دانلود
کتاب

مثنوی معنوی

(جلد ۵)

نویسنده : مولانا جلال الدین محمد بلخی

شرح جامع

مثنوی معنوی

دفتر پنجم

کریم زمانی

شرح جامع

مثنوی معنوی

دفتر پنجم

تألیف

کریم زمانی

شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر پنجم)

تألیف کریم زمانی

فهرست اجمالی حکایات و قصص

دفتر پنجم

مقدّمهٔ مؤلّف	۱۱
مقدّمهٔ دفتر پنجم مثنوی معنوی	۱۳
دیباچه	۱۷
در سببِ ورودِ این حدیثِ مصطفی(ص) که اَلْکافِرُ یَأْکُلُ فی سَبْعَةِ اَمْعاءٍ...	۳۷
حکایت آن اعرابی که سگِ او از گرسنگی می‌مُرد و...	۱۴۷
قصّهٔ آن حکیم که دید طاوسی را که پَرِ زیبای خود را می‌کَنَد به منقار و...	۱۶۵
قصّه محبوس شدن آن آهوبچه در آخُرِ خران و...	۲۴۷
حکایت محمّد خوارزمشاه که شهر سبزوار که همه رافضی باشند به جنگ بگرفت...	۲۵۱
قصّهٔ آن شخص که دعوی پیغامبری می‌کرد...	۳۱۹
داستان آن عاشق که با معشوق خود برمی‌شمرد خدمت‌ها و...	۳۴۹
داستان آن کنیزک که با خر خاتون شهوت می‌راند و...	۳۷۳
در ابتدای خلقت جسم آدم علیه‌السّلام که...	۴۲۹
قصّهٔ قوم یونس علیه‌السّلام...	۴۴۳
قصّهٔ اَیاز و حُجره داشتن او جهت چارق و پوستین و...	۵۰۹
در بیان کسی که سخنی گوید که حالِ او مناسب آن سخن و آن دعوی نباشد...	۵۹۱
حکایت در بیان توبهٔ نَصوح که...	۶۱۱

حکایت در بیانِ آنکه کسی توبه کند و پشیمان شود و...	۶۳۵
در تقریر معنی توکّل حکایت آن زاهد که توکّل را امتحان می‌کرد...	۶۶۱
حکایت آن شخص که از ترس، خویشتن را در خانه انداخت...	۶۹۹
حکایت شیخ محمّدِ سَرَزَیِ غزنوی قَدَّسَاللّٰهُ سِرَّهُ	۷۳۵
حکایت مریدی که شیخ از حرص و ضمیر او واقف شد...	۷۸۵
حکایت آن گاو که تنها در جزیره‌ای است بزرگ...	۷۹۱
حکایت آن راهب که روز با چراغ می‌گشت در میان بازار...	۷۹۹
حکایت هم در جوابِ جبری و...	۸۴۵
حکایت آن درویش که در هَرِیٰ غلامان آراستهٔ عمید خراسان را دید و...	۸۶۹
گفتنِ خویشاوندان، مجنون را که حُسنِ لیلی به اندازه‌ای است چندان نیست...	۹۰۱
حکایت جُوحی که چادر پوشید و در وعظ، میانِ زنان نشست و...	۹۱۱
حکایت کافری که گفتندش در عهد ابایزید که مسلمان شو و...	۹۲۱
حکایتِ آن مؤذّنِ زشت آواز که در کافرستان بانگِ نماز داد و...	۹۲۵
حکایتِ آن زن که گفت شوهر را که گوشت را گُربه خورد...	۹۳۷
حکایتِ آن امیر که غلام را گفت که مَی بیار...	۹۴۷
حکایت ضیاء دَلْق که...	۹۵۷
حکایت مات کردنِ دلقک، سیّد شاهِ تِرْمَذ را	۹۶۵
انداختنِ مصطفیٰ عَلَیه‌السَّلام، خود را از کوهِ حِرا...	۹۷۳
حکایتِ آن مهمان که زنِ خداوندِ خانه گفت که باران فرو گرفت و...	۱۰۰۱
وصفِ ضعیفْ‌دلی و سُستیِ صوفیِ سایه پروردِ مجاهده ناکرده...	۱۰۲۱
حکایتِ عَیّاضی رحمةاللّٰه که هفتاد غزو کرده بود...	۱۰۳۳
حکایتِ آن مجاهد که از هَمیان سیم هر روز یک دِرَم در خندق انداختی به تفاریق	۱۰۴۳
صفت کردنِ مردِ غمّاز و نمودنِ صورتِ کنیزک...	۱۰۴۹
دادنِ شاه، گوهر را میان دیوان و مجمع به دست وزیر که...	۱۰۹۹
فهرست اصطلاحات و کلیدواژه‌ها	۱۱۴۹
فهرست منابع و مآخذ	۱۱۵۱

من مثلِ باغِ خرّمم و گِردِ من دیوار است و بر آن دیوار، حَدَث‌ها و خارهاست. هرکه می‌گذرد، باغ را نمی‌بیند، آن دیوار و آلایش را می‌بیند و بَدِ آن را می‌گوید.

فیه‌مافیه

مقدمهٔ مؤلف

از صِحافِ مثنوی این پنجم است　　در بُروجِ چرخِ جان چون انجم است

بار دیگر عنایات حیات‌انگیز ربّانی و نفحات کبریایی شامل حال این حقیر شد و شرح پنجمین صحیفه از صِحافِ الهامی مثنوی معنوی به انجام رسید.

حقّا که تازگی و نَضارت این لاله‌زار معنوی بر دوام است، زیرا که مولانا، این سیمرغ قاف قدس و شهباز باغ انس از سرِ دردِ حقیقت‌جویی و حقیقت‌گویی و عشق به انسانیّت سخن بر زبان آورده است، و ناطقه‌اش را هرگز به خاطر نام و نان بکار نگرفته است. لذا مصداق این قول شیخ عطّار است.

به عمرِ خویش مدحِ کس نگفتم　　دُری از بهرِ دنیا من نسُفتم

پس جاودانگی اثر او، هم به خاطر داشتن دردِ حقیقت است و هم به خاطر چیرگیِ اعجاب‌انگیز او بر الفاظ و عبارات، و الّا کوکبهٔ الفاظ و رَشاقت عبارات به تنهایی نمی‌تواند اثری را جاودانه سازد، چنانکه خود فرمود: «درد چون نیست چه حاصل که سخن رنگین است». بدینسان گذر زمان این خزانِ غارتی هرگز بر آن نهب نیاورَد و شعشعهٔ این خورشید خوش‌لقا به خموشی نگراید. و هم از اینروست که هر بار خواننده به قصد تحرّی حقیقت و کشف مطلب در این سِفرِ اشراقی به سیر و گذار پردازد، جلوه‌های جمیلی در آن بیند و مغز نغزان از آن جلوه‌ها سرخوش و مبتهج گردد.

ره نیابد از ستاره هر حـواس　　جز که کشتیبانِ اِستاره‌شناس

رَبَّنا لا تُواخِذْنا اِنْ نَسینا اَوْ اَخْطَأْنا...

کریم زمانی

تهران ـ ۹ تیر ماه ۱۳۷۶

مقدمهٔ دفتر پنجم مثنوی معنوی

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیم

وَبِهِ نَسْتَعینُ وَ عَلَیْهِ نَتَوَکَّلُ وَ عِنْدَهُ مَفاتیحُ‌الْقُلوبِ وَ صَلَّی‌اللّٰهُ عَلیٰ خَیْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ صَحْبِهِ اَجْمَعین[1]

این مجلّدِ پنجم است از دفترهایِ مثنوی و تِبیانِ[2] معنوی در بیانِ آن که شریعت همچو شمع است، ره می‌نماید. و بی‌آن که شمع به دست آوری راه رفته نشود. و چون در ره آمدی، آن رفتنِ تو طریقت است، و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است. و جهت این گفته‌اند که: لَوْ ظَهَرَتِ الْحَقایقُ بَطَلَتِ‌الشَّرایعُ[3]. همچنانکه مِس، زر شود. و یا خود از اصل، زر بُوَد. او را نه علم کیمیا حاجت است که آن شریعت است. و نه خود را کیمیا مالیدن که آن طریقت است.

---

۱. به نام خداوند بخشایندهٔ مهربان. و از او یاری می‌جوییم و بر او توکّل می‌کنیم. و کلید قلب‌ها به نزدِ اوست. و درود خدا بر بهترین آفریدگانش محمّد و همهٔ خاندان و یارانِ او باد.

۲. تِبیان و تَبْیان: آشکار کردن و بیان کردن. معمولاً مصادری که به صورت «تفعال» است با فتحهٔ «تاء» می‌آید و مکسور خواندن آن شاذّ است. و در قرآن کریم، سوره نحل، آیهٔ ۸۹ با کسرهٔ «تاء» آمده است. جایز است که در اینجا مصدر را تأویل به صفت کنیم. در اینصورت «تبیان» یعنی بیان کننده و توضیح دهنده. پس «تبیانِ معنوی» یعنی بیانگرِ معانی و اسرار الهی که از خصوصیات مثنوی است.

۳. اگر حقایق آشکار شود، شرایع باطل گردد.

چنانکه گفته‌اند: **طَلَبُ‌الدَّلیلِ بَعْدَالْوُصولِ اِلَی‌الْمَدْلُولِ قَبیحٌ**[۱]. و: **تَرْکُ‌الدَّلیلِ قَبْلَ‌الْوُصولِ اِلَی الْمَدْلُولِ مَذْمُومٌ**[۲].

حاصل آن که: **شریعت** همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب، و **طریقت** استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است، و **حقیقت** زر شدن مس.

«کیمیادانان» به علم کیمیا شادند که: ما علم این می‌دانیم و «حقیقت‌یافتگان» به حقیقت شادند که: ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم، **عُتَقاءُاللّه‌ایم**[۳]. **کُلُّ حِزْبٍ بِمٰا لَدَیْهِمْ فَرِحُونَ**[۴].

یا مثالِ **شریعت** همچو علم طب آموختن است، و **طریقت**، پرهیز کردن به موجب طب و داروها خوردن، و **حقیقت**، صِحّت یافتنِ ابدی و از آن هر دو فارغ شدن.

چون آدمی از این حیات میرد، **شریعت** و **طریقت** از او منقطع شود و **حقیقت** مـانَد. حقیقت اگر دارد، نعره می‌زند که: **یٰالَیْتَ قَوْمی یَعْلَمُونَ بِمٰا غَفَرَ لی رَبّی**[۵]. و اگر ندارد نـعره می‌زند که: **یٰا لَیْتَنی لَمْ اُوتَ کِتٰابِیَه وَ لَمْ اَدْرِ مٰا حِسٰابِیَه. یٰا لَیْتَهٰا کٰانَتِ الْقٰاضِیَة مٰا اَغْنیٰ عَنّی مٰالِیَه هَلَکَ عَنّی سُلْطٰانِیَه**[۶].

شریعت، علم است. **طریقت**، عمل است. **حقیقت**، **اَلْوُصولُ اِلَی‌اللّه. فَمَنْ کٰانَ یَرْجُولِقٰاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صٰالِحاً وَ لٰا یُشْرِکْ بِعِبٰادَةِ رَبِّهِ اَحَداً**[۷].

---

۱. جُستن دلیل پس از رسیدن به مدلول، زشت است.

۲. وا نهادن دلیل پیش از رسیدن به مدلول، ناپسند است.

۳. **عُتَقاءُاللّه**: بندگانِ آزاد شدهٔ خدا. **عُتَقاء**، جمعِ **عَتیق** است.

۴. قسمتی از آیهٔ ۵۳ سورهٔ **مؤمنون** «هر گروهی بدانچه (از عقاید) نزد خود دارد شادان است.»

۵. قسمتی از آیهٔ ۲۶ و آیهٔ ۲۷ سورهٔ **یس**: «... گفت: ای کاش قومم می‌دانستند که خدا چگونه در حق من غفران آورد...» دو آیهٔ فوق درباره شخصی مجهول‌الاسم (شاید حبیب نجار) سخن گفته است.

۶. آیهٔ ۲۹ ـ ۲۵ سورهٔ **حاقه**: «... ای کاش هرگز نامهٔ اعمالم به من داده نمی‌شد و نمی‌دانستم حسابم چیست. ای کاش مرگم فرا می‌رسید. مال و ثروتم هرگز مرا بی‌نیاز نگردانید. قدرتم نیز برفت.» «ه» در « کتابیه» و «حسابیه» و«مالیه» و «سلطانیه»، «های سَکَت» و یا «های استراحت» است. و معنی خاصّی ندارد جز آنکه موجب وقفی مناسب می‌شود و قاریان چون بدین آیات رسند وقف کنند. فایدهٔ دیگر آن حـفظ آهنگ آیات است. زمخشری گوید: گرچه برخی اسقاط وقف را بِلااشکال دانسته‌اند، لیکـن وقـف آن ارجح است. (ر.ک. کشاف، ج ۴، ص ۶۳)

۷. قسمتی از آیهٔ ۱۱۰ سورهٔ **کهف**: «... هرکس به لقای پروردگارش امیدوار است باید نکوکار شود. و هرگز در پرستش خداوند، احدی را شریک او نگرداند.»

وَ صَلَّی اللّهُ عَلیٰ خَیْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ صَحْبِهِ وَ عِتْرَتِهِ وَ سَلَّمَ تَسْلیماً[۱].

* * *

در مقدّمهٔ فوق با تمثیل‌هایی رسا و روشن تمایز **شریعت** و **طریقت** و **حقیقت** بیان شده است. این تقسیم‌بندی از ابتکارات اکابر عرفا و اعاظم صوفیه است و مستند آن حدیثی است معروف و منسوب به پیامبر(ص): **اَلشَّریعَةُ اَقْوالی وَالطَّریقَةُ اَفْعالی وَالْحَقیقَةُ اَحْوالی**... «شریعت، گفتِ من است و طریقت، فعلِ من است و حقیقت، حال من...» این حدیث را خاتم‌الفقهاء والمحدّثین یعنی صاحب کتاب **مستدرک‌الوسائل**[۲]، در جلد یازدهم، صفحهٔ ۱۷۳ آن کتاب نیز آورده است. و جز او سیدحیدر آملی، عارف و عالم برجسته این حدیث را در کتاب **انوارالحقیقة و اطوارالطریقة و اسرارالشریعة** نقل کرده است[۳]. اما در طول تاریخ، موافقان و مخالفان در فهم و تفسیر آن دچار افراط و تفریط شده‌اند. مخالفان می‌گویند که این تقسیم‌بندی بدعتی صریح و انحرافی مسلّم است، زیرا شریعت دربردارندهٔ حقیقت نیز هست و جدا ساختن شریعت از حقیقت مصداق کفر و الحاد است. در مقابل عدّه‌ای از موافقانِ کژفهم پنداشته‌اند که این سه مقوله، نافی یکدیگرند و نهایتاً به این استنتاجِ عامیانه و بی‌پایه رسیده‌اند که هر کس به مرحلهٔ حقیقت رسد نه به شریعت نیاز دارد و نه به طریقت!!

اما نکته‌ای که هردو دسته از آن غفلت ورزیده‌اند اینست که این تقسیم‌بندی سه‌گانه در تقابل یکدیگر نیست بل شریعت و طریقت و حقیقت سه اسم بر حقیقتی واحد است. مقصود نهایی تقسیم‌بندی مذکور اینست که تا علم به عمل نپیوندد روح و شخصیت آدمی کمال نیابد و به انکشاف و شکوفایی نرسد. کسی که بر همهٔ معارف دینی وقوف داشته باشد، لیکن مجاهده‌ای در تحقّق آن معارف در خود نکند و یا مجاهده‌اش صحیح نباشد در پوسته‌ای از دین فرو مانَد. اما اینکه برخی از موافقانِ کژاندیش خیال کرده‌اند که طریقت، نافیِ شریعت، و حقیقت، نافیِ هر دو آنهاست چون اصل موضوع را درنیافته‌اند ره افسانه زده‌اند. در حالی که اکابر عرفا و صوفیه وحدت و پیوند متماسک این سه مقوله را مورد تصریح قرار داده‌اند و

---

۱. درود خدا بر بهترین آفریدگانش محمّد و خاندان و یاران و عترت او باد. و سلام خداوند بر آنان.

۲. مؤلف **مستدرک‌الوسائل**، مرحوم حاج میرزاحسین نوری طبرسی، فقیه و محدّث و مفسّر رجالی سدهٔ اخیر که احادیث اصولی و کتبی را که در دسترس شیخ حرّ عاملی (صاحب **وسائل الشیعه**) نبوده در آن کتاب جمع کرده است.

۳. ر.ک. **میزان‌الحکمة**، ج ۲، ص ۱۴۲۸.

هرگونه جدایی و تجزّی را در این سه، کفر و زندقه به شمار آورده‌اند. چنانکه شیخ محمّد لاهیجی گوید: طریقت بی‌شریعت هوی و هوس و وسوسه است، و حقیقت بی‌شریعت و طریقت، زندقه و الحاد[۱]. امام قشیری نیز گوید: هر شریعت که مؤیَّد نباشد به حقیقت پذیرفته نبود، و هر حقیقت که بسته نبُوَد به شریعت با هیچ حاصل نیاید[۲]. هجویری نیز گوید: شریعت بی‌حقیقت ریائی بود، و حقیقت بی‌شریعت نفاقی[۳]. شیخ شهاب‌الدین سهروردی گوید: «هر حقیقت که شریعت آن‌را رد کند، عین جهل و زندقهٔ محض باشد[۴].» محمدمعصوم شیرازی (معصوم‌علیشاه) که از اکابر محقّقان صوفیه در قرن اخیر است می‌گوید: **قالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقینَ اِنَّ الشرَّیعَةَ وَالطَّریقَةَ وَالْحَقیقَةَ اَسْماءٌ صادِقَةٌ عَلیٰ حَقیقَةٍ واحِدَةٍ وَهِیَ حَقیقَةُ الشَّرْعِ الْمُحَمَّدیِّ بِاعْتِباراتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَ لا فَرْقَ بَیْنَها اِلّا بِاعْتِباراتِ الْمَقاماتِ**[۵]... «برخی از محقّقان گفته‌اند که شریعت و طریقت و حقیقت نام‌هایی است که بر یک حقیقت صدق می‌کند و آن حقیقت، همانا شرع محمّدی است به اعتبارات مختلف، و هیچ تفاوتی میان این سه مقوله وجود ندارد مگر به اعتبار مقاماتِ (سالک)».

* * *

---

۱. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۳۹۶.
۲. ر.ک. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۱۲۷.
۳. ر.ک. کشف‌المحجوب، ص ۴۹۹.
۴. ر.ک. طرایق‌الحقایق، ج ۱، ص ۵۶.
۵. عوارف‌المعارف، ص ۳۱.

دیباچه

شَه حُسام‌الدّین که نورِ اَنْجُم[1] است طالبِ آغازِ سِفْرِ[2] پنجم است (۱)

شاه حُسام‌الدّین که نور ستارگان است، اینک خواهان شروع دفتر پنجم مثنوی معنوی است. [در این بیت نیز به نقشِ بارز حسام‌الدین چَلَبی در خلق مثنوی معنوی تصریح شده است. رجوع شود به بیت اوّل دفتر سوّم و نیز مقدمهٔ نگارنده در دفتر اوّل شرح حاضر.

لقب «شاه» در میان صوفیه از القاب طریقتی به شمار می‌آمده است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۴) دفتر دوم. اما در اینکه منظور از «اَنْجُم» چیست؟ و آیا باید آن‌را بر ظاهر حمل کرد و یا بر باطن، وجوهی محتمل است:

وجه اوّل: منظور ستارگانِ آسمان طبیعت است. در این صورت مراد از مصراع اوّل اینست: انسان کامل (از جمله حسام‌الدین که نمونه‌ای از انسان کامل است) نورِ جهان به شمار آید، زیرا دارای نور معنوی است و مسلّماً بی‌حضور انسانِ کامل، جهان تیره و منکدر است. رجوع شود به موضوع انسان کامل در شرح بیت (۱) دفتر اول و (۸۳۶) دفتر دوم. در این وجه انسان کامل مورد تعظیم و تشریف قرار گرفته و نور معنوی او بر انوار ظاهریِ افلاک برتر آمده

---

۱. اَنْجُم: جمعِ نَجْم به معنی ستاره.

۲. سِفْر: کتاب. جمع: اَسفار.

است. عدّه‌ای از شارحان از جمله انقروی و به تبعِ او نیکلسون این وجه را اختیار کرده‌اند[۱].

وجه دوّم: اگر «نور» را طبق قاعدهٔ عربی به «مُنَوِّر» تأویل کنیم معنی مصراع اوّل چنین می‌گردد: حسام‌الدین (انسان کامل) روشنی‌بخشِ افلاک و ستارگان است. این وجه نیز تقریباً همان وجه پیشین است. این وجه را نیز انقروی گفته است.

وجه سوم: «انجم» جنبهٔ مجازی دارد و مراد از آن هادیان و مرشدان الهی است، زیرا آنان با نور هدایت و ولایت خود، سالکان را در طریق الهی راه می‌برند. چنانکه در حدیثی که توضیح آن قبلاً مذکور افتاد، رسول خدا، اصحاب خود را به ستاره تشبیه فرموده است. پس منظور اینست: حسام‌الدین، وارثِ معنوی اولیاست.]

(۲) **ای ضیآءُالْحَق، حُسام‌الدّینِ راد[۲] اوستادانِ صفا را اوستاد**

ای ضیاءالحق، حُسام‌الدین چَلَبی که والا و جوانمردی و استادِ استادانِ صفا به شمار آیی.[«راد» اشاره دارد به **اهلِ فُتُوَّت و فتوّت**، اصطلاحی است در تصوّف، و مراد از اهل فتوّت، کسانی هستند که پیرامون شهوات حیوانی نگردند و قلبشان از عوارض و صفات نفسانی پاک باشد. چنانکه عبدالرزاق کاشانی گوید: **اَلْفُتُوَّةُ اِسْمٌ لِمَقامِ الْقَلْبِ الصّافی عَنْ صِفاتِ النَّفْس**[۳]. «فتوّت و جوانمردی، اسمی است برای مقام قلبی که از صفات نفس پاک شده باشد.» ابوحفص حدّاد گوید: فتوّت انصاف دادن و انصاف نخواستن است. مولانا نیز مردی و جوانمردی حقیقی را به نرینگی اطلاق نمی‌کند، بلکه جوانمرد در نظر او کسی است که خویش را از حصار شهوات و جسم و جسمانیات رها سازد. چنانکه در بیت (۲۰۰) دفتر دوّم فرماید:

جسمِ ما جَوز و مَویز است ای پسر گر تو مردی، زین دو چیز اندر گذر

در بیت (۲۷۱۱) همین دفتر نیز گوید مردانگی به داشتن علائم مردانگی نیست.

کلمهٔ صفا نیز در تصوّف دارای معنی خاصّی است، چنانکه در تعریف آن گفته‌اند: صفا، پاک شدن از تیرگی‌ها و کدوراتِ تفرقه و غیریّت و زدودنِ جمیع مذمومات نفسانی است[۴].

---

۱. صاحب **المنهج‌القوی** نیز همین وجه را آورده است.

۲. راد: جوانمرد، بخشنده.

۳. شرح **منازل‌السائرین**، ص ۱۰۸.

۴. ر.ک. **کتاب‌اللمع**، ص ۳۳۸، **اصطلاحات‌الصوفیة**، ص ۵۹.

عبدالرزاق کاشانی گوید: **اَهْلُ مَقامِ الصَّفااَلَّذینَ اَخْلَصَهُمُ‌اللّهُ عَنْ کَدَرِ التَّفْرِقَةِ بِخالِصَةٍ وَصافاهُمْ بَعْدَ ما صافاهُمْ**[1]. «اهل صفا کسانی هستند که خداوند تعالی آنان را از تیرگی تفرقه پاک کند و صافشان دارد پس از آنکه صافشان داشت.» بنابراین «اوستادانِ صفا» هادیان و مربیانی هستند که مردم را از تیرگی‌های دنیوی و نفسانی پاک می‌سازند و قلب‌شان را به مقام صفا و پاکی می‌رسانند. مولانا در بیت فوق، جهتِ تعظیمِ شأنِ حسام‌الدین او را استادی می‌شمرد که حتّی استادانِ صفا را صفا می‌بخشد. توضیح مربوط به لقب ضیاءالحق در شرح بیت (۴) دفتر دوم آمده است.

گر نبودی خلق محجوب و کثیف[2] ور نبودی حلق‌ها تنگ و ضعیف (۳)

مولانا در اینجا به فهم ضعیف و نادرستِ حاسدانِ تنگ حوصله‌ای اشارت می‌کند که اسرار ارتباط معنوی او و حسام‌الدین را درنمی‌یافتند و لاجَرَم، سلسلهٔ خصومت و حسادت می‌جنباندند: اگر مردم در حجاب ظلمات نفسانی پوشیده و پیچیده نشده بودند، و اگر گلویِ فهم مردم اینقدر تنگ و ناتوان نبود. یعنی اگر مردم اینقدر در فهم حقایق، بی‌استعداد نبودند. [دو مصراع فوق شرط و بیت بعدی جزای شرط است. حکیم سبزواری گوید: «خَلْق با حَلق، جناس مضارع است به علاوه جناس خطی[3].»]

در مَدیحت دادِ معنی دادمی غیرِ این منطق، لبی بگشادمی (۴)

در خصوصِ مدح و ستایش تو، حق مطلب را ادا می‌کردم، و بجز این سخنان متعارف، سخنی دیگر در بیان می‌آوردم.

لیک لقمهٔ باز، آنِ صَعْوه[4] نیست چاره اکنون آب و روغن کردنی‌ست (۵)

ولی لقمه و طعمهٔ بازِ بلندپرواز، درخور گنجشک نیست، یعنی اسرار مربوط به حقیقت انسان کامل را نمی‌توان برای هر فهم قاصری باز گفت. پس چاره اینست که اسرار حقیقتِ

---

۱. شرح منازل‌السائرین، ص ۲۰۱.

۲. کَثیف: ستبر و غلیظ، درهم پیچیده و انبوه، چرکین و ناپاک.

۳. شرح اسرار، ص ۳۳۰.

۴. صَعْوَه: گنجشک و یا هر پرندهٔ کوچکی که اندازهٔ گنجشک باشد و بخواند.

انسان کامل به صورت دوپهلو باز گفته شود. [«آب و روغن کردن» تداعی می‌کند ضرب‌المثل معروفِ «آب و روغن به هم نیامیزد»[۱] و آن کنایه از ناسازگاری و عدم وفاق میان دوچیز و یا دو کس است. نیز مجازاً به معنی چاره‌سازی و حیله‌گری است چنانکه در بیت (۳۴۶) دفتر سوم بدین معنی آمده است. امّا منظور از این تعبیر در بیت فوق اینست که اسرار مربوط به حقیقت انسان کامل را باید در پوششی از حکایات و قصص و تمثیلات بیان کرد، وقتی روغن را به درون آب می‌ریزیم آب در زیرِ لایهٔ روغن قرار می‌گیرد. چنانکه در بیت (۱۳۶) دفتر اوّل آمده است:

خوشتر آن باشد که سرِّ دلبران گفته آید در حدیثِ دیگران

نیکلسون می‌گوید در بیت فوق، «صَعْوه»کنایه از عوام، و «باز» کنایه از خواص است[۲].]

(۶) **مدحِ تو حیف‌ست با زندانیان گویم اندر مجمعِ روحانیان**

ای حسام‌الدین چَلَبی، حیف است که مدح و ثنای تو را در میان زندانیان بگویم، یعنی سزاوار نیست که حقیقتِ حال و سرِّ بال تو را برای اسیرانِ دنیا و بندیانِ حیات دنیوی بازگویم، بلکه می‌سزد که حقیقت حال تو را در میان اهل معنا و عارفان ربّانی شرح دهم.

(۷) **شرحِ تو غَبن[۳] است با اهلِ جهان همچو رازِ عشق، دارم در نهان**

احوال معنوی تو را برای مردم دنیا باز گفتن، موجب زیان و ضرر است. پس لازم است که شرح احوالِ روحی تو را مانند رازِ عشق در درونم پوشیده دارم. یعنی همانطور که اسرار عشق را نمی‌توان با هرکسی درمیان گذاشت، شرح احوال معنوی تو را نیز باید مستور دارم و الّا فتنه می‌انگیزد.

(۸) **مدح، تعریف‌ست و تخریقِ[۴] حجاب فارغ‌ست از شرح و تعریف، آفتاب**

پس نمی‌توانم مدح تو را بگویم، زیرا مدح، نوعی توصیف است و دریدن پرده از روی

---

۱. ر.ک. **امثال و حکم**، ج ۱، ص ۱۴.

۲. ر.ک. **مثنوی مولوی معنوی**، ج ۶، ص ۲.

۳. **غَبْن**: زیان آوردن بر کسی در خرید و فروش، زیان و ضرر.

۴. **تخریق**: پاره کردن، دریدن. مصدر ثلاثی مجرّدِ آن خَرْق است.

حقیقت، چنانکه مثلاً خورشید از تعریف و توصیف بی‌نیاز است. [همانطور که «آفتاب آمد دلیل آفتاب»، شمس وجود تو نیز از هر تعریف و توصیف بی‌نیاز است. یوسف بن احمد مولوی گوید: مدح، بیان اوصاف ممدوح و پاره کردن حجاب شبهات و ظنون است[۱].]

مادحِ خورشید، مَدّاحِ خود است که دو چشمم روشن و نامُرْمَد[۲] است (۹)

مدح‌کنندهٔ خورشید، در واقع مدح‌کنندهٔ خود است، زیرا چنین کسی با مدح و توصیف خورشید بطور غیرمستقیم به دیگران می‌گوید که چشمانم بینا و سالم است و می‌توانم انوارِ زرنگار خورشید را تماشا کنم.

ذَمِّ خورشیدِ جهان، ذَمِّ خود است که دو چشمم کور و تاریک و بَد است (۱۰)

مذمّت‌کنندهٔ آفتاب عالمتاب نیز در واقع مذمّت‌کنندهٔ خود است، زیرا چنین کسی با نکوهش آفتاب بطور غیر مستقیم به دیگران می‌فهماند که چشمانم کور و بی‌نور و علیل است. [همینطور هر کس انسان کامل را که به مثابهٔ خورشید است مدح کند نشان می‌دهد که دارای بینش ژرف است، و هر کس او را بنکوهد نشانگر اینست که فاقد قوّهٔ بینش و بصیرت است.]

تو ببخْشا بر کسی کاندر جهان شد حسودِ آفتابِ کامران (۱۱)

تو بر آن کسانی که در این جهان بر آفتابِ پیروز رشک می‌برند رحمت و شفقت آر. [ای حسام‌الدین چَلَبی، کسانی را که چشم دیدن کمالات تو (انسان کامل) را ندارند ببخش.]

تاندش پوشید هیچ از دیده‌ها؟ وز طراوت دادنِ پوسیده‌ها؟ (۱۲)

آیا آنها می‌توانند آفتاب جهانتاب را از انظار مردم بپوشانند؟ مسلّماً نمی‌توانند. و آیا می‌توانند خورشید را از سبز و خرم کردن گیاهان پژمرده بازدارند؟ [همینطور کسی که مانند آفتاب جهانتاب است بر همگان نور هدایت می‌افشاند و حق‌ستیزان نمی‌توانند جلو این نورپاشی را بگیرند.]

---

۱. ر.ک. **المنهج‌القوی**، دفتر پنجم، ص ۸.

۲. **مُرْمَد**: چشمی که درد کند، کسی که دچار دردِ چشم است. اسم مفعول از مصدر اِرماد.

(۱۳) یا ز نورِ بی‌حَدَش تانند کاست؟ یا به دفعِ جاهِ او تانند خاست؟

یا می‌توانند از نور بیکران خورشید بکاهند؟ قطعاً نمی‌توانند. و یا آیا می‌توانند مقام بلند خورشید را از میان ببرند؟ مسلّماً این کار نیز از آنان برنمی‌آید.

(۱۴) هر کسی کو حاسدِ گَیهان[۱] بُوَد آن حسد، خود مرگِ جاویدان بُوَد

هر کس که نسبت به جهان حسد ورزد، آن حسادت، مرگ جاویدان است. [اکبرآبادی در شرح مصراع اوّل وجهی را ذکر کرده که بعدها نیکلسون نیز همان را اقتباس کرده بی‌آنکه به مأخذ خود اشارتی کند[۲]، شاید هم توارد ذهنی باشد. اللهاعلم. امّا مضمون قول اکبرآبادی: از آنجا که انسان کامل، عالَم صغیر، بل عالَم کبیر است، در این بیت خطاب به حسام‌الدین می‌گوید تو به تنهایی جهانی هستی، زیرا حسام‌الدین نیز یکی از مصادیق انسان کامل بوده است. چنانکه در دفتر چهارم، بیت (۵۲۱) آمده است:

پس به صورت عالَم اصغر تویی پس به معنی عالَم اکبر تویی[۳]

نیز جایز است برای «گیهان» حذف مضافی قائل شویم، از قبیلِ پادشاه، زبده، اشرف و غیره. با این ملاحظه معنی مصراع اول اینست: هر کس نسبت به پادشاه و یا زبده و اشرف جهان (انسان کامل) حسد ورزد[۴]...]

(۱۵) قدرِ تو بگذشت از درکِ عقول عقل اندر شرحِ تو شد بُوالْفُضول

ارزش و مقام معنوی تو از حیطهٔ عقل‌ها خارج است، بطوری که عقل در شرح حقیقتِ تو به یاوه‌گویی پرداخته است. [منظور بیت: عقل مردم دنیاپرست و ظاهربین نمی‌تواند مقام معنوی تو را درک کند.]

(۱۶) گرچه عاجز آمد این عقل از بیان عاجزانه جُنبشی باید در آن

اگرچه عقل ظاهربینان از بیان مقام معنوی تو ناتوان است، اما با این حال باید عاجزانه

---

۱. **گَیْهان**: کیهان، جهان، دنیا. اصلِ آن پهلوی است.

۲. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر پنجم، ص ۱۷۲۵.

۳. ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی**، دفتر پنجم، ص ۳.

۴. این وجه از **شرح اسرار**، ص ۳۳۰ اقتباس شده است.

حرکتی کرد.

اِنَّ شَیْئاً کُلُّهُ لایُدْرَکُ[۱] اِعْلَمُوا[۲] اَنْ[۳] کُلَّهُ لایُتْرَکُ[۴] (۱۷)

همانا چیزی که تماماً به دست نیاید، بدانید که همهٔ آن نیز روا نیست ترک شود. [در ضرب‌المثلی آمده است: **مالایُدْرَکُ کُلُّهُ لایُتْرَکُ کُلُّهُ.** «هرآنچه تماماً به دست نیاید، تمام آن نیز ترک نشود.» این عبارت به عنوان قاعده‌ای کلّی در همهٔ عرصه‌های ذهنی و عملی و فردی و اجتماعی و فلسفی و فقهی و عبادی و سیاسی و... مورد توجّه است.]

گر نتانی خورد طوفانِ سحاب کَی توان کردن به ترکِ خوردِ آب؟ (۱۸)

چنانکه مثلاً اگر نتوانی بارشِ طوفان‌آسایِ ابرها را بنوشی، چگونه ممکن است که مطلقاً خوردن آب را نیز ترک کنی؟ مسلّماً نمی‌توانی ترک کنی زیرا لزوماً به قدر حاجت آب خواهی نوشید.

راز را گر می‌نیآری در میان درک‌ها را تازه کُن از قِشرِ آن (۱۹)

اگر به سبب قاصر بودن عقول، اسرار حقیقت را بازگو نمی‌کنی، لااقل اندیشه‌های مردم را از پوست‌های آن اسرارتر و تازه کن. [به هر حال عارف ربّانی موظّف است که مردم را با حقیقت آشنا کند، و اگر آنها در سطوح عالی نمی‌توانند حقیقت را بشنوند دست‌کم باید در سطوح نازل‌تری حقیقت را با آنان در میان گذاشت.]

نطق‌ها نسبت به تو قشر است، لیک پیشِ دیگر فهم‌ها مغز است نیک (۲۰)

ای حسام‌الدین چلبی اگرچه سخن گفتن از حقیقت در سطح عموم در نظر تو پوست است، اما نزد دیگر افهام و عقول، مغزی نغز است. [سخنانی که در نظر عامّه مغز جلوه می‌کند

---

۱. **لایُدْرَکُ**: به دست نیاید.

۲. **اِعْلَمُوا**: بدانید.

۳. **اَنْ**: همان اَنَّ از حروف مشبّهه است که اسم را منصوب و خبر را مرفوع می‌کند. به اصطلاح مخفّفِ از مُثَقَّل است.

۴. **لایُتْرَکُ**: ترک نشود.

در نظر تو پوستی بیش نیست.]

(۲۱) **آسمان نسبت به عرش آمد فرود ورنه بس عالی‌ست سویِ خاکِ تود**[1]

به عنوان مثال، آسمان نسبت به عرشِ اعلیٰ، پایین است، ولی نسبت به خاک و زمین، بسیار رفیع و بلند است.

(۲۲) **من بگویم وصفِ تو، تا رَه بَرَند پیش از آن کز فوتِ آن حسرت خورند**

من شمّه‌ای از اوصاف تو را (در مثنوی) می‌گویم تا مردم پیش از آنکه برای از دست رفتن آن افسوس بخورند، بدان اوصاف راه پیدا کنند و با آن آشنا شوند. [اوصافی که من (مولانا) از تو (حسام‌الدین) می‌گویم، مردم را با حقیقت تو آشنا می‌کند، امّا اگر بهوش نباشند و به این بیانات توجّه نکنند، فرصت از دست می‌رود و مآلاً دچار ندامت و حسرت می‌شوند. چنانکه در بیت (۲۹) دفتر اول گفت:

چون که گُل رفت و گلستان درگذشت نشنوی زان پس ز بلبل سرگذشت

بهاءالدین ولد فرزند ارشد مولانا غرض از انشای مثنوی معنوی را شرح حالات و مقامات معنوی مولانا و یاران گُزین‌اش دانسته است. او می‌نویسد: «تا مطالعه‌کنندگان و مستمعان را معلوم شود که آن همه، احوال او و مصاحبانش بوده است، تا شُبهت و گُمان از ایشان برود، زیرا چون فهم کنند که این اوصاف همان اوصاف است که در قصّه‌های ایشان فرموده است معلوم کنند که مقصود، احوال خود و مصاحبانش بوده است[2].»]

(۲۳) **نورِ حَقّیّ و به حق جَذّابِ جان خلق در ظلماتِ وَهْم‌اند و گُمان**

تو ای حسام‌الدین نور حق‌تعالی هستی و حقّاً جذب‌کنندهٔ جان مریدانی، امّا مردم در تاریکی‌های اوهام و خیالات به سر برند.

(۲۴) **شرط، تعظیم است، تا این نورِ خَوش گردد این بی‌دیدگان را سُرمه‌کَش**

بیت فوق به یک سؤال مقدّر جواب داده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا

---

۱. خاکِ تود: خاک توده.

۲. ولدنامه، ص ۳.

اگر حسام‌الدین نور حق است و مردم در تاریکی‌های وهم و گمان، پس چرا این نور حق بر آنان نمی‌تابد تا منوّرشان سازد؟ امّا جواب: شرطِ طریقت، بزرگداشت و تعظیم نور حق است، تا نور حق، بر چشم کوردلان سرمه کشد. یعنی به آنان بصیرت باطنی دهد[۱]. [در کتب صوفیه آدابی برای مرید و مراد و مرشد و مسترشد ذکر شده است. از آن جمله تعظیم و تکریم مرشد و مراد است. چنانکه رُوَیم گفته است که مرید در برابر مراد باید عمل را نمک کند و ادب را آرد[۲].]

نور یابد مستعدِ تیزگوش　　کو نباشد عاشقِ ظلمت چو موش (۲۵)

البتّه نور حق را کسی می‌یابد که استعداد و قابلیّتِ استفاده از آن را داشته باشد و نیز باید این شخص دارای گوشی شنوا باشد و مانند موش، عاشق تاریکی نباشد. [«تیزگوش» به معنی کسی است که گوشی شنوا داشته باشد، و جایز است «تیزکوش» هم خوانده شود، به معنی سخت‌کوش، کسی که سعی و تلاش بسیار دارد. قطعاً کسی که در راه حقیقت سعی کند به مطلوب می‌رسد. چنانکه آیهٔ ۶۹ سورهٔ عنکبوت بدان ناطق است.]

سُستْ‌چشمانی که شب جَوْلان کنند　　کَی طوافِ مَشعلهٔ[۳] ایمان کنند؟ (۲۶)

به عنوان مثال، آنان که چشمانی ضعیف و علیل دارند و فقط شب‌ها می‌توانند فعّالیتی کنند چگونه ممکن است مشعل ایمان را مشاهده کنند؟ [«سستْ‌چشمان» کنایه از ظاهربینان نَفْس‌پرست، و «شب» کنایه از دنیای مادّی، و «مشعل ایمان» کنایه از حسام‌الدین و هر عارف ربّانی است. منظور بیت: آن کوردلان حقیقت‌ستیز که فقط در عرصهٔ تاریک دنیوی و مادّی تلاش می‌کنند نمی‌توانند روح درخشان عارفان ربّانی را ببینند.]

نکته‌های مُشکلِ باریک، شد　　بندِ طبعی که ز دین تاریک شد (۲۷)

نکته‌های مشکل و دقیق عرفانی و حقیقت‌یاب، به مثابهٔ قید و بندی است برای کسی که طبیعتی دین گُریز دارد. [فعل «شد» در مصراع اول را باید در مصراع دوّم صرف کرد.]

---

۱. اطبای قدیم سنگ سرمه را برای تقویت چشم نافع می‌دانستند.

۲. ر.ک. عوارف‌المعارف، ص ۱۶۴.

۳. مَشْعَله: مشعل.

(۲۸) تا برآرایـد هـنر را تـار و پـود چشم در خورشید نَتْوانَـد گشـود

از آنرو که افراد بیگانه از معارف الهی، شیفتهٔ هوشمندی ظاهری و گُربُزیِ دنیوی خود هستند نمی‌توانند به شمس حقیقت نگاه کنند. [در موضوعات ظاهری زیرک‌اند، امّا در مسائل باطنی کودن و نابینا.]

(۲۹) هـمچو نـخلی بـر نـیارد شـاخ‌ها کرده موشانه[۱] زمـین سـوراخ‌هـا

این افراد مانند درختِ خرمایی نیستندکه شاخ و برگی درآورد و قد برافرازد، بلکه مانند موش در دلِ زمین، نقب‌هایی حفر می‌کنند. [در این بیت ظاهرگرایان و سطحی انـدیشان بـه موش تشبیه شده‌اند و خِرَدْوَرزی‌هایِ ناچیزشان به سوراخ کردن زمین و در تاریکی خزیدن.]

(۳۰) چار وصف‌ست این بشر را، دل‌فشار[۲] چارمیخِ عـقل گشـته ایـن چـهار

چهار صفت است که دل آدمی را می‌آزرد و عقل او را به چـهارمیخِ خـواری و ذلّت می‌کشد. [صفات زشتِ آدمی فراوان است، امّا از آن میان زشتی چهار صفت، بارز است کـه بدین قرارند: حرص، شهوت، حُبّ جاه و آرزوهای بلند. مولانا در ابیات ذیل ضمن تفسیر آیهٔ ۲۶۰ سورهٔ بقره به شرح این صفات می‌پردازد.]

تفسیرِ خُذْ اَرْبَعَةً مِنَ‌الطَّیْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَیْکَ

(۳۱) تو خلیلِ وقـتی ای خـورشیدْهُش این چهار اَطیارِ[۳] رهـزن را بکُش

مولانا در این فصل جـلیل وارد بـحثی تـفسیری مـی‌شود و آیـهٔ ۲۶۰ سـورهٔ بـقره را با مشرب خـاص خـود تـفسیر مـی‌کند. مـتن و تـرجـمهٔ آیـهٔ مـذکور ایـنست: وَاِذْ قَـالَ اِبْراهیمُ رَبِّ اَرِنـی کَـیْفَ تُـحْیِی الْـمَوْتیٰ قَـالَ اَوَلَـمْ تُـؤْمِنْ قَـالَ بَـلیٰ وَ لٰکِـنْ لِـیَطْمَئِنَّ قَلْبی قَالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِنَ‌الطَّیْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَیْکَ ثُمَّ اجْعَلْ عَـلیٰ کُـلِّ جَـبَلٍ مِـنْهُنَّ جُـزْءاً ثُـمَّ ادْعُهُنَّ یَأْتینَکَ سَعْیاً وَاعْلَمْ اَنَّ‌اللّٰهَ عَزیزٌ حَکیمٌ. «و (یـادآر) زمـانی را کـه ابـراهـیم گـفت:

---

۱. موشانه: مانند موش. موش + پسوند آنه که معنی نظیر و مانند می‌دهد.

۲. دِلْ فشار: ترکیب وصفی در اصل «دل فشارنده» بوده است. به معنی آزاردهندهٔ دل.

۳. اَطْیار: جمعِ طَیْر به معنی پرنده. و جمع الجمعِ طائر به معنی پرنده.

پروردگارا به من بنمای که مردگان را چه‌سان زنده کنی؟ فرمود: مگر تاکنون بدان ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: آری ایمان آورده‌ام، ولی می‌خواهم قلبم آرام گیرد. فرمود: چهارگونه از پرندگان برگیر و آنها را (پس از سر بریدن) قطعه‌قطعه کن (و به هم درآمیز). سپس هر قسمتی از آن را بر سر کوهی بِنه. آنگاه آنها را بخوان که شتابان به سوی تو بازآیند. و بدان که خداوند، عزیز و فرزانه است.» طَبرِسی از قول قَتاده و ضحّاک و حسن می‌گوید که سبب این سؤال ابراهیم(ع) آن بود که روزی از راهی می‌گذشت که با مُرداری روبرو شد. آن مردار در آب افتاده بود در حالی که درندگان آن را از هم دریده بودند و پرندگان و آبزیان از آن می‌خوردند. ابراهیم پیش خود گفت حشر این شخص چگونه خواهد بود؟ چون به جوابی اطمینان‌بخش نرسید رو به درگاه الهی کرد و سؤال خود را مطرح نمود[۱]. مفسّران قرآن کریم در نوع آن چهار پرنده نیز اختلاف دارند. عدّه‌ای گویند آن چهار پرنده عبارت بود از کلاغ و طاوس و کرکس و خروس. مجاهد نیز گوید آن چهار پرنده کلاغ و خروس و طاوس و کبوتر بوده‌اند[۲]. در اینکه این پرندگان هرکدام مظهر و نماد چه چیزی است، نکته‌دانان ژرف‌نگر گفته‌اند که کلاغ مظهر حرص است، و خروس مظهر شهوت‌رانی، و کرکس مظهر درازعمری و طاوس مظهر جلوه‌گری و خودنمایی. انقروی از تفسیر **انوارالتنزیل** بیضاوی نقل می‌کند که: در این آیه اشاره‌ای است به این نکته که زنده کردن نفس به حیات ابدی مرهونِ میراندنِ شهوات و پرهیز از آرزوی عمر طولانی و اجتناب از روح تهاجمی است. گویا نیکلسون نیز به دلالت انقروی این موضوع را از تفسیر بیضاوی نقل کرده است. لیکن با مطالعهٔ این فصل از مثنوی معنوی درمی‌یابیم که نکته سنجی‌هایِ دقیق مولانا حال و هوایی دیگر دارد. او می‌گوید: ای انسان، تو ابراهیم زمانی، و باید این چهار خوی مذموم را که عبارت‌اند از حرص و شهوت‌رانی و جاه‌طلبی و آرزومندی‌های بی‌اساس از خود دور کنی تا به کمال عالی نایل شوی. امّا معنی بیت فوق: ای کسی که عقلت مانند خورشید می‌درخشد، یعنی ای کسی که منبع عقل و اندیشه‌ای، تو ابراهیم خلیل دورانی، پس این چهار پرندهٔ گمراه‌کننده را ذبح کن. [نیکلسون، مخاطَبِ «تو خلیل وقتی» را منحصراً حسام‌الدین می‌داند[۳]، و انقروی «خلیل وقت»

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۲، ص ۳۷۲ و **ابوالفتوح رازی**، ج ۲، ص ۱۸۸.

۲. ر.ک. **ابوالفتوح رازی**، ج ۲، ص ۱۹۰.

۳. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر پنجم، ص ۱۷۲۷.

را کنایه از همهٔ کسانی می‌داند که آمادهٔ تهذیب نفس شده‌اند. البته سیاق و سباق ابیات نشان می‌دهد که مراد از «خلیل وقت» هر مرشد و هادیِ صالحی است که با ارشاد خود طالبان را از صفات مذموم می‌رهاند. بحرالعلوم بر این رأی است.

حکیم سبزواری معتقد است که هر فردی اعم از انسان کامل و گمراه دو جنبه دارد، یکی جنبهٔ شخصی و دیگر جنبهٔ نوعی[۱]. و مراد جنبهٔ نوعی اوصاف هر کس است که در هر عصر و زمانی در افراد ظهور می‌کند.]

(۳۲) **زآنکه هر مرغی ازینها زاغْوَش هست عقلِ عاقلان را دیده کَش[۲]**

زیرا هریک از این چهار پرنده، همچون زاغ، دیدهٔ ادراک و معرفت خردمندان را بیرون می‌آورد. [بحرالعلوم گوید: عادت زاغ آن است که چون بر مُرداری نشیند نخست چشم او را درمی‌آورد[۳]. اکبرآبادی نیز این مطلب را از محمدرضا لاهوری نقل کرده است[۴].]

(۳۳) **چار وصفِ تن، چو مرغانِ خلیل بسملِ[۵] ایشان دهد جان را سَبیل**

چهار صفت زشت جسم را باید مانند پرندگانِ حضرت ابراهیم خلیل(ع) ذبح کرد، زیرا ذبح آنها راه نجات و رستگاری انسان است.

(۳۴) **ای خلیل اندر خلاص نیک و بد سر ببُرشان، تا رَهَد پاها ز سَدّ[۶]**

ای خلیل دوران و ای ابراهیم زمان برای نجات‌دادن سالکانِ خوب و بد، سرِ آن پرندگان را ببر تا پای روح سالکان از قید و بند آن صفات مذموم خلاص شود. [ضمیرِ «شان» را باید به مرغان بازگردانیم، و الّا اگر به مصراع اوّل راجع کنیم معنا ناصواب می‌شود، زیرا در آن صورت

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۳۱.

۲. دیده‌کَش: صفت فاعلی مرکّب مرخّم، به معنی دیده کَشنده، بیرون آورنده چشم.

۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۵.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۴.

۵. بِسْمِل: ذبح کردن حیوان. وجه تسمیه‌اش اینست که در آغاز ذبح، کلمهٔ شریفهٔ بِسمِاللّهِالرَّحْمنِ الرَّحیم را خوانند.

۶. سَدّ: بند، حایل میان دو چیز.

چنین معنی می‌دهد: ای خلیل دوران، یعنی ای هادی و مرشد زمان؛ برای نجاتِ سالکان خوب و بد، سرشان را ببر! و این با عقل مناسب درنمی‌آید و مولانا نیز هرگز چنین احکامی صادر نکرده است. ممکن است گفته شود مراد بریدن سر نفس امّارهٔ آنهاست، این معنا نیز تکلّف بار است.]

کُل تویی و جملگان اَجزایِ تو برگُشا که هست پاشان پایِ تو (۳۵)

ای انسان کامل، تو به منزلهٔ کُلّی و سایر آدمیان به منزلهٔ اجزای تو. با ارشاد خود قید و بند صفات رذیله را از پای روح آنان باز کن. [از آنرو که انسان کامل، مظهر تام و تمام جمیع اسماء و صفات الهی است (بجز وجوب ذاتی) در اینجا می‌فرماید «کُل تویی» و سایر انسان‌ها در ظلّ کُلّیّتِ انسان کامل‌اند. امّا این کُلّ و جزء نه از نوع کُلّ و جزء منطقی است که کل وجودی اعتباری و ذهنی پیدا کند و نه از نوع کل و جزء طبیعی که با انفکاک اجزاء، کل هم محو و متلاشی شود. بلکه کلّیت انسان کامل، حقیقی است.]

از تو عالَم روحزاری[1] می‌شود پشتِ صد لشکر، سواری می‌شود (۳۶)

به برکت ارشادِ تو ای انسان کامل، جهان به روحستان مبدّل می‌شود. یعنی همهٔ خلایق به مرتبهٔ روحانیت می‌رسند. و یک سوار، یاور و پشتیبان لشکریانی می‌گردد. [عدد «صد» در این قبیل موارد نشان‌دهندهٔ کثرت است نه عددی معیّن.]

زآنکه این تن شد مقامِ چار خُو نامشان شد چار مرغِ فتنه‌جُو (۳۷)

زیرا این جسم، محلّ چهار صفت زشت است و نام آن صفات، چهار مرغِ فتنه‌انگیز است. [فتنه‌جو بودنِ این چهار مرغ از آنروست که موجب تباهی دین و ایمان می‌گردند و آدمی را به حضیض سقوط می‌کشند.]

خلق را گر زندگی خواهی ابد سر ببُر زین چار مرغِ شُومِ بَد (۳۸)

ای مرشدِ فاضل و ای انسان کامل اگر برای مردم حیات جاودانه می‌خواهی باید سرِ این چهار مرغ زشت و منحوس را ببُری.

---

۱. رُوخزار: جایی که روح بسیار باشد. روح + زار، پسوند مکان که دلالت بر کثرت و انبوهی دارد.

(۳۹) **بازشان زنده کُـن از نـوعی دگـر که نباشد بعد از آن زیشان ضرر**

پس از آنکه سرِ آنها را بُریدی، دوباره آنها را زنده کن و حیاتِ دیگری به آنها بده که زان پس از طرف آنها به کسی زیان و ضرری نرسد.[با روی آوردن به کمالات اخلاقی و معنوی، سیّئات خود را به حسنات مبدّل کن. مثلاً حرص مال را به حرص علم و معرفت، و آرزوی مطالب دنیوی را به آرزوی معنویات مبدّل کن. چنانکه علی(ع) فرموده است: **مَـنْهُومَانِ لایَشْـبَعَانِ طالِبُ عِلْمٍ وَ طالِبُ دُنْیا**[1]. «دو خورنده هرگز سیر نشوند، خواهان دانش و خواهان دنیا.»]

(۴۰) **چـــار مـــرغِ مـعنویِّ راهـــزن کرده‌انـد انـدر دلِ خـلقان وطـن**

چهار مرغِ درونیِ گمراه‌کننده در دل و ضمیر مردمان لانه کرده است.

(۴۱) **چون امیرِ جـمله دل‌هـای سَـوِی[2] اندرین دَوْر ای خلیفهٔ حـق تُـوی**

ای خلیفةاللّه از آنرو که در این روزگار، سالار جمیع دل‌های سالم و مـعتدل تـویی. [بیت فوق کلاً شرط است و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.]

(۴۲) **سر ببُر ایـن چـار مـرغِ زنـده را ســـرمدی کُـن خـلقِ نـاپاینده را**

سرِ این چهار مرغ زنده را ببُر و این خلایق را که عُمری ناپایدار دارند حیات جاودانه عطا کن.

(۴۳) **بَطّ و طاوس‌ست و زاغ‌ست و خروس این مثال چار خُـلق انـدر نُـفوس**

این چهار مرغ عبارتند از: مرغابی، طاوس، زاغ و خروس. و هر یک از آنها مظهر یکی از صفات نفسانیِ آدمیان است.

(۴۴) **بَطّ، حرص‌ست و خروس، آن‌شهوت‌ست جاه، چون طـاوس و، زاغ اُمـنیّت[3]ست**

مرغابی مثال حرص است، و خروس مثال شهوت و طاوس مثال حُبّ جاه است و زاغ

---

۱. **نهج‌البلاغه** (فیض‌الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۴۴۹.

۲. **سَوِیّ**: راست و معتدل، بی‌عیب.

۳. **اُمْنیّه**: آرزو. جمع: **اَمانیّ**.

مثال آرزوهایِ درازآهنگ.

مُـنْیَـتَش[۱] آنکـه بـود امّـیدساز طـامعِ[۲] تأبـید[۳] یـا عـمرِ دراز (۴۵)

آرزوی زاغ از آنروست که دائماً امید می‌پرورد و به جاودانگی و یا عـمری طـولانی طمع می‌دارد. [رجوع شود به شرح بیت (۳۷۵۲) و (۳۵۶۷) دفتر دوّم.]

بَطّ، حرص آمد که نوکش در زمین در تر و در خشک می‌جُوید دَفین[۴] (۴۶)

مرغابی، مظهر حرص است که همیشه منقارش در روی زمین در حال فعالیت است و در جستجوی غذایی است که در جاهای تر و خشک پنهان است.

یک زمان نـبود مُـعَطَّل آن گـلو نشـنود از حُکـم، جـز اَمـرِ کُـلُوا (۴۷)

گلوی مرغابی حتی برای لحظه‌ای بی‌کار نیست و از حکم الهی بجز فرمانِ «بخورید» فرمان دیگری را نمی‌شنود. [از اینجا به بعد مولانا سخن خود را از مثال (مرغابی) به مُـمَثّل (انسان‌های حریص) متوجّه می‌سازد. همانطور که حضرت سبحان در کتاب مستطاب قـرآن، آیهٔ ۳۱ سورهٔ **اعراف** فرموده است:...**وَ کُلُوا وَاشْرَبُوا** «... و بخورید و بیآشامید» به دنبالش نیز می‌فرماید: **وَلاتُسْرِفُوا اِنَّهُ لایُحِبُّ الْمُسْرِفین.** «و اسراف مکنید که خداونـد اسـراف‌کـاران را دوست نمی‌دارد.» اما حریصان فقط به حکم اوّل عمل می‌کنند.]

همچو یغماجی[۵]ست، خانه می‌کَنَد زودْ زود انبانِ خـود پُـر مـی‌کُنَد (۴۸)

شخص حریص نیز مانند دزدی است که دیوار خانه را سوراخ می‌کند و به درون خانه می‌رود و همه چیز را زیر و رو می‌کند و با شتاب کیسهٔ خود را پُر می‌سازد.

---

۱. **مُنْیَة**: آرزو، خواسته. جمع: مُنیٰ.
۲. **طامِع**: طمع‌کننده، آزمند.
۳. **تأْبید**: جاوید کردن، جاودانه ساختن.
۴. **دَفین**: مدفون، نهفته شده.
۵. **یَغْماجی**: یغماگر، چپاول‌کننده. در اینجا به معنی دزد است.

(۴۹) اندر انبان می‌فشارد نیک و بد دانه‌های دُرّ و حَبّاتِ نخود

غارتگر به خاطر شتابی که دارد هم کالاهای نفیس را درون کیسه‌اش می‌کند و هم کالاهای بُنجل را. و هم دانه‌های مروارید را برمی‌دارد و هم دانه‌های نخود را.

(۵۰) تا مبادا یاغیی آید دگر می‌فشارد در جَوال، او خشک و تر

این کار را آزمندانه و شتابان می‌کند تا مبادا دزدی دیگر سر رسد و مزاحم او شود. از اینرو خشک و تر را در کیسه‌اش فرو می‌کند. یعنی هرچه را می‌یابد کیسهٔ خود را از آن پُر و انباشته می‌سازد. [حریصانِ حطام دنیا نیز اینگونه‌اند.]

(۵۱) وقت، تنگ و، فرصت اندک، او مَخُوف[۱] در بغل زد هرچه زوتر بی‌وقوف

چون وقت دزدی تنگ است و فرصت کم و او بیمناک، پس بیدرنگ هرچه یابد، زیر بغل می‌زند.

(۵۲) اعتمادش نیست بر سلطانِ[۲] خویش که نیآرد یاغیی آمد به پیش

او در عین حال به قدرت خود نیز اعتمادی ندارد که سارقی دیگر نتواند پیش آید و مزاحم او شود. یعنی او خود را آنقدر نیرومند نمی‌داند که از حملهٔ دیگر سارقان آسوده خاطر باشد. [«سلطان» را به معنی پادشاه نیز می‌توان فرض کرد و این معنی با ابیات بعدی نیز سازگار است. باتوجّه به این وجه معنی بیت اینست: او در عین حال به پادشاه و حاکم خود نیز اعتمادی ندارد که از حملهٔ سارقان دیگر آسوده خاطر باشد.]

(۵۳) لیک مؤمن ز اعتمادِ آن حیات می‌کُند غارت به مَهْل[۳] و با اَنات[۴]

امّا شخصِ با ایمان با اعتماد بر جاودانگیِ حیات اخروی، با صبر و آرامی از مواهب دنیوی بهره‌مند می‌شود.[«حیات» را جایز است تأویل به مشتق کنیم و آن‌را به «حَیّ» و

---

۱. مَخُوف: ترسناک، بیمناک.
۲. سُلْطان: قدرت، تسلّط، پادشاه.
۳. مَهْل: آهستگی، آرامی.
۴. اَنات: وقار، آهستگی.

«مُحیی» مبدّل سازیم. و این دو اسم از اسماءاللّه است. با این تقدیر معنی مصراع اوّل اینست: مؤمن با وجود اعتماد و توکّل به خداوند زنده و زنده کننده...]

ایمن‌ست از فوت و از یاغی که او　　می‌شناسد قهرِ شه را بر عَدُو　　(۵۴)

شخص با ایمان نه از فوت فرصت می‌هراسد و نه از حملهٔ حرامیانِ یاغی، زیرا او از قهر و انتقام حاکم عادل بر دشمن خبر دارد. [مؤمن چون به پادشاه حقیقی جهان اعتماد دارد و جهان آفرینش را بر مبنای عدل می‌شناسد، لذا مطمئن است که هر کس چند روزی بظاهر ستمی کند سرانجام گلویش فشرده خواهد شد.]

ایمن‌ست از خواجه‌تاشانِ دِگَر　　که بیآیندش، مزاحم صَرفه‌بَر[۱]　　(۵۵)

شخص مؤمن در بهره‌مندی از مواهب دنیوی از طرف دیگر بندگان و همنوعان احساس امنیّت می‌کند و از این امر خیالش آسوده است که کسانی بیایند و مزاحم او شوند و همهٔ منافع را به خود اختصاص دهند. [زیرا بِالْعَدْلِ قٰامَتِ‌السَّمٰواتُ وَالْاَرْضُ. «زمین و آسمان (= جهان) بر پایهٔ عدل الهی بنیاد شده است.»]

عدلِ شه را دید در ضبطِ حَشَم[۲]　　که نیارد کرد کس بر کس ستم　　(۵۶)

او عدالت شاه حقیقی را در حفظ و نگهداری خادمان خود دیده است و یقین پیدا کرده است که هیچکس نمی‌تواند بر دیگری ستمی کند.

لاجَرَم نشتابد و ساکن بُوَد　　از فَواتِ حَظِّ خود آمِن بُوَد　　(۵۷)

ناگزیر شتاب نمی‌کند و آرام حرکت می‌کند و آسوده خاطر است از اینکه نصیب و مقسومِ او از دستش نرود. [ایمان اگر حقیقی و برزُسته باشد انسان را از تشویش و پریشانی نجات می‌دهد و شخص را به کمال آرامش و سکینت می‌رساند. زیرا مؤمن مفتون و مرعوب علل و اسباب نمی‌شود بل به مسبب‌الاسباب چنگ درمی‌زند.]

---

۱. صَرفه‌بَر: سود برنده. صفت مرکّبِ مرخّم فاعلی.

۲. حَشَم: خویشان و کسان و چاکران مرد.

(۵۸) بس تَأَنّی[۱] دارد و صبر و شکیب چشم‌سیر و مُؤْثِر[۲]ست و پاک‌جیب[۳]

شخص مؤمن در هر کاری، بسیار آرام و صبور و بُردبار است. هم بی‌نیاز است و هم ایثارکننده و پاک‌دامن. [گویا مولانا در لفظِ «مُؤْثِر» نظر داشته است به قسمتی از آیهٔ ۹ سورهٔ حشر: ...وُ يُؤْثِرُونَ عَلىٰ اَنْفُسِهِمْ وَ لَوْكانَ بِهِمْ خَصٰاصَة... «...و دیگران را بر خود ترجیح دهند، گرچه خود نیازمند باشند...»]

(۵۹) کین تأنّی پرتوِ رحمان بُوَد وآن شتاب از هَزّهٔ[۴] شیطان بُوَد

زیرا این آرامش روحی که در شخص مؤمن دیده می‌شود پرتو الهی است، و آن شتاب و اضطرابی که در اهل دنیا دیده می‌شود از وساوس شیطانی. [تجلّی حضرت حق با اسم سلام و مؤمن، بندگان با ایمان را به مقام آرامش و ایمنی می‌رساند. بیت فوق به حدیثی نظر دارد که توضیح آن در شرح بیت (۳۴۹۷) دفتر سوّم آمده است.]

(۶۰) زآنکه شیطانش بترسانَد ز فقر بارگیرِ[۵] صبر را بکْشَد به عَقْر[۶]

زیرا شیطان، اهل دنیا را از فقر می‌ترساند و مَرکبِ بُردباری را ذبح می‌کند. یعنی می‌کُشد و از میان می‌برد. [بیت فوق و بیت بعدی اشاره دارد به آیهٔ ۲۶۸ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۴۳۲۷) دفتر سوّم آمده است.]

(۶۱) از نُبی[۷] بشنو که شیطان در وعید می‌کند تهدیدت از فقرِ شدید

از قرآن کریم بشنو که شیطان برای مضطرب کردنت، تو را از فقرِ طاقت‌فرسا می‌ترساند. [به شرح بیت قبلی رجوع شود.]

---

۱. تَأَنّی: درنگ کردن، آهستگی، تأخیر کردن.
۲. مُؤْثِر: اسم فاعل از مصدر ایثار.
۳. پاکْ‌جیب: پاک‌دامن، عفیف.
۴. هَزّه: تکان دادن، در اینجا به معنی تحریک و وسوسه.
۵. بارگیر: حیوانی که بار حمل می‌کند، مرکوب، کجاوه.
۶. عَقْر: پی کردن، بُریدن دست و پای شتر به منظورِ ذبح و نَحْر او.
۷. نُبی: قرآن کریم.

تا خوری زشت و بَری زشت، از شتاب نی مروّت، نی تأنّی، نی ثواب (۶۲)

از آنرو شیطان تو را از فقر می‌ترساند که تو از روی شتاب روزی‌های ناپسند را بخوری و متاع‌هایِ نامطلوب را به یغما ببری. نه به جوانمردی توجّه کنی و نه به بُردباری و نه به اجر اخروی.

لاجَرَم کافر خورَد در هفت بَطْن دین و دل باریک و لاغر، زَفت بطن (۶۳)

ناچار کافر (آدم حریص) با هفت شکم غذا می‌خورد، یعنی حریصانه غذا می‌خورد. و نتیجهٔ اینگونه خوردن اینست که دین و قلبش لاغر و نحیف می‌گردد و شکمش بزرگ و برآمده. [حکایت بعدی در نقد حرص و آدمیان حریص است.]

در سببِ ورودِ این حدیثِ مُصطفیٰ صَلواتُ‌اللّٰهِ عَلَیهِ که الْکافِرُ یَأْکُلُ فی سَبْعَةِ اَمْعآءٍ وَ الْمُؤْمِنُ یَأْکُلُ فی مَعاً واحِدٍ

خلاصهٔ داستان

تنی چند از کافران از راهی دور به مسجد درآمدند و به پیامبر(ص) گفتند که ما را به عنوان مهمان بپذیر. پیامبر رو به اصحاب خود کرد و فرمود هر کدامتان یکی از این افراد را به خانهٔ خود ببرد و از او پذیرایی کند. هریک از آنان بیدرنگ یکی از کافران را انتخاب کردند و با خود بُردند. امّا در آن میان یکی از کافران که بس جسیم و تنومند بود باقی ماند و کسی حاضر نشد او را به خانهٔ خود بَرَد، زیرا از ظاهرش پیدا بود که پُرخوارست. پیامبر وقتی دید کسی حاضر نیست میزبان او شود، خود، او را به خانه بُرد تا از او پذیرایی کند. چون وقت شام رسید اهل خانهٔ پیامبر پی‌درپی طعام می‌آوردند و پیش او می‌نهادند و او در طُرفةالعینی همه را می‌بلعید، تا جایی که به اندازهٔ هیجده نفر غذا خورد. آن شب تمامی افراد خانهٔ پیامبر بی‌شام سر بر بالین نهادند. سپس مهمانِ پُرخوار به اتاقی مخصوص رفت و دراز کشید و به خوابی سنگین فرو رفت. ساعتی بعد یکی از افراد خانه که از پُرخواریِ او بسیار خشمگین شده بود آمد و درِ اتاق را از پشت قفل کرد و رفت. نیمه‌های شب بود که مهمان دچار دلپیچه‌ای عجیب شد و برای قضای حاجت شتابان به طرف درِ اتاق دوید، آمد در را باز کند دید در از پشت قفل است. هرچه در را تکان داد در باز نشد که نشد. ناچار به بسترش رفت تا با خوابیدن موقتاً از این مهلکه نجات پیدا کند. بالاخره بعد از دقایقی این پهلو و آن پهلو شدن به خوابی‌عمیق فرو رفت و در عالم رؤیا خود را در خرابه‌ای خلوت یافت، چون دید هیچکس در آنجا نیست

جامه‌اش را واپس زد و با خیال راحت خود را تخلیه کرد. در این وقت ناگهان از خواب پرید و دید رختخواب غرق سرگین شده است. اضطراب دیوانه کننده‌ای بر او مستولی شده بود، نمی‌دانست چه کند. فقط دوست داشت که در آن لحظه زمین دهان باز کند و او را فرو بلعد.

سپیده‌دمان بود که پیامبر(ص) برای رهایی او از آن مهلکهٔ سخت با شتاب خود را به درِ اتاق رسانید و بی‌آنکه خود را به او نشان دهد قفلِ در را گشود و رفت تا با او روبرو نشود و موجب خجلتش نگردد. مهمان که درِ نجات به رویش باز شده بود با احتیاط جلو در آمد و این طرف و آن طرف را نگاه کرد و چون مطمئن شد کسی ناظر نیست با سرعت عجیبی پا به فرار گذاشت. در این اثنا یکی از اهالی خانه وارد اتاق شد و چون آن صحنهٔ فضیح را دید خواست سر و صدا راه بیندازد که پیامبر به او فرمود داد و قال راه نینداز. بستر او را خودم می‌شُویم و مشغول شستن آن شد.

از آن طرف مهمانِ فضیحت‌کارِ طمّاع چون در وسط راه متوجّه شد حِرزِ خود را در اتاق جا گذاشته شتابان به سوی خانهٔ پیامبر دوید و چون وارد اتاق شد دید پیامبر با خوشرویی مشغولِ شستن بستر اوست. او با دیدن چنین وضعی چنان پریشان شد که دو دستی بر فرق خود کوبید و به دست و پای پیامبر افتاد. اما آن حضرت او را مورد لطف قرار داد و او چنان تحت تأثیر اخلاق محمّد قرار گرفت که از صمیم قلب به اسلام گروید. و آن شب را نیز مهمان رسول خدا شد. و چون برای او شام آوردند اندکی شیر خورد و دست از طعام کشید. همگان تعجّب کردند که چنین شخصِ شکمباره‌ای چگونه به این اندک اکتفا کرده است. پیامبر فرمود: او از وقتی که مسلمان شده از حرص و آز پاک گردیده است. اینست که به اندک طعامی بسنده کرده است.

* * *

مأخذ این حکایت را مرحوم فروزانفر از سیرهٔ ابن هشام نقل کرده است که تلخیص و ترجمهٔ آن بدین قرار است: لشکری از لشکریان رسول‌الله(ص) به بیرون از مدینه می‌رود. و در اثنای حرکت خود فردی مجهول‌الهویّه را از قبیلهٔ بنی‌حنیفه دستگیر می‌کنند که نام او ثُمامة بن اُثال بود. گرچه یاران محمد(ص) او را نشناختند، امّا آن حضرت او را شناخت. آنگاه فرمود طعامی برای او فراهم آورند، او فراوان غذا خورد. و چون پیامبر وی را به اسلام فراخواند اسلام آورد. و شامگاه وقتی برای او طعام آوردند. اندکی خورد. همگان تعجّب

کردند. پیامبر فرمود: اِنَّ الْکافِرَ یَأْکُلُ فی سَبْعَةِ اَمْعاءٍ وَ اِنَّ الْمُسْلِمَ یَأْکُلُ فی مِعیً واحِدٍ[۱]. «کافر با هفت شکم غذا می‌خورد و مؤمن با یک شکم.» نیز از زرقانی بـه شـرح مُـوَطَّأ و مُسـنَد احمد بن حنبل به روایتی دیگر آورده است[۲].

❊

مولانا این حکایت را در مذمّت حرص و آز آورده است. و ضمن آن می‌گوید که ایمان تنها به یک مشت لفظ و امور ذهنی خلاصه نمی‌شود، بلکه هرگاه بارقهٔ حقیقی ایمان بر دلی بتابد حرص و آز را می‌سوزاند و از میان می‌برد، و هرگاه شخص بـا وجـود دعـویِ ایـمان، همچنان اسیر حرص و آز باشد معلوم می‌گردد که ایمانش ایمان نیست بلکه تنها در پوسته‌ای از ایمان و آداب مربوط بدان توقّف کرده است. چنانکه وقتی آن کافر از سر صدق و صفا به ایمان گرایید خُلق و خویِ او نیز دگر شد.

❊ ❊ ❊

کـافران مـهمانِ پـیغمبر شـدند وقتِ شام ایشان به مسجد آمدند (۶۴)

کافران به مهمانی پیامبر(ص) آمدند. و هنگام شب به مسجد درآمدند.

کآمدیم ای شاه! مـااینـجا قُـنُق[۳] ای تـو مـهماندارِ سُکّـانِ[۴] اُفُـق (۶۵)

کافران گفتند: ای شاه، ای میزبانِ ساکنان جهان، ما اینجا به مهمانی آمده‌ایم. [«افـق» در اینجا کنایه از کُلِّ عالَم هستی است. یعنی رسول خدا هم میزبان آسمانیان بود و هم میزبان زمینیان.]

بـی‌نوایـیم و رسـیده مـا ز دُور هین بیفشان بر سرِ ما فضل و نور (۶۶)

ما افرادی بی‌توشه و آذوقه هستیم و از راهی دور به اینجا آمده‌ایم. اینک فضل و نور خود را بر ما عطا فرما.

---

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۶۰.
۲. ر.ک. پیشین، ص ۱۶۱.
۳. قُنُق: مهمان. کلمه‌ای ترکی است.
۴. سُکّان: جمع مکسّر ساکن به معنی مقیم، اقامت‌کننده.

(۶۷) گفت: ای یارانِ من قسمت کنید که شما پُر از من و خُویِ من‌اید

پیامبر(ص) رو به اصحاب خود کرد و فرمود: ای یارانِ من، این مهمانان را میان خود تقسیم کنید، زیرا شما از شخصیّت و صفتِ من برخوردارید. [آن حضرت به یارانش دستور داد که هرکدام از آنان یک نفر از مهمانان تازه‌وارد را نزد خود نگه دارد و هزینهٔ معاش او را تقبّل کند، زیرا یاران بزرگوارش نیز همچون خود او منبع فضل و جوانمردی بودند.]

(۶۸) پُر بُوَد اجسامِ هر لشکر ز شاه زآن زنندی تیغ بر اَعدایِ جاه

زیرا که مثلاً جسم هریک از افراد لشکریان شاه پُر است از محبّت و هیبت شاه. و به همین دلیل است که به روی دشمنان مقام شاه شمشیر می‌کشند.

(۶۹) تو به خشمِ شه زنی آن تیغ را ورنه بر اِخْوان[1] چه خشم آید تو را؟

تو آن شمشیر را به‌خاطر غضب شاه می‌زنی، یعنی چون شاه از دشمنانش خشمگین شده تو تحت تأثیر آن خشم قرار می‌گیری و به روی آنان شمشیر می‌کشی، و الّا تو شخصاً چه کینه و عداوتی با برادران و دوستانت داری؟

(۷۰) بر برادر، بی‌گناهی، می‌زنی عکسِ خشم شاه، گُرزِ دَه منی

خشم و کینهٔ شاه بر روحِ تو چنان اثر می‌گذارد که گُرزِ ده منی را برمی‌داری و بر سر برادر بی‌گناهت می‌کوبی. در حالی که میان تو و او هیچگاه کینه و نقاری نرفته است.

(۷۱) شَه یکی جان است و لشکر پُر از او روح چون آب است و این اجسام جُو

شاه به منزلهٔ یک روح است، و سر تا پای لشکر آکنده از آن روح است. یعنی هیبت و یا محبّت شاه همهٔ وجود لشکریان را پُر کرده است. روح مانند آب است و جسم‌ها مانند جویِ آب. یعنی همانطورکه جو از آب پُر می‌شود، وجود لشکریان نیز از هیبت و یا محبّت شاه لبریز.

---

۱. اِخْوان: جمع مکسّرِ اَخْ به معنی برادر، دوست، همراه. بعضی گفته‌اند اِخْوان جمع اَخْ است به معنی دوست. و اِخْوَة، جمع اَخْ است به معنی برادر. امّا اَخَوان، تثنیهٔ اَخْ است، به معنی دو برادر. گاه آن‌را با جمع مکسّرش اشتباه می‌گیرند.

آبِ روحِ شاه اگر شیرین بُوَد جملهٔ جُوها پُر ز آبِ خوش شود (۷۲)

اگر آبِ روح شاه شیرین و گوارا باشد، تمام جوها، یعنی همهٔ اجسام و ابدان لشکریان نیز آکنده از آب شیرین و گوارا می‌گردد. یعنی اگر شاه فردی صالح و درستکار باشد یاران و کسان و شهروندانش نیز صالح و سلیم‌النّفس بار می‌آیند. و اگر حاکم فردی ناصالح و نادرست باشد، کسان و شهروندانش به شدّت نادرست و تباهکار خواهند شد.

چنانکه سعدی گفته است:

اگر ز باغِ رعیّت مَلِک خورَد سیبی برآورند غلامانِ او درخت از بیخ
به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ

که رعیّت دینِ شه دارند و بس این چنین فرمود سلطانِ عَبَس (۷۳)

زیرا رعیّت فقط بر دین و آیین شاه است، و پادشاهِ سورهٔ عَبَسَ چنین فرموده است، یعنی کسی که سورهٔ عَبَسَ در حقّش نازل شده مطلب اخیر را گفته است. [به توضیح عَبَسَ در شرح بیت (۲۰۶۷) دفتر دوم رجوع شود. مصراع اوّل اشاره است به حدیثی که آن‌را موضوعه دانسته‌اند، هرچند که مضمونی مقبول و معقول دارد: اَلنّاسُ عَلیٰ دینِ مُلُوکِهِمْ. «مردم بر عادت و روش حاکمان خود هستند.» دین در اینجا به معنی عادت و خوی و روش است نه عقاید مذهبی.]

هر یکی یاری، یکی مهمان گُزید در میان، یک زَفْت بود و بی‌نَدید[1] (۷۴)

هر یک از اصحاب پیامبر(ص)، مهمانی را انتخاب کرد تا هزینهٔ معاش و طعام او را تعهّد کند. در میانِ آن مهمانان شخصی عظیم‌الجثّه و بی‌نظیر بود، یعنی در تنومندی همتا نداشت.

جسمِ ضَخْمی[2] **داشت، کس او را نبُرد مانْد در مسجد، چو اندر جام دُرد**[3] (۷۵)

او چون اندامی تنومند داشت کسی او را به خانه‌اش نبرد، و در نتیجه مانند دُرد که در ته

---

۱. نَدید: همتا و نظیر.
۲. ضَخْم: کلفت، ستبر.
۳. دُرد: آنچه از مایعات در تِه ظرف می‌نشیند.

جام می‌ماند در مسجد ماند.

(۷۶) مصطفیٰ بُردش چو واماند از همه هفت بُـز بُـد شیرْدِه انـدر رمـه

چون آن مهمانِ تنومند در مسجد ماند و کسی او را با خود نبرد، پیامبر(ص) او را بـا خود به خانه‌اش برد و در گلّه‌اش هفت رأس بُز شیرده وجود داشت.

(۷۷) کـه مـقیم خـانه بـودندی بُـزان بهرِ دوشـیدن بـرایِ وقتِ خـوان

آن بزها در خانه ساکن بودند تا شیرِ آنها را به هنگام صرف غذا بدوشند و بنوشند.

(۷۸) نان و آش و شیرِ آن هر هفت بُـز خورد آن بُوقَحْطِ[1] عَوْجِ اِبـنِ غُـز

آن قطحی زده که مانند عَوْج پسر غُز بود، نان و آش و شیر آن هفت بُز را تماماً خورد.

[عَوْج یا عاج همان «عوج بن عَنَق» است که از شخصیت‌های اسطوره‌ای بنی‌اسرائیل است. تمثیلی است در بلندی قامت و درشتی اندام. رجوع شود به شـرح بـیت (۲۳۰۵) دفـتر دوّم. «غُز» نامی است که تازیان به قـبیلهٔ تـرک «اُغُـز» داده‌انـد. قـوم «غُـز» در ادبـیات فـارسی مظهر قساوت و تهاجم است. رجوع شود به شـرح بـیت (۳۰۴۶) دفـتر دوّم، و بـیت (۳۵۰) دفـتر چـهارم. ولی ایـنکه مـولانا عـوج را فـرزند غُـز دانسـته جـنبهٔ مـجازی دارد، نـه حقیقی.]

(۷۹) جمله اهلِ بـیت خشـم‌آلو شـدند که همه در شیرِ بُز طـامِع[2] بُـدند

همهٔ اهل خانه از پُرخوری مهمان خشمگین شدند، زیرا آنها میل داشتند که از شیر بز بخورند.

(۸۰) مِعده طبلی‌خوار[3] همچون طبل کرد قِسمِ هِـجْده آدمـی تـنها بـخورد

آن شکمباره، شکم خود را همچون طبل کرد، و به تنهایی سهم هیجده نفر را خورد.

---

۱. بُوقحط: کسی که دچار قحطی شده است.

۲. طامع: طمع‌کننده، آزمند.

۳. طبلی‌خوار: شکمباره، عبدالبطن.

وقتِ خُفتن رفت و در حُجره[1] نشست پس کنیزک از غَضَب در را ببست (۸۱)

آن مهمانِ تنومند به هنگام خواب رفت و در اتاق نشست، و کنیزک نیز از خشم در را به رویش بست.

از بُرون زنجیرِ دَر را در فگند که ازو بُد خشمگین و دردمند (۸۲)

کنیزک چون از دست مهمان پُرخور عصبانی شده بود، از بیرون زنجیر در را هم انداخت.

گَبْر[2] را در نیم شب یا صبحدم چون تقاضا آمد و دردِ شکم (۸۳)

نیمه‌های شب و یا صبح بود که آن مهمانِ کافر دچار دل‌درد شد و به قضای حاجت نیاز پیدا کرد.

از فِراشِ[3] خویش سویِ دَر شتافت دست بَر دَر چون نهاد او، بسته یافت (۸۴)

مهمان از بسترش برخاست و با عجله به طرف درِ اتاق دوید. چون دست بر در گذاشت دید که در بسته است.

در گشادن حیله کرد آن حیله‌ساز نوع نوع و، خود نشد آن بند باز (۸۵)

آن چاره‌جو برای گشودنِ در انواع و اقسام تدبیرها و فنون را به کار گرفت ولی در گشوده نشد. [«حیله» در اینجا مناسبِ معنی تدبیر و چاره‌سازی است، نه مکر و فریب.]

شد تقاضا بر تقاضا، خانه تنگ ماند او حَیران و بی‌درمان و دَنْگ[4] (۸۶)

نیاز او به قضای حاجت هر لحظه شدیدتر شد، و در و دیوار خانه بر او تنگ آمد. مهمان حیرت‌زده و بیچاره و گیج و مات مانده بود.

---

۱. **حُجْره**: اتاق. جمع: **حُجُرات** و **حُجَرات**.

۲. **گَبْر**: ر.ک. شرح بیت (۲۵۴۲) دفتر دوّم.

۳. **فِراش**: بستر.

۴. **دَنْگ**: ابله، احمق، در اینجا به معنی گیج و مات.

(۸۷) **حیله کرد او و به خواب اندر خزید خویشتن، در خواب در ویرانه دید**

بالاخره تدبیر دیگری اندیشید و کاری کرد که خوابش ببرد. وقتی به خواب رفت خود را در ویرانه‌ای دید.

(۸۸) **زآنکه ویرانه بُـد انـدر خـاطرش شد به خواب اندر همآنجا منظرش**

از آنرو که در خاطر و خیال مهمان ویرانه بود؛ ناگزیر در عالَم خواب نیز همان ویرانه در نظرش مجسّم شد. [در این بیت به یکی از انواع رؤیاها اشارت شده است که در عصر جدید نیز جمعی از روانکاوان غربی بدان پرداخته‌انـد. در ایـن بـاب رجـوع شـود بـه شـرح بـیت (۳۰۷۱ـ۳۰۶۳) دفتر چهارم.]

(۸۹) **خویش در ویرانهٔ خالی چـو دیـد او چنان مـحتاج، انـدر دَم بِـرید**

آن مهمان تنومند چون خود را در ویرانه تنها یافت و به قضای حاجت نیز سخت نیاز داشت همان لحظه خود را تخلیه کرد.

(۹۰) **گشت بیدار و بدید آن جامه خواب پُر حَدَث[1]، دیوانه شد از اضـطراب**

وقتی که آن مهمان بیدار شد و لحاف و تشک را غرق کثافت دید از شدّت ناراحـتی نزدیک بود دیوانه شود.

(۹۱) **ز اندرونِ او بر آمد صد خروش زین چنین رسواییِ بی‌خاک‌پوش[2]**

از چنین رسوایی آشکار و پوشیده نشدنی، از صمیم دل ناله‌های بسیار کرد.

(۹۲) **گفت: خوابـم بـدتر از بـیداریَـم که خورَم این سو و آن سو می‌ریَم**

آن مهمان پیش خود گفت: خوابم از بیداری‌ام بدتر است، زیرا در این طرف می‌خورم و در آن طرف می‌رینم.

---

۱. حَدَث: مدفوع. جمع: اَحداث.

۲. بی‌خاک‌پوش: ظاهر و آشکار.

بـانگ مـی‌زد واثُـبورا، واثُـبور همچنانکه کـافر انـدر قـعرِ گـور (۹۳)

آن مهمان مانند کافری که در اعماق گور فریاد می‌زند: وای برمن، وای بر من. همانطور وای وای می‌کرد. [«ثُبور» در اصل به معنی هلاکت و تباهی است. «واثُبورا» منادای مندوب است به معنی واویلا، وای بر من و از این قبیل جُمَل که نشان‌دهندهٔ عجز و لابهٔ ندا کننده باشد. در آیهٔ ۱۱ـ۱۰ سورهٔ انشقاق آمده است: وَ اَمّا مَنْ اُوتِیَ کِتابَهُ وَرٰاءَ ظَهْرِهِ فَسَوْفَ یَدْعُو ثُبوراً. «و امّا کسی که نامهٔ اعمالش از پسِ او داده شود زودا که بانگِ واویلا سر دهد.»]

منتظر که کَی شود این شب به سر تا بر آیـد در گشـادن بـانگِ در (۹۴)

او منتظر بود که این شب چه وقت به سر می‌رسد تا صدای باز شدن در بلند شود.

تا گُریزد او چـو تـیری از کـمان تـا نـبیند هـیچکس او را چـنان (۹۵)

تا مانند تیری که از کمان رها می‌شود فرار کند و کسی او را در آن وضعیّتِ رسوا نبیند.

قصّه بسـیار است، کـوته مـی‌کنم باز شد آن دَر، رهید از درد و غم (۹۶)

البتّه این حکایت، طولانی است و من آن را به اختصار می‌گویم. بالاخره درِ اتاق باز شد و او از درد و اندوه نجات یافت.

درِ حُجره گشادنِ مصطفیٰ علیه‌السَّلام بر مهمان، و خود را پنهان کردن تا او خیالِ گشاینده را نبیند و خَجِل نشود و گستاخ بیرون رود

مصطفیٰ صبح آمد و در را گُشاد صـبح آن گُـمراه را او راه داد (۹۷)

حضرت محمّد مصطفی(ص) هنگام صبح آمد و در را باز کرد و بامدادان به آن گمراه راه داد. یعنی او را از آن تنگنای وخیم نجات داد.

دَر گشاد و گشت پنهان مُـصطفیٰ تـا نگـردد شـرمسار آن مـبتلا (۹۸)

حضرت محمّد مصطفی(ص) در را باز کرد، امّا خود را به او نشان نداد تا آن شخص که گرفتار چنان مهلکه‌ای شده بود شرمگین نشود.

(۹۹) تـا بُـرون آیـد، رود گسـتاخ او تـا نـبیند دَرْگُشـا را پشت و رُو

تا آن مهمان از اتاق بیرون آید و با خیال راحت برود و پشت و روی گشـایندهٔ در را نبیند. یعنی اصلاً متوجّه نشود که چه کسی درِ اتاق را باز کرده است.

(۱۰۰) یا نهان شد در پسِ چیزیّ و یـا از وی‌اش پـوشید دامـانِ خـدا

پنهان شدن آن حضرت به دو صورت ممکن بود: یا خود را پشت مانعی پنهان کرد، و یا دامانِ خداوند او را مخفی داشت. [«دامانِ خدا» کنایه از مقام ستّاریّتِ حـضرت حـق است. سلطان ولد، فرزند خلف مولانا گوید: «مرد خدا ستّار باشد که تَخَلَّقُوا بِاَخْلاقِ‌اللّهِ. چون نقصان همه مردم و معایب مؤمنان گوید، چگونه ستّار باشد؟[۱]»]

(۱۰۱) صِـبْغَةُاللّـه گـاه پـوشیده کُـند پـردهٔ بـیچون بـر آن نـاظر تـند

گاه رنگِ الهی چیزهایی را پوشیده می‌دارد و پرده‌ای وصف‌ناپذیر بـر چشـمِ بـیننده می‌افکند. [توضیح «صبغةالله» در شرح بیت (۷۶۶) دفتر اوّل آمده است. حـضرت حـق بـه اقتضای اسم سَتّار بسیاری از قبایح را می‌پوشاند، و اگر ضمیر مکنون آدمیان را برای یکدیگر آشکار سازد، سنگ روی سنگ بند نمی‌آید و همه از یکدیگر نفرت می‌دارند و می‌گریزند. یَوْمَ یَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ اَخیه.]

(۱۰۲) تا نبیند خصم را پـهلویِ خـویش قدرتِ یزدان از آن بیش است بیش

به طوری که در پهلویِ خود دشمن را نبیند. قدرت الهی بیشتر و بـالاتر از ایـنهاست. [چنانکه مشرکان قریش با همهٔ خَدَم و حَشَم نتوانستند رسول خدا را پیدا کنند هرچند که تـا دهانهٔ غاری که آن حضرت پنهان شده بود نیز پیش رفتند.]

(۱۰۳) مُـصطفیٰ مـی‌دید احـوالِ شَـبَش لیک مـانع بـود فـرمانِ رَبَش

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مـولانا وقـتی حضرت نبی‌اکرم(ص) بر حال زار آن مهمانِ نگون‌بخت واقف شد، چرا برای رسوا نشـدن او

---

۱. معارف، ص ۲۷۳.

به‌موقع در اتاق را به رویش نگشود؟ جواب: محمّدِ مصطفی(ص) بر حالِ زار مهمان که در نیمه‌های شب آن حادثه برایش پیش آمده بود واقف بود، امّا فرمان الهی او را از آن کار باز می‌داشت.

تا که پیش از خَبْط[1] بگشاید رَهی تا نیفتد زآن فضیحت در چهی (۱۰۴)

بله البتّه که آن حضرت می‌توانست پیش از وقوع آن خطا، در را به روی مهمان بگشاید و او را از سقوط در چاه رسوایی و فضاحت نجات دهد.

لیک حکمت بود و امرِ آسمان تا ببیند خویشتن را او چنان (۱۰۵)

امّا حکمت الهی چنین اقتضا کرد که آن مهمان، خود را در چنان وضعی ببیند.

بس عداوت‌ها که آن یاری بُوَد بس خرابی‌ها که معماری بُوَد (۱۰۶)

چه بسا دشمنی‌ها که در اصل، یاری و حمایت است، و چه بسا خرابی‌ها که آبادانی است. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۱۹ سورهٔ نساء آمده است: ...**فَعَسیٰ اَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ یَجْعَلَ اللّٰهُ فیهِ خَیْراً کَثیراً**. «... بسا چیزی را ناپسند می‌پندارید در حالی که خداوند در آن خیر بسیار بنهاده است.» آیهٔ ۲۱۶ سورهٔ بقره نیز همین مضمون را دارد.]

جامه خوابِ پُر حَدَث را یک فضول قاصدا آورد در پیشِ رسول (۱۰۷)

بستر آلوده به نجاست را شخصی فضول عمداً نزد رسول خدا آورد.

که چنین کرده‌ست مهمانت ببین خنده‌یی زد رَحْمَةً لِلْعالَمین (۱۰۸)

آن شخص بسترِ آلوده را آورد و گفت: یا محمّد مهمان تو دیشب رسوایی به بار آورده است. آن پیامبری که رحمت جهانیان است تبسّمی کرد. [در مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۱۰۷ سورهٔ انبیاء: **وَمٰا اَرْسَلْنٰاکَ اِلّا رَحْمَةً لِلْعالَمین**. «و نفرستادیم تو را مگر رحمتی برای جهانیان.]

---

۱. خَبْط: اشتباه، کج‌روی.

(۱۰۹) که بیآر آن مِطْهَرَه[۱] اینجا به پیش تا بِشُویم جمله را با دستِ خویش

فرمود: آن آفتابه را اینجا بیاور تا همهٔ آن نجاسات را با دست خود بشُویم.

(۱۱۰) هر کسی می‌جَست کز بهرِ خدا جانِ ما و جسمِ ما، قربان تو را

هر کس که در آنجا حضور داشت از جای خود می‌پرید و می‌گفت: ای رسول خدا، روح و جانمان فدای تو باد. محض رضای خدا اجازه بده.

(۱۱۱) ما بِشُوییم این حَدَث[۲] را تو بِهِل[۳] کارِ دست است این نَمَط[۴] نه کارِ دل

بگذار ما این مدفوع را بشُوییم، این نوع کارها کارِ دست است نه کار دل. یعنی تو، یا رسول‌اللّه به منزلهٔ روحی و ما به منزلهٔ جسم و جوارح.

(۱۱۲) ای لَعَمْرُک مر تو را حق عُمْر خواند پس خلیفه کرد و بر کُرسی نشاند

ای کسی که خداوند با جملهٔ «لَعَمْرُکَ»به جان تو سوگند خورد و تو را عُمْر خطاب کرد. و سپس به خلافتِ خود برگماشت و بر کرسیِ نبوّت و رسالت برنشاند. [لَعَمْرُکَ یعنی قسم به جانِ تو. جمله‌ای است مرکّب از حرف لام ابتدائیه + عَمْر (= زندگانی و بقا) + ضمیر مفرد مذکّر حاضر. «لعمرک» از نظر نحوی مبتداست و خبر آن «قَسَمی» و یا «مااُقْسِمُ بِه» است که وجوباً حذف شده است، زیرا در چند مورد خبر، وجوباً حذف می‌شود که مورد اخیر یکی از آن‌هاست. در آیهٔ ۷۲ سورهٔ حِجْر آمده است: لَعَمْرُکَ اِنَّهُمْ لَفی سَکْرَتِهِمْ یَعْمَهُون. «به جانت سوگند (ای محمّد) که آنان در مستی خود سرگشته‌اند.» «عَمْر» و «عُمْر» و «عُمُر» هر سه به یک معنی است. اما به هنگام قَسَم به علّت ثقیل بودن تلفّظِ عینِ مضموم، باید آن را مفتوح خواند[۵]. ابن عباس می‌گوید: من نشنیده‌ام که خداوند به حیات کسی جز حیات محمّد(ص) سوگند خورده باشد.]

---

۱. مِطْهَرَه: آفتابه.

۲. حَدَث: مدفوع، سرگین.

۳. بِهِل: رها کن. فعل امر از هِلیدن.

۴. نَمَط: نوع، روش، اسلوب.

۵. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۶، ص ۳۴۱، و مفردات (راغب)، ص ۳۶۰.

مـا بـرایِ خـدمتِ تـو مـی‌زییم چون تو خدمت می‌کُنی، پس ما چه‌ایم؟ (۱۱۳)

ما برای خدمت کردن به تو زندگی می‌کنیم، اگر تـو خـدمت مـی‌کنی پس مـا ایـنجا چه کاره‌ایم؟

گفت: آن دانم، و لیک این ساعتی‌ست که درین شُستن به خویشم حکمتی‌ست (۱۱۴)

پیامبر(ص) فرمود: بله این مطلب را می‌دانم، امّا فعلاً در این لحظه حکمت الهی چنین اقتضا کرده که من با دست خود این نجاست را بشویم.

منتظر بودند، کین قـولِ نَـبی‌ست تا پدید آید که این اسرار چیست (۱۱۵)

وقتی که آنان این سخن پیامبر را شنیدند منتظر ماندند و گفتند این فرمایش پیامبر است و سخنی بیهوده نیست. پس باید صبر کنیم تا ببینیم چه اسراری در این کار نهفته است. [زیرا محمّد سخن نمی‌گوید مگر بر حق و صواب.]

او به جِدّ می‌شُست آن احَداث[1] را خاص ز امرِ حق، نه تقلید و ریـا (۱۱۶)

پیامبر(ص) با جدّیتِ تمام آن نجاسات را می‌شست و این کار را فقط برای انجام فرمان الهی می‌کرد نه از روی تقلید و خودنمایی. [چنانکه بعضی از ریاکارانِ مردم‌فریب نیز پاره‌ای از این قبیل کارها را عمداً در ملأ عام انجام می‌دهند تا انظار را به خود جـلب نـمایند و بـانگِ احسنت احسنت، و آفرین آفرینِ آنان را بلند کنند.]

که دلش می‌گفت کین را تو بِشُـو که درینجا هست حکمت تُو به تُو (۱۱۷)

زیرا قلب مبارکِ آن نبیِّ کریم به او می‌گفت: این جامهٔ کثیف را تو خود بِشُوی، چرا که در این کار حکمتی سترگ نهفته است. [«تُو به تُو» به معنی گوناگون و نوع به نوع و لایه در لایه است. «حکمت تو به تو» به معنی حکمت‌های چندگونه و مضاعف است. امّا انقروی آن را «حکمتِ خَفیّه» معنی کرده است.]

---

۱. اَحْداث: مدفوع‌ها. جمعِ حَدَث.

سببِ رجوع کردنِ آن مهمان به خانهٔ مُصطفیٰ عَلَیهِ‌السَّلام در آن ساعت که مُصطفیٰ نهالینِ مُلَوَّثِ او را به دستِ خود می‌شُست و خَجِل شدنِ او و جامه چاک کردن و نوحهٔ او بر خود و بر حالِ خود

(۱۱۸) کافرک را هَیْکَلی[۱] بُد یادگار یاوه[۲] دید آن‌را و گشت او بی‌قرار

آن کافر حقیر بُتی یادگار داشت و چون دید آن را گم کرده پریشان شد.

(۱۱۹) گفت: آن حُجره که شب جا داشتم هیکل آنجا بی‌خبر بگُذاشتم

با خود گفت: در اتاقی که دیشب خوابیده بودم، غفلتاً آن‌را در آن مکان جاگذاشته‌ام.

(۱۲۰) گرچه شَرمین[۳] بود، شرمش حرص بُرد حرص اژدرهاست، نه چیزی‌ست خُرد

اگرچه او از فعل قبیح خود خجلت‌زده بود، امّا حرص، خجالتش را از میان بُرد، زیرا حرص واقعاً اژدهاست و چیز کوچکی نیست. [حرص چنان قوی است که حتّی انسان‌های خجالتی را نیز به کارهای گستاخانه وادار می‌کند، تا چه رسد به دیگران.]

(۱۲۱) از پیِ هیکل شتاب اندر دوید در وِثاقِ[۴] مُصطفیٰ، و آن را بدید

آن کافر برای پیدا کردن بت با شتاب داخل اتاقِ محمّد مصطفی(ص) شد و آن حالِ وخیم را دید.

(۱۲۲) کان یَدُاللّه، آن حَدَث را هم به خَود خوش همی شوید، که دُورش چشمِ بَد

دید که آن دست خدا، یعنی رسول‌اللّه که چشم بد از او دور باد با دستِ خود آن کثافت‌ها را به خوبی و خوشی می‌شُویَد. [«یداللّه» اشاره دارد به آیهٔ ۱۰ سورهٔ **فتح** که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۱۸) دفتر دوم آمده است.]

---

۱. هَیْکَل: تعویذ، آنچه بر خویش حمایل کنند از قبیل حِرْز و تعویذ. کالبد، پیکر. در اینجا مراد بُت است.
۲. یاوه: گُم شده.
۳. شرمین: خجالت‌زده.
۴. وِثاق: اتاق.

هَیْکَلش از یاد رفت و، شد پدید　　اندرو شُوری، گریبان را دَرید　　(۱۲۳)

بتِ خود را فراموش کرد و چنان شور و حالی در او ایجاد شد که گریبان خود چاک می‌داد.

می‌زد او دو دست را بر رُو و سَر　　کَلّه را می‌کوفت بر دیوار و دَر　　(۱۲۴)

او دو دستی بر سر و روی خود می‌زد و سرش را به در و دیوار می‌کوفت.

آنچنانکه خون ز بینیّ و سَرَش　　شد روان و رحم کرد آن مِهترش　　(۱۲۵)

بطوری که خون از دماغ و سرش جاری شد و دلِ آن مرد بزرگوار (پیامبر) به حالِ او سوخت.

نعره‌ها زد، خلق جمع آمد بر او　　گبر گویان: اَیُّهَاالنّاسُ احْذَرُوا[1]　　(۱۲۶)

آن کافر فریادها می‌زد و مردم در اطرافش گرد آمدند. و در آن حال می‌گفت: ای مردم از من حَذَر کنید. یعنی من چنان دچار شور و مستی شده‌ام که اختیاری از خود ندارم پس بهتر است از اطرافم پراکنده شوید.

می‌زد او بر سَر که ای بی‌عقل سر　　می‌زد او بر سینه کای بی‌نور بَر　　(۱۲۷)

آن کافر بر سر خود می‌کوفت و می‌گفت: ای سرِ بی‌عقل. و بر سینه‌اش می‌زد و می‌گفت: ای سینه‌ای که از نور ایمان بی‌بهره‌ای.

سَجده می‌کرد او که ای کُلِّ زمین　　شرمسارست از تو این جزوِ مَهین[2]　　(۱۲۸)

آن کافر سجده می‌کرد و می‌گفت: ای کُلِّ زمین، این جزوِ حقیر از تو شرمنده است. [مراد از «کلِّ زمین» حضرت نبی‌اکرم(ص) است، و مراد از «زمین»، کُلّ عالَم. از آنرو که پیامبر(ص) انسان کامل زُبده و خلاصهٔ کُل عالَم است با این تعبیر توصیف شده است. عبارتِ لَوْلاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلاک نیز مؤیّد این مقصود است. «سجده» نیز در اینجا جایز است هم بر

---

۱. اِحْذَرُوا: حذر کنید، بپرهیزید.

۲. مَهین: خوار و حقیر. جمع: مُهَناء. از مصدرِ مَهانَة.

ظاهر حمل شود و هم بر باطن. مراد از سجدهٔ باطنی اینست که آن کافر به دیدهٔ حقیقت به آن حضرت نگریست[۱]. وجه دیگری که انقروی ذکر کرده اینست که خطاب مهمانِ رسول‌خدا به زمین باشد. یعنی: ای زمین این حقیر که جزئی از وجود توست از تو شرمنده است، زیرا تو که کل هستی و جسمی عظیم داری مطیع و منقاد امر حقّی در حالی که من که جزئی از وجود تو هستم سرکش و عصیانگرم. زیرا به موجب آیهٔ ۵۵ سورهٔ **طه** خلقت انسان از زمین بوده است. و نیز به موجب آیهٔ ۱۱ سورهٔ **فصّلت**، زمین و آسمان مطیع امر حق‌اند.]

(۱۲۹) **تو کـه کُـلّی، خـاضعِ امـرِ ویـی من که جُزوم، ظالم و زشت و غَوی[۲]**

تو که به مثابهٔ کُلّ هستی، در برابر فرمان حق خاضعی. اما من که جزوم، ظالم و زشت و گمراهم. [حکیم سبزواری گوید: سبب شرمسازی من اینست که قاعدتاً جزء باید مطیع کُل باشد، در حالی که کُل در اینجا مطیع است و جزء سرکش و عاصی[۳]. بحرالعلوم حاصل بیت را اینگونه بیان داشته است: تو ای رسول‌خدا که کلّ و مظهر جامعی، منقاد امر حقّی، و من با آنکه جزء هستم مخالف امر حق[۴].]

(۱۳۰) **تو که کُلّی خوار و لرزانی ز حـق من که جُزوم در خِلاف و در سَبَق[۵]**

تو که به منزلهٔ کُلّ هستی در برابر حضرت حق حقیری و از هیبت و جبروت او بر خود می‌لرزی. امّا من که موجودی جزئی هستم با امر حق مخالفت می‌کنم و از حدّ خود پا فراتر می‌نهم.

(۱۳۱) **هر زمان مـی‌کرد رُو بـر آسـمان که ندارم رُویِ ایـن قـبلهٔ جـهان**

آن کافر هر لحظه رو به آسمان می‌کرد و می‌گفت: من رویی ندارم کـه بـه ایـن قـبلهٔ جهانیان نظر کنم. [مراد از «این قبلهٔ جهان» شخص حضرت نبی اکرم(ص) است.]

---

۱. نکتهٔ اخیر از صفحه ۱۲۸ شرح اکبرآبادی اقتباس شده است.
۲. غَویّ: گمراه.
۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۲۳۲.
۴. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۱۲.
۵. در سَبَق: در پیشی گرفتن، در اینجا به معنی از حد گذشتن.

چون ز حد بیرون، بلرزید و طپید　　مصطفی‌اش در کنارِ خود کشید (۱۳۲)

چون آن کافر بیش از حدّ لرزید و مضطرب شد، حضرت محمّد مصطفی(ص) او را در آغوش خود گرفت.

ساکنش کرد و بسی بنواختش　　دیده‌اش بگشاد و داد اِشناختش (۱۳۳)

به او آرامش بخشید و مورد لطف و نوازش خود قرار داد. و چشم دلش را باز کرد و بدو معرفت عطا فرمود.

تا نگرید ابر، کَی خندد چَمَن؟　　تا نگرید طفل، کَی جُوشَد لَبَن[1]؟ (۱۳۴)

به عنوان مثال، تا ابر گریه نکند، یعنی نبارد، کی ممکن است که چمن شاداب و خرّم شود؟ مسلّماً هیچوقت. و تا کودک شیرخوار گریه سر ندهد کی ممکن است که در پستان مادرش شیر به جوشش آید؟

طفلِ یک روزه همی داند طریق　　که بگریم تا رسد دایهٔ شفیق (۱۳۵)

حتّی طفل یک‌روزه هم راه شیر خوردن را بلد است. او با زبان حال می‌گوید: باید گریه کنم تا دایهٔ مهربان نزد من آید.

تو نمی‌دانی که دایهٔ دایگان　　کَم دهد بی‌گریه شیر او رایگان؟ (۱۳۶)

آیا تو این مطلب را نمی‌دانی که دایهٔ دایگان، یعنی حضرت پروردگار بدون گریهٔ بندگان، کمتر شیر لطف خود را به آنان می‌نوشاند؟

گفتِ فَلْیَبْکُوا کَثیراً، گوش دار　　تا بریزد شیرِ فضلِ کردگار (۱۳۷)

این فرمایش حق را که فرموده است: «باید بسیار بگریند.» را گوش کن، تا شیر فضل الهی فرو ریزد. [برخی از شارحان «فَلْیَبْکُوا کَثیراً» را مقولِ فعلِ «گفت» دانسته‌اند. و آن اشاره است به آیهٔ ۸۲ سورهٔ توبه: **فَلْیَضْحَکُوا قَلیلاً وَلْیَبْکُوا کَثیراً جَزاءً بِمٰا کٰانُوا یَکْسِبُون**. «پس

---

۱. لَبَن: شیر.

باید بخندند اندکی و بگریند بسیار. و این کیفر اعمالی است که مرتکب شده‌اند.» این آیه درباره منافقان است و مولانا از آن فقط اقتباس لفظی کرده است. مصراع دوم با فکِّ اضافهٔ «شیر» نیز صحیح است.]

(۱۳۸) گـریهٔ ابـرست و سـوزِ آفـتاب اُستُنِ دنیا، همین دو رشته تـاب[1]

گریهٔ ابر و حرارت آفتاب، ستون دنیاست. تو نیز به گریه و سوزِ قلبی متوسّل شو.

(۱۳۹) گر نبودی سوزِ مِهر و اشکِ ابـر کَی شدی جسم و عَرَض زَفْت و ستبر؟

اگر حرارت خورشید و بارش ابر نبود کی ممکن بود که جوهر و عَرَض نشو و نما کند و بزرگ شود؟ [منظور از «جسم» در اینجا جوهر است. و منظور از «اشک ابر» بارش برف و باران است. رجوع شود به شرح بیت (۲۱۱۰) دفتر اوّل.]

(۱۴۰) کَی بُدی معمور این هر چار فصل؟ گر نبودی این تَف[2] و این گریه اصل

اگر حرارت خورشید و بارش ابر اصل و منشأ نشو و نمای موجودات نبود، چگـونه ممکن بود که فصول چهارگانهٔ طبیعت سر و سامان پیدا کند؟

(۱۴۱) سـوزِ مِـهر و گـریهٔ ابـرِ جـهان چون همی دارد جهان را خوش‌دهان

حال که حرارت خورشید و بارش ابرهای جهان، کام دنیا را شیرین می‌کند. و موجب رشد و نموّ می‌شود. [بیت فوق متضمن معنی شرط است.]

(۱۴۲) آفـتابِ عـقل را در سـوز دار چشم را چون ابرِ اشک‌افروز دار

تو نیز خورشید عقلت را گرم و فروزان کن و چشمت را مانند ابر گریان بدار.

(۱۴۳) چشمِ گریان بایدت، چون طفلِ خُرد کم خور آن نان را، که نان آبِ تو بُرد

باید مانند طفلِ خُردسال، چشمی گریان داشته باشی. از آن نان کمتر بخور زیرا نـان،

---

۱. تاب: فعل امر حاضر از مصدر «تابیدن». مراد اینست که به این دو امر توسّل جو.
۲. تَفْ: حرارت، گرما.

آبروی تو را می‌برد. [انکسار و رقّت قلب و لطافت روح از ثمرات ایمان است، دل‌های سنگین و قسیّ از نور ایمان تهی هستند. از همین روست که در ادعیهٔ شریفه، گریه و خضوع قلبی بسیار مورد تأکید قرار گرفته است. حضرت علی(ع) در انتهای دعای کمیل می‌فرماید: اِرْحَمْ مَنْ رَأْسُ مالِهِ الرَّجاءُ وَ سِلاحُهُ الْبُکاءُ. «رحم آر بر کسی که سرمایه‌ای جز امید و سلاحی جز گریه ندارد.» حضرت عیسی مسیح(ع) در پاسخ این سؤالِ حواریان که چه کسی در ملکوت آسمان‌ها والاتر است، فرمود: «هر آینه به شما می‌گویم تا بازگشت نکنید و مثل طفلِ کوچک نشوید هرگز داخل ملکوت آسمان نخواهید شد. پس هرکه مثل این بچّهٔ کوچک خود را فروتن سازد همان در ملکوت آسمان بزرگتر است.»[1] مراد از «نان» در مصراع دوم، حُطام دنیاست.]

تن چو با برگ است روز و شب از آن　　شاخِ جان در برگ ریزست و خزان　　(۱۴۴)

اگر جسم تو روزان و شبان از توشه و آذوقه برخوردار شود، شاخهٔ روح تو دچار برگ‌ریزی و پاییز خواهد شد. [پس پرداختن به لذّات و شهوات، روح تو را ضعیف و بی‌رونق می‌کند. «برگ» در مصراع اوّل به معنی آذوقه و رزق مادّی است و در مصراع دوّم به معنی برگ درخت.]

برگِ تن بی‌برگیِ جان است زود　　این بباید کاستن، آن را فزود　　(۱۴۵)

توشهٔ جسم باعث بی‌توشه ماندن روح می‌شود. پس باید هرچه زودتر از جیرهٔ جسم بکاهی و بر جیرهٔ روح بیفزایی.

اَقْرِضُواالله، قرض دِه زین برگِ تن　　تا بِرُوید در عِوَض در دل، چمن　　(۱۴۶)

طبق حکمِ «به خدا قرض دهید»، از توشهٔ جسم بگیر و به خدا قرض بده تا به عوضِ آن در دلت چمن بروید. [در قسمتی از آیهٔ بلند بیستم از سورهٔ مزّمّل آمده‌است:... اَقْرِضُواالله قَرْضاً حَسَناً... «... به خداوند قرضی نکو دهید...» در آیهٔ ۱۱ و ۱۸ سورهٔ حدید، ۱۷ سورهٔ تغابن و ۲۴۵ سورهٔ بقره نیز مسألهٔ قرض‌الحسنه دادن به خداوند مطرح شده است. امّا منظور مولانا از دادن قرض به حضرت حق اینست که انسان برای نیل به کمالات والای روحی و

---

۱. انجیل، باب هیجدهم، آیهٔ ۵ـ۱.

اخلاقی باید از شهوات نفسانی و لذّات جسمانی بگذرد. و این را با عبارتِ «قرض دادن به خدا» بیان می‌دارد. و نتیجهٔ این قرض اینست که آدمی به اضعاف مضاعف بهرهٔ روحی می‌برد.]

(۱۴۷) قرض دِه، کَم کُن از این لقمهٔ تنت تا نماید وَجهِ لاعَیْنٌ رَأَت

به خدا قرض بده و از غذای جسمت بکاه، تا به تو رخساره‌ای نشان دهد که هیچ چشمی آن‌را ندیده است. [در مصراع دوّم از حدیثی اقتباس لفظی شده که توضیح آن در شرح بیت (۳۴۰۶) دفتر سوّم آمده است.]

(۱۴۸) تن ز سِرگین، خویش چون خالی کند پُر ز مُشک و دُرِّ اِجلالی کند

هرگاه آدمی درون خود را از مدفوع تهی سازد، حضرت حق وجود او را پُر از مُشک و مرواریدهای شاهوار می‌کند. یعنی اگر وجود خود را از شهوات خالی کنی، درونت پُر از معارف والا می‌شود. [نیز جایز است فاعلِ «کند» را «تن» بدانیم. مولانا در امر پرهیز از طعام و شهوات، سخت عامل بود. وقتی از اهل خانه می‌پرسید آیا امروز در خانه چیزی یافت می‌شود؟ اگر می‌گفتند نه، منبسط می‌شد و می‌گفت: الحمدلله که امروز خانهٔ ما شبیه خانهٔ محمّد(ص) است. و اگر می‌گفتند آری یافت می‌شود، ناراحت می‌شد و می‌گفت: از این خانه بوی فرعون می‌آید.]

(۱۴۹) این پلیدی بدْهد و پاکی بَرَد از یُطَهِّرْکُمْ[1] تنِ او بر خورَد

این کار، پلیدی و ناپاکی را می‌دهد و در عوض، پاکی می‌گیرد، و وجودش از حقیقتِ آیهٔ تطهیر برخوردار می‌شود.[در مصراع دوم از قسمتی از آیهٔ ۳۳ سورهٔ احزاب اقتباس لفظی شده است. این آیه در میان محدّثان و مفسّران به آیهٔ تطهیر آوازه یافته است، و عموم شیعیان و اکثر محدّثان اهل سنّت مراد از «اهل‌البیت» را که در این آیه مذکور افتاده حضرت محمّد(ص) و علی و فاطمه و حسن و حسین (سلامُ‌اللّهِ عَلَیْهِمْ اَجْمَعین) می‌دانند. و در این موضوع احادیث تواتر دارد، و تنها اندکی از مفسران و محدّثان اهل سنّت به دلیل آنکه در آیات قبل سخن از زنان پیامبر(ص) رفته، مراد از «اهل‌البیت» را زنان آن حضرت دانسته‌اند.

---

۱. یُطَهِّرُکُمْ: پاک کند شما را. فعل مضارع یُطَهِّرُ (از باب تفعیل) + کُمْ ضمیر متصلِ منصوبی.

به هر حال مولانا در این بیت از آن آیه فقط استفادهٔ لفظی کرده است. امّا متن آیهٔ یاد شده: ... إِنَّما یُرِیدُ اللّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً. «...همانا خداوند خواهد که پلیدی را از شما اهل‌بیت زُداید و شما را پاک گرداند به پاکیِ تمام.» منظور بیت: هر کس خود را از پلیدی‌های نفسانی و رذائل اخلاقی مصون دارد به حکم الهی جسم و روحش از نور ایمان و ایقان برخوردار گردد.]

دیو می‌ترسانَدَت که هین و هین زین پشیمان گردی و گردی حَزین[1] (۱۵۰)

شیطان تو را می‌ترساند و می‌گوید: حواست جمع باشد که از این کار پشیمان و اندوهگین خواهی شد. یعنی اگر از لذّات دنیوی و شهوات نفسانی حداکثر بهره را نبری بعدها که پیر و درهم شکسته شدی از این فرصت‌های از دست داده نادم و خاسر خواهی شد.

گر گُدازی زین هوس‌ها تو بدن بس پشیمان و غمین خواهی شدن (۱۵۱)

باز هموگوید: اگر تو جسمت را از هوس‌های حیوانی و نفسانی بزدایی و راه ریاضت در پیش گیری بسیار نادم و اندوهگین خواهی شد.

این بخور، گرم است و داروی مِزاج وآن بیاشام از پیِ نفع و علاج (۱۵۲)

شیطان به تو می‌گوید: این غذا را بخور که طبعی گرم دارد و داروی مزاج است. و برای آنکه معالجه و کامروا شوی فلان شراب را بنوش. [شیطان برای وسوسهٔ انسان متوسّل به اباطیلی حقیقت‌نما می‌شود. و برای گمراه کردن آدمی حتّی دلایل عقلی و شرعی اقامه می‌کند.]

هم بدین نیّت که این تن مَرْکَب است آنچه خُو کرده‌ست آنَش اَصْوَب[2] است (۱۵۳)

با این نیّت و به‌خاطر اینکه جسم، مرکوب توست باید بخوری و بیآشامی، و به هر چیزی که جسمت بدان عادت کرده بدو بده که این کار برایش بهتر است. [انقروی می‌گوید حدیثی وارد شده است: نَفْسُکَ مَطِیَّتُکَ فَارْفَقْ بِها[3]. «نفسِ تو مرکوب توست، پس با او

---

۱. حَزین: غمگین.

۲. اَصْوَب: درست‌تر.

۳. شرح کبیر انقروی، ج ۱۲، ص ۵۹.

به نرمی رفتار کن.» و همو می‌گوید حدیثی دیگر آمده است که با مصراع دوم تناسب دارد: اَعْطِ کُلَّ بَدَنٍ مٰا تَعَوَّدَهُ[1]. «به هر بدنی چیزی دِه که بدان خو گرفته است.»]

(۱۵۴) هین مگردان خُو که پیش آید خلل در دِماغ و دل بزاید صد علل

مبادا عادت خود را تغییر دهی! زیرا این کار موجب نقصان و اختلال سلامتی تو می‌گردد، و بسیاری از بیماری‌ها در مغز و قلبت پیدا می‌شود.

(۱۵۵) این چنین تهدیدها آن دیوِ دُون آرَد و بر خلق خوانَد صد فسون

آن شیطانِ پست با چنین وساوسی، انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و افسون‌هایی بسیار بر گوش آنان می‌خواند.

(۱۵۶) خویش جالینوس سازد در دوا تا فریبد نفسِ بیمارِ تو را

شیطان در دارو و درمان، خود را جالینوس حکیم نشان می‌دهد تا نفس معیوب تو را فریب دهد. [به توضیح بیت (۲۴) دفتر اوّل راجع به جالینوس رجوع شود.]

(۱۵۷) کین تو را سود است از درد و غمی گفت آدم را همین، در گندمی

شیطان به تو می‌گوید که این کار برای تو مفید است و تو را از درد و اندوه می‌رهانَد. شیطان وقتی که می‌خواست آدم را به خوردن گندم ترغیب کند از همین گونه حرف‌ها می‌زد. [وقتی که ابلیس می‌خواست آدم و حوا را به خوردن شجرهٔ ممنوعه ترغیب کند دلائلی واهی تراشید. رجوع شود به شرح بیت (۱۲۴۹) و (۱۲۵۰) دفتر اول.]

(۱۵۸) پیش آرَد هَیْهَی و هَیْهَات را وز لَویشه[2] پیچد او لبهات را

شیطان تو را به انواع حیله‌ها، وسوسه می‌کند و با وسیله‌ای مخصوص لبهایت را می‌بندد.

---

۱. ر.ک. پیشین.

۲. لَویشه: ریسمانی که به شکل حلقه بر سر چوبی نصب کنند و لب‌های اسب و خرِ چموش را در آن حلقه نهند تا حرکتِ نابجا نکند.

همچو لبهایِ فَرَس[۱] در وقتِ نعل　　تا نماید سنگِ کمتر را چو لعل　　(۱۵۹)

درست مانند وقتی که لب‌های اسب را می‌بندند و نعلش می‌کنند. شیطان نیز همانطور لب‌های تو را می‌بندد تا سنگِ بی‌ارزش را به تو لعل بنمایاند.

گوشهاات گیرد او چون گوشِ اسب　　می‌کشانَد سویِ حرص و سویِ کسب　　(۱۶۰)

شیطان گوش‌های تو را می‌گیرد، همانطور که گوشهای اسب را می‌گیرند، و آنگاه تو را به سوی حرص و کسب و کار دنیوی می‌کشد.

بر زند بر پات نعلی ز اشتباه　　که بمانی تو ز دردِ آن ز راه　　(۱۶۱)

بر پایت نعلی از سرگردانی می‌زند که بر اثر دردِ آن از راه رفتن باز می‌مانی.

نعلِ او هست آن تردّد[۲] در دو کار　　این کنم یا آن کنم؟ هین هوش دار　　(۱۶۲)

نعل شیطان عبارت است از تردید در انجام دو کار. مثلاً پیش خود می‌گویی: این کار را بکنم یا آن کار را؟ بهوش باش و از دام شیطان حذر کن.

آن بکن که هست مُختارِ نَبی　　آن مکن که کرد مجنون و صَبی[۳]　　(۱۶۳)

کاری را انجام بده که مورد رضایت پیامبر است. و کاری مکن که دیوانه و کودک انجام می‌دهند.

حُفَّتِ‌الْجَنَّة، به چه محفوف[۴] گشت؟　　بِالْمَکارِه[۵] که ازو افزود کَشت　　(۱۶۴)

بهشت پوشیده شده است، اما با چه چیزی؟ با چیزهای سخت و ناگوار، زیرا کشتزار با آن سختی‌ها و ناگواری‌ها بالنده می‌شود. [رجوع شود به شرح بیت (۱۸۳۷) دفتر دوم.]

---

۱. فَرَس: اسب.
۲. تَرَدد: دودلی، مُردَّد بودن، تردید.
۳. صَبیّ: کودک.
۴. مَحْفُوف: فراگرفته شده، پوشیده شده.
۵. مَکارِه: جمع مَکْرَهَه به معنی ناپسندی‌ها، ناگواری‌ها.

(۱۶۵) صد فسون دارد ز حیلت وز دَها[۱] که کند در سَلّه[۲]، گر هست اژدها

شیطان از نیرنگ و زیرکی، افسون‌های فراوانی دارد و حریف خود را اگرچه مانند اژدها قوی باشد به دام خویش می‌افکند.

(۱۶۶) گر بُوَد آبِ روان، بر بندش ور بُوَد حَبرِ[۳] زمان، بر خندش

اگر حریف مانند آبِ روان باشد جلو او را مسدود می‌کند. و اگر دانشمند دهر هم که باشد به ریشش می‌خندد. [بیانی است از سلطهٔ نیرومند شیطان و وساوسِ مؤثّر او.]

(۱۶۷) عقل را با عقلِ یاری یار کن اَمْرُهُمْ شُوریٰ بخوان و کار کن

عقل را با عقلِ دوستی دیگر یار و مصاحب کن و آیهٔ مربوط به مشورت کردن را تلاوت کن و بدان عمل کن. [در مصراع دوم به قسمتی از آیهٔ ۳۸ سورهٔ شوری اشارت شده است: ...وَ اَمْرُهُمْ شُوریٰ بَیْنَهُمْ..«... و کار خود را در میان خود به مشورت نهند...» طبرسی می‌گوید «شوریٰ» و «مشاوره» وسیله است برای جلوگیری از خودرأیی و خودکامگی در مسائل. و همو روایتی را آورده که انصار پیش از ظهور اسلام و قبل از هجرت پیامبر به مدینه عادتاً کارهای خود را به مشورت می‌نهادند، و خداوند در این آیه کار آنان را ستوده است[۴]. و در آیه‌ای دیگر پیامبر را امر به مشورت با امّت می‌کند. وقتی که پیامبر با مقام والای عصمت و نبوّت و اتصالش به منبع وحی مأمور به شوریٰ است دیگران جای خود دارند.]

---

۱. دَها: مخفّف دَهاء به معنی زیرکی، دِهاء نیز صحیح است.
۲. سَلّه: سَبَد. در اینجا مراد دام است.
۳. حَبْر: دانشمند.
۴. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۳۳.

نواختنِ مُصطفیٰ عَلَیهِالسَّلام آن عربِ مهمان را و تسکین دادنِ او را از آن اضطراب و گریه و نوحه که بر خود می‌کرد در خجالت و ندامت و آتشِ نومیدی

(۱۶۸) این سخن پایان ندارد، آن عـرب مانْد از اَلطافِ آن شَه در عـجب

این سخنان اسرارآمیز تمام شدنی نیست. آن مهمان عرب از لطف و احسان فراوانِ آن شاه (پیامبر) شگفت‌زده شد.

(۱۶۹) خواست دیوانه‌شدن، عقلش رمید دستِ عقلِ مُصطفیٰ بازش کشـید

او نزدیک بود دیوانه شود و عقلش از سرش بپرد، امّا دست عقلِ محمّدمصطفی(ص) او را دوباره به سوی عالم عقل متوجّه ساخت.

(۱۷۰) گفت: این سـو آ، بـیامد آنـچنان که کسی برخیزد از خـوابِ گـران

فرمود: به این طرف بیا،یعنی از عالم سُکر بدر آی و به جانب عالم صَحْو بیا. و آن مهمان عرب مانند کسی که تازه از خواب سنگینی برخاسته بدان سو آمد. [توضیح «صحو» و «سُکر» در شرح بیت (۲۲۰۰) دفتر اوّل آمده است.]

(۱۷۱) گفت این سو آ، مکن هین با خود آ که ازین سُو هست با تـو کـارها

پیامبر(ص) فرمود: به این جانب بیا، حیرت را رها کن و به خود آی، زیرا که در این طرف یعنی در طرف عقل و هوشیاری با تو کارها دارم.

(۱۷۲) آب بر رُو زد، درآمـد در سـخن کای شهیدِ حق شهادت عرضه کن

پیامبر(ص) آبی به صورت آن عرب زد و او فوراً به حرف آمد و گفت: ای گواه حق، کلمهٔ شهادت را بر من عرضه کن.

(۱۷۳) تا گواهـی بـدْهم و بـیرون شـوم سیرم از هستی، در آن هامون شوم

تا بر حقانیت خدا و رسول گرامی‌اش گواهی دهم و از وجود مجازی و موهوم خـود بیرون روم، زیرا از این وجود مجازی سیر شده‌ام و می‌خواهم به صـحرای بـیکران و بـیچون

حقیقت درآیم. [«بیرون شَوَم» یعنی «بیرون رَوَم».]

(۱۷۴) ما در این دِهلیزِ قاضیِّ قضا بهرِ دعویِّ اَلَستیم و بَلیٰ

ما در این راهروِ قاضی قضا در انتظار هستیم تا به ادعایِ «اَلَسْت و بَلیٰ» رسیدگی شود. [«دِهْلیز» در لغت به معنی راهروست. امّا در اینجا مراد از آن، «دنیا» است، زیرا به «قاضیِ قضا» اضافه شده که منظور از آن خداوند دادگر است[1]. پس ما در محکمهٔ دنیا جمع شده‌ایم تا دعویِ دورانِ «الست» و بلی گفتنمان مورد امتحان قرار گیرد و معلوم شود که آیا ما بر طریق توحید ره می‌پوییم و یا در گریوهٔ کفر و شرک. توضیح «الست» در شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول آمده است.]

(۱۷۵) که بَلیٰ گفتیم و آن را ز امتحان فعل و قولِ ما شهود است و بیان

ما در آن عالَم (اَلَسْت) گفته‌ایم «آری» یعنی بر ربوبیّت حق اقرار کرده‌ایم. اینک در این دنیا برای امتحان چنین اقراری، کردار و گفتار ما شاهد و حجّت است. [در اینکه ایمان چیست و چه حدّ و رسمی دارد میان متکلّمان بحث‌های موسّعی صورت گرفته است. از آن جمله اشاعره گفته‌اند که «ایمان» فقط تصدیق قلبی است، و اقرار زبانی و عمل به ارکان، علامت تصدیق قلبی است. نیز گفته‌اند ایمان همانا اقرار زبانی است. همچنین گفته‌اند ایمان، هم کارِ دل است و هم کارِ زبان. نیز گفته‌اند که ایمان، آمیزه‌ای است از کار دل و زبان و عمل. مولانا طبق اسلوب معهود خود وارد این بحث‌های کارافزا نمی‌شود و فقط بدین نکته توجّه می‌دهد که گفتار و کردار نیک دلیل و نشان ایمان است.]

(۱۷۶) از چه در دهلیزِ قاضی تن زدیم[2]؟ نه که ما بهرِ گواهی آمدیم؟

به چه سبب در محکمهٔ قاضی سکوت اختیار کرده‌ایم؟ یعنی چرا ما در این دنیا در جهت تجدید عهد با پیمانِ ازلی و اقرار بر ربوبیت الهی حرکت نمی‌کنیم؟ مگر ما برای چنین گواهی و شهادتی بدین دنیا نیامده‌ایم؟

---

۱. ر.ک. **المنهج القوی**، دفتر پنجم، ص ۲۹.

۲. تن زدن: ساکت شدن.

چند در دِهلیزِ قاضی ای گواه حبس باشی؟ دِه شهادت از پگاه (۱۷۷)

ای شاهد تا کی در محکمهٔ قاضی زندانی خواهی ماند؟ پس لازم است قولاً و عملاً بر صبح حقیقت گواهی دهی.

زآن بخواندندت بدینجا، تا که تو آن گواهی بدْهی و نآری عُتُو[1] (۱۷۸)

ای انسان از آنرو تو را بدین جهان فراخوانده‌اند که تو بر حقیقت گواهی دهی و سرکشی نکنی.

از لجاجِ خویشتن بنشسته‌یی اندرین تنگی کف و لب بسته‌یی (۱۷۹)

از روی لجاجت و عناد در این جای تنگ، یعنی در دنیا و نفسانیات نشسته‌ای و دست و لب خود را بسته‌ای. یعنی قولاً و عملاً بر حقیقت گواهی نمی‌دهی.

تا بِنَدْهی آن گواهی ای شهید تو از این دهلیز[2] کَی خواهی رهید؟ (۱۸۰)

ای شاهد تا وقتی که آن شهادتِ مورد نظر را ندهی، کی ممکن است که از دهلیز دنیا و نفسانیات نجات یابی؟

یک زمان کار است بگزار و بتاز کارِ کوته را مکن بر خود دراز (۱۸۱)

کاری را که در کوته زمانی انجام می‌گیرد انجام بده و به سوی حیاتِ باقی بشتاب. کاری کوتاه را اینقدر برای خود طولانی مکن.

خواه در صد سال، خواهی یک زمان این امانت واگزار و وا رهان (۱۸۲)

چه در صد سال و چه در یک لحظه حقِّ این امانت الهی را ادا کن و خود را از بند دنیا و نفسانیات برهان. [رجوع شود به آیهٔ ۷۲ سورهٔ احزاب که توضیح آن در شرح بیت (۱۰۱۷) دفتر اوّل آمده است. به شرح بیت (۴۶۷۲) دفتر سوم رجوع شود.]

---

۱. عُتُو: عُتُوّ، سرکشی، نافرمانی.

۲. دهلیز: راهرو.

بیانِ آنکه نماز و روزه و همهٔ چیزهایِ بُرونی گواهی‌هاست بر نورِ اندرونی

(۱۸۳) این نماز و روزه و حَجّ و جِهاد هم گواهی دادنست از اِعتقاد

این نماز و روزه و حجّ و جهاد هم بر اعتقاد قلبی شهادت می‌دهد.

(۱۸۴) این زکات و هَدْیه و ترکِ حسد هم گواهی دادنست از سرِّ خَود

این زکات و قربانی دادن و اجتناب از حسادت نیز بر اعتقاد درونی انسان گواهی می‌دهد.

(۱۸۵) خوان و مهمانی، پیِ اظهار راست کای مِهان[1] ما با شما گشتیم راست

به عنوان مثال وقتی که کسی سفره می‌گسترد و ضیافتی ترتیب می‌دهد این مطلب را می‌رساند که ای مهمانان بزرگوار، ما (میزبانان) با شما صفا و یکرنگی داریم.

(۱۸۶) هدیه‌ها و ارمغان و پیشکَش شد گواهِ آن که هستم با تو خَوش

همینطور تقدیم کردن هدیه و ارمغان و پیشکش، نشان‌دهندهٔ اینست که من (تقدیم‌کننده) با تو روابط حسنه دارم و قلباً از تو خرسندم.

(۱۸۷) هر کسی کوشد به مالی یا فسون چیست؟ دارم گوهری در اندرون

در این دنیا هر کس با بذل مال از روی خلوص قلبی و یا از روی ریا می‌خواهد چه چیزی را نشان دهد؟ او می‌خواهد بدین وسیله بگوید که گوهری در درونم وجود دارد. [این گوهر چیست؟ به بیت بعدی توجّه کن.]

(۱۸۸) گوهری دارم ز تقوی یا سَخا این زکات و روزه در هر دو گوا

گوهری از پرهیزگاری و یا بخشندگی در درون خود دارم. همینطور زکات و روزهٔ مقرّر نیز نشان می‌دهد که در درون شخصِ زکات‌دهنده و روزه‌گیر گوهر ایمان وجود دارد. [البتّه ممکن است شخصی این دو عبادت را از روی ریا و تظاهر انجام دهد. به هر حال فرقی

---

۱. مِهان: بزرگتران، بزرگان. جمعِ مِه.

نمی‌کند زیرا او با انجام اینگونه عبادات می‌خواهد نشان دهد که در درونش گوهر ایمان جای گرفته است.]

روزه گوید کرد تقوی از حلال در حرامش دان که نَبْوَد اِتّصال (۱۸۹)

روزه با زبان حال گوید: این شخص روزه‌دار حتّی از خوردن و نوشیدن رزقِ حلال هم پرهیز کرده قطعاً بدان که او هیچ پیوندی با رزق حرام ندارد. یعنی دست به حرام نمی‌آلاید.

وآن زکاتش گفت کو از مالِ خویش می‌دهد پس چون بدزدد ز اهل کیش؟ (۱۹۰)

و زکات نیز با زبان حال گوید: زکات‌دهنده حتّی از مال خویش نیز به این و آن می‌دهد، پس چگونه ممکن است از مال هم‌کیشان خود بدزدد؟

گر به طرّاری[۱] کند پس دو گواه جَرْح[۲] شد در مَحْکَمهٔ عدلِ اِلٰه (۱۹۱)

ولی اگر شخصی این عبادات را از روی ریا و ظاهرسازی انجام دهد، دو شاهد او یعنی قول و فعلش در دادگاه عدل الهی مردود و مخدوش شود.

هست صیّاد ار کند دانه نثار نه ز رحم و جُود، بل بهرِ شکار (۱۹۲)

به عنوان مثال، آن عابد ریاکار مانند صیّاد دانه‌ها را در دام می‌ریزد تا پرنده‌ای شکار کند و قهراً دانه ریختنِ او از روی دلسوزی و بخشندگی برای پرندگان نیست. [«هست» به بیت قبلی بازمی‌گردد. یعنی مَثَل آن عابد ریاکار مَثَلِ صیّادی است که...]

هست گربهٔ روزه‌دار اندر صیام[۳] خفته کرده خویش بهرِ صیدِ خام (۱۹۳)

این بیت را بسیاری از شارحان قدیم و جدید بر اثر بی‌دقّتی، ناصواب معنی کرده‌اند. و علت اشتباهشان نیز اینست که فعل «هست» را به «گربه» اسناد داده‌اند و چنین نوشته‌اند: گربه

---

۱. طَرّاری: با یای مصدری به معنی دزدی، سرقت. در اینجا به معنی حیله‌گری و تظاهر.
۲. جَرْح: زخم زدن، رد کردن شهادت، جرحِ شهود.
۳. صیام: روزه.

در ماه رمضان روزه‌دار است! این معنی نه مفهوم است و نه معقول. پس در اینجا باید فعل «هست» را به همان عابد ریاکاری راجع بدانیم که ذکرش گذشت. همانطور که در بیت پیشین، انفاق و بخشش او را به صیّاد دانه‌ریز تشبیه کرده در اینجا نیز روزه‌داری او را به گربه‌ای تشبیه می‌کند که رندانه خود را به خواب می‌زند و میلی به شکار نشان نمی‌دهد، در حالی که این کار او نوعی ترفند است. معنی بیت: آن ریاکاری که در ماه رمضان روزه می‌گیرد مانند گربه‌ای است که خود را به خواب می‌زند تا خامان را صید کند.

(۱۹۴) کرده بد ظن زین کژی صد قوم را کرده بدنام اهلِ جُود و صَوْم[1] را

او با این عملِ ریاکارانهٔ خود اقوام بسیاری را نسبت به اهل عبادت بدبین می‌کند. و بخشندگان و روزه‌داران را بدنام می‌سازد.

(۱۹۵) فضلِ حق، با این که او کژ می‌تند عاقبت زین جمله پاکش می‌کند

با اینکه شخص ریاکار چنین کج‌رفتاری و انحرافی دارد، اما سرانجام فضل و رحمت واسعهٔ الهی او را از این کژی‌ها پاک می‌کند. [گاه ممکن است شخصی از روی تظاهر به طاعتی و عبادتی روی کند. لیکن بر اثر ظهور عواملی منفعل شود و طاعت ریاکارانه‌اش را به اخلاص تبدیل کند. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۸۸) دفتر دوّم.]

(۱۹۶) سَبْق بُرده[2] رحمتش، وآن غَدْر[3] را داده نوری که نباشد بَدْر را

رحمت الهی بر غضبش پیشی دارد، به همین سبب مکر و ریای آن شخص را چنان نوری از ایمان می‌دهد که حتّی ماه شب چهارده هم آنگونه تابان و منوّر نباشد.

(۱۹۷) کوششش را شُسته حق زین اِختلاط غُسل داده رحمت او را زین خُباط[4]

خداوند سعی و تلاش ریاکارانهٔ او را از آلودگی ریا پاک می‌کند و رحمتش او را از این

---

۱. صَوْم: روزه.
۲. سَبْق بردن: پیشی گرفتن.
۳. غَدْر: حیله و فریب.
۴. خُباط: حالتی شبیه دیوانگی، پریشانی مغز.

کژی و پریشانی می‌شُوید.

تـا کـه غـفّاریِّ او ظـاهر شـود مِغْفَری[۱]، کَـلّی‌ش[۲] را غـافِر شـود (۱۹۸)

تا آنکه مقام غفاریّتِ الهی آشکار شود و کلاهِ غُفران الهی، عیبِ درونی او را بپوشاند. [غَفّار از اسماءاللّه است و لفظاً به معنی بسیار پوشاننده است. زیرا غَفْر به معنی پوشاندن است. و غُفْران به معنی پوشاندن گناه است. از اینرو کـلمهٔ مـعادل «غـفّار» در فـارسی آمـرزنده و آمرزگار است. مصراع اول بیت مذکور مبتنی بر جهان‌بینی تجلّی است که مولانا و ابن عربی و سایر عرفای بزرگ دارای این جهان‌بینی هستند. رجوع شـود بـه شـرح بـیت (۱۶۶۶) دفـتر چهارم.]

آب، بهرِ این بـبارید از سِـماک[۳] تا پلیدان را کند از خُـبث[۴] پـاک (۱۹۹)

آب باران برای این از اوج آسمان می‌بارد تا پلیدان را از پلیدی پاک کند.[چنانکه در آیهٔ ۴۸ سورهٔ فرقان آمده است: ... وَ اَنْزَلْنا مِنَ‌السَّماءِ ماءً طَهوراً. «... و از آسمان آبی پاک و پاک‌کننده فرو فرستادیم.»]

پاک کردنِ آب همهٔ پلیدی‌ها را و باز پاک کردنِ خدای تَعالیٰ آب را از پلیدی لاجَرَم قُدُّوس آمد حق تَعالیٰ

آب چون پیگار کرد و شد نَـجِس تا چنان شد کآب را رد کرد حس (۲۰۰)

چون آب با پلیدی‌ها و ناپاکی‌ها درگیر شد و خود نجس گردید و حالتی پیدا کرد که حسِّ آدمی از آن متنفّر شد. [این بیت شرط و جزای شرط در بیت بعدی آمده است. منظور از «آب» مردان خدا، و مراد از «پیگار کرد» سعی و تلاش آنان برای هدایت گمراهان است.]

---

۱. مِغْفَر: کلاهخود.
۲. کَلّی: کچلی.
۳. سِماک: ر.ک. شرح بیت (۵۸۷) دفتر اول.
۴. خُبْث: ناپاکی و پلیدی.

(۲۰۱) حق ببُردش باز در بحرِ صواب تا بشُستش از کَرَم آن آبِ آب

خداوند دوباره آن آب تیره را به دریای راستی و درستی می‌برد و از روی فضل و کرم خویش آن آب را می‌شُوید. [منظور از «آبِ آب» حضرت حق‌تعالی است[۱]. رجوع شود به شرح بیت (۱۲۷۴) دفتر سوّم. مولانا از یک جریان طبیعی نتیجه‌ای بس عالی اخذ می‌کند: وقتی که آب صاف به کثافات آلوده شد و منکدر گشت، همین آب آلوده بر اثر تبخیر به هوا می‌رود و تشکیل ابر می‌دهد و می‌بارد و به رودها و دریاها می‌پیوندد و صفای دوبارهٔ خود را باز می‌یابد. منظور بیت: هرگاه مردان خدا بر اثر حشر و نشر با حق‌ستیزان و تبلیغ ایشان دچار قبض و انکدار روحی شوند، حق‌تعالی قبض آنان را به بسط، و انکدار ایشان را به صفا مبدّل می‌کند. حکیم سبزواری گوید: تلوّث در جان اولیاء پرده‌ای است که از اشتغال به هدایت خلق حاصل شود[۲].]

(۲۰۲) سالِ دیگر آمد او دامن‌کشان هَی کجا بودی؟ به دریایِ خَوشان

سال دیگر همان آب، خرامان فرو می‌بارد، و اگر از او سؤال کنند که تاکنون کجا بوده‌ای؟ جواب می‌دهد که در دریای خوبان.[«خوشان» از «خوش» به معنی نغز، نیکو، خوب، صفت مطلق است. و «ان» علامت جمع است. بنابراین «خوشان» یعنی نیکوان و خوبان. «خوشان» قید نیز واقع می‌شود امّا در اینجا وجهی ندارد. منظور بیت: وقتی که اولیاءاللّه سَیْرٌ مِنَ الْحَقِّ اِلَی الْخَلْق می‌کنند و با مردم حشر و نشر می‌کنند اگر کسی سؤال کند پیش از این کجا بودید؟ می‌گویند در مرتبهٔ تبتّل و انقطاع از خلق و اتّصال به حق که دریای خوبان و عباداللهالصاحین است.]

(۲۰۳) من نَجِس زینجا شدم، پاک آمدم بِسْتَدَم[۳] خِلْعت[۴]، سویِ خاک آمدم

من از سطح زمین، آلوده رفتم، امّا پاک باز آمدم، و در این سفر معنوی، جامه‌ای فاخر از تقوی و پاکی گرفتم و سپس به سوی زمین بازگشتم. [«شدم» به معنی «رفتم» است.

---

۱. انقروی و به تَبَع او نیکلسون نیز همین منظور را ذکر کرده‌اند.
۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۳۳.
۳. بِسْتَدَم: گرفتم، ستاندم.
۴. خِلْعَت: جامهٔ فاخری که شاهان و امیران به کسی می‌بخشیدند.

و «خلعت» کنایه از پاکی و خودسازیِ باطنی است[۱]. قهراً کسی که به ارشاد مردم مشغول می‌شود و آنان را به صواب و سَداد فرامی‌خواند، باید خود بدانچه دیگران را سفارش می‌کند بیشتر عامل باشد و الّا دعوتش هباءً منثوراً گردد. از اینروست که در سورهٔ مزّمّل، آیهٔ ۸ـ۶ بدین مطلب تصریح شده است که پیامبر(ص) مأمور بوده است که همه شب را در حالت تهجّد و تبتّل سر کند، تا در روز با جدّ و جهد به ارشاد مردم پردازد، زیرا منبع تهذیب و تزکیه، خلوت با حضرت حق و مراقبهٔ مداوم است. پس وقتی حضرت نبی‌کریم با آن عظْمِ شأن و مقام عصمت به انقطاع و تبتّل از خلق و اتّصال و خلوت با حق مأمور بوده است دیگر هادیان و مبلّغان جای خود دارند زیرا کَبُرَ مَقْتاً عِنْدَاللّهِ اَنْ تَقُولُوا مٰالاٰ تَفْعَلُون.]

هین بیآیید ای پلیدان سوی من که گرفت از خُوی یزدان خوی من (۲۰۴)

ای ناپاکان بهوش باشید و به سوی من بیایید که صفات من از صفات خداوند مایه گرفته است. [به حکم تَخَلَّقُوا بِاَخْلاقِ اللّه. من (= ولی خدا) به خاطر آنکه به صفات الهی متّصف و به اخلاقِ او متخلّق شده‌ام می‌توانم شما ناپاکان را تهذیب کنم.]

در پذیرم جملهٔ زشتیت را چون مَلَک پاکی دهم عِفْریت[۲] را (۲۰۵)

همهٔ زشتی‌ها و پلیدی‌های تو را می‌پذیرم، و پاکیِ فرشته را به اهریمن می‌دهم. [ای گنه‌کارانِ شیطان‌صفت به سوی من (ولی خدا) آیید تا شما را به اوصافِ الهی متّصف کنم و شما را مانند فرشته به مرتبهٔ پاکی و تجرّد از گناه و عصیان برسانم.]

چون شوم آلوده، باز آنجا روم سوی اصلِ اصلِ پاکی‌ها روم (۲۰۶)

هرگاه دچار آلودگیِ روحی شوم، دوباره به سوی اصل اصل پاکی‌ها خواهم رفت. [مراد از «اصلِ اصل پاکی‌ها» حضرت حق‌تعالی است. آن ولی خدا به گنه‌کاران می‌گوید: هرگاه بر اثر حشر و نشر با شما و روبرو شدن با عصیان و لجاجتان دچار قبض و تیرگی شوم دوباره به دریای قرب و رحمت الهی رجوع می‌کنم و با انقطاع و تبتّل از خلق و اتّصال به حق به کمال بسط و صفای روحی می‌رسم.]

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۲، ص ۷۹.

۲. عِفْریت: ر.ک. شرح بیت (۹۰۳) دفتر چهارم.

(۲۰۷) دلقِ چرکین برکَنَم آنجا زِ سَر خِلْعَتِ پاکم دهد بارِ دگر

در آنجا جامهٔ آلودهٔ خود را از تنم بیرون می‌آورم، و حضرت حق بار دیگر جامه‌ای فاخر از پاکی و طهارت به من عطا می‌فرماید. [بیت فوق به طریق تمثیل بیان شده. «دلقِ چرکین» کنایه از روح و قلب ملوّث و «خِلْعَت» کنایه از روح و قلب مهذَّب است. منظور بیت: در بارگاه الهی روح خود را به کمال معنویت متحوّل می‌سازم.]

(۲۰۸) کارِ او اینست و کارِ من همین عالَم آرایست رَبُّ‌العالَمین

کارِ او اینست و کار من نیز همین. یعنی شأن و فعل الهی تطهیر و تهذیب بندگان است، و کار منِ بنده، بُردن آلودگی‌ها به دریایِ پاک و طهورِ او. پروردگار جهانیان حقّاً که جهان را می‌آراید. [مصراع اوّل بر قول اکبرآبادی شرح شده است[۱]. انقروی در توضیح «کار من همین» وجهی آورده که با سیاق و سباق ابیات نمی‌خواند. او گفته است: «ولیّ خدا نیز مانند خدا کارش تطهیر نفوس مردم است[۲].» گرچه این مطلب در جای خود مسلّم و قطعی است امّا بیت فوق با توجّه به ابیات پیشین و پسین در مقام اظهار این مطلب نیست. «مُزَیِّن» یکی از اسماءالله است. چنانکه در آیهٔ ۶ سورهٔ صافّات، و ۱۲ سورهٔ فصّلت و ۵ سورهٔ مُلک، و ۱۶ سورهٔ حِجْر، و ۶ سورهٔ ق فرموده است که ما آسمان دنیا را با ستارگان و افلاک آراسته‌ایم.]

(۲۰۹) گر نبودی این پلیدی‌هایِ ما کَی بُدی این بارْنامه[۳] آب را؟

اگر پلیدی‌ها و آلودگی‌های ما نبود، کی ممکن بود که آب این همه عزّت و عظمت پیدا کند؟ [وجه دیگر بیت فوق: اگر گناه و پلیدی ما نبود، کی خداوند به انبیاء و اولیاء اذن ارشاد و دستگیری خلایق را می‌داد؟ مراد از «آب» همانطور که در ابتدای این فصل آمد، انبیاء و اولیاست. منظور بیت: اگر گنه‌کاران و عاصیان نبودند ارزش مردان الهی اینقدر نبود.]

---

۱. ر.ک. شرح ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۱.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۲، ص ۸۱.

۳. بارنامه: حشمت و بزرگی، پروانهٔ بار یافتن به درگاه شاهان و امیران، اجازه‌نامه برای ورود به مجلس بزرگان.

کیسه‌هایِ زر بدزدید از کسی می‌رود هر سو که هین کو مُفْلسی؟ (۲۱۰)

به عنوان مثال، مردان الهی مانند کسی هستند که کیسه زری از دیگری می‌دزدد، و سپس به دنبال بینوایان می‌رود تا به آنان کمک کند. [چنانکه یکی از کارهای عیّاران و جوانمردان ادوار پیشین این بود که با اقویا و اغنیا درافتند و هرآنچه از ایشان ستدند در میان فقیران و مستمندان تقسیم کنند. فعلِ «بدزدید» در اینجا جنبهٔ استعاری دارد و مراد از آن «اخذ کردن و دریافت نمودن» است. منظور تمثیل فوق: انبیاء و اولیاء پاکی و طهارت را از حضرت حق می‌گیرند و مردم را بی‌هیچ چشمداشتی ارشاد می‌کنند، چنانکه در آیات قرآنی مکرراً آمده است که انبیاء در قبال تبلیغ امر الهی دستمزد از کسی طلب نمی‌کرده‌اند.]

یا بریزد بر گیاهِ رُسته‌ای یا بشُوید رُویِ رُو ناشُسْته‌ای[1] (۲۱۱)

آن آب به روی گیاهی می‌ریزد و موجب رشد و نموّ آن می‌گردد، و یا چهرهٔ کثیفی را می‌شوید. [انسان کامل و ولی خدا همچون آبی پاک و پاک کننده است، طالبان از او می‌بالند و تردامنانِ سیه‌روی از او پاکی و صفا می‌گیرند.]

یا بگیرد بر سَر او حَمّالْوار کشتیِ بی‌دست و پا را در بِحار (۲۱۲)

و یا در دریاها مانند حمّالان، کشتیِ بی‌دست و پا را بر سرِ خود می‌گیرد و حمل می‌کند. [ولیِ خدا، مانند آب دریاها، کشتی وجود طالبان و سالکان را به سوی ساحل حقیقت حمل می‌کند.]

صد هزاران دارو اندر وی نهان زآنکه هر دارو بروید زو چنان (۲۱۳)

در وجود آب صدها هزار درمان نهفته است، زیرا هر دارویی از او پدید آمده است. [همهٔ گیاهان دارویی از آب روییده‌اند. پس آب در درون خود هزاران دارو نهفته دارد، گذشته از این خوردنِ آب و یا شنا کردن نیز درمان کنندهٔ بسیاری از بیماری‌هاست. از همین‌روست که در قسمتی از آیهٔ ۳۰ سورهٔ انبیاء آمده است: ...وَ جَعَلْنا مِنَ‌الْماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ أَفَلا یُؤْمِنُون. «...و از آب هر چیز را زنده داشتیم، آیا نمی‌گروند؟» درمان روحی و شخصیتی انسان‌ها نیز

---

۱. ناشُسته‌رُو: پلید، ناپاک، کسی که روح و قلبی آلوده داشته باشد.

نزد مردان خداست.]

(۲۱۴) جـانِ هـر دُرّی، دلِ هـر دانـه‌ای می‌رود در جُو چـو داروخـانه‌ای

جوهرِ هر مروارید و زبدهٔ وجودِ هر دانه‌ای مانند یک داروخانهٔ متحرّک در جوی آب می‌رود. [قدما عقیده داشتند که مروارید از قطرات آب بارانِ موسم نیسان پدید می‌آید. رجوع شود به شرح بیت (۲۰) دفتر اوّل. از اینرو در اینجا مولانا آب را منشأ پیدایش مروارید دانسته است. پس با توجه به بیت فوق هم مروارید و هم دانه‌های گیاهی از آب پیدا شده است. و آب خواص دارویی و طبّی مروارید و رُستنی‌ها را پدید آورده است. لازم به توضیح است که اطبای قدیم مروارید را در درمان سردرد و خفقان و افسردگی و پریشانی روحی مؤثّر می‌دانسته‌اند. چنانکه آب‌سایِ مروارید را به گلاب می‌آمیختند و در بینی می‌چکاندند و سردردهای مزمن را مداوا می‌کردند[۱]. اگر بخواهیم با زبان استعاری و تمثیلی بیت فوق را شرح دهیم جایز است که «مروارید» اشاره به صالحان، و «دانه» اشاره به طالحان باشد. یعنی در برخـورد بـا دعـوت هادیان راستین، عدّه‌ای به ذروهٔ رشد و سداد می‌رسند و جمعی نیز به پست‌ترین مرتبهٔ غَیّ و گمراهی فرو می‌افتند.]

(۲۱۵) زو یـتیمانِ زمـین را پـرورش بستگانِ خشک را از وی رَوِش[۲]

به برکت وجودِ آب، رُستنی‌ها پرورش می‌یابند، و درختان از آب رشـد و نـموّ پـیدا می‌کنند. [مراد از «یتیمانِ زمین» گیاهان و رُستنی‌ها، و مـراد از «بسـتگانِ خشک» درخـتان است. منظور بیت: هادیانِ راستین که شخصیتی همچون آبِ حیات‌بخش دارند، گمراهان را که یتیمانِ حقیقی‌اند می‌پرورند و نیز آنان را که دست و پایشان در هامونِ شـهوات خشکـیده و ایستا مانده، حیات و نشاط معنوی می‌بخشند و آنان را به حرکت و پویایی وا می‌دارند.]

(۲۱۶) چون نمانَد مـایه‌اش، تـیره شـود همچو ما اندر زمـین خـیره شـود

هرگاه آن آب، سرمایهٔ پاکی‌اش را از دست دهد تیره و تـار مـی‌شود و هـمچون مـا

---

۱. ر.ک. تنسوخ‌نامهٔ ایلخانی، ص ۱۰۵.

۲. رَوِش: اسم مصدر به معنی عمل رفتن و عمل خرامیدن. اسم مصدر از فعل مشتق می‌شود و بر معنی مصدر دلالت می‌کند. در اینجا مراد از «روش»، رشد و نموّ است.

بدحالان در روی زمین مات و مبهوت می‌ماند. [آن ولیِّ خدا که به ارشاد و دستگیری خلق‌اللّه می‌پردازد، بر اثر حشر و نشر با معاندان و بدحالان دچار قبض می‌شود و صفای اوقات خلوت با خدا را از کف می‌دهد و همچون دیگران از این حالت دچار حیرت و سرگشتگی می‌شود. اینجاست که دست به دعا برمی‌دارد.]

استعانتِ آب از حق جَلَّ جَلالُه بعد از تیره شدن

(۲۱۷) ناله از باطن برآرَد کای خدا آنچه دادی، دادم و ماندم گدا

آن ولیِّ خدا از صمیم دل می‌نالد و می‌گوید: خداوندا هرآنچه از پاکی و صفای روحی به من عطا فرمودی همه را به دیگران دادم و خود فقیر شدم. [بیت فوق این نکته را اِشعار می‌دارد که داعیِ حق باید برنامهٔ خاصّی برای تهذیب نفس و تکمیل مراتب معنوی خود داشته باشد، و الّا در کشاکشِ دعوت و ارشاد دیگران سررشتهٔ کار را گم می‌کند و دعوت به خود، جای دعوت به خدا را می‌گیرد تا جایی که بانگِ «اِلَیَّ اِلَیَّ قَطُّ وَلا اِلیٰ غَیْری» را به عرش می‌رساند و لسان را پیوسته به ذکرِ «اَنَا اَنَا» ذاکر می‌گرداند. نَعُوذُ بِاللّهِ مِنَ الْاَنانِیَّةِ وَالْعُجْب.]

(۲۱۸) ریختم سرمایه بر پاک و پلید ای شَهِ سرمایه‌دِه هَلْ مِنْ مَزید

سرمایهٔ صفا و پاکی خود را بر افراد پاک و پلید نثار کردم. ای شاه حقیقی عالم که سرمایهٔ پاکی‌ها در تملّک توست، هرچه بیشتر به من پاکی بده. [«هَلْ مِنْ مَزید» لفظاً یعنی «آیا بیش از این هست؟» قسمتی است از آیهٔ ۳۰ سورهٔ ق که توضیح آن در شرح بیت (۱۲) دفتر دوم آمده است. برخی از مفسّران گفته‌اند که این جمله، استفهام انکاری است و مفهوم آن اینست که افزون بر این ممکن نیست. قول دوم اینست که جملهٔ فوق دال بر طلب افزونی است. و بیت فوق ناظر بر قول دوم است. و چون آیهٔ فوق دربارهٔ زیاده‌خواهی دوزخ است، مولانا از جملهٔ «هل من مزید» فقط اقتباس لفظی کرده است.]

(۲۱۹) ابر را گوید: ببر جایِ خوشش هم تو خورشیدا به بالا بر کشش

در این لحظه حضرت‌حق به ابر می‌فرماید: او را به جایی خوب ببر. و ای خورشید تو نیز با حرارت و گرمای خود او را به سوی آسمان ببر. [وقتی آب بر اثر حرارت خورشید

تبخیر می‌شود به طرف بالا صعود می‌کند و توسّط ابر آسمان جذب می‌شود. و ابر تودهٔ متراکمی از ذرّاتِ بسیار ریز آب است که از تقطیر بخار اشباع شده حاصل می‌شود.]

(۲۲۰) راه‌هایِ مختلف می‌رانَدَش تا رسانَد سویِ بحرِ بی‌حَدَش

خداوند آن آب تیره را توسّط عوامل طبیعی به راه‌های مختلف می‌برد تا سرانجام آن را به دریای بیکران خود می‌رساند.[مثلاً باد، ابرها را جابه‌جا می‌کند و در هر نقطه‌ای که شرایط طبیعی اقتضا کند بارندگی آغاز می‌شود و سپس جریان سطحی آب به سوی دریاها سرازیر می‌شود. بدینسان آب آلوده به کمال صفا و پاکی می‌رسد. اما منظور بیت: وقتی که ولی مرشد و هادی لایق بر اثر حشر و نشر با عموم خاصه معاندان دچار قبض روحی می‌شود، از خداوند حال بسط را طلب می‌کند، و حضرت پروردگار، او را به مصداق **اَلطُّرُقُ اِلَی‌اللّهِ بِعَدَدِ اَنْفُسِ الْخَلائق** از راه‌های مختلف به دریای قرب و وحدت خود واصل می‌گرداند و مآلاً او را به کمال بسط و صفا می‌رساند. چند بیت اخیر بیانی تمثیلی و استعاری است از سَیْرٌ مِنَ الْخَلْقِ اِلَی‌الْحَق.]

(۲۲۱) خود غرض زین آب، جانِ اولیاست کو غَسولِ[۱] تیرگی‌هایِ شماست

مولانا در اینجا منظور خود را از «آب» در ابیات پیشین بیان می‌دارد: مقصود از «آب»، روح اولیاست که آلودگی روحی شما را تطهیر می‌کند.

(۲۲۲) چون شود تیره ز غَدرِ اهلِ فَرْش باز گردد سویِ پاکی‌بخشِ عرش

هرگاه ولیّ خدا از مکر و فریب زمینیان دچار قبض و انکدار شود، به سوی بارگاه پاکی‌دهندهٔ آسمان بازمی‌گردد. [چنانکه جمیع انبیاء از عناد و سرکشی قوم خود به درگاه الهی پناه می‌بردند. در برخی از نسخه‌ها به جای «غدر»، «غُسل» آمده که آن نیز صحیح است و با ابیات فوق سازگار است و حتی به قولی سازگارتر است.]

(۲۲۳) باز آرَد زآن طرف دامن‌کشان از طهاراتِ محیط او درشان

سپس جانِ ولی خدا از آن جانب، یعنی از عالَم الهی با افتخار بازمی‌گردد و چگونگی

---

۱. غَسُول: صیغهٔ مبالغه به معنی بسیار شوینده و پاک‌کننده است. غُسُول نیز به همین معنی است.

پاکی دریای الهی را به مردم درس و تعلیم می‌دهد. [«آرَد»، فعل. «او»، فاعل. و «درسشان»، مفعول. مرجع ضمیر «او» جانِ اولیاست که در بیت شمارهٔ (۲۲۱) مذکور افتاده است.

مُحیط لفظاً به معنی فراگیرنده، و یکی از اسماءالله است. به معنی دریای بزرگ و اقیانوس نیز آمده است. جغرافی‌دانان قدیم آن‌را دریایی دانسته‌اند که بر همهٔ زمین احاطه دارد، و ارسطو آن را **دریای اکلیلی** خوانده است، زیرا همان‌طور که اکلیل (= تاج) اطراف سر را فرا می‌گیرد، این دریا نیز گرداگردِ زمین را فراگرفته است[۱]. اما منظور از آن در اینجا دریای وحدت الهی است. مولانا در مثنوی به کرّات دریا را مثالی برای حضرت حق ذکر کرده است. انقروی «محیط» را اشاره می‌داند به کتاب **فقهی المحیط** و این البته بعید است. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۱۰) دفتر دوم.]

ز اختلاطِ[۲] خلق باید اِعتلال[۳] آن سفر جُوید که: اَرِحْنا[۴] یا بِلال (۲۲۴)

آن ولی خدا بر اثر حشر و نشر با مردمان دچار قبض و گرفتگی روحی می‌گردد، و در نتیجه خواهان سفری روحانی می‌شود. [اَرِحْنا یا بِلالُ. «ای بِلال ما را بر آسایان.» حدیثی است از پیامبر(ص) که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۸۶) دفتر اول آمده است. پیامبر(ص) چون نماز را سفری روحانی و راحتی‌بخش می‌دید به هنگام فرا رسیدن وقت نماز به بلال حبشی می‌فرمود تا بر بلندی ایستد و اذان سردهد. در این بیت جملهٔ «ارحنا یا بلال» کنایه از راحتی‌بخش بودن سیر روحانی است. یعنی با خلوت کردن و انقطاع از ماسِوَی‌اللّه می‌توان به آسایش حقیقی رسید. منظور بیت: چون تماس‌های مداوم با این و آن و نشست و برخاست‌های پیاپی ما را از توجّه به درون باز می‌دارد و موجب تیرگی و انکدار قلب می‌شود لازم است اوقاتی را به خلوت و مراقبه اختصاص دهیم. حتی مردان خدا نیز از این قاعده مستثنی نیستند تا چه رسد به دیگران.]

---

۱. ر.ک. **تقویم‌البلدان**، ص ۲۹ـ۲۸. **اخبارالزمان**، ص ۴۴ـ۳۷.

۲. **اِختلاط**: آمیزش، حشر و نشر کردن.

۳. **اِعْتلال**: بیماری، کسالت. در اینجا منظور تیرگی روحی و حالت قبض است.

۴. **اَرِحْنا**: ما را آسوده کن. **اَرِحْ**، فعل امر مفرد مذکّر از باب **اِفعال** به معنی آسوده کن است از ریشهٔ (رَوَحَ). و نا ضمیر متکلمِ مع‌الغیرِ مفعولی به معنی ما، ما را.

(۲۲۵) ای بِلالِ خوش‌نوایِ خوش‌صَهیل[۱] مِیذَنَه[۲] بر رَو، بزن طبلِ رَحیل[۳]

ای بلالِ خوش‌صدا و خوش‌آواز بالای منارهٔ مسجد برو و طبلِ سفر روحانی را به صدا درآور. یعنی اذان بگو.

(۲۲۶) جان سفر رفت و، بدن اندر قیام وقتِ رجعت زین سبب گوید: سلام

در آن دقایقی که نمازگزار به نماز ایستاده است، روح او به سفری روحانی رفته است. برای همین است که به هنگام بازگشت از این سفر، سلام می‌گوید. [وقتی که نمازگزار در آغاز نماز «الله‌اکبر» می‌گوید سفر روحانی خود را شروع می‌کند و در این حال همهٔ حلال‌ها بر او حرام می‌شود، یعنی هیچ فعل و فکری جز نیایش نباید داشته باشد. بعد از بازگشت از این سفر به پیامبر(ص) و عباد صالح و جمع مؤمنان سلام می‌کند، چنانکه وقتی کسی به منزلش بازگردد به اهل منزل سلام می‌کند. پس نماز به منزلهٔ سفر است و نمازگزار باید به هنگام نماز از منزل دنیا و مافیها بیرون رود. به قول شبستری:

تو خود را تا بکلّی در نبازی نماز تو کجا باشد نمازی؟!

رجوع شود به بیت (۲۱۲۲) و (۲۱۶۶ـ۲۱۴۰) دفتر سوّم و شرح آن.]

(۲۲۷) از تیمُّم وارهانَد جمله را وز تَحَرّی[۴] طالبانِ قبله را

این بیت از نظر مفهومی و ارتباط میان ابیات بهتر است بلافاصله بعد از بیت (۲۲۳) قرار گیرد، و الّا ارتباط موضوعی ابیات اخیر ناگهان گسسته می‌شود. نیکلسون نیز با آنکه در نسخهٔ خود به‌ترتیب فوق ابیات را آورده، اما در شرح خود اعتراف می‌کند که جای مناسب بیت فوق، بعد از بیت (۲۲۳) است. معنی بیت: آن ولیِّ خدا همگان را از تیمّم کردن بی‌نیاز می‌کند، و جویندگان قبله را از جستجوی قبله وامی‌رهاند. [«تیمّم» و «تحرّی» در اینجا کنایه از ایمان تقلیدی و توقف در پوست و نرسیدن به مغز حقیقت است. منظور بیت: ولیِّ خدا که در

---

۱. صَهیل: شیههٔ اسب. اما در اینجا مطلقاً به معنی بانگ و آواز است. «خوش‌صَهیل» یعنی خوش‌آواز.

۲. مِیذَنَه: همان «مِئْذَنَه» به معنی جای اذان گفتن، گُلدسته، مَناره، که فارسیان همزه را به «ی» تبدیل کرده‌اند. جمع: مَآذِن.

۳. رَحیل: کوچیدن.

۴. تَحَرّی: جستجو کردن.

مَثَل مانند آب صاف و زلال است، همه را به پاکی حقیقی می‌رساند و آنان را از پرداختن به پاکی‌های کاذب و یا اضطراری بی‌نیاز می‌کند. و متحریان حقیقت را مستقیماً به سرمنزل حقیقت می‌رساند. برای توضیح «تیمّم» رجوع شود به بیت (۱۴۱۸) و موضوع تحری قبله رجوع شود به بیت (۲۳۷۱ ـ ۲۲۸۵) دفتر اول.]

این مَثَل چون واسطه‌ست اندر کلام واسطه شرطست بهرِ فهمِ عام (۲۲۸)

مولانا این بیت را در تبیین بیت (۲۲۶) آورده است، زیرا در آنجا نمازگزار را به مسافری تشبیه کرده که از سفر به منزل بازمی‌گردد و به اهل منزل سلام می‌کند. معنی بیت: مثال آوردن در اثنای کلام وسیله‌ای است برای تفهیم و تفاهم، و قهراً آوردن مثال‌های روشن برای تفهیم مطلبی به مردم عادی امری لازم است. [چنانکه قرآن کریم و سایر کتب آسمانی و مذهبی مشحون از امثال و تشبیهِ معقول به محسوس است.]

اندر آتش کَی رود بی‌واسطه؟ جز سَمَندر[1]، کو رهید از رابطه (۲۲۹)

به عنوان مثال چه کسی بجز سَمَندر که از واسطه‌ها رهیده می‌تواند به آتش درآید؟ [با اینکه سَمَنْدر از جانورانِ موجود است و خصوصیات آن در کتب جانورشناسی آمده، اما قدما برای آن توصیفاتی افسانه‌ای ساخته‌اند. از جمله گفته‌اند که در آتش پدید می‌آید و چون از آتش درآید بمیرد. و شکل و هیأت آن را نیز مختلف بیان کرده‌اند. بعضی آن را به شکل پرنده دانسته‌اند و بعضی به شکل موش و مار[2]. در اینجا «سمندر» کنایه از عارفی است که بی‌حجاب و واسطه درون آتش حقیقت رفته است، در حالی که دیگران نمی‌توانند این آتش را مستقیماً تحمّل کنند. یعنی عارف صادق، حقیقت را از طریق شهود می‌شناسد و دیگران بوسیلهٔ الفاظ. پس شناخت عارفانه، شناختی یقینی و قطعی است، در حالی که شناخت دیگران، شناختی تردیدآمیز و سایه‌وار است، زیرا لفظ و کلام همچون نقابی است بر شاهد حقیقت.]

---

۱. سمندر: جانوری است از ردهٔ ذُوحیاتینِ دُمدار. قدّی متوسط (حداکثر ۲۵سانتی‌متر)و پوستی تیره‌رنگ با لکه‌های زردِ تند دارد. در اماکن نمناک و تاریک و غارها زندگی می‌کند و از حشرات و کرمها می‌خورد. حیوانی است بی‌آزار ولی ماده‌ای لزج از پوستش ترشّح می‌شود که سوزاننده است. گفته‌اند که وی در آتش نمی‌سوزد، و آن اغراق‌آمیز است. (ر.ک. معین، ج ۲، ص ۱۹۲۲)

۲. ر.ک. آنندراج، ج ۳، ص ۲۴۷۵، برهان قاطع، ج ۲، ص ۱۱۶۷، غیاث‌اللغات، ج ۱، ص ۵۶۷.

(۲۳۰) واسطه حمّام باید مر تو را تا ز آتش خوش کنی تو طبع را

پس برای آنکه به گرمای آتش عادت کنی و از آن لذّت ببری لازم است که از واسطه‌ای چون حمّام استفاده کنی که هم گرم است و هم مانند آتش، سوزاننده نیست. یوسف بن احمد مولوی گوید: مراد از «آتش» عالم معناست. کلام ما (مولانا) همچون حمّام است که تو را از آتشِ عالم معنا خبر می‌کند[۱].]

(۲۳۱) چون نتانی‌شد در آتش چون خلیل گشت حمّامت رسول، آبت دلیل

پس حالا که نمی‌توانی مانند ابراهیم خلیل درونِ آتش روی، حمّام برای تو به منزلهٔ واسطه و وسیلهٔ تماس با آتش است. [منظور دو بیت اخیر: چون آدمیان نمی‌توانند خود بالانفراد سلوک کنند لذا رسولان و هادیانِ الهی واسطهٔ افاضات ربّانی شده‌اند. چنانکه مثلاً آدمی نمی‌تواند مستقیم به آتش در شود، اما بواسطهٔ حمّام و آبِ گرمِ آن با آتش تماس می‌گیرد. پس رسولان و هادیان الهی واسطهٔ حقّ و خلق‌اند.]

(۲۳۲) سیری از حقّست، لیک اهلِ طَبَع[۲] کَی رسد بی‌واسطهٔ نان در شِبَع[۳]؟

سیری از جانب خداست، اما این گنه‌کاران بدون واسطهٔ نان چگونه سیر خواهند شد؟ [خداوند است که بندگان صالحش را سیر می‌کند. چنانکه در بیت (۶) دفتر سوّم فرمود:

قُوَّتِ جبریل از مَطْبَخ نبود بود از دیدارِ خلّاقِ وجود

«حکایت عشق صوفی بر سفرهٔ تهی» که‌از بیت (۳۰۱۴) دفتر سوّم آغاز می‌شود مطلب فوق را تفسیر می‌کند. منظور بیت: صاحبدلان، بی‌واسطه و اسباب به حقیقت می‌رسند، در حالی که محتجبان و اسیران شکل و صورت تنها با وسایط و حُجُب می‌توانند با حقیقت آشنا شوند.]

(۲۳۳) لطف از حقّ است، لیکن اهلِ تن در نیابد لطف، بی‌پردهٔ چمن

لطافت و خوشدلی از جانب حضرت حق است، اما اسیران عالَم مادّی نمی‌توانند

---

۱. ر.ک. المنهج القوی، ص ۲۸.
۲. طَبَع: گناه، نقیصه، زنگار.
۳. شِبَع: سیری.

لطافت حق را بدون حجابِ گُل و چمن دریابند.[حکایتِ «آن صوفی که در میان گلستان سر بر زانوی مراقبه داشت» مطلب فوق را تفسیر می‌کند. برای مطالعهٔ حکایت مذکور رجوع شود به بیت (۱۳۵۸) به بعد در دفتر چهارم.]

چون نمانَد واسطهٔ تن، بی‌حجاب همچو موسی نورِ مَه یابد ز جیب (۲۳۴)

همینکه واسطهٔ تن از میان برود، مانند حضرت موسای نبی، بدون واسطه و حجاب نور ماه را در گریبان خود بیابد. [هرگاه انسان از کمند عالَم مادّه و مدّت رها شود و روح خود را از مقتضیات دنیوی آزاد کند ماه حقیقت را در وجود خود طالع و درخشان بیند. پس «بیرون ز شما نیست، شمایید شمایید» در مصراع دوّم تمثیلاً به معجزهٔ ید بیضای موسی اشاره شده است. رجوع شود به شرح بیت (۳۴۸۶) دفتر اول.]

این هنرها آب را هم شاهد است کاندرونش پُر ز لطفِ ایزد است (۲۳۵)

همهٔ آن اوصاف و کمالاتی که در ابیات پیشین برای «آب» برشمردیم، گواه بر اینست که آب، جوهری لطیف از الطاف ربّانی است. [اینکه آب پلیدی‌ها را می‌شُوید نشان اینست که خود، عنصری لطیف و پاک است، و الّا بر تطهیر اشیاء قادر نتواند بود، زیرا مُعطیِ شئ باید واجدِ شئ باشد. چنانکه عرفا آب را مظهر اسم **لطیف** و **مُحْیی** دانسته‌اند. در این بیت و ابیات پیشین اهمیت و تقدّس «آب» بخوبی نشان داده شده است، چه آب تأثیری عمیق در حیات بشری دارد و مورد احترام اقوام و ملل مختلف است. تحقیقات علمی نشان می‌دهد که حدود هفتاد درصد از اندام انسان را آب تشکیل می‌دهد. و تحقیقات اجتماعی ـ تاریخی نشان می‌دهد که همهٔ تمدّن‌های بزرگ در کنار آب پدید آمده‌اند. گذشته از این، آب در همهٔ ادیان عنصری مقدّس بشمار آمده است. زرتشتیان پس از آتش، آب را مقدّس‌ترین عنصر به شمار آورده‌اند و آلودن آن را گناهی بزرگ محسوب داشته‌اند. هندوان رود **کنگ** را مقدّس دانسته و برای آن سرچشمه‌ای آسمانی قائل شده‌اند. مصریان باستان نیز رود **نیل** را مقدس می‌دانستند، چنانکه کلدانیان رود **فرات**، و یهودیان و مسیحیان رود **اردن** را مقدس به حساب آورده‌اند. در اسطوره‌شناسی یونانی نیز بسیاری از خدایان به‌عنوان خدای آب‌ها و رودها و دریاها شناخته شده‌اند. همچنین قرآن کریم در آیهٔ ۳۰ سورهٔ انبیاء آب را مایهٔ حیات جمیع موجودات دانسته و در آیهٔ ۹ سورهٔ ق آب را با صفت «مبارک» توصیف کرده است. و این در حالی است که

خداوند در قرآن کریم بیت‌الله، شب قدر و قرآن کریم را نیز با صفت «مبارک» وصف کرده است. و این نکته‌ای است که اهمیت و تقدّس آب را از دیدگاه قرآنی نشان می‌دهد. پس معلوم شد که چرا مولانا اولیاءاللّه را به آب تشبیه کرده است.

و اما منظور بیت: اگر می‌بینید که انسان کامل و ولی خدا ارواح پلید و ملوّث را تطهیر می‌کند بدین جهت است که درونش با الطاف ربّانی لطیف و مصفّا گشته است. و قهراً تا کسی درونش پاک نباشد نمی‌تواند دیگران را پاک کند.

گواهیِ فعل و قولِ بیرونی بر ضمیر و نورِ اندرونی

(۲۳۶) **فعل و قول آمد گـواهـانِ ضـمیر زین دو بر باطن تو استدلال گـیر**

کردار و گفتار شخص، گواه باطن اوست. و تو بوسیلهٔ این دو گواه می‌توانی به بـاطن اشخاص واقف شوی.

(۲۳۷) **چون ندارد سَیر سِـرّت در درون بنگر اندر بولِ[1] رنجور از بـرون**

چون ضمیر تو به درونِ دیگران راهی ندارد، پس ناگزیر باید همانطور که اطبّا به ادرار بیمار نگاه می‌کنند و حال او را درمی‌یابند تو نیز به آثار بیرونی مردمان توجّه کنی. [برخی از افراد که به مقام والایی از روشن‌بینی و بصیرت رسیده‌اند، بدون واسطه می‌توانند ضمیرِ دیگران را بخوانند و از باطن آنها خبر دهند. اما کسانی که به چنین بینشی نرسیده‌اند بـاید از طـریق آثار و علائم خارجی مثل کردار و گفتار و رفتار، باطن افراد را دریابند و از دلیل پی به مدلول ببرند، چنانکه اطبای جسمانی با آزمایش ادرار بیمار و دیگر آثار او بیماریش را تشـخیص می‌دهند.]

(۲۳۸) **فعل و قول آن بولِ رنجوران بُوَد که طـبیبِ جسـم را بُـرهان بُـوَد**

کردار و گفتار شخص به منزلهٔ ادرار بیمار است که برای طبیب جسم به منزلهٔ دلیل است و از اثر پی به مؤثّر می‌برد.

---

۱. بَوْل: ادرار.

وآن طبیبِ روح در جانش رود　　وز رَهِ جان اندر ایمانش رود　　(۲۳۹)

اما طبیب روحانی به اعماق روح شخص نفوذ می‌کند و از طریق روحِ او به ایمانش واقف می‌شود. یعنی روشن‌بینان عارف نیازی به آثار و اسباب خارجی ندارند و ظواهر افراد ملاک شناخت آنان قرار نمی‌گیرد. [رجوع شود به بیت (۲۷۰۲ـ۲۷۰۰) دفتر سوّم؛ و بیت (۱۷۹۴ـ۱۷۸۱) دفتر چهارم.]

حاجتش نآید به فعل و قولِ خوب　　اِحْذَرُوهُمْ[1]، هُمْ جَواسیسُ‌الْقُلُوب　　(۲۴۰)

طبیب روحانی نیازی به کردار و گفتار خوب ندارد. از آنان حذر کنید یعنی در برخورد با آنان حواستان جمع باشد که ایشان جاسوس دل‌ها هستند، یعنی از احوال درونی شما خبر دارند. [توضیح «جواسیس‌القلوب» در شرح بیت (۱۴۷۸) دفتر دوم آمده است.]

این گواهِ فعل و قول از وی بجُو　　کو به دریا نیست واصل، همچو جُو　　(۲۴۱)

این گواهِ کردار و گفتار را از کسی بخواه که مانند جویِ آبی است که هنوز به دریا نپیوسته است. یعنی کسی که حقیقت را شهود نکرده تنها به رسوم و آثار بسنده می‌کند.

در بیانِ آنکه نور خود از اندرونِ شخص منوّر، بی آنکه فعلی و قولی بیان کند گواهی دهد بر نورِ وی

لیک نورِ سالکی کز حد گذشت　　نورِ او پُر شد بیابان‌ها و دشت　　(۲۴۲)

اما نور آن سالکِ روشن‌بین و عارفی که از حدّ طبیعی فراتر رفته همهٔ بیابان‌ها و دشت‌ها را پُر کرده است.

شاهدیّ‌اش فارغ آمد از شهود　　وز تکلّف‌ها و جان بازیّ و جُود　　(۲۴۳)

محبوبیت و خوبی درون آن عارفِ باللّه نیاز به گواهی شاهدان و تکلّفات ظاهری و جان‌بازی در طریق الهی و بذل و بخشش ندارد. [گرچه این امور تماماً گواه نور باطنی تواند

---

۱. اِحْذَرُوهُمْ: بترسید از ایشان، حَذَر کنید از ایشان. فعل امر مذکر حاضر اِحْذَرُوا + ضمیر مفعولیِ هُمْ.

بود، اما نور درونی عارف حقیقی مانند آفتاب است. «آفتاب آمد دلیل آفتاب» مراد از «جان‌بازی» ریاضت و جهاد با نفس است[۱]. عارف حقیقی نیازی به اَشکال متداول ریاضات ندارد.]

(۲۴۴) **نورِ آن گوهر چو بیرون تافته‌ست زین تَسلُّس‌ها[۲] فراغت یافته‌ست**

چون نور آن گوهر تابناک به بیرون تابیده است، دیگر از این سالوس‌گری‌ها و نیرنگبازی‌ها آسوده‌خاطر شده است. [منظور از «تسلّس‌ها» طاعات و عباداتی است که اهل ریا انجام می‌دهند تا بدین وسیله انظار را به خود جلب کنند. عارف حقیقی به این بازی‌های مکرآمیز نیازی ندارد.]

(۲۴۵) **پس مَجُو از وی گواهِ فعل و گفت که ازو هر دو جهان چون گُل شِکُفت**

پس مبادا از عارف حقیقی گواه کردار و گفتار طلب کنی، زیرا هر دو جهان یعنی دنیا و آخرت به برکت وجود او مانند گُل شکفته است، یعنی رونق و صفا یافته است. [مصراع دوم بر این بینش مبتنی است که جهان با وجود انسان کامل روح پیدا کرده است. رجوع شود به شرح بیت (۱) دفتر اول راجع به انسان کامل.]

(۲۴۶) **این گواهی چیست؟ اظهارِ نهان خواه قول و، خواه فعل و، غیرِ آن**

خواه این گواهی گفتار باشد و یا کردار و یا چیز دیگر، اصلاً بگو ببینم این گواهی چیست؟ مسلّماً گواهی، آشکار کردن یک چیز پنهان است. [حال که گواهی عبارت است از آشکار کردن یک چیز پنهان، پس نباید از عارفِ باللّه مقولاتی نظیر گفتار و کردار طلب کنی زیرا نور او ظاهر است و این طلب تو نوعی تحصیل حاصل.]

(۲۴۷) **که غرض اظهارِ سِرِّ جوهر است وصف، باقی، وین عَرَض بر مَعْبَر است**

زیرا غرض از گواهی دادن، آشکار کردن راز درونیِ جوهر است، و البته این عَرَض‌ها

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۳۴.
۲. تَسَلُّس: مکّاری و سالوس‌گری.

رفتنی است، حال آنکه «وصف» باقی می‌ماند. [برای فهم دقیق‌تر بیت فوق و ابیات پیشین و پسین لازم است به بیت (۹۷۷ـ۹۳۸) دفتر دوم رجوع شود. اما منظور از «سرِّ جوهر» و «وصف» چیست؟ و اصلاً مولانا در اینجا چه می‌گوید؟ مراد از «جوهر» در اینجا قلب و یا روح لطیف آدمی است، و مراد از «سرّ جوهر»، ماهیّت و تشخّص روح است. و مراد از «وصف» صفات و ملکات روح است. و جملهٔ «عَرَض بر مَعْبَر است» یعنی صورتِ همهٔ اعمال و اقوال آدمی زائل می‌شود. اما منظور بیت: صورتِ عمل هر کس چه بد و چه خوب، ماهیّت و تشخّصِ روح او را آشکار می‌کند. یعنی اعمال و اقوال، آینهٔ روح است. و هرچند صورت اعمال زائل می‌شود، امّا تکرار آن سبب می‌گردد که در روح، صفات و ملکاتِ پایدار و لاینفکّی پدید آید که تا قیام قیامت قرین و همراه انسان باشد[1]. از نتایج این مطلب، مسألهٔ تجسّم اعمال است. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۹۱) دفتر سوّم.]

این نشانِ زر، نمانَد بر مِحَک زر بمانَد نیکنام و بی زِ شَک (۲۴۸)

به‌عنوان مثال، اثر طلا روی سنگ محک باقی نمی‌ماند، در حالی که خودِ طلا به عنوان فلزّی محبوب و خوش‌نام باقی می‌ماند. [وقتی زرگر می‌خواهد زر سره را از ناسره بازشناسد آن‌را بر سنگ محک می‌کشد و اثری ناچیز روی آن می‌گذارد که باقی نمی‌ماند زیرا آن اثر به منزلهٔ عَرَض است و خودِ طلا به منزلهٔ جوهر.]

این صَلات[2] و این جِهاد و این صیام[3] هم نمانَد، جان بمانَد نیکنام (۲۴۹)

این نماز و جهاد و روزه نیز باقی نمی‌ماند، اما روح محبوب و خوش‌نام باقی می‌ماند. [مولانا در بیت (۹۴۶) دفتر دوم از قول آن پادشاه می‌گوید که نماز و روزه نیز جزوِ اَعراض است و نماندنی. و سپس از بیت (۹۶۰) به بعد از قول آن غلام ثابت می‌کند که گرچه اَعراض صورتاً زائل می‌شوند اما آثارشان به جوهر منتقل می‌گردد. چنانکه ابیات اخیر نیز مؤیّد همین نکته است. اما شارحی که متوجّه این مطلب نشده توهّم تناقض کرده است.]

---

۱. مقتبس از شرح اسرار، ص ۳۳۵، شرح کبیر انقروی، ج ۱۲، ص ۹۸. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۲۴، شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۶.

۲. صَلات: نماز.

۳. صیام: روزه.

(۲۵۰) جان چنین افعال و اقوالی نمود بر مِحَکِّ امر، جوهر را بسود[۱]

روح از خود چنین اعمال و اقوالی نشان داد و جوهرِ خویش را بر سنگِ محکِ حکم الهی زد. [حکم الهی در طاعات و عبادات و اعمال صالحه، نیّت خالص و قلب سلیم داشتن است. روح شخص مخلص چون اعمال و طاعات خود را برحسب حکم الهی بجا می‌آورد سربلند و فائز از این امتحان بدر می‌آید. اما آن‌که با خلوص آن تکالیف را انجام نمی‌دهد سرشکسته و خاسر گردد. به هر حال تنها صورت اعمال را انجام دادن کافی نیست و نمی‌تواند بر صحّت ایمان شخص دلالت کند.]

(۲۵۱) که اعتقادم راست است اینک گواه لیک هست اندر گواهان اشتباه

شخصی که صورت طاعات و عبادات و اعمال صالحه را به جا آورده و به خود و یا به کسانی که بر خلوص او شک و تردید آورده‌اند می‌گوید: ایمان من صحیح و بی‌نقص است، زیرا طاعات و عبادات و اعمالی که انجام داده‌ام گواه بر صحّت ایمان من است. اما آن شخص نمی‌داند که این چیزهایی که به عنوان گواه بر صحّت ایمان خود آورده مورد تردید است. یعنی تنها به صورتِ اعمال استدلال کردن وافی به مقصود نیست زیرا صورت اعمال را خیلی‌ها انجام می‌دهند ولی آیا اخلاص هم دارند؟ معلوم نیست. منظور از «هست اندر گواهان اشتباه» اینست که اعمالی که ما دلیل بر خلوص ایمان خود می‌دانیم از نظر صحّت و سقم مورد تردید است.

(۲۵۲) تزکیه باید گواهان را، بدان تزکیه‌ش صدقی که موقوفی بدآن

این را بدان که گواه‌های تو بر صحّتِ ایمانت باید پاک و بی‌غش باشد، و پاکی و خلوص شاهدان ایمانت همانا صدقی است که تو به آن پای‌بندی.

(۲۵۳) حفظِ لفظ اندر گواهِ قولی است حفظِ عهد اندر گواهِ فعلی است

در مورد گواهِ قولی لازم است «لفظ» حفظ شود، یعنی در صورت گواهِ قولی صادق است که زبان از دروغ و کذب مصون مانَد، و برای محفوظ ماندن عهد و پیمان باید

---

۱. بِسُود: کوبید، زد، سایید. از مصدر سُودَن.

«گواهِ عملی» حفظ شود. یعنی در صورتی گواه عملی صحیح و صادق است که آدمی در پیمان‌های خود با خدا و خلق وفادار باشد.

گر گواهِ قول کژ گوید، رَد است ور گواهِ فعل کژ پوید، رَد است (۲۵۴)

زیرا اگر گواه قولیِ آدمی، کج و نادرست باشد، آن قول و گواه مردود است، و اگر گواه عملی راه کج طی کند آن نیز مردود و مطرود است.

قول و فعلِ بی‌تناقض بایدت تا قبول اندر زمان پیش آیدت (۲۵۵)

پس باید گفتار و کردارت بدون تناقض باشد تا فوراً مقبول درگاه الهی شوی.

سَعْیُکُمْ شَتّیٰ[1]، تناقض اندرید روز می‌دوزید، شب برمی‌درید (۲۵۶)

تلاش‌های شما پراکنده و گونه‌گون است، و شما در دام تناقض گرفتار آمده‌اید. چنانکه مثلاً روز می‌دوزید و شب همان را پاره می‌کنید. [در مصراع اول اشاره است به آیهٔ ۴ سورهٔ لَیْل: اِنَّ سَعْیَکُمْ لَشَتّیٰ. «همانا کوشش‌های شما گونه‌گون و پراکنده است.» سه آیهٔ پیش از آن، همه قَسَم است و آیهٔ مذکور به عنوان جواب قَسَم آمده است. منظور بیت: روزها در انظار دیگران صورتِ اعمال صالحه را بجا می‌آورید و در خلوتِ شب‌ها به فسق و فجور می‌پردازید. و در نتیجه همهٔ آن ساخته‌های معنوی را ویران می‌کنید.]

پس گواهی با تناقض کِه‌شُنَوَد؟ یا مگر حِلمی کند از لطفِ خَود (۲۵۷)

پس چه کسی شهادتِ تناقض‌آمیز را می‌پذیرد؟ مگر آنکه از روی لطف و جوانمردی، بُردباری کند و آن تناقض را به روی طرف نیاورد. [در برخی از نسخه‌ها به جای «خود»، «جود» ضبط شده است که اگر آن‌را تأویل به مشتق کنیم منظور از آن، جَواد (= بخشنده و جوانمرد) است. این وجه نیز مقبول است. یعنی شخص جوانمرد از روی لطف و احسان خود بُردباری می‌کند و تناقض گفتار و کردار کسی را فاش نمی‌کند.]

---

۱. شَتّیٰ: جمع مکسّر شَتیت به معنی پراکنده، معنی مصدری نیز دارد، اما در اینجا معنی وصفیِ آن مورد نظر است.

(۲۵۸) فعل و قول، اظهارِ سِرّ است و ضمیر هر دو پیدا می‌کند سِرِّ سَتیر[۱]

کردار و گفتار، آشکارکنندهٔ راز درون و ضمیر مکنون آدمی‌است، زیرا آن دو راز پوشیده را آشکار می‌کنند. [در اینجا «اِظهار» به معنی مُظْهِر (= آشکارکننده) است، چه گاه برای مبالغه، مصدر به صفت تأویل می‌شود، مانند رَجُلٌ عَدْل که به معنی مردی بس دادگر است.]

(۲۵۹) چون گواهت تزکیه شد، شد قبول ورنه محبوس است اندر مول‌مول[۲]

هرگاه گواه قولی و عملی تو از غِشّ و ناخالصی پاک شود، مقبول می‌شود، و الّا در درنگ و انتظار اسیر و زندانی خواهد شد، یعنی مقبول واقع نمی‌شود.

(۲۶۰) تا تو بستیزی، ستیزند ای حَرون[۳] فَانْتَظِرْهُمْ، اِنَّهُمْ مُنْتَظِرُون

ای سرکش اگر با حقیقت بستیزی و همچنان بر ریا و نفاقت پافشاری کنی، پاکان و حقیقت‌طلبان نیز با تو ستیز خواهند کرد. منتظر آنان باش که ایشان نیز منتظران‌اند. [مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۳۰ سورهٔ سجده (سی و دومین سوره) فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ اِنَّهُمْ مُنْتَظِرون. «از ایشان رخ برتاب و منتظر باش که ایشان نیز منتظران‌اند.» این آیه و آیات پیشین در مورد کافران است که فتح و پیروزی مؤمنان و یا نزول عذاب‌الهی و ظهور قیامت را انکار می‌کردند. مولانا با اقتباس از این آیه مخاطب افعال را نیز تغییر داده است.]

عرضه کردنِ مُصطفیٰ عَلَیه‌السَّلام شهادت را بر آن مهمانِ خویش

(۲۶۱) این سخن پایان ندارد مُصطفیٰ عرضه کرد ایمان و پَذْرُفت آن فَتیٰ[۴]

این سخنان اسرارآمیز و دقیق تمام شدنی نیست. حضرت محمّد مصطفی(ص) کلمهٔ شریفهٔ شهادتین و ایمان به حق را بر آن جوان عرضه کرد و او نیز پذیرفت.

---

۱. سَتیر: پوشیده، مستور. گاه وزن فعیل به معنی مفعول می‌آید.

۲. مُولْمُول: درنگ از پیِ درنگ، فِس‌فِس. ر.ک. بیت (۲۱۰۳) دفتر اول. مولانا در دیوان شمس گوید:

برایِ تو مِهان در انتظارند سبکتر رَو، چرا در مُولْمُولی؟

۳. حَرُون: سرکش، مرکوبی که از سوار اطاعت نکند.

۴. فَتیٰ: جوان، جوانمرد. جمع: فِتْیان.

آن شهادت را که فرّخ بوده است　　بندهایِ بسته را بگشوده است (۲۶۲)

کلمهٔ شریفهٔ شهادتین که همواره خجسته بوده، قید و بندهای بسته را گشوده است. یعنی بندهای کفر و شرک را پاره کرده است. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۱۵۷ سورهٔ اعراف دربارهٔ نقش رهایی‌بخش رسول‌اکرم(ص) آمده است: ...وَ یَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلالَ الَّتی کانَتْ عَلَیْهِمْ... «... و قید و بندهای گرانبار را که گرفتارش بودند از ایشان بردارد...»]

گشت مؤمن، گفت او را مُصطفیٰ　　کِه امشبان هم باش تو مهمانِ ما (۲۶۳)

آن مهمانِ عرب ایمان آورد و محمّد مصطفی(ص) به او فرمود که امشب هم مهمان ما باش.

گفت: وَاللّه تا ابد ضَیفِ[1] توأم　　هر کجا باشم، به هر جا که رَوَم (۲۶۴)

آن مهمانِ تازه مسلمان گفت: به خدا سوگند که من تا ابد هر جا که باشم و به هر جا بروم باز مهمان تو هستم. [زیرا هیچ زمان و مکانی از حقیقت تو خالی نیست. و فیض وجود تو فراگیر است به خاطر آنکه رَحمةً لِلْعالَمین هستی.]

زنده کرده و مُعْتَق[2] و دربانِ تو　　این جهان و آن جهان بر خوانِ تو (۲۶۵)

من بوسیلهٔ تو حیات معنوی پیدا کرده‌ام و به دست تو از اسارت نفسانی رها شده‌ام و من دربان تو هستم و در این جهان و آن جهان بر سرِ سفرهٔ لطف و هدایت تو نشسته و خواهم نشست.

هر که بگزیند جز این بگزیده خوان　　عاقبت دَرَّد گلویش ز استخوان (۲۶۶)

هر کس بجز سفرهٔ لطف و هدایت تو بر سرِ سفرهٔ دیگری بنشیند سرانجام استخوانِ کفر و ضلالت گلویِ روح او را پاره کند. [مناسب است با آیهٔ ۸۵ سورهٔ آل‌عمران: وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَالْاِسْلامِ دیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِی الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرینَ. «و هر کس جز اسلام (تسلیم شدن به حکم حق) آیین دیگری جوید هرگز از او پذیرفته نشود و در آخرت از زیان‌کاران

---

۱. ضَیف: مهمان. جمع: اَضْیاف و ضُیوف.

۲. مُعْتَق: بنده‌ای که آزاد شده باشد.

خواهد بود.» با توجه به آیهٔ ۶۷ و ۸۳ و ۸۴ سورهٔ آل‌عمران و آیهٔ ۷۸ سورهٔ حجّ منظور از «اسلام» مطلق تسلیم شدن به حکم حق است. چنانکه زمخشری نیز مراد از «اسلام» را در آیهٔ فوق، توحید و تسلیم شدن به خدا می‌داند[۱].]

(۲۶۷) هر که سویِ خوانِ غیرِ تو رود دیو با او دان که هم‌کاسه[۲] بود

هر کس بر سر سفره‌ای بجز سفرهٔ تو بنشیند بدان که شیطان با او همدم شده است.

(۲۶۸) هر که از همسایگیِّ تو رود دیو، بی‌شکّی که همسایه‌ش شود

هر کس که از همسایگی تو بگریزد، قهراً شیطان همسایهٔ او خواهد شد.

(۲۶۹) ور رود بی‌تو سَفَر او دُوردست[۳] دیوِ بَد، همراه و هم سفرهٔ وی است

و هر کس بدون همراهی تو به سفری طولانی برود، شیطانِ شریر همراه و همسفر او خواهد بود.

(۲۷۰) ور نشیند بر سرِ اسبِ شریف حاسدِ ماه است، دیو، او را ردیف

و اگر حتّی بر اسبی اصیل و نژاده سوار شود، از آنرو که نسبت به ماهِ حقیقت حسادت می‌ورزد، شیطان بر ترکَش سوار شود و همراه او گردد.

(۲۷۱) ور بَچه گیرد ازو شهنازِ[۴] او دیو در نسلش بُوَد انبازِ[۵] او

کسی که تو را هادی و مقتدای خود نکرده اگر همسرش از او بچّه‌دار شود، مسلّماً شیطان در نسلِ او شریک شده است.

---

۱. ر.ک. کشاف، ج ۱، ص ۳۸۱.

۲. هَمْ‌کاسه: کسی که با دیگری در یک ظرف غذا بخورد، کنایه از یار و همدم.

۳. دُورْدَست: راه دور و دشوار.

۴. شَهْناز: عروس (ر.ک. آنندراج، ج ۴، ص ۲۶۹۹) در اینجا به معنی زن و همسر است.

۵. انباز: شریک.

در نُبی[۱] شارِکْهُمُ فرمود حق هم در اموال و در اولاد ای شَفَق[۲] (۲۷۲)

ای مهربان، حضرت حق در قرآن کریم به شیطان فرموده است که در مال و فرزندان انسان، شریک شو. [رجوع شود به آیهٔ ۶۴ سورهٔ اِسراء که توضیح آن در شرح بیت (۴۳۲۶) دفتر سوم آمده است.]

گفت پیغمبر ز غیب این را جَلی[۳] در مقالاتِ نَوادر[۴] با علی (۲۷۳)

پیامبر(ص) این مطلب را از عالَم غیب در اثنای سخنان نغز و بلیغ خود آشکارا بیان فرموده است. [استاد فروزانفر می‌گوید: مقصود از «مقالاتِ نوادر» ظاهراً حدیث مفصّلی است که مجلسی در بحارالانوار، ج ۲۳، و ملامحسن فیض در وافی، ج ۱۲، ص ۱۰۸ـ۱۰۷ نقل کرده‌اند[۵]. نیز در آداب مباشرت با همسر از پیامبر(ص) نقل شده است که هرگاه یکی از شما خواست با همسر خود درآمیزد باید نام خدا را بر زبان رانَد و از گزند شیطان به خدا پناه برد در این صورت: فَاِنْ قَضَی اللّهُ بَیْنَهُمَا وَلَداً لایَضُرُّهُ الشَّیْطانُ شَیْئاً اَبَداً[۶]. «پس هرگاه خداوند به آن زوج فرزندی دهد شیطان هرگز به او نمی‌تواند اندک زیانی وارد سازد.» انقروی نیز در شرح بیت فوق گوید منظور از «مقالات نوادر» اسراری است که پیامبر(ص) به علی(ع) گفته است. اکبرآبادی نیز همان را گفته است.]

یا رسولَ‌اللّه رسالت را تمام تو نمودی همچو شمسِ بی‌غَمام[۷] (۲۷۴)

آن مهمان عرب به حضرت محمّد(ص) گفت: ای رسول خدا، تو رسالت خویش را

---

۱. نُبی: قرآن کریم.

۲. شَفَق: مهربانی، سرخی غروب در افق. اگر معنی اول را ملحوظ کنیم جایز است مؤوَّل به مشتق شود و به شَفیق (= مهربان و دلسوز) تعبیر گردد. و اگر معنی دوم را در نظر گیریم مراد شخص مؤمن است که قلبش مخزن‌الانوار است.

۳. جَلیّ: آشکار. از ریشهٔ (ج ل و).

۴. نَوادر: جمعِ نادرة به معنی کمیاب. «نَوادِرُالْکلام» یعنی سخنان عجیب و بلیغ و نیکو.

۵. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۴۷.

۶. احیاءالعلوم، ج ۲، ص ۵۱، نیز المحجةالبیضاء، ج ۳، ص ۱۰۹ آن‌را از امیرمؤمنان علی(ع) نقل کرده است.

۷. غَمام: ابر. جمع: غَمائم.

مانند خورشیدی که هیچ ابری آن را نپوشانده به انجام رساندی.

(۲۷۵) این که تو کردی، دوصد مادر نکرد عیسی از افسونْش با عـازَر نکـرد

این احسانی که تو در حقِّ من کردی حتّی دویست مـادر نـیز در حـقّ فـرزندانشـان نکرده‌اند، و عیسی با افسون خود با عازر نکرد. [«عازَر» نام مردی است که در عهد حضرت عیسی(ع) بیمار شد و بر اثر آن بیماری درگذشت. خواهر آن مرد به نام «مریم» از عیسی(ع) درخواست کرد که برادرِ مُرده‌اش را زنده کند، و عیسی به اذن الهی او را زنده کرد در حالی که چهار روز از فوتش گذشته بود. نام آن مرد در انجیل، «ایلعازر» ضبط شده است. به انـجیل یوحنا، باب (۱۱) رجوع شود.]

(۲۷۶) از تو، جانم از اجل نک جان بـبُرد عازَر، ار شُد زنده زآن دَم، باز مُرد

یا رسول‌اللّه اینک جانم به برکت وجود تو از اجل رهید، و عازر اگرچه از نَفَسِ عیسی زنده شد، امّا دوباره مُرد.

(۲۷۷) گشت مهمانِ رسول آن شب عرب شیرِ یک بُز نیمه خورد و بست لب

آن عرب در آن شب مهمان پیامبر(ص) شد و نصف شیری را که از یک بُـز دوشـیده بودند خورد و دهانش را بست، یعنی سیر شد.

(۲۷۸) کرد اِلحاحش[۱] بخور شیر و رُقاق[۲] گفت: گشتم سیر، واللّـه بـی‌نفاق

پیامبر(ص) هرچه به او اصرار کرد و فرمود: از شیر و نان نازک بازهم بخور، آن مهمان گفت: به خدا قَسَم بدون هیچ تظاهر و ریایی واقعاً سیر شده‌ام.

(۲۷۹) این تکلّف نیست نی ناموس و فن سیرتر گشتم از آنکه دوش[۳] مـن

این کارِ من تکلّف و ظاهرسازی و شگرد حیله‌گرانه نیست، بلکه من حتّی از دیشب هم

---

۱. اِلحاح: اصرار، پافشاری.
۲. رُقاق: نان نازک.
۳. دُوش: دیشب.

سیرتر شده‌ام. [بعضی از اشخاص ریاکار در مهمانی‌ها عمداً کم غذا می‌خورند تا به این و آن نشان دهند که اهل امساک و پرهیزند، در حالی که وقتی تنها می‌شوند بی‌محابا می‌خورند. اما آن عرب جدیدالاسلام به حضرت محمد(ص) عرض می‌کند که من حقّاً سیر شده‌ام و هیچ تظاهری در این کارم نیست، زیرا ایمان اگر حقیقی باشد، انسان را از حرص و ولع باز می‌دارد. اَللّهُمَّ ارْزُقْنَاالْایمانَ.]

در عَجَب ماندند جملهٔ اهلِ بَیْت پُر شد این قِندیل[1] زین یک قطره زَیْت[2]؟! (۲۸۰)

اهل خانهٔ پیامبر(ص) جملگی تعجّب کردند و گفتند: چگونه این چراغ با این یک قطره روغن پُر شد؟! [مصراع دوم علّتِ تعجّب را تمثیلاً ذکر کرده است.]

آنچه قوتِ مرغِ بابیلی[3] بُوَد سیریِ معدهٔ چنین پیلی شود؟! (۲۸۱)

مگر ممکن است غذای ناچیز پرنده‌ای معدهٔ بزرگ چنین فیلی را پُر کند؟! واقعاً که تعجّب‌آور است!

فُجفُجه[4] افتاد اندر مرد و زن قدرِ پَشّه می‌خورد آن پیلتن (۲۸۲)

در میان مرد و زن پچ‌پچ افتاد، یعنی همهٔ اهل خانه باهم به نجوا پرداختند و از روی تعجّب به یکدیگر می‌گفتند: چیز غریبی است، این آدم عظیم‌الجثّه به اندازهٔ یک پشه غذا می‌خورد!

حرص و وَهْمِ کافری سرزیر شد[5] اژدها از قُوتِ موری سیر شد (۲۸۳)

هرگاه طمع و خیالات کافرانه فرو خُسبد، اژدهای نَفْس با غذای مورچه‌ای نیز سیر خواهد شد.

---

۱. قِنْدیل: چراغ. جمع: قَنادیل.
۲. زَیْت: روغن زیتون، و هر روغن نظیر روغن چراغ و روغن خوراکی و روغن عطر و غیره. جمع: زُیُوت.
۳. بابیل: ر.ک. شرح بیت (۱۳۱۴) دفتر اول.
۴. فجفجه: پچ پچ.
۵. سرزیر شدن: سرنگون شدن. در اینجا به معنی محو شدن و فروکش کردن است.

(۲۸۴) آن گداچشمیِ کُفر از وی برفت لوتِ[۱] ایمانیش لَمْتُر[۲] کرد و زَفْت[۳]

و هرگاه تنگ چشمیِ کافرانه از او دور شود، غذای ایمانی و طعام روحانی او را چاق و فربه کند.

(۲۸۵) آنکه از جُوعُ‌الْبَقَر[۴] او می‌طپید همچو مریم میوهٔ جنّت بدید

آن کسی که از شدّت گرسنگی پریشان می‌شد، اینک مانند حضرت مریم(ع) میوهٔ بهشت را دید. [اشاره است به واقعه‌ای که در تفسیر آیهٔ ۳۷ سورهٔ آل‌عمران آمده است. مادر مریم به دوران بارداری نذر کرده بود که فرزندش را خادم معبد بیت‌المقدس کند، و چون مریم زاده شد کفالتش را زکریای نبی (شوهرخالهٔ مریم) برعهده گرفت، زیرا عمران (پدر مریم) قبل از ولادت او درگذشته بود. مریم از دوران کودکی معتکف معبد شد و هرگاه زکریا به او سرکشی می‌کرد در کمال حیرت می‌دید که طعام‌هایی در کنار محراب عبادت او قرار گرفته، در حالی که یقین داشت که نه مریم بیرون رفته و نه کسی بدانجا درآمده و طعام آورده است. چنانکه می‌فرماید: «... و زکریّا را به سرپرستی او (مریم) گماشت. هرگاه که زکریّا در آن غرفه بر او وارد می‌شد می‌دید که رزقی نزد اوست. پس می‌گفت: مریما این رزق‌ها از کجا برایت رسیده است؟ و مریم می‌گفت: این رزق از جانب خداوند آمده است. خداوند هر کس را خواهد بی‌حساب روزی بخشد.» اکثر تفاسیر در حقیقت این طعام سکوت کرده‌اند. مولانا از آن طعام به «میوهٔ جنّت» تعبیر کرده است. منظور بیت: آن کسی که در دورهٔ کافری سخت شکمباره بود، اینک که ایمان آورده است به طعام‌های معنوی رسیده است.]

(۲۸۶) میوهٔ جنّت سویِ چشمش شتافت معدهٔ چون دوزخش آرام یافت

میوهٔ بهشت در نظرش مجسّم شد و معدهٔ دوزخ آسایَش آرام گرفت. [نیکلسون با آنکه در نسخهٔ خود «جسمش» ضبط کرده اما در شرح خود «چشمش» را مناسب‌تر دانسته است[۵].]

---

۱. لُوت: غذا.
۲. لَمْتُر: چاق.
۳. زَفْت: بزرگ و ستبر.
۴. جُوعُ‌الْبَقَر: گرسنگی گاو، نوعی بیماری که شخص هرچه می‌خورد سیر نمی‌شود.
۵. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۷۴۱.

ذاتِ ایمان، نعمت و لوتی است هَوْل[۱] ای قناعت کرده از ایمان به قول (۲۸۷)

ای کسی که از حقیقت ایمان فقط به لفظ و کلام بسنده کرده‌ای، بدان که جوهر ایمان، نعمت و طعامی بس عظیم است. [مولانا در اینجا قشریان را مورد خطاب قرار داده است، همان کسان که ایمان را در یک مشت لفظ خلاصه می‌کنند و به ظاهر و لقلقهٔ لسانی می‌بسندند و هرگز ایمان را به اخلاق و رفتار خود تسرّی نمی‌دهند. در لفظ هر روز بارها و بارها «اللّه‌اکبر» می‌گویند، ولی خواسته‌های خود را اکبرِ کِبار می‌دانند و خود را نقطهٔ پرگار وجود.]

بیانِ آنکه نور که غذایِ جان است غذایِ جسمِ اولیا می‌شود تا او هم یار می‌شود روح را که اَسْلَمَ شَیطانی عَلیٰ یَدی

گرچه آن مطعومِ جان است و نظر جسم را هم زآن نصیب است ای پسر (۲۸۸)

مولانا در این فصل جلیل بیان می‌دارد که هرگاه طعام روحانی تناول کنی نه تنها روح تو از آن مستفید می‌گردد، بلکه جسمت نیز از آن می‌بالد و کمال می‌یابد. بنابراین باید نظیر فرشتگان، تسبیح و نیایش و ذکر و فکر را طعام اصلی خود کرد تا از گزند مادّیات نجات یافت.

معنی بیت: اگرچه جوهر ایمان، طعام معنویِ روح و چشمِ دل است، اما ای پسر جسم نیز از آن برخوردار می‌شود. [چنانکه بیت بعدی می‌گوید:]

گر نگشتی دیوِ جسم[۲] آن را اَکُول[۳] اَسْلَمَ[۴] الشَّیْطان نفرمودی رسول (۲۸۹)

اگر جسمِ شیطانی از آن طعام نمی‌خورد، هیچگاه حضرت رسول‌الله(ص) نمی‌فرمود که: شیطانِ من مسلمان شد. [اَسْلَمَ شَیْطانی بِیَدی. «شیطانم به دست من تسلیم شد.» در جایی یافت نشد، اما مضمون آن در کتب صوفیه فراوان آمده است. مجلسی نیز در بحارالانوار آن‌را با عبارتِ «شیطانی مُسلِمٌ» نقل کرده است. مرحوم فروزانفر مضمون آن را از مسند احمد نقل

---

۱. هَوْل: ترس. در اینجا منظور عظیم و شکوهمند است.

۲. دیوِ جسم: اضافهٔ تشبیهی است از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ بِه به مُشَبَّه. یعنی جسمی که مانند شیطان است.

۳. اَکُول: پُرخور، شکمباره.

۴. اَسْلَمَ: تسلیم شد، مسلمان شد.

کرده است[۱] که ترجمهٔ آن اینست: هریک از شما را قرینی است از شیطان. گفتند: حتی تو یا رسول‌الله؟ فرمود: آری، ولی خداوند مرا بر او یاری داده و او تسلیم شده است. مراد از تسلیم شدن شیطان، زوال صفات نفسانی است.]

(۲۹۰) دیو زآن لُوتی که مُرده حَی شود تا نیآشامد، مسلمان کَی شود؟

تا شیطان از آن طعامی که مُرده از خوردنش زنده می‌شود نخورَد کی ممکن است مسلمان شود؟

(۲۹۱) دیو بر دنیاست عاشق، کور و کر عشق را عشقی دگر بُرَّد مگر

شیطان، عاشق دنیاست و از شدّت عشق بدان کور و کر شده است، پیوندِ یک عشق را فقط عشقی دیگر می‌گسلد. [همان‌سان که در حدیث آمده است آدمی به هرچه عشق ورزد، آن عشق او را کور و کر کند. یعنی عشق، هویّت او را به رنگ خود درمی‌آورد. عشق مجازی دنیا نیز آدمیان را کور و کر می‌کند، و طریق درمانِ چنین عشق ویرانگری، القای کلمات پُرطمطراق نیست، بلکه باید عشقِ او را تعالی بخشید و از عشق مجازی، او را به عشق حقیقی سوق داد. و چون به این عشق رسد، عشق پیشین خود به خود رنگ می‌بازد بی آنکه نیازی به ضرب و شتم و تحقیر باشد.]

(۲۹۲) از نهان‌خانهٔ یقین چون مَی چشد اندک اندک رختِ عشق آنجا کشد

هرگاه آدمی از سرای پنهانِ عالَمِ یقین شرابی بنوشد، کم‌کم بساط عشقِ خود را بدانجا منتقل می‌کند.

(۲۹۳) یا حَریصَ الْبَطنِ عَرِّجْ[۲] هٰکَذا اِنَّمَا الْمِنْهاجُ تَبدیلُ الْغِذا

ای شکمباره اینچنین از زیاده‌خواریِ غذاهای جسمانی دست بدار که راه روشن

---

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۴۸.

۲. عَرِّجْ: فعل امر مفرد مذکّرِ حاضر از باب تفعیل، به معنی مکث کن، درنگ کن، پیاده شو است. و اگر با حرف «عَنْ» بیاید به معنی «رها کن» است. امّا برخی از شارحان آن‌را «معراج کن» ترجمه کرده‌اند که سهو است، زیرا «اُعْرُجْ» بدین معنی است نه «عَرِّجْ».

حقیقت، تبدیل کردن غذای جسمانی به غذای روحانی است.

یا مَریضَ الْقَلبِ عَرِّجْ[۱] لِلْعِلاج جُمْلَةُ التَّدبیرِ تَبْدیلُ الْمِزاج (۲۹۴)

ای بیمارْدل برای درمانِ بیماری خود به این جانب بیا که تدبیر کامل آن است که مزاج مادّی خود را به مزاج معنوی تغییر دهی.

اَیُّهَا الْمَحْبوسُ فی رَهْنِ الطَّعام سَوْفَ تَنْجُو[۲] اِنْ تَحَمَّلْتَ[۳] الْفِطام[۴] (۲۹۵)

ای محبوسی که گرفتار طعام‌های دنیوی هستی، اگر پرهیز از طعام‌های دنیوی را تحمّل کنی در آینده نجات خواهی یافت.

اِنَّ فِی‌الْجُوعِ طَعٰاماً وافِراً اِقْتَقِدْهُ[۵] وَ ارْتَجِ[۶] یٰا نٰافِراً[۷] (۲۹۶)

همانا در گرسنگی طعامی فراوان است، ای آنکه از گرسنگی گریزانی، آن‌را طلب کن و بدان امید بند. [در بسیاری از نسخه‌های مثنوی از جمله نیکلسون به جای ضمیرِ مذکّرِ «هُ»، ضمیر مؤنّث «ها» آورده‌اند که طبق قاعدهٔ عربی غلط است، زیرا برای مرجعِ مذکّر، ضمیر مؤنّث نمی‌آورند. توضیح «جوع» در شرح بیت (۳۰۳۴) دفتر سوم آمده است.]

اِغْتَذِ[۸] بِالنُّورِ کُنْ مِثْلَ الْبَصَر وافِقِ[۹] الْاَمْلاکَ[۱۰] یٰا خَیْرَالْبَشَر (۲۹۷)

ای بهترین بشر با نور الهی تغذیه کن و همچون چشم باش، و همراه فرشتگان.

---

۱. «عَرِّجْ» به معنیِ «به سمت راست و یا چپ بپیچ» نیز آمده است.
۲. تَنْجُو: نجات می‌یابی. «سوف تنجو» یعنی در آیندهٔ دور نجات خواهی یافت.
۳. تَحَمَّلْتَ: تحمّل کردی. در اینجا چون با حرف شرطِ «اِنْ» آمده معنی مضارع می‌دهد.
۴. فِطام: ر.ک. شرح بیت (۴۹) دفتر سوم.
۵. اِقْتَقِدْهُ: آن‌را بجُو، طلب کن. فعل امر حاضر اقْتَقِدْ + ضمیر متصل مفعولی «هُ».
۶. اِرْتَجِ: امیدوار باش. فعل امر حاضر از مصدر ارتجاء. ریشهٔ ثلاثی مجرّد آن (ر ج و) است.
۷. نافِر: رمنده، گریزان.
۸. اِغْتَذِ: فعل امر مفرد مذکر حاضر از باب افتعال، یعنی تغذیه کن، غذا بخور.
۹. وافِقْ: فعل امر مفرد مذکر از باب مفاعله، یعنی همراهی کن.
۱۰. اَمْلاک: فرشتگان. جمعِ مَلَک.

(۲۹۸) چون مَلَک تسبیحِ حق را کن غِذا تا رهی همچون ملایک از اَذا[۱]

مانند فرشته، تسبیح و نیایش حضرت حق را غذای خود کن تا مانند فرشتگان از آزار شهوات نفسانی نجات پیدا کنی.

(۲۹۹) جبرئیل ار سویِ جیفه[۲] کم تَنَد او به قوّت کَی ز کَرکَس کم زند؟

اگر جبرئیل به مُردار توجّهی نمی‌کند، اما او از حیث قدرت کی از کرکس کمتر است؟ [توضیح «جبرئیل» در شرح بیت(۶) دفتر سوم آمده است. نیکلسون می‌گوید: «جبرئیل در اینجا نشانهٔ قدرت تقدّس است که بر حرص و آز دنیوی غالب می‌آید[۳].»]

(۳۰۰) حَبَّذا[۴] خوانی نهاده در جهان لیک از چشمِ خسیسان بس نهان

خداوند چه سفرهٔ خوبی در جهان گسترده است، اما این سفره از چشم فرومایگان پوشیده است. مولانا در دیوان غزلیات می‌فرماید:

کاروان غیب می‌آید به عین لیک از این زشتان نهان آید همی
نغزرویان سوی زشتان کی روند؟ بلبل اندر گُلبنان آید همی

(۳۰۱) گر جهان باغی پُر از نعمت شود قِسمِ موش و مار هم خاکی بود

اگر فرضاً دنیا به باغی آکنده از نعمت مبدّل گردد، نصیب موش و مار چیزی جز خاک نیست. یعنی غذای این جانوران از خاکزیان است. [چنانکه نصیب و بهرهٔ کوردلانِ فرومایه از حقایق عالیه هستی چیزی جز مشتهیات نفسانی و لذّات جسمانی نیست.]

---

۱. اَذا: همان اَذیٰ به معنی اذیّت و آزار است.
۲. جیفه: مُردار. جمع: اَجْیاف.
۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۷۴۲.
۴. حَبَّذا: کلمه‌ای عربی است و در مورد ستایش و اعجاب بکار رود. و در فارسی به معنی خوشا، چه نیکو، چه خوب.

انکارِ اهلِ تن غذایِ روح را، و لرزیدنِ ایشان بر غذایِ خسیس[۱]

قسمِ او خاکست، گر دَی، گر بهار میرِ کَوْنی[۲] خاک چون نوشی چو مار؟ (۳۰۲)

چه در موسم زمستان و چه در موسم بهار، غذای موش و مار خاک است. اما تو ای انسان، اشرف مخلوقاتی، چرا مانند مار خاک می‌خوری؟

در میانِ چوب، گوید کرمِ چوب مر که را باشد چنین حلوایِ خوب؟! (۳۰۳)

به عنوان مثال، کِرمی که در میان چوب زندگی می‌کند با زبان حال می‌گوید: چنین حلوای لذیذی نصیب چه کسی می‌شود؟! [حال آدمیان نَفْس‌پرست نیز همینطور است. آنها از مرداب دنیا می‌خورند و خیال می‌کنند که بهترین رزق را یافته‌اند. بیت ذیل نیز تمثیل آنان است.]

کِرمِ سِرگین در میانِ آن حَدَث[۳] در جهان نُقلی[۴] نداند جز خَبَث[۵] (۳۰۴)

مثال دیگر، کرمی که درونِ مدفوع می‌لولد در جهان هیچ غذایی جز مدفوع نمی‌شناسد.

مناجات

ای خدایِ بی‌نظیر ایثار کن گوش را چون حلقه دادی زین سخُن (۳۰۵)

ای خدای بی‌همتا حال که گوش ما را مطیع و شنوایِ سخنان والایت کرده‌ای، در حقِّ ما احسان دیگری فرما. [اکبرآبادی معتقد است که بیت فوق خواننده را از حلقهٔ گوش به حلقهٔ ذکر عارفان انتقال داده است[۶] و بحرالعلوم گوید: بیت قبلی، طلب کشف حقایق بود و در این

---

۱. خَسیس: پَست، فرومایه. جمع: خِساس و اَخِسَّه.
۲. میرِکَوْن: امیر جهان هستی، مراد انسان و اشرف مخلوقات است.
۳. حَدَث: سِرگین، مدفوع.
۴. نُقْل: رجوع شود به شرح بیت (۲۰۹۸) دفتر چهارم.
۵. خَبَث: پلیدی، زنگاری که از طلای تقلّبی پس از حرارت دادن می‌ماند.
۶. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۹.

بیت اشاره به انکشاف[۱].]

(۳۰۶) گوشِ ما گیر و بدآن مجلس کَشان کز رحیقت[۲] می‌خورند آن سَرخوشان[۳]

گوش ما را بگیر و ما را بدان محفلی بکشان که سرمستان بادهٔ حقیقت از شراب نابِ معرفتت می‌نوشند.

(۳۰۷) چون به ما بویی رسانیدی از این سر مَبَند آن مَشک را ای ربِّ دین

ای پروردگار دین از آنرو که به مشامِ دل ما از این حقیقت بویی رساندی سرِ آن مَشک را مبند. [به سبب ذکر «بو» جایز است «مَشک» را «مُشک» نیز بخوانیم. این وجه را نیز انقروی گفته است.]

(۳۰۸) از تو نوشند، ار ذُکورند[۴] ار اِناث[۵] بی‌دریغی در عطا یا مُستَغاث[۶]

ای فریادرسِ بندگان تو چنان بی‌دریغ می‌بخشی که همگان از خوانِ نعمت تو می‌خورند چه نرینگان و چه مادینگان. [مراد از «ذکور» و «اِناث»، عامّهٔ خلایق‌اند. یعنی همهٔ موجودات از فیض الهی مستفیض هستند.]

(۳۰۹) ای دعا ناگفته از تو مُستَجاب داده دل را هر دَمی صد فتحِ باب

ای معبودی که بدونِ دعا و عرضِ حاجت همهٔ خواسته‌ها را برمی‌آوری، و هر لحظه در دل، صدگونه گشایش پدید می‌آوری. [رجوع شود به شرح بیت (۱۷۹) و (۷۵۶) دفتر سوم. مراد از «فتح باب» بسط و گشایشی است که حضرت حق به اقتضای اسم «فتّاح» در دل‌ها پدید می‌آورد. شاید غالب خلق متوجه نباشند که این انفتاح و انبساط از جانب حضرت حق است.]

---

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۱۴.
۲. رَحیق: بادهٔ ناب، شراب صاف و زلال.
۳. سَرخوشان: سرمستان، جمعِ سَرخوش.
۴. ذُکُور: آنان که جنس مذکّر دارند اعمّ از مردان و پسران. جمعِ ذَکَر.
۵. اِناث: آنان که جنس مؤنّث دارند اعمّ از زنان و دختران. جمعِ اُنثیٰ.
۶. مُستَغاث: فریادرس، فریاد رسنده.

چند حرفی نقش کـردی از رُقـوم　　سنگ‌ها از عشقِ آن شد همچو موم (۳۱۰)

به عنوان مثال، با قلم قدرت و حکمتِ خود حروفی چند نگاشتی که حتّی سنگ‌ها از عشق بدان مانند موم نرم شـد. [مـراد از «حـروف» بـه قـرینهٔ بـیت بـعدی اعـضای زیـبای رخسـاره‌هاست. و مراد از «سنگ‌ها» افراد سنگدل و قسیّ‌القلب است. منظور بیت: معبودا تـو چنان زیبایی و جذّابیتی در برخی از چهره‌ها پدید می‌آوری که دل افراد خشن و بی‌ذوق نیز از دیدن آن چهره‌ها نرم و منفعل می‌شود.]

نونِ ابرو، صادِ چشم و جیمِ گوش　　بر نوشتی، فتنهٔ صد عقل و هوش (۳۱۱)

ابرویی که مانند حرفِ «ن» است، و چشمی که مانند «ص» و گوشی کـه مـانند «ج» است، تو آن حروف را چنان نوشته‌ای که اندیشه‌ها و عقولِ بسـیاری را شـیفته و مـفتون آن کرده است. [«نونِ ابرو» و «صـادِ چشـم» و «جـیم گـوش» تـماماً اضـافهٔ تشـبیهی از نـوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ بِه به مُشَبَّه است. حرف «ن» را اگر وارونه کنند شبیه ابرو می‌شود، و ابتدای حرف «ص» نیز مانند چشم، بیضوی است. شباهت حرف «ج» به گوش نیز روشن است. شبستری گوید:

جهان چون زلف و خطّ و خال و ابروست　　که هر چیزی به جایِ خویش نیکوست

نیکلسون به مناسبت بیت مولانا قطعه‌ای از ویلیام دروموند آورده که موجودات جهان را به حروف تشبیه کرده است[1]. قرآن کریم نیز در برخی از آیات موجودات را به «کلمه» تعبیر کرده است. رجوع شود به آیهٔ ۱۰۹ سورهٔ کهف، و آیهٔ ۲۷ سورهٔ لقمان.]

زآن حروفت، شد خِرَد باریک‌ریس[2]　　نَسْخ[3] می‌کُن ای ادیبِ خوشنویس (۳۱۲)

ای ادیبِ خوشنویس آن حروف را محو کن زیرا عقل خردمندان از مشاهدهٔ ظرافت و زیباییِ آن حروفی کـه تـو نـوشته‌ای سـرگشته و حـیران شـده است. [نـیز جـایز است کـه «باریک‌ریس» را استعاره از دقّت تفکّر و اندیشهٔ خردمندان دانست. یعنی خردمندان از نظارهٔ

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۷۴۲.

۲. باریکْ‌ریس: صفت فاعلی ترکیبیِ مرخّم به معنی باریک ریسنده، کسی که دقیق می‌بافد. مجازاً کسی که در مسائل دقیق می‌اندیشد، نیز در اینجا به معنی کسی است که حیران و سرگشته می‌شود.

۳. نَسْخ: محو کردن، باطل کردن، نسخه‌برداری از روی کتاب.

این حروف زیبا به قدرت و حکمت کاتبِ آن پی می‌برند. چنانکه انقروی، اکبرآبادی و خواجه ایوب این وجه را گفته‌اند. امّا وجه اول مناسب‌تر است. حکیم سبزواری نیز در توضیح «نسخ می‌کن» نوشته است: یعنی از روی حروف تکوینیّهٔ الهیّه نسخه بردار در لوح قلب[۱].]

(۳۱۳) درخورِ هر فکر بسته بر عدم دم به دم نقشِ خیالی خوش‌رقم

هر لحظه مطابق شأن هر اندیشه‌ای بر لوح خیال، صورت‌های خیالی را بخوبی نقش می‌کند. [فاعلِ فعلِ «بسته»، حضرت حق است، و این فعل را جایز است هم غایب فرض کنیم و هم مخاطب. اگر غایب فرض کنیم بنا بر صنعت التفات است، زیرا در ابیات پیشین، افعال، مخاطب آمده است، و اینک به غایب تغییر یافته است. و اگر آن‌را مخاطب فرض کنیم باز صحیح است و تقدیراً «بسته» در اینجا همان «بسته‌ای» است. و اما مراد از «عدم» در اینجا نقیض وجود نیست، بلکه مراد از آن عالَم معنا و خیال مجرّد است که هستِ نیستْ‌نماست. چنانکه در بیت (۷۰) دفتر اول فرمود:

نیستْ‌وَش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین روان

منظور بیت: خداوند طبق استعداد و لیاقت هر اندیشه‌ای صُوَر خیالیّه‌ای را بر لوح آن اندیشه نقش می‌زند. آن‌که مفتون درهم و دینار است ذهن و ضمیرش، همسنخِ آن امور است، و آن‌که شیدایِ کمالات و معالی است، پیوسته ذهن و ضمیرش از همان سِنخ می‌شود.

گر در دلِ تو گُل گذرد، گُل باشی ور بلبل بی‌قرار، بلبل باشی]

(۳۱۴) حرف‌هایِ طُرفه[۲] بر لوحِ خَیال برنوشته چشم و عارِض[۳] خَدّ[۴] و خال

حروف شگفت‌انگیزِ چشم و صفحهٔ صورت و گونه و خال را بر لوح خیال نقش می‌زنی. [ظاهربینان مفتون ظاهر آن خطوط می‌شوند و از سرّ آن باز می‌مانند. چنانکه آدمی را فقط همین هیأتِ ظاهر می‌دانند و جهان را در مظاهر آن خلاصه می‌کنند. و بدین ترتیب نه از سرّ انسان واقف می‌شوند و نه از حقیقت عالَم و نه از سرّ اکبر.]

---

۱. شرح اسرار، ص ۳۳۶.
۲. طُرفه: شگفت‌انگیز و بدیع.
۳. عارِض: چهره، صورت.
۴. خَدّ: رخسار، گونه. جمع: خُدود.

بر عدم باشم، نه بر موجود، مست　　زآنکه معشوقِ عدم وافی‌تر است　　(۳۱۵)

من مست و شیدای عالَم معنا هستم نه عالَم ظاهر، زیرا معشوقِ معنوی وفادارتر است. [همهٔ زیبایی‌ها از عالم معنا سرچشمه گرفته است، و زیبایی‌های این جهانی منبعث از زیبایی آن جهان است. به اصطلاح اهل معرفت، جمال این جهان، مظهر اسم جمیل است، پس باید به اصل توجه کرد نه به فرع و سایه. رجوع شود به حکایت آن صوفی که در میان گلستان سر بر زانوی مراقبه نهاده بود. حکایت مذکور از بیت (۱۳۵۸) دفتر چهارم آغاز می‌شود. بیت فوق می‌گوید همهٔ معشوق‌ها و معبودهای ظاهری، آفل‌اند. چنانکه در دیوان شمس فرماید:

تا کی کنار گیری معشوقِ مُرده را　　جان را کنارگیر که او را کنار نیست]

عقل را خط‌خوانِ[۱] آن اَشکال کرد　　تا دهد تدبیرها را زآن نَوَرد　　(۳۱۶)

مصراع دوم این بیت از مشکلات مثنوی است، و ایهام در آن بسیار است. چون معنی «نورد» در فهم این بیت نقش عمده‌ای دارد، پس بهتر است معانی این لغت را ذکر کنم: درخور، لایق، پیچ و تاب، شبیه، نبرد و نوردیدن.

لاهوری (از شارحان مثنوی) بیت فوق را چنین شرح داده است: عقل متناسب با شکل هر مطلب و صورتِ هر مقصد، تدبیر خود را به کار گیرد. اکبرآبادی نیز با الهام از لاهوری چنین توضیح می‌دهد: عقل با مشاهدهٔ آن صُوَر خیالی که محبوب اوست تدبیراتی بکار گیرد که بدان مقصود برسد[۲]. انقروی گوید: یعنی در صنع الهی و آثار ربّانی به حدّی واله و حیران گردد که تدبیرها را اسقاط کند و طالب موجِد و صانع همهٔ موجودات شود[۳]. خواجه ایوب نیز «نورد» را «ترتیب دهد» معنی کرده است. بحرالعلوم نیز برای آن معنی پسندیدگی و پسندیده قائل شده است[۴].» اما معنی و منظور بیت فوق: خداوند، عقل را به گونه‌ای آفریده که آن صُوَر و اَشکال را بخواند، یعنی در مظاهر جهان هستی اندیشه و تعمّق کند تا با ژرف‌نگری در آن‌ها، تدابیر و اندیشه‌های خود را لایقِ شناخت صانع کند. اللّه اعلم بالصَّواب.

---

۱. خَطْ‌خوان: خوانندهٔ خط. صفت مرکب فاعلیِ مرخّم.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۲۰.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۲، ص ۱۲۵.
۴. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۲۹.

تمثیلِ لوحِ محفوظ، و ادراکِ عقل هرکسی از آن لوح، آنکه امر و قسمت و مقدور هر روزهٔ وی است همچون ادراکِ جبرئیل علیه‌السّلام هر روزی از لوحِ اعظم

(۳۱۷) چون مَلَک از لوحِ محفوظ[۱] آن خِرَد هر صباحی درسِ هر روزه بَرَد

معنی بیت: عقل مانند فرشته هر روز صبح درس آن روز را از لوح محفوظ می‌گیرد. [همانطور که فرشتهٔ وحی از لوح محفوظ، حقایق و اسرار را فرا می‌گیرد، آدمی نیز هر روز صبح، هر اندیشه و فکری که به مغزش خطور می‌کند، آن فکر و اندیشه را عقلش از لوح محفوظ دریافت کرده و طبق آن عمل می‌کند.]

(۳۱۸) بر عدم تحریرها بین بی‌بَنان[۲] و از سوادش[۳] حیرتِ سودایان

نگاه کن که بر لوح عالَم غیب بدون استفاده از انگشت، نوشته‌هایی رقم می‌خورد که از سیاهی آن نوشته‌ها مردم دنیا دچار حیرت شده‌اند. [مولانا در مثنوی لفظ «عدم» را در معانی و مقاصد متعدّد بکار بُرده است. گاه از آن عالم ممکنات را اراده کرده، و گاه رفع اوصاف بشری، و گاه نقیض وجود، و گاه عالَم وحدت، و گاه عالَمِ لاتعیّنِ الهی، و گاه عالَم غیب. در اینجا معنی اخیر مورد نظر است.

اما سوداییان کیانند؟ از آنجا که «سودا» هم به معنی داد و ستد و تجارت است و هم در نزد اطبای قدیم خلطی است در بدن آدمی که افزایش و غلبهٔ آن موجب اختلالات عصبی می‌شود مجازاً به معنی جنون و مالیخولیاست. «سوداییان» با توجه به توضیح فوق هم به معنی تاجران و بازرگانان است، و هم به معنی دیوانگان. اگر معنی اول را منظور داریم مراد از «سوداییان» اهل دنیاست که دائماً به معامله و سوداگری مشغول‌اند. یعنی دنیاگرایان از حقایق عالم غیب چیزی درنمی‌یابند و در حیرت و سرگشتگی به سر می‌برند. و اگر معنی دوم را منظور داریم

---

۱. لوحِ محفوظ: ر.ک. شرح بیت (۱۰۶۴) دفتر اول. نیکلسون می‌گوید منظور از لوح محفوظ، قضا و قدر است که عقول بشری مانند جبرئیل که بدون واسطه از همان منبع، علم خود بر اسرار الهی را اخذ می‌کند، حصّهٔ روزانهٔ ادراکات و تصورات خود را در نهایت امر از آن می‌گیرند. (ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۷۴۳)

۲. بَنان: انگشت، سرِ انگشتان.

۳. سَواد: سیاهی، سطوری که بر لوح نویسند.

«سودایان» کنایه از عارفان عاشقی است که در اسرار عالَم غیب متحیّرند. چنانکه در بیت (۲۰۳۹) و (۴۷۲۸) دفتر سوم نیز همین منظور اراده شده است. و مسلّماً حیرتِ اهل دنیا با حیرت اهل حقیقت بسیار تفاوت دارد. اگر وجه اخیر را بپذیریم تا این‌جا سخن از عشّاق حقیقت است و از بیت بعدی سخن از اصنافِ خیال‌اندیشان نازل. به هر حال در اینجا نمی‌توان با قطعیت حکم کرد که کدام‌یک از دو وجه اصوب است. لیکن وجه اول مناسب‌تر می‌نماید. الله‌اعلم.]

هر کسی شد بر خیالی ریشِ گاو[۱] گشته در سودایِ گنجی کنجکاو (۳۱۹)

در این جهان هر کسی مسخرهٔ خیالی شده است و به خیال یافتنِ گنجی به جستجو پرداخته است. [مولانا از اینجا به بعد قدرت تصرّف و حاکمیّت خیال را بر آدمی نشان می‌دهد. رجوع شود به شرح بیت (۷۱) دفتر اول پیرامون مفهوم خیال نزد مولانا.]

از خیالی گشته شخصی پُرشکوه روی آورده به معدن‌هایِ کوه (۳۲۰)

مثلاً شخصی بر اثر غلبهٔ خیال، خود را مقتدر و مهمّ تصوّر کرده و روی به معادن کوهستان نهاده است.

وز خیالی آن دگر با جهدِ مُرّ[۲] رُو نهاده سویِ دریا بهرِ دُرّ (۳۲۱)

و یکی دیگر از روی خیال سود و منفعت رو به جانب دریا نهاده تا مروارید صید کند.

و آن دگر بهرِ تَرَهُّب[۳] در کِنِشْت[۴] و آن یکی اندر حریصی سویِ کِشت (۳۲۲)

و آن دیگری برای راهب شدن به صومعه‌ای رفته است، و یکی دیگر به سبب حرص در کسب سود راهیِ کشتزاری شده است.

---

۱. ریشِ گاو: احمق، مسخره و دستاویز.
۲. مُرّ: تلخ. «جَهدِ مُر» یعنی تلاش رنج‌آور و فراوان.
۳. تَرَهُّب: پارسایی، روش رهبانیّت را اختیار کردن.
۴. کِنِشْت: کلیسا، صومعه، معبد یهودیان، معبد کافران. در اینجا معنی اول و دوم مناسب است. با ضمهٔ کاف نیز صحیح است.

(۳۲۳) از خیال، آن رهزنِ رَسته شده[1] وز خیال، این مَرهمِ خسته شده

یکی بر اثر غلبهٔ خیالی می‌کوشد هدایت‌یافتگان را گمراه کند، و آن دیگری نیز بر اثر غلبهٔ خیالی می‌کوشد دلِ مجروح مردمان را درمان کند. [هر دو، کار خود را صحیح می‌دانند.]

(۳۲۴) در پَری‌خوانی یکی دل کرده گُم بر نُجوم، آن دیگری بنهاده سُم

یکی را می‌بینی که سخت شیفتهٔ جن‌گیری شده است، و دیگری هم سخت بر تحصیل علم نجوم پافشاری می‌کند. [**پَری خوانی**، فنّ جن‌گیری و تسخیر اَجنّه که در قدیم معمول بوده است. مشتغلانِ بدین فن بسیاری از بیماری‌های جسمی و روحی را معلول حلول جن در شخص بیمار می‌دانستند، از اینرو برای تسخیر جن و اِخراج آن از جسمِ بیمار، اوراد و عزائمی بکار می‌بستند. بیمار جن‌زده را اصطلاحاً **پَری‌دار** می‌گفتند. و نیز این نام را به هر دختری اطلاق می‌کردند که زنان جادوگر بر او افسون می‌خواندند تا جن در بدنش درآید و سپس دختر آغاز به رقصیدن می‌کرد و در اثنای رقص از مغیبات خبر می‌داد.

منظور از «نجوم» در اینجا دانش شریف ستاره‌شناسی نیست بلکه مراد تنجیم و احکام نجومی است که از اوضاع ستارگان، حوادث آینده را پیش‌بینی می‌کردند. ابوریحان بیرونی که خود در علم نجوم یگانهٔ دوران بود احکام نجومی را از منجّمانِ حَشْوی (بازاری و بی سواد) به شمار آورده و آن‌را بر اساسی نمی‌دانست.]

(۳۲۵) این روش‌ها مختلف بیند بُرون زآن خیالاتِ مُلَوَّن زاندرون

آن کسی که از بیرون ناظر این حرکات و فعالیّت‌هاست، آن‌را از خیالات گوناگون درونی محسوب می‌دارد. [خودِ آن اشخاص که در کشاکش حرکات و تکاپوهای خویش‌اند بدین امر وقوف ندارند که همهٔ این فعالیت‌ها از خیال غالب برآنها نشأت گرفته است، اما یک روانشناسِ روشن‌بین بخوبی درمی‌یابد که نزعه‌ها و محرّک‌های این تلاش‌ها چیست و کجاست. و این خیالات هرکدام متأثّر است از تقدیرات لوح قضا و قدر. اکبرآبادی بیت فوق را چنین شرح داده است: یعنی این روش‌های مختلف که مذکور شد صورت نمی‌گیرند مگر از آن خیالات رنگارنگ درونی.]

---

۱. رسته شده: نجات یافته، به راه هدایت آمده.

این در آن حَیران شده، کان بر چی است؟ هر چَشنده آن دگر را نـافی است (۳۲۶)

این یکی در کار دیگری حیران شده و پیش خود می‌گوید: عجب! فلانی چـه کـارها می‌کند؟! یعنی عجب کار بیهوده‌ای می‌کند! چرا نمی‌آید مانند من کار کند؟! بدین تـرتیب هـر کس که از کار دلخواهش لذت می‌برد کارهای دلخواه دیگران را تخطئه می‌کند. [مثلاً صرّاف که از صبح تا شب به کار پول و تعویض و تبدیل آن دل خوش کرده، وقتی می‌بیند کـه یک محقّق از صبح تا شب با اشتیاق تمام در میان کتاب‌هایش نشسته و مدام می‌خواند و یادداشت برمی‌دارد حوصله‌اش سر می‌رود و پیش خود می‌گوید این شخص عجب کار بیهوده‌ای می‌کند! کُلُّ حِزْبٍ بِمٰا لَدَیْهِمْ فَرِحُون.]

آن خـیالات ار نَـبُد نـامُؤتَلِف[1] چون ز بیرون شد رَوِش‌ها مختلف؟ (۳۲۷)

اگر آن خیالاتِ درونی ناهماهنگ نباشد، چگونه ممکن است که روش‌های بـیرونی مختلف باشد؟ یعنی انگیزه‌ها و محرّک‌هـای درونـی، شکـل رفـتارهای خـارجـی را تـعیین می‌کند.

قبلهٔ جان را چو پـنهان کـرده‌انـد هـر کسـی رُو جـانبی آورده‌انـد (۳۲۸)

از آنرو که قبلهٔ جان را پنهان کرده‌اند، هر کسی رو به سویی نهاده است. [مـولانا در ابیات اخیر اختلاف رفتار انسان‌ها را مستند به عوامل درونی آنان کرده است. و چنین مستفاد می‌شود که «خیال» در اینجا تعبیری است از جمیع انگیزه‌ها و عواطف و احساسات درونـی اشخاص که شکل‌دهندهٔ رفتار بیرونی آنهاست. پس ریشهٔ اختلاف‌های عـملی واکـنش‌های رفـتاری انسـانها در درون است. «قـبلهٔ جـان» کـنایه از «حـقّ» است. چـنانکه بـیت (۲۹۳۹ـ۲۹۳۵) دفتر دوم مناسب این معناست.]

---

۱. مُؤْتَلِف: پیوند یابنده، چیزی که با چیز دیگر پیوند خورد. «نامُؤْتَلِف» یعنی ناپیوسته و ناهماهنگ.

تمثیلِ روش‌هایِ مختلف و همّت‌های گوناگون به اختلافِ تَحرّیِ مُتَحرّیان در وقتِ نماز، قبله را به وقتِ تاریکی و تحرّیِ غوّاصان در قعرِ بحر

(۳۲۹) همچو قومی که تحرّی[۱] می‌کنند بر خیالِ قبله سویی می‌تَنَند

اختلاف رفتار مردم را می‌توان به گروهی تشبیه کرد که شبانه قبله را می‌جویند و هر کس از روی خیال خود به جانبی روی می‌کند و نماز می‌گزارد.

(۳۳۰) چونکه کعبه رُو نمایَد صبحگاه کشف گردد که: کِه گُم کرده‌ست راه

اما وقتی که هنگام صبح، کعبه پیدا شود معلوم می‌گردد که چه کسی راه را گم کرده است. [در آیهٔ ۹ سورهٔ طارق آمده است: یَوْمَ تُبْلَی السَّرائر. «آنگاه که نهانی‌ها آشکار گردد.»]

(۳۳۱) یا چو غَوّاصان به زیرِ قعرِ آب هر کسی چیزی همی چیند شتاب

یا مانند غوّاصان که در ژرفای آب با عجله چیزی را جمع می‌کنند. [اما معلوم نیست که آن چیز صدف است و یا خزف. طالبان حقیقت نیز معلوم نیست بدانچه می‌رسند حقیقت است و یا باطل.]

(۳۳۲) پر اُمیدِ گوهر و دُرِّ ثَمین[۲] تُوبره[۳] پُر می‌کنند از آن و این

آن غوّاصان به امید پیدا کردن گوهر و مرواریدِ گرانبها کیسه‌های خود را از اشیاء مختلف پُر می‌کنند.

(۳۳۳) چون برآیند از تگِ[۴] دریایِ ژرف کشف گردد صاحبِ دُرِّ شِگَرف[۵]

همینکه از ژرفای دریا بیرون آیند معلوم می‌گردد که چه کسی مروارید کمیاب و زیبا

---

۱. تَحَرّی: جستجو کردن.
۲. دُرِّ ثَمین: مروارید گرانبها.
۳. تُوبْره: کیسهٔ بزرگ.
۴. تگ: عمق، ته، ژرفا.
۵. شِگَرف: نادر، کمیاب، زیبا.

را صید کرده است.

و آن دگر که بُرد مُروارید خُرد　　و آن دگر که سنگ‌ریزه و شَبَّه[1] بُرد　　(۳۳۴)

و معلوم می‌شود که چه کسی مروارید ریز صید کرده و چه کسی سنگریزه و شَبَق به دست آورده است.

هٰکَذٰی[2] یَبْلُوهُمُ[3] بِالسّاهِرَة[4]　　فِتْنَةٌ ذاتُ افْتِضاحٍ قاهِرَة　　(۳۳۵)

بدین‌سان آزمایشی رسواکننده و نیرومند ایشان را در صحرای محشر می‌آزماید.
[«یَبْلُو» با آنکه فعل مذکّر است، اما فاعلِ آن (فتنة) مؤنّث است. و این طبق قاعدهٔ نحوی است، زیرا هرگاه میان فعل و فاعلِ مؤنّث اعمّ از حقیقی و یا لفظی فاصله افتد جایز است فعل را مذکّر آوریم هر چند که مؤنّث آوردن آن نیز غلط نیست[5]. حرف جرّ «ب» نیز در اینجا به معنی فی (= در) است. مقتبس از آیهٔ ۱۴ سورهٔ نازعات: فَإِذٰاهُمْ بِالسّاهِرَةِ. «ناگهان به عرصهٔ قیامت درآیند.»]

همچنین هر قوم چون پروانگان　　گِردِ شمعی پَرزنان، اندر جهان　　(۳۳۶)

همینطور هر گروهی از مردم در این جهان مانند پروانه، اطراف شمعی می‌چرخند.
[هر کس به دنبال مطلوبی است.]

خویشتن بر آتشی برمی‌زنند　　گِردِ شمعِ خود طَوافی می‌کُنند　　(۳۳۷)

خود را به آتشی می‌زنند و در اطراف شمعی می‌چرخند.

---

۱. شَبَّه: تشدید «بـ» برای ضرورت وزن است. و باید شَبَه (بدون تشدید) خواند. و آن نوعی سنگ سیاهِ برّاق است که به آن شَبَق نیز گویند.
۲. هٰکَذٰا: بدین‌سان.
۳. یَبْلُوهُمْ: آزمایش می‌کند ایشان را. فعل مضارع ناقص واوی + ضمیر متّصل منصوب.
۴. ساهِرَه: روی زمین، زمین قیامت. توضیح بیشتر آن در شرح بیت (۲۸۳۶) دفتر سوم آمده است.
۵. چنانکه ابن مالک در الفیّه گوید:
وَقَدْ یُبیحُ الْفَصْلُ تَرْکَ التّاءِ فی　　نَحْوِ اَتَی الْقاضِیَ بِنْتُ الْواقِفِ

(۳۳۸) بـــر امـــیدِ آتشِ مـــوسیِّ بـخت کز لهـیبش سـبزتر گـردد درخت

هر یک از مردم که اطراف شعلهٔ خواسته و آرزویش می‌گردد امید دارد که مانند موسی چنان بخت یار شود که آتشِ خواسته‌اش نه تنها درختِ وجودش را نسوزاند بلکه سبزتر و بالنده‌تر نیز گرداند. [بیت فوق به روایتی اشارت دارد که در برخی از تفاسیر قرآن کریم در ذیل آیهٔ ۳ سورهٔ **قصص** آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۸۴) دفتر دوم.

منظور بیت: آدمی دوست دارد که خواسته و مطلوبش با صلاح او در یک جهت باشد، زیرا غالباً صلاح و فلاح آدمی با خواسته و مطلوب نفسانی او نسبت عکس دارد.]

(۳۳۹) فـضلِ آن آتش شـنیده هـر رَمـه هر شَرَر[۱] را، آن گُمان بُـرده هـمه

هر گروهی چون فضیلت آن آتش را شنیده‌اند، لذا گمان می‌دارند که هر آتشی همان آتش است.

(۳۴۰) چون برآید صُـبحدم نـورِ خُـلود[۲] وانماید هر یکی چـه شـمع بـود

اما همینکه نور جاودان در صبح قیامت طلوع کند هر یک از آنان درمی‌یابد که دورِ چه شمعی می‌گشته است. [منظور از «صبحدم» جایز است قیامتِ صغریٰ، وسطی و یا کبریٰ باشد. رجوع شود به شرح بیت (۴۳۱) و (۱۴۸۱) دفتر چهارم.]

(۳۴۱) هر که را پَر سوخت ز آن شمعِ ظَفَر بِدْهدش آن شمعِ خوش، هشتاد پَر

هر کس که پر و بالِ وجودش از شمع حقیقت بسوزد، آن شمع زیبا به عوض آن پر و بال سوخته، پر و بال فراوانی بدو عطا فرماید. [عدد «هشتاد» در اینجا نشان‌دهندهٔ کثرت است. این بیت بیان حال و مقام عاشقان حق است، و بیت ذیل بیان حال زار عاشقان دنیا.]

(۳۴۲) جَوْقِ[۳] پـروانـهٔ دو دیـده دوخـته مانده زیرِ شمعِ بَـد، پَـر سـوخته

اما آن پروانگانی که هر دو چشمشان بسته بود، در پای شمعِ بد افتاده‌اند. [منظور بیت:

---

۱. شَرَر: جرقهٔ آتش، آتش.

۲. خُلود: جاودانگی، بقای دائمی.

۳. جَوْق: دسته، گروه: جمع: اَجْواق.

وقتی که در قیامت صغریٰ و یا کبریٰ حجاب از برابر چشم عاشقان هوای نفس و دنیای دون برداشته شود در خواهند یافت که در دنیا عاشق چه معشوق‌های کاذب و آفلی بوده‌اند. در بیت فوق «شمعِ بَد» کنایه از معشوق و معبودِ دروغین است.]

(۳۴۳) می‌طَپَد انـدر پشـیمانیّ و سـوز مـی‌کند آه از هـوایِ چشـم‌دوز

عاشقان معشوق‌های مجازی از شدّت پشیمانی و حسرت، سخت مضطرب و پریشان می‌شوند و از اینکه هوای نفس چشمِ دلشان را بسته بود آه و فغان سردهند. [چنانکه در آیهٔ ۵۶ سورهٔ زُمَر در وصف حال اینان آمده است: اَنْ تَقُولَ نَفْسٌ یٰاحَسْرَتیٰ عَـلیٰ مٰا فَـرَّطْتُ فی جَنْبِاللّٰهِ وَ اِنْ کُنْتُ لَمِنَ‌السّٰاخِرینَ. «تا اینکه مبادا کسی (در روز قیامت) بگوید: افسوس که در اطاعت از فرمان خدا کوتاهی کردم و از سُخره‌گران بودم.»]

(۳۴۴) شمعِ او گوید که چون من سوختم کَی تو را بِرْهانَم از سوز و ستم؟

شمعِ چنین کسی به او می‌گوید: من که خود، سوخته‌ام چگونه می‌توانم تو را از سوز و ستم نجات دهم؟ [وقتی قهر الهی درمی‌رسد، معبود و معشوق آفِل به عاشق خـود مـی‌گوید: من که بر اثر قهر الهی معذّب شده‌ام چگونه می‌توانم تو را از کیفر الهی نجات دهـم؟ قـبل از این بیت مطلبی مـقدّر شـده است. گـویا در آن روز اسـیران نـفس و هـویٰ از مـطلوب‌ها و معبودهای دروغین خود استمداد می‌جویند، و آنان جوابی را می‌دهند که در بیت فوق آمـده است.]

(۳۴۵) شمعِ او گریان که من سَـرْسوخته چون کـنم مـر غـیر را افـروخته؟

شمع او، یعنی معبود و معشوق آن هویٰ‌پرستِ گمراه به او می‌گوید: من که سری سوخته و خموش دارم چگونه می‌توانم سرِ شمع دیگر را روشن کنم؟ [دیگر به این نکته دقّت نمی‌کنند که: «کَل اگر طبیب بودی سرِ خود دوا نمودی.»]

تفسیرِ یٰا حَسْرَةً عَلَی الْعِبٰاد

(۳۴۶) او همی گوید که از اَشکالِ[۱] تو غِرّه گشتم، دیر دیدم حالِ تو

آن غافلِ هویٰ‌پرست به شمع خود، یعنی به معشوق و معبودِ دروغینِ خود می‌گوید: من فریب ظاهرِ رنگارنگ و متنوّع تو را خوردم. و دیر حقیقتِ تو را دریافتم. [مولانا در این فصل به تفسیر آیهٔ ۳۰ سورهٔ یس پرداخته است. اما متن کامل آیه عنوان: یٰا حَسْرَةً عَلَی الْعِبادِ مٰا یَأْتیهِمْ مِنْ رَسُولٍ اِلّٰا کٰانُوا بِهِ یَسْتَهْزِؤُنَ. «افسوس بر این بندگان که هیچ رسولی برای هدایت ایشان نیامد جز آنکه او را سُخْرِهٔ خود نمودند.»

غالب مفسّران این آیه را مقولِ قولِ خداوند می‌دانند و قلیلی نیز آن را از قول منکرانِ نادم[۲].]

(۳۴۷) شمع، مُرده، باده رفته، دلربا غوطه خورد[۳] از ننگِ کژبینیِّ ما

شمع، خاموش شده است، یعنی معشوق‌ها و معبودهای مجازی فانی شده‌اند، و لذّاتِ نفسانی به زوال رفته است، و معشوق حقیقی نیز به خاطر ننگ و عیبِ برخاسته از بینشِ ناصحیح ما، خود را از ما پوشیده داشته است. [مراد از «شمع»، معشوق مجازی و نفسانی است. و مراد از «باده» لذّات شهوانی است، و مراد از «دلربا»، معشوق و معبود حقیقی. برای آنکه معنی بیت مخدوش نشود، باید «دلربا» را فاعلِ «غوطه‌خورد» دانست. منظور بیت: اختفای حضرت معشوق از دیدگان ما به خاطر ضعف دیدهٔ دلِ ماست. چنانکه آفتاب جهانتاب می‌تابد امّا خفّاشکانِ ضعیف تاب رؤیت آفتاب ندارند.

چنانکه در بیت (۱۱۲۰) دفتر اول فرماید:

جان ز پیدایی و نزدیکی گم است چون شکم برآب و لب خشک چون خم‌است

در دیوان شمس نیز فرماید:

چون حجاب زلف او برداشت، دل گفت این عجب در میان ما و او یک موی حائل بوده است]

---

۱. اَشْکال: شِکل‌ها، صورت‌ها. جمعِ شِکْل. در اینجا به معنی ظاهر فریبنده و رنگارنگ است.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۸، ص ۴۲۲.

۳. غوطه‌خوردن: فرورفتن در آب. در اینجا کنایه از مخفی شدن، چنانکه وقتی کسی زیر آب رود پنهان می‌شود.

ظَلَّتِ[۱] الْاَرْباحُ[۲] خُسْراً مَغْرَما[۳] تَشْتَکی[۴] شَکْویٰ اِلَی اللّهِ الْعَمیٰ (۳۴۸)

بر اثر کژبینی، سودها به زیانی سخت و پایدار مبدّل شد، از کوردلیِ خود به خدا شکایت کن. [«ظَلَّتْ» از افعال ناقصه، «الارباح» اسمِ آن، «خُسراً» خبرِ «ظَلَّت» و «مغرماً» صفت «خسراً» است. و «تشتکی»، فعل و فاعل، «شکوی» مفعول مطلق. فعل «تشتکی» با آنکه لفظاً خبری است، اما در اینجا جنبهٔ انشائی دارد، یعنی به منزلهٔ فعل امر تلقّی می‌شود، چنانکه این نوع استعمال در قرآن کریم نیز نمونه‌های فراوان دارد.]

حَبَّذا اَرْواحُ اِخْوانٍ[۵] ثِقات[۶] مُسْلِماتٍ مُؤْمِناتٍ قانِتات[۷] (۳۴۹)

زهی به جان‌های برادران مورد اعتماد که آن جان‌ها مسلمان و مؤمن و فروتن‌اند. [«حَبَّذا» به معنی خوشا و زهی، از افعال مدح در عربی که ترکیبی است از حَبَّ (محبوب شد) + «ذا»، اسم اشاره که فاعلِ «حَبَّ» بشمار می‌آید. و «ارواح»، اسم مخصوص به مدح است. «ثقات» صفت «اِخوان» است و مصراع دوّم کُلاً صفتِ بعد از صفت محسوب می‌شود. و چون صفت جزو توابع است اِعراب آن باید تابع متبوع خود باشد از اینرو مجرور شده است.]

هر کسی رُویی به سُویی بُرده‌اند و آن عزیزان رُو به بی‌سُو کرده‌اند (۳۵۰)

هر کس رو به طرفی کرده است، اما آن انسان‌های والا و ارجمند رو به سویِ بی‌سویی کرده‌اند. [در این دنیا هر کس به دنبالِ مطلوبی است، اما آن عارفانِ عاشق رو به عالَم معنا کرده‌اند که بیکران است و هیچ سمت و سویی ندارد، به عبارتی لاتعیّن و لاتقیّد است، چنانکه در آیهٔ ۱۱۵ سورهٔ بقره فرماید: فَاَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُاللّه. «... به هرجا روی کنید آنجاست خداوند.»]

---

۱. ظَلَّتْ: از افعال ناقصه به معنی استمرار و صیرورت بکار می‌رود. در اینجا به معنی «شد» و «گردید».
۲. اَرْباح: جمعِ رِبْح، به معنی سود و منفعت.
۳. مَغْرَم: مصدر میمی است و در اصل به معنی ثبوت و ملازمت است. نیکلسون با استناد به آیهٔ ۶۵ سورهٔ فرقان، «مغرم» را عذاب دائم دانسته، در حالی که در آن آیه فقط به معنی «دائم» است نه عذاب.
۴. تَشْتَکی: فعل مضارع مفرد مذکر حاضر.
۵. اِخْوان: جمعِ اَخْ و اَخُو به معنی برادر.
۶. ثِقات: جمعِ ثِقَه به معنی شخص مورد اعتماد.
۷. قانِتات: جمعِ قانِتَه به معنی زنِ فروتن، خداترس، پرهیزگار.

(۳۵۱) هر کبوتر می‌پَرَد در مذهبی[۱] وین کبوتر جانبِ بی‌جانبی

به عنوان مثال، هر کبوتری در راهی به پرواز درمی‌آید، اما این کبوتر به جانبِ بی‌جانبی پرواز می‌کند.

(۳۵۲) ما نه مرغانِ هوا، نه خانگی دانهٔ ما دانهٔ بی‌دانگی

ما نه از پرندگان هوا هستیم و نه از پرندگان خانگی، دانهٔ ما بی‌دانه بودن است. [«برگِ بی‌برگی بُوَد ما را نوال».]

(۳۵۳) زآن فراخ آمد چنین روزیِّ ما که دریدن شد قبادُوزیِّ ما

از آنرو روزی ما فراوان شده است که پاره کردن قبا برای ما به منزلهٔ قبا دوختن است. [در این چند بیت مولانا به طریق استعارهٔ تمثیلیّه این منظور را بیان کرده است: ابنای دنیا در پیِ حشمت و شوکت دنیوی‌اند، اما عارفان عاشق، شکوه و جلال حقیقی را در طرد و نفی حشمت و شوکت دنیوی می‌دانند. پس «ز کف بگذر اگر اهل صفائی» از جسم و جسمانیت بگذر تا به مواهب ربّانی و بقای حقیقی برسی.]

سببِ آنکه فَرَجی[۲] را نامِ فَرَجی نهادند از اوّل

(۳۵۴) صوفیی بدرید جُبَّه[۳] در حَرَج[۴] پیشش آمد بعد بِدْریدن فَرَج[۵]

یکی از صوفیان از روی قبض و دلتنگی قبایش را پاره کرد و پس از پاره کردنِ آن، بسط و گشایشی برای او پدید آمد. [استاد فروزانفر مأخذ این موضوع را از مقالات شمس آورده است[۶]: جُبّه را بدرید، گفت: «وا فرجی! یعنی فرجیَم بخش، فرجی نام شد.»]

---

۱. مَذْهَب: محلّ رفتن، راه.
۲. فَرَجی: نوعی قبای بی‌بند و گشاد و جلو باز و بی‌یقه با آستین‌های بلند.
۳. جُبَّه: لباس گشاد و بلندی که روی جامه‌های دیگر می‌پوشند.
۴. حَرَج: تنگنا، تنگی.
۵. فَرَج: گشایش.
۶. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۶۱.

کـرد نـامِ آن دریـده فَـرَجی این لقب شد فاش زآن مردِ نَجی[۱] (۳۵۵)

سپس آن قبای پاره شده را فَرَجی نام نهاد. این لقب از آن مردِ رستگار به یادگار ماند و زان‌پس رواج یافت. [در احوال بسیاری از صوفیان آمده است که ضمن حالت جذبه و تواجد و رقص و سماع جامهٔ خود را می‌دریدند. و این البته رمزی است از بی‌خویشی و دریدن جامهٔ جسم و رها شدن از بند تعلّقات دنیوی. و قهراً تشبّه و تظاهر بدان حالات نمی‌تواند فایدتی داشته باشد. مشایخ طریقت نظیر امام محمد غزالی و هُجویری دریدن جامه را به اختیار روا نمی‌دانند، مگر به گاهِ غلبهٔ وجد که در آن حالت خرقِ جامه روا بُوَد.]

این لقب شد فاش و، صافش[۲] شیخ بُرد ماند اندر طبعِ خَلقان حرفِ دُرد[۳] (۳۵۶)

این لقب بر آن لباس رواج یافت، امّا قسمت صاف و بی‌غل و غشّ آن را شیخ نصیب خود کرد، و نامِ ناصاف آن در طبیعتِ ظاهرگرایِ عوام‌النّاس باقی ماند. یعنی آنها فقط به اسم و رسمِ آن قناعت کردند و از حقیقت آن غافل ماندند. [منظور بیت: عارف حقیقی اگر فَرَجی می‌پوشد از آنروست که به حقیقت آن رسیده است، یعنی دریافته است که باید منِ کاذب خود را پاره کند تا به حق برسد. زیرا «فَرَجی» از فَرْج (= گشادن) اشتقاق یافته است. و اگر «خرقه» می‌پوشد بدین جهت است که رشته‌های تعلّقات نفسانی خود را دریده است، زیرا «خرقه» از «خَرْق»، اشتقاق یافته و «خرق» به معنی دریدن و پاره کردن است. پس این جامه جنبهٔ تمثیلی دارد و پوشیدن آن برای کسی سزاوار است که حقّاً جوهر وجود خود را کمال بخشیده و از رنگ تعلّق آزاد شده باشد، لیکن مُرائیانِ صوفیه خیال می‌کنند که تنها با پوشیدن دلق و خرقه و فرجی و تشبّه به ظواهر عرفا به مقام عرفان و جوهر درویشی می‌رسند در حالی که این قیاسی مع‌الفارق است و مصداق این ابیات مولانا:

از قـیاسش خـنده آمـد خـلق را کو چو خود پنداشت صاحب دلق را
کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه باشد در نوشتن شیر شیر
جـمله عـالَم زین سبب گمراه شد کـم کسی ز ابدالِ حق آگاه شد

---

۱. نَجیّ: نجات یافته، رستگار.
۲. صاف: بی‌غل و غش.
۳. دُرد: هر آنچه از مواد رسوبی که از مایعات در ته ظرف می‌ماند. در اینجا «حرف دُرد» یعنی ظاهر و صورت ظاهر آن اسم.

پس وصول به حقیقت به شکل و شمایل ظاهری نیست و جوهر پیام مولانا در همهٔ آثار و مکتوبات خود اینست که تا از صورتگرایی نجات نیابی به حقیقت نرسی، زیرا صورتگرایی و قشری‌گری به هر نوعش حجاب حقیقت است.]

(۳۵۷) همچنین هر نام، صافی داشته‌ست اسم را چون دُردیی بگذاشته‌ست

همینطور هر نامی در آغاز مفهومی ناب دربرداشته، اما آن نام بعدها لفظِ خالی از مفهوم خود را باقی گذاشته است.

[منظور بیت: هر اسم و عنوانی در اصل بر حقیقتی ناب دلالت داشته، اما تدریجاً ظاهرگرایان آن اسامی و عناوین را از جوهر خود خالی کرده و بر وفق امیال و اهوای خود بکار برده‌اند. همینطور هر آیین و عقیده‌ای مغزی دارد و پوستی. سطحی‌نگران به پوستِ آن می‌چسبند و مغزش را فرومی‌نهند.]

(۳۵۸) هر که گِلْخوارست، دُردی را گرفت رفت صوفی سویِ صافی، ناشِکِفت[۱]

هر کس که دچار بیماری گِلْخواری بود، تیرگی و ناصافی را پذیرفت، اما صوفی، بی‌صبرانه به طرف شراب صاف رفت. [«گِلْخواری» نوعی بیماری است که توضیح آن در شرح بیت (۴۴) دفتر سوم آمده است. مراد از آن در اینجا هواهای نفسانی و لذات دنیایی است. منظور بیت: کسانی به پوست حقیقت می‌چسبند و مغزش را فرومی‌نهند که همچنان دچار بیماری خودبینی و نفسانی‌اند و کسانی به مغز حقیقت دست می‌یابند که از جمیع اوصاف نفسانی پاک و مطهّر شده باشند.]

(۳۵۹) گفت: لابُد دُرد را صافی بُوَد زین دلالت دل به صَفْوت[۲] می‌رود

صوفی با خود گفت: ناچار هر دُردی، یک صافی نیز دارد. به کمک این دلالت، دل به جانب صفا می‌رود. [آنکه در بندِ صورت و ظاهر نیست در برخورد با هر پدیده‌ای چنین می‌اندیشد که هر ظاهری باطنی دارد و هرپوستی، مغزی و هر اسمی مسمّایی، پس بدین ترتیب

---

۱. ناشِکِفْت: از مصدر شِکیفتن (= صبر کردن، شکیبیدن).

۲. صَفْوَت: خالصی، صفا.

خود را در ظواهر متوقف نمی‌کند بلکه به مغز حقیقت راه می‌برد.]

دُرد عُسر[۱] افتاد و، صافش یُسرِ[۲] او　　صاف چون خرما و، دُردی بُسرِ[۳] او　　(۳۶۰)

به عنوان مثال، صورت حقیقت مانند سختی است، و جوهر حقیقت مانند آسانی. و در واقع جوهر ناب حقیقت مانند خرماست، و صورت آن مانند خرمای کال. [پس ای طالب حقیقت طبق آیهٔ سورهٔ انشراح که می‌فرماید: فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً «با هر سختی آسانی‌ای است»، مأیوس مباش. اگر سعی کنی قطعاً از پوست به مغز حقیقت راه خواهی یافت چنانکه سالکان صادق راه یافتند.]

یُسر با عُسر است، هین آیِس[۴] مباش　　راه داری زین مَمات[۵] اندر معاش　　(۳۶۱)

آسانی با سختی همراه است. بهوش باش مبادا نومید شوی. بدان که از این مرگ به زندگی راه پیدا خواهی نمود. [بدان که اگر در راه تهذیب نفس بکوشی از تعلّقات حیات دنیوی و حظوظ جسمانی که به منزلهٔ مرگ است نجات پیدا خواهی کرد و به حیات طیّبه خواهی رسید.]

رَوْح[۶] خواهی، جُبّه بشکاف ای پسر　　تا از آن صَفْوَت بر آری زود سر　　(۳۶۲)

پسرجان اگر طالب آسایشِ راستین هستی، خرقهٔ جسم و جسمانیّت را پاره کن و از اسارت آن رها شو تا هرچه زودتر به صفای حیاتِ معنوی نایل شوی. [بحرالعلوم می‌گوید که «جُبّه شکافتن» در اینجا کنایه از تغییر اوصاف بشری است[۷]. اگر «رَوْح» را «رُوح» به معنی جان و روان بخوانیم باز معنی بیت درست می‌آید.]

---

۱. عُسْر: سختی.
۲. یُسْر: آسانی.
۳. بُسْر: خرمای نارس، هرچیز تازه.
۴. آیِس: ناامید.
۵. مَمات: مرگ.
۶. رَوْح: آسودگی، آسایش.
۷. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۳۳.

(۳۶۳) هست صوفی آنکه شد صَفْوَت‌طلب نه از لباسِ صُوف و خیّاطیّ و دَب[۱]

صوفی راستین کسی است که طالب صفای معنوی باشد، نه آنکه جامهٔ پشمینه بپوشد و دلق بدوزد و آهسته راه برود. [منظور از «خیّاطی» در اینجا دوختن جامهٔ مُرَقَّع است. و مُرَقَّع جامه‌ای بوده است که صوفیان از تکه‌پارچه‌های مختلف و گاه رنگارنگ فراهم می‌آوردند و می‌پوشیدند تا موجب انکسار و ذلّت نفس امّاره شود. شل راه رفتن و گردن را کج کردن نیز از جمله شگردهای مرائیان است. منظور بیت: تصوّف به سیرت است نه به صورت.]

(۳۶۴) صوفیی گشته به پیشِ این لِئام[۲] اَلْخِیاطَة وَ اللِّواطَة وَالسَّلام

تصوّف در نزد این فرومایگان خلاصه شده است در دوختن و پوشیدن جامه‌های مُرَقَّع و لواط، والسّلام.

(۳۶۵) بر خیالِ آن صفا و نامِ نیک رنگ پوشیدن نکو باشد، و لیک

به خیال آن صفای معنوی و نام نیک صوفی خرقهٔ رنگین پوشیدن خوب است، ولی بِشَرْطِها و شُروطِها. یعنی ای کسی که خود را به صورت ظاهری صوفیان درمی‌آوری و بدانان تشبّه می‌جویی، این کار تو خوب و پسندیده است، به شرط آنکه مجدّانه سلوک کنی و در راه تهذیب نفس خود کوشا باشی و چنان مجاهده کنی که عاقبت به حقیقت نایل شوی، و الّا صِرفِ پوشیدن خرقه و حمل قندیل و کشکول و به‌دست گرفتن تبرزین و منتشا وافی به مقصود نیست.

(۳۶۶) بر خیالش گر رَوی تا اصلِ او نی چو عُبّادِ[۳] خیالِ تُو به تُو[۴]

به شرط آنکه با آن خیال آنقدر بروی که به اصل آن برسی، نه مانند عبادت‌کنندگانی که دارای خیالات و اوهامی غلیظ و چندلایه‌اند. [«عُبّادِ خیالِ تُو به تُو» آن دسته از متشرّعانی هستند که هر چند به رسوم شرعی مترسّم‌اند اما به روح مذهب و حقیقت دین عالم و عامل نیستند.]

---

۱. دَبّ: خرامیدن، (چنانکه در لسان‌العرب آمده است: اَلذَّهابُ عَلَی الطَّریقِ بِالْاَدَبِ وَالْحَیاءِ. یعنی با ادب و شرم راه رفتن)، لواط کردن. معنی اخیر نیز مناسب بیت است.

۲. لِئام: فرومایگان. جمعِ لئیم.

۳. عُبّاد: پرستشگران، پارسایان. جمعِ عابِد.

۴. تُو به تُو: لایه به لایه.

دُورْبـاشِ[۱] غـیرتت آمـد خـیال گِـرد بـر گِـردِ سـراپـردهٔ جـمال (۳۶۷)

اوهام و خیالات تو همچون نگهبانانی هستند که نیزه‌هایی به دست گرفته‌اند و دور تا دورِ حریم جمال الهی را احاطه کرده‌اند [خیالات و شکوک و اوهام در واقع حـاجب درگـاه سلطان حقیقت‌اند، زیرا غیرت الهی اقتضا می‌کند که تنها کسانی به بارگاه حقیقت درآیـند کـه خالص و مخلص باشند و از شوائب و شواغب بدور. رجوع شود به دفتر دوم بیت (۲۱۱۴) و گفتگوی ابلیس و معاویه بیت (۲۶۹۹ ـ ۲۶۴۲).]

بسته هر جوینده را که: راه نیست هر خیالش پیش می‌آید که بیست[۲] (۳۶۸)

خیالات و اوهام راه حق را به روی هر طالب حقّی می‌بندند و به زبان حال می‌گویند: راه نیست. هر خیالی که به او دست می‌دهد می‌گوید: توقّف کن. یعنی تو اهلیّت آن را نداری که به بارگاه حقیقت درآیی.

جز مگر آن تـیزْگـوشِ تـیزْهوش کِش بُوَد از جَیشِ[۳] نُصرت‌هاش جُوش (۳۶۹)

خیال، راه حق را به روی نااهلان می‌بندد، مگر به روی کسـی کـه هـم گـوشِ دلش شنواست و هم هوشی سرشار دارد. و او همان کسی است که از سپاهیان غیبی مدد می‌گیرد. [منظور مولانا از خیال، خیالات فاسده و اوهام و شکوک است، مسلّماً اولیاءاللّه از این نوع خیال مبرّی هستند، اما اگر هم خیالی داشته باشند آن خیال نوعی دیگر است و سبب انکشافِ حقیقت می‌شود، چنانکه در بیت (۷۲) دفتر اول حساب خیالات اولیاء را از خیال دیگران جدا کرده و آن‌را منبعث از تجلّیات حق می‌داند.]

نجهد از تخییل‌ها[۴]، نی شَـه شـود تیرِ شَـه بـنماید، آنگـه رَه شـود (۳۷۰)

چنین شخصی که مورد عنایت سپاهیان غیبی است نه از هجوم خیالات، مضطرب و پریشان می‌شود و نه توسّط آن خیالات تهدید می‌گردد، بـلکه او تـیر شـاه را (بـه مأمـوران

---

۱. دورباش: ر.ک. شرح بیت (۲۱۱۴) دفتر دوم.
۲. بیست: مخفّفِ بایست، توقّف کن.
۳. جَیْش: سپاه. جمع: جُیوش.
۴. تَخْییل: انگیختنِ خیال، در اینجا معادل خیال است.

حکومتی) نشان می‌دهد و به راهش ادامه می‌دهد. [«شه شود» سه معنی دارد، یکی آنکه شاه شود، و دیگر آنکه بازداشته شود، و سوم آنکه تهدید شود، زیرا «شَه» به معنی «منع» و «کیش شدنِ شاه شطرنج» نیز آمده است[۱]. توضیح آنکه وقتی مُهرهٔ شاه در تیررس یکی از مهره‌های حریف واقع شود می‌گویند: شاه فلانی کیش شده است. یعنی چاره‌ای جز این ندارد که شاه را به خانهٔ دیگر حرکت دهد و یا با مهره‌ای دیگر مهرهٔ کیش دهنده را بزند و یا با مهره‌ای میان شاه و مهرهٔ حریف حایل شود. در این بیت مفهوم تهدید شدن از آن مستفاد می‌گردد. اگر «شه» را به معنی «منع» نیز بگیریم باز با بیت فوق سازگار می‌آید. مصراع اول باتوجه به این معنی چنین است: آن شخص نه از هجوم خیالات پریشان شود و نه خیالات او را از سلوک باز می‌دارند[۲]. برخی از شارحان از جمله گولپینارلی و صادق گوهرین «شه شود» را به معنی «شاه شود» گرفته‌اند که با بیت فوق تناسبی ندارد.

«تیرِ شه» تیری بوده است که شاهان در ادوار پیشین، از جعبه‌دانِ مخصوص خود به کسی می‌دادند. و نام شاه روی آن تیر نوشته و یا حک می‌شد، آن شخص با همراه داشتن این تیر در امان قرار می‌گرفت و هیچ‌کس از مأموران و سپاهیان نمی‌توانست متعرّض او شود[۳]، به آن، **تیرِ امان** هم می‌گفتند[۴]. به هر تقدیر منظور از «تیرِ شه» در اینجا مقام قرب است[۵]. منظور بیت: انسان کامل و رَسته از کمندِ خیالات شیطانی که مقرّب درگاه الهی است در هیچ مرحله‌ای از سلوک از خیالات شیطانی آسیبی نمی‌بیند.]

(۳۷۱) **این دلِ سرگشته را تدبیر بخش وین کمان‌هایِ دو تُو را تیر بخش**

خداوندا این دل حیران را چاره فرما. و به این بدن‌هایی که از فرط مجاهده و ریاضت و سنگینی مسئولیت خمیده شده است تیرِ همّت عطا فرما. [چنانکه در آیهٔ ۳ سورهٔ **انشراح** مسئولیت الهی را چنان وصف می‌کند که گویی سنگینی آن حتی کمر پیامبر خاتم(ص) را نیز می‌شکند، تا چه رسد به دیگران. پس در هر گام محتاج مدد الهی هستیم.]

---

۱. ر.ک. آنندراج، ج ۴، ص ۲۶۹۳.
۲. حکیم سبزواری در شرح اسرار، ص ۳۳۸ معنی «منع» را اختیار کرده است.
۳. ر.ک. غیاث‌اللغات، ج ۱، ص ۲۷۳.
۴. ر.ک. آنندراج، ج ۲، ص ۱۲۵.
۵. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۳۸.

جُرعه‌ای بر ریختی ز آن خُفیه[۱] جام بر زمینِ خاک، مِنْ کَأْسِ[۲] الْکِرام[۳] (۳۷۲)

ای ساقی حقیقت از آن جام پنهان و از جام لبریزِ بزرگواران جُرعه‌ای بر زمین خاکی ریختی. [یونانیان چون درخت مو را گیاهی آسمانی تصوّر می‌کردند که از طریق خاک محصول می‌دهد و لطیف‌ترین عصاره‌های نباتی را به نام باده به خاکیان تسلیم می‌کند، از اینرو به عنوان سپاسگزاری از عطیهٔ خداوندِ شراب، به هنگام نوشیدنِ آن، جرعه‌ای برخاک می‌افشاندند. بعدها این رسم به ایرانیان نیز سرایت کرد[۴]. بدینسان از ادوار پیشین این کار مرسوم شد که میخوارگان ته نشست و دُردِ جام خود را بر زمین می‌ریختند تا با این کار، دوستان و غایبان را یاد کرده باشند. مراد از «خُفیه جام»، فیض الهی است. و «من کأس الکرام» اشاره است به بیتی که توضیح آن در شرح بیت (۱۵۶۲) دفتر اول آمده است. منظور بیت: خداوند بواسطهٔ وجود شریف انبیاء و اولیاء اندکی از افاضاتِ بیکران خود را به زمین و زمینیان عطا فرمود.]

هست بر زلف و رُخ از جُرعه‌ش نشان خاک را شاهان همی لیسند از آن (۳۷۳)

بر زلف و رخسار زیبارویان اثری اندک از آن جام پنهانی منعکس شده، و برای همین است که پادشاهان، خاک را می‌بوسند. [مراد از خاک «وجود معشوقانِ زیبا رخسار است. منظور بیت: تمام زیبایی‌های جهان اثرِ تجلّیات جمالیهٔ حضرت حق است. نیکلسون با آنکه در نسخهٔ خود «هست» را ضبط کرده، اما در شرح مثنوی خود به تبع سایر نسخ، ضبطِ «جَست» را بهتر می‌داند[۵].]

جُرعهٔ حُسن‌ست اندر خاکِ کَش[۶] که به صد دل[۷] روز و شب می‌بوسی‌اش (۳۷۴)

اثری از آن جمال براین خاکِ زیبا پرتو انداخته که تو شب و روز در کمال شیفتگی

---

۱. خُفْیه: پنهانی.
۲. کَأْس: جام، جامِ پُر.
۳. کِرام: جمع کریم به معنی بخشنده و بزرگوار.
۴. ر.ک. مجلّهٔ یغما، ص ۱۲۲.
۵. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۷۴۷.
۶. کَشْ: خوب و زیبا.
۷. به صد دل: با رغبت و شیفتگیِ کامل.

آن‌را می‌بوسی. [حضرت حق با اسم جمال در انسان خاکی تجلّی کرده و بر اثر این تجلّی انسان، مخزن حُسن و معدن جمال شده است.]

(۳۷۵) جُرعهٔ خاک‌آمیز چون مجنون کند مر تو را تا صافِ او خود چون کند؟

وقتی که جرعه‌ای خاک‌آلود از آن جام پنهان، تو را اینگونه بی‌خویش و دیوانه کند، ببین که شراب صافِ آن با تو چه‌ها خواهد کرد؟ [وقتی که روح الهی همراه با جسم مادی این همه تو را شیفته کرده و تو از عظمت و جمال انسان بی‌خویش شده‌ای، ببین اگر روح الهی انسان را بدون مقتضیات جسمانی و قوالب مادی نظاره کنی چه حالی پیدا می‌کنی!]

(۳۷۶) هر کسی پیشِ کلوخی جامه چاک کآن کلوخ از حُسن آمد جُرعه‌ناک

هر کس نزدِ کلوخی لباس خود را پاره می‌کند، یعنی هر کس سخت شیفتهٔ محبوبِ زیبارویی است، زیرا آن کلوخ (موجود خاکی) از جمال الهی جرعه‌ای نوشیده است، یعنی اندکی از جمال الهی برخوردار شده است.

(۳۷۷) جُرعه‌یی بر ماه و خورشید و حَمَل جرعه‌یی بر عرش[۱] و کُرسیّ[۲] و زُحَل[۳]

جرعه‌ای از آن جمالِ الهی به ماه و خورشید و بُرج حَمَل عطا شد، و جرعه‌ای به عرش و کرسی و زحل. یعنی درخشش و زیبایی خورشید و ماه، و لطافت فصل بهار و عظمت عرش و کرسی و تأثیر و خاصیت زحل تماماً پرتوی از تجلّیات جمالیهٔ الهی است. [حَمَل لفظاً به معنی برهٔ نر است. در نجوم، بُرجی است که درآمدن خورشید بدان مقارن اول فروردین است.]

(۳۷۸) جُرعه گوییش، ای عجب، یا کیمیا[۴]؟ که ز آسیبش[۵] بُوَد چندین بها

عجیب است! آیا تو به این تجلّی جمالیهٔ الهی که از کمترین جلوهٔ آن این همه زیبایی و

---

۱. عَرْش: ر.ک. شرح بیت (۳۴۸۷) دفتر اول.
۲. کُرسی: ر.ک. شرح بیت (۳۴۸۷) دفتر اول.
۳. زُحَل: ر.ک. شرح بیت (۱۷۵) دفتر دوم.
۴. کیمیا: ر.ک. شرح بیت (۵۱۶) دفتر اول.
۵. آسیب: آزار، گزند، رنج، کوب و ضربه. اما در اینجا مراد از آن تجلّی الهی است.

درخشندگی پدید می‌آید جرعه می‌گویی یا کیمیا؟ [مولانا چون در ابیات پیشین افاضهٔ الهی و تجلّیات جمالیهٔ را به «جرعهٔ شراب» تشبیه کرده است در اینجا یادآور می‌شود که انصافاً نباید به افاضه و تجلّی الهی، «جُرعه» نام داد، زیرا این تعبیر قطعاً نارساست. پس بهتر است بدان «کیمیا» لقب داد.]

جِدّ طلب آسیبِ او، ای ذُوفُنون لایَمَسُّ[1] ذاکَ[2] اِلّاالْمُطَهَرون (۳۷۹)

ای کسی که دارای چندین هنری، با سعی و جدّیّت خواهان تجلّی و نفحهٔ الهی شو. اما جز پاکان از آن تجلّی برخوردار نشوند. [«آسیب» هم به معنی ضرب و صدمه است و هم به معنی نفحه و دَمِش. در اینجا مراد از آن نفحه و تجلّی الهی است. چه وقتی تجلّی الهی درمی‌رسد وجود موهوم را منکوب و متلاشی می‌کند. مصراع دوم مقتبس است از آیهٔ ۷۹ سورهٔ واقعه: وَلایَمَسُّهُ اِلّا الْمُطَهَّرُونَ. «و آن‌را (یعنی قرآن) را درنیابند جز پاکدلان.» در آیهٔ فوق مرجع ضمیر «هُ» کتاب قرآن است، اما مولانا با اسم اشارهٔ «ذاک» به تجلّی الهی و نفحهٔ ربانی اشاره دارد.]

جُرعه‌یی بر زرّ و بر لعل و دُرَر[3] جرعه‌یی بر خَمْر و بر نُقْل و ثَمر (۳۸۰)

از جام جمال الهی جرعه‌ای به طلا و لعل و مرواریدها و شراب و نُقل و میوه داده‌اند.

جرعه‌یی بر رویِ خُوبانِ لِطاف[4] تا چگونه باشد آن راواقِ[5] صاف (۳۸۱)

و جرعه‌ای به زیبارویانِ لطیف دادند که بر اثر آن، این همه زیبایی و ملاحت در آنان پیدا شد، تو اینک قیاس کن که خودِ آن شراب صاف چگونه است و چه تأثیری دارد.

---

۱. لایَمَسُّ: مَسّ نمی‌کند. چون فاعل آن اسم ظاهر و جمع است، معنی جمع می‌دهد. این جمله با اینکه خبری است اما کسانی که با استناد به روایاتی مسِّ قرآن کریم را بدون وضو جایز نمی‌دانند آن‌را نازل به منزلهٔ نهی تلقّی کرده‌اند.

۲. ذاکَ: آن. از اسماء اشارهٔ عربی.

۳. دُرَر: جمع دُرّ به معنی مروارید.

۴. لِطاف: جمعِ لطیف.

۵. راواق: شراب صاف و بدونِ دُرد. معرّبِ «راوَک». راوَق نیز به همین معنی است.

(۳۸۲) چون همی مالی زبان را اندر این چون شوی چون بینی آن‌را بی ز طین؟

وقتی که زبانت را به شراب ممزوج با خاک می‌زنی و آن‌را می‌لیسی این همه لذّت می‌بری، اگر شراب صاف و بدون خاک و دُرد را ببینی چه حالی پیدا می‌کنی؟ [وقتی عظمت و جمال انسانِ خاکی تو را اینقدر مبهوت کرده پس اگر روح لطیف انسان را بدون جسم و جسد ببینی چه حالی پیدا می‌کنی؟!]

(۳۸۳) چونکه وقتِ مرگ، آن جرعهٔ صفا زین کلوخِ تن به مُردن شد جدا

از آنرو که به هنگام فرا رسیدن مرگ، آن جرعهٔ صاف و زلال از کالبد عنصری جسم جدا می‌شود. [این بیت شرط، و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.]

(۳۸۴) آنچه می‌مانَد، کُنی دفنش تو زود این چنین زشتی بدآن چون گشته بود؟

آنچه بعد از مفارقت روح از جسم باقی می‌ماند، جسدِ بی‌جانی است که شتابان در زیر خاک دفنش می‌کنی. حال بگو ببینم چرا جسم بعد از مفارقت روح از آن، این همه زشت و کریه می‌شود؟ [مصراع دوم وجه دیگری نیز دارد. و آن اینکه: چنین جسد زشتی چگونه با اتّصال روح بدان اینقدر زیبا شده بود؟! رجوع شود به بیت (۳۲۷۱ ـ ۳۲۶۷) دفتر اول، و بیت (۷۰۴) دفتر دوم.]

(۳۸۵) جان، چو بی این جیفه[1] بنماید جمال من نتانم گفت لطفِ آن وصال

اگر روح لطیف بخواهد بدون این جسد، حُسن و جمال خود را نشان دهد، من واقعاً از لطافتِ توصیف آن وصال معنوی عاجز خواهم بود.

(۳۸۶) مَه چو بی این ابر بنماید ضیا[2] شرح نتوان کرد ز آن کار و کیا[3]

اگر ماهِ روح بدون این ابرِ جسم بخواهد پرتو افشانی کند، هیچ زبانی نمی‌تواند این شکوه و عظمت را شرح دهد. [این بیت بر سبیل تمثیل مضمون بیت قبلی را تأکید می‌کند.]

---

۱. جیفه: مُردار.

۲. ضیا: ر.ک. شرح بیت (۱۹) دفتر چهارم.

۳. کار و کیا: شکوه و جلال.

(۳۸۷) حَبَّذا[۱] آن مطبخِ پُر نوش[۲] و قند کین سلاطین کاسه‌لیسانِ[۳] وی‌اند

چه خوش و نکوست آن آشپزخانه‌ای که آکنده از طعام‌های رنگارنگ و قند و عسل است، همان آشپزخانه‌ای که شاهان، گدایانِ آن محسوب شوند. [«مطبخِ پُر نوش و قند» کنایه از عالَم الهی و جهان مجرّدات و ملکوتیان است. منظور بیت: شکوه ظاهری شاهان دنیوی در برابر عظمت عالم الهی هیچ است، و اینان در قیاس با آن عالَم هیچ ندارند. مولانا در این بیت و ابیات بعدی می‌گوید که شکوه و زیبایی این جهان، سایه‌ای است از آن جهان.]

(۳۸۸) حَبَّذا آن خرمنِ صحرایِ دین که بُوَد هر خرمن آن را دانه‌چین

چه خوش و نکوست خرمن صحرای دین که هر خرمنی، از آن خرمن حقیقی خوشه‌چینی می‌کند و از آن مایه می‌گیرد.

(۳۸۹) حَبَّذا دریایِ عُمرِ بی‌غمی که بُوَد زو هفت دریا شبنمی

چه خوش و نکوست آن دریای عُمر و حیات حقیقی که هیچگونه ملالت و کسالتی پدید نمی‌آورد، آن دریا چنان عظیم و بی‌کران است که هفت دریایِ دنیا در مقایسه با آن شبنمی بیش نیست. [توضیح «هفت دریا» در شرح بیت (۱۶۱۲) دفتر دوم آمده است. این بیت نیز مانند ابیات پیشین مقایسهٔ عظمت عالم الهی و عالم ظاهری است.]

(۳۹۰) جُرعه‌یی چون ریخت ساقیِّ اَلَسْت بر سرِ این شوره خاکِ زیردست[۴]

همینکه ساقیِ اَلَسْت (حضرت حق)، جرعه‌ای بر این شوره خاکِ حقیر ریخت. [این بیت کُلاً شرط است، و جزای شرط در بیت بعدی آمده است. مراد از ساقیِ اَلَسْت حضرت حق است که از روحِ قدسی خود نفخه‌ای در جام جسم خاکی انسان دمید و او را به مقام والای خلیفةاللّهی رسانید. توضیح اَلَسْت در شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول آمده است.]

---

۱. حَبَّذا: ر.ک. شرح بیت (۳۴۹) همین دفتر.

۲. نوش: شیرین، مقابل تلخ.

۳. کاسه‌لیس: لیسندهٔ کاسه، آن‌که ته ماندهٔ غذاها را می‌خورد، ریزه‌خوار، چاپلوس.

۴. زیردست: پَست و فرودست، خوار و ذلیل.

(۳۹۱) جوش کرد آن خاک و، ما زآن جوششیم جرعهٔ دیگر، که بس بی‌کوششیم

آن خاکِ شوره بر اثر جرعه‌ای از شراب فیض الهی به جوش و مستی آمد و ما نتیجهٔ آن جوش و مستی هستیم. پس ای ساقی جرعه‌ای دیگر به ما عطا فرما که ما سخت بی‌سعی و کوششیم. [نفخهٔ روح الهی و عشق ازلی سبب شد که خاک جان گیرد و به مقام انسانی برسد. و اینک در این دنیا چنان به جنبهٔ مادّی و خاکی خود مشغول شده‌ایم که عشق ربّانی در ما فرو خفته است و سائقهٔ طلب و همّت عالی در ما محو گردیده است. پس لازم است که عشقی بر قلب فسردهٔ ما عطا فرمایی تا به سعی و سلوک پردازیم. زیرا عنایات حیات‌انگیز تو چشم ما را به شعشعهٔ جمال تو روشن می‌کند و آفتاب خوش‌لقای تو بر تاریکخانهٔ قلبمان خوش تیغ برمی‌کشد و آن‌را روشنی و گرمی می‌بخشد.]

(۳۹۲) گر روا بُـد، نـاله کـردم از عـدم ور نبود این گفتنی، نک تن زدم[۱]

اگر نالیدن از عالَم الهی کاری شایسته بود من نالیدم، و اگر هم جایز نبود، اکنون ساکت شدم. [مراد از «عدم» در اینجا نقیضِ وجود نیست، بلکه مراد عالَم الهی و جهانِ باطنی است که هستِ نیست‌نماست. یعنی بر حسب ظاهر معدوم است و بر حسب باطن، موجود. منظورِ این بیت را جایز است بر دو وجه حمل کرد: یکی آنکه اگر کشف اسرار حق و نالیدن از فراق، امری رواست من کشف اسرار ازل کردم و نالهٔ فراق سر دادم، و اگر هم روا نیست و باید سوخت و ساخت که من خموش می‌شوم. دیگر آنکه اگر دعا کردن و عرض حاجت امری رواست من (در مصراع دوم بیت قبلی) دعا کردم که جرعه‌ای دیگر از عشق ازلی شامل حال ما شود، و اگر روا نیست من ساکت می‌مانم. نیز جایز است مخاطب این بیت مستمعان باشند.]

(۳۹۳) این بیانِ بَطِّ[۲] حِرصِ[۳] مُثنّی[۴]ست از خلیل‌آموز کآن بَط کُشتنی‌ست

مطالبی که از ابتدای حکایت تا اینجا بیان کردیم، بیانی بود از حرصِ مضاعف که بـه مرغابی تشبیه شده است. از ابراهیم خلیل(ع) یاد بگیر زیرا که این مرغابی واجب‌القتل است.

---

۱. تن زدم: خاموش ماندم، صبر کردم. از مصدر «تن زدن».
۲. بَطّ: مرغابی. جمع: بُطوط و بِطاط.
۳. بَطِّ حرص: اضافه تشبیهی از نوع اضافهٔ مَشَبَّهٌ بِه به مُشَبَّه است. یعنی حرصی که مانند مرغابی است.
۴. مُثَنّی: دوتا، مضاعف.

هست در بطِ غیرِ این بس خیر و شر　　ترسم از فوتِ سخن‌هایِ دگر　　(۳۹۴)

در وجود مرغابیِ حرص غیر از آنچه ذکر شد اوصاف خوب و بد دیگری هم هست. ولی می‌ترسم پرداختن بدان باعث شود که سخنانِ لازم دیگر را از قلم بیندازم. [شاید گفته شود مگر «حرص» جنبهٔ مثبت هم دارد که مولانا صفت «خیر» را نیز بدان نسبت می‌دهد. جواب: اگر آدمی حرص را در عرصهٔ کمالات بکار گیرد خیر است. حریص تعلّم، حریص نیکوکاری و... قهراً مورد اکرام و احترام است.]

صفت طاوس و طبعِ او و سبب کشتنِ ابراهیم علیه‌السَّلام، او را

آمدیم اکنون به طاوسِ دو رَنگ　　کو کند جلوه برای نام و ننگ　　(۳۹۵)

پس از شرح تمثیلیِ مرغابی و بیان اوصاف حرص اینک می‌رسیم به بیان طاوس مزوّر که برای شهرت‌طلبی جلوه‌گری می‌کند. [همانطور که در بیت (۴۴) همین دفتر آمده «طاوس» کنایه از «جاه» است و جاه‌طلبی با روحیهٔ نفاق و دورویی قرین و همراه. یعنی جاه‌طلب الزاماً منافق نیز هست. بنابراین «دو رنگ» در اینجا یعنی منافق و مزوّر. امام محمّد غزالی در احیاءالعلوم می‌گوید: جاه و مال دو رُکن دنیاست. جاه‌طلب می‌خواهد مالک دل‌ها شود. جاه، آلتِ مال است.]

همّتِ او صید خلق، از خیر و شر　　وز نتیجه و فایدهٔ آن بی‌خبر　　(۳۹۶)

سعی و تلاش او اینست که همه را اعمّ از مردم خوب و بد شکار کند، در حالی که از نتیجه و فایدهٔ این کار بی‌خبر است. [امام محمد غزالی در احیاءالعلوم می‌گوید: جاه‌طلب کسی است که می‌خواهد دل‌های مردم را تسخیر کند تا آنان را در جهت اغراض خود بکار گیرد. «خلق از خیر و شر» یعنی مردمِ خوب و بد، کنایه از همهٔ مردم است زیرا «از» در اینجا بیان‌کنندهٔ نوع است. اما اینکه شارحی نوشته است: «تمام کوشش او اینست که مردم را از نیک و بد باز دارد» سهوی واضح است. جاه‌طلب با اینکه می‌خواهد همه را به سوی خود جلب کند اما از عواقب کارهای مزوّرانهٔ خود بی‌خبر است.]

(۳۹۷) بی‌خبر چون دام مـی‌گیرد شکـار دام را چه عـلم از مـقصود کـار؟

طاوس (شخص جاه‌طلب و ریاکار) مانند دام ناآگاهانه شکار می‌کند، دام چه می‌داند که مقصود از صید کردن چیست؟

(۳۹۸) دام را چه ضَرّ و چه نفع از گرفت[۱]؟ زین گرفتِ بیهده‌ش دارم شِگِـفت

دام از صید کردن شکار چه سود و زیانی می‌بیند؟ مسلّماً سود و زیانی نمی‌بیند. اما من از صید بیهودهٔ او در تعجّبم. [جاه‌طبانِ مزوّر نیز مانند آن دام از عواقب تزویر و تظاهر خـود بی‌خبرند. بس که مفتون شهرت و صولت‌اند.]

(۳۹۹) ای بـــرادر دوســـتان افـــراشـتی با دو صد دلداری و، بگـذاشـتی

ای برادر تاکنون با اظهار محبّت و دوستی فراوان، دوستان بسیاری بـرای خـود پـیدا کرده‌ای، اما چندی بعد همه را رها کردی.

(۴۰۰) کارت این بوده‌ست از وقتِ وِلاد[۲]؟ صیدِ مـردم کـردن از دامِ وِداد[۳]؟

کارِ تو از آغاز تولّد تاکنون این بوده است که به وسیلهٔ دامِ دوستی مردم را صید کنی. [خلاصه سراسر عمر تو در این صرف شد که دوست پیدا کنی. کودک که بودی از روی علاقه، دوستی را انتخاب می‌کردی اما پس از چـند روز از او خسـته و مـلول مـی‌شدی و تـرکش می‌کردی و می‌رفتی سراغ دیگری. الآن هم که بزرگ شده‌ای می‌خواهی با اظهار نیکی خود را شخصی وجیه نشان دهی و محبوب‌القلوب شوی. البته مخاطب این ابیات، مرائیانِ جاه‌طلب‌اند.]

(۴۰۱) زان شکار و اَنْبُهیّ و باد و بـود[۴] دست در کُن[۵]، هیچ‌یابی تار و پـود؟

اینک تفحّصی کن و ببین آیا از آن همه صیدها و ازدحامِ هواداران و کبکبه و دبـدبه

---

۱. گرفت: گرفتن، مؤاخذه کردن. در اینجا به معنی صید کردن است.
۲. وِلاد: زاییدن، زاییده شدن و تولّد. در اینجا معنی اخیر مراد است.
۳. وِداد: دوستی.
۴. باد و بود: غرور و خودبینی، تکبّر، شکوه و جلال ظاهری.
۵. دست در کُن: دست فروکن، در اینجا یعنی جستجو کن.

چیزی در دست داری؟ مسلّماً نداری.

بیشتر رفته‌ست و بیگاه[۱] است روز تو به جِد در صیدِ خلقانی هنوز (۴۰۲)

بخش اعظم عمرت سپری شده و روز به پایان رسیده است، اما تو هنوز با جدّیت سرگرم شکار مردمی.

آن یکی می‌گیر و آن می‌هِل ز دام وین دگر را صید می‌کن چون لِئام[۲] (۴۰۳)

آن یکی را بگیر و آن دیگری را از دام رها کن، و این یکی را مانند فرومایگان صید کن. [سراسر عمر بیهوده‌کارانِ جاه‌طلب همین‌گونه است. جذب و دفعشان براساس منافع ناپایدار دنیوی است. امروز شخصی را احترام و اعزاز کامل می‌نهند و فردا حتی جواب سلامش را هم نمی‌دهند. زیرا به اصطلاح خرشان از پل گذشته است و باید از افراد دیگری استفاده کنند. پس دام دوستیِ دیگری می‌گسترند.]

باز این را می‌هِل و می‌جُو دِگر اینْتْ لَعْبِ کودکانِ بی‌خبر (۴۰۴)

دوباره این یکی را رها کن و در صدد شکار دیگری باش. شگفتا از این بازی کودکانِ ناآگاه!

شب شود، در دامِ تو یک صید نی دام بر تو جز صُداع[۳] و قید نی (۴۰۵)

شب فرا می‌رسد، در حالی که در دامت هیچ صیدی نمانده است، و این دام حاصلی برای تو ندارد جز دردِسر و قید و بند. [مولانا تلاش و تکاپوی جاه‌طلبان مزوّر را به بازی کودکان تشبیه کرده است. برخی از کودکان در بازی‌های خود نقش دکان‌دار و کاسب را بازی می‌کنند و سنگ‌ها و یا کاغذهایی را به عنوان پول بین خود رد و بدل می‌کنند. اما شب با دستی خالی و شکمی گرسنه به خانه می‌روند. اینان نیز وقتی شب عمرشان فرا می‌رسد با دستی خالی به خانهٔ آخرت می‌روند. تمثیل فوق در بیت (۲۶۰۰ ـ ۲۵۹۷) دفتر دوم آمده است.]

---

۱. بیگاه: دیر، بی‌هنگام، شبانگاه.

۲. لِئام: جمع لَئیم به معنی پست و فرومایه.

۳. صُداع: سردرد.

(۴۰۶) **پس تو خود را صید می‌کردی به دام که شدی محبوس و محرومی ز کام**

پس معلوم می‌شود که تو با این کارها وجودِ حقیقی خود را صید می‌کرده‌ای، تو با این کار از فیض حقیقی و بهرهٔ معنوی محروم و ناکام شده‌ای. یعنی با این تزویرها وجود خود را به تحلیل و تباهی می‌بردی.

(۴۰۷) **در زمـــانه صـاحبِ دامـی بُـوَد؟ همچو ما احمق که صیدِ خود کند؟**

آیا در این روزگار صیّادی به حماقت ما پیدا می‌شود که به جای صید، خود را شکار کند؟

(۴۰۸) **چون شکارِ خوک آمد صیدِ عـام رنجِ بی‌حد، لقمه خوردن زو حرام**

صیّادی عوام مانند شکار کردن خوک است، زیرا صید خوک با آنکه زحمت فراوانـی دارد، اما حتی یک لقمه خوردن از گوشتِ آن حرام است. [«صیدِ عام» کنایه از سعی و تلاش اهل دنیاست. «شکار خوک» نیز کنایه از لذّات دنیوی و حظوظ نفسانی است.]

(۴۰۹) **آنکه ارزد صید را، عشق است و بس لیک او کَی گنجد اندر دامِ کس؟**

تنها چیزی که ارزش صید کردن دارد عشق است ولاغیر. اما عشق کی ممکن است که در دام کسی جای بگیرد؟ [تنها عشق حضرت حق است که شایستهٔ توجّه است و باید بنده به دنبال آن رود. اما نیل به حقیقت این عشق نیز برای کسی میسّر نیست.

عَنقا شکارِ کس نشـود دام بـاز چـین کانجا همیشه باد به دست است دام را]

(۴۱۰) **تو مگـر آیـیّ و صـیدِ او شـوی دام بگـــذاری، بـــه دامِ او روی**

مگر تو بیایی و صیدِ عشق حق شوی، دامت را رها کنی و به دام او بیفتی. [مولانا از اینجا به بعد یکی از مبانی مکتب عرفانی خود را بیان داشته است، و آن اینکه عشق مقوله‌ای یک جانبه نیست. یعنی اینطور نیست که عاشق همیشه طالب باشد و معشوق، مستغنی. قرآن کریم نیز عشق بنده و حق را دوسویه می‌داند و می‌فرماید: **یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَه**. هم خدا ایشان را دوست می‌دارد، و هم ایشان خدا را دوست می‌دارند.]

عشق می‌گوید به‌گوشم پست پست[1] صیدبودن خوشتر از صیّادی است (۴۱۱)

عشق در گوش دلم نجوا می‌کند که: صید بودن بهتر است از صیّاد بودن.

گُولِ[2] من کن خویش را و غِرّه شو آفتابی را رها کن، ذَرّه شو (۴۱۲)

خود را باید در برابر من ابله کنی و مفتون شوی. آفتاب بودن را رها کن، باید ذرّه شوی. [منظور مولانا از گول (= ابله) در شرح بیت (۲۹۲۶) دفتر اول آمده است. «ابله» در اینجا کسی است که در آتش عشقِ حق سوخته و هیچ آثار و رسومی از منی و انانیت در او نمانده باشد. بهاءالدین ولد (فرزند خلف مولانا) در این باره می‌گوید: «مرد خدا ساده باشد و راستگو، مرد عیّار و زیرک و دروغگو از زمرهٔ اولیاء نباشد و از ایشان نشود. این که گفته‌اند: **اَکْثَرُ اَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهُ**[3]. یعنی در احوال این جهان ابله و نادان باشند و آن از غایت عقل و زیرکی و عیاری است، زیرا عقل و فکر را به آنچه اعلی و اولی است صرف می‌کنند، به ادنی صرف نمی‌کنند[4].»

مولانا در بیت فوق می‌گوید: تا از آثار و رسوم منی خود را پاک نکنی محبوب و معشوق خدا نشوی. پس جاه و جلال ظاهری را که همچون آفتاب در میان ابنای دنیا می‌درخشد رها کن و ذرّهٔ ناچیز و عاشق بی‌مقدارِ شمس حقیقت شو تا کسی باشی.]

بر دَرَم ساکن شو و بی‌خانه باش دعویِ شمعی مکُن، پروانه باش (۴۱۳)

ساکن درگاه من شو و بی‌خانمان باش. ادعای شمع بودن مکن، بلکه پروانه باش. [سالک باید از منزل خودبینی و هویتِ کاذب خود رخت بر بندد و معتکفِ درگاه دولت و سعادتِ حضرت حق شود. و نباید ادعای معشوقی و مرادی کند، بلکه باید همچون پروانهٔ بی‌پروا به آتش شمع حقیقت بزند و هستی مجازی خود را در شعلهٔ شمع بسوزاند.]

تا ببینی چاشنیِّ زندگی سلطنت بینی، نهان در بندگی (۴۱۴)

پروانه باش تا لذّتِ معنویِ زندگی را دریابی، و سلطنت نهفته در بندگی را ببینی.

---

۱. پَستْ‌پَست: آهسته آهسته.

۲. گُول: ابله، نادان.

۳. بیشتر بهشتیان گول‌اند.

۴. معارف (سلطان ولد)، ص ۲۷۲.

(۴۱۵) نـــعل بـینی بـازگونه[۱] در جـهان تخته‌بندان[۲] را لقب گشـته شـهان

در اینصورت کار و بار دنیا را تماماً وارونه خواهی دید، و می‌بینی که اسـیران را لقب شاه داده‌اند. [اگر خالصاً عاشق حق باشی متوجه می‌شوی که کار این دنیا همه برعکس است. مثلاً کسانی را که عبدالبطن و عبدالفرج‌اند، شاه و امیر خطاب می‌کنند، در حالی که بندهٔ شهوت از هر غلامی غلام‌تر است. رجوع شود به بیت (۳۱۲۶ ـ ۳۱۲۲) دفتر اول.]

(۴۱۶) بس طناب اندر گـلو و تـاجِ دار[۳] بر وی انبوهی که ایـنک تـاجدار

ای بسا کسی که سزاوار اینست که طنابِ دار به گردنش افکنده شود و به دار کشـیده شود، اما جمع کثیری از مردم دور او را گرفته‌اند و با احترام می‌گویند: ایـنست شـاهِ تـاج‌دار! [وجه دیگر: ای بسا کسی که ریسمان شهوات بر گردنش افتاده یـعنی اسـیر شـهوت شـده و سرانجام در راه شهوت‌پرستی به هلاکت رسد، در حالی که انبوهی از مردم نادان او را سلطان و رئیس‌الرؤسای خود می‌دانند. وجه اول از شرح انقروی اقتباس شد و به نظر مناسب‌تر می‌آید.]

(۴۱۷) همچو گورِ کافران، بـیرون حُـلَل[۴] انـــدرون، قـــهرِ خـــدا عَـزَّوَجَلّ

مانند گور کافران که ظاهری مجلّل دارد، اما درون آن آکنده از قهر خداوند عـزیز و جلیل است.

(۴۱۸) چون قبور آن را مُجَصَّص[۵] کرده‌اند پـــردهٔ پـــندار پـــیش آورده‌انـد

مزوّرانِ ریاکار ظاهر خود را مانند قبور کافران گچ‌اندوده و مزیّن کرده‌انـد و روی آن پرده‌ای از پندار کشیده‌اند. [یعنی مردم ظاهربین با مشاهدهٔ مقبرهٔ مجلل و آراستهٔ جسم او خیال می‌کنند که روح او نیز مزیّن به زیور کمالات است در حالی که فقط ظاهر قبر او پهناور و منوّر و آراسته است. رجوع شود به بیت (۱۳۳ ـ ۱۳۰) دفتر سوم و شرح آن.]

---

۱. **بازگونه**: ر.ک. شرح بیت (۲۴۸۱) دفتر اول.
۲. **تخته‌بندان**: اسیران.
۳. **تـاجِ دار**: سرِ دار، بالایِ دار، لایقِ دار.
۴. **حُلَل**: زیورها، پیرایه‌ها. جمعِ حُلّه.
۵. **مُجَصَّص**: گچ اندوده، گچ‌کاری شده.

طبعِ مسکینت مُجَصَّص از هنر همچو نخلِ موم، بی‌برگ و ثمر (۴۱۹)

طبیعت حقیر و بینوای تو از هنرها و زیورهای ظاهری آراسته شده است، درست مانند درخت خرمایی است که از موم ساخته‌اند و قهراً این درخت مصنوعی نه برگ می‌دهد و نه میوه. [افراد مزوّر و جاه‌طلب نیز ظاهر خود را به انواع کمالات می‌آرایند و به دیگران نشان می‌دهند که ما صاحب کمالیم، ما صاحب جمالیم در حالی که همهٔ این امور ساختگی است.]

در بیانِ آنکه لطفِ حق را همه کس دانَد و قهرِ حق را همه کس دانَد، و همه از قهرِ حق گریزانند و به لطفِ حق درآویزان. اما حق تعالی قهرها را در لطف، پنهان کرد و لطف‌ها را در قهر پنهان کرد. نعلِ بازگونه و تلبیس و مَکْرُاللّه بود، تا اهلِ تمییز وَ یَنْظُرُ بِنُورِاللّه از حالی‌بینان و ظاهربینان جدا شوند که: لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً

گفت درویشی به درویشی که تو چون بدیدی حضرتِ حق را؟ بگو (۴۲۰)

یکی از دراویش به درویش دیگر گفت: بگو ببینم تو حضرت حق را چگونه دیده‌ای؟ [در مطلع فصل فوق به آیهٔ ۲ سورهٔ مُلک اشارت شده: اَلَّذی خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیاةَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً وَ هُوَالْعَزیزُ الْغَفُور. «همان کسی که بیافرید مرگ و زندگانی را تا آزماید شما را که کدامین شما نکوکردارترید. و اوست نیرومند آمرزگار.»]

گفت: بی‌چون دیدم، امّا بهرِ قال باز گویم مختصر آن را مثال (۴۲۱)

درویش جواب داد: من حضرت حق را بدون کیفیّت و تعیّن دیده‌ام امّا برای آنکه چیزی در این باره گفته باشم آن را مختصراً با مثالی بازگو می‌کنم.

دیدمش سوی چپِ او آذری سویِ دستِ راست، جُویِ کوثری[1] (۴۲۲)

او را چنین دیدم در حالی که در سمتِ چپش آتشی بود و در سمتِ راستش جویی پُر آب.

---

۱. کوثر: ر.ک. شرح بیت (۱۹۰۱) دفتر اول.

(۴۲۳) سویِ چَپَّش بس جهانْسوز آتشی سویِ دستِ راستش جویِ خوشی

در سمتِ چپ او آتشی قهّار و جهانْسوز قرار داشت، و در سمتِ راست او جویباری زیبا و گوارا.

(۴۲۴) سویِ آن آتش گروهی بُرده دست بهرِ آن کوثر گروهی شاد و مست

گروهی از مردم دست به سوی آن آتش دراز کرده بودند و عدّه‌ای نیز برای رسیدن بدان جویبار شاد و سرمست بودند.

(۴۲۵) لیک لعبِ بازْگونه بود سخت پیشِ پایِ هر شَقیّ و نیکبخت

اما این صحنه، بازی سخت وارونه‌ای بود که در برابر هر بدبخت و نیکبخت قرار داشت. [ریاضت و کفِّ نفس و پرهیز از صفات حیوانی و بهیمی به منزلهٔ آتش است، زیرا رعایت این امور کاری سخت و دشوار است، اما شهوات نفسانی و لذّات حیوانی برحسب ظاهر مانند آبِ گوارا و جویبار است، برای همین است که اکثر مردم به شهوات حیوانی روی می‌آورند و کم کسی به سوی ریاضت و صیانت نفس روی می‌کند. چنانکه در حدیث آمده است: اَلْجَنَّةُ حُفَّتْ بِالْمَکارِه. «بهشت در امور ناملایم نهفته شده است.» برای فهم بیشتر ابیات اخیر رجوع شود به بیت (۷۹۴ ـ ۷۸۷) دفتر اول.]

(۴۲۶) هر که در آتش همی رفت و شَرَر از میانِ آب برمی‌کرد سَر

هر کس که در عمق آتش و شعله‌های آن فرو می‌رفت از میان آب سر بیرون می‌آورد.

(۴۲۷) هر که سویِ آب می‌رفت از میان او در آتش یافت می‌شد در زمان

و هر کس که به جانب آب می‌رفت، یعنی خواهان امیالِ نفسانی و خوشی‌های ظاهریِ دنیا می‌شد ناگهان در میان آتش، ظاهر می‌شد.

(۴۲۸) هر که سویِ راست شد و آبِ زلال سَر ز آتش بر زد، از سویِ شِمال[۱]

هر کس که به سمت راست و آب صاف و زلال می‌رفت از سمتِ چپ سر از آتش

---

۱. شِمال: چپ. مقتبس از اَصْحابُ‌الشِّمال (= یاران چپ) که در آیهٔ ۴۱ سورهٔ واقعه آمده است.

بیرون می‌آورد.

و آنکه شد سویِ شِمالِ آتشین سر بُرون می‌کرد از سویِ یَمین[۱] (۴۲۹)

اما کسی که ابتدا به سوی چپِ آتشناک می‌رفت از سمت راست سر بیرون می‌آورد. [هرکس که در این دنیا به سوی ریاضت و کفّ نفس رود، در بهشت جزوِ اصحاب‌الیمین قرار گیرد.]

کم کسی بر سِرِّ این مُضْمَر[۲] زدی لاجَرَم کم کس در آن آتش شدی (۴۳۰)

در میان مردم کمتر کسی بود که بدین رازِ پوشیده پی ببرد، از اینرو ناچار کمتر کسی حاضر می‌شد که وارد آن آتش شود. [ریاضت و کفّ نفس حقّاً که کاری دشوار است و از هرکسی برنمی‌آید. کمتر کسی است که نقدِ شهوات و لذّات حیوانی را با کمالات روحی و فضائل باطنی معاوضه کند. مگر خردمندان راستین که هیچ اعتباری برای دنیا قائل نیستند.]

جز کسی که بر سَرَش اقبال ریخت کو رَها کرد آب و در آتش گریخت (۴۳۱)

بجز کسی که بخت و اقبال بدو روی آورد، و او آب را رها می‌کرد و به سوی آتش می‌شتافت. [کسی لذّات حیوانی را ترک می‌گوید و به سوی ریاضتِ نَفْس می‌رود که حقّاً اقبال معنوی و دولتِ الهی بدو روی کرده باشد.]

کرده ذوقِ نقد را معبود، خلق لاجَرَم زین لَعْب، مغبون بود خلق (۴۳۲)

مردم لذّتِ نقد و حاضر را معبود خود ساخته‌اند، و ناگزیر در این بازی زیانکار شده‌اند. [چنانکه در آیهٔ ۲۳ سورهٔ جاثیه آمده است: اَفَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَواٰهُ... «آیا دیدی آن کس را که معبود خود را هوای نفسانی خود قرار داد؟...» از ابن عباس و قتاده نقل شده است که منظور از آن اینست: ای محمّد آیا دیدی آن کسی را که دین خود را هواهای نفسانی خود قرار داد[۳]؟]

---

۱. یمین: راست. مقتبس از اَصحابُ‌الْیَمین (= یاران راست) که در آیهٔ ۲۷ سورهٔ واقعه آمده است.

۲. مُضْمَر: پوشیده شده، مستور.

۳. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۷۷.

(۴۳۳) جَوْق جَوْق[۱] و، صف صف ازحرص و شتاب مُحْتَرِز[۲] زآتش، گُریزان سویِ آب

مردم دنیا از روی حرص و عجله‌ای که برای رسیدن به آب دارند دسته دسته و گروه گروه از آتش به سوی آب می‌گریزند.

(۴۳۴) لاجَرَم ز آتش برآوردند سر اِعْتبار اَلْاِعتبار ای بی‌خبر

اما بالاخره از آتش سر درآوردند. ای ناآگاه عبرت بگیر، عبرت بگیر. [منظور دو بیت فوق: مردم دنیا می‌پندارند که خوشی‌های نفسانی و لذّات حیوانی، راحت و رفاه حقیقی در پی دارد و گمان دارند که ریاضت و کفّ نَفْس، امری ناگوارست، از اینرو لذّات حیوانی را آب گوارا می‌انگارند و صیانت نفس را آتشِ سوزان. پس به خیال خود از آتش می‌گریزند، در حالی که بر حسب واقع لذّاتِ آنی موجبِ دخول در آتش می‌شود. چنانکه بودا گفت رنج از لذّات دنیا و آرزوهای درازْآهنگ پدید می‌آید. «اِعتبار اَلْاِعتبار» در اصل بوده است «اَلْاِعتبارَ اَلْاِعتبارَ» که بنا به ضرورتِ وزن شعر، الف و لام ساقط شده است. منصوب شدن «الاعتبار» طبق قاعدهٔ نحویِ «اِغرا» و بواسطهٔ فعلِ مقدّرِ «اِلْزَمْ» است.]

(۴۳۵) بانگ می‌زد آتش ای گیجانِ گول من نی‌ام آتش، منم چشمهٔ قبول

آتش با زبان حال فریاد می‌زد: ای گیجانِ ابله، من آتش نیستم، من چشمهٔ رضای الهی هستم.

(۴۳۶) چشم‌بندی کرده‌اند ای بی‌نظر در من آی و هیچ مگریز از شَرَر

ای فاقدِ بصیرت در اینجا چشم‌بندی و شعبده صورت داده‌اند. درون من بیا و هیچگونه بیمی از شعله‌های آتش نداشته باش.

(۴۳۷) ای خلیل اینجا شَرار[۳] و دود نیست جز که سِحر و خُدعهٔ نمرود نیست

ای ابراهیم خلیل(ع) اینجا شعله و دودی وجود ندارد، و غیر از جادو و نیرنگ نمرود

---

۱. جَوْق جَوْق: دسته دسته. جمعِ آن اَجْواق است.
۲. مُحْتَرِز: دوری کننده، پرهیزکننده.
۳. شَرار: پاره آتشی که به هوا جهد، جرقه.

چیز دیگری نیست. [«ابراهیم خلیل(ع)» در اینجا جنبهٔ نوعی دارد و نه شخصی، یعنی مراد شخص حضرت ابراهیم(ع) نیست، بلکه منظور هر طالب سالکی است که عزم سلوک کند، اما مشکلات راه او را بیمناک سازد. این بیت و بیت بعدی از زبان آتش، او را جازم و امیدوار می‌کند. در مصراع دوم منظور از «سحر و خدعهٔ نمرود» به دو وجه قابل تعبیر است: یکی آنکه نفس و شیطان، طاعت و عبادت و صیانت و تقوی را به صورت آتش به انسان نشان می‌دهند تا او را به گمراهی کشند. پس نباید فریب نمرودِ نفس و نمرودِ شیطان را بخوری. وجه دوم نمرود و نمرودیان با فراهم آوردن آتش عظیم و قاهر خود اطمینان داشتند که ابراهیم را در آن هلاک کنند اما حق‌تعالی آن آتش را برای او سرد و سازگار کرد. نمرود و نمرودیان وقتی این صحنه را دیدند خیال کردند سحر و خدعه‌ای در کار است و آنان مسحور و مخدوع شده‌اند. اهل باطل، ریاضت را آتش می‌بینند نه حق. از آنجا که کمینه لعب طرّار دنیا وارونه نمایی است، پس آنان که مفتون چشم فتّانِ او شده‌اند همه چیز را معکوس می‌بینند. ریاضت را که مرکوب انسان به سوی روضات الجنّات است بد و مشئوم می‌پندارند و مشتهیات نفسانی را که واقعاً ورطهٔ بوار و هلاکت است مَخْلَص می‌شمرند.]

چون خلیلِ حق اگر فرزانه‌ای آتش آبِ توست و تو پروانه‌ای (۴۳۸)

اگر مانند خلیل‌اللّه (یا دوستِ حق) شخصی فهیم باشی، بدان که آتش برای تو به منزلهٔ آب گواراست، و تو مانند پروانه‌ای. یعنی تو در مقابل آن آتش نه تنها بیم به خود راه مده، بلکه باید عاشقانه و همچون پروانهٔ بی‌پروا به آتش ریاضت درآیی.

جانِ پروانه همی دارد ندا کای دریغا صدهزارم پَربُدی (۴۳۹)

جان پروانه فریاد می‌زند که ای کاش پرهای فراوانی می‌داشتم. [بنا به ضرورت قافیه باید «نِدا» را به صورت مُمال، یعنی «نِدی» خواند. عددِ «صدهزار» نیز برای نشان دادن کثرت است. عاشقانِ حقیقت نیز از ژرفای جان بانگ برمی‌آورند که ای کاش من صدها برابر آنچه که در راه حق نثار کردم می‌داشتم تا آن را نیز در این راه بذل می‌کردم.]

تا همی سوزید ز آتش بی‌امان کوریِ چشم و دلِ نامَحرَمان (۴۴۰)

تا به کوری چشم و دلِ اغیار همهٔ آن پرها بی‌هیچ ملاحظه و حَذَری در آتش می‌سوخت.

(۴۴۱) بر من آرد رحم جاهل از خری[۱] من بَرُو رحم آرَم از بینش‌وَری[۲]

آدم نادان از روی نادانی نسبت به من دلسوزی می‌کند، در حالی که من از روی بینش و بصیرت دلم به حال او می‌سوزد. [یعنی افراد نادان، صیانت نفس و عبادت و ریاضت را که از لوازم عشق الهی است دشوار و بیهوده می‌انگارند، از اینرو عاشقان حق را نصیحت می‌کنند که دست از این کارها بدارند، در حالی که عشّاقِ حق نیز با بینش ژرف خود سیه‌روزی و شقاوت آنان را در پیروی از هوای نفس می‌دانند.]

(۴۴۲) خاصه این آتش که جانِ آبهاست کارِ پروانه به عکسِ کارِ ماست

بخصوص این آتش که جان همهٔ آب‌هاست. یعنی آتشِ عشق الهی و ریاضت و کفِّ نفس، گوهر همهٔ لذّات و خوشی‌های حقیقی و پایدار است. اما پروانه برعکسِ ما عشّاقِ حقّ، است. [بیت بعدی تعلیل این بیت است.]

(۴۴۳) او ببیند نور و، در ناری رود دل ببیند نار و، در نوری شود

زیرا پروانه در عین اینکه نور را می‌بیند خود را به آتش می‌افکند، در حالی که صاحبدل آتش را می‌بیند و درون نور می‌شود. [منظور دو بیت اخیر: اهل دنیا و اسیران هواهای نفسانی کارشان مانند پروانه است. پروانه به هوای نور و روشنی به طرف آتش می‌رود و نمی‌داند که آتش، عنصری سوزاننده است، آنان نیز به هوای کسب خوشی و التذاذ به سوی آتش نفس می‌روند و سوخته و هلاک می‌شوند. اما عشّاق حق اگر چه عشق حق را بر حسب ظاهر آتشین می‌بینند، ولی باطن آن را یکپارچه نور و سرور می‌دانند.]

(۴۴۴) این چنین لَعْب[۳] آمد از ربِّ جلیل تا ببینی کیست از آلِ خلیل

خداوند بزرگ این چنین تدبیری را به کار بُرده تا بر تو معلوم شود که چه کسی از

---

۱. خری: خر بودن، با یای مصدری.

۲. بینش‌وری: بصیرت، بینش.

۳. لَعْب: بازی. و یکی از معانی بازی مکر و حیله است. و قهراً انتساب مکر و حیلهٔ مصطلح به حضرت حق نارواست. از اینرو آن را به «تدبیر» تأویل کرده‌اند. رجوع شود به شرح بیت (۳۵۹۵) دفتر چهارم.

دودمان ابراهیم خلیل(ع) است. [جمیع نَفْس‌پرستان از آل نمرودند و جمیع حق‌پرستان، از آل ابراهیم بت‌شکن. خداوند برای امتحان خلایق، دنیا و امور نفسانی را به ظاهر، جذّاب و کف نفس و ریاضت و عبادت را صورتاً شاقّ و دشوار نموده تا صالحان از طالحان باز شناخته شوند: وَامْتَازُوا الْيَوْمَ أَيُّهَاالْمُجْرِمُون.]

آتشی را شکلِ آبی داده‌اند　　واندر آتش چشمه‌ای بگشاده‌اند　　(۴۴۵)

آتش را به صورت آب درآورده‌اند و در درونِ آتش چشمه‌ای جاری کرده‌اند.

ساحری صحنِ[۱] برنجی را به فن　　صحنِ پُر کِرمی کند در انجمن　　(۴۴۶)

مولانا در اینجا به اقتضای بحث مقایسه‌ای می‌کند میان اعمال ساحرانه و افعال حکیمانهٔ الهی، و می‌گوید که وارونه‌نماییِ دنیا از کارهای حکیمانهٔ الهی است، عدّهٔ کثیری از خلایق فریب ظاهر دنیا را می‌خورند و از باطن آن درمی‌مانند و اگر چه ساحران نیز کارهای غریبی انجام می‌دهند اما این کجا و آن کجا؟! معنی بیت: مثلاً یکی از ساحران، با فن ساحری یک بشقاب پُر از برنج را در حضور جمع به بشقابی پُر از کِرم مبدّل می‌کند.

خانه را او پُر ز کژدم‌ها نمود　　از دَمِ سِحر و، خود آن کژدم نبود　　(۴۴۷)

یا مثلاً با نَفَس ساحرانهٔ خود، خانه‌ای را پُر از عقرب نشان می‌دهد، در حالی که آن عقرب‌ها واقعیّت ندارند. [«سِحر» مراتبی دارد، یک مرتبهٔ آن تصرّف در قوّهٔ خیالیهٔ شخص است. این بیت ناظر بدان مرتبه است. ساحر بدین‌وسیله شخص و یا اشخاصی را از آن خانه فراری می‌دهد، زیرا آنان خیال می‌کنند که خانه پر از عقرب است. توضیح «سحر» در شرح بیت (۲۷۷) دفتر اول و شرح بیت (۸۴۱) دفتر سوم.]

چونکه جادو می‌نماید صد چنین　　چون بُوَد دستانِ[۲] جادو آفرین؟　　(۴۴۸)

در جایی که جادو قادر است صد نوع از این کارهای غریب انجام دهد، ببین مکر

---

۱. صَحْن: بشقاب. جمع: صِحان.

۲. دَستان: مکر و حیله.

خداوندِ جادوآفرین چگونه است؟ [انتسابِ «دستان» و «سحر» به خداوند، حقیقی نیست بلکه طبق صنعت **مشاکله** گفته شده است. توضیح آنکه **مشاکله** در علم بدیع یکی از محسّنات معنویه به شمار می‌رود و آن عبارت است از بیان کردن چیزی نه با لفظ مخصوص خود بلکه با لفظی دیگر. مثلاً در قرآن کریم خداوند، ماکر (= مکرکننده) نامیده شده است و معلوم است که این «مکر» به معنی مصطلح نیست بلکه همانطور که مفسّران گفته‌اند مراد تدبیرِ حضرت حق است. پس سِحر نامیدنِ کارهای حکیمانهٔ خدا از این باب است.]

(۴۴۹) **لاجَرَم از سِحرِ یزدان قَرن قَرن[۱] اندر افتادند چون زن، زیر پَهْن[۲]**

ناگزیر بر اثر جادوی خداوند، ساحران نسل اندر نسل مانند زن مغلوب شدند.

(۴۵۰) **ساحرانْشان بنده بودند و غلام اندر افتادند چون صَعْوه[۳] به دام**

ساحران ادوار پیشین با همهٔ قدرت و مهارت خود در برابر مکر حق بنده و غلامی بیش نبودند. و مانند گنجشک به دام مکر الهی افتادند. [شارحی بیت فوق را معنی کرده است: اگرچه جادوگران، غلام و بندهٔ (کسانی چون فرعون) بودند، اما (فرعون‌ها) چون گنجشک به دام افتادند[۴].]

(۴۵۱) **هین بخوان قرآن، ببین سِحرِ حلال[۵] سرنگونی مکرهایِ کَالْجِبال[۶]**

بهوش باش، قرآن را بخوان و به کلام فصیح و بلیغ آن توجه کن و ببین که حیله‌هایِ کوه‌آسا چه‌سان واژگون می‌شوند. [مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۴۶ سورهٔ ابراهیم: **وَقَدْ مَکَرُوا مَکْرَهُمْ وَ عِنْدَاللّهِ مَکْرُهُمْ وَ اِنْ کَانَ مَکْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُالجِبالُ.** «و نیرنگ خود بکار بستند و حال آنکه همهٔ نیرنگ‌هاشان به نزد خداست گرچه کوهها از آن به رفتار آیند.»

---

۱. قرن قرن: نسل در نسل: زیرا «قَرْن» به معنی مردم یک دوره و نسل نیز آمده است.
۲. پهن اندر افتادن: مغلوب شدن.
۳. صَعْوَه: گنجشک و هر پرندهٔ کوچک و خواننده که اندازهٔ گنجشک باشد.
۴. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر پنجم، ص ۸۱.
۵. سِحرِ حلال: ر.ک. شرح بیت (۳۵۹۹) دفتر سوم.
۶. کَالْجِبال: مانند کوه‌ها. حرف تشبیه کَ(از حروف جارّه) + جِبال: جمعِ جَبَل.

در تفسیر و ترجمهٔ این آیه اقوال مختلفی آمده است. برخی «اِنْ» را نافیه و بعضی مخفّف از مثقّل گرفته‌اند، در صورتی که «اِنْ» نافیه باشد یعنی: مکر کافران نمی‌تواند کوه دلایل قرآنی را از جای تکان دهد. و اگر «اِنْ» مخفّف از مثقّل (اِنَّ) باشد یعنی: مکر کافران چنان قوی است که حتّی کوهها را نیز می‌جنباند و این مطلب با «ان» و «لام تأکید» تصریح شده است. طبرسی گوید از میان قُرّا فقط کسائی، لامِ «لتزول» را مفتوح خوانده است.]

من نی‌ام فرعون کآیم سویِ نیل سویِ آتش می‌روم من چون خلیل (۴۵۲)

من فرعون نیستم که به طرف رود نیل بیایم، بلکه من مانند ابراهیم خلیل به سوی آتش می‌روم. [عشاق الهی به سوی هواهای نفسانی نمی‌روند، بلکه به سوی صیانت نفس می‌روند.]

نیست آتش، هست آن مآءِ مَعین وآن دگر از مکر، آبِ آتشین (۴۵۳)

آن آتش برحسب واقع آتش نیست بلکه آبی روان و زلال است. و آن آب برحسب ظاهر آب است و در واقع آبی آتشناک. [رجوع شود به شرح بیت (۱۲۰۶) دفتر دوم.]

بس نکو گفت آن رسولِ خوش‌جَواز ذرّه‌یی عقلت بِهْ از صوم و نماز (۴۵۴)

آن رسول خوش اخلاق، بسیار زیبا فرموده است که برای تو ذرّه‌ای عقل بهتر از روزه و نماز است. [منظور از «خوش‌جَواز» چیست؟ «جَواز» با فتحهٔ «ج» مصدر ثلاثی مجرّد از «جازَ یَجُوزُ» است و به معنی گذشت و چشم‌پوشی و آسان گرفتن آمده است. و اگر با جیمِ مکسور خوانده شود یکی از مصادر باب مفاعله محسوب شود که آن نیز به معنی عفو و گذشت و بخشش است. استاد فروزانفر تعبیر «خوش‌جَواز» را مقتبس از روایتی از پیامبر(ص) دانسته که از نهایهٔ ابن اثیر، ج ۱، ص ۱۸۷ نقل کرده است: **کُنْتُ اُبایِعُ‌النّاسَ وَ کانَ مِنْ خُلُقِی الْجَوازُ**[۱]. «من با مردم عهد و پیمان می‌بستم و از جمله خوی‌های من آسان‌گیری و اغماض است.»

مصراع دوم به حدیثی اشارت دارد که به صورت‌های مختلف در کتب روائی آمده از جمله در بحارالانوار و کافی: **تَفَکُّرُ ساعَةٍ خَیْرٌ مِنْ عِبادَةِ سِتّینَ سَنَةٍ**. «لختی اندیشیدن بهتر است از شصت سال عبادت.»]

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۴۹.

(۴۵۵) زآنکه عقلت جوهر است، این دو عَرَض این دو در تکمیلِ آن شد مُفْتَرَض[۱]

زیرا عقل تو جوهر است و این دو (نماز و روزه) عَرَض. و این دو برای کمال بخشیدن به عقل واجب شده است. [وجه دیگر مصراع دوم: نماز و روزه در صورتی برای شخص واجب می‌شود که عقلش کامل شده باشد. رجوع شود به شرح بیت (۹۴۶ ـ ۹۴۵) دفتر دوم.]

(۴۵۶) تـا جـلا بـاشد مـرآن آیـینه را که صفا آیـد ز طـاعت سـینه را

این عبادات بر انسان واجب شده است تا آینهٔ عقل را روشنی و شفّافیت بخشد، زیرا انجام عبادات قلب را صفا می‌دهد.

(۴۵۷) لیک گر آیینه از بُن فـاسد است صَیْقَل او را دیر باز آرَد به دست

ولی اگر آینه از اصل و اساس خراب باشد، صیقل دادنِ آن در مدّتی طویل می‌تواند آن را صاف و پاکیزه سازد.

(۴۵۸) وآن گُزین آیینه[۲] که خوش مَغْرِس[۳] است اندکی صَیقَلْ گری آن‌را بس است

و اما آینه‌ای که ممتاز و خوش جنس است صیقلی اندک برایش کافی است و بـا آن اندک، شفّاف می‌شود. [منظور دو بیت اخیر: طاعات و عبادات، عقل و قلب را صفا می‌دهد. اما عقل و قلبی که محتجب در گناه و زنگار جرم و جریرت باشد دیر صفا پیدا می‌کند در حالی که عقل و قلبی که از زنگار گناه پاک باشد با عبادت زودتر جلا می‌یابد.]

تفاوتِ عقول در اصلِ فطرت، خلافِ معتزله که ایشان گـویند در اصـل، عـقولِ جزوی برابرند، این افزونی و تفاوت از تعلّم است و ریاضت و تجربه

(۴۵۹) این تـفاوت عـقل‌ها را نـیک دان در مـراتب از زمـین تـا آسـمان

مولانا در این فصل جلیل مبحثی را می‌گشاید که در بیت (۱۵۴۵ ـ ۱۵۳۹) دفتر سوم

---

۱. مُفْتَرَض: واجب گردیده، فریضه شده.

۲. گُزین آیینه: صفت و موصوف مقلوب. یعنی آیینه‌ای که ممتاز است.

۳. مَغْرِس: قلمستان، جای نهال کاری. مراد از «خوشْ‌مَغْرِس»، خوش‌جنس و مرغوب است.

نیز بدان پرداخته است. لازم است به شرح آن ابیات رجوع شود.

معنی بیت فوق: عقول از نظر مقام و مرتبه از زمین تا آسمان با یکدیگر فرق دارند. تو باید این تفاوت‌های عمیق را خوب درک کنی.

هست عقلی همچو قرصِ آفتاب هست عقلی کمتر از زُهره[1] و شِهاب (۴۶۰)

در اینجا مولانا تفاوت عقول را از حیث مقام و مرتبه به نحوی بارز بیان می‌دارد: عقلی هست که مانند چشمهٔ خورشید است، و در مقابل عقلی هم وجود دارد که از زهره و شهاب هم کم نورتر است.

هست عقلی چون چراغی سَرخوشی[2] هست عقلی چون ستارهٔ آتشی (۴۶۱)

عقلی هست که مانند چراغِ روشن و خوش‌سوز است، و نیز عقلی وجود دارد که مانند یک جرقهٔ آتش است.

زآنکه ابر از پیشِ آن چون واجهَد نورِ یزدان‌بین[3] خِرَدها بردهد (۴۶۲)

زیرا وقتی که ابر از مقابل آن عقل واپس رود، به عقلی مبدّل می‌شود که هم تجلّیات الهی را می‌بیند و هم به سایر عقول نور معرفت می‌بخشد. [هرگاه ابرِ مقتضیات بشری و حجاب‌های دنیوی زائل شود چنین عقلی خدابین می‌شود و دیگران را نیز ارشاد می‌کند و به عقولشان معرفت می‌بخشد.]

عقلِ جزوی عقل را بدنام کرد کامِ دنیا مرد را بی‌کام کرد (۴۶۳)

عقل جزوی (= عقل معاش، عقل ظاهربین) موجب بدنامیِ عقلِ کلی (= عقل معاد، عقل باطن‌بین) شده است. و کامروایی‌های دنیوی و مادّی آدمی را از کامروایی‌های اخروی و معنوی محروم کرده است. [اشتراک لفظی گاه موجب اشتباه می‌شود، مثلاً وقتی می‌گوییم

---

۱. زُهْره: ر.ک. شرح بیت (۷۵۲) دفتر اول.

۲. چراغِ سَرْخوش: چراغ درخشان و خوش‌سوز، زیرا «سرخوش» به معنی سرمست و خوشحال است. و در اینجا درخشندگی و خوش‌سوزی مجازاً به سرمستی و شادی تعبیر شده است.

۳. یزدان‌بین: صفت فاعلی مرکّبِ مرخّم است، یعنی بینندهٔ یزدان.

«عَیْن»، این لفظ هم به معنی چشم است و هم چشمه و هم آفتاب و هم طلای مسکوک و دیده‌بان و غیره. و شنونده نمی‌داند منظور ما کدام‌یک از معانی است، مگر آنکه گوینده با اشاره و یا توضیحی منظور خود را آشکار سازد. عقل نیز به سبب اشتراک لفظی، گاه موجب سوءتفاهم‌هایی می‌شود، زیرا عرفا هم عقل کلّی را «عقل» نامیده‌اند و هم عقل جزوی را، در حالی که «موضوعٌ لَه» دو امر مختلف است. از اینرو گاهی دیده می‌شود که منتقدانِ مثنوی اعم از فاضل و مبتدی می‌گویند سخنان مولانا در باب عقل، تناقضی عجیب دارد! در یکجا عقل را به عرش اعلی می‌رساند و محمودش می‌شمرد و در جای دیگر به حضیضش می‌برد و مذمومش می‌دارد. در حالی که اگر این منتقدان به دیدهٔ فحص و انصاف بنگرند چنین تناقضی نیابند. و چون بحث عقل و انواع و مراتب آن در شرح بیت (۱۱۰۹) دفتر اول و (۲۱۷۹) دفتر چهارم آمده از اطالهٔ کلام می‌پرهیزیم. جایز است حذف مضافی قائل شویم و مراد از «عقل جزوی» را صاحبانِ عقول جزوی بشمار آریم.]

(۴۶۴) آن ز صیدی، حُسنِ صَیّادی بدید وین ز صیّادی، غمِ صیدی کشید

عقل کلّی به سبب صید شدن بوسیلهٔ صیّادِ جهانِ هستی، زیبایی و جمالِ او را دیده است، اما عقل جزوی چون صیّادِ صیدهای حقیر شده در غم آن صیدها گرفتار آمده است. [عارفانِ باللّه که صاحبان عقول کلّی هستند خود را به مقام تسلیم و فنا رسانده‌اند و نمِ وجود خود را به یَمِ بیکرانِ حضرت حق متّصل کرده‌اند، از اینرو جمال الهی را شهود می‌کنند. اما صاحبان عقولِ جزوی دل در گرو دنیای دون و حُطامِ ناچیز آن بنهاده‌اند و هر آن درصدد صید لذّات و مشتهیاتِ زودگذر آن بنشسته‌اند.

این معنی در صورتی است که «صیدی» در مصراع اول با یای مصدری و در مصراع دوم با یای وحدت خوانده شود. و نیز «صیّادی» در مصراع اول با یای وحدت و در مصراع دوم با یای مصدری فرض گردد. همچنین جایز است که در مصراع اول «صیدی» با یای وحدت، و در هر دو مصراع «صیادی» با یای مصدری فرض شود. معنی بیت فوق بر این فرض: عقل کلی از مشاهدهٔ یک صید (پدیده و آیت آفاقی و انفسی) به حُسن و جمال صیادیِ حضرت حق‌تعالی واقف می‌شود. بیت فوق راجع است به بیت (۴۱۴ ـ ۴۱۰) همین دفتر.]

آن ز خدمت، نازِ مَخدومی[۱] بیافت وین ز مخدومی ز راهِ عِز بتافت (۴۶۵)

عقل کلی (و یا صاحب عقل کلی، بنا بر تقدیر حذف مضاف) به سبب خدمت و عبادت به مقام سَروَری و مخدومی رسید؛ در حالی که عقل جزوی (و یا صاحب عقل جزوی) به سبب علاقه به سروری و مخدومی دنیوی از راه عزّت و سربلندی به بیراهه افتاد. [عزّت و شرف حقیقی در خدمت به حقیقت و عبادت و بندگی راستین است، و جمیع ریاسات ظاهرهٔ دنیوی و امارات عاریتی موجب خذلان و سرشکستگی ابدی می‌شود، چنانکه حق‌تعالی در آیهٔ ۸ سورهٔ منافقون فرمود:... وَلِلّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ لَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ. «... و عزّت و سربلندی، خاصِ خداوند است و رسولش و مؤمنان، ولی منافقان ندانند.»]

آن ز فرعونی اسیرِ آب شد وز اسیری، سِبْط[۲] صد سهراب شد (۴۶۶)

عقل جزوی (و یا صاحب عقل جزوی) به سبب داشتن خوی فرعونی گرفتار آبِ هلاکت شد، اما بنی اسرائیل به سبب اسارت، به صد سهراب مبدّل شدند. [«سهراب شدن» در اینجا کنایه از قدرت یافتن و پهلوان شدن است. عدد «صد» نیز نشان دهندهٔ کثرت است. منظور بیت: غرور و خودبینی شخص را تباه می‌کند، فروتنی و انکسار او را تعالی می‌بخشد.]

لَعْبِ معکوس[۳] است و فَرزین‌بندِ[۴] سخت حیله کم کن کارِ اقبال است و بخت (۴۶۷)

مکر الهی[۵] درست مانند یک بازی وارونه و فرزین‌بندِ محکم است. حیله‌گری مکن که رستگاری و سعادت تنها از اقبال و بخت الهی حاصل می‌شود. [حق‌تعالی که خیرالماکرین است، دنیا را به گونه‌ای قرار داده که صاحبان عقول جزئیه را مفتون و مخدوع خود می‌کند و هرچند که آنان خود را گُربُز و زیرکِ بی‌همتا بدانند، اما مکر الهی آنان را در نطعِ شطرنج حیات، مات می‌کند. پس چاره در اینست که دست از حیله و نیرنگ بداریم و قلب را مصفّا گردانیم و خود را به درختِ بختِ الهی برسانیم.]

---

۱. مَخْدومی: با یای مصدری به معنی مورد خدمت واقع شدن.
۲. سِبْط: فرزند، نواده. جمع: اَسباط.
۳. لَعْبِ مَعْکوس: بازی وارونه. تلفّظِ «لِعْب» نیز به همین معنی است.
۴. فَرزیْن‌بند: ر.ک. شرح بیت (۱۳۱) دفتر دوم.
۵. توضیح مکر خداوند در شرح بیت (۳۵۹۵) دفتر چهارم آمده است.

(۴۶۸) بر خیال و حیله کم تَن تار را که غنی رَه کم دهد مکّار را

اینقدر به خیالات خام و نیرنگ‌های خود تمسّک مجو، زیرا خداوندِ غنی، نیرنگباز را به حریم خود راه ندهد. [«تَنْ» فعلِ امر مفرد از مصدر «تَنیدن». و «تنیدنِ تار» در اینجا کنایه از توسّل و تمسّک جستن است. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۲۲) دفتر چهارم.]

(۴۶۹) مکر کن در راهِ نیکو خدمتی تا نبوّت یابی اندر اُمّتی

در راه خدمتِ نیک مکر به کار ببر تا در میان مردم به مقام نبوّت برسی. [مراد از «مکر» در بیت فوق تدبیر است. رجوع شود به شرح بیت (۴۴۸) همین دفتر. مراد از «نبوّت» در اینجا مقام ارشاد و هدایت است. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۷۴) دفتر سوّم. منظور بیت: اگر در راه اعمال نیک بکوشی به مقام ارشاد برسی.]

(۴۷۰) مکر کُن تا وارَهی از مکرِ خَود مکر کُن تا فرد گردی از جسد

مکر الهی را به کار ببر تا از مکرهای زیانبارِ خود نجات یابی، مکری به کار ببر که از جسم و جسمانیّات جدا شوی. [آدمی تمام مکر و تدبیر خود را در راه نیل به دنیا بکار می‌برد، اما اگر او با تدبیر الهی زندگی کند از جمیع مهالک نفسانی می‌رهد و حاکم بر مقتضیات جسم و جهان مادی می‌شود.]

(۴۷۱) مکر کن تا کمترین بنده شوی در کمی رفتی، خداوندہ شوی

مکری به کار بگیر تا کمترین بندهٔ حضرت حق شوی، اگر فروتنی و خاکساری را پیشهٔ خود کنی به مقام سَروَری خواهی رسید.

(۴۷۲) روبَهیّ[1] و خدمت ای گرگِ کَهُن هیچ، بر قصدِ خداوندی مَکُن

ای گرگِ کهنه‌کار، هرگز حیله‌گری و خدمت را به قصد سَروَری درهم نیامیز. یعنی اگر خدمت و عبادت می‌کنی آن‌را خالصاً لوجه‌الله انجام بده نه آنکه عبادت و خدمت را وسیلهٔ فریب مردم قرار دهی و در پی ریاست و سروری برآیی.

---

۱. رُوبَهی: با یای مصدری به معنی «روباه بودن» و این کنایه از حیله‌گری است.

لیک چون پروانـه در آتش بـتاز　　کیسه‌یی زآن بر مدوز[۱] و پاک باز[۲]　　(۴۷۳)

اما باید مانند پروانه به سوی آتش پرواز کنی. یعنی باید عاشقانه به طرف آتشِ خدمت و عشقِ حقیقی بشتابی، و هرگز در این راه متوقّع پاداش و مواهب دنیوی نباشی، و هرچه داری در راه خدمت به خدا و خلق و عبادت حق، خالصانه نثار کنی.

زور را بگـذار و زاری را بگـیر　　رحـم سـوی زاری آیـد ای فـقیر　　(۴۷۴)

قدرتِ شخصیِ خویش را رها کن و به ناله و تضرّع درگاه الهی روی آور، زیرا ای فقیر، رحمت الهی به سوی ناله و تضرّع بنده می‌رود. [رجوع شود به شرح بیت (۴۹۳) همین دفتر.]

زاریِ مـضطرّ تشـنه مـعنوی‌ست　　زاریِ سردِ دروغ، آنِ غَـوی[۳]ست　　(۴۷۵)

به عنوان مثال، ناله و زاریِ کسی که از شدّت تشنگی (خواهشگـری) درمـانده شـده حقیقی و از صمیم دل است، اما شخص گمراه ناله و زاری سرد و دروغین سر می‌دهد.

گریهٔ اِخوانِ یـوسف حـیلت است　　که درونْشان پُر ز رَشک و علّت است　　(۴۷۶)

چنانکه گریه برادران حضرت یوسف(ع) حیله‌ای بیش نبود، زیرا سینهٔ آنان پُر از کینه و سایر بیماری‌های روحی و اخلاقی بود. [چنانکه وقتی برادران یوسف(ع) او را به چاه افکندند از روی حیله با چشمی گریان به نزد پدر خود (یعقوب) آمدند. آیهٔ ۱۶ سورهٔ یوسف می‌گوید: وَ جاؤُوا اَباهُمْ عِشاءً یَبْکُون. «و شامگاه (برادران یوسف) به نزدِ پدر خود بیامدند گریان.»]

---

۱. کیسه دوختن: برای دریافت چیزی آماده شدن، توقّع و طمع داشتن.

۲. پاک باز: پاک و خالص بباز. باز فعل امر است. «پاک‌باز» را نباید صفت ترکیبی فرض کرد.

۳. غَویّ: گمراه.

حکایتِ آن اَعرابی[1] که سگِ او از گرسنگی می‌مُرد و انبانِ او پُر نان و بر سگ نوحه می‌کرد و شعر می‌گفت و می‌گریست، و سَر و رُو می‌زد و در یغش می‌آمد لقمه‌ای از انبان به سگ دادن

خلاصهٔ داستان

سگی در حال جان کندن بود. صاحبش که یکی از صحرانشینان عرب بود در کنارش نشسته بود و اشکی سوزان می‌ریخت. عابری از آنجا می‌گذشت حال زار او را دید و از او پرسید: چرا می‌گریی؟ از غم چه کسی داغ‌دار شده‌ای؟ صاحب سگ گفت: از همهٔ مال دنیا سگی وفادار داشتم که اینک در حال مُردن است. هم نگهبانم بود و هم برایم شکار می‌کرد. عابر پرسید: به چه سبب می‌میرد؟ آیا زخم و آسیبی به او رسیده است؟ صاحب سگ گفت: خیر، بلکه از شدّت گرسنگی به حالِ مرگ افتاده است. در این لحظه نگاه عابر به کیسهٔ انباشتهٔ صاحب سگ افتاد و بدو گفت: درون این کیسه چیست؟ جواب داد: نان و آذوقه. عابر گفت: مرد حسابی پس چرا مقداری از آن را به سگت نمی‌دهی که نمیرد؟! صاحب سگ گفت: آخر مهر و محبّتم به آن سگ در این حدّ نیست که به او نان بدهم، زیرا برای خرید نان باید درهم و دینار بدهم در حالی که اشکِ چشمانم مفت و رایگان است!

* * *

مأخذ این حکایت در جایی یافت نشد. و استاد فروزانفر نیز در کتاب **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، مأخذی برای آن نیاورده است. به‌هرتقدیر آنچه که از نظر مولانا اهمّیت دارد

---

۱. اَعرابی: یک تن عرب بیابانی. رجوع شود به شرح بیت (۴۷۷) همین دفتر.

مقاصد والای عرفانی و اخلاقی و روانشناختی است. در فصل پیشین مولانا کلام را بدانجا آورد که برای دستیابی به عطایای الهی و مواهب ربّانی باید از صمیم دل به درگاه الهی تضرّع و انابت کرد و از درون متحوّل شد، و قهراً هرگونه ریا و ظاهرسازی در پیشگاهِ الهی پشیزی نیرزد. پس اگر ظاهرسازی و مردم‌فریبی در این دنیا کارساز گردد در محضر الهی باعث وبال و خسران شود. مولانا بدین مناسبت حکایتِ اعرابی و سگش را می‌آورد تا چهرهٔ فریفتارانِ مدّعی را آشکار سازد و ضمن آن گُریزی هم به ادب دعا کردن می‌زند که از جملهٔ آن، خشوع و خلوص در دعاست.

* * *

(۴۷۷) آن سگی می‌مُرد و گریان آن عرب[۱] اشک می‌بارید و می‌گفت ای کُرَب[۲]

سگی در حال مُردن بود و صاحبِ عربِ آن می‌گریست و اشک می‌ریخت و می‌گفت: ای وای، اندوها!

(۴۷۸) سایلی بگذشت و گفت این گریه چیست؟ نوحه و زاریِّ تو از بهر کیست؟

گدایی که از آنجا می‌گذشت به آن عرب گفت: چرا گریه می‌کنی؟ اصلاً این شیون و زاری برای کیست؟

(۴۷۹) گفت: در مِلکم سگی بُد نیک‌خو نک همی میرد میانِ راه، او

اعرابی گفت: من سگی نجیب و وفادار داشتم، اما اینک در وسط راه در حال جان دادن است.

(۴۸۰) روز، صَیّادم بُد و شب پاسبان تیزچشم و صیدْگیر و دزد ران

روزها برایم شکار می‌کرد و شب‌ها نگهبانی می‌داد. سگی بود که خوب می‌دید و با

---

۱. عَرَب: در اینجا مراد همان اَعرابی (= عرب صحرانشین) است، زیرا عَرَب غالباً به شهرنشینان آن قوم اطلاق شود. جمع: اَعْرُب و عُرُوب. لیکن برخلاف تصوّر رایج، اَعْراب، جمع عَرَب نیست بلکه اسم جنس است و به صحرانشینان قوم عرب گویند.

۲. کُرَب: جمعِ کُرْبَه به معنی اندوه و سختی.

مهارت شکار می‌کرد و سارقان را نیز فراری می‌داد.

گفت: رنجش چیست؟ زخمی خورده است؟ گفت: جوعُ‌الْکَلب زارش کرده است (۴۸۱)

آن گدا پرسید: رنج و بیماری سگت چیست؟ آیا آسیبی به او وارد شده است؟ عرب مذکور جواب داد: گرسنگیِ سخت او را رنجور کرده است. [جُوعُ‌الْکَلْب در طبّ قدیم از بیماری‌های معده به‌شمار می‌آمده است. کسی که به این بیماری مبتلا شود هرچه بخورد سیر نشود. بدان شهوتِ کلبی هم گویند. این بیماری با «جوعُ‌الْبقر» فرق دارد[1]. در اینجا مراد از آن، گرسنگیِ سخت است.]

گفت: صبری کن بر این رنج و حَرَض[2] صابران را فضلِ حق بخشد عوض (۴۸۲)

گدای مذکور گفت: بر این رنج و بیماری صبر کن، زیرا فضل الهی به صابران پاداش می‌دهد. [مصراع دوم ناظر است به قسمتی از آیهٔ ۱۰ سورهٔ زُمَر:... اِنَّما یُوَفَّی الصّابِرُونَ اَجْرَهُمْ بِغَیْرِ حِسابٍ. «...مزد صابران بی‌حساب و به کمال داده شود.»]

بعد از آن گفتش که ای سالارِ حُر چیست اندر دستت این انبانِ پُر؟ (۴۸۳)

سپس آن گدا گفت: ای سرور آزاده! این کیسهٔ پُر در دستت چیست؟ یعنی درون آن چیست؟

گفت: نان و زاد و لُوت دوشِ من می‌کشانم بهرِ تَقْویتِ بدن (۴۸۴)

اعرابی گفت: نان و توشه و غذای ماندهٔ دیشب من است که برای نیرو بخشیدن به بدنم آن را با خود می‌کشم. [کلمهٔ «تَقْویت» بر وزنِ «تصنیف» به احتمال قوی همان کلمهٔ «تَقْوِیَت و یا تَقْوِیَة»، مصدر باب تفعیل از ریشهٔ «ق و ی» است که بنا به ضرورت وزن شعر بدین صورت آمده است. احتمال ضعیف دیگر هم اینست که از ریشهٔ «ق و ت» باشد. یعنی از

---

۱. ر.ک. خفی علایی، ص ۱۷۵.

۲. حَرَض: در اصل به معنی ذوب شدن و هلاک گشتن از اندوه و یا عشق است. زمخشری در ذیل آیهٔ ۸۵ سورهٔ یوسف در معنی این کلمه گفته است: مشرف شدن به مرگ بر اثر بیماری. (ر.ک. کشاف، ج ۲، ص ۴۹۹) طبرسی علاوه بر این معنی، تباهی جسمانی و عقلانی را نیز ذکر می‌کند. (ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۵، ص ۲۵۶)

فعل ثلاثی مجرّدِ قاتَ یَقُوتُ قَوْتاً (= غذا دادن به کسی)، اما این فعل به باب تفعیل نرفته است. پس بهتر است آن‌را به همان معنی نخست فرض کنیم.]

(۴۸۵) گفت: چون نَدْهی بدآن سگ نان و زاد؟ گفت: تا این حد ندارم مِهر و داد

آن گدا بدو گفت: پس چرا از این نان و آذوقهٔ کیسه‌ات به آن سگ نمی‌دهی؟ عرب مذکور جواب داد: آخر تا این حدّ نسبت به سگم عاطفه و انصاف ندارم.

(۴۸۶) دست نآید بی‌دِرَم در راه نان لیک هست آبِ دو دیده رایگان

آن عرب افزود: بدون داشتن پول در راهها و معابر نمی‌توان نان به کف آورد، در حالی که اشک چشم، مفت و مجّانی است.

(۴۸۷) گفت: خاکت بر سَر ای پُر بادْ مَشک که لبِ نان پیشِ تو بهتر ز اشک؟

آن گدا به عرب گفت: ای مدّعی دروغگو خاک بر سرت که لبهٔ نان نزد تو بهتر از اشک چشم است. [«پُر بادْ مَشک» همان «مَشکِ پُر باد» که مَثَلی است برای مدعیانِ دروغگو[1].]

(۴۸۸) اشک، خون‌ست و به غم آبی شده می‌نیرزد خاک، خونِ بیهُده

اشکِ چشم در اصل خون بوده است که بر اثر اندوه به آب مبدّل شده است، پس نمی‌ارزد که نان را پیش خود نگه داری و به جای آن بیهوده اشک بریزی. [اطبّای قدیم عقیده داشتند که اشک چشم در اصل خون جگر بوده است. و هرگاه که آدمی دچار غم و اندوه می‌شود حرارتِ اندوه موجب تبخیر خون می‌گردد و به جانب فوق صعود می‌کند و از آنجا به اطراف حدقهٔ چشم می‌رسد و چون سرد و بارد می‌گردد به آب تبدیل می‌شود و از مجاری چشم جاری می‌گردد[2]. مراد از «خاک» در مصراع دوم، نان است، زیرا نان از خاک حاصل

---

۱. ر.ک. امثال و حکم، ج ۴، ص ۱۷۱۳.

۲. ولی امروزه معلوم شده است که اشک با فعالیت غدّه‌های اشکی جاری می‌گردد. این غدّه‌ها در فضای گوشهٔ خارجی چشم قرار دارند و توسط ۶ تا ۱۲ مجرای اشکی به فضای میان پلک و قرنیه راه می‌یابند. این غدّه‌ها توسط اعصابِ خودمختار، عصب‌دار می‌شوند. و اشک به روش رفلکسی از راه فعال شدن گیرنده‌های موجود در پلک‌ها و غشاء ملتحمه ریزش می‌کند. (ر.ک. فیزیولوژی انسانی، ج ۱، ص ۲۸۶)

شده است. و مراد از «خونِ بیهده» اشکی است که بیهوده و بی‌جهت جاری شود. نیکلسون «خون بیهده» را به «اشک تمساح» تعبیر کرده است[۱].

منظور بیت: هر قدر که اشکِ بیهوده، فاقدِ ارزش باشد، از نان بهتر و بالاتر است، زیرا اصلِ اشک، خونِ جگر است، و اصلِ نان، خاک. یا نیرویی که صرف ریختن اشک می‌شود بیش از نیرویی است که از خوردنِ نان حاصل می‌شود.]

کُلِّ خود را خوار کرد او چون بِلیس پارهٔ این کُلّ نباشد جز خسیس[۲] (۴۸۹)

عرب مذکور مانند ابلیس، کُلِّ وجود خود را حقیر و خوار کرد، پس تمام اجزای این کلّ نیز، حقیر و خوارست. [وقتی کُلِّ یک چیز حقیر باشد، قهراً اجزای آن نیز حقیر است. آن عرب که به سبب بُخل، شخصیتی خوار و حقیر داشت پس اشک‌های او که جزئی از وجود او محسوب می‌شد نیز به طریقِ اولیٰ بی‌ارزش بود. تشبیه آن بخیل به ابلیس از آنروست که ابلیس نیز نتوانست از منِ خود بگذرد و به امر خدا در برابر آدم سجده آرد. از این بیت معلوم می‌شود که «بخل» صفتی است که شخصیت دارندهٔ آن را ذلیل و حقیر می‌کند. آیات قرآنی در مذمّت بخل ناطق است و نیز روایات فراوانی در این باب آمده است و در کتب اخلاقی نیز بخل، فصلی مستقل دارد. امام محمّد غزالی حکایت جالبی از بخیلان آورده است[۳]. بهتر است در اینجا حکایتی از احوال بخیلان را از زبان مولانا بشنویم. مولانا دختری داشت به نام «ملک خاتون» که همسرش مردی سخت بخیل و ممسک بود. روزی ملک خاتون نزد مولانا رفت و از بخل و تنگ‌چشمی شُویَش گله کرد. مولانا برای تسلّی خاطر دخترش حکایتی نقل کرد:

مردی بخیل روزی به مسجد رفت، ناگاه شک کرد که آیا سرپوشِ چراغ را نهاده است یا نه. پس نگران شد و شتابان به سوی منزل دوید. و چون به منزل رسید از پشت در فریاد زد: آهای کنیزک درِ خانه را باز مکن. اما برو سرپوشِ چراغ را بگذار! کنیزک از این حرف تعجّب کرد و گفت: چرا درِ خانه را باز نکنم؟! آن مرد گفت: برای اینکه اگر در را باز کنی در یک بار بیشتر ساییده می‌شود! کنیزک گفت: تو که اینقدر حسابگری پس چطور از مسجد تا اینجا

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۷۱۳.**

۲. **خَسیس: فرومایه و پست.**

۳. ر.ک. **احیاءعلوم‌الدین، باب بخل.**

آمدی و به فکر ساییده شدن کفشهایت نیفتادی؟! مرد جواب داد: آخر کفش‌هایم را زیر بغلم زده‌ام و پابرهنه آمده‌ام! دختر مولانا با شنیدن این حکایت خندان شد و آرام گرفت[۱].]

(۴۹۰) **من غـلام آنکـه نـفروشد وجـود جز بدآن سلطانِ با اِفضال[۲] و جُود**

من بنده و غلام آن کسی هستم که هستیِ خود را به کسی نفروشد، مگر به آن پادشاهِ کریم و بخشنده. [تعبیر «فروختن وجود» مناسب است با آیاتی نظیر آیهٔ ۲۰۷ سورهٔ بقره، آیهٔ ۷۴ سورهٔ نساء، و آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ توبه که سخن بر سر فروش هستی خود به حضرت حـق است، و حق خریدار جان و هستی آدمیان پاکباز.]

(۴۹۱) **چون بگرید، آسـمان گـریان شـود چون بنالد، چرخ یا رَب خوان شود**

اگر چنین شخص والا و بلند همّتی گریه کند، آسمان نیز به گریه می‌آید. و اگر او ناله سر دهد سپهر گردون نیز «یا رَبّ، یاربّ» خواهد گفت. [مصراع اوّل از آیهٔ ۲۹ سورهٔ دخـان مستفاد می‌شود زیرا این آیه دربارهٔ هلاکتِ فرعون و فرعونیان مـی‌گوید: **فَـمَا بَکَتْ عَـلَیْهِمُ السَّمَاءُ وَالْاَرْضُ وَ مَا کَانُوا مُنْظَرِینَ.** «آسمان و زمین بر ایشـان گـریه نکـرد و (بـه هـنگامِ فرا رسیدن عذاب، فرعونیان) مهلت یافته نبودند.» در میان عرب رسم است که هرگاه بخواهند عمق مصیبتی را نشان دهند می‌گویند: **بَکَتِ السَّمَاءُ وَالْاَرْض.**]

(۴۹۲) **من غلامِ آن مسِ هـمّت[۳] پَـرَست کو به غـیرِ کـیمیا[۴] نآرَد شکست**

من غلام و بندهٔ آن مسِ با همّتی هستم که بجز کیمیا سرتعظیم در برابر کسـی فـرود نیاورد. [مراد از «مس» بنده‌ای است که خواهانِ کمالات است، و مراد از «کیمیا» حضرت حق است که کمال مطلق است. و باز گفته‌اند مراد از «مس» سالک مبتدی است، و مراد از «کیمیا» هادیِ مرشد. امّا وجه اول مناسب‌تر و جامع‌تر است.]

---

۱. ر.ک. **مناقب‌العارفین**، ج ۱، ص ۳۲۳.
۲. **اِفْضال**: بخشیدن، احسان کردن.
۳. **همّت**: ر.ک. شرح بیت (۲) دفتر چهارم.
۴. **کیمیا**: ر.ک. شرح بیت (۵۱۶) دفتر اوّل.

دستِ اشکسته برآور در دعا سویِ اِشکسته پَرَد فضلِ خدا (۴۹۳)

با دستانِ شکسته دست به دعا بردار، یعنی با خضوع و خشوع دعا کن، زیرا فضل الهی به سوی شخص خاشع و خاکسار پرواز می‌کند. [مناسب است با این خبر که از موسی(ع) آورده‌اند که گفت: اِلٰهی اَیْنَ اَطْلُبُکَ؟ قالَ: عِنْدَالْمُنْکَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ[1]. «خداوندا تو را کجا جویم؟ فرمود: نزد دلشکستگان.»]

گر رهایی بایدت زین چاهِ تنگ ای برادر رَوْ بر آذر بی‌درنگ (۴۹۴)

اگر می‌خواهی لزوماً از این چاه تنگ رها شوی، ای برادر بیدرنگ روی به شعلهٔ آتش آور. [مراد از «چاه تنگ» دنیا و نفسانیّات است و مراد از «آذر» ریاضت و عبادت و ترکِ نفسانیّات است. رجوع شود به بیت (۴۵۸ ـ ۴۲۰) همین دفتر.]

مکرِ حق را بین و مکرِ خود بِهِل[2] ای ز مکرش مکرِ مکّاران خَجِل (۴۹۵)

به مکرِ خدا توجّه کن و مکر خود را رها کن، ای خدایی که مکر تو مکّاران را شرمسار کرده است جانم به قربانت. [ضمیر مصراع دوّم با آنکه غایب است، اما بهتر است به اقتضای مقام کلام به ضمیر مخاطب تأویل گردد. «جانم به قربانت» جمله‌ای محذوف است که به قرینه آورده شد. منظور از مکر خدا در توضیح بیت (۳۵۹۵) دفتر چهارم آمده است. اجمالاً «مکر» در اینگونه موارد معادل تدبیر است.]

چونکه مکرت شد فنایِ مکرِ ربّ بر گشایی یک کمینی بُوالْعَجَب (۴۹۶)

هرگاه مکرِ تو در مکرِ پروردگار، فانی و مستهلک شود، نهانگاهی شگرف را خواهی گشود. [مصراع دوم بر این قاعده معنی شد که «کمین» بر وزن فعیل به معنی مَکْمُون (= پوشیده و پنهان) فرض شود، و اگر «کمین» را در اینجا به معنیِ «کمینگاه» فرض کنیم شرح بیت دچار تکلّف و ابهام می‌شود. و چنانچه «کمین» را به معنی «کمترین» بگیریم بکلّی از مقصود دور خواهیم شد. پس بهتر است همان معنی اول را منظور داریم.]

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۵۱.

۲. بِهِل: رها کن، ترک کن. فعل امر از مصدرِ هِلیدن.

(۴۹۷) که کمینهٔ[۱] آن کمین باشد بقا تا ابد اندر عُروج و ارتقا

که کمترین بهرهٔ آن بقایِ جاودان است و تا ابد در حال عروج و تعالیِ معنوی خواهی بود.

در بیانِ آنکه هیچ چشمِ بدی آدمی را چنان مُهلک نیست که چشمِ پسندِ خویشتن مگر که چشمِ او مبدَّل شده باشد به نورِ حق، که بِی یَسْمَعُ وَ بِی یُبْصِرُ و خویشتنِ او بی‌خویشتن شده

(۴۹۸) پرِّ طاوست مَبین و، پای بین تا که سوءُالْعَین[۲] نگْشاید کمین

مانند طاوس به پرهای زیبا و رنگینت نگاه مکن، بلکه به پاهایت بنگر تا مبادا بدچشمان در کمینت نشینند. [طاوس با آنکه پرهایی بغایت زیبا و شکوهمند دارد، ولی پاهایش زشت و بدنماست. حضرت علی(ع) نیز در خطبه‌ای که به توصیف خلقت طاوس پرداخته است به زشتی پای او تصریح می‌فرماید[۳]. طاوس، مظهر کبر و ناز است. منظور بیت: ای انسان به کمالات و جمالاتی که داری مغرور مشو، بلکه به معایب خود نیز بنگر تا عُجب و غرور تو را نرباید.]

(۴۹۹) که بلغزد کوه از چشمِ بدان یُزْلِقُونَک از نُبی[۴] بر خوان بدان

زیرا از نگاهِ بدچشمان کوه به لرزه آید. در قرآن کریم، آیهٔ وَ اِنْ یَکاد را بخوان. [«یُزْلِقُونَک» لفظاً یعنی بلغزانند تو را. زیرا «اِزْلاق» به معنی لغزانیدن است. و اشاره است به آیهٔ ۵۱ سورهٔ قلم: **وَ اِنْ یَکادُالَّذینَ کَفَرُوا لَیُزْلِقُونَکَ بِاَبْصارِهِمْ لَمّا سَمِعُوا الذِّکْرَ وَ یَقُولُونَ اِنَّه لَمَجْنُونٌ**. «و همانا چون کافران قرآن بشنودند نزدیک بود که با چشمان خود تو را هلاک سازند. و گویند که او (محمّد) دیوانه است.»]

---

۱. کمینه: کمترین.

۲. سُوءُالْعَیْن: بدیِ چشم. رجوع شود به شرح بیت (۴۱۵۱) دفتر سوم.

۳. ر.ک. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، خطبهٔ ۱۶۴، فقرهٔ دهم.

۴. نُبی: قرآن کریم.

چون طبرسی[۱] و زمخشری[۲] «اِزْلاق» را در آیهٔ فوق «هلاک‌کردن» و «کُشتن» معنی کرده‌اند، ترجمهٔ آیهٔ فوق بر قول آنان صورت گرفت، و البته این معنی مناسب آیه است.

ابوالفتوح در سبب نزول این آیه آورده است که طایفهٔ بنی‌اسد بـه داشـتن چشـمِ بـد معروف بودند. در خبر است که یکی از ایشان اگر به گاو و یا شتری سالم نگاه می‌کرد حیوان چند قدمی پیش نمی‌رفت که بر زمین می‌افتاد. و هرگاه آنان به گوشت نیاز داشتند به گاو و یا شتری نگاه می‌کردند و می‌گفتند: چقدر زیباست! من نظیر آن را ندیده‌ام! همینکه این حرف را می‌زدند آن حیوان درجا می‌افتاد و صاحبش سرش را می‌بُرید. و بدین ترتیب گوشت به دست می‌آوردند. در میان آنها مردی بود که از همهٔ آنان بدچشم‌تر بود. گاه که دلش می‌گرفت خیمه را بالا می‌زد و به کاروان‌ها نگاه می‌کرد و آن حیوانات در دم بر زمین می‌افـتادند. دشـمنان پیامبر(ص) از آن مرد خواستند که پیامبر را چشم کند که خدا او را حفظ کرد[۳]. ابن خلدون نیز در مقدّمه از کسانی نام برده که با اثر چشمِ خود شکم گوسفندان را می‌دریدند که معروف به «بَعّاجان» بودند.]

احمدِ چـون کـوه لغـزید از نـظر　　در مـــیان راهِ بـــی‌گِل بـــی‌مَطَر　　(۵۰۰)

حضرت محمّد(ص) که همچون کوه، استوار بود، در راه هموار بدونِ گِل و باران بر اثر چشمِ بد لغزید. [به شرح بیت قبلی رجوع شود.]

در عجب درماند کین لغزش ز چیست؟　　من نپندارم که این حالت تهی‌ست　　(۵۰۱)

شگفت‌زده شد که سبب این لغزیدن چیست؟ گمان ندارم که این حال کنونی‌ام بی‌دلیل باشد.

تـــا بـــیامد آیت و آگـــاه کـرد　　کان ز چشمِ بد[۴] رسیدت وز نبرد　　(۵۰۲)

تا اینکه آیه نازل شد و پیامبر را از راز آن حـالت خـبر داد و فـرمود کـه آن حـالت به سبب چشم زخم و عداوت کافران پدید آمده است.

---

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۴۱.
۲. ر.ک. کشّاف، ج ۴، ص ۵۹۷.
۳. ر.ک. تفسیر ابوالفتوح، ج ۱۰، ص ۱۰۸ ـ ۱۰۷.
۴. چشم بد: ر.ک. شرح بیت (۴۱۵۱) دفتر سوم.

(۵۰۳) گر بُدی غیرِ تو، در دَم لا شدی[۱] صیدِ چشم و سُخرهٔ[۲] اِفنا[۳] شدی

اگر هر کس بجز تو بود در همان لحظه به هلاکت می‌رسید و شکارِ چشمِ بد می‌شد و مقهور نابودی می‌گردید.

(۵۰۴) لیک آمد عصمتی دامن‌کشان[۴] وین که لغزیدی، بُد از بهرِ نشان

امّا در آن حال از جانب من، حفاظتی به سوی تو بیامد و به تو هشدار داد که این لغزیدن تو نشانه‌ای از تأثیر چشم بد بود. [مصراع اول ناظر است به قسمتی از آیهٔ ۶۷ سورهٔ مائده: ... وَاللهُ یَعْصِمُکَ مِنَ النّاسِ اِنَّ اللهَ لایَهْدِی الْقَوْمَ الْکافِرینَ. «... و خداوند تو را از (هرگونه شرّ و زیانِ) مردم مصون دارد. همانا خداوند قوم کافران را هدایت نکند...»]

(۵۰۵) عبرتی گیر، اندر آن کُه کن نگاه برگِ خود عرضه[۵] مکُن ای کم ز کاه

در جایی که آن حضرت همچون کوهِ پُرشکوه بود در معرض چشمِ بد قرار گرفت، پس تویی که از حیث روحی و باطنی حتی از کاه هم سبک‌تر و بی مقدارتری به آن کوه بنگر و اینقدر از قدرت و صولتِ خود دم مزن و عرض اندام مکن.

تفسیرِ وَ اِنْ یَکادُ الَّذینَ کَفَرُوا لَیُزْلِقُونَکَ بِاَبْصارِهِمْ

(۵۰۶) یا رسولَ‌اللّه در آن نادی[۶] کسان می‌زنند از چشمِ بَد بر کرکسان

ای رسول خدا در جمع کافران هستند کسانی که چشمِ بدشان حتّی بر کرکسان نیز تأثیر می‌گذارد و آنان را به هلاکت می‌رساند. [توضیح آیهٔ مطلع این فصل در شرح بیت (۴۹۹)

---

۱. لا شُدی: نابود می‌شد. لا (حرف نفی عربی) + شدی (ماضی استمراری).

۲. سُخره: ذلیل و مقهور.

۳. اِفْنا: مخفّفِ اِفْناء، مصدر باب اِفعال به معنی فانی کردن، نابود نمودن. اما در اینجا معنی لازم آن مورد نظر است. یعنی فنا و هلاکت.

۴. دامن‌کشان: خرامان.

۵. برگِ خود عرضه کردن: اسباب و توشهٔ خود را به رخ کشیدن، قدرت نمایی کردن، عرض اندام نمودن.

۶. نادی: انجمن. در عربی امروزین به باشگاه اطلاق شود.

همین دفتر آمده است.]

از نـظرشان کَـلّهٔ شیرِ عَـرین[۱] واشکافَد تا کُـند آن شـیر اَنـین[۲] (۵۰۷)

چشمِ بد آنان چنان مؤثّر است که حتی سر شیر بیشه را می‌شکافد، به طوری که شیر آه و ناله سر می‌دهد.

بر شتر چشم افگَنَد همچون حِمام[۳] وآنگهان بفرستد اندر پـی غـلام (۵۰۸)

یکی از آن بدچشمان ابتدا با نگاه مرگ به شتری می‌نگرد و سپس غلامِ خود را در پی آن شتر می‌فرستد.

که بـرو از پـیهِ ایـن اُشـتر بـخر بـیند اُشـتر را سَـقَط او راه بـر[۴] (۵۰۹)

و به آن غلام می‌گوید: برو مقداری از پیهِ این شتر برایم بخر. وقتی غلام به شتر می‌رسد می‌بیند که آن شتر در میان راه هلاک شده است. [اشاره است به ماجرایی که به نقل از تفسیر ابوالفتوح در شرح بیت (۴۹۹) همین دفتر آمده است.]

سر بُـریده از مـرض آن اُشـتری کو به تگ[۵] با اسب می‌کردی مِری[۶] (۵۱۰)

گاهی دیده می‌شود شتری که در دویدن با اسبانِ بادپا رقابت می‌کند ناگهان بر اثر یک بیماری سرش را می‌برند. [مناسب است با حدیثی از پیامبر(ص): اِنَّ الْعَیْنَ لَتُدْخِلُ الرَّجُلَ الْقَبْرَ وَالْجَمَلَ الْقِدْرَ[۷]. «چشم‌زخم مـی‌توانـد آدمـی را درون گـور سـازد و شـتر را بـه درون دیگ درآورد.» باز از آن حضرت نقل شده است: وَ لَوْکانَ شَیْءٌ سابِقَ الْقَدَرِ سَبَقَتْهُ الْعَیْنُ[۸]. «اگر قرار

---

۱. عَرین: بیشه، نیزار. جمع: عَرائن.
۲. اَنین: آه و ناله.
۳. حِمام: مرگ.
۴. راه بر: بر راه، در میان راه.
۵. تگ: تاخت، دویدن.
۶. مِری: ممالِ مِراء به معنی ستیزه و جدال. در اینجا به معنی رقابت.
۷. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۵۱.
۸. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۴، ص ۴۵۱.

بود که چیزی بر قضا و قدر پیشی گیرد همانا چشم زخم بود.»]

(۵۱۱) کز حسد وز چشمِ بَد بی‌هیچ شک سَیْر و گردش را بگـردانَـد فـلک

گاه حسادتِ حسودان و نگاهِ بدْچشمان چنان تأثیر می‌گذارد که حتّی سپهرِ گـردون، حرکت و گردش خود را تغییر می‌دهد. [گرچه برخی از شارحان بیت فوق را بر سبیل مبالغه دانسته‌اند، اما ابن عربی در **فتوحات مکیه**، باب پانزدهم تأثیر چشم را بر گردش فلک نیز مؤثّر دانسته است[۱].]

(۵۱۲) آب پنهان‌ست و دُولاب آشکـار لیک در گَردش بُوَد آب اصلِ کار

به عنوان مثال، آب در درون چاه پنهان است و دولاب آشکار. امّا سبب اصلی گردش و حرکت «دولاب»، آب است. [در اینجا مولانا قضای الهـی را بـه «آب» و عـلل و اسـباب ظاهری را به «دولاب»، تشبیه می‌کند. «دولاب» لفظاً به معنی چرخ چاه است ولی به احتمال قوی مراد از «دولاب» در اینجا سنگ زیرین آسیای آبی است که توسّط جریان آب می‌چرخد و با سنگ زبرین، گندم و جز آن را آرد می‌کند. خداوند دو نوع قضا دارد یکی قضای لُطفیه و دیگری قضای قهریّه. توضیح بیشتر استعارهٔ «آب» و «دولاب» در بیت (۸۵۰ ـ ۸۴۷) دفـتر اول، و بیت (۵۶۳) دفتر سوم آمده است.]

(۵۱۳) چشمِ نـیکو شـد دوایِ چشـمِ بـد چشـمِ بـد را لا کـند زیـرِ لگـد

چشم خوب، درمان کنندهٔ گزند چشم بد است. چشم خوب حتّی می‌تواند چشم بد را زیر پای خود نابود کند. [همانطور که چشم بد، تأثیرات عجیبی دارد، چشم خوب نیز تأثیرات شگرفی دارد و حتی قادر است اثرات سوء بدچشمان را خنثی کند. زیرا خداوند حکیم «از پیِ هر درد، درمان آفرید». اگر چشم‌زخم مظهر لعن و غضب الهی است، حُسنِ نـظر نـیز مـظهر رحمانیت حضرت حق است. و چون رحمت حق بر غضبش سبقت دارد، پس می‌توان اثرات سوء بدچشمان را دفع کرد. بنابر این طریق احتراز از بدچشمی، نشست و برخاست با پاکدلان و استعاذه به حضرت رحمان است.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۲۹.

سَبْق، رحمت راست و او از رحمت است　　چشمِ بد محصولِ قهر و لعنت است　　(۵۱۴)

چون رحمت حق بر غضب او پیشی دارد، پس چشم خوب مظهر رحمت حق است. و چشم بد، مظهر قهر و لعنت او. [اشاره است به حدیث قدسی: سَبَقَتْ رَحْمَتی غَضَبی. «رحمتم بر غضبم پیشی دارد.» عرفا می‌گویند نخستین مظهر از مظاهر اسم اعظم مقام رحمانیّت و رحیمیّت ذاتی است و آن دو از اسماء جمالی است، از اینرو رحمت حق بر غضب او سبقت دارد. این حدیث علاوه بر آنکه در برخی از جوامع روایی آمده در دعای جوشن کبیر فقرهٔ نوزدهم نیز ذکر شده است. حال که رحمت الهی بر غضبش سبقت دارد می‌توان اثرات چشم بد را بوسیلهٔ چشم خوب دفع کرد. البتّه مولانا در این ابیات ضمن آنکه چشم‌زخم را واقعیتی انکارناپذیر می‌شمرد، اما مفهوم «چشم بد» و «چشم خوب» را از این مرتبه هم فراتر می‌برد و موضوع «بینش» را از آن مراد می‌کند. و می‌گوید بینشِ حقیقت‌جُو از آنرو که بر مبنای حق استوار است بر بینش حقیقت‌ستیز که بر باطل نهاده شده غلبه دارد. چنانکه در بیت بعدی می‌گوید هر پیامبری بر دشمن خود غالب آمده است. و قهراً منظور از این غلبه، غلبهٔ حقیقی و معرفتی است نه غلبهٔ ظاهری.]

رحمتش بر نِقمتش[1] غالب شود　　چیره زین شد هر نَبی بر ضدِّ خَود　　(۵۱۵)

رحمت حضرت حق بر خشم او غالب است، از اینروست که هر پیامبری بر دشمن خود غالب آمده است.

کو نتیجهٔ رحمت است و، ضدِّ او　　از نتیجهٔ قهر بود آن زشت‌رُو　　(۵۱۶)

زیرا پیامبر (و هر سالکی که در راه پیامبران حرکت می‌کند) مظهر رحمتِ حق است، و دشمنِ او که چهرهٔ باطنی‌اش زشت و ناهنجار است مظهر قهر الهی است.

حرصِ بط یکتاست، این پنجاه‌تاست　　حرصِ شهوت مار و منصب اژدهاست　　(۵۱۷)

در اینجا مولانا باز می‌گردد به توصیف صفت جاه‌طلبی انسان که مثالِ آن طاوس است: حرص که مانند مرغابی است، یک لایه است، اما صفت جاه‌طلبی پنجاه لایه است. به عنوان

---

۱. نِقْمت: عقوبت، عذاب، کینه کشی. با فتحهٔ «ن» نیز صحیح است.

مثال حرص شهوت مانند مار است، اما جاه‌طلبی مانند اژدهاست. [چه بسا آدمی به خاطر جاه‌طلبی قید بسیاری از شهوات را بزند.]

(۵۱۸) حرصِ بَط از شهوتِ حلق است و فَرْج　　در ریاست بیست چندان است دَرج[۱]

حرص که مانند مرغابی است از شکمبارگی و شهوت‌رانی جنسی حاصل می‌شود، اما در جاه‌طلبی بیست برابر آن، میل و شهوت نهفته است. [آنان که اسیر شهوتِ بطن و تحت‌البطن هستند، دایرهٔ میل و شهوتشان نسبت به تمایلات جاه‌طلبان محدودتر است. آن اوّلی زود شکم خود را سیر می‌کند و تمایلات جنسی خود را نیز ارضاء، اما این دومی در هیچ منصبی ارضاء نمی‌شود بلکه هر دم در اندیشهٔ منصبی بالاتر است. و القصّه مظهرِ «هَلْ مِنْ مَزید» است. شخصی به شمس‌تبریزی گفت چه کنم به تو رسم؟ فرمود: تن بگذار و بیا که حجاب بنده از خدا تن است. تن چهار چیز است: فرج، گلو، مال و جاه[۲].]

(۵۱۹) از اُلوهیّت زند در جاه لاف　　طامعِ شرکت کجا باشد معاف؟

شخص جاه‌طلب حتی دم از مقام الوهیّت می‌زند. و خود را در صفت کبریائی حضرت حق، شریک می‌گرداند. چنین کسی چگونه ممکن است مورد عفو و رحمت الهی قرار گیرد؟ [دم زدن از مقام الوهیّت الزاماً بدین معنی نیست که با زبان بگوید: من خدا هستم (گرچه فرعون لفظاً نیز چنین ادعایی کرد) و ای بسا شخص در لفظ، تظاهر به تواضع کند اما عملاً مظهر تکبّر و نخوت و انانیّت باشد. مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۴۸ سورهٔ نساء: اِنَّ اللّه لا یَغْفِرُ اَنْ یُشْرَکَ بِهِ... «همانا خداوند شرکِ به خود را نبخشاید...»]

(۵۲۰) زَلّتِ[۳] آدم ز اِشکم بود و باه[۴]　　وآنِ ابلیس از تکبّر بود و جاه

لغزش آدم(ع) معلولِ شکم و غریزهٔ جنسی بود، امّا لغزش ابلیس از تکبّر و جاه‌طلبی.

---

۱. دَرج: پیچیدن چیزی در چیز دیگر.
۲. ر.ک. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۶۷۰.
۳. زَلّتْ: لغزش.
۴. باه: جماع، شهوت جنسی.

لاجَـرَم او زود اسـتغفار کـرد　　وآن لعین از توبه استکبار کـرد　　(۵۲۱)

ناگزیر آدم بیدرنگ آمرزش طلبید، اما آن ابلیس ملعون از انجام توبه سرکشی کرد.

حرصِ حلق و فَرْج هم خود بَدْرَگی[1]ست　　لیک منصب نیست، آن اِشکستگی‌ست　　(۵۲۲)

حرص در خوردن و شهوت‌رانی کردن نیز ناشی از بدنهادی شخص است. ولی این حرص به شدّتِ حرصِ جاه‌طلبی نیست، بلکه با ارضای آن فروکش می‌کند. [در حالی که حرصِ جاه‌طلبی هیچگاه فروکش نمی‌کند.]

بیخ و شاخِ این ریاست را اگر　　باز گویم، دفتری باید دگر　　(۵۲۳)

اگر بخواهم اصل و فرع جاه‌طلبی را بازگو کنم باید کتابی مستقل بنگارم.

اسبِ سرکش را عرب شیطانْش خواند　　نی ستوری را که در مَرعیٰ[2] بماند　　(۵۲۴)

عرب به اسبِ سرکش «شیطان» می‌گوید، اما به چهارپایی که در چراگاه بماند و رام باشد شیطان نمی‌گوید. [عرب به هر انسان و جاندار سرکش و متمرّد «شیطان» اطلاق کند.]

شیطنت، گردن‌کشی بُد در لغت　　مُستحقِّ لعنت آمد این صفت　　(۵۲۵)

شیطنت در لغت به معنی سرکشی و نافرمانی است و قهراً این صفت در خورِ لعنت است. [لفظ «شَیْطَنَت» همان «شَیْطَنَه» مصدر فعلِ رباعیِ «شَیْطَنَ یُشَیْطِنُ» است. این فعل از اسمِ «شَیْطان» بنا شده است، زیرا در صرف عربی گاه از اسم، فعل می‌سازند. «شیطنت» در لغت به معنی سرکشی و انجام عمل شیطانی است. ریشهٔ آن از «ش ط ن» است، هرچند که برخی از لغت‌شناسان ریشهٔ آن را «ش ی ط» دانسته‌اند از فعلِ شاطَ یَشِیطُ شَیْطاً (= هلاک شدن) اینان نونِ «شیطان» را زائده دانسته‌اند، در حالی که وجه اول صحیح است و نونِ «شیطان» زائده نیست بلکه جزء ساختمان اصلی کلمه است. و از فعلِ شَطَنَ یَشْطُنُ شَطْناً (= مخالفت از روی سوء نیّت) بنا شده است.]

---

۱. بَدْرَگی: ناسازگاری، بدنهادی.

۲. مَرْعیٰ: چراگاه.

(۵۲۶) صد خورنده گنجد اندر گِردِ خوان دو ریاست‌جُو نگنجد در جهان

دورِ یک سفره صد نفر می‌نشینند و غذا می‌خورند، در حالی‌که دو نفر جاه‌طلب حتی در دنیا هم نمی‌گنجند. سعدی گوید: [«ده درویش در گلیمی بخسبند و دو پادشاه در اقلیمی نگنجند.»]

(۵۲۷) آن نخواهد کین بُوَد بر پشتِ خاک تا مَلِک بکشد پدر را ز اشتراک

هیچکدام از آن دو جاه‌طلب نمی‌خواهد آن یکی روی زمین باشد. حتی شاه، پدرش را می‌کُشد تا مبادا در سلطنت با او رقابت و شرکت کند.

(۵۲۸) آن شنیدستی که اَلْمُلکُ عَقیم[1]؟ قطعِ خویشی کرد مُلکت‌جُو ز بیم

آیا آن مَثَلِ معروف را شنیده‌ای که می‌گوید: سلطنت، سترون است؟ زیرا طالب سلطنت از بیم، خویشاوندان و کسان خود را نیز می‌کُشد. [مولانا می‌گوید اینکه سلطنت و حکومت عقیم است، از آنروست که سلطان و حاکم از بیم به خطر افتادن قدرتش به همه سوءظن پیدا می‌کند و حتّی کسان و خویشان خود را نیز می‌کُشد، پس اِسنادِ عقیمی به «مُلک» استعاری است. و منظور صاحب مُلک است.]

(۵۲۹) که عقیم‌ست و ورا فرزند نیست همچو آتش با کسش پیوند نیست

زیرا سلطنت نازاست و هیچ فرزندی ندارد، درست مانند آتش که با هیچکس پیوند و خویشی ندارد. یعنی به هرچه افتد می‌سوزاند و خاکسترش می‌کند. صاحبان قدرت‌های دنیوی نیز با هیچکس خویشاوندی ندارند، هرکه مقابلشان ایستد نابودش می‌کنند.

(۵۳۰) هر چه یابد او، بسوزد، بَردَرَد چون نیابد هیچ، خود را می‌خورد

آتش به جان هر چیز بیفتد آن را می‌سوزاند و متلاشی‌اش می‌کند، و اگر چیزی هم نیابد خود را می‌خورد. [تر و خشک در آتش می‌سوزند. جاه‌طلب همچون آتش قهّار همهٔ معارضان را نابود می‌کند و اگر هم دشمنی نداشته باشد خیالات جنون‌آمیز به جانش می‌افتد و بدین وسیله وجود خود را به تحلیل می‌برد و محو می‌کند.]

---

۱. عَقیم: بی دنباله، ابتر.

هیچ شو، وا رَه تو از دندانِ او رحم کم جُو از دلِ سِندانِ[1] او (۵۳۱)

اگر می‌خواهی از گزندِ دندان او وارهی باید هیچ شوی، و از دلِ سفت و سخت او توقّعِ رحم و عطوفت نداشته باشی. [ضمیر «او» راجع است به ریاست و جاه‌طلبی. یعنی اگر انانیّت و منی را محو کنی جاه‌طلبی در تو پدید نمی‌آید و از شرّ آن خواهی رست.]

چونکه گشتی هیچ، از سندان مترس هر صباح از فقرِ مطلق گیر درس (۵۳۲)

همینکه خودپسندی و انانیّت را محو کردی و به مقام فنا رسیدی زان پس از سندان یعنی از جاه‌طلبی‌ها و یا جاه‌طلبان نترس. و هر بامداد از فقر مطلق درس بگیر. یعنی مصداقِ اَلْمُفْلِسُ فی اَمانِ اللّه بشو. [توضیح فقر در شرح بیت (۲۳۴۲) دفتر اول آمده است.]

هست اُلوهیّت رِدایِ[2] ذوالْجَلال هرکه در پوشد، بر او گردد وَبال (۵۳۳)

مقام خداوندی جامه‌ای است که فقط بر خداوندِ صاحبِ‌جلال زیبد. هر کس که آن جامه را پوشد دچار بلا و عذاب گردد. [اشارت است به حدیث قدسی: اَلْکِبْریاءُ رِدائی وَالْعَظَمَةُ اِزارِی فَمَنْ نازَعَنی فیهِما قَصَمْتُهُ[3]. «تکبّر جامهٔ من و بزرگی پوشش من است. پس هر که با من در این دو صفت هماوردی کند بکوبمش.» مولی علی(ع) نیز در ابتدای خطبهٔ غرّاء قاصعه فرماید: اَلْحَمْدُلِلّهِ الَّذی لَبِسَ الْعِزَّ وَ الْکِبْریاءَ وَ اخْتارَهُما لِنَفْسِهِ دُونَ خَلْقِهِ... وَ جَعَلَ اللَّعْنَةَ عَلیٰ مَنْ نازَعَهُ فیهِما مِنْ عِبادِهِ[4]. «ستایش خدایی راست که جامهٔ عزّت و بزرگی پوشید و آن را به خود اختصاص داد بی‌آنکه مخلوقات را در آن انباز گرداند... و خداوند، لعنت کند بنده‌ای را که در این دو صفت با او هماوردی کند.»]

تاج از آنِ اوست، آنِ ما کمر وایِ او کز حدِّ خود دارد گذر (۵۳۴)

تاج سلطنت فقط به خداوند اختصاص دارد و کمرِ خدمت بستن نیز شایستهٔ ماست. وای به حال کسی‌که پا از حدّ خود فراتر نهد. [مراد از «کمر» در اینجا کمر خدمت بستن است.]

---

۱. دلِ سِنْدان: دلِ مانندِ سندان. اضافهٔ تشبیهی است از نوع اضافهٔ مُشَبَّه به مُشَبَّهٌبِه.

۲. رِداء: جامهٔ رویین نظیر عبا و لبّاده.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۴۰.

۴. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، خطبهٔ ۲۳۴.

(۵۳۵) فتنهٔ توست این پَـرِ طـاووسی‌ات که اشتراکت بـاید و قُـدُّوسی‌ات

این پَرِ طاوس‌مانندِ تو باعثِ گرفتاری توست، زیرا سبب می‌گردد که تـو خـود را بـا حضرت حق در صفتِ کبریائی و قدّوسیّت شریک بدانی. [قُدُّوس، صیغهٔ مبالغه، به معنی بسیار پاک، و از جمله صفات تنزیهی حضرت حق است. و منظور اینست که حضرت واجب‌الوجود از جمیع نقایص ممکنات، پاک و مبرّاست. اما انسان متکبّر نیز خود را بی‌نقص می‌پندارد، زیرا به محض شنیدن یک انتقاد، کف بر لب می‌آورد و همه چیز را زیر و رو می‌کند.]

قصّهٔ آن حکیم که دید طاوسی را که پَرِّ زیبایِ خود را می‌کند به منقار و می‌انداخت، و تن خود را کَل و زشت می‌کرد، از تعجّب پرسید که دریغت نمی‌آید؟ گفت: می‌آید، اما پیشِ من جان از پَر عزیزتر است و این عدویِ جانِ من است

خلاصهٔ داستان

طاوسی در هامونی، پر و بال زیبا و رنگین خود را می‌کَنْد و بر زمین می‌ریخت. در این اثنا فیلسوف‌نمایی که این کار طاوس را بیهوده تلقّی می‌کرد پیش رفت و بدو گفت: چطور راضی می‌شوی که این پر و بال زیبا را از خود برکنی و در گِل و لای افکنی؟! هیچ خبر داری که پر و بال تو چه ارزشی دارد؟ واقعاً که نادان و ناسپاسی!

طاوس بدو جواب داد: از اینجا دور شو که فردی ظاهرگرایی و تنها به آب و رنگ دل خوش کرده‌ای. مگر نمی‌دانی که همین پر و بالِ زیبا چه بلایی سرِ من و همنوعانم آورده است؟! مگر نمی‌دانی که صیّادان، شب و روز در کمین ما می‌نشینند و دام می‌گسترند. بگو بدانم جان عزیزتر است یا حفظ ظاهر؟

* * *

مرحوم فروزانفر مأخذ این حکایت را از ابیات سعدالدین شرف الحکماء کافیِ بخاری می‌داند و آن را از **لباب الالباب** نقل کرده است:

طاوس را بدیدم می‌کَنَد پَرِّ خویش — گفتم مکَن که پَرِّ تو با زیب و با فر است
بگریست زارزار و مرا گفت: ای حکیم — آگه نیی که دشمن جانِ من این پر است
ای خواجه، پَرّ و بال تو دان که پَرِّ توست — زیرا که شخصِ پاک تو طاوسِ دیگر است

*

در این حکایت، «طاوس» کنایه از عارفانِ بالله و ژرف‌اندیشان وارسته‌ای است که دل از ظواهر دنیا شُسته‌اند تا روحِ خود از تباهی‌های مرسوم پاک دارند. و آن حکیم مثال ظاهربینانِ فضل فروشی است که به اسرار روحی و باطنی روشن‌بینان وقوف ندارند و بدین‌جهت عدم التفات آنان به آرایشِ دنیوی و نفسانی را می‌نکوهند و آنان را که خاک و طلا در نظرشان یکسان است مجنون خطاب می‌کنند.

❊ ❊ ❊

(۵۳۶) **پَرِّ خود می‌کَنْد طاوسی به دشت یک حکیمی رفته بود آنجا به گشت**

طاوسی در هامونی پَرهای خود را می‌کَنْد. حکیمی نیز برای گشت و گذار به آنجا رفته بود. [در اینجا «حکیم» کنایه از کسانی است که دانش و بینشی سطحی دارند، اما خود را مظهر فضل و معرفت دانند. گاه مولانا آنان را با لفظ «فلسفی» یاد کرده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۳۶) دفتر دوم.]

(۵۳۷) **گفت: طاوسا، چنین پَرِّ سَنی[1] بی‌دریغ از بیخ چون برمی‌کنی؟**

حکیم به آن طاوس گفت: ای طاوس چرا این پرهایِ گرانقدر خود را بی‌هیچ ملاحظه‌ای از ریشه بیرون می‌آوری؟

(۵۳۸) **خود دلت چون می‌دهد تا این حُلَل[2] برکَنی، اندازیَش اندر وَحَل[3]؟**

چگونه دلت می‌آید که این جامه‌های نو را بکَنی و میان گِل و لای افکنی؟

(۵۳۹) **هر پَرَت را از عزیزی و پسند حافظان در طَیِّ مُصْحَف[4] می‌نهند**

هر یک از پرهای تو را حافظان قرآن چنان عزیز و محبوب می‌دارند که در لایِ

---

۱. سَنیّ: بلندمرتبه، رفیع.
۲. حُلَل: جمعِ حُلّه به معنی لباس نو.
۳. وَحَل: گِل و لای.
۴. طَیِّ مُصْحَف: میان قرآن، لایِ اوراق قرآن. «طَیّ» هم مصدر است به معنی پیچیدن و تا زدن، و هم اسم است به معنی لا و ضمن.

صفحات قرآن می‌گذارند. [کسانی که به حفظ و ختم قرآن کریم مبادرت می‌ورزند، لای قرآن چیزی را به عنوان نشان قرار می‌دهند تا شمارهٔ صفحهٔ مورد نظر را گم نکنند و یا موقع تلاوت آن‌را به دست گیرند تا اگر وضو ندارند قرآن را مستقیماً مسّ نکنند. البته معمولاً کاغذی را به شکل خاصی تا می‌کنند و لای قرآن می‌گذارند. گاه از پر طاوس نیز استفاده می‌کنند.]

بهرِ تحریکِ هوایِ سودمند از پَرِ تو بادْبیزن می‌کنند (۵۴۰)

برای به حرکت در آوردن هوای مطبوع از پرِ تو بادبزن می‌سازند.

این چه ناشُکری و چه بی‌باکی است؟ تو نمی‌دانی که نقّاشش کی است (۵۴۱)

این دیگر چه نوع ناشُکری و گستاخی است؟ مگر نمی‌دانی که مُصوِّر و نقش‌زنندهٔ آن کیست؟ [این نقّاشِ ازل است که همهٔ زیبایی‌ها را نقش زده است.]

یا همی دانی و نازی می‌کنی؟ قاصدا[1] قَلعِ[2] طِرازی[3] می‌کنی؟ (۵۴۲)

یا آنکه نقّاشِ ازل را که بال و پر تو را به انواع رنگ آراسته می‌شناسی و استغنا نشان می‌دهی؟ و عمداً این نقش و نگارها را می‌کَنی؟

ای بسا نازا که گردد آن گناه افگَنَد مر بنده را از چشمِ شاه (۵۴۳)

چه بسا ناز و استغنایی که به گناه انجامد، و بنده را از چشم شاه بیندازد. [مسلّماً استغنا نمودن در برابر حضرت حق روا نیست زیرا به فرمایش قرآن کریم این استغنا موجب طغیان شود.]

ناز کردن خوش‌تر آید از شِکَر لیک، کم خایش[4]، که دارد صد خطر (۵۴۴)

گرچه ناز کردن و استغنا نمودن از شِکَر هم شیرین‌تر است اما تو نباید این شِکَر را

---

۱. **قاصدا**: از روی قصد، عمداً.

۲. **قَلْع**: مصدر عربی به معنی کَندن.

۳. **طِراز**: زینت و نقش و نگار جامه، جامهٔ فاخر.

۴. **خایَش**: فعل امر حاضر از مصدر خاییدن (= جویدن) + ضمیر مفعولیِ «ش».

بِجَوی، زیرا خطرات بسیاری دارد. [استغنای بنده نسبت به خدا موجب قهر الهی می‌شود. زیرا به گفتهٔ کلام‌اللّه، آدمی به گاهِ استغنا طاغی شود.]

(۵۴۵) ایـــمن آبـــادست آن راهِ نـــیاز ترک نازش گیر و، با آن ره بساز

راه نیاز، راهی پُر از امنیت و آسودگی است. ناز و استغنا را رها کن و در راه نیاز حرکت کن و با آن راه بساز. [اگر بشر خود را از حضرت حق بی نیاز بداند همین احساسِ بی‌نیازی شقاوت بزرگی به شمار رود.]

(۵۴۶) ای بسا نـازآوری زد پَـرّ و بـال آخِرُالأمر، آن بر آن کس شد وَبال

چه بسا ناز و استغنا کننده‌ای که بال و پری زند یعنی در راه بی نیازی به خدا حرکتی می‌کند و نهایتاً همان استغنا برای او عذاب و گرفتاری می‌شود.

(۵۴۷) خـــوشیِ نـاز ار دمـی بـفْرازَدَت بیم و ترسِ مُضْمَرَش[1] بگـدازدت

اگرچه لذت استغنا نشان دادن تو را لحظه‌ای سربلند می‌کند، اما ترس و هراسِ نهفتهٔ در آن تو را تحلیل می‌برد و آب می‌کند.

(۵۴۸) وین نیاز، ار چه که لاغر مـی‌کند صَدر[2] را چون بدرِ انـور مـی‌کند

اگرچه احساس نیاز به حضرت حق تو را فروتن و خاکسار می‌کند، اما در عوض سینهٔ تو را مانند ماهِ شب چهارده روشن و تابان می‌گرداند.

(۵۴۹) چون ز مُرده زنده بیرون می‌کشد هر که مُرده گشت، او دارد رَشَد[3]

چون خداوند، مُرده را از زنده بیرون می‌آورد، هرکس که بمیرد هدایت را بیابد. [رجوع شود به شرح بیت ذیل.]

---

۱. مُضْمَر: پوشیده و پنهان شده. اسم مفعول ازمصدرِ اِضْمار.
۲. صَدْر: سینه، قلب.
۳. رَشَد: به راه راست رفتن.

چون ز زنده مُرده بیرون مـی‌کند نفسِ زنده سویِ مـرگی مـی‌تند[۱] (۵۵۰)

و چون او از زنده، مُرده را بیرون می‌آورد، نَفْسِ زنده به سوی مرگ می‌گراید. [دو بیت اخیر ناظر است به آیهٔ ۹۵ سورهٔ اَنعام: **اِنَّ اللّهَ فالِقُ الْحَبِّ و النَّوىٰ یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَ مُخْرِجُ الْمَیِّتِ مِنَ الْحَیِّ ذٰلِکُمُ اللّهُ فَاَنّیٰ تُؤْفَکُونَ**. «براستی که خداوند شکافندهٔ دانه و هسته است. زنده را از مُرده بیرون آورد و مُرده را از زنده. اینست خداوند. به کدامین بیراهه روید؟» منظور دو بیت اخیر: از آنجا که حق تعالی مُرده را از زنده و زنده را از مُرده خارج می‌کند اگر در این دنیا نَفسِ امّارهٔ خود را قمع و ضبط کنی و به مرگِ اختیاری[۲] برسی به هدایت الهی نایل شوی و در آن صورت به بقای جاودانه و حیات طیّبه دست‌یابی. و این یکی از اصول بنیادینِ مکتب عرفانی مولاناست که در جای جای آثار و مکتوبات او تصریح شده است. مرگ اختیاری فقط مخصوص صاحبدلان رهیده از بندِ ما و منی است. عرفای دیگر نیز این مطلب را گفته‌اند. مثلاً نجم رازی گوید: «اما مُرده را بی‌اختیار می‌برند. روندهٔ زنده آن است که به قدمِ خود از صفاتِ خاکی بگذرد نه از صورت خاک[۳].»]

مُرده شو تا مُخْرِجُ‌الْحَیِّ[۴] الصَّمَد زنده‌یی زین مُرده بیرون آورد (۵۵۱)

مُرده شو، یعنی از نَفْس و نفسانیّات پاک شو تا خداوند بی نیاز که زنده را بیرون می‌آورد، زنده‌ای را از مُردهٔ تو بیرون آورد. [رجوع شود به شرح بیت پیشین. صَمَد از اسماءاللّه است، به معنی بی‌نیاز. البته این معنیِ لازم آن است، زیرا مصدر صَمْد به معنی قصد کردن است. و صَمَد کسی است که همهٔ موجودات آهنگ او دارند. چنانکه وقتی از امام جواد(ع) سؤال شد که منظور از «صَمَد» چیست؟ فرمود: **اَلسَّیِّدُ الْمَصْمُودُ اِلَیْهِ فِی الْقَلیلِ وَ الْکَثیرِ**[۵]. «آقایی که در هر کم و زیاد بدو توجه شود.»]

---

۱. می‌تند: ر.ک. شرح بیت (۳۳۲۲) دفتر چهارم، مولانا در مثنوی از مصدر «تنیدن» فعل بسیار به کار بُرده است. در اینجا به معنی «می‌گراید» است. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۲۲) دفتر چهارم.

۲. ر.ک. شرح بیت (۴) دفتر اول.

۳. مرصاد العباد، ص ۳۷۳.

۴. مُخْرِجُ الْحَیّ: بیرون آورندهٔ زنده. رجوع شود به شرح بیت پیشین.

۵. ر.ک. اصول کافی، باب توحید.

(۵۵۲) دَی شوی، بینی تـو اِخـراجِ بـهار لیـل گـردی، بـینی ایـلاجِ[۱] نـهار

اگر تو زمستان شوی، یعنی اگر تو درخت وجودت را از برگ و بارِ انانیّت و «من» و «مایی» بتکانی و لخت و عریان سازی، خواهی دید که حضرت حق از باطن تو بهار معنوی را آشکار خواهد کرد و درخت وجودت را از برگ‌ها و شکوفه‌ها و میوه‌های حقیقت و معرفت آکنده می‌سازد. و اگر شب شوی، یعنی هرگاه از رونق و جلوه‌گری نفس امّارهٔ خود ممانعت کنی، و یا هرگاه جانب خُمول و گمنامی و گریز از شهرت‌طلبی را پیشهٔ خود سازی خواهی دید که حضرت حق روزِ پُر فروزِ معرفت را در باطنت تابان سازد. «دی» و «بـهار» و «شب» و «روز» در اینجا معنی استعاری دارند. [رجوع شود به بیت (۲۲۳۷) دفتر اول. منظور بیت: اگر از ظاهرگرایی و ظاهربینی پرهیز کنی حقیقت‌بین خواهی شد و روح و جانت به زیور کمالات معنوی مزیّن خواهد گردید.

مصراع دوّم اشارت است به آیهٔ ۶۱ سورهٔ حج: **ذٰلِکَ بِاَنَّ اللّٰهَ یُولِجُ اللَّیْلَ فِی النَّهٰارِ وَ یُولِجُ النَّهٰارَ فِی اللَّیْلِ وَ اِنَّ اللّٰهَ سَمیعٌ بَصیرٌ**. «این بدان سبب است که خداوند، شب را در روز اندر سازد و روز را در شب[۲]. و براستی که خداوند شنوا و بیناست.»]

(۵۵۳) بر مَکن آن پَر که نـپْذیرد رفـو[۳] روی، مَخراش از عزا ای خوبْرُو

مولانا با استنتاج از حکایت «حکیم و طاوس» می‌فرماید: ای طالب حقیقت آن پَری را مَکَن کـه بـه هـیچوجه نـتوان التـیام و پـیوندش داد. و ای زیـبارو بـه سـبب عـزا و مـاتم رخسارت را خراش مده. [مراد از «پَر» در اینجا احوال حسنه و قوای روحانی است[۴]. منظور بیت: مبادا با روی آوردن به شهوات احوال روحانی خود را زائل کنی که در آن صورت خاسر خواهی بود.]

---

۱. ایلاج: وارد کردن، در آوردن چیزی در چیز دیگر. مصدر باب اِفعال از «و ل ج».

۲. قرآن کریم از آنرو لفظ «ایلاج» را بکار بُرده تا نشان دهد که تاریکی شب گویی جای روشـنی روز را می‌گیرد و روشنی روز جای تاریکی شب را. و این تعبیری است دقیق و مستعار از استمرار پیاپی شب و روز.

۳. رفو: دوختن پارگی و سوراخ لباس، مصدر عربی است با فتحهٔ «ر» اما فارسیان با ضمّه «ر» می‌خوانند.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۲، ص ۲۰۸.

آن‌چنان رُویی که چون شمسِ ضُحاست　　آن‌چنان رُخ را خراشیدن خطاست (۵۵۴)

خراشیدن و مجروح کردن رخساری که مانند آفتابِ تابان است، عملی خطاست. [«شمسِ ضُحیٰ» به معنی خورشید تابان مقتبس است از آیهٔ نخست سورهٔ شمس: وَالشَّمْسِ وَ ضُحیٰهَا. «سوگند به خورشید و روشنیِ چاشتگاهانش.» «ضُحیٰ» لفظاً به معنی آفتاب چاشتگاه و وقت ارتفاع آفتاب است. اما منظور از «شمسِ ضُحیٰ» در این جا «نَفْسِ مطمئنه» است که در شرح بیت (۵۵۷) همین دفتر توضیح آن آمده است. و مراد از «خراشیدن»، افکار دنیایی و نفسانی است. چنانکه در بیت (۵۵۸) همین دفتر آمده است. منظور کلی دو بیت اخیر: روا نیست که به خاطر همّ و غمّ دنیوی و نفسانی، قوایِ روحانی و استعدادهای معنوی و الهی خود را از دست بدهی.]

زخمِ ناخن بر چنان رخ کافری‌ست　　که رخِ مَه در فراقِ او گریست (۵۵۵)

بر چنان رخسار شریفی ناخن کشیدن و خراشیدن کفر است، همان رخساری که ماه تابان از فراق آن گریان است. [منظور از «گریان شدن ماه» عاشق شدن اوست. یعنی حتی ماه نیز به چهرهٔ معنوی انسان عشق می‌ورزد، در حالی که ماه مظهر زیبایی و جلوه‌گری است. پس همهٔ افلاک و نجوم در برابر انسان کامل خاضع و خاشع‌اند.]

یا نمی‌بینی تو رویِ خویش را　　ترک کُن خویِ لجاج‌اندیش را (۵۵۶)

ای غافل یا تو رخسارهٔ معنوی خود را نمی‌بینی، و یا اگر می‌بینی به سبب غلبهٔ نفسانیّات خود را به ندیدن می‌زنی. پس اخلاق ستیزگرانهٔ خود را ترک کن و از افکار حق‌ستیز دست بردار. [بیت فوق بنابر تقدیرِ چند جملهٔ محذوف معنی شد. این وجه نیز مناسب است: آیا رخسار معنوی خود را نمی‌بینی؟...]

در بیان آنکه صفا و سادگیِ نفس مُطمئنّه از فکرت‌ها مشوّش شود، چنانکه بر رویِ آیینه چیزی نویسی یا نقش کنی، اگر چه پاک کنی، داغی بماند و نقصانی

رویِ نفسِ مُطمئنّه در جسد　　زخمِ ناخن‌هایِ فکرت می‌کشد (۵۵۷)

در کالبدِ آدمی نیز ناخن اندیشه‌های پستِ دنیوی، چهرهٔ نفسِ مطمئنّه را می‌خراشد.

[مراد از نَفْسِ مُطْمَئِنّه نفسی است که از جمیع اوصاف ذمیمه پاک شده باشد. عبدالرزاق کاشانی می‌گوید: چنین نفسی به یقینِ تام و معاینهٔ حقیقت رسیده است، زیرا «طُمَأْنینة» فوقِ «سکینه» است[۱]. نجم رازی می‌گوید: بدان که **نفس مطمئنه**، نفس انبیاء و خواصِّ اولیاست که در صف اول بوده‌اند در عالَم ارواح[۲]. این اصطلاح از آیهٔ ۲۷ و ۲۸ سورهٔ فَجْر اقتباس شده است: یٰا اَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعی اِلیٰ رَبِّکِ راضِیَةً مَرْضیةً. «ای جانِ دلارام (به حق) بازگرد به سوی پروردگارت در حالی که هم تو از (انعام و احسان حق) خشنودی و هم او (از کردار و رفتار تو) خشنود است.»

مولانا در این فصل جلیل «نفس مطمئنه» را در معنی فنّی و پیچاپیچ صوفیانه به کار نبرده است، مراد او از «نفس مطمئنه» بطور کلی روح بی‌آلایش و باصفاست. و قهراً گفتار و کردار و افکار ناپسند موجب تیرگی و تکدّر آن می‌شود، چنانکه اگر بر آینه چیزی بنویسی و سپس پاک کنی باز اثری از آن بر روی آینه می‌مانَد[۳].]

(۵۵۸) فکرتِ بد ناخنِ پُر زَهر دان　　می‌خراشد در تعمّق رویِ جان

افکار و اندیشه‌های ناصواب را همچون ناخن‌های زَهرناکی بدان که به گمانِ کشف اسرار، پیروِ اوهام می‌شود و چهرهٔ روح را مجروح می‌کند. [تعمق مصدر باب تفعّل در لفظ به معنی غور کردن و دوراندیشی و کنجکاوی و دقّت در امری است. اما در اینجا معنی منفی دارد و مراد از آن ژرف اندیشی‌های بوالفضولانه است. به عبارتی دیگر دنباله‌روی از اوهام به زعم کشف کردن اسرار. چنانکه حضرت علی(ع) در یک مورد از **نهج‌البلاغه**[۴] «تعمّق» را به معنی اخیر بکار برده و آنرا یکی از ارکان «کفر» محسوب داشته است. مولانا نیز «تعمّق» را در اینجا به معنی خِردورزی‌های عقلِ جزئی دانسته است که هویٰ‌پرستان دل بدان مشغول می‌دارند و سرمایهٔ گرانبهای عمر را در راه آن تباه می‌کنند.]

---

۱. شرح منازل‌السائرین، ص ۱۶۲.
۲. مرصادالعباد، ص ۳۶۹.
۳. احتمالاً این آینه از آینه‌هایی است که در قدیم با صفحات فلزی می‌ساختند. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۷) دفتر دوم.
۴. حکمتِ شمارهٔ ۳۰.

تـا گشـایـد عُـقدهٔ اِشکـال را در حَدَث[1] کرده‌ست زرّین بیل را (۵۵۹)

افکارِ ناصواب و ژرف‌اندیشی‌های پندارگرایانه چهرهٔ روح را زخمی می‌کند تا گرهٔ معمّاها و معضلات را بگشاید، این بدان مانَد که کسی با بیلی از طلا مدفوع را بکاود. [در اینجا مولانا قوای ذهنی و استعداد عقلانی بشر را که بس گرانبهاست به «بیل زرّین»، و اندیشه‌ورزی‌های زائد را به «مدفوع» تشبیه کرده است. و می‌گوید پرداختن به تفکّر زائد موجب مخدوش شدن شخصیت و هویت حقیقی انسان می‌شود. چه آنان که به اندیشه‌های زائد و کارافزا و بازی با الفاظ دل خوش داشته‌اند می‌پندارند که بر ستیغ معرفت بشری ایستاده‌اند و این اندیشه‌ها را مفتاح هر درِ بسته‌ای می‌انگارند، در حالی که همین اندیشه‌ها، قفلی است هفتاد منی بر درهایِ معرفت بشری. نگاهی به تاریخ فلسفه و کلام و... نشان می‌دهد که اندیشوران پیشین در کنار خدماتِ شایان علمی و معرفتی سرمایه‌های عظیمی از خردورزی‌های خود را نیز صرف نفی و اثبات موضوعاتی می‌کردند که مآلاً دری به روی معرفت بشری گشوده نمی‌شد. مولانا در عصری این سخنان را گفته که بازار تفکر زائد و گره بستن‌ها و گشودن‌های بوالفضولانه رونقی تام و تمام داشت.

نقل است که روزی شمس تبریزی در مجمعی از علما در گوشه‌ای مشغول مراقبه بود و آنان گرم قیل و قال. ناگاه شمس بانگ زد: تا کی به این «حَدَّثَنا» می‌نازید و بر زین بی اسب سوار می‌شوید و می‌تازید؟ چرا یکی از شما پیدا نمی‌شود که از «حَدَّثَنی رَبّی» خبر دهد؟ تا کی می‌خواهید با عصای دیگری راه بروید[2]؟]

عُقده را بگشاده گـیر ای مُـنتهی[3] عقده‌یی سخت‌ست بر کیسهٔ تـهی (۵۶۰)

ای کسی که در عرصهٔ تفکرات زائد و کارافزا ماهرانه گره می‌گشایی، این گره‌هایی را که می‌گشایی مانند آن گره‌ای بدان که بر کیسه‌ای خالی زده شده و تو (با زحمت) آن را می‌گشایی. [بیت فوق می‌گوید: اگر می‌خواهی قوهٔ تفکر خود را بکار گیری باید آن را در موضوعاتی فعال کنی که به رشد علمی و معرفتی و ارتقای روحی و شخصیتی تو کمک کند،

---

۱. حَدَث: سرگین، مدفوع.

۲. ر.ک. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۶۴۸ ـ ۶۴۷.

۳. مُنْتَهی: به پایان رسیده، کمال یافته.

و الّا صِرفِ بازی با الفاظ ثمری در پی ندارد. مصراع دوم تمثیل مصراع اول است. ممکن است تو در موضوعی اهتمام فکری بکار گیری اما نهایتاً با معلوم شدن آن حاصل مطلوبی ببار نیاورد، چنانکه گشودن گره از کیسهٔ خالی فایدتی به تو نمی‌رساند، بلکه بهتر اینست که گره از کیسه‌ای بگشایی که درونِ آن اشیاء قیمتی باشد.]

(۵۶۱) در گشادِ عقده‌ها گشتی تو پیر عقدهٔ چندی دگر بگشاده گیر

تو در راهِ گشودنِ گره‌ها پیر و فرسوده شده‌ای، فرض کن که چند مشکل و معضلِ دیگر از این نوع را گشودی.

(۵۶۲) عقده‌یی کان بر گلویِ ماست سخت که بدانی که خسی[1] یا نیک‌بخت؟

گِرِه‌ای بر گلوی ما سفت و محکم بسته شده است، و آن گره اینست که آیا تو فرومایه‌ای یا سعادتمند؟ [بسی ساده لوحانه است که خیال کنیم مولانا منکر تحصیل علوم و معارف گوناگون است. شخصیت او خود نافیِ این خیال خام است، زیرا وی در علوم و معارف مختلفِ عصر خود شاخص و منتهی بوده است. اما پیام او به همهٔ اعصار اینست که هر علمی باید به انسان کمک کند تا خود را بشناسد. شاید کسی بگوید: آخر علومی مثل ریاضی و هندسه و... موضوعشان خودشناسی نیست. جواب اینست که بله همینطور است، ولی می‌توان از آن علوم نیز در جهت خودشناسی یاری جُست. پس مولانا می‌گوید هر عملی که تو را از خویشتن حقیقی‌ات جدا و بیگانه سازد اهتمامی بی حاصل و گشودن گره از انبانِ تهی است. از اینروست که ملاصدرا در رسالهٔ سه اصل می‌گوید: «خویشتن‌شناسی، کلید همهٔ علوم است.» مولانا در اثر دیگر خود می‌گوید: «اکنون همچنین علمای اهل زمان در علوم، موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد بغایت دانسته‌اند و ایشان را بر آن احاطتِ کلّی گشته و آنچه مهم است و به او نزدیکتر از همه آن است، خودیِ اوست و خودیِ خود را نمی‌داند. همه چیز را به حِلّ و حرمت حکم می‌کند که این جایز است و آن جایز نیست، و این حلال است و یا حرام است، خود را نمی‌داند که حلال است یا حرام است، جایز است یا ناجایز، پاک است یا ناپاک است[2].»]

---

۱. خَس: خار، خاشاک، پست و فرومایه.

۲. فیه مافیه، ص ۱۷.

سلطان ولد نیز گوید: «پس سیر در خود کن و به معرفت خود مشغول شو که معرفتِ چیز دیگر تو را سود ندارد و اصل، شناختِ خود است که با تو این تعلّق دارد، باقی در شناخت چیزهای دیگر. همچنان است که رنجی برزمین دیگران می‌بری و منفعتِ آن بر تو عاید نخواهد شدن.»[۱] و بالاخره شمس‌الدین تبریزی نیز می‌گوید: «تحصیل و زحمت آدمی برای آن است که نفس حَرونِ خود را همچون هارون و موسی منقاد و ذَلول کند. چنانکه یوغی به گردن گاو می‌اَندازند تا رام شود و زمین را شیار کند تا آن زمینِ دانا دانه‌پرور شود و به عوض خار انواع ریاحینِ رعنا دهد و گُل برویاند. پس علمی که نفس تو را مطیع نکند، رنج و زحمتی بیش نیست[۲].»]

حَلِّ این اِشکال کُن، گر آدمی خرجِ این کُن دَم، اگر آدمْ دَمی (۵۶۳)

اگر واقعاً انسانی این مشکل را حل کن، یعنی از طریقِ خودشناسی، سعادت و شقاوت خود را تشخیص بده. و اگر از حقیقت و جوهر انسانی برخورداری عمر خود را صرف حلّ این مشکل بکن. [«آدمْ‌دَمی» مراد کسی است که مانند انسان کامل مظهر تام و تمام نفخهٔ الهی باشد. و مراد از «دَم» در جملهٔ «خرجِ این کُن دَم» عمرِ آدمی است که از غایت کوتاهی به دَم (= لحظه) تعبیر شده است. صاحب **لطائف‌المعنوی** نیز همین را گفته است.]

حدِّ اعیان[۳] و عَرَض[۴] دانسته گیر حدِّ خود را، دان، که نَبْوَد زین گُزیر (۵۶۴)

فرض کن تعریف جوهر و عَرَض را هم دانستی، تو خود را بشناس که چاره‌ای از آن نیست. [حَدّ، در اصطلاح منطق، نوعی تعریف است که دلالت بر ماهیت و حقیقتِ مُعَرَّف می‌کند. این تعریف کامل‌ترین نوع تعاریف است. مثلاً تعریفِ انسان بوسیلهٔ حدّ اینست: انسان موجودی است ناطق (= عاقل و اندیشور). پس ای طالب حقیقت، خود را بشناس، تا خدا را بشناسی.]

---

۱. معارف، ص ۳۰۴.

۲. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۶۵۰.

۳. اَعیان: جمع عَیْن. در اینجا مراد جوهر است. و ربطی به اعیان ثابته ندارد. رجوع شود به شرح بیت(۲) و (۲۶۴۲) دفتر اوّل.

۴. عَرَض: ر.ک. شرح بیت (۲۱۱۰) دفتر اول.

(۵۶۵) **چون بدانی حدِّ خود، زین حد گُریز تا به بی‌حد در رسی ای خاک‌بیز**

ای اندیشور! هرگاه حدِّ خود را شناختی می‌توانی از این حدودِ تنگِ دنیای مادّی بگریزی و به عالَمِ بیکران معنویّت برسی. [«خاک‌بیز» صفت فاعلی مرکّب مرخّم است، و لفظاً به معنی کسی است که خاک کوچه‌ها و معابر را می‌روبد و غربال می‌کند. اما در اینجا مراد اصحاب قیل و قال و اندیشورانِ عقول جزئیه است.]

(۵۶۶) **عمر در محمول و در موضوع رفت بی‌بصیرت، عمر در مسموع رفت**

عمرِ تو در بحث محمول و موضوع سپری شد. و ناآگاهانه عمرِ تو در راه شنیده‌ها به پایان رسید. [اهل منطق هر قضیّه‌ای را مرکب از موضوع و محمول و رابطه می‌دانند. **قضیّه**، آن گفتاری است که در آن احتمال صدق و کذب رود. مثل اینکه گفته شود: «هوا سرد است.» این کلام هم احتمال دارد راست باشد و هم دروغ. و **موضوع**، آن قسمت از قضیّه است که جزء دیگرِ قضیّه بدان اسناد یابد. مانند «آسمان» در قضیّهٔ «آسمان، ابری است.» و **محمول** نیز آن قسمت از قضیّه است که به موضوع اسناد یابد. مانند «ابری» در قضیّهٔ مذکور. «است» نیز رابطه محسوب شود، زیرا محمول را به موضوع پیوند می‌دهد.

اما منظور بیت: ای صاحب قیل و قال، عمر نازنین خود را صرف یک مشت لفظ کرده‌ای و بدان می‌بالی، در حالی که هنوز به حقیقت نرسیده‌ای.]

(۵۶۷) **هر دلیلی بی‌نتیجه و بی‌اثر باطل آمد، در نتیجهٔ خود نگر**

هر دلیلی که بی‌نتیجه و بی‌حاصل باشد قهراً باطل است. اینک به نتیجه و حاصل خود نگاه کن. یعنی وقتی دلیلِ بی‌حاصل را باطل می‌دانیم نباید عمر خود را صرف آن کنیم. پس شایسته است که به نتیجهٔ وجود خود بنگریم که حق است و یا باطل؟ و بی جهت عمر خود را صرف قیل و قال باطل نکنیم.

(۵۶۸) **جز به مصنوعی ندیدی صانعی بر قیاسِ اقترانی قانعی**

تو فقط از طریق مخلوق به خالق پی بُرده‌ای، و به قیاسات اقترانیِ (ارسطوئی) بسنده کرده‌ای. [**قیاسِ اِقترانی**، قیاسی است که عین نتیجه و یا نقیضِ نتیجه بالفعل در مقدّماتِ آن مذکور نباشد. مانندِ: علی ورزشکار است، هر ورزشکاری دارای عضلات محکم است. پس

علی دارای عضلات محکم است. در این قیاس نه خود نتیجه و نه نقیض آن بالفعل در مقدمه ذکر نشده است، هرچند که بالقوّه موجود است.]

(۵۶۹) می‌فزاید در وسایط فلسفی[۱] از دلایل، باز برعکسش صفی[۲]

متفلسف در اثبات خدا، وسایط و دلایلی فراوان می‌آورد، در حالی که صوفیِ صافی از وسایط و دلایل می‌گریزد. [عارف راستین خدا را به خدا می‌شناسد. چنانکه مولی علی(ع) در دعای صباح فرماید: یَا مَنْ دَلَّ عَلیٰ ذاتِهِ بِذاتِهِ. «ای آنکه خود بر خود دلیلی.» رجوع شود به شرح بیت (۱۳۴۷) دفتر سوم در باب برهان صدّیقین.]

(۵۷۰) این گریزد از دلیل و از حجاب از پیِ مدلول، سر بُرده به جیب

صوفی صافی هم از دلایل می‌گریزد و هم از حجاب‌ها، بلکه برای شهودِ حق به دلِ خود رجوع می‌کند. [هر دلیلی که آدمی واسطهٔ خود و مدلول می‌کند، عین حجاب است. در حالی که عارفانِ باللّه برای شهود حق در خود فرو می‌روند. برای حفظ قافیه باید «حجاب» را اماله کرد و به صورت «حجیب» خواند.]

(۵۷۱) گر دُخان[۳] او را دلیلِ آتش است بی‌دُخان ما را در آن آتش خوش است

اگر متفلسف از طریق دیدن دود به وجود آتش پی می‌برد، ما (عارفانِ باللّه) بدون دودِ دلیل در میان آتش خوش و شادمانیم. [قهراً میان آن کس که می‌داند آتش سوزنده است، و آن کسی که در میان آتش است، فرق فاحشی است. اولی را علم‌الیقین گویند، و این را حق‌الیقین.]

(۵۷۲) خاصه این آتش که از قرب و وَلا[۴] از دُخان نزدیک‌تر آمد به ما

بخصوص آتشِ تجلّیات ربّانی که از حیث مقام قرب و عشق به ما از دودِ استدلال

---

۱. فلسفی: ر.ک. شرح بیت (۱۶۳۶) دفتر دوم.

۲. صَفیّ: مراد از صفی همان صافی است. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۲۶) و (۱۴۳۳) دفتر سوم؛ و (۱۳۵۷) دفتر چهارم.

۳. دُخان: دود.

۴. وَلا: دوستی و محبّت. مخفّفِ وَلاء.

نزدیکتر است. [چنانکه در آیهٔ ۱۶ سورهٔ ق آمده است: وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرید. «و ما از رگ گردن آدمی بدو نزدیکتریم.»

دوست نزدیکتر از من به من است　　وین عجب‌تر که من از وی دورم
چه کنم با که توان گفت که او　　در کنار من و من مهجورم]

(۵۷۳) پس سیه‌کاری[۱] بُوَد رفتن ز جان　　بهرِ تخییلاتِ[۲] جان، سویِ دُخان

پس دانسته شد که اگر کسی اوهام و خیالاتی از حضرت حق در ذهنش بسازد و به دنبال آن خیالات برود از شناخت حق باز می‌ماند. و این کارِ او که آتش تجلّیات حق را رها می‌کند و به دودِ استدلال تمسّک می‌جوید کاری زشت و ظالمانه است. [مراد از «جان» در اینجا حضرت حق است، و مراد از «دُخان» دلایل و واسطه‌هاست، باید توجه داشت که اضافهٔ «تخییلات» به «جان» از نوع اضافهٔ مصدر به مفعول خود است.]

در بیانِ قولِ رسول علیه‌السَّلام لا رَهْبانِیَّةَ فِی الْاِسْلام

(۵۷۴) بر مکَن پَر را و دل برکَن از او　　زآنکه شرطِ این جِهاد، آمد عدو

مولانا در این فصل جلیل بیان می‌دارد که طریق سلوک و تعالی روحی، اختیار کردن گوشه‌نشینی و رهبانیت نیست. از نظر صرفی هم رَهْبانیّت صحیح است، و هم رُهْبانیّت. و هر دو در اصطلاح عرفا به معنی انقطاع از خلایق و گوشه‌نشینی به قصد ریاضت و عبادت است. اگر «ر» را به فتح بخوانیم صفت مُشبّهه است بر وزنِ فَعْلان، مانند عَطْشان (= تشنه)، غَضْبان (= خشمگین) و «یّت» علامت مصدر جعلی است. و اگر «ر» را مضموم بخوانیم بر وزن «فُعْلان»، جمع مکسّرِ راهِب (= ترسا، تارک دنیا) است، مانند رُکْبان که جمع مکسّرِ راکِب (= سواره) است. «رُهبان» مفرد نیز می‌آید. و طبق مفاد آیهٔ ۲۷ سورهٔ حدید، رهبانیّت در اصل در شریعت عیسی(ع) نبوده است، لیکن پیروانِ او آن را برساخته‌اند. مرحوم استاد بدیع‌الزمان فروزانفر حدیث مطلع این فصل را از نهایة‌ابن اثیر، ج۱، ص۵۹ و ج۲، ص۱۱۳ نقل

---

۱. سیه‌کاری: بدکاری، ظلم، فسق.
۲. تَخْییل: خیال کردن، کسی را به خیال افکندن، خیال آرائی. مصدر باب تفعیل.

کرده است[۱].

در مکتب عرفانی و اخلاقی مولانا نیز رهبانیت و چلّه‌نشینی به صورتی که انقطاع کامل از خلق باشد و کار و بار را تعطیل کند وجود ندارد. چنانکه سلطان ولد گوید: «چلّه، راه انبیاء نبوده است. بدعت است. آری عُزلت، نیک است چون یاران، بد باشند. امّا از یارانِ نیک عزلت، جهل باشد که اَلْجَماعَةُ رَحْمَةٌ.[۲]» مولانا در بیت (۲۵) دفتر دوم فرماید:

خلوت از اغیار باید، نه ز یار　　پوستین بهر دی آمد نه بهار

معنی بیت: ای طاوس، پر و بال خود را مَکَن بلکه دل از پر و بال زیبای خود بکن، زیرا شرط جهاد با نفس، وجود دشمن است. [همانطور که هیچ پیکار برونی بدون دشمن معنی ندارد، جهاد درونی نیز بدون وجود دشمن نَفْس بی مورد است. چنان که صوفیان در معنی فقر نیز این نکته را گفته‌اند: فقر، فقدانِ غنا نیست، بلکه فقدان میل و رغبت به هرگونه غناست.]

چون عدو نبْود، جهاد آمد مُحال　　شهوتت نبْود، نباشد اِمتثال[۳] (۵۷۵)

پس اگر دشمن نباشد، پیکار نیز محال است. و اگر شهوت نداشته باشی امتثال از اوامر الهی نیز تحقق نمی‌یابد.

صبر، نبْود چون نباشد میلِ تو　　خصم چون نبْود، چه حاجت خَیلِ[۴] تو؟ (۵۷۶)

اگر نسبت به چیزی میل نداشته باشی، صبر نیز ضرورتی ندارد. و اگر دشمن نداشته باشی چه نیازی به لشکریان داری؟ مسلّماً نیازی نداری زیرا به قول منطقیان «سالبه به انتفاء موضوع است.» [در نسخه‌های معتبر «حَیْل» آمده است، یعنی «حاء» بدون نقطه است. و «حَیْل» از «حَوْل» به معنی نیرو و قوّت است. با توجه به این ضبط معنی مصراع دوم اینست: اگر دشمن نداشته باشی چه نیازی به نیرو و قدرت داری؟ ولی به قول نیکلسون ترکیب مناسب «خصم» با «خَیْل» چنان بدیهی است که اگر به جای «حَیْل» بیاید طبیعی است.]

---

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص۱۸۹.

۲. معارف، ص۲۹۶.

۳. اِمْتِثال: فرمانبرداری و اطاعت.

۴. خَیْل: رمهٔ اسب. مجازاً به اسب سواران نیز اطلاق شود. در اینجا مراد سپاه و لشکر است. جمع: خُیول.

(۵۷۷) هین مکن خود را خَصِیّ[۱]، رَهبان[۲] مشو زآنکه عفّت هست شهوت را گرو

بهوش باش. مبادا خود را اخته کنی. مبادا تارکِ دنیا شوی، زیرا پاکدامنی در گرو شهوت است. یعنی اگر شهوت نباشد دیگر تقوی و پرهیزگاری معنی ندارد.

(۵۷۸) بی‌هوا، نهی از هوا ممکن نبود غازیی[۳] بر مُردگان نتْوان نمود

اگر هواهای نفسانی نبود، پرهیز دادن از هوای نفس امکان نداشت. چنانکه مثلاً با اموات نمی‌شود جنگید.

(۵۷۹) اَنْفِقُوا[۴] گفته‌ست پس کسبی بکن زآنکه نَبْوَد خرج، بی‌دخلِ کَهُن

خداوند در قرآن کریم بارها و از جمله در سورهٔ بقره آیهٔ ۱۹۵، و سورهٔ حدید آیهٔ ۷، و سورهٔ تغابن آیهٔ ۱۶ فرموده است: انفاق کنید. پس در پیِ کسب و کاری برو، زیرا بدون درآمدی کافی نمی‌توان خرج کرد. [«دخل کهن» لفظاً به معنی درآمد کهنه است. اما در اینجا مراد درآمدی کافی و یا فراوان است، زیرا «کهن کیسه» به معنی کسی است که از قدیم ثروتمند باشد. و نیز گاهی «کهن» برای تعظیم و ارزش‌گذاری بکار می‌رود. مانند «کهن دهقان». بنابر این معنی مصطلح و عام «کهن» در اینجا وجهی ندارد.]

(۵۸۰) گرچه آورد اَنْفِقُوا را مطلق او تو بخوان که اِکْسِبُوا[۵] ثُمَّ[۶] انْفِقُوا

گرچه خداوند مطلقاً فرموده است: انفاق کنید. و آن‌را مشروط به کسب و کار نکرده است، اما تو آن‌را اینگونه بخوان: کسب کنید و سپس انفاق کنید. [یعنی جملهٔ «اکسبوا» را تقدیراً بخوان.]

---

۱. خَصِیّ: اخته شده. جمع: خِصْیَه، خِصْیان.
۲. رَهْبان: ر.ک. شرح بیت (۵۷۴) همین دفتر.
۳. غازیی: جنگجویی. با یای مصدری.
۴. اَنْفِقُوا: انفاق کنید.
۵. اِکْسِبُوا: کسب کنید.
۶. ثُمَّ: سپس.

همچنان چون شاه فرمود: اِصْبِرُوا[1] رغبتی باید کز آن تابی تو رُو (۵۸۱)

همچنین چون حضرت شاهِ وجود فرمود: صبر کنید. باید ابتدا گرایش‌ها و تمایلاتی نفسانی در تو وجود داشته باشد و آنگاه تو از آن رخ برتابی. [یعنی اگر شهوتی در کار بود و تو از آن گذشتی یکی از جلوه‌های صبر را نشان داده‌ای، و الّا اگر شهوتی در تو وجود نداشته باشد، صبر هم مفهومی ندارد. «صبر» و مشتقّات آن در آیات قرآنی بسیار آمده است. به عنوان نمونه در آیه ۲۰۰ سورهٔ آل عمران آمده است: یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صابِرُوا وَ رابِطُوا وَ اتَّقُوااللّهَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صبر پیشهٔ خود کنید و یکدیگر را نیز به صبر و پایداری بخوانید و از خدا بترسید باشد که رستگار شوید.»]

پس کُلُوا[2] از بهرِ دامِ شهوت است بعد از آن لاتُسْرِفُوا[3] آن عفّت است (۵۸۲)

اینکه خداوند فرموده است: «بخورید» برای پدید آمدن قوای شهوانی در آدمی است. و سپس چون فرماید: «اسراف مکنید» برای آن است که آدمی ملکهٔ عفّت و پاکدامنی را در خود پدید آورد. [زیرا خوردن طعام آتش شهوات را در آدمی شعله‌ور می‌سازد و خودداری و صیانت نفس و پرهیز از اسراف و تبذیر، اندک اندک او را عفیف و پرهیزگار می‌کند. در آیهٔ ۳۱ سورهٔ اعراف آمده است: یا بَنی آدَمَ خُذُوا زینَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ وَ کُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لا تُسْرِفُوا اِنَّهُ لایُحِبُّ الْمُسْرِفینَ. «ای آدمیزادگان به هنگام (نماز) در هر عبادتگاهی جامه‌های خود را بپوشید. و بخورید و بیاشامید ولی اسراف مکنید که خداوند اسراف‌کاران را دوست نمی‌دارد.» مفسّران قرآن کریم مراد از «زینت» را در اینجا لباس و جامه می‌دانند، چنانکه طَبْرِسی این قول را از امام باقر(ع) نقل کرده است[4]. توضیح آنکه اعراب جاهلی به هنگام طواف کعبه، لباس‌های خود را از تن بیرون می‌آوردند و می‌گفتند ما با لباس‌هایی که ارتکاب گناه کرده‌ایم طواف نمی‌کنیم[5]. خداوند در این آیه خوردن و نوشیدن و سایر تمتّعات را مقیّد به عدم اسراف کرده است. و قهراً کسی می‌تواند به این قید عمل کند که گرایش به تقویٰ و پروا داشته باشد.]

---

۱. اِصْبِرُوا: صبر کنید.
۲. کُلُوا: بخورید.
۳. لاتُسْرِفُوا: اِسراف مکنید.
۴. ر.ک. مجمع البیان، ج ۳، ص ۴۱۲.
۵. کشاف، ج ۲، ص ۱۰۰.

(۵۸۳) چونکه محمولٌ بِهِ نَبْوَد لَدَیْه[۱] نیست ممکن بودِ محمولٌ عَلَیه

اگر نزد آن بنده، **محمول** وجود نداشته باشد، قهراً موضوع نیز وجود نخواهد داشت. [توضیحِ **موضوع** و **محمول** در شرح بیت (۵۶۶) همین دفتر آمده است. مراد از «محمولٌ عَلَیه» مبتداست، و مراد از «محمولٌ بِه» خبر. که به آن دو «محکومٌ عَلَیه» و «محکومٌ بِه» نیز گویند. اما مراد از این بیان استعاری نشان دادن رابطهٔ لازم و ملزوم میان دو چیز است. مراد از **محمولٌ به** شهوات نفسانی است، و مراد از **محمولٌ علیه**، صبر بر شهوات. یعنی اگر شهوات در کار نباشد موضوع صبر و صیانت نفس منتفی است.]

(۵۸۴) چونکه رنجِ صبر نبْود مر تو را شرط نبْود، پس فرو ناید جزا

هرگاه رنج صبر را برنتابی، در اینصورت چون شرط وجود ندارد، جزا نیز در کار نخواهد بود. [هر جملهٔ شرطی از دو بخش تشکیل شده است: یکی شرط و دیگری جزا و یا جواب شرط که جمله اوّل را کامل می‌کند. مثلاً در جملهٔ «اگر تلاش کنی، موفق خواهی شد» جملهٔ اول، شرط است و جملهٔ دوم جواب و یا جزای شرط. پس اگر شرط خدا را که صبر بر شهوات است بجا نیاوری، پاداشی نیز برای تو نخواهد بود.]

(۵۸۵) حَبَّذا[۲] آن شرط و شادا[۳] آن جزا آن جزایِ دلنوازِ جانْفزا

خوشا به آن شرط و خوشا به آن پاداش الهی. همان پاداشِ خوشایند و روح‌افزا.

در بیانِ آنکه ثوابِ عملِ عاشق از حقّ هم حقّ است

(۵۸۶) عاشقان را شادمانی و غم اوست دستمزد و اُجرتِ خدمت هم اوست

مایهٔ شادی و اندوه عاشقان، آن محبوب حقیقی است، و دستمزد و پاداشِ خدمت آنان نیز هموست. [«هم اوست» را جایز است اشاره به حدیثی بدانیم که توضیح آن در شرح بیت

---

۱. لَدَیْه: نزدِ او. لَدَیْ (از اسماء لازم الاضافهٔ عربی به معنی نزد، پیش) + ضمیر متصل هُ.

۲. حَبَّذا: ر.ک. شرح بیت (۳۴۹) همین دفتر.

۳. شادا: شاد + الفِ تعظیم و تحسین یعنی چه خوش است، خوشا.

(۲۹۶۳) دفتر چهارم آمده است. منظور بیت: ملاک کار عاشقان، شهود ذاتِ حق است، چه خداوند بر آنان لطف ببارد و چه قهر.]

غیرِ معشوق ار تماشایی بُوَد عشق نَبْوَد، هرزه سودایی بُوَد (۵۸۷)

اگر بجز معشوق حقیقی، چیز دیگری در دل عاشق جلوه کند، این جلوه، جلوهٔ عشق حقیقی نیست، بلکه خیالاتی بی‌اساس است که به مغزش زده است. [پس لازم است که همهٔ معشوق‌های مجازی را در راه معشوق حقیقی ترک گفت.]

عشق، آن شعله‌ست کو چون برفروخت هرچه جز معشوق باقی، جمله سوخت (۵۸۸)

عشق، شعله‌ای است که چون فروزان گردد بجز معشوق حقیقی همه چیز را می‌سوزاند. [چنانکه گفته‌اند: اَلْعِشْقُ نارُاللّهِ اِذا وَقَعَ فِی قَلْبِ الْعَبْدِ یَحْرُقُ غَیْرَاللّهِ. «عشق، آتش خداوند است که چون به قلب بنده‌ای افتد جز خدا همه را بسوزاند.»]

تیغِ لا در قتلِ غیرِ حق براند درنگر زآن پس که بعدِ لا چه ماند؟ (۵۸۹)

عاشق، شمشیر «لا» را برای کشتن غیر حق بکار گرفته است. بنگر که پس از «لا» چه می‌ماند؟ [عاشقِ حقیقی کسی است که با حقیقتِ کلمهٔ لااله الّااللّه، همهٔ معبودهای آفل و معشوق‌های زائل را به مَحْق و نیستی بَرَد و آنان را از معبد قلب خود بیرون افکند. توضیح عرفانی «لا» در شرح بیت (۱۷۵۹) دفتر اول.]

ماند اِلّا اللّه، باقی جمله رفت شاد باش ای عشقِ شرکت‌سوزِ زفت (۵۹۰)

پس از «لا» فقط اللّه باقی است و ماسوی الله جملگی محو و نابود شوند. ای عشقِ نیرومند و نابودکنندهٔ شرک شاد باش. [توضیح عرفانی «اِلّا» در شرح بیت (۱۷۵۹) دفتر اول آمده است. به موجبِ کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ. و: کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ، همهٔ موجودات به محاق فنا می‌روند جز ذات احدیت.

مولانا در دیوان شمس فرماید:

چو جوهر قُلْزُم اندر شد، نه پنهان گشت و نی تر شد
ز قُلْزُم آتشی بر شد، در او هم لا و هم الّا]

(۵۹۱) خود همو بود آخِرین و اوّلین شرک جز از دیدهٔ اَحوَل[1] مَبین

اوّل و آخر همان حضرت حق است. شرک را بجز از چشمِ دوبینان نمی‌توان دید. [در آیهٔ ۳ سورهٔ حدید آمده است: هُوَالْاَوَّلُ وَالْآخِرُ... «اوست اول و اوست آخر...» پس آنچه هست اوست، و مابقی در حقیقت نیستِ هست‌نماست. عارف موحّد، واحدْبین است، اما آنان که دیدهٔ باطنی‌شان دچار شرک خفی و جلی است به شرک گرفتارند. در حالی که «شرکت اندر کار حق نبُود روا».]

(۵۹۲) ای عجب، حُسنی بود جز عکسِ آن؟ نیست تن را جُنبشی از غیرِ جان

شگفتا! آیا غیر از تجلّیات جمال و کمال الهی، جمال و کمالی وجود دارد؟ مسلّماً وجود ندارد، زیرا مصراع اول، استفهام انکاری است. جسم بدون روح نمی‌تواند حرکتی کند. [مصراع دوم تمثیل برای مصراع اول است. یعنی همانطور که هر نوع حرکت جسم از روح است، همینطور هر جمال و کمالی از دریای کمال و جمال الهی سرچشمه گرفته است.]

(۵۹۳) آن تنی را که بُوَد در جان خَلَل خوش نگردد گر بگیری در عسل

آن جسمی که در روحش تباهی و فسادی باشد، اگر آن را غرق عسل هم کنی باز خوش و شیرین نمی‌شود. [در دو بیت اخیر یکی از مبانی اساسی زیباشناسی عرفانی بیان شده است. و آن اینکه زیبایی عالَم ظاهر پرتوی است از زیبایی عالم باطن. جمالِ درون بسان آفتاب است و جمال برون همچون سایه. چنانکه ابن فارض در قصیدهٔ تائیهٔ خود گوید:

فَکُلُّ مَلیحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمالِها مُعارٌ لَهُ حُسْنُ کُلِّ مَلیحَةٍ

«پس زیبایی هر مرد و زنی زیبا از جمال الهی به عاریت گرفته شده است.»

در میان صوفیّه گروهی یافت شدند موسوم به «جمال پرست» که این اصلِ اصیل و رکن رکین را واژگونه و ممسوخ کردند و به اصطلاح «بوق را از طرف گشادش زدند» و به‌جای توجه به «ظاهر». یعنی حضرت حق، متوجه «مظهر» شدند و جمال الهی را در صورت اَمْرَدان و ساده‌زَنَخان جستند و نتیجه‌اش آن همه فضاحتِ اخلاقی و شاهدبازی بود. چنانکه مولانا در مذمّت یکی از این صوفیان شاهدباز (اوحدالدین کرمانی) گفت: اوحدالدین کرمانی، میراثِ

---

۱. اَحوَل: لوچ، دوبین.

بدی در جهان گذاشت[۱]. و یا شمس تبریزی در جواب اوحدالدین کرمانی که گفته بود: من ماه را در طشت می‌بینم. گفت: اگر در گردنت دُمَل نداری، سر به آسمان کن و ماه را در بلندایِ آسمان ببین نه در طشت آب[۲]. یعنی جمال الهی را در چهرهٔ نوجوانان زیبا رخسار نبین بلکه در جمال مطلق حضرت حق مشاهده کن.

اصل زیباشناسی عرفانی یکی از اصول اساسی مکتب مولاناست. به عنوان نمونه رجوع شود به حکایت «صوفی در گلستان» که از بیت (۱۳۵۸) دفتر چهارم آغاز می‌شود. اما منظور بیت فوق: اگر روح به سبب جهل و غفلت، به جمال الهی واقف نشود هیچگونه خوشی و لذتی نمی‌تواند جایگزین تجلّیاتِ حُسن و جمال الهی شود.]

این کسی داند که روزی زنده بود از کفِ این جانِ جان، جامی ربود (۵۹۴)

این نکته را کسی می‌داند که روزی به حیات طیّبه زنده بوده و از دست جان جانان، یعنی حضرت حق جامی از حیات طیّبه نوشیده است. [نیکلسون مراد از «روزی» را روز اَلَسْت[۳] دانسته است[۴] که البته در اینجا وجهی ندارد، زیرا روز اَلَسْت، جنبهٔ عام دارد نه خاص، در حالی که جملهٔ «این کسی داند» صراحت در تخصیص دارد. چنانکه بیت بعدی نیز مؤیّد نقضِ رأیِ نیکلسون است.]

وآنکه چشمِ او ندیده‌ست آن رُخان پیشِ او، جانست این تَفِّ دخان (۵۹۵)

امّا چشمِ کسی که تجلّیات الهی را ندیده است، در نظر او همین روح حیوانی به منزلهٔ روح لطیف تلقّی می‌شود. [این بیت راجع است به بیت (۵۷۳) همین دفتر. مراد از «رُخان» تجلّیات الهی است، و مراد از «تفِّ دخان»، روح حیوانی[۵] است. و مراد از «جان»، روح الهی است. منظور بیت: کوردلان، حقیقت وجود را در همین دنیای ظاهری و مادّی محصور می‌دانند.]

---

۱. ر.ک. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۴۴۰.
۲. ر.ک. پیشین، ج ۱، ص ۶۱۷ ـ ۶۱۶.
۳. ر.ک. شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول.
۴. ر.ک. شرح مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ص ۱۷۶۳.
۵. ر.ک. شرح بیت (۱۸۸) دفتر دوم.

(۵۹۶) چون ندید او عُمَرِ عبدُالْعَزیز پیشِ او عادل بُوَد حَجّاج نیز

به عنوان مثال، کسی که عمربن عبدالعزیز را ندیده است، خیال می‌کند که حَجّاج بن یُوسُفِ ثَقَفی نیز فردی عادل است. [«عمربن عبدالعزیز» از خلفای بنی‌امیه و نوهٔ مروان بوده است. در سال ۶۳ هجری در مدینه متولّد شد. پدرش والی مصر بود. از طرف مادر به عمر خلیفهٔ دوم می‌پیوست. دوران کودکی خود را در مدینه سپری کرد. سپس به شام رفت و به حکومت حجاز رسید و به درخواست حجّاج از این سمت عزل شد. پس از مرگ عبدالملک در صفر سال ۹۹ هجری به خلافت رسید. در زمان خلافتش سبّ و لعن حضرت علی(ع) را لغو کرد و نخلستان فدک را که از زمان ابوبکر به بعد دست به دست می‌گشت و در اصل بعد از فتح خیبر از طرف حضرت پیامبر(ص) به فاطمه داده شده بود به اولاد فاطمه بازگردانید. وی در سال (۱۰۱) هجری درگذشت[۱]. توضیح دربارهٔ «حَجّاج بن یوسف» در شرح بیت (۱۰۵۱) دفتر سوّم آمده است.]

(۵۹۷) چون ندید او مارِ موسی را ثبات در حِبالِ[۲] سِحر پندارد حیات

مثال دیگر، کسی که ثبات و قدرتِ اژدهای موسی را ندیده باشد، خیال می‌کند که ریسمان‌های جادوگرانِ فرعونی واقعاً حیات دارند.

(۵۹۸) مرغ کو ناخورده است آبِ زلال اندر آبِ شور دارد پَرّ و بال

مثال دیگر، پرنده‌ای که آب صاف و زلال نخورده، پر و بال خود را در آبِ شور می‌شوید. [این بیت مضمون بیتی است که در معارف سید برهان‌الدین محقق ترمذی آمده که بر وزن مثنوی است:

مرغی که خبر ندارد از آب زلال منقار در آب شور دارد همه سال[۳]]

(۵۹۹) جز به ضد، ضد را همی نتْوان شناخت چون ببیند زخم، بشناسد نواخت

بی‌گمان هر ضدّی را فقط با ضدّ خودش باید شناخت، مثلاً وقتی انسان ضربه و

---

۱. با اندکی تصرّف و تلخیص از نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر پنجم، ص ۱۱۲.

۲. حِبال: جمع حَبْل به معنی ریسمان.

۳. ر.ک. پیشین.

ناراحتی را دیده باشد مفهوم مهر و عطوفت را درخواهد یافت. [و یا هرگاه طبیب زخم را معاینه کند می‌تواند مرهم آن را پیدا کند.]

لاجَرَم دنیا مقدَّم آمده‌ست تا بدانی قدرِ اقلیمِ اَلَسْت[1] (۶۰۰)

ناگزیر دنیا پیش‌تر آمده است که تو ارزش آن جهان را دریابی. [مراد از «اقلیم الست» جهان ماورای دنیاست.]

چون از اینجا وارَهی، آنجا روی در شِکَرخانهٔ ابد شاکر شوی (۶۰۱)

چون از این دنیا رها شوی بدان جهان خواهی رفت، و در دنیای جاودانگی که پُر از شیرینی و حلاوتِ معنوی است شُکرگزاری خواهی کرد. [چون این دنیا سرای خَلْع و لَبْس و تغییر و تغیّر است همیشه آمیخته با رنج و محنت است، هیچکس در این دنیا آسوده بال نیست چه وضیع و چه شریف، چه سلطان و چه رعیّت. مگر صالحانِ از بندِ هویٰ رسته‌ای که دل در گرو اشباح این دنیا ننهاده‌اند. چنانکه در بیت (۵۹۰) و (۵۹۱) دفتر دوم فرماید:

گر گُریزی بر امیدِ راحتی زآن طرف هم پیشت آید آفتی
هیچ کُنجی بی‌دد و بی‌دام نیست جز به خلوتگاهِ حق آرام نیست]

گویی آنجا خاک را می‌بیختم[2] زین جهانِ پاک می‌بگریختم (۶۰۲)

وقتی بدان سرای در می‌آیی تازه متوجّه امر می‌شوی و پیش خود می‌گویی: من در دنیا به کارهای پست سرگرم بودم، و از این جهان پاک فرار می‌کردم. [در دنیا به کار گل مشغول بودم و از کارِ دِل غافل.]

ای دریغا پیش از این بودیم اجل تا عذابم کم بُدی اندر وَحَل[3] (۶۰۳)

ای کاش پیش از این می‌مُردم، تا میان گِل و لایِ دنیا کمتر عذاب می‌کشیدم.

---

۱. **اَلَست**: ر.ک. شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول.
۲. **خاک بیختن**: خاک الک کردن. کنایه از انجام کارهای پست.
۳. **وَحَل**: گِل و لای. جمع: اَوْحال.

در تفسیر قولِ رسول علیه‌السَّلام مٰا مٰاتَ مَنْ مٰاتَ اِلّا و تَمَنّیٰ اَنْ یَمُوتَ قَبْلَ مٰا مٰاتِ اِنْ کانَ بَرّاً لِیَکُونَ اِلیٰ وُصُولِ الْبِرِّ اَعْجَلَ وَ اِنْ کانَ فاجِراً لِیَقِلَّ فُجُورُهُ

(۶۰۴) زین بفرموده‌ست آن آگه رسول — که هر آنکه مُرد و کرد از تن نزول

ترجمهٔ متن فوق: «هیچکس نمیرد جز آنکه (پس از مرگ) آرزو کند که ای کاش زین پیش می‌مُردمی. اگر نکوکار باشد از بهرِ آنکه شتابان به نیکی رسد. و اگر تباهکار باشد برای آنکه تباهی‌هایش کاسته گردد.» متن فوق اشاره است به دو روایت: مٰا مِنْ اَحَدٍ یَمُوتُ اِلّا نَدِمَ اِنْ کانَ مُحْسِناً نَدِمَ اِنْ لایَکُونَ ازْدادَ وَ اِنْ کانَ مُسیئاً نَدِمَ اَنْ لایَکُونَ نُزِعَ[1]. «هیچکس نمیرد جز آنکه پشیمان شود. اگر نکوکار باشد از آن پشیمان گردد که چرا بر نکوکاری‌هایش نیفزود، و اگر بدکار باشد از آنرو پشیمان شود که چرا از تباهکاری بازش نداشته‌اند.»

معنی بیت: هر کس بمیرد، و از مرکوب تن فرود آید. [این بیت شرط است، و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.]

(۶۰۵) نبْود او را حسرتِ نُقْلان[2] و موت — لیک باشد حسرتِ تقصیر و فوت

او بر انتقال از این دنیا و فرا رسیدن مرگ حسرت نمی‌خورد، بلکه از این امر حسرت می‌خورد که در دنیا نسبت به انجام طاعات و عبادات کوتاهی کرده و فرصت‌ها را از دست داده است. [اشاره به آیهٔ ۵۶ سورهٔ زُمَر که توضیح آن در شرح بیت (۳۴۳) همین دفتر آمده است.]

(۶۰۶) هر که میرد خود تمنّی باشدش — که بُدی زین پیش نقلِ مقصدش

هر کس بمیرد آرزو می‌کند که ای کاش پیش از این می‌مُرد و به سرای اصلی می‌شتافت.

(۶۰۷) گر بُوَد بَد، تا بَدی کمتر بُدی — ور تقی، تا خانه زوتر آمدی

اگر آن مُرده آدم بدی باشد مرگ را آرزو می‌کند تا بدی‌هایش کمتر می‌شد، و اگر آدم پرهیزگاری باشد مرگ را آرزو می‌کند تا زودتر به خانهٔ جاودانه‌اش می‌رسید.

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۵۴.

۲. نُقْلان: جا به جا شدن، انتقال یافتن.

گوید آن بَد: بی خبر مـی‌بوده‌ام　　دَم به دم من پـرده مـی‌افـزوده‌ام　　(۶۰۸)

آن شخصِ بدکار پس از مرگ با خود می‌گوید: من در دنیا از حقیقت حیات طیّبه هیچ خبری نداشتم، بلکه لحظه به لحظه بر حجاب‌های جهل و غفلتم می‌افزودم.

گر ازین زُوتر مـرا مَـعْبَر[1] بُـدی　　این حجاب و پرده‌ام کـمتر بُـدی　　(۶۰۹)

اگر من زودتر می‌توانستم از این دنیا منتقل شوم، قهراً حجاب‌ها و پرده‌های جـهل و غفلتم کمتر می‌شد.

از حریصی کم دران رویِ قُـنوع[2]　　وز تکبّر کـم‌دران چـهرهٔ خُشـوع　　(۶۱۰)

از روی حرص زدن، چهرهٔ قناعت پاره مکن و به سبب تکبّر چهرهٔ خشوعِ قلبی مدران.
[«کم دران» در اینجا به معنی کمتر دران نیست، بلکه مطلقاً بـه مـعنی مـدران و پـاره مکـن است.]

همچنین از بُخل کم دَر رُویِ جود　　وز بـلیسی چـهرهٔ خـوبِ سُـجود　　(۶۱۱)

همچنین به سبب بُخل چهرهٔ سخاوت را پاره مکـن. و از روی شـیطان‌صفتی، چـهرهٔ زیبای طاعت و عبادت را مجروح مکن.

بـــر مکَـــن آن پَـرِّ خُـلدْآرای را　　بـــر مکَـــن آن پَـرِّ ره‌پـیمای را　　(۶۱۲)

آن پرهایی را که آرایندهٔ بهشت است مَکَن، و آن پر و بالی را که راه را می‌پیماید مَکَن.
[ای سالک تو نیز با گرفتار آمدن به صفات مذموم، اعمال حسنه‌ات را تباه مکن، زیرا کردار و رفتار پسندیدهٔ تو همچون پر و بال زیبای طاوس است که بهشت برین را می‌آراید.]

چون شنید این پند، در وی بنگریست　　بعد از آن در نوحه آمد، می‌گریست　　(۶۱۳)

مولانا تا اینجا سخنان حکمت‌آموزی را از زبان آن حکیم نقل کرد. اینک از طـاوس می‌گوید: همینکه آن طاوس پندهای‌حکیم را شنید، ابتدا در صورت حکیم نگاه کرد و سپس به

---

۱. مَعْبَر: هم مصدر میمی است به معنی عبور و هم اسم مکان به معنی گذرگاه.
۲. قُنوع: قناعت کردن، تکدّی.

ناله و فغان آمد و شروع کرد به گریه کردن.

(۶۱۴) نـــوحه و گـــریهٔ درازِ دردمـــند هر که آنجا بود، بر گریه‌ش فکند

ناله و گریهٔ طاوس چنان سوزناک و دردمندانه بود که همهٔ حضّار را در آنجا به گریه واداشت.

(۶۱۵) و آنکه می‌پرسید: پَر کندن ز چیست؟ بی جوابی شد پشیمان، می‌گریست

و حتّی آن حکیمی که از طاوس می‌پرسید: چرا پرهای خود را می‌کنی، بی‌آنکه جوابی بشنود، پشیمان شد و به گریه افتاد.

(۶۱۶) کز فضولی، من چرا پـرسیدمش؟ او ز غم پُـر بـود، شـورانـیدمش

حکیم مزبور خود را سرزنش کرد و گفت: چرا اصلاً این سؤال را از او کردم؟ من او را که پُر از غم و اندوه بود با این سؤال، آشوب‌زده و پریشان‌حال کردم. [این دو بیت ارشاد می‌کند به اینکه سؤال کردن نیز آدابی دارد. بسیارند از مردم که نمی‌دانند چه سؤال کـنند و چگـونه بپرسند. در حالی که خداوند متعال در آیهٔ ۱۰۱ سورهٔ مائده مؤمنان را از سؤال‌کردن‌های نابجا پرهیز داده است.]

(۶۱۷) می‌چکید از چشم تر بر خاک، آب اندر آن هر قطره، مُدْرَج[1] صد جواب

از چشم اشک‌آلودِ آن طاوس، آب بر زمین می‌چکید، و در هر قطرهٔ اشک او صد نوع جواب نهفته بود.

(۶۱۸) گریهٔ با صـدق بـر جـان‌ها زنـد تا که چرخ و عرش را گریان کند

گریهٔ صادقانه جان‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد بطوریکه حتی آسمان و عرش را نیز می‌گریاند. [زیرا اشک اگر از انفعال حقیقی دل جاری گردد قابل احترام و توجه است، به شرط آنکه با معرفت توأم باشد.]

---

۱. مُدْرَج: ضمیمه شده در چیز دیگر.

عقل و دل‌ها بی‌گمانی عرشی‌انـد در حجاب از نورِ عرشی می‌زیند (۶۱۹)

بدون شک عقول و دلها به عالَم بالا تعلّق دارند، و در حجاب جسم مستورند و با نورِ آن عالَم زندگی می‌کنند. [وجه دیگر: با آنکه عقل و دل به عالم بالا تعلّق دارند، ولی در این دنیا از نور معنوی و آسمانی پوشیده و در حجاب‌اند.]

در بیانِ آنکه عقل و روح در آب و گِل محبوس‌اند همچو هاروت و ماروت در چاهِ بابِل

همچو هاروت و چو ماروت آن دو پاک بسته‌اند اینجا بـه چـاهِ سـهمناک (۶۲۰)

مولانا در این فصل جلیل بیان می‌دارد که عقل و روح دو لطیفهٔ ربّانی هستند کـه در جهان مادّی و کالبد عنصری محبوس شده‌اند، چنانکه هاروت و ماروت در چاهِ بابِل محبوس گردیدند. امّا معنی بیت: آن دو لطیفهٔ ربّانی (عقل و روح) مانند هـاروت و مـاروت در چـاه هولناکِ (دنیا) گرفتار شده‌اند. [همانطور که در شرح بیت (۱۲۵۷) دفتر چهارم آمده موضوع زندانی شدن هاروت و ماروت در چاه بابل از حکایات مختلق است، لیکن حضرت مـولانا (همانطور که مکرراً گفته شده) حتّی افسانه‌ها را نیز وسیله‌ای برای بیان معانی و مـقاصد والا کرده و طالبان را با سخنان معجز نشان خود ارشاد می‌کند. به شرح بیت مذکور رجوع شود. نیز رجوع شود به شرح بیت (۳۳۵۹ ـ ۳۳۲۱) دفتر اول، و (۲۴۶۹ ـ ۲۴۶۸) دفتر دوم، و (۷۹۷) دفتر سوم.]

عالَمِ سِـفْلی[1] و شـهوانـی درنـد اندرین چَهْ گشته‌اند، از جُرم، بند (۶۲۱)

آن دو به عالم پست و شهوت‌آلود افتاده‌اند و به سبب ارتکاب گناه در زندان (دنیا) به بند کشیده شده‌اند. [دانشمندان قدیم، **عالَم سِفلی** (و یا سُفْلی) را بر زمین اطلاق می‌کرده‌انـد، مقابلِ آن **عالَم عِلْوی** (و یا عُلْوی) است که به افلاک و اجرام سماوی اطلاق می‌شد[2]. اما مرادِ مولانا در اینجا از **عالَم سِفْلی**، جهان مادّی است اعم از افلاک و زمین.]

---

۱. سِفْلی: پایین، پست.

۲. ر.ک. رسائل اخوان الصفا، ج ۲، ص ۲۷ به بعد.

(۶۲۲) سِحر و ضدِّ سِحر را بی‌اختیار زین دو آموزند نیکان و شِرار[۱]

افراد نیک و بد بی‌آنکه حقِ آموختن سِحر و ضدّ سِحر را از کسی داشته باشند باید آن‌را از این دو (هاروت و ماروت) فرا گیرند. [در اینکه منظور از «بی اختیار» در اینجا چیست برخی گفته‌اند: یعنی بی‌آنکه اختیار آن را داشته باشند که سود و زیان تعلّم سحر را بسنجند. بعضی نیز گفته‌اند: «بی‌اختیار» یعنی طبق مشیت و تقدیر الهی. اما معنی «بی اختیار» را در اینجا برحسب نظر نیکلسون آوردیم[۲].]

(۶۲۳) لیک اوّل پند بدْهندش که هین سِحر را از ما مَیاموز و مچین

ولی آن دو (هاروت و ماروت) به کسی که می‌خواهد فن ساحری را بیآموزد پند می‌دهند که بهوش باش، مبادا از ما سحر بیاموزی.

(۶۲۴) ما بیاموزیم این سحر ای فلان از برایِ ابتلا و امتحان

زیرا ای فلانی، ما این فن را برای ابتلا و آزمایش مردم به آنان می‌آموزیم. [رجوع شود به شرح بیت (۱۲۵۷) دفتر چهارم.]

(۶۲۵) کامتحان را شرط باشد اختیار اختیاری نبودت بی‌اقتدار

زیرا اختیار و اراده شرط امتحان است، و قهراً بدون داشتن قدرت انتخاب نمی‌توانی صاحب‌اختیار باشی. [منظور بیت: اگر انسان اختیار نداشت خداوند هرگز او را به بوتهٔ ابتلا و امتحان وارد نمی‌کرد. پس اینکه در آیات قرآنی تصریح شده است که خداوند شما را مورد ابتلا و امتحان قرار می‌دهد بطور ضمنی اختیار و ارادهٔ انسان را تأکید کرده است.]

(۶۲۶) میل‌ها همچون سگانِ خفته‌اند اندریشان خیر و شر بنهفته‌اند

امیال آدمی مانند سگانی خفته‌اند که نیکی و بدی را در وجودشان پنهان کرده‌اند. یعنی خواسته‌های نفسانی و غریزی انسان وقتی که شرایط ظهور پیدا نکند بطور مکتوم و بالقوّه در

---

۱. شِرار: بَدان، مردم بد، جمعِ شَریر.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۷۶۴.

او قرار دارد. اگر شرایط ظهور یابد یا به صورت ویرانگر آشکار می‌شود و یا به‌صورت سازنده.

چونکه قدرت نیست، خفتند این رده[1] همچو هیزم‌پاره‌ها و تن زده (۶۲۷)

این گروه یعنی آدمیان تا وقتی که قدرت و امکان برآوردن خواسته‌ها و امیال خود را نداشته باشند مانند قطعات هیزم، خاموش و بی‌حرکت به خواب فرو می‌روند. یعنی هیچ آزاری از سوی آنان صادر نمی‌شود. [چنانکه امام علی(ع) مردم را به چهار دسته تقسیم کرده و دربارهٔ نخستین دستهٔ آنان می‌فرماید: **مِنْهُمْ مَنْ لایَمْنَعُهُ الْفَسادَ فِی الْأَرْضِ اِلّا مَهانَةُ نَفْسِهِ وَ کَلالَةُ حَدِّهِ وَ نَضیضُ وَفْرِهِ**[2]. «دسته‌ای از مردم کسانی هستند که هیچ چیز آنان را از تباهی و فساد باز نمی‌دارد جز درماندگی و کُندیِ تیغ و کمی امکاناتشان.» یعنی عدم آزارشان از روی وارستگی روحی نیست بلکه به خاطر ضعف و ناتوانی است، چنانکه هرگاه بر بدی تمکّن یابند گزندشان به همگان می‌رسد.]

تا که مُرداری درآید در میان نفخِ صورِ حرص کوبد بر سگان (۶۲۸)

اما همینکه لاشه‌ای در برابرشان پیدا شود، حرص و طمع آن سگان را به شدّت برمی‌انگیزد. [توضیح نفخ صور در شرح بیت (۷۴۶) و (۲۰۷۹) دفتر اول آمده است. اما در اینجا تعبیری است مبالغه‌آمیز از انگیزش و تحرّک آن سگان خفته، چنانکه وقتی اسرافیل در شیپور خود می‌دمد همهٔ مُردگان از جای خود برمی‌خیزند.]

چون در آن کوچه خری مُردار شد صد سگِ خفته بِدآن بیدار شد (۶۲۹)

چنانکه مثلاً هرگاه در کوچه‌ای که سگانِ خفته مقیم‌اند لاشهٔ خری افتاده باشد، گلّهٔ سگانِ خفته به‌خاطر آن بیدار می‌شوند. [بسیاری از آدمیان، بی‌آزارند نه به‌خاطر اخلاق متعالی و خصایل نیکشان، بل به سبب نداشتن موقعیت و امکانات و کلیل السّیف بودن، در اینجا مراد از «مردارِ خر» جیفهٔ دنیوی و قدرت و امکانات ظاهری، و «سگان خفته» کنایه از مردمانِ شریر و پلیدی است که تا وقتی که قدرتی نیافته‌اند خموش و بی‌آزارند، اما همینکه

---

۱. رده: صف، دسته، گروه.

۲. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، خطبهٔ ۳۲، فقرهٔ ۳.

به امکاناتی دست یازند هیچ حدّ نشناسند. ابیات اخیر از حیث مضمون نظیر بیت (۱۰۵۸ـ۱۰۵۳) دفتر سوّم است.]

(۶۳۰) حرص‌هایِ رفته اندر کَتمِ غیب تاختن آورد، سر بر زد ز جیب

حرص‌های نهفته در ضمیر آدمی ناگهان سر از گریبان درآورند و بتازند. [«کَتْمِ غیب» یعنی جهان پوشیده و عالَم غیب. «کَتْم» مصدر ثلاثی مجرّد به معنی پنهان کردن و پوشیده داشتن است. در اینجا مراد از «کتم غیب» ضمیر آدمی است که پوشیده است و به چشم نیاید. «کَتْم» با آنکه مصدر است در اینگونه موارد معنی وصفی می‌دهد لذا «کتمِ غیب» به معنی «غیبِ مکتوم» است.]

(۶۳۱) مو به موی هر سگی دندان شده وز برایِ حیله دُم‌جُنبان شده

هر تار موی سگی به دندانی تیز تبدیل می‌شود، اما برای مکر و حیله دم تکان می‌دهد. یعنی به سگِ دیگر ظاهراً نشان می‌دهد که قصد تهاجم ندارد.

(۶۳۲) نیمِ زیرش حیله، بالا آن غضب چون ضعیفْ آتش، که یابد او حَطَب[1]

نیمهٔ زیرین آن سگ، حیله و نیرنگ است و نیمهٔ زَبَرینِ او، خشم و غضب، درست مانند آتشی ضعیف که روی آن هیزم ریخته باشند. یعنی همینکه هیزم روی آتشِ ضعیف بگذاری زبانه می‌کشد و تند و خروشان می‌گردد. نفسِ انسان نیز همینگونه است، به محض آنکه فرصتی یابد نیرومند و مخرّب می‌گردد.

(۶۳۳) شعله شعله می‌رسد از لامکان می‌رود دودِ لَهَب[2] تا آسمان

از عالَم ناپیدای باطنی دَم به دَم شعله‌هایی بدان آتش می‌رسد و آن‌را چنان شعله‌ور می‌سازد که دودِ زبانهٔ آن حتّی به آسمان نیز سر می‌کشد. [هر آتشی که در باطن افروخته شده باشد، منشأ آن، عالم غیب است، خواه آتش عشق باشد و یا آتش شهوت.]

---

۱. حَطَب: هیزم.
۲. لَهَب: شعله، زبانهٔ آتش.

صد چنین سگ اندر این تن خُفته‌اند　　چون شکاری نیست‌شان بنهفته‌اند (۶۳۴)

سگانِ بسیاری در کالبد آدمی خوابیده‌اند، منتهی چون صیدی پیدا نکرده‌اند پوشیده و پنهان به نظر می‌رسند. [اوصافِ مذمومی چون حرص و شَرَه و حِقد و حسد و بغض و عداوت در ضمیر هر کس مخفی است، اگر شرایطِ ظهور پیدا کند به شدّت خود را نشان دهد. این اوصاف به خاطر خصوصیت تهاجمیِ آن به سگ تشبیه شده است.]

یا چو بازان‌اند دیده دوخته　　در حجاب، از عشقِ صیدی سوخته (۶۳۵)

یا اینکه امیالِ نهفته در آدمی مانند بازانِ شکاری هستند که چشمانشان را با سرپوشی بسته‌اند و در زیر آن سرپوش در سودای شکار دچار تب و تاب‌اند.

تا کُلَه بردارد و بیند شکار　　آنگهان سازد طوافِ کوهسار (۶۳۶)

همچنان دچار تب و تاب‌اند تا سرپوش را از سرشان بردارند و شکار را ببینند. در آن لحظه است که برای گرفتن شکار در دشت و کوهسار چرخ می‌زنند. [در دو بیت اخیر امیالِ نهفته در آدمی به بازان شکاری تشبیه شده است، زیرا مربّیانِ باز، سرپوشی بر سرِ آن‌ها می‌گذارند تا جایی را نبینند و سپس سرپوش را برمی‌دارند و شکار را به آنها نشان می‌دهند. مولانا این تشبیه را در بیت (۳۳۳۸ ـ ۳۳۳۵) دفتر چهارم با مقصودی دیگر آورده است.]

شهوتِ رنجور ساکن می‌بُوَد　　خاطرِ او سویِ صحّت می‌رود (۶۳۷)

امیال و شهوات بیمار، فرو خفته است و تمام حواسِ او فقط متوجّه یافتن صحّت و تندرستی است.

چون ببیند نان و سیب و خربزه　　در مَصاف[1] آید مزه و خوفِ بَزَه[2] (۶۳۸)

اما هرگاه چشم بیمار به نان و سیب و خربزه بیفتد، میل به خوردنِ آن‌ها از یک سو و ترس از زیان آن‌ها از سویی دیگر با یکدیگر به نزاع برمی‌خیزند. یعنی بیمار که باید از

---

۱. مَصاف: جمع مَصَفّ به معنی میدان جنگ، محل صف بستن.
۲. بَزَه: خطا، گناه.

بسیاری مأکولات پرهیز کند تا وقتی که طعامی جلو او ننهاده‌اند تمام فکر و ذکرش اینست که تندرست شود، و همینکه نگاهش به مأکولاتی چند می‌افتد میل به خوردن پیدا می‌کند. اما پیش خود می‌گوید اگر بخورم بیماری‌ام حادتر می‌شود. خلاصه این میل و ترس در او کشمکش می‌کنند. و آدمی در کشاکش این نزعه‌ها و ترس‌هاست که می‌تواند نفس خود را کمال بخشد.

(۶۳۹) گر بُوَد صبّار[۱]، دیدن سودِ اوست آن تهیّج[۲] طبعِ سُستش را نکوست

اگر آن بیمار بر این میل خود صبر کند، دیدن آن خوردنی‌ها به نفع اوست، و آن هیجان برای مزاجِ ضعیف او مفید است. [زیرا موجب تقویت ارادهٔ بیمار می‌شود و همین امر در سرعت سلامتی او مؤثّر می‌افتد.]

(۶۴۰) ور نباشد صبر، پس نادیده بِهْ تیر، دُور اَوْلیٰ[۳] ز مردِ بی‌زِرِه

و اگر بر این میلِ خود صبر نیاورد، ندیدن آن خوردنی‌ها برای او بهتر است. چنانکه مثلاً کسی که لباس جنگی ندارد بهتر است از معرض تیر بدور باشد. [بیماری که نمی‌تواند رعایت پرهیزهای لازم را کند بهتر است طعامی در معرض دیدش نباشد، زیرا ممکن است از آن بخورد و چون مزاجش هنوز صحّت نیافته بیماری‌اش حادتر شود. منظور دو بیت اخیر: دو نوع سالکِ مبتدی داریم. یکی سالکی که با تکیه بر همّت خود در برابر تحریک نفسانی مقاومت می‌کند، و دیگری سالکی که مقهور آن می‌شود. قهراً سالک اولی با مواجه شدن در برابر تحریک نفسانی و صبر و مقاومت خود، به درجهٔ بالاتری از کمال می‌رسد، اما آن دیگری دچار تنزّل و تنازل در سلوک می‌شود. پس یک پدیدهٔ نفسانی، شخصی را رفعت می‌بخشد و دیگری را ذلّت.

در مصراع دوم بیت اخیر، تشبیه صبر به سپر و مشتهیاتِ نفسانی به تیر کاملاً واضح است.]

---

۱. صَبّار: بسیار صبر کننده.

۲. تهیّج: به هیجان آمدن.

۳. اَوْلیٰ: سزاوارتر.

جواب گفتنِ طاوس آن سائل را

چون ز گریه فارغ آمد گفت: رَوْ که تو رنگ و بوی را هستی گِرو (۶۴۱)

مولانا در این فصل جلیل، عارفانِ باللّه را به طاوسانِ باغ حقیقت تشبیه می‌کند و می‌گوید که اینان در قید و بند عالَم صورت و جاذبه‌هایی که دنیاپرستان را مفتون ساخته نیستند، بلکه از جمیع مظاهر دنیوی و لذّات حیوانی رخ برمی‌تابند، بطوریکه آماج شگفتی و مذمّت اهل ظاهر قرار می‌گیرند. چه بسا به آنان گفته شود: اینان دیگر چه طُرفه مجانینی هستند که هیچ توجّهی به مال و جاه دنیا ندارند!

معنی بیت: وقتی که گریهٔ طاوس تمام شد، به آن حکیمِ سؤال کننده گفت: برو که اسیر رنگ و بو هستی. یعنی همچنان وابستهٔ به ظواهری.

آن نمی‌بینی که هر سو صد بلا سویِ من آید پیِ این بال‌ها (۶۴۲)

مگر نمی‌بینی که به خاطر همین پر و بال زیبایی که دارم از هر طرف بلاهای بسیاری به سوی من می‌آید؟

ای بسا صیّادِ بی‌رحمت مدام بهرِ این پَرها نهد هر سُوم دام (۶۴۳)

چه بسا شکارچیانِ بی‌رحمی که پیوسته به طمعِ پر و بال زیبایم در هر جا دام بگسترند.

چند تیرانداز بهرِ بال‌ها تیر سویِ من کشد اندر هوا (۶۴۴)

تعداد بسیاری از تیراندازان به خاطر پر و بالم تیر به سوی من می‌پرانند.

چون ندارم زور و، ضبطِ خویشتن زین قضا و زین بلا و زین فِتَن (۶۴۵)

حال که در برابر این قضا و قدر و بلا و فتنه، قدرت مقابله و امکان حفظ خود را ندارم.

[این بیت کلاً شرط، و بیت بعدی جواب شرط است. گفته‌اند که اَلْعَبْدَ یُدَبِّرُ وَاللّهُ یُقَدِّرُ. یعنی «بنده تدبیر می‌کند و خداوند تقدیر.» و مسلّماً تدبیر بنده در برابر تقدیر حضرت حق کاری از پیش نمی‌برد.]

(۶۴۶) آن بِهْ آید که شَوَم زشت و کریه[۱] تا بُوَم[۲] ایمن درین کُهسار و تیه[۳]

بهتر است که زشت و بد شکل گردم، تا در این دشت و کوهستان آسوده باشم.

(۶۴۷) این سلاحِ عُجبِ من شد ای فَتیٰ[۴] عُجب[۵] آرد مُعجِبان[۶] را صد بلا

ای جوان، پر و بالِ زیبای من، سلاح غرور و تکبّر است. خودپسندی برای خودپسندان، بلاهای بسیاری به همراه آورد. [از آنجا که تزیّن به جاه و مال و دیگر جواذب دنیویّه، موجب مهالک روانی و اخلاقی و شخصیتی می‌شود لازم است تا حدّ امکان از آن پرهیز کرد.]

بیانِ آنکه هنرها و زیرکی‌ها و مالِ دنیا همچون پرهایِ طاوس عدوِّ جان است

(۶۴۸) پس هنر، آمد هلاکت خام را کز پیِ دانه، نبیند دام را

پس نتیجه می‌گیریم که هنر موجب تباهیِ شخص خام می‌شود، زیرا آدمِ خام همیشه دنبال دانه است و دام را نمی‌بیند. [تا شخص، خویشتن نشناسد هر فضل و هنری که کسب کند پر عُجب و خودبینیِ او افزاید. و هر لحظه بیماری روانی و شخصیتی او حادتر گردد. چنانکه به بیمار تب‌دار هرچه بیشتر غذای سنگین و مقوّی خورانند بر وخامت حالش افزاید. پس هر نوع علم و فضل و هنر و تحصیلی که بدون خودشناسی و تزکیهٔ نفس کسب گردد موجب بیماری شخصیّت می‌شود. چنانکه قرآن کریم در دو مورد عالمانِ بی عمل و خودباخته را به «سگ» و «خر» تشبیه فرموده است. و این بدان سبب است که خودباختگی بر علم و فضل خود نیز موجب مسخِ باطن و تشویهِ شخصیت گردد.

[در مصراع دوم بیت فوق، عُجْب به دانه و هلاکت ناشی از عجب به دام تشبیه

---

۱. کَریه: بدمنظر، زشت.

۲. بُوَم: باشم. فعل اول شخص مضارع از مصدر «بودن».

۳. تیه: ر.ک. شرح بیت (۱۵۴۸) دفتر چهارم.

۴. فَتیٰ: جوان، جوانمرد.

۵. عُجْب: خودبینی، خودپسندی.

۶. مُعْجِب: خودبین، خودپسند.

شده است.]

اختیار آن را نکو باشد که او　　مالکِ خود باشد اندر اِتَّقُوا　　(۶۴۹)

قوّهٔ اختیار و قدرت انتخاب برای کسی خوب است که در امتثال فرمانِ خداوند که امر به تقویٰ می‌کند، مالکِ نفس خود باشد. [«اِتَّقُوا» یعنی بترسید، تقویٰ پیشه کنید. فعل امر جمع مذکر حاضر از باب افتعال و از مصدر «اِتِّقاء» و از ریشهٔ «و ق ی» است. این فعل در کثیری از آیات قرآنی آمده که حاجت به ذکر آن نیست و طالبان می‌توانند به معاجم قرآنی مراجعه کنند. منظور بیت: قدرت اختیار با آنکه نقطهٔ فصل انسان از سایر موجودات طبیعی، و از گرانبهاترین نعمت‌های الهی است، با اینحال برای کسی مفید است که قدرت صیانت نفس داشته باشد، و الّا این نعمتِ بزرگ برای افراد غیر مهذّب عاملی ویرانگر خواهد بود.]

چون نباشد حفظ و تقوی، زینهار[1]　　دور کن آلت، بینداز اختیار　　(۶۵۰)

اگر قدرت خویشتن‌داری و صیانت نفس نداری، برحذر باش که وسیلهٔ ارتکاب زشتی‌ها را از خود دور کنی و این نوع آزادی عمل را رها سازی.

جلوه‌گاه و اختیارم آن پَر است　　برکَنَم پَر را که در قصدِ سَر است[2]　　(۶۵۱)

چون محلّ خودنمایی و اختیارِ ویرانگرم همین پر و بال زیبای من است، پر و بالم را که قصدِ کشتنِ روح و روانم را دارد از خود می‌کَنَم و جدا می‌کنم.

نیست انگارد پَرِ خود را صَبور　　تا پَرَش در نفگند در شرّ و شور　　(۶۵۲)

شخص بُردبار و خویشتن‌دار، پر و بال خود را هیچ می‌شمرد، یعنی به داشته‌ها و فضائل خود مغرور نمی‌شود، تا این فضائل، او را دچار فتنه و بلا نسازد. [برعکسِ افراد ظاهربین و خودخواه که اگر فضلی ولو ناچیز حاصل کنند پیوسته منم منم می‌زنند و خود را نقطهٔ پرگارِ وجود می‌انگارند.]

---

۱. زینهار: برحذر باش. کلمهٔ تنبیه.

۲. در قصدِ سَر است: آهنگِ آسیب زدن به جان و روان را دارد.

(۶۵۳) پس زیانش نیست پَر، گو: برمَکَن گر رسد تیری، به پیش آرد مِجَن[۱]

پس برای چنین شخص خویشتن‌داری داشتن پر و بال، یعنی داشتن هرگونه فضل و هنری زیانبار نیست. از اینرو به او بگو که لازم نیست پر و بالت را بکنی، زیرا اگر تیری از هواهای نفسانی هم به سویش افکنند فوراً سپری از صبر و تقوی برابر خود می‌گیرد و از گزند آن می‌رهد.

(۶۵۴) لیک بر من پَرِّ زیبا دشمنی‌ست چونکه از جلوه‌گری صبریم نیست

اما پر و بالِ زیبا یعنی داشتن هرگونه فضل و برتری برای شخصی مانند من، دشمنی قهّار است، زیرا نمی‌توانم بر خودنمایی و تظاهر، بُردباری نشان دهم. [کسی که تزکیهٔ نفس نداشته باشد به هر برتری و فضلی دست یابد آن‌را وسیلهٔ خودنمایی می‌کند.]

(۶۵۵) گر بُدی صبر و حِفاظم راهبر بر فزودی ز اختیارم کَرّ و فر

اگر صبر و خویشتن‌داری، راهبر من شود بر اثر اختیار، شکوه و جلالم افزوده می‌شود. [زیرا قوّهٔ اختیار اگر با صبر و تقوی همراه باشد کمال می‌آورد، و الّا زیانبارست.]

(۶۵۶) همچو طفلم، یا چو مست، اندر فِتَن نیست لایق تیغ اندر دستِ من

اما من در شرایط فتنه و ابتلا به کودک و مستی مانَم که روا نیست به دستم تیغ تیز داده شود. [پس «اختیار» در اینجا به شمشیری تیز تشبیه شده است که اگر در دست خامانِ خودباخته قرار گیرد موجب تباهی و رسوایی گردد.]

(۶۵۷) گر مرا عقلی بُدی و مَنْزَجَر[۲] تیغ اندر دستِ من بودی ظَفَر[۳]

اگر من قوّهٔ عقل و خویشتن‌داری می‌داشتم تیغِ اختیار و انتخابگری باعث پیروزی و سربلندی‌ام می‌شد.

---

۱. مِجَنّ: سِپَر. جمع: مَجانّ.

۲. مُنْزَجَر: بازداشته شده. اسم مفعول از باب انفعال که در اینجا معنی مصدری دارد. و به معنی بازداشتن و خودداری است.

۳. ظَفَر: پیروزی.

عـقل بـاید نُـوردِهْ چـون آفـتاب تا زند تیغی که نَبْوَد جـز صـواب (۶۵۸)

عقلی لازم است که مانند آفتاب، درخشان باشد تا فقط در راهِ راستی و درستی شمشیر بزند. [عقل روشن‌بینان است که می‌تواند در طریقت و طی مراحل سلوک به کار آدمی آیـد، و الّا عقل کسانی که در آب و گِل فرو مانده‌اند بدین مهمّ نیاید.]

چون ندارم عقلِ تـابان و صـلاح پس چرا در چـاه نـندازم سـلاح؟ (۶۵۹)

چون من عقل نوزبخش و صالحی ندارم، پس چرا سلاح را در چاه نیندازم؟ یعنی چرا وسایل خودنمایی و تکبّر را در چاه محو و فنا نیفکنم و دست از آنها نشُویم؟ [«صلاح» مصدر است، اما طبق قاعدهٔ صرفی جایز است که به صفت (صالح) تأویل شود.]

در چَه اندازم کنون تـیغ و مِـجَن کین سلاحِ خصمِ من خواهد شدن (۶۶۰)

اینک شمشیر و سپر را در چاهِ عدم می‌افکنم، زیرا این دو سلاح دشمن من خواهد شد. [از جاه و مال و زخارف دنیوی چشم‌پوشی می‌کنم زیرا ایـنها هـمه سـلاحی است بـه دستِ نفس امّاره و شیطان که دشمن قهّار من محسوب شوند.]

چون ندارم زور و یاریّ و سَـنَد[1] تـیغم او بسـتانَد و بـر مـن زنـد (۶۶۱)

از آنرو که من قدرت و یاور و تکیه‌گاهی ندارم، شمشیرم را دشمن‌ام از دستم می‌گیرد و علیه من بکار می‌برد. [شیطان و نفس امّاره با شمشیر جاه و خودنمایی، روح مرا می‌کُشند و شخصیت مرا تباه و ممسوخ می‌سازند.]

رَغْمِ[2] این نـفس و قـبیحه‌خُوی را که نـپوشد رُو، خـراشـم روی را (۶۶۲)

علیرغم این نفس امّاره و صفت زشت که رویِ خود را از دیگران نمی‌پوشانند و پیوسته درصدد خودنمایی هستند. من رویِ خود را مجروح می‌کنم.

---

۱. سَنَد: تکیه‌گاه.

۲. رَغْم: خلاف میل کسی رفتار کردن.

(۶۶۳) تا شود کم این جمال و این کمال چون نماند رُو، کم افتم در وبال

تا بر اثر این زخم و خراش، زیبایی و کمالِ چشمگیرم کاسته شود، وقتی جلوه و جمالی در کار نباشد، من نیز دچار سختی و بلا نشوم. [مولانا در دو بیت اخیر نفس امّاره و میل به خودنمایی را به زنی فاجره تشبیه می‌کند که نه تنها روی خود را از اغیار نمی‌پوشاند، بلکه با بزک کردن خود بیشتر فتنه می‌انگیزد. اما من با ناخن ریاضت و عبادت، چهرهٔ نفس و میل به خودنمایی را مجروح می‌کنم تا نتوانند خودنمایی کنند.]

(۶۶۴) چون بدین نیّت خراشم، بَزّه[۱] نیست که به زخم، این روی را پوشیدنی‌ست

حال که با این نیّت چهرهٔ نفس‌ام را مجروح می‌کنم، هیچ گناهی مرتکب نمی‌شوم، زیرا چهرهٔ نفس و میل به خودنمایی را باید با زخم ریاضت مجروح کرد. [در غیر این‌صورت نفسانیّات بر آدمی غالب آید. زیرا بدون ریاضت و ضبط توسنِ نفس امّاره تهذیب حاصل نشود هرچند که شخص روزانه دهها رکعت نماز گزارد و نوافل به جای آرد.]

(۶۶۵) گر دلم خویِ سَتیری[۲] داشتی رویِ خوبم جز صفا نفراشتی

اگر دل من عادت به پوشش داشت، چهرهٔ زیبایم چیزی جز لطافت و صفا نشان نمی‌داد. [اگر نَفْس‌ام به زیور کمالات معنوی و عفّت و تقویٰ آراسته می‌شد، از شخصیت من هر آنچه سر می‌زد، خوبی و صفای روحی بود. اما چون نفس‌ام بدان کمالات آراسته نشده هر چه از من سرزند آلودگی و بدکاری است.]

(۶۶۶) چون ندیدم زور و فرهنگ و صلاح خصم دیدم، زود بشکستم سلاح

چون در وجود خود نیرومندی و فرزانگی و شایستگی سراغ ندیدم، و در عوض دشمن را دیدم، فوراً سلاح خود را شکستم. [تا مبادا این سلاح به دست دشمنِ قهّارم افتد و دمار از روزگارم برآورد. یعنی حال که من صاحب روحی قوی و تعادلی مطمئن نیستم کُلاً دست از دنیا و مافیها می‌شُویم تا مبادا نفس امّاره از آن طریق فریبم دهد.]

---

۱. بَزّه: همان بَزَه (بدون تشدید) به معنی گناه و جُرم.

۲. سَتیری: مستوری و پوشیدگی. سَتیر (= پوشیده و مستور) + یای مصدری.

تـا نگـردد تـیغِ مـن او را کـمال تا نگردد خـنجرم بـر مـن وبَـال[1] (۶۶۷)

تا آنکه شمشیر من سبب کامل شدن قدرت دشمن‌ام نشود، و خنجرم باعث گرفتاری خودم نگردد.

می‌گُریزم، تـا رگـم جُـنبان بُـوَد[2] کَی فرار از خویشتن آسان بُـوَد؟ (۶۶۸)

تا جان در بدن دارم فرار می‌کنم. مگر فرار از خود آسان است؟ [مصراع دوّم با مصراع اول بیت (۹۷۰) دفتر اول مضمونی قریب دارد.]

آنکـه از غـیری بُـوَد او را فـرار چـون ازو بـبرید، گـیرد او قـرار (۶۶۹)

آن کسی که از دیگری متنفّر و گریزان است، چون از او جدا شود آرامش می‌یابد.

من که خصمم هم منم، اندر گُریز تا ابد کارِ مـن آمـد خـیز خـیز[3] (۶۷۰)

من که دشمن خویشم، ناچار همیشه در حال فرارم. و تا ابـد کـارِ مـن بـرخـاستن و برجستن است. [فرار از دیگری آسان است، اما فرار از خود دشوار بل محال، زیرا سبب فرار همیشه همراه آدمی است.]

نه به هندست ایمن و نه در خُتَن آنکه خصمِ اوست سایهٔ خویشتن (۶۷۱)

کسی که سایه‌اش دشمن اوست، نه در هندوستان آسوده‌خاطر است و نـه در خُـتَن. [تشبیه «نفس» به سایه به اعتبار اینست که «نفس» حقیقت انسان نیست بلکه وجودی تـبعی است. مصراع دوم اشاره دارد به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۹۰۶) دفـتر دوم آمـده است. در جایی که آدمی دشمنش درونی باشد هیچگاه آسودگی بال ندارد، مگر آنکه با پناه جستن به خدا از تقوی و پروا سپری دافع بسازد. چنانکه در ادعیهٔ مأثوره آمده است: اَعُوذُبِاللّهِ مِنْ شَرِّ نَفْسی «پناه می‌برم به خدا از گزندِ نفس‌ام.»]

---

۱. وَبال: سختی، عذاب، گرفتاری.

۲. تا رگم جنبان بود: تا وقتی که جان در بدن دارم.

۳. خیزْ خیز: برخاستن و برجستن.

در صفتِ آن بی‌خودان که از شرِّ خود و هنرِ خود ایمن شده‌اند که فانی‌اند در بقایِ حق، همچون ستارگان که فانی‌اند روز در آفتاب، و فانی را خوفِ آفت و خطر نباشد

(۶۷۲) چون فناش از فقر پیرایه[۱] شود او محمّدوار بی‌سایه شود

هرگاه آدمی به مقام فنا[۲] برسد و فقر[۳] را زینتِ خود سازد، مانند محمّد(ص)، فاقد سایه خواهد شد. [در برخی روایات آمده است که سایهٔ محمّد(ص) بر زمین نمی‌افتاد، زیرا سایه از ظلمت است[۴]. عرفا برای بی‌سایه بودن آن حضرت با دیدگاه خاص خود تأویلاتی بسیار کرده‌اند، از جمله گفته‌اند چون محمّد در خطّ استوایِ وحدت حق، مقیم بود هر چه بود نور حق بود و هیچگونه سایه‌ای از جهانِ ممکنات نداشت. و باز گفته‌اند چون محمّد، مظهر اسم جامعِ «اللّه» بوده هیچ حجابی از ممکنات، او را از حق نپوشانده است. و مضمون سخن حکیم سبزواری نیز اینست: هر کس بطور کامل به مقام فقر رسد به مرتبهٔ فنایِ فی‌الله نایل شود و در آن صورت بقایِ باللّه حاصل گردد و همه نور شود و سایهٔ وجود مجازی‌اش در نور وجود اللّه محو گردد، و بدینسان آن حضرت سایه‌ای نداشت، زیرا سراسر نور بود[۵].

لیکن برداشت مولانا از سایه نداشتن حضرت محمّد(ص) بسیار دقیق و شگرف است: وقتی ابر مادّیات و نفسانیات جلو ماهِ حقیقت را بگیرد، سایهٔ خیال و وهم پیدا می‌شود. و او را در چنبر خود می‌گیرد. و انسان اسیر سایهٔ وهمِ خود می‌شود و نمی‌تواند حقیقت عریان را مشاهده کند. پس راه خروج از دنیای سایه‌ها، در آمدن از وجود مجازی و موهوم خویش و محو آن در وجود حقیقی است؛ و چون محمد(ص) ماسوی‌اللّه را که حجاب نور حقیقت است از برابر خود رفع و هویّتِ خود را در وجود حق محو کرد، یکسره نور حقیقت شد و هیچ سایه‌ای از عالَم مجاز از او نمایان نشد. و قهراً هیچ نوری فی حدِّ ذاته سایه‌ای ندارد، بلکه سایه از غیر حاصل می‌شود.]

---

۱. پیرایه: زینت، آرایش.
۲. ر.ک. شرح بیت (۵۷) دفتر اول.
۳. ر.ک. شرح بیت (۲۳۴۲) دفتر اول.
۴. ر.ک. سفینةالبحار، ج ۲، ص ۱۰۵.
۵. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۴۵.

فَقْر، فَخْری[1] را فنا پیرایه شد چون زبانهٔ شمع او بی‌سایه شد (۶۷۳)

فنا و بیخویشی زینت آن فقری است که پیامبر(ص) آن را مایهٔ افتخار خود دانست. هر کس به مقام فنا و بیخویشی رسد مانند زبانهٔ شمع، بی‌سایه گردد. [«فقر، فخری» اشاره است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۲۳۴۲) دفتر اول آمده است. منظور بیت: اگر کسی فقیرِ اِلَی‌اللّه شود و از قید وجود موهوم خود رهد، یکپارچه نورِ محض شود و زان پس از وجودِ سایه‌وارِ خود و جهان رها گردد.]

شمع، جمله شد زبانه پا و سر سایه را نبود به گِردِ او گذر (۶۷۴)

شمع، یکپارچه شعله است، و هیچ سایه‌ای نمی‌تواند اطرافِ پرتوِ آن ظاهر شود.

مُوم[2] از خویش و ز سایه در گریخت در شعاع، از بهرِ او که شمع ریخت[3] (۶۷۵)

موم برای رضایت خاطرِ شمع‌ساز از خود و سایهٔ خود به شعلهٔ شمع پناه می‌برد. [مولانا در تمثیل‌سازی برای مفاهیمِ تجریدی بسیار ماهرانه کار می‌کند. از جمله در اینجا موضوع فنای عبد در معبود را به شمع و شعلهٔ آن تشبیه کرده است. «شمع» کنایه از سالکی است که هنوز به مقام فنا نرسیده است. و «شعلهٔ شمع» کنایه از عشق ربّانی است که وقتی به جانِ بنده‌ای افتد هستی موهومش را از او برباید. و «شمع‌ساز» کنایه از حضرت حق. منظور بیت: همانطور که وجود جامد و سرد شمع به محض تماس با آتش می‌سوزد و به شعله تبدیل می‌شود، سالک نیز همینکه اخگر عشق الهی به جانش افتد از خود فانی شود و به عشق الهی بقا یابد.]

گفت او: بهرِ فنایت ریختم گفت: من هم در فنا بگریختم (۶۷۶)

شمع‌ساز به شمع می‌گوید: من تو را برای فانی شدن ساخته‌ام. یعنی تو را ساخته‌ام تا بوسیلهٔ شعله شمع بسوزی. شمع نیز می‌گوید: من نیز به سوی فنا می‌گریزم. یعنی وجود موهوم خود را با شعلهٔ عشق الهی می‌سوزانم و فانی می‌سازم و یکپارچه به نورِ پُر سرور و پرتو پُرحُبور مبدّل می‌شوم.

---

۱. فَخْری: افتخارِ من. فَخْر + ی، ضمیر متکلّم وحده.

۲. موم: شمع، مادّه‌ای نرم و جامد که برای روشنایی بکار رود.

۳. شمع ریختن: ساختنِ شمع. سازندهٔ شمع را نیز شَمّاع گویند.

(۶۷۷) این شعاعِ باقی آمد مُفْتَرَض[۱] نه شعاعِ شمعِ فانیِّ عَرَض

این شعاع جاودان، یعنی پرتو شمع الهی که هیچگاه خاموش نمی‌شود بر انسان فرض و واجب شده است. یعنی انسان باید خود را به نور الهی مبدّل کند. امّا شعاعِ شمعی که فانی و عَرَضی است بر انسان واجب و فرض نشده است. یعنی انسان نباید به مظاهر آفلِ دنیوی وابستگی پیدا کند.

(۶۷۸) شمع چون در نار شد کُلّی فنا نه اثر بینی ز شمع و نه ضیا

چون که شمع بطور کامل در آتش، فانی شود، نه اثری از آن می‌بینی و نه پرتوی.[وقتی که وجود مجازی سالک بر اثر تجلّی الهی محو و فانی شود، سالک به مرتبهٔ بقایِ بَعْدَالفناء رسد و زان پس هرچه از او به ظهور آید از حق است نه از او، زیرا «اویی» نمانده است.]

(۶۷۹) هست اندر دفعِ ظلمت آشکار آتشِ صورت به مومی پایدار

این واضح است که آتشِ ظاهری که تاریکی را دفع می‌کند وجودش وابسته به مومِ شمع است. [مصراع اول جایز است اینطور هم معنی شود: آتش ظاهری که آشکارا دافع تاریکی است...

مراد از «آتشِ صورت» آتش ظاهری و عنصری این جهان است.]

(۶۸۰) برخلافِ مومِ شمعِ جسم، کآن تا شود کم، گردد افزون نورِ جان

امّا شمع جسم آدمی برخلاف مومِ شمع است، زیرا هر چه مومِ جسم او کمتر شود، نورِ جانش بیشتر می‌شود. [مولانا از تشبیه سالک به مومِ شمع بیم آن دارد که مستمعان مبتدی و یا خرده‌گیران متصلّب این تشبیه را طابق النعل بالنعل پندارند، از اینرو در این بیت و بیت بعدی دو مورد از موارد تفاوت مثال را با مُمَثَّل بیان می‌دارد.

منظور بیت: انسان هرچه از لذّات جسمانی و هواهای نفسانی بکاهد، شمع روحش درخشان‌تر و لطیف‌تر گردد. این مطلب یکی از مبانی مکتب مولاناست، و در سراسر مثنوی دیده می‌شود.]

---

۱. مُفْتَرَض: واجب و فرض شده.

این شعاعِ باقی و آن نـافی است شمعِ جـان را شـعلهٔ ربّـانی است (۶۸۱)

تفاوتِ دیگر آنکه شمع جان چون شعلهٔ الهی دارد، جاودانه است، در حالی که شـمعِ ظاهری زوال‌یافتنی است.

این زبانهٔ آتشی چـون نـور بـود سـایهٔ فـانی شـدن زُو دُور بـود (۶۸۲)

از آنرو که این زبانهٔ آتشین مانند نور است، سایهٔ عدم از وجود او دور است. [همانطور که وقتی شمع می‌سوزد و به نور تبدیل می‌شود، فاقد سایه می‌گردد، جسم نیز با آتش عشق الهی می‌سوزد و به نوری پایدار مبدّل می‌گردد.]

ابـر را سـایه بـیفتد بـر زمـین مـاه را سـایه نـباشد هـمنشین (۶۸۳)

مثلاً ابر، روی زمین سایه می‌اندازد در حالی که سایه نمی‌تواند همراه و همنشین مـاه باشد. [مراد از «ابر» در اینجا مقتضیات جسمانی، و مراد از «ماه» عـالَم روح و جـان لطـیف است. و مراد از «زمین» کسی است که اسیر جسم و جسمانیات باشد.

منظور بیت: مقتضیات جسمانی و دنیوی کسی را تحت تأثیر قرار می‌دهد که همچنان در قید مادّیات و ظواهر دنیایی است، اما کسی که از طریق ریاضتِ جسم و صیانت نفس، به عالم روح رسیده بهیچوجه تحت تأثیر مظاهر دنیوی واقع نمی‌شود. از بیت فوق برمی‌آید که مٰاسِوَی‌الْحَقّ به اعتبار سریع‌الزوال بودنش به سایه تشبیه شده است.]

بی‌خودی بی‌ابری است ای نیکخواه باشی اندر بی‌خودی چون قرصِ ماه (۶۸۴)

ای طالب نیکی، مقام فنا و بیخویشی مانند حـالتِ بـی‌ابـری است، و در مـقام فـنا و بیخویشی مانند ماه شب چهارده می‌شوی. [اگر آدمی در حجاب دنیا بماند تـیره و ظـلمانی شود، و در صورتی که از وجود موهوم خود بدر آید، یکپارچه نور شود. چنانکه در مـصراع دوم بیت (۳۴۷۶) دفتر اول فرمود: «رنگ، چون ابر است و بیرنگی مَهی است.»]

بـاز چـون ابـری بـیاید رانـده رفت نـور، از مَـه خـیالی مـانده (۶۸۵)

دوباره اگر ابرِ تعلّقات دنیوی توسّط بادهای نفسانی رانده شود و بر آسمان قلب انسان ایستد، نور روحانیّت قلب محو گردد و از ماهِ حقیقت، تنها خیالی در آن قلب باقی مانَد.

(۶۸۶) از حجابِ ابر، نورش شد ضعیف کم ز ماهِ نو شد آن بدرِ شریف

بر اثر حجاب ابرِ تعلّقات دنیوی، نورِ ماهِ حقیقت ضعیف و ضعیف‌تر شود، بطوریکه آن ماهِ گرانقدرِ شب چهارده از هلال نیز کم نورتر شود.[هر چه هواهای نفسانی بر انسان چیره‌تر شود، لطافت روح او کمتر گردد. و هر چه بیشتر در خودبینی و شهوات فرو رود نور حقیقت را کمتر بیند.]

(۶۸۷) مَه، خیالی می‌نماید ز ابر و گَرد ابرِ تن ما را خیال‌اندیش کرد

ماهِ حق، به سبب ابر و گرد و غبار نفسانی مانند خیال به نظر می‌رسد. یعنی نیست‌وَش می‌گردد[۱]. علّت خیال‌اندیش شدن ما اینست که ابرِ تعلّقات جسمانی ما را فرو پوشیده است. یعنی سبب اینکه در شناخت حقیقت، رهِ افسانه زده‌ایم اینست که از هواهای نفسانی مهذّب نشده‌ایم.

(۶۸۸) لطفِ مَه بنگر، که این هم لطفِ اوست که بگفت او: ابرها ما را عدوست

به احسان ماه حقیقت نگاه کن که این هم از لطف و احسان اوست که فرمود: ابرهای نفسانیات دشمن ما آدمیان است. [خداوند حکیم در کلامِ کریم بارها هشدار داده است که «شیطان»، دشمن آشکار انسان است. از جمله در آیهٔ ۶۰ سورهٔ یس و ۶۲ سورهٔ زخرف:... إِنَّهُ لَكُم عَدُوٌّ مُبين.]

(۶۸۹) مَه فراغت دارد از ابر و غبار بر فرازِ چرخ دارد مَه مدار

ماه از ابر و گرد و غبار خاطری آسوده دارد، زیرا جایگاهِ ماه بر اوج آسمان است. [ذاتِ حق را نیز هیچگونه حجابی نمی‌پوشاند، زیرا شأن او اجلّ از ممکنات است. پس نتیجه می‌گیریم که حجاب‌های نفسانی نسبت به ما حجاب است نه نسبت به حق «تو خود حجابِ خودی حافظ از میان برخیز». چنانکه فرماید:]

(۶۹۰) ابر ما را شُد عدوّ و خصمِ جان که کند مَه را ز چشمِ ما نهان

ابرهای نفسانی، دشمن و بدخواه جان ما آدمیان است، زیرا ماهِ حقیقت را از نگاه ما

---

۱. مولانا در مصراع اول بیت (۷۰) دفتر اول می‌گوید: «نیست‌وَش باشد خیال اندر روان».

پنهان می‌دارد.

حُور[1] را ایـن پـرده زالی مـی‌کند بَـدْر را کَـم از هِـلالی مـی‌کند (۶۹۱)

حجاب‌های نفسانی چنان پوشاننده و ساتِر است که مثلاً زنِ بسیار زیبا را به صورت پیرزنی فرتوت نشان می‌دهد، و ماه شب چهارده را حتّی از هـلال هـم بـاریکتر مـی‌نمایاند. [چنانکه در بیت (۳۳۴) دفتر اول فرماید:

چون غَرَض آمـد، هـنر پـوشیده شـد صد حجاب از دل به سویِ دیده شـد]

مـاه، مـا را در کـنارِ عِـز نشـاند دشمنِ ما را عدویِ خویش خواند (۶۹۲)

ماهِ حقیقت از کمال لطـف و احسـانش مـا را در جـایگاهِ عـزّت و شـرافت نشـانید، بدین‌صورت که دشمن ما انسان‌ها را دشمن خود نامید. [مصراع دوم اشاره دارد به قسمتی از آیـهٔ ۱ سـورهٔ مـمتحنه: یـا ایُّـهَاالَّـذینَ آمَـنُوا لاتَـتَّخِذُوا عَـدُوّی وَ عَـدُوَّکُـمْ اَوْلِـیاءَ تُـلْقُونَ اِلَـیْهِمْ بِـالْمَوَدَّةِ... «ای کسـانی کـه ایـمان آورده‌ایـد، هـرگز مـباد کـه دشـمن من و خود را دوست گیرید و با آنان طرح دوستی ریزید...» در تفاسیر قرآن کریم آمده است که این آیه وقتی نازل شد که رسول خدا عازم فتح مکّه بود. آن حضرت طبق اصل حفظ اسـرار جنگی بی‌آنکه هدف خود را مشخص کند بسیج عمومی داد و راه مکّه را نیز بست و نگذاشت کسی بدان سوی رود. در این اثنا یکی از مهاجران به نـام حـاطِب بـن بَـلْتَعَه کـه در مکّـه خویشانی داشت دچار عواطف قومی شد و بیدرنگ نامه‌ای نوشت و ضمن آن مکّـیان را از آمدن سپاه محمّد آگاه کرد، و نامه را به یکی از زنانِ شاغل در لشگرگاهِ محمّد داد کـه آن‌را پنهانی به مکّیان رسانَد. اما وحی الهی، پـیامبر را از ایـن امـر مـطلّع سـاخت و آن حـضرت فوراً مولی علی(ع) و زبیر را مأمور فرمود که هرچه سریعتر گسیل شوند و آن زن را در میانهٔ راه متوقف سازند. وقتی آن دو به او رسیدند، زبیر وی را وارسی کرد و چون نـامه‌ای نـیافت گفت: نامه‌ای در کار نیست، برگردیم! مولی علی(ع) نـاگـهان خـروشید و بـه زبـیر فـرمود: برگردیم یعنی چه؟! بر محمّد وحی شده است، و وحی هرگز دروغ نمی‌گوید. پس ذوالفقار را کشید و با لحنی قاطع به آن زن گفت: مرا که می‌شناسی، تا به حال حرفی نـزده‌ام کـه بـدان

---

۱. حُور: جمعِ حَوْراء و اَحْوَر به معنی سیه‌چشم، زیباچشم. اما فارسیان آن‌را مفرد استعمال کنند به معنی زن بس زیبا.

عمل نکرده باشم. یا فوراً نامه را می‌دهی و یا با همین شمشیر گردنت را می‌زنم. آن زن چون می‌دانست که علی، حرف و عملش یکی است (برخلاف امثال نگارنده) بلافاصله نـامه را از لابلای گیسوانِ بافته‌اش بیرون آورد و به او تسلیم کرد[۱].

مولانا هرچند در بیت فوق بدین آیه اشارتی سریع دارد اما منقولاتِ رسمی تفاسیر را در اینجا ملحوظ نداشته است، و این از آنروست که او به مناسبت بحثی که مطرح کرده از آن آیه تنها به یک اقتباس بسنده کرده است، آن هم اقتباسی عارفانه.

مولانا می‌گوید اینکه خداوند فرموده است: «دشمن من و خـود را دوست مگـیرید»، منظور از این دشمن، جسم و هواهای نفسانی است. و می‌افزاید که حضرت حق با این بیان به انسان‌ها شرافت بخشیده زیرا دشمن خود را دشمن ما و دشمن ما را دشمن خـود بـه شـمار آورده است.]

(۶۹۳) **تابِ ابر و آبِ او خود زین مَه است هر که مَه خواند ابر را، بس گمره است**

گر چه روشنی و صفای ابر از ماهِ تابان است، اما هر کس ابر را ماه بداند مسلّماً در اشتباه است. [ماه تابان، ابر را نیز روشن و منوّر می‌سازد. اما نباید خیال کرد که روشنی ابـر، ذاتـی است. پس هر کس پندارد که صفا و نور ابر از خودِ آن است و نه از ماه، اشتباه کرده است.

منظور بیت: زیبایی و لطافتی که در مخلوق دیده می‌شود تماماً انعکاسی از حُسـن و جمال خداوند است. به تعبیر صوفیه و عرفا تجلّی حضرت حق با اسم جمیل در عالَم سـبب ظهور زیبایی‌ها شده است. رجوع شود به شرح بیت (۵۹۳) همین دفتر. اکبرآبادی نیز سخنی تأمّل‌انگیز دارد. مضمون کلام او اینست: هر کس حضرت حق را در جسم و جسمانیّت محدود و منحصر کند قهراً ملحد است. گرچه این عالَم عین حق است، اما حق در مرتبهٔ ذات، منزّه از عالَم و بلکه از تنزیه هم منزّه است. پس در اینجا اتّحادِ ماهِ حق با ابر جسم نفی نشده، بلکه حصرِ ماه حق در ابر جسم نفی شده است[۲]. در این کلام اکبرآبادی تأثیر آراء ابن عربی مشهود است. اکبرآبادی در اینجا می‌خواهد میان وحدت وجود و وحدت موجود فرق نهد که البته بر صواب است.]

---

۱. این ماجرا مفصل است، لیکن در اینجا به قدر حاجت ذکر شـد. رجـوع شـود بـه مـجمع‌البـیان، ج ۹، ص ۲۷۰ـ۲۶۹، ابوالفتوح رازی، ج ۹، ص ۶ـ۵، و ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۷، ص ۱۸۴۲.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۴۰.

نورِ مَه بر ابر چون مُنْزَل شده‌ست رویِ تاریکش ز مَه مُبْدَل شده‌ست (۶۹۴)

از آنجا که نور ماه بر ابر تابیده است، چهرهٔ تیره و تار ابر بوسیلهٔ تابش نور ماه دگرگون و منوّر گشته است.

گر چه همرنگِ مه است و دولتی‌ست اندر ابر آن نورِ مَه عاریّتی‌ست (۶۹۵)

گر چه ابر نیز همرنگ ماه شده و دولت و اقبال نورانی ماه را یافته است، اما مسلّماً نور ماه در ابر جنبهٔ عاریتی و موقّتی دارد. [بهتر است یایِ «دولتی» و «عاریتی» را یای نسبت فرض کنیم، نه یای نکره، چنانکه برخی چنین پنداشته‌اند.]

در قیامت شمس و مَه معزول شد چشم در اصلِ ضیا مشغول شد (۶۹۶)

در روز قیامت خورشید و ماه کنار می‌روند، و چشم، اصل نور را مشاهده خواهد کرد. [در آیهٔ ۹ـ۷ سورهٔ قیامت آمده است: فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ وَ خَسَفَ الْقَمَرُ و جُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ. «و آنگاه که چشم‌ها خیره مانَد و ماه تیره شود و خورشید و ماه جمع گردند.» به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

تا بداند مِلک[۱] را از مُستعار[۲] وین رِباطِ[۳] فانی از دارُالْقَرار[۴] (۶۹۷)

تا آدمی در آن روز فرق میان مالکیت حقیقی و اعتباری را بداند، و تفاوتِ منزل موقتی را از خانهٔ جاودان باز شناسد. [آدمی تا در این دنیاست می‌پندارد که حُسن و جمال موجودات، ذاتی است. مثلاً نور خورشید و ماه و ستارگان را از خود آنها می‌داند، در حالی که نور و صفای همهٔ موجودات از نور حضرت حق است. چنانکه وقتی قیامت برپا شود آدمی خواهد دید که نور همهٔ ستارگان و ماه و خورشید تیره و منخسف گردد و در آن روز دریابد که حُسن و جمال دنیا و موجودات تماماً عاریتی بوده است و نه حقیقی. بجز عارفان روشن‌بین که در همین دنیا احوال قیامت را می‌بینند.]

---

۱. مِلْک: مالک شدن، مالکیّت. مصدر ثلاثی مجرّد. با فتحه و ضمّهٔ «م» نیز صحیح است.
۲. مُسْتَعار: عاریتی. در اینجا به معنی اعتباری مقابل حقیقی است.
۳. رِباط: کاروانسرای میان راه.
۴. دارُالْقَرار: سرای ماندن.

(۶۹۸) دایهٔ عاریه بُـد روزی سـه چـار مادرا مـا را تـو گـیر انـدر کـنار

به عنوان مثال، دایه‌های موقتی سه چهار روز ما را می‌پرورند. اما ای مادر، تو ما را در آغوشت بگیر. [این بیت بر سبیل مثال ذکر شده است. «دایه» در اینجا کـنایه از دنـیاست و «مادر» کنایه از حضرت حقّ. پس پرورش ما در دنیا کوتاه است، و مـهد اصـلی مـا جـهانِ ماورای این دنیاست. در حدیثی آمده است: اَلْخَلْقُ عِیالُ‌اللّه. «خلایق خانوار خداوندند.»]

(۶۹۹) پَرِّ من ابرست و پرده‌ست و کثیف ز انعکاسِ لطفِ حق شد او لطیف

مولانا از بیت (۶۴۸) تا اینجا چنان در بیان نکات دقیق عرفانی پیش رفته است کـه خواننده رشتهٔ حکایت را از دست می‌دهد و فراموش می‌کند که همهٔ این کلمات نغز و عمیق از زبان آن طاوس گفته آمده است. و تنها با ملاحظهٔ بیت فوق متوجه می‌شود که پـنجاه و یک بیت پیشین نیز از گفته‌های طاوس بوده است.

طاوس ادامه می‌دهد: پر و بال من به منزلهٔ ابر و حجاب و شیء تیره و متراکم است، اما بر اثر تجلّی الطاف حضرت حق، لطیف و باصفا شده است. [پس ای حکیمکِ ظاهربین فرع را آنقدر مهمّ مدان که اصل را فراموش کنی.]

(۷۰۰) بر کَنَم پَـر را و حُسـنش را ز راه تا ببینم حُسـنِ مَـه را هـم ز مـاه

پر و بال خود و زیبایی آن را از سر راه برکنده سازم، تا زیبایی ماه را از ذاتِ ماه ببینم. [زیرا مَجاز نباید مانع از رؤیت حقیقت شود. بلکه اَلْمَجازُ قَنْطَرَةُ الْحَقیقَةِ. «مَجاز، پُـلی است به‌سوی حقیقت.»]

(۷۰۱) من نخواهم دایه، مادر خوشتر است موسی‌ام من، دایهٔ من مادر است

من دایه نمی‌خواهم، زیرا مادر برایم دوست داشتنی است. من مانند موسی(ع) هستم که دایهٔ حقیقی من مادرِ من است. [رجوع شود به بیت (۲۹۷۲ـ۲۹۶۹) دفتر دوم. هـمانطور کـه موسی(ع) در دورهٔ شیرخوارگی پستان هیچ دایه‌ای را نپذیرفت، من نیز به معشوق‌های مجازی توجهی ندارم. در اینجا «موسی» کنایه از عارف عاشقی است که بر همهٔ معشوق‌های عاریتی «چارتکبیر» زند و نفی‌شان کند. و «دایه» کنایه از معشوق‌های مجازی است از قبیل دنیا و اهل دنیا. و «مادر» نیز کنایه از حضرت حق.]

من نخواهم لطفِ مَه از واسطه که هلاکِ قوم شد این رابطه (۷۰۲)

من نمی‌خواهم لطف و صفای ماه را در واسطه بنگرم، زیرا چنین رابطهٔ نازلی باعث هلاکت مردم شود. [عارفان حقیقی توجّه و تمسّک به اسباب را به‌شرطی قبول دارند که در طولِ مسبّب‌الاسباب باشد. و چنانکه توجه به اسباب، باعث غفلت از مسبّب شود، آن را گمراهی و ضلال دانند، چنانکه کثیری از خلایق به اسباب و ابواب می‌آویزند، اما مسبّب‌الاسباب و مفتّح‌الابواب را از یاد می‌برند، و بدینسان خوار و سُغبهٔ این و آن شوند. ضمناً «رابطه» از مصطلحات خاص صوفیان نیز هست که توضیح آن در شرح بیت (۷۴) دفتر دوم آمده است، اما در اینجا آن اصطلاح مورد نظر نیست.]

یا مگر ابری شود فانیِ راه تا نگردد او حجابِ رویِ ماه (۷۰۳)

مگر آنکه ابرِ واسطه‌ها در طریق حق، محو و فانی شود، تا رخسارهٔ ماه حقیقت را نپوشاند.

صورتش بنماید او در وصفِ لا همچو جسمِ انبیا و اولیا (۷۰۴)

وجود مجازی خود را مانند جسم انبیاء و اولیاء چنان محو و فانی در ذات یگانهٔ الهی کند که یکپارچه مستغرق در نور حق شود.

آنچنان ابری نباشد پَرده‌بَند پَرده‌دَر باشد به معنی سودمند (۷۰۵)

چنان ابری، حجابِ حق نمی‌شود، بلکه برعکس، جمیع حُجُب را پاره کند و مفید واقع شود. [جسم و مقتضیات جسمانی انبیاء و اولیاء حجاب حق نگردد، زیرا آنان در انوار تجلّیات الهیّه مستغرق شده‌اند، بلکه برعکس بشر بودن آنان برای ارشاد خلق مفید نیز واقع شود، زیرا آنان اُسوه و قُدوهٔ جمیع مردم‌اند. و جمیع ناس می‌توانند به ایشان اقتدا کنند و راه حیات طیّبه را از آنان فرا گیرند.]

آنچنانک اندر صباحِ روشنی قطره می‌بارید و بالا ابر نی (۷۰۶)

چنانکه در صبحی روشن با آنکه ابری در آسمان نبود، قطرات باران می‌بارید. [به توضیح بیت (۷۰۸) رجوع شود.]

(۷۰۷) معجزهٔ پیغمبری بود آن سِقا[۱] گشته ابر از محو، همرنگِ سما[۲]

آن مَشک، از معجزات مقام نبوّت بود. ابر چنان محو شده بود که به رنگ آسمان در آمده بود. [اما در اینجا مجازاً به ابر آسمان اطلاق شده است، زیرا به اعتبار اینکه «ابر» انباشته از آب است به «مَشک» تشبیه شده است. به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

(۷۰۸) بود ابر و، رفته از وَی خویِ ابر این چنین گردد تنِ عاشق به صبر

هر چند ابر وجود داشت، اما خصوصیت ابر در آن محو شده بود. جسم عاشق با صبر (بر ترکِ لذّات حیوانی و هواهای نفسانی و نفی انانیّت و خودبینی) چنین خاصیتی پیدا می‌کند. [سه بیت اخیر اشاره است به یکی از معجزات پیامبر(ص) که علّامهٔ مجلسی آن را در باب «جوامع معجزات نبی»[۳] آورده است. روایت فوق بسیار طولانی است اما اجمال آن از این قرار است که وقتی حضرت رسول‌اکرم(ص) دعوت خود را علنی کرد، جمعی از مشرکانِ معاند نزد او آمدند و به خیال خام خود خواستند او را رسوا سازند. پس به آن حضرت گفتند: اگر واقعاً پیامبری معجزات نوح و ابراهیم و موسی و عیسی را که بدان معتقدی و آن را نقل می‌کنی به ما نشان ده. یعنی طوفان نوح، افکنده شدن ابراهیم در آتش و نسوختن، و آوردن کوه توسط موسی بر سر اصحاب خود و معجزه‌ای از عیسی. ابتدا قرار شد که محمّد معجزهٔ طوفان نوح را نشان دهد، اما در آن لحظه در پهنهٔ آسمان هیچ ابری نبود، همینکه تعدادی از مشرکان به سوی کوهِ اَبُوقُبَیْس رفتند آب از زیر پایشان جوشیدن گرفت و باران از آسمان صاف و بی‌ابر بارید و... ادامهٔ روایت که بسیار طولانی است و چون به موضوع ما ربطی ندارد به قدر حاجت نقل شد.

لیکن شارحان مثنوی عموماً در یافتنِ روایتِ مورد اشارهٔ مولانا دچار اشتباه شده‌اند. شارحانی همچون عبداللطیف، بحرالعلوم، اکبرآبادی و انقروی و به تَبَع ایشان نیکلسون و شارحان متأخّر و حتی استاد فروزانفر ابیات سه‌گانهٔ اخیر را یا به روایت عایشه در بیت (۲۰۲۷) به بعد در دفتر اول ارجاع داده‌اند، و یا به روایتی که در بیت (۳۱۸۹ـ۳۱۳۰) دفتر سوم آمده است. و قهراً این ارجاع اشتباه است، زیرا تکیهٔ اصلی مولانا روی نزول باران از

---

۱. سِقا: مخفّفِ سِقاء به معنی مَشکِ آب.
۲. سَما: مخفّفِ سَماء به معنی آسمان.
۳. ر.ک. بحارالانوار، ج ۱۷، ص ۲۴۱ـ۲۳۹.

آسمانِ بدون ابر است[۱]، در حالی که هیچیک از دو روایت فوق حاوی چنین مطلبی نیست. مرحوم گولپینارلی نیز روایتی از سفینةالبحار دربارهٔ دعای استسقای پیامبر(ص) آورده که آن هم ارتباطی با روایت مورد اشارهٔ مولانا ندارد.

اما منظور از سه بیت اخیر:

مولانا روایت مذکور را بر سبیل مثال آورده تا موضوع بنیادینِ مکتبِ عرفانی خود یعنی فنایِ فِی‌اللّه و بقایِ باللّه را تبیین کند. او می‌گوید در آن وقت ابر در آسمان وجود داشته است، اما از غایت لطافت چنان همرنگ آسمان شده بود که به چشم نمی‌رسید. سپس چنین استنتاج می‌کند: هرگاه سالک بر کفِّ نفس و پرهیز از خودبینی صبر ورزد و بر ریاضات و عبادات بُردباری کند، تیرگی نفسانی و ظلمت جسمانیِ خود را با فنای در نور الهی برطرف سازد و جسمش از مقتضیات و قانونمندی‌های طبیعی رها گردد و تحت شرایط روحی قرار گیرد نهایتاً ابر جسمش به کمال لطافت و نورانیّت رسد و به رنگ آسمان حقیقت درآید و «من» و «مایی» و هرگونه مُباینت و اِثنانیّت عبد و معبود از میان برخیزد.]

تن بُوَد، امّا تنی گُم گشته زو　　گشته مُبْدَل، رفته از وی رنگ و بو　　(۷۰۹)

گرچه جسم سالک وجود دارد، اما مقتضیات جسمانی از آن محو شده، زیرا جسمِ او تحت شرایط روحی قرار گرفته و آثار جسمانی از آن رخت بربسته است.

پَر پیِ غیرست و، سَر از بهرِ من　　خانهٔ سمع و بَصَر اُستونِ[۲] تن　　(۷۱۰)

مولانا ابیات اخیر را نیز همچنان از زبان طاوس آورده است، چنانکه می‌گوید: پر و بالِ من به دیگری تعلّق دارد، و اما سَرَم از آنِ خودم است، همان سری که مرکز شنوایی و بینایی و ستونِ نگه‌دارندهٔ جسم است. [«پَر» کنایه از اکتسابات مادّی از قبیل جاه و مال و لذّات حیوانی است که به اغیار تعلّق دارد، و «سَر» کنایه از روح الهی. مصراع دوم، به عنوانِ توصیفِ «سَر» در مصراع اول آمده است. پس مولانا می‌گوید «سر» مرکز آگاهی‌های آدمی است

---

۱. در بخشی از آن روایت مفصل آمده است: ...وَ نَزَلَ مِنَ‌السَّماءِ الْماءُ مِنْ فَوْقِهِمْ مِنْ غَيْرِ غَمامَةٍ وَ لا سَحابٍ.
«... و از آسمان، آب بر سرشان فرو ریخت بی آنکه هیچگونه ابری وجود داشته باشد.»

۲. اُستُون: ستون، عمود.

از این رو بر جسم شرافت دارد. و کسی که «سر» ندارد مُرداری بیش نیست چنانکه کثیری از خلایق چون برحسب واقع، سر ندارند اموات و اشباحی متحرّک‌اند.

منظور بیت: در راه رسیدن به روح الهی لازم است جمیع ظواهر دنیوی را ترک گویی. برخی شارحان مانند حکیم سبزواری، گفته‌اند بهتر است «سَر» با سینِ مکسور یعنی «سِرّ» خوانده شود[1]. البته با هر دو لفظ، مقصود یکی است و مصداقِ «عِبادَاتُنا شَتّی وَ حُسْنُکَ واحِدٌ» است.]

(۷۱۱) جان فدا کردن برایِ صیدِ غیر کفرِ مطلق دان و نومیدی ز خیر

بدان که فدا کردنِ جان به خاطر رسیدن به غیر حق کفر مطلق و ناامیدی از خیر محض (الله تعالی) است. [و طبق مُفاد آیهٔ ۸۷ سورهٔ یوسف، تنها کافران از رحمت الهی مأیوس می‌شوند. پس مولانا می‌گوید روح و جانت را به خاطر دستیابی به حُطام دنیا و جاه و مال چند روزه تباه مکن. برخی «برای صید غیر» را معنی کرده‌اند شکار به سود دیگران، و یا جلب نظر دنیاپرستان و اهل ظاهر.]

(۷۱۲) هین مشو چون قند پیشِ طوطیان بلکه زَهری شو، شو ایمن از زیان

بهوش باش مبادا خود را مانند قند پیشِ طوطیان افکنی، بلکه مانند زهر، تلخناک باش تا از گزند آنان در امان باشی. [به‌خاطر خوشایند ظاهربینانِ دنیاپرست، شیرین‌کاری و شیرین‌گفتاری و چاپلوسی مکن، بلکه در برابر تکبّر و تبختر و خواسته‌های ناحقِّ ایشان روی مخالف نشان بده تا از زیانِ خواری و ذلّت و تحقیر شخصیت نجات یابی. حضرت مولانا در اینجا ظاهربینان دنیا پرست را به مرتبهٔ «طوطی» تنزّل داده است از آنرو که ظاهری آراسته و درکی ضعیف در حدّ حیوان دارند و بطور تقلیدی زندگی می‌کنند. معروف است که یکی از غذاهای مورد علاقهٔ طوطی قند و شکر است. پس «قند» در اینجا کنایه از شخصیت کاذب و متملّقی است که مطبوع طبع هویٰ‌پرستان و دنیادوستان است. پس روا نیست که گوهر شریف آدمی به کُمیزِ تملّق و حَدَثِ تبثبث آلوده شود و عرض نیاز به ارباب ناز آرد و کرامت خود را سُغبهٔ این و آن کند.]

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۴۶.

(۷۱۳) یـا بـرایِ شـادباشی[۱] در خـطاب خویش چون مُردار کن پیشِ کِلاب[۲]

یا مبادا برای آنکه آنان به تو «آفرین» بگویند، خود را مانند لاشه پیش سگان بیندازی. [این بیت نیز تأکیدی است بر بیت پیشین. در اینجا نیز حضرت مولانا شخص چاپلوس را به مرتبهٔ «لاشه» و شخصِ چاپلوس‌پرور را به مرتبهٔ سگ تنزّل داده است.]

(۷۱۴) پس خَضِر کشتی برای این شکست تا که آن کشتی ز غاصب باز رَست

به عنوان مثال، حضرت خضر(ع)، کشتیِ آن یتیمان را شکسته و معیوب ساخت تا آن کشتی از دست ستمگرانِ غاصب نجات یابد. [دربارهٔ خضر رجوع شود به شرح بیت (۲۲۴) دفتر اول. پس فضل و کمال خود را از ستمگرانِ دنیاپرست بپوشان تا مبادا تو را بـه خـدمت خود فراخوانند.]

(۷۱۵) فَقْر، فَخْری[۳] بهرِ آن آمـد سَـنی[۴] تـا ز طَـمّاعان[۵] گُـریزم در غَـنی

این فرمایش پیامبر(ص) که «فقر، مایهٔ افتخار من است» از آنرو کلامی والا و گرانقدر است که سبب می‌شود من از آزمندان بگریزم و به سوی خداوند بی‌نیاز پناه ببرم. [توضیح فقر در شرح بیت (۲۳۴۲) دفتر اول آمده است.]

(۷۱۶) گنج‌ها را در خـرابـی ز آن نـهند تا ز حرصِ اهلِ عُـمْران وا رهـند

به عنوان مثال از آنرو گنجینه‌ها را در خرابه‌ها نهان می‌سازند که از حرص و دستبرد اهل دنیا در امان باشند. [مراد از «اهلِ عُمْران» مردم دنیاست. «عُمران» در لفظ به معنی آبادانی و اِسکان در خانه است. زیرا مردم دنیاپرست به آبادانی و اِسکان در آن دلبسته‌اند. در اینجا صاحبدلانِ پاک‌سرشت به گنج مخفی در ویرانه‌ها تشبیه شده‌اند از آنرو که برای حفظ گوهر ایمان و عرفانِ خود، فضل و کمال خویش را از اهل دنیا پوشیده می‌دارند، و جلال درونی خود

---

۱. شادباش: کلمهٔ تحسین به جای تبریک و تهنیت. امر به شاد بودن یعنی خوش‌باش، آفرین.
۲. کِلاب: سگان، جمعِ کَلْب.
۳. فَخْری: ر.ک. شرح بیت (۶۷۳) همین دفتر.
۴. سَنیّ: عالی‌مرتبه، والا، رفیع.
۵. طَمّاع: بسیار آزمند. صیغهٔ مبالغه.

را در زیر هیأت ساده و خاکسار خود پنهان می‌کنند. چنانکه نظامی گنجوی می‌گوید:

منم روی از جهان در گوشه کرده — کفِ نانِ جوین را توشه کرده
چو ماری بر سرِ گنجی نشسته — چو گنجی در به رویِ خویش بسته
چو زنبوری که دارد خانهٔ تنگ — در آن خانه بُوَد حلوایِ صد رنگ

الحق که خُمول و گمنامی و بی‌اعتنایی به جاه و مال و منصب و مسند نکو دولتی است.]

(۷۱۷) **پَر نتانی کَند، رَوْ خلوت گُزین — تا نگردی جمله خرجِ آن و این**

حال که نمی‌توانی پر و بال خود را بکَنی، برو خلوت‌نشینی اختیار کن، یعنی اگر آنقدر صلاحیت روحی نداری که از مکتسبات دنیوی چشم بپوشی برو گوشه‌گیری انتخاب کن تا کمتر در معرض نگاه این و آن باشی، و نهایتاً باطن و روح خود را در راه خوشایند این و آن تباه کنی.

(۷۱۸) **زآنکه تو هم لقمه‌ای، هم لقمه خوار — آکِل[1] و مأکولی[2] ای جان هوش دار**

زیرا تو هم طعمهٔ دیگرانی، و هم طعمه خورنده. پس عزیز من بهوش باش که تو هم خورنده‌ای و هم خورده شونده توسّط دیگران. [به بیت (۴۴ـ۲۲) دفتر سوم و شرح آن رجوع شود. برای آنکه به نکتهٔ باریک فوق‌الذکر آگاه شوی به فصل بعدی خوب دقّت کن.]

در بیانِ آنکه ماسِوَی‌اللّه هر چیزی آکل و مأکول است، همچون آن مرغی که قصدِ صیدِ ملخ می‌کرد و به صیدِ ملخ مشغول می‌بود، و غافل بود از بازِ گرسنه که از پسِ قفایِ او قصدِ صیدِ او داشت، اکنون ای آدمیِ صیّادِ آکل، از صیّاد و آکلِ خود ایمن مباش، اگرچه نمی‌بینیش به‌نظر چشم، به‌نظرِ دلیل عبرتش می‌بین تا چشم سِرّ بازشدن

(۷۱۹) **مرغکی اندر شکارِ کِرْم بود — گُربه فرصت یافت او را در ربود**

مولانا در این فصل جلیل، قانون تنازع بقاء را ابتدا در پهنهٔ طبیعت و موجودات

---

۱. آکل: خورنده (اسم فاعل).
۲. مَأکُول: خورده شده (اسم مفعول).

محسوس مطرح می‌کند، و سپس آن‌را به پدیده‌های نامحسوس ذهنی و روحی نیز تعمیم می‌دهد و می‌گوید که این تنازع در عرصهٔ خیالات و اندیشه‌ها و عواطف و احساسات نیز مصداق دارد. چه بسا موجی از فکر و خیال در ضمیر آدمی به جریان افتد و او غرق در آن شود، اما ناگهان موجی دیگر از افکار از راه رسد و این دو موج با یکدیگر به کشمکش پردازند. و طبق اصل آکل و مأکول، آن‌که قوی‌تر است، دیگری را از عرصهٔ ذهن و ضمیر شخص براندازد و جای او گیرد. پس تنازع بقاء و قانون آکل و مأکول فقط به جهان برون منحصر نمی‌شود، بلکه در جهان درون نیز این حکم جاری است. مولانا از طرح این مطلب به نتیجه‌ای عالی می‌رسد، و آن اینکه اگر می‌خواهی بقای جاودانه یابی خود را در پناه حضرتِ باقی قرار ده. معنی بیت: پرنده‌ای کوچک در صدد شکار کِرمی بود، که گربه فرصت را غنیمت شمرد و آن پرنده را ربود و بُرد.

آکِل و مأکول بود و بی‌خبر در شکارِ خود ز صیّادی دگر (۷۲۰)

آن پرنده، هم خورنده بود و هم خورده شده، در حالی که از صید شدن خود توسّط صیّادی دیگر خبر نداشت. [آن پرنده به اعتبار اینکه مشغول صیدِ کِرم بود، آکِل نامیده می‌شد و اما به اعتبار آنکه توسّط گربه شکار شد مأکول گردید، زیرا دنیا دار نسبت‌هاست. و اعتبارات مختلف، نتایج مختلف به بار آورد.]

دزد گرچه در شکارِ کالِه[1]ای‌ست شِحنه[2] با خصمانْش در دنباله‌ای‌ست (۷۲۱)

مثال دیگر، اگرچه دزد در صدد شکار کالای دیگران است، ولی داروغه همراه با دشمنان آن دزد یعنی مأموران در تعقیب دزد است.

عقلِ او مشغولِ رخت و قفل و در غافل از شِحنه‌ست و از آهِ سحر (۷۲۲)

دزد با تمام حواس به فکر جمع کردن اثاث منزل و گشودن قفل و در است، اما در آن هنگام از رسیدن داروغه و آه و نفرینِ سحرگاهیِ صاحبان اثاث و اموال غافل است.

---

۱. کاله: کالا، متاع.

۲. شِحْنَه: داروغه، پلیس.

(۷۲۳) او چنان غرق‌ست در سودایِ خود غافل‌ست از طالب و جویایِ خود

آن دزد چنان در خیالاتِ خام خود غرق شده که از طالب و جویندهٔ خویش بی‌خبر مانده است. یعنی از گزمه‌ها و مأمورانِ شبگرد غافل شده است.

(۷۲۴) گر حشیش[۱] آبِ زلالی می‌خورد مِعدهٔ حیوانْش در پَی می‌چَرَد

مثال دیگر، اگرچه گیاه، آبی صاف می‌خورد، اما بعداً همان گیاه را معدهٔ حیوانی می‌خورد.

(۷۲۵) آکِل و مأکول آمد آن گیاه همچنین هر هستیی، غیرِ اله

آن گیاه (مانند همان پرندهٔ کِرم‌خوار) هم خورنده است و هم خورده شده. همهٔ موجودات بجز ذات الهی همینگونه‌اند. یعنی قانون آکل و مأکول بر همهٔ موجودات حاکم است بجز بر حضرت حق.

(۷۲۶) وَ هُوَ یُطْعِمُکُمْ وَلایُطْعَم چو اوست نیست حق مأکول و آکِل لحم و پوست

زیرا خداوند شما را غذا می‌خورانَد، در حالی که خود نیاز به طعامی ندارد. و این وصف اوست. حضرت حق نه آکل است و نه مأکول، و هیچ گوشت و پوستی ندارد. [مصراع اول اشاره است به آیهٔ ۱۴ سورهٔ انعام: **قُلْ اَغَیْرَاللّهِ اَتَّخِذُ وَلِیّاً فاطِرَالسَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ وَ هُوَ یُطْعِمُ وَلایُطْعَمُ قُلْ اِنّی اُمِرْتُ اَنْ اَکُونَ اَوَّلَ مَنْ اَسْلَمَ وَ لا تَکُونَنَّ مِنَ‌الْمُشْرِکینَ.** «بگو آیا دوستی جز خدا برگزینم، همو که پدیدآورندهٔ آسمان‌ها و زمین است. و اوست که همه را طعام دهد و طعام نخواهد. بگو به من امر شده است که نخستین کسی باشم که به اسلام درآید. و هرگز از مشرکان مباش.»]

(۷۲۷) آکِل و مأکول کَی ایمن بُوَد ز آکِلی کاندر کمین ساکن بُوَد؟

آکل و مأکول چگونه ممکن است از آکِل دیگری که در کمینِ او نشسته است در امان باشد؟

---

۱. حَشیش: گیاه خشک. در اینجا مطلقاً به معنی گیاه است.

امنِ مأکولان، جَذُوبِ[1] ماتم است رَوْ بِدآن درگاه کو لایُطْعَم است (۷۲۸)

هر مأکولی که از خورده شدن توسّط خورندگان آسوده‌خاطر بنشیند سرانجام گرفتار عزا و ماتم خواهد شد. یعنی بالاخره روزی می‌رسد که خورنده‌ای پیدا می‌شود و او را شکار می‌کند. پس به درگاهی پناه ببر که به طعام نیازی ندارد. [بقای حقیقی و ابدی با التجا جُستن به درگاه حق ازلی میسّر است، و الاّ آدمی مأکولِ مقتضیات طبیعی خواهد شد. مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۱۴ سورهٔ انعام که توضیح آن در شرح بیت (۷۲۶) همین دفتر آمده است.]

هر خیالی را خیالی می‌خورد فکرِ آن، فکرِ دگر را می‌چَرَد (۷۲۹)

هر خیالی خیال دیگر را می‌خورد، و هر فکری فکر دیگر را می‌بلعد و محو می‌سازد.

تو نستانی کز خیالی وارَهی یا بخُسپی که از آن بیرون جَهی (۷۳۰)

تو نمی‌توانی از سیطرهٔ خیالی رهایی یابی، و یا بخوابی و از آن فکر بیرون آیی. [ممکن است در حالت خواب، فکر و خیال حاکم بر آدمی موقّتاً از او منقطع شود، اما به محض آنکه بیدار شد دوباره او را فروگیرد.]

فکر، زنبورست و آن خوابِ تو آب چون شوی بیدار، باز آید ذُباب[2] (۷۳۱)

فکر مانند زنبور است و خواب تو مانند آب، به محض آنکه بیدار شوی دوباره زنبور به سوی تو می‌آید. [انسان وقتی در بیرون آب باشد زنبوران بر او هجوم می‌آورند، و همینکه به زیر آب رود از نیش آنان در امان مانَد. اما این امان موقتی است. خواب نیز موقّتاً ما را از تهاجم فکر و خیال آسوده می‌دارد.]

چند زنبورِ خیالی[3] در پَرَد می‌کَشد، این سو و آن سو می‌برد (۷۳۲)

چند خیال مزاحم مانند زنبور در خانهٔ ذهن تو به پرواز درمی‌آیند و تو را به این طرف

---

۱. جَذُوب: بسیار جذب‌کننده.

۲. ذُباب: مگس، به انواع مختلف زنبور نیز ذُباب گویند. در اینجا به معنی اخیر است. جمع: اَذِبَّة و ذِبّان.

۳. زنبورِ خیال: اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ بِه به مُشَبَّه است. یعنی خیالی که مانند زنبور، سمج و مزاحم است.

و آن طرف می‌برند. یعنی مضطرب و پریشانت می‌کنند.

(۷۳۳) کمترینِ آکِلان است این خیال وآن دگرها را شناسد ذُوالْجَلال

تازه فکر و خیالی که بر انسان چیره می‌شود ناچیزترین خورندگان است. خورندگانی وجود دارند که فقط خداوند بزرگ از ماهیت آنان خبر دارد.

(۷۳۴) هین گریز از جَوْقِ[۱] اُکّالِ غلیظ سویِ او که گفت ماییمت حفیظ[۲]

بهوش باش، از شرّ خورندگان سرسخت و بس موذی به سوی کسی بگریز که فرموده است: ما نگهدار توییم. [«حفیظ» یکی از اسماءاللّه است که در قرآن کریم به کرّات ذکر شده است. از جمله در سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۰۴، سورهٔ هود، آیهٔ ۵۷ و ۸۶. سورهٔ یوسف، آیهٔ ۵۵. مراد از «جوقِ آکّالِ غلیظ» شیطان و هواهای نفسانی است.]

(۷۳۵) یا به سوی آنکه او آن حفظ یافت گر نتانی سویِ آن حافظ شتافت

اگر نمی‌توانی خود نزد آن حافظ حقیقی بروی، لااقل به سوی آن کسی برو که او قدرت حفظ و نگهداری را از آن حافظ حقیقی (اللّه) کسب کرده است. [رجوع شود به شرح بیت ذیل.]

(۷۳۶) دست را مسپار جز در دستِ پیر حق شده‌ست آن دستِ او را دستگیر

دست خود را جز دست پیر به هیچ دست دیگر مده، زیرا حضرت حق، دستگیر او شده است. [رجوع شود به شرح بیت (۱۷۷۴) و (۱۷۸۹) دفتر سوم. شمس‌تبریزی در ضرورتِ داشتن پیر حدیثِ **عَلَیْکُمْ بِالسَّوادِ الْاَعْظَم** را اینگونه تأویل می‌کند: یعنی **بَخِدْمَةِ الشَّیْخِ الْعارِفِ الْکامِلِ**[۳]. وجود دلیل و راهنما برای سالک امری ضروری است. اگر سالک نتوانست راهنمای حاضر پیدا کند می‌تواند از پیرانِ ادوار پیش کسب روحانیّت کند.]

---

۱. **جَوْق**: دسته، گروه. جمع: اَجْواق.

۲. **حَفیظ**: حافظ، نگهدارنده، صفت مُشْبِهه.

۳. ر.ک. **مناقب‌العارفین**، ج ۱، ص ۶۶۱.

پیرِ عقلت کودکی خُو کرده است　　از جوارِ نفس کاندر پرده است　　(۷۳۷)

اما مرشد عقل تو خوی کودکان را پیدا کرده است. یعنی خام و بی‌ثمر است. و بر اثر مجاورت با هوای نفس در حجاب جهل و غفلت مانده است.

عقلِ کامل را قرین کن با خِرَد　　تا که باز آید خِرَد زآن خُویِ بد　　(۷۳۸)

عقل انسان کامل را همنشین و همراه عقل خود بکن تا عقلت از خُلق و خویِ ناپسند و کودکانه بیرون آید.

چونکه دستِ خود به دستِ او نهی　　پس ز دستِ آکِلان بیرون جهی　　(۷۳۹)

هرگاه دست خود را به دست آن انسان کامل دهی از دست خورندگان رهایی خواهی یافت. [از خورندگان و تباه‌کنندگانی همچون شیطان و هواهای نفسانی می‌رهی زیرا هادی الهی از الهامات ربّانی بهره‌مند است.]

دستِ تو از اهلِ آن بیعت شود　　که یَدُاللّه فَوْقَ اَیدیهِمْ بُوَد　　(۷۴۰)

در آن صورت دست تو به دست آن بیعت‌کنندگانی مبدّل خواهد شد که دربارهٔ آنان گفته شده: دست خداوند بالای دست ایشان است. [مصراع دوم قسمتی از آیهٔ ۱۰ سورهٔ فتح که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۱۸) دفتر دوم آمده است.]

چون بدادی دستِ خود در دستِ پیر　　پیرِ حکمت که علیم است و خطیر　　(۷۴۱)

چون دست ارادت خود را به دست ولایت پیر دادی، همان پیری که پیر حکمت است و دانای به مراحل سلوک و شخصیتی باعظمت. [مصراع دوم بیت فوق، عطف بیان «پیر» در مصراع اول است. بیت فوق کلاً شرط، و بیت ذیل به صورت جملات معترضه، متعلق به بیت فوق است، و جواب شرط در بیتِ (۷۴۳) آمده است.]

کو نبیّ وقتِ خویش است ای مُرید　　تا ازو نورِ نَبی آید پدید　　(۷۴۲)

ای مرید آن پیری که وصفش گفته شد، او پیامبر زمان خویش است، و از او نور پیامبر می‌تابد. [اشاره است به روایتی که توضیح آن در شرح بیت (۱۷۷۴) دفتر سوم آمده است.]

(۷۴۳) در حُدَیْبیّه شدی حاضر بـه دیـن وآن صحابهٔ بـیعتی را هـم قـرین

با این کار گویی که در حُدَیبیّه حاضر شده‌ای و همراه آن دسته از اصحاب پیامبر(ص) حضور یافته‌ای.

(۷۴۴) پس ز دَه یـارِ مُـبَشَّر[۱] آمـدی همچو زَرِّ دَهدَهی[۲] خالص شـدی

پس در شمارِ عَشَرهٔ مُبَشَّره درآمدی و مانند طلای تمام عیار خالص شـدی. [عَشَرهٔ مُبَشَّره (= ده نفر که مژده یافته‌اند)، ده تن از یاران پیامبر(ص) بودند که به نقل عامه از سوی آن حضرت مژدهٔ بهشت یافتند. اسامی آنان بدین قرار است: ابوبکر، عمر، عثمان، مولی علی(ع)، زُبَیر، طَلْحَه، سَعْد بن ابی وَقّاص، سعید بن زید بن نُفَیل، ابو عُبَیدهٔ جَرّاح و عَبدُالرّحمن بن عوف.]

(۷۴۵) تا مَعیّت[۳] راست آید، زآنکه مَرد با کسی جُفت است کو را دوست کرد

تا بدینسان اتحاد یار با یار مصداق پیدا کند، زیرا هر شخص با کسی هـمراه و قـرین می‌گردد که او را دوست می‌دارد.

(۷۴۶) این جهان و آن جهان بـا او بُـوَد وین حدیثِ احمدِ خـوش‌خُو بُـوَد

پس در این جهان و آن جهان با یار خود همراه باشد. این حدیث از حضرت احمد(ص) که انسانی خوش‌اخلاق بود نقل شده است. [حدیث در بیت ذیل آمده است.]

(۷۴۷) گفـت: اَلْمَـرْءُ مَـعَ مَـحْبُـوبِـهِ لایُـفَـکُّ الْقَلْبُ مِـنْ مَـطْلُـوبِـهِ

فرمود: هر کس قرین و همراه کس و یا چیزی است که دوستش می‌دارد، زیـرا دل از مطلوب خود جدا نگردد. [روایت فوق نسبتاً طولانی است: شخصی به حضور پیامبر(ص) آمد و گفت: یا رسول‌اللّه روز قیامت چه وقت برپا شود؟ فرمود: برای آن روز چه چیزی فـراهـم کرده‌ای؟ گفت: نه نمازِ بسیار و نه روزهٔ بسیار، بلکه تنها خدا و رسولِ او را دوست مـی‌دارم.

---

۱. مُبَشَّر: بشارت داده شده. اسم مفعول از مصدر تَبْشیر.

۲. زَر دَهْدَهی: طلای خالص، طلایی که از ده قسمت، ده قـسمتش طلا باشد، طلای صددرصد خالص.

۳. مَعیّت: ر.ک. شرح بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰) دفتر اول.

پیامبر(ص) فرمود: اَلْمَرْءُ مَعَ مَنْ اَحَبَّ[1]. «آدمی همراه کسی است که دوستش می‌دارد.» اینکه هرکس با محبوب و مطلوب خود محشور می‌شود مطلبی مسلّم و مبرهن است.

به هر حال منظور مولانا اینست که تقارن اشخاص بر مبنای اتحادِ روحی و قلبی است و بُعد زمان و مکان مانع از آن نمی‌شود.]

هر کجا دام‌ست و دانه، کم نشین رَوْ زبون‌گیرا[2] زبون‌گیران ببین (۷۴۸)

در هر جا که دام و دانه هست منشین. ای صیّادِ صیدهای حقیر، برو عاقبتِ صیّادان صیدهای حقیر را بنگر. [«کم نشین» در اینجا به معنی کمتر بنشین نیست، بلکه به معنی اصلاً منشین است. «دام» کنایه از فرجام بد، و «دانه» کنایه از لذّاتِ نفسانی است. پس ای انسان، فریبِ لذّات را مخور که فرجامی ناگوار در پی دارد. همهٔ دنیا و ابنای آن صیّادانِ صیدهای حقیرند، اگر با دیدهٔ بصیرت بنگری خواهی دید که فرجام آنان چه شد.]

ای زبون‌گیرِ زَبونان، این بدان دست هم بالایِ دست است ای جوان (۷۴۹)

ای جوان و ای صیّادِ صیدهای حقیر، این مطلب را بدان که «دست بالای دست بسیار است» یعنی همانطور که تو صیدهای ضعیف و حقیر را می‌گیری، صیّادی نیز تو را صید می‌کند. خلاصه زنجیرهٔ آکل و مأکول بسیار بلند و طولانی است.

تو زبونی و زبون‌گیر ای عجب هم تو صید و، صیدگیر اندر طلب (۷۵۰)

شگفتا از اینکه تو هم حقیری و هم حقیران را شکار می‌کنی. در عین اینکه تو خود صیدِ صیّادان دیگری، ولی در صدد صید نیز برمی‌آیی.

بَیْنَ أیدی خَلْفَهُم سَدّاً مباش که نبینی خصم را و آن خصم، فاش (۷۵۱)

در زمرهٔ آن گروه مباش که در پیش و پسِ آنان دیواری است، به طوریکه دشمن را با

---

۱. انقروی تمام این حدیث را نقل کرده، و استاد فروزانفر تنها جمله آخر را از مسند احمد، ج ۱، ص ۳۹۹، و الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۱۸۴. و چند مأخذ دیگر آورده است. (ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۵۵)

۲. زَبونْ‌گیرا: ای کسی که ضعیفان و حقیران را می‌گیری. «زبون‌گیر» صفت مرکّب فاعلی مرخّم است و الف آخر آن، الف نداست. به معنی ضعیف‌کُش نیز می‌آید.

آنکه آشکار است نتوانی ببینی. [اشاره به آیهٔ ۹ سورهٔ یس: وَ جَعَلْنا مِنْ بَیْنِ اَیْدیهِمْ سَدّاً وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدّاً فَاَغْشَیْناهُمْ فَهُمْ لایُبْصِرُونَ. «و ما در پیش روی ایشان سدّی بنهادیم و در پشت سرشان نیز سدّی، و چشمانشان را بپوشاندیم، از اینروست که چیزی نبینند.» چنانکه در تفاسیر قرآن کریم و تواریخ اسلامی آمده وقتی که ابوجهل و سایر مشرکان مکّه کمر به قتل حضرت نبی(ص) بسته بودند خانهٔ او را به محاصره درآوردند، اما آن حضرت در برابر آنان از منزل بدر آمد و از میانشان گذشت در حالی که او را ندیدند[۱]. منظور بیت: کوردل مباش که واقعیات عینی را نتوانی دیدن.]

(۷۵۲) حرصِ صیّادی، ز صیدی مُغْفِل[۲] است دلبریی می‌کند، او بی‌دل است

حرصِ صید کردن، آدمی را از صید شدنِ خود توسّطِ صیّادی دیگر غافل می‌کند. او دلبری نشان می‌دهد، در حالی که خود فاقد دل است. [اکبرآبادی و لاهوری بیتِ فوق را بدین مضمون شرح داده‌اند: کسانی که ادّعای صاحبدلی دارند خود از عالَم دل بی‌خبرند[۳]. عبدالفتاح نیز گفته است: او آنقدر دلبری می‌کند تا خود عاشقِ عاشق خود می‌شود. انقروی هم می‌گوید: کسانی که می‌خواهند دل مردم را بربایند خود نیز توسط دیگران ربوده دل می‌شوند[۴].]

(۷۵۳) تو کم از مرغی مَباش اندر نشید بَیْن اَیدی[۵] خَلْف[۶]، عُصفوری[۷] بدید

در این بیت کلمهٔ «نشید» دارای ایهام و ابهام است. اگر با فتحهٔ نون (نَشید) خوانده شود به معنی بلندکردن صداست. لیکن در این بیت به معنی طلب و جستجوست. چنانکه مصدر «نَشْد» به معنی طلب کردن و سراغ گرفتن است. معنی بیت بر این فرض: تو در جستجو و

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۸، ص ۴۱۷.
۲. مُغْفِل: اغفال‌کننده.
۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۴۳، و مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۶۹.
۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۲، ص ۲۷۶.
۵. بَیْنَ اَیدی: جلو دست‌ها. کنایه از پیشِ رُو و مقابلِ شخص. به شرح بیت پیشین رجوع شود.
۶. خَلْف: پشتِ سر، عقب. به شرح بیت پیشین رجوع شود.
۷. عُصْفُور: گنجشک. جمع: عَصافیر.

طلب، کمتر از پرنده‌ای مباش. حتی گنجشک نیز پیش و پسِ خود را می‌بیند و می‌پاید. و نیز احتمال دارد که کلمهٔ فوق با کسرهٔ نونِ (نِشید) مخفّف «نِشیدن» به معنی نشستن و قرار گرفتن باشد. طبق این فرض معنی مصراع اول اینست: تو در نشستن و قرار گرفتن کمتر از پرنده‌ای مباش... اللّه اعلم.

چون به نزدِ دانه آید، پیش و پس چند گرداند سر و رُو آن نَفَس (۷۵۴)

وقتی که گنجشک نزدیک دانه می‌شود در آن لحظه چند بار به جلو و عقب و اطراف خود سَرَک می‌کشد.

کای عجب پیش و پَسَم صیّاد هست تا کَشَم از بیمِ او زین لقمه دست؟ (۷۵۵)

پیش خود می‌گوید: آیا در جلو و عقب من صیّادی در کمین است تا از ترس او دست از این طمعه بردارم؟ [وقتی گنجشک در برداشتن دانه این همه احتیاط می‌کند و بی‌گُدار به آب نمی‌زند، تو ای انسان با این همه عقل و هوش چرا وقتی به طعمه‌ای می‌رسی، قوّهٔ فکر و تدبیرت از کار می‌افتد و چشم و گوش بسته به سوی آن می‌شتابی و دام را نمی‌بینی؟!]

تو ببین پس قصهٔ فُجّار[1] را پیش بنگر مرگِ یاد و جار[2] را (۷۵۶)

تو به سرگذشتِ تباهکاران بنگر، و به مرگ دوستان و همسایگان نگاه کن. [از احوال گذشتگان و مرگ دیگران عبرت بگیر.]

که هلاکت دادشان بی‌آلتی او قرینِ توست در هر حالتی (۷۵۷)

ببین که حضرت حق بدون هیچگونه وسیله‌ای آنان را به هلاکت رسانید. او با توست در هر جا که باشی. [مصراع دوم ترجمهٔ قسمتی از آیهٔ ۴ سورهٔ حَدید است:... وَ هُوَ مَعَکُمْ اَیْنَما کُنْتُمْ...]

---

۱. فُجّار: تباهکاران. جمعِ فاجِر.
۲. جار: همسایه. جمع: جیران.

(۷۵۸) حق شکنجه کرد و، گُرز و دست نیست پس بدان بی‌دست، حق داوزکُنی[۱]ست

حضرت حق تباهکاران را کیفر داد در حالی که نه گُرزی بکار بُرد و نه دستی در کار بود. پس این مطلب را بدان که حضرت حق بدون هیچگونه دست و وسیله‌ای داوری می‌کند. [چنانکه در بیت (۳۹۷) دفتر اول گفت:

وز صفیری باز دام اندر کشی جمله را در داد و در داور کشی]

(۷۵۹) آنکه می‌گفتی اگر حق هست، کو؟ در شکنجهٔ او مُقِر می‌شد که هُو

آن کسی که می‌گفت: اگر خدا هست، پس کو و کجاست؟ به هنگام عذاب اقرار می‌کند که خدا وجود دارد. [چنانکه در آیات قرآن کریم آمده است که وقتی منکران، شدّت عذاب را می‌بینند آرزو می‌دارند که ای کاش به دنیا بازگردند و در زمرهٔ مؤمنان درآیند.]

(۷۶۰) آنکه می‌گفت این بعید است و عجیب اشگ می‌راند و همی گفت: ای قریب

آن کسی که می‌گفت بسی شگفت‌انگیز و دور از عقل است که خدا وجود داشته باشد و در احوال و اطوار ما تصرّف کند، در آن روز اشک می‌ریزد و می‌گوید: واقعاً که تو ای خدا به من نزدیکی. [مصراع اول ناظر به آیهٔ ۵ سورهٔ ص است: **اَجَعَلَ الْآلِهَةَ اِلٰهاً واحِداً اِنَّ هٰذا لَشَیْءٌ عُجابٌ**. «آیا او (محمّد) خدایان چندگانهٔ ما را خدای یگانه کرده است؟ براستی که این امری بس عجیب است.» و مصراع دوم ناظر است به قسمتی از آیهٔ ۱۸۶ سورهٔ بقره: **وَ اِذٰا سَأَلَکَ عِبٰادی عَنّی فَاِنّی قَریبٌ**... «و چون بندگانم دربارهٔ من از تو پرسند، (بگو که) من نزدیکم...»]

(۷۶۱) چون فرار از دام، واجب دیده است دامِ تو خود بر پَرَت چَفْسیده است

با آنکه (عقل و عاقلان) گریز از دام را بر تو ضروری دانسته‌اند، ولی شگفتا که دامِ تو بر پر و بالت چسبیده است. [آنان که طاوس‌صفت‌اند و بر داشته‌های جذّاب خود مفتون، با آنکه به حکم عقل از هر مهلکه‌ای می‌گریزند ولی نمی‌دانند که دامِ خود را همیشه همراه خود دارند. یعنی ایشان با دلبستگی به ظواهر دنیا و حفظ آن در واقع از دام و مهلکهٔ خود حراست می‌کنند و عافیت طلبی و خطرگریزی‌شان سطحی و کاذب است.]

---

۱. داوَر کُن: داوری‌کننده.

بر کَنَم من میخِ این منحوش‌دام از پیِ کامی نباشم تلخ‌کام (۷۶۲)

من بنیاد این دام ناخجسته را بر می‌کَنم تا برای رسیدن به یک خواسته برای همیشه تلخکام و بدبخت نشوم. [«میخ» در اینجا کنایه از امیال و دلبستگی‌های دنیوی است، و «منحوش‌دام» کنایه از جاه و مال دنیاست. پس من ریشه و اساس دام دنیا را که میل و خواسته است در خود محو می‌کنم تا با برآورده شدن یکی دو خواسته‌ام شقاوت‌زدهٔ ابدی نشوم. چنانکه بودا گفت: چون انسان دستخوش زایش و تبدّل است، باید این جهان و آمال و هوس‌ها را ترک گوید. پس حماقت است که انسان سراسر عمر خود را صرف آمال دنیوی خود کند.]

در خورِ عقلِ تو گفتم این جواب فهم کن، وز جستجو رُو بر مَتاب (۷۶۳)

این بیت نشان می‌دهد که مولانا ابیات پیشین را نیز از زبان آن طاوس گفته است. طاوس به آن حکیم گفت: من جواب سؤال تو را که گفتی چرا پر و بالت را می‌کنی به اندازهٔ ظرفیت ادراک تو گفتم. این نکات را دریاب و از تحرّی حقیقت رخ برمتاب. [مصراع اول ناظر است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۸۴۵) و (۸۵۱) دفتر چهارم آمده است.]

بِسْکُل[1] این حَبلی[2] که حرص است و حسد یاد کن: فی جیدِها حَبْلٌ مَسَد (۷۶۴)

این ریسمان را که عبارت از حرص و حسد است پاره کن، و آیهٔ فِی جِیدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَد را به خاطر آور. [توضیح آیهٔ مذکور در شرح بیت (۱۶۶۴) دفتر سوم آمده است. منظور بیت: اگر می‌خواهی مانند زن ابی‌لهب، هیزم‌کش دوزخ و حمالةالحطب نشوی ریسمان صفات و اخلاق زشت را از گردنِ روحت پاره کن.]

سبب کشتنِ خلیل علیه‌السَّلام زاغ را که آن اشارات به قمعِ کدام صفت بود از صفاتِ مذمومهٔ مُهلکه در مُرید

این سخن را نیست پایان و فراغ ای خلیلِ حق چرا کشتی تو زاغ؟ (۷۶۵)

مولانا پس از آنکه در فصول پیشین سبب کشتن مرغابی و طاوس را بیان کرد و اوصاف

---

۱. بِسْکُل: بگسل، پاره کن.

۲. حَبْل: ریسمان. جمع: حِبال.

هر یک را تشریح نمود، اینک می‌پردازد به سبب کشتن زاغ و اوصاف تمثیلی او در آدمیان.

معنی بیت: این سخنان اسرارآمیز و حکمت‌آموز پایان و نهایتی ندارد، ای خلیل‌اللّه، چرا زاغ را کُشتی؟

(۷۶۶) **بهرِ فرمان،حکمتِ فرمان چه بود؟ اندکی ز اسرارِ آن باید نمود**

ابراهیم خلیل جواب داد: برای امتثال فرمان خدا. باز سؤال‌کننده می‌پُرسد: سرّ و حکمت فرمانِ خدا چه بود؟ لازم است مقداری از آن را بیان کنی تا همگان مستفید شوند. [«بهرِ فرمان» اشاره دارد به این بخش آیهٔ ۲۶۰ سورهٔ بقره:... **خُذْ اَرْبَعَةً مِنَ‌الطَّیْرِ**... رجوع شود به شرح بیت (۳۱) همین دفتر.]

(۷۶۷) **کاغ‌کاغ[1] و نعرهٔ زاغِ سیاه دایماً باشد به دنیا غُمرْخواه[2]**

قارقار و بانگِ زاغِ سیاه برای اینست که همیشه در دنیا عُمری دراز و طولانی می‌خواهد. [مولانا «زاغ» را تمثیلی از آدمیان دنیاپرست و شهوت‌طلب می‌داند. همانطور که در بیت فوق و در بیت (۷۷۸ـ۷۷۷) همین دفتر آمده زاغ دو صفت عمده دارد: یکی درازعمری و دیگری نجاست‌خواری. سبب تمثیل مذکور اینست که زاغ را در شمار پست‌ترین پرندگان به شمار آورده‌اند، چنانکه جاحظ در **حیاةالحیوان**، ج ۲، ص ۱۷۳ گوید: زاغ از پست‌ترین پرندگان است و صفت بزرگواری و آزادگی ندارد، او مردارخوار و نجاست‌خوار است، در اصطلاحات صوفیه نیز غُراب (= کلاغ) کنایه از جسم کُلّی است به خاطر آنکه از ادراک نورانی خالی است و مثلی است در مورد دوری و سیاهی عالم جسم. مردم زاغ‌صفت نیز خواهان عمر طولانی هستند گرچه در مزبله پرسه زنند.]

(۷۶۸) **همچو ابلیس از خدای پاکِ فرد تا قیامت عمرِ تن درخواست کرد**

زاغ مانند ابلیس از خداوند یگانه تا به روز رستاخیز برای خود عمر و بقای بدن درخواست کرد. [به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

---

۱. کاغْ‌کاغ: بانگ کلاغ، قارقار.

۲. عُمرْخواه: صفت مرکب مرخّم فاعلی. در اصل بوده عُمرخواهنده.

گـفت: اَنْـظِرنی اِلیٰ یَـوْمِ الْـجَزا　　کـاشکی گـفتی کـه: تُـبْنا[1] رَبَّـنا　　(۷۶۹)

ابلیس گفت: مرا تا به روزِ جزا مهلت ده. ای کاش به جای این درخـواست مـی‌گفت: پروردگارا توبه کردیم. [چنانکه در آیهٔ ۷۹ سورهٔ ص آمده است: قٰالَ رَبِّ فَاَنْظِرْنی اِلیٰ یَوْمِ یُبْعَثُونَ. «گفت (ابلیس): پروردگارا تا به روز رستخیز مهلتم ده.» این موضوع در آیهٔ ۱۴ سورهٔ اعراف، و آیهٔ ۳۶ سورهٔ حِجْر نیز آمده است.]

عمرِ بی‌توبه، همه جان کندن است　　مرگِ حاضر، غایب از حق بودن است　　(۷۷۰)

عمرِ بدون توبه، سراسر عذاب و جان کندن است، و مرگِ نقد و حاضر همانا دور بودن از حضرت حقّ است. [«مرگِ حاضر» کنایه از زندگی حیوانی و فاقد معنویّت است. بسیارند کسانی که نَفَس می‌کشند و خور و خواب دارند اما چون از حق بیگانه‌اند در واقع مرده‌اند. پس دور بودن از خدا عین مرگ است.]

عمر و مرگ این هردو با حق خوش بُوَد　　بـــی‌خدا آبِ حـــیات آتش بُـــوَد　　(۷۷۱)

مرگ و زندگی وقتی مطلوب و دلنشین است که هردو در راه خدا باشد، زیرا در صورت بیگانه بودن با خدا، حتّی آب حیات نیز آتشین و مُهلِک می‌گردد. [چنانکه در آیهٔ ۱۶۲ سورهٔ انعام آمده است: قُلْ اِنَّ صَلاتی وَ نُسُکی وَ مَحْیایَ وَ مَماتی لِلّٰهِ رَبِّ الْعالَمینَ. «بگـو (ای محمّد): همانا نماز و قربانی و زندگی و مرگم برای خداونـدی است کـه پـروردگار جـهانیان است.» سعید بن جبیر و مجاهد و قتاده، مراد از «نُسُک» را قربانیِ حج و عمره دانسته‌انـد و برخی نیز آن‌را «عبادت» به شمار آورده‌اند[2].]

آن هـم از تأثـیرِ لعـنت بـود کـو　　در چنان حضرت همی شد عُمرْجُو　　(۷۷۲)

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌گوید: یا حضرت مولانا اگر زندگی بدون خدا جان کندن و عذاب و بدبختی است، پس چرا ابلیس از خداوند تقاضای عمری دراز کرد؟ جواب: این تقاضا نیز بر اثر لعنت الهی بود، زیرا ابلیس لعین در بـارگاه حـضرت حـق به‌جای درخواست مقام قرب و رضا، عمری طولانی در دنیا طلب کرد.

---

۱. تُبْنا: توبه کردیم. فعل ماضی متکلّم مع‌الغیر از ثابَ یَثُوبُ.
۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۴، ص ۳۹۱.

(۷۷۳) از خـدا غـیرِ خـدا را خـواسـتن ظنّ افـزونی‌ست و، کُـلّی کـاستن

از خداوند، جز خداوند را خواستن، هرچند در ظنّ و خیال طلب کردن سود فراوان است، اما در واقع نقصانی است بسیار. [در اینجا یکی از موارد بدفهمی از «دعا» مطرح شده است. بسیارند کسانی که در دعا و نیایش با خدا، اموری دنیوی و نفسانی طلب می‌کنند، و هرگز عاقبت به خیری و فلاح و رستگاری را درخواست نمی‌کنند. اینان به خیال دستیابی به سود فراوان، سرمایهٔ هستی خود را بکلّی از دست می‌دهند.]

(۷۷۴) خاصه عُمری غـرق در بـیگانگی در حـضورِ شـیر، رُوبَـه‌شانگی[۱]

بخصوص عمری را طلب کند که سراسر غرق در گناه و معصیت باشد، این نوع درخواست مانند حیله‌گری در برابر شیر حقیقت است.

(۷۷۵) عمرِ بیشم دِه که تـا پس‌تـر رَوَم مَهْلَم[۲] افزون کُن که تا کمتر شوم

این درخواست بدان معناست که شخص بگوید: خدایا به من عمر بیشتری عطا فرما تا از درگاه تو دورتر افتم. به من مهلت ده تا از این مقداری که هستم نیز کمتر و نازل‌تر شوم.

(۷۷۶) تـا کـه لعـنت را نشـانه او بُـوَد بَد کسی باشد کـه لعـنت‌جُو بـود

بدین‌سان چنین کسی آماج تیر لعنتِ الهی می‌گردد، و کسی که طالب لعنت الهی باشد شخصی ناصالح و مطرود است.

(۷۷۷) عمرِ خوش، در قرب، جان پروردن است عمرِ زاغ از بهرِ سِرگین خوردن است

عمر مطلوب و دلنشین، عمری است که آدمی جانِ خود را در جوار رحمت الهی پرورش دهد، در حالی که زندگانی زاغ (آدمیانِ فاقد معنا) خلاصه می‌شود در نجاست‌خواری.

---

۱. رُوبَه‌شانگی: مجازاً حیله و تزویر. ر.ک. شرح بیت (۳۰۶۳) دفتر دوم.
۲. مَهْل: مهلت دادن، درنگ و آهستگی.

عمرِ بیشم دِه که تا گُـه مـی‌خورم　　دایـم ایـنم دِه کـه بس بَـدگوهرم　　(۷۷۸)

زاغ می‌گوید: پروردگارا به من بیشتر عمر بده تا نجاستِ بیشتری بخورم. هماره به من نجاست بده که من سرشتی بد دارم. [چنانکه زبانِ حال دنیاپرستان ظاهربین همین است. آنان طالب عمری درازند، اما این عمر دراز را برای کسب کمالات نمی‌خواهند بلکه خواهان انغمارِ بیشتر در امور دنیوی و حیوانی‌اند.]

گرنه گُه‌خوارست آن گَنده دهـان　　گویدی کز خـویِ زاغـم وارهـان　　(۷۷۹)

اگر آن گندیده دهان، نجاست‌خوار نبود درخواستش را عوض می‌کرد و به جای عمر دراز می‌گفت: خداوندا مرا از صفاتِ پست و حقیرم نجات بده. [«خویِ زاغـم» یـعنی صـفت پست و حقیرم که تنها به عمر دراز و خوردن جیفهٔ دنیوی می‌اندیشد. جمیع کسانی که فقط همّ و غمّ دنیوی دارند زاغ‌سیرت‌اند.]

منـاجـات

ای مُبَدِّل کرده خـاکـی را بـه زر　　خاکِ دیگـر را بکـرده بـوالْـبَشَر　　(۷۸۰)

ای خدایی که خاک تیره را به طلا مبدّل کرده‌ای و خاکی دیگـر را بـه صـورت آدم ابوالبشر.

کـارِ تـو تـبدیلِ اَعـیان و عـطا　　کارِ من سهوست و نسیان و خطا　　(۷۸۱)

کار تو تغییر در جوهر موجودات و احسان به آفریدگان است، اما کـار مـن خـطا و فراموشکاری و اشتباه است.

سهو و نسیان را مُبَدَّل کن به علم　　من همه خِلمم[1]، مرا کن صبر و حلم　　(۷۸۲)

پروردگارا خطا و فراموشکاری مرا به علم و معرفت دگر ساز. من سـراسـر خشـم و غضبم، وجود مرا یکپارچه به صبر و بُردباری تبدیل فرما.

---

۱. خِلْم: خشم و غضب.

(۷۸۳) ای که خاکِ شوره را تو نان کُنی وی که نانِ مُرده را تو جان کُنی

ای خدایی که شوره‌زار را به نان مبدّل می‌فرمایی، و ای خدایی که نان جامد و بی‌جان را به جان، دگر می‌سازی. [وقتی که انسان نان می‌خورد، نان جزئی از وجود او می‌گردد، و به اصطلاح بَدَلِ مٰا یَتَحَلَّلِ او می‌شود. چنانکه در بیت (۱۵۳۲) دفتر اول گوید:

چون تعلّق یافت نان با جانور نانِ مُرده زنده گشت و باخبر]

(۷۸۴) ای که جانِ خیره را رهبر کُنی وی که بی‌ره را تو پیغمبر کُنی

ای خدایی که روح سرگشته را به رهبری و هدایت برمی گزینی، و ای کسی که گمشده‌ای را به مقام نبوّت می‌رسانی. [اشاره است به آیهٔ ۷ سورهٔ **ضُحیٰ** که توضیح آن در انتهای خلاصه داستانِ «یاری خواستن حلیمه از بتان» که از بیت (۹۱۵) دفتر چهارم آغاز می‌شود آمده است.]

(۷۸۵) می‌کُنی جزوِ زمین را آسمان می‌فزایی در زمین از اختران

تو آن قادری هستی که جزوِ زمین، یعنی انسان خاکی را به موجودی آسمانی تبدیل می‌کنی، و به برکتِ ستارگان بر نعمت و خوشبختی زمین و زمینیان می‌افزایی. [اکبرآبادی و بحرالعلوم برای تحلیل و تبیین این بیت به قول ابن‌عربی در **فصوص‌الحکم** استناد جسته و معنایی بعید و تکلّف‌بار به دست داده‌اند. ابن‌عربی در فصّ عیسوی گوید: **وَ اَمّا اَرْواحُ السَّمٰواتِ السَّبْعِ وَ اَعْیانُهٰا فَهِیَ عُنْصُرِیَّةٌ فَاِنَّهٰا مِنْ دُخٰانِ‌الْعَنٰاصِرِ**. «و اما ارواح آسمان‌های هفتگانه و موجوداتِ آن، مادّهٔ عنصری دارند، زیرا از دود عناصر تشکیل یافته‌اند.» توضیح آنکه جمعی از دانشمندان اسلامی و برخی از اشراقیون بر این عقیده بودند که آسمان از دودهای متصاعدِ از زمین پدید آمده است، چنانکه برخی از مفسّران قدیم نظیر ابن‌عبّاس از آیهٔ ۱۱ سورهٔ **فصّلت** چنین برداشتی کرده‌اند[۱].

در مصراع دوم اگر «مراد» از «اختران» همین ستارگان طبیعی باشد، جایز است به آیاتی نظیر آیهٔ ۹۷ سورهٔ **انعام**، و آیهٔ ۱۶ سورهٔ **نَحْل** که ستارگان را وسیلهٔ راهیابی در تاریکی‌های زمین و دریا می‌شمرد ناظر باشد و بدین سبب برای اهل زمین پُر برکت و

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۶.

سودمند است. و نیز جایز است «اَختران» را به انبیاء و اولیاء و عارفانِ باللّه تأویل کـرد کـه آدمیان را در شبِ دنیا با نور هدایت خود به سرمنزل مقصود می‌رسانند.]

هرکه سازد زین جهان، آبِ حیات زُوتَرَش از دیگـران آیـد مَـمات (۷۸۶)

هر کس از این دنیا آب حیات بسازد، یعنی هر فردی که این دنیایِ ناپایدار را به منزلهٔ آب حیات، گوارا و دلنشین بداند، مرگِ او زودتر از دیگران از راه می‌رسد. [منظور اینست که دل و جان او زودتر از دیگران به مرگ غفلت و جـهالت دچـار مـی‌شود. در نـتیجه حـیات روحانی‌اش سریعاً زوال می‌یابد و به مُرده‌ای متحرّک تبدیل می‌شود. چنانکه در حدیثی آمده است: **اِیّاکُمْ وَ مُجالَسَةَ الْمَوْتی. قیلَ وَ مَنْ هُمْ؟ قالَ الْاَغْنِیاءُ**[1]. «بپرهیزید از نشست و برخاست با مُردگان. پرسیدند: «مردگان کیانند؟ فرمود: توانگران.»]

دیدهٔ دل کو به گَردون بـنگریست دید کاینجا هر دَمی میناگری‌ست[2] (۷۸۷)

اگر انسان با چشم دل به جهان بنگرد خواهد دید که حضرت حق در این جهان لحظه به لحظه کیمیاگری می‌کند. [هر کس با دیدهٔ بصیرت به جهان بنگرد تجلیات الهی را لحـظه بـه لحظه خواهد دید. در بیت (۶۹۵) دفتر دوم آمده است:

این چـنین مـیناگـری‌ها کـارِ تـوست ایـن چـنین اِکسـیرها اَسـرارِ تـوست

قلبِ اعیان‌ست و اِکسیری[3] مُحیط ائـتلافِ خـرقهٔ تـن بـی‌مَخیط[4] (۷۸۸)

خواهد دید که در این جهان، ذات موجودات دگرگون می‌شود و کیمیاهای دگرگون‌کنندهٔ الهی بر همه چیز احاطه دارد. و خواهد دید که خرقهٔ تـن آدمـی بـدون عـمل دوخت و دوز (بوسیلهٔ روح الهی) وحدت و التیام پیدا می‌کند. یعنی روح لطـیف، بـاعث وحـدت و انـتظام اعضای بدن است. [رجوع شود به بیت (۶۸۵) دفتر اول و شرح آن.]

---

۱. ر.ک. **احادیث مثنوی**، ص ۱۵۶.

۲. **میناگری**: ر.ک. شرح بیت (۶۹۵) دفتر دوم.

۳. **اکسیر**: ر.ک. شرح بیت (۶۹۵) دفتر دوم.

۴. **مَخیط**: دوخته شده. اسم مفعول از خاطَ یَخیطُ خَیْطاً (= دوختن) در اینجا مناسب معنی دوخت و دوز است.

(۷۸۹) تو از آن روزی که در هست آمدی آتشی، یا باد، یا خاکی بُدی

تو از همان روزی که پا به عرصهٔ هستی نهادی، یا آتش بودی و یا باد و یا خاک. [تو از بدو آفرینش جزو عناصر اربعه (باد و آب و خاک و آتش) بودی. پس وجود آغازین تو مادی بوده است.]

(۷۹۰) گر بر آن حالت تو را بودی بقا کَی رسیدی مر تو را این ارتقا؟

اگر تو بر همان حالت باقی می‌ماندی، کی می‌توانستی به این ارتقا و تکامل برسی؟ یعنی اگر تو در حالت عناصر اولیه می‌ماندی چگونه ممکن بود که به مقام والای انسانی برسی؟ پس بدان که فنا مقدمهٔ بقای بالاتر است.

(۷۹۱) از مُبدِّل، هستیِ اوّل نماند هستیِ بهتر به جایِ آن نشاند

تبدیلاتی که توسّط تبدیل‌کنندهٔ حقیقی صورت گرفت باعث شد که چیزی از هستی آغازینِ تو بر جای نمانَد، و خداوند هستیِ بهتر و بالاتری به جای آن گمارد.

(۷۹۲) همچنین تا صد هزاران هست‌ها بَعدِ یکدیگر، دوم بِهْ ز ابتدا

بدین‌سان از صدها هزار صورتی که پیدا کردی، هر کدام از آن صورت‌ها از صورت قبلی بهتر و کامل‌تر بود. [پس این نکته را فهم کن: تا از مراحل مختلف فنا نگذری به کمال و بقای حقیقی راه پیدا نکنی. مولانا در ابیات اخیر و نیز ابیات پسین از موضوع تکوین صوری و طبیعی انسان به استنتاجی عالی می‌رسد و یکی از اصول بنیادین مکتب عرفانی خود را بیان می‌کند. او می‌گوید وقتی در عرصهٔ طبیعت، موجودیتِ ظاهری انسان، دستخوش فنا و بقای مستمر می‌شود، فنای هر مرتبهٔ تکوینی ملازم ظهور مرتبه‌ای متکامل‌تر است، پس هر گاه آدمی در این دنیا نفس امّارهٔ خود را مضبوط سازد و هواهای نفسانی خود را قمع کند و به **مرگ اختیاری**[1] رسد، به حیاتی جاودانه خواهد رسید و چنین کسی از مرگ جسم و فنای قالب نمی‌هراسد، بلکه مرگ و فنا را معبری به سوی حیات طیّبه و منزل قدسی می‌شمرد. پس فنایِ فِی‌اللّه، آدمی را به بقایِ باللّه می‌رساند.]

---

۱. ر.ک. شرح بیت (۴) دفتر اول.

از مُبَدِّل بین، وسایط را بمان[1] کز وسایط دُور گردی ز اصلِ آن (۷۹۳)

تو باید جمیع تغییرات را از تبدیل‌کنندهٔ حقیقی جهان ببینی و علل و اسباب ظاهری را رها کنی، زیرا محو شدن در علل و اسباب، تو را از اصلِ وجود که حضرت حق است بازمی‌دارد. [رجوع شود به شرح بیت (۲۵۱۴) دفتر سوّم.]

واسطه هر جا فزون شد وصل، جَست واسطه کم، ذوقِ وصل افزون‌تر است (۷۹۴)

هر جا که واسطه و علل و اسباب ظاهری فراوان شود، وصال به حقیقت دست نمی‌دهد. و هر گاه واسطه و علل و اسباب کم شود، ذوق وصال به حقیقت بیشتر می‌شود.

از سبب‌دانی شود کم حیرتت حیرتِ تو ره دهد در حضرتت (۷۹۵)

بر اثر توجه به علل و اسباب و مشغول داشتن خود به آنها حیرتت کاهش می‌گیرد. در حالی که این حیرت است که تو را به بارگاه حضرت حق می‌رساند.[مولانا در مثنوی، حیرت را بسی بالاتر از علم‌های ظاهری می‌داند. و مراد او از حیرت، حیرتی است که از معرفت حقیقی ناشی شود نه حیرت‌های جاهلانه. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۰۷) دفتر چهارم.]

این بقاها از فناها یافتی از فناش رُو چرا برتافتی؟ (۷۹۶)

این بقاها و مراتب مختلف تکوینی خود را از طریق فناهای مختلف که در عرصهٔ طبیعت رخ می‌داده به دست آورده‌ای. پس چرا اینک از فنایِ فِی‌اللّه رخ برمی‌تابی؟

زآن فناها چه زیان بودت؟ که تا بر بقا چفسیده‌یی ای نافِقا[2] (۷۹۷)

ای موش‌کور که بر بقای مجازی دنیا چسبیده‌ای، از آن همه فنایی که در عرصهٔ تکوینی پیش آمد چه زیانی به تو رسیده است؟[رجوع شود به بیت (۳۹۰۰) به بعد در دفتر سوم.]

چون دوم از اوّلینت بهتر است پس فنا جُو و مُبدِّل را پرست (۷۹۸)

حال که بقای دوم از بقای اوّلت بهتر و بالاتر است، پس خواهانِ فنا شو و دگرگون‌کنندهٔ

---

۱. بمان: فعل امر از ماندن به معنی ترک کن، رها کن.

۲. نافِقا: مخفّفِ نافِقاء به معنی موش که از سوراخی وارد می‌شود و از سوراخی دیگر خارج می‌گردد.

حقیقی جهان، یعنی حضرت حق را پرستش کن. [اگر به موجودات طبیعت بنگریم، متوجه می‌شویم که مرتبهٔ تکاملی فعلی موجود از ماقبلش بهتر و بالاتر است، همینطور مرتبهٔ تکامل بعدی او از مرتبهٔ کنونی عالی‌تر خواهد بود. پس ای سالک باید خواهان فنای فی‌اللّه شوی تا به بقایی رسی که برای همیشه از چرخهٔ مداوم حیات و ممات مکرّر برهی.]

(۷۹۹) صد هزاران حشر دیدی ای عَنود تاکنون، هر لحظه از بدوِ وجود

ای حق‌ستیز از ابتدای پیدایش خود تاکنون صدها هزار رستاخیز دیده‌ای. [به شرح بیت (۴۳۱) و (۱۴۸۱) دفتر چهارم رجوع شود.]

(۸۰۰) از جمادی بیخبر سویِ نما وز نما سویِ حیات و ابتلا

تو در حالی که از مرحلهٔ جمادی بی‌خبر بودی به مرحلهٔ نباتی وارد شدی. و از مرتبهٔ نباتی گام به مرتبهٔ حیوانی و ابتلاءهای حیات نهادی. [رجوع شود به بیت (۳۶۵۵ـ۳۶۳۷) دفتر چهارم.]

(۸۰۱) باز سویِ عقل و تمییزاتِ خوش باز سویِ خارجِ این پنج و شش

آنگاه به سوی عقل و قوّهٔ تشخیص رفتی، و حتی به جهانی فراتر از محدودهٔ حواس پنجگانه و جهات ششگانه گام نهادی. [مراد از «پنج»، حواسّ پنجگانه، و مراد از «شش»، جهات ششگانه است. و منظور از آن دو، جهان مادّی و محسوس است.

منظور بیت: تو ای انسان مرحله به مرحله تکامل یافتی تا آنجا که صاحب معرفت شدی و با قطع مراحل سلوک عرفانی از حیطهٔ جهان مادّی خارج شدی. و اگر آدمی در این دنیا به مرگ اختیاری به جهان برین وقوف نیابد پس از مرگ اضطراری و انتقال به دارالقرار بدان پی خواهد بُرد. پس خوشا به حال کسی که با گُسستن از شهوات در همین دنیا به حقیقت آن جهان واقف شود.]

(۸۰۲) تا لبِ بحر، این نشانِ پایهاست پس نشانِ پا درونِ بحر لاست

اثر قدم‌ها تا ساحل دریا پیداست، اما زان پس این نشان و اثر در دریای وحدت محو می‌شود. [فهم این بیت و ابیات بعدی آسان به نظر نمی‌رسد و جز تأویل چاره‌ای نیست. البتّه

تأویلی که مستند بر قراین باشد نه آنکه ره افسانه زند. مقدمتاً باید گفت که مولانا در کثیری از موارد حضرتِ حق را به «دریا» تشبیه کرده است، چنانکه در سایر متون عرفانی نیز این تشبیه رایج است. پس مراد از بحر (= دریا) حضرت حق است، و مراد از «لب بحر»، جهانِ ممکنات.

منظور بیت: تا لب دریای وحدت الهی، آثار «من» و «مایی» در سالک دیده می‌شود، اما همینکه او خود را در دریای وحدت غرق کرد دیگر همهٔ رسوم و آثار منی و شخصی در ذاتِ احدیت محو می‌شود، که این را فنایِ فِی‌اللّه گویند. منظور دیگری که می‌توان از آن به دست آورد اینست که سالک تا قبل از رسیدن به نفسِ حقیقت لازم است با واسطه‌ها و اسباب حرکت کند، ولی همینکه به حقیقت رسید و خود بدان استحاله شد دیگر نیازی به واسطه‌ها ندارد. و به اصطلاح «طَلَبُ الدَّلیلِ عِنْدَ حُضورِ الْمَدْلولِ قَبیحٌ». این برداشت نیز با مبانی مکتب مولانا سازگار است. به عنوان نمونه رجوع شود به حکایت «مشغول شدن عاشقی به عشق نامه خواندن...» که از بیت (۱۴۰۶) دفتر سوم آغاز می‌شود. این مطلب در عرفان هندوییزم نیز مورد توجه است، چنانکه در «اُپَنِکْهَت آمریت ناد» بحث بر این مدار است که جمیع علوم مُکْتَسَب مانند مشعلی است که رونده را تا منزل هدایت می‌کند و چون او به منزل رسید آن را کنار می‌گذارد[1]. وجه اخیر مناسب‌تر است و با مدلول بیت (۷۹۳) و (۷۹۴) سازگار می‌آید. رجوع شود به بیت (۱۶۲ـ۱۶۰) دفتر دوم.]

زآنکه منزل‌هایِ خشکی ز احتیاط هست دِه‌ها و وطن‌ها و رِباط[2] (۸۰۳)

زیرا که مثلاً در سفرهای معمولیِ این دنیا برای رعایت احتیاط در میانهٔ راهها، روستاها و اماکن و کاروانسراهایی برپا می‌دارند. [این‌گونه بناها علاوه بر فواید دیگر به مسافر نشان می‌دهد که در کجای راه است. و قهراً این منازلِ موقّتی مخصوص کسانی است که هنوز به منزل خود نرسیده‌اند. همینطور اسباب و دلایل و واسطه‌ها نیز تا وقتی اعتبار دارد که سالک به دریای حقیقت در نیامده است. مراد از «خشکی» در اینجا دنیا و عالم صورت است. اهل خشکی نیز صورت‌گرایان و ظاهربینان‌اند که نمی‌توانند به دریای حقیقت درآیند. رجوع شود به بیت (۵۷۵ـ ۵۷۱) دفتر اول و توضیحات آن.]

---

۱. ر.ک. اوپانیشاد، ص ۴۶۳.

۲. رِباط: کاروانسرا. جمع: رِباطات.

(۸۰۴) باز منزل‌هایِ دریا در وقوف وقتِ موج و حبس، بی‌عرصه[۱] و سُقوف[۲]

اما در منازل دریایی به هنگام توقّف مسافران و یا به گاهِ خروش امواج و یا آرامش آن، نه فضایی است و نه سقفی که آنان در آن پناه گیرند. [رجوع شود به توضیح بیت ذیل.]

(۸۰۵) نیست پیدا آن مراحل را سَنام[۳] نه نشان‌ست آن منازل را، نه نام

در آن مراحل، یعنی در میانهٔ دریا هیچگونه نشانهٔ مشخصی وجود ندارد، و منازل آن نام و نشانی ندارد. [این بیت و دو بیت پیشین تمثیل است برای بیکرانی و عدم تعیّن عالَم الهی. هر کس بدان دریا درآید دیگر از اسباب و وسایط خبری نیست، زیرا به قول عرفا توحید همانا اسقاط اضافات است. مولانا بیکرانی وحدت الهی را به میانهٔ دریا تشبیه کرده است، از آنرو که دریا بخصوص در ادوار پیشین که نصب علائم دریایی مانند امروز رایج نبود برای مسافران وهم‌انگیز و لایتناهی می‌نمود، زیرا مسافر کران تا کران آب می‌دید نه ساحلی پیدا بود و نه افقی. این حالت دریا تمثیلی است برای عدم تعیّن و تقیّد حضرت شاه وجود. البته همانطور که مولانا به کرّات گفته جمیع تمثیل‌ها در بیان رابطهٔ حق و خلق، ابتر و سترون است.]

(۸۰۶) هست صد چندان میان مَنزلَین آن طرف که از نما تا روحِ عَیْن

این بیت از ابیات مشکل مثنوی است، و لغزشگاه تعدادی از شارحان. مقدّمتاً باید گفت که مراد از «نما» مرتبهٔ نباتی و مراد از «روح عین»، مرتبهٔ روح انسانی است[۴]. اما معنی و مقصود بیت: فاصله‌ای که میان دو منزل از منازل دریایی هست، چنان دور و دراز است که فاصله‌اش صدها برابر مسافتی است که میان مرتبهٔ روح نباتی و روح انسانی وجود دارد. [مولانا برای آنکه مفهوم لایتناهیِ وحدت الهی را تا حدّی به اذهان نزدیک کند بیت فوق را آورده است. «روحِ عین» را اگر اضافهٔ مقلوب فرض کنیم، «عینِ روح» تقدیر می‌شود، و مراد از آن همانطور که گفته شد «روح انسانی» است.]

---

۱. عَرصه: فضای جلو عمارت.

۲. سُقُوف: سقف‌ها.

۳. سَنام: کوهان شتر، در اینجا به معنی نشانه و علامت. جمع: اَسْنِمَه.

۴. توضیح روح انسانی در شرح بیت (۱۸۸) دفتر دوم آمده است.

(۸۰۷) در فـناها ایـن بـقا را دیـده‌ای بر بقایِ جسم چـون چـفسیده‌ای؟

موجودیت کنونی تو حاصل فناهایی است که در مراحل مختلف تکوینیِ تو عـارض شده است. پس چرا اینک به موجودیتِ مادی و جسمانی خود چسبیده‌ای؟ [ای زاغْ‌صفت که بر جیفهٔ دنیا شادمانی مگر درک نکرده‌ای که هر بقای عالی، نتیجهٔ فناهای پیشین است؟! اگر این نکته را فهم کرده‌ای پس چرا اینقدر دل در گرو نفسانیات و شهوات پست نهاده‌ای؟]

(۸۰۸) هین بده ای زاغ این جان، باز باش پیشِ تـبدیلِ خـدا جـانْ‌باز بـاش

ای زاغ این جان حقیر را بذل کن و به بازِ بلندپرواز مبدّل شو. و در برابر تبدیلاتی که مشیّت الهی اقتضا می‌کند جان نثار کن. [ای آدمیانِ زاغ‌صفت، روح حیوانـی خـود را در راه کمالات متعالی حق، قربانی کنید و به بازانِ بلندپرواز آسمان حقیقت و معرفت مبدل شوید و به‌جای جیفهٔ دنیوی صیدهای عالی کنید. و در برابر کیمیاگری‌های مشیّةاللّه سـراپـا تسـلیم شوید، چنانکه عبدالله تستری گفت: کَالْمَیِّتِ بِیَدِالْغَسّال. یعنی در برابر ارادهٔ الهی مانند مُرده در دستانِ مُرده شُوی باش.]

(۸۰۹) تازه می‌گیر و کـهن را مـی‌سپار که هر امسالت فزون است از سه پار[1]

تازه‌ها را بگیر و کهنه‌ها را تحویل بده، زیرا بهرهٔ هر سال تو از بهره‌های سالیان پیشین تو بیشتر و بهتر است. [مراد از «سه» در مصراع دوم، عددی معیّن نیست، بلکه در اینجا علامت کثرت است. یعنی مولانا می‌خواهد بگوید هر بقایی که بعد از هر فنا به دست آوری، بهتر و بالاتر است از بقاهای کثیره و مراحل پیشین. مراد از «کهن»، موجودیت‌ها و هویّت‌های مراحل پیشین است که روح حیوانی نیز از جملهٔ آن‌هاست. پس ای سالک در هـیچ مـوقفی تـوقف مکن.]

(۸۱۰) گر نـباشی نـخلْ‌وار ایـثار کُـن[2] کهنه بـر کـهنه نِـه و، انـبار کـن

مولانا در اینجا به تعریض و طنز، اهل دنیا و ظاهرگرایان مزوّر را می‌نکوهد و می‌گوید: اگر مانند درختِ پُر میوه، ایثارگر نیستی پس برو دارایی‌های کهنه و فرسودهٔ خود را گرد آور و

---

۱. پار: سال گذشته.

۲. ایثارْکُن: صفت فاعلی مرکّب مرخّم است، به معنی ایثارکننده و ایثارگر. و فعل امر خواندن آن غلط است.

در انبار جمع کن. [«نخل» به معنی خرمابن و یا درخت خرماست، اما در اینجا مراد هر درخت پرمیوه و ثمری است که میوه‌های خود را بیدریغ در اختیار مردم قرار می‌دهد. و کنایه از افراد سخاوتمند و بلند طبع است. پس مولانا می‌گوید اگر اهل سخاوت و بذل اموال دنیوی نباشی لاجَرَم اهل نگهداری و حفظ آن مکتسباتی.]

(۸۱۱) کهنه و گندیده و پوسیده را تحفه می‌بَر بهرِ هر نادیده را

پس دارایی‌های کهنه و گندیده و فرسوده دنیوی خود را به عنوان پیشکش به نابینایان تقدیم کن. یعنی افراد وارسته و بلند طبع طالب و خواهان مکتسبات دنیوی و جاه و جلال ظاهری تو نیستند، بلکه خواستارانِ اینگونه متاع‌ها کوردلان فرومایه‌اند.

(۸۱۲) آنکه نو دید، او خریدارِ تو نیست صیدِ حقّ‌ست او، گرفتارِ تو نیست

زیرا کسی که تحفه‌های نو و تازه را دیده باشد، هرگز طالب متاع کهنه و بی‌رونق تو نمی‌شود. چنین شخص روشن‌بین و عارفی توسّط حضرت حق صید شده و طبعاً او هیچگاه اسیر تو نمی‌شود.

(۸۱۳) هر کجا باشند جَوْقِ[1] مرغِ کور بر تو جمع آیند ای سیلابِ شور

ای نیرنگباز هر جا که گروه پرندگان کوردل باشند اطراف تو جمع می‌شوند. [مراد از «سیلابِ شور» و «آبِ شور» افراد ریاکار و مزوّر است. منظور بیت: طالب مکتسبات دنیوی تو سالکان بینادل نیستند، بلکه کوردلان خواهان تو و زرق و برق ظاهری تو هستند.]

(۸۱۴) تا فزاید کوری، از شوراب‌ها زآنکه آبِ شور افزاید عَمیٰ[2]

تا بر اثر خوردن آن آب شور، کوری‌شان افزوده شود، زیرا آب شور، کوری را بیشتر می‌کند. [قیل و قال ظاهریان و جاه و جلال دنیائیان موجب کوردلیِ بیشتر خواستاران خویش می‌گردد.]

---

۱. جَوْق: دسته، گروه. جمع: اَجْواق.

۲. عَمیٰ: کوری.

(۸۱۵) اهلِ دنیا زآن سبب اَعمیٰ دل‌اند شاربِ شورابهٔ آب و گِل‌اند

مردم دنیا از آنرو کوردل شده‌اند که از آبِ شور و گِل می‌نوشند. یعنی از لذّات جسمانی کامروا می‌شوند. [مراد از «آب و گِل» در اینجا جسم و مراد از «شورابه» لذّات و حظوظ مادّی و جسمانی است. پس افراط و انغمار در لذّات و شهوات، چشم دل آدمی را کور می‌کند.]

(۸۱۶) شوره می‌ده، کور می‌خر در جهان چون نداری آبِ حیوان در نهان

حال که در باطنِ خود آب حیاتِ ایمان و عرفان نداری، آبِ شور اباطیل و حظوظ جسمانی را به طالبان دنیا بده و آنان را برای خود بخر و مرید خود کن. [بیت (۱۰۵۰ـ ۱۰۴۹) دفتر چهارم، مفسّر بیت فوق است:

ترکِ این تزویر گُو شیخِ نَفُور آبِ شوری جمع کرده چند کور
کین مریدانِ من و من آبِ شور می‌خورند از من همی گردند کور

(۸۱۷) با چنین حالت بقا خواهی و یاد همچو زنگی در سیه‌رُویی تو شاد

تو با این حال و وضعِ نازل می‌خواهی بقای جاودانه هم پیدا کنی و آوازهٔ مطلوبی نیز به دست آوری. تو بدان سیاهپوستی می‌مانی که از سیاهی چهرهٔ خود نه تنها ناراحت نیست بلکه شادمان هم هست. [در برخی از نسخه‌ها به جای «یاد» لفظ «باد» آمده است که مراد از آن جلال و جبروت ظاهری است. نیکلسون آن را به «هستیِ شتابان» تفسیر کرده، و شارحی دیگر «ظهور و نمودِ بود» را در توضیح آن آورده است.]

(۸۱۸) در سیاهی، زنگی زآن آسوده است کو ز زاد و اصل، زنگی بوده است

سیاهپوست از آنرو به پوست سیاه خود راضی و خرسند است که او از آغاز تولّد سیاه بوده است. [دنیاطلبان نیز ممکن است از انهماک خود در لذّات دنیوی شادمان باشند، این از آنروست که بدان وضع عادت کرده‌اند.]

(۸۱۹) آنکه روزی شاهد و خوش‌رُو بود گر سیه گردد، تدارکْ‌جُو بود

چنانکه مثلاً کسی که زمانی، زیبایی و جمالی داشته و ناگهان سیاه و بدقیافه شده است،

برای رفع این حالت به چاره‌جویی می‌پردازد. [زیرا او چون مزهٔ حُسن و جمال را چشیده زشتی را امری عَرَضی می‌شمرد و با تمام قوا به رفع آن برمی‌خیزد.]

(۸۲۰) مرغِ پَرّنده چو مانَد در زمین باشد اندر غصّه و درد و حنین[۱]

مثال دیگر، پرنده‌ای که از پرواز عاجز شود و زمینگیر گردد، دچار اندوه و درد و آه و ناله می‌شود. [زیرا او ذاتاً پروازکننده است و درمانده شدنش از پرواز امری عَرَضی است.]

(۸۲۱) مرغِ خانه بر زمین خوش می‌رود دانه‌چین و شاد و شاطر[۲] می‌دود

در حالی که مثلاً مرغ خانگی روی زمین شاد و مسرور راه می‌رود، دانه برمی‌چیند و شادمان و چالاک می‌دود.

(۸۲۲) زآنکه او از اصل بی‌پرواز بود وآن دگر پَرّنده و پرواز بود

زیرا مرغ خانگی ذاتاً اهل پرواز نیست، اما آن دیگری ذاتاً اهل طَیَران و پرواز است. [منظور مولانا در چند بیت اخیر که به نحو تمثیل آمده است: آن‌که در گناه و لغزش سراپا غرق شده باشد از بدبختی و ادبار خود خبر ندارد، و چه بسا بر حال زار خود شادی نیز سردهد، اما آن‌که صالح است به محض آنکه به لغزش و گناهی دچار می‌آید آتش ندامت و ناراحتی وجدان به تب و تابش می‌کشد و با تمام نیرو می‌کوشد جبرانِ مافات کند. برای توضیح بیشتر رجوع شود به بیت (۱۵۵ـ۱۵۲) دفتر دوم.]

قالَ النَّبیُّ عَلَیْهِ‌السَّلامُ ارْحَمُوا ثَلاثاً: عَزیزَ قَوْمٍ ذَلَّ، و غَنیَّ قَوْمٍ اِفْتَقَرَ و عالِماً یَلْعَبُ بِهِ الْجُهّالُ

(۸۲۳) گفت پیغمبر که رحم آرید بر جانِ مَنْ کانَ غَنیّاً فَافْتَقَر

پیامبر(ص) فرمود: به حال کسی که قبلاً توانگر بوده و سپس تهیدست شده است

---

۱. حَنین: ناله و زاری.

۲. شاطِر: چالاک.

رحم کنید. [مقصود، روایت ذیل است: **اِرْحَمُوا ثَلاثَةً غَنِیَّ قَوْمٍ افْتَقَرَ وَ عَزیزَ قَوْمٍ ذَلَّ و فَقیهاً یَتَلاعَبُ بِهِالْجُهّالُ**[1]. «به سه کس رحم آورید: (یکی) توانگر قوم که تهیدست شده، و (دیگری) عزیز قوم که خوار شده و (سوم) دانشمندی که نادانان او را بازیچه قرار دهند.»]

وَالَّذی کانَ عَزیزاً فَاحْتَقَر اَوْ صَفِیّاً[2] عالِماً بَیْنَالْمُضَر (۸۲۴)

و بر کسی که قبلاً (در میان قوم خود) عزیز و ارجمند بوده و سپس خوار شده است. و بر دانشمند برگزیده‌ای که میان نادانان افتاده باشد. [«مُضَر» از نیاکان اعراب جاهلی، و نام قبیله‌ای که به سفاهت و نادانی معروف بوده‌اند. در اینجا کنایه از جاهلان.]

گفت پیغمبر که با این سه گروه رحم آرید ار ز سنگ‌اید و ز کوه (۸۲۵)

پیامبر(ص) فرمود که اگر حتی سنگ و کوه هم که هستید باید نسبت به این سه گروه رحم آورید. یعنی اگر قلب شما در سختی و قساوت مانند سنگ و کوه هم که باشد باید به این سه گروه رحم و شفقت کنید.

آنکه او بعد از رئیسی خوار شد وآن توانگر هم که بی‌دینار شد (۸۲۶)

یکی آن کسی که بعد از عزّت و سرافرازی خوار و حقیر شود، و دوم آن توانگری که تهیدست گردد.

وآن سِوُم آن عالِمی کاندر جهان مُبتلیٰ گردد میانِ ابلهان (۸۲۷)

و سوم آن دانشمندی که در این جهان در میان نادانان گرفتار شود.

زآنکه از عزَّت به خواری آمدن همچو قطعِ عضو باشد از بدن (۸۲۸)

زیرا از مرتبهٔ عزّت به مرتبهٔ حقارت نزول کردن مانند بریده شدن عضوی از بدن است.

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۵۶.

۲. صَفِیّ: برگزیده.

(۸۲۹) عضو گردد مُرده، کز تن وا بُرید نو بُریده جُنبد اما نی مَدید[۱]

عضوی که از بدن جدا شده باشد می‌میرد، گرچه عضوی که تازه از بدن قطع می‌شود حرکت می‌کند اما این حرکت به طول نمی‌انجامد.

(۸۳۰) هر که از جامِ اَلَسْت او خورد پار[۲] هستش امسال آفتِ رنج و خُمار

هر کس که قبلاً از جام اَلَسْت نوشیده باشد، اینک گرفتار رنج و خماری است. [هر کس که از دست ساقی ازل، شراب عشق و محبّت نوشیده باشد، آرام و قرار ندارد، آنقدر خود را به این در و آن در می‌زند تا بالاخره دوباره به آن عالم رجوع کند بادهٔ دیگری از عشق الهی پیماید. این بیت و دو بیت بعدی راجع است به بیت (۸۲۲ـ۸۱۸) همین دفتر.]

(۸۳۱) وآنکه چون سگ، ز اصل، کَهْدانی بود کَی مر او را حرصِ سلطانی بود؟

اما آن کسی که مانند سگ در کاهدانی زاده شده باشد، کی ممکن است که حرص ریاست و پادشاهی داشته باشد؟ [سگ به کاهدان علاقهٔ بسیاری دارد و آنجا را مطلوب‌ترین جا می‌داند سگ‌صفتانِ دنیا نیز کاهدانِ دنیا و لذّات جسمانی را مدینهٔ فاضله می‌دانند. و با خدا و معنویت سر و کاری ندارند و دوست ندارند با سلاطین عشق و کمال نشست و برخاست کنند و خود به اشرف موجودات مبدّل شوند.]

(۸۳۲) توبه او جُویَد، که کرده‌ست او گناه آه او گوید که گُم کرده‌ست راه

کسی خواهان توبه می‌شود که (به نسبت حدّ و مرتبهٔ خود) لغزشی مرتکب شده است، و کسی آه و واویلا می‌کند که راه خود را گم کرده است.

---

۱. مَدید: کشیده شده، طولانی.

۲. پار: سالِ گذشته. در اینجا مراد زمان قبل است.

قصهٔ محبوس شدنِ آن آهوبچه در آخُرِ خران، و طعنهٔ آن خران بر آن غریب گاه به جنگ و گاه به تسخُر و مبتلی گشتنِ او به کاهِ خشک که غذایِ او نیست، و این صفتِ بندهٔ خاصِ خداست میانِ اهل دنیا و اهلِ هوا و شهوت که اَلْاِسْلامُ بَدَأَ غَریباً وَ سَیَعُودُ غَریباً فَطُوبیٰ لِلْغُرَباءِ، صَدَقَ رَسُولُ اللّه

خلاصهٔ داستان

صیّادی، آهویی شکار کرد و به طویلهٔ گاوان و خران خود انداخت. وقتی که جلو آنها کاه ریخت آن زبان‌بسته‌ها با اشتهای عجیبی شروع به خوردن کردند اما آهو هراسان از این‌سو بدان سو می‌دوید و اصلاً لب به کاه نمی‌زد. وقتی گاوان و خران دیدند که او از غذای آنان نمی‌خورد مسخره‌اش کردند و هر یک سخنی طنزآلود نثارش نمود. آهو گفت: این کاه، ارزانی خودتان باد. من پیش از آنکه گرفتار این طویله شوم در کنار جویباران زلال و گلزاران مصفّا می‌خرامیدم. یکی از خران سخره‌کنان بدو گفت: دیگر بس است اینقدر یاوه‌سرایی مکن. آهو جواب داد: من یاوه نمی‌سرایم بلکه نافهٔ عطرآگین من بر صدق گفتارم گواه است. اما چه کنم که بوی نافه را شما نمی‌شنوید زیرا مشامّتان به بوی پُشک و سرگین عادت کرده است.

* * *

این حکایت در بیان چند بیت پیشین است. در آنجا گفته شد که هر کس از بادهٔ کبرای حقیقت جرعه‌ای پیموده باشد در این دنیا نمی‌خرامد زیرا شیفتهٔ آن جهان است. و کسی که به کاهدانی دنیا خو کرده باشد به دنیا خوش است. در این حکایت «آهو» کنایه از اهل‌الله، و «آخور» کنایه از دنیا، و «گاوان» و «خران» کنایه از مردم دنیاطلب و شهوت‌پرست، و «صیّاد» کنایه از حضرت حق است که طبق حکمت و مشیّت خود، اهل‌الله را نیز بدین دنیا آورده است. اهل‌الله در اصطبل این دنیا غریب‌اند و چون به روضات معنوی عادت کرده‌اند برای متاع

دنیوی که حریصان از دست یکدگر به یغما می‌برند اعتباری نمی‌نهند. پس رفتار و گفتار و کردارشان برای ابنای دنیا غریب و مجنون‌وار است. مولانا به مناسبت بیان حال غریبانهٔ اهل‌الله در دنیا، گریزی می‌زند به غربت روح در عالم جسم و می‌گوید همانطور که سر کردن با ناهمجنس عذابی الیم است، انقیاد روح در جسم نیز عذابی است برای روح. پس روح‌های پاک هر دم می‌خواهند خرقهٔ کالبد را بشکافند و در فضای بی‌چون و چند الهی به طیران آیند.

مرغ باغ ملکوتم نی‌ام از عالم خاک　　چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

* * *

(۸۳۳) **آهویی را کرد صیّادی شکار　　اندر آخُر کردش آن بی‌زینهار**

صیّادی آهویی را شکار کرد و بی‌امان او را به طویله انداخت. [حدیثی که در مطلع این فصل جلیل آمده عیناً با همان عبارت هم از رسول خدا روایت شده[1] و هم از حضرت علی(ع) و چند امام هُمام دیگر. علّامهٔ مجلسی نیز آن مکرّراً در بحار آورده است[2]. ترجمهٔ حدیث فوق: «اسلام، غریب آغاز شد و به‌زودی نیز غریب خواهد شد. پس خوشا به حال غریبان.» صَدَقَ رَسُولُ‌اللّه، یعنی راست گفت رسول خدا.]

(۸۳۴) **آخُری را پُر ز گاوان و خران　　حبسِ آهو کرد چون اِستمگران**

آن صیّاد در آخوری که پُر از گاو و خر بود، آهو را ستمگرانه زندانی کرد.

(۸۳۵) **آهو از وحشت به هر سو می‌گریخت　　او به پیشِ آن خران، شب کاه ریخت**

آهو وحشت زده به هر طرف فرار می‌کرد، صیّاد مذکور شبانه آمد و جلو خران کاه ریخت.

(۸۳۶) **از مَجاعت[3] و اشتها هر گاو و خر　　کاه را می‌خورد خوشتر از شِکَر**

گاوان و خران از شدّت گرسنگی و اشتها، کاه را مانند شکر می‌خوردند.

---

۱. ر.ک. **المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی**، ج ۱، ص ۱۴۸.
۲. ر.ک. بحارالانوار، ج ۸، ص ۱۲، ج ۲۴، ص ۳۲۸، ج ۵۲، ص ۱۹۱ و ۳۶۶ و ۳۶۷، ج ۵۳، ص ۵۹.
۳. مَجاعَت: گرسنگی.

گاه آهو می‌رمید از سو بـه سـو گَه ز دود و گَردِ کَه می‌تافت رُو (۸۳۷)

آن آهو گاه از سویی به سویی دیگر رَم می‌کرد، و گاهی از دود و غبار کاه رخ برمی‌تافت.

هر که را با ضدِّ خود بگـذاشـتند آن عقوبت را چو مرگ اِنگـاشتند (۸۳۸)

هر کس را با دشمن خود در جایی نگه دارند، عذابی که در آن مکان می‌کشد آن‌را با مرگ برابر می‌دانند. یعنی هر کس را بالاجبار در کنار کسی قرار دهند که از حیث روحـی و اخلاقی تناسبی با او ندارد عذابی مرگبار خواهد کشید.

تا سلیمان گـفت کآن هُـدهُد اگـر عــجز را عـذری نگـوید مـعتبر (۸۳۹)

چنانکه سلیمان وقتی که در جمع پرندگان، هُدهُد را غایب دید گفت: اگر هدهد برای غیبت خود عذری مقبول و معتبر نیاورد. [این بیت شرط است، و بیت بعدی جواب شرط.]

بکْشَمَش یا خود دهم او را عذاب یک عذابِ سخت بیرون از حساب (۸۴۰)

یا او را می‌کُشم و یا شخصاً کیفرش می‌دهم، کیفری که حدّ و حسابی نـدارد.[رجـوع شود به بیت (۱۲۰۹) به بعد در دفتر اول.]

هان کدام‌ست آن عذاب ای مُعْتَمَد؟ در قفس بودن به غیرِ جنسِ خَـود (۸۴۱)

ای شخصِ مورد اعتماد آن عذاب کدام عذاب است؟ جواب اینکه: او در قفسی افکنده شود که در آنجا پرندگانِ همجنس او نباشند.

زین بدن اندر عـذابـی ای بشـر مرغِ رُوحت بسته با جـنسی دگـر (۸۴۲)

از اینجا حضرت مولانا به ایراد نکاتِ عارفانه می‌پردازد: ای انسان تـو از دستِ ایـن جسم دچار عذابی، زیرا پرندهٔ روح تو با پرنده‌ای بسته شده است.

روح، بـازست و طـبایع، زاغ‌هـا دارد از زاغـان و جُـغدان داغ‌هـا (۸۴۳)

بدان که روح لطیف تو به منزلهٔ بازِ شکاری است، و غرایزِ حیوانی مانند زاغ، و مسلّماً روحِ لطیف از دست زاغان و جغدان دچار رنج‌ها و عذاب‌هایی است.

(۸۴۴) او بـــمانده در مـیانْشان زار زار همچو بوبکری به شـهرِ سـبزوار

او در میان زاغان و جغدان، بیچاره و درمانده مانده است، چنانکه شخصی به نام ابوبکر در شهر سبزوار گرفتار شده بود. [به حکایت ذیل رجوع شود.]

حکایتِ محمّدِ خوارزمشاه که شهر سبزوار، که همه رافضی[1] باشند به جنگ بگرفت، امانِ جان خواستند، گفت: آنگه امان دهم که از این شهر پیشِ من به هدیّه ابوبکر نامی بیآرید

خلاصهٔ داستان

سلطان محمّد خوارزمشاه و سپاهیانش به سبزوارِ شیعه‌نشین هجوم آوردند و عرصه را بر آنان تنگ کردند. سبزواریان به التماس درآمدند و از شاهِ سختْ‌کُش امان خواستند و هرچه زر و سیم داشتند به پای او ریختند تا جان بدر برند. اما خوارزمشاه گفت: من زر و سیم نمی‌خواهم. اگر می‌خواهید امان یابید باید بروید و از شهر خود شخصی نزد من آورید که نامش «ابوبکر» باشد. آنان ناگزیر جستجوگرانی به اطراف شهر گسیل داشتند تا شخصی با آن نام بیابند. بالاخره پس از وارسی‌های بسیار به ویرانه‌ای رسیدند و در گوشه‌ای مردی لاغر و نزار را با نام ابوبکر یافتند که خفته بود. جویندگان به بالینش رسیدند و بدو گفتند با ما بیا که سببِ امان ما تویی. ولی آن شخص نزار گفت: اگر مرا پایِ رفتن بود که در این ویرانه سر نمی‌کردم و به وطنم می‌رفتم. پس تابوتی آوردند و او را بر آن نهادند و بر دوش کشیدند به نزد خوارزمشاه بُردند تا بدو ثابت کنند که در سبزوار نیز شخصی با نام ابوبکر زندگی می‌کند و بدین وسیلت جان خود از دستِ آن سلطان بدر برند.

* * *

---

۱. رافِضی: نامی است که اهل تسنّن بر جمیع فِرقِ شیعه نهاده‌اند. «رَفْض» در لغت به معنی ترک کردن و وانهادن است. لذا به کسانی گفته شود که در جنگ و غیره پیشوای خود را تنها بگذارند، و اطلاق آن بر شیعه از آنروست که آنان رأی صحابه را در بیعت با ابوبکر و عمر رد کردند.

مأخذ این حکایت، روایتی است که در **معجم‌البلدان**، ج ۷، ص ۱۶۰ آمده است[۱]. در اینجا متن‌عربی آن‌را تلخیص و ترجمه می‌کنیم: در شهرِ (شیعه‌نشین) قُم مردی سنّی و متعصّب به حکومت رسید، و چون شنیده بود که در این شهر هیچکس را با نام ابوبکر و یا عُمَر نمی‌توان یافت. روزی اهالی آن شهر را جمع کرد و به بزرگان آنان گفت: اگر از شهر خود شخصی به نام ابوبکر و یا عمر به نزدم نیاورید چنین و چنان می‌کنم. مردم از او سه روز مهلت خواستند و سپس همه جای شهر را زیر و رو کردند و سرانجام مردی پابرهنه و عریان و لوچ و بدمنظر یافتند که نامش ابوبکر بود. او را به نزد والی شهر بردند. همینکه نگاه والی به آن شخص افتاد با تندی گفت: رفته‌اید زشت‌ترین شخص را نزد من آورده‌اید؟! در آن میان یکی از افراد خوش‌ذوق و لطیفه‌گو گفت: ای والی، آب و هوای قُم به گونه‌ای است که نمی‌تواند ابوبکری زیباتر از این پرورش دهد!

❁

مولانا از بیت (۸۶۷) به استنتاج می‌پردازد و می‌گوید: «سبزوار» کنایه از ویرانکدهٔ دنیاست، و آن مردِ ضعیف و نزار، کنایه از اولیاءاللّه که در دنیا مظلوم و مجهول‌القدرند. و «شاه» کنایه از حضرت حق که شاهِ جهان هستی است. سپس می‌گوید به درگاه الهی فقط قلب پاک و مصفّا اعتبار دارد ولاغیر، چنانکه سبزواریان کیسه‌های زر و سیم به نزد شاه بُردند و او نپذیرفت و گفت اینها به نزد من ارزشی ندارد جز آنکه بروید فلان شخص را برایم حاضر کنید. حق‌تعالی نیز به ظاهر و مال و منال و جاه و مقام دنیوی کسی ننگرد بل تنها قلب هر کس ملاکِ رد یا قبول است. و سپس مولانا به مناسبت امان یافتن سبزواریان بواسطهٔ یافتن شخص مورد نظر شاه چنین استنتاج می‌کند که امان و بقای عالَم به وجود حجّت خدا و ولی‌اللّه الاعظم[۲] است که همو واسطهٔ افاضات ربّانی به خلایق است. و دیگر نکات و نتایج که در مطاوی ابیات درج شده است.

❁ ❁ ❁

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۶۳ـ۱۶۲.

۲. چنانکه در احادیث تواتراً آمده که اگر حجّت خدا نباشد زمین اهل خود را فرو برد. رجوع شود به **اصول کافی**،کتاب **الحُجّة**. علامهٔ مجلسی نیز در مجلدات متعدّد **بحارالانوار** آن احادیث را آورده است. از جمله در جلد ۲۳، ص ۱۱ و ۲۴، ۲۹، ۳۵.

شد محمّد آلپ اُلُغ[۱] خوارزمشاه　　در قِتالِ سبزوارِ پُر پناه　　(۸۴۵)

سلطان دلیر و بزرگ، یعنی محمّد خوارزمشاه به جنگ مردم سبزوار رفت، و این شهر پناهگاههای بسیار داشت.

تنگشان آورد لشکرهایِ او　　اِسپهش افتاد در قتلِ عَدُو　　(۸۴۶)

لشکریانش، مردم سبزوار را در تنگنا قرار دادند و سپاهیانِ سلطان محمّد خوارزمشاه به قتل عام دشمنان خود (مردم سبزوار) پرداختند.

سَجده آوردند پیشش کالامان　　حلقه‌مان در گوش کن، وابخش جان　　(۸۴۷)

مردم مظلوم سبزوار در برابر خوارزمشاه سجده کردند و امان خواستند و گفتند: ما را امان ده تا غلام حلقه به گوش تو شویم.

هر خِراج[۲] و صِلّتی[۳] که بایدت　　آن ز ما هر موسمی افزایدت　　(۸۴۸)

هر مقدار مالیات و هدایایی که در هر فصلی از ما بخواهی، بیش از آنچه توقّع داری به تو تقدیم می‌کنیم.

جانِ مان آنِ تو است ای شیرخُو　　پیشِ ما چندی امانت باش گو　　(۸۴۹)

ای شیرصفت هر چند جان ما به تو تعلّق دارد، اما لطف کن تا این جان چند صباحی نزد ما به امانت باشد. یعنی خلاصه ما را نکش و امان بده.

گفت: نَرْهانید از من جانِ خویش　　تا نیاریدم ابوبکری به پیش　　(۸۵۰)

سلطان محمّد خوارزمشاه به مردم سبزوار گفت: مادام که شخصی به نام ابوبکر را نزد من نیاورید، از دست من جان سالم بدر نخواهید بُرد.

---

۱. آلپ اُلُغ: دلیر و بزرگ.

۲. خِراج: ر.ک. شرح بیت (۱۷۶۵) دفتر دوم.

۳. صِلّه: بدون تشدید لام به معنی جایزه و هدیه. جمع: صِلات.

(۸۵۱) تـا مـرا بـوبکر نـام از شـهرتان هـدیه نآریـد، ای رمـیده اُمّـتان

ای رمیدگانِ از حق، تا از میان همشهریانِ خود شخصی به نام ابـوبکر را بـه عـنوان هدیه نزد من نیاورید. [این بیت متضمن معنی شرط است، و جواب شرط در بیت بعدی آمده است.]

(۸۵۲) بِدْرَوَم‌تان همچو کِشت ای قومِ دُون نه خِراج اِستانم و نـه هـم فسـون

ای فرومایگان شما را مانند کشت و زرع درو خواهم کرد. نه از شما مالیات می‌ستانم و نه به سخنان یاوهٔ شما گوش فرا می‌دهم.

(۸۵۳) بس جَوالِ زر کشـیدندش بـه راه کز چنین شهری ابوبکری مـخواه

پس مردم سبزوار برای نجات جان خویش کیسه‌های بسیاری از طلا برای خوارزمشاه هدیه بُردند و به او گفتند: شاها این طلاها همه مالِ تو باشد، اما از شهر ما شخصی به نام ابوبکر طلب مکن که گیر نمی‌آید.

(۸۵۴) کَی بُـوَد بـوبکر انـدر سـبزوار؟ یـا کـلوخِ خشک انـدر جـویبار؟

چگونه ممکن است که در سبزوارِ شیعی‌نشین شخصی با نام ابوبکر پیدا شـود؟ مگـر ممکن است که مثلاً در جویبار کلوخی خشک پیدا کرد؟

(۸۵۵) رُو بتابید از زر و گفت: ای مُغان تـا نـیاریدم ابـوبکر ارمـغان

سلطان محمّد خوارزمشاه از زر و سیم مردم سبزوار رخ برتافت و گفت: ای کـافران مادام که شخصی به نام ابوبکر نزدم به عنوان هدیه نیاورید. [این بیت متضمن معنی شـرط و بیت بعدی جواب شرط است.

مُغان، جمع مُغْ است. در فرهنگ‌های لغت مُغ را آتش‌پرست، پیرو آیـین زرتشت و موبِد زرتشتی معنی کرده‌اند. اما با تحقیق در تاریخ ادیان معلوم می‌شود که آیین مُغان پیش از زرتشت و حتی قبل از آیین مزدیسنی (مِهرپرستی) در میان بومیان غیرآریـایی رواج داشـته است. در فُرسِ قدیم مُغ را «مَگوش»، و در اوستا، «مَگاو» و در پهلوی «مَگُوسیا» گفته‌اند. و این با کلمهٔ «مَجُوس» که در سورهٔ حج آمده تطابق دارد در حالی که غالب مفسّران «مَجُوس»

را به زرتشتی تفسیر کرده‌اند[۱]. در مثنوی «مُغ» و «گبر» غالباً معادل کافر بکار آمده است.]

هیچ سودی نیست، کودک نیستم تا به زرّ و سیم حَیران بیستم[۲] (۸۵۶)

هیچ فایده‌ای ندارد، من که بچّه نیستم گول زر و سیم شما را بخورم و مبهوت آن شوم.

تا نیآری سجده، نَرْهی ای زبون گر بپیمایی تو مسجد را به کون (۸۵۷)

مولانا در اینجا به مناسبت مطلب فوق از زبان خوارزمشاه نکته‌ای به طنز و تعریض می‌گوید و منظورش کسانی هستند که وظیفهٔ اصلی را انجام نمی‌دهند اما در انجام کارهای فرعی و غیرلازم سنگ تمام می‌گذارند: ای فرومایه مادام که در برابر خدا سجده نکنی، اما به جای آن سرتاسر مسجد را با نشیمنگاهِ خود بپیمایی باز رستگار نخواهی شد.

مُنهیان[۳] انگیختند از چپّ و راست کاندرین ویرانه بوبکری کجاست (۸۵۸)

مردم سبزوار از هر طرف خبرچینانی گماردند تا ببینند که در این شهرِ ویران شخصی با نام ابوبکر کجا پیدا می‌شود.

بعدِ سه روز و سه شب که اشْتافتند یک ابوبکری، نزاری، یافتند (۸۵۹)

پس از سه شبانه روز سعی و تلاش بالاخره شخصی ضعیف و مُردنی را به نام ابوبکر پیدا کردند.

رهگذر بود و بمانده از مرض در یکی گوشهٔ خرابه پُر حَرَض[۴] (۸۶۰)

وی مردی مسافر بود که بر اثر بیماری در شهر ویران سبزوار توقف کرد بود.

---

۱. ر.ک. نه گفتار در تاریخ ادیان، ص ۱۸۶.

۲. بیستَم: مخفّف بایستم، توقف کنم. حیران بیستم: مبهوت بمانم.

۳. مُنْهی: خبرچین، جاسوس. اسم فاعل از مصدر اِنْهاء (= خبر رساندن).

۴. حَرَض: ر.ک. شرح بیت (۴۸۲) همین دفتر.

(۸۶۱) خفته بود او در یکی کُنجی خراب چون بدیدندش، بگفتندش: شتاب

آن مرد ضعیف در گوشهٔ ویرانه‌ای خوابیده بود. و همینکه جستجوکنندگان او را دیدند گفتند: عجله کن. [«شتاب» را مقولِ قول «گفتندش» فرض کرده‌ایم. و اگر «شتاب» را قید بگیریم نیز جایز است. یعنی شتابان به او گفتند.]

(۸۶۲) خیز، که سلطان تو را طالب شده‌ست کز تو خواهد شهرِ ما از قتل رَست

بلند شو که شاه تو را خواسته است، زیرا که شهر ما با حضور تو در برابر شاه از قتل‌عام نجات خواهد یافت.

(۸۶۳) گفت: اگر پایم بُدی یا مَقْدَمی[1] خود، به راهِ خود به مقصد رفتمی

آن شخص گفت: اگر پایی داشتم و می‌توانستم راه بروم و خود بدون کمک دیگری می‌توانستم به موطنم بروم. [بهتر است این بیت را کلاً شرط محسوب داریم و بیت بعدی را جواب شرط.]

(۸۶۴) اندرین دشمن‌کده کَی ماندمی؟ سویِ شهرِ دوستان می‌راندمی

کی ممکن بود که در این شهر که پُر از دشمن است بمانم؟ بلکه به جای ماندن در این شهر به سوی دیار یاران حرکت می‌کردم.

(۸۶۵) تختهٔ مرده‌کشان بفراشتند وآن ابوبکر مرا برداشتند

سبزواریان تابوتی آوردند و آن ابوبکر را که قادر به حرکت نبود داخل آن گذاشتند و سپس روی دستان خود بلند کردند و بُردند.

(۸۶۶) سویِ خوارمشاه، حَمّالان کشان می‌کشیدندش که تا بیند نشان

حمل‌کنندگان تابوت، او را بر دوش خود کشیده بودند و نزد خوارزمشاه می‌بُردند که او آن مرد را ببیند.

---

۱. مَقْدَم: وارد شدن، از سفر بازگشتن. مصدر میمی است. اسم مکان دانستن آن نیز صحیح است.

سبزوارست این جهان و مردِ حق اندرین جا ضایع‌ست و مُمْتَحَق[۱] (۸۶۷)

مولانا از اینجا استنتاجِ حکایت را آغاز می‌کند و می‌فرماید: این جهان به منزلهٔ سبزوار است، و مردان حق در این جهان، تباه و قدرِشان گُم و نامعلوم است. [اینکه بزرگان حق در هر عصری قدر و منزلتشان مخفی می‌ماند حکایتِ مکرّرِ تاریخ است.]

هست خوارمشاه یزدانِ خلیل دل همی خواند از این قومِ رَذیل[۲] (۸۶۸)

حضرت حق در مَثَل مانند خوارزمشاه است که از مردمان فرومایه دل طلب می‌کند. [مناسب است با آیهٔ ۸۸ و ۸۹ سورهٔ شعراء: یَوْمَ لایَنْفَعُ مالٌ وَلابَنُونَ اِلّا مَنْ اَتَی‌اللّهَ بِقَلْبٍ سَلیمٍ. «روزی که (آدمی را) نه دارایی سود دهد و نه فرزندان، مگر آنکه قلبی سالم (زدوده از غبار معصیت) به نزد خدا آرد.»]

گفت: لایَنْظُر اِلیٰ تَصْویرِکُمْ فَابْتَغُوا[۳] ذَاالْقَلبِ فی تَدْبیرِکُمْ (۸۶۹)

پیامبر(ص) فرمود: حق‌تعالی به ظاهرِ شما نگاه نکند. پس برای چاره‌جویی در کار خود صاحبدلی طلب کنید. [اشاره به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۱۷۵۹) دفتر دوم آمده است. مولانا در این بیت و ابیات بعدی این نکته را باز می‌کند که اگر آدمی خود دارای قلبی پاک و مصفّا نیست می‌تواند با معیّت صاحبدلی حقیقی راه پاکی و طهارت روحی را بیابد و خود اندک اندک بدان مرتبه برسد، زیرا انجام صوری طاعات، خالی از جوهر ولایت وافی به مقصود نتواند بود. چنانکه در اصول کافی، کتاب الحجّة، بابی مستقل تحت عنوان «مَنْ ماتَ وَ لَیْسَ لَهُ اِمامٌ مِنْ اَئمَّةِ الْهُدیٰ» آمده و ضمن آن احادیثی چند در ضرورت شناخت پیشوای حق درج شده است. از جمله از پیامبر(ص) نقل شده است که: مَنْ ماتَ وَ لایَعْرِفُ اِمامَهُ ماتَ مَیْتَةً جاهِلیَّةً. «هر که بمیرد در حالی که پیشوای برحقّش را نشناخته باشد به مرگ جاهلی مُرده است.» امام صادق(ع) در ذیل این حدیث، «مرگ جاهلی» را مرگ بر جاهلیتِ کفر و نفاق و ضلال تفسیر فرموده است.]

---

۱. مُمْتَحَق: نابود شده، محو شده. منظور اینست که انسان‌های والا در این دنیا مجهول‌القدرند.

۲. رذیل: پست و فرومایه.

۳. اِبْتَغُوا: طلب کنید. فعل امر حاضر از مصدرِ اِبْتِغاء.

(۸۷۰) من ز صاحب‌دل کنم در تو نظر نی به نقشِ سَجده و ایثارِ زر

خداوند فرماید: من به واسطهٔ صاحبدل به تو می‌نگرم، و به صورتِ سجده و دادن طلایت نگاه نمی‌کنم. یعنی به ظاهرِ عبادت و انفاقت نگاه نمی‌کنم و آن را معتبر نمی‌شناسم. [حکیم سبزواری گوید: پس طلب کنید آن دلِ انسان کامل را... چه دلِ تو وسعت و عرشیّت پیدا نکند مگر به تبعیّت انسان کامل[۱]. مصرع اول یادآور توصیفی است که ابن عربی از مقام انسان کامل و نسبتش با حق دارد. او می‌گوید نسبت انسان کامل با حق، نسبت مردمک چشم است با چشم و قهراً دیدن و اِبصار با مردمکِ چشم صورت گیرد: وَ هُوَ لِلْحَقِّ بِمَنْزِلَةِ اِنسانِ الْعَیْنِ الَّذی یَکُونُ بِهِ النَّظَرُ[۲].]

(۸۷۱) تو دلِ خود را چو دل پنداشتی جُست و جویِ اهلِ دل بگذاشتی

اما چون تو خود را صاحبدل انگاشته‌ای، جستجوی صاحبدلان را رها کرده‌ای. یعنی خیال می‌کنی به مقصود رسیده‌ای و مستغنی از ارشادِ کاملانی. در حالی که همچنان نیازمند ارشاد اهل نظری.

(۸۷۲) دل که گر هفصد چو این هفت آسمان اندرو آید، شود یاوه و نهان

دلِ حقیقی آن دلی است که اگر هفتصد برابر این هفت آسمان به اندرون آن درآید گُم و پوشیده شود. [دانشمندان قدیم هفت آسمان را عبارت از قمر، عُطارِد، زهره، شمس، مرّیخ، مشتری و زُحَل می‌دانستند[۳]. بابِلیان تصوّر می‌کردند که آسمان از هفت طبقهٔ رویِ هم چیده شده تشکیل شده است، و بعدها این پندار میان اقوام یونانی و سُریانی نیز راه یافت[۴]. بیت فوق یادآور این سخن بایزید بسطامی است: لَوْکانَ الْعَرْشُ وَ ما حَوٰاهُ فی زٰاوِیَةٍ مِنْ زَوایٰا قَلْبِ‌الْعٰارِفِ مٰا اَحَسَّ بِهِ. «اگر عرش و آنچه در اوست در گوشه‌ای از گوشه‌های قلب عارف قرار گیرد، او آن‌را حسّ نکند.»]

---

۱. شرح اسرار، ص ۳۵۱.
۲. ر.ک. فصوص‌الحکم، فَصِّ آدمی.
۳. ر.ک. رسائل اخوان‌الصفا، ج ۲، ص ۲۶.
۴. ر.ک. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۸۴.

(۸۷۳) **این چنین دل‌ریزه‌ها را دل مگو سبزوار اندر ابوبکری مجو**

تو نباید این قلب‌های خُرد و کوچک را قلب بخوانی. چنانکه در سبزوارِ شیعی مذهب نباید توقّع داشته باشی که فردی سُنّی مذهب پیدا کنی. [به ابیات پیشین رجوع شود.]

(۸۷۴) **صاحبِ دل آینهٔ شش رُو شود حق ازو در شش جهت ناظر بود**

صاحبدل به منزلهٔ آینه‌ای شش رویه است. و حضرت حق از هر شش جهت به آن نگاه می‌کند. [رجوع شود به شرح بیت (۸۷۰) همین دفتر. منظور بیت: خداوند از هر طرف بر عارف تجلّی می‌کند و از طریق او بر سایر موجودات.]

(۸۷۵) **هر که اندر شش جهت دارد مَقَر نکْندش بی‌واسطهٔ او، حق نظر**

هر کس که در شش جهت قرار بگیرد، حق‌تعالی بی‌هیچ واسطه‌ای به او بنگرد. [حکیم سبزواری گوید: هر که و هرچه در جهات و حضرات، منظورِ حق است بواسطهٔ صاحبدل و انسان کامل است[۱].]

(۸۷۶) **گر کند رد، از برایِ او کند ور قبول آرد، همو باشد سَنَد[۲]**

اگر خداوند، کسی را از درگاه خود طرد کند به خاطر انسان کامل طرد کرده است، و اگر کسی را مقبول درگاه خود سازد باز بواسطهٔ انسان کامل است.

(۸۷۷) **بی‌ازو ندْهد کسی را حق نَوال[۳] شَمّه‌یی[۴] گفتم من از صاحب وصال**

خداوند بدون وجود انسان کامل به کسی عطایی نفرماید. من از عظمت انسان کامل که به حق واصل شده است اندکی برای تو گفتم. [تا مشت نمونهٔ خروار باشد. در این ابیات صریحاً این موضوع مستفاد می‌شود که انبیاء و اولیاء واسطهٔ مواهب و عطایای الهی به خلق‌اند.]

---

۱. شرح اسرار، ص ۳۵۱.

۲. سَنَد: تکیه‌گاه، «همو باشد سند» یعنی پشتوانه و تکیه‌گاه تأیید حق، اوست.

۳. نَوال: عطا، بهره، نصیب.

۴. شَمّه: کم و اندک از هر چیز. در اصل به معنی یک بار بوییدن است.

(۸۷۸) موهبت را بـر کـفِ دسـتش نـهد وز کَفَش آن را به مرحومان دهـد

خداوند عطایای خود را در دست انسان کامل قرار می‌دهد و از دست او به افرادی که مشمول رحمت الهی قرار گرفته‌اند عطا مـی‌فرماید. یـعنی انسـان کـامل واسـطهٔ فـیض الهـی است.

(۸۷۹) بـا کَـفَش دریـایِ کُـل را اتّـصال هست بی‌چون و چگونه و بر کمال

دریای بیکران رحمت الهی با دست روحِ انسان کامل پیوند دارد، و این پیوند و اتّصال بی‌چون و چند و کامل است. [پس نمی‌توان حقیقت آن اتصال را بیان کرد.]

(۸۸۰) اِتّـصالی کـه نگـنجد در کـلام گفتنش تکـلیف بـاشد، وَالسَّـلام

اتصال انسان کامل با حق، اتصالی است که در بیان نمی‌گنجد. بلکه تنها به خاطر انجام وظیفه شمّه‌ای از آن را بیان داشتیم، والسّلام. [مولانا در اینجا این مطلب را رها می‌کند و بحث را بازمی‌گرداند به بیت (۸۶۸). و می‌گوید:]

(۸۸۱) صـد جَـوالِ زر بـیآری ای غَـنی حق بگوید دل بـیار ای مُـنْحَنی[1]

ای توانگر اگر فرضاً صد کیسه طلا به درگـاه حـق بـبری. آن حـضرت فـرماید: ای خمیده قامت، یعنی ای که بظاهر نماز می‌خوانی و قیام و قعود می‌کنی[2]، دلِ باصفا بیاور. [نیز جایز است که «منحنی» را در اینجا کنایه از بیچاره و درمانده بگیریم.]

(۸۸۲) گر ز تو راضی‌ست دل، من راضی‌ام ور ز تو مُعرِض بود، اِعراضـی‌ام

باز حضرت حق به او فرماید: اگر صاحبدلان از تو راضی‌اند، من نیز از تو راضی‌ام. و اگر آنان از تو رخ برتابند من نیز رخ برتابم. [در اینجا جایز است طبق قاعدهٔ حذف مضاف، مراد از «دل» را «صاحبِ‌دل» بدانیم. زیرا راضی نبودن دل از خود وجهی نـدارد. مگـر آنکـه بگوییم منظور اینست که دل مطلوب و مقبول الهی از او راضی نیست، زیرا اعمال و احوالش به حدّ نصاب قبول نرسیده است.]

---

۱. مُنْحَنی: خمیده.

۲. مقتبس از شرح کبیر انقروی، ج ۱۲، ص ۳۱۳.

(۸۸۳) نـنگرم در تـو، در آن دل بـنگرم تحفه او را آر، ای جـان، بـر دَرَم

من به ظاهر تو نگاه نمی‌کنم، بلکه به دل تو می‌نگرم. عزیز من بر درگاه من دلی باصفا به ارمغان آور.

(۸۸۴) با تو او چون‌ست؟ هستم من چنان زیـرِ پـایِ مـادران بـاشد جِـنان[1]

او با تو هرگونه که باشد من نیز همانطورم، زیـرا «بـهشت زیـر پـای مـادران است.» [مصراع دوم اشاره است به این حدیث نبوی: اَلْجَنَّةُ تَحْتَ اَقْدامِ الْاُمَّهاتِ[2]. «بهشت زیر پای مادران است.»]

(۸۸۵) مادر و بابا و اصلِ خـلق، اوست ای خُنُک آن‌کس که دانَد دل ز پوست

مادر و پدر و اصل خلقت آن صاحبدل است، خوشا به حال کسی که حقیقت دل را از ظاهر آن بازشناسد.

(۸۸۶) تو بگویی: نَک دل آوردم به تـو گویدت: پُرّست از این دل‌ها قُـتو

تو به حضرت حق خواهی گفت: پروردگارا اینک برای تو دل آورده‌ام. و آن حضرت به تو فرماید: خانهٔ این دنیا از این نوع دل‌ها آکنده است. [بسیاری از شارحان قُتو را نام شهری دانسته‌اند در ترکستان. ولی با فحص در منابع جغرافیایی قدیم نام چنین شهری یافت نشد. گویا این شارحان آن را به تقلید از یکدیگر و بدون تحقیق نوشته‌اند. تحقیق این مطلب در شرح بیت (۱۴۱۴) دفتر سوم آمده است. اما مولانا این کلمه را در اینجا با مقصودی دیگر بکار برده است. منظور از «قُتو» در اینجا دنیا و عالَم ظاهر است. یعنی دنیا پُر است از دل‌های فاقد معرفت.]

(۸۸۷) آن دلی آور که قطبِ عالَم اوست جانِ جـانِ جـانِ جـانِ آدم اوست

حضرت حق باز به او فرماید: دلی به بارگاه من بیاور که قطبِ جهان باشد. همان دلی که جانِ جانِ جانِ آدم است. [یعنی برای من نه روح جمادی بیاور و نه روح نباتی و نه روح

---

۱. جِنان: باغ‌ها، بهشت‌ها، جمعِ جَنَّة.
۲. احادیث مثنوی، ص ۱۵۷.

حیوانی، بلکه برای من روح انسانی بیاور[۱]. خلاصهٔ کلام اینکه دلی در درگاه الهی مقبول است که از گرد و غبار گناه و معصیت و حبّ جاه و مال عاری، و به نور فضائل رحمانی منوّر باشد.]

(۸۸۸) از برایِ آن دلِ پُر نور و بِر[۲] هست آن سلطانِ دل‌ها منتظر

آن سلطان قلب‌ها در انتظار دلی است که آکنده از نور حقیقت و خیر محض باشد.

(۸۸۹) تو بگَردی روزها در سبزوار آنچنان دل را نیابی ز اعتبار

تو اگر روزهای متوالی را در شهر سبزوار بگردی و همهٔ نقاط آن را وارسی کنی نمی‌توانی چنان دلی پیدا کنی.

(۸۹۰) پس دلِ پژمردهٔ پوسیده جان بر سرِ تخته نهی، آن سو کشان

بالاخره دلی پژمرده و روحی فسرده را روی تابوت جسمت می‌گذاری و به سوی بارگاه الهی می‌بری. [به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

(۸۹۱) که دل آوردم تو را ای شهریار به ازین، دل نَبْوَد اندر سبزوار

و می‌گویی: ای شاهِ عالَم هستی، من به بارگاه تو این دل را آورده‌ام، زیرا در سبزوارِ دنیا بهتر از این دل پیدا نشد. [منظور دو بیت اخیر: تو با دلی فاقد معنا و عاری از معرفت و فرسوده از حُبّ دنیا به بارگاه الهی می‌شتابی و خیال می‌کنی که دلِ مطلوب خداوند همین دل‌های آغشته به جرم و جریرت است.]

(۸۹۲) گویدت: این گورخانه‌ست ای جَری[۳] که دلِ مُرده بدینجا آوری؟

حق تعالی به تو فرماید: ای گستاخ مگر اینجا قبرستان است که دل مرده را به اینجا می‌آوری؟

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۴۹.

۲. بِرّ: نیکی.

۳. جَری: گستاخ. در اصل جَریء بوده است که فارسیان همزه را اسقاط کرده‌اند.

(۸۹۳) رَوْ بیآور آن دلی کو شاه‌خُوست که امانِ سبزوارِ کَوْن از اوست

برو دلی بیاور که شاه‌صفت باشد، یعنی دلی به بارگاهِ الهی بیاور که متخلّق به اخلاق الهی باشد، همان دلی که سبزوارِ عالَم هستی به برکت وجود او امان می‌یابد. [هم از اینروست که مولی‌الموحدین حضرت علی(ع) در بخشی از کلام خود عارفِ‌باللّه و ولی خدا را اینگونه وصف می‌فرماید: فَهُوَ مِنْ مَعَادِنِ دِينِهِ وَ أَوْتَادِ أَرْضِهِ[1]. «او (عارف راستین) از کان‌های دین و کوههای زمین است.» أَوْتاد، جمع وَتَد به معنی میخ و کوه است. اما در این کلام به نحو استعاره آمده است و منظور از آن ولی خداست، زیرا همانطور که کوهها زمین را از اضطراب و زلزله مصون می‌دارند، اولیای خدا نیز حافظ نظام عالَم هستند[2]. بیت فوق ناظر به این مطلب است.]

(۸۹۴) گویی: آن دل زین جهان پنهان بُوَد زآنکه ظلمت با ضیا ضدّان بُوَد

تو جواب می‌دهی: آن دلی که مقبول درگاه الهی باشد از این جهان رخ نهان داشته است، زیرا تاریکی با روشنی ضدّ است. [پس طبقِ مَثَلِ اَلضِّدّانِ لایَجْتَمِعانِ[3]، اهل دنیا که در ظلمت شهوات به سر می‌برند نمی‌توانند صاحبدلان را بشناسند و به قدر و منزلتشان واقف شوند. چنانکه نور و ظلمت در یکجا جمع نشوند.]

(۸۹۵) دشمنیّ آن دل از روزِ اَلَسْت[4] سبزوارِ طبع را میرائی است

مخالفتِ آن دلِ الهی، با سبزوارِ خوی و طبع حیوانی میراثی است برجای مانده از ازلِ آزال.

(۸۹۶) زآنکه او بازست و، دنیا شهرِ زاغ دیدنِ ناجنس بر ناجنس داغ

زیرا دل الهی به منزلهٔ بازِ بلندپرواز است، و دنیا نیز به مثابهٔ شهر زاغان، و قهراً دیدار دو ناهمجنس عذابی سخت است. [چنانکه در بیت (۸۴۱) همین دفتر فرمود:

هان کدام است آن عذاب ای معتمد؟ در قفس بودن به غیر جنس خَود]

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، خطبهٔ ۸۶.
۲. ر.ک. شرح نهج‌البلاغه (ابن میثم)، ج ۲، ص ۲۹۵.
۳. دو ضدّ با یکدیگر جمع نشوند.
۴. اَلَست: ر.ک. شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول.

(۸۹۷) ور کـند نـرمی، نـفاقی مـی‌کند ز اسـتمالت[۱] اِرتـفاقی[۲] مـی‌کند

اگر جنسی به ناهمجنس خود برحسب ظاهر نرمشی نشان دهد، این کار حقیقی نیست بلکه برای جذب کردن او نرمش و مدارا می‌کند. [مردمان این دنیا نیز اینگونه‌اند گاه برحسب مصلحت با کسی نرمش و تواضع می‌کنند که اصلاً بدو تمایلی ندارند.]

(۸۹۸) مـی‌کند، آری، نـه از بـهرِ نـیاز تا که ناصح کـم کـند نُـصحِ دراز

مثلاً گاه به خاطر رعایت مصلحت و نـه از روی نـیاز حـقیقی (بـاور و اعـتقاد) بـه ناهمجنسِ خود «بله» می‌گوید تا او که در مقام اندرزدهنده حرف می‌زند سخنان نصیحت‌آمیز خود را طولانی نکند. [گاه کسی در برابر گوینده‌ای که اصلاً قبولش ندارد، بله و آری می‌گوید، اما جوابِ مثبت او بدین خاطر نیست که واقعاً سخنان طرف مقابلش را پذیرفته است، بـلکه فقط بدین جهت است که طرف کوتاه بیاید و از شرّش راحت شود.]

(۸۹۹) زآنکـه ایـن زاغِ خَسِ مُـردارجُـو صد هزاران مکر دارد تُـو بـه تُـو

زیرا این زاغِ فرومایهٔ لاشه طلب، صدها هزار مکر و فریب تو در تو دارد. [«زاغ خس مردارجو» کنایه از مردم دنیاپرست است که مکر فراوان دارند.]

(۹۰۰) گر پذیرند آن نـفاقش را، رهـید شد نفاقش عینِ صـدقِ مُـستفید[۳]

اگر صاحبدلان، نفاق و مکر آن شخصِ فرومایه را بپذیرند یـعنی نـادیده گـیرند، آن شخص (رفته رفته) از نفاق و نیرنگ خود دست برمی‌دارد و نفاقش به صداقتی مبدّل می‌شود که از حقیقت و معرفت الهی مایه گرفته است. [خوی و روشِ تربیتی مولانا در بیت فـوق و ابیات بعدی منعکس شده است. او در تربیت و اصلاح نفوس، اهل مدارا و شرح صـدر بـود. چنانکه افلاکی روایت می‌کند که در عهد مولانا عدّه‌ای بدو خرده می‌گرفتند کـه هـرجـا آدمِ بی‌سروپایی پیدا می‌شود مرید تو شده است. و مولانا جواب می‌داد: اگر مریدان من نیک بودند که من مرید آنان می‌شدم. پس چون مردمانِ بدی هستند به مریدی قبولشان کرده‌ام تا نکوحال

---

۱. اِستمالت: کسی را به سوی خود متمایل کردن، دلجویی کردن.

۲. اِرتِفاق: همراهی و مدارا کردن، سازش نمودن.

۳. مُستَفید: کسی که فایده طلب می‌کند.

شوند. این کلام مولانا یادآور سخنی از حضرت عیسی مسیح(ع) است که وقتی عدّه‌ای به او اعتراض کردند که چرا با افراد گناهکار و بی‌سروپا حشر و نشر می‌کنی جواب فرمود: بیماران، نیازمند طبیب‌اند نه تندرستان و من نیز آمده‌ام تا گنه‌کاران را به راه آورم[۱]. مولانا مصلح و مربی جامعه را به معلم، و مردم اصلاح نشده را به کودک نوآموز تشبیه کرده و می‌گوید حق‌تعالی به ایشان چنان شرح صدر و حوصله‌ای داده است که از صد کژی و ناراستیِ مبتدی تنها یک کژی را به او گوشزد کنند تا او نَرَمد و بتدریج به راه آید. و باقی کژی‌هایش را می‌پوشانند، و حتی او را ستایش نیز می‌کنند. چنانکه معلم وقتی به خط شاگرد نگاه می‌کند هرچند از نظر او خطّ کودک سراسر خطاست، اما با او به مدارا سر می‌کند و حتی بدو آفرین و احسنت می‌گوید و مژده می‌دهد که اگر همین یکی دو اِشکال را برطرف کنی خطّت بدون عیب و نقص می‌شود[۲]. بدین‌سان مصلح جامعه، مردمان اصلاح نشده را قدم به قدم به سوی صداقت و پاکی راه می‌بَرَد. در این باب رجوع شود به بیت (۳۰۱۰ـ۲۹۸۷) دفتر دوم، و (۳۸۱۵) و (۳۸۱۶) دفتر چهارم. اما منظور مولانا این نیست که مدارا و مماشات تا حدّی رعایت شود که حق‌گویی و حق‌جویی تعطیل گردد زیرا در بیت (۳۷۱۷) و (۳۷۱۹) دفتر چهارم این پندار را دفع می‌کند.

به هر تقدیر منظور مولانا از بیت مورد شرح اینست: مصلحان جوامع و مربّیان اُمَم نباید در برابر کژی‌های اهل ضلال، سختگیر و متصلّب باشند، بل با شرح صدر و با تدریج و تسهیل کژی‌های آنان را اصلاح کنند.]

زآنکه آن صاحبدلِ با کَرّ و فَر هست در بازارِ ما معیوبْ‌خَر[۳] (۹۰۱)

زیرا آن صاحبدلِ پُرشکوه و جلال، یعنی عارفِ باللّه در بازار دنیا کالاهای عیبناک ما را نیز می‌خرد. [به شرح بیت پیشین رجوع شود.]

صاحبِ دل جُو اگر بی‌جان نه‌ای جنسِ دل شو گر ضدِ سلطان نه‌ای (۹۰۲)

اگر بی‌روح و جان نیستی صاحبدل را جستجو کن، و اگر مخالف شاهانِ طریقت و حقیقت نیستی شخصیّت و هویّت خود را همسنخِ صاحبدلان کُن. [جایز است طبق قاعدهٔ

---

۱. ر.ک. انجیل متّی، باب نهم، آیهٔ ۱۴ـ۱۲.

۲. ر.ک. فیه‌مافیه، ص ۱۳۰.

۳. مَعْیوبْ‌خَر: صفت مرکب فاعلی مرخّم، به معنی معیوب خرنده، کسی که جنس معیوب را می‌خرد.

حذف مضاف، «جنسِ دل» را به «جنسِ صاحبِ دل» تأویل کنیم تا معنا دچار تکلّف و ابهام نشود.]

(۹۰۳) آنکه زرقِ[۱] او خوش‌آید مر تو را آن ولیِّ توست، نه خاصِ خدا

در اینجا مولانا به طالب هشدار می‌دهد که درست است من گفتم برو دنبال صاحبدل، ولی باید حواست جمع باشد که هر کسی را صاحبدل مپنداری: آن کسی که مکر و نیرنگش برای تو مطلوب و دلنشین است، یعنی شیّادی که ظاهر خوشایندش تو را جذب می‌کند، او یارِ توست، نه یار خاصِّ خدا. [به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

(۹۰۴) هر که او بر خُو و بر طبعِ تو زیست پیشِ طبعِ تو ولیّ است و نبی‌ست

هر کسی که مطابق خوی و طبع تو رفتار می‌کند، چنین کسی در نزد طبع و سلیقهٔ تو ولیّ خدا و نبی‌اللّه محسوب می‌شود. [مولانا در دو بیت اخیر به طالب می‌گوید اگر در صدد جُستنِ ولیِّ مرشدی برآمدی مواظب باش که بر سر راهِ تو ابلیسانِ آدم‌رُو بسیارند. به صورت، ناس‌اند و به سیرت نسناس. مباد که به دام آنان گرفتار آیی. پس چه بسا شیّادی که صیّاد تو شود، او ظاهر خود را چنان آراید که تو مجذوب او شوی و برای آنکه از او نَرَمی زشتی‌های تو را تذکر ندهد، و حتی بر آن مُهر تأیید نهد. در باب مرشدنمایان دغلکار رجوع شود به بیت (۳۲۲ـ۳۱۶) و (۲۷۷۲ـ۲۷۵۲) دفتر اول و شرح و توضیح آن.]

(۹۰۵) رَوْ، هوا بگذار، تا بویت شود وآن مَشامِ خوش عَبَرجُویت[۲] شود

برو هواهای نفسانی را کنار بگذار تا بویِ روحانیّت و حقیقت به مشامِ دلت برسد، و آن مشامِ خوبِ تو بوی دلاویز عنبر بجوید. [کلمهٔ «عَبَر» ممکن است صورتِ مخفّفِ «عَبیر» و یا «عَنْبَر» باشد. و یا ممکن است منظور از آن مصدر ثلاثی مجرّدِ «عَبَر» به معنی پند گرفتن باشد. پس این معنی نیز جایز است: و آن مشام خوب تو، بویِ دلاویز پند و عبرتِ مصلحان و ناصحان را بجوید. الله اعلم.]

---

۱. زَرْق: مکر، حیله.

۲. عَبَرجُو: صفت مرکب مرخم فاعلی. به توضیح ذیل بیت رجوع شود.

از هوا رانی[۱] دماغت فاسد است مُشک و عَنبر پیشِ مغزت کاسد است (۹۰۶)

از بس به دنبال هوس‌رانی رفته‌ای که دماغ تو تباه شده است، به طوریکه حتّی بوی مُشک و عنبر نیز به نظرت نامطبوع می‌آید. [فارسیان «دماغ» را با فتحهٔ «د» به معنی «بینی» بکار می‌برند. اما با کسرهٔ «د» در نزد حکما به معنی مغز سر و آلت قوّهٔ ناطقه و عاقله است. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۲۷) دفتر چهارم. «دِماغ» با کسرهٔ «د» لفظی عربی است به معنی «مغز سر» که فارسیان، کسرهٔ «د» را به فتحه بدل کرده و معنی «بینی» از آن ساخته‌اند.]

حد ندارد این سخن و آهویِ ما می‌گُریزد اندر آخُر جا به جا (۹۰۷)

این سخنانِ حکمت‌آمیز تمام شدنی نیست. خلاصهٔ کلام اینکه آهوی حکایت ما از ناراحتی در آخور گاوان و خران از این طرف به آن طرف فرار می‌کرد.

بقیّهٔ قصّهٔ آهو و آخُرِ خَران

روزها آن آهویِ خوش‌نافِ نَر در شکنجه بود در اِصطبلِ خَر (۹۰۸)

آن آهوی نر که نافه‌ای خوشبو داشت روزها در آخور خران در عذاب و پریشانی بود.

مضطرب در نَزْع[۲]، چون ماهی ز خشک در یکی حُقّه[۳] مُعَذَّب پُشک[۴] و مُشک (۹۰۹)

آن آهو در آخور خران چنان مضطرب و پریشان بود که گویی مانند ماهی در خشکی مشغول جان کندن است. و یا گویی مانند سِرگین و مُشک درون جعبه‌ای معذّب است.

یک خرش گفتی که‌ها این بوالْوحوش[۵] طبعِ شاهان دارد و میران، خموش (۹۱۰)

یکی از آن خران بر سبیل استهزاء به رفقای خود گفت: بدانید که این امیر حیوانات

---

۱. هوا رانی: هوس‌رانی.
۲. نَزْع: جان کندن، جان دادن.
۳. حُقّه: قوطی، جعبه‌ای کوچک که در آن جواهر و یا چیز دیگر گذارند. جمع: حُقَق.
۴. پُشک: سرگین، مدفوع.
۵. بُوالْوُحوش: پدر جانوران صحرایی، لقب گورخر، امیر وحشیان.

وحشی، خویی شاهانه و فرمانروایانه دارد. ساکت باشید!

(۹۱۱) وآن دگر تَسْخُر زدی کز جَرّ و مد گوهر آورده‌ست، کَی ارزان دهد؟

خری دیگر با حالتی تمسخرآمیز می‌گفت: این حیوان از تکاپوی خود به این طرف و آن طرف، گوهری به دست آورده است. کی ممکن است آن را ارزان بفروشد؟ [مراد از «جَرّ و مَدّ» همان جزر و مدّی است که روزانه در دریا اتفاق می‌افتد. و در اینجا مراد از آن «رفت و آمد» است. منظور بیت: عارفِ‌باللّه در اصطبلِ دنیا بر اثر سیر و سلوک به گوهر معرفت دست می‌یازد و آن‌را ارزان در اختیار هرکس قرار نمی‌دهد.]

(۹۱۲) وآن خری گفتی که با این نازُکی بر سَریرِ[۱] شاه شو گُو، مُتّکی

و خری دیگر می‌گفت: به او بگو با این ظرافتی که در تو وجود دارد باید بروی و بر تخت پادشاهی تکیه بزنی.

(۹۱۳) آن خری شد تُخْمه[۲] وز خوردن بماند پس به رسمِ دعوت، آهو را بخواند

خری دیگر که از پُرخوری دچار تُخَمه شده بود از خوردن فروماند، و سپس به رسم دعوت آهو را به خوردن دعوت کرد.

(۹۱۴) سر چنین کرد او که نه رَوْ، ای فلان اشتهاام نیست، هستم ناتوان

اما آهو سرش را چنین کرد (سرش را به علامت رد و امتناع بالا بُرد) و گفت: نه فلانی، نمی‌خورم. اصلاً اشتهایی ندارم و رنجورم.

(۹۱۵) گفت: می‌دانم که نازی می‌کُنی یا ز ناموس اِحْتِرازی[۳] می‌کُنی

آن خر گفت: ای آهو می‌دانم که ناز می‌کنی و یا ننگ می‌دانی که از این غذاها بخوری. برای همین از آن می‌پرهیزی.

---

۱. سَریر: تخت. جمع: سُرُر.

۲. تُخْمه: ر.ک. شرح بیت (۱۷۴۷) همین دفتر.

۳. اِحْتِراز: پرهیز کردن، خویشتن‌داری.

گفت او با خود که آن طعمهٔ تو است که از آن اجزایِ تو زنده و نو است (۹۱۶)

آهو با خود گفت: ای الاغ این غذای نفسانیِ تو است که اجزای بدن تو با این غذا زنده و تر و تازه می‌مانَد.

مـن اَلیـفِ[۱] مَـرْغزاری بـوده‌ام در زُلال و روضـه‌ها[۲] آسـوده‌ام (۹۱۷)

من پیش از آنکه بدین آخور افکنده شوم، با علفزار اُنس و اُلفت داشته‌ام، و در کـنار آب‌های صاف و زلال و گُلشن‌ها آرامش داشته‌ام. [زبان حال عارفِ باللّه نیز همین است. او به شهوت‌پرستانی که همچون خرِ لایعلم و گاوِ لایفهم‌اند مـی‌گوید: طـعام‌های نـفسانی و لذّات حیوانی در خورِ وجودِ شماست، زیرا من پیش از هبوط به آخورِ دنیا با گلشنِ عرفان و روضهٔ رضوان انیس و الیف بوده‌ام. پس تمام همّ و غمّم رجوع بدان عالَم است.]

گر قضا انداخت ما را در عـذاب کَی رود آن خو و طبعِ مُستطاب؟ (۹۱۸)

اگر چه قضا و قدر الهی ما را دچار محنت و ابتلای دنیوی کرد، اما کی ممکن است که آن خوی و طبع لطیف و پاکیزه از وجودمان محو شود؟ یعنی محال است که تن به نفسانیّات دهیم.

گر گدا گشتم، گِدارُو کَـی شـوم؟ ور لباسم کهنه گـردد، مـن نـوآم (۹۱۹)

اگر چه من اینک گدا شده‌ام، اما کی ممکن است که گداصفت شوم؟ یعنی محال است گداصفت شوم و اگرچه جامه‌ام کهنه شود، اما وجودم همیشه تازه و بانشاط است. [عارفانِ‌باللّه با زبان حال به اهل دنیا می‌گویند. گرچه ما ظاهراً از ملک و مال دنیوی رخ برتافته‌ایم و فقیر محض شده‌ایم، هرگز گداصفت نیستیم، زیرا گداصفتی از لئامت روحـی و دنـیادوستی نـاشی می‌شود. و گرچه جسممان پیر و شکسته شود اما روحمان سیّال و بانشاط است.]

سنبل و لاله و سـپرغم[۳] نـیز هـم با هزاران ناز و نـفرت خـورده‌ام (۹۲۰)

من حتّی لاله و سنبل و ریحان را نیز با هزاران ناز و بی‌میلی خورده‌ام. [عارفِ بـاللّه

---

۱. اَلیف: الفت گیرنده.

۲. رَوْضَه: باغ. جمع: رَوْضات.

۳. سِپَرغَم: مخفّف اِسپَرغم به معنی ریحان و هر گیاه خوشبو.

می‌گوید من حتی در بهره بُردن از امور حلال نیز محتاط عمل می‌کرده‌ام تا چه رسد به مکروه و حرام. «سنبل و لاله و سپرغم» در اینجا کنایه از امور حلال است.]

(۹۲۱) گفت: آری، لاف می‌زن، لاف، لاف در غریبی بس توان گفتن گِزاف

الاغ به آهو گفت: بله، یاوه‌گویی کن، یاوه‌گویی کن، زیرا در غربت می‌توان یاوه‌های بسیار گفت. [زیرا شخصی که برای دیگران ناشناس باشد و سابقه‌اش نامعلوم، می‌تواند برای اطرافیانِ خود لاف بسیار زند و بگوید من چنین و چنان بوده‌ام.]

(۹۲۲) گفت: نافم خود گواهی می‌دهد مِنّتی بر عُود و عَنْبَر می‌نهد

آهو در جواب خر گفت: نافهٔ خوشبوی من گواه بر صدق ادّعایِ من است. بطوریکه بر عود و عنبر نیز منّت می‌گذارد، یعنی نافهٔ من حتّی از عود و عنبر نیز خوشبوتر است.

(۹۲۳) لیک آن را که‌شُنَوَد؟ صاحب مَشام بر خرِ سِرگین‌پَرَست آن شد حرام

اما آن رایحهٔ دلنواز را چه کسی استشمام می‌کند؟ مسلّماً کسی که قوّهٔ شامّه‌اش سالم باشد. بدان که آن رایحهٔ دلنواز بر خری که به مدفوع اشتیاق دارد حرام است. [رجوع شود به حکایت «دبّاغ در بازارِ عطّاران» که از بیت (۲۵۷) دفتر چهارم آغاز می‌شود. منظور بیت: کسی که مشام باطنی نداشته باشد نمی‌تواند بوی عشق و معرفت را از عارفان دریابد.]

(۹۲۴) خر، کمیز[1] خر ببوید بر طریق مُشک چون عرضه کنم با این فریق؟

خر، ادرار خود و دیگر خران را که بر سرِ راه ریخته شده می‌بوید. با این وصف من چگونه می‌توانم مُشک و عنبر را به این گروه عرضه دارم؟ یعنی وقتی سلیقهٔ دنیاپرستان به سوی متاع دنیایی و امور نفسانی است، من چگونه مُشکِ معارف را بر آنان عرضه کنم؟

(۹۲۵) بهرِ این گفت آن نبیِّ مُستجیب رَمزِ اَلْاسلامُ فِی‌الدُّنْیا غریب

برای همین است که پیامبرِ اکرم(ص) امر حق را اجابت کرده است این رازِ مکتوم را

---

۱. کُمیز: ادرار، مدفوع.

بازگفت که اسلام در این دنیا غریب است. [رجوع شود به شرح بیت (۸۳۳) همین دفتر.]

زآنکه خویشانَش هم از وی می‌رمند گرچه با ذاتش ملایک همدم‌اند (۹۲۶)

زیرا گرچه فرشتگان با ذات او (اسلام و یا پیامبر و یا فرد مسلمان) همدم و مونس‌اند، اما خویشان و کسانش از او فرار می‌کنند. [چنانکه بسیاری از خویشانِ رسولِ خدا از آن حضرت و دین و شریعتش رخ برمی‌تافتند.]

صورتش را جنس می‌بینند اَنام[1] لیک از وی می‌نیاید آن مَشام (۹۲۷)

گر چه مردمانِ ظاهربین، ظاهر او را همچون خود بشری می‌بینند، اما رایحهٔ حقیقت را از وجود او استشمام نمی‌کنند. [چنانکه در آیهٔ ۲۷ سورهٔ هود منکران حضرت نوح(ع) می‌گویند: تو نیز بشری مانندِ مایی. به بیت (۲۶۷ـ۲۶۵) دفتر اول و توضیحات آن رجوع شود.]

همچو شیری در میانِ نقشِ گاو دُور می‌بینش، ولی او را مَکاو (۹۲۸)

او (اسلام و یا حضرت محمد و یا فرد موحّد) همچون شیری است که در پوستِ گاو فرورفته است. مردمانِ ظاهربین او را از دور می‌بینند، اما نمی‌توانند حقیقت او را بجویند.

ور بکاوی، تَرکِ گاوِ تن بگو که بدرَّد گاو را آن شیرخُو (۹۲۹)

اگر می‌خواهی حقیقت او را پیدا کنی باید از جسم و مقتضیاتِ جسمانیِ خود که بسانِ گاو است دست برداری، زیرا آن شیرصفت، گاو را می‌درد. یعنی وقتی شیر اسلام و توحید ظهور کند گاوِ نَفْس و نفسانیّات را مضمحل سازد. و یا وقتی تحت ارشادِ عارفی ربّانی و موحّدی حقّانی قرار گیری او خوی حیوانی تو را از میان می‌برد.

طبعِ گاوی از سَرَت بیرون کند خویِ حیوانی ز حیوان برکَند (۹۳۰)

خوی حماقت را از قلب و ضمیرت بیرون می‌کند و صفت حیوانی را از حیوان برمی‌کند و بدور می‌اندازد.

---

۱. اَنام: آفریدگان، مردمان.

(۹۳۱) گاو باشی، شیر گَردی نزدِ او گر تو با گاوی خوشی، شیری مَجُو

اگر فرضاً گاو باشی، یعنی احمق و نَفْس‌پرست باشی، آن هادیِ عارف و موحّدِ واصل تو را چنان ارشاد می‌کند که از حماقت و هویٰ‌پرستی به شیرِ دلاور عرصهٔ حق مبدّل خواهی شد. پس اگر تو واقعاً حماقت و هویٰ‌پرستی را امری مطلوب می‌دانی هرگز آرزوی شیر شدن مکن و آن‌را مَطْلَب. [مولانا در فصل بعدی چگونگی دریده شدن گاوِ تن را توسّط شیر بیشهٔ توحید توضیح می‌دهد. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۳۹) به بعد همین دفتر. و نیز بیت (۵۳۴) دفتر اول و بیت (۱۴۳۶) دفتر دوم و بیت (۲۵۰۴) دفتر سوم.]

تفسیرِ اِنّی اَریٰ سَبْعَ بَقَراتٍ سِمانٍ یَأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ، آن گاوان لاغر را خدا به صفت شیرانِ گرسنه آفریده بود تا آن هفت گاوِ فَربِه را به اشتها می‌خوردند اگرچه آن خیالاتِ صورِ گاوان در آینهٔ خواب بنمودند، تو معنی نگر

(۹۳۲) آن عزیزِ مصر می‌دیدی به خواب چونکه چشمِ غیب را شد فتحِ باب

در مطلع این فصل جلیل، قسمتی از آیهٔ ۴۳ سورهٔ یوسف آمده است. و اما تمام آیه و ترجمهٔ آن: وَ قٰالَ الْمَلِکُ اِنّی اَریٰ سَبْعَ بَقَراتٍ سِمانٍ یَأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ و سَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَ اُخَرَ یابِساتٍ یا اَیُّهَا الْمَلَأُ اَفْتُونی فی رُؤْیایَ اِنْ کُنْتُمْ لِلرُّؤْیاء تَعْبُرُونَ. «پادشاهِ (مصر) گفت: من به خواب اندر دیدم که هفت گاوِ نزار، هفت گاوِ فربه را همی خورند. و هفت خوشهٔ سبز و هفت خوشهٔ خوشیده (را نیز بخواب دیدم)، ای بزرگان دربارهٔ خوابم نظر دهید اگر تعبیرِ خواب می‌کنید.»

حضرت یوسف(ع) به دنبال اتّهام ناروای زلیخا به زندان افتاد و سال‌ها در گوشهٔ زندان به صورت یک زندانی گمنام و فراموش شده سر کرد. اما به اقتضای مشیّت الهی، حادثه‌ای جزئی او را از کُنج زندان رهانید و به دنبال آن مصر و مصریان نیز سرنوشتی دیگر یافتند. وقتی که پادشاه مصر رؤیای خود را برای خوابگزارانِ خود شرح داد آنان جملگی آن خواب را از نوع خواب‌های پریشان شمردند. ساقیِ شاه (که قبلاً همبندِ یوسف بود و پس از رهایی از زندان ساقی و شرابْ‌سالارِ شاه مصر شده بود) در آن مجلس یاد یوسف و تسلّطش بر تعبیر خواب افتاد و به شاه گفت: من می‌توانم خوابگزاری را به شما معرّفی کنم که این خواب را تعبیر کند،

اما فعلاً در گوشهٔ زندان به سر می‌برد. شاه با اشتیاق خواهان تعبیر خواب خود شد و چون رؤیا را به یوسف گفتند او چنین تعبیر کرد: هفت سالِ پیاپی بارانِ خوبی خواهید داشت و زمین برای زراعتِ وسیع آماده خواهد بود. پس تا می‌توانید کشت کنید و محصولات را در انبارها انباشته سازید، زیرا از پسِ این هفت سال، هفت سال دیگر بیاید که خشکسالی همه جا را فراگیرد و طبعاً در این سال‌ها زراعت ممکن نیست و می‌توانید با رعایت قناعت از اندوخته‌های خود استفاده کنید. و پیچیدن هفت خوشهٔ خشک بر هفت خوشهٔ سبز نیز تأکید دیگری است بر فرارسیدن دوران خشکسالی.

مولانا در تفسیر این آیه به بطن می‌گراید و چنین می‌گوید: «گاوانِ سمین و فربه» کنایه از مردمان دنیاپرست و منغمرِ در لذّات حیوانی است. و مراد از «گاوان نحیف و نزار» عارفان و موحّدانِ راستین است که با اکسیر ریاضت و عبادت و مجاهدهٔ نفس، جنبهٔ مادی خود را در جهت ارتقاء و اعتلایِ روحی خود قربانی کرده‌اند.

اما معنی بیت فوق: وقتی که چشمِ باطنی عزیز مصر به سوی عالم غیب گشوده شد. [این بیت کلاً شرط و بیت بعدی جواب شرط است.]

هفت گاوِ فَربهِ بس پَروَری　　خوردشان آن هفت گاوِ لاغری　　(۹۳۳)

دید که هفت گاوِ لاغر، هفت گاوِ چاق و پروار را خوردند.

در درون، شیران بُدند آن لاغران　　ورنه گاوان را نبودندی خوران　　(۹۳۴)

آن هفت گاو لاغر برحسب باطن شیر بودند، و الّا نمی‌توانستند آن گاوانِ چاق را بخورند.

پس بشر آمد به صورت، مردِ کار[1]　　لیک در وَی شیر، پنهان مردْخوار　　(۹۳۵)

پس نتیجه می‌گیریم که انسان‌های لایق الهی اگرچه صورتاً انسان‌اند، اما در واقع شیری آدمخوار در درون آنان پنهان است. [مولانا در این بیت بر سبیل استعارهٔ تمثیلیه می‌گوید: حضرت حق در انسان کامل، متجلی است و او را در خود فانی و به بقای خود باقی

---

۱. مردِ کار: شخص لایق.

داشته است[۱]. اما برداشتی ساده‌تر و به سیاق و سباق ابیات نزدیکتر: اولیای خدا گرچه صورتاً افرادی ساده و فروتن‌اند، اما برحسبِ باطن از چنان تصرّف و قدرتی الهی برخوردارند که می‌توانند مردمان را ارشاد کنند و صفات بهیمی و حیوانی‌شان را بکلی محو و نابود سازند و کمالات را در آنان بپرورند.]

(۹۳۶) مرد را خوش واخورَد، فردش کند صاف گردد دُردش، ار دَردش کند

ولیّ خدا صفات مذموم و هویّت کاذبِ آدمیان را بکلی محو می‌سازد. و آنان را از اوصاف حیوانی و صفات بهیمی خود بکلی پاک می‌سازد. اگر رنجی هم در این طریق متحمل شوند تیرگیِ درونی آنان پاک می‌شود. یعنی اگر توسّطِ ولیّ خدا اهل درد شوند از پلیدی‌ها پاک شوند.

(۹۳۷) زآن یکی دَرد، او ز جملهٔ دُردها وارَهَد، پا بر نهد او بر سُها[۲]

زیرا آدمیان وقتی دردِ حقیقی پیدا کنند، یعنی وقتی دردِ دین و ایمان و پاکی و وارستگی پیدا کنند از جمیع تیرگی‌های قلبی نجات خواهند یافت و بر ستارهٔ سُها گام نهند. یعنی به عالی‌ترین مرتبهٔ کمال برسند.

(۹۳۸) چند گوئی همچو زاغِ پُر نُحوس ای خلیل از بهرِ چه کُشتی خروس؟

آخر چقدر مانند زاغِ بدشگون حرف می‌زنی. سؤال کننده‌ای به حضرت ابراهیم(ع) گفت: یا خَلیلَ‌اللّه چرا خروس را کُشتی؟ [در اینجا مولانا سخنانِ حکمت‌آموزِ تمثیلی خود را دربارهٔ زاغ خاتمه می‌دهد و به موضوع خروس و اوصافِ آن در انسان‌ها می‌پردازد.]

(۹۳۹) گفت: فرمان، حکمتِ فرمان بگو تا مُسَبِّح گردم آن را مو به مو

حضرت ابراهیم(ع) فرمود: برای امتثال امر الهی. دوباره آن سؤال کننده به آن حضرت گفت: بگو بدانم حکمت فرمان الهی چیست، تا آن را جزء به جزء تقدیس و تعظیم کنم.

---

۱. این وجه از بحرالعلوم است.

۲. سُها: ر.ک. شرح بیت (۱۶۲۴) دفتر دوم.

بیانِ آنکه کشتنِ خلیل عَلَیه‌السَّلام خروس را، اشارت به قمع و قهرِ کدام صفت بود از صفاتِ مذمومات مُهْلِکات در باطنِ مُرید؟

(۹۴۰) شهوتی اَست او و، بس شهوت‌پرست زآن شرابِ زَهرْناک ژاژ مست

خروس، حیوانی شهوت‌ران و بسیار شهوت‌پرست است، و از شراب زهرآگینِ بی‌فایده مست است.

(۹۴۱) گر نه بهرِ نسل بودی ای وَصیّ[۱] آدم از ننگش بکردی خود خَصیّ[۲]

ای پندپذیر اگر شهوت جنسی برای بقای نسل ضرورت نداشت، حضرت آدم(ع) (انسان کامل) از ننگِ آن خود را اخته می‌کرد.

(۹۴۲) گفت ابلیسِ لعین، دادار را دامِ زَفْتی خواهم این اِشکار را

ابلیس ملعون به خداوند گفت: برای شکار کردنِ انسان و گمراه ساختن او دامی بزرگ و قوی می‌خواهم.

(۹۴۳) زرّ و سیم و گَلّهٔ اسبش نمود که بدین تانی خلایق را ربود؟

خداوند طلا و نقره و رمهٔ اسبان را به ابلیس نشان داد. و فرمود: به وسیلهٔ اینها می‌توانی مردمان را صید کنی. یعنی گمراهشان سازی. [استاد فروزانفر روایتی را از **احیاءالعلوم**، ج ۳، ص ۲۶ را به عنوان مأخذ بیت فوق آورده[۳] که متن عربی آن‌را در اینجا ترجمه می‌کنیم: ابو اُمامه گفت که رسول خدا(ص) فرموده است: وقتی که ابلیس به زمین هبوط کرد گفت: پروردگارا مرا به زمین اندر آوردی و گُجسته‌ام ساختی، پس برایم خانه‌ای مقرّر فرما. خداوند فرمود: حمّام. عرض کرد: برایم انجمنی مقرّر فرما. فرمود: بازارها و گذرها. عرض کرد: برایم طعامی مقرّر فرما. فرمود: طعام تو طعامی است که نام خدا بر آن یاد نشود. عرض کرد: برایم نوشیدنی مقرّر فرما. فرمود: هرگونه سُکرآور. عرض کرد: برایم مؤذّنی مقرّر فرما. فرمود: نی و

---

۱. وَصیّ: کسی که به او سفارش و نصیحت شده.

۲. خَصیّ: اخته شده.

۳. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۶۴.

آواز. عرض کرد: برایم قرآنی مقرّر فرما. فرمود: شعر. عرض کرد: برایم نوشته‌ای مقرّر فرما. فرمود: خط و خال[۱]. عرض کرد: برای سخنی مقرّر فرما. فرمود: دروغ. عرض کرد: برایم دام‌هایی مقرّر فرما. فرمود: زنان.]

(۹۴۴) گفت: شاباش[۲] و، تُرُش آویخت لُنج[۳] شد تُرُنجیده[۴] و تُرُش همچون تُرُنج[۵]

ابلیس به حضرت حق‌تعالی گفت: شاباش. یعنی سپاسگزارم. اما در عین حال اخم‌آلود شد و لب و لوچه‌اش آویزان گردید و مانند بالنگ، چهره‌ای پُرآژنگ یافت.

(۹۴۵) پس زر و گوهر ز معدن‌هایِ خَوش کرد آن پس مانده را حق پیشکَش

سپس حضرت حق از معادن زیبای طبیعت، طلا و جواهری به آن اِبلیس واپسگرا (و یا رانده شده از درگاه ایزدی) تقدیم کرد.

(۹۴۶) گیر این دامِ دگر را ای لعین گفت: زین افزون ده ای نِعْمَ‌الْمُعین

حق‌تعالی فرمود: ای ملعون این دام را نیز بگیر. ابلیس گفت: ای نکویاور، از این هم بیشتر عطا فرما.

(۹۴۷) چرب و شیرین و شَرابات ثَمین[۶] دادش و بس جامهٔ ابریشمین

خداوند غذاهای چرب و شیرین و نوشیدنی‌های گرانقدر و لباس‌های ابریشمی به ابلیس بخشید. [تا ابلیس با این ابزار به سراغ آدمیزادگان برود.]

---

۱. در متن حدیث کلمهٔ وَشْم آمده که به معنی خالکوبی و خطّ و خالی است که بر بدن‌ها می‌کوبیدند. معادل دقیق‌تر آن «نگار» به معنی آرایش و بزک و خط و خال و یا نقشی است که زنان بر دست می‌کشیدند و آن دست را اصطلاحاً «نگاربسته» می‌گفتند.

۲. شاباش: کلمهٔ تحسین. مخفف شادباش، خوش باش. در اینجا به معنی متشکرم، سپاسگزارم.

۳. لُنج: لب و گرداگرد دهان.

۴. تُرُنجیده: درهم کشیده شده، پُرچین و شکن شده.

۵. تُرُنج: بالنگ. و «بالنگ» میوه‌ای است از مرکبات که درشت و سنگین است و از پوست آن مربّا و ترشی درست می‌کنند.

۶. ثَمین: گرانبها.

گفت: یارب بیش ازین خواهم مدد تـا بـبندمْشان بِـحَبْلٍ مِـنْ مَسَـد (۹۴۸)

ابلیس گفت: پروردگارا از این هم بیشتر کمک می‌خواهم تا آدمیزادگان را با ریسمانی تنیده شده از لیف خرما به بند درکشم. [در مصراع دوم از آیهٔ ۵ سورهٔ مَسَد اقتباس لفظی شده است. رجوع شود به بیت (۱۶۶۴) دفتر سوم.]

تا که مستانت که نَرّ و پُـردل‌انـد مَـــردْوار آن بـندها را بِسکُـلَند[1] (۹۴۹)

تا عاشقان تو که دلیر و دلاورند، مردانه آن بندها را پاره کنند. [زیرا بـقدری حـیران جمال و جلال الهی هستند که استوارترین بندِ هویٰ و هوس را نیز می‌گسلند.]

تـــا بـدین دام و رَسَـن‌هایِ هـوا مـردِ تـو گـردد ز نـامردان جـدا (۹۵۰)

تا بوسیلهٔ این دام‌ها و بندهای هویٰ و هوس، مـردان طـریق تـو از نـامردان مـتمایز شوند.

دامِ دیگر خواهم ای سلطانِ تخت دامِ مردْانداز و حیلتْسازِ سـخت (۹۵۱)

ای پادشاه تختگاهِ وجود، من دامی دیگر از تو مـی‌خواهـم، دامـی مـردْافکـن و بس کارساز.

خَمر و چنگ آوردْ پیشِ او نـهاد نیم خنده زد، بدان شد نـیم شـاد (۹۵۲)

خداوند، شراب و ساز را جلو ابلیسِ ملعون نهاد، ابلیس تبسّمی کرد و اندکی شاد شد.

ســویِ اِضـلالِ ازل پـیغام کـرد که: برآر از قعرِ بـحرِ فـتنه گَـرد (۹۵۳)

ابلیس به صفتِ گمراهْکنندگیِ ازلیِ حق، پیغامی بـدین مـضمون فـرستاد کـه خـدایـا نیرومندترین ابزار فتنه را نشانم بده. یعنی وسیله‌ای در اختیارم قـرارده تـا بـنی‌آدم را بـفریبم. [لازم است اندکی پیرامون «اضلالِ ازل» صحبت شود تـا مـراد از آن مـعلوم گـردد. صـوفیّه می‌گویند حضرت ذوالجلال والاکرام در ازل آزال به اوصافِ قدیمِ متقابله (جمالی و جـلالی)

---

۱. بِسْکُلَند: پاره کنند، بگسلند.

موصوف بود. هر چند اسم «مضلّ» در شمار اسماء حسنی نیامده اما در قرآن کریم «اِضلال» نیز به خداوند نسبت داده شده است. پس خداوند هم به صفت اضلال موصوف است و هم هدایت. و هر یک از این اسماء، مظهری دارد. آن که به راه هدایت رفته، مظهرِ اسم «هادی» است، و آن که به راه ضلالت شتافته مظهر اسم «مُضِلّ». چنانکه حکیم سبزواری گوید: چون ابلیس تحت اسم قهریه است و عبدالمضلّ، استمداد از او جست[۱]. پس ابلیس به حق‌تعالی عرضه می‌دارد که مرا در میدان گمراه سازی آدمیزادگان بسیار توانمند فرما. توضیح این تعبیر: «که بر آر از قعر بحر فتنه گرد» در شرح بیت (۳۲۸۵) دفتر چهارم آمده است.]

(۹۵۴) نی یکی از بندگانت موسی است پَرده‌ها در بحر، او از گَرد بَست

خداوندا مگر یکی از بندگانت به نام موسی نبود که در دریا از خاک پرده‌ها آویخت؟ [اشارهٔ بیت فوق به عبور موسی(ع) و بنی‌اسرائیل از دریای سرخ و یا رودِ نیل[۲] واضح است، چنانکه در آیهٔ ۷۷ سورهٔ طه و آیهٔ ۶۳ سورهٔ شعراء نیز آمده است. منظور مصراع دوم یعنی «بستن پرده از گرد و غبار» مبهم است. شاید مراد این باشد که (طبق آیهٔ ۶۳ سورهٔ شعراء) وقتی موسی به اذن الهی دریا را شکافت هر قسمت از آب‌های شکافته شده همچون کوهی عظیم برهم انباشته شد. و مفسّران می‌گویند به تعداد دوازده سبط بنی‌اسرائیل دوازده راه خشکی در وسط دریا نمایان شد[۳]. گویی که پرده‌ها و موانعی نامرئی مانع از برهم آمدن آب‌ها می‌شد. و شاید هم مراد این باشد که معجزهٔ موسی مانند پرده، چشم فرعونیان حق‌ستیز را فرو بست بطوریکه خیال کردند که آنان نیز می‌توانند در آن راههای خشکی گام بگذارند، و همینکه بدان درآمدند آب برهم آمد و آنان غرق شدند.]

(۹۵۵) آب، از هر سو عِنان را واکشید از تکِ دریا غباری بر جهید

آب از هر طرف عنان درکشید، یعنی متوقف شد، و از ژرفای دریا گرد و غباری بلند شد.

---

۱. شرح اسرار، ص ۳۵۳.

۲. در منابع تفسیری و تاریخی، عموماً دریای مورد نظر را بحر اَحمر (= دریای سرخ) و یا بحر سُوف و بحر قُلزُم دانسته‌اند. هر سه اسم مذکور نام یک دریاست. اما عده‌ای از محققان با استناد به قرائنی عقیده دارند که مراد از آن، رود نیل است.

۳. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۱۹۱.

چونکه خوبیِ زنان فـا[1] او نـمود که ز عقل و صبرِ مردان می‌فزود (۹۵۶)

وقتی که خداوند زیبایی زنان را که از حیطهٔ عقل و صبر مردان فراتر است به ابـلیس نشان داد. [بیت فوق کلاً شرط است، و بیت بعدی جواب شرط.]

پس زد انگشتک به رقص اندر فتاد که بده زوتـر، رسـیدم در مـراد (۹۵۷)

ابلیس از شدت شادی شروع کرد به «بِشْکَن زدن» و رقص کردن. و گفت: خداوندا این مایهٔ فتنه را زودتر به من بده که بدین وسیله به آرزویم رسیدم. یعنی می‌توانم آدمیان را گمراه سازم.

چون بدید آن چشم‌هایِ پُـرخُـمار که کند عـقل و خِـرَد را بـی‌قرار (۹۵۸)

وقتی که ابلیس چشمانِ پُرخمار زنان را که عقل و هوش را عاجز و پریشان مـی‌کند دید. [به شرح بیت (۹۶۱) رجوع شود.]

وآن صـفایِ عـارضِ آن دلبـران که بسوزد چون سپند این دل برآن (۹۵۹)

و صفا و طراوتِ چهرهٔ زنان دلبر را که دل مردان از شوق آن مـانند دانـه‌های اسـفند می‌سوزد، دید.

رُو و خال و اَبرو و، لب چون عقیق گوییا حق تـافت از پـردهٔ رقـیق (۹۶۰)

و نیز چهره و خال و ابـرو و لبِ عـقیق‌آسای زنـان را دیـد، هـمان لبـی کـه گـویی حضرت حق از پشت پرده‌ای نازک تجلّی کرده است.

دید او آن غَنْج[2] و بَرجَستِ سَبُک چون تـجلیِّ حـق از پـردهٔ تَـنُک (۹۶۱)

ابلیس وقتی ناز و کرشمه و رفتار نرم و چالاک آن زنان دلبر را که همچون تجلی حق از پسِ پرده‌ای نازک است، دید. [چهار بیت اخیر تماماً شرط است، اما جواب شرط، مذکور

---

۱. فا: به.

۲. غَنْج: ناز و عشوه کردن (مصدر ثلاثی مجرّد) و غُنْج به معنی ناز و کرشمه (اسم ثلاثی مجرّد).

نشده است. در تعدادی از نسخه‌ها «بَرجَست او سبک» آمده که بدین ترتیب جواب شرط را لفظاً مذکور داشته‌اند. بدین معنی که وقتی شیطان خصوصیات فریبندگی زنان را دید، چالاک از جایش پرید و... اما طبق نسخهٔ حاضر که به صورت ترکیب وصفی یعنی «برجستِ سبک» قید شده جواب شرط ذکر نشده است. از آنجا که در مثنوی گاه به قرینهٔ لفظی و یا معنوی، جواب شرط لفظاً محذوف می‌شود در اینجا می‌توان با تکیه بر ابیات پیشتر جواب شرط را تقدیر کرد و آن رقصیدن و شادمانی کردن ابلیس است. یعنی وقتی ابلیس این اوصاف را در زنان دید به شادمانی و شعف پرداخت، چنانکه در ابیات پیشین این معنا صریحاً درج شده است.]

تفسیرِ خَلَقْنَاالْاِنسانَ فی اَحْسَنِ تقویمٍ ثُمَّ رَدَدْناهُ اَسْفَلَ سافِلینَ و تفسیرِ وَ مَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَکِّسْهُ فِی الْخَلْقِ

(۹۶۲) آدمِ حُسن و مَلَک ساجد شده همچو آدم باز معزول آمده

در آیهٔ ۵ـ۴ سورهٔ تین آمده است: **لَقَدْ خَلَقْنَاالْاِنسانَ فی اَحْسَنِ تَقْویمٍ ثُمَّ رَدَدْناهُ اَسْفَلَ سافِلینَ**. «براستی که آدمی را در نکوترین هنجار بیآفریدیم و سپس باز آریمش به فروترین مرتبت.» تقویم، لفظاً به معنی درآوردنِ چیزی است به صورت مناسب و متعادل. و مراد از «اَحسنِ تقویم» نکوترین اعتدال و هنجار از حیث خَلقی و خُلقی است. زمخشری آن‌را اعتدال در اعضای بدن گفته است[1]. برخی نیز آن‌را به «ایستاده برپا» تفسیر کرده‌اند و می‌گویند که سایر حیوانات یا می‌خزند و یا بر چهار دست و پا راه می‌روند[2]. در تفسیر «اسفل سافلین» نیز برخی نوشته‌اند مراد از آن فرا رسیدن دوران پیری و کهنسالی است که آدمی در آن دوره به فروترین مرتبهٔ ضعف و عجز بازمی‌رود. برای همین است که دههٔ شصتم عمر را **عَشَرهٔ مَشْئُومه** (=دههٔ شوم) و یا **عَشَرهٔ مَنْحوسه** خوانده‌اند.

برخی نیز مراد از آن را کفر و انحطاط روحی و اخلاقی دانسته‌اند، که البته این وجه با سیاق و سباق آیات مذکور سازگارتر است، زیرا به دنبال آن می‌فرماید: **اِلّاالَّذینَ آمَنُوا**

---

۱. ر.ک. کشاف، ج ۴، ص ۷۷۴.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۵۱۱.

وَ عَمِلُواالصّالِحات فَلَهُمْ اَجْرٌ غَیْرُمَمْنونٍ[۱]. و بدین ترتیب حساب مؤمنان را از حکم پیشین استثنا می‌کند، در حالی که اگر مراد از «اسفل سافلین» دورهٔ پیری باشد استثناکردن مؤمنان وجهی ندارد زیرا پیری، کافر و مؤمن نمی‌شناسد.

اما مولانا در تفسیر این آیه میانِ دو قول جمع کرده و تفسیری بدیع و مُقنع به دست داده است: او می‌گوید مراد از «اسفل سافلین» همان پیری و کهنسالی است، و قهراً این دوره با ضعف و زبونی همراه است. اما کسی که انوار الهی بر قلبش تابیده و دورهٔ جوانی و میانسالی خود را به نیکی سپری کرده باشد، به دوران سالخوردگی نیز وجودی مثبت و پربرکت خواهد داشت. و در واقع دورهٔ پیری. میوهٔ درخت جوانی و میانسالی است. کسی که دورهٔ جوانی و میانسالیِ خود را با کج‌خُلقی و پلیدی سر می‌کند قهراً در دورهٔ پیری نیز کور و کبود خواهد بود. پس نتیجه می‌گیریم که نه تنها تنزّل اخلاقی و مسخ روحی و شخصیتیِ دورهٔ پیری شامل افراد روشن ضمیر نمی‌شود، بلکه بالعکس اینان به گنجی ثمین مبدّل می‌شوند که روح بالنده و متعالی آنان مصباح طریق همگان می‌گردد.

دومین آیه‌ای که در مطلع این فصل آمده آیهٔ ۶۸ سورهٔ یس است که توضیح آن در شرح بیت (۷۱۵) دفتر دوم آمده است.

اما معنی بیت: انسان زیبا که مسجود فرشتگان بود، سرانجام مانند حضرت آدم(ع) از مقام عالی خود معزول شد. [در این بیت حضرت مولانا حُسن و زیبایی را به حضرت آدم(ع) تشبیه کرده است، زیرا «آدمِ حُسن» اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ بِهْ به مُشَبَّه است. یعنی حُسن و جمالی که مانند آدم است. همانطور که آدم در ابتدای کار مسجود فرشتگان شد، و سپس از بهشت رانده گشت، زیبایی ظاهری انسان نیز در دورهٔ کودکی و جوانی، دیگران را به اعجاب و تحسین وا می‌دارد و چون خزانِ کهولت و پیری از راه رسد برگ و بار وجود آدمی را بتکاند و زرد و خوشیده‌اش سازد. و زان‌پس کمتر کسی طالب دیدار و گفتار او گردد. امان از پیری!]

گفت: آوَه، بعدِ هستی نیستی؟ گفت:جُرمت این که افزون زیستی (۹۶۳)

آدم وقتی عزل خود را از بهشت دید آهی کشید و گفت: دریغا، آیا بعد از هستی نیستی است؟ خداوند فرمود: گناهت اینست که زیاده از حد عمر کرده‌ای. [سنّت ما اینست که

---

۱. مگر آنان که ایمان آرند و عمل صالح کنند، پس ایشان راست پاداشی بی‌پایان.

به هر کس عمر طولانی دهیم به ضعف و عجزش درکشیم. پس آب و رنگ زیبارویان نیز بر اثر طول زمان محو شود و زشتی و شکستگی جایِ آن گیرد. همچنین جایز است که فاعلِ «گفت» در مصراع اول، انسانِ صاحبْ‌جمال باشد که از فقدان آب و تاب ظاهری‌اش حسرت می‌خورد.]

(۹۶۴) جبرئیلش می‌کشانَد مُوکَشان که: برو زین خُلد[۱] و از جَوْقِ خوشان[۲]

جبرئیل (مهتر فرشتگان) موی سرِ او را می‌گیرد و کشان‌کشان می‌برد و به او می‌گوید: از این بهشت جاودان و از جمع سرمستان بیرون رو. [در اینجا نیز جایز است که مرجع ضمیر«ش» هم آدم(ع) باشد و هم انسانِ زیبارو و صاحب جمال.]

(۹۶۵) گفت: بعد از عِزّ، این اِذلال[۳] چیست؟ گفت: آن دادست و اینت داوری‌ست

انسانِ صاحب جمال به مهتر فرشتگان می‌گوید: پس از آن همه عزّت و احترام این تحقیر برای چیست؟ جبرئیل جواب داد: آن عزّت و احترام، لطف و بخشش الهی است، و این تحقیر از عدل او.

(۹۶۶) جبرئیلا سَجده می‌کردی به جان چون کنون میرانی‌ام تو از جِنان[۴]؟

ای جبرئیل (ای مهتر فرشتگان) تو در آغازِ کار با اخلاص بر من سجده آوردی، اکنون چرا مرا از باغ‌های بهشت می‌رانی؟

(۹۶۷) حُلّه[۵] می‌پَرَّد ز من در امتحان همچو برگ از نخل در فصلِ خزان

در وقت امتحان و ابتلا جامه‌های بهشتی مانند برگ درختان در فصل پاییز از تنم فرو می‌ریزد. [گویا مولانا در این بیت به آیهٔ ۲۷ سورهٔ **اعراف** نیز نظر داشته است. در آن آیه

---

۱. خُلْد: بهشت برین.
۲. جَوْقِ خوشان: گروهِ سرخوشان و شادمانان.
۳. اِذْلال: خوار کردن، تحقیر نمودن.
۴. جِنان: جمع جَنَّت به معنی بهشت.
۵. حُلّه: لباس نو.

آمده است که ابلیس با اضلالِ خود جامهٔ آدم و حوا را از تن‌شان بیرون آورد. در روایات نیز آمده است وقتی آن دو از شجرهٔ ممنوعه خوردند جامهٔ پیکرشان فروافتاد و آسیمه سر به چپ و راست می‌گریختند و نمی‌دانستند چه کنند. منظور بیت: در خزان عمر نیز حلّه‌های حُسن و جمال از انسان جدا گردد.]

آن رُخی که تابِ او بُد ماه‌وار　　شد به پیری همچو پشتِ سوسمار　　(۹۶۸)

آن چهره‌ای که مانند ماه می‌درخشید، بر اثر پیری مانند پشتِ سوسمار، پُرچین و آژنگ شود. [جایز است افعال ماضی فوق و ذیل را به مضارع تأویل کنیم زیرا از امری حتمی‌الوقوع سخن رفته است.]

وآن سَر و فرقِ گَشِ[۱] شَعْشَعْ[۲] شده　　وقتِ پیری ناخوش و اَصْلَع[۳] شده　　(۹۶۹)

آن سر و موی زیبا و درخشانِ او به هنگام پیری زشت و طاس گردد. [جلوه و جمال دورهٔ جوانی و خرمنِ خرّمِ مو بی‌رونق و تنک گردد و زلف و کاکل آدمی فرو ریزد و کَل گردد.]

وآن قدِ صف‌دَرِّ[۴] نازان[۵] چون سِنان[۶]　　گشته در پیری دو تا همچون کمان　　(۹۷۰)

و قامتِ صف‌شکن و رعنای او در دوران پیری مانند نیزه می‌خمد.

رنگِ لاله، گشته رنگِ زعفران　　زورِ شیرش، گشته چون زَهرهٔ زنان　　(۹۷۱)

رخسارهٔ سرخ و شاداب او به رنگ زعفرانی مبدّل شود. و نیروی شیرآسایِ او بقدری تحلیل رود که زان‌پس دل و جرأتی زنانه پیدا کند. یعنی آدمی ترسو و محافظه‌کار شود.

---

۱. فَرقِ گَشْ: سر و موی زیبا. «فَرْق» به معنی فرقِ موی سر، و «گَشْ» به معنی خوب و زیبا.
۲. شَعْشَع: تابنده، تابناک.
۳. اَصْلَع: داغ سر، مردی که جلو سرش مو نداشته باشد.
۴. صَفْ‌دَر: درندهٔ صف، برهم زنندهٔ صف دشمن.
۵. نازان: نازکننده، رعنا.
۶. سِنان: نیزه، سرنیزه. جمع: اَسِنَّه.

(۹۷۲) آنکه مردی در بغل کردی به فـن مـی‌بگیـرندش بغـل وقتِ شـدن

آن کسی که با نیرویِ جوانی خود، مـردان را (بـه قـصد زورآزمـایی و کُشـتی) بـغل می‌گرفت (و بر زمین می‌کوفت) در دورهٔ پیری به هنگام راه رفتن باید زیر بغلش را بگیرند تا مبادا بر زمین افتد.

(۹۷۳) این خود آثارِ غم و پژمردگی‌ست هر یکی زینها رَسولِ مردگی‌ست

حالاتی که برای پیری برشمردیم علائم اندوه و پژمردن است. و هریک از اینها به منزلهٔ پیک مرگ است. یعنی هریک از احوال پیری خبر می‌دهد که شخص مذکور باید منزل دنیا را ترک گوید و به خانهٔ آخرت کوچد.

تفسیرِ اَسْفَلَ سافِلینَ اِلَّا الَّذین آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ فَلَهُمْ اَجْرٌ غَیْرُ مَمْنونٍ

(۹۷۴) لیک گر باشد طـبیبش نـورِ حـق نیست از پیریّ و تب، نقصان و دَق[1]

اما اگر نور الهی، طبیب انسان شود، دیگر از پیری و تب (و هر بیماری دیگر) هیچگونه عیب و نکوهشی بدو نرسد. [تـوضیح آیـهٔ فـوق در شـرح بـیت (۹۶۲) هـمین دفـتر آمـده است.]

(۹۷۵) سستیِ او هست چون سستیِّ مست کاندر آن سُستی‌ش رَشکِ رُستم است

سستیِ چنین شخصی مانند سستی مستان است که حتی رستمِ دسـتان بـدان حـالت حسادت می‌ورزد. زیرا دوران پیری پیرانِ روشن ضمیر آکنده از خیر و برکت است. [چنانکه دوره‌های پیشین عمرشان چنین بوده است.]

(۹۷۶) گر بمیرد، استخوانش غـرقِ ذوق ذَرّه ذَرّه‌اش در شعاعِ نـورِ شـوق

سالخورده‌ای که قلبش به نور حق منوّر شده هرگاه بمیرد استخوان‌هایش نـیز غـرق لذّات معنوی شود، و تمام ذرّات وجودش با شعاع شوق الهی احاطه گردد.

---

۱. دَقّ: نکوهش و مؤاخذه.

وآنکه آنَش نیست، باغِ بی‌ثمر که خزانش می‌کند زیر و زَبَر (۹۷۷)

اما کسی که فاقد نور الهی است مانند باغی بدونِ میوه و ثمر است که خزان پیری آن باغ را ویران کند.

گُل نمانَد، خارها مانَد سیاه زرد و بی‌مغز آمده چون تلِّ کاه (۹۷۸)

از آن باغِ بی‌ثمر، گُلی نمانَد و فقط خارهای سیاه مانَد، و آن پیرِ فاقد معنویت همچون پشتهٔ کاه زرد و بی‌مغز گردد.

تا چه زَلّت[1] کرد آن باغ ای خدا که ازو این حُلّه‌ها گردد جدا؟ (۹۷۹)

خداوندا مگر آن باغ چه لغزشی مرتکب شده که این همه جامهٔ فاخر و زیبا باید از او جدا گردد؟

خویشتن را دید و، دیدِ خویشتن زهرِ قتّال‌ست، هین ای مُمْتَحَن (۹۸۰)

مولانا این بیت را از قول حضرت حق به عنوان جواب آورده است: به دلیل اینکه او دچار خودبینی شد. و ای آزموده مرد، بهوش باش که خودبینی، زهری کُشنده است.

شاهدی کز عشقِ او عالَم گریست عالَمَش می‌راند از خود، جُرم چیست؟ (۹۸۱)

سؤالی دیگر: خداوندا آن زیبا رُخساری که از عشق و اشتیاقِ او مردمِ جهان مفتون او می‌شدند و اشک می‌ریختند، چه گناهی کرده است که (مدّتی بعد) مردم همان جهان، او را از خود می‌رانند؟ یعنی تا وقتی که شخص، جلوه و جمالی دارد همه طالب او شوند و خود را بدو منسوب دارند، اما همینکه جلوه و جمالش محو شود دیگر کسی خریدار او نشود و همگان از او فاصله گیرند. جرم و جریرتِ این شخص چیست؟

جُرم، آنکه زیورِ عاریّه بست کرد دعوی کین حُلَل مِلکِ من است (۹۸۲)

جواب از قول حضرت حق: گناهش اینست که خود را به زیب و زیور عاریتی آراست،

---

۱. زَلّت: لغزش.

و سپس ادعا کرد که همهٔ این زیورها مالِ من است. یعنی ادعا کرد که حُسن و جمالش ذاتی است و نه بِالْعَرَض.

(۹۸۳) واسِتانیم آن، کـه تـا دانَـد یـقین خِرمن آنِ ماست، خوبان دانه‌چین

همهٔ آن زیورها را از او می‌گیریم تا یقیناً بداند که خرمنِ حُسن و جمال به ما تعلّق دارد و زیبارویان، ریزه‌خوارِ ما هستند. [تمام زیبایی‌ها مظهر اسم جمیل است و قهراً مظهر غیر از ظاهر است. پس همهٔ حُسن و جمال آدمی، عطیهٔ الهی است و خود بِالذّات فقیر محض است. چنانکه حضرت اسداللّه‌الغالب علی(ع) فرمود: مٰا لِابْنِ آدَمَ وَالْفَخْرِ اَوَّلُهُ نطْفَةٌ وَ آخِرُهُ جیفةٌ[۱]... «آدمیزاده را نرسد که فخر بفروشد، در حالی که آغازش نطفه‌ای است و پایانش مُرداری...»]

(۹۸۴) تا بداند کـان حُـلَل عـاریّه بـود پرتوی بود آن ز خورشیدِ وجـود

تا بداند که این زیورها، یعنی جمیع حُسن و جمالی که در مظاهر دیده می‌شود، جنبهٔ عاریتی و عَرَضی داشته و آن همه زیبایی پرتوی از شمسِ وجود حضرت حق بوده است.

(۹۸۵) آن جمال و قدرت و فضل و هنر زآفتابِ حُسن کرد این سـو سـفر

و آن زیبایی و قدرت و فضل و هنر تماماً جلوه‌ای از شمسِ جمال الهی بوده که بر این جهان تجلّی کرده است.

(۹۸۶) بـاز مـی‌گردند چـون اِستاره‌ها نورِ آن خورشید زیـن دیـوارهـا

نور شمس جمال الهی نیز مانند پرتوِ ستارگان از دیوار وجـود مـوجودات بـازگرفته می‌شود و به اصل خود بازمی‌گردد. [اجسام آدمیان به منزلهٔ دیوار است و جمال الهی همچون خورشید. وقتی خورشید به دیوار می‌تابد، دیوار جلوه و صفایی پیدا می‌کند، اما این روشنی از ذاتِ دیوار نیست بلکه از خورشید است، زیرا وقتی خورشید دامن زرنگار خود را برمی‌چیند دیوار نیز تاریک و ظلمانی می‌شود. پس جلوه و جمال انسان نیز به اقتضای تجلّیِ حق با اسم جمیل است، نه آنکه حُسن و جمال در او ذاتی باشد.]

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۴۴۵.

پـرتوِ خـورشید شـد واجـایگاه مانْد هر دیـوار تـاریک و سـیاه (۹۸۷)

چون نور خورشید به مـحل اصـلی خـود بـازگردد، هـمهٔ دیـوارهـا تـیره و مـنکدر شود.

آنکه کرد او در رُخِ خوبانتْ دَنْگ[۱] نورِ خورشیدست از شیشهٔ سه رنگ (۹۸۸)

آن چیزی که تو را شیفته و حیرانِ زیبارویان کرده، پـرتو آفـتابی است کـه از شـیشهٔ رنگارنگ تافته است. [عدد «سه» در اینجا بر عددی معین دلالت ندارد، چـنانکه عـده‌ای از شارحان چنین پنداشته‌اند و گفته‌اند مراد از «شیشهٔ سه رنگ» روح و قلب و جسم است[۲]. و بعضی نیز گفته‌اند مراد، **موالید ثلاثه** یعنی جماد و نبات و حیوان است[۳]. قهراً ایـنگونه حـصر کردن‌ها، تکلّف‌بار و انصراف از مقصود مولاناست. پس لازم است که عدد «سه» را عـلامت کثرت بدانیم نه عددی خاص.

منظور بیت: وجود حضرت حق، واحد است به وحدت حقیقی که چون در آیـنه‌های ماهیّات و ممکنات جلوه‌گر شود متعدّد و کثیر نماید. و ایـن هـمه حُسـن و جـمالی کـه در موجودات دیده شود در واقع جمال الهی است که در مَرائیِ آنان نمودار گـردد. رجـوع شـود به شرح بیت (۲۴۷۲) دفتر اول و (۵۹۳) همین دفتر.]

شیشه‌هایِ رنگْ‌رنگ آن نـور را می‌نمایند این‌چنین رنگین به مـا (۹۸۹)

این شیشه‌های رنگارنگ است که نورِ خورشید را اینگونه رنگین نشان می‌دهد.

چون نمانَد شیشه‌های رنگْ‌رنگ نورِ بـی‌رنگت کـند آنگـاه دَنگ (۹۹۰)

هرگاه شیشه‌های رنگارنگ کنار برود، نور بی‌رنگ خورشید مات و مبهوتت می‌کند. [چنانکه دیدن نور خورشید از پشتِ شیشه‌های رنگین میسّر است، و همینکه نور خـورشید مستقیماً به چشم زند چشم خیره و سرگشته شود. پس تا وقتی که آدمی حـقیقت را از پشت حجاب اوهام و خیالات خود می‌بیند، تصوّری از آن دارد، اما به محض آنکه پردهٔ پندار دریده

---

۱. دنگ: کودن، فرومایه.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۲، ص ۳۵۰.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۵۳، بحرالعلوم و گولپینارلی نیز همان را گفته‌اند.

شود و شمس حقیقت بی‌حجاب و رادع تجلّی کند آدمی مدهوش گردد و زبان از بیانِ حقیقت باز ایستد.]

(۹۹۱) خُوی کُن بی‌شیشه، دیدن نـور را تا چو شیشه بشکـند نـبود عَـمیٰ

عادت کن که نور را بدون شیشه مشاهده کنی، تا اگر احیاناً شیشه شکست کور نشوی.
[عادت کن که حقیقت را عریان و بدور از تعلّقات و صورت‌ها مشاهده کنی، زیرا دیدن حقیقت از ورای حُجُب و استار تو را به مقام قرب و وصال نمی‌رساند. چنانکه حضرت سیدالشهداء(ع) در دعای عرفه فرمود: اِلٰهی تَرَدُّدی فِی‌الآثارِ یُوجِبُ بُعْدَالْمَزار... «خداوندا، اندیشیدنم در آثار و نشانه‌ها مرا از دیدارت باز می‌دارد...» مولانا در بیت فوق صورت‌گرائی را مطلقاً تخطئه کرده است از آن جمله مشرب جمال‌پرستان صوفیه را که یکی از سردمداران شاخص آن اوحدالدین کرمانی بود.]

(۹۹۲) قـــانعی بـــا دانشِ آمـوخته در چـراغ غـیر، چشـم افـروخته

اما تو به علم مکتسب بسنده کرده‌ای، و با چراغِ دیگری چشمانت را روشن ساخته‌ای.
[مصراع دوم به طریق تمثیل آمده تا مطلب مصراع اول را مبیّن سازد. منظور بیت: جمیع علوم و محفوظاتی که نه از طریق سلوک و جوشش روحی حاصل شـده بـاشد مـنشأ هـیچگونه درخششی در ضمیر آدمی نمی‌شود. و این بدان مانَد که خود چراغی نداشته باشی و با چراغ دیگری اطراف خود را روشن سازی. پس به علوم مکتسب از راه مطالعهٔ کتاب و حفظ الفاظِ پرطمطراق قناعت مکن که غایت انسان اینها نیست.]

(۹۹۳) او چـراغِ خـویش بـرباید کـه تـا تو بدانـی مُستعیری[1]، نـی فـتا[2]

او ناگهان چراغ خود را از جلو تو برمی‌دارد تا متوجه شوی که آن چراغ در نزد تـو عاریتی بوده و تو مالکِ آن نبوده‌ای.

---

۱. مُسْتَعیر: عاریه خواهنده. اسم فاعل از مصدر استعاره و از ریشهٔ «ع و ر». اما «مُستَعیر» از ریشهٔ «ع ی ر» به معنی اسب فربه و گورخر است که ربطی به بیت فوق ندارد.
۲. فتا: جوان، جوانمرد، سخاوتمند. در اینجا به معنی مالک آمده است.

گر تو کردی شُکر و سعیِ مُجْتَهَد[1] غم مخور که صد چنان بازت دهد (۹۹۴)

اگر تو شکر کنی و تلاش فراوان نمایی، اندوهگین مشو که صدچندان به تو عوض دهد.

[اگر تو قدر همین دانش مکتسب خود را نیز بدانی و بدان عمل کنی مشمول عنایات ربّانی خواهی شد.]

ور نکردی شکر، اکنون خون گِری که شده‌ست آن حُسن از کافر بَری (۹۹۵)

و اگر شکر نکنی، اکنون باید خون گریه کنی، زیرا جمالِ معنویّات از شخص حق‌ستیز دوری می‌کند یعنی آن‌که به دانسته‌های خود عمل نکند عالم بی‌عمل است و مصداق حقیقی کفر.

اُمَّةُالْکُفران، اَضَلَّ اَعْمالَهُمْ اُمَّةُالْاِیمانِ اَصْلَح بالَهُمْ (۹۹۶)

خداوند، اعمالِ امّتِ کفر را تباه کند و احوالِ امّت ایمان را به سامان آرد.

[«امةالکفران» مضاف و مضافٌ‌الیه و مبتداست. «اَضَلَّ» فعل ماضی باب افعال و فاعل آن تقدیراً «اللّه» است. «اعمالهم» مضاف و مضافٌ‌الیه و مفعول است. مرجع ضمیر «هُمْ»، «امةالکفران» است. ترکیب مصراع دوم نیز بر همین قیاس است. بیت فوق اشاره است به آیهٔ ۱ و ۲ سورهٔ محمّد: اَلَّذینَ کَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبیلِاللّهِ اَضَلَّ اَعْمالَهُمْ. وَالَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُواالصّالِحاتِ وَ آمَنُوا بِما نُزِّلَ عَلیٰ مُحَمَّدٍ وَ هُوَالْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ کَفَّرَ عَنْهُمْ سَیِّئاتِهِمْ وَ اَصْلَحَ بالَهُمْ. «آنان که کافر شدند و مردم را از راه خدا باز داشتند (خداوند) اعمالشان تباه کند. و آنان که ایمان آوردند و عمل صالح کردند و بدانچه که بر محمّد نازل شده، و همه حق است و از سوی پروردگار، ایمان آوردند، خداوند گناهانشان بپوشاند و کارشان را به سامان آرد.»]

گُم شد از بی‌شُکر خوبی و هنر که دگر هرگز نبیند زآن اثر (۹۹۷)

زیبایی و هنر از دست آدم ناسپاس چنان گم می‌شود که دیگر اثری از آن نخواهد دید.

خویشی و بی‌خویشی و شُکر و وَداد[2] رفت زآن‌سان که نیاردْشان به یاد (۹۹۸)

حالت هوشیاری و مدهوشی و سپاس و دوستی چنان از افراد ناسپاس فاصله می‌گیرد

---

۱. سَعْیِ مُجْتَهَد: نهایت درجهٔ کوشش.

۲. وَداد: دوستی.

که دیگر چیزی از آنها به خاطرشان نمی‌رسد. [همهٔ هنرها و فضائل از عطایای ربّانی و نعمت‌های الهی است. اگر کسی بدان‌ها دست یازد نباید خودباخته و مغرور شود، بلکه بایسته است که بدان وسیله در تهذیب نفس خود کوشا باشد زیرا با یک حادثه ممکن است آدمی همهٔ آن هنرها و فضائل را از دست بدهد.]

(۹۹۹) که اَضَلّ اَعْمالَهُمْ ای کافران جَستنِ کام‌ست از هر کامران

ای حق‌ستیزان منظور از اَضَلَّ اَعْمالَهُم (= تباه کند اعمالشان را) اینست که کام از کامروا جُدا گردد. یعنی نعمتِ موجود، مفقود شود.

(۱۰۰۰) جز ز اهلِ شکر و اصحابِ وفا که مر ایشان راست دولت در قفا[1]

بجز سپاسگزاران و وفادارانِ به عهد خود که دولت و اقبال از پسِ آنان بیاید. [مراد از «دولت در قَفا» سعادت اخروی است. برخی نیز گفته‌اند «دولت در قفا» یعنی دولت پشتِ دولت. کنایه از دولت و اقبال دائمی و فزاینده.]

(۱۰۰۱) دولتِ رفته کجا قوّت دهد؟ دولتِ آینده خاصیّت دهد

دولت از دست رفته چگونه می‌تواند به آدمی قدرت بدهد؟ مسلّماً دولت آینده می‌تواند قدرت و خاصیت بدهد. [جاه و جلال دنیوی که سریع‌الزّوال است نمی‌تواند آدمی را از نظر روحانی نیرومند و بالنده سازد، بلکه این مهم برعهدهٔ حشمت و جلال اخروی است.]

(۱۰۰۲) قرض دِه زین دولت اندر اَقْرِضُوا تا که صد دولت ببینی پیشِ رُو

برای امتثال از حکم خداوند که می‌گوید: «قرض دهید»، از دولتِ دنیوی خود به خدا قرض بده تا صد دولت در برابرت مشاهده کنی. [اگر زر و زیور و جاه و جلال دنیوی‌ات را در راه نیل به حقیقت بذل کنی به جای آن به شکوه و عظمت معنوی دست خواهی یافت. «اَقْرِضُوا» فعل امر جمع مذکر حاضر از باب اِفعال، اشاره به آیه‌ای است که توضیح آن در شرح بیت (۱۴۶) همین دفتر آمده است.]

---

۱. قَفا: پشت سر.

اندکی زین شُرب کم کن بهرِ خویش تا که حوضِ کوثری یابی به پیش (۱۰۰۳)

به خاطر مصلحت خود اندکی از این نوشیدن کم کن، یعنی اگر خواهان فرجام نیک هستی باید از مقدار عیش و نوش‌ات بکاهی تا سرانجام حوض کوثری در برابر خود بیابی. [توضیح حوض کوثر در شرح بیت (۱۹۰۱) دفتر اول آمده است.]

جُرعه بر خاکِ وفا آن کس که ریخت کَی‌تواند صیدِ دولت زُو گریخت؟ (۱۰۰۴)

کسی که جرعه‌ای برخاک وفا بریزد چگونه ممکن است که صیدِ بخت و اقبال حقیقی از دست او بگریزد؟ [«جرعه بر خاک ریختن» اشاره به سنتی است دیرین در میان میخوارگان که از مواریث یونانیان باستان است. در این مورد رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۲) دفتر اول، و (۳۷۲) همین دفتر. منظور بیت: هر کس بقیّه عمر و مال و جمیع تعلّقات دنیوی خود را در راهِ وفای به پیمان الهی صرف کند، هُمایِ سعادت از دستِ او نخواهد گریخت.]

خوش کند دلْشان که اَصْلَح بٰالَهُمْ رَدَّ مِنْ بَعْدِ التَّوىٰ اَنْزالَهُمْ (۱۰۰۵)

حضرت حق‌تعالی دل اهل ایمان را شاد می‌کند و کارشان را به سامان می‌آورد، و جمیع دارایی‌هایی که در راه خدا صرف کرده‌اند به ایشان بازگردانَد. [فعلِ ماضی «رَدَّ» چون بر امری حتمی‌الوقوع دلالت دارد باید به مضارع تأویل شود. و ضمناً مجهول خواندنِ آن نیز جایز است. یعنی می‌توان «رُدَّ» قرائت کرد. و در اینصورت باید ترجمه کنیم: بازگردانده شود. «تَوىٰ» مصدر ثلاثی مجرّد از «تَوِیَ یَتْوىٰ» به معنی هلاکت و تباه شدن مال است. اما در اینجا مراد اموال و تعلّقاتی است که شخص مؤمن در راه خدا از آنها چشم‌پوشی می‌کند. «اَنْزال» نیز جمعِ «نُزْل» و «نُزُل» به معنی طعامی که جلو مهمان می‌گذارند، غذایِ بابرکت، عطا و بخشش.

منظور بیت: هر آنچه مؤمن در راه خدا انفاق کند نه تنها تباه نشود بلکه به اضعافِ مضاعف بدو بازگردانده شود.]

ای اَجَل وی تُرکِ غارتْسازِ[1] دِه هرچه بُردی زین شَکوران[2]، باز دِه (۱۰۰۶)

حضرت حق به پیک مرگ و اجل چنین خطاب می‌کند: ای مرگ، ای غارتگرِ جامعهٔ

---

۱. غارتْساز: صفتِ مرکّب فاعلی، به معنی غارتگر. این صفت را باید به «دِه» اضافه کنیم.

۲. شَکُور: بسیار سپاسگزار (صیغهٔ مبالغه).

جهان هرچه از این سپاسگزاران گرفته‌ای، پس بده. [«دِه» به معنی روستا، و مراد از آن «جامعهٔ جهان» است. یعنی مرگ به هرجا که رود متاع حیات را از اهل آن دیار به یغما می‌برد. اما «دِه» در مصراع دوم فعل امر مفرد مذکّرِ حاضر است یعنی بده. و این را جِناس گویند. منظور بیت: مرگ و فنا برای اهل ایمان به معنی دستیابی به نعیم و عطیه‌ای ارزنده‌تر است. چنانکه وقتی مواهب دنیوی را به آنان عرضه می‌دارند از آن رخ برمی‌تابند.]

(۱۰۰۷) وا دهد، ایشان بنپذیرند آن زآنکه مُنْعَم[1] گشته‌اند از رَخْتِ جان

مرگ همهٔ آن مواهب دنیوی را به اهل ایمان پس می‌دهد اما ایشان نمی‌پذیرند، زیرا که از لباس جان برخوردار شده‌اند. [مؤمنان به چنان عطیّه‌هایی دست یازیده‌اند که حُطام دنیوی با تمام فتنه‌انگیزی‌هایش در نظر آنان کاسد و بی‌رونق است.]

(۱۰۰۸) صوفییم و خِرقه‌ها[2] انداختیم باز نستانیم، چون در باختیم

اهل ایمان و عرفان گویند: ما صوفی هستیم و خرقه‌های خود را افکنده‌ایم. و چون خرقه‌ها را بذل کنیم دیگر آنها را بازپس نخواهیم گرفت. [یکی از رسوم صوفیان در مجلس سماع، خرقه‌افکنی بوده است. بدین ترتیب که وقتی سالکی به وجد کامل می‌رسید، خرقهٔ خود را از تن خارج می‌کرد و به سوی پیر و یا قوّال و یا جمعِ سماع‌کننده می‌افکند. پیر، آن خرقه را به تعدادِ حاضران قسمت می‌کرد و هر تکه را تبرّکاً به یک نفر می‌داد و این تکه بقدری نزد صوفیان عزیز و مقدس بود که گاه حتی با بهای گزافی خرید و فروش می‌شد. این رسم کنایه از پشت پا زدن به دنیا و رها شدن از جمیع تعلّقات دنیوی است. گاه نیز صاحب وجد از سر شور و شعف، بی‌اختیار خرقهٔ خود را می‌درید و آن‌را به سوی دیگران می‌افکند که بدان خرقهٔ مُمَزَّقَه (= خرقهٔ پاره شده) می‌گفتند. البته مشایخ طریقت هیچکدام دریدن خرقه را در حالت صحو و هوشیاری روا نمی‌دانستند، چون نوعی اسراف محسوب می‌شد.

منظور بیت: اهل ایمان و عرفان وقتی که از خرقهٔ جسم و جمیع مقتضیات و مناسبات دنیوی گذشتند دیگر به‌هیچوجه حاضر نیستند دوباره آن را به دست آورند.]

---

۱. مُنْعَم: اسم مفعول از باب اِفعال به معنی نعمت داده شده، برخوردار از نعمت.

۲. خرقه: ر.ک. شرح بیت (۶۸۵) دفتر اول.

ما عوض دیدیم، آنگه چون عوض رفت از ما حاجت و حرص و غرض (۱۰۰۹)

زیرا ما عوض آنچه را که بذل کرده‌ایم یافته‌ایم، آن هم عوضی که موجب رفع نیاز و حرض و آرزوی ما شده است.

زآبِ شور و مُهْلِکی بیرون شدیم بر رَحیق[۱] و چشمهٔ کوثر[۲] زدیم (۱۰۱۰)

از آب شور و کُشندهٔ تعلّقات دنیوی بیرون آمدیم و وجودِ خود را از شرابِ ناب و چشمهٔ کوثر برخوردار کردیم.

آنچه کردی ای جهان با دیگران بی‌وفایی و فن و نازِ گِران (۱۰۱۱)

ای دنیا آنچه از بی‌وفایی و حیله‌گری و ناز و کرشمهٔ سنگین با دیگران کردی. [تتمهٔ مطلب در ابیات بعدی آمده است.]

بر سَرَت ریزیم ما بهرِ جزا که شهیدیم، آمده اندر غزا (۱۰۱۲)

همه را جهت کیفر بر سرت خواهیم آورد، زیرا شهیدیم و برای جهاد با تو آمده‌ایم. [عرفا کشتهٔ خنجر عشق و فقر، و مقتولِ تیغ رضا و تسلیم هستند.]

تا بدانی که خدایِ پاک را بندگان هستند پُرحمله و مِری[۳] (۱۰۱۳)

تا این مطلب را دریابی که خداوندِ سبحان، بندگانی مبارز و پیکارگر دارد.

سبلتِ تزویرِ دنیا بَرکَنَند خیمه را بر باروی[۴] نصرت زنند (۱۰۱۴)

چنان بندگانی که سبیل تزویر دنیا را می‌کنند، یعنی دنیای غدّار را خوار و رسوا سازند و ترفندهای آن‌را برملا کنند. و خیمهٔ اراده و همّت خود را بر بلندای دژِ پیروزی برپا دارند.

---

۱. رَحیق: شراب ناب.

۲. کَوْثَر: ر.ک. شرح بیت (۱۹۰۱) دفتر اول.

۳. مِری: ممالِ مِراء به معنی مجادله و ستیز.

۴. بارُو: دیوار قلعه، حصار.

(۱۰۱۵) این شهیدان باز نو غازی[۱] شدند وین اسیران باز بر نصرت زدند

این شهیدان دوباره مجاهد شده‌اند، و این اسیران دوباره به پیروزی رسیده‌اند. [وقتی سالکی برحسب مُوتُوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا به مرگ اختیاری رسد و قمعِ هوایِ نفسانی و دفع خودبینی کند در واقع شهید عشق الهی است. و کسی که در راه خدا شهید شود نباید مرده‌اش پنداشت.]

(۱۰۱۶) سَر برآوردند باز از نیستی که ببین ما را، گر اَکْمَه[۲] نیستی

دوباره از عالم نیستی سر برآوردند و گفتند: اگر نابینا نیستی ما را ببین. [عارفانِ باللّه پس از رسیدن به فنایِ فِی‌اللّه و باقی شدن به بقای حق به دنیا و دنیائیان گویند: اگر چشم دلتان کور نیست به ما بنگرید و ببینید آیا ما بقا داریم یا شما؟ پس عارف راستین همگان را به جهاد اکبر یعنی مبارزه با نفس اماره دعوت می‌کند.]

(۱۰۱۷) تا بدانی در عدم خورشیدهاست وآنچه اینجا آفتاب، آنجا سُهاست[۳]

به حقیقتِ ما بنگر تا بدانی که در نیستی، خورشیدهایی وجود دارد. و آن چیزی که در اینجا، آفتاب محسوب می‌شود، در آنجا ستاره‌ای خُرد به شمار می‌آید. [«عدم» در اینجا نقیضِ وجود نیست، بلکه مراد از آن عالم الهی است که هستِ نیستْ‌نماست.

منظور بیت: شکوه و جلال حقیقی در عالم الهی است، و آنچه در این دنیا شکوهمند جلوه می‌کند در قیاس با عالم الهی چیزی به شمار نیاید.]

(۱۰۱۸) در عدم، هستی برادر چون بود؟ ضدّ اندر ضدّ، چون مکنون بود؟

ای برادر چگونه ممکن است که در عالمِ نیستی، هستی وجود داشته باشد؟ چگونه ممکن است که ضدّ در درون ضدّ نهفته شود؟ [مولانا بیت فوق را به عنوان ایرادِ مقدّر مطرح کرده است، زیرا در بیت پیشین گفت که در عدم، خورشیدهایی وجود دارد. پس ممکن است

---

۱. غازی: جنگجو، پیکارگر، مجاهد.

۲. اَکْمَه: کورِ مادرزاد. جمع: کُمْه.

۳. سُها: ر.ک. شرح بیت (۱۶۲۴) دفتر دوم.

این ایراد پیش آید که چگونه از نیستی، هستی متولد می‌شود؟ جوابِ این ایراد در ابیات ذیل آمده است.]

(۱۰۱۹) یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّت بدان که عدم آمد امیدِ عابدان

حق‌تعالی زنده را از مُرده بیرون کشد. بدان که عدم مایهٔ امیدواریِ پرستشگران است. [فعلِ «بدان» را در مصراع اول نیز می‌توان صرف کرد. در آیهٔ ۱۹ سورهٔ روم آمده است: **یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَالْمَیِّتِ و یُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَیِّ وَ یُحْیِی الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهٰا وَ کَذٰلِکَ تُخْرَجُون.** «زنده را از مُرده برون آرد و مرده را از زنده. و زمین را از پسِ مُردنش زنده سازد. و بدینسان (از قبرها) برون آورده شوید». مفسّران دربارهٔ اِخراجِ زنده از مرده گفته‌اند مانند خروج انسان از نطفه که البته این سخن صحیح نیست زیرا نطفه هم موجودی زنده است، برخی نیز گفته‌اند مانند تولّد مؤمن از کافر[1]. که این نیز علاوه بر حصر مفهوم آیه، دیدگاهی باطنی است. اما مولانا مفهوم برون آوردن زنده از مُرده را در عرصه‌ای وسیع مطرح کرده است. او می‌گوید مراد از آن، ظهور هستی از نیستی است.]

(۱۰۲۰) مَردِ کارنده که انبارش تُهی‌ست شاد و خوش، نه بر امیدِ نیستی‌ست؟

به عنوان مثال، زارعی که انبار غلّه‌اش خالی است، مگر به امید نیستی شاد و خوشحال نیست؟ [زارع بذرهای خود را تماماً در دلِ زمین کاشته است و فعلاً غلّه‌ای ندارد، اما به محصولی که هنوز تکوین نیافته امید بسته است. چرا؟ زیرا یقین دارد که از دل نیستی هستی زاده می‌شود.]

(۱۰۲۱) که بروید آن ز سویِ نیستی فهم کن گر واقفِ معنی‌ستی

زیرا آن محصولی که بدو امید می‌دهد از نیستی خواهد رویید. اگر نکته‌سنجی این مطلب را دریاب.

(۱۰۲۲) دَم به دم از نیستی، تو منتظِر که بیابی فهم و ذوق، آرام و بِر

تو هر لحظه انتظار داری که از عدم، درک و ذوق و آرامش و نیکی به‌دست آوری.

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۸، ص ۲۹۹.

(۱۰۲۳) نیست دستوری گشاد این راز را ورنه بغدادی کنم آبخاز را

من اجازه ندارم که این راز را فاش کنم، و الّا شهر آبْخاز را به بغداد مبدّل می‌کردم.
[یاقوت حموی می‌نویسد: «آبخاز» محلی است در کوههای قفقاز که عده‌ای از نصاریٰ در آنجا سکونت دارند[۱]. در برخی از منابع نیز اهالی «آبخاز» آتش‌پرست معرفی شده‌اند. و اما بغداد، مرکز حکومت عباسیان و یکی از مراکز مهم اسلامی به شمار می‌آمد.
منظور بیت: اگر از طرف خداوند مأذون بودم که رازِ خروج زنده از مرده را باز کنم چنان می‌گفتم که حتی کافران و لامذهبان نیز مؤمن و موقن شوند.]

(۱۰۲۴) پس خزانهٔ صُنعِ حق باشد عدم که برآرد زُو عطاها دَم به دم

پس گنجینهٔ آفرینش الهی، عدم است، زیرا خداوند لحظه به لحظه عطیه‌هایی از آن بیرون می‌آورد. [همانطور که در شرح بیت (۱۰۱۷) همین دفتر گفته آمد منظور از «عدم» در اینجا نقیض وجود نیست، بلکه مراد از آن عالم غیب و یا جهان الهی است. رجوع شود به بیت (۶۹۰ ـ ۶۸۷) دفتر دوم و توضیحات آن.]

(۱۰۲۵) مُبدِع آمد حقّ و مُبْدِع آن بُوَد که برآرد فرع بی‌اصل و سَنَد

خداوند، آفریننده است، و آفریننده آن کسی است که فرع را بدون اصل و منبع بیرون آورد. [مُبْدِع، اسم فاعل از مصدر «اِبْداع» است، و لغت‌شناسان در تعریف «اِبداع» گفته‌اند: اِنْشاءُ صَنْعَةٍ بِلاَاحْتِذاءٍ وَاقْتِداءٍ[۲]. «آفریدن مخلوقی بدون آنکه از نمونهٔ قبلی پیروی شود.» پس مُبدِع کسی است که بدون نمونهٔ قبلی و بی‌آنکه از ماده و ابزاری بهره جوید چیزی را خلق کند که البته این کار فقط به خداوند اختصاص دارد، چه دیگران خالقِ مِنْ شَیء‌اند و او خالقِ مِنْ لا شَیء.]

---

۱. ر.ک. مجمع‌البلدان، ج ۱، ص ۷۸.
۲. مفردات (راغب)، ص ۳۸.

مثالِ عالَمِ هستِ نیستْ‌نما، و عالَمِ نیستِ هستْ‌نما

نیست را بنمود هست و محتشم[۱] هست را بنمود بر شکلِ عدم (۱۰۲۶)

خداوند «نیست» را به صورتِ «هست» و موجودی شکوهمند نشان داده و «هست» را نیز به صورتِ نیست درآورده است.

بحر را پوشید و کف کرد آشکار باد را پوشید و، بنمودت غبار (۱۰۲۷)

به عنوان مثال، دریا را پوشیده داشت و کف را آشکار نمود، و نیز ذاتِ باد را (از چشم تو) نهان داشت و گرد و غبار را به تو نشان داد.

چون مَنارهٔ خاک پیچان در هوا خاک از خود چون برآید بر عُلا؟ (۱۰۲۸)

مثال دیگر، گرد و غبار مانند منارهٔ خاکی است در فضا می‌پیچد. (آخر ای ظاهربین) چگونه ممکن است که خاک خود به خود به هوا بلند شود؟ [مصراع اول تصویری است دقیق از «گردباد» و آن بادی است که خاک را به شکل استوانه‌ای بلند به آسمان می‌برد. گردباد معمولاً بر اثر برخورد دو جریان سریع باد که در جهت مخالف یکدیگر حرکت می‌کنند پدید می‌آید. افراد ظاهربین اثر را می‌بینند اما مؤثّر را هرگز.]

خاک را بینی به بالا ای علیل[۲] باد را نی، جز به تعریفِ دلیل (۱۰۲۹)

ای بیمارْدل، گرد و خاک را در فضا می‌بینی، اما باد که عاملِ حرکت گرد و غبار است بدون تعریف و دلیل، قابل شناخت نیست.

کف همی بینی روانه هر طرف کفّ بی‌دریا ندارد مُنصَرف[۳] (۱۰۳۰)

مثال دیگر، کف دریا را می‌بینی که بر سطح آب به هر سو می‌رود، اما کف که بدون دریا حرکتی ندارد.

---

۱. مُحْتَشَم: باحشمت.

۲. عَلیل: بیمار.

۳. مُنْصَرَف: مصدر میمی از باب انفعال به معنی انصراف و گشتن، حرکت.

(۱۰۳۱) **کف به حس بینیّ و، دریا از دلیل فکر، پنهان آشکارا قال و قیل**

کف را آشکارا می‌بینی، اما دریا را از طریق دلیل می‌شناسی. چنانکه فکر پنهان است و قیل و قال آشکار. [مولانا در چند مثال فوق مقایسه‌ای کرده است میان حقیقت و صُوَر حقیقت. ذاتِ حقیقت این جهان را پدید آورده است، جهان که صورتِ حقیقت است به چشم همگان می‌آید، اما اصلِ حقیقت از غالب دیده‌ها مستور است. در بیت (۱۲۷۱ ـ ۱۲۷۰) دفتر سوم فرماید:

چشم دریا دیگر است و کف دگر کف بِهِل، وز دیدهٔ دریا نگر
جنبشِ کف‌ها ز دریا روز و شب کف همی بینیّ و دریا نی، عجب

رجوع شود به بیت (۱۱۱۰) دفتر اول و شرح دو بیت آخر در دفتر سوم.]

(۱۰۳۲) **نفی را اثبات می‌پنداشتیم دیدهٔ معدوم‌بینی داشتیم**

نفی را اثبات می‌انگاریم، یعنی عدم را وجود خیال می‌کنیم، زیرا که چشمی نیست‌بین داریم. یعنی چنان خیال‌اندیش هستیم که وجودِ مجازی و سریع‌الزوال را وجودی حقیقی و جاودان می‌پنداریم. [فعل ماضی «می‌پنداشتیم» و «داشتیم» در اینجا معنی مضارع دارد.]

(۱۰۳۳) **دیده‌یی کاندر نُعاسی[1] شد پدید کَی توانَد جز خیال و نیست دید؟**

چشمی که خوابناک باشد چگونه ممکن است چیزی بجز خیال و موجوداتِ زوال‌پذیر ببیند؟ [چشمی که به خواب غفلت و جهالت فرورفته باشد آیا ممکن است جز اوهام و اشباح چیزی ببیند؟ مسلّماً نمی‌تواند.]

(۱۰۳۴) **لاجَرَم سرگشته گشتیم از ضَلال چون حقیقت شد نهان، پیدا خیال**

ناگزیر بر اثر گمراهی، حیران و سرگشته شده‌ایم، زیرا که حقیقت از دیدگان ما پوشیده مانده و خیالات بی‌اساس آشکار گشته است.

---

۱. نُعاس: چُرت، پینکی. در اینجا مطلقاً به معنی خواب.

این عدم را چون نشاند اندر نظر؟ چون نهان کرد آن حقیقت از بصر؟ (۱۰۳۵)

خداوند این عدم را، یعنی این جهان را که در حقیقت معدوم است، چگونه در نظر مردم به عنوان وجود جای داده؟ و چگونه آن حقیقت را، یعنی عالم معنوی را که وجود دارد از نظر آنان پنهان کرده است؟

آفرین ای اوستادِ سِحرْباف که نمودی مُعرِضان را دُرد، صاف (۱۰۳۶)

آفرین بر تو ای استادِ ساحر که تیرگی را در نظر حق‌ستیزان صاف و زلال نمایاندی.

[در اینجا به خداوند «ساحر» اطلاق شده از آنرو که سبب سحر پنهان و درک آن برای اکثریت عقول دشوار است. چنانکه طَبْرسی در ذیل آیهٔ ۱۰۲ سورهٔ بقره می‌گوید: **اَلسِّحْرُ عَمَلٌ خَفِیٌّ سَبَبُهُ یُصَوِّرُ الشَّیْءَ صُورَتَهُ وَ یُقَلِّبُهُ عَنْ جِنْسِهِ فِی الظّاهِرِ**[1] «سحر کاری است که سببش پنهان است و هر چیز را برخلاف صورت ظاهرش نشان می‌دهد.» اصل لغت «سِحْر» از پوشیدگی است، و «شُش» را برای این «سُحاره» گویند که در شکم آدمی پنهان است. و «سَحَر» نیز از آنرو که تاریک‌ترین زمان شب است بدین نام موسوم شده است[2]. پس اطلاق «ساحر» بر خدا بواسطهٔ اینست که آدمیان از راز افعال و حکمت مقدّرات او غالباً سر درنمی‌آورند. چنانکه مولانا در بیت (۳۱۲ ـ ۳۱۱) دفتر اول فرمود:

کارِ بی‌چون را که کیفیت نهد؟ این که گفتم هم ضرورت می‌دهد
گه چنین بنماید و گه ضدّ این جز که حیرانی نباشد کار دین

همو در **دیوان شمس** فرماید:

از سحرِ تو احول است دیده در دیده نهاده‌ای دوئی را
سحرِ تو نمود بَرّه را گُرگ بنمود ز گندمی جوئی را
سوفسطائیم کرد سِحرت ای تُرک نموده هندویی را]

ساحران مهتاب پیمایند زود پیشِ بازرگان و، زر گیرند سود (۱۰۳۷)

مولانا در اینجا شمّه‌ای از کارهای عجیب ساحران را ذکر می‌کند: ساحران، مهتاب را

---

۱. **مجمع‌البیان**، ج ۱، ص ۱۷۰.
۲. ر.ک. **تفسیر ابوالفتوح رازی**، ج ۱، ص ۲۵۶.

در برابر چشمِ تاجر سریعاً گز می‌کنند و می‌فروشند و سود می‌برند. [ساحران چنان در قوّهٔ خیالیّهٔ بازرگانان تصرّف می‌کنند که نور مهتاب را به صورت پارچه نشان می‌دهند و سپس آن‌را با تردستی گز می‌کنند و به آنان می‌فروشند و از این راه سودی کلان می‌برند، اما آن بازرگانان خاسر و زیانکار می‌شوند.]

(۱۰۳۸) سیم[۱] بربایند زین گون پیچ پیچ سیم از کف رفته و کرباس هیچ

ساحران با این تردستی پول بازرگانان را از دستشان می‌ربایند و آن تاجر مالباخته هم پولش را از دست داده و هم هیچ کرباسی نصیبش نشده است. [ساحرهٔ دنیا نیز با سوداگران خود چنین معامله‌ای کند. او نقدینهٔ عمر طالبان خود را می‌گیرد و در عوض مشتی اوهام و پندارهای بی‌اساس به آنان تحویل می‌دهد.]

(۱۰۳۹) این جهان جادوست، ما آن تاجریم که ازو مهتابِ پیموده خریم

این دنیا در مَثَل مانند آن جادوگر است، و ما دنیا دوستان نیز مانند بازرگانانی هستیم که از او مهتابِ گز شده می‌خریم، چنانکه در بیت (۱۰۳۷) آمده است.

(۱۰۴۰) گَز کند[۲] کرباس، پانصد گز، شتاب ساحرانه او ز نورِ ماهتاب

دنیا مانند ساحران پانصد گز از نور مهتاب را شتابان مِتر می‌کند و به سوداگران دنیادوست تحویل می‌دهد.

(۱۰۴۱) چون سِتد او سیمِ عمرت، ای رَهی[۳] سیم شد، کرباس نی، کیسه تهی

ای بندهٔ دنیا، همینکه دنیا زر و سیم عمرت را از تو بگیرد خواهی دید که نقدینهٔ عمرت به هدر رفته در حالی که کرباسی هم نصیب تو نشده و کیسهٔ وجودت از نقدینهٔ عمر و کمالات خالی مانده است.

---

۱. سیم: نقره. در اینجا مراد پول و سرمایه است.
۲. گَز کُند: اندازه بگیرد، به اصطلاح مِتر کند.
۳. رَهی: غلام، بنده.

قُلْ اَعُوذَت[۱] خوانْد باید کِای اَحَد هین ز نَفّاثات[۲]، افغان وَز عُقَد[۳] (۱۰۴۲)

در اینصورت باید سورهٔ قُلْ اَعُوذُ را بخوانی و بگویی که ای خداوندِ یگانه، به فریادرس از دست این دمندگان و این گِرِه‌ها. [توضیح سورهٔ فَلَق در شرح بیت (۳۱۹۲) و (۳۱۹۴) دفتر چهارم آمده است. منظور بیت: تنها راه نجات از سحر دنیا پناه جستن به حضرت احدیت است.]

می‌دمند اندر گِرِه آن ساحرات اَلْغیاث[۴] اَلْمُستغاث[۵] از بُرد و مات (۱۰۴۳)

آن زنان جادوگر در گِرِه‌های افسون می‌دمند. ای خداوندِ دادرس به فریادم رس از غلبهٔ دنیا و مقهور شدنم به دستِ دنیا.

لیک برخوان از زبانِ فعل نیز که زبانِ قول سُست است ای عزیز (۱۰۴۴)

عزیز من، این سوره را با زبان عمل نیز بخوان، زیرا که زبانِ حرف ناتوان است. [بسیاری فقط با زبان به خدا پناه می‌برند، در حالی که عملاً به سوی شیطان و شیطان‌صفتان پناه می‌جویند.]

در زمانه مر تو را سه همرهند آن یکی وافی و این دو غَدرمند[۶] (۱۰۴۵)

در این روزگار، تو سه همراه و رفیق داری که یکی از آن سه باوفاست و دو نفر دیگر فریبکارند.

آن یکی یاران و، دیگر رخت و مال وآن سِوُم وافی‌ست، آن حُسنُ الْفِعال (۱۰۴۶)

دو همراه فریبکار عبارتند از: رفقا و ثروت و مال. و اما همراهِ سوم که وفادارست همانا

---

۱. قُلْ اَعُوذ: ر.ک. پاورقی شمارهٔ (۲) و (۳) دفتر چهارم، ص ۸۹۷.
۲. نَفّاثات: ر.ک. شرح بیت (۳۱۹۵) دفتر چهارم.
۳. عُقَد: گِرِه‌ها. جمع عُقْدَة.
۴. اَلْغِیاث: کمک، یاری، فریادرسی. از نظر نحوی معمولِ عاملی محذوف است. یعنی به فریادم رس، از ریشهٔ «غ و ث».
۵. اَلْمُسْتَغاث: فریادرس، کسی که به فریاد درماندگان رسد. از اسماءالله، از ریشهٔ «غ و ث».
۶. غَدْرمَنْد: فریبکار، نیرنگباز.

عمل نیک توست. [مقتبس از یکی از احادیث پیامبر(ص): يَتْبَعُ الْمَيِّتَ ثَلاثَةٌ فَيَرْجِعُ اثْنانِ وَ يَبْقى واحِدٌ يَتْبَعُهُ اَهْلُهُ وَ مالُهُ وَ عَمَلُهُ فَيَرْجِعُ اَهْلُهُ وَ مالُهُ وَ يَبْقىٰ عَمَلُهُ.[1] «سه نفر مُرده را دنبال کنند. از آن میان دو نفر بازگردند و یکی با او بمانَد. کسان و مال شخصِ مرده به دنبال او روند و سپس بازآیند، اما عملِ او هماره با او باشد.»]

(۱۰۴۷) مال نآید با تو بیرون از قصور یار آید، لیک آید تا به گور

مال از خانه‌ها و کاخ‌های تو خارج نشود و همراه تو نیاید، اما دوست همراه تو می‌آید منتهی تا لب گور.

(۱۰۴۸) چون تو را روزِ اَجَل آید به پیش یار گوید از زبانِ حالِ خویش

هنگامی که اجلت فرا رسد دوستِ تو با زبان حال می‌گوید:

(۱۰۴۹) تا بدینجا بیش همره نیستم بر سرِ گورت زمانی بیستم

من تا اینجا بیشتر همراه تو نمی‌آیم، و اندکی هم بر سرِ گورت می‌ایستم. [و فاتحه‌ای می‌خوانم.]

(۱۰۵۰) فعلِ تو وافی‌ست، زو کُن مُلْتَحَد[2] که درآید با تو در قعرِ لَحَد

اما اعمال تو وفادار است. پس باید آن را پناهگاه خود کنی، زیرا او تا اعماق گور همراه تو می‌آید.

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۵۹.
۲. مُلْتَحَد: پناهگاه.

در تفسیر قولِ مصطفیٰ علیه‌السَّلام: «لَابُدَّ مِنْ قَرینٍ یُدْفَنُ مَعَکَ وَ هُوَ حَیٌّ وَ تُدْفَنُ مَعَهُ وَ اَنْتَ مَیِّتٌ اِنْ کَانَ کَریماً اَکْرَمَکَ وَ اِنْ کَانَ لَئیماً اَسْلَمَکَ وَ ذٰلِکَ الْقَرینُ عَمَلُکَ فَاَصْلِحْهُ مَا اسْتَطَعْتَ» صَدَقَ رَسُولُ اللّٰهِ

پس پیمبر گفت: بهرِ این طریق — باوفاتر از عمل نَبْوَد رفیق (۱۰۵۱)

ترجمهٔ حدیث فوق: «ناگزیر تو را همنشینی است که با تو به گور شود در حالی که زنده است. و تو با او به گور شوی در حالی که مُرده‌ای. اگر آن همنشین بزرگوار باشد تو را بزرگ دارد، و اگر فرومایه باشد تو را خوار کند. و آن همنشین، عمل توست. پس تا می‌توانی عملت را اصلاح کن.» راست فرمود رسول خدا.

معنی بیت: از اینرو پیامبر(ص) فرمود که در این راه رفیقی وفادارتر از عمل نیست.

گر بود نیکو، ابد یارت شود — ور بود بَد، در لحد مارت شود (۱۰۵۲)

اگر عملت خوب باشد برای همیشه یار و یاور توست، و اگر عملت بد باشد در گور به صورت ماری تجسم می‌یابد. [رجوع شود به شرح بیت (۲۷۹۱) دفتر سوم.]

این عمل، وین کسب، در راهِ سَداد[1] — کَی توان کرد ای پدر بی‌اوستاد؟ (۱۰۵۳)

پدرِ من، این کار، و این کسب را در راه راستی و درستی بدون استاد چگونه می‌توان انجام داد؟

دُون‌ترین کسبی که در عالَم رود — هیچ بی‌ارشادِ استادی بود؟ (۱۰۵۴)

آیا در این دنیا امکان دارد که حتی نازل‌ترین کارها بدون راهنمایی و تعلیم استاد فراگرفته شود؟

اوّلش علم‌ست، آنگاهی عملَ — تا دهد بَر، بعدِ مهلت یا اَجَل (۱۰۵۵)

انسان نخست باید دانشی کسب کند، و سپس بدان دانش عمل کند تا آن عمل پس از

---

۱. سَداد: راستی و درستی.

مدتی و یا حتی پس از مرگ میوه و ثمرهٔ خود را باز دهد. [اگر عمل مطابق علم آدمی نباشد ارزشی ندارد.]

(۱۰۵۶) اِسْتَعینُوا فِی الْحِرَف یا ذَا النُّهیٰ[1] مِنْ کَریمٍ صالِحٍ مِنْ أهْلِها

ای خردمندان در فراگرفتن پیشه‌ها از شخصی صالح و بزرگوار و لایق و متبحّر در آن پیشه‌ها یاری بجویید. [ضمیر مؤنّثِ «ها» در «اهلها» راجع است به «الْحِرَف» که جمع مکسّر «حِرْفَه» است. و چون جایز است جمعِ مکسّر مؤنّث محسوب شود، برای آن ضمیر مؤنث بکار رفته است. پس باید در فراگیری هر فن به اهل آن فن رجوع کرد.]

(۱۰۵۷) اُطْلُبِ الدُّرَّ اَخی وَسْطَ الصَّدَف وَاطْلُبِ الْفَنَّ مِن اَرْبابِ الْحِرَف

ای برادر، مروارید را در میان صدف طلب کن، و فن را از صنعتگران. [«اُطْلُبْ» به معنی طلب کن. فعل امر مفرد مذکّر و ضمیر مستترِ «أنْتَ» فاعل آن، و «اَخی» به معنی برادر من، در اینجا منادیٰ واقع شده. و «وَسْطَ» مفعولٌفیه و مضاف. و «الصدف» مضافٌ اِلَیْه.]

(۱۰۵۸) اِنْ رَأَیْتُمْ ناصِحینَ اَنْصِفُوا بادِرُوا التَّعْلیمَ لاتَسْتَنْکِفُوا

اگر اندرزدهندگانِ خیراندیش را دیدید در حقّشان انصاف دهید و به سوی آموختن بشتابید و سر باز نزنید. [«رأیتم» به معنی دیدید. فعل ماضی جمع مذکّر حاضر. در اینجا چون حرفِ شرطِ «انْ» بر آن درآمده معنی مضارع یافته است. «ناصحین»، مفعولٌبه. «اَنْصِفُوا» فعل امر جمع مذکر حاضر از باب افعال و چون در اینجا جواب شرط واقع شده معنی مضارع می‌دهد. «بادِرُوا» مبادرت کنید، بشتابید. فعل امر جمع مذکر حاضر از باب مفاعله. و ضمیر مستتر «انتم» فاعل. و «التعلیم» مفعولٌبه. «لاتستنکفوا» سر باز مزنید، فعل نهی از باب استفعال.]

(۱۰۵۹) در دَباغی گر خَلَق[2] پوشید مرد خواجگیِّ خواجه را آن کم نکرد

مثلاً اگر شخصی هنگام دبّاغی کردنِ پوست، لباسی کهنه و مندرس بپوشد این کار به

---

۱. نُهیٰ: جمعِ نُهْیَه به معنی عقل. «ذا» به معنی «دارا» و «صاحب». همان «ذُو» است، و چون در اینجا منادای مضاف واقع شده طبق قاعدهٔ اعراب به حروف منصوب شده است.

۲. خَلَق: کهنه، مندرس.

آقایی او هیچ لطمه‌ای نمی‌زند. [پس در یادگیری باید کبر و غرور را کنار بگذاری که تا فروتن نباشی چیزی نخواهی شد.]

وقتِ دَم آهـنگر ار پـوشید دلق　　اِحتشامِ[1] او نشد کـم پـیشِ خـلق　　(۱۰۶۰)

مثال دیگر، اگر شخصی آهنگر به هنگام افروختن کوره لباسی کهنه بپوشد، این لباس به هیچوجه از قدر و عظمت او در نزد مردم نمی‌کاهد. [مولانا دو بیت اخیر را بر سبیل مَثَل آورد تا نشان دهد که به هنگام تعلیم و تعلّم باید من‌های کاذب را کنار گذاشت و خالصاً در جهت کسب معرفت کوشید.]

پس لباسِ کِبر بـیرون کـن ز تـن　　مَـلبسِ[2] ذُل[3] پـوش در آمـوختن　　(۱۰۶۱)

پس هنگام یادگیری جامهٔ تکبّر را از وجودت درآور و جامهٔ خواری و خاکساری بپوش.

علمْ‌آموزی، طـریقش قـولی است　　حِرفَت‌آموزی، طریقش فعلی است　　(۱۰۶۲)

راه یادگیری علم، زبان و گفتار است، و اما راه یادگیری صنعت، عمل است.

فقر خواهی آن به صحبت قایم است　　نه زبانت کار مـی‌آید، نـه دست　　(۱۰۶۳)

اگر خواهان مقام و حقیقتِ فقرِ عرفانی هستی، این خواسته با حشر و نشر با اهل فقر برآورده گردد. و در این مرحله نه از زبان کاری ساخته است و نه از دست. [به شـرح بـیت (۱۰۶۵) همین دفتر رجوع شود. توضیح دربارهٔ فقر در شرح بـیت (۲۳۴۲) دفـتر اول آمـده است.]

دانشِ آن را، ستاند جـان ز جـان　　نـــه ز راهِ دفـتر و، نـه از زبـان　　(۱۰۶۴)

دانشِ فقر را جان مرید از جان مراد می‌گیرد و این دانش از طـریق مـطالعهٔ کـتاب و استماع اقوال به دست نمی‌آید.

---

۱. اِحتِشام: حشمت و بزرگی یافتن.
۲. مَلْبَس: لباس، جامه. جمع: مَلابِس.
۳. ذُلّ: خواری و انکسار.

(۱۰۶۵) در دلِ سالک اگر هست آن رُموز رمزدانی نیست سالک را هنوز

اگر در دل سالک اشاراتی از فقر وجود داشته باشد، هنوز آن سالک به اسرار فقر واقف نشده است. [در چند بیت اخیر این نکته مطرح شد که حقیقت فقر را نمی‌توان از راه مطالعهٔ کتاب و ذهنیّات به دست آورد، بلکه جوهر فقر تنها از راه ارتباط روحیِ مرید با مراد حاصل می‌شود. و این تعلّم با یادگیری‌های ذهنی و حرفه‌ای متداول فرق دارد که اساسش یک سلسله امور ذهنی و یا عملی است. زیرا، فعل و قولی که پیش از حصول مقام فقر از آدمی صادر می‌شود از هویتِ کاذب اوست، اما فعل و قولی که از یک فقیر الی‌الله پدید می‌آید از خودِ او نیست بلکه از حق است. پس تا وقتی که سالک خود را به دانسته‌های ذهنی خود مشغول ساخته و عملاً منسلک نشده بویی از حقیقت فقر نبرده است زیرا حقیقت فقر فنایِ فِی‌اللّه است.]

(۱۰۶۶) تا دلش را شرحِ آن سازد ضیا پس اَلَمْ نَشْرَحْ بفرماید خدا

تا آنکه نور الهی دل آن سالک را بگشاید. و در آن حال خداوند بدو خطاب کند: آیا سینه‌ات را نگشادیم. [در مصراع دوم از سورهٔ انشراح اقتباس شده است. به شرح بیت (۲۳۵۶) دفتر سوم رجوع شود.]

(۱۰۶۷) که درونِ سینه شرحت داده‌ایم شرح اندر سینه‌ات بنهاده‌ایم

که آن مطلب را در درون دل تو شرح داده‌ایم و به تو شرح صدر عطا کرده‌ایم. یعنی دل تو را محل اشراقات و تجلّیات خود ساخته‌ایم.

(۱۰۶۸) تو هنوز از خارج آن را طالبی؟ مَحْلَبی[۱]، از دیگران چون حالِبی[۲]؟

آیا تو (ای بی‌خبر) هنوز آن نور الهی را از خارج طلب می‌کنی؟ تو خود محل شیری، پس چرا شیر را از دیگران می‌جویی؟ [تو به استعداد و قابلیت روحی خود آگاهی نداری و نمی‌دانی که شیر اسرار و معارف از قلب تو جوشیدن خواهد کرد البته به شرط آنکه خود را بشناسی. «آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد.»]

---

۱. مَحلَب: جای دوشیدن شیر (اسم مکان) و مِحلَب، ظرفی که در آن شیر بدوشند (اسم آلت).

۲. حالِب: دوشندهٔ شیر. در اینجا به معنی جویندهٔ شیر.

چشمهٔ شیرست در تو، بی‌کنار تو چرا می شیر جویی از تَغار[1]؟ (۱۰۶۹)

چشمهٔ بیکران شیر معارف و اسرار در قلبت وجود دارد، پس چرا از تغار شیر طلب می‌کنی؟ [علم حقیقی را فرو نهاده‌ای و به علوم مجازی دل‌خوش کرده‌ای.]

مَنفَذی داری به بحر، ای آبگیر ننگ دار از آب جُستن از غدیر (۱۰۷۰)

ای آبگیر تو مجرایی به سوی دریا داری، پس خجالت بکش که از برکه‌ای حقیر آب بجویی.

که اَلَمْ نَشْرَحْ نه شرحت هست باز؟ چون شدی تو شرح جو و کُدیه‌ساز[2]؟ (۱۰۷۱)

آیا آیهٔ اَلَمْ‌نَشْرَحْ «آیا سینهٔ تو را نگشادیم؟» حقیقت مطلب را برای تو شرح نداده است؟ پس چرا تو برای شرح آن از دیگران سؤال و دریوزگی می‌کنی؟

در نگر در شرحِ دل در اندرون تا نیاید طعنهٔ لاتُبْصِرُون (۱۰۷۲)

در درونِ خود به شرح صدرت نگاه کن، تا مورد طعنهٔ آیهٔ ۲۱ سورهٔ ذاریات قرار نگیری که می‌فرماید: وَ فی اَنْفُسِکُمْ اَفَلا تُبْصِرُونَ. «آیات حق در درون شماست آیا نمی‌بینید؟» در آیهٔ ۸۵ سورهٔ واقعه نیز آمده است: وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْکُمْ وَلٰکِنْ لاتُبْصِرُونَ. «و ما از شما به او (محتضر) نزدیکتریم اما شما نمی‌بینید.»

تفسیرِ وَ هُوَ مَعَکُمْ

یک سبد پُر نان تو را بر فرقِ سر تو همی خواهی لبِ نان در به در؟ (۱۰۷۳)

مولانا در این فصل جلیل به مناسبت تفسیر قسمتی از آیهٔ ۴ سورهٔ حدید، موضوع قیّومیّتِ حق را مطرح می‌کند. او قبلاً نیز در بیت (۱۴۶۴) و بیت (۱۵۱۴ ـ ۱۵۰۹) دفتر اول بدین موضوع پرداخته بود. جان کلام او در این فصل اینست که حق از شما بیرون نیست و تنها

---

۱. تَغار: ظرف سفالی بزرگی که در آن ماست می‌ریزند.
۲. کُدیه‌ساز: تکدّی کننده.

طریق وصال بدو «خویشتن‌شناسی» است. او می‌گوید پوشیدگی و اختفای حق از شدت ظهور اوست. چنانکه در ادعیهٔ مأثوره آمده است: یَا مَنْ خَفِیَ مِنْ فَرْطِ ظُهُورِهِ وَاسْتَتَرَ لِشُعَاعِ نُورِهِ. «ای آنکه از شدتِ ظهورت مخفی شده‌ای و بواسطهٔ پرتو نورت پوشیده گشته‌ای.» پس طریق یافتن حق، قیل و قال و مشغول شدن به اغیار نیست، بل سیر و گذار در خویشتن است. و تا خود را نیابی او را نخواهی یافت. اما غالب آدمیان حضور او را که از رگ گردن هم نزدیکتر است نمی‌بینند. «ماهی اندر آب گوید: آب، آب» مولانا در این فصل با تمثیلاتی چند، آیهٔ مذکور را تفسیر می‌کند و می‌گوید: تو سبدی پُر از نان بر سر داری، اما دربه‌در به‌دنبال لبهٔ نانی. یعنی حقیقت همراه توست ولی آن‌را نمی‌بینی.

(۱۰۷۴) در سرِ خود پیچ، هِلْ[۱] خیره‌سری رَوْ درِ دل زن، چرا بر هر دری؟

در خود اندیشه کن و سرگشتگی را فرو نه. برو درِ دل را بزن چرا به درهای دیگر پرسه می‌زنی؟ [در سَرِ خود پیچ: در خود تأمّل کن، در خود فرو برو. بعضی گفته‌اند «دورِ سرِ خود بگرد» که قهراً با سیاقِ ابیات نمی‌سازد. نیکلسون گوید: «یعنی به کسب دانش دربارهٔ حقیقت وجود خویش مشغول باش.»[۲]]

(۱۰۷۵) تا به زانویی میان آبِ جو غافل از خود زین و آن تو آبْ‌جُو

مثال دیگر، با اینکه تا زانو در آب فرو رفته‌ای، اما از خود بی‌خبری و از این و آن آب طلب می‌کنی.

(۱۰۷۶) پیش آب و، پس هم آبِ با مدد چشم‌ها را پیش، سَدّ و خَلْف، سَد

از جلو و عقب در محاصرهٔ آب حیات‌بخش قرار گرفته‌ای، اما از پیش و پس، چشمانت فرو پوشیده شده است. [مصراع دوم مقتبس از آیهٔ ۹ سورهٔ یس است که توضیح آن در شرح بیت (۷۵۱) همین دفتر آمده است.]

---

۱. هِلْ: ترک کن. رها کن، از مصدر هِلیدن.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۷۹۱.

اسب، زیــرِ ران و، فــارِس[1] اسبْ‌جُــو چیست این؟ گفت: اسب، لیکن اسب‌کو؟ (۱۰۷۷)

مثال دیگر، شخصی روی اسب نشسته در حالی که دنبال همان اسب می‌گردد. اگر کسی به او بگوید: پس این حیوانی که رویش نشسته‌ای چیست؟ آن سوارکار به قدری از اسب خود غافل است که می‌گوید: این اسب است، اما اسبی که طالبِ آن هستم کو و کجاست؟!

هَی نه اسب است این به زیرِ تو پدید؟ گفت: آری، لیک خود اسبی که دید؟ (۱۰۷۸)

آن شخص به آن سوارکار می‌گوید: آهای عموجان مگر این حیوان که بـر آن سـوار شده‌ای اسب نیست؟ جواب می‌دهد: بله اسب است، اما «اسبِ مرا» که دیده است؟! [این مثال در بیت (۱۱۲۰ ـ ۱۱۱۵) دفتر اول در بیان همین مقصود آمده است.]

مستِ آب و، پیشِ رویِ اوست آن اندر آب و، بـی‌خبر ز آبِ روان (۱۰۷۹)

مثال دیگر، شخصی تشنه، شیفتهٔ آب است، در حالی که آب جلو اوست. او درون آب است در حالی که از آب زلال و روان بی‌خبر است.

چون گُهَر در بحر، گوید: بحر کو؟ وآن خیالِ چون صدف، دیـوارِ او (۱۰۸۰)

مثال دیگر، مانند آن گوهر که در ژرفای دریا بـا زبـان حـال مـی‌گوید: دریـا کـو و کجاست؟ و خیالات یاوهٔ او مانند صدف، دیوار او شده است. [چنانکه بسیاری از خلایق در بحر حقیقت غوطه‌ورند، لیکن در صدفِ اوهام پوشیده شده‌اند و مآلاً دریا را انکار می‌کنند.]

گفتنِ «آن کو» حجابش مـی‌شود ابــرِ تــابِ آفــتابش مــی‌شود (۱۰۸۱)

همان «کو گفتن» حجاب او می‌شود، چنانکه ابر جلو تابش خورشید را می‌گیرد.

بندِ چشمِ اوست، هم چشم بَـدَش عینِ رفـعِ سَـدِّ او گشـته سَـدَش (۱۰۸۲)

چشم بدِ او حجاب چشم او شده است. یعنی نقصان بصیرت او سبب شده است که او واقعیت را نبیند. در نتیجه همان چشمی که باید حجاب را کنار بزند، خود حجاب گشته است.

---

۱. فارِس: سوار بر اسب، سوارکار.

[هرگاه آدمی خیال کند که حجاب انانیّت را میان خود و حق واپس زده همین خیالِ خودخواهانه حجاب او و حق می‌شود.]

(۱۰۸۳) بندِ گوش او شده هم هوشِ او هوش با حق دار ای مدهوشِ او

هوش جزئی او نیز مانع از شنیدن او شده است. ای عاشق حق، هوش خود را همراه حق کن.

در تفسیرِ قولِ مصطفیٰ علیه‌السَّلام: مَنْ جَعَلَ الْهُمُومَ هَمّاً واحِداً کَفاهُ‌اللّٰهُ سائِرَ هُمُومِهِ، وَ مَنْ تَفَرَّقَتْ بِهِ الْهُمُومُ لایُبالِی اللّٰهُ فی اَیِّ وادٍ اَهْلَکَهُ

(۱۰۸۴) هوش را توزیع کردی بر جهات می‌نیرزد تَرّه‌یی[۱] آن تُرَّهات[۲]

هوش و درک خود را همه جا تقسیم کرده‌ای در حالی که آن افکار و اندیشه‌های بیهوده به اندازه یک پرِ کاه نمی‌ارزد. [ترجمه و توضیح حدیثِ مَطْلعِ این فصل در شرح بیت (۳۱۳۷) دفتر چهارم آمده است. منظور بیت: آدمی نباید قوای ذهنی و عقلی خود در راه اندیشیدن و کاویدن در امورِ بیهوده تلف کند.]

(۱۰۸۵) آبِ هُش را می‌کَشَد هر بیخِ خار آبِ هوشت چون رسد سوی ثِمار؟

ریشهٔ هر خاری، یعنی هر امر بیهوده و بی‌فایده‌ای، آبِ عقل و تفکر تو را به سوی خود جذب می‌کند، آب عقل و تفکرت چگونه می‌تواند به میوهٔ درختان برسد؟ [این بیت تأکید و تبیین بیت پیشین است. مراد از «بیخ خار» امور نفسانی و وابستگی‌های دنیوی و خودبینانه است.]

(۱۰۸۶) هین بزن آن شاخِ بَد را خَوْ کُنَش[۳] آب ده این شاخِ خوش را، نو کُنَش

بهوش باش، آن شاخ و برگِ مزاحم را هَرَس کن، و این شاخ و برگ مفید را آب بده و

---

۱. تَره: گیاهی که جزو سبزی‌های خوردنی است.

۲. تُرَّهات: سخنان یاوه و بیهوده. جمعِ تُرَّهَة.

۳. خَوْکردن: بُریدنِ شاخه‌های درخت، هَرَس کردن. به معنی وجین کردن نیز آمده است، اما وجه اول در اینجا مناسب‌تر است، زیرا «خَوْ» مطلقاً به معنی روییدنی است و شامل هر نوع گیاه و درختی می‌شود.

سبز و خرّمش کن. [شاخ و برگِ صفات ناپسند را که در باغ وجودت می‌روید با تبرِ ریاضت و عبادت قطع کن، و در عوض شاخ و برگِ صفات پسندیده را با آبِ ذکر الهی آبیاری کن.]

هر دو سبزند این زمان، آخر نگر　　کین شود باطل، از آن رویَد ثمر　　(۱۰۸۷)

اکنون هر دو شاخه (مزاحم و مفید) سبزند، اما تو باید به پایان کار نگاه کنی که شاخهٔ مزاحم، باطل و ناپسند می‌گردد، و از شاخهٔ مفید میوه می‌روید.

آبِ باغ این را حلال، آن را حرام　　فرق را آخر ببینی، وَالسَّلام　　(۱۰۸۸)

آب باغ برای شاخهٔ مفید، حلال است، اما برای آن یکی حرام. یعنی باید شاخه و برگ اوصاف حمیده را بارور کنی و شاخه و برگ اوصاف ذمیمه را ببُری. تفاوت هر یک از این دو شاخه را در پایان کار خواهی دید. والسَّلام. [رجوع شود به قصّهٔ «رُستنِ خرّوب در گوشهٔ مسجد اقصی» که از بیت (۱۲۸۷) دفتر چهارم آغاز می‌شود.]

عدل چه‌بْوَد؟ آب ده اشجار را　　ظلم چه‌بْوَد؟ آب دادن خار را　　(۱۰۸۹)

عدل در مَثَل چیست؟ جواب: آب دادن به درختان. ظلم در مَثَل چیست؟ جواب: آب دادن به خار. [رجوع شود به شرح بیت (۱۰۹۱)]

عدل، وضعِ نعمتی در موضعش　　نه به هر بیخی که باشد آبْ‌کَش[1]　　(۱۰۹۰)

عدل عبارت است از نهادن نعمت در جای مناسب خود. نه آبیاری‌کردن به هر ریشه‌ای که آب را به خود جذب می‌کند. [به توضیح بیت ذیل رجوع شود.]

ظلم چه‌بْوَد؟ وضع در ناموضعی　　که نباشد جز بلا را منبعی　　(۱۰۹۱)

ظلم چیست؟ نهادن چیزی در غیر موضع خود، که البته این کار چیزی جز فتنه‌انگیزی و بلاخیزی نیست. [دو بیت فوق تداعی می‌کند یکی از کلمات قصار مولی علی(ع) را که وقتی از ایشان سؤال کردند که «عدل» برتر است یا «جُود» فرمودند: **اَلْعَدْلُ یَضَعُ الْأُمورَ مَواضِعَها**

---

۱. آبْ‌کَش: صفت مرکب فاعلی مرخّم، به معنی آب کشنده، جذب کنندهٔ آب.

وَالْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جَهَتِهَا. وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌ وَالْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌ. فَالْعَدْلُ اَشْرَفُهُمَا وَ اَفْضَلُهُمَا[1]. «عدل، هر چیز را در جای خود می‌نهد، در حالی که «جُود» هر چیز را از جای خود بیرون می‌کند. عدل، اداره‌کنندهٔ همگان است، و «جود» فقط به کسی بهره می‌دهد که بدو بخشش شده، پس عدل شریف‌تر و برتر است.» پس جامعه با عدل اصلاح شود نه با جود.]

(۱۰۹۲) نعمتِ حق را به جان و عقل دِه نه به طبعِ پُر زَحیرِ[2] پُر گِره

نعمت حضرت حق را مصروفِ روح و عقل کن، نه مصروفِ طبیعت حیوانی خود که آکنده از بیماری و عقده است. [پس باید عطایای الهی را در راه اعتلای روحی خود صرف کنی، نه التذاذ نفسانی.]

(۱۰۹۳) بار کن پیکارِ غم را بر تنت بر دل و جان کم نِه آن جان کَندنت

کشمکش‌های اندوه‌آور را بر جسمت بار کن، یعنی رنج‌های برخاسته از اشتغال به امور دنیا را فقط متوجه جنبهٔ مادی وجود خود کن و نگذار این اشتغالات و تشویش‌ها روح و قلب تو را مکدّر سازد. [اگر «بیگار» هم قرائت کنیم مناسب است. زیرا «بیگار» به معنی کار بی‌مزد است. یعنی تشویش‌های غم‌آلودهٔ دنیوی را متوجه قلب و روح خود مکن.]

(۱۰۹۴) بر سرِ عیسی نهاده تنگِ بار خر سِکیزه می‌زند[3] در مرغزار

ای کسی که از عدل بی‌خبری، لنگه‌های بار را روی عیسی، یعنی روح خود نهاده‌ای در حالی که خرِ جسمت در مرغزار دنیا جفتک می‌اندازد. [در ادبیات فارسی «عیسی» کنایه از روح، و «خر» کنایه از جسم است. رجوع شود به شرح بیت (۱۸۵۰) دفتر دوم.

منظور بیت: به جای آنکه به جسمت ریاضت دهی و روحت را آسوده کنی، برعکس عمل می‌کنی، کوله‌بار دنیوی را بر روحت نهاده‌ای و جنبهٔ حیوانی وجودت را آزاد گذاشته‌ای که در علفزار دنیا بچرد.]

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۴۲۹.

۲. زَحیر: دل‌پیچه، اسهال. در اینجا مطلقاً به معنی بیماری است.

۳. سِکیزه می‌زند: جفتک می‌اندازد.

سُرمه را در گوش کردن شرط نیست　　کارِ دل را جُستن از تن شرط نیست　　(۱۰۹۵)

حال که از ابیات پیشین دانستی که عدل عبارت است از نهادن هرچیز به جای خود. پس بدان که شرط عقل این نیست که سُرمه را به گوشِ خود بکشی، و کارِ دل را از جسم بخواهی.

گر دلی، رَوْ ناز کن، خواری مَکَش　　ور تنی، شِکّر مَنوش و زَهر چَش　　(۱۰۹۶)

اگر تو صاحبدلی برو تفاخر کن و بار ذلّت نفسانی را بر دوش مکش. و اگر اسیر جسم و جنبهٔ حیوانی خود هستی، شِکَر مخور، بلکه زهر بخور. یعنی اگر هنوز در مرتبهٔ حیوانی درجا می‌زنی برای نجات از این مرتبهٔ پست دنبال لذّت‌ها و خوشی‌های حیوانی مباش، بلکه زهرِ ریاضت و دوای تلخِ پرهیزگاری و کفّ‌نَفْس را بنوش تا از مهلکهٔ جان‌ستانِ هواهای نفسانی و هواجِس شیطانی باز رهی.

زَهر، تن را نافع است و قند، بَد　　تن همان بهتر که باشد بی‌مَدَد　　(۱۰۹۷)

زهر ریاضت و پرهیز برای جسم مفید است، و قندِ لذّات برای او بد است. بهتر اینست که تن را نپرورانی.

هیزمِ دوزخ تن است و کم کُنَش　　ور بروید هیزمی، رَوْ برکَنَش　　(۱۰۹۸)

بدن هیزم دوزخ است. یعنی جنبهٔ حیوانی آدمی مایهٔ شقاوت ابدی است، پس باید از رشد بی‌تناسب آن جلوگیری کنی. و اگر از درخت وجود تو شاخه‌ای دیگر رُست باید آن‌را قطع کنی. یعنی از غلبهٔ مقتضیات جسم بر روح خود جلوگیری کن.

ورنه حمّالِ حَطَب[1] باشی، حَطَب　　در دو عالَم، همچو جفتِ بُولَهَب　　(۱۰۹۹)

اگر قطع نکنی در دنیا و آخرت مانند همسر ابولهب هیزم‌کش دوزخ خواهی بود، ای هیزم دوزخ. [مقتبس از آیهٔ ۴ و ۵ سورهٔ مَسَد که توضیح آن در شرح بیت (۱۶۶۴) دفتر سوم، و توضیح دربارهٔ همسر ابولهب در شرح بیت (۴۲۰) دفتر دوم آمده است.]

---

۱. حَطَب: هیزم.

(۱۱۰۰) از حَطَب بشناس شاخِ سِدره را گرچه هر دو سبز باشند ای فتیٰ

ای جوانمرد، گر چه هم حَطَب یعنی درختِ جسم تو سبز است و هم درخت سدره، یعنی روح تو، اما درخت روح را از درخت جسم خود بازشناس، [توضیح دربارهٔ سدره در شرح بیت (۱۷۸۸) دفتر دوم آمده است. حَطَب (= هیزم) در اینجا به معنی درخت آمده است.]

(۱۱۰۱) اصلِ آن شاخ‌ست هفتم آسمان اصلِ این شاخ‌ست از نار[۱] و دُخان[۲]

ریشهٔ درخت سدره (روح تو) در آسمان هفتم است، در حالی که ریشهٔ درخت جسم تو از آتش و دود است. [به شرح بیت پیشین رجوع شود.]

(۱۱۰۲) هست مانندا به صورت پیشِ حس که غلط بین است چشم و کیشْ‌حس

ظاهراً این دو درخت به چشم آدمی یکسان می‌آید، زیرا چشمِ ظاهر عادتاً اشتباه می‌بیند و حسّ گراست.

(۱۱۰۳) هست آن پیدا به پیشِ چشمِ دل جَهد کن، سویِ دل آ، جُهْدُالْمُقِل

اما تفاوت آن دو درخت برای چشم دل آشکار است. سعی کن به سوی دل بیایی گرچه آن تلاشی ناچیز باشد. [ترکیب **جُهْدُالْمُقِلّ** (= نهایت سعی و یا بخشش فرد تهیدست و بی‌مایه) اشاره است به حدیث: **اَفْضَلُ الصَّدَقَةِ جُهْدُالْمُقِلِّ وَ ابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ**[۳]. «برترین احسان، کوششِ درویش است. احسان را از کسی آغاز کن که هزینهٔ معاشش بر عهدهٔ توست.» از پیامبر(ص) سؤال شد: اَیُّ الصَّدَقَةِ اَفْضَلُ؟ یعنی کدام صدقه بهتر و برتر است؟ فرمود: جُهْدُالْمُقِلّ[۴].]

(۱۱۰۴) ور نداری پا، بجُنبان خویش را تا ببینی هر کم و هر بیش را

اگر پا نداری، لااقل خود را تکان بده تا کم و بیشِ هر چیزی را ببینی.

---

۱. نار: آتش. جمع: نیران.
۲. دُخان: دود. جمع: اَدْخِنَه.
۳. احادیث مثنوی، ص ۱۶۰.
۴. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۵، ص ۵۵.

در معنیِ این بیت

گر راه روی، راه بَرَت بگْشایند وَر نیست شوی، به هستی‌ات بگْرایند

بیت فوق نخستین بیت یک رباعی است از خود مولانا که در دیوان کبیر آمده است. بیت دیگرش اینست:

ور پَست شوی، نگنجی اندر عالَم وانگاه تو را بی‌تو به تو بنمایند

گر زلیخا بست درها هر طرف یافت یوسف هم ز جُنبش مُنْصَرَف[1] (۱۱۰۵)

اگر چه زلیخا از همه طرف درها را بسته بود، اما یوسف نیز بر اثر سعی و تکاپو، گریزگاهی پیدا کرد. [در آیهٔ ۲۳ سورهٔ یوسف آمده است: **وَ رٰاوَدَتْهُ الَّتی هُوَ فی بَیْتِهٰا عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَّقَتِ الْاَبْوابَ وَ قٰالَتْ هَیْتَ لَکَ. قٰالَ مَعٰاذَاللّٰهِ اِنَّهُ رَبّی اَحْسَنَ مَثْوایَ اِنَّهُ لایُفْلِحُ الظّٰالِمُونَ.** «و آن زن (زلیخا) که وی (یوسف) در خانه‌اش بود، از او کام خواست و درها را استوار ببست و گفت: به سوی آنچه بهرِ تو فراهم است بشتاب. (یوسف) گفت: پناه برم به خدای که او پروردهٔ من است و مرا نکو منزلتی داده است. براستی که ستمکاران رستگار نشوند.» فعل ثلاثی مجرّدِ غَلَقَ یَغْلِقُ غَلْق (= بستن) به باب تفعیل رفته تا مبالغه را برساند. بنابراین «تَغْلیقُ‌الْاَبواب» یعنی دقیق و استوار بستنِ درها. طَبْرِسی در ذیل این آیه آورده است که آن درها هفت در بوده است[2]. مولانا با اشاره به آیهٔ فوق می‌گوید: دنیا نیز همچون زلیخا خود را به تو عرضه کرده و تمام درهای نجات را به رویت بسته است. پس ای طالب حقیقت تا یوسف‌وار همتی نکنی از دست لُعبتِ دنیا نتوانی رَستن. چنانکه فرماید:]

باز شد قفل و در و شد ره پدید چون توکّل کرد یوسف برجهید (۱۱۰۶)

قفل و در گشوده شد و راه نجات آشکار گشت. از آنرو که یوسف بر حضرت حق توکل کرد از دام نفسانی به سلامت رَست.

---

۱. **مُنْصَرَف**: اسم مکان از باب انفعال است به معنی محل بازگشتن، گریزگاه و مفرّ. در اینجا مصدر میمی نیست چنانکه برخی از شارحان اینگونه پنداشته‌اند.

۲. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۵، ص ۲۲۳.

(۱۱۰۷) گرچه رَخنه نیست عالَم را پدید خیره یوسف‌وار می‌باید دوید

اگرچه در این دنیا (ظاهراً) گریزگاهی دیده نمی‌شود، اما باید مانند یوسف با حالت حیرت سعی و تلاش کرد و به این سو و آن سو دوید. [گرچه در این دنیا ظاهراً راهی به سوی ماوراءالطبیعه و عالَم معنویت دیده نمی‌شود، اما باید مانند انبیاء و اولیاء و روشن‌بینان، با حیرتی آگاهانه و فعال نقبی به جهان بیکران حقیقت زد. چنانکه فرمود:

این جهان زندان و ما زندانیان حفره کن زندان و خود را وارهان]

(۱۱۰۸) تا گشاید قفل و، در پیدا شود سویِ بی‌جایی شما را جا شود

تا قفل و درِ آن جهان گشوده شود و شما در عالَم لامکان مقام و مرتبه‌ای پیدا کنید. [مراد از «بی‌جایی»، عالم حقیقت است که هیچگونه صورت و تعیّنی ندارد. بدان «عالَم لامکان» هم گویند. حکیم سبزواری گوید: «بی‌جایی» عالَم قدس است و او را وضعی با این عالَمِ طبیعی نیست. و چنانکه آن عالَم را وضع و جهت نیست. همچنین راهِ آن‌را، که راه آن علم و معرفت و ارادت و توبه و انابه و محاسبه و مراقبه و رضا و تسلیم و مانند اینهاست[1]. منظور دو بیت اخیر، بیان موت اختیاری است. رجوع شود به شرح بیت (۴) دفتر اول و (۳۸۳۴) دفتر سوم.]

(۱۱۰۹) آمدی اندر جهان ای مُمْتَحَن[2] هیچ می‌بینی طریق آمدن؟

ای کسی که هماره مورد امتحان و آزمایشی، تو از عالم حقیقت به این دنیا آمده‌ای. آیا هیچ راه آمدنت را می‌شناسی؟

(۱۱۱۰) تو ز جایی آمدی، وز مَوْطنی آمدن را راه دانی هیچ؟ نی

تو از جا و مکانی به این جهان آمده‌ای. آیا هیچ راهی را که آمده‌ای می‌شناسی؟ مسلّماً نمی‌شناسی. [تو عالَم برین و بی‌تعیّن حقیقت را نمی‌شناسی در حالی که از آن‌جا بدین خراب‌آباد هبوط کرده‌ای پس تو به اصل و خاستگاه خود وقوف نداری و موجودی ممسوخ و از خود بیگانه‌ای. به صورت، ناسی و به سیرت، نسناس.]

---

۱. شرح اسرار، ص ۳۵۸.

۲. مُمْتَحَن: امتحان شده، اسم مفعول از باب افتعال.

گر ندانی، تا نگویی راه نیست زین رَهِ بیراهه ما را رفتنی‌ست (۱۱۱۱)

اگر تو بدان راه آشنا نیستی نباید بگویی چنین راهی وجود ندارد. یعنی اگر تو راه حقیقت را نمی‌دانی نباید آن‌را انکار کنی. چنانکه گفته‌اند: **عَدَمُ‌الْوِجْدانِ لایَدُلُّ عَلیٰ عَدَمِ الْوُجُودِ**. «نیافتن دلیل بر نبودن نیست.» ما انسانها باید از بیراههٔ دنیا برویم. [پس همانطور که در قوس نزولیِ هستی بدین دنیا درآمدیم باید در قوس صعودیِ هستی نیز به اصل خود باز رویم: **اِنّالِلّهِ وَ اِنّا اِلَیهِ رٰاجِعُونَ**.]

می‌روی در خواب، شادان چپّ و راست هیچ دانی راهِ آن میدان کجاست؟ (۱۱۱۲)

به عنوان مثال، در عالَم رؤیا، خود را می‌بینی که شادمان به این طرف و آن طرف می‌روی، آیا هیچ می‌دانی که در عالم خواب راه آن میدان کجاست؟ [مسلّماً نمی‌دانی. پس تو از عالَم خواب، عالَم حقیقت را قیاس کن.]

تو ببند آن چشم و، خود تسلیم کن خویش را بینی در آن شهرِ کهن (۱۱۱۳)

تو چشمانت را فروبند و خود را تسلیم کن. یعنی چشم از دنیا و مافیها بگیر و خویش را تسلیم حضرت حق کن تا خود را در آن شهر قدیمی ببینی. [منظور از «شهر کهن» موطنِ اصلی انسان در عالم حقیقت است. مراد از «بستنِ چشم» چشم‌پوشی از هر آن چیزی است که راهزن حقیقت باشد، و در عین حال تداعی می‌کند حالت مراقبه و تأمّل درونی را که در طریقت‌های اسلامی و غیره متداول است.]

چشم چون بندی که صد چشمِ خُمار[1] بندِ چشمِ توست این سو از غِرار[2] (۱۱۱۴)

تو چگونه چشم فرو می‌بندی در حالی که در این دنیا بسیاری از چشمانِ مخمور، تو را فریفته و حجاب چشم تو شده‌اند. [کسی که فریفتهٔ جاذبه‌های دنیوی است نمی‌تواند از آن جواذب صرف‌نظر کند و لاجَرَم حجاب جهل و غفلت دیدهٔ باطنی او را فرو می‌پوشد و نمی‌گذارد حقیقت را ببیند.]

---

۱. چشمِ خُمار: چشم مخمور، چشمی که بر اثر مستی حالت خواب‌آلوده داشته باشد. مراد چشم معشوقان و زیبارویان است.

۲. غِرار: گول خوردن.

(۱۱۱۵) چارچشمی تو ز عشقِ مشتری بر امیدِ مهتریّ و سروری

اما تو به طمع بزرگی و ریاست، علاقهٔ فراوانی به خریدار خود داری و چهارچشمی منتظر خریدار نشسته‌ای. [چنانکه ظاهربینان جاه‌طلب تنها در اندیشهٔ پیدا کردن مریدان خام هستند. رجوع شود به بیت (۳۲۶۶ ـ ۳۲۶۵) دفتر دوم.]

(۱۱۱۶) ور بخسپی، مشتری بینی بخواب جغدِ بَد کَی خواب بیند جز خراب؟

اگر به خواب هم که فرو روی، خوابِ خریداران خود را می‌بینی. به عنوان مثال، بُومِ شُوم در خواب چه چیزی جز خرابه و ویرانه می‌بیند؟ [ای غافل به قدری مفتونِ محبوب‌ها و معبودهایِ آفل دنیوی هستی که حتی در خواب نیز آنها را نمی‌بینی.]

(۱۱۱۷) مشتری خواهی به هر دم پیچ پیچ تو چه داری که فروشی؟ هیچ هیچ

تو که هر لحظه در تب و تاب خریداران و مریدانی، چه متاعی برای فروش داری؟ مسلّماً هیچ و هیچ.

(۱۱۱۸) گر دلت را نان بُدی یا چاشتی از خریداران فراغت داشتی

اگر در دلت نان و غذایی داشتی، خیالت از طرف خریداران آسوده می‌شد. یعنی اگر تو مایه‌ای از کمالات روحی و اخلاقی داشتی اهمیتی به شهرت‌طلبی و مریدپروری نمی‌دادی. [چند بیت اخیر نقد شهرت‌طلبانِ جاه طلب است که به هر کسوتی درآیند.]

قصّهٔ آن شخص که دعویِ پیغمبری می‌کرد. گفتندش: چه خورده‌ای که گیج شده‌ای و یاوه می‌گویی؟ گفت: اگر چیزی یافتمی که خوردمی نه گیج شدمی و نه یاوه گفتمی، که هر سخنِ نیک که با غیرِ اهلش گویند، یاوه گفته باشند اگرچه در آن یاوه گفتن مأمورند

خلاصهٔ داستان

شخصی ادعای پیغمبری کرد. او را گرفتند و نزد شاه بُردند و از شاه تقاضا کردند که شخص مدّعی را مجازات کند تا مایهٔ عبرت همگان گردد. شاه دید که آن مدّعی، مردی لاغر و مُردنی است و حتی طاقت یک کشیده هم ندارد. پس با خود گفت که چاره در اینست که با وی به نرمی گفتگو کنم تا رازِ ادعایِ او آشکار شود. پس بدو گفت: پدرجان امروز صبح چه خورده‌ای که این دعاوی به سرت زده است؟ آن شخص جواب داد: اگر لقمه نانی می‌یافتم و می‌خوردم که چنین ادعایی نمی‌کردم.

* * *

حکایت مذکور بدین صورت در جایی یافته نشد، الّا یکی دو حکایت که مرحوم گولپینارلی آورده است که شباهتی به حکایت مثنوی ندارد.

*

گرچه مولانا در این حکایت از شخصی متنبّی سخن گفته، اما در اصل تقابل دعوت انبیای عظام و انکار حق‌ستیزان را به نحو ماهرانه‌ای طرح کرده است، و از زبان او پاسخ رسولان الهی را به منکران بیان داشته است. یعنی برخلاف صورت حکایت سخنان حق از زبان آن متنبّی شنیده می‌شود و سخنان یاوه و کفرآمیز از زبان مردمی که از دعوی او برآشفته‌اند. نیکلسون این حرف آن مدّعی را که می‌گوید: «اگر چیزی یافتمی که خوردمی، نه

گیج شدمی و نه یاوه گفتمی.» پاسخ پیامبر الهی به منکران می‌داند و آن را اینگونه بسط می‌دهد: «اگر رضایت خاطری در مطاع این دنیا می‌یافتم پیامبری نمی‌کردم و به سبب پیام الهی که مأمور رساندن آن هستم دیوانهٔ ابلهم نمی‌خواندند[۱].»

* * *

(۱۱۱۹) آن یکی می‌گفت: من پیغمبرم از همه پیغمبران فاضل‌ترم

شخصی می‌گفت: من (نه تنها) پیغمبرم بلکه از همهٔ پیامبران بالاتر نیز هستم.

(۱۱۲۰) گردنش بستند و بُردندش به شاه کین همی گوید: رسولم از اله

مردم او را گرفتند و گردنش را بستند و نزد شاه بردند و گفتند: این شخص می‌گوید من فرستادهٔ خداوندم.

(۱۱۲۱) خلق بر وَی جمع، چون مور و ملخ که: چه مکریست و چه تزویر و چه فَخ[۲]؟!

خلایق مانند مور و ملخ دور او جمع شدند و به یکدیگر می‌گفتند: این دیگر چه حیله و نیرنگ و دامی است؟! [مولانا در ابیات ذیل از زبان آن مردم، عقیدهٔ کافران را بیان می‌دارد که منکر وحی و رسالت‌اند.]

(۱۱۲۲) گر رسول آن‌ست کآید از عدم ما همه پیغمبریم و محتشم

مردم می‌گفتند: اگر پیامبر کسی است که از عدم آمده باشد، پس همهٔ ما پیامبر و اشخاص جلیل‌القدریم.

(۱۱۲۳) ما از آنجا آمدیم، این‌جا غریب تو چرا مخصوص باشی ای ادیب؟

زیرا ما نیز از آن عالم، غریبانه بدین دنیا آمده‌ایم. ای شخص ادیب چرا تو باید از ما مستثنی باشی؟ [در اینجا مولانا از زبان آن مدّعی، پاسخ رسولان حق را به آن منکران می‌دهد.]

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۷۹۵.

۲. فَخ: دام (با تشدید آخر). جمع: فِخاخ و فُخوخ.

نه شما چون طفلِ خفته آمدید؟ بی‌خبر از راه وز منزل بُدید؟ (۱۱۲۴)

آن شخص جواب داد: مگر نه اینست که شما مانند طفلی خفته بدین جهان آمدید؟ یعنی شما از مبدأ اعلیٰ هیچ شناخت و معرفتی ندارید، چنانکه اطفال غنوده هیچ علم و اطلاعی از محیط خود ندارند. مگر نه اینست که شما از راه و منزل بی‌خبر بودید؟ [در حالی که پیامبر حق، عالم را از اسفل تا اعلیٰ و از ثریٰ تا ثریّا می‌شناسد.]

از منازل خفته بگذشتید و مست بی‌خبر از راه و از بالا و پست (۱۱۲۵)

از منازلِ عالَم هستی خفته و ناآگاه گذشتید، و از راه و نشیب و فراز آن بی‌اطّلاع بودید.

ما به بیداری روان گشتیم و خوش از وَرایِ پنج و شش تا پنج و شش (۱۱۲۶)

لیکن ما (پیامبران) از جهان ماورای حواس و جهات در حالت بیداری و شادمانی گسیل شدیم و به جهان حواس و جهات آمدیم. [«پنج» اشاره به حواس پنجگانه دارد. و مراد از آن، جهان محسوسات است. و «شش» نیز به جهات ششگانه اشارت دارد و مراد از آن جهان مادّی و کمّیّات است.]

دیده منزل‌ها ز اصل و از اساس چون قَلاووزان[1]، خبیر[2] و ره‌شناس (۱۱۲۷)

و منازل و مراحل مختلفِ هستی را از اساس و بنیاد دیده‌ایم. و مانند پیشقراولان، آگاه و راهدان شده‌ایم.

شاه را گفتند: اشکنجه‌ش بکن تا نگوید جنسِ او هیچ این سخن (۱۱۲۸)

در اینجا مولانا مجدداً صورت حکایت را بازگو می‌کند و می‌فرماید: مردم به شاه گفتند: این مدّعی را شکنجه کن، تا افرادی نظیر او چنین حرفی نزنند.

شاه دیدش بس نزار و بس ضعیف که به یک سیلی بمیرد آن نحیف (۱۱۲۹)

شاه دید که آن مدعیِ نبوّت، شخصی بسیار لاغر و مُردنی است، چنانکه اگر کشیده‌ای

---

۱. قَلاوُوز: پیشقراول، پیشاهنگ.

۲. خَبیر: آگاه، باخبر.

به او بزنند آن شخصِ لاغر خواهد مُرد.

(۱۱۳۰) کَی توان او را فشـردن یـا زدن؟ که چو شیشه گشته است او را بدن

شاه پیش خود گفت: آخر چگـونه مـی‌توان او را شکـنجه کـرد و یـا او را کـتک زد در حالی که بدنش مانند شیشه، شکننده است؟

(۱۱۳۱) لیک بـا او گـویم از راهِ خـوشی که چرا داری تـو لافِ سـرکشی؟

اما با نرمی و ملایمت به او می‌گویم که چرا تو ادعای گستاخانه می‌کنی؟

(۱۱۳۲) که درشتی نآید ایـنجا هـیچ کـار هم به نرمی سر کند از غار، مـار

زیرا در این مورد شدّت عمل اصلاً کارساز نیست، چنانکه مثلاً مار را نیز می‌توان بـا ملایمت از سوراخ بیرون آورد.

(۱۱۳۳) مردمان را دور کـرد از گِـردِ وی شه لطیفی بود و، نـرمی وِردِ وی

خلاصه شاه مردم را از اطراف او دور ساخت، زیرا او شـاهی مـهربان بـود و فکـر و ذکرش نرمی و ملاطفت بود.

(۱۱۳۴) پس نشاندش، باز پرسیدش ز جا که کجا داری معاش و مُـلْتَجیٰ[1]؟

پس شاه آن مدّعی را کنار خود نشاند و از محل و مکانش پرسید و سؤال کرد که از چه راهی زندگی‌ات می‌گذرد و منزل و مأوایت کجاست؟

(۱۱۳۵) گفت: ای شه هستم از دارالسَّلام[2] آمـده از ره در ایـن دارالْـمَلام[3]

آن متنبّی گفت: شاها، موطن اصلیِ من جهان برین است، از آنجا گسیل شدم و بدین سرای نکوهش (دنیا) درآمدم.

---

۱. مُلْتَجیٰ: پناهگاه، مأویٰ، اسم مکان از مصدر اِلْتِجاء.

۲. دارالسَّلام: ر.ک. شرح بیت (۷۲۳) دفتر چهارم.

۳. دارُالْمَلام: سرای سرزنش، مراد دنیاست. «مَلام» مصدر میمی از فعل اجوفِ «لاٰمَ یَلُومُ» است.

نه مرا خانه‌ست و نه یک همنشین خانه کَی کرده‌ست ماهی در زمین؟ (۱۱۳۶)

من نه خانه‌ای دارم و نه همنشینی. تا به حال آیا ماه در زمین منزل گُزیده است؟ [چنانکه عارفانِ باللّه هرگز دنیای دون را منزل خود نساخته‌اند و از ابنای دنیا قرین و همنشین اختیار نکرده‌اند.]

باز شه از رویِ لاغش[1] گفت باز که چه خوردی و چه داری چاشت‌ساز[2]؟ (۱۱۳۷)

دوباره شاه به قصد مزاح بدو گفت: چه خوردی و برای غذا چه تدارک دیده‌ای؟

اشتهیٰ داری؟ چه خوردی بامداد که چنین سرمستی و پُرلاف و باد؟ (۱۱۳۸)

اصلاً اشتها داری؟ صبح چه خورده‌ای که این همه سرمستی و اینقدر ادعا می‌کنی و مغروری؟

گفت: اگر نانم بُدی خشک و طَری[3] کَی کُنیمی دعویِ پیغمبری؟ (۱۱۳۹)

آن متنبّی جواب داد: اگر نانی خواه خشک و یا تر و تازه می‌داشتم کی ادعای پیغمبری می‌کردم؟ [منظور بیت فوق به نحوِ تأویل اینست: انبیای عظام می‌گویند اگر ما تعلّق خاطری به این دنیای دون داشتیم هرگز در مرتبهٔ برگزیدگان الهی قرار نمی‌گرفتیم.]

دعویِ پیغمبری با این گروه همچنان باشد که دل جُستن ز کوه (۱۱۴۰)

زیرا ادعا کردن پیامبری در میان این مردم مانند اینست که از کوه، دل طلب کنی. [من که دعوی نبوّتم بی‌اساس است، اما اگر پیامبری الهی در میان این مردم ظهور می‌کرد و دعوت خود را اظهار می‌نمود نیز هیچکس بدو نمی‌گروید زیرا اینان جملگی مفتون دنیا و شهوت‌اند. همانطور که کوه، جان و قلب ندارد اینان نیز به مثابهٔ سنگِ بی‌فرهنگ‌اند. پس، از این قوم گرایش و گروش به حقیقت را اصلاً نباید انتظار داشت.]

---

۱. لاغ: شوخی، مزاح.

۲. چاشت‌ساز: ابزار و تدارک غذا.

۳. طَرِیّ: تر و تازه. از فعلِ طَرُوَ یَطْرُوُ و طَرِیَ یَطْرَیٰ طَراوَةً (= تر و تازه بودن.)

(۱۱۴۱) کس زکوه و سنگ، عقل و دل نجُست فهم و ضبط نکتهٔ مشکل نجُست

تا به حال هیچکس از کوه و سنگ، عقل و دل طلب نکرده است، و نیز از آنها انتظار نداشته است که نکته‌ای را فهم کنند و مطلبی را ضبط نمایند.

(۱۱۴۲) هر چه گویی، باز گوید که همان می‌کند افسوس[۱] چون مُستهزیان[۲]

کوه بر حسب خاصیت ذاتی خود هرچه را به آن بگویی همان را به تو بازمی‌گرداند، درست مانند مسخره‌کنندگان مسخره می‌کند. [هر که در کوه فریاد بزند صدایش طنین می‌افکند و دوباره به خود او باز می‌گردد، درست مانند کسی که به قصد تمسخر در مقابل دیگری می‌ایستد و هر چه او می‌گوید همان را با همان لحن تکرار می‌کند. حالِ مردم دنیا نیز همینگونه است، اگر چه به کلمات رسولان عظام تفوّه می‌کنند اما از حقیقت آن بی‌خبرند.]

(۱۱۴۳) از کجا این قوم و پیغام از کجا؟ از جمادی، جان که را باشد رجا؟

این قوم دنیاطلب کجا، پیغام الهی کجا؟ یعنی: بَیْنَهُما بُعْدُالْمَشْرِقَیْن. چه کسی از جماد، جان انتظار دارد؟

(۱۱۴۴) گر تو پیغامِ زنی آری و زر پیشِ تو بنهند جمله سیم و سَر

اگر تو برای آنان پیامی از یک زن بیاوری و یا حرفی از طلا بزنی، مال و جان خود را نثار تو می‌کنند. [بیانی است از حال نازل و حریص ابنای دنیا.]

(۱۱۴۵) که فلانجا شاهدی می‌خواندت عاشق آمد بر تو، او می‌داندت

اگر مثلاً به یکی از دنیاطلبان بگویی: در فلان مکان یکی از زیبارویان تو را به سوی خود دعوت کرده. او عاشق تو شده و تو را می‌شناسد (اگرچه تو او را نشناسی). [بیت فوق شرط است و جواب آن لفظاً محذوف. با توجه به سیاق و سباق ابیات جواب شرط اینست: او سراپا مطیع تو می‌شود و با سر بدان جانب می‌دود.]

---

۱. اَفْسُوس: ریشخند، استهزاء.

۲. مُسْتَهْزِیان: مسخره کنندگان.

ور تو پیغامِ خدا آری چو شهد که بیا سویِ خدا ای نیک‌عهد (۱۱۴۶)

اما اگر تو پیام الهی را که مانند عسل شیرین است برای او بیاوری و بگویی: ای وفاکنندهٔ به عهدِ الهی به سوی خدا بیا. [این بیت و بیت بعدی شرط، و جواب شرط در بیت (۱۱۴۸) آمده است.]

از جهانِ مرگ سویِ برگ[1] رَوْ چون بقا ممکن بُوَد، فانی مشو (۱۱۴۷)

و از جهان مرگ و نیستی به سوی حیات و بقا برو، حال که بقای حقیقی میسّر است، دچار فنا مشو.

قصدِ خونِ تو کنند و قصدِ سَر نه از برایِ حَمْیَتِ[2] دین و هنر (۱۱۴۸)

جواب شرط: این مردم گمراه آهنگ قتل تو کنند و عزمِ هلاک تو نمایند. اما این کار را از روی غیرت دینی و حراست از کمال الهی صورت نمی‌دهند.

سببِ عَداوتِ عام و بیگانه زیستنِ ایشان با اولیایِ خدا که به حقّشان می‌خوانند و به آبِ حیات ابدی

بلکه از چفسیدگی بر خان و مان تلخشان آید شنیدن این بیان (۱۱۴۹)

این بیت، بیت پیشین را توضیح می‌دهد: اینکه مردم دنیاطلب می‌خواهند خونِ پیام‌آور الهی را بریزند نه از روی غیرت الهی است بلکه بواسطهٔ وابستگی به خانه و کاشانهٔ خود است. حتی از شنیدن پیام انبیاء نیز پریشان حال می‌شوند.

خرقه‌یی بر ریشِ خر چفسید سخت چونکه خواهی بر کَنی زو لخت لخت (۱۱۵۰)

به عنوان مثال، اگر بخواهی پارچهٔ کهنه را که محکم بر زخم بدن خر چسبیده قطعه قطعه (تدریجاً) از روی آن برداری. [این بیت کلاً شرط، و جواب شرط در بیت بعدی آمده است.]

---

۱. بَرگ: زاد و توشه.

۲. حَمْیَت: حَمِیَّت، غیرت، فتوّت و جوانمردی.

(۱۱۵۱) جُفته اندازد یقین آن خر ز درد حَبَّذا[1] آن کس کز او پرهیز کرد

قهراً آن خر به سبب دردی که می‌کشد جفتک می‌اندازد. خوشا به حال کسی که از آن خر دوری کند.

(۱۱۵۲) خاصه پَنجَه ریش و، هر جا خرقه‌ای بر سَرش چفسیده، در نم غرقه‌ای

بخصوص که آن خر پنجاه زخم داشته باشد، یعنی زخم‌های بسیاری داشته باشد. و بر هر زخمش کهنه پاره‌ای چسبیده و غرق خون و چرک باشد. [همانطور که کندن این پارچه از روی زخم خر مشکل است، برطرف کردن وابستگی‌های دنیوی دنیاطلبان نیز دشوار است، زیرا اینان خرسیرت‌اند.]

(۱۱۵۳) خان و مان چون خرقه و، این حرصِ ریش حرصِ هر که بیش باشد، ریش بیش

خانه و کاشانه همانند آن کهنه پاره است و حرص و آز مانند زخم. لاجَرَم هرکس حرص و آزش بیشتر باشد، زخمش عمیق‌تر و بیشتر است.

(۱۱۵۴) خان و مانِ جُغد، ویران است و بس نشنود اوصافِ بغداد و طَبَس

خانه و کاشانه جُغد، تنها خرابه است، او به اوصاف شهر بغداد و طبس گوش نمی‌دهد. [در این بیت ابنای دنیا به «بُوم شُوم» تشبیه شده‌اند که به ویرانکدهٔ دنیا دل خوش کرده‌اند و به شهرِ آبادِ کمال و معنویت پشت نموده‌اند و از آن نفرت دارند. چنانکه جغد از آبادی‌ها می‌گریزد. در این بیت شهر بغداد و طبس (از شهرهای استان خراسان) مظهر عالم الهی است.]

(۱۱۵۵) گر بیاید بازِ سلطانی ز راه صد خبر آرَد بدین جغدان ز شاه

اگر بازِ شاهانه از راه برسد، و از شاه اخبار فراوانی برای این جغدها بیاورد. [این بیت کُلاً شرط، و جواب شرط در مصراع دوم بیت بعدی آمده است. عدد «صد» در اینجا نشان‌دهندهٔ کثرت است.]

---

۱. حَبَّذا: ر.ک. شرح بیت (۳۴۹) همین دفتر.

شرحِ دارُالمُلک[1] و باغستان و جُو پس بَر او افسوس دارد صد عدو (۱۱۵۶)

پایتخت و باغ‌ها و جویبارها را برای آنان توصیف کند، دشمنانِ بسیاری او را تمسخر کنند. [منظور بیت: عارفان و روشن‌بینان که بازان بلندپروازِ آسمان الهی هستند وقتی از شاه وجود و عوالم حقیقت برای دنیاطلبان جغدسیرت سخن می‌گویند، آن مردم جغدسیرت، سخنان ایشان را به سُخره و سُغبه می‌گیرند.]

که چه باز آورد؟ افسانهٔ کهن کز گِزاف و لاف می‌بافد سخن (۱۱۵۷)

مثلاً جغدصفتانِ دنیاطلب از روی تمسخر به آن عارف روشن‌بین که بازِ بلندپروازِ سلطان حقیقت است می‌گویند: این باز چه تحفه‌ای برای ما آورده است؟! و خود جواب می‌دهند: قهراً این تحفه همان افسانه‌های پیشین و اساطیرالاولین است. او اراجیف و اباطیل را برهم می‌بافد و تحویل خلق‌اللّه می‌دهد. [رجوع شود به بیت (۱۱۳۱) به بعد در دفتر دوم.]

کهنه ایشان‌اند و پوسیدهٔ ابد ورنه آن دَم کهنه را نو می‌کند (۱۱۵۸)

مولانا دربارهٔ حق‌ستیزانِ سُخره‌گر چنین می‌گوید: کهنه و پوسیدهٔ همیشگی خودِ ایشان‌اند، و الّا نَفَسِ گرم مردان خدا، هر کهنه‌ای را نو می‌گرداند. [روح حقیقت‌ستیزان در گورِ جسدشان پوسیده و مندرس شده و از بالندگی و سیلان فرو افتاده است. و الّا نَفَس خجستهٔ اولیاء ارواح افسرده و پژمرده را در گور تن حیات طیّبه می‌بخشد.]

مُردگانِ کهنه را جان می‌دهد تاجِ عقل و نورِ ایمان می‌دهد (۱۱۵۹)

نَفَسِ گرمِ اهل حقیقت و سخنانشان مردگانِ دیرین را جان تازه می‌دهد. و تاج خِرَد و پرتو ایمان و ایقان به آنان ارزانی کند. [آنان که با حقیقت میانهٔ خوبی ندارند مُردگانی پوسیده‌اند. احیای این اموات فقط در یَدِ توانای حقیقت‌بینان است. زیرا با دم مسیحائی خود اموات را در گور تن، زندگی بخشند.]

---

۱. دارُالْمُلْک: پایتخت.

(۱۱۶۰) دل مَـدُزْد از دلربـایِ روحْبـخش که سوارت می‌کند بر پشتِ رَخْش[۱]

از آن دلربای حیات‌بخش دل مدزد، یعنی قلب خود را از تصرّفِ آن عارفی که با حال و قالِ خود، آب حیات حقیقت را به تو می‌نوشاند خارج مکن، چرا که او تو را بر اسب حشمت و جلال معنوی سوار می‌کند. [حکیم سبزواری گوید: «دل مـدزد» یـعنی بـاید دائـم‌الحـضور باشد[۲].]

(۱۱۶۱) سـر مَـدُزد از سـرفرازِ تـاجْدِه کو ز پایِ دل گشـاید صـد گِـرِه

همچنین سرِ خود را از آن شخصِ سربلندی که تاج کرامت به تو عطا مـی‌کند پـنهان مکن، زیرا او گِرِه‌های بسیاری را از پای دلت می‌گشاید. یعنی عُقده‌ها و تعلّقاتِ مزاحـم را از روحِ تو برطرف می‌کند.

(۱۱۶۲) با که گویم؟ در همه دِه زنده کو؟ سـویِ آبِ زنـدگی پُـوینده کـو؟

با چه کسی سخن بگویم؟ در سراسر روستا یک نفر زنده کو؟ یعنی این سخنان عالی را با چه کسی در میان بگذارم در حالی که در سراسر دهکدهٔ دنیا حتی یک نـفر زنـده‌دل پـیدا نمی‌شود؟ کجاست آن کسی که به سوی آب حیاتِ ایمان و ایقان ره سپارد؟

(۱۱۶۳) تو به یک خواری گریزانی ز عشق تو بجز نامی چه می‌دانی ز عشق؟

تویی که مدّعیِ عاشقی هستی به مـحض آنکـه رنـج و مـحنتی از عشـق بـبینی پـا به فرار می‌گذاری. تو ای مـدعی آیـا چـیزی جـز اسـم از عشـق مـی‌دانـی؟ [در ایـن بـاب رجوع شود به حکایت ذوالنّون که از بیت (۱۳۸۶) دفتر دوم آغاز می‌شود. نیز رجـوع شـود به حکایت آن عاشقی که از عَسَس گریخت. این حکایت از بـیت (۴۰) دفـتر چـهارم آغـاز می‌گردد.]

(۱۱۶۴) عشق را صد ناز و استکبار هست عشق با صد ناز می‌آید به دست

عشق، دارای انواع و اقسام ناز و تکبّر است، عشق با قبولِ ناز و کرشمه‌های بسیاری

---

۱. رَخْش: اسب، اسب اصیل، اسب رستم، هر اسب قوی و نژاده.
۲. شرح اسرار، ص ۳۵۹.

به دست می‌آید. [عدد «صد» در این قبیل موارد علامت کثرت است. منظور بیت: عشق عطیّه‌ای بس والاست که نصیب هر مدّعی و ژاژخایی نمی‌شود. عاشق شدن مستلزم تحمل رنج‌ها و حرمان‌های بسیاری است که قهراً این کار از هر کسی برنمی‌آید. برای همین است که مولانا گفت: «عشق حدیث راهِ پُرخون می‌کند.»]

عشق چون وافی‌ست، وافی[1] می‌خرد در حریفِ[2] بی‌وفا می‌ننگرد (۱۱۶۵)

از آنرو که عشق ذاتاً وفادار است، طالب آدمیان وفادار نیز هست، اما عشق به رفیقِ بی‌وفا توجهی نمی‌کند. [کسی که نتواند مصائب و مشکلات عشق را تحمل کند، عاشق نیست گرچه خود را در سلک عشّاق جا بزند. چنانکه در بیت (۴۷۵۱) دفتر سوم فرمود:

عشق، از اول چرا خونی بُوَد؟ تا گُریزد آن که بیرونی بُوَد]

چون درخت‌ست آدمیّ و بیخ، عهد بیخ را تیمار می‌باید به جهد (۱۱۶۶)

به عنوان مثال، انسان مانند درخت و عهد و پیمان، به منزلهٔ ریشهٔ آن است. مسلّماً ریشهٔ درخت را باید با سعی و تلاش مراقبت کرد.

عهدِ فاسد بیخِ پوسیده بُوَد وز ثِمار و لطف ببریده بُوَد (۱۱۶۷)

بدقولی و بی‌وفایی مانند ریشهٔ پوسیده‌ای است که از میوه‌ها و لطافت و زیبایی گسسته شده است.

شاخ و برگِ نخل گرچه سبز بود با فساد بیخ، سبزی نیست سود (۱۱۶۸)

اگر شاخه و برگ درخت سبز باشد و ریشه‌اش فاسد، آن سرسبزی هیچ فایده‌ای ندارد.

ور ندارد برگ سبز و، بیخ هست عاقبت بیرون کند صد برگ دست (۱۱۶۹)

اما اگر درختی، برگ سبز نداشته باشد و ریشه‌اش سالم باشد، بالاخره آن ریشهٔ سالم، برگ‌های فراوانی می‌رویانَد.

---

۱. وافی: وفادار.

۲. حَریف: در اینجا به معنی رفیق و همراه است.

(۱۱۷۰) تو مشو غِرّه به علمش، عهد جُـو علم چون قشرست و، عهدش مغزِ او

مبادا فریب علم و دانش کسی را بخوری، بلکه باید از او وفای به عهد انتظار داشته باشی. زیرا علم مانند پوست است، و وفای به عهد مانند مغز. [اگر کسی علّامهٔ دهر و بحرالعلوم هم که باشد نباید فریفتهٔ علوم رنگارنگ او شوی، بلکه باید ببینی که او تا چه میزان به عهد الهی و موازین اخلاقی پای‌بند است. یعنی باید به عمل او بنگری. و از متفرّعات این مسأله تعهّد به قول و قرارهای اجتماعی است. یکی از علائم جامعه و فرد بیمار عدم اعتناء به عهد و قول است. چه بسا کسی که محفوظات و معلوماتی فراوان داشته باشد و پیرامون هر موضوع تحلیل‌های عالمانه عرضه کند و با الفاظی متین تفوّه نماید، اما وقتی او را از منظر تعهّد به قول و وفای به عهد نگاه می‌کنی بسی وخیم‌الحال‌اش می‌یابی. نعوذباللّه من نقض العهود.]

در بیانِ آنکه مردِ بدکار چون متمکّن شود در بدکاری، و اثرِ دولت نیکوکاران ببیند، شیطان شود و مانع خیر گردد از حسد همچون شیطان، که خرمن‌سوخته همه را خرمن‌سوخته خواهد أَرَأَیْتَ الَّذی یَنْهیٰ عَبْداً اِذٰا صَلّیٰ

(۱۱۷۱) وافیان را چون ببینی کرده سود تو چو شیطانی شوی آنجا حسود

این فصل جلیل در بیان این مطلب است که هرگاه خوی بدی و شقاوت در حاقِّ ضمیر کسی جای گیرد و به صورت ملکهٔ راسخه درآید اوّلاً امیدی به اصلاح او نیست و ثانیاً خوی شقاوت، او را به حسادت و بدخواهی نیکان و صالحان می‌انگیزد. در مطلع این فصل آیهٔ ۹ سورهٔ عَلَق آمده است که ترجمهٔ آن اینست: «آیا دیدی کسی را که بازمی‌داشت بنده‌ای را که نماز می‌گزارد؟» در شأن نزول آیهٔ فوق آمده است که ابوجهل به یاران خود گفت: آیا محمّد در برابر شما پیشانی بر خاک می‌ساید (نماز می‌گزارد)؟ گفتند: آری. گفت: سوگند بدانچه سوگند یاد کنیم، اگر او را در اثنای نماز بینم پای بر گردنش همی فشارم. و چون به او خبر دادند که محمد در حال نماز است بشتافت و همینکه نزدیک او رسید واپس گریخت. گویی که با دستان خود چیزی را دور می‌کند. بدو گفتند: ای اباجهل این چه حالی است؟ گفت: همینکه به محمد

نزدیک شدم میان خود و او خندقی آتشناک دیدم و بال‌ها و پرهایی. محمد فرمود: اگر ابوجهل به من نزدیک می‌شد فرشتگان خدا او را شرحه شرحه می‌ربودند[۱]. ضمناً در مطلع فوق به ضرب‌المثل رایجی اشارت شده است[۲]. معنی بیت: هرگاه ببینی که وفاکنندگان به عهد و پیمان سود برده‌اند در این هنگام مانند شیطان، حسادت می‌ورزی.

هر که را باشد مِزاج و طبع سُست او نخواهد هیچ‌کس را تن‌درست (۱۱۷۲)

به عنوان مثال، هر کس که طبع و مزاجی ناسالم داشته باشد، دوست ندارد کسی سالم و تندرست باشد.

گر نخواهی رَشکِ ابلیسی، بیا از درِ دعوی به درگاهِ وفا (۱۱۷۳)

اگر دوست نداری دچار حسادت شیطانی شوی، از درگاهِ ادعاهای بی‌اساس بلند شو و به درگاه وفای به عهد الهی بیا.

چون وفاات نیست، باری دَم مزن که سخن دعوی‌ست، اغلب ما و من (۱۱۷۴)

حال که وفای به عهد نداری، دستِ‌کم خموش باش، زیرا سخن غالباً در اثبات «ما» و «من» است. [کسی که دم از وفای به عهد می‌زند و بدان التزامی ندارد دو گناه مرتکب شده: یکی دروغ، دوم عدم تعهد به پیمان.]

این سخن در سینه دخلِ[۳] مغزهاست در خموشی مغزِ جان را صد نما[۴]ست (۱۱۷۵)

سخن، محصولِ گرانبهای عقول است، بر اثر خاموشی و سکوت جوهر روح آدمی، فراوان رشد می‌کند. [این بیت و ابیات بعدی در مزیّت خموشی است. سخن را در سینه حفظ کردن، خود ریاضتی است سازنده و تقویت‌کنندهٔ روح و عقل. حکیم سبزواری سکوت را به اشجار و درختان در موسم زمستان تشبیه می‌کند که ظاهراً برگ و باری ندارند، اما در باطن

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۵۱۵.
۲. ر.ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۷۳۶.
۳. دَخْل: درآمد. در اینجا به معنی محصول و نتیجه.
۴. نَما: رشد و نموّ. مخفّف نَماء.

قُوا و استعدادهایی نهفته دارند که در فصل بهار به صورت اوراق و اثمار ظهور می‌کند.

دَر سخن دُر بایدت سُفتن ورنه، گُنگی بِهْ از سخن گفتن[۱]

(۱۱۷۶) **چون بیآمد در زبان، شد خرج مغز خرج کم کن تا بماند مغز نغز**

همینکه سخن بر زبان جاری شود، مغز آدمی مصرف گردد. پس سخن را کمتر مصرف کن تا مغز، خوب و لطیف بماند. [بسیاری از سخن گفتن‌ها نه برای کشف حقیقت بل برای خودنمایی و اظهار فضل و یا خستنِ دل این و آن است. و قهراً اینگونه سخن گفتن‌ها، صفای روح را به تیرگی دگر می‌سازد.]

(۱۱۷۷) **مردِ کم‌گوینده را فکرست زَفْت[۲] قشرِ گفتن[۳] چون فزون شد، مغز رفت**

کسی که کم سخن می‌گوید اندیشه‌ای سترگ دارد. و هرگاه سخن که مانند پوست است زیاد شود، مغز تباه می‌گردد. [همانطور که ضخیم شدن پوست میوه به مغزش خلل وارد می‌آورد، کلام نیز مانند پوست است که هرچه بیشتر شود به عقل و روح که به منزلهٔ مغز است آسیب می‌زند. رجوع شود به بیت (۱۳۸۹ ـ ۱۳۸۷) دفتر سوم.]

(۱۱۷۸) **پوست افزون بود، لاغر بود مغز پوست، لاغر شد چو کامل گشت و نغز**

اگر پوست میوه‌ای ضخیم باشد، مغز آن کوچک می‌گردد. اما اگر مغز، درشت و کامل باشد، پوست نازک می‌گردد.

(۱۱۷۹) **بنگر این هر سه ز خامی رَسته را جَوْز[۴] را و لَوْز را و پسته را**

این واقعیت را در سه میوهٔ گردو و بادام و پسته که از مرحلهٔ خامی رهیده‌اند و به پختگی رسیده‌اند ملاحظه کن. [سه میوهٔ فوق چون پوست ضخیم داشته باشند مغزشان کوچک شود، و بالعکس هرگاه مغزی درشت داشته باشند پوستشان نازک گردد.]

---

۱. شرح اسرار، ص ۳۵۹.

۲. زَفْت: بزرگ و ستبر.

۳. قِشْرِ گفتن: اضافهٔ تشبیهی است از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ بِهْ به مُشَبَّه یعنی سخن مانند پوست است.

۴. جَوْز: گِردو.

هر که او عِصیان کند، شیطان شود　　که حسودِ دولتِ نیکان شود　　(۱۱۸۰)

هر کس در برابر حقیقت سرکشی کند، به شیطان دگر شود، و آنگاه بر دولت و اقبال معنویِ صالحان حسد ورزد.

چونکه در عهدِ خدا کردی وفا　　از کَرَم عهدت نگه دارد خدا　　(۱۱۸۱)

هرگاه به پیمانِ خدا وفادار مانی، خداوند نیز از روی کَرَم و بخشندگی پیمان تو را حفظ کند. [اقتباسی است از قسمتی از آیهٔ ۴۰ سورهٔ بقره: یا بَنی اِسْرائیلَ اذْکُرُوا نِعْمَتِیَ الَّتی اَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ وَ اَوْفُوا بِعَهْدی اُوفِ بِعَهْدِکُمْ وَاِیّایَ فَارْهَبُونِ. «ای بنی‌اسرائیل یاد آرید نعمتی را که به شما ارزانی داشتم. و به پیمانم وفادار مانید تا به پیمانتان وفادار باشم. و فقط از من بترسید.»]

از وفایِ حق تو بسته دیده‌ای　　اُذْکُروا[۱] اَذْکُرْکُمْ[۲] نشنیده‌ای　　(۱۱۸۲)

اما تو از وفای به عهد الهی صرف‌نظر کرده‌ای، زیرا حقیقتِ آیهٔ «یادم کنید تا یادتان کنم» را به گوش جان نشنیده‌ای. [در آیهٔ ۱۵۲ سورهٔ بقره آمده است: فَاذْکُرونی اَذْکُرْکُمْ وَاشْکُروا لی وَلا تَکْفُرُونِ. «یادم کنید تا یادتان کنم، سپاسم گزارید و بر من کفر مورزید.»]

گوش نِه، اَوْفُوا[۳] بِعَهْدی گوش‌دار　　تا که اُوفِ[۴] عَهْدَکُمْ آید ز یار　　(۱۱۸۳)

به حقیقت آیهٔ «به عهدم وفا کنید» گوشِ جان بسپار تا از حضرت معشوق جوابِ «به عهد شما وفا کنم» در رسد. [رجوع شود به شرح بیت (۱۱۸۱) همین دفتر.]

عهد و قرضِ ما چه باشد ای حزین[۵]؟　　همچو دانه خشک کِشتن در زمین　　(۱۱۸۴)

ای اندوهگین بگو ببینم پیمان و قرض ما چیست؟ یعنی وفای ما به عهد الهی و

---

۱. اُذْکُروا: یاد کنید. فعل امر جمع مذکر حاضر.

۲. اَذْکُرْکُمْ: یادتان کنم. فعل متکلم وحده + ضمیر متّصل منصوبی. جزم فعل مذکور بدین سبب است که جواب فعل امر واقع شده است.

۳. اَوْفُوا: وفا کنید. فعل امر مذکر حاضر لفیفِ مفروق از باب اِفعال.

۴. اُوفِ: وفا کنم. فعل متکلّم وحدهٔ مضارع از باب اِفعال، که در اصل «اُوفی» بوده است و چون جواب فعل امر واقع شده به جای جزم، حرف علهٔ «ی» حذف شده است.

۵. حَزین: اندوهگین.

قرض‌الحسنه‌ای که به خدا می‌دهیم چه مفهومی دارد؟ جواب: مانند کاشتن دانهٔ خشک در زمین. [به شرح بیت (۱۴۶) همین دفتر رجوع شود. اکبرآبادی گوید: معنی این بیت و بیت بعدی همان است که محمدرضا لاهوری نوشته که بندگان را وفا کردن به عهد و قرض دادن به حق‌تعالی از برای نفع خود است مانند دانه که در زمین کارند، نه زمین را از آن منفعت باشد، و نه مالک را. مثلاً طاعتی که در مسجد کرده شود نه مسجد را از آن حاصل بُوَد و نه صاحب مسجد را که حضرتِ حق است[۱].]

(۱۱۸۵) نه زمین را زان فروغ و لَمْتُری[۲] نه خداوندِ زمین را توانگری

نه زمین را از آن دانه رونق و وسعت می‌یابد، و نه صاحب حقیقیِ زمین توانگر می‌شود. [منظور از «خداوند زمین» حضرت حق است. یعنی با بذرافشانی ما در زمین و کشت و زرع نه به ذات زمین چیزی افزوده می‌گردد و نه خداوند از این کار ما منتفع می‌شود زیرا او غنیّ بِالذّات است. «توانگری» را برای رعایت وزن شعر باید «تانْگری» خواند.]

(۱۱۸۶) جز اشارت که از این می‌بایدم که تو دادی اصلِ این را از عدم

این کار تنها بدین موضوع اشارت دارد که خداوندا تویی که اصل این دانه‌ها را از کَتْمِ عدم به ما ارزانی داشتی. [کِشت و زرعی که انسان می‌کند در واقع دعایی است حقیقی و عملی. آدمی بدین وسیله از حضرت حق می‌خواهد که نعمت‌های خود را هرچه بیشتر عطا فرماید.]

(۱۱۸۷) خوردم و دانه بیآوردم نشان که ازین نعمت به سویِ ما کشان

خداوندا، من محصولاتِ اِعطائیِ تو را از زمین‌ات خوردم. و مجدّداً دانه‌اش را در زمین تو کاشتم. از این نعمت‌ها بر ما ارزانی فرما. [همانطور که از ابیات پیشین و پسین برمی‌آید «دعا» باید توأم با سعی و مجاهدهٔ عملی باشد تا بر جریانات طبیعی تأثیری شگرف نهد و الّا صِرف چرخش زبان وافی به مقصود نیست.]

---

۱. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۵۸.
۲. لَمْتُر: چاق، فربه.

پس دعایِ خشک هِلْ[۱] ای نیکبخت که فشانْدِ دانه[۲] می‌خواهد درخت (۱۱۸۸)

پس ای شخص سعادتمند، دعای خشک و بی‌روح را رها کن، زیرا هر کس که درخت خواهد باید در زمین دانه بریزد و بکارد. [تنها دعای لفظی وافی به مقصود نیست، بلکه آدمی باید با کردار و اخلاق حسنهٔ خود بذر حسنات بکارد تا درختِ بختِ الهی و اقبال معنوی به‌دست آرد.]

گر نداری دانه، ایزد ز آن دعا بخشدت نخلی، که نِعْمَ مٰاسَعیٰ (۱۱۸۹)

اگر دانه‌ای نداری که بکاری، حضرت حق بر اثر دعای دردمندت درختی به تو می‌بخشد که جا دارد گفته شود: چه خوب است پاداشِ کاری که این بنده کرده است! [اگر دعای عملی نداری دست‌کم دعایِ دردمندانه و نیایش صمیمانه کن باشد که درختِ کمال به تو داده شود.]

همچو مریم، درد بودش، دانه نی سبز کرد آن نخل را صاحب فنی (۱۱۹۰)

مانند مریم که درد داشت، اما دانه‌ای نداشت که بکارد و درخت شود. اما خداوند حکیم آن درخت برای او رویانید. [بیت فوق اشاره است به آیهٔ ۲۲ و ۲۵ سورهٔ مریم که توضیح آن در شرح بیت (۹۸) دفتر دوم و (۳۴۹۷) دفتر چهارم آمده است.]

زآنکه وافی بود آن خاتونِ راد[۳] بی‌مرادش داد یزدان صد مراد (۱۱۹۱)

زیرا که آن بانویِ عالی همّت به عهدش وفا کرده بود. یعنی اوامر الهی را امتثال می‌کرد، و خداوند بی‌آنکه مریم، مرادی بخواهد خواسته‌ها و مقاصدِ او را برآورد.

آن جماعت را که وافی بوده‌اند بر همه اَصنافشان افزوده‌اند (۱۱۹۲)

آن کسانی که به عهد الهی وفا نموده‌اند، آنان را بر همهٔ مردم برتری داده‌اند. [این بیت رجوع می‌کند به بیت (۱۱۶۵). برخی از شارحان فاعلِ افزوده‌اند را «قضا و قدر» دانسته‌اند.]

---

۱. هِلْ: رها کن، ترک کن.

۲. فشانْدِ دانه: افشاندن دانه. «فشاند» مصدر مخفّف «افشاندن» است.

۳. راد: صاحب همّت، بخشنده، دلیر.

(۱۱۹۳) گشت دریاها مُسَخَّرشان و کوه چار عنصر نیز بندهٔ آن گروه

دریاها و کوهها مطیع آن عارفان شد و در تصرّف آنان قرار گرفت. عناصرِ اربعه (خاک، باد، آب و آتش، یعنی کلِّ جهان) بنده و فرمانبردار آن جماعت شد. [بیانی است از ولایت تکوینیِ انبیاء و اولیاء و عارفان، عَلیٰ قَدْرِ مَراتِبِهِمْ.]

(۱۱۹۴) این خود اکرامی‌ست از بهرِ نشان تا ببینند اهلِ انکار آن عیان

این فضیلتی که خداوند به بندگانِ برگزیدهٔ خود عطا فرموده، تنها نمونه و آیتی است برای نشان دادن نتایجِ وفاداری به پیمان الهی و بندگی خالصانهٔ او. [و الّا فضائل و کرامات حقیقی آنان فراتر از این حرفهاست.]

(۱۱۹۵) آن کرامت‌هایِ[1] پنهان‌شان که آن در نیآید در حواس و در بیان

کرامات باطنی بندگان راستین خدا نه در حواس آدمی می‌گنجد، و نه به زبان می‌آید.

(۱۱۹۶) کار آن دارد، خود آن باشد ابد دایماً، نه مُنقَطِع، نه مُسْتَرَد[2]

آن کرامات، ابدی و دائمی و ناگسستنی و برگشت‌ناپذیر است. یعنی کرامتی که به آنان عطا شود از ایشان گرفته نشود.

مناجات

(۱۱۹۷) ای دهندهٔ قوت و تَمْکین و ثَبات خلق را زین بی‌ثباتی دِه نجات

ای خداوندی که روزی و پابرجایی و استواری می‌دهی. مردم را از این نااستواری رهایی بخش. [«تمکین» در میان صوفیّه اصطلاحی خاص است و آن عبارت از دوام مکاشفات الهی است و صفتِ اصحاب حقیقت. رجوع شود به شرح بیت (۱۹۸۰) دفتر اول. اما در اینجا معنی لفظی آن مراد است. منظور بیت: خداوندا مردم را از تلوّن و بوقلمون‌صفتی نجات ده.]

---

۱. کرامت: ر.ک. شرح بیت (۳۲۲۹) دفتر دوم.

۲. مُسْتَرَد: بازپس گرفته شده.

اندر آن کاری که ثابت بودنی‌ست قایمی دِه نفس را، که مُنْثَنی‌ست[1] (۱۱۹۸)

خداوندا به نَفْسِ سست‌کار در هر امری که ثبات در آن لازم است، ایستادگی و استقامت عطا فرما. [نفس آدمی طبعاً از طاعت و عبادت و عمل صالح تن می‌زند. پس ای خداوند حکیم، نفس ما را در این امور ثبات و استواری عطا فرما.]

صبرشان بخش و کفهٔ میزان گران وارَهانْشان از فنِ صورتگران[2] (۱۱۹۹)

خداوندا به مردم صبر عطا فرما. و کفّهٔ ترازوی اعمال صالح آنان را سنگین کن، و آنان را از حیله و نیرنگِ دنیاطلبان نجات ده. [مراد از «صورتگر» صورت‌پرستانِ دنیاطلب است. حکیم سبزواری گوید: منظور از آن اهل ظاهر و یا **نفسِ مُسَوِّله** است که کارش تزیین و آراستن صورت‌های دنیوی است[3]. «کفّهٔ میزان گِران» تعبیری است مُتَّخَذ از آیهٔ ۸ سورهٔ **اَعْراف: وَالْوَزْنُ یَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازینُهُ فَاُولئکَ هُمُ‌الْمُفْلِحُونَ.** «و سنجشِ (اعمال) در آن روز (رستاخیز)، حقّ است. کسانی که ترازویِ (اعمال صالحِ) ایشان سنگین است رستگاران‌اند.» آیهٔ ۱۰۲ سورهٔ **مؤمنون**، و آیهٔ ۶ سورهٔ **قارعه** نیز دارای همین مضمون‌اند.]

وز حسودی بازِشان خر ای کریم تا نباشند از حسد دیوِ رجیم[4] (۱۲۰۰)

ای خداوند بخشنده، آنان را از حسادت نجات ده، تا بر اثر حسادت به شیطان ملعون مبدّل نشوند.

در نعیمِ فانیِ مال و جسد چون همی سوزند عامه از حسد (۱۲۰۱)

نگاه کن که عامّهٔ خلایق به خاطر متاع فانی دنیا و جسمِ ظاهر (زیبایی ظاهر) به یکدیگر حسادت می‌کنند و در آتشِ این حسادت می‌سوزند.

---

۱. مُنْثَنی: خمیده، دوتا. در اینجا به معنی سست‌کار و درمانده.
۲. صورتگر: نقّاش، مجسّمه‌ساز، تصویرساز.
۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۶۰.
۴. رَجیم: ملعون، مطرود.

(۱۲۰۲) پادشاهان بین که لشکر مـی‌کَشَند از حسد خویشانِ خود را می‌کُشند

به عنوان مثال، پادشاهان دنیا را نگاه کن که لشکرکشی می‌کنند و از روی حسادت، خویشان و اقوام خود را می‌کُشند.

(۱۲۰۳) عـاشقانِ لُـعبتانِ[۱] پُـر قَـذَر[۲] کرده قصدِ خون و جـانِ هـمدگر

کسانی که عاشقِ دلبرانِ بدسیرت‌اند، آهنگ قتل و هلاکت یکدیگر می‌کنند. یعنی به خاطر تصاحب آنان یکدیگر را می‌کُشند.

(۱۲۰۴) ویس و رامین، خسرو و شیرین بخوان که چه کردند از حسد آن ابـلهان

حکایتِ ویس و رامین و خسرو و شیرین را بخوان و ببین که آن نابخردان بر اثرِ حسادت چه کارها که نکردند! [توضیح دربارهٔ ویس و رامین در شرح بیت (۲۲۸) دفتر سوم آمده است. اما خسرو و شیرین دومین مثنوی حکیم نظامیِ گنجوی است که در حدود سال ۵۷۶ هجری سروده شده. و یکی از فصول خمسه به شمار رود. وی به هنگام سرودنِ آن دچار عشقِ دختری به نام آفاق بوده است.]

(۱۲۰۵) که فنا شد عاشق و، معشوق نـیز هم نَه چیزند و، هواشان هم نَه چیز

بـبین کـه هـم آن عـاشقان نـابود شـدند و هـم مـعشوقان. هـم خـودشان نـاچیز بودند و هم عشق‌هاشان. [اگر ظاهربینان عشق به وجود سرمدیِ حق می‌ورزیدند بر حسب واقع نه تنها هیچگاه نابود نمی‌شدند بلکه محترم و جلیل‌القدر نیز بودند.]

(۱۲۰۶) پاک الهی کـه عـدم بـرهم زنـد مر عدم را بـر عـدم عـاشق کـند

پاکا خداوندی که عدم را مقارن عدم دیگر کرد، و عدم را عاشق عدم نمود. [باتوجه به معنی «برهم زدن»، مصراع اول دو وجه پیدا می‌کند، یکی معنایی که در فوق ذکر شد، و وجه دیگر اینست: «پاکا خداوندی که عدم را زیر و رو کرد و موجودات را پدید آورد.» زیرا «برهم زدن» هم به معنی ایجاد تصادم و یکی را بر دیگری زدن است، و هم به معنی زیر و رو کردن و

---

۱. لُعبَت: وسیلهٔ بازی مانند عکس و عروسک. اما در فارسی به معنی معشوق و دلبر است.
۲. قَذَر: پلیدی.

خراب و پریشان نمودن. نیکلسون در شرح آن گفته است: یعنی میان صُوَر عالَمِ مجازی کشش متقابل پدید آورد[۱]. شارحی دیگر گفته است یعنی از عدم موجودات را پدید آورد.[۲] منظور بیت: موجودات این عالَم که به منزلهٔ عدم‌اند به حکم مقتضیات طبیعی به یکدیگر دلبستگی پیدا می‌کنند.]

در دلِ نه دل، حسدها سَر کُند نیست را هست این‌چنین مُضْطَر[۳] کند (۱۲۰۷)

در دلی که واقعاً دل نیست حسدها ظاهر می‌شود، و موجود، عدم را اینگونه درمانده می‌سازد. یعنی حضرت وجود، موجودات را که به منزلهٔ اَعدام اضافی و موجودات ظِلّی هستند بوسیلهٔ حسادت دچار پریشانی و تفرقهٔ خاطر می‌کند. اِلّاالَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحات.

این زنانی کز همه مُشفِق‌ترند از حسد دو ضَرَّه[۴] خود را می‌خورند (۱۲۰۸)

این زنان که از همه مهربانترند، یعنی زنان که طبعاً موجوداتی عاطفی و نازک‌دل‌اند، اما همین زنان عاطفی وقتی که هَوُویِ یکدیگر می‌شوند از روی حسادت یکدیگر را از میان می‌برند.

تا که مردانی که خود سنگین‌دل‌اند از حسد تا در کدامین منزل‌اند؟ (۱۲۰۹)

حتی زنانِ مهربان و عاطفی به خاطر حسادت یکدیگر را از میان می‌برند، تا چه رسد به مردانی که ذاتاً سنگدل‌اند. پس، از این مطلب دریاب که مردان وقتی مقهور حسادت شوند در چه مرحله‌ای از قساوت و بیرحمی جای می‌گیرند و چه‌ها که نمی‌کنند؟!

گر نکردی شرع، افسونی لطیف بر دریدی هر کسی جسمِ حریف (۱۲۱۰)

اگر شرع، تدبیری ظریف بکار نمی‌برد، هرکس رقیب خود را از روی حسادت پاره‌پاره

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۰۱.
۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۱۰۶.
۳. مُضْطَرّ: درمانده، بیچاره.
۴. ضَرَّه: هَوُو.

می‌کرد. [تدبیرِ شرع کدام است؟ به ابیات بعدی دقّت کن.]

(۱۲۱۱) شرع بهرِ دفعِ شَرّ رایی زند دیو را در شیشهٔ حجّت کند

شرع برای راندن بدی تدبیری می‌اندیشد و شیطان یعنی نفس امّاره را درون شیشهٔ دلیل و حجّت می‌اندازد. [مصراع دوّم اشارت است به حکایتی که توضیح آن در شرح بیت (۴۷۱) دفتر سوم آمده است. «در شیشهٔ حجّت کند» در اینجا یعنی او را مقهور و مغلوب دلیل و برهان کند.]

(۱۲۱۲) از گُواه و از یَمین و از نُکول تا به شیشه در رود دیوِ فَضول

حجّتِ شرعی از قبیل شاهد و سوگند دادن مُنکر و امتناع از سوگند است تا سرانجام به حکم شرع، شیطانِ یاوه‌گو مقهور و محکوم شود. [بیت فوق به یک موضوع فقهی که در کتب قضاء آمده اشارت دارد. و آن اینست که هرگاه در محکمه، مدّعی بیّنه‌ای بر مدّعیٰ‌علیه نداشته باشد با درخواستِ او حاکم شرع، مُنکِر (مُدّعیٰ‌عَلَیه) را دعوت به سوگند می‌کند. منکر یا سوگند می‌خورد و یا سوگند را به مدعی ارجاع می‌دهد و یا نُکول می‌کند، یعنی نه سوگند می‌خورد و نه سوگند را به مدّعی رد می‌کند. در این صورت، حاکم شرع وی را به صِرف نکول و تمرّد، محکوم به ادای حق به مدّعی می‌کند. مراد از «گواه» در اینجا بیّنه است که طبق قاعدهٔ اَلْبَیِّنَهُ عَلَی‌الْمُدَّعِی، مدّعی باید برای اثبات دعویِ خود بیّنه اقامه کند. و «یَمین» به معنی سوگند است که طبق قاعده وَالْیَمینُ عَلَی‌الْمُنکِر، در محکمه باید منکر (مدّعیٰ‌علیه) را سوگند دهند. مولانا در بیت فوق، نفس اماره را به «دیو» و شرع را به سلیمان نبی تشبیه کرده است. پس شرع، نفس امارهٔ آدمی را مقهور می‌کند.]

(۱۲۱۳) مثلِ میزانی که خشنودیِ دو ضِدّ جمع می‌آید یقین در هَزْل[1] و جِدّ

شرع مانند ترازویی است که بوسیلهٔ آن، یقیناً رضایت دو نفر مخالف (مدّعی و مدّعی‌علیه) در موضوع جدّی و غیرجدّی یعنی در موضوع مهمّ و غیر مهمّ برآورده شود.

---

۱. هَزْل: شوخی، مقابلِ جدّی، غیر جدّی.

شرع چون کَیْله[1] و ترازو دان یقین که بدو خصمان رهند از جنگ و کین (۱۲۱۴)

یقین بدان که شرع مانند پیمانه و ترازویی است که بوسیلهٔ آن دشمنان از جنگ و ستیزه‌گری نجات پیدا می‌کنند.

گر ترازو نَبْود، آن خصم از جدال کَی رهد از وهمِ حَیْف[2] و اِحتیال[3]؟ (۱۲۱۵)

اگر ترازو نباشد کی ممکن است که دشمن از خیال ستم و حیله‌گری دست بدارد؟

پس دریـن مُـردارِ زشتِ بـی‌وفا این همه رَشک‌ست و خصم‌ست و جفا (۱۲۱۶)

در جایی که به خاطر مردارِ زشت و بی‌وفای دنیا این همه حسادت و دشمنی و جفاکاری صورت می‌گیرد. [بیت بعدی مکمّل مطلب است.]

پس در آن اقبال و دولت چون بود؟ چون شود جنّی و انسی در حسد (۱۲۱۷)

پس قیاس کن که آن بخت و دولتِ معنوی که جنّ و انسان نسبت بدان حسد می‌ورزند چگونه است؟ [بیت اخیر در تعظیم و تفخیم دولتِ معنوی و صولتِ باطنی است که با هیچ دولت و حشمتی قابل مقایسه نیست.]

آن شیاطین خود حسودِ کـهنه‌انـد یک زمان از رهزنی خالی نه‌انـد (۱۲۱۸)

آن اهریمنان، حسودانی کهنه کارند، و لحظه‌ای از گمراهی دست نمی‌کشند.

وآن بنی آدم که عِصیان کِشته‌اند از حسودی نیز شیطان گشته‌انـد (۱۲۱۹)

و آن آدمیزادگانی که تخم عصیان کاشته‌اند بر اثر حسادت، شیطان شده‌اند. یعنی مردم گنه‌کار و عصیان‌پیشه بر اثر حسادتی که به این و آن می‌ورزند به غایت خباثت و شرارت می‌رسند. نَعُوذُبِاللّهِ مِنْ هٰؤُلاء.

---

۱. کَیْله: پیمانه. مصدر مرّه به معنی یک بار پیمانه کردن. لیکن در اینجا معنی اول مراد است.

۲. حَیْف: ستم کردن، ستم.

۳. اِحْتیال: حیله گری.

(۱۲۲۰) از نُبی بر خوان که شیطانانِ اِنس گشته‌اند از مسخِ حق با دیو جنس

از قرآن کریم بخوان که آدمیانِ شیطان‌صفت بر اثر مسخ شدنِ‌شان توسّط حضرت حق با شیاطین همجنس شده‌اند. [اشاره به آیهٔ ۱۱۲ سورهٔ انعام: وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً شَياطينَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحي بَعْضُهُمْ اِلىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَولِ غُروراً وَ لَوْشاءَ رَبُّكَ ما فَعَلُوهُ وَ ما يَفْتَرُونَ. «بدینسان برای هر پیامبری دشمنی از شیاطین آدمی و پری بنهادیم که (برای گمراه‌کردن مردم) سخنانی آراسته به یکدیگر می‌گفتند. و اگر پروردگارت می‌خواست چنین نمی‌کردند. پس آنان را با تهمت‌هایشان وانِه.» نیز به آیهٔ ۱۲۸ همین سوره اشارت است. مراد از مسخ‌شدن آدمیانِ شیطان‌صفت در بیت فوق، مسخِ باطنی است.]

(۱۲۲۱) دیو چون عاجز شود از اِفتتان[1] استعانت جوید او زین اِنسیان

وقتی شیطان در گمراه‌کردن مردم درمانده شود، از آدمیانِ شیطان‌صفت یاری می‌جوید.

(۱۲۲۲) که شما یارید با ما، یاری‌ای جانبِ مایید جانب داری‌ای

شیطان به اینان گوید: شما دوست ما هستید، ما را یاری کنید، شما حامیِ ما هستید، از ما حمایت کنید. [اشاره به آیهٔ ۱۲۱ سورهٔ اَنعام: وَلا تَأْكُلُوا مِمّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَ اِنَّهُ لَفِسْقٌ وَ اِنَّ الشَّياطينَ لَيُوحُونَ اِلىٰ اَوْلِيائِهِمْ لِيُجادِلُوكُمْ وَ اِنْ اَطَعْتُمُوهُمْ اِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ. «و مخورید از ذبیحه‌ای که نام خدا بر آن یاد نشده است، که این خود سرکشی است. و براستی که شیاطین به دوستان خود القا کنند که با شما به مجادله خیزند. و اگر از ایشان پیروی کنید مشرک‌اید.»]

(۱۲۲۳) گر کسی را ره زنند اندر جهان هر دو گون شیطان، برآید شادمان

اگر در این دنیا کسی را گمراه سازند هر دو نوع شیطان از این امر شادمان می‌شوند. یعنی هم شیاطین اِنسی خوشحال می‌شوند و هم شیاطینِ جنّی.

(۱۲۲۴) ور کسی جان بُرد و شد در دین بلند نوحه می‌دارند آن دو رَشکْ‌مند[2]

ولی اگر کسی از گمراهی جان سالم بدر بَرَد و در دین مقامی والا یابد، آن دو حسود

---

۱. اِفْتِتان: گمراه کردن.

۲. رَشکْ‌مَند: حسود.

ماتم به پا کنند.

هـر دو مـی‌خایند دنـدانِ حسـد　　بر کسی کـه داد ادیب او را خِـرَد　　(۱۲۲۵)

اگر شخصی ادیب به کسی درس علم و عقل آموزد، آن دو دشمن، دنـدانِ حسـادت می‌سایند، یعنی سخت خشمگین می‌شوند. [مراد از «ادیب» در اینجا معلم روحانی و مـرشد راه‌دان است. پس هرگاه ادیبی لبیب و فرزانـی دل‌افـروز کسـی را مـعرفت آمـوزد شـیطان و شیطان‌صفتان غضبناک شوند.]

پرسیدنِ پادشاه از آن مدّعیِ نبوّت که آن‌که رسولِ راستین باشد و ثابت شود با او چه باشد که کسی را بخشد؟ یا به صحبت و خدمتِ او چه بخشش یابند غیرِ نصیحت که به زبان می‌گوید؟

شاه پرسیدش که باری وحی چیست؟　　یا چه حاصل دارد آن‌کس کو نبی‌ست؟　　(۱۲۲۶)

این فصل جلیل راجع می‌شود به حکایت آن متنبّی و شاه. شاه از او پرسید که خلاصهٔ کلام بگو ببینم وحی چیست؟ یا کسـی کـه پـیامبر است چـه مـایه و فـایده‌ای دارد کـه بـه دیگری بدهد؟ [شاه تعریضاً به آن متنبّی می‌گوید پیامبر حقیقی خـصوصیاتی مـعنوی دارد و می‌تواند به طالبان ارشاد علو روحی و تـعالی بـاطنی بـخشد، و الّا صـرف ادعـا کـه کـافی نیست.]

گفت: خود آن چیست کش حاصل نشد؟　　یا چه دولت ماند کو واصل نشـد؟　　(۱۲۲۷)

آن شخص گفت: چه کمالی وجود دارد که پیامبر کسب نکرده باشد؟ و یا کدام دولت معنوی است که پیامبر بدان دست نیافته باشد؟

گیرم این وحیِ نبی گَنْجُور[1] نیست　　هم کم از وحیِ دلِ زنبور نـیست　　(۱۲۲۸)

مصراع دوم را به دو وجه توان معنی کرد: اگر «این» را مسندٌالیه، و «وحی‌نبی» را مُسْنَد،

---

۱. گَنْجُور: صاحب گنج، گنج‌دار، گنج.

و «گنجور» را صفتِ «نبی» فرض کنیم معنی مصراع اول بدین قرار است: فرض کنیم که این وحیی که من مدّعی آن شده‌ام، از نوع وحیِ پیامبرِ گنجینه‌دار نباشد، یعنی گیریم که وحیِ من آنگونه که وحی انبیای عظام حاوی گنجینهٔ اسرار الهی است نباشد. و اگر این «وحیِ نبی» را مسندٌالیه و «گنجور» را مسند فرض کنیم معنی مصراع اول اینست: فرض کنیم وحیی که از طرف خداوند به این پیامبر (منظور همان شخص مدعیِ نبوت است) القاء شده حاوی گنجینهٔ اسرار الهی نباشد، اما از وحیی که به دلِ زنبور عسل القاء می‌شود که کمتر نیست. [منظور بیت: درست است که وحیِ القاء شده به اولیاء، در مرتبهٔ والای وحی انبیای عظام نیست، اما از دیگر مراتب مختلف وحی که پایین‌تر نیست. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۰۹) و (۱۴۶۱) دفتر اول.]

(۱۲۲۹) چونکه اَوْحَی[1] الرَّب اِلَی‌النَّحْل[2] آمده‌ست خانهٔ وَحْیَش پُر از حلوا شده‌ست

از آنرو که موضوعِ وحیِ پروردگار به زنبور عسل (در قرآن کریم) وارد شده است، خانهٔ وحی زنبور عسل پُر از شهد و شیرینی شده است. [مصراع اول اشاره است به آیهٔ ۶۷ و ۶۸ سورهٔ نحل که توضیح آن در شرح بیت (۱۰۰۹) دفتر اول آمده است. وحی به زنبور عسل از نوع الهام غریزی است.]

(۱۲۳۰) او به نورِ وحیِ حق عَزَّ وَ جَلّ کرد عالَم را پُر از شمع و عسل

زنبور عسل بواسطهٔ نور وحی حضرت حق که عزیز و جلیل است، عالَم را پُر از موم و عسل کرده است.

(۱۲۳۱) این که کَرَّمْناست و بالا می‌رود وَحْیَش از زنبور کمتر کَی بُوَد؟

انسان که مظهر آیهٔ وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَم است و روحش دائماً در حالِ تعالی است، کی ممکن است که وحیِ او فروتر از وحی زنبور عسل باشد؟ [کَرَّمْنا (= گرامی داشتیم) اشاره است به آیهٔ ۷۰ سورهٔ اسراء که توضیح آن در شرح بیت (۶۷) دفتر دوم آمده است. به شرح بیت (۱۸۵۴ ـ ۱۸۵۳) دفتر چهارم رجوع شود.]

---

۱. اَوْحیٰ: وحی کرد. فعل ماضی مفرد مذکّر غایب از باب اِفعال.

۲. نَحْل: زنبور عسل.

نه تو اَعْطَیْناکَ کَوْثَر خوانـده‌ای؟ پس چرا خشکی و تشنه مانده‌ای؟ (۱۲۳۲)

مگر تو آیهٔ «کوثر به تو عطا کردیم» را نخوانـده‌ای؟ پس چـرا خشکـیده و تشـنه‌لب مانده‌ای؟ [در سورهٔ کوثر آمده است: اِنّا اَعْطَیْناکَ الْکَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَ انْحَرْ اِنَّ شانِئَکَ هُوَالْاَبْتَر. «همانا ما کوثر (خیر و برکتِ فراوان) را بـه تـو (مـحمّد) عـطا کـردیم. پس بـرای پروردگارت نماز گزار که براستی دشمنِ تو سترون است.» توضیح دربارهٔ «کوثر» در شرح بیت (۱۹۰۱) دفتر اول آمده است. منظور بیت: اگر منظور از «کـوثر» را درک کـرده‌ای پس چـرا درختِ وجودت خوشیده و روحت تشنه مانده است؟ پس با آب عرفان و ایقان خود را سیراب کن.]

یـا مگـر فـرعونی و، کَـوْثَر چـو نـیل بر تو خون گشته‌ست و ناخوش، ای علیل (۱۲۳۳)

یا شاید تو ای بیمارْدل مانند فرعونی که کوثر برای تو مانند رود نیل، خونین و ناگوار شده است؟ [رجوع شود به شرح بیت (۳۷۸۵) دفتر سوم.]

توبه کن، بیزار شـو از هـر عـدو کـو نـدارد آبِ کـوثر در کـدو (۱۲۳۴)

توبه کن و از هر دشمنی که آب کوثر در کدویِ وجود خود ندارد بـپرهیز. یـعنی بـا هر کس که در روح و کالبد خود آب کوثرِ عرفان و عمل صالح ندارد حشر و نشر نکن.

هر که را دیدی ز کـوثر سـرخ‌رُو او مـحمّدخُوست بـا او گـیر خُـو (۱۲۳۵)

اما هر کس را دیدی که چهره‌اش از آب کوثر عرفان و ایمان و عمل صالح سـرخ و باطراوت شده، بدان که او اخلاق محمّدی دارد. پس با او حشر و نشر کن و انیس او شو. و با این مصاحبت به کمال خواهی رسید.

تـا اَحَبَّ‌لِـلّه آیـی در حسـاب کز درختِ احمدی با اوست سیب (۱۲۳۶)

تا در شمار دوستداران و عاشقانِ خدا درآیی، زیرا سـیبِ عـلم و مـعرفت بـر درخت احمدی است. [«اَحَبَّ‌لِلّه» لفظاً یعنی دوست داشت برای خدا. امـا در ایـنجا اشـاره است بـه حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۳۸۰۳) دفتر اول آمده است. کلمهٔ «حساب» را باید به صورت ممال یعنی «حِسیب» خواند تا با «سیب» قافیه شود. اینگونه قافیه‌سازی در مثنوی فراوان است.]

(۱۲۳۷) هر که را دیدی ز کوثر[۱] خشک لب دشمنش می‌دار همچون مرگ و تب

هر کس را دیدی که از «کوثر» تشنه‌لب مانده او را به منزلهٔ مرگ و تب، دشمن خود بدان. یعنی هر کس که از سرچشمهٔ عرفان و ایقان و عمل صالح محروم مانده او را دشمن خود بدان و از او بپرهیز. [زیرا مصاحبت با او موجب تیرگی و انکدار قلب و روح می‌شود. و بیماری اخلاقی او تو را نیز دچار خواهد کرد. پس تا می‌توانی با صاحبدلان حشر و نشر کن.]

(۱۲۳۸) گر چه بابایِ تو است و مامِ تو کو حقیقت هست خون‌آشامِ تو

اگرچه او پدر و یا مادرِ تو باشد، زیرا چنین کسی در حقیقت خون تو را می‌آشامد.

(۱۲۳۹) از خلیلِ حق بیآموز این سِیَر[۲] کـه شد او بیزار اوّل از پدر

این روش‌ها را از ابراهیم خلیل‌اللّه یاد بگیر که او ابتدا از پدرش بیزاری جُست. [در آیهٔ ۱۱۴ سورهٔ توبه آمده است: **وَ مٰا کٰانَ اسْتِغْفٰارُ اِبْراهیمَ لِاَبیهِ اِلّٰا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهٰا اِیّٰاهُ فَلَمّٰا تَبَیَّنَ لَهُ اَنَّهُ عَدُوٌّ لِلّٰهِ تَبَرَّءَ مِنْهُ اِنَّ اِبْراهیمَ لَاَوّٰاهٌ حَلیمٌ.** «درخواستِ آمرزش ابراهیم برای پدرش جز به خاطر وعده‌ای که بدو داده بود نبود. و چون بر او (ابراهیم) آشکار شد که پدرش دشمن خداوند است از او بیزاری جُست. براستی که ابراهیم بسیار نیایشگر و بُردبار بود.»

مفسّران اهل سنّت نظیر امام فخررازی و جاراللّه زمخشری طبق صورت لفظ «آب» پدر ابراهیم(ع) را بت‌پرست دانسته‌اند[۳]، و حال آنکه مفسّران و دانشمندان شیعه اجمالاً این قبیل آیات را با توجه به قراینی به گونه‌ای دیگر تفسیر کرده و گفته‌اند مراد از «اب» در اینجا جدّ مادری و یا عموی ابراهیم(ع) بوده است، زیرا نیای انبیاء جملگی از لوث شرک و بُت‌پرستی منزه بوده‌اند. و از این گذشته نام پدر ابراهیم را «تارَخ» و یا «تارح» گزارش کرده‌اند و «آزر» جدِّ مادری او بوده که به کار بت‌سازی و بت‌تراشی مشغول بوده است[۴]. به هر حال مولانا در بیت فوق از صورت لفظی «اب» پیروی کرده است.]

---

۱. **کوثر**: ر.ک. شرح بیت (۱۹۰۱) دفتر اول.
۲. **سِیَر**: جمع سیره به معنی سنّت و روش.
۳. ر.ک. **التفسیرالکبیر**، ج ۱۳، ص ۴۰ ـ ۳۷. **کشاف**، ج ۲، ص ۳۹.
۴. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۴، ص ۳۲۱.

تا که اَبْغَضِ‌لِلّه آیی پیشِ حق تا نگیرد بر تو رَشکِ عشق دَق[1] (۱۲۴۰)

تا در شمار کسانی به شمار آیی که خشم و غضبشان نیز برای حضرت حق است، تا غیرت عشق الهی خلوص ایمان و ایقان تو را مورد طعن و ایراد قرار ندهد. [اَبْغَضَ‌لِلّه لفظاً یعنی برای رضای خدا دشمنی کرد. اشاره است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۳۸۰۳) دفتر اول آمده است.]

تا نخوانی لا و اِلّااللّه را در نیابی مَنْهَج[2] این راه را (۱۲۴۱)

مادام که لا اِلٰهَ اِلّااللّه نگویی، راه و رسم این طریق را پیدا نخواهی کرد. [تا وجود موهوم خود را در وجود باقیِ حق فانی نسازی راه و روش انبیاء و اولیاءالله را پیدا نخواهی کرد.]

---

۱. دَق: طعن زدن، نکوهش کردن.

۲. مَنْهَج: راه آشکار و روشن.

داستانِ آن عاشق که با معشوق خود برمی‌شمرد خدمت‌ها و وفاهایِ خود را و شب‌هایِ دراز تَتَجافیٰ جُنوبُهُمْ عَنِ‌الْمَضاجِعِ را و بی‌نوایی و جگر تشنگی روزهایِ دراز را و می‌گفت که من جز این خدمت نمی‌دانم؟ اگر خدمت دیگر هست، مرا ارشاد کن که هرچه فرمایی مُنقادم، اگر در آتش رفتن است چون خلیل علیه‌السَّلام، و اگر در دهانِ نهنگِ دریا فتادن است چون یونس علیه‌السَّلام، و اگر هفتاد بار کشته شدن است چون جِرجیس علیه‌السَّلام، و اگر از گریه نابینا شدن است چون شُعَیب علیه‌السَّلام، و وفا و جانْبازیِ انبیا را عَلَیْهِم‌السَّلام شمار نیست، و جواب گفتنِ معشوق، او را

خلاصهٔ داستان

عاشقی در نزد معشوق خود کارها و خدماتی که در راه عشق انجام داده بود به تفصیل بازگو می‌کرد، و از تلخکامی‌ها و حرمان‌هایی که در این راه نصیبش شده بود داد سخن می‌داد. معشوق وقتی تعریف‌های او را شنید به او گفت: گیرم که همهٔ این سخنانت درست باشد و تو این همه خدمت کرده‌ای، اما باید به تو بگویم که هنوز شرط اصلی عشق را بجا نیاورده‌ای بلکه به شاخه‌ها پرداخته‌ای. عاشق گفت: بگو ببینم آن شرط اصلی کدام است؟ معشوق جواب داد: مردن در راه معشوق. همینکه عاشق این سخن را شنید آهی کشید و نقش بر زمین شد و جان سپرد.

* * *

استاد فروزانفر حکایتی را از **احیاءالعلوم** غزّالی آورده[1] که متن عربی آن را در اینجا ترجمه می‌کنیم: جُنَید گفت: «مردی را دیدم که به کودکی در آویخته بود و نزد او شیون و زاری می‌کرد و بدو اظهار عشق می‌نمود. کودک بدو روی کرد و گفت: تا کی می‌خواهی با من به نفاق رفتار کنی؟ مرد گفت: خدا داند که من در این کار خود صادقم. چنانچه اگر به من بگویی بمیر خواهم مرد. آن کودک گفت: اگر راست می‌گویی بمیر. ناگهان مرد به سویی افتاد و

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۶۹.

چشمانش را فروبست. پس دید که او مرده است.»

❋

مولانا برای تبیین بیت (۱۲۴۱) که موضوعش توحید حقیقی و نفی وجود مجازی و موهوم است، این حکایت را آورده است. و می‌گوید دعویِ عشق را همگان دارند، اما حقیقت عشق را کمتر کسی درمی‌یابد. شرط اصلی عشق، گذشت از بقای موهوم و خروج از منزل «من» و «مائی» است، تا وقتی که منِ خود را حفظ کرده‌ای به جوهر عشق نرسیده باشی. رجوع شود به شرح بیت (۱۲۵۵) همین دفتر.

❋ ❋ ❋

(۱۲۴۲) **آن یکی عاشق به پیشِ یارِ خود　　می‌شمرد از خدمت و از کار خود**

عاشقی در نزد معشوق خود، کارها و خدماتی که در راه عشق معشوق کرده بود یک به یک می‌شمرد. [در مَطْلَعِ این فصل جلیل از آیهٔ ۱۶ سورهٔ سجده اقتباسی لفظی شده است: تَتَجافیٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضاجِعِ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ یُنْفِقُونَ. «پهلوهاشان از بسترها (در دل شب) دور شود (از خواب بیدار شوند و به عبادت پردازند.) پروردگار خود را با بیم و امید خوانند و از آنچه بدانان روزی داده‌ایم انفاق کنند.» «تتجافیٰ» فعل مضارع مفرد مؤنث غایب از باب تفاعل و از ریشهٔ «ج ف و» به معنیِ «دور می‌شود» است. و «جُنوب» جمع «جَنْب» به معنی پهلو است. و «مَضاجع» جمع «مَضْجَع» به معنی بستر و «خوابْجای» است. و «تَجافِی‌الْجَنْبِ عَنِ‌الْمَضْجَع» یعنی دور شدن پهلو از بستر، تعبیری است از برخاستن از خواب و پرداختن به عبادت در دل شب.]

(۱۲۴۳) **کز برایِ تو چنین کردم، چنان　　تیرها خوردم در این رزم و سِنان**[۱]

مثلاً می‌گفت: ای معشوق، من برای تو چنین و چنان کردم. و در نبرد عشق، تیرها و نیزه‌ها خوردم. یعنی رنج‌ها و دردها کشیدم.

(۱۲۴۴) **مال رفت و زور رفت و نام رفت　　بر من از عشقت بسی ناکام رفت**

در راه این عشق، مال و قدرت و خوش‌نامی‌ام از میان رفت، و بر اثر عشق تو

---

۱. سِنان: سرنیزه. جمع: اَسِنَّه.

ناکامی‌های بسیاری نصیب من شد.

هیچ صبحم خفته یا خندان نیافت هیچ شامم با سر و سامان نیافت (۱۲۴۵)

هیچ بامدادی مرا در حال خفتن و یا شادی نیافت. یعنی از شدّت غلبهٔ عشق تو شب‌ها تا صبح بیدار و گریان سر کردم. و هیچ شبی مرا در حال اعتدال و نیک‌حالی ندید.

آنچه او نوشیده بود از تلخ و درد او به تفصیلش یکایک می‌شمرد (۱۲۴۶)

آن عاشق هرآنچه از تلخی و ناکامی چشیده بود یک به یک و با شرح و تفصیل بازگو می‌کرد.

نه از برای منّتی، بل می‌نمود بر درستیِّ محبّت صد شهود (۱۲۴۷)

البتّه دردها و ناراحتی‌های خود را از اینرو بازگو نمی‌کرد که بر معشوقِ خود منّتی بگذارد، بلکه می‌خواست بر صداقتِ خود در عشق دلایلی فراوان اقامه کند.

عاقلان را یک اشارت بس بود عاشقان را تشنگی زآن کَی رود؟ (۱۲۴۸)

خردمندان را اشارتی کافی است. اما کی ممکن است که تشنگی عاشقان با اشارتی رفع شود؟ [بر طبق مَثَلِ اَلْعاقِلُ یَکْفیهِ الْاِشارَةُ، عاقلان را اشارتی بس است. در اینجا مراد اینست که صاحبان عقول جزئیه به آثار بسنده می‌کنند، اما عاشقان حقیقیِ اللّه به آثار قناعت نمی‌کنند بل طالب دریای ذات‌اند.]

می‌کند تکرار گفتن بی‌ملال کی ز اشارت بس کند حُوت[1] از زلال؟ (۱۲۴۹)

عاشق بی‌هیچگونه دلتنگی و ملال، سخن خود را تکرار می‌کند، مثلاً ماهی کی ممکن است به اندکی از آب سیر شود؟ [«ماهی» کنایه از عارفانِ عاشق و «زلال» کنایه از ذات الهی است. چنانکه در بیت (۱۷) دفتر اول گوید:

هر که جز ماهی ز آبش سیر شد هر که بی روزی است روزش دیر شد.

---

۱. حُوت: ماهی. جمع: حیتان.

در بیت (۵۰۵ ـ ۵۰۲) دفتر اول نیز گوید:

نیست یک‌رنگی کزو خیزد ملال — بل مثال ماهی و آب زلال
گرچه در خشکی هزاران رنگ‌هاست — ماهیان را با یبوست جنگ‌هاست
کیست ماهی؟ چیست دریا در مثل؟ — تا بدان ماند ملک عزّ و جلّ
صد هزاران بحر و ماهی در وجود — سجده آرد پیشِ آن اِکرام و جود]

(۱۲۵۰) **صد سخن می‌گفت زآن درد کُهُن — در شکایت که نگفتم یک سُخُن**

آن عاشق از دردِ مُزمنِ خود سخنانی بسیار می‌گفت، اما باز می‌گفت که من حتی یک سخن هم نگفته‌ام. از بس که در عشق، بی‌خویش شده بود.

(۱۲۵۱) **آتشی بودش، نمی‌دانست چیست — لیک چون شمع از تَفِ آن می‌گریست**

دردِ مزمنِ عشق مانند آتش بود، و او از ماهیت آن خبر نداشت، اما همچون شمع از حرارت آن گریه می‌کرد.

(۱۲۵۲) **گفت معشوق: این همه کردی، و لیک — گوش بگشا پهن و اندر یاب نیک**

معشوق بدو گفت: بله، این همه سخنانی که گفتی همه را انجام داده‌ای، اما گوشهایت را خوب باز کن و دقیقاً درک کن. [مصراع دوم مربوط است به بیت بعدی. یعنی گوشهایت را خوب باز کن و مطلبی که ذیلاً می‌گویم دقیقاً درک کن.]

(۱۲۵۳) **کآنچه اصلِ اصلِ عشق است و وَلاست[1] — آن نکردی، اینچه کردی، فرع‌هاست**

آن مطلب اینست که تو گرچه همه کار کردی، اما آنچه را که اصلِ بنیادینِ عشق و دوستی است بجا نیاوردی. پس همهٔ کارهایی که تا به حال کرده‌ای فرع بوده است.

(۱۲۵۴) **گفتش آن عاشق: بگو کآن اصل چیست؟ — گفت: اصلش مُردن است و نیستی‌ست**

عاشق گفت: بگو ببینم آن اصلِ بنیادین چیست؟ معشوق جواب داد: اصلِ بنیادین

---

۱. وَلا: دوستی. مخفّفِ وَلاء.

عشق، مُردن و نیست شدن عاشق است.

تو همه کردی، نـمردی، زنـده‌ای هین بـمیر ار یـارِ جـان‌بازنده‌ای (۱۲۵۵)

تو همه کار کردی، ولی فانی نشدی و هنوز زنده‌ای. هان اگر عاشق جانبازی بـمیر.

[مولانا در دو بیت اخیر یکی از مبانی عرفان و تصوّف را بازگو کرده است، و آن اینست کـه عشق حقیقی، مستلزم فنای عاشق در معشوق و رفع دوئی و انانیّت است. و تا وقتی که کـوهِ هستی انسان برپاست از عشق دم زدن ژاژخایی و یاوه‌سرایی است، زیرا اگر اخگر عشـق در کسی زبانه کشد، جمیع حُجب و آستارِ «منی» و «مایی» را محو و محروق می‌سازد. ابن فارض (از اکابر عرفای سدهٔ هفتم هجری) در **قصیدهٔ تائیه** ابیاتی دارد که از حیث مضمون شباهت بسیاری به سخنان مولانا دارد:

وَقَـدْ آنَ اَنْ اُبْـدِیَ هَـواکَ وَ مَـنْ بِـهِ ضَـنَاکَ بـمَا یَـنْفِی ادِّعَـاکَ مَـحَبَّتی
حَـــلیفُ غَـرامٍ اَنْتَ، لٰکِـنْ بِـنَفْسِهِ وَ اِبْـقاکَ وَصْـفاً، مِـنْکَ بَـعْضَ اَدِلَّـتی
فَـلَمْ تَـهْوِنی مٰـالَمْ تَکُـنْ فـیَّ فـانیاً وَلَمْ تَفْنِ مٰـالَمْ تَـجْتَلی فـیکَ صُـورَتی
فَدَعْ عَنْکَ دَعْـوَی الْـحُبِّ وَادْعُ لِـغَیْرِهِ فُؤٰادَکَ وَ ادْفَـعْ عَـنْکَ غَـیَّکَ بِـاللَّتی
وَ جٰانِبْ جِنابَ الْوَصْلِ هَیْهٰاتَ لَـمْ یَکُنْ وَ هٰـا اَنْتَ حَـیٌّ، اِنْ تَکُـنْ صٰـادِقاً مُتْ

«اینک زمانِ آن رسیده است که عشق تو، و معشوق تو را که بیماریِ تو به خاطر اوست آشکار سازم، به طوری که ادّعای تو را در عشقِ من نفی کند. تو گرچه همپیمانِ عشقی، اما عـاشق خودی (نه من). یکی از دلایل من در اثبات این قضیّه اینست که تو وصفی از اوصافِ خود را باقی نگه داشته‌ای. پس تا در من فانی نشوی، عاشق من نتوانی بودن. و تا صورت من در تو تجلّی نکند فانی نتوانی شدن. ادعایِ عشق را از خود فرو نه، و دلت را به سوی جز عشقِ من فراخوان. (یعنی قلب خود را به سوی حظوظ نفسانی راه بر، زیرا هنوز از قید من و مایی رها نشده است.) و گمراهی‌ات را (که خیال می‌کنی عاشقی) به وسیلهٔ چیزی نکوتر دفـع کـن. از پیشگاه وصال من دوری گُزین، زیرا تا زنده‌ای وصالی در کار نخواهد بودن. اگر در عشق خود صادقی بمیر. «فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ اِنْ کُنْتُمْ صٰادِقِینَ». چنانکه در بیت (۲۸۳۴) و (۲۸۳۵) دفتر سوم فرماید:

عـاشقان را هـر زمـانی مُـردنی است مُردن عشّـاق، خـود یک نـوع نـیست
او دو صـــد دارد از جـــانِ هُـدیٰ وآن دو صـد را مـی‌کند هـر دم فـدا

(۱۲۵۶) هم در آن دَم شد دراز و جان بداد همچو گُل در باخت سر، خندان و شاد

عاشق در همان لحظه دراز کشید و جان سپرد. و مانند گُل، شاد و خندان در راه معشوق سر باخت. [تشبیه آن عاشق به «گُل» تنها در شادی و نشاط است نه در سر باختن.]

(۱۲۵۷) ماند آن خنده بر او وقفِ ابد همچو جان و عقلِ عارف بی‌کَبَد[۱]

آن خنده مانند روح و عقل عارف که هیچ رنجی ندارد بر لب آن عاشق، جاودانه نقش بست.

(۱۲۵۸) نورِ مَه آلوده کَی گردد ابد؟ گر زند آن نور بر هر نیک و بد

به عنوان مثال، نور ماه گر چه به هر پاک و پلیدی می‌تابد، اما کی ممکن است آلوده گردد؟

(۱۲۵۹) او ز جمله پاک، وا گردد به ماه همچو نورِ عقل و جان سوی اله

نور ماه، پاک و پاکیزه به سوی ماه بازمی‌گردد، درست مانند نور عقل و روح که به پیشگاه الهی بازمی‌گردد.

(۱۲۶۰) وصفِ پاکی وقف بر نورِ مَه است تابشش گر بر نجاساتِ رَه است

هر چند نور ماه به ناپاکی‌هایِ مانده در راه نیز می‌تابد، اما پاکی، صفت دائمی نور ماه است. [روح عارف عاشق از لوث جسم و جسمانیّات پاک است. حاج ملاهادی سبزواری در ذیل این بیت به موضوع معیّت حضرت حق با اشیاء اشارت می‌کند و می‌گوید همانطور که انوار خورشید و ماه از لوث پلیدی‌ها آلوده نمی‌شود، معیّت حق نیز موجب تسرّیِ کثرات امکانیه به ذات او نمی‌گردد[۲].]

(۱۲۶۱) زآن نجاساتِ رَه و آلودگی نور را حاصل نگردد بَدْرَگی[۳]

طبع نور هرگز بر اثر پلیدی‌ها و آلودگی‌ها دگرگون نمی‌شود و بدنهاد نمی‌گردد.

---

۱. کَبَد: رنج.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۶۱.

۳. بَدْرَگی: بدنهادی، ناسازگاری.

[چنانکه در اوپانیشاد آمده است: آفتاب که بر پاک و ناپاک می‌تابد ناپاکی‌ها به او نمی‌رسد.]

اِرْجِعی بشنود نورِ آفتاب سویِ اصلِ خویش باز آمد شتاب (۱۲۶۲)

نور آفتاب به محض آنکه خطابِ **اِرْجِعی** را بشنود شتابان به سوی اصل خود بازمی‌گردد. [«نور آفتاب» در اینجا کنایه از روح عارف است. یعنی همینکه حضرت حق ارواح عارفان را از ابدان خود فراخوانَد بیدرنگ ارواح به سوی او بازمی‌گردند. **اِرْجِعی** (= بازگرد) مقتبس است از آیهٔ ۲۷ و ۲۸ سورهٔ فجر که توضیح آن در شرح بیت (۵۵۷) همین دفتر آمده است.]

نه ز گَلْخَن‌ها[1] بر او ننگی بماند نه ز گُلْشَن‌ها بر او رنگی بماند (۱۲۶۳)

نه از گلخن‌ها بر آن ننگ و عاری می‌ماند و نه از گلستان‌ها رنگی. [بیت فوق در بیان کمال پاکیزگی و طهارت روح عارف عاشق است که از ماسِوَی‌اللّه هیچ اثری بر خود ندارد. شاید «گلخن» در اینجا کنایه از دنیا و «گلشن» کنایه از آخرت باشد. با این تقدیر منظور اینست که روح عارفِ باللّه نه تعلّقی به دنیا دارد و نه آخرت، بل عاشق حق است و لاغیر و این مقام، مقام صدّیقان است.]

نورِ دیده و نوْدیده بازگشت ماند در سودایِ او صحرا و دشت (۱۲۶۴)

این بیت از ابیات مشکل مثنوی است. اما معنی صوریِ بیت: وقتی که نور چشم و کسی که نور را دیده است به اصل خود بازمی‌گردد، دشت و صحرا در سودای فراقِ او فرو می‌مانند. [«نورِ دیده» مضاف و مضافٌ‌الیه است، و «نوْدیده» صفت مرکّب، یعنی کسی که نور را دیده است. «نورِ دیده» کنایه از انسان کامل است که در عرفان ابن‌عربی با عنوان مردمک چشم حق و روحِ کالبد جهان یاد شده است. منظور بیت: انسان کامل که نور جهان است و همو نور حق را دیده است، وقتی به سوی حق بازگردد دنیا را ظلمانی و خاموش سازد و قهراً این دنیا و اهلِ دنیا در حسرت فراق انسان کامل بمانند.]

---

۱. گُلْخَن: تون، آتش‌خانهٔ حمّام‌های قدیمی.

یکی پرسید از عالِمی عارفی که اگر در نماز کسی بگرید به آواز، و آه کند و نوحه کند، نمازش باطل شود؟ جواب گفت که نام آن آبِ دیده است، تا آن گریندهٔ چه دیده است؟ اگر شوقِ خدا دیده است و می‌گرید، یا پشیمانیِ گناهی، نمازش تباه نشود، بلکه کمال گیرد که لاٰصَلٰوةَ اِلّا بِحُضورِالْقَلْب و اگر او رنجوریِ تن یا فراقِ فرزند دیده است، نمازش تباه شود که اصلِ نماز، ترکِ تن است و ترکِ فرزند ابراهیم‌وار که فرزند را قربان می‌کرد از بهرِ تکمیل نماز، و تن را به آتش نمرود می‌سپرد، و امر آمد مُصْطفیٰ را علیه‌السَّلام بدین خصال که: فَاتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْراهیمَ، لَقَدْ کانَتْ لَکُمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فی اِبْراهیمَ

(۱۲۶۵) آن یکی پرسید از مُفتی[1] بـه راز گر کسی گرید به نوحه در نـماز

مولانا در این حکایت کوتاه، مقام فنا و بیخویشی عبد در معبود را بیان می‌کند. و وجه ارتباط این فصل با فصل پیشین بیت (۱۲۵۶ ـ ۱۲۵۴) است زیرا در آنجا از فنای عاشق در معشوق سخن رفته است. و ماجرا از این قرار است که شخصی از یک نفر مفتی سؤال می‌کند که اگر کسی در اثنای نماز گریه کند آیا این گریه موجب بطلان نماز اوست یا خیر؟ و آن مفتی جواب می‌دهد که اگر این گریه ناشی از شهود قلبی حضرت حق باشد نماز او کاملاً صحیح است، و چنانچه گریهٔ او برای امور نفسانی و دنیوی باشد قهراً نمازش باطل است. در احادیث مأثوره از ائمه(ع) نیز این موضوع وارد شده است. روایتی از ابوحنیفه است که: سَأَلْتُ اَباعَبْدِاللّهِ عَنِ الْبُکاءِ فِی الصَّلاةِ اَیَقْطَعُ الصَّلاةَ؟ فَقالَ: اِنْ بَکیٰ لِذِکْرِ جَنَّةٍ اَوْ نارٍ فَذٰلِکَ هُوَ اَفْضَلُ الْاَعْمالِ فِی الصَّلاةِ. وَ اِنْ کانَ ذَکَرَ مَیِّتاً لَهُ فَصَلاتُهُ فاسِدَةٌ[2]. «از امام صادق(ع) دربارهٔ گریه در اثنای نماز سؤال کردم که آیا موجب بطلان نمازست؟ فرمود: اگر نمازگزار به‌خاطر یادآوردن بهشت و یا دوزخ بگرید، این گریه برترین اعمال در نماز است. و اگر به‌خاطر یادآوردن مردگانش باشد نماز او باطل است.» و اما معنی بیت: شخصی نهانی از یک مفتی سؤال

---

۱. مُفتی: فتویٰ دهنده. اسم فاعل از مصدر اِفْتاء.

۲. وسائل‌الشیعة، ج ۴، ص ۱۲۵۱ در این فصل از وسائل پنج حدیث در این باب وارد شده است. در روایتی دیگر امام صادق(ع) گریه در اثنای نماز را که از خشیت باشد و نه از مصائب دنیا پسندیده و محمود می‌شمرد.

کرد که اگر کسی در اثنای نماز گریه کند. [این بیت شرط و بیت بعدی جواب شرط است. در مطلع این فصل به قسمتی از آیهٔ ۱۲۳ سورهٔ نحل اشاره شده است: ثُمَّ اَوْحَیْنا اِلَیْکَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْراهیمَ حَنیفاً وَ ما کانَ مِنَ الْمُشْرِکین. «پس به سوی تو وحی کردیم که از آیین حنیف ابراهیم پیروی کن و او (ابراهیم) از مشرکان نبود.» نیز به آیهٔ ۴ سورهٔ ممتحنه: قَدْ کانَتْ لَکُمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فی اِبْراهیمَ وَالَّذینَ مَعَهُ اِذْ قالُوا لِقَوْمِهِمْ اِنّا بُرَاؤُا مِنْکُمْ وَ مِمّا تَعْبُدونَ مِنْ دُونِ اللّهِ کَفَرْنا بِکُمْ وَ بَدا بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمُ الْعَداوَةُ وَالْبَغْضاءُ اَبَداً حَتّی تُؤْمِنُوا بِاللّهِ وَحْدَهُ اِلّا قَوْلَ اِبْراهیمَ لِاَبیهِ لَاَسْتَغْفِرَنَّ لَکَ وَ ما اَمْلِکُ لَکَ مِنَ اللّهِ مِنْ شَیْءٍ رَبَّنا عَلَیْکَ تَوَکَّلْنا وَ اِلَیْکَ اَنَبْنا وَ اِلَیْکَ الْمَصیرُ. «براستی که برای شما سرمشقی نکو در زندگی ابراهیم و پیروان او وجود دارد آنگاه که به قوم کافر خود گفتند: ما از شما و آنچه جز خدا می‌پرستید بیزاریم. ما نسبت به آیینِ (شرک‌آلود) شما کافریم. میان ما و شما دشمنی و عداوتِ همیشگی آشکار شده است. و اینگونه رابطه ادامه دارد تا آنکه به خدای یگانه ایمان آورید. مگر آن سخن ابراهیم که به پدرش وعده داده بود که برای تو آمرزش درخواست کنم. و این در حالی است که نمی‌توانم عذاب الهی را از تو دفع کنم. پروردگارا بر تو توکّل کنیم و به تو روی آریم و بازگشت همه به سوی توست.» و همچنین در مطلع این فصل حدیثی آمده که توضیح آن در شرح بیت (۳۸۱) دفتر اول ذکر شده است.]

آن نمازِ او عجب باطل شود یا نمازش جایز و کامل بود؟ (۱۲۶۶)

شگفتا آیا نماز او باطل می‌شود، و یا آنکه نماز او صحیح و کامل است؟ [«عجب» ممکن است مانند «عجبا» در اینجا شگفتی را برساند به معنی «شگفتا»، و جایز است صفتِ نماز باشد که در اینصورت «نمازِ عجب» یعنی نماز مهمّ.]

گفت: آبِ دیده نامش بهرِ چیست؟ بنگری تا که چه دید او و گریست (۱۲۶۷)

آن مفتی جواب داد: اشک را به چه دلیل آب دیده نامیده‌اند؟ و خود جواب می‌دهد: تا ببینی که آن شخص چه چیزی را دیده است و می‌گرید.

آبِ دیده، تا چه دید او از نهان تا بدآن شد او ز چشمهٔ خود روان؟ (۱۲۶۸)

اشک چه چیزی از عالَم نهان می‌بیند که بر اثر آن از چشمهٔ خود روان می‌شود؟ [جاری شدن اشک علل مختلفی دارد، ممکن است بر اثر بیماری «دَمْعَه» باشد، و یا ممکن

است به‌خاطر نیازهای دنیوی باشد، و یا ممکن است این اشک قربةً لِلّه باشد. پس عرفا به سبب اشک می‌نگرند و نه خود اشک. به معنا می‌نگرند، نه به صورت.]

(۱۲۶۹) آن جهان گر دیده است آن پُرنیاز رونـقی یـابد ز نـوحه آن نـماز

اگر آن نمازگزارِ بسیار نیازمند، جهان الهی را مشاهده کرده، نماز او بر اثرِ گـریه‌اش رونق و صفایی پیدا می‌کند. یعنی اگر گریهٔ او ناشی از شهود حق باشد نمازش صحیح است.

(۱۲۷۰) ور ز رنجِ تن بُد آن گریه و ز سوک ریسمان بِسکُست[1] و، هم بشکست دوک

اما اگر گریه‌اش ناشی از سوگ و ناراحتی جسمش باشد، هم ریسمان پاره می‌شود و هم دوک می‌شکند یعنی نمازش باطل می‌شود. [«پاره شدن ریسمان و شکستن دوک» کنایه از باطل شدن نماز است. منظور بیت: اگر کسی در وسط نماز برای مسائل دنیوی بگـرید قـهراً نمازش باطل است.]

مریدی درآمد به خدمتِ شیخ و از این شیخ پیرِ سنّ نمی‌خواهم، بلکه پیرِ عقل و معرفت، و اگر چه عیسی است علیه‌السّلام در گهواره، و یحیی است علیه‌السّلام در مکتب کودکان، مرید شیخ را گریان دید، او نیز موافقت کرد و گریست، چون فارغ شد و به در آمد، مریدی دیگر که از حال شیخ واقف‌تر بود از سر غیرت در عقب او تیز بیرون آمد. گفتش: ای برادر من تو را گفته باشم: اللّه اللّه تـا نـیندیشی و نگویی‌که شیخ می‌گریست و من نیز می‌گریستم، که سی سال ریاضتِ بی‌ریا باید کرد و از عَقَبات و دریاهایِ پُرنهنگ و کوه‌هایِ بلند پُرشیر و پلنگ می‌باید گذشت تا بدآن گریهٔ شیخ رسی یا نرسی، اگر رسی، شکرِ زُوِیَتْ لِیَ الْاَرْضُ گویی بسیار

(۱۲۷۱) یک مُریدی اندر آمد پـیشِ پـیر پـیر انـدر گـریه بـود و در نـفیر

مولانا در این فصل جلیل موضوع تقلید را مطرح می‌کند. و آن‌را می‌نکوهد. و از آنجا

---

۱. بِسکُست: گسسته شد، پاره شد.

که فصل پیشین درباب گریه در اثنای نماز بود، در اینجا نیز موضوع گریه مطرح است، اما گریهٔ تقلیدی و نه حقیقی. حکایت از این قرار است که مریدی نزد پیر خود می‌رود و چون او را گریان می‌بیند بی‌آنکه سبب گریه‌اش را بداند به گریستن می‌آغازد.

معنی بیت: مریدی نزد شیخ خود رفت و شیخ در حال گریه و زاری بود. [«زُوِیَتْ لِیَ الْاَرْضُ» اشاره است به حدیثی از پیامبر(ص) که به صورت‌های مختلف نقل شده است: **زُوِیَتْ لِیَ الْاَرْضُ فَاُرِیتُ مَشارِقَها وَ مَغارِبَها وَ سَیَبْلُغُ مُلْکُ اُمَّتی مازُوِیَ لی مِنْها**[1]. «زمین برای من درنوردیده شد، پس خاوران و باخترانِ زمین را به من نشان دادند. سلطنت امّتِ من به‌زودی بدانچه از زمین دیدم گسترش خواهد یافت.» مراد از آن در اینجا اینست که زمین وجود مجازی برای اهل حق درنوردیده می‌شود و آنان به اسرار پشت صحنهٔ این عالم واقف می‌شوند. در مطلع این فصل عبارت «اگرچه عیسی(ع) است در گهواره» اشارت است به آیهٔ ۳۰ سورهٔ مریم که توضیح آن در شرح بیت (۳۲۰۴) دفتر سوّم آمده است. و عبارت «یحیی است علیه‌السلام در مکتب کودکان» اشاره است به آیهٔ ۱۲ سورهٔ مریم. لفظ «عَقَبات» جمع عَقَبه (= گردنه، گریوه) به احتمال قوی از آیهٔ ۱۶ ـ ۱۱ سورهٔ بَلَد اخذ شده است.]

شیخ را چون دید گریان آن مُرید گشت گریان، آب از چشمش دوید (۱۲۷۲)

آن مرید چون شیخ خود را در حال گریه دید، او نیز گریان شد و آب از چشمانش سرازیر گشت.

گوش‌ور[2] یکبار خندد، کر دو بار چونکه لاغ[3] اِمْلی[4] کند یاری به یار (۱۲۷۳)

به عنوان مثال اگر کسی برای دوست خود لطیفه‌ای تعریف کند آدم شنوا یک بار می‌خندد و آدم ناشنوا دوبار.

---

۱. بحارالانوار، ج ۱۸، ص ۱۳۶.

۲. گوش‌ور: شنوا، گوش + ور (پسوند دارندگی و اتصاف).

۳. لاغ: شوخی، لطیفه.

۴. اِملی: همان اِمْلاء به معنیِ تقریرکردن مطلبی است تا دیگری آن‌را بنویسد. مراد در اینجا تعریف کردن است.

(۱۲۷۴) بـــارِ اوّل از رَهِ تـــقلید و سَـــوْم که همی بیند که مـی‌خندند قـوم

دفعهٔ اول چون می‌بیند که همه مـی‌خندند از روی تـقلید و تکـلّف او نـیز مـی‌خندد. [«سَوْم» مصدر اجوف واوی از فعل «سَامَ یَسُومُ» است که معانی بسیار دارد لیکن در اینجا دو معنی آن مناسب می‌آید: یکی عرضه کردن و دیگری تکلیف و تکلّف. اگر معنی اول را منظور داریم مراد اینست که آدم ناشنوا برای حفظ ظاهر و هماهنگی با جماعت می‌خندد. و اگر معنی دوم را فرض کنیم منظور اینست که او نه از صمیم دل بلکه الزاماً و تکلّفاً می‌خندد. به هرحال مآل واحد است.]

(۱۲۷۵) کر بخندد همچو ایشان آن زمـان بـــی‌خبر از حـــالتِ خـــندندگان

آدم ناشنوا در آن لحظه که همه می‌خندند او نیز می‌خندد، لیکن از موضوع خندهٔ آنان خبر ندارد.

(۱۲۷۶) باز وا پرسد که خنده بر چه بود؟ پس دوم کرّت بخندد، چون شنود

آن ناشنوا سؤال می‌کند که قضیّهٔ خنده چه بود؟ یعنی چه شد که همه خندیدند؟ و چون سبب خندهٔ حضّار را بشنود برای دومین‌بار می‌خندد.

(۱۲۷۷) پس مُـــقلِّد نـیز مـانندِ کـر است اندر آن شادی که او را در سر است

پس آدم مقلِّد نیز در ابراز احساسات و اظهارِ مکنونات مانند ناشنوایان عمل می‌کند. [شخص مقلّد در واقع فاقد سمع و هوش و بصر است.]

(۱۲۷۸) پرتوِ شیخ آمد و مَـنْهَل[1] ز شـیخ فیضِ شادی نه از مریدان، بل ز شیخ

مولانا در اینجا با ذکر امثالی چند می‌پردازد به بیان این مطلب که حالات و واردات قلبی مرید اثر همّت عالی و تصرف معنوی شیخ است: وجد و حالی که به مریدان دست می‌دهد از خود آنان نیست، بلکه انعکاس قلبی شیخ است و خلاصه سرچشمهٔ هـمهٔ ایـن بسـط‌ها و وجدها وجود اوست.

---

۱. مَنْهَل: آبشخور، سرچشمه. جمع: مَناهِل.

چون سَبَد در آب و، نوری بر زُجاج[۱] گر ز خود دانند آن باشد خِداج[۲] (۱۲۷۹)

به عنوان مثال، آبِ سبدی که در آب است و یا نوری که بر شیشه می‌تابد به هیچکدام تعلّق ندارد، و اگر آنها را از خود بدانند ناشی از نارساییِ فکر است. یعنی نه آب درون سبد از سبد است و نه درخشش و لمعان شیشه از شیشه. زیرا:

چون جدا گردد ز جُو، داند عَنود کاندرو آن آبِ خوش از جُوی بود (۱۲۸۰)

همینکه سبد را از جویِ آب بیرون آورند، شخص ستیزه‌گر درمی‌یابد که آبِ زلالی که در سبد بوده به جویِ آب تعلّق دارد.

آبگینه هم بداند، از غروب کآن لُمَع[۳] بود از مَهِ تابانِ خوب (۱۲۸۱)

همچنین شیشه نیز با آمدن غروب درمی‌یابد که آن همه درخشش و تلألوئی که در شیشه دیده می‌شد از نور ماه تابان بوده است. [اذواق و مواجید روحانی مرید نیز انعکاسی از قلب شیخ است. و این راز وقتی کشف می‌شود که او با شیخ خود متارکه کند. پس بر اوست که تا وقتی که از دام تقلید رها نشده و به مرتبهٔ تحقیق نرسیده در ظلّ عنایت شیخ خود باشد.]

چونکه چشمش را گشاید امرِ قُمْ پس بخندد چون سحر بارِ دُوُم (۱۲۸۲)

وقتی که امرِ قُمْ (= برخیز) چشم دلِ مرید را بگشاید، پس برای دومین بار مانند صبح می‌خندد. [«قُمْ» ظاهراً مقتبس است از آیهٔ دوم سورهٔ مُزَّمِّل و مُدَّثِّر که هردو خطاب به رسول خداست. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۵۶) دفتر چهارم. مولانا می‌گوید: هرگاه سالک مقلّد به فضل الهی از گلیم و جامهٔ تقلید به درآید شایستگی آن را می‌یابد که خود مستقیماً چهرهٔ حقیقت را ببیند. در این وقت با دیدن حقیقت به وجد و نشاط درمی‌آید. اما این وجد و نشاط کجا و آن وجد و نشاط دورهٔ تقلید کجا؟ بَیْنَهُمَا بُعْدُ الْمَشرِقَین. حضرت مولانا در اینجا وجد دوران تقلید سالک را به «صبح کاذب» و وجد دوران تحقیق و مکاشفاتِ او را به

---

۱. زُجاج: شیشه.

۲. خِداج: نقصان در هر چیزی.

۳. لُمَع: جمعِ لُمْعَه به معنی درخشندگی.

«صبح صادق» تشبیه کرده است. توضیح این دو صبح در شرح بیت (۱۶۹۲) دفتر چهارم آمده است.]

(۱۲۸۳) خنده‌ش آید هم بر آن خندهٔ خودش که در آن تقلید برمی‌آمدش

این بار از خنده‌ای که دفعهٔ اول کرده بود خنده‌اش می‌گیرد، زیرا آن خنده از روی تقلید بود.

(۱۲۸۴) گوید از چندین رَهِ دُور و دراز کین حقیقت بود و این اسرارِ راز

آن مقلّد پیش خود می‌گوید: با اینکه درک این حقیقت و کشف این اسرار نیازمند به پیمودنِ راهی دور و دراز بود.

(۱۲۸۵) من در آن وادی چگونه خود ز دُور شادیی می‌کردم از عَمْیا[1] و شور!

اما من در آن وادی، یعنی در وادی تقلید از رویِ کوردلی چه شادی و شوری می‌کردم!

[لفظ «شور» به «عمیا» معطوف نیست بلکه به «شادیی» معطوف است.]

(۱۲۸۶) من چه می‌بستم خیال[2] و، آن چه بود؟ درکِ سُستم سستْ‌نقشی می‌نمود

من چه خیالاتی در سر داشتم و حقیقت چه بود؟ درک ضعیف من تصویر ناقصی به من نشان داد. [میان حقیقت و مجاز فاصله بسیار است. وقتی اهل تقلید دست از تقلید می‌کشند و به حقیقت می‌رسند بر حال پیشین خود می‌خندند. از بس که سطحی‌نگر بوده‌اند. رجوع شود به بیت (۳۶۶۰ ـ ۳۶۵۵) دفتر چهارم.]

(۱۲۸۷) طفلِ رَه را فکرتِ مردان کجاست؟ کو خیالِ او و کو تحقیقِ راست؟

آن‌که در طریقت مانند اطفال، خام و بی‌تجربه است کی ممکن است مانند رجال طریقت اندیشه کند؟ خیالات او کجا و حقیقتِ راستین کجا؟ [چنانکه فرمود:

از محقّق تا مقلّد فرقهاست زانکه این داوود و آن دیگر صداست]

---

۱. عَمْیا: مخفّف عَمْیاء به معنی کور.

۲. خیال بستن: خیال کردن، مصوّرشدن نقش خیال در ذهن.

فِکرِ طفلان، دایه باشد یا که شیر یا مَویز و جَوْز یـا گـریه و نَـفیر (۱۲۸۸)

اطفال فقط به دایه و یا شیر و یا کشمش و گردو فکر می‌کنند و یا به گریه و زاری. [اطفال طریقت دنبال غذاهای جسمانی هستند در حالی که رجال طریقت جویای غذاهای روحانی.]

آن مُقلِّد هست چون طـفلِ عـلیل گرچه دارد بحثِ باریک و، دلیل (۱۲۸۹)

آن شخص مقلّد مانند کودکی بیمار است، گرچه بحث‌های دقیق و باریکی مـی‌کند و برهان می‌آورد.

آن تعمّق در دلیـل و در شِکـال[1] از بصیرت، مـی‌کند او را گُسـیل (۱۲۹۰)

فرو رفتنِ در اقامهٔ دلیل و اشکال گرفتن، او را از بصیرت و یقین دور می‌کند. «تَعَمُّق» مصدر باب تفعّل لفظاً به معنی غور کردن، ژرف اندیشی و کنجکاوی در امری است. امـا در اینجا مراد دنباله‌روی از اوهام است به زعم کشف اسرار. چنانکه حضرت اسدالله‌الغالب امـام علی(ع) در حکمت (۳۰) **نهج‌البلاغه** یکی از ارکان کفر را «تعمّق» به معنی اخـیر بـه شـمار آورده است. پس فرورفتن در بازی‌های لفظی آدمی را از روشن‌بینی و عرفان دور می‌سازد. «گُسیل» لفظاً به معنی فرستادن و ارسال کردن است. لیکن در اینجا «از بصیرت گسیل داشتن» یعنی کسی را از بصیرت به سوی بی‌بصیرتی فرستادن، بـی‌بصیرت کـردن. حکـیم سـبزواری احتمال داده است که «گُسیل» به صورت «کَسیل» واژه‌ای عربی باشد از کسالت. یعنی او را از داشتن بصیرت خسته و ملول می‌کند[2].]

مایه‌یی کو سُـرمهٔ سِـرِّ وی است بُرد و در اِشکال گفتن کـار بست (۱۲۹۱)

او آن سرمایه‌ای را که به منزلهٔ سرمهٔ چشمِ باطنی اوست از میان بُرد و آن‌را در اشکال گرفتن صرف کرد. یعنی اصحاب قیل و قال سرمایهٔ کشف و یقین را که تقویت‌کنندهٔ دیدهٔ باطنی است در راه جنگ زرگری و نزاع خرفروشان به هدر می‌دهند. [از آنجا که اطبای قدیم «سرمه» را مقوّی چشم می‌دانستند مولانا از این موضوع، استعاره‌ای در جهت مقصود خـود سـاخته است.

---

۱. شِکال: مخفّفِ «اِشکال» است و در اینجا برای رعایت قافیه باید به صورت مُمال یعنی «شِکیل» خوانده شود.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۶۲.

زیرا همانطور که چشم ظاهر نیازمند تقویت است، چشم باطن نیز نیازمند تقویت است.]

(۱۲۹۲) ای مُقلِّد از بخارا بازگرد رَوْ به خواری، تا شوی تو شیرْمرد

ای مقلّد از شهر بخارا برگرد و به سوی فروتنی و خاکساری حرکت کن تا شیر میدان طریقت شوی. [از آنجا که بخارا در قدیم مرکز علوم مختلف بوده مولانا در اینجا آن‌را کنایه از علوم تقلیدی و ظاهری گرفته است، رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۶) دفتر سوم. پس باید علوم تقلیدی و مباحث لفظی را رها کنی و به فروتنی روی آوری و سجایای اخلاقی را در خود بپرورانی تا کسی شوی.]

(۱۲۹۳) تا بخاراىِ دگر بینی درون صفدران در مَحْفِلَش لایَفْقَهُون

تا در باطنِ خود بخارای دیگری ببینی، همان بخارایی که دلیرمردان در مجلسِ آن نادان‌اند. [منظور از «بخاراىِ دگر» محل علوم باطنی و معارف تحقیقی است که قلب انسان است. **لایَفْقَهُون** (= نمی‌دانند) مقتبس از قرآن کریم است ولی به آیهٔ خاصّی اشارت ندارد، زیرا این تعبیر در آیهٔ ۱۷۹ سورهٔ **اعراف**، و آیهٔ ۶۵ سورهٔ **اَنفال**، و آیهٔ ۸۷ و ۱۲۷ سورهٔ **توبه** و... بکار رفته است. منظور بیت: آنان که در علوم تقلیدی یکه‌تازاند در علوم باطنی جاهل‌اند.]

(۱۲۹۴) پیک[1] اگرچه در زمین چابُک‌تگی‌ست[2] چون به دریا رفت، بسکُسْتِه رگی‌ست

به عنوان مثال، اگرچه قاصد در خشکی به سرعت می‌تازد، اما همینکه به دریا رسد درمی‌ماند. [«بِسْکُسته‌رَگ» در لفظ به معنی کسی است که رگش پاره شده باشد. در اینجا یا کنایه از ترس و عجز است، و یا محو و هلاکت. و معنی اخیر در صورتی است که «به دریا رفتن» را به معنی واردشدن به دریا فرض کنیم. به هر حال مراد از «پیک» در اینجا صاحبان علوم تقلیدی است که قابلیت شنا در بحر حقیقت را ندارند. مولانا در بیت (۳۳۸۹ ـ ۳۳۸۸) دفتر سوم صاحبان علوم تقلیدی را به مرغ خاکی و صاحبان علوم تحقیقی را به مرغِ آبی تشبیه کرده است:

درخورِ دریا نشد جز مرغِ آب فهم کن وَاللّهُ اَعْلَم بِالصَّواب

---

۱. پیک: قاصد، چاپار، کسی که خبر می‌رساند.

۲. چابُک‌تگ: تیز دونده، کسی که در دویدن چابک باشد.

او بـه دریـا رفت و مـرغ آبی نـبود گشت غـرقه، دست‌گـیرش ای ودود]

او حَمَلْناهُمْ بُـوَد فِـی‌الْـبَرّ و بس آنکه محمولست[1] در بحر، اوست کس (۱۲۹۵)

آن پیک فقط قابلیتِ سیر و سفر در خشکی دارد ولاغیر. اما آن کسی که در دریا به سیر و سفر می‌پردازد او آدم مهمّی است. [«حَمَلْناهُمْ فِی‌الْبَرّ» لفظاً یعنی «حمل کردیم ایشان را در خشکی»، و آن قسمتی از آیهٔ ۷۰ سورهٔ اِسراء است که توضیح آن در شرح بیت (۶۷) دفتر دوم آمده است. منظور بیت: غور و فحص در علوم ظاهری مرتبه‌ای به مراتب نازل‌تر از غور در دریای حقیقت است.]

بـخشش بسـیار دارد شـه، بِـدَوْ ای شده در وَهْم و تصویری گرو (۱۲۹۶)

ای کسی که اسیر پردهٔ پندار و خیالی بشتاب که شاه وجود بخشش‌های فراوان دارد. [اگر با قلبی پاک به بارگاه سلطانِ جهان هستی بروی آن خالق بنده‌نواز تو را با احسان‌ها و اکرام‌هایش می‌نوازد.]

آن مُـریدِ سـاده از تـقلید نـیز گریه‌یی می‌کرد وَفـقِ[2] آن عـزیز (۱۲۹۷)

مولانا پس از ایراد نکاتی چند به ادامهٔ حکـایت بـازمی‌گردد و مـی‌گوید: آن مـرید ساده‌لوح نیز از روی تقلید، با آن شیخ گرانمایه همنوا شد و می‌گریست.

او مُـقلِّدْوار هـمچون مـردِ کـر گریه می‌دید و ز موجب بـی‌خبر (۱۲۹۸)

آن مرید مانند آدمی ناشنوا گریهٔ شیخ را می‌دید اما از علّتِ گریهٔ او خبر نداشت.

چون بسی بگریست، خدمت کرد و رفت از پی‌اش آمد مـریدِ خـاص تـفت[3] (۱۲۹۹)

آن مرید پس از گریه‌های بسیار به شیخ تعظیم و تکریم کرد و رفت. اما یکی از مریدان

---

۱. مَحْمول: حمل کرده شده.

۲. وَفْق: سازگار شدن، سازگاری، مطابقت میان دو چیز. «گریه‌یی می‌کرد وفق آن عزیز» یعنی در همراهی و همنوایی با آن عزیز گریه می‌کرد.

۳. تَفْت: تند، باشتاب.

خاصّ و مقرّب شیخ شتابان به دنبال او رفت.

(۱۳۰۰) گفت: ای گریان چو ابرِ بی‌خبر بر وِفاقِ[۱] گریهٔ شیخِ نظر

آن مرید خاص به آن مرید مبتدی گفت: ای کسی که با شیخ دیده‌ور همنوا شدی و مانند ابری بی‌خبر گریه کردی.

(۱۳۰۱) اللّٰه اللّٰه اللّٰه ای وافیْ[۲] مُرید گرچه در تقلید هستی مُستفید[۳]

ای مرید وفادار اگرچه از تقلید هم می‌توانی فایده ببری، اما خدا را، خدا را، خدا را. [«اللّٰه، اللّٰه، اللّٰه» در اینجا طبق قاعدهٔ اغراء (در نحو) هم جایز است معمولِ فعل «اِلْزَمْ» باشد، و هم جایز است فعل «اِتَّقِ» را عامل مقدّر آن فرض کرد. در اینصورت تقدیر جمله اینست: «اِتَّقِ‌اللّٰه» یعنی بترس از خدا.]

(۱۳۰۲) تا نگوئی دیدم آن شه می‌گریست من چو او بگریستم، کان مُنْکِری‌ست

مبادا (در جایی) بگویی چون آن شاه طریقت را گریان دیدم من نیز مانند او گریستم، زیرا گفتن چنین حرفی به معنی انکار مقام باطنی شیخ است. [«مُنْکِری» با یای مصدری به معنی «انکار» است. و چون «اِنکار» به معنی نشناختن نیز آمده این معنی نیز جایز است: زیرا گفتن چنین حرفی نشان‌دهنده عدم شناخت مقام باطنی شیخ است. و اگر «مُنْکَری» بخوانیم، معنی دیگری جایز می‌شود، چون «مُنْکَر» به معنی زشت + یای نکره، این معنی را از مصراع دوم استخراج می‌کند: زیرا گفتنِ چنین حرفی، کاری زشت است.]

(۱۳۰۳) گریهٔ پُرجهل و پُرتقلید و ظن نیست همچون گریهٔ آن مُؤْتَمَن[۴]

ای شخص مورد اعتماد، گریه‌ای که سراسر جهل و تقلید و پندار است، مانند گریهٔ آن شیخ امین نیست.

---

۱. وِفاق: سازگاری.
۲. وافی: وفا کننده، وفادار.
۳. مُسْتَفید: فایده گیرنده، فایده خواهنده.
۴. مُؤْتَمَن: شخص مورد اطمینان و اعتماد.

تو قیاسِ گریه بر گریه مساز هست زین گریه بدآن راهِ دراز (۱۳۰۴)

تو گریهٔ خود را با گریهٔ او مقایسه مکن، زیرا گریهٔ تو با گریهٔ او خیلی فرق دارد.

هست آن از بَعدِ سی ساله جهاد عقل آنجا هیچ نَتْواند فتاد (۱۳۰۵)

گریهٔ شیخ محصول سی سال مجاهدهٔ با نفس است، و عقل را بدان مرتبه راهی نیست. یعنی عقل از درک آن قاصر است.

هست زآن سویِ خِرَد صد مرحله عقل را واقف مدان زآن قافله (۱۳۰۶)

در ورای عقل آدمی مراحل فراوانی وجود دارد که عقل از کاروانیان مردان حق اطلاعی ندارد.

گریهٔ او نه از غم است و نه از فرح روح داند گریهٔ عَیْنُ‌الْمُلَح (۱۳۰۷)

گریه آن شیخ نه از روی اندوه است و نه از روی شادی، تنها روح، گریهٔ نمکین او را می‌شناسد. [عَیْنُ‌الْمُلَح» صفتِ «گریه» است. «عین» معانی فراوان دارد. از جمله چشمه و ذاتِ شیٔ. و «مُلَحْ» جمع «مُلَحَه» به معنی لطیفه و خوشمزه است. چنانکه عرب می‌گوید: اَلْمُلَحُ مِنَ‌الْاَحادیثِ یعنی سخنی خوشمزه و نمکین. پس «گریهٔ عَیْنُ‌الْمُلَح» اضافهٔ وصفی است از نوع اضافه موصوف به صفت، یعنی گریه‌ای بغایت جذّاب و با نمک. مراد از «روح» اصحاب روح و اهلِ معنویت است. بنابراین فقط صاحبدلان حقیقتِ احوال روحی عارفان را می‌دانند و لاغیر.]

گریهٔ او، خندهٔ او، آن سَری‌ست زآنچه وَهْمِ عقل باشد، آن بری[1]ست (۱۳۰۸)

علت گریه و خندهٔ شیخ (عارفِ بِاللّه) به جهان الهی تعلّق دارد، و آن گریه از هر آنچه عقل می‌پندارد منزّه است. [«آن سَری» یعنی آنجهانی، آنچه مربوط به جهان غیب می‌شود.]

---

۱. بَریّ: منزّه: در اصل به معنی بی‌گناه، بی‌تقصیر، تبرئه شده. به صورت «بَریٔ» نیز همین معانی را دارد، اما در فارسی صورت اول رایج است.

(۱۳۰۹) آبِ دیـدهٔ او چـو دیـدهٔ او بُـوَد دیـدهٔ نـادیده، دیـده کَـی شـود؟

اشک چشم او نیز مانند چشم دل او صاف و زلال است. چشمی که انوار تجلیات الهی را ندیده کی ممکن است که چشم نامیده شود؟ [چشمی که حق را نبیند چشم نیست. چنانکه حضرت سیدالشهداء(ع) در دعای عرفه فرمودند: عَمِیَتْ عَیْنٌ لاتَرَاکَ. «کور باد چشمی که تو را نبیند.»]

(۱۳۱۰) آنچه او بیند، نتان کـردن مَسـاس[۱] نه از قیاس عقل و نه از راهِ حواس

آنـچه را کـه او، یـعنی عـارفِ بـاللّه (شـیخ) دیـده است، نـه از راه قـیاسات عـقلی می‌توان درک کرد و نه از راه حواس. [مـولانا بـرای تـبیین ایـن مـطلب مـثال‌هایی روشـن می‌آورد تا مبرهن سازد که مکاشفات روحی را نمی‌توان از راه مجادلات لفظی و حواس درک کرد.]

(۱۳۱۱) شب گریزد، چونکه نور آید ز دُور پس چه داند ظلمتِ شب حالِ نور؟

به عنوان مثال، همینکه پرتو نور خورشید از مسافتی طولانی بـدمد، شب مـی‌گریزد. تاریکیِ شب چه می‌داند که نور چگونه حالی دارد؟

(۱۳۱۲) پشّـه بگـریزد ز بـادِ بـا دَهـا[۲] پس چه دانـد پشّـه ذوقِ بـادها؟

مثال دیگر، پشّه از بادِ نیرومند فرار می‌کند، پس پشّه چگونه می‌توانـد لذّت بـادها را بچشد؟ [«با + دَها» در مصراع اول و «بادها» در مصراع دوم، جناس است.]

(۱۳۱۳) چون قدیم آید، حَدَث گردد عَبَث[۳] پس کجا داند قـدیمی را حَـدَث؟

مثال دیگر، همینکه ذات قدیم و ازلی تجلی کند، ذاتِ حادث فانی می‌گردد. بنابرایـن حادث چگونه می‌تواند قدیم را بشناسد؟

---

۱. مَساس: لمس کردن، مَسّ نمودن. در اینجا مراد درک کردن است.

۲. دَها: مخفّف دَهاء به معنی زیرکی، هوشمندی و دلیری. در اینجا معنی اخیر مناسب است. «بادِ دلیر» در اینجا یعنی باد نیرومند و بی‌باک.

۳. عَبَث: بیهوده، بی‌نتیجه.

بر حَدَث چون زد قِدَم[۱]، دَنْگش[۲] کند چونکه کردش نیست، همرنگش کند (۱۳۱۴)

هرگاه ذات قدیم الهی بر حادث تجلی کند، او را بی‌خویش و حیران کند. و همینکه او را فانی کرد به رنگ خودش درمی‌آورد.

گر بخواهی تو، بیابی صد نظیر لیک من پروا[۳] ندارم ای فقیر (۱۳۱۵)

ای فقیر اگر بخواهی می‌توانی برای این مطلب مثال‌هایی فراوان پیدا کنی، ولی من بدان توجهی ندارم. یعنی در اینجا نیاز به ضرب آن اَمثال نیست.

این الم و حم، این حروف چون عصایِ موسی آمد در وُقوف (۱۳۱۶)

حروفِ مُقطّعهٔ قرآنی مانند «الف لام میم» و «حاء میم» در عرصهٔ آگاهی و معرفت مانند عصای موسی(ع) عمل می‌کند، یعنی همانطور که عصای موسی، اعجاز می‌کرد همینطور کسی که به اسرار این حروف واقف شود در علم و معرفت خرق عادت کند. [اکبرآبادی می‌گوید در اینجا «شیخ» به حروف مقطّعه و مقلّدان به سایر حروف تشبیه شده‌اند[۴]. توضیح حروف مقطّعه در شرح بیت (۳۵۱۶) دفتر چهارم آمده است.]

حرف‌ها مانَد بدین حرف از برون لیک باشد در صفاتِ این زبون (۱۳۱۷)

سایر حروف نیز شبیه حروف مقطّعه است، اما آن حروف در برابر صفاتِ برتر حروف مقطّعه عاجز و قاصر است.

هر که گیرد او عصائی ز امتحان کَی بُوَد چون آن عصا وقتِ بیان؟ (۱۳۱۸)

مثال دیگر، اگر کسی به جهت امتحان عصایی به دست گیرد آن عصا در هنگام اظهار جوهر خود کی ممکن است که مانند عصای موسی عمل کند؟

---

۱. قِدَم: قدیم بودن، ازلی بودن.

۲. دَنْگ: ابله، احمق، کودن. در اینجا به معنی بی‌خویش و کسی که هویتش ربوده شده است.

۳. پَروا: توجّه، التفات.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۶۵.

(۱۳۱۹) عیسوی‌ست این دَم، نه هر باد و دَمی که برآید از فرح یا از غمی

این نَفَس، نفس مسیحایی است و مانند بادهای دیگر نیست که از شادی و یا اندوه ناشی شود. یعنی دم مسیحایی هم نَفَس است و نَفَس‌های دیگر هم نَفَس است، اما میان آن تفاوت از زمین تا آسمان است.

(۱۳۲۰) این الم و حَم ای پدر آمده‌ست از حضرتِ مَوْلَی‌الْبَشَر

پدرجان حروف مقطّعهٔ «الف لام میم» و «حاء میم» از بارگاه حضرت پروردگار نازل شده که ولیّ‌نعمتِ آدمیان است.

(۱۳۲۱) هر الف لامی چه می‌ماند بدین؟ گر تو جان داری، بدین چشمش مَبین

هر الف لامی کی ممکن است که شبیه حروف مقطّعه باشد؟ اگر تو روح داری (و جسم نیستی) آن حروف را با چشم ظاهری و حسّی نگاه مکن.

(۱۳۲۲) گرچه ترکیبش حروف است ای هُمام می بمانَد هم به ترکیبِ عوام

ای بزرگمرد اگر چه بافت آن حروف، یعنی کلام الهی نظیر سایر حروف است، و همچنین به بافت کلامیِ عوام‌النّاس شبیه است. [زیرا کلام عوام‌النّاس نیز از حروف و کلمات ترکیب شده است، لیکن قهراً از نظر معانی و مفاهیم قابل مقایسه نیستند.]

(۱۳۲۳) هست ترکیبِ محمّد لحم و پوست گر چه در ترکیب، هر تن جنسِ اوست

به عنوان مثال، جسم محمّد(ص) نیز از گوشت و پوست تشکیل شده بود، اگرچه هر جسمی از نظر بافت و ترکیب اندامی شبیه جسم آن حضرت است. [چنانکه در آیهٔ ۶ سورهٔ فصّلت آمده است: قُلْ اِنَّمٰا اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحیٰ اِلَیَّ... «بگو فقط من بشری هستم همچون شما که وحی بر من رسد...»]

(۱۳۲۴) گوشت دارد، پوست دارد، استخوان هیچ این ترکیب را باشد همان؟

بدن هر کس نیز گوشت و پوست و استخوان دارد، اما آیا بافتِ اندامیِ دیگران خاصیّت جسم او را دارد؟ قهراً ندارد. [زیرا جسم آن حضرت تحت تأثیر روح عالی‌مرتبه‌اش به کمال

صفا و جلای روحانی رسیده بود.]

کاندر آن ترکیب آمد معجزات که همه ترکیب‌ها گشتند مات (۱۳۲۵)

زیرا در بافتِ اندامی آن حضرت معجزاتی به ظهور آمد، به طوری که همهٔ ترکیب‌ها در برابر او مات و حیران شدند.

همچنان ترکیبِ حَم کتاب هست بس بالا و، دیگرها نشیب (۱۳۲۶)

همچنین ترکیب حم قرآن کریم بسیار عالی‌مرتبه است و سایر حروف در مرتبهٔ پایین قرار دارند. [در اینجا برای رعایت قافیه باید «کتاب» مُمال شود و به صورت «کتیب» خوانده گردد.]

زآنکه زین ترکیب آید زندگی همچو نفخِ صُور[1] در درماندگی (۱۳۲۷)

زیرا از بافتِ این حروف یعنی از کلام الهی، حیات حقیقی پدید می‌آید، چنانکه به هنگام عجزِ مرگ و پوسیدگی در داخل قبر، صُورِ حضرت اسرافیل همهٔ مُردگان را حیات دوباره می‌بخشد.

اژدها گردد، شکافد بحر را چون عصا، حَم، از دادِ خدا (۱۳۲۸)

حاء میم به برکت فضل و احسان الهی مانند عصای حضرت موسی(ع) اژدها می‌شود و دریا را می‌شکافد. [کلام الهی نیز دریای سیاهِ کفر و کژی را می‌شکافد.]

ظاهرش مانَد به ظاهرها، ولیک قُرصِ نان از قُرصِ مَه دور است نیک (۱۳۲۹)

ظاهر حاء میم و سایر حروف مقطّعه مانند سایر حروف است، اما برحسب باطن تفاوت بسیار است. چنانکه مثلاً قرص نان نیز شبیه قرص ماه است، اما تفاوت بسیار.

گریهٔ او، خندهٔ او، نطق او نیست از وَی، هست محضِ خُلقِ هو (۱۳۳۰)

گریه و خنده و گفتار آن شیخ از خودِ او نیست، بلکه خالصاً از اخلاق الهی ناشی شده

---

۱. نفخ صور: ر.ک. (۷۴۶) و (۲۰۷۹) دفتر اول.

است. [او چون خود را در ذات الهی فانی کرده هرچه از او به ظهور رسد از حق است نه از او. این بیت مقام فنایِ فِی‌اللّه را بیان کرده. بیت فوق آیهٔ ۳ و ۴ سورهٔ نجم را تداعی می‌کند: وَ مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ اِنْ هُوَ اِلّٰا وَحْیٌ یُوحیٰ. «و او (محمّد) سخن از روی هویٰ نگوید، نیست آن مگر وحیی که (از بارگاه حق) درمی‌رسد.»]

(۱۳۳۱) چونکه ظاهرها گرفتند احمقان و آن دقایق شد از ایشان بس نهان

اما چون نابخردان به ظواهر کلام الهی تمسّک جستند دقایق معنوی آن از ایشان پوشیده ماند.

(۱۳۳۲) لاجَرَم محجوب گشتند از غرض که دقیقه فوت شد در مُغْتَرَض[۱]

پس ناگزیر از مقصود عالیِ حق محروم و محتجب شدند، زیرا آن نکتهٔ دقیق به سبب اعتراض از ایشان فوت شد. [مراد از «غَرَض» در اینجا مقصود است، مصراع اول را جایز است اینطور هم معنی کنیم: به سبب غرض‌ورزی از دقایق معنوی در حجاب ماندند. اما وجه اول مناسب‌تر است. چون مولانا بحث تقلیدِ کورکورانه را مطرح کرده است. حکایت ذیل در بیان همین منظور است.]

---

۱. مَغْتَرَض: مصدر میمی به معنی اعتراض و ستیزه‌جویی.

داستانِ آن کنیزک که با خرِ خاتون شهوت می‌راند، و او را چون بُز و خروس آموخته بود شهوت راندنِ آدمیانه، و کدویی در قضیبِ[1] خر می‌کرد تا از اندازه نگذرد. خاتون بر آن وقوف یافت، لکن دقیقهٔ کدو را ندید. کنیزک را به بهانه به راه کرد جایی دور، و با خر جمع شد بی‌کدو، و هلاک شد به فضیحت. کنیزک بی‌گناه باز آمد و نوحه کرد که: ای جانم و ای چشم روشنم کیر دیدی، کدو ندیدی. ذَکَر دیدی، آن دگر ندیدی. کُلُّ ناقِصٍ مَلْعُونٌ یعنی کُلُّ نَظَرٍ وَ فَهْمٍ ناقِصٍ مَلْعُونٌ. و اگر نه ناقصانِ چشمِ ظاهر مرحوم‌اند، ملعون نه‌اند، برخوان: لَیْسَ عَلَی الْأَعْمٰی حَرَجٌ، نفیِ حَرَج و نفیِ لعنت و نفیِ عِتاب و غضب کرد

خلاصهٔ داستان

کنیزکی در طویلهٔ خانهٔ بانوی خود با خری شهوت می‌راند، و برای مصون ماندن از آسیب آن، کدویی در نرینهٔ خر تعبیه می‌کرد. روزها بدین منوال می‌گذشت و آن خر لاغر و لاغرتر می‌شد. بانوی خانه که از موضوع خبر نداشت از حال زار خرش نگران شد و آن را نزد بیطاران بُرد ولی علائم هیچ نوع مرضی در او دیده نشد. تا اینکه روزی برحسب تصادف از شکافِ درِ طویله آن صحنهٔ وقیح را دید و چون نائرهٔ شهوت در او نیز پُر لهیب بود خواست که خود نیز بدین تمتّع رسد. ابتدا حیلتی ساخت و کنیزک را به اصطلاح «دنبال نخود سیاه» فرستاد و سپس هیجان زده به طویله رفت. و چون شهوت چشم و گوشش را بسته بود ندانست که باید همچون کنیزک با کدو مقدّمات کار را فراهم سازد، و الّا نه تنها تمتّعی نبرد بلکه به کام هلاکت نیز درآید. خلاصهٔ کلام، بر او رفت آنچه باید می‌رفت. زن از آسیبِ آن زبان بسته در دم جان داد. و چون کنیزک به خانه بازگشت و آن صحنهٔ رسوا را دید خطاب به جسد زن گفت: درست است که تو دیدی من چه‌سان تمتّع می‌جستم، اما ظرایفِ آنرا ندانستی پس هلاک شدی.

* * *

---

۱. قَضیب: در اصل به معنی شاخهٔ بُریدهٔ درخت است، به معنی آلتِ تناسلی مردان نیز بکار می‌رود. در اینجا معنی اخیر مورد نظر است. جمع: قُضبان.

این حکایت که بی‌پرده‌ترین حکایت مثنوی است ظاهراً در هیچ مأخذی نیامده، نیکلسون هم می‌گوید آن را در منابع شرقی نیافته است[۱]. استاد فروزانفر نیز در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی مأخذی برای آن ذکر نکرده است. و شارحان دیگر هم همینطور. به هر حال یا از حکایات عامیانهٔ آن دوران است و یا خود مولانا آنرا ساخته است. اما آنچه که خواننده را به اعجاب وامی‌دارد اینست که آن صرّافِ معانی از حکایتی بدین پایه از هزلی که موضوعِ آن «شهوت‌رانی» است، نکاتی بیان کرده که تماماً نقد شهوت‌رانی است. الحق که از دل آتش، آب گوارا پدید آورده است. «یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّت». اما مقصود حکایت: چون مولانا در ابیات پیشین، تقلید کورکورانه و جاهلانه را مورد نقد قرار داده برای بسط این موضوع، حکایت کنیزک را در میان ابیات در تنیده است. پس مقصود اصلی این حکایت، نقد تقلیدهای نابخردانه است. منتهی مولانا طبق اسلوب معهود خود علاوه بر مقصود اصلی، مقاصدی را نیز به مناسبت بحث در مطاوی ابیات مندرج می‌کند. از جمله در قسمت پایانی این حکایت از زبان کنیزک، مبتدیان مغرور و خودبینان مفتون را که به محض آشنایی با الفبای مطلبی خود را ابوالفضائل و زُبدةالنّوادر می‌پندارند نقّادی می‌کند. چنانکه آن بانوی ناکام وقتی صورتی از کار کنیزک را دید خیال کرد که با تقلید آن، و بی‌تمهید لازم می‌تواند به تمتّع رسد، در حالی که به هلاکت رسید. مقصود دیگری که مولانا در این حکایت به تفصیل در بیان آورده قباحت شهوت‌رانی و هویٰ‌پرستی است. او می‌گوید گرچه فعلِ آن زن، شوم و شنیع بود اما ای کسی که مغلوب شهوتی و عبدِ هویٰ، بدان که کار تو از فعل او وقیح‌تر است، و چنانچه مقهور هر نوع شهوتی شوی تو نیز مانند همان زنی پس بی جهت او را سخره مساز.

دان که این نفسِ بهیمی نَرْخر است　　زیرِ او بودن از آن ننگین‌تر است
در رهِ نَفْس ار بمیری در مَنی　　تو حقیقت دان که مثلِ آن زنی

مولانا ضمن نکوهش شهوت‌رانی این نکته را باز می‌کند که شهوت (نه فقط شهوت جنسی بلکه جمیع امیالِ عنان‌گسیختهٔ آدمی) عاملی است که بصیرت را از آدمی می‌رباید و واقعیت‌ها را وارونه نشان می‌دهد. پس قدرت شهوت را چنین توصیف می‌فرماید:

چون خری را یوسفِ مصری نمود　　یوسفی را چون نماید آن جُهود؟
بر تو سِرگین را فسونش شَهْد کرد　　شَهْد را خود چون کند وقتِ نبرد؟

* * *

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۱۰.

یک کنیزک یک خری بر خود فکند از وفورِ شهوت و فَرطِ[1] گزند (۱۳۳۳)

کنیزکی از شدّت غلبهٔ شهوت و ناراحتیِ فراوانِ ناشی از شهوت خری را رویِ خود کشید. [در مطلع این فصل حدیثی آمده که توضیح آن در شرح بیت (۱۵۳۶) دفتر دوم ذکر شده است. و در انتهایِ مطلع قسمتی از آیهٔ ۱۷ سورهٔ فتح آمده که توضیح آن در شرح بیت (۱۵۴۱) دفتر دوم گذشت.]

آن خرِ نر را، به گان[2] خُو کرده بود خر جماعِ آدمی پی بُرده بود (۱۳۳۴)

کنیزک آن خر را به عمل مجامعت با خود عادت داده بود، و خر نیز مجامعت با انسان را آموخته بود.

یک کدویی بود حیلت‌سازه[3] را در نَرَش[4] کردی پیِ اندازه را (۱۳۳۵)

کنیزکِ حیله‌گر برای رعایت اندازه کدویی در قضیبِ خر می‌کرد.

در ذَکَر کردی کدو را آن عجوز تا رود نیمِ ذَکَر وقتِ سُپوز[5] (۱۳۳۶)

آن ضعیفه کدو را به قضیب خر می‌انداخت تا هنگام اِدخال، نصف آن برود.

گر همه کیرِ خر اندر وی رود آن رَحِم و آن روده‌ها ویران شود (۱۳۳۷)

زیرا اگر همهٔ قضیب خر اِدخال می‌شد زهدان و روده‌های او را زیر و رو می‌کرد.

خر همی شد لاغر و خاتونِ او مانده عاجزکز چه شد این خر چو مو؟ (۱۳۳۸)

خر به سبب کثرت مجامعت پیوسته لاغر می‌شد و بانوی خانه عاجز و حیران مانده بود که چرا این خر مانند مو لاغر و باریک شده است؟

---

۱. فَرْط: بسیاری، فراوانی، از حدّ گذشتن.
۲. گان: جماع.
۳. حیلت‌سازه: حیله‌ساز، حیله‌گر.
۴. نَر: آلت تناسلی جنس مذکّر.
۵. سُپوز: به معنیِ سُپوختن و داخل شدن چیزی در چیز دیگر با فشار.

(۱۳۳۹) نعل‌بندان[۱] را نمود آن خر که چیست علّتِ او که نتیجه‌اش لاغری‌ست؟

بانویِ خانه آن خر را به «نَعلْ‌گران» نشان داد و از آنان سؤال کرد که بیماری خرم چیست که بر اثر آن پیوسته لاغر می‌شود؟

(۱۳۴۰) هیچ علّت اندر او ظاهر نشد هیچ کس از سِرِّ آن مُخْبِر[۲] نشد

اما در آن خر علائم هیچ نوع بیماری ظاهر نشد و هیچکس نتوانست راز این قضیّه را کشف کند و از آن خبر دهد.

(۱۳۴۱) در تفحّص اندر افتاد او به جِدّ شد تفحّص را دمادم مُستعِدّ

بانوی خانه جستجو را در این باره با جدّیت ادامه داد، و هر لحظه برای جستجو آمادهٔ بود.

(۱۳۴۲) جِد را باید که جان بنده بود زآنکه جِدْ جوینده یابنده بود

روح آدمی باید غلام و بندهٔ سعی و جدّیت باشد، زیرا کسی که با جدّیت به دنبال چیزی رود آنرا خواهد یافت. [مصراع دوم اشارت است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۱۴۱۲) دفتر اول آمده است.]

(۱۳۴۳) چون تفحّص کرد از حالِ اِشَک[۳] دید خفته زیرِ خر، آن نَرگِسَک

وقتی بانوی خانه مشغول جستجو در احوال خرش بود ناگهان دید که آن کنیزک زیر خر خوابیده است. [«نرگسک» اسم مصغّر «نرگس» است و چون در قدیم غالباً کنیزکان بدین نام موسوم می‌شدند در اینجا کنایه از کنیزک است. و احتمال دارد نام آن کنیزک نیز باشد[۴].]

(۱۳۴۴) از شکافِ در بِدید آن حال را بس عجب آمد از آن، آن زال را

بانو از شکاف درِ طویله آن صحنه را دید و پیرزن (بانو) از آن صحنه سخت تعجّب

---

۱. نعل‌بَند: آن‌که ستوران را نعل کند، نَعلْ گَر.
۲. مُخْبِر: خبر دهنده. اسم فاعل از باب اِفعال.
۳. اِشَک: خر. لفظی ترکی است.
۴. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۱۱۹.

کرد. [«زال» به معنی پیرزن است، اما در اینجا مطلقاً زن معنی می‌دهد.]

خر همی‌گاید کنیزک را، چنان که به عقل و رسم، مردان با زنان (۱۳۴۵)

دید که خر با آن کنیزک همانطور جماع می‌کند که مردان از روی عقل و عرف با زنان خود. یعنی آن خر در این کار آموخته و مجرّب بود.

در حسد شد، گفت: چون این ممکن‌است پس من اَوْلیٰ‌تر که خر مِلکِ من است (۱۳۴۶)

بانوی خانه وقتی این وضع را دید دچار حسادت شد و با خود گفت: حال که این کار شدنی است، پس من بدین کار شایسته‌ترم زیرا که خر مالِ من است.

خر مُهَذَّب[1] گشته و آموخته خوان نهاده‌ست و چراغ افروخته (۱۳۴۷)

این خر تربیت شده و آموخته است. اینک سفره گسترده شده و چراغ نیز روشن است. یعنی همهٔ وسائل برای شهوت‌رانی آماده است.

کرد نادیده و، درِ خانه بکوفت کای کنیزک چند خواهی خانه رُوفت؟ (۱۳۴۸)

بانوی خانه با آنکه آن صحنه را دیده بود اما خودش را به ندیدن زد و درِ طویله را به صدا در آورد و بی‌آنکه چیزی بُروز دهد گفت: آهای کنیزک چقدر می‌خواهی این طویله را جارو کنی؟ [در این بیت و ابیات بعدی هرجا «خانه» آمده مراد طویله است زیرا خر را در اتاقِ خانه نگهداری نمی‌کنند.]

از پیِ روپوش[2] می‌گفت این سخن کِای کنیزک آمدم، در باز کن (۱۳۴۹)

بانوی خانه برای سرپوش نهادن بر غرض خود می‌گفت: آهای کنیزک من دارم می‌آیم، در را باز کن. یعنی برای رد گم کردنِ کنیزک عمداً سرزده وارد نشد.

---

۱. مُهَذَّب: پاکیزه شده از عیب و نقص، خوش اخلاق، لیکن در اینجا به معنی تربیت‌شده است.

۲. روپوش: در اینجا حالت اسم‌مصدر دارد، به‌معنی پوشاندن، توضیح آنکه این کلمه در مثنوی بسیار آمده و غالباً به صورت صفت مرکب فاعلی به معنی پوشاننده استعمال شده. (ر.ک. مولوی‌نامه، ج ۲، ص ۹۱۸)

(۱۳۵۰) کرد خاموش و کنیزک را نگفت راز را از بهرِ طَمْعِ خود نهفت

بانو دربارهٔ صحنه‌ای که دیده بود ساکت ماند و چیزی به کنیزک نگفت. و خلاصه این راز را به جهت طمعی که خود داشت پنهان نگه داشت.

(۱۳۵۱) پس کنیزک جمله آلاتِ فساد کرد پنهان، پیش شد در را گشاد

کنیزک همهٔ ابزار و وسایل فساد را پنهان کرد. یعنی کدو و دیگر چیزهای لازم این کار را قایم کرد. و جلو رفت و در را باز کرد.

(۱۳۵۲) رو تُرُش کرد و دو دیده پُر زِ نَم لب فرو مالید، یعنی صایم‌ام[۱]

کنیزک برای سرپوش نهادن بر عمل قبیح خود و رد گم کردن بانو، چهره‌اش را گرفته نشان داد و چشمانش را نیز اشک‌آلود کرد و لب‌هایش را به هم مالید یعنی که روزه‌ام. [روزه‌دار معمولاً لب‌هایش خشک می‌شود و بی‌اختیار لبانش را به هم می‌مالد تا مرطوب شود. بیت فوق نقد حالِ مرائیانی است که خود را به جامهٔ پرهیزگاران در می‌آورند و به رسوم و احوال عارفانِ باللّه تشبّه می‌جویند و با اطوار و اقوال و اشاراتی تعریضاً به دیگران اعلام می‌دارند که مثلاً نماز شب می‌خوانند و تهجّد دارند و یا چند روزی در صیام سر کرده‌اند و... نَعُوذُ بِاللّهِ مِنَ الرِّیاءِ فِی الزُّهْد.]

(۱۳۵۳) در کفِ او نرمه جاروبی[۲]، که من خانه را می‌رُوفتم بهرِ عَطَن[۳]

کنیزک در دستش جارو نرمه‌ای گرفته بود و چنین وانمود می‌کرد که من طویله را جارو می‌کردم تا جای خوابیدن این حیوان را آماده کنم.

(۱۳۵۴) چونکه با جاروب در را واگشاد گفت خاتون زیرِ لب: کِای اوستاد

همینکه جارو به دست در را باز کرد، بانو زیر لب گفت: ای استادِ حیله‌گری!

---

۱. صایم: روزه‌دار.

۲. نَرمه جارو: جارو نرمه، نوعی جارو که از گیاهی نرم و لطیف می‌سازند و با آن گردگیری می‌کنند.

۳. عَطَن: جایِ خوابیدن گوسفندان و شتران و غیره، گندیدن پوست.

رُو تُرُش کردی و جاروبی به کف چیست آن خر بر گُسسته از علف؟ (۱۳۵۵)

چهره‌ات را گرفته نشان می‌دهی و جارویی هم به دست گرفته‌ای، اما چه شده است که آن خر از خوردن علوفه دست کشیده است؟!

نیم‌کاره و خشمگین، جُنبان ذَکَر ز انتظارِ تو دو چشمش سویِ در (۱۳۵۶)

جماع ناتمام مانده و خر از این بابت خشمگین است و آلتش می‌جنبد و به انتظار تو دو چشمش بر درِ طویله دوخته شده است.

زیرِ لب گفت این، نهان کرد از کنیز داشتش آن دَم چو بی‌جُرمان عزیز (۱۳۵۷)

البته آن بانو این حرف‌ها را آهسته و زیر لب می‌گفت و در آن لحظه کنیزک را مانند افراد بی‌گناه محترم و گرامی می‌داشت.

بعد از آن گفتش که چادر نِه به سر رَوْ فلان خانه، ز من پیغام بَر (۱۳۵۸)

سپس آن بانو به کنیزک گفت چادرت را سر کن و به درِ فلان خانه برو و پیغامی از من به آنجا برسان.

این چنین گو، وین چنین کن، و آنچنان مختصر کردم من افسانهٔ زنان (۱۳۵۹)

برو چنین بگو و چنان بکن. اما من ماجرای زنان را کوتاه و مختصر می‌کنم. [زیرا زنان عادت دارند که دربارهٔ یک مطلب جزئی مفصّلاً توضیح دهند و سخن را طولانی کنند.]

آنچه مقصودست، مغزِ آن بگیر چون به راهش کرد آن زالِ سَتیر[1] (۱۳۶۰)

اما تو مغز و مقصودِ ما را از این ماجرا درک کن. همینکه آن زنِ عفیف! کنیزک را بدانجا گسیل داشت. [مصراع دوم شرط است، و جزای شرط در مصراع دوم بیت بعدی آمده است.]

---

۱. زالِ سَتیر: پیرزن عفیف، در اینجا جنبهٔ طنز دارد. «زال» مطلقاً به معنی «زن» در مثنوی به کرّات بکار رفته است. پس «زن پاکدامن و عفیف!» در اینجا طعنه‌آمیز است.

(۱۳۶۱) بـود از مسـتیِّ شـهوت شـادمان در فرو بست و، همی گفت آن زمان

در حالی که از مستیِ شهوت شادمان بود، در را بست و در آن لحظه با خود گفت:

(۱۳۶۲) یافتم خلوت، زنم از شُکر بـانگ رَسته‌ام از چارْدانگ[۱] و از دودانگ[۲]

اینک خلوتی یافتم. پس باید با صدای بلند شکر کنم، زیرا از جماع کثیر و قلیل (بـا مردان) رها شده‌ام. [اگر «چاردانگ» را کنایه از کثیر، و «دودانگ» را کنایه از قلیل بدانیم مراد اینست که من از لذت زیاد و کمِ ناشی از جماع با مردان آسوده شدم، زیرا این خر مـرا بس است[۳]. و اگر چهاردانگ و دودانگ را کنایه از شش دانگ عالَم فرض کنیم مراد اینست که من از فرط شادی از کلِّ این جهان آسوده شدم[۴]. و این وجه شدّت شادی آن بانو را مـی‌رساند. نیکلسون نیز چهاردانگ و دودانگ را کنایه از لذّاتی دانسته که چندان راضی کننده نیست.]

(۱۳۶۳) از طَرَب گشـته بُـزِ آن زن هـزار در شَـرارِ[۵] شـهوتِ خـر بـی‌قرار

از شدّت شادی یک بزِ آن زن به هزار رأس بُز افزایش یافته بود یعنی آن زن خود را از هر جهت کامروا و مقضیّ‌المرام می‌دید. و در آتش شهوت آن خر بی‌تابی می‌کرد.

(۱۳۶۴) چه بُزان؟ کآن شهوت او را بُز گرفت بُـز گـرفتن[۶] گـیج را نـبود شگـفت

چه بزی؟ در حالی که آن شهوت، او را بازیچهٔ خود ساخته بود، مسخره کردن آدم گیج تعجّب‌آور نیست.

(۱۳۶۵) میلِ شهوت، کر کند دل را و کور تا نماید خر چو یوسف، نار نـور

امیال شهوانی، دلِ آدمی را کر و کور می‌کند به طوریکه خر مانند حضرت یوسف(ع)

---

۱. **چاردانگ**: ر.ک. شرح بیت (۱۰۲۹) دفتر چهارم.
۲. **دودانگ**: ر.ک. شرح بیت (۱۰۲۹) دفتر چهارم.
۳. این وجه را انقروی گفته است.
۴. اکبرآبادی این وجه را گفته است.
۵. **شَرار**: جرقهٔ آتش. در اینجا مطلقاً به معنی آتش است.
۶. **بُز گرفتن**: مسخره کردن، به بازی گرفتن.

جلوه می‌کند، و آتش به صورت نور. [الحق والانصاف که مولانا در این بیت و ابیات بعدی جلوه‌هایی از روانشناسی عمیق خود را نشان داده است.]

ای بسا سرمستِ نار و نارْجُو　　خویشتن را نورِ مطلق داند او　(۱۳۶۶)

چه بسا افرادی که مستِ آتش‌اند و خواهان آتش، اما خود را نور مطلق می‌انگارند.

جز مگر بندهٔ خدا، یا جذبِ حق　　با رهش آرَد، بگرداند ورق　(۱۳۶۷)

مگر اینکه یکی از بندگان خدا و یا جذبه‌ای از جذبات حق او را به راه آورد و حالِ زار او را دگرگون سازد. [«مگر» لفظ «جز» را تأکید کرده است. و در مثنوی فراوان بکار رفته است.]

تا بداند کآن خیالِ ناریه　　در طریقت نیست اِلّا عاریه　(۱۳۶۸)

تا او دریابد که آن خیالات آتشین از نظر طریقت امری عاریتی و مجازی بوده است. [آن سرمست شهوات، مجاز را حقیقت می‌پندارد در حالی که در نظر دیده‌وران، جمیع معبودها و مطلوب‌های دنیوی آفل‌اند.]

زشت‌ها را خوب بنماید شَرَه[1]　　نیست چون شهوت، بتر ز آفاتِ رَه　(۱۳۶۹)

حرص و آز، زشتی‌ها را به صورت زیبایی نشان می‌دهد، در طریقت هیچ آفتی بدتر از شهوت نیست.

صد هزاران نامِ خوش را کرد ننگ　　صد هزاران زیرکان را کرد دَنْگ[2]　(۱۳۷۰)

شهوات نفسانی بسیاری از خوش‌نامان را بدنام کرده، و بسیاری از افراد زیرک را گول و ابله ساخته است.

چون خری را یوسفِ مصری نمود　　یوسفی را چون نمایَد آن جهود؟　(۱۳۷۱)

وقتی که آن کافر، یعنی شهوات نفسانی، خری را مانند یوسف مصری زیبا نشان

---

۱. شَرَه: حرص و آز.

۲. دَنْگ: ابله، احمق، کودن.

می‌دهد، ببین که یوسف را چگونه نشان خواهد داد؟ [اگر «جُهود» خوانده شود در اینجا مراد کافر و مُلحد است، و اگر «جهود» خوانده شود صیغهٔ مبالغهٔ «جاهِد» است به معنی بسیار کوشنده. از آنرو که شهوت دائماً در حال تکاپو و تحریک است.]

(۱۳۷۲) بر تو سِرگین را فسونش شهد کرد شهد را خود چون کند وقتِ نبرد؟

وقتی که شهوات نفسانی با حیلهٔ خود مدفوع را در نظرت به صورت عسل نشان می‌دهد، تو ببین که هنگام غلبه بر آدمی، عسل را چگونه نشان خواهد داد؟ [مراد از «وقتِ نبرد» اینست که وقتی شهوات نفسانی در انسان به تکاپو و تحریک می‌پردازد و با او ستیز می‌کند.]

(۱۳۷۳) شهوت از خوردن بود، کم کن ز خَور یا نِکاحی کن، گریزان شو ز شَر

مولانا پس از ایراد نکات دقیق روانشناسانه اینک می‌پردازد به بیان اینکه اصولاً شهوات جنسی از چه چیز پدید می‌آید و چگونه ظهور می‌کند: شهواتِ نفسانی از خوردن بوجود می‌آید. پس، از مقدار طعام خود کم کن. و یا برو ازدواج کن تا از گزند آن مصون مانی.

(۱۳۷۴) چون بخوردی، می‌کَشَد سویِ حَرَم دخل را خرجی بباید لاجَرَم

زیرا پُرخوری تو را به سوی کارهای حرام می‌کشد، زیرا هر درآمدی ناگزیر خرجی به دنبال دارد. [«حَرَم» به معنی حریم و هر چیزی است که احترامش واجب است. در اینجا منظور حرام است. شارحی از آن معنی «حرمسرا» استنباط کرده که ضعیف است.]

(۱۳۷۵) پس نکاح آمد چون لاحَوْل ولا تا که دیوت نفکند اندر بلا

پس ازدواج به منزلهٔ لاحَوْلَ وَ لا قُوَّةَ اِلّا بِاللّه است تا شیطانِ نَفْست تو را گرفتار بلا نکند. [«لاحول ولا...» را که اختصاراً حَوْقَل گویند از اذکار شریفی است که خیالاتِ فاسدهٔ نفسانی را دفع می‌کند. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۶) دفتر دوم. در اینجا ازدواج به این ذکر تشبیه شده تا ضرورت این سنّت حسنه در ضبط و صیانت نابهنجاری‌های اجتماعی و اخلاقی را نشان دهد.]

(۱۳۷۶) چون حریصِ خوردنی، زن‌خواه زود ورنه آمد گربه و دنبه ربود

اگر نسبت به خوردن، حرص می‌ورزی، زود برو زن بگیر، و الّا گربه می‌آید و دنبه را

می‌رباید. [همانطور که «گربه» دنبه را می‌رباید، گربهٔ شهوت نیز اخلاق و تقوای تو را می‌رباید و می‌برد.]

بارِ سنگی بر خری کـه مـی‌جهد زود بر نِه پیش از آن کو بـرنهد (۱۳۷۷)

به عنوان مثال، خری که می‌جهد و جفتک می‌اندازد زود باری بر پشتش بگذار پیش از آنکه او باری بر تو نهد. [اگر خرِ نفست را با طاعت و ریاضت و ذکر حق مشغول نکنی او تو را به خودش مشغول کند. پس پیش از آنکه نفس اماره بر پشت تو بار گناه و عصیان نهد تو بارِ طاعت را بر پشتش بنه.]

فعلِ آتش را نمی‌دانی تـو، بَـرْد[1] گِردِ آتش با چـنین دانش مَگَـرد (۱۳۷۸)

مثال دیگر، اگر نمی‌دانی که آتش چه کاری می‌کند. پس، از آن دور باش و با چنین علم نازلی پیرامون آتش نگرد. [تو که خبر نداری آتش شهوت چه ویرانی‌ها به بار می‌آورد کورکورانه خود را به میان آن میفکن.]

علمِ دیگ و آتش ار نبود تـو را از شَرَر نـه دیگ مـانَد، نـه اَبـا[2] (۱۳۷۹)

اگر تو از دیگ و آتش خبر نداری، بدان که به سبب آتش نه دیگ می‌ماند و نه آش. یعنی اگر از فن آشپزی خبر نداری و نمی‌دانی دیگ را چگونه روی آتش قرار دهی خرابی به بار خواهی آورد.

آب، حاضر بـاید و فـرهنگ نـیز تا پزد آن دیگ سـالم در اَزیـز[3] (۱۳۸۰)

برای طبخ غذا باید هم آب حاضر باشد و هم اینکه هنر آشپزی بدانـی تـا آن دیگ، به جوش آید و غذا را خوب و سالم بپزد. [انسانِ معتدل و درست کردار هم فایدهٔ آتشِ شهوت را می‌شناسد و هم مضرّتش را. از شهوت در جهتی استفاده می‌کند که دیگِ وجودش به کمال و پختگی رسد، نه آنکه آتش شهوت زبانه کشد و حرث و نسل را بسوزاند.]

---

۱. بَرْد: دورباش.

۲. اَبا: آش.

۳. اَزیز: به جوش آمدن دیگ.

(۱۳۸۱) چون ندانی دانشِ آهنگری ریش و مو سوزد چو آنجا بگذری

مثال دیگر. اگر از فنِ آهنگری خبر نداشته باشی همینکه گذارت به محلّهٔ آهنگران برسد ریش و مویت خواهد سوخت. [بدینسان مولانا اعتدال را در شهوات بیان می‌دارد. نه رهبانیّت و قمع مطلق شهوات، و نه عنان گسیختگی و عدم ضبط. بَلْ مَنْزِلَةٌ بَیْنَ الْمَنْزِلَتَیْنِ.]

(۱۳۸۲) در فرو بست آن زن و خر را کشید شادمانه لاجَرَم کیفر چشید

ادامهٔ صورت حکایت: آن زن درِ طویله را بست و شادمانه خر را به روی خود کشید و ناگزیر طعم کیفر این عمل را نیز مزه کرد.

(۱۳۸۳) در میانِ خانه آوردش کشان خفت اندر زیرِ آن نرخر سَتان[۱]

آن زن، خر را وسط طویله آورد و طاقباز زیر آن نرّه‌خر دراز کشید.

(۱۳۸۴) هم بر آن کرسی که دید او از کنیز تا رسد در کامِ خود آن قَحْبه نیز

روی همان کرسی خوابید که از کنیزک دیده بود، تا آن بدکاره نیز به کام رسد.

(۱۳۸۵) پا برآورد و خر اندر وی سُپوخت[۲] آتشی از کیرِ خر در وی فروخت

پایش را بالا آورد و خر در او ادخال کرد. و از قضیبِ خر آتشی در شکم او شعله‌ور شد.

(۱۳۸۶) خر، مؤدَّب گشته در خاتون فشرد تا به خایه، در زمان خاتون بمرد

خر که عمل جماع با انسان را آموخته بود تا خُصیه در او ادخال کرد و آن بانو در دَم هلاک شد.

(۱۳۸۷) بر درید از زخمِ کیرِ خر جگر روده‌ها بِسکُسته[۳] شد از همدگر

ضربتِ سنگین قضیبِ خر، جگر آن زن را پاره کرد و روده‌هایش از هم گسیخت.

---

۱. سَتان: طاقباز. سِتان نیز صحیح است.
۲. سُپوخت: داخل کرد.
۳. بِسکُسته: گسسته، پاره شده.

دم نزد، در حال آن زن جان بداد　　کرسی از یک‌سو، زن از یک‌سو فتاد　　(۱۳۸۸)

آن زن حتی فرصت نَفَس کشیدن هم نیافت و در همان لحظه جان داد. کرسی به یک طرف افتاد و زن به طرف دیگر.

صحنِ خانه پُر ز خون شد، زن نگون　　مُرد او و، بُرد جان رَیْبُ‌الْمَنُون[۱]　　(۱۳۸۹)

کف طویله پر از خون شد و بانو واژگون افتاد و جان سپرد و این حادثهٔ ناگوار جانش را گرفت.

مرگِ بد، با صُد فضیحت، ای پدر　　تو شهیدی دیده‌یی از کیرِ خر؟!　　(۱۳۹۰)

پدر جان، مرگ آن زن با رسوایی و فضاحتِ بسیار رخ داد. آیا تو تاکنون دیده‌ای که کسی از آلت خری شهید شود؟!

تو عَذابُ‌الْخِزْی بشنو از نُبی[۲]　　در چنین ننگی مکن جان را فدی[۳]　　(۱۳۹۱)

تو «عذابِ خواری» را از قرآن کریم بشنو، تا جان خود را در چنین رسوائی و ننگی قربانی نکنی. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۱۶ سورهٔ **فصّلت** آمده است: ... **لَنُذیقَهُمْ عَذابَ الْخِزْیِ فِی الدُّنْیا وَ لَعَذابُ الْآخِرَةِ اَخْزیٰ وَ هُمْ لایُنْصَرُون**. «... هر آینه عذاب خواری را به آنان بچشانیم در زندگانی دنیا. و البته عذاب آخرت خوارکننده‌تر است و ایشان یاری نشوند.» در آیهٔ ۹۸ سورهٔ **یونس** نیز این تعبیر آمده است.]

دانکه این نَفْسِ بهیمی، نَرخر است　　زیرِ او بودن از آن ننگین‌تر است　　(۱۳۹۲)

مولانا در اینجا به ایراد نکات اخلاقی و عارفانه می‌پردازد و می‌فرماید: بدان که این نفس حیوانی در مَثَل مانند آن نره خر است. و قهراً زیر چنین حیوانی خوابیدن از عمل قبیح آن زن بدتر است.

---

۱. رَیْبُ‌الْمَنُون: ر.ک. شرح بیت (۱۱۴۵) دفتر سوم.

۲. نُبی: قرآن کریم.

۳. فِدی را باید به صورت ممال خواند تا قافیه مناسب آید.

(۱۳۹۳) در رهِ نفس ار بمیری در مَنی[۱] تو حقیقت دان که مثلِ آن زنی

اگر بر اثر پیروی از نفس امّاره در حالت انانیّت و خودبینی بمیری، بدان که حقیقتاً تو مانند همان زنی.

(۱۳۹۴) نَفْسِ ما را صورتِ خر بِدْهد او زآنکه صورت‌ها کند بر وَفْقِ خُو

حضرت حق‌تعالی نفس امّارهٔ ما را به صورت خر در خواهد آورد، زیرا او صورت‌ها را مطابق با سیرت‌ها تجسّم دهد. [در این بیت و بیت بعدی به تجسّم اعمال اشارت شده است. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۲۷۹۱) دفتر سوم.]

(۱۳۹۵) این بود اظهارِ سِرّ در رستخیز الله الله از تنِ چون خر گریز

اینست معنی کشف اسرار در روز قیامت. تو را به خدا از این تن که مانند خر است فرار کن. [در آیهٔ ۹ سورهٔ طارق آمده است: یَوْمَ تُبْلَی السَّرائِرُ «آنگاه که اسرار باطن آدمی آشکار شود.» ظهور باطن و کشف اسرار آدمی با تجسّم اعمال صورت می‌بندد و هر کس با صفت غالبش محشور شود. الحق عجب ظهور و کشفی است! دیگر مثل دنیا نیست که نیّات و معایب اخلاقی با پرده‌های ریا و نفاق پوشیده شود.]

(۱۳۹۶) کافران را بیم کرد ایزد ز نار کافران گفتند: نار اَوْلیٰ[۲] ز عار

خداوند کافران را از آتش ترساند، و کافران گفتند: آتش برای ما سزاوارتر از ننگ است. [در مصراع دوم به مضمون ضرب المثلی اشارت شده که توضیح آن در شرح بیت (۳۹۴) دفتر سوم آمده است. مصراع اول نیز قسمتی از آیهٔ ۲۷ سورهٔ ص را تداعی می‌کند: ... فَوَیْلٌ لِلّذینَ کَفَرُوا مِنَ النّار. «... پس وای بر کافران از آتش.»]

(۱۳۹۷) گفت: نی، آن نار اصلِ عارهاست همچو این ناری‌که این زن را بکاست

خداوند فرمود: نه، آن آتش اساس همهٔ ننگ‌هاست. درست مانند همین آتشی که این

---

۱. مَنی: انانیّت، خودبینی.
۲. اَوْلیٰ: سزاوارتر.

زن را نابود کرد. [«کاستن» در اینجا به معنی نابود کردن آمده. بی اعتبار کردن و خوار کردن نیز از آن مستفاد می‌شود. یعنی آتش شهوت او را حقیر و خوار کرد. پس آتش شهوت، اساس همهٔ ذلّت‌ها و ننگ‌هاست.]

لقمه اندازه نخورد از حرصِ خَود در گلو بگْرفت لقمهٔ مرگِ بَد (۱۳۹۸)

آن زن بر اثر حرص، لقمه را به اندازهٔ گلوی خود برنداشت، ناگزیر لقمهٔ مرگِ ناگوار گلوی او را گرفت و نابودش کرد. [چنانکه مردم طمّاع لقمهٔ بزرگتر از گلوی خود برمی‌دارند و بدان لقمه هلاک می‌شوند.]

لقمه اندازه خور ای مردِ حریص گرچه باشد لقمه حلوا و خَبیص[1] (۱۳۹۹)

ای آدم حریص لقمه را به اندازهٔ دهانت بگیر و بخور، گرچه آن لقمه، حلوا و شیرینی باشد.

حق تَعالیٰ داد میزان را زبان هین ز قرآن سورهٔ رحمان بخوان (۱۴۰۰)

حق‌تعالی به ترازو زبان عدالت داده است. بهوش باش و سورهٔ **الرحمان** را از قرآن بخوان. [سورهٔ **الرحمن** پنجاه و پنجمین سورهٔ قرآن کریم است که در مکّه نازل شده. پیامبر(ص) در وصف این سوره فرموده است: **لِکُلِّ شَیْءٍ عَرُوسٌ و عَرُوسُ الْقُرآنِ سُورَةُ الرَّحْمٰن**. «هر چیزی عروسی دارد و عروس قرآن، سورهٔ **الرحمن** است[2].» در سه آیهٔ ۷ و ۸ و ۹ این سوره لفظِ میزان (= ترازو) تکرار شده که ابتدا به نظر می‌رسد که بهتر بود خداوند به جای تکرار اسم، ضمیر می‌آورد. اما با کمی تأمّل معلوم می‌شود که تکرارِ «میزان» در این سه آیه چقدر لازم و ضروری است. اوّلاً این تکرار اهمیت موضوع سنجش و رعایت عدالت را در همهٔ امور می‌رساند، و ثانیاً به قول فخر رازی هر یک از آن سه «میزان» بر معنایی خاص دلالت دارد. میزان اول، اسم آلت و به معنی وسیله و ابزار سنجش است. میزان دوم، مصدر است به معنی وزن کردن و میزان سوم معنی مفعولی دارد و مراد از آن جنس موزون است. اما متن و ترجمهٔ آن سه آیه: **وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا**

---

۱. خَبیص: حلوایی که با خرما و روغن پزند، بدان «اَفروشه» و یا «آفروشه» هم گویند.

۲. ر.ک. مجمع البیان، ج۹، ص۱۹۵.

وَ وَضَعَ الْمیزان اَلّا تَطْغَوْا فِی الْمیزانِ و اَقیمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسطِ وَ لا تُخْسِروُا الْمیزانَ. و آسمان را برافراشت و ترازو بنهاد تا در سنجش (از عدل) تجاوز نکنید. وزن کردن را برپایهٔ عدالت برپا دارید و کم فروشی نکنید.»]

(۱۴۰۱) هین ز حرصِ خویش میزان را مَهِل[1] آز و حرص آمد تو را خصمِ مُضِل

بهوش باش مبادا بواسطهٔ حرص، ترازویِ اعتدال را رها کنی. حرص و آز برای تو دشمنی گمراه کننده است.

(۱۴۰۲) حرص، جوید کُل، برآید او ز کُل حرص مَپرَست ای فُجُلّ ابْنِ‌الْفُجُل[2]

آدم حریص خواهان همه چیز است، در حالی که همه چیز را از دست می‌دهد. ای حقیرِ حقیرزاده اینقدر حریص مباش. [شخص حریص با آنکه همه چیز را می‌خواهد به دست آورد اما همه چیز را از دست می‌دهد، چنانکه گفته‌اند: طَلَبُ الْکُلِّ فَوْتُ الْکُلِّ. «طلب کردن همه چیز، از دست دادن همه چیز است.» حریص دنیا نیز نه به مراد نهایی خود می‌رسد، و نه به سعادت الهی.]

(۱۴۰۳) آن کنیزک می‌شد و می‌گفت: آه کردی ای خاتون تو اُستا را به راه

کنیزک به طرف خانه‌ای که آن بانویِ هلاک شده فرستاده بود می‌رفت و با خود می‌گفت: ای وای، ای بانوی من، تو استاد را روانه کردی.

(۱۴۰۴) کارِ بی استاد خواهی ساختن جاهلانه جان بخواهی باختن

اگر بخواهی بدون استاد کاری انجام دهی، بدان که جاهلانه هلاک خواهی شد. [کنیزک به زیرکی و فراست دریافته بود که آن بانو او را به اصطلاح «دنبال نخود سیاه» فرستاده تا خود دست بکار شود و می‌دانست که چه بلایی بر سر بانو خواهد آمد.]

---

۱. مَهِل: رها مکن. فعل امر از مصدر «هلیدن».

۲. فُجُلّ بن الْفُجُل: تُربچهٔ تُربچه‌زاده، یا تُرُبِ تُرُب‌زاده. در اینجا کنایه از آدم پست و حقیر است. تشدیدِ آن نیز بنا به ضرورت شعری است.

مولانا در اینجا مبتدیان خام را که تا دانشی «نیم بند» به دست می‌آورند دچار عُجب و خودبینی می‌شوند و به منتهیانِ راه، جفا و بی‌مهری می‌کنند، ارشاد می‌فرماید و ضرورت توجه به استادِ راه‌دان را تأکید می‌کند. اما همهٔ این نکات را از زبان آن کنیزک بیان می‌فرماید.]

ای ز من دزدیده علمی ناتمام ننگت آمد که بپرسی حالِ دام؟ (۱۴۰۵)

ای کسی که علمی ناقص از من دزدیده‌ای، آیا عارت آمد که موضوع دام را از من سؤال کنی؟

هم بچیدی دانه مرغ از خِرمنش هم نیفتادی رَسَن در گردنش (۱۴۰۶)

اگر سؤال می‌کردی، هم پرنده از خرمن دانه‌ها، دانه برمی‌چید، و هم بند دام به گردنش نمی‌افتاد و اسیر نمی‌شد. [ضمیر«ش» در «خرمنش» راجع است به «دانه» یعنی دانه را از محل امن و مطمئن برمی‌چید نه از درونِ دام. اگر این سخن را به ظاهر حکایت بازگردانیم مراد اینست که اگر آن بانو فُوت و فنِّ التذاذ از خر را دقیقاً از من یاد می‌گرفت هم کامروا می‌شد و هم به هلاکت نمی‌رسید. اما نکتهٔ معنوی بیت: بهره‌مندی از شهوات و مواهب دنیوی باید در سایهٔ ارشاد عقل و شرع و منتهیان این راه صورت گیرد، اگر اعتدال رعایت شود هم غرایز آدمی بکار بسته شود و هم دین و ایمانش تباه نگردد. رجوع شود به بیت (۱۳۸۰ ـ ۱۳۷۸) و (۱۴۰۰ ـ ۱۳۹۸) همین دفتر. در بیت فوق، مراد از «دانه» حظوظ نفسانی و مراد از «مرغ» سالکی است که تحت تعلیم و ارشاد کامل هادیِ وارسته و مرشدِ صالح قرار می‌گیرد و گام از موازین اخلاقی بیرون نمی‌نهد.]

دانه کمتر خور، مکن چندین رفو[1] چون کُلُوا خواندی، بخوان لاتُسْرِفُوا (۱۴۰۷)

از حظوظ نفسانی کمتر استفاده کن، و جسم خود را با خوردن رفو مکن. اگر امرِ **کُلُوا** را خوانده‌ای، نهیِ **لاتُسْرِفُوا** را نیز بخوان. [«کُلُوا» یعنی بخورید. و «لاتُسْرِفُوا» نیز یعنی اسراف مکنید. اشاره است به آیهٔ ۳۱ سورهٔ **اعراف** که توضیح آن در شرح بیت (۵۸۱) همین دفتر آمده است. مضمون بیت فوق در بیت (۳۳۵۲ ـ ۳۳۵۱) دفتر چهارم بسط یافته است.]

---

۱. رَفُو: مصدر عربی به معنی دوختنِ پارگی و سوراخ لباس و فرش. فارسیان آنرا «رُفُو» تلفّظ می‌کنند.

(۱۴۰۸) تا خوری دانه، نیفتی تـو بـه دام این کند علم و قناعت[۱]، وَالسَّـلام

تا هم دانه را بخوری، و هم اسیر دام نشوی. علم و قناعت چنین تـوفیقی را حـاصل می‌کند. والسَّلام.

(۱۴۰۹) نعمت از دنیا خورَد عاقل، نه غـم جاهلان محروم مـانده در نَـدَم[۲]

شخص خردمند در دنیا نعمت خورَد، غم نخورَد. اما نابخردان به ندامت افتند و از همهٔ مواهب محروم شوند.

(۱۴۱۰) چون در افتد در گلوشان حَبلِ[۳]دام دانه خوردن گشت بر جمله حـرام

همینکه ریسمانِ دامِ حرص و شهوت بر گردنِ روحِ آدمیان افتد کامروایی بر همهٔ آنان حرام خواهد شد. [این معنا نیز برای مصراع دوم جایز است: کامروایی مطلقاً بـر آنـان حـرام خواهد شد.]

(۱۴۱۱) مرغ انـدر دام دانـه کَـی خـورَد؟ دانه چون زَهرست در دام، ار چَرَد

به عنوان مثال، پرنده‌ای که اسیر دام شده کی ممکن است دانه بخورد؟ اگر هم در دام، دانه بخورد آن دانه برای او مانند زهر، تلخ و ناگوار است. [زیرا اسارت ذاتاً تلخ است چه برای حیوان و چه برای انسان، و قهراً لذیذترین خوشی‌ها نیز در اسـارت تـلخ است. پس آن کـه اسارت روح را در قفس جسم احساس می‌کند لذّات دنیوی و خوشی‌های نفسانی را زهرناک می‌بیند و از آن می‌پرهیزد.]

(۱۴۱۲) مرغِ غافل مـی‌خورد دانـه ز دام همچو اندر دامِ دنـیا، ایـن عـوام

پرندهٔ غافل از دام، دانه می‌خورد، چنانکه مردم سطحی نگرِ دنیا در دام دنیا دانه‌های نفسانی می‌خورند.

---

۱. قناعت: ر.ک. شرح بیت (۲۳۲۰) دفتر اول.
۲. نَدَم: پشیمانی و ندامت.
۳. حَبْل: ریسمان. جمع: حِبال.

بـاز مـرغانِ خـبیرِ هـوشمند کرده‌اند از دانه خود را خشک‌بند[۱] (۱۴۱۳)

اما پرندگانِ آگاه و زیرک، خـود را از دانـهٔ در دام بـازداشـته‌انـد. [عـارفانِ بـاللّه و روشن‌بینان آگاه از لذّات شیطانی و حظوظ اهریمنی خودداری می‌کنند.]

کـاندرونِ دام، دانـه زَهْـرباست[۲] کور آن مرغی که در فَخ[۳] دانه خواست (۱۴۱۴)

زیرا دانه‌ای که در درون دام باشد به منزلهٔ آشِ زهرناک است. کور است آن پرنده‌ای که در دام، دانه بجوید. [مصراع دوم خبری است نه دعایی.]

صاحبِ دام، ابـلهان را سَـر بُـرید وآن ظریفان را به مجلس‌ها کشید (۱۴۱۵)

دامْ‌گُستر، پرندگان نادان را سَر می‌بُرَد، و پرندگان ظریف را به محافل و مجالسِ خود می‌بَرَد.

که از آنها گوشت می‌آید به کار وز ظریفان بانگ و نالهٔ زیر و زار (۱۴۱۶)

زیرا از آن پرندگان خام و نادان، گوشتشان به کار می‌آید، و از این پرندگان ظریف و ریزنقش، نغمه‌سرایی و آواز دلنشین. [«زیر و زار» به معنی آواز نرم و باریک است[۴]. امـا در اینجا مراد تسبیح و نیایش است. پس هویٰ‌پرستان به خـواری کشـیده شـوند و حـق‌پرستان به مراتب عالیهٔ معنوی و تقرّب به حضرت حق و ذکر و نیایش مشغول شوند.]

پس کنیزک آمـد از اِشکـافِ در دیـد خـاتون را بـمُرده زیـرِ خـر (۱۴۱۷)

ادامهٔ صورت حکایت: پس آن کنیزک آمد و از شکافِ درِ طویله دید که بانو زیر خر مرده است.

---

۱. خُشک‌بند کردن: بستن زخم بی‌آنکه داروی تر بکار برند. در اینجا به معنی بازداشتن است. شارحی گفته است در محاورهٔ توران، اسبی را گویند که در خانه نگه دارند و به صحرا نبرند. (ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۱۲۳)

۲. زَهربا: آش زهرناک، آش مسموم. بعضی نوشته‌اند «آشِ زهر» یعنی آشی که از زهر درست شده. و این معقول نیست.

۳. فخّ: دام. جمع: فُخوخ و فِخاخ.

۴. ر.ک. آنندراج، ج ۳، ص ۲۲۸۱.

(۱۴۱۸) گفت: ای خاتونِ احمق این چه بود؟ گر تو را استاد خود نقشی نمود

کنیزک گفت: ای بانوی احمق، این دیگر چه وضعی است؟ اگر استاد به تو فنّی نشان می‌داد. [مصراع دوم شرط است و جواب شرط در بیت بعدی آمده است.]

(۱۴۱۹) ظاهرش دیدی، سِرّش از تو نهان اوستا ناگشته بگشادی دکان؟!

ظاهر آن فن را دیدی اما راز آن بر تو پوشیده ماند. ای بانو هنوز استاد نشده رفتی دکان باز کردی؟!

(۱۴۲۰) کیر دیدی همچو شهد و چون خَبیص[1] آن کدو را چون ندیدی ای حریص؟

تو که آلت خر را مانند شیرینی و عسل لذّت‌بخش دیدی، پس ای آزمند چه شد که آن کدو را ندیدی؟ [ای انسان، حظوظ نفسانی را طلب می‌کنی، اما طریق بهره‌مند شدن از آنرا که باید از مجرای عقل و حکمت و رعایت اخلاق و ارزش‌های برتر باشد نمی‌دانی. پس سرانجام خاسر و زیانکار خواهی شد و مصداقِ خَسِرَ الدُّنیا وَ الآخِرة.]

(۱۴۲۱) یا چو مُستغْرَق شدی در عشقِ خر آن کدو پنهان بمانْدَت از نظر؟

یا چنان در عشق خر فرو رفتی که کدو از چشمت پنهان ماند؟

(۱۴۲۲) ظاهرِ صنعت بدیدی ز اوستاد اوستادی بر گرفتی شادِ شاد؟

تو صورت ظاهر فن و حرفه را از استاد آن مشاهده کردی، و بسیار شادمانه ادّعای استادی کردی؟

(۱۴۲۳) ای بسا زرّاقِ[2] گولِ بی‌وقوف از رَهِ مردان ندیده غیرِ صُوف

ای بسا حیله‌گرانِ ابله و ناآگاهی که از راهِ حقِّ رجالِ طریقت چیزی جز خرقهٔ پشمینه ندیده‌اند. [مولانا در این بیت و بیت بعدی متشبّهان به عارفان و مدّعیان سلوک را مورد نقد

---

۱. خَبیص: رجوع شود به بیت (۱۳۹۹) همین دفتر.

۲. زَرّاق: بسیار حیله‌گر و مُزوّر.

قرار داده است که از جوهر و عمق سلوک در راه حق تنها به ظواهر دل‌خوش داشته‌اند. مثلاً از درویشی فقط خرقه‌پوشیدن و کلاه چند ترک بر سر نهادن و غیره یاد گرفته‌اند، در حالی که جوهر عرفان و درویشی، سفر از منزل خودبینی و نزول به منزل خدابینی است. بنابراین مولانا در این ابیات همهٔ صورت‌گرایان و قشریان را نقد کرده صرف‌نظر از مرام و مذهب و مسلک آنان.]

ای بسا شوخان[1] ز اندک اِحْتراف[2] از شهان نآموخته جز گفت و لاف (۱۴۲۴)

ای بسا آدمیانِ گستاخی که جز لفّاظی و یاوه‌گویی کمترین هنری از شاهانِ حقیقت نیاموخته‌اند.

هر یکی در کف عصا، که موسی‌ام می‌دمد بر ابلهان که: عیسی‌ام (۱۴۲۵)

هر یک از مدّعیان ریاکار عصایی به دست گرفته و می‌گوید: منم موسی! و بر نابخردان و ساده‌لوحان افسون می‌خواند و می‌گوید: منم عیسی! [آن مدّعیانِ زرّاق خود را موسای زمان و عیسای دوران می‌دانند در حالی که وقتی محک تجربه به میان می‌آید سیه‌روی شوند و طشت رسوایی‌شان فرو می‌افتد.]

آه از آن روزی که صدقِ صادقان باز خواهد از تو، سنگِ امتحان (۱۴۲۶)

وای از آن روزی که سنگِ محک از تو صداقتِ آدمیان راستین را طلب کند. [برخی از شارحان مانند انقروی و گولپینارلی، فاعلِ «باز خواهد» را «صدقِ صادق» گرفته‌اند که معنی نامعقول و نامناسبی به دست می‌دهد. مراد از «سنگ محک» دل اهل کمال است. چنانکه مولانا در بیت (۷۴۶ ـ ۷۴۳) دفتر سوم می‌گوید:

گر تو نقدی یافتی، مگشا دهان هست در ره، سنگ‌های امتحان
سنگ‌هایِ امتحان را نیز پیش امتحان‌ها هست در احوالِ خویش
گفت یزدان: از ولادت تا به حَین یُفْتَنُونَ کُلَّ عامٍ مَرَّتَین

---

۱. شُوخان: جمع شوخ به معنی گستاخ.
۲. اِحْتِراف: پیشه‌وری، صاحب حرفه شدن.

امـــتحان بـــر امـــتحان است ای پـدر هین، به کـمتر امـتحان، خـود را مـخَر

منظور بیت: وای از آن وقتی که رجال حقیقت از تو بخواهند که صـداقت ایـمانت را مانند مؤمنان راستین نشان دهی. چنانکه حضرت حق در قسمتی از آیهٔ ۱۱۹ **مائده** فـرماید: **قَالَ اللّهُ هٰذا یَوْمُ یَنْفَعُ الصّادِقینَ صِدْقُهُمْ**... «خداوند فرماید اینست روزی که صدق صادقان سود دهد...»]

(۱۴۲۷) **آخِـــر از اسـتاد بـاقی را بـپرس این حریصان جمله کورانند و خُرس**[1]

بقیّه را از استاد سؤال کن، این آدمیان آزمند کور و گنگ‌اند. [تو که صورت ظاهر فضل و کمال را از مردان حق دیده‌ای جوهر آن را نیز از آنان سؤال کن تا رستگار شوی. اما مدعیان حریص کوردل و گنگ و گول‌اند.]

(۱۴۲۸) **جمله جُستی، بـازماندی از هـمه صـــیدِ گُـرگانند ایـن ابـله رَمـه**

با اینکه همهٔ مواهب را خواستی اما به جهت حرص از همهٔ آن مواهب محروم شدی، زیرا این گلّهٔ احمقان توسّط گرگ‌ها صید می‌شوند. [هر که بدون علم و معرفت و اقـتباس از اخگر گرم و سوزانِ مردان الهی در هامون سلوک پای نهد توسّط ابلیسان آدم‌رو صید شود. و دار و ندار ایمان و تقوای خود را از دست دهد.]

(۱۴۲۹) **صورتی بشنیده، گشتی تـرجـمان بی‌خبر از گفتِ خود، چون طوطیان**

تو ظاهر قضیّه را شنیده‌ای و همان را عیناً تکرار مـی‌کنی، هـمانطور کـه طـوطیان از مفهوم سخنانی که می‌گویند آگاهی ندارند تو نیز از مفهوم سخنان خود بی‌خبری.

---

۱. خُرْس: جمعِ اَخْرَس به معنی لال.

تمثیلِ تلقینِ شیخ، مریدان را و پیغامبر، امّت را که ایشان طاقتِ تلقین حقّ ندارند و با حقّ الفت ندارند، چنانکه طوطی با صورتِ آدمی الفت ندارد که از او تلقین تواند گرفت حقّ‌تعالی شیخ را چون آینه‌ای پیشِ مریدِ همچو طوطی دارد و از پسِ آینه تلقین می‌کند: لاتُحَرِّکْ بِهِ لِسانَکَ. اِنْ هُوَ اِلّا وَحْیٌ یُوحیٰ

این است ابتدایِ مسألهٔ بی‌منتهیٰ

چنانکه منقار جنبانیدنِ طوطی اندرونِ آینه، که خیالش می‌خوانی، بی اختیار و تصرّفِ اوست، عکسِ خواندنِ طوطیِ برونی که متعلّم است، نه عکسِ آن معلّم که پس آینه است، ولیکن خواندن طوطیِ برونی تصرّفِ آن معلّم است

پس این مِثال آمد نه مِثْل

طوطیی در آینه می‌بیند او عکسِ خود را پیشِ او آورده رُو (۱۴۳۰)

مولانا در این فصل جلیل بیان می‌دارد که چون مردمان طاقت و لیاقت ارتباط مستقیم با منبع وحی الهی را ندارند، پس انسان کامل میان حضرت حق و خلق واسطه شده. از اینروست که انبیای عظام از میان آدمیان انتخاب شده‌اند که مردمان بتوانند آنان را سرمشق و اُسوهٔ خود سازند، زیرا طبق قاعدهٔ تجانس، بشر نمی‌تواند با غیر همجنس، ارتباط و الفت برقرار کند. درواقع خداوند است که از ورایِ حجاب، خلق را تعلیم و تلقین می‌فرماید. اما ظاهربینان تنها صورت ظاهر کلماتِ انسان کامل را می‌بینند و به جانِ آن وقوف نمی‌یابند، و همچون طوطیانِ بی‌فرهنگ بدان کلمات تفوّه می‌کنند و غالباً آن بهین سخن را وسیلهٔ مکاسب دنیوی می‌سازند. در این فصل، شیخ (انسان کامل) بر سبیل استعاره به آینه تشبیه شده و مرید به طوطی، و حضرت حق به آن کسی که پشت آینه می‌نشیند و تکلّم را به طوطی می‌آموزد. توضیح آنکه برای آموختن تکلّم به طوطی، در قدیم بدین ترتیب عمل می‌کردند که طوطی را مقابل آینه‌ای قرار می‌دادند و شخصی پشت آینه مستور می‌شد و کلماتی شمرده ادا می‌کرد. وقتی طوطی صدا را می‌شنید گمان می‌داشت که آن کلمات را همنوعش ادا می‌کند پس می‌کوشید آن کلمات را تکرار کند. بدین‌سان طوطی سخن گفتن را فرا می‌گرفت.

معنی‌بیت: مثلاً یک طوطی وقتی تصویر خود را در آینه می‌بیند. [در مطلع این فصل

به آیهٔ ۱۶ سورهٔ قیامت اشارت شده: لاتُحَرِّکْ بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِه. «زبانت را شتابان به خواندن قرآن حرکت مده[۱].» از ابن عباس روایت شده است که هرگاه قرآن بر نبی اکرم(ص) نازل می‌شد از فرط حبّ و علاقهٔ فراوان به حفظِ آن، آیات مُنْزَله را شتابان تکرار می‌کرد. از سعید بن جُبَیر نیز روایت شده است که رسول اکرم(ص) پیش از آنکه جبرئیل ابلاغ وحی را به پایان رساند، شتابان به تکرار کلمات وحی می‌پرداخت. خداوند او را از این کار نهی فرموده[۲] زیرا وحی و حفظ و جمع و بیان قرآن با خداوند است. در سورهٔ طه آیهٔ ۱۱۴ نیز همین مضمون آمده است: لاتَعْجَلْ بِالْقُرآنِ مِنْ قَبْلُ اَنْ یُقْضیٰ اِلَیْکَ وَحْیُهُ. «به خواندن قرآن شتاب مدار پیش از آنکه وحیِ آن به تو پایان گیرد.» اما منظور مولانا از این آیه اینست که مرید و متعلّم نباید بر مراد و معلّم خود پیشدستی کند، بلکه باید هماره آدابِ معلّم و متعلّم را حفظ کند و دچار گستاخی و غرور نشود. در آیهٔ ۳ و ۴ سورهٔ نجم آمده است: وَ مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ اِنْ هُوَ اِلّا وَحْیٌ یُوحیٰ. «و (محمّد) از روی هوایِ نفس سخن نگوید، نیست آنچه گوید جز وحیی که بدو رسد.»

منظور مولانا از آیهٔ اخیر اینست که انسان کامل هرآنچه گوید مِنْ عِنْدِالله است نه از جانب خود.]

(۱۴۳۱) در پسِ آیینه آن اُستا نهان حرف می‌گوید، ادیبِ خوش‌زبان

آن استاد یعنی سخن‌آموز پشتِ آینه پنهان شده و آن ادیبِ شیرین زبان سخن می‌گوید.

(۱۴۳۲) طوطیک پنداشته کین گفتِ پست گفتنِ طوطی‌ست کاندر آینه است

طوطی بیچاره خیال می‌کند که این گفتارِ آهسته، گفتار آن طوطیی است که در آینه مقابلش ایستاده است.

(۱۴۳۳) پس ز جنسِ خویش آموزد سَخُن بی خبر از مکرِ آن گُرگِ کَهُن

طوطی خیال می‌کند که سخن را از همجنس خویش می‌آموزد، در حالی که از تدبیرِ

---

۱. شارحی از متأخّران آیهٔ فوق را چنین مغلوط ترجمه کرده: زبانت را به حرکت نیاور که آن را، سخن قیامت را زود بگویی!

۲. ر.ک. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۹۷. ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۱۷۴.

مربّیِ کهنه‌کار خود خبر ندارد. [مراد از «گرگِ کهن» همان کسی است که به طوطی تعلیم سخن می‌دهد.]

از پسِ آیینه می‌آموزدش ورنه نآموزد جُز از جنسِ خودش (۱۴۳۴)

آن مربّیِ کهنه‌کار از پشت آینه سخن گفتن را به طوطی می‌آموزد، و الّا طوطی از غیر همجنسِ خود سخنی یاد نمی‌گیرد. [فاعلِ «می‌آموزد» همان مربّی کهنه‌کار است، و این فعل در مصراع اول دو مفعولی است، مفعول اول که سخن باشد به قرینه حذف شده و مفعول دوم ضمیر «ش» است. اما در مصراع دوّمِ این فعل، یک مفعولی است و مفعول آن «سخن» است.]

گفت را آموخت ز آن مردِ هنر لیک از معنی و سِرّش بی‌خبر (۱۴۳۵)

گرچه طوطی سخن را از آن مرد هنرمند می‌آموزد، ولی از معنی و راز آن کلام بی‌خبر است. [چنانکه در کتاب **حَیاةُ الْحَیَوان** آمده است که هارون الرشید طوطیی داشت که سورهٔ یس را از اول تا آخرش می‌خواند[1]. همینطور بسیارند کسانی که کلام الهی را لقلقهٔ لسان می‌کنند ولی حقیقت آنرا درنمی‌یابند. در این باب رجوع شود به حکایتِ آن روستایی که در تاریکی شیر بیابان را می‌خاراند و خیال می‌کرد گاو خودش است. این حکایت از بیت (۵۰۳) دفتر دوم شروع می‌شود.]

از بشر بگْرفت منطق یک به یک از بشر جز این چه دانَد طوطیک؟ (۱۴۳۶)

طوطی سخن گفتن را کلمه به کلمه از انسان می‌آموزد. طوطی از انسان چه چیزی جز این را می‌داند؟ یعنی طوطی جز ظاهر حرفِ انسان، چیز دیگری از او نمی‌شناسد.

همچنان در آینه جسمِ ولی خویش را بیند مُریدِ مُمْتَلی (۱۴۳۷)

همینطور مریدِ پُر مدّعیْ[2] و پُر نقص، در آینهٔ وجود ظاهری انسان کامل، خویشتن را می‌بیند. [«مُمْتلی» به معنی پُر و انباشته است، اما در اینجا با توجّه به قرینهٔ کلامی، این پُری و

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۲، ص ۴۹۷.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۱۶.

انباشتگی جنبهٔ منفی دارد. یعنی پُر از ادّعا و نقص و خودبینی. نیکلسون می‌گوید: «پُر از آفاتِ بشری».

منظور بیت: همانطور که طوطی تصویر خود را در آینه می‌بیند و گمان می‌دارد که آن تصویر، رفیق همجنس خویش است، همینطور مریدِ خام و نادان تنها توجّهش به ظاهر انسان کامل است و حقیقت او را که فراتر از طَورِ عقول است درنمی‌یابد.]

(۱۴۳۸) از پسِ آیـــینه عــقلِ کُــل[1]را کَی بـبیند وقتِ گـفت و مـاجَرا؟

اما او به هنگام گفتگو و حشر و نشر با انسان کامل کی می‌تواند عقل کل را در پشت آینهٔ وجود آن انسان مشاهده کند؟ یعنی اَفهام نازل و عقول جزئی آدمیان نمی‌تواند به این نکته واقف شود که گرچه انسان کامل برحسب ظاهر مانند دیگران است، اما چون برحسب بـاطن هستی خود را در هستی حق فانی کرده پس این حضرت حق است که در کسوت خلق با آن مرید سخن می‌گوید. [مولانا در این بیت به موضوع «اتحادِ ظاهر و مظهر» توجّه داشته است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۷۳۷) و (۳۱۰۷) دفتر دوم. حکیم سبزواری ذیل این بیت سخنی دارد که مضمون آن اینست: انسانِ ناسوتی، در ظِلِّ انسانِ جبروتی است، و انسان جبروتی، در ظلّ انسان لاهوتی و اینان با خدا تکلّم دارند. مکان انسان جبروتی در جبروت است، و زمانش دهرِ اعلی. و مکان انسان ناسوتی در مکانِ دنیاست و زمانش، زمـان عـالم طبیعت است. پس مرید که در عالم ناسوت است از مراد که در عالم جبروت و یا لاهوت است خبر ندارد[2].]

(۱۴۳۹) او گمان دارد کـه مـی‌گوید بشـر و آن دگر سِرّست و، او زآن بی‌خبر

مرید می‌پندارد که آن سخنان را بشر به او می‌گوید. اما آن عقل کل رازی است که او از آن بی‌خبر است.

(۱۴۴۰) حــرف آمـوزد، ولی سِـرِّ قـدیم او نداند، طوطی‌است او، نی ندیم

آن مرید ظاهر سخن را فرامی‌گیرد، اما راز ازلی آن سخن را درنمی‌یابد، زیرا او طوطی

---

۱. عقل کل: ر.ک. شرح بیت (۱۸۹۹) دفتر اول.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۶۴.

است، و محرم اسرار نیست. [«ندیم» لفظاً به معنی مونس و همنشین و همصحبت است، در اینجا به معنی آشنایِ به اسرار است. و مراد از آن عارفِ باللّه است.]

هم صفیرِ مرغ آموزند خلق کین سخن کارِ دهان افتاد و حلق (۱۴۴۱)

به عنوان مثال، آدمیان هم می‌توانند بانگ مرغان را یاد بگیرند. یعنی می‌توانند اصوات مرغان را تقلید کنند، زیرا این کار از عهدهٔ حلق و دهان برمی‌آید.

لیک از معنیِّ مرغان بی‌خبر جز سلیمانِ قِرانی[1] خوش‌نظر (۱۴۴۲)

اما آنان از مفهوم اصواتِ پرندگان سر درنمی‌آورند. فقط سلیمانِ نیک‌بختِ دیده‌ور از مفاهیم آن اصوات آگاهی دارد. [رجوع شود به بیت (۳۷۰۰) به بعد در دفتر دوم، مراد از «خوش‌نظر» کسی است که دیدهٔ باطنی دارد. معادلِ «خوش‌چشمان» که در بیت (۲۵۱۵) دفتر سوم آمده است.]

حرفِ درویشان بسی آموختند مِنبر و محفل بدآن افروختند (۱۴۴۳)

بسیارند کسانی که سخنان درویشانِ بی خویش را یاد می‌گیرند و با آن سخنان به منبر و مجلسِ خود رونقی می‌دهند.

یا بجز آن حرفشان روزی نبود یا در آخِر رحمت آمد، ره نمود (۱۴۴۴)

این افراد از دو حال خارج نیستند: یا بجز آن سخنان نصیب دیگری ندارند، و یا سرانجام رحمت الهی درمی‌رسد و راهِ راست را به آنان نشان می‌دهد.

---

۱. قِرانی: قِران + یای نسبت. توضیح آن در شرح بیت (۱۴۳۸) دفتر چهارم آمده است.

صاحبدلی دید سگی حامله، در شکم آن سگ بچگان بانگ می‌کردند، در تعجّب ماند که حکمتِ بانگِ سگ پاسبانی است، بانگ در اندرونِ شکمِ مادر پاسبانی نیست، و نیز بانگ جهت یاری خواستن و شیر خواستن باشد و غیره، و اینجا هیچ ازین فایده‌ها نیست. چون به خویش آمد، با حضرت مناجات کرد وَ مٰا یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ اِلَّا اللّٰه. جواب آمد که آن صورتِ حالِ قومی است از حجاب بیرون نیامده و چشمِ دل باز ناشده، دعوی بصیرت کنند و مقالات گویند، از آن نه ایشان را قوّتی و یاری رسد، و نه مُستمعان را هدایتی و رشدی

(۱۴۴۵) **آن یکی می‌دید خواب اندر چِله در رهی ماده سگی بُد حامله**

در این فصل جلیل نیز تقلید کورکورانه و صورتِ فاقد معنا و قالَبِ بدون قلب مورد نقد واقع شده است. بسیارند کسانی که دعویِ بینش و بصیرت دارند اما ذرّه‌ای از شمسِ معرفت بر قلبِ تیره و منکدرشان نتابیده است. مولانا این موضوع را در قالب تمثیلی کوتاه بیان داشته است: صاحبدلی در دورهٔ چلّه‌نشینی در عالم رؤیا سگی آبستن را بر سر راهی می‌بیند که بچه‌هایش داخل شکم او بانگ برآورده بودند. صاحبدل از این واقعه متعجّب می‌شود. و چون بیدار می‌شود هرچه دربارهٔ دلالت و تأویل رؤیایش می‌اندیشد به جوابی نمی‌رسد. پس به درگاه احدیت التجا می‌جوید و جواب می‌رسد که: منظره‌ای که در رؤیا دیدی نمونه‌ای است از دعاویِ پوچ نابخردانی که هنوز از حجاب طبیعت خارج نشده‌اند و با چشم بسته یاوه‌سرایی می‌کنند و کلمات قاهرهٔ الهی را لقلقهٔ لسان خود می‌سازند.

معنی بیت: شخصی در اثنای چلّه‌نشینی در عالم رؤیا ماده سگی حامله را بر سر راهی دید. [توضیحِ چله‌نشینی در شرح بیت (۵۵۰) و (۱۳۰۰) دفتر اول آمده است. مولانا با ریاضت‌های شاقّ و تعطیل کار و معاش به منظور چلّه‌نشینی مخالف است، و حصولِ مقصود را منوط بدان نمی‌داند[۱].

در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۷ سورهٔ آل عمران است: ... وَ مٰا یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ اِلَّااللّٰهَ وَالرّٰاسِخُونَ فِی‌الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنّٰا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنٰا وَ مٰا یَذَّکَّرُ اِلّٰا اُولُواالْاَلْبٰابِ. «... و نداند

---

۱. ر.ک. فیه‌مافیه، ص ۴۱. و معارف (سلطان ولد)، ص ۲۹۹ ـ ۲۹۶.

تأویل قرآن را مگر خداوند. و راسخان در علم گویند بدان ایمان آوردیم. تمام آن از نزد پروردگارمان است و بدین حقیقت متذکّر نشوند جز خردمندان.» مفسّران قرآن کریم در اینکه «واو» در «وَ مٰا یَعْلَمُ» واوِ عطف است و یا استیناف، اختلاف دارند. البته معظمِ مفسّران شیعه، «واو» را در اینجا عطف می‌دانند. بنابر این تقدیر، هم خداوند تأویل قرآن را می‌داند و هم راسخان در علم. و اگر «واو» را استیناف فرض کنیم فقط خداوند تأویل قرآن را می‌داند ولاغیر. در اینصورت «الرّاسِخُون» مبتدا و «یَقُولُونَ آمَنّا» خبر محسوب شود. در مطلع فوق نظر به «واو» استیناف است، گرچه استفادهٔ مولانا از آیهٔ مذکور از حدّ اقتباس لفظی فراتر نیست.]

ناگهان آوازِ سگ‌بَچْگان شنید سگْ‌بچه اندر شکم بُد ناپدید (۱۴۴۶)

ناگهان صدای توله‌سگ‌ها را شنید. آن توله‌ها در شکم مادر خود پنهان بودند. یعنی هنوز زاده نشده بودند.

بس عجب آمد ورا آن بانگ‌ها سگ‌بچه اندر شکم چون زد ندا؟! (۱۴۴۷)

آن صاحبدل از صدای توله‌سگ‌ها تعجّب کرد و پیش خود گفت: توله‌سگ‌ها در شکم مادر خود چگونه صدا می‌کنند؟!

سگْ‌بچه اندر شکم ناله‌کنان هیچ‌کس دیده‌ست این اندر جهان؟ (۱۴۴۸)

آیا کسی تاکنون در این جهان دیده است که توله‌سگ‌ها در شکم مادر خود صدا کنند؟

چون بجَست از واقعه، آمد به خویش حیرتِ او دَم به دم می‌گشت بیش (۱۴۴۹)

آن صاحبدل وقتی که از خواب پرید و به خود آمد، لحظه به لحظه حیرتش بیشتر می‌شد.

در چِله، کس نی که گردد عُقده حل جز که درگاهِ خدا عَزَّوَجَلّ (۱۴۵۰)

چون در حال چله‌نشینی بود، کسی جز خداوند عزیز و جلیل نبود که مشکلش را حل کند. [پس به درگاه الهی التجا جُست.]

(۱۴۵۱) گفت: یا رب زین شِکال و گفت و گو در چِـله وامـانده‌ام از ذکـرِ تـو

عرض کرد: پروردگارا در این چلّه‌نشینی به علت بُروزِ این اِشکال و سؤال و جوابی که خود با خود دارم از ذکر تو فرومانده‌ام. [زیرا این موضوع سبب تفرقهٔ خیال من شده است.]

(۱۴۵۲) پَرِّ مـن بگشـای تـا پَـرّان شـوم در حدیقهٔ ذکر و سیبستان[1] شـوم

بال و پرِ مرا گشوده فرما تا پرواز کنم و به باغ ذِکر و سیبْزارِ معارفت درآیم.

(۱۴۵۳) آمـدش آوازِ هـاتف در زمـان کآن مـثالی دان ز لافِ جـاهلان

در همان لحظه این سروشِ غیبی به گوشش رسید که می‌گفت: آن رؤیایی که دیـدی مثالی است از یاوه‌سرایی نابخردان.

(۱۴۵۴) کز حجاب و پرده بـیرون نآمـده چشم بسـته، بـیهُده گـویان شـده

زیرا این نابخردان هنوز از حجاب طبیعت و پردهٔ آنـانیت خـارج نشـده، کـورکورانـه سخنان یاوه برهم می‌بافند.

(۱۴۵۵) بانگِ سگ اندر شکم، باشد زیان نه شکارانگیز و نـه شب پـاسبان

سر و صدای سگانی که هنوز در شکم مادر به سر می‌برند بی فایده است، زیرا در این حالت نه شکاری را تعقیب می‌کنند و نه شب‌ها نگهبانی می‌دهند.

(۱۴۵۶) گـرگ نـادیده کـه مـنعِ او بـود دزد نـادیده کـه دفـعِ او شـود

چنین سگانی نه گرگی دیده‌اند که او را از تهاجم باز دارند، و نه دزدی دیده‌اند که او را دفع کنند.

(۱۴۵۷) از حـریصی، وز هـوایِ سَـروری در نظر کُنْد و به لافـیدن جَـری[2]

آدمیان فرومایه به سبب حرص فراوان و شهوت ریاست‌طلبی درکی ضعیف دارند و در

---

۱. **سیبستان**: باغ سیب، سیب‌زار. سیب + ستان.

۲. **جَری**: گستاخ، در اصل جَریء است. لیکن فارسیان همزهٔ آنرا اسقاط می‌کنند.

یاوه‌سرایی گستاخ و شوخ‌چشم‌اند.

از هـوایِ مشـتری و گـرم‌دار[1] بـی‌بصیرت پـا نـهاده در فُشـار[2] (۱۴۵۸)

از بس به فکر مشتری و غم‌خوارِ خود هستند، نابخردانه به یاوه‌سرایی مشغول شده‌اند. [غافلان از حقیقت بس که در پی عِدّه و عُدّهٔ دنیوی هستند بی‌محابا به بیهوده‌کاری و بیهوده‌گویی مشغول شده‌اند.]

مـاه نـادیده نشـان‌ها مـی‌دهد روسـتایی را بـدان کـژ مـی‌نهد (۱۴۵۹)

آن قومِ غافل بی‌آنکه ماهِ حقیقت را دیده باشند از آن نشانی‌ها می‌دهند. و بدین ترتیب افراد ساده‌لوح را به گمراهی می‌کشند. [«روستایی» در اینجا مظهر ساده‌لوحی و خامی است. رجوع شود به بیت (۶۴۲) دفتر سوم. منظور بیت: ابلیسانِ آدم‌رُو خود را واقف به اسرار و حقایق معرّفی می‌کنند و بی‌آنکه ماهِ حقیقت را دیده باشند نزد ساده‌لوحان از نشانی‌های آن دم می‌زنند.]

از برایِ مشـتری در وصـفِ مـاه صد نشان نادیده گوید بـهرِ جـاه (۱۴۶۰)

چنین اشخاصی برای جلب مرید و هوادار و به منظور کسب جاه و مقام بدون آنکه ماهِ حقیقت را دیده باشند صد نشانه از آن می‌دهند.

مشتری کو سود دارد، خود یکی‌ست لیک ایشان را در او رَیب و شکی‌ست (۱۴۶۱)

خریداری که خریدش (برای فروشنده) نافع است، یکی بیشتر نیست، اما این غافلانِ جاه‌طلب دربارهٔ او دچار شک و تردیدند. [حق‌تعالی اگر طالب و خریدار کسی شود آن کس قطعاً در تجارت خود با خدا منتفع شود.]

از هـوایِ مشـتریِّ بـی شُکـوه مشتری را باد دادنـد ایـن گـروه (۱۴۶۲)

امـا ایـن قـوم دنـیاطلب بس کـه مشـغول مشـتریانِ بـی‌ارزش مـی‌شوند، مشـتری

---

۱. گَرم‌دار: غم‌خوار، مشوّق، هر چیز که باعث دلگرمی شود.

۲. فُشار: هذیان، بیهوده‌گویی، سخنِ بی‌مغز و باطل.

حقیقی را می‌پرانند.

(۱۴۶۳) مُشتریِّ ماست اَللّهُ‌اشْتَرىٰ[۱] از غمِ هر مُشتری هین برتر آ

کسی که فرموده است: «خداوند می‌خرد»، مشتری ماست. بهوش باش از غم مشتریانِ فاقد اعتبار بالاتر بیا. [مصراع اول اشاره است به آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ توبه که توضیح آن در شرح بیت (۲۷۰۹) دفتر اول آمده است.]

(۱۴۶۴) مشتریی جُو که جُویانِ تو است عالِمِ آغاز و پایانِ تو است

برو خریداری طلب کن که طالب تو باشد و از آغاز و انجام تو آگاه باشد.

(۱۴۶۵) هین مَکَش هر مشتری را تو به دست[۲] عشق‌بازی با دو معشوقه بَد است

بهوش باش مبادا هر نوع مشتری را طلب کنی، زیرا عشق ورزیدن به دو معشوقه قبیح است. [چنانکه خداوند در قسمتی از آیهٔ ۴ سورهٔ احزاب فرماید: مٰا جَعَلَ اللّٰهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَیْنِ فی جَوْفِهِ... «خداوند برای هیچکس دو قلب در درونش ننهاده است...» یعنی امکان ندارد که یک شخص هم شیطان را دوست بدارد و هم رحمان را.]

(۱۴۶۶) زو نیابی سود و مایه گر خَرَد نبْودش خود قیمت عقل و خِرَد

اگر او تو را بخرد از او نه سودی به دست می‌آوری و نه سرمایه‌ای، زیرا آن مشتری نمی‌تواند به تو مابه‌ازایی دهد که ارزش آن به پایهٔ ارزش عقل و خرد رسد. [منظور بیت: تو برای جذب اهل دنیا و دستیابی به متاع آن باید از گرانقدرترین دارایی‌ات چشم‌پوشی کنی. یعنی باید عقل و اندیشهٔ خود را بدهی و به مقصود دنیوی خود برسی (هرچند این مقصود هرگز برآورده نشود) و قهراً در این داد و ستد زیان کرده‌ای. و بدینسان مصداقِ آیهٔ فَمٰا رَبِحَتْ تِجٰارَتُهُمْ خواهی شد.]

---

۱. اِشْتَرىٰ: خرید. فعل ماضی از باب افتعال از ریشهٔ «ش ر ی». اِشْتِراء هم به معنی خریدن و هم فروختن است. اما غالباً به معنی خریدن بکار رود.

۲. دست کشیدن: لمس‌کردن، گدایی‌کردن، دست دراز کردن از روی طمع. در اینجا منظور طلب کردن است.

نیست او را خود بهایِ نیم نعل تو بَرو عرضه کنی یاقوت و لعل؟ (۱۴۶۷)

چنین خریداری که حتّی به اندازهٔ پشیزی ارزش ندارد، آیا تو بر او لعل و یاقوت نثار می‌کنی؟ [«نیم نعل» کنایه از چیز حقیر و بی ارزش است. منظور بیت: دنیا و مافیها که واقعاً بی‌اعتبار است، تو همهٔ ارزشهایت را به پای آن ریخته‌ای.]

حرص، کورت کرد و محرومت کند دیو، همچون خویش مَرْجُومت[1] کند (۱۴۶۸)

حرص، تو را کوردل می‌کند و از سعادتِ حقیقی ناکامت می‌گرداند. شیطان تو را مانند خود مطرود و ملعون می‌کند. [زیرا هر که به صفات شیطانی متّصف و به اخلاق اهریمنی متخلّق گردد همچون او شود.]

همچنانک اصحابِ فیل و قومِ لوط کردشان مرجوم چون خود، آن سَخُوط (۱۴۶۹)

چنانکه شیطان ملعون، اصحاب فیل و قوم لوط را مانند خود مطرود و ملعون کرد. [«سَخُوط» بر وزن «فَعول» هم به معنی غضب شده و ملعون است، و هم به معنی بسیار خشمگین. یعنی هم صفت مفعولی است و هم صفت فاعلی. اما در اینجا اگر صفت مفعولی گرفته شود مناسب‌تر است. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۱۴) دفتر اول، و (۲۶۶۳) دفتر دوم.]

مُشتری را صابران دریافتند چون سویِ هر مشتری نشتافتند (۱۴۷۰)

مشتری حقیقی را صبرکنندگان درک کرده‌اند، زیرا به طرف هر نوع مشتری و خریداری نرفته‌اند. [مؤمنان صابر از آنرو که کفِّ‌نَفْس کرده‌اند و اسیرِ مظاهر کاذب دنیوی نشده‌اند حضرت حق را یافته‌اند و همو خریدار پاکی و وارستگیِ آنهاست توضیح صبر در شرح بیت (۱۶۰۲) دفتر اول آمده است.]

آنکه گردانید رُو زآن مشتری بخت و اقبال و بقا شد زو بَری (۱۴۷۱)

هر کس که از مشتری حقیقی یعنی حضرت حق رخ برتابد سعادت و اقبال و جاودانگی از او بیزاری می‌جوید. یعنی هرگز به سعادت الهی دست نخواهد یافت.

---

۱. مَرْجُوم: مطرود، ملعون. از مصدر رَجْم به معنی طرد کردن، سنگ زدن، سنگسار کردن.

(۱۴۷۲) مانْد حسرت بر حریصان تـا ابـد همچو حالِ اهلِ ضَرْوان در حسـد

آزمندان در حسرت ابدی ماندند چنانکه اهل ضَرْوان در بندِ حسادت اسیر شده بودند. [رجوع شود به توضیح ضروان در شرح بیت (۴۷۴) دفتر سوم.]

قصّهٔ اهلِ ضَرْوان و حسدِ ایشان بر درویشان که پدرِ ما از سلیمی[۱] اغلب دخلِ باغ را به مسکینان می‌داد. چـون انگور بـودی عُشر[۲] دادی، و چون مویز و دوشـاب[۳] شدی عُشر دادی، و چون حلوا و پالوده[۴] کردی عُشـر دادی، واز قـصیل[۵] عشـر دادی، و چون در خرمن کوفتی از کفهٔ آمیخته[۶] عُشر دادی، و چون گندم از کاه جدا شدی عُشر دادی، و چون آرد کردی عُشر دادی، و چون خمیر کردی عُشر دادی، و چون نان کردی عُشر دادی، لاجَرَم حق تعالیٰ در آن باغ و کِشت برکتی نهاده بود که همهٔ اصحاب باغ‌ها محتاجِ او بُدندی هم به میوه وهم به سیم و او محتاج هیچکس نه، از ایشان. فرزندانشان خرج عُشر می‌دیدند مکرّر و آن برکت را نمی‌دیدند، همچون آن زن بدبخت که کیر خر را دید و کدو را ندید

(۱۴۷۳) بـود مـردی، صـالحی رَبّـانی‌ای عقلِ کامل داشت و پایانْ دانی‌ای

مولانا در این فصل جلیل حکایت اهل ضَرْوان را می‌آورد تا موضوع ابیات پیشین را تبیین کند. در آن ابیات گفته شد که حرص و آز آدمی را از سعادت حقیقی محروم می‌کند و تا ابد در آتش آه و حسرت می‌افکند. چون توضیح این حکایت در شرح بیت (۴۷۴) دفتر سوم آمده از تکرار و اطالهٔ کلام می‌پرهیزیم. معنی بیت: مردی صالح و الهی بود که عـقلی کـامل

---

۱. سَلیمی: ساده دلی. سلیم + یای مصدری.

۲. عُشر: یک‌دهم از هر چیز.

۳. دُوشاب: شیره، شیرهٔ انگور. شیرهٔ خرما که جوشانده شود.

۴. پالوده: فالوده. طرز طبخ قدیمی آن با امروز فرق داشته است. در قدیم با آرد و عسل می‌پختند، و امروز با شکر و نشاسته.

۵. قَصیل: بوتهٔ سبز جو که به چهارپا می‌دهند. جمع: قُصْلان.

۶. کَفِهٔ آمیخته: خوشهٔ نیم کوفته که دانه و کاهِ آن مخلوط باشد.

داشت و فرجام‌بین بود.

در دِهِ ضَرْوان بـه نـزدیکِ یَـمَن شُهره اندر صَدْقه و خُـلقِ حَسَـن (۱۴۷۴)

مرد مذکور در نـزدیکی یَـمَن در روسـتای ضَـرْوان اقـامت داشت و بـه احسـان و نیکْ‌خُلقی معروف شده بود.

کـعبهٔ درویش بـودی کـویِ او آمـدندی مسـتمندان سـویِ او (۱۴۷۵)

خانه و محلّهٔ آن مرد کعبهٔ آمال فقیران بود، و تهیدستان به سوی او می‌آمدند.

هم ز خوشه، عُشـر دادی بـی‌ریا هم ز گندم، چون شدی از کَه[1] جدا (۱۴۷۶)

او بدون هیچ ریا و خودنمایی هم از خوشهٔ گندم یک‌دَهُم به نیازمندان می‌داد، و هم از گندم وقتی که از کاه جدا می‌شد.

آرد گشتی، عُشر دادی هم از آن نان شدی، عُشرِ دگر دادی زِ نـان (۱۴۷۷)

هم وقتی که گندم آرد می‌شد، از آن یک‌دهم انفاق می‌کرد، و هم وقتی که آرد به نان تبدیل می‌شد عشری دیگر از نان به فقیران می‌داد.

عُشرِ هر دخلی[2] فـرو نگـذاشـتی چـار بـاره دادی زآنـچه کـاشتی (۱۴۷۸)

هر درآمدی که حاصل می‌کرد یک‌دهم آن را می‌داد و در این بـاره اهـمال نـمی‌کرد. خلاصهٔ کلام از هر چیزی که می‌کاشت چهار دفعه عُشرِ آنرا انفاق می‌کرد.

پس وصیّت‌ها بگـفتی هـر زمـان جمعِ فرزندانِ خـود را آن جـوان (۱۴۷۹)

آن جوانمرد همواره به تـمام فـرزندان خـود سـفارش‌های بسـیاری مـی‌کرد. [مـثلاً می‌گفت:]

---

۱. کَه: مخفّف کاه.

۲. دَخْل: درآمد، نتیجه، عایدی.

(۱۴۸۰) الله الله قسمِ مسکین بعدِ من وا مگیریدش ز حرصِ خویشتن

شما را به خدا قسم می‌دهم که مبادا بعد از من از شدّت حرص و آز از پرداخت سهم فقیران دریغ ورزید.

(۱۴۸۱) تا بماند بر شما کِشت و ثِمار در پناهِ طاعتِ حق پایدار

انفاق کنید تا محصولات و میوه‌هایتان در سایهٔ اطاعت از امرِ حضرت حق پایدار بماند.

(۱۴۸۲) دخل‌ها و میوه‌ها جمله ز غیب حق فرستاده‌ست بی تخمین[1] و رَیْب

زیرا بی هیچ شک و تردیدی همهٔ درآمدها و میوه‌ها را حضرت حق از جهانِ غیب به سوی ما فرستاده است. [اگر «بی‌تخمین و ریب» را در مصراع دوم صرف کنیم معنی بیت اینچنین است: زیرا همهٔ درآمدها و میوه‌ها را خداوند بی‌حساب و بی‌هیچگونه نیازی بدان به‌سوی ما فرستاده است. توضیح آنکه «ریب» علاوه بر شک و شبهه و گمان به معنی نیاز هم آمده است.]

(۱۴۸۳) در محلِّ دخل اگر خرجی کنی درگَهِ سودست، سودی بر زنی

اگر درآمد را در جای مناسب صرف کنی، این کار درگاهِ سود دهنده‌ای است و تو به سود خواهی رسید. [مراد اینست که انفاق باید در محلِّ مناسبش صورت گیرد. چنانکه امام علی(ع) فرماید: اَلا وَ اِنَّ اِعْطاءَ الْمالِ فی غَیْرِ حَقِّهِ تَبْذیرٌ وَ اِسْرافٌ[2]. «بدانید که بخشیدن مال بناحق، اسراف و تبذیر است.» در صورتی که انفاق مال در جای مناسب صورت گیرد سودهای دنیوی و اخروی به ارمغان خواهد آورد. وجه دیگر مصراع اول: اگر به تناسبِ درآمدی که حاصل می‌کنی در راه فقیران انفاق کنی...]

(۱۴۸۴) تُرک اغلب دخل را در کِشتزار باز کارد، که وی است اصلِ ثِمار

به عنوان مثال، قوم ترک، قسمت بیشتری از محصولات خود را دوباره در همان مزرعه می‌کارد، زیرا اصل و منشأ محصولات، کاشتن است. [از اینجا به بعد مولانا با زبان تمثیل این

---

۱. تَخْمین: برآورد کردن، وزن و یا بهای چیزی را از روی حدس و گمان معیّن کردن.
۲. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، خطبهٔ ۱۲۶، فقرهٔ ۳.

مطلب را باز می‌کند که انفاق در جای مناسبِ خود نه تنها از اصل سرمایه نمی‌کاهد بلکه موجب رشد و باروری آن نیز می‌گردد. رجوع شود به آیهٔ ۲۶۱ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۸۰) دفتر سوم آمده است. منظور از «ترک» در اینجا کشاورز است.]

بیشتر کارَد، خورد زآن اندکی که ندارد در برورییدن شکی (۱۴۸۵)

کشاورز، بیشتر محصولات خود را مجدّداً می‌کارد و اندکی از آنرا می‌خورد، زیرا در روییدن آن هیچ شکّ و تردیدی ندارد.

زآن بیفشاند به کِشتن تُرک دست کآن غله‌ش هم زآن زمین حاصل شده‌ست (۱۴۸۶)

قوم کشاورز ترک از آنرو به کاشتن محصولات خود می‌پردازد که غلّات خود را تماماً از زمین به دست آورده است. [پس مالی که آدمی به دست آورده از خداست و باید در راه او صرف کند تا برکت یابد.]

کفشگر هم آنچه افزاید زِ نان می‌خَرَد چرم و اَدیم[1] و سَختیان[2] (۱۴۸۷)

مثال دیگر، کفّاش نیز مازاد بر هزینهٔ ضروری خود را چرم و پوست دباغی شده و پوست بُز می‌خرد. [«آنچه افزاید ز نان» یعنی آنچه از هزینه‌های زندگی روزمرّه که اضافه می‌آید. به تعبیر دیگر درآمِد مازاد بر نیاز. هر چه کفّاش ابزار و ادوات و مواد اولیهٔ کفش را بیشتر در اختیار داشته باشد تولیدش نیز بیشتر می‌شود و از این طریق سود بیشتری نصیب او گردد. این مثال نیز در تبیین اهمیت انفاق گفته آمده است.]

که اصولِ دخلم اینها بوده‌اند هم از اینها می‌گشاید رزق بند (۱۴۸۸)

منطق آن کفّاش اینست که منشأ درآمدِ من همین‌ها هستند. یعنی باید درآمد مازاد بر نیاز خود را صرف خرید مواد لازم کفش کنم تا تولیداتم افزون شود و مآلاً درآمدم نیز بیشتر گردد. و بدین ترتیب رزق من گشایش یابد. [«رزق بند می‌گشاید» یعنی روزی حاصل می‌شود

---

۱. اَدیم: پوستِ دبّاغی شده. جمع: اُدُم.
۲. سَختیان: پوستِ بُزِ دبّاغی شده.

و مانعِ آن برطرف می‌گردد.]

(۱۴۸۹) دخل از آنجا آمدستش، لاجَرَم هم در آنجا می‌کند داد و کرم

چون درآمدش از آن طریق به دست آمده، ناگزیر در همان راه بذل و بخشش می‌کند.
[مولانا پس از ذکر این دو مَثَل به استنتاج می‌پردازد و می‌فرماید:]

(۱۴۹۰) این زمین و سَختیان پرده‌ست و بس اصلِ روزی از خدا دان هر نَفَس

این زمین و پوست بُز حجاب است ولاغیر. و باید در هر لحظه منشأ روزی را خدا بدانی. [جمیع علل و اسبابِ رزق به منزلهٔ حجابی است که عقل ظاهربینان را می‌پوشاند و از دیدن حقیقت دور می‌دارد. چنانکه خود فرمود: «این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست.» پس باید از اسباب به مسبّب‌الاسباب روی آورد که اوست فعّالِ مٰایَشاء.]

(۱۴۹۱) چون بکاری، در زمینِ اصل کار تا بروید هر یکی را صد هزار

اگر می‌خواهی بکاری در زمین اصلی بکار تا از هر دانه صدهزار دانه بروید. [حال که قرار است هستی تو به پای مطلوب و مرادت نثار شود، همّت کن که امری والا را مطلوب خود سازی. پس اگر در راه حقیقت بذل وجود کنی، وجودت تباه و بی‌حاصل نخواهد شد بل کمال و اشتداد می‌یابد. یعنی وجود تو بالنده و شکوفا می‌گردد. رجوع شود به آیهٔ ۲۶۱ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۸۰) دفتر سوم آمده است.]

(۱۴۹۲) گیرم اکنون تخم را گر کاشتی در زمینی که سبب پنداشتی

فرض کنیم که تو الآن آمدی و بذر را در زمینی کاشتی که خیال می‌کردی سبب اصلی رزق تو آن زمین است.

(۱۴۹۳) چون دو سه سال آن نروید، چون کنی؟ جز که در لابه و دعا کف در زنی؟

اگر آن بذرها در طول دو سه سال نروید چه کار می‌کنی؟ آیا جز اینست که به تضرّع و نیایش متوسّل می‌شوی؟

دست بر سر می‌زنی پیشِ اِله دست و سَر بر دادنِ رزقش گواه (۱۴۹۴)

در درگاه الهی بر سر خود دست می‌کوبی. این دست و سر تو گواهی می‌دهد که رزق را خدا می‌دهد (نه زمین و کار تو).

تا بدانی اصلِ اصلِ رزق اوست تا همو را جُوید آنکه رزق‌جُوست (۱۴۹۵)

این بدان جهت است که تو این نکته را دریابی که منشأ اصلی عطایِ رزق، حضرت حق است. و آن کسی که در طلب رزق است باید او را طلب کند.

رزق از وی جُو، مَجُو از زید و عَمْر[1] مستی از وی جُو، مَجو از بنگ و خمر (۱۴۹۶)

رزق را از حضرت حق طلب کن نه از فلان و بهمان. مستی را نیز از او طلب کن، نه از بنگ و شراب.

تا نگری زو خواه، نه از گنج و مال نصرت از وی خواه، نه از عمّ و خال (۱۴۹۷)

توانگری را از حضرت حق طلب کن نه از گنج و ثروت، از او یاری طلب کن نه از عمو و دایی. [«تانگری» مخفّفِ «توانگری» است. هر کس چشم امید به دستِ خویشان و اقربا بدوزد خوار و سُغبهٔ آنان شود تا چه رسد به بیگانگان. پس عزم خود جزم کن و بر خدای خود توکّل آور. یعنی باید از اسباب به سوی مسبّب‌الاسباب منعطف شوی.]

عاقبت زینها بخواهی ماندن هین که را خواهی در آن دَم خواندن؟ (۱۴۹۸)

زیرا سرانجام از همهٔ آنان جدا خواهی شد، به خود آی. در آن لحظه چه کسی را به یاری خواهی خواند؟ [این بیت برای بیت قبلی جبنهٔ تعلیلی دارد.]

این دَم او را خوان و، باقی را بمان تا تو باشی وارثِ مُلکِ جهان (۱۴۹۹)

حال که چنین است در این لحظه فقط حضرت حق را بخوان و بقیّه را فرو نه تا وارث

---

۱. زید و عَمْر: معادل فلان و بهمان. «عمر» در اصل با واو فصل و به صورت «عَمْرو» نوشته می‌شود تا با «عُمَر» اشتباه نگردد.

حکومتِ جهان شوی. [در آیهٔ ۱۰۵ سورهٔ انبیاء آمده است: وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ اَنَّ الْاَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحُونَ. «و براستی که پس از تورات در زبور بنوشتیم که زمین را بندگان صالح به میراث برند.» مراد از «ذکر» در آیهٔ فوق تورات است[۱]. در مزامیر نیز چنین آمده است: «صالحان، وارث زمین خواهند بود[۲].»]

(۱۵۰۰) چون یَفِرُّ الْمَرْءُ آید مِنْ اَخیه یَهْرَبُ الْمَوْلُودُ یَوْماً مِنْ اَبیه

هرگاه آن روز فرا رسد که آدمی از برادرش بگریزد، و فرزند در آن روز از پدرش فرار کند. [این بیت متضمّنِ معنی شرط و بیت بعدی جواب شرط است. بیت فوق مقتبس از آیهٔ ۳۴ و ۳۵ سورهٔ عَبَسَ است که توضیح آن در شرح بیت (۶۱۳) دفتر سوم آمده است. دو آیهٔ مذکور بیان حالت هول‌انگیز قیامت است، اما مولانا