را از دست داده‌ای.
- (۳۵۵۲) چون فرود آمد برآمد شوهرش زن کشید آن مُول را اندر بَرَش
چون زن از درخت پایین آمد، شوهرش بالای درخت رفت و در این موقع، زن آن
فاسق را در آغوش کشید.
- (۳۵۵۳) گفت شوهر: کیست آن ای رُوسپی که به بالای تو آمد چون کَپی^۶؟
شوهر به زنش گفت: ای بدکاره، آن مرد کیست که مانند بوزینه روی تو آمده است؟

۱. بَغْنُوده‌ای: خوابیده‌ای، آرمیده‌ای. از مصدر غَنُودَن.

۲. مُخَنَّث: مرد بدکار، مردی که احوال و اطوار زنانه دارد.

۳. بُرْطَلَه: کلاه، کلاه قرمز.

۴. هَلَه: ای، هان. کَلِمَه تنبیه.

۵. خَرَف: کم عقل و پیر.

۶. کَپی: بوزینه، میمون. کَپی نیز به همین معنی است.

(۳۵۵۴) گفت زن: نه نیست اینجا غیر من هین سَرَت برگشته شد هرزه مَتَن^۱
زن به شوهرش گفت: نه آنطور که تو می‌بینی نیست، زیرا در اینجا کسی جز من حضور
ندارد. حتماً دچار سرگیجه شده‌ای، اینقدر یاوه مگو.

(۳۵۵۵) او مکرّر کرد بر زن آن سَخُن گفت زن: این هست از اَمْرُوذُبُن
شوهرش حرف خود را تکرار می‌کرد، اما زن گفت: این خیالبافی تو به خاطر اینست که
بالای درخت گلابی نشسته‌ای.

(۳۵۵۶) از سَرِ اَمْرُوذُبُن من همچنان کز همی دیدم که تو ای قَلْتَبَان^۲
ای بی‌غیرت من نیز وقتی بالای درخت بودم مانند تو همه چیز را غیر واقعی می‌دیدم.

(۳۵۵۷) هین فرود آ تا ببینی هیچ نیست این همه تخیل^۳ از اَمْرُوذُبُن است
زود از درخت پایین بیا و ببین که کسی جز من نیست و این همه خیالبافی ناشی از
درخت گلابی است.

(۳۵۵۸) هَزَل، تعلیم است آن را جِد شنو تو مشو بر ظاهر هَزَلش گرو
سخنی که بر سیل شوخی گفته می‌شود هم نوعی تعلیم است، پس باید آنرا بطور جدی
گوش دهی. مبدا اسیر ظاهر سخنی شوی که به طریق شوخی گفته می‌شود. [هَزَل، مصدر فعل
هَزَلَ يَهْزِلُ، در اصل به معنی لاغر شدن است، و نیز کلامی است که به صورت شوخی و لعب
گفته می‌شود. در آیه ۱۴ سوره طارق هزل بودن قرآن کریم را نفی می‌کند و می‌فرماید: وَ مَا
هُوَ بِالْهَازِلِ. «و (قرآن)، کلام بیهوده و هزل نیست.» زیرا منکران، آن کتاب عظیم را هزل
می‌پنداشتند. و در اصطلاح اهل ادب نیز هزل را شعر و یا کلامی دانند که در آن کسی مورد ذمّ
و نسبت‌های ناروا قرار گیرد. مولانا می‌گوید اگرچه در مثنوی مطالبی بظاهر هزل آمده، اما
هوشمندان بی‌غرض و مرض می‌توانند از همان مطالب بهره‌های فراوان اخلاقی و معنوی ببرند

۱. مَتَن: فعل نهی از مصدر تَنیدن. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۲۲) همین دفتر.

۲. قَلْتَبَان: بی‌غیرت، بی‌حمیت، نامرد.

۳. تَخِيل: به خیال در آوردن، خیالبافی کردن.

اما اهل غرض می‌گویند مثنوی یک مشت هزلیات است.]

هر جدی، هزلست پیشِ هازلان^۱ هزل‌ها، جدّست پیشِ عاقلان (۳۵۵۹)
در نزد بیهوده‌گویان و کسانی که همه‌چیز را شوخی می‌گیرند، هر سخن جدّی نیز شوخی تلقی می‌شود، در حالی که سخنان بظاهر هزل در نزد خردمندان، جدّی شمرده می‌شود. [ممکن است خردمند صاحب‌دلی برای امحاضِ نُصح و تأثیر کلام خود بر مستمع، سخنی را در قالب شوخی و طنز ادا کند، مستمع نادان خیال می‌کند که او حرفی بیهوده می‌زند، در حالی که شخص عاقل، هزل او را نیز جدّی می‌شمرد.]

کاهلان اَمروءبن جویند، لیک تا بدآن اَمروءبن راهی‌ست نیک (۳۵۶۰)
آدم‌های تنبل خواهان اَمروءبن‌اند، یعنی دون‌همتان طالب هستی‌های مجازی‌اند. لیکن این درخت با آن اَمروءبن بسیار فرق دارد. که خاص عالی‌همتان است. [در ابیات پیشین گفته شد که منظور از «اَمروءبن»، وجود موهوم و کاذب بشری است که همیشه سدّ راه تکامل او می‌شود. در اینجا مولانا می‌گوید اَمروءبن غافلان با اَمروءبن عاقلان بسیار فرق دارد، یعنی اهل غفلت طالب وجود مجازی‌اند و اهل معرفت طالب وجود حقیقی. انقروی وجه دیگری برای این بیت آورده که بعید و تکلف‌بار است. او مراد از «کاهلان» را عارفانِ صاحب‌دل گرفته که نسبت به امور دنیوی کاهل و بی‌اعتنا هستند.]

نقل کُن ز اَمروءبن کاکنون برو گشته‌یی تو خیره‌چشم و خیره‌رُو (۳۵۶۱)
از اَمروءبن که همانا خودبینی و وجود مجازی است پایین بیا که هم‌اکنون بالای آن نشسته‌ای و مات و گستاخ می‌نگری. [منظور از «خیره چشم»، عدم بصیرت است و قهراً چشم آدم خودبین نمی‌تواند حقیقت را مشاهده کند.]

ایسن منی و هستیِ اوّل بُود که برو دیده کز و احوّل^۲ بُود (۳۵۶۲)
زیرا مراد از این اَمروءبن، همانا انائیّت و هستی مجازی است که هرکس روی آن

۱. هازل: بیهوده‌گو. در اینجا منظور کسی است که همه چیز زندگی را شوخی می‌گیرد.

۲. احوّل: لوح، دوبین.

بنشینند، چشمانش کج و لوچ می‌شود. یعنی هرکس بر درختِ خودبینی بنشیند نمی‌تواند حقیقت را ببیند.

(۳۵۶۳) چون فرود آیی ازین اَمُرو دُئِن کُزِ نمانَد فکرت و چشم و سَخُن
هرگاه از این امرودین پایین بیایی، اندیشه و بینش و گفتارت کج و ناراست نمی‌ماند.
یعنی به محض آنکه از درختِ خودبینی و وجود موهوم پایین بیایی صاحب عقل و بصیرتِ عمیق می‌شوی.

(۳۵۶۴) یک درختِ بختِ بینی گشته این شاخِ او بر آسمانِ هفتمین
خواهی دید که همین درخت به درخت اقبال و سعادت مبدل شده است بطوریکه
شاخه‌هایش به آسمان هفتم سر برآورده است. [«این» در مصراع اول اشاره دارد به هستی
امکانی بشر^۱، یعنی وقتی که آدمی از خودبینی و «ما» و «منی» رها شود وجودِ خلقی او به
وجود حقّی استکمال می‌یابد.]

(۳۵۶۵) چون فرود آیی، از او گردی جُدا مُبدَلَش گرداند از رحمت، خدا
چون از روی آن درخت پایین بیایی و از آن دور شوی، خداوند به سبب رحمانیت
خود، آن درخت را مبدل به درختی دیگر می‌کند. یعنی وجود تو را از دایرهٔ بستهٔ بشری خارج
می‌کند و به وجود خود پیوند می‌دهد.

(۳۵۶۶) زین تواضع که فرود آیی، خدا راست‌بینی بخشد آن چشمِ تو را
اگر از درخت خودبینی پایین بیایی، خداوند بواسطهٔ رحمت خویش به تو بینشی
حقیقت‌شناس عطا می‌فرماید.

(۳۵۶۷) راست‌بینی گر بُدی آسان و زَب^۲ مصطفیٰ کی خواستی آن را ز رَب؟
اگر حقیقت‌بینی امری ساده و آسان بود حضرت محمد مصطفیٰ (ص) کی آنرا از

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۵۹.

۲. زَب: مفت و بلاعوض. آسان.

خداوند درخواست می‌کرد؟ [اشاره دارد به این قول: اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ. «خداوندا بنمای به ما چیزها را آن‌سان که هست.» این عبارت که غالباً آنرا حدیث نبوی شمرده‌اند و در کتب صوفیه فراوان آمده است و مفهومی صحیح و عمیق نیز دارد، در کتب مشهور روایی فریقین یافته نشد.]

گفت: بنما جزو جزو از فوق و پست آنچنانکه پیش تو آن جزو هست (۳۵۶۸)
پیامبر می‌گفت: خداوندا همه اجزای آسمان‌ها و زمین را چه در بالا و چه در پایین همانگونه که در پیشگاه تو وجود دارند به ما نشان بده.

بعد از آن بر رو بر آن امروذبن که مُبَدِّل گشت و سبز از امرِ کُن^۱ (۳۵۶۹)
پس از آنکه از درخت خودبینی و وجود موهومت پایین آمدی از امرودبن حقیقت بالا برو، زیرا آن درخت، یعنی درخت وجود مجازی به مشیت قاهره الهی به درخت سبز و تناور حقیقت مبدل شده است. خلاصه کلام اینکه هرگاه خودبینی را ترک گویی، خدایین شوی.

چون درخت موسوی شد این درخت چون سویی موسی کشانیدی تو رخت (۳۵۷۰)
چون که تو معنأ به حضرت موسی (ع) نزدیک شوی، درخت وجودت مانند درختی می‌شود که در وادی اَیْمَن مظهر تجلی خدا بر موسی شد. [«چون» در مصراع اول برای تشبیه است و در مصراع دوم برای شرط. منظور بیت: اگر بر طریق انبیای عظام حرکت کنی و از حیث معنوی به آنان نزدیک شوی، وجود موهومت را در وجود حقیقی فانی می‌کنی و آنگاه ندای اَنَا الْحَقَّ خواهی زد. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۴۷) دفتر دوم، و حکایت «سُبْحانی مَا اَعْظَمَ شَأْنی گفتن بایزید» در بیت (۲۱۰۱) همین دفتر.]

آتش، او را سبز و خرّم می‌کند شاخ او اِنّی اَنَالَله می‌زند (۳۵۷۱)
آتش، آن درخت را سبز و خرّم می‌کند و شاخه‌های آن هر کدام می‌گوید: همانا منم خدا. [مصراع اول اشارت است به روایتی که در برخی از تفاسیر قرآن کریم آمده است و

۱. امرِ کُن: ر.ک. شرح بیت (۱۷۸۹) و (۲۴۴۰) دفتر اول.

خلاصه آن اینست که وقتی موسی (ع) به نزدیکی آتش رسید، دید که از درون شاخه‌های سبز درخت، اخگری می‌درخشد و هر لحظه پرفروغتر می‌شود و درخت نیز سبزتر و با نشاط‌تر. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۸۴) دفتر دوم. مصراع دوم نیز اشاره است به آیه ۳۰ سوره قصص، ایضاً به شرح همان بیت رجوع شود.]

(۳۵۷۲) زیرِ ظِلّش جمله حاجات روا این چنین باشد الهی کیمیا
در تحت سایه آن درخت معنوی، جمیع حاجات برآورده می‌شود، آری اینگونه است
کیمیای الهی. یعنی عنایت الهی در مَثَل مانند کیمیاست که مس وجود بشری را به طلای ناب
الهی مبدل می‌کند.

(۳۵۷۳) آن منی و هستیت باشد حلال که دَرُو بینی صفات ذوالجلال
وقتی که مظهر نور الهی شدی، هستی مجازی و متعین تو حلال و روا می‌گردد، زیرا در
وجود خود، صفات الهی را می‌بینی. یعنی وقتی که سالک، جمیع صفات و آثار وجودی خود را
در وجود حق فانی کرد زان پس هرچه به ظهور رسد از او نیست بلکه از حق است، پس رواست.

(۳۵۷۴) شد درختِ کَر مُقَوِّم^۱، حق‌نما أَصْلُهُ ثابت و فَرْعُهُ فِی السَّمَاءِ
درخت کج وجودت راست و افراشته شد و مظهر حق گشت. و درختی شد که ریشه‌اش
در زمین، استوار و شاخه‌هایش افشان در آسمان است. [مصراع دوم اشاره است به آیه ۲۴
سوره ابراهیم که توضیح آن در شرح بیت (۴۳۸۸) دفتر سوم آمده است. مولانا از بیت
(۳۵۶۱) تا اینجا نشان داد که روح آدمی می‌تواند از فروترین مرتبه به بالاترین مرتبه که شهود
حق است نایل شود.]

باقی قصه موسی علیه السلام

(۳۵۷۵) کآمدش پیغام از وحی مُهِم که کژی بگذار اکنون، فَاسْتَقِم
زیرا به آن درخت به طریق وحی، پیامی مهم رسید که کجی را ترک کن و اینک راست

۱. مُقَوِّم: راست کرده شده، قائم شده. اسم مفعول از مصدر تَقْوِیم.

و مستقیم باش. [«فَاسْتَقِمَّ»، اشاره دارد به آیه ۱۱۲ سوره هود که توضیح آن در شرح بیت (۷۴۱) دفتر سوّم آمده است. منظور بیت: درخت وجود آدمی تنها با اشاره الهی و الهام ربّانی راست و مستقیم تواند شد.]

این درخت تن عصای موسی است گامرش آمد که بیندازش ز دست (۳۵۷۶)
این درخت تن، در دست عقل مانند عصای موسی است که به او وحی شد که عصا را بینداز. [مصرع دوم اشاره دارد به آیه ۳۱ سوره قصص: وَ أَنْ أَلْقَ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تُهْتَزُّ كَانَهَا جَانٌّ وَلَىٰ مُدَبِّرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَىٰ أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ. «عصایت را (بر زمین) افکن. آنگاه که (عصا را بیفکند) نگریست و دید همچون ماری با شتاب می جنبید. ترسید و واپس گرایید و پشت سر خود را هم نگاه نکرد. (به او وحی شد) برگرد و نترس که تو در امانی.» منظور بیت: ای سالک، هستی موهومت را که همچون عصای بی جان است بر زمین فنا افکن، تا حیات طیّبه یابی.]

تا ببینی خیر او و شرّ او بعد از آن برگیر او را ز امرِ هُو (۳۵۷۷)
تا هم خوبی آن را ببینی و هم بدی آن را، و سپس به امر پروردگار آنرا بردار. یعنی زان پس تو بر مقتضیات جسمانیات چیره ای.

پیش از افکندن نبود او غیرِ چوب چون به امرش بر گرفتی، گشت خوب (۳۵۷۸)
پیش از آنکه موسی عصا را بر زمین بیفکند آن عصا چوبی بیش نبود، و چون آنرا به امر الهی گرفتی محبوب و مطلوب شد. [هستی موهوم و مجازی آدمی پیش از فنا، خیال و سرابی بیش نیست و چون در هستی حق فانی می شود زان پس هرچه از آدمی سرزند از حق است و بدینسان مطلوب است.^۱ رجوع شود به شرح بیت (۲۷۸۸) دفتر سوّم.]

اوّل او بُد برگ افشان برّه را گشت معجز آن گروهِ غرّه را (۳۵۷۹)
آن عصا ابتدا برای تکاندن برگ از درختان بود. یعنی موسی با آن چوبدستی از

شاخه‌های درختان برگ می‌تکاند تا گوسفندانش از آن بخورند، اما به امر الهی همین چوبدستی به صورت معجزه‌ای درآمد و آن گروه مفتون (= فرعونیان) را به عجز درآورد. [اشاره به آیه ۲۳ - ۱۹ سوره طه که توضیح آن در شرح بیت (۲۷۸۸) دفتر سوم آمده است.]

(۳۵۸۰) گشت حاکم بر سرِ فرعونیان آبشان خون کرد و، کف بر سر زنان عصای موسی حاکم بر فرعونیان شد بطوریکه آبشان را به خون مبدل کرد و سبب شد که آنان از شدت ناراحتی با دست بر سر خود بکوبند. [اینکه بیت فوق خون شدن رود نیل را از عصای موسی می‌داند بخاطر روایاتی است که می‌گوید همینکه موسی عصای خود را به نیل زد آب نیل برای قبطیان به خون مبدل شد.]

(۳۵۸۱) از مزارعشان برآمد قحط و مرگ از ملخ‌هایی که می‌خوردند برگ قحطی و هلاکت نیز به کشتزارهای آنان افتاد، زیرا دسته‌های انبوه ملخ‌ها تمام برگ و بار مزارع را می‌خوردند. [این عذاب فرعونیان معروف است و در آیه ۱۳۲ اعراف نیز بدان اشاره شده است. راویان نوشته‌اند که هجوم بی‌امان ملخ‌ها تمام مزارع و اشجار آنان را لخت و عریان کرده بود و ملخ‌ها حتی در خانه‌ها و متاع و لباس آنان را نیز می‌خوردند.]

(۳۵۸۲) تا برآمد بی‌خود از موسی دعا چون نظر افتادش اندر مُنْتَهَا وقتی که موسی به عاقبت کار نظر افکند بی‌اختیار دست به دعا برداشت و چنین گفت:

(۳۵۸۳) کین همه اعجاز و کوشیدن چراست؟ چون نخواهند این جماعت گشت راست این همه معجزه و کوشش برای چیست در حالی که این قوم نمی‌خواهند اصلاح شوند؟ [در تفاسیر قرآن کریم در ذیل آیه ۱۳۲ سوره اعراف آمده است که وقتی ساحران فرعونی در برابر معجزه موسی سر تسلیم فرود آوردند و بدو گرویدند، فرعون و فرعونیان باز بر حق‌ستیزی خود افزودند و هامان (وزیر فرعون) بدو توصیه کرد که هرکس را که به موسی گروید محبوسش کن و او چنین کرد، و خداوند عذاب‌های مختلفی از قبیل طوفان، ملخ، شپش، قورباغه و خون شدن آب بر آنان نازل کرد. البته این عذاب‌ها یکجا نازل نشد بلکه تدریجاً و مرحله به مرحله پیش آمد. مثلاً طوفان بر آنان مسلط شد و چون به عجز در آمدند موسی از

درگاه الهی تقاضای رفع آنرا کرد، آنگاه مدتی سپری شد و چون دوباره بر عناد و فساد خود اصرار ورزیدند عذاب بعدی نازل شد و... پس از عذاب‌های مختلف موسی دید که آنان اصلاح‌پذیر نیستند پس به درگاه الهی عرضه داشت که بارِ اِلهایا این همه کوشیدیم و جوشیدیم اما بر این قوم اثری نهد جز خیره‌سری.]

(۳۵۸۴) **امر آمد که اتباعِ نوح کن** **ترکِ پایان‌بینیِ مشروح کن**
از بارگاه الهی فرمان رسید که ای موسی از نوح نبی پیروی کن، و نظر به عاقبت دعوت خود مکن و پرداختن به جزئیات این امر را رها کن. [زیرا انبیاء مأمور به دعوت قوم خود بودند و اینکه سرنوشت هر قومی چیست و چه می‌شود، تنها با خداوندست. چنانکه در آیات متعدّد قرآنی آمده است که وظیفهٔ رسول، جز بَلاغ (تبلیغ امر الهی) نیست. از جمله رجوع شود به آیهٔ ۲۰ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۹۲ و ۹۹ سورهٔ مائده، آیهٔ ۴۰ سورهٔ رعد.]

(۳۵۸۵) **زآن، تغافل^۱ کن، چو داعیِ رهی** **امرِ بَلِّغ هست، نبُود آن تهی**
پس باید از این عاقبت‌بینی صرف‌نظر کنی، زیرا تو دعوت‌کنندهٔ مردم به راه حقیقتی، ابلاغ پیام الهی یک فرمان است و خالی از حکمت نیست. [«بَلِّغ» فعل امر مفرد مذکر حاضر از باب تفعیل است. یعنی تبلیغ کن. و اشاره دارد به آیهٔ ۶۷ سورهٔ مائده: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ. «ای پیامبر هرآنچه از جانب پروردگارت بر تو نازل می‌شود (به مردم) برسان. و اگر چنین نکنی، رسالت الهی را نگزارده‌ای. و خداوند تو را از (گزند) مردم مصون دارد. همانا خداوند کافران را هدایت نکند.»]

(۳۵۸۶) **کمترین حکمت، کز این إلحاح^۲ تو** **جلوه گردد آن لِجَاج و آن عُتُو^۳**
ای موسی کمترین حکمت پافشاری و استواری تو در راه تبلیغ پیام الهی اینست که

۱. تَغَافُل: خود را به غفلت زدن.

۲. إلحاح: اصرار، پافشاری.

۳. عُتُو: همان عُتُو به معنی سرکشی و نافرمانی.

ستیزه‌گری و سرکشی آن قوم آشکار می‌شود. یعنی با ادامه دعوت آن قوم عناد می‌ورزند و اصحاب ضلالت از اصحاب هدایت متمایز می‌گردند.

(۳۵۸۷)

تا که ره بنمودن و اِضلالِ حق فاش گردد بر همه اهلِ فِرَق^۱

بدین‌سان مفهوم هدایت کردن و گمراه نمودن حضرت حق بر همه پیروان مذاهب و فرق مختلف معلوم گردد. [در بسیاری از آیات قرآن کریم، هدایت و ضلالت، موکول به مشیت الهی شده است: یَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ. در برخورد با این قبیل آیات، عده‌ای از فرقه‌ها آدمی را در اعمال خود مجبور دانسته‌اند، و شماری نیز به مختار بودن او قائل‌اند. صوفیه می‌گویند، همه هدایت‌شدگان و هدایت‌کنندگان مظهر صفت هدایت هستند، و جمیع گمراهان و گمراه‌کنندگان مظهر صفت ضلالت.]

(۳۵۸۸)

چونکه مقصود از وجود، اظهار بود بایدش از پسند و اغوا^۲ آزمود

از آنرو که مقصود نهایی از آفرینش، اظهار کمالات الهیه بوده است، پس باید اظهار وجود حق از طریق نصیحت (هدایت) و گمراه کردن آزموده و شناخته شود. [به مصداق تُعْرِفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا، ظهور حق بواسطه مظاهر متضاده و آیات متقابل صورت می‌گیرد و چون حق تعالی دارای اسماء و صفات متقابل است، مظاهر آن اسماء و صفات نیز لاجرم متضاد و متقابل می‌شوند، مثلاً پسند و نصیحت، مظهر اسم هادی است، و اغواء، مظهر اسم مُضِلّ. مصراع اول به حدیث کَنز مخفی اشارت دارد که توضیح آن در بیت (۲۸۶۲) دفتر اول و بیت (۲۵۴۰) همین دفتر آمده است. ممکن است کسی بگوید با این حساب، جبر حاکم است، اما لفظ «آزمود» نشان می‌دهد اینکه انسان مظهر کدام اسم و صفت الهی قرار گیرد به اختیار خود اوست و الا اگر جبر حاکم باشد دیگر آزمایش معنی ندارد. چنانکه حق تعالی به دفعات در قرآن کریم سخن از ابتلا و امتحان انسان به میان آورده است. این خود دلیل بر اینست که آدمی در انتخاب ضلالت و هدایت مختار است.]

۱. فِرَق: جمع فرقه به معنی گروه و دسته‌ای که مذهب و مشرب واحدی داشته باشند.

۲. اغوا: مخفّف اغواء، مصدر باب افعال به معنی گمراه کردن است. مصدر ثلاثی مجزء آن غَوَاة به معنی گمراه شدن است.

دیو، إلحاح غَوایت^۱ می‌کند شیخ^۲، إلحاح هدایت می‌کند (۳۵۸۹)
شیطان در گمراه ساختن مردم اصرار می‌ورزد، و شیخ (= انسان کامل) در هدایت مردم اصرار می‌ورزد.

چون پیایی گشت آن امر شُجون نیل می‌آمد سراسر جمله خون (۳۵۹۰)
چون آن کار اندوه‌آور متوالیاً رخ می‌داد، یعنی چون عذاب‌های الهی یکی پس از دیگری بر فرعونیان نازل می‌شد، رود نیل یکپارچه خون گشت. [«شُجون»، مصدر ثلاثی مجزّد به معنی اندوهگین شدن و اندوهگینی است. جایز است در اینجا مضافی تقدیر کنیم و بگوییم «امر دُو شُجون» یعنی کاری که موجب غم و اندوه شود، زیرا به استناد آیه ۱۳۲ سوره اعراف، عذاب‌ها یکی پس از دیگری فرعونیان را فرو گرفت. نیکلسون احتمال داده است که مراد از «امر شُجون» راه‌های غیر قابل توضیح قضای الهی باشد.^۳ اکبرآبادی و چند شارح دیگر با فتحه «ش» یعنی «شُجون» به معنی بزرگ شدن و بزرگ گرفته و گفته‌اند امر شُجون یعنی امر بزرگ. نیز جایز است که «شُجون» را جمع «شُجن» به معنی شاخه‌های انبوه و درهم پیچیده و راه‌های درّه گرفت، بر این تقدیر «امر شُجون» یعنی کارهایی که شعبه‌ها و فروع مختلف دارد از اینرو گفته‌اند: اَلْحَدِيثُ دُو شُجون. یعنی سخن، شاخه‌های فراوانی دارد که آدمی را به این طرف و آن طرف می‌کشد. در این وجه نیز «امر شُجون» عبارت است از عذاب‌های مختلف الهی که بر فرعونیان نازل می‌شد. امّا وجه اوّل از همه مناسب‌تر است.]

تا به نَفْسِ خویش، فرعون آمدش لابه می‌کردش، دوتا گشته قَدَش (۳۵۹۱)
تا اینکه فرعون شخصاً پیش موسی آمد و در برابر او زاری و تضرّع کرد در حالی که قامتش خمیده شده بود. [«دوتا گشته قَدَش» دو معنی دارد، یکی آنکه فرعون در برابر موسی با حالت زاری و انکسار تعظیم کرد، و دیگر آنکه عذاب‌ها بقدری جانکاه بود که فرعون از شدّت غم و اندوه کمرش تا شده بود. در آیه ۱۳۴ سوره اعراف آمده است وقتی که فرعونیان

۱. غَوایت: گمراهی، گمراه شدن.

۲. شیخ: ر.ک. شرح بیت (۱۷۸۹) دفتر سوّم.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۶۵.

از عذاب‌های پیاپی به ستوه آمدند عاجزانه از موسی درخواست کردند که از خدا بخواهد که عذاب‌ها از آنان رفع شود.]

(۳۵۹۲) **کآنچه ما کردیم، ای سلطان مکن نیست ما را روی ایرادِ سخن**
 فرعون گفت: ای پادشاه یعنی ای موسی، کاری که ما بر سرت آوردیم، بر سرِ ما میاور یعنی بدی را با بدی پاسخ مده. ما اصلاً روی آن را نداریم که حرفی بزنیم و از تو پوزش بطلبیم.

(۳۵۹۳) **پاره پاره گردمت فرمان‌پذیر من به عزّت خوگرم، سختم مگیر**
 این بیت را می‌توان به چند وجه معنی کرد. وجه اول: من اندک اندک مطیع و فرمانبردار تو می‌شوم، زیرا به عزّت و سلطنت عادت کرده‌ام، پس اینقدر بر من سخت مگیر. مؤید این وجه آیه ۴۴ سوره طه است که خطاب به موسی و هارون می‌فرماید: **فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا...** «با فرعون سخن نرم گویید...» وجه دوم: من با تمام اجزای وجودم، مطیع و فرمانبردار تو می‌شوم. بر من سخت مگیر که به عزّت و سروری عادت کرده‌ام. وجه سوم: من در راه تو پاره‌پاره می‌شوم، یعنی فدای راه تو می‌شوم و از امر تو اطاعت می‌کنم، بر من سخت مگیر که به عزت و سروری عادت کرده‌ام. وجه چهارم: من در راه تو پاره‌پاره شوم، یعنی فدایت شوم. تو اینک فرمان مرا قبول کن، یعنی از خدا بخواه که عذاب را از ما بردارد. من به عزّت و سروری عادت کرده‌ام بر من سخت مگیر. وجه پنجم: بر این مبنی است که «گردمت» را «کردمت» بخوانیم: گیرم که من قبلاً تو را پاره‌پاره کرده‌ام، یعنی سخت قوم تو را عذاب داده‌ام، تو فرمان مرا قبول کن، زیرا من به عزّت و سلطنت عادت کرده‌ام، پس بر من سخت مگیر. وجه اول از همه مناسب‌تر و معقول‌تر است.

(۳۵۹۴) **هین بجنبان لب به رحمت، ای امین تا ببندد این دهانه آتشین**
 هان ای مرد امین، سخن از رحمت بگو تا دهانه آتشینِ قهر الهی بسته شود. یعنی عذاب منقطع گردد.

(۳۵۹۵) **گفت: یا ربّ می‌فریبد او مرا می‌فریبد او فریبنده تو را**
 موسی عرض کرد: پروردگارا او می‌خواهد مرا فریب دهد، او فریبنده تو را می‌خواهد فریب دهد. [من که آلت و وسیله تو برای فریب دشمنانت هستم قهراً فریب او را نمی‌خوردم، اما

او بقدری گول است که خیال دارد آلت حق را بفربید. توضیح آنکه در قرآن کریم خداوند به ماکر (= چاره‌ساز) و خادع (= خدعه‌گر) وصف شده است. اما نباید این دو اسم را در مورد خداوند بر وجه منفی حمل کرد. زیرا مَکَر در لغت عرب با آنچه که در فارسی امروزین از آن مستفاد می‌شود تفاوت بسیار دارد. «مکر» در تداول عصر ما شامل هرگونه طرح و نقشه شیطانی و مخرب است، حال آنکه «مکر» اصلاً به معنی تدبیر و چاره‌اندیشی است. چنانکه راغب اصفهانی گوید: الْمَكْرُ صَرْفُ الْغَيْرِ عَمَّا يَقْصِدُهُ بِحِيلَةٍ وَ ذَلِكَ ضَرْبَانِ: مَخْمُودٌ وَ مَذْمُومٌ^۱. «مکر عبارت است از منصرف کردن دیگری از قصد و منظور خود بوسیله نیرنگ. و آن بر دو نوع است: مکر پسندیده و مکر ناپسند.» از آنجا که خداوند، حق است، نظام آفرینش را نیز بر حق آفریده. از اینرو هرکس بخواهد برخلاف این نظام حرکت کند، بازتاب فعل ناصواب خود را می‌بیند. مثلاً صَحَتْ و تندرستی آدمی در اعتدال در خوردن است، حال اگر کسی به پُرخوری مفرط اقدام کند خداوند از طریق نظام آفرینش او را مجازات می‌کند و آن اینکه او دچار مریضی و هلاکت می‌شود. مکر خداوند بدین معناست. از اینرو برخی از مفسران قرآن کریم مکر خدا را به معنی تدبیر و چاره‌سازی گرفته‌اند^۲. زمخشری نیز وَاللَّهِ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ را که در سورة آل عمران آیه ۵۴ و سورة انفال آیه ۳۰ آمده است چنین تفسیر کرده: أَقْدَرُهُمْ عَلَى الْعِقَابِ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ الْمُعَاقَبُ^۳. «خداوند در کیفر از آنان نیرومندتر است بطوریکه شخص کیفر شده نمی‌تواند آنرا درک کند.» و طبرسی نیز گوید: جَازَاهُمْ عَلَى مَكْرِهِمْ^۴. «آنان را بر مکرشان کیفر داد.» پس مکر و خدعه الهی به معنی متداول امروزی نیست. [

بشنوم؟ یا من دهم هم خدعه‌اش؟ تا بداند اصل را آن فرع‌کش^۵ (۳۵۹۶)
موسی گفت: پروردگارا حرف فرعون را بشنوم و یا من نیز او را فریب دهم؟ تا او که به فرعیات چسبیده و شخصی ظاهربین است اصل و منبع مکرها را بداند. [حضرت موسی (ع) که انسانی کامل بود، یکی از مظاهر کامل اسماء الهی محسوب می‌شد. از جمله مظهر اسم ماکر

۱. مفردات، ص ۴۹۱.

۲. ر.ک. المنار، ج ۹، ص ۶۰۱.

۳. کشاف، ج ۱، ص ۲۶۶.

۴. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۴۴۸.

۵. فرع‌کش: حمل‌کننده شاخه، ظاهربین، ظاهرگرا. (فرهنگ لغات و تعیرات منوی، ج ۷، ص ۸۸۹)

بود.^۱ فرعون هر قدر که فریفتاری کند نمی‌تواند از حیطة حکومت الهی بگریزد: وَلَا يُمَكِّنُ الْفِرَارُ مِنْ حُكُومَتِكَ. چه حق تعالی خَيْرُ الْمَاكِرِينَ است، همینطور موسی نیز به اتکای او بر مکر فرعون غالب و چیره بود. رجوع شود به شرح بیت پیشین.]

(۳۵۹۷) کَاصِلِ هر مکرری و حيله پیشِ ماست هرچه بر خاکست، اصلش از سماست
تا فرعون بفهمد که اصل و منبع هر مکر و حيله‌ای در نزد ماست، و هرچه روی زمین است، اصل آن از آسمان است.

(۳۵۹۸) گفت حق: آن سگ نیز زد هم بد آن پیشِ سگ انداز از دُور استخوان
حضرت حق تعالی فرمود: آن سگ، یعنی فرعون ارزش این کار را هم ندارد، بلکه باید از مسافتی دور استخوانی پیش آن سگ بیندازی.

(۳۵۹۹) هین بجنبان آن عصا تا خاک‌ها وا دهد هرچه ملخ کردش فنا
اینک عصایت را تکان بده تا زمین هر آنچه را که ملخ‌ها خورده و نابود کرده‌اند مجدداً برویاند.

(۳۶۰۰) و آن ملخ‌ها در زمان گردد سیاه تا ببیند خلق، تبدیلِ إله
و به محض آنکه عصایت را تکان دهی ملخ‌ها جملگی سیاه و هلاک شوند، تا بدین ترتیب مردم مشاهده کنند که مشیت الهی چگونه امور عالم را تغییر می‌دهد. [زیرا مشیت الهی، مقید به علل و اسباب نیست.]

(۳۶۰۱) که سبب‌ها نیست حاجت مرا آن سبب بهرِ حجاب است و غطا^۲
زیرا من به علل و اسباب نیازی ندارم، علل و اسباب تنها حجاب و پوشش ظاهربینان است. [رجوع شود به شرح بیت (۲۵۱۴) دفتر سوم.]

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۲۹۲.

۲. غطا: مخفف غطاء به معنی پرده، پوشش. جمع: أَغْطِيَه.

(۳۶۰۲) تا طبعی خویش بر دارو زند تا مُنَجِّم رُو به استاره کند
تا آن طبیعت‌گرا برای درمان فقط به دارو متوسل شود، و منجم فقط به ستاره روی کند.
[طبیعیون کسانی هستند که فقط به قوانین طبیعت قائل‌اند و به علل و اسباب ماوراءالطبیعه اعتقادی ندارند و در حیطة کار درمان مریضان به مشیت الهی قائل نیستند. همینطور آنها که به نجوم احکامی مشغول‌اند و از احوال ستارگان قضایا را حدس می‌زنند. این کسان در حجاب علل و اسباب ظاهری توقّف کرده‌اند.]

(۳۶۰۳) تا منافق از حریصی بامداد سوی بازار آید از بیم کساد
تا سوداگر منافق از روی حرص بر کسب سود و بیم از زیان و ضرر سپیده‌دمان به سوی بازار بشتابد. [شخص بی‌ایمان همه کارها را موکول به سعی و تلاش و قوه تدبیر و فکر خود می‌کند و در کار خود جایی برای مشیت الهی باقی نمی‌گذارد. از اینرو قبل از هرکس به سوی مغازه خود می‌دود تا در این سوداگری توفیق یابد.]

(۳۶۰۴) بندگی ناکرده و ناشسته رُوی لقمه دوزخ بگشته لقمه جوی
آن سوداگر منافق، بی‌آنکه بندگی حضرت حق گزارد و باطن خود را صفا و جلا بخشد در طلب لقمه به سوی بازار می‌شتابد، در حالی که خود او لقمه دوزخ شده است. [منظور از «عبادت» تنها صورت عبادات شرعیه نظیر نماز و روزه و... نیست، بلکه عبادت به مفهوم حقیقی آن، سر تا پا تسلیم شدن به امر پروردگار است، چه در احوال و اخلاق شخصی و چه در عبادات شرعیه و چه در تعاملات اجتماعی و غیره. و الا بسیاری از سوداگران دنیاطلب نیز خود را مترسم به آداب و رسوم شریعت می‌کنند حال آنکه مصداق واقعی و یَاكُلُونَ اَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ هستند. برخی از شارحان خیال کرده‌اند که «ناشسته رُوی» یعنی کسی که وضو نمی‌گیرد و یا بامدادان با صورت نشسته بر سر کسب می‌رود. در حالی که در مثنوی «ناشسته رُوی» تعبیری است از کسانی که قلب و باطن خود را از پلیدی‌ها پاک نکرده‌اند، از جمله در بیت (۳۳۴۰) دفتر دوم و بیت (۲۶۰۶) و (۲۶۵۳) و (۳۰۳۳) دفتر سوم بدین معنی است:
رُوی نَاشِسته نبیند رُوی حُور لا صَلَوةَ گفَتِ اِلَّا بِالطُّهُور
«لقمه دوزخ» مناسب است با آیه ۲۴ سوره بقره: ... فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ. ... بترسید از آتشی که آتشگیره آن مردمان‌اند و سنگ‌ها که

فراهم آمده است برای کافران.» منظور بیت: سوداگر دنیا طلب به دنبال لقمه دنیوی می‌شتابد و نمی‌داند که همو با اعمال تباه و احوال نازل خود لقمه و آتشگیره دوزخ شده است.]

(۳۶۰۵) **آکِل و مَأْكُول آمد جانِ عام** **همچو آن بَرّه چرنده از حُطام^۱**
جانِ عموم مردم می‌خورد و خورده می‌شود، درست مانند برّه‌ای که از گیاهان می‌چرد.
[منظور از «جانِ عام» مردمی است که زندگی را در خوردن و عیش و نوش مقصور کرده‌اند.
اینان می‌خورند و می‌چرند و خود را پروار می‌کنند و سرانجام روزی قِصَاب اجل آنان را ذبح می‌کند.]

(۳۶۰۶) **می‌چَرَد آن بَرّه و قِصَاب شاد** **کو برای ما چَرَد برگِ مراد**
آن برّه در حال چریدن است و قِصَاب نیز از این امر شادمان است و پیش خود می‌گوید
که این زبان بسته، این همه گیاه و برگ را برای ما می‌خورد.

(۳۶۰۷) **کارِ دوزخ می‌کنی در خوردنی** **بهرِ او خود را تو فَرِه می‌کنی**
ای شکمبازه تو نیز در خوردن کارِ دوزخ را انجام می‌دهی و برای آن خود را پروار می‌کنی. [«کارِ دوزخ می‌کنی» کنایه از اینست که هرچه می‌خوری سیر نمی‌شوی، چنانکه هرچه دوزخی به دوزخ افکنده شود. باز هَلْ مِنْ مَزِيد^۲ می‌گوید. پس شکم دوزخ‌آسای حریصان هرگز سیر نمی‌شود، چنانکه در آیه ۱۲ سوره محمد آمده است: يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ. «کام جویند و بخورند همانطور که چهارپایان خورند و دوزخ، جایگاه ایشان است.» پس نتیجه بیت فوق اینست: هرکس که فقط برای حظّ نفس زندگی کند برای دوزخ می‌زید.]

(۳۶۰۸) **کارِ خود کن روزی حکمت بچَر** **تا شود فَرِه دلِ با کَر و فَر**
کار خود را بکن، یعنی آن کاری را انجام بده که برای آن آفریده شده‌ای. از طعام

۱. حُطام: آنچه از چیزی خشک بشکند، ریزه گیاه خشک شده، مال دنیا. در اینجا علف مراد است.

۲. رجوع شود به توضیح آیه ۳۰ سوره ق در شرح بیت (۱۲) دفتر دوم.

حکمت و معرفت ارتزاق کن تا قلبِ باشکوه و جلالت بالنده و رشید گردد.

(۳۶۰۹) خوردنِ تن، مانعِ این خوردن است جان، چو بازرگان و، تن چون رهن است
خوردن غذاهای مادی و جسمانی، مانع از خوردن رزقِ معنوی حکمت و معرفت
است. روح در مثل به تاجر می ماند و جسم به سارق. [جسم و شهوات جسمانی مانند دزد هر
کالایی را که روح از قبیل حکمت و معرفت و تقوی به دست آورده از او می رباید و می برد.
مناسب است با بیت (۳۸۰ - ۳۷۷) دفتر اول.]

(۳۶۱۰) شمع تاجر آنگه است افروخته که بُود رهن چو هیزم سوخته
شمع تاجر وقتی روشن و شعله ور می گردد که تن سارق مانند هیزم سوخته
باشد. [تا وقتی که شهوات حیوانی سوخته و محو نشود چراغ ایمان و ایقان روح روشن
نگردد.]

(۳۶۱۱) که تو آن هوشی و باقی هوش پُوش^۱ خویشتن را گم مکن، یاوه مکوش
زیرا تو ای انسان همان هوش و اندیشه ای و بقیّه هستی تو حجابی است بر آن هوش و
اندیشه. پس خویشتنِ حقیقی خود را گم مکن و بیهوده در تلاش و تکاپو مباش. [مصرع اول
مناسب است با بیت (۲۷۷) دفتر دوم:
ای برادر تو همان اندیشه ای مابقی تو استخوان و ریشه ای
اگر کسی فقط به جسم و لذّات حیوانی پردازد و به روح و عقل معاد توجه نکند، از
خویشتنِ حقیقی خویش بیگانه شده و سعی و تلاش دنیوی اش برباد است، زیرا مشغول شدن
به جسمانیات، حجاب عقل و هوشِ حقیقی است.]

(۳۶۱۲) دانکه هر شهوت چو خمرست و چو بُنگ پرده هوشست و عاقل زوست دنگ^۲
بدان که هر نوع شهوتی مانند شراب و افیون است. در واقع حجاب عقل است و عاقل
بر اثر آن دچار سرگشتگی حیرت می شود.

۱. هوش پُوش: پوشاننده هوش. صفت فاعلی مرکبِ مرخم.

۲. دنگ: احمق، بی هوش.

(۳۶۱۳) خمر، تنها نیست سَرمستیِ هوش هر چه شهوانیست بندد چشم و گوش
 تو خیال نکن که فقط شراب موجب مستی عقل می‌شود، بلکه هر پدیده شهوانی، چشم
 و گوش آدمی را می‌پوشاند. [شراب فقط زائل کننده عقل نیست، بلکه هر شهوتی که بر آدمی
 غالب شود عقل را دچار زوال می‌کند، شهوت شهرت طلبی، شهوت فضل و زهدفروشی،
 شهوتِ خودنمایی و... همه اینها عقل را به مغاک نیستی می‌برد. ضمناً اصلِ کُلِّ مُسْکِرٍ حَرَام، از
 بیت فوق مستفاد می‌شود.]

(۳۶۱۴) آن بلیس از خَمَر خوردن دُور بود مست بود او از تکبّر وز جُحود
 به عنوان مثال، ابلیس ملعون به شراب‌خواری نمی‌پرداخت، اما مستی او ناشی از تکبّر
 و حق‌ستیزی او بود.

(۳۶۱۵) مست آن باشد که آن بیند که نیست زر نماید آنچه مِسّ و آهنیست
 در حقیقت مست آن کسی است که غیر واقع را واقع ببیند. و مثلاً مِسّ و آهن به نظرش
 طلا بیاید. [با این حساب خیلی از ماها مستیم و خیال می‌کنیم هوشیاریم. مولانا می‌گوید
 مست فقط آن کسی نیست که شراب خورده باشد، بلکه هرکس که واقعیت را گمناهُوَ حَقّه نبیند
 او نیز مست است. منتهی یکی از شراب مست می‌شود، و دیگری از تکبّر و تفرعنِ خود.]

(۳۶۱۶) این سخن پایان ندارد موسیا لب بجُنبان تا بُرون روژد^۱ گیا
 در اینجا بقیّه حکایت موسی دنبال می‌شود. ای موسی این نکاتِ ژرف، پایان‌پذیر
 نیست، پس لبانت را برای دعا و تضرّع حرکت بده تا گیاه و سبزه از زمین بروید. [زیرا گفته شد
 که فرعونیان بر اثر عذاب‌های متوالی عاجز و بیچاره شده بودند و حق تعالی به موسی فرمود
 که دعا کن تا دوباره زمینشان آباد و سرسبز شود.]

۱. رُوژد: فعل مضارع از مصدر رُوژیدن به معنی روشن شدن، تافتن، جوشیدن و تراویدن است. مولانا در
 دیوان شمس گوید:

تصوّرها همه زین بوی بُرده بُرون روژیده از دل چون دَراری
 معنی «رویدن» نیز از آن مستفاد می‌شود. این کلمه فقط یک بار در مثنوی آمده است.

همچنان کرد و هم اندر دَم زمین سبز گشت از سُنبل و حَبِّ ثَمین^۱ (۳۶۱۷)
موسی طبق فرمان الهی دعا کرد و در همان لحظه زمین از سنبل و دانه‌ها و بذره‌های
گرانها پوشیده و سرسبز شد.

اندر افتادند در لُوت^۲ آن نفر قحط دیده، مُرده از جُوعُ الْبَقَر^۳ (۳۶۱۸)
فرعونیان قحطی زده و گرسنه که از شدت گرسنگی در آستانه مرگ بودند به سوی غذا
هجوم آوردند.

چند روزی سیر خوردند از عطا آن دَمی و آدمی و چارپا (۳۶۱۹)
در این بیت، لفظ «آن دَمی» مبهم است و معلوم نیست که به چه چیزی اشارت دارد، از
اینرو احتمالاتی چند می‌توان داد:

۱. دَمی منسوب به دَم به معنی نفحه و نَفَس است. و مراد از «آن دَمی» سبطیان مؤمن به
حضرت موسی (ع) است، زیرا به نفحه الهی عشق و اشتیاق داشتند^۴. پس با این تقدیر معنی بیت
فوق اینست: سبطیان مؤمن به حضرت موسی (ع) و سایر آدمیان و چهارپایان چند روزی از آن
عطایای ربّانی خوردند و سیر شدند. یعنی خلاصه همه خلاقی اعم از حیوانات و مؤمن و کافر
از رزق خداوند برخوردار شدند.

۲. مراد از «آن دَمی» پرندگان است، زیرا قدما عقیده داشتند که پرنده ماده
بوسیله هوایی که پرنده نر در او می‌دمد باردار می‌شود. این نظر از عبداللطیف است. با این
تقدیر مراد اینست که همه موجودات اعم از پرنده و چرنده و انسان از آن روزی الهی بهره‌مند
شدند.

۱. ثَمین: گرانها، قیمتی. «حَبِّ ثَمین» یعنی دانه‌هایی که از نظر غذایی و غیره ارزشمندند. اگر «سَمین»
بخوانیم به معنی چاق و فربه است. چنانکه انقروی چنین خوانده است. مراد از «حَبِّ سَمین» دانه‌هایی
است که امروزه بدان «بذر اصلاح شده» گویند.

۲. لُوت: غذا، طعام.

۳. جُوعُ الْبَقَر: از بیماری‌های معده است که مبتلای بدان هرچه می‌خورد سیر نمی‌شود، از آنرو که گاو بدان
مرض بسیار مبتلا می‌شود این بیماری به جُوعُ الْبَقَر موسوم شده است. در اینجا منظور گرسنگی سخت
است.

۴. مقتبس از شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۱۱۸۱.

۳. دَم لفظی عربی و به معنی خون است. و «دَمی» یعنی خونی و مراد از خونی، فرعون است. و منظور بیت اینست: هم فرعون و هم سایر انسان‌ها و حیوانات از آن رزق خوردند. این رأی نیز از میرنورالله است.

۴. مراد از «آن دمی» هر خورنده‌ای است که در آن عهد وجود داشته است. در اینجا دَم به معنی عهد و زمان فرض شده است. این نظر نیز از محمدرضا لاهوری است.

۵. مراد از «آن دمی» جن است. یعنی هم جن و هم انس و هم حیوان از آن رزق خوردند. بجز وجه اول، سایر وجوه نادرست و متکلفانه به نظر می‌رسد. نیکلسون می‌گوید: «این بیت ظاهراً اشارت دارد به سه گروه آدمیان که عبارت باشند از معنوی تمام، نیم معنوی و بهیمی^۱».

(۳۶۲۰) چون شکم پُر گشت و بر نعمت زدند و آن ضرورت رفت پس طاغی شدند
بعد از آنکه شکم‌شان از غذا پُر شد و به نعمت دست یازیدند و نیازشان به غذا برآورده شد، دچار سرکشی شدند. [چنانکه حق تعالی در آیه ۷ - ۶ سوره علق فرماید: إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِطْفَئٍ أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى. «همانا آدمی وقتی خود را بی‌نیاز بیند سرکشی کند.»]

(۳۶۲۱) نفس، فرعون‌نیت، هان سیرش مکن تا نیارد یاد از آن کفرِ کهن
نفس اماره مانند فرعون است، بهوش باش که او را سیر نکنی تا به یاد کفرِ پیشین خود نیفتد.

(۳۶۲۲) بی‌تف آتش نگرده نفس، خوب تا نشد آهَن چو اخگر، هین مکوب
زیرا بدون آتش ریاضت و عبادت، نفس اماره رام و مطلوب نمی‌شود، چنانکه تا وقتی آهَن بر اثر آتش فراوان مانند آتش، سرخ نشده نباید بر آن بکوبی. [آهَن اگر سرد باشد کوبیدن پتک بر آن کاری بیهوده است. چنانکه ضرب‌المثل «آهَن سرد کوفتن» نیز کنایه از انجام کاری عبث است. منظور بیت: نفس اماره، رام نشود جز با ریاضت و عبادت.]

(۳۶۲۳) بی‌مَجَاعَت^۲ نیست تن جُنُبش گنان آهَن سَرَدی ست می‌کوبی بدان
تن بدون گرسنگی و تحمل ریاضت نمی‌تواند در راه حق حرکت کند، اگر بخواهی بدون

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۶۷.

۲. مَجَاعَت: گرسنگی.

ریاضت به کویِ حقیقت واصل شوی بدان که گویی بر آهِن سرد می‌کوبی. [خلاصه اگر پُربخوری و در هیچ امری کَفَّ نَفْس نکنی و بخواهی سَالِک اِلَى اللّٰه هم بشوی کاری از پیش نمی‌بری.]

(۳۶۲۴) گر بگرید، ور بنالد زار زار او نخواهد شد مسلمان، هوش‌دار
اگر نفس اماره گریه کرد و یا زار زار نالید بهوش باش که او به حق ایمان نمی‌آورد.
[مبادا فریب او خوری.]

(۳۶۲۵) او چو فرعونست در قحط آنچنان پیشِ موسی سر نهد لابه‌کنان
نفس اماره مانند فرعون است که در زمان قحطی نزد موسی می‌آید و تَضَرَّع کنان در برابر او تعظیم و کُرنش می‌کند.

(۳۶۲۶) چونکه مُستغنی شد او، طاغی شود خر چو بار انداخت اِسْکِیزه^۱ زند
نفس اماره وقتی بی‌نیازی احساس کند سر به طغیان می‌گذارد. چنانکه وقتی خر بارش را انداخت شروع می‌کند به جفتک‌زدن. [مصراع اول اشارت است به آیه ۷ - ۶ سورة عَلَق. رجوع شود به شرح بیت (۳۶۲۰) همین دفتر.]

(۳۶۲۷) پس فراموشش شود چون رفت پیش کارِ او زان آه و زاری‌هایِ خویش
پس همینکه نفس اماره کارش پیش رفت و گرفتاری‌اش برطرف شد، همه آه و ناله‌های پیشین خود را فراموش می‌کند. [نفس اماره مانند همان ازدهای مُرده‌وشی بود که حکایتش در دفتر سوّم گذشت. اگر شرایط ظهور پیدا نکند موقتاً افسرده و پژمرده می‌شود، و چون شرایط ظهور یابد سر به طغیان می‌نهد.]

(۳۶۲۸) سال‌ها مردی که در شهری بُود یک زمان که چشم در خوابی رود
مثلاً اگر شخصی سالیان سال در شهری به سر بُرد، و لحظه‌ای بخوابد.

۱. اِسْکِیزه زَدَن: جفتک انداختن، لگد پراندن چهارپایان.

(۳۶۲۹) شهرِ دیگر بیند او پُر نیک و بد هیچ در یادش نیاید شهرِ خود
شهر دیگری را با زشتی‌ها و زیبایی‌هایش در خواب می‌بیند و در آن لحظه اصلاً
به یاد شهری که در آن به سر می‌برد نمی‌افتد. [نفس اماره نیز همینطور است اگر
سالیان سال تحت ریاضت و مراقبت قرار گیرد، همینکه صاحبش از او غافل شود و
او را به حال خود رها کند گذشته را فراموش می‌کند و دوباره سر به طغیان می‌نهد.]

(۳۶۳۰) که من آن‌جا بوده‌ام این شهرِ نو نیست آنِ من درینجا آمِ گِرو
آن مرد در خواب نمی‌گوید که من الآن در شهری دیگر هستم، و این شهر جدید، شهر
من نیست و من فعلاً بطور موقتی در این شهرم. [بلکه خیال می‌کند که از همان بدو تولّد در آن
شهر بوده است. نفس اماره نیز وقتی به راحت و رفاه و ترک ریاضت می‌رسد بکلی دوران
ریاضت و طاعت را فراموش می‌کند.]

(۳۶۳۱) بل چنان داند که خود پیوسته او هم درین شهرش بُدست ابداع و خُو
بلکه آن شخصِ خوابیده خیال می‌کند که در آن شهر رؤیایی بوجود آمده و بدان شهر
عادت کرده است.

(۳۶۳۲) چه عجب گر روح، موطن‌هایِ خویش که بُدستش مَسکن و میلاد^۱، پیش
با این ملاحظه تعجّب‌آور نیست که روح آدمی، جایگاه و زمان تولّد و مراحل پیشین
حیات خود را، [بیتِ بعدی مکمل معنای بیت فوق است.]

(۳۶۳۳) می‌نیارد یاد، کین دنیا چو خواب می‌فرو پوشد، چو اختر را سحاب
بیاد نیاورد، زیرا این دنیا مانند خواب، آنان را در خود فرو می‌پوشاند چنانکه ابر،
ستاره را می‌پوشاند.

(۳۶۳۴) خاصه چندین شهرها را کوفته گُردها از درکِ او نازوخته
بخصوص که آن روح تا به این دنیا بیاید، چندین شهر را طی کرده و پشت سر نهاده

۱. میلاد: زمان تولّد، روز تولّد.

است و هنوز گرد شهرها و منازل مختلف از روی ادراک او زدوده نشده است. [بیانی است از قوس نزولی روح، روح که قبل از هبوط به این جهان در عالم وحدت بوده تا از آن عالم به این دنیا بیاید مراتب مختلف وجودی را طی کند.

«شهرها» کنایه از مراتب وجودی در قوس نزولی است، روح هرچه بیشتر هبوط می‌کرد کثرت، بیشتر و بیشتر می‌شد و در هر مرتبه کثرت‌های خاص آن مرتبه بر ادراک او عارض می‌شد. تا اینکه در این دنیا که دار کثرت است، روح بکلی از موطن اصلی خود جدا افتاده است و گرد نسیان بر او پوشیده شده است. از اینرو نیاز به مُذَكِّر (= یادآورنده) دارد تا به یاد وطن اصلی خود بیفتد. هم از اینروست که قرآن کریم پیامبر(ص) را مُذَكِّر خطاب می‌کند و این نکته می‌رساند که انسان در اصل از آن عالم بوده است و بر اثر هبوط بدین جهان، سابقه الهی خود را فراموش کرده است.]

(۳۶۳۵) **اجتهادِ گرم ناکرده، که تا دل شود صاف و، ببیند ماجرا**
اما آدمی تلاشی جدی و گرمی نکرده است تا قلبش صاف و از گرد و غبار نفسانیات پاک شود و حقیقتِ امر را شهود کند.

(۳۶۳۶) **سر بُرون آرد دلش از بُخْشِ راز اوّل و آخر ببیند چشم باز**
قلبش از روزن اسرار الهی سر بیرون آورد و با چشمی باز اوّل و آخر عالم هستی را ببیند.

اطوار^۲ و منازل خلقت آدمی از ابتدا

(۳۶۳۷) **آمده اوّل به اقلیم جماد وز جمادی در نباتی اوفتاد**
مولانا در این فصل جلیل می‌پردازد به بیان مراحل و منازل که روح انسانی از آغاز تا انجام سیر کرده است و می‌گوید: روح انسان ابتدا به عالم جماد آمد و از عالم جمادی به عالم

۱. بُخْش: سوراخ، منفذ.

۲. اطوار: جمع طَوْر به معنی وضع، هیئت و حالت. در آیه ۱۴ سوره نوح نیز این لفظ آمده است.

نباتی گام نهاد. [همانطور که در شرح بیت (۱۵۲۴) دفتر اوّل گفته شده، مولانا و دسته‌ای از عرفا نفس ناطقهٔ انسانی را جسمانیة الحدوث نمی‌دانند چنانکه برخی از حکما بدان عقیده دارند، بلکه آنرا از همان اوّل روحانی و مجرد دانسته‌اند. توضیح مربوط به روح و روح انسانی و روح حیوانی در شرح بیت (۲۹۸۲) و (۱۸۸) دفتر دوّم آمده است.]

(۳۶۳۸) سال‌ها اندر نباتی عُمر کرد وز جَمادی یاد نآورد از نبرد
روح، سالیان سال در مرتبهٔ نباتی به سر بُرد، در حالی که هیچ یادی از مرحلهٔ جمادی نکرد. [زیرا طبیعت نبات با طبیعت جماد فرق دارد از اینرو به یاد نیاورد که قبلاً در مرحلهٔ جمادی بوده است.]

(۳۶۳۹) وز نباتی چون به حیوانی فتاد نآمدش حالِ نباتی هیچ یاد
و چون روح انسانی از مرحلهٔ نباتی به مرحلهٔ حیوانی وارد شد، هیچ یادی از مرحلهٔ نباتی نکرد. [روح انسانی به هر مرتبه‌ای که می‌رسید با آن مرتبه انیس و الیف می‌شد و مرتبهٔ پیشین را از یاد می‌بُرد.]

(۳۶۴۰) جز همین میلی که دارد سويِ آن خاصه در وقتِ بهار و ضَیمران^۱
بجز همین علاقه‌ای که آدمی به گُل و گیاه دارد بخصوص در موسم بهار. [اینکه اند ن طبعاً از باغ و راغ و سبزه و گیاه منبسط و شاد می‌شود بدین خاطر است که او قبلاً بدان عالم تعلق داشته است.]

(۳۶۴۱) همچو میلِ کودکان با مادران سِرِّ میلِ خود نداند در لِبَان^۲
درست مانند علاقه‌ای که کودکان به مادران خود دارند، امّا سبب علاقهٔ خود را به شیر خوردن نمی‌دانند. [مولانا می‌گوید طبیعت، مادر انسان است، از اینروست که بلااستثناء همهٔ افراد انسانی وقتی به دامن طبیعت پناه می‌برند، بر سر شوق می‌آیند و شادمان می‌شوند، گویی

۱. ضَیمران: ریحان.

۲. لِبَان: شیرخوارگی، شیر دادن.

که طفلی گمشده، مادر خود را یافته است. اما غالب مردم راز اصلی علاقه و میلشان به طبیعت را نمی‌دانند. اگر از آنان بپرسی چرا طبیعت را دوست دارید، حداکثر به تو می‌گویند برای اینکه هوای سالم و اکسیژن فراوان دارد و یا سکوت طبیعت و دیدن اشجار و سبزه‌زار به ما آرامش می‌دهد و امثال این حرف‌ها. چنانکه وقتی از کودک شیرخوار بپرسی چرا به پستان مادر علاقه داری، با زبان حال به تو می‌گوید: به خاطر اینکه شیر بخورم و از گرسنگی نمیرم. اما راز اصلی علاقه او اینست: حق تعالی چنین مقرر داشته که عصاره غذای مادر پس از آنکه به خون تبدیل شد از طریق مجاری خاص، جنین را تغذیه کند، و همینکه جنین از مادر جدا شد و به صورت نوزادی متولد گردید، خون موجود در پستان مادر به شیر مبدل می‌شود تا نوزاد از آن تغذیه کند. پس این شیر در واقع همان خونی است که قبل از تولد از آن می‌خورده است. و چون با آن از دیر زمان انس و الفت داشته از اینرو سخت بدان علاقه‌مند است. داستان علاقه انسان به طبیعت نیز همینگونه است.

همچو میلِ مُفْرِط^۱ هر نوْمُرید^۲ سویِ آن پیرِ جوانِ بختِ مجید (۳۶۴۲)
مانند علاقه شگرفی که هر مرید مبتدی به پیر بخت‌یارِ بزرگوارش دارد.

جزوِ عقلِ این، از آن عقلِ کُل است جُنُبِشِ این سایه، ز آن شاخِ گُل است (۳۶۴۳)
زیرا عقل جزئی این مرید مبتدی از عقل کُل آن پیر سرچشمه می‌گیرد، و حرکت این سایه از حرکت شاخه گُل بوجود می‌آید. [منظور بیت: علاقه مرید به مراد حقیقی بدین خاطر است که تحت نظر او مدارج کمال را پیموده است و خلاصه هرچه دارد از اوست.]

سایه‌اش فانی شود آخر در او پس بداند سِرِّ میل و جُست و جُو (۳۶۴۴)
سایه آن شاخه گُل سرانجام در شاخه گُل فانی می‌شود، پس در آن وقت سایه، راز علاقه و تکاپوی خود را به سوی شاخه گُل درمی‌یابد. [بیت فوق بر این قاعده عارفانه مبتنی است که حرکت جمع ذرات و کائنات حرکتی حبی و عشقی است.]

۱. مُفْرِط: از حد درگذرنده، فراوان.

۲. نوْمُرید: مرید مبتدی و تازه راه‌افتاده.

(۳۶۴۵) سایه شاخ دگر ای نیکبخت کی بجنبید، گر نجنبید این درخت؟
ای سعادتمند، اگر شاخه‌های این درخت حرکت نکند، چگونه ممکن است که سایه
شاخه‌ها تکان بخورد؟ [پس حرکت استکمالی مرید نیز بواسطه حرکت حق‌جویانه مرشد لایق
است.]

(۳۶۴۶) باز از حیوان سویی انسانی‌اش می‌کشد آن خالق که دانی‌اش
مولانا پس از ایراد نکاتی چند مجدداً باز می‌گردد به بیان مراتب و مراحل سیر روح
انسان و می‌فرماید: بار دیگر آفریدگاری که می‌شناسی، آن روح را از مرتبه حیوانی به مرتبه
انسانی می‌کشد. [اکبرآبادی برای چگونگی سیر روح در مراتب فوق وجه دیگری ذکر کرده و
آن اینکه روح انسان در هر مرتبه‌ای که وارد می‌شد عین آن مرتبه می‌شد. البته این وجه با
مبانی تفکر مولانا سازگاری ندارد.]

(۳۶۴۷) همچنین اقلیم^۱ تا اقلیم رفت تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت^۲
بر همین منوال انسان، همه اقالیم و مراتب وجودی را طی کرد تا که اکنون خردمند و
دانا و رشید شده است.

(۳۶۴۸) عقل‌هایِ اوّلینش یاد نیست هم ازین عقلش تحوّل کردنی‌ست
همانطور که انسان عقل‌های مراتب پیشین خود را به یاد ندارد، یعنی همانطور که انسان
قدم به هر مرتبه‌ای می‌گذارد مرتبه قبلی را فراموش می‌کند، همین عقل کنونی را نیز پشت سر
می‌گذارد و جلو می‌رود. [«عقل‌هایِ اوّلین» را اگر اشاره به عوالم مجرد قبل از هبوط روح به
این دنیا فرض کنیم، منظور مصراع اوّل اینست: روح با تنزل به دنیا معارف و ادراکات عالی
پیشین خود را که از عوالم مجرد حاصل شده بود فراموش کرد. و اگر «عقل‌هایِ اوّلین» را
اشاره به مراتب سیر روح در عالم جماد و نبات و حیوان بدانیم باز معنی درست است. «از این
عقل» اشاره دارد به عقل معاش و دنیاطلب انسان.]

۱. اقلیم: کشور، ولایت، مملکت. جمع: اقالیم. در اینجا منظور مرتبه استکمالی انسان است.

۲. زفت: بزرگ، ستبر. در اینجا به معنی رشید و نیرومند است.

تا رَهْد زین عقلِ پُر حرص و طلب صد هزاران عقل بسیند بُوالْعَجَب (۳۶۴۹)
همینکه روح از مرحلهٔ این عقل آزمند و حریص رها شود، صدها هزار عقل عجیب و غریب می‌بیند. [«تا» در این بیت به معنی «همینکه» و «به محض اینکه» است. منظور بیت: وقتی که آدمی با سلوک راه حق، از عقل معاش و دنیا طلب رها شود، به ادراکات و عقول بی‌نهایتی دست می‌یازد که حقیقتاً مَظْهَر العجایب است.]

گر چه خُفته گشت و، شد ناسی^۱ ز پیش کی گذارندش در آن نِسیانِ خویش؟ (۳۶۵۰)
گرچه روح انسان بواسطهٔ هبوط بدین عالم به خوابِ غفلت فرو رفته و مراتب و منازل پیشین خود را فراموش کرده است، اما چگونه ممکن است به او اجازه دهند که همچنان در خواب غفلت و فراموشی خود بماند؟ [حق تعالی با ارسالِ رسل و انزال کتب، بشر را از این خواب بیدار کرده است.]

باز از آن خوابش به بیداری کَشَنَد که گُند بر حالتِ خود ریشخند (۳۶۵۱)
بارِ دیگر او را از آن خواب بیدار می‌کنند، بطوریکه از خواب برمی‌خیزد و بر احوال پیشین خود می‌خندد، یعنی تمسخر می‌کند. [ممکن است این بیت اشاره داشته باشد به انتباه در عالم برزخ، یعنی وقتی انسان می‌میرد حجاب‌هایی از برابر چشمانش واپس می‌رود و عوالم بیشتری بر او نمایان می‌گردد بطوریکه نشئهٔ دنیوی خود را که خیال می‌کرد در آن کاملاً بیدار و آگاه بوده است مسخره می‌کند.]

که چه غم بود آنکه می‌خوردم به خواب؟ چون فراموشم شد احوالِ صواب؟ (۳۶۵۲)
وقتی که انسان در آن نشئه بیدار می‌شود با خود می‌گوید: این دیگر چه غمی بود که من در عالم رؤیا می‌خوردم؟! چرا احوال نیک و راستین را فراموش کردم؟ [وقتی که انسان از این دنیا به دار آخرت کوچ می‌کند، تازه متوجه می‌شود که زندگی دنیایی، خوابی بیش نبوده است، از اینرو به ریش خود و مفتونانِ حیات دنیوی می‌خندد و می‌گوید: ای بابا پس ما آن همه غم و غصه را در دنیا بیخودی خوردیم و بیهوده جان‌کنندیم تا مال و منالی حاصل کنیم؟]

۱. ناسی: فراموش کننده، از مصدر نسیان.

در حالی که احوال لطیف روحی آخرت را فراموش کردیم.]

(۳۶۵۳) چون ندانستم که آن غم و اعتلال فعلِ خوابست و فریبت و خیال؟
چرا متوجّه نشدم که آن همه اندوه و پریشانی، خواب و فریب و خیالی بیش نبوده
است؟ [چرا وقتی که در دنیا بودم متوجّه نشدم که آن همه غم و غصّه معلول حیاتِ دنیوی
است که مانند صحنه‌های خواب و رؤیا است.]

(۳۶۵۴) همچنان دنیا که حُلُم^۱ نایم^۲ است خفته پندارد که این خود دایم است
مانند دنیا که به منزله رؤیای شخص خوابیده است، و کسی که خوابیده خیال می‌کند که
صحنه‌های واقعی و پایدار است. [در خبر آمده است که: *أَلَدُّنْيَا كَحُلُمِ النَّائِمِ*^۳. «دنیا مانند رؤیای
شخص خوابیده است.»]

(۳۶۵۵) تا برآید ناگهان صُبحِ أَجَلِ وَا رَهْدَ از ظَلَمَتِ ظَنٍّ و دَغَلِ^۴
تا اینکه ناگهان بامداد مرگ و اجل طلوع کند و در آن وقت او از تیرگی پندار و فریب
دنیا و اهل دنیا نجات یابد.

(۳۶۵۶) خنده‌اش گیرد از آن غم‌هایِ خویش چون ببیند مستقرّ و جایِ خویش
در آن حال که جایگاه و منزل دائمی خود را می‌بیند به غم‌هایی که در دنیا می‌خورده
می‌خندد. یعنی واقف می‌شود که در دنیا برای اموری بیهوده چه غصّه‌ای می‌خورده و چه
نگرانی‌های بی‌اساسی داشته است.

(۳۶۵۷) هر چه تو در خواب بینی نیک و بد روزِ مَحْشَرِ یک به یک پیدا شود
تو هر چه در عالم خواب (دنیا)، چه خوب و چه بد ببینی، همان را یک به یک در روز

۱. حُلُم: خواب.

۲. نایم: شخصی که در خواب است، خوابیده.

۳. احادیث مثنوی، ص ۱۴۱.

۴. دَغَل: حيله و فریب.

رستاخیز خواهی دید. [مراد از «خواب» با توجه به ابیات پیشین و پسین، حیات دنیوی است. یعنی هر عملی در این دنیا انجام دهی مو به مو آنرا در سرای آخرت می‌بینی.]

آنچه کردی اندرین خواب جهان گرددت هنگام بیداری عیان (۳۶۵۸)
هر عملی که در خواب دنیا انجام دهی، هنگام بیداری حقیقی در آخرت، بر تو آشکار شود.

تا نپنداری که این بد کردنی ست اندرین خواب و تو را تعبیر نیست (۳۶۵۹)
تا تو خیال نکنی که هر کار بدی را در این دنیای خوابگونه می‌توان انجام داد و در روز آخرت تعبیری ندارد. یعنی هر فعلی که از آدمی سر می‌زند نزد خدا حساب و کتاب دارد و در قیامت جمیع اعمال انسان مو به مو به او عرضه می‌شود.

بلکه این خنده بُود گریه و زَفیر^۱ روزِ تعبیر ای ستمگر بر اسیر (۳۶۶۰)
ای کسی که در این دنیای خواب‌وش بر اسیران و ضعیفان ستم می‌کنی، بدان که این خنده‌های فاتحانه تو در روز قیامت به گریه و شیون تبدیل می‌شود. [در عرفِ معبرانِ خواب، کسی که در خواب بخندد، علامت اینست که در بیداری دچار غم و رنج می‌شود، و اگر خواب ببیند که قهقهه می‌زند علامت اینست که غم و اندوهش در بیداری شدت گیرد. مولانا دنیا را به مرتبه خواب تنزل می‌دهد و می‌گوید هرچه در این دنیا واقع شود عکس‌العمل آن در قیامت مشهود گردد.]

گریه و درد و غم و زاریِ خود شادمانی دان به بیداریِ خود (۳۶۶۱)
در این دنیای خواب‌گونه اگر دچار گریه و درد و غم و ناله و ناراحتی شوی، بدان که در بیداری قیامت به شادی تعبیر می‌شود. [باز معبران گفته‌اند که گریستن و ناراحتی در خواب، نشانه شادمانی در بیداری است.]

۱. زَفیر: دم بر آوردن از ریه، نالیدن. این لفظ سه بار در قرآن کریم (آیه ۱۰۶ سوره هود، آیه ۱۰۰ سوره انبیاء و آیه ۱۲ سوره فرقان) آمده است.

(۳۶۶۲)

ای دریده پوستینِ یوسفان گرگ برخیزی از این خوابِ گران

ای کسی که پوستین بندگان نیک و مقبول الهی را که همچون حضرت یوسف نبی پاک و پرهیزگارند می‌دری. یعنی ای کسی که در حق نیکان جفا می‌کنی، بدان که روزی از این خواب سنگین دنیوی (به هیئت درندگیِ گرگ) بیدار خواهی شد. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی مسأله تجسم اعمال را به نحو ماهرانه‌ای مطرح کرده است، بطوری که غالب حکمای متأله پس از او در مبحث تجسم اعمال و سبب خلود اهل جهنم به این ابیات استناد جسته‌اند، از آن جمله ملاصدرا و حکیم سبزواری به کرات بدان استشهاد کرده‌اند. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۹۱) دفتر سوم.]

(۳۶۶۳)

گشته‌گران یک به یک خواهی تو می‌درانند از غضب اعضای تو

هر یک از صفات و ملکات نفسانیات به صورت گرگی درمی‌آیند و با خشم و غضب، اعضای تو را پاره پاره می‌کنند. [بسیاری از بزرگان عرفا و حکما به تجسم اعمال عقیده دارند و این مطلب را در آثار و مکتوبات خود بیان کرده‌اند. از آن میان ملاصدرا به نحو واضحی این موضوع را تبیین کرده است. و مولانا به کرات بدین موضوع پرداخته است.]

(۳۶۶۴)

خون نخسپد بعدِ مرگت در قصاص تو مگو که مُردم و یابم خلاص

خون نمی‌خسبد، یعنی خونی که به ناحق بر زمین ریخته شود از بین نمی‌رود و حتی پس از مرگت نیز قصاص خواهی داشت. پس تو این حرف را نزن که وقتی بمیرم و یا با قصاص دنیوی جانم گرفته شود دیگر از عذاب رها خواهم شد.

(۳۶۶۵)

این قصاصِ نقد، حیل‌سازی است پیش زخمِ آن قصاص، این بازی است

این بیت به یک سؤال مقدر پاسخ می‌دهد. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا اگر در آخرت هم قصاص در کار است، پس قصاص دنیوی برای چیست؟ جواب: قصاصِ نقد، یعنی قصاصی که تقدراً در دنیا جاری می‌شود، تدبیری است برای نظم بخشیدن به نظام جامعه، و این قصاص در مقابل قصاص آخرت بازیچه‌ای بیش نیست. [مصرع اول مفاد آیه ۱۷۹ سوره بقره است: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَاب. «و قصاص برای شما مایه حیات (بقای نظم در جامعه) است ای خردمندان.»]

زین لَعِب^۱ خواندست دنیا را خدا کین جزا لَعِب است پیش آن جزا (۳۶۶۶)
از آنرو خداوند دنیا را بازیچه خوانده است که این جزا یعنی جزای دنیوی در برابر
جزای اخروی، بازیچه‌ای بیش نیست. [در آیات متعدّد قرآنی دنیا «بازیچه» خوانده شده است.
از جمله در آیه ۶۴ سوره عنکبوت آمده است: وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ... «و این
حیات دنیوی نیست جز سرگرمی و بازیچه...»]

این جزا، تسکین جنگ و فتنه‌ای است آن چو اِخْصَا^۲ است و این چون ختنه‌ای است (۳۶۶۷)
جزای دنیوی برای خاموش کردن جنگ و فتنه است. یعنی کيفرهایی که در دنیا مقرر
شده برای جلوگیری از هرج و مرج است و با مجازات‌های اخروی قابل قیاس نیست،
زیرا جزای اخروی مانند اخته کردن است، و جزای دنیوی مانند ختنه کردن. بَيْنَهُمَا
بُعْدُ الْمَشْرِقَيْنِ.

بیان آنکه خلق دوزخ، گرسنگانند و نالانند به حق که روزی‌های ما را فربه گردان
و زود زاد به ما رسان که ما را صبر نماند

این سخن پایان ندارد موسیا هین رها کن آن خران را در گیا (۳۶۶۸)
مولانا در این فصل جلیل می‌پردازد به بیان اینکه مخلوقات دوزخ نظیر مار و عقرب و
تُعبان تماماً گرسنه‌اند و به بارگاه الهی تَضَرّع می‌کنند که: خداوندا، روزی ما را هرچه زودتر به
ما برسان که سخت گرسنه‌ایم. یعنی دوزخیان را به کام جهنم فرست.
معنی بیت: یا موسی بهوش باش که این سخن پایانی ندارد، پس آن آدمیانِ خرصفت و
گاوسیرت را در میان علفزار دنیا رها کن تا مانند چهارپایان بچرند.

تا همه ز آن خوش علف فربه شوند هین که گُرسنگانند ما را خشم‌مند (۳۶۶۹)
تا جملگی آنان از چریدن آن علف‌های لذیذ و گوارا چاق و پرور شوند، بدان که ما،
گرگ‌هایی غضبناک داریم. [«گُرسنگانِ خشم‌مند» همان ملکات نفسانی زشتی است که بصورت

۱. لَعِب: بازیچه.

۲. اِخْصَا: مَخْفَفِ اِخْصَاء به معنی اخته کردن.

حیواناتِ مودّی تجسّم می‌یابد.]

(۳۶۷۰) ناله گُرگانِ خود را مُوقنین^۱ این خران را طعمه ایشان کنیم
ما زوزه گُرگ‌های خود را یقیناً می‌شنویم، یعنی اگر مردم حیوان صفت آن
زوزه‌ها را نمی‌شنوند ما می‌شنویم و سرانجام این خرسیرتان را طعمه آنها می‌کنیم.

(۳۶۷۱) این خران را کیمیای خوش‌دَمی از لبِ تو خواست کردن آدمی
یا موسی، نَفَس گرم کیمیا آسایت خواست که این خرانِ لایَعْلَم را آدم کند. [اما آنها
آدم شدنی نیستند.]

(۳۶۷۲) تو بسی کردی به دعوت لطف و جود آن خران را طالع^۲ و روزی نبود
تو ای موسی با اینکه آنان را با لطف و جوانمردی به راه حق فرا خواندی، اما آن
خرسیرتان اقبال و نصیب آدم شدن را نداشتند.

(۳۶۷۳) پس فرو پوشان لحافِ نعمتی تا بَرَدشان زود خوابِ غفلتی
پس ای موسی لحافِ نعمت دنیوی را روی آنان بینداز تا خوابِ غفلت ایشان را
فرو گیرد. یعنی دعا کن تا فرعونیانِ قحطی‌زده مجدّداً به نعمت دنیوی برسند که لیاقتشان بیشتر
از این نیست.

(۳۶۷۴) تا چو بجهند از چنین خوابِ این رَدّه^۳ شمع، مُرده باشد و ساقی شده
تا همینکه این گروه از خوابِ غفلت برخاستند ببینند که شمع، خاموش شده و ساقی
رفته است. یعنی کار از کار گذشته است و تمام لذّات دنیوی محو شده است و فرصت انجام
اعمالِ صالحه فوت گردیده است.

۱. مُوقِن: با یقین، کسی که ايقان دارد.

۲. طالع: ر.ک. شرح بیت (۷۵۲) دفتر اول.

۳. رَدّه: صف، قطار، گروه.

داشت طغیانشان تو را در حیرتی پس بنوشند از جزا هم حسرتی (۳۶۷۵)
 سرکشی و نافرمانی آن قوم تو را دچار حیرت کرد، پس اینان به جزای این سرکشی، شراب ندامت سر خواهند کشید. [این وجه نیز جایز است که «جزا هم» را جَزَی + هُم بخوانیم. یعنی فعل ماضی ناقص یایی به علاوه ضمیر جمع عربی که در برخی از آیات قرآنی نظیر سوره دهر، آیه ۱۲ آمده است: وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةٌ وَ حَرِيرٌ. «پاداش دهد ایشان (نیکان) را بهشت و حریر.» وقتی که دنیا طلبان در قیامت پاداش بهشتیان را می بینند حسرت می خورند چنانکه قرآن کریم حسرت آنان را به کُرَات بازگو کرده است.]

تا که عدلِ ما قدم بیرون نهد در جزا هر زشت را درخور دهد (۳۶۷۶)
 به محض آنکه عدالت ما ظاهر شود، هر عمل زشتی را کیفری مناسب دهد.

کآن شهی که می ندیدندیش فاش بود با ایشان، نهان اندر معاش (۳۶۷۷)
 آن شاه را که همیشه در طول حیات بطور نهانی همراه آنان بود آشکارا نمی دیدند. [منظور از شاه در اینجا حضرت شاه وجود، خداوند متعال است که در قرآن کریم نیز با نام مَلِک (پادشاه) یاد شده است. به تعبیر آیه ۵ سوره حدید و آیه ۱۶ سوره ق، خداوند همیشه با انسان است و از رگ گردنش به او نزدیکتر. حق ستیزان خداوند را در این نشئه باور ندارند هرچند که ممکن است بطور لسانی وجود او را اقرار کنند و ای بسا صورت عبادات را نیز بجا آورند، زیرا باور داشتن به حقیقت مستلزم اینست که آدمی خود را به دنیا و تَبَعَات آن نفروشد. حال اگر خود را دست بسته در اختیار دنیا و حطام چند روزه آن قرار دهد معلوم می شود که اصلاً حقیقت را باور نداشته است هرچند که پیایی دم از حق و حقیقت زند.]

چون خِرَد با توست مُشْرِف بر تَنَّت گرچه زو قاصر بُود این دیدنت (۳۶۷۸)
 حضور حق تعالی را در وجود انسان (و جهان) می توان به عقل تشبیه کرد که هر چند عقل در جسم تو موجود است و بر وجود تو تصرف و تسلط دارد، اما چشم ظاهری تو از دیدن او عاجز است.

نیست قاصر دیدنِ او ای فلان از سکون و جُنُبشت در امتحان (۳۶۷۹)
 ای فلانی، عقل از دیدن تو عاجز نیست، بلکه در بوتۀ آزمایش و امتحان همه حرکات

و سکنات تو را می‌بیند.

(۳۶۸۰) چه عجب گر خالقِ آن عقل نیز با تو باشد؟ چون نه‌ای تو مُسْتَجِیز^۱؟
تو که باور داری عقل بر وجود تو تصرّف و تسلّط دارد، چه تعجّبی دارد که خالقِ عقل
نیز با تو و در تو باشد؟ چرا این امر را جایز نمی‌دانی؟

(۳۶۸۱) از خرد غافل شود، بر بد تَنَد بعدِ آن، عقلش ملامت می‌کند
به عنوان مثال، شخصی از عقل غفلت می‌ورزد و کاری زشت از او سر می‌زند، و سپس
عقل، او را نکوهش می‌کند.

(۳۶۸۲) تو شدی غافل، ز عقلت عقل نی کز حُضورستش ملامت کردنی
هرچند تو از عقل غفلت کردی، اما عقل از تو غفلت نورزیده است. نکوهش عقل، تو
را، نشان بر حضور عقل در وجود توست. [منظور بیت: ممکن است تو از خدا غافل شوی، ولی
خدا هرگز از تو غافل نمی‌شود، چنانکه در آیه ۸۵ سوره بقره آمده است: ... وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا
تَعْمَلُونَ. «... و خداوند از آنچه می‌کنید غافل نیست.»]

(۳۶۸۳) گر نبودِ حاضر و غافل بُدی در ملامت کی تو را سیلی زدی؟
اگر عقل در وجود تو حاضر نبود و از تو غفلت می‌کرد، چگونه ممکن بود که بهنگام
گناه بر رخساره و جدانت سیلی زند و تو را ملامت کند؟

(۳۶۸۴) و ازو غافل نبودِ نفسِ تو کی چنان کردی جنون و نفْس^۲ تو؟
و اگر نفْس تو از عقل غافل نمی‌شد چگونه ممکن بود که جنون و حرارت شهوانی
تو چنان عمل زشتی را مرتکب شود؟ [در حالی که عقل همچون عقال و پای‌بند، قادر است
نفْسِ اماره را مهار کند. ولی نفْس تو عقل را راهنمای خود نساخته، پس به شرارت پرداخته
است.]

۱. مُسْتَجِیز: جایز داننده، جواز خواهنده.

۲. نفْس: گرمی، حرارت.

پس تو و عقلت چو اضطراب^۱ بود زین بدانی قُربِ خورشید وجود (۳۶۸۵)
 پس نتیجه می‌گیریم که تو و عقلت مانند اضطراب هستی، و بوسیله این اضطراب می‌توانی درجه نزدیکی خورشید وجود را اندازه‌گیری کنی. [همانطور که منجمان قدیم با اضطراب دوری و نزدیکی خورشید را می‌سنجیدند، تو نیز می‌توانی با اضطراب عقل، دوری و نزدیکی شمس حقیقت را نسبت به خود بازشناسی.]

قُرب، بی‌چونست عقلت را به تو نیست چپ و راست و پس یا پیش رُو (۳۶۸۶)
 نزدیکی و قُرب عقل به تو، دارای کیفیت نیست، یعنی رابطه عقل با تو مافوق کیفیات است و قرب عقل را نمی‌توان در جهات مختلف محدود کرد و مثلاً گفت که در سمت چپ و راست و یا پشت یا پیش است.

قُرب بی‌چون، چون نباشد شاه را؟ که نیابد بحث عقل، آن راه را (۳۶۸۷)
 حال که این مقدمه را دانستی، چگونه ممکن است که قرب شاه وجود، یعنی نزدیکی حضرت حق به مخلوقات، مافوق کیفیت نباشد؟ همان قربی که عقل را، راهی بدان نیست و نمی‌تواند آن رابطه را درک کند.

نیست آن جنبش که در اِضْبَع^۲ تو راست پیش اِضْبَع یا پَسش یا چپ و راست (۳۶۸۸)
 به عنوان مثال، حرکتی که بر انگشتان تو عارض می‌شود، در جلو و عقب و چپ و راست آن نیست. یعنی نمی‌توانی بگویی مبدأ و منشأ این حرکت در جلو انگشت است یا در عقب و یا طرفین آن.

وقت خواب و مرگ از وی می‌رود وقت بیداری قرینش می‌شود (۳۶۸۹)
 به هنگام خواب و مرگ حرکت از انگشتان تو زایل می‌شود، اما همینکه بیدار می‌شوی

۱. اضطراب: صفحه‌ای است فلزی که منجمان قدیم برای اندازه‌گیری ارتفاع و موقعیت ستارگان بکار می‌بردند.

۲. اِضْبَع: انگشت. جمع: أصابع.

دوباره حرکت بر انگشتانت عارض می‌گردد.

(۳۶۹۰) از چه رَه می‌آید اندر اِضْبَعَت؟ که اِضْبَعَت بی‌او ندارد منفعت؟
این حرکت از کدام راه بر انگشتانت عارض می‌شود که بدونِ آن، انگشتانت هیچ
فایده‌ای ندارد؟

(۳۶۹۱) نورِ چشم و، مَرْدُمک در دیده‌ات از چه رَه آمد به غیرِ شش جهت؟
مثال دیگر، نور چشم و مردمک دیده‌ت تو از کدام راه که غیر از این شش جهت معروف
است آمده است؟ یعنی منشأ نور چشم تو مادی نیست، بلکه معنوی است. [منظور از «شش
جهت»، جهان مادی و طبیعی است. مولانا می‌گوید عمل «دیدن» از روح است نه از ساختمان
ظاهری چشم. یعنی ساختمان طبیعی چشم به منزله ابزار دیدن است نه منشأ دیدن.
بطور کلی در باب کیفیتِ ابصار (= دیدن) و اینکه عمل دیدن چگونه صورت می‌گیرد، دو نظریه
در میان قدما معروف بوده است: یکی نظریهٔ انطباع و دیگری نظریهٔ خروج شعاع. صاحبان
نظریهٔ انطباع عقیده داشتند که جلیدیّه (= عدسی چشم) جسمی است شفاف و
صیقلی و آینه مانند که هرگاه جسمی در مقابلش قرار گیرد، نقشی از آن جسم در سطح آن
منعکس می‌شود و بدین ترتیب، عملِ ابصار صورت می‌پذیرد. این نظریه منسوب به
ارسطو و ارسطوئیان است. و از دانشمندان اسلامی، ابن سینا و محمد بن زکریای رازی پیرو
همین نظریه بودند. اما صاحبان نظریهٔ خروج شعاع، عدسی چشم را مانند خورشید
و ستارگان جسمی نیر و درخشان می‌دانستند و معتقد بودند که از چشم، شعاعی نورانی
خارج می‌شود و به جسم مقابل می‌خورد و بدین ترتیب ابصار صورت می‌گیرد. این نظریه
منسوب به افلاطون و جالینوس است، و از دانشمندان اسلامی خواجه نصیرالدین
طوسی و عده‌ای دیگر آنرا پذیرفته بودند. اما ملاصدرا نظریه‌ای متفاوت مطرح کرد و اظهار
داشت که هیچیک از دو نظریه فوق نمی‌تواند مبین حقیقتِ ابصار شود، زیرا هر دو نظریه
بازگوکنندهٔ عمل فیزیکی چشم است، و حال آنکه ابصار حقیقتی ماوراءالطبیعی دارد، وی
ثابت کرد که دیدن یک نوع فعالیت ابداعی از جانب نفس ناطقه است.^۱ مولانا در بیت
فوق صراحتاً حقیقتِ ابصار (= دیدن) را ماوراءالطبیعی می‌داند. منتهی این حرف را حدوداً

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۶۴-۶۲. با تلخیص و اندکی تصرف در متن.

چهارصد سال پیش از مَلّاصدرا گفته است.]

(۳۶۹۲) **عالم خلقت با سوی و جهات بی‌جهت دان عالم امر و صفات**
عالم خلق، یعنی عالم جسم و جسمانی دارای جهت و جانب است، اما عالم امر و صفات، یعنی عالم مجردات دارای جهت و جانب نیست. [توضیح «عالم امر» و «خلق» در شرح بیت (۱۱۰۳) دفتر دوم آمده است. اما منظور از صفات، صفات فعلیه الهی است که مجرد است.^۱ منظور بیت: جهات و کیفیات و کمّیات همه به عالم ماده و جسم تعلق دارد و عالم ماوراءالطبیعه از این مقولات مبرا است.]

(۳۶۹۳) **بی‌جهت دان عالم امر ای صَنَم بی‌جهت‌تر باشد امر لاجَرَم**
عزیز من، عالم امر را مبرا از سَمْت و سو بدان، و ناگزیر امرکننده بی‌جهت‌تر است. یعنی وقتی که عالم امر، مجرد باشد قهراً کسی که آن عالم را پدید آورده تجرد و تنزه بیشتری دارد. [حکیم سبزواری منظور از «امر» را صفات ذاتیه الهی می‌داند. و می‌گوید: وقتی که صفات فعلیه او مجرد است، صفات ذاتیه او به طریق اولی مجردتر است.^۲]

(۳۶۹۴) **بی‌جهت بُد عقل و عَلَامُ الْبَيَانِ^۳ عقل‌تر از عقل و، جان‌تر هم ز جان**
عقل (همانطور که قبلاً گفتیم) دارای جهت و جانب نیست و مجرد است، و قهراً خداوندی که آموزنده بیان است در تنزه و تجرید هم از عقل بالاتر است و هم از جان. [«عَلَامُ الْبَيَان» اشاره است به آیه ۴ سورة رحمن: عَلَّمَهُ الْبَيَانَ. «تعلیم داد بدو بیان را.» مفسران قرآن کریم در اینکه مراد از «بیان» چیست اقوالی آورده‌اند. برخی گفته‌اند منظور از آن نام‌های جمیع اشیاء و موجودات و همه زبان‌هاست، عده‌ای دیگر گفته‌اند مراد، اسم اعظم است، و بعضی نیز گفته‌اند منظور نطق و کلام و خط و کتابت است.^۴]

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۲۵.

۲. ر.ک. پیشین.

۳. عَلَامُ الْبَيَان: بسیار دانای بیان. اما در اینجا به معنی بسیار آموزنده بیان است.

۴. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۱۹۷.

(۳۶۹۵)

بی تعلق نیست مخلوقی بدو آن تعلق هست بی چون ای عمو

ای عمو جان، هیچ مخلوقی نیست که به حضرت حق وابسته نباشد، اما این وابستگی و ارتباط دارای کیفیت نیست. [یکی از غوامض فکری مکاتب مختلف فلسفی و حکمی و کلامی، مسأله ارتباط جهان با خداست. هر یک از آنها کوشیده‌اند به این سؤال پاسخ دهند که جهان با خدا چگونه ارتباط دارد؟ و یا به تعبیر دیگر ربط حادث به قدیم چگونه است؟ مولانا می‌گوید نحوه این ارتباط در گفتار نمی‌گنجد.]

(۳۶۹۶)

زانکه فصل و وصل نبود در روان غیر فصل و وصل نندیشد گمان

زیرا در قلمرو روح، گسستن و پیوستنی وجود ندارد، در حالی که ظن و گمان جز از طریق گسستن و پیوستن نمی‌تواند اندیشه کند. [گسستن و پیوستن از جسم و جسمانیات است، در حالی که روح مجرد از این عوارض مبراست. و چون عالم روح از چون و چند منزّه است پس نمی‌توان نحوه ارتباط خلق و خالق را بیان کرد. جایز است در اینجا منظور از «گمان» را صاحب گمان بدانیم، یعنی کسی که اسیر خیالات واهی است هرچه را در نظر آورد یا ناشی از کمیت است و یا کیفیت و قهراً چنین ذهن آلوده‌ای نمی‌تواند خداوند بی چون و چند و ارتباط او با جهان را درک کند.]

(۳۶۹۷)

غیر فصل و وصل پی بر از دلیل لیک پی بُردن پشنشاند غلیل^۱

این بیت تا حدی مبهم است. اگر «دلیل» را در اینجا مرشد و راهنما فرض کنیم معنی بیت چنین است: باید به راهنمایی یک مرشد کامل، به قلمرو خارج از فصل و وصل پی ببری. یعنی باید به مدد او به جهان بی چون و چند الهی پی ببری، اما چنین پی بُردنی عطش حقیقت‌طلبی تو را برطرف نمی‌کند زیرا این وقوف تا حدودی تقلیدی است و متکی به مرشد است نه به تجربه درونی خود.

و اگر دلیل را به معنی حجت و برهان فرض کنیم معنی بیت چنین است: دلیلی پیدا کن که بر مبنای خیالات واهی و نظریات آلوده به فصل و وصل (کمّیات و کیفیات عالم جسمانی) نباشد، اما همین دلیل نیز نمی‌تواند عطش حقیقت‌طلبی تو را برطرف کند. زیرا موضوع ارتباط

۱. غلیل: هم، مصدر است به معنی تشنگی شدید، و هم، صفت به معنی شخص تشنه.

خدا و جهان فراتر از دلیل و حجت عقلانی است.

پی پیاپی می‌بر آر دوری ز اصل تا رگِ مَرَدِیت آرد سویی وصل (۳۶۹۸)
اگر از اصل دوری، پیوسته موضوع را دنبال کن تا رگ مردانگی‌ات تو را به سوی
وصال حقیقت راه نماید.

این تعلق را خِرَد چون رَه برد؟ بستهٔ فصلست و وصلست این خِرَد (۳۶۹۹)
این وابستگی را چگونه عقل می‌تواند درک کند؟ یعنی فهم ارتباط خلق و اصل خویش
از عهدهٔ عقل خارج است. زیرا عقل وابسته به فصل و وصل است. یعنی اندیشه‌های عقل جزئی
مقید به کمّیات و کیفیات است، در حالی که خداوند از این مقولات منزّه است.

زین وصیت کرد ما را مصطفیٰ بحث کم جوید در ذاتِ خدا (۳۷۰۰)
برای همین است که حضرت محمد مصطفیٰ (ص) به ما سفارش کرده است که دربارهٔ
ذات الهی اصلاً سخن مگویید. [اشاره است به حدیثی که به طرق مختلف از پیامبر (ص) و
برخی از ائمهٔ معصومین (ع) روایت شده است. از جمله در اصول کافی، کتاب توحید از امام
باقر (ع) چنین نقل شده است: تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَ لَا تَتَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ
لَا يَزِدُّهُ ضَاحِجُهُ إِلَّا تَحْيِيراً. «دربارهٔ آفریدگان خدا سخن گوید و دربارهٔ (ذاتِ) خداوند سخن
مگویید، زیرا سخن گفتن دربارهٔ (ذاتِ) خداوند، گویندهٔ آنرا جز سرگشتگی نیفزاید.» امام
صادق (ع) نیز فرمود: تَكَلَّمُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَتَكَلَّمُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ. «دربارهٔ هر چیز سخن
بگویید، اما دربارهٔ ذات الهی سخن مگویید.»]

آنکه در ذاتش تفکر کردنی‌ست در حقیقت آن نظر در ذات نیست (۳۷۰۱)
زیرا هر کس در ذات الهی اندیشه کند، آن اندیشه در ذات الهی نیست، بلکه پنداری
بی‌اساس است.

هست آن پندارِ او، زیرا به راه صد هزاران پَرده آمد تا اله (۳۷۰۲)
بلکه آن اندیشه، خیالاتِ بی‌اساس کسی است که گمان می‌کند دربارهٔ ذاتِ الهی

اندیشه کرده است، زیرا صدها هزار حجابِ نورانی و ظلمانی میان اندیشه تو و ذات الهی حایل شده است. [رجوع شود به حجاب در شرح بیت (۱۳۹) و (۱۵۹۹) دفتر اول].

(۳۷۰۳) هر یکی در پرده‌یی، موصول خُوست و هم او آنست کآن خود عینِ هُوست
هر یک از اندیشه‌کنندگان در ذات الهی، خود را واصل به حق می‌پندارد، در حالی که
گرفتار حجاب و هم است. یعنی حجاب و هم خود را ذات الهی پنداشته است، و گمان می‌کند که
آن حجاب همان «الله» است. [«موصول خُو»، ترکیب غریبی است و در مثنوی فقط یک‌بار
بکار رفته شده، در دیوان شمس نیز یافته نشد. موصول، اسم مفعول به معنی «وصل کرده» و یا
«وصل شده» است، و خُو به معنی خصلت، طبع، سرشت و نهاد. اما در اینجا با قرینه ابیات
پیشین و پسین جنبه منفی دارد. روی هم رفته به معنی کسی است که می‌پندارد به وصال حق
رسیده و یا خواهد رسید حال آنکه در پرده پندار خود فرو مانده است. مرحوم گوهرین آن را
«وحدت وجودی» و «اصحاب اتحاد» معنی کرده که ناصواب است.]

(۳۷۰۴) پس پیمبر دفع کرد این و هم از او تا نباشد در غلط سوداپز^۱ او
پیامبر (ص) این او هام را از تفکر کننده در ذات الهی دفع کرد تا او درباره ذات الهی
اشتباهاً دچار خیالات بی‌اساس نشود.

(۳۷۰۵) و آنکه اندر و هم او ترکِ ادب بی‌ادب را سرنگونی داد رب
و اما کسی که در تو هم اندیشیدن به ذات الهی است ادب مقام الهی را فرو گذاشته و
حق تعالی آن بی‌ادب را دچار سقوط می‌کند.

(۳۷۰۶) سرنگونی آن بُود کو سويِ زیر می‌رود، پندارد او کو هست چیر
سقوط اینست که او به مراتب پست فرو می‌افتد، در حالی که خیال می‌کند که غالب و
عالی مرتبه است.

۱. سَوَداپز: صفت فاعلی مرکبِ مرخم یعنی سودا پزنده. و «سوداپختن» به معنی خیالات و آرزوهای واهی و بی‌اساس کردن است.

(۳۷۰۷) ز آنکه حدّ مست باشد این چنین کو نداند آسمان را از زمین
زیرا حدّ تشخیص مست اینست که آسمان را از زمین باز نشناسد.

(۳۷۰۸) در عجب‌هاش به فکر اندر روید از عظیمی وز مهابت گم شوید
در شگفتی‌های صنع الهی اندیشه کنید یعنی به جای آنکه در ذات الله فکر کنید در
بدایع مخلوقاتش اندیشه کنید و از عظمت و هیبت صنع او حیران شوید. [رجوع شود به شرح
بیت (۳۷۰۰) همین دفتر.]

(۳۷۰۹) چون ز صُنْعش ریش و سبَلت گم کند حد خود داند ز صانع تن زند
کسی که در هیبت و شکوه عجایب مخلوقات الهی اندیشه کند چنان حیران می‌شود که
ریش و سبیل خود را گم می‌کند، یعنی ریش و سبیل خود را نیز از هم باز نمی‌شناسد و در واقع
از خود بیخود می‌شود. و در این حال حدّ معرفت خود را نسبت به خالق متعال درک می‌کند و
از هرگونه بحث و اندیشه درباره ذات الهی خودداری می‌کند.

(۳۷۱۰) جز که لاأُحْصِی^۱ نگوید او ز جان کز شمار و حد بُرون است آن بیان
او، یعنی کسی که به صنع بدیع الهی نظر کند و حیران ماند چیزی نمی‌گوید بجز اینکه از
عمق جان بگوید: ثنای تو را به شمار نتوانم آورد زیرا بیان عظمت صنع الهی بی‌شمار و
بی‌کران است. [اشاره است به این حدیث: از حضرت علی (ع) نقل شده است که حضرت رسول
اکرم (ص) پس از اتمام نماز «وُتِر» (نماز یک رکعتی) گفت:.... لاأُحْصِی ثَنَاءً عَلَیْكَ أَنْتَ كَمَا
أَثْنَيْتَ عَلَیْ نَفْسِكَ^۲. «... من نتوانم ثنای تو گفتن، انسان که خود ثنای خود گفته‌ای.»]

۱. لاأُحْصِی: به شمار در نمی‌آورم، احصاء نمی‌کنم.

۲. احادیث مثنوی، ص ۲.

رَفْتَنِ ذُو الْقُرْنَيْنِ بِه كَوْهٍ قَافٍ، وَ دَرخواست کردن که: ای کوهِ قاف از
عَظَمَتِ صِفَتِ حَقِّ، ما را بگو. و گفتنِ کوهِ قاف که صِفَتِ عَظَمَتِ او در
گفت نیاید، که پیش آن ادراک‌ها فنا شود و لایه کردنِ ذوالقرنین
که از صنایعش که در خاطر داری و بر تو گفتن آن آسانتر بود بگوی

خلاصه داستان

ذوالقرنین به سوی کوه قاف حرکت کرد و دید که آن کوه بزرگ مانند زمردی صاف و
لطیف است و گرداگرد جهان را احاطه کرده است. از تماشای عظمت آن حیرت کرد و گفت: اگر
تو کوهی، پس کوه‌های دیگر چه‌اند؟! کوه قاف پاسخ داد که کوه‌های دیگر به منزله رگ‌های
من بشمار آیند. من در هر شهری رگی نهان دارم و چون حق تعالی بخواهد زلزله‌ای در شهری
رخ دهد به من دستور می‌دهد که رگی را که بدان شهر متصل است بجنبانم و آن شهر با زلزله
درهم کوبیده شود.

ذوالقرنین از آن کوه خواست که سخنی چند از اسرار صفات الهی باز گوید. اما کوه قاف
بدو گفت: برو که اوصاف الهی فراتر از حدّ بیان است و به وصف درنگنجد. ذوالقرنین گفت:
حال که بیان اوصاف الهی ناممکن است پس سخنی از بدایع صنع او بگو. کوه قاف گفت: اینک
به دشت و هامون بنگر که چه‌سان خدای تعالی آن را با توده‌های عظیم برف پوشانده است، اگر
این توده‌های برف نبود حرارت دوزخ مرا محو می‌کرد.



مأخذ این حکایت، روایتی است که در قصص الانبیاء ثعلبی، ص ۵ و تفسیر ابوالفتوح،

ج ۵، ص ۱۳۲ آمده است.^۱



ماجرای ذوالقرنین در آیه ۹۷-۸۳ سوره کهف آمده است. مفسران و علمای اسلامی در اینکه از نظر تاریخی او چه کسی بوده اقوال مختلفی گفته‌اند که اهم آن بدین قرار است:

۱. اسکندر مقدونی ۲. یکی از شاهان و آذواء (تابعه) یمن ۳. کورش کبیر که قول اخیر نسبت بدان دو قول، متأخر است. از آیات قرآنی چنین مستفاد می‌شود که وی شخصی مؤمن و عادل بوده است، مظلومان را حمایت می‌کرده و ستمگران را سرکوب می‌نموده است. اما در وجه تسمیه ذوالقرنین (دارای دو قرن) نیز احتمالاتی داده‌اند: بعضی گفته‌اند «قَرْن» به معنی شاخ است و چون او به شرق و غرب عالم گام نهاد از اینرو این لقب را یافته است زیرا عرب به شرق و غرب عالم قَرْنِ الشَّمْس (= دو شاخ خورشید) گوید. و بعضی گویند حیات و سلطنت وی دو قرن طول کشید. و برخی گویند چون از طرف پدر و مادرش شریف و نژاده بود بدین عنوان خوانده شد، و برخی گویند که تاج او دو شاخ داشته است و طرفداران این قول آن را بر کورش کبیر انطباق داده‌اند.

به هر تقدیر مولانا قول اول را پذیرفته است. و منظور از ذوالقرنین انسان کامل و عارف واصل است. رجوع شود به شرح بیت (۴۵) دفتر دوم.

مولانا در این حکایت «کوه‌های برفی» را کنایه از غافلان و بیگانگان از حقیقت دانسته، و «کوه قاف» را کنایه از انسان کامل، و «ذوالقرنین» را کنایه از سالکِ اِلَی‌اللَّهِ و طالب اسرار الهی. او می‌گوید وجود غفلت‌زدگان باعث شده است که صاحب‌دلان مشتاق به تعادل زیست کنند و الا هر لحظه از فرط اشتیاق وصال و رؤیت تجلیات قالب تهی می‌کردند.



(۳۷۱۱) رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف دید او را کز زمرّد بود صاف

ذوالقرنین به سوی کوه قاف رفت و دید که آن کوه از زمرّد صاف و لطیف است.

(۳۷۱۲) گَرِدِ عَالَمِ حَلَقَه گشته او محیط مائِد حیران اندر آن خَلَقِ بسیط^۱
دید که آن کوه مانند حلقه‌ای، اطراف عالم را احاطه کرده است و ذوالقرنین از تماشای عظمت آن مخلوق بزرگ حیران شد.

(۳۷۱۳) گفت: تو کوهی، دگرها چیستند که به پیشِ عَظَمِ^۲ تو بازیستند؟
ذوالقرنین به کوه قاف چنین خطاب کرد: اگر تو کوهی، پس کوه‌های دیگر چه هستند که در برابر عظمت تو بازیچه‌ای بیش نیستند؟ [برخی «بازیستند» را «باز ایستند» قرائت کرده‌اند و می‌گویند یعنی از حیرت عظمت تو از حرکت باز می‌ایستند.]

(۳۷۱۴) گفت: رگ‌هایِ من‌اند آن کوه‌ها مثلِ من نَبَوَند در حُسن و بها^۳
کوه قاف در جواب گفت: آن کوه‌ها رگ‌های من به حساب می‌آیند و در زیبایی و جلوه‌گری مانند من نیستند.

(۳۷۱۵) من به هر شهری، رگی دارم نهان بر عُرُوقم^۴ بسته اطرافِ جهان
من در هر شهری، رگی پوشیده و پنهان دارم و همه اطراف جهان به رگ‌هایم بسته شده است.

(۳۷۱۶) حق چو خواهد زَلَزَلَه شهری مرا گوید او، من بَزَجَهاَمِ عِرْق را
هرگاه حضرت حق بخواهد در شهری زلزله رخ دهد، او به من فرمان می‌دهد و من یکی از رگ‌هایم را می‌جنبانم. و آنگاه در شهری که به این رگ متصل است زلزله پدید می‌آید. چنانکه می‌گوید:

۱. بسیط: گسترده، پهن. در اینجا به معنی بزرگ.

۲. عَظَم: بزرگی.

۳. بها: مخفّف بها، به معنی روشنی و درخشش.

۴. عُرُوق: جمع عِرْق به معنی رگ.

(۳۷۱۷) پس بجنبانم من آن رگ را به قهر که بدان رگ متصل گشته ست شهر
پس من نیز آن رگ را با قهر و شدت حرکت می‌دهم و شهری که بدان رگ متصل
است به سختی می‌لرزد.

(۳۷۱۸) چون بگوید بش، شود ساکن رگم ساکنم، وز روی فعل اندر تگم^۱
همینکه حق تعالی بگوید: «بس است.» آن رگم ساکن و بی حرکت شود. آری هرچند
خود حرکتی ندارم، اما به سبب فعل و اراده الهی دائماً در حال تکاپو هستم.

(۳۷۱۹) همچو مَرَهَم ساکن و بس کارکن چون خرد ساکن، وز او جنبان سخن
من مانند مَرَهَم هستم که هرچند بسیار مؤثر و درمان بخش است، اما صورت ظاهری ام
ساکن و بی حرکت است. یا مانند عقل هستم که بظاهر بی حرکت است اما کلام از او به حرکت
درمی آید. عقل بر حسب ظاهر ساکن است در حالی که منشأ بسیاری از افعال است.

(۳۷۲۰) نزد آنکس که نداند عقلش این زلزله هست از بُخاراتِ زمین
اما به نظر آن کسی که عقلش این موضوع را درک نمی‌کند، زلزله از بخارهای انباشته
در دل زمین ناشی می‌شود. [کسی که مشیت الهی را نمی‌بیند زلزله را به علل و اسباب طبیعی
نسبت می‌دهد. نیکلسون می‌گوید: «به عقیده ارسطو، زلزله از تبخیر است. زمین ذاتاً خشک
است، اما باران، آن را از رطوبت پُر می‌سازد. آنگاه خورشید و آتش خود زمین آن را گرم
می‌کند و بادهایی را هم در درون و هم در برون آن به حرکت می‌آورد... سبب زلزله باد است.
یعنی هجوم تبخیر بیرونی به درون زمین^۲.» مولانا برای آنکه نشان دهد صاحبان عقول جزئی
و نظری با مراتب مختلف دانش خود، حقیقت را درک نتوانند کرد و همچنان در پرده اسباب و
علل طبیعی محتجب مانده‌اند، حکایت بعدی را آورده است.]

۱. تگ: دویدن.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۷۷.

موری بر کاغذی می‌رفت، نبشتنِ قلم دید، قلم راستودن گرفت. موری دیگر که چشم تیزتر بود گفت: ستایش انگشتان را کن که این هنر از ایشان می‌بینم. موری دیگر که از هر دو، چشم روشن‌تر بود گفت: من بازو را ستایم که انگشتان، فرع بازواند الی آخره

خلاصه داستان

مورچه‌ای قلمی را دید که روی صفحه کاغذ حرکت می‌کند. این مسأله را با مورچه دیگر در میان گذاشت و گفت: ببین این قلم چه نقوش زیبایی خلق می‌کند. دوستش که اندکی از او فهم‌تر بود گفت: این نقوش را قلم نمی‌نگارد، بلکه کار انگشت است. مورچه‌ای دیگر که از هر دو بیشتر می‌فهمید گفت: نخیر این نقوش نه کار قلم است، و نه کار انگشت، بلکه کار بازوست. بدینسان هر مورچه‌ای آمد علت بالاتری را نام برد، تا اینکه عاقل‌ترین مورچه گفت: شما چرا به صورت و ظاهر چسبیده‌اید؟ بلکه باید به عقل و جان توجه کنید. البته او نیز از حقیقت غافل بود و نمی‌دانست که عقل و جان نیز بدون تصرف الهی جمادی بیش نیستند.

مأخذ این تمثیل، در احیاء العلوم، جلد ۱، صفحه ۲۲ و جلد ۲، صفحه ۱۷۵ و ۱۷۶ است، ضمناً همین تمثیل در کیمیای سعادت نیز آمده است^۱:

آن بیچارگان محروم طبیعی و منجم که کارها به طبایع و نجوم حواله کردند، مثال ایشان چون مورچه است که بر کاغذ می‌رود و کاغذ را ببیند که سیاه می‌شود و بر آن نقشی پیدا می‌آید، نگاه کند سر قلم را ببیند، شاد شود و گوید حقیقت این کار شناختم و فارغ شدم. این

۱. ر.ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۵۴.

نقش، قلم می‌کند و این مثل طبیعی است که هیچ خبر نداشت از محرکات جز درجه بازپسین، پس مورچه دیگر بیاید که چشم او فراخ‌تر بود و مسافت دیدار او فراخ‌تر کشد. گوید: غلط کردی که من این قلم را مسخر می‌بینم و وراي آن چیزی دیگر می‌بینم. این نقاشی، او می‌کند و به این شاد شود و گوید: حقیقت اینست که من دانستم که نقاشی، انگشت می‌کند نه قلم، و قلم مسخر است، و این مثال منجم است که نظر او بیشتر کشید و دید که طبایع مسخر کواکب‌اند.

✱

ارتباط این فصل با فصل پیشین، بیت (۳۷۲۰) است. مولانا در این تمثیل، صاحبان عقول جزئی را به مورچه تشبیه می‌کند که در ظواهر و صور عالم طبیعت مانده‌اند و نمی‌توانند علل و اسباب الهی را دریابند. زیرا «این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست.»

(۳۷۲۱) مُورَکی بر کاغذی دید او قلم گفت با موری دگر این راز هم
مورچه‌ای خُرد و کوچک دید که قلمی بر کاغذی حرکت می‌کند. مورچه این مسأله را با مورچه دیگری در میان گذاشت. یعنی خیال کرد که هرچه بر کاغذ نوشته می‌شود از قلم است، و او متوجه صاحب قلم نبود.

(۳۷۲۲) که عجایب نقش‌ها آن کِلُک^۱ کرد همچو ریحان و چو سوسن زار و وَرْد^۲
گفت که این قلم چه نقوش و خطوط عجیبی رسم می‌کند، نقوشی که همچون ریحان و سوسن و گُل است.

(۳۷۲۳) گفت آن مور: اِصْبَعَت^۳ آن پیشه‌ور وین قلم در فعل، فرعست و اثر
آن مورچه گفت: فاعل اصلی انگشت است و این قلم در عمل نوشتار و کتابت، فرع و تابع و اثر انگشت است.

۱. کِلُک: قلم نویسنده‌گی.

۲. وَرْد: گُل، گُل سرخ.

۳. اِصْبَع: انگشت. جمع: اَصَابِع.

- (۳۷۲۴) گفت آن مورِ سوم کز بازوِست که اصبعِ لاغر ز زورش نقش بست
اما مورچه سوم گفت: فاعل اصلی انگشت نیست بلکه بازوست، زیرا انگشتِ لاغر از نیروی بازو مدد می‌گیرد.
- (۳۷۲۵) همچنین می‌رفت بالا تا یکی مهترِ موران، فطِن^۱ بود اندکی
همینطور این سلسله مراتب در مورچه‌ها یکی پس از دیگری بالا می‌رفت، یعنی هر مورچه‌ای که در این باره اظهار نظر می‌کرد نظرش پخته‌تر و عالمانه‌تر بود، تا آنکه نوبت به بزرگِ مورچه‌ها رسید و او اندکی صاحب عقل و هوشمندی بود.
- (۳۷۲۶) گفت کز صورت مبینید این هنر که به خواب و مرگ گردد بی‌خبر
او گفت: این هنر را از هیأت و صورت ظاهری نبینید، زیرا صورت و هیأت ظاهری با غلبه خواب و یا فرا رسیدن مرگ بی‌هوش و بی‌خبر می‌شود.
- (۳۷۲۷) صورت آمد چون لباس و چون عصا جز به عقل و جان نجنبید نقش‌ها
صورت و هیأت ظاهری جسم به منزله لباس و عصاست که این نقش‌ها جز بوسیله عقل و روح به حرکت در نمی‌آیند.
- (۳۷۲۸) بی‌خبر بود او که آن عقل و فؤاد^۲ بی ز تقلیب^۳ خدا باشد جماد
حتی آن مورچه هوشمند از این نکته غافل بود که این عقل و قلب، بدون تصرف و تأثیر خداوند به منزله جماد است.
- (۳۷۲۹) یک زمان از وی عنایت برکنند عقلِ زیرک ابلهی‌ها می‌کند
اگر حق تعالی، زمانی عنایت خود را از عقل باز گیرد، همین عقلِ زیرک حماقت‌های بسیاری خواهد کرد.

۱. فطِن: هوشیار، دانا.

۲. فؤاد: قلب.

۳. تقلیب: زیر و رو کردن، دگرگون کردن.

- (۳۷۳۰) چوَنش گویا یافت ذوالقرنین گفت: چونکه کوهِ قاف دُرّ نطق سُفت^۱
همینکه کوه قاف به سخن آمد و ذوالقرنین آن را صاحب نطق و تکلم یافت چنین گفت:
- (۳۷۳۱) کای سخن‌گویِ خبیرِ رازدان از صفاتِ حق بکن با من بیان
ای متکلم آگاه و دانای به اسرار، از صفات حق تعالی برایم بگو.
- (۳۷۳۲) گفت: رَوُکآن وصف از آن هایل^۲ تر است که بیان بر وی تواند بُرد دست
کوه قاف به ذوالقرنین گفت: برو که صفات الهی با هیبت تر از آن است که آدمی بتواند
آن را بیان کند.
- (۳۷۳۳) یا قلم را زهره باشد که به سر بر نویسد بر صحایف^۳ ز آن خبر
یا قلم جرأت داشته باشد که با نوکش درباره صفات الهی چیزی بر کاغذ بنویسد. [زیرا
همانطور که در بیت پیشین آمد صفات الهی بقدری با هیبت و جلال است که از عهده زبان و
بیان بشری بر نمی آید.]
- (۳۷۳۴) گفت: کمتر داستانی بازگو از عجب‌هایِ حق ای جِبْرِ^۴ نکو
ذوالقرنین به کوه قاف گفت: ای عالم آگاه حال که نمی‌توان از عجایب صفات الهی
به تفصیل و تحقیق سخن گفت، بطور مجمل و خلاصه چیزی از آن بگو.
- (۳۷۳۵) گفت: اینک دشتِ سیصد ساله راه کوه‌هایِ برف پُر کرده است شاه
کوه قاف گفت: اینک حضرت شاه وجود، راه صحرا را به اندازه سیصد سال از کوه‌های
برف پُر کرده است.

۱. دُرّ سُفتن: سوراخ کردن مروارید. کنایه از تکلم کردن و سخن ارزشمند گفتن.

۲. هایل: ترساننده، ترسناک. در اینجا به معنی شکوهمند و با هیبت.

۳. صحایف: جمع صحیفه به معنی کاغذ، نامه، کتاب.

۴. جِبْرِ: دانشمند، عالم. جمع: أخبار. با فتحه «ح» نیز به همین معنی است، اما به قول صاحب اقرب‌الموارد، با کسره «ح» افصح است. در قرآن کریم چهار مرتبه «احبار» آمده که به قرینه بر علمای یهود دلالت دارد.

(۳۷۳۶) کوه بر کُهِ بی‌شمار و بی‌عدد می‌رسد در هر زمان برفش مدد
هر لحظه کوه‌های بی‌حدّ و بی‌شمار برف، روی کوه‌های برف می‌بارد و بر مقدار برف‌ها
می‌افزاید.

(۳۷۳۷) کوه برفی می‌زند بر دیگری می‌رساند برف، سردی تا ثری^۱
کوهی از برف روی کوه برف دیگر انباشته می‌شود، و سرما را تا اعماق زمین سرایت
می‌دهد.

(۳۷۳۸) کوه برفی می‌زند بر کوه برف دَم به دَم ز انبارِ بی حدّ شِگرف
باز لحظه به لحظه از خزانه بیکرانِ شگفت‌انگیز الهی کوهی از برف بر کوه برف دیگر
انباشته می‌گردد.

(۳۷۳۹) گر نبودی این چنین وادی شها تَفّ دوزخ، محو کردی مرا
شاه، اگر چنین صحرای انباشته از برف وجود نداشت، حرارت دوزخ، مرا نابود
می‌کرد.

(۳۷۴۰) غافلان را کوه‌های برف دان تا نسوزد پرده‌های عاقلان
حال که حکمت وجود این کوه‌های برفی را در افسانه مذکور دانستی اینک بدان که
افراد غافل و بی‌خبر از حقیقت مانند کوه‌های برفی هستند، تا حجاب خردمندان نسوزد.
[منظور از «عاقلان» در اینجا همانا عارفان شیدای حقیقت است. منظور بیت: اهل دنیا چنان
روح افسرده و یخ‌بسته‌ای دارند که بطور غیرمستقیم، عارفان را نیز تحت تأثیر قرار داده‌اند،
زیرا اگر آنان نیز گرم و حقیقت‌جو بودند حجاب‌های آنان از فرط شوق و تجلّی حقیقت بکلی
می‌سوخت و جسم عنصری خود را از دست می‌دادند، چنانکه در حکایات صوفیه موارد

۱. ثری: در اصل با یای ماقبل مفتوح (ثری) است. اما در بیت فوق بنا به ضرورت قافیه با یای ماقبل مکسور آمده است. به معنی زمین، خاک. در اینجا منظور اعماق زمین است. در تعابیر ادبی «از ثری تا ثریا» به معنی از زمین تا آسمان است.

بسیاری نقل شده است که فلان عارف بر اثر وجد و خلصه فراوان درجا بر زمین افتاد و درگذشت. از اینروست که باید گفت «هوشیاری مطلق با این ساختمان مادی که انسان دارد و با این جهان طبیعت که انسان در تماس دائمی با آن است سازگار نیست»^۱ زیرا کالبد عنصری آدمی، تاب تجلیات والای روحی و معنوی را ندارد.

(۳۷۴۱) گر نبودی عکسِ چهلِ برفِ باف^۲ سوختی از نارِ شوق، آن کوهِ قاف
اگر باز تابِ غفلتِ سرما انگیز غافلان نبود، از شدتِ آتش اشتیاق، کوه قاف می سوخت.
[منظور از کوه قاف در اینجا انسان کامل و عارفِ واصل است.]

(۳۷۴۲) آتش از قهر خدا خود ذره‌ای ست بهر تهدیدِ لثیمانِ درّه^۳ ای ست
آتش، ذره‌ای از خشم الهی و تازیانه‌ای برای ترساندن فرومایگان است. [در اینجا مولانا از آتش شوق متوجه آتش دوزخ شده است.]

(۳۷۴۳) با چنین قهری که زفت^۴ و فایق^۵ است بزد^۶ لطفش بین که بر وی سابق است
با اینکه قهر الهی عظیم و چیره است، باز هم بین که خنکایِ لطف او بر غضبش پیشی دارد. [در احادیث و ادعیه آمده است که رحمت خدا بر خشم و غضبش پیشی دارد. حکیم سبزواری گوید: سبقتِ لطف و رحمتِ الهی بر غضب او، بی چون و چند است، این سبقت بر حسب تعینات اسمائیه است و اما بر حسب مصداق اسماء، یکی است^۷ زیرا صفات و اسماء الهی عین ذاتِ اوست.]

۱. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱۱، ص ۸۱.

۲. برفِ باف: صفت مرکبِ فاعلیِ مرخم، در اصل بوده است «برف بافنده» به معنی پدید آورنده برف، بارنده برف.

۳. درّه: تازیانه، دوال.

۴. زفت: ستبر و بزرگ.

۵. فایق: مسلط، پیروز، چیره.

۶. بزد: سرما.

۷. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۲۶.

سَبَقِ^۱ بی چون و چگونه معنوی سابق و مسبوق دیدی بی دویی^۲ (۳۷۴۴)

این بیت در مقام استدراک گفته شده و توهّم ناشی از بیت پیشین را دفع می‌کند، زیرا ممکن است کسی خیال کند که سبقت رحمت بر غضب الزام می‌دارد که ذات اقدس الهی، محلّ غروض و حدوث باشد، از اینرو این خیال بی‌اساس را دفع می‌کند و می‌گوید که همه صفات الهی ازلی و عین ذات است و مسأله سابق و مسبوق به نسبت موجودات و مخلوقات دنیایی مطرح است که مقید به ماده و مدت‌اند، و الا در مرتبه ذات، صفت سابق و مسبوق وجهی ندارد. گاه ممکن است رحمت در صورت غضب تجلّی کند و بالعکس. پس حقیقتاً قهر عین لطف است و لطف عین قهر. اما معنی بیت: این که گفتیم رحمت الهی، بر غضب او سبقت دارد، این سبقت خارج از حیطه کمّیت و کیفّیت است و جنبه معنوی دارد. آیا تاکنون سابق و مسبوقی دیده‌ای که یکی باشند؟ یعنی دیده‌ای که میان آن دو اثبات نباشد؟ مسلماً ندیده‌ای. اما اگر دیده حقیقت بین داشته باشی خواهی دید که سابق و مسبوق در صفات الهی یکی است و لاغیر. پس نباید آن را مانند سابق و مسبوق‌های صوری و ظاهری بدانی.

گر ندیدی، آن بُود از فهم پست که عقول خلق ز آن کان، یک جو است (۳۷۴۵)

اگر تو این حقیقت را ندیده‌ای به سبب درک ضعیف و حقیر توسّ، زیرا عقول جمیع مردم به اندازه جوی و ذره‌ای از معدن حقیقت است.

عیب بر خود نه نه بر آیات دین کی رسد بر چرخ دین مرغ گلین؟ (۳۷۴۶)

عیب را از خود بدان نه از آیات بینات الهی. مثلاً پرنده‌ای که از گل ساخته شده است چگونه می‌تواند بر آسمان دین و ایمان پرواز کند؟ [در اینجا «مرغ گلین» کنایه از دارندگان عقل معاش و ظاهرگرایان است که صورتاً جان دارند، اما سیرتاً جمادند.]

مرغ را جَوَلانگه عالی هواست زآنکه نشو او ز شهوت، وز هواست (۳۷۴۷)

عالی‌ترین جَوَلانگاه پرندگان، پهنه آسمان و فضای بیکران است، زیرا نشو و نمای

۱. سَبَق: سبقت گرفتن.

۲. دویی: دوگانگی، اثباتیت.

پرنده از شهوت و هواست. [«هوا» ممکن است اشاره داشته باشد به این باور قدیمی که پرندگان از طریق هوا و نَفَس باردار می‌شوند. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۳۴۵۹) دفتر سوم. و ممکن است به هوای نفس اشارت داشته باشد. هر دو وجه جایز است. منظور بیت: کسی که از شهوات ارتزاق می‌کند و به رزق معنوی راه ندارد، پرواز او نیز در فضایی متناسب با زمینه‌های نشو و نمای اوست. دنیائیان فقط در فضای مادیات تکاپو دارند.]

(۳۷۴۸) پس تو حَیران باش بی‌لا و بلی تا ز رحمت پیشت آید مَحْمِلِ^۱
پس تو بی‌آنکه سبقت بی‌چون و چند رحمت الهی را بر غضبش تصدیق و یا تکذیب
کنی در حیرت بمان تا از بارگاه الهی مرکوبی نزدت آید و تو را حمل کند. یعنی عنایت الهی
شامل حالت شود و تو را به کمال معرفت برساند.

(۳۷۴۹) چون ز فهم این عجایب کودنی گر بَلّی گویی، تکلف می‌کنی
از آن‌رو که از درک این اسرار عجیب ناتوانی، اگر تصدیق کنی، این تصدیق از روی
آگاهی درونی نیست بلکه ساختگی و تکلف‌بار است.

(۳۷۵۰) ور بگویی: نی، زند نی گردنت قهر بر بندد بدان نی روزنت
و اگر تکذیب کنی، همین تکذیب و «نه گفتن» گردنت را می‌زند، و قهر الهی بوسیله آن
«نه گفتن» راه نجات و رستگاری را بر تو می‌بندد.

(۳۷۵۱) پس همین حَیران و واله باش و بس تا درآید نصرِ حقّ از پیش و پس
پس بهتر است تو در حیرت و سرگشتگی بمانی تا نصرت الهی از هر طرف به تو روی
آورد.

(۳۷۵۲) چونکه حَیران گشتی و گیج و فنا با زبانِ حال گفתי اِهْدِنَا
هرگاه حیران و گیج و درمانده شوی با زبان حال می‌گویی پروردگارا ما را هدایت

۱. مَحْمِل: کجاوه که بر شتر بندند، هَوْدَج. در اینجا مراد مرکوب است.

فرما. [«إِهْدِ»، فعل امر مفرد مذکر ناقص یایی به معنی هدایت کن، و «نا» ضمیر متکلم مع الغیر مفعولی است. مقتبس از آیه ۵ سورة حمد.]

زَفَتِ زَفْتِست و چو لرزان می شوی می شود آن زَفَت، نرم و مُستوی^۱ (۳۷۵۳)
قهر الهی بسیار عظیم است، اما چون تو از آن بهراسی و فروتنی اظهار کنی، آن قهر عظیم و سترگ برای تو نرم و هموار می شود. [برخی از شارحان به جای قهر، اسرار آیات الهی را ذکر کرده اند.]

زآنکه شکلِ زَفَتِ بهرِ مُنکر است چونکه عاجز آمدی لطف و پر است (۳۷۵۴)
زیرا قهر الهی برای افراد منکر و حق ستیز، شکلی مهیب و ترسناک دارد، اما چون اظهار عجز و فروتنی کنی به لطف و نیکی درمی آید.

۱. مُستوی: برابر، یکسان. اسم فاعل باب افتعال، از ریشه (س و ی).

نمودنِ جبرئیل علیه السّلام، خود را به مصطفی صلی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ
به صورتِ خویش و از هفتصد پَر او چون یک پَر ظاهر شد
افق را بگرفت و آفتاب، محجوب شد با همه شُعاعش

خلاصه داستان

روزی حضرت نبی اکرم (ص) به جبرئیل فرمود که می‌خواهم، صورت و هیأت را
آنگونه که هست ببینم. جبرئیل پاسخ داد: یا محمد، حواس ظاهره بشری طاقت رؤیت حقیقت
مرا ندارد. پیامبر (ص) فرمود: تو خود را بنما تا این هیکل خاکی دریابد که چقدر ناتوان است.
جبرئیل، اندکی از هیبت خود را بنمود و آن حضرت از هوش برفت. جبرئیل پیامبر را در
آغوش کشید و به هوشش آورد.

حکایت فوق با روایتی در احیاء العلوم، ج ۳، ص ۲۸۰ تناسب دارد.^۱ متن عربی آن را
در اینجا ترجمه می‌کنیم: پیامبر (ص) به جبرئیل فرمود: می‌خواهم صورت حقیقی تو را ببینم.
جبرئیل گفت: تاب آن نیاری. فرمود: نشانم ده. به هر تقدیر با آن حضرت در بقیع وعده بنهاد
در شبی مهتابی. ناگهان جبرئیل ظاهر شد و پیامبر (ص) بدو نگرست در حالی که همه آفاق را
پوشیده بود. پیامبر (ص) مدهوش گشت و جبرئیل به صورت آغازین خود بازگشت.
طبرسی نیز چنین آورده است: جبرئیل به صورت آدمیان بر پیامبر (ص) نازل می‌شد.
روزی آن حضرت از جبرئیل خواست که بر صورت حقیقی اش آشکار شود. پس جبرئیل دوبار

۱. ر.ک. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۵۵.

خود را بر آن حضرت بنمود. یکبار در روی زمین، و بار دیگر بر آسمان. اما در زمین آن وقت بود که محمد در غار حراء بود. پس جبرئیل از مشرق بر او ظاهر شد و تا ناحیه مغرب را پوشانید و پیامبر(ص) مدهوش گشت. و آنگاه جبرئیل به صورت آدمی درآمد و او را در آغوش کشید.^۱ عبدالله بن مسعود گفت: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ رَأَى جِبْرِيلَ وَلَهُ سِتْمَاءُ جَنَاحٍ.^۲ «همانا رسول خدا جبرئیل را دید در حالی که ششصد بال داشت.» در بعضی روایات نیز هفتصد بال بدو نسبت یافته است.



مولانا این حکایت را در تحلیل و تبیین بیت (۳۷۵۴-۳۷۵۳) همین دفتر آورده است. زیرا در آن جا گفته شد قهر الهی برای سرکشان طاغی زفت و شکننده است، اما برای اهل طاعت و تواضع، نرم و لطیف می شود و به عنوان مثال، حکایت رؤیت جبرئیل را آورده می گوید جبرئیل فی نفسه، بس عظیم و با هیبت است، اما هرگاه بر محمد(ص) نازل می شد به صورت انسانی زیبا و نیک منظر درمی آمد. چنانکه در روایات آمده است که جبرئیل گاه به صورت یکی از صحابه زیبا رخسار به نام دُخِیة کلبی نازل می شد. مولانا در اثنای این حکایت بحث را به آنجا می کشاند که جنبه بشری پیامبر تاب رؤیت جبرئیل را نداشت. اما جنبه الهی او نه تنها قادر به رؤیت او بود بلکه هزاران مرتبه بالاتر و برتر از او بود.



(۳۷۵۵) مصطفی می گفت پیش جبرئیل که چنانکه صورتِ توست، ای خلیل
حضرت محمد مصطفی(ص) به جبرئیل می گفت: ای دوست، صورت خود را چنانکه هست (به من نشان ده تا آشکارا تو را ببینم).

(۳۷۵۶) مر مرا بنما تو محسوس آشکار تا ببینم مر تو را نَظَّاره وار^۳
خود را به من، محسوس و آشکار نشان بده تا بوضوح تو را تماشا کنم.

۱. مجمع البیان، ج ۹، ص ۱۷۳.

۲. پیشین.

۳. نَظَّاره وار: مانند بیننده، تماشاگرانه.

گفت: نَتَوَانِي و طَاقَتِ نَبَوَدَتِ حَسِ ضَعِيفِ اسْتِ و تَنُوكِ^۱ سَخْتِ آيَدَتِ (۳۷۵۷)
جبرئیل گفت: نمی توانی و طاقّت دیدن مرا نداری، زیرا حوائسِ آدمی ناتوان و لطیف
است و دیدن من بر تو سخت و دشوار.

گفت: بِنَمَا تَا بِبِينَدِ اَيْنِ جَسَدِ تَا چِه حُدِّ، حَسِ نَازَكِ اسْتِ و بِي مَدَدِ (۳۷۵۸)
رسول خدا گفت: ای جبرئیل، صورت خود را به من نشان ده، تا این بدن بدانند که
حوائس تا چه حدّ ناتوان و بی یاور است.

آدمی را هَسْتِ حَسِّ تَنْ سَقِيمِ^۲ لِيكِ در بَاطِنِ يَكِي خُلُقِي عَظِيمِ (۳۷۵۹)
حواس جسمانی انسان معیوب است، امّا در باطن او خُلُقِ عظیم نهفته است. [انسان از
حيث حواس ظاهره ناتوان است، امّا در باطنِ او نیروی بیکران و خَلّاقی وجود دارد که محیط
بر عالم است.]

بر مِثَالِ سَنَگِ و آهِنِ اَيْنِ تَنِه لِيكِ هَسْتِ او در صَفْتِ آتَشِ زَنِه^۳ (۳۷۶۰)
به عنوان مثال، این جسم مانند سنگ و آهن است، لیکن در آن خاصیتِ سنگ چخماق
نهفته است. [جسم آدمی بظاهر خاموش و افسرده است، امّا در باطنش خاصیتِ آتش نهفته
است، یعنی بالفعل، خاموش و سرد است، امّا بالقوه فروزان. یعنی استعداد فروزش و اشتعال
دارد. مانند سنگ و آهن و یا زغال که بالفعل، تیره و افسرده اند، امّا بالقوه فروزان و مشتعل.
مولانا در این بیت، تقابل روح قدسی و جسم را به آتش و سنگ و آهن تشبیه کرده است.
همانطور که سنگ و آهن، مقهور آتش اند، جسم نیز مقهور روح است.]

سَنَگِ و آهِنِ مُوَلَدِ اِيْجَادِ نَارِ زَادِ آتَشِ بَرِ دو وَالِدِ قَهْرَبَارِ^۴ (۳۷۶۱)
سنگ و آهن، آتش را پدید می آورد، امّا همینکه آتش پدید آمد بر هر دو موجدِ خود

۱. تَنُوكِ: نازک، لطیف. تَنُوكِ هم بدین معنی است.

۲. سَقِيمِ: بیمار.

۳. آتَشِ زَنِه: سنگ چخماق.

۴. قَهْرَبَار: بارنده قهر. چیره و غالب.

غالب می‌شود.

(۳۷۶۲) باز آتش، دستکار^۱ و صفِ تن هست قاهر بر تن او و شعله‌زن
همچنین آتش، مصنوعِ صفات و خصوصیات جسم است، یعنی حرارت غریزی و
شهوای از جسم و خصوصیات آن پدید می‌آید، اما همین آتش بر جسم چیره است و آن را
می‌سوزاند. [آتش شهوات و امیال بر کار جسم چیره است. منظور از آتش در اینجا «روح
حیوانی» است.]

(۳۷۶۳) باز در تن، شعله ابراهیم‌وار که ازو مقهور گردد بُرجِ نار
نیز در بدن آدمی شعله‌ای است همچون ابراهیم که برج آتش در برابر آن مقهور و
مغلوب است. [مولانا مقایسه‌ای می‌کند میان روح الهی و روح حیوانی. «شعله ابراهیم‌وار»
کنایه از روح الهی دمیده شده در وجود انسان است، و «بُرجِ نار» اشاره به بُرج آتشی است که
در اصطلاح منجمان قدیم به حَمَل و اسد و قوس اطلاق می‌شد از آنرو که طبع آنها را گرم و
آتشین می‌دانستند و همه آتش‌ها را بدان بروج نسبت می‌دادند. و منظور از آن در اینجا روح
حیوانی است که مبدأ جمیع شهوات است. با این ملاحظه منظور بیت فوق چنین است: روح
الهی و تقوی و پروا بر روح حیوانی و شهوت پرستی غالب است. یعنی اگر انسان به ریاضت و
عبادت و اعمال صالحه بپردازد، آتش شهوات حیوانی را در خود ضبط و مهار می‌کند. و یا
ممکن است «برج نار» اشاره داشته باشد به آتش عظیم نمرودیان که برای سوزاندن حضرت
ابراهیم (ع) فراهم آورده بودند. پس همانطور که آن حضرت به مدد الهی در میان آن برج
آتشین افکنده شد و آن آتش مهیب، بر او سرد و سازگار شد و او صحیح و سالم بدر آمد، اگر
انسان به روح الهی خود توجه کند از آتش عظیم شهوات سالم و بی‌گزند نجات خواهد یافت و
آن آتش را مقهور و فسرده می‌سازد.]

(۳۷۶۴) لاجرم گفت آن رسولِ ذُوفنون رَمَزِ نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ
ناگزیر آن رسولی که صاحب کمالات و هنرهای گوناگون است، راز این مطلب را بیان

۱. دَستکار: مصنوع، ساخته شده.

کرد که گرچه ما بعداً آمده‌ایم پیش‌آهنگیم. [مولانا با اشاره به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۳۰۵۵) دفتر دوم و (۵۲۶) همین دفتر آمده و با اقتباس لفظی از آن می‌گوید گرچه روح انسانی بر حسب تکوّن و خلقت، پس از روح حیوانی آمده است، اما بر حسب مقام و شأن مقدّم و اعلای بر اوست. چنانکه پیامبر (ص) از حیث زمانی، مؤخر بر جمیع رسولان الهی است، اما از حیث مقامی مقدّم بر آنها.]

ظاهر این دو به سندنایی زبون در صفت از کان آهن‌ها فزون (۳۷۶۵)
سنگ و آهن از حیث ظاهر بوسیله سندان مقهور می‌شود، اما بر حسب باطن قدرتشان بیشتر از معدن آهن و فلزات است. [سنگ و آهن را می‌توان بر سندنایی نهاد و خُرد و متلاشی‌شان کرد، اما وقتی که از برخورد سنگ چخماق و آهن شراره‌ای تولید شود این شراره می‌تواند همه معادن آهن را به آتش کشد و مقهور و محوشان سازد. انسان نیز بر حسب ظاهر ناتوان‌ترین موجود است، اما بر حسب باطن قوی‌ترین.]

پس به صورت، آدمی فرع جهان وز صفت، اصل جهان این را بدان (۳۷۶۶)
پس نتیجه می‌گیریم که انسان ظاهراً فرع جهان است، اما از حیث جوهر ذاتی و درونی، اصل جهان بشمار می‌آید. [زیرا جمیع موجودات، مظاهر حقیقت انسانی‌اند].

ظاهرش را پشه‌یی آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ (۳۷۶۷)
پشه‌ای حقیر قادر است که جسم انسان را به تب و تاب آورد، پس انسان بر حسب ظاهر موجودی ضعیف است اما بر حسب باطن بر هفت آسمان احاطه دارد یعنی بر سراسر عالم محیط است.

چونکه کرد إلحاح، بنمود اندکی هیبتی که گه شود زو مُندکی^۲ (۳۷۶۸)
چون حضرت محمد (ص) بر رؤیت جبرئیل اصرار ورزید، جبرئیل اندکی از هیبت خود

۱. شرح مثنوی ولی محمد اکبر آبادی، دفتر چهارم، ص ۱۶۸.

۲. مُندک: متلاشی، فروپاشیده از هم. اسم مفعول از باب انفعال که تشدید «ک» بنا به ضرورت وزن شعر حذف شده است.

را بدو نشان داد، هیتی که حتی کوه بر اثر آن متلاشی می‌شود.

(۳۷۶۹) شهری، بگرفته شرق و غرب را از مهابت^۱ گشت بی‌هش مصطفی شاهپر او (جبرئیل) از خاور تا باختر زمین را فرا گرفت، و محمد مصطفی (ص) از هیت آن بیهوش شد. [جبرئیل دارای دو صورت بود، یکی صورت اصلی که حضرت محمد (ص) طبق مفاد آیه ۱۳ سوره نجم دو بار آن را دید. و دیگر صورت جزئی که طبق روایات فریقین گاه او را به صورت یکی از اصحاب جمیل خود به نام «دخیه کلبی» می‌دید. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۰۶) دفتر سوم.]

(۳۷۷۰) چون ز بیم و ترس بی‌هوشش بدید جبرئیل آمد، در آغوشش کشید چون جبرئیل، حضرت رسول الله را دید که از بیم و هراس مدهوش شده آمد و او را در آغوش گرفت.

(۳۷۷۱) آن مهابت، قسمت بیگانگان وین تجش^۲، دوستان را رایگان آن هیت و مهابت، نصیب بیگانگان حقیقت ستیز است، و این لطف و عنایت به رایگان نصیب دوستان حقیقت شناس می‌گردد. [می‌توان گفت که منظور از «بیگانگان» روح حیوانی، و مراد از «دوستان» روح الهی است. این تفسیر را اکبرآبادی گفته است.]

(۳۷۷۲) هست شاهان را زمان برنشست هول سرهنگان و صارم^۳ها به دست شاهان وقتی که بر اسبان می‌نشینند تا به خارج از کاخ خود بروند، سرهنگان و نگهبانان با هیتی خاص شمشیرها به دست می‌گیرند. [انقروی در توضیح «برنشست» می‌گوید وقتی که شاهان بر تخت می‌نشینند. اما وجه اول بهتر است و با سیاق و سباق ابیات بعدی مناسب می‌آید.]

۱. مهابت: شکوه، عظمت.

۲. تجش: عشق ورزیدن، اظهار لطف کردن.

۳. صارم: شمشیر.

دورُباش^۱ و نیزه و شمشیرها که بلرزند از مَهابت شیرها (۳۷۷۳)
دورباش و نیزه‌ها و شمشیرهای مأموران سلطان چنان هیبتی ایجاد می‌کنند که شیران
بر خود می‌لرزند.

بانگِ چاووشان^۲ و آن چوگان‌ها که شود سُست از نهیبش جان‌ها (۳۷۷۴)
فریاد پیشقراولان و صدای چوبدستی‌های بلندشان چنان رعب‌انگیز است که جان
مردم از هیبت آن سست و مضطرب و بی‌حس می‌شود.

این برایِ خاص و عامِ رهگذر که کُنْدشان از شهنشاهی خبر (۳۷۷۵)
این هیبت برای عابران عام و خاص است تا ایشان را از عبور شاهنشاه باخبر کند. نه
یاران و کسان شاه.

از برایِ عام باشد این شکوه تا کلاهِ کِبَر نَنهند آن گروه (۳۷۷۶)
این شکوه و جلال برای عوام است تا ایشان در برابر سلطان کلاه تکبر بر سر نگذارند و
خاضع باشند.

تا من و ماهایِ ایشان بشکند نفسِ خودبین، فتنه و شر کم کند (۳۷۷۷)
تا بدین‌سان خودبینی و تکبرشان شکسته شود، و نفسِ خودبین آنان دست به فتنه و
آشوب نزنند.

شهر از آن، ایمن شود کآن شهریار دارد اندر قهر، زخم و گیرودار^۳ (۳۷۷۸)
شهر بدین طریق ایمن می‌شود، زیرا مردم جملگی درمی‌یابند که آن شاه با قدرت قاهر
خود تواناییِ ضربه و کيفر و بگير و ببند دارد.

۱. دورُباش: نیزه دو شاخه‌ای که در قدیم، پیشاپیش شاهان می‌بردند تا مردم بدانند که شاه می‌آید و کنار
بروند.

۲. چاوُوش: پیشرو لشکر و کاروان، کسی که جلو قافله حرکت می‌کند و آواز می‌خواند.

۳. گیرودار: گرفتن، گرفتاری، اخذ و ضبط کردن.

(۳۷۷۹) پس بمیرد آن هوس‌ها در نُفوس هَیْبَتِ شه، مانع آید ز آن نُحوس^۱
 پس میل به ارتکاب جُرم و قدرت طلبی در دل مردم فروکش می‌کند، و هیبت و دبدبه
 شاه، مانع از انجام اعمال زشت می‌گردد.

(۳۷۸۰) باز چون آید به سویی بزمِ خاص کِی بُود آنجا مَهَابَتِ یا قِصاص؟
 اما اگر شاه به ضیافتی خصوصی درآید، چگونه ممکن است که در آنجا، هیبت و یا
 قصاص و انتقامی در کار باشد؟ [همانطور که دیدار خصوصی و دوستانه شاه، بیم و هراسی
 برای اهل مجلس ندارد، اگر حضرت جبرئیل به احباب حق، رخ بنماید بر آنان دلنشین
 می‌آید.]

(۳۷۸۱) حِلْم در حِلْمست و رحمت‌ها به جوش نشنوی از غیرِ چنگ و نی خروش
 در آن ضیافت خاص، حلم و شکیبایی و مهربانی می‌جوشد، یعنی فراوان یافت شود، و
 بانگی جز نوای دلنشین چنگ و نی به گوش نمی‌رسد.

(۳۷۸۲) طبل و کُوس^۲ هَوَل باشد وقتِ جنگ و قتِ عِشرت با خواص آوازِ چنگ
 طبل و کوس مهیب، مخصوص هنگام جنگ است، اما به هنگام مصاحبت و عیش و
 نوش با خواص، آوای چنگ مناسب‌ترین صدایی است که شنیده می‌شود.

(۳۷۸۳) هست دیوانِ مُحاسِب، عام را و آن پری‌رویان، حریفِ جام را
 این بیت به علّت وجود ایهام در «دیوانِ مُحاسِب» بر سه وجه قابل حمل است: اگر
 منظور از «دیوانِ مُحاسِب» همان اداره محاسبات و هیأت رسیدگی به حساب‌ها و یا دادگاه‌ها
 باشد، معنی بیت چنین است: اداره محاسبات (و یا دادگاه‌ها) برای عموم مردم است، اما آن
 زیبارویان، همدم جام شراب‌اند. وجه دوّم در صورتی است که به قرینه مصراع دوّم «دیوان» را
 جمع «دیو» بگیریم: دیوهای زشت و سختگیر، به عموم تعلّق دارد، یعنی مصاحب عموم‌اند، اما
 زیبارویان، همدم و مصاحب جام شراب‌اند. وجه سوّم در صورتی است که «دیوان محاسب»

۱. نحوس: جمع نَحَس، ضد سَعْد و مبارکی.

۲. کُوس: طبل بزرگ.

را به معنی سیاه پوشان و یا سیاه پوستانی بگیریم که پیشاپیش شاه، به مردم دورباش می‌گویند^۱.
مأموران خشن و بدهیت شاه، نصیب عموم مردم می‌شوند، و زیارویان، همدم و مصاحب
مجلس شراب و عیش و نوش.

آن زِرِه و آن خُود^۲، مر چالیش^۳ راست وین حریر و رُود^۴ مر تعْرِیش^۵ راست (۳۷۸۴)
زِرِه و کلاهخود برای جنگ است، در حالی که حریر و ساز مخصوص بزم شاهانه
است.

این سخن پایان ندارد ای جواد ختم کن، وَاللَّهِ أَغْلَمَ بِالرَّشَادِ (۳۷۸۵)
ای بخشنده جوانمرد این سخنان پایان ندارد. پس این حرف‌ها را تمام کن که خداوند
به رشد و هدایت مردمان، داناتر است. [از بیت (۳۷۷۲) تا اینجا تماماً ذکر تمثیل بود برای بیت
(۳۷۷۰) و (۳۷۷۱) همین دفتر. اینک مولانا تمثیلات را کافی و وافی می‌بیند و به ادامه
موضوع که رؤیت جبرئیل توسط رسول‌الله (ص) است می‌پردازد.]

اندر احمد آن حسی کو غارب^۶ است خفته این دم زیر خاکِ یثرب است (۳۷۸۶)
در وجود حضرت احمد (ص) آن حواس بشری زائل شونده یعنی آن حواسی که قادر
نبود جبرئیل را ببیند، اینک در زیر خاک شهر یثرب آرمیده است. [مولانا می‌گوید حضرت
محمد (ص) با حواس و قوای بشری جبرئیل را ندید، بلکه با حواس و قوای روحانی او را
مشاهده کرد، زیرا اگر مشاهده جبرئیل با حواس طبیعی بشری میسر بود همه آدمیان
می‌توانستند او را ببینند.]

۱. این وجه از فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۲، ص ۶۳۰ نقل شد.

۲. خُود: کلاهخود.

۳. چالیش: چالش، جنگ، زد و خورد.

۴. رُود: تار، زه، سیم و تر در آلات زهی، مطلق ساز. در اینجا معنی اخیر مورد نظر است. (ر.ک. واژه‌نامه موسیقی
ایران زمین، ج ۱، ص ۵۵۱)

۵. تَعْرِیش: بنا ساختن از چوب، سایبان ساختن از چوب، داربست زدن برای انگور. در اینجا به معنی سایبان
و بزم شاهانه است.

۶. غارب: غروب کننده.

«یَثْرِب» نام پیشین «مدینه» است و چون نخستین بار یثرب بن قانیه از نوادگان حضرت نوح (ع) در آنجا اقامت گزید بدان نام مشهور شد و با هجرت رسول خدا بدان شهر، آن شهر به «مدینه النبی و مدینه المنوره» تغییر نام داد.^۱

(۳۷۸۷) و آن عَظِيمُ الْخُلُقِ او، کان صفدر است بی تَغْيَرٍ مَقْعَدٍ صِدْقِ اندر است
آن پیامبر الهی که دارای خُلُقِ عَظِيمِ بود، و بوسیله آن خُلُقِ، صفوف مخالفان را درهم می شکست و همه را مجذوب اخلاق پسندیده خود می کرد، بدون هیچ تغییری در جایگاه صدق و راستی نشسته است. [در مصراع اول اشاره شده است به آیه ۴ سوره قلم: وَ اِنَّكَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِيمٍ. «و تو اخلاقی برجسته و والا داری.» مصراع دوم نیز اشاره است به آیه ۵۵ سوره قمر: فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ. «در جایگاه صدق و راستی به نزد پادشاهی نیرومند.» پس جسم نبی در خاک است، اما روحش در بارگاه الهی.]

(۳۷۸۸) جايِ تغییرات، اوصافِ تن است روح باقی آفتابی روشن است
تغییر، مقتضی جسم است، یعنی جسم به اقتضای جوهرش، دائم التَّغْيِيرِ است، اما روح جاودان، خورشیدی همیشه فروزان است.

(۳۷۸۹) بی ز تغییری، که لا شَرْقِيَّةٌ بی ز تبدیلی که لا غَرْبِيَّةٌ
روح هیچ تغییری نمی یابد زیرا تعلق به شرق ندارد، و هرگز دگرگونی در آن راه ندارد زیرا به غرب نیز تعلق ندارد. [«لا شَرْقِيَّةٌ» و «لا غَرْبِيَّةٌ» وصف درختی است تمثیلی و نامحسوس که در آیه ۳۵ سوره نور آمده است. و مولانا از آن اقتباس لفظی کرده و منظورش از آن، عدم تعین و رنگ ناپذیری روح الهی پیامبر (ص) است.]

(۳۷۹۰) آفتاب از ذَرَّه کی مدهوش شد؟ شمع از پروانه کی بیهوش شد؟
این بیت بر سبیل مثال، بیت فوق را تعلیل می کند: مثلاً آفتاب در برابر ذره کی مدهوش می شود؟ یعنی مدهوش نمی شود. و یا مثلاً شمع کی از دست پروانه بیهوش می شود؟ مسلماً

بیهوش نمی شود. منظور بیت: حقیقت روح پیامبر (ص) را می توان به خورشید تشبیه کرد و جبرئیل را به ذره و نیز می توان روح آن حضرت را به شمع تشبیه کرد و جبرئیل را به پروانه. پس جنبه بشری پیامبر (ص) از او مدهوش شد، نه جنبه الهی او.

(۳۷۹۱) **جسم احمد را تعلق بُد بدان** این تغیر آن تن باشد، بدان
این بیت با توجه به لفظ «بدان» چند وجه دارد. اگر «بدان» را اشاره به بیهوشی مذکور بدانیم^۱ معنی بیت چنین است: جسم احمد (ص)، یعنی جنبه بشری آن حضرت مدهوش شد، و بدان که این دگرگونی به جسم تعلق دارد. و اگر «بدان» را اشاره به «تغیر» فرض کنیم معنی بیت اینست: جسم احمد (ص) دچار تغیر بود، و البته بدان که این تغیر مخصوص جسم است. و اما وجه بهتر اینست که «بدان» را به روح الهی اشارت بدانیم.

(۳۷۹۲) **همچو رنجوری و، همچون خواب و درد** جان ازین اوصاف باشد پاک و فرد
مانند بیماری و خواب و درد که در جسم تأثیر می گذارد، اما روح از این عوارض و خصوصیات، منزّه و عاری است. [پس اینکه حواس بشری و جنبه جسمانی رسول خدا با مشاهده جبرئیل مدهوش شد دلیل بر اینست که جسم طاقت آن علو را ندارد و الا روح آن حضرت از این قضایا مبرا بود.]

(۳۷۹۳) **خود نتانم، و ر بگویم وصف جان** زلزله افتد در این کون و مکان
من قادر نیستم جان را وصف کنم، و اگر چیزی در وصف او بگویم در سراسر این جهان هستی زلزله رخ می دهد. [من نمی توانم روح الهی را بیان کنم، اگر شرح آن را بگویم کسی تاب استماع آن را ندارد.]

(۳۷۹۴) **رُوبَهَش گر یک دمی آشفته بود** شیر جان، مانا^۲ که آن دم خفته بود
اگر روباه جسم آن حضرت، لحظه ای پریشان شد، بدین خاطر بود که گویا شیر روح او

۱. اکبر آبادی این وجه را گفته و نیکلسون نیز از او تبعیت کرده است.

۲. مانا: ادات تردید به معنی گویی، پنداری، مثل اینکه.

لحظه‌ای خوابیده بود. [«خفته بودن» روح آن حضرت اشاره دارد به انسلاخ از عالم ماده و مدّت و استغراق در وحدت کل. نه به معنی غفلت، چه مولانا در بیت (۳۹۳) دفتر اول در توصیف عارف می‌گوید:

خُفته از احوالِ دنیا روز و شب چون قلم در پنجهٔ تقلیبِ رب
مسلماً خواب عارف در اینجا به معنی استغراق کامل در حق تعالی و انقطاع از جهان مشهودات است. منظور بیت: از آنجا که پیامبر از نظر ظاهری بشری همچون دیگران بوده، تحت تأثیر قدرت و شدّت فرشتهٔ وحی قرار گرفت، زیرا «وحی» موجب انسلاخ روح از جسم می‌شود.]

(۳۷۹۵) خفته بود آن شیر کز خواب است پاک اینت^۱ شیرِ نَرْمَسارِ^۲ سهمناک!
آن شیر، یعنی روح الهی پیامبر (ص) که در قدرت و صولت همچون شیر بود ظاهراً خوابیده بود، اما باطناً از خواب منزّه بود. شگفتا از این شیر لطیفِ هولناک! [حکیم سبزواری گوید: زیرا عقل کل را خواب نیست و خواب، رکود قوای حسیّه ظاهره است^۳ پس حضرت نبی به قول مولانا جامع اضداد بود.]

(۳۷۹۶) خفته سازد شیر خود را آنچنان که تمامش مُرده دانند این سگان
شیر چنان خود را به خواب می‌زند که همهٔ این سگان، او را مُرده می‌پندارند. [در اینجا «شیر» کنایه از مردان خدا و عارفان روشن بین است. گرچه منکران آنان را بظاهر غافل و بی‌خبر گمان می‌کنند، اما چشم دل آنان همواره بیدار است. چنانکه پیامبر (ص) فرمود: تَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي. «چشمانم بخوابد و قلبم هرگز.» و «سگان» نیز اشاره به حق‌ستیزان است. پس منظور بیت اینست: گرچه مردان الهی همواره بیدار و آگاه‌اند و بر ضمایر و بواطن وقوف دارند، اما حق‌ستیزان آنان را بی‌خبر پندارند و نرم‌خویی و مروّت ایشان را حمل بر غفلت می‌کنند.]

۱. اینت: مخفّف «این تو را». در مورد تعجب نیز بکار آید.

۲. نَرْمَسار: لطیف.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۲۶.

ور نه در عالم که را زهره بُدی که رُبودی از ضعیفی تُرُبدی^۱؟ (۳۷۹۷)
و الا در جهان چه کسی جرأت داشت که ذره‌ای را از ناتوانی برباید؟ [ملاطفت مردان خدا سبب جسارت حق ستیزان می‌شود، و الا اگر قرار بود که به گستاخی آنان سریعاً پاسخ دهند، هرگز جرأت کمترین جسارتی نسبت به ضعیفان پیدا نمی‌کردند.]

کَفِّ احمد ز آن نظر مخدوش گشت بحرِ او از مِهَرِ کف پُر جُوش گشت (۳۷۹۸)
این بیت از ابیات مشکل مثنوی است و مشکل اصلی، مصراع دوم است. و توضیحات آن دسته از شارحانی که به شرح آن پرداخته‌اند اکتناع‌کننده نیست، و ابهام همچنان باقی است. شارحان بالاتفاق مراد از «کَفِّ احمد» را جسم آن حضرت دانسته‌اند. آراء شارحان بطور خلاصه از این قرار است:

* جنبه بشری پیامبر (ص) وقتی جبرئیل را دید، دچار آسیب شد، اما روح دریا آسای او از جلوه صوری جبرئیل به هیجان و خروش آمد.

* جنبه بشری پیامبر (ص) وقتی جبرئیل را دید، دچار آسیب و مدهوشی شد، اما حقیقت او از عشق حق به جوش و خروش آمد.

* جنبه بشری پیامبر (ص) با دیدن جبرئیل دچار آسیب شد، اما حقیقت او به خاطر محبت نسبت به جبرئیل به جوش و هیجان آمد، زیرا همانطور که بقای کف به خروش دریاست، بقای جبرئیل نیز بدان حضرت است.

* اما مناسب‌ترین وجه: جنبه بشری پیامبر (ص) وقتی جبرئیل را دید دچار مدهوشی شد، اما حقیقت روح آن حضرت بواسطه آنکه مقدر بود که همچنان با جسم خود باشد متوجه جسم شد تا او را از فنا و زوال حفظ کند. [زیرا به تصریح آیات بینات قرآن کریم هرکس دارای اجل معین است. و تا فرا رسیدن اجل خود در دار دنیا می‌ماند، و چون اجل محتوم فرا آمد و کتاب مؤجل گشوده شد لحظه‌ای تأخیر و تقدیم نشد.]

۱. تُرُبْد: ریشه گیاهی است صمغ‌دار و مانند نی، وزنی سبک دارد و در حوالی خراسان و هندوستان می‌روید. طبیعت گرم و خشک دارد و به عنوان مسهل بلغم از آن استفاده می‌شود. (ر.ک. قانونچه، بخش لغتنامه دارویی، ص ۱۷۴) مولانا در اینجا آنرا به عنوان مثالی از سبکی و ناچیزی آورده است، زیرا ریشه این گیاه توخالی و مجوف است.

(۳۷۹۹) مَه همه کَفست، مُعطی^۱ نوزپاش ماه را گر کف نباشد، گو مَباش
 ماه تماماً به منزله کف دستی است که نور هدایت را به همگان نثار می‌کند. ماه اگر
 دستی نداشته باشد، بگو مَباش. [اگر روح محمّدی، وجود جسمانی نداشته باشد، یعنی در
 قالب جسدی متجسّد نشود تا بدان وسیله فیض عام خود را به همگان رساند، هیچ باکی
 نیست. زیرا روح محمّدی از همه وسائط و وسایل بی‌نیاز است. مراد از «کف»، وجود جسمانی
 است.^۲]

(۳۸۰۰) احمد ار بگشاید آن پَرّ جلیل تا ابد بیهوش ماند جبرئیل
 اگر حضرت احمد(ص)، پر عظیم روحانی خود را می‌گشود، جبرئیل تا ابد بیهوش
 می‌شد. [مراد از «پَرّ جلیل»، نیروی روحانی آن حضرت است.^۳]

(۳۸۰۱) چون گذشت احمد ز سِدْره^۴ و مَرّصدش^۵ و ز مقامِ جبرئیل^۶ و از حَدَش
 چون حضرت احمد(ص) از مرتبه سدره‌المنتهی و از مقام و مرتبه جبرئیل گذشت. [این
 بیت شرط و جزای شرط در بیت بعدی آمده است. بیت فوق و ابیات بعدی اشاره دارد به
 روایتی که توضیح آن در شرح بیت (۱۸۹۰) همین دفتر آمده است.]

(۳۸۰۲) گفت او را هین^۷ پَرّ اندر پی‌ام گفت: رَوُ رَوُ من حریف تو نی‌ام
 پیامبر(ص) به جبرئیل فرمود: بهوش باش و تو نیز به دنبال من پرواز کن. جبرئیل
 گفت: برو، برو که من (از این مقام به بعد) همراه و همدم تو نیستم. [برخی «حریف» را هم‌اورد
 معنی کرده‌اند، اما مناسب اینست که همراه و هم‌طریق و رفیق معنی کنیم. چنانکه گوید: «نی
 حریف هر که از یاری بُرید.»]

۱. مُعطی: عطاکننده. اسم فاعل از مصدر إعطاء.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۸۲.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۱۲۳۹.

۴. سدره: ر.ک. شرح بیت (۱۷۸۸) دفتر دوم.

۵. مَرّصد: جایگاه رَصد ستارگان. در اینجا به معنی مرتبه و مقام.

۶. جبرئیل: ر.ک. شرح بیت (۶) دفتر سوّم.

۷. هین: آگاه باش، بهوش باش.

باز گفت او را: بیا ای پرده‌سوز من به اوج خود نرفتم هنوز (۳۸۰۳)
 باز آن حضرت به جبرئیل فرمود: ای زائل‌کننده حجاب‌ها بیا که من هنوز به اوج
 اعلای خود نرسیده‌ام.

گفت: بیرون زین حدای خوش‌فر من گر زنم پری، بسوزد پری من (۳۸۰۴)
 جبرئیل گفت: ای رفیق شکوهمند من، اگر از حد خود یک پر دیگر بزنم و بالاتر بیایم
 برم درجا بسوزد.

حیرت اندر حیرت آمد این قصص بی‌هشی خاصگان اندر اخص (۳۸۰۵)
 این گونه حکایات واقعاً موجب حیرت آدمی می‌شود، زیرا بیان‌کننده مدهوشی خواص
 از عظمت روحی افراد اخص است. [برخی در این بیت اشکالی تراشیده‌اند بدین مضمون: این
 بیت فاقد ارتباط منطقی است، زیرا می‌گوید بیهوش شدن خواص از عظمت افراد اخص،
 حیرت‌زاست، در حالی که این امر، طبیعی است، و اگر این قضیه، معکوس بود جای حیرت
 داشت. از اینرو احتمال داده‌اند که اخص در اصل اخس (= پست‌تر، فروتر) بوده است. این
 اشکال انصافاً جایی ندارد، زیرا مولانا نمی‌گوید چون خواص از عظمت اخص مدهوش و
 بیهوش شدند این حکایت، حیرت‌زا و شگفتی‌آفرین است، بلکه می‌گوید این حکایت از آنرو
 حیرت‌انگیز است که چگونگی مدهوشی خواص را از افراد اخص توضیح می‌دهد و هرکس
 این حکایت را بخواند و به دقایق آن وقوف یابد مات و متحیر می‌شود و پیش خود می‌گوید:
 این دیگر چه هیبتی است که خواص الهی را نیز مدهوش و بی‌خویش کرد؟! پس لزومی ندارد
 که کلمه «اَخْس» را جای «اَخَص» بگماریم. و اما منظور بیت: جبرئیل که فرشته مقرب الهی
 بود از عظمت روحانی محمد (ص) مدهوش شد، تو بین آن حضرت چگونه عظمتی داشته
 است، حقاً که جای حیرت اندر حیرت است.]

بی‌هشی‌ها جمله اینجا بازی است چند جان داری؟ که جان‌پردازی است (۳۸۰۶)
 در این مقام، همه بی‌خویشی‌ها و مدهوشی‌ها بازیچه‌ای بیش نیست. مگر اینجا جان
 هم داری؟ که این مقام، مقام فنا و جان باختن است. [برخی از شارحان این بیت را خطاب
 رسول خدا به جبرئیل می‌دانند، و عده‌ای دیگر خطاب مولانا به خواص. آنان که خطاب‌کننده

را رسول‌الله (ص) می‌دانند در توضیح مصراع دَوَم به ماجرای توقّف جبرئیل در نزد «سدرۃ‌المنتهی» به گاه معراج نبی اکرم (ص) اشارت کرده و می‌گویند «چند جان داری» اشاره به سخن جبرئیل است که به رسول‌الله (ص) گفت اگر به اندازه سر انگشتی جلوتر آیم خواهیم سوخت. رسول خدا نیز به او می‌فرماید از جان باختن و سوختن در برابر معشوق بیم مدار، بلکه مقام وصال جز از راه فنا و اسقاط وجود ظّلّی و اضافی حاصل نشود.

منظور بیت: همانطور که عظمت روحی اَخْصُ الْخَوَاصِّ، موجب بی‌خویشی و مدهوشی خاصّگان است، بی‌خویشی خواص در برابر معنویت و کمال اخص‌الخواص امری ساده و بی‌اهمیت است، زیرا آنان هنوز به مقام فنا نرسیده‌اند.]

(۳۸۰۷) جبرئیل‌اگر شریفی و عزیز
تو نه‌بی پروانه و نه شمع نیز
ای جبرئیل، اگرچه تو شریف و ارجمندی، اَمَّا مَسْلَمًا تو شمع و پروانه نیستی. [«پروانه»
در اینجا کنایه از عشاق حق و جان باختگان طریق وصال و عارفانِ بِاللّٰهِ است. «شمع» نیز
کنایه از حضرت معشوق است. مولانا در اینجا با خطاب به جبرئیل در واقع به صاحبان عقول
و سالکانی اشارت دارد که در امر سلوک، دچار توقّف شوند و از محو و فنا حذر کنند.
نیکلسون می‌گوید: «جبرئیل» در اینجا مَثَلِ عالی‌مرتبه‌ترین عقول روحانی قرار گرفته است. او
علی‌رغم مرتبهٔ عالی خود «نه شمع است و نه پروانه» یعنی که پایین‌مرتبه‌تر است از عارفان
سوخته از عشق الهی.]

(۳۸۰۸) شمع، چون دعوت کند وقتِ فروز
جانِ پروانه نپرهیزد ز سوز
هرگاه شمع به‌هنگام روشنی و افروختن، پروانه را به سوی خود دعوت کند، جان
پروانه از سوختن خَدَر نمی‌کند. [عارفانِ بِاللّٰهِ نیز که عَشَّاقان حقیقی حضرت معشوق‌اند در راه
وصال بدو از محو و مَحْق و فنا نمی‌پرهیزند، برعکس سالکان عاقبت طلب و هراسان از فنا.
هرگاه شمع حقیقت عشاق حق را فرا خواند، آن پروانگانِ بی‌پروا خود را به آتش فنا می‌زنند.]

(۳۸۰۹) این حدیثِ مُنْقَلَب را گُور کُن
شیر را برعکس، صیدِ گُور کُن
مولانا در اینجا چون می‌بیند ادامهٔ نکات دقیق و فخیم عارفانه ممکن است به مذاق
تنگ حوصلگان متصلّب گران آید، دامن سخن را در این باب جمع می‌کند و خطاب به خود

می‌گوید: این سخن واژگونه را به خاک بسیار و بگذار که برعکس معهود و متداول این بار شیر توسط گورخر شکار شود. [«مُنْقَلَب» مأخوذ از عربی به معنی واژگونه، معکوس و مبدل شده، است. و «مُنْقَلَب» خواندن آن در اینجا جایز نیست، زیرا «مُنْقَلَب» یا مصدر میمی است و یا اسم مکان و قهراً در اینجا وجهی ندارد. بعضی گفته‌اند مراد از «حدیث مُنْقَلَب»، سخن بی‌نظم است، و عده‌ای نیز گفته‌اند «حدیث منقلب» کلامی است که در عوام الناس، انقلاب خاطر پدید آورد و آنان را بشوراند. گرچه این قول مصداقاً با حکایت مذکور و نکات آن مناسب می‌آید، اما مفهوماً و لفظاً با واژه «مُنْقَلَب» سازگاری ندارد، زیرا این کلمه معنی لازم دارد و نه متعدی و متعدی آن، کلمه «مُنْقَلَب» است. بحر العلوم مصراع دوم را اینگونه تفسیر کرده است: ضمیر را به سوی معانی متوجّه ساز نه به سوی سخن.^۱ و اکبرآبادی مصراع دوم را چنین شرح داده است: شیر ضمیر خود را که صیادِ گورخرِ اسرار است، این بار برخلاف همیشه او را صید گورخر کن، یعنی از افشای اسرار اجتناب کن. و همو احتمال دیگری می‌دهد و می‌گوید: نیز جایز است که مراد از «شیر»، بیان و گفتار باشد. و مراد از «گور» خاموشی و سکوت. یعنی بیان را صید خاموشی کن و از اظهار حقایق متوقف شو.^۲ نیکلسون در ترجمه انگلیسی مثنوی می‌گوید: «شاعر (مولانا) خطاب به خود سخن می‌گوید. شاید منظورش اینست که حزم و احتیاط (گورخر ترسو) را بر دلاوری و شجاعت (شیر شریزه) مستولی ساز.» منظور این شارح نیز با رأی اکبرآبادی تناسب دارد و مرادش اینست که در بیان اسرار محتاط باش و همه چیز را فاش مساز. انقروی می‌گوید «حدیث منقلب» از آنروست که ابتدا مولانا گفت که رسول اکرم (ص) از رؤیت جبرئیل مدهوش شد و با این کلام ضعف او را بیان کرد، و سپس در پایان حکایت بیان داشت که جبرئیل از عظمت روحی محمد (ص) مدهوش شد و بدین ترتیب نشان داد که رسول خدا اشرف بر جبرئیل است. این دو کلام متقابل مصداق «حدیث منقلب» است و مستمع و یا خواننده مثنوی را مبهوت و سرگشته می‌کند. گرچه مصراع دوم نیز از مصادیق «حدیث منقلب» است.^۳ مولانا تقابل این دو کلام را در اثنای حکایت گشوده است. لازم است به ابیات پیشین مراجعه شود.]

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۳۰۹.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۷۰.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۱۲۴۳.

(۳۸۱۰) بند کُن مَشکِ سَخْنِ شاشیت^۱ را وَا مَکُن اَنْبَانِ قُلْمَاشیت^۲ را
دهانه مَشکِ پُرگویی خود را ببند، و انبانِ بسیارگویی خود را باز مکن.

(۳۸۱۱) آنکه برنگذشت اجزاش از زمین پیشِ او معکوس و قلماشی ست این
زیرا کسی که اجزای وجود او از زمینِ بشریت فراتر نرفته و به کمالِ معنویت نرسیده
است، به نظر او، سخنانی که من گفتم وارونه‌گویی و یاوه‌سرایی می‌آید.

(۳۸۱۲) لَا تُخَالِفُهُمْ حَبِیبِی، ذَارِ^۳ هِمَّ یَا غَرِیباً نَازِلاً فِی دَارِهِمْ
مولانا در اینجا خطاب به حُسام‌الدین چَلَبی می‌فرماید: ای دوستِ من که غریبانه به
سرای ایشان درآمده‌ای، با آنان مخالفت مکن، بلکه با آنان به مدارا رفتار کن. [اکبرآبادی این
بیت و ابیات بعدی را مقول حضرت حق، و مخاطب را موسی (ع) می‌داند و می‌گوید شاید هم
مقول حضرت مولانا باشد خطاب به دل خویش^۴.]

(۳۸۱۳) أَعْطِ^۵ مَا شَأْؤُا، وَ زَامُوا^۶، أَرْضِهِمْ^۷ یَا ظَعِیناً^۸ سَاکِناً فِی أَرْضِهِمْ
ای کوچنده‌ای که در سرزمین ایشان سکونت داری، هرچه می‌خواهند و اراده می‌کنند به
ایشان عطا کن و آنان را راضی گردان. [جایز است مقصود دو بیت اخیر را اینگونه بیان داریم: ای
سَالِکِ اِلَى اللّٰهِ که در خراب‌آباد دنیا سکونت داری و در آنجا غریبی، با اهل دنیا به مدارا رفتار کن

۱. سَخْنِ شاشی: با یای مصدری به معنی پُرگویی، پُر حرفی. مولانا در اینجا «سَخْن» خود را به مَشکی پر از
«شاش» تشبیه می‌کند.

۲. قُلْمَاشی: قُلْمَاشی لفظی ترکی است به معنی بیهوده‌گویی. برخی نیز آن را مَخْفَقَ قُلْ مَاشِئَتْ (= هرچه
می‌خواهی بگو) دانسته‌اند، کنایه از سخنان یاوه.

۳. ذَارِ: فعل امر مفرد مذکر حاضر از مصدر مداراة. یعنی مدارا کن.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۷۱.

۵. أَعْطِ: عطا کن، بده. فعل امر از مصدر إعطاء.

۶. شَأْؤُا: خواستند. فعل ماضی از (ش ی ء) در اینجا جایز است مؤوَل به مضارع شود.

۷. زَامُوا: خواستند، اراده کردند از مصدر رَؤْم.

۸. أَرْضِ: راضی کن، خشنود کن. فعل امر از مصدر اِرضاء. «أَرْضِ» در مصراع دوم به معنی زمین است.

۹. ظَعِین: رونده، کوچنده.

و بر غفلت و گستاخی‌شان خشم میاور باشد که ارشاد شوند. چنانکه در ضرب‌المثلی آمده است:
 فَدَارِهِمْ مَا دُمْتُ فِي دَارِهِمْ وَ أَرْضِهِمْ مَا دُمْتُ فِي أَرْضِهِمْ
 «تا وقتی که در سرای ایشان مدارا کن و تا وقتی که در سرزمین آنان ایشان را راضی گردان.»]

تا رسیدن در شه و در نازِ خوش رازیا، با مَرغَزی می‌ساز خوش (۳۸۱۴)

ای کسی که اهل ری هستی تا وقتی که به حضور شاه برسی و در ناز و نعمت غرق شوی، با اهل مرو، خوب مدارا کن. [«رازی» مرگب است از رازی (اهل ری) و الف ندا. «مَرغَزی» همان «مَرَوَزی» است، یعنی کسی که اهل «مَرَو» است. زیرا نسبت به «مَرَو» بجز «مَرَوی» و «مَرَوَزی»، «مَرغَزی» نیز صحیح است و برخی کسان که بدین نکته واقف نشده‌اند خیال کرده‌اند که «مَرغَز» شهری خاص بوده است، در حالی که در حدود العالم و مسالک و ممالک و دیگر کتب جغرافیایی قدیم چنین شهری یافت نشد، پس «مَرغَزی» منسوب به «مَرَو» است. و «رازی و مَرَوَزی» مبالغه در دوری و مخالفت میان دو چیز است. ظاهراً به مناسبت آنکه «مرو» در مشرق ایران و «ری» در مغرب واقع بوده است، و یا به لحاظ تعصب اهل مرو در تسنن، و تعصب اهل ری در تشیع چنین تعبیری بر ساخته‌اند.^۱ در این بیت مراد از «رازی» یعنی اهل شهر ری، اهل‌الله و مردان الهی‌اند، و مراد از «مرغزی»، اهل دنیا. و مراد از «شاه»، حضرت شاه وجود، الله تعالی است و مراد از «ناز خوش» تجلیات حضرت حق است.^۲ اما منظور بیت: ای عارفِ بالله و ای ولیّ خدا، در این خراب‌آباد دنیا با اهل دنیا مدارا کن و بر جفای آنان شکبیا باش تا آنکه به لقای حق تعالی برسی و از لطف و رحمت او برخوردار گردی. چنانکه جمیع انبیاء و اولیاء صابر بودند و بر ایدای خلق بُردبار.]

موسیا در پیشِ فرعونِ زَمَن نرم باید گفت، قَوْلًا لِّیْنًا^۳ (۳۸۱۵)

مولانا چون در ابیات پیشین از ضرورت مدارا با جُهَال دنیا سخن گفت، اینک خود را به موسای کلیم‌الله، و معاندان خود را به فرعونان روزگار تشبیه کرده است. چنانکه حکیم

۱. ر. ک. شرح بیت (۲۸۸) دفتر اول.

۲. مقتبس از شرح انقروی.

۳. لَیْن: نرم.

سبزواری گوید: لِكُلِّ مُوسَىٰ فِرْعَوْنٌ وَ لِكُلِّ مُحِقِّ مُبْطِلٌ. پس می‌گوید: ای موسی، یعنی ای کسی که بر طریق موسای کلیم‌اللهی، در نزد فرعون روزگار باید سخن نرم گفت. [چنانکه در آیه ۴۴ سوره طه خداوند به موسی و هارون سفارش می‌کند که وقتی نزد فرعون رفتید سخن نرم بگویید: ... فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ. «... پس به او (فرعون) سخن نرم گوید، باشد که به خود آید یا بترسد.»]

(۳۸۱۶)

آب اگر در روغن جوشان کنی دیگدان^۱ و دیگ را ویران کنی
به عنوان مثال، اگر داخل روغنی که در حال جوشیدن است آب بریزی، اجاق و دیگ را ویران خواهی کرد. [همانطور که اگر به داخل دیگ آکنده از روغن جوشیده آب بریزی دیگ سر می‌رود و اجاق را خراب می‌کند، سخن ناهموار گفتن به کسی که با تعصب تمام در راهی حرکت می‌کند نه تنها او را هدایت نمی‌کند بلکه فتنه و شرّ پدید می‌آورد. پس اسلوب حکیم اقتضا می‌کند که در تربیت نفوس ملایم باشی و با درستی آنان مدارا کنی.]

(۳۸۱۷)

نرم گو، لیکن مگو غیر صواب و سوسه مَفْرُوش در لَينُ الْخِطَابِ
این بیت بر سبیل دفع توهّم آمده است زیرا ممکن است از ابیات پیشین چنین گمان رود که نرم‌گویی و نرم‌خویی را باید تا بدان حدّ رعایت کرد که اصلاً حق‌گویی تعطیل شود، چون ممکن است، بیان حق به آن شخص متعصب بر بخورد. پس مولانا می‌گوید: درست است که من گفتم سخن نرم بگو، ولی حواست باشد که بجز حقیقت هم چیزی نگویی. و نرم‌گویی خود را بدان پایه مرسا که موجب تردید و وسواس شود. یعنی طرف تو خیال کند که راه خطایش گویا راست و مستقیم است.]

(۳۸۱۸)

وَقْتِ عَصْرِ آمد، سخن کوتاه کن ای که عَصْرَتِ عَصْرِ را آگاه کن^۲
هنگام عصر رسید، ای کسی که سخنان فشرده‌ات درباره‌ اسرار و حقایق، آگاه‌کننده مردم روزگار است، بحث را کوتاه کن. [«عَصْر» در مصراع اوّل به معنی بعدازظهر و کنایه از

۱. دیگدان: جای گذاشتن دیگ، اجاق، آتشدان.
۲. آگاه کن: آگاه‌کننده، صفت فاعلی مرکب مرخّم.

تنگی و فشردگی وقت است. و در مصراع دوم «عصرت» یعنی سخنان فشرده‌ات در باب حقایق. زیرا، «عصر» لفظاً به معنی فشردن است. و مراد عصر دوم، مردم روزگار است؛ چون حذف مضاف شده و در اصل بوده است «اهل عصر». منظور بیت: چون وقت کم است، بیانات اسرارآمیز خود را خلاصه کن.

گو تو مر گِلِ خواره را که قند به نرمی فاسد مکن، طینش مَدِه (۳۸۱۹)

به عنوان مثال، تو به کسی که دچار بیماری گِلِ خواری است بگو قند برای سلامتی تو بهتر از گِل است، و مبادا با او ملایمت زیان‌آور کنی و به او گِل بدهی که بخورد. [پس دانستی که منظورم از ملایمت و معاشات با شیرین تأیید کارها و افکار و احوال آنان نیست، بلکه منظور اینست که با صبر بر ایذا و غفلت آنان به اصلاحشان اقدام کنی. چنانکه مثلاً به گِلِ خوار نگوئی گِل خوب است بخور زیرا این مدارای زیان‌آور است، بلکه باید به او تفهیم کنی که قند خوردن بهتر از گِل خوردن است.]

نطقِ جان را روضه جانیستی گر ز حرف و صوت مُستَغنیستی (۳۸۲۰)

نطقِ جان اگر از قید حرف و صوت بی‌نیاز و رها بود، در بوستان روحانی جای می‌گرفت. یعنی کلام آدمی اگر از قیل و قال میرا و منزّه باشد، جایگاهش در باغ تجلیات الهی خواهد بود و می‌تواند کشف اسرار کند. [مصراع اول جزای مقدم، و مصراع دوم، شرط مؤخر است. اکبرآبادی و چند شارح دیگر، «نطق» را به صورت مضاف بر جان نخوانده‌اند، بلکه آن را بطور منفرد و مستقل فرض کرده‌اند. اکبرآبادی بیت فوق را چنین شرح داده است: اگر مستمعان از حرف و صوت مستغنی باشند، یعنی از قیل و قال و خار قصص و حکایات میرا باشند، کلام من برای آنان به منزله بوستان معنوی و باغ روحی خواهد بود.^۱ بحرالعلوم، نظر اکبرآبادی را تکلف‌بار دانسته است. خواجه ایوب نیز چنین شرح داده است: اگر نطقِ جان از قید حرف و صوت مستغنی بود در روضه رضوان و بوستان جان جای داشت و از آن اعلیٰ علین به سوی ابدان هبوط نمی‌کرد.^۲ به هر تقدیر عده‌ای از شارحان مانند انقروی و بحرالعلوم

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۷۲.

۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۳۱۰.

و خواجه ایوب، «نطقِ جان» قرائت کرده‌اند و جمعی مانند اکبرآبادی و گولپینارلی «نطق» را جدای از «جان».

منظور کلی مولانا در این بیت اینست که با حرف و صوت و قیل و قال نمی‌توان به حقیقت رسید، چنانکه در بیت (۱۷۲۹) و (۱۷۳۰) دفتر اول می‌گوید: کلام مانند پرچینی از تیغ و خار است که درختان باغ را احاطه کرده است، همانطور که حصار تیغ و خار مانع از ورود اغیار به درون بوستان است، کلام و قیل و قال نیز نمی‌گذارد آدمی به بوستان اسرار و حقایق الهی وارد شود زیرا کلام و سخن، راهزنی حقیقت است:

حرف، چه بود؟ تا تو اندیشی از آن حرف، چه بود؟ خارِ دیوارِ رزان
حرف و صوت و گفت را برهم زنم تا که بی‌این هر سه، با تو دم زنم

(۳۸۲۱) این سرِ خر در میانِ قندزار ای بسا کس را که بنهاده‌ست خار
به عنوان مثال، این سرِ خر در میانِ کشتزارِ نیشکر، مانند حصار تیغ و خار مانع از ورود بسیاری از جانوران و آدمیان می‌شود. [منظور از «سرِ خر» همان مترسک است که کشاورزان برای بیم دادنِ وحوش و پرندگان و راندن آنها و دفع چشم‌زخم حسودان در کشتزار خود نصب می‌کردند. پس همانطور که مترسک و سرِ خر مانع از ورود وحوش به مزرعه می‌شود، قیل و قال و بازی با الفاظ نیز مانع ورود انسان به بوستان حقیقت می‌گردد.]

(۳۸۲۲) ظنِ بُرد از دُور، کانِ آنست و بس چون قُجِ مغلوب، وا می‌رفت پس
وحوش و پرندگان از دور که سرِ خر (مترسک) را می‌بینند گمان می‌دارند که واقعاً آن مترسک موجودی حقیقی است، پس می‌ترسند و مانند قوج مغلوب واپس می‌روند. [مولانا تعریضاً مخالفان مثنوی را نقد کرده است. او مثنوی را به مزرعه نیشکر و یا قندزاری تشبیه کرده است که بر آن مترسکی آویخته است. این مترسک همانا حکایات و هزلیات و تمثیلات عامیانه مثنوی است. ظاهربینانِ بوالفضول وقتی به مثنوی می‌نگرند می‌گویند: مثنوی چیزی نیست جز یک مشت حکایات و تمثیلات و هزلیات. و بدین‌سان از اسرار و حقایق آن بی‌بهره می‌مانند. چنانکه منکران قرآن کریم نیز آن مصحف شریف را «اساطیرالاولین» می‌خواندند.]

صورتِ حرف، آن سرِ خر دان یقین در رَزِ معنی و فردوسِ برین (۳۸۲۳)
بدان که ظاهر حروف و کلمات یقیناً مانند همان مترسک و سر خری است که در باغ
معنوی و بهشتِ اعلی و برین نصب شده است.

ای ضیاء الحق حُسام الدین در آر این سرِ خر را در آن بِطِیخ زار^۱ (۳۸۲۴)
ای ضیاء الحق حُسام الدین چَلَبی! این مترسک و سر خر را بیاور و در میانِ آن جالیز
نصب کن. [تا اغیار ظاهرین به حقایق بوستان معنوی مثنوی پی نبرند. زیرا هرکسی شایسته
استماع و درک حقیقت والا و دقایق معنوی نیست. چنانکه گفته‌اند: أَلْعَطِيَّاتُ بِقَدْرِ الْقَابِلِيَّاتِ.
«دهش‌ها بر حسب استعدادهاست.»]

تا سرِ خر چون بُمُرد از مَسْلَخَه^۲ نشو^۳ دیگر بخشدش آن مَطْبَخَه^۴ (۳۸۲۵)
تا سرِ خری که در سَلَاخ خانه مُرده، آن آشپزخانه به او نشو و نمای دیگری دهد. [این
بیت دارای ابهام است و مفهوم و مقصود از آن غامض. و غموضِ اصلی به مصراعِ اوّل
باز می‌گردد. در ابیات پیشین «سرِ خر» کنایه از حروف و الفاظ و هزلیات و حکایات مثنوی
بود، اما ظاهراً در این بیت، موردِ کنایه تغییر کرده و اگر هم تغییر نکرده باشد ارتباط دادن آن با
بخش‌های بعدی بیت مشکل است. دیگر آنکه منظور از «مردن از مسلخه» چه مفهومی دارد؟ و
اصلاً خودِ «مسلخه» کنایه از چیست؟ و سرانجام مولانا در این بیت می‌خواهد چه بگوید؟
بسیاری از شارحان متقدم و متأخر «سرِ خر» را در این بیت نیز کنایه از ظاهر حروف
و کلمات و هزلیات و حکایات مثنوی دانسته‌اند. اکبرآبادی برداشتِ خود را از بیت مذکور
اینگونه بیان می‌دارد: چون اسرار قصص را بیان کنی و حجاب حرف و صوت را رفع نمایی،
حکایات رنگ معانی به خود می‌گیرد و صورت مثنوی جان پذیرد. پس در این ابیات امر به
بیان معانی دارد.^۵ خواجه ایوب نیز می‌گوید: وقتی الفاظ در معانی فانی شد، یعنی حال بر قال

۱. بِطِیخ زار: جالیز، کشتزار خربزه و هندوانه و خیار و کدو.

۲. مَسْلَخَه: سَلَاخ خانه، جای پوست کندن حیواناتی نظیر گاو و گوسفند.

۳. نَشو: رُشد و نمو.

۴. مَطْبَخَه: آشپزخانه.

۵. ر. ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر چهارم، ص ۱۷۲.

غلبه یافت، صورت الفاظ توسط معانی نشو و نمایی دیگر یابد^۱. انقروی هم گوید: این هزلیات اگرچه مانند سر خر است، اما اگر از مسلخ دهان عوام دور شود و به قندزار معنوی آورده شود آن جالیز معنوی به آن سخنان شکل و محتوای دیگری دهد. سخنان عوام مانند «سر خر» بی‌روح است و چون به جالیز معنوی آید روح پذیرد^۲.

برداشت دیگر از بیت فوق: تا صورت حکایات و هزلیات و حروف و کلمات را در مسلخ سلوک قربانی کنی و اطعمه معارف الهی، حیات دیگری به آن حکایات و کلمات بخشد. یعنی در آن صورت متوجه می‌شوی که مقصود از آن حکایات و کلمات، صورت بی‌روح آن نبوده است، بلکه منظور، رسیدن به معانی بدیع و زنده معنوی بوده است.

اگر «سر خر» را در اینجا کنایه از اهل ظاهر بگیریم، برداشت دیگری حاصل می‌شود. نیکلسون می‌گوید: «مفهوم این ابیات به گمان من تلویحاً می‌رساند که تعبیر «سر خر» انتقال است از معنی ظاهر مثنوی به اهل ظاهر که در ماوراء سطح، هیچ نمی‌بینند. مولوی حسام‌الدین را می‌خواند تا «اینچنین کسان را به خر بزه‌زار آورد» یعنی که به آنان ادراک معنوی بخشد تا «سر خر» (یعنی نفس) بمیرد و تولّد دیگر یابد^۳.»

(۳۸۲۶)

هین ز ما صورت‌گری و، جان ز تو نه، غلط، هم این خود و هم آن ز تو
ای حسام‌الدین چلبی بهوش باش. آرایش ظاهری مثنوی از ماست و روح بخشیدن به
آن از تو. نه، این سخن نیز که گفتم غلط است بلکه هم آرایش ظاهری مثنوی از توست، و هم
روح بخشیدن بدان.

(۳۸۲۷)

بر فلک، محمودی ای خورشید فاش بر زمین هم تا ابد محمود باش
ای خورشیدی که در همه جا آشکارا می‌تابی، تو که در آسمان، ستوده‌ای بر روی زمین
نیز جاودانه ستوده باش. [گفته‌اند که حسام‌الدین چلبی پیش از آنکه با مثنوی معنوی آوازه
یابد جزو اولیای مستور بوده است. برای توضیح اولیای مستور رجوع شود به شرح بیت
(۹۳۲) دفتر دوم.]

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۵، ص ۳۱۱.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۱۲۵۱.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، ج ۵، ص ۱۶۸۵.

(۳۸۲۸) تا زمینی با سمایی بلند یک‌دل و یک‌قبله و یک‌خو شوند
تا زمینیان با آسمانیان بلندمرتبه، یک‌دل و یک‌جهت و هم‌خلق شوند.

(۳۸۲۹) تفرقه برخیزد و شرک و دُوی وحدتست اندر وجودِ معنوی
در آن صورت تفرقه و شرک و جدایی از میان برمی‌خیزد، زیرا در وجود معنوی وحدت حاکم است. [حقیقت وجود، عین وحدت است و کثرت و اثنائیت و شرک ناشی از تعینات امکانیه. پس وقتی حجاب کثرت رفع شد هیچ تمایز و تفرقه‌ای میان مخلوقات دیده نمی‌شود.]

(۳۸۳۰) چون شناسد جان من جان تو را ییاد آرند اتّحادِ مَاجَرِی
هرگاه جان من، جان تو را بشناسد، هر دو موضوع وحدت جان‌ها را در عالم الهی به یاد می‌آورند. [چنانکه در بیت (۶۸۹-۶۸۶) دفتر اوّل می‌گوید:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نورِ سرّه	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق	تا رود فرق از میان این فریق]

(۳۸۳۱) موسی و هارون شوند اندر زمین مُختلَطِ خوش، همچو شیر و انگبین
در آن صورت، موسی و هارون بر روی زمین یکی می‌شوند، و مانند شیر و عسل با خوشی و خرّمی درهم می‌آمیزند. [چنانکه پیامبر (ص) وحدتِ الهی خود را با امیرمؤمنان علی (ع) در حدیث مَنزَلت بیان فرموده است. این حدیث از طریق فریقین به صورت متواتر نقل شده است: آنگاه که حضرت محمد (ص) عازم تبوک بود، علی را به جای خود در مدینه گماشت. علی عرض کرد: یا رسول‌الله مرا در میان زنان و کودکان می‌گذاری؟! پیامبر (ص) فرمود: أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي. «تو به نزد من به منزله هارونی در نزد موسی، جز آنکه پیامبری بعد از من نمی‌آید.»]

(۳۸۳۲) چون شناسد اندک و مُنکِر شود مُنکِرِی‌اش پرده سائر شود
اگر جان من، جان تو را اندکی بشناسد، و سپس به سبب ناسپاسی، قدرش را نداند و

انکارش کند، همان انکار به صورت پرده‌ای پوشاننده درمی‌آید و حقیقت را بر او می‌پوشاند.
[چنانکه مولانا در دفتر اول، بیت (۳۳۴) می‌فرماید:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد]

(۳۸۳۳) بس شناسایی بگردانید رُو خشم کرد آن مه ز ناشکری او
چه بسا شناسندگان از آن ماه (پیامبر) روی برگرداند. و آن ماه به سبب ناسپاسی
شناسندگان بر آنان خشم گیرد و رخ برتابد. [نیکلسون احتمال می‌دهد که قرائت صحیح
«بس» است نه «بس». چنانکه در برخی نسخه‌ها چنین آمده است. و مراد از «مه»، نور علم
است.^۱ انقروی مراد از «مه» را انسان کامل می‌داند^۲، نیکلسون نیز به تبع او این وجه را با توجه
به صحیح بودن «بس» برگزیده است.]

(۳۸۳۴) زین سبب جانِ نبی را جانِ بد ناشناسا گشت و پشتِ پای زد
به همین سبب روح‌های شیر، جان پیامبر را شناختند و او را انکار کردند.

(۳۸۳۵) این همه خواندی، فرو خوان لم یکن تا بدانی لَجّ این گبرِ کهن
این همه را خواندی، اینک سوره لم یکن را بخوان تا ستیزه‌گری این کافران پُرسابقه را
درک کنی. [«لَمْ یکن» لفظاً یعنی نبوده است. اما معنأ اشاره است به نخستین آیه سوره بینه که
توضیح آن در شرح بیت (۳۰۶۰) دفتر سوّم آمده است.]

(۳۸۳۶) پیش از آنکه نقشِ احمد قَر نمود نعت^۳ او هر گبر را تعویذ^۴ بود
پیش از آنکه صورت شریف حضرت احمد(ص) رونق و جلوه‌ای نماید، یعنی پیش از
آنکه حضرت محمد(ص) ظهور کند، هر کافری، اوصاف شریف او را برای خود به صورت
تعویذ و دعای حفاظت درآورده بود.

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۶۸۶.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۱، ص ۱۲۵۵.

۳. نعت: وصف کردن، وصف، خصلت. جمع: نُعوت.

۴. تعویذ: ر.ک. شرح بیت (۱۵۱) همین دفتر.

(۳۸۳۷) کین چنین کس هست یا آید پدید از خیالِ رُوشِ دلشان می‌طپید
آن کافران می‌گفتند: چنین شخصیتی یا هم اینک در عالم وجود دارد و یا پدید خواهد
آمد و از خیال دیدار روی آن حضرت دلشان به تپش دچار شده بود.

(۳۸۳۸) سجده می‌کردند کای ربّ بشر در عیان آرایش هرچه زودتر
آنان پیوسته به سجده می‌افتادند و می‌گفتند ای پروردگار انسان، هرچه زودتر آن
حضرت را آشکار فرما.

(۳۸۳۹) تا به نام احمد از یَسْتَفْتِحُونَ یاغیانشان می‌شدندی سرنگون
تا آنجا که به نام شریف حضرت محمد (ص) از خدا «طلب پیروزی» می‌کردند و
بدینسان دشمنانشان مغلوب و منهزم می‌شدند. [در مصراع اول اشاره شده است به آیه ۸۹
سوره بقره: وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ
عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ. «و آنگاه که از جانب خداوند کتابی به آنان
رسید که موافق نشانه‌هایی بود که آنان (یهودیان) همراه خود داشتند با اینکه پیش از این،
پیروزی طلب می‌کردند، هنگامی که کتاب و پیامبری را که زین پیش می‌شناختند نزد آنان آمد
به او کافر شدند. پس لعنت خدا بر کافران باد.»

شان نزول آیه فوق چنین است که یهودیان مدینه، خواهان پیروزی بر اوس و خزرج
بودند، یعنی می‌خواستند با اتکا بر آن حضرت، آن دو قبیله را مغلوب کنند، زیرا خیال
می‌کردند که آن حضرت از میان قوم یهود ظهور می‌کند، و چون آن رسول گرامی از میان قوم
عرب ظهور کرد بدو کافر شدند.^۱ و باز نوشته‌اند که یهودیان در کتب خود خوانده بودند که
محلّ هجرت رسول الله، میان کوه عَیْر و أُحُد است. پس خارج شدند که آن محل را بیابند.
عده‌ای از ایشان به دلالت عربی بیابانی آن ناحیه را یافتند و در همانجا اقامت کردند. در این
اثناء امیری به نام «تُبَع» آمد و با آنان جنگید و دو قبیله خود اوس و خزرج را در آنجا ساکن
کرد و این دو قبیله گاهی بر اموال یهودیان دست‌اندازی می‌کردند. یهودیان می‌گفتند چون او
یعنی پیامبر (ص) بیاید شما را بیرون خواهیم کرد. وقتی که محمد (ص) ظهور کرد اوس و

خزرج بدو ایمان آوردند اما یهودیان کافر شدند^۱.

(۳۸۴۰) هر کجا حَرْبِ مَهُولی^۲ آمدی غَوِثِشان^۳ کَرّاری^۴ احمد بُدی
هرجا که جنگ هولناکی رخ می‌داد، جنگاوری حضرت احمد(ص) فریادرس آنان
می‌شد.

(۳۸۴۱) هر کجا بیماریِ مُزْمِنِ بُدی یادِ اوشان دارویِ شافی شدی
هرجا که بیماری کهنه و لاعلاجی عارض می‌شد نام و یاد شریف آن حضرت داروی
شفابخش بود.

(۳۸۴۲) نقشِ او می‌گشت اندر راهشان در دل و در گوش و در آفواه^۵شان
صورت و هیئت آن حضرت بر سرِ راه حق ستیزان نصب می‌شد و نام و یاد او در دل و
گوش و دهانشان بود. [اشاره است به اینکه در کتب مقدّسِ اهل کتاب به ظهور محمد(ص)
بشارت‌ها و اشارت‌هایی بوده است و اهل کتاب، ظهور او را مشتاقانه انتظار می‌کشیدند اما
همینکه ظهور کرد با او به عناد برخاستند و انکارش کردند و حتّی بارها با قبایل مکیّ متحد
شدند و علیه آن حضرت وارد پیکار شدند.]

(۳۸۴۳) نقش او را کی بیابد هر شغال؟ بلکه فرعِ نقشِ او، یعنی خَیال
اما هر شغال حقیری چگونه ممکن است نقش او را پیدا کند؟ یعنی هر آدم حقیری
نمی‌تواند شخصیتِ محمد(ص) را درک کند. بلکه آن مردم شغالِ صفت تنها فرعِ او را یافته
بودند. یعنی پیرامون آن حضرت خیالات بی‌اساس ساخته بودند و چون او ظهور کرد دیدند
واقعیت با خیالات یاوه‌شان زمین تا آسمان فرق دارد. پس انکارش کردند.

۱. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۵۰-۴۹.

۲. مَهُول: ترس‌آور، هولناک.

۳. غَوِث: فریادرس. معنی مصدری نیز دارد، اما در اینجا وجه اوّل مناسب است.

۴. کَرّاری: کَرّار (بسیار حمله برنده) + یای مصدری، به معنی جنگاوری.

۵. آفواه: جمع فُوه به معنی دهان.

(۳۸۴۴) نقش او بر روی دیوار آر فُتَد از دلِ دیوار، خونِ دل چکد
نقش و هیئت حقیقی محمد (ص) اگر حتی بر دیوار بیفتد بر عمقِ آن تأثیر کند و از
درون دیوار خونِ دل می چکد. [پس وای به حال کسانی که درک دارند و او را انکار
می کنند.]

(۳۸۴۵) آن چنان فَرُخ بُودِ نقشش بر او که رَهَد در حال دیوار از دو رُو
نقش و صورت محمد (ص) بر روی دیوار چنان فرخنده جلوه می کند که دیوار
بلافاصله از دورویی می رهد.

(۳۸۴۶) گشته با یک رُویی اهلِ صفا آن دورویی عیب، مر دیوار را
حتی دوروییِ دیوار، در مقابلِ یک رویی اهل صفا عیب بشمار می آید. [وقتی که
دورویی، برای دیوارِ جامد قبیح و مذموم باشد، بین دورویی برای انسانِ ذی شعور چقدر قبیح
است.]

(۳۸۴۷) این همه تعظیم و تفخیم و وداد چون بدیدندش به صورت، بُرد باد
اما حق ستیزان چون خودِ آن حضرت را دیدند، گویی که آن همه بزرگداشت و تکریم و
دوستی را باد بُرد، یعنی بر فنا شد.

(۳۸۴۸) قلب آتش دید و در دَم شد سیاه قلب را در قلبِ گی بوده ست راه؟
به عنوان مثال همینکه طلایِ تقلبی درون آتش شود، فوراً سیاه می شود، طلایِ تقلبی
چگونه ممکن است محبوبِ قلوب واقع گردد؟ [همینطور شخصی که ریاکار و مزور است
همینکه به بوتۀ امتحان درآید فضاحت و رسوایی به بار می آورد.]

(۳۸۴۹) قلب می زد لافِ اَشواقِ مَحک تا مُریدان را در اندازد به شک
طلایِ تقلبی لاف می زد که بسیار شیفته سنگ محک است تا طالبان را در خصوص
ناب بودن خود دچار تردید کند. [ریاکاران مدّعی نیز خود را به صلاح و تقوی می آریند و تا

وقتی که امتحان پیش نیامده بسیار لافِ صلاح و کمال می‌زنند و خود را شیفتهٔ ابتلا و محنت نشان می‌دهند و بدین طریق مریدان خود را می‌فریبند.]

(۳۸۵۰) افتد اندر دامِ مکرش ناکسی این گمان سر برزند از هر خُسی^۱
بدینسان اشخاص فرومایه در دامِ نیرنگش اسیر شوند و این شک و تردید از درون هر آدمِ حقیر و سبک مغزی سر می‌زند.

(۳۸۵۱) کین اگر نه نقدِ پاکیزه بُدی کُی به سنگِ امتحان راغب شدی؟
آن شخص حقیر و سبک مغز با خود می‌گوید: اگر این شخص (مدعی ریاکار) طلای حقیقی نبود چگونه ممکن بود که خواهان سنگ محک شود؟

(۳۸۵۲) او مَحک می‌خواهد اَمّا آن‌چنان که نگردد قلبی او ز آن عیان
بله البته که او (مدعی ریاکار) سنگِ محک می‌خواهد، اَمّا آن‌چنان سنگ محکی می‌خواهد که تقلبی بودنش آشکار نگردد.

(۳۸۵۳) آن مَحک که او نهان دارد صفت نی مَحک باشد، نه نورِ معرفت
سنگ محکی که خاصیت و صفت طلا را پوشیده دارد و عیار آن را معلوم ندارد، نه سنگ محک است و نه نور معرفت. [زیرا کار محک بر ملا کردن عیار طلاست.]

(۳۸۵۴) آینه، کو عیبِ رُو دارد نهان از برایِ خاطرِ هر قَلْتَبان^۲
آینه‌ای که برای رضای هر آدم بی‌غیرتی، عیب رخسار او را پوشیده دارد. [بقیّه معنا در بیت بعدی آمده است.]

۱. خَس: آدمِ حقیر و فرومایه.

۲. قَلْتَبان: بی‌حمیت، بی‌غیرت، بی‌ناموس.

آینه نَبُود، منافق باشد او این چنین آینه، تا تانی مَجُو (۳۸۵۵)
آینه نیست، بلکه منافق و دو رو است. تا می توانی خواهان چنین آینه ای باش.

تَمَّ الْمُجَلَّدُ الرَّابِعُ مِنَ الْمُتَنَوِّيِّ الْمَغْنَوِيِّ.

فهرست اصطلاحات

و

کلید واژه‌ها

بُرجِ آتشی (۳۷۶۳)	آب و روغن (۳۴۶)
بِرُزُسته (۱۷۰۲)	آسمانِ هفتم (۱۵۱۷)
بُرهانِ اِنّی (۱۵۴)	اسبابِ ستّه ضروری (۴۲۶)
بُرهانِ لَیّی (۱۵۴)	افاضه وجود (۱۶۶۴)
بِلادُر (۱۵۳۰)	اصحابُ الشُّمال (۲۴۹۷)
بَلّی (۲۲۸۳)	اِغراء (۳۲۳۶)
بَم (۷۳۸)	اِنعکاساتِ نظر (۶۷۵)
پایگاه (۳۲۴)	اهلِ دَوْل (۱۲۷۴)
بَنج‌نوبت (۲۸۰۱)	اهلِ قلم (۳۲۵۹)
تَجَلّی شُهودی (۱۶۶۶)	بادِ جنوب (۱۴۰)
تَجَلّی غیبی (۱۶۶۶)	بادِ دُبور (۱۴۰)
تَعال (۲۰۰۴)	بادِ شمال (۱۴۰)
تَفَرّقه (۲۰۴۱)	بادِ صَبّا (۱۴۰)
تفرقه خاطر (۷۴۲)	بادِ وِلاد (۱۵۱)
تفرقه خیال ← تفرقه خاطر	بازِ اَشْهَب (۱۷۰۰)
توتیا (۳۴۲)	بَر بسته (۱۷۰۲)

تَیْه (۱۵۴۸)	سَفَر در وطن (۵۴۰)
جَابِر (۱۶۸۵)	شَطَّ (۲۲۱۲)
جاندار (۳۲۷)	شَوْلَه ← دم عقرب
جَمْع (۲۰۴۱)	صاحب حال ← صاحب زمان
جَمْعِیَّتِ خاطر (۷۴۲)	صاحب زمان (۲۱۳۲)
جَمْعِیَّتِ خیال ← جمعیت خاطر	صاحبقران (۲۱۳۲)
جَنَّةُ الْمَأْوٰی (۲۵۲۱)	صاحب قَرَن (۲۱۳۲)
چشمِ صَفٰی (۱۳۵۷)	صاحب وقت ← صاحب زمان
حاجی شکمی (۲۲۲)	صبح صادق (۱۶۹۲)
حَبْسِ دَم (۴۳۸)	صبح کاذب (۱۶۹۲)
حُرُوفِ مُقَطَّعَه (۳۵۱۶)	صدیق (۱۷۶۹)
حَسَد (۲۶۸۱)	طَیُّ الْأَرْض (۵۳۲)
حشر قبل از نشر (۴۳۱)	عَالَمِ هَاهُوت (۲۹۶۷)
حَطِیم (۹۱۸)	عِلَّةُ الْعِلَل (۱۵۳)
حَیْرَت (۱۴۰۷)	عزرائیل ← ملک الموت
خَضْرِیَّان (۶۷۸)	عِفْرِیت (۹۰۳)
خُطُوَتَین (۱۵۴۹)	عقلِ ایمانی (۱۹۸۶)
خیالِ اجتماع (۷۴۲)	عقلِ کَسْبِی (۱۹۶۰)
دَارُ السَّلَام (۷۲۳)	عقلِ وَهْبِی (۱۹۶۰)
دِمَاغ (۱۴۲۷)	غازی (۲۲۲)
دُمِ عَقْرَب (۸۸۳)	غَفْلَتِ پَسَنَدیده (۱۳۳۰)
دَوَار (۳۳۱۵)	غِیْب (۲۵۴۰)
دُورَان (۸۷۱)	غِیْبُ الْغُیُوب (۲۵۴۰)
ذکر مَجْمَعُ الْبَخْرَین (۸۶۸)	غِیْبِ مَغِیْب (۲۹۶۷)
رُفْعَةُ تَغْوِیْذ (۱۵۱)	غِیْبِ مَکْنُون (۲۹۶۷)
رُوزِ حَشْرِ (۴۳۱)	فُؤَاد (۳۰۵۷)
رُوزِ عَرَض (۱۲۵۴)	فَقَرَت (۹۵۸)
زیر (۷۳۸)	قِرَان (۱۴۳۸)
سُغْرَاقِ أَحَد (۲۱۰۸)	قیامت (۱۴۸۱)
سُغْرَاقِ زَنْت (۲۱۰۸)	قیامتِ اَوَّل (۱۴۸۱)

مقامِ واحدیت (۳۲۲۲)	قیامتِ صُغری (۴۳۱)
مَقُول به تشکیک (۲۱۵)	قیامتِ کُبری (۴۳۱) و (۱۴۸۱)
مَکَر (۳۵۹۵)	قیامتِ وُسطی (۱۴۸۱)
مَلِکُ الْمَوْت (۱۷۵)	کشفِ مُجَرَّد (۲۴۸۷)
ناس (۷۶۰)	کشفِ مُخْتَل (۲۴۸۷)
نَافُورِ کُل (۷۳۲)	کنزِ مخفی (۲۹۶۷)
نَبْضِ شناسی (۲۶۵)	گوشِ رَشد (۳۰۳۸)
نَجَس (۲۹۶)	لَا اِسْمی وَلَا رَسمی (۲۹۶۷)
نَسَناس (۷۶۱)	مُؤْمِن (۴۱۱)
نظریهٔ اِنطباع (۳۶۹۱)	مُتَلَّث ← مَنَلَه
نظریهٔ خروجِ شعاع (۳۶۹۱)	مُثَلِ افلاطونی (۱۰۹۰)
نُقل و زاد (۲۰۹۸)	مُتَلَّثَه (۱۴۲)
نماز آیات (۵۸۰)	محاسبه (۱۵۶۶)
وِصالِ اکتسابی (۱۵۶۱)	محزکِ اوّل (۱۵۳)
وِصالِ مَوْهُوب (۱۵۶۱)	مِراقَبَةُ الْمِرَاقَبَةِ (۲۴۶۰)
وقتِ خرمنگاه (۱۴۸۴)	مسجدُ الْأَقْصی (۳۸۸)
هَمَّت (۲)	مَشْرِقی (۲۰۱۸)
هَمَّتِ افاقه (۲)	مِغْراج (۵۳۵)
هَمَّتِ آنفه (۲)	مُعَوِّذَتان (۳۱۹۲)
هَمَّتِ عالی (۲)	مَغْرِبی (۲۰۱۸)
هویت (۲۶۱۴)	مَقاز (۵۳۲)
	مَقامِ أَحَدِیت (۳۲۲۲)

فهرست منابع و مآخذ

۱. آندراج، محمد پادشاه، متخلص به شاد، کتابفروشی ختّام، سال ۱۳۶۲ ش.
۲. الابنية عن حقایق الادوية، موفق‌الدین ابومنصور علی‌الهروی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، سال ۱۳۴۴.
۳. الاتقان فی علوم القرآن، جلال‌الدین سیوطی، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، امیرکبیر، سال ۱۳۶۳.
۴. احادیث مثنوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، امیرکبیر، سال ۱۳۶۱.
۵. اساس الاقتباس، خواجه‌نصیرالدین طوسی، با تصحیح مدرّس رضوی، دانشگاه تهران.
۶. أشدّ الغابة، عزیزالدین ابی‌حسن علی بن محمد بن عبدالکریم جزری، معروف به ابن اثیر، المكتبة الاسلامية، طهران.
۷. اسرارالتوحید، محمد بن منوّر میهنی، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی‌کدکنی، انتشارات آگاه، چاپ سوم، سال ۱۳۷۱.
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، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، چاپ اول، سال ۱۳۷۲.
۱۰. اصول کافی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحق کلینی رازی، انتشارات علمیه اسلامیة.
۱۱. اعلام زِرْکَلی، خیرالدین زرکلی، بیروت، سال ۱۹۷۰ م.
۱۲. أعلام‌الوری، ابوعلی الفضل بن حسین طبرسی، با تصحیح و تعلیقات علی‌اکبر غفاری، انتشارات علمیه

اسلامیه، سال ۱۳۳۸ هـ.

۱۳. امثال و حکم، علی اکبر دهخدا، امیرکبیر، سال ۱۳۴۱.
۱۴. انجیل (کتاب مقدس)، عهد جدید، به همت انجمن پخش کتب مقدسه.
۱۵. بحارالانوار، محمدباقر مجلسی، مؤسسة الوفاء، بیروت، لبنان، سال ۱۴۰۳ هـ. ق = ۱۹۸۳ م.
۱۶. بحورالاحان، فرصت شیرازی، انتشارات فروغی، سال ۱۳۵۴.
۱۷. البداية و النهاية، ابوالفداء، الحافظ بن کثیر دمشقی، مكتبة المعارف، بیروت. مكتبة النصر، ریاض، سال ۱۹۶۶ م.
۱۸. برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، متخلص به برهان، به اهتمام دکتر محمد معین، کتابفروشی ابن سینا، سال ۱۳۴۲ ش.
۱۹. بگوت گیتا، انجمن روابط فرهنگی هند، سال ۱۹۵۹ م.
۲۰. تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۲.
۲۱. تذکرة الاولیاء، شیخ ابی حامد محمد بن ابی بکر ابراهیم فریدالدین عطار نیشابوری، با مقدمه میرزا محمدخان قزوینی، چاپ پنجم.
۲۲. تعلیقات حدیقة الحقیقة، مدرس رضوی، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۲۳. تفسیر ابوالفتوح رازی، شیخ جمال الدین ابوالفتوح حسین بن علی بن محمد بن احمد بن حسین بن احمد خزاعی رازی، به تصحیح و حواشی مهدی الهی قمشه‌ای، کتابفروشی محمدحسن علمی، سال ۱۳۳۴.
۲۴. تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش السلمی سمرقندی معروف به عیاشی، با تصحیح و تعلیق سید هاشم رسولی محلاتی، المكتبة العلمية الاسلامية.
۲۵. تفسیر فی ظلال القرآن، سید قطب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، سال ۱۳۸۶ هـ. ۱۹۶۷ م.
۲۶. التفسیر الکبیر، امام فخر رازی، دارالکتب العلمیة، طهران.
۲۷. تفسیر الکشاف، امام جلاله محمود بن عمر زمخشری، نشر ادب الحوزة.
۲۸. تفسیر کشف الاسرار و عذة الابرار، ابوالفضل رشیدالدین میبدی، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، امیرکبیر، سال ۱۳۵۶.
۲۹. تفسیر مجمع البیان، شیخ ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، با تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی و سید فضل الله طباطبائی یزدی، شركة المعارف الاسلامية، سال ۱۳۷۹ هـ. ق = ۱۳۳۹.
۳۰. تفسیر المنار، تقریرات و دروس شیخ محمد عبده، تألیف سید محمد رشید رضا، بیروت، لبنان، دارالمعرفة.

۳۱. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، محمدتقی جعفری، انتشارات اسلامی، سال ۱۳۵۲.
۳۲. التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی، با تجدید نظر و تعلیقات و مقدمه جلال‌الدین همایی، از سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
۳۳. تنسوخ‌نامه ایلخانی، محمد بن محمد بن حسن طوسی، با مقدمه و تعلیقات مدرس رضوی، انتشارات اطلاعات، چاپ دوم، سال ۱۳۶۳.
۳۴. تورات (کتاب مقدس)، به همت انجمن پخش کتب مقدسه.
۳۵. چهارمقاله، احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، به اهتمام و تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، لیدن، مطبعة بریل، سال ۱۳۲۷ ه.ق.
۳۶. حدود العالم من المشرق الى المغرب، به کوشش منوچهر ستوده، کتابخانه طهوری، سال ۱۳۶۲.
۳۷. حدیقة الحقیقة، ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، با تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، دانشگاه تهران، سال ۱۳۵۹.
۳۸. حقایق، ملا محسن فیض کاشانی، با ترجمه و شرح محمدباقر ساعدی خراسانی، انتشارات علمیة اسلامیة.
۳۹. خفی علایی، سید اسماعیل جرجانی با تصحیح علی‌اکبر ولایتی و محمود نجم‌آبادی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۶۹.
۴۰. خوابگزاری، با تصحیح و مقدمه ایرج افشار، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، سال ۱۳۴۶.
۴۱. ذخیره خوارزمشاهی، سید اسماعیل جرجانی، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تفسیر جلال مصطفوی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
۴۲. رسائل حکیم سبزواری، حاج ملاهادی سبزواری، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرکت چاپ و انتشارات اسوه، سال ۱۳۷۰.
۴۳. رسائل اخوان‌الصفاء، مکتبة الاعلام الاسلامی، سال ۱۴۰۵ ه.ق.
۴۴. روضة الفریقین، مؤمل بن مسرور بن ابی سهل بن مأمون شاشی عمرکی مروی، با تصحیح و تحشیه و تعلیق عبدالحی حبیبی، دانشگاه تهران، سال ۱۳۵۹ ش.
۴۵. ریحانة الادب، محمدعلی مدرّس، کتابفروشی ختّام.
۴۶. ستارگان و سپهرنوردی، محمد تعلیمی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۸.
۴۷. سفينة البحار، عباس قُمی، بیروت، دارالمرتضی.
۴۸. سیرت رسول الله، مشهور به (سیره‌النبی)، ترجمه و انشای رفیع‌الدین اسحاق بن محمد همدانی

- قاضی ابرقوه، با مقدمه و تصحیح دکتر اصغر مهدوی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۴۹. السیرة النبویة، ابن هشام، با تحقیق و شرح مصطفی السقا، ابراهیم الایاری و عبدالحفیظ شلیبی، مطبعة مصطفى البانی الحلبي، مصر، سال ۱۹۳۶ م.
۵۰. شرح اسرار، حاج ملاهادی سبزواری، سال ۱۲۸۵ ق، چاپ سنگی.
۵۱. شرح فصوص الحکم، تاج‌الدین حسین خوارزمی، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۴.
۵۲. شرح کبیر انقروئی، اسماعیل انقروی، ترجمه دکتر عصمت ستارزاده، انتشارات دهخدا.
۵۳. شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی، کتابفروشی محمودی.
۵۴. شرح لغات و مشکلات دیوان انوری، دکتر سید جعفر شهیدی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، سال ۱۳۵۷.
۵۵. شرح مثنوی معنوی مولوی، رینولد الین نیکلسون، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، سال ۱۳۷۴.
۵۶. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، لکهنو، چاپ سنگی.
۵۷. شرح منازل السائرین، عبدالرزاق کاشانی، کتابخانه حامدی.
۵۸. شرف‌النبی، ابوسعید واعظ خرگوشی، با تصحیح و تحشیة محمد روشن، انتشارات بابک، سال ۱۳۶۱.
۵۹. طبقات الصوفیة، تقریرات خواجه عبدالله انصاری هروی، با مقابله و تصحیح دکتر محمد سرور مولائی، انتشارات توس، سال ۱۳۶۲.
۶۰. عوارف المعارف، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۴.
۶۱. غیاث‌اللغات، محمد بن جلال‌الدین رامپوری، به کوشش محمد دبیر سیاقی، کانون معرفت.
۶۲. فرائد‌الآل فی مجمع الامثال، شیخ ابراهیم بن سید علی احذب طرابلسی حنفی.
۶۳. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ابوالفضل مصفی، مؤسسه تاریخ فرهنگ، سال ۱۳۶۲.
۶۴. فرهنگ لغات و تعبیّرات مثنوی، سید صادق گوهرین، کتابفروشی زوّار، سال ۱۳۶۲.
۶۵. فرهنگ نفیسی، علی‌اکبر نفیسی (ناظم‌الاطباء)، شرکت چاپ رنگین، سال ۱۳۱۸ - ۱۳۱۷.
۶۶. فیه‌ما فیه، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، سال ۱۳۴۸.

۶۷. قانون. شیخ الرئيس ابوعلی سینا، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هه‌زار)، انتشارات سروش، چاپ دوم، سال ۱۳۶۳.
۶۸. قانونچه، محمود بن محمد بن عمر چغمینی، دانشگاه شیراز.
۶۹. کامل‌التعبیر، شیخ ابوالفضل حبیش بن ابراهیم تفلیسی، با تصحیح و برگردان سید عبدالله موسوی، انتشارات فؤاد، سال ۱۳۶۷.
۷۰. کتاب الصیدنة، ابوریحان بیرونی، با تصحیح و مقدمه و تحشیه عباس زریاب، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۰.
۷۱. کشف اصطلاحات الفنون، محمدعلی الفاروق التهانوی، کلکته، سال ۱۸۶۲ م.
۷۲. کشف‌المحجوب، ابوالحسن علی بن عثمان جلالی هجویری غزنوی، با تصحیح زوکوفسکی، کتابخانه طهوری، سال ۱۳۵۸.
۷۳. کلیات شمس یا دیوان کبیر، مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، چاپ دوم، سال ۱۳۵۵.
۷۴. کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، به اهتمام حسین خدیو‌جم، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۱.
۷۵. لطائف المعنوی من حقایق المثنوی، عبداللطیف بن عبدالله عباسی، کانپور، چاپ سنگی.
۷۶. لغت‌نامه دهخدا، به قلم گروهی از نویسندگان، زیر نظر محمد معین، سازمان لغت‌نامه.
۷۷. اللمع فی التصوف، ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی، مطبعة بریل، لندن، سال ۱۹۱۴ م.
۷۸. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، سال ۱۳۶۲.
۷۹. مثنوی، محمد استعلامی، انتشارات زوار، چاپ دوم، سال ۱۳۶۹.
۸۰. مثنوی مولوی معنوی، حاج امدادالله صاحب مهاجر مکی (مزین به حواشی خواجه ایوب، سید عبدالفتاح، بحر العلوم و اکبر آبادی)، کانپور، چاپ سنگی.
۸۱. مجمع‌البحرین، شیخ فخرالدین طریحی، با تحقیق سیداحمد حسینی، المكتبة المرتضوية، طهران، بین‌الحرمین.
۸۲. المحجة البيضاء، مولی محسن فیض کاشانی، با تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی.
۸۳. محیی‌الدین بن عربی، محسن جهانگیری، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۱.
۸۴. مختصر صحیح مسلم، حافظ المنذری، با تحقیق محمدناصرالدین الالبانی، احیاء التراث الاسلامی، الدار

- الکویتية للطباعة والنشر، سال ۱۳۶۹ هـ. ق.
۸۵. مرآة المثنوی، تلمذ حسین، به طریق افست، سال ۱۳۶۱.
۸۶. مرصادالعباد، نجم‌الدین رازی، به اهتمام محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۸.
۸۷. مسالك و ممالك، ابواسحق ابراهیم اصطخری، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۸.
۸۸. مشارق الدراری، سعیدالدین سعید قرغانی، انجمن حکمت و عرفان، سال ۱۳۶۸.
۸۹. مصباح الهدایة، عزالدین محمود کاشانی، با مقدمه و تصحیح جلال‌الدین همایی، کتابخانه سنایی.
۹۰. مصنفات فارسی، علاءالدوله سمنانی، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات خوارزمی، سال ۱۳۶۹.
۹۱. معارف گیاهی، حسین میرحیدر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۷۳.
۹۲. معجم مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهانی، با تحقیق ندیم مرعشلی، مطبعة التقدم العربی.
۹۳. معجم البلدان، شهاب‌الدین ابی عبدالله یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی، مکتبة الاسلامی، سال ۱۹۶۵ م.
۹۴. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، به اهتمام و تنظیم عدّه‌ای از خاورشناسان، کتابخانه بریل لندن، سال ۱۹۳۶ م.
۹۵. مفاتیح‌العلوم، ابو عبدالله محمد بن یوسف کاتب خوارزمی، ترجمه حسین خدیوچم، سال ۱۳۶۲.
۹۶. مقدمه، عبدالرحمن بن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۲.
۹۷. مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، رنالد الن نیکلسن، ترجمه و تحقیق اوانس اوانسیان، نشر نی، چاپ دوم، سال ۱۳۶۶.
۹۸. مناقب‌العارفین، شمس‌الدین افلاکی، به کوشش تحسین یازیجی، دنیای کتاب.
۹۹. المنجد، لوئیس معلوف یسوعی، دارالمشرق، بیروت.
۱۰۰. المنهج القوی، یوسف بن احمد مولوی، چاپ سنگی.
۱۰۱. مولوی نامه، جلال‌الدین همایی، انتشارات آگاه، سال ۱۳۵۶.
۱۰۲. نثر و شرح مثنوی شریف، عبدالباقی گولپینارلی، با ترجمه و توضیح توفیق. هـ. سبحانی، چاپ اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال ۱۳۷۱.
۱۰۳. نفایس‌الفنون، شمس‌الدین محمد بن محمود آملی، انتشارات کتابفروشی اسلامی، سال ۱۳۲۷.

۱۰۴. نفحات الانس، عبدالرحمن جامی، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰.
۱۰۵. نقدالنصوص، عبدالرحمن جامی، انجمن حکمت و فلسفه، سال ۱۳۵۶.
۱۰۶. نهج البلاغه (فیض الاسلام)، چاپ آفتاب، سال ۱۳۲۶ ش.
۱۰۷. واژه‌نامه موسیقی ایران زمین، مهدی ستایشگر، انتشارات اطلاعات، چاپ اول، سال ۱۳۷۴.
۱۰۸. یواقیت العلوم و دراری النجوم، با تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات اطلاعات، چاپ دوم، سال ۱۳۶۵.

Sharh e Jame'
Mathnavi e Ma'navi

Daftar e Chaharom

Karim Zamani

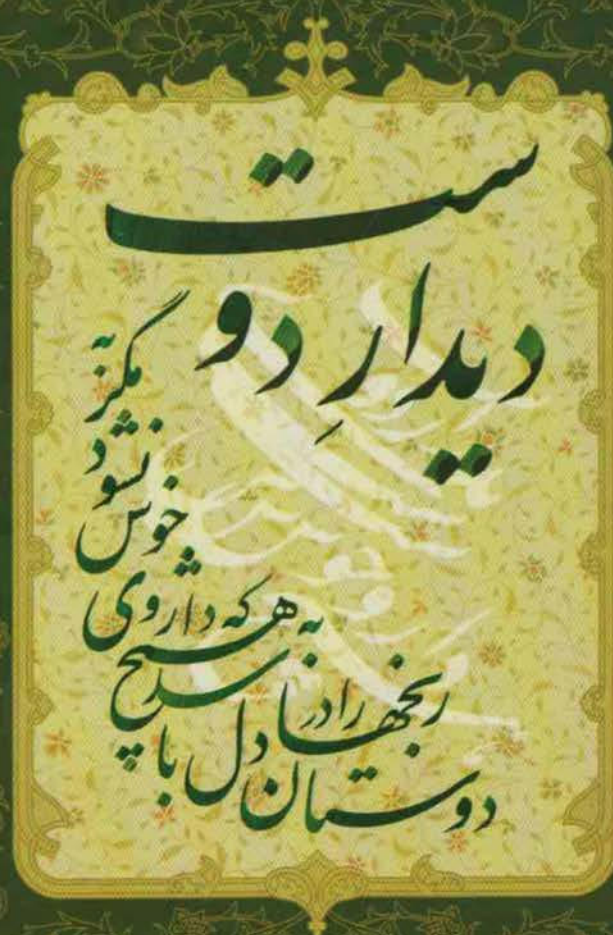
A Comprehensive Commentary of
Mathnavi e Ma'navi

Book 4

Karim Zamani

A Comprehensive Commentary of
Mathnavi e Ma'navi

Book 4



Karim Zamani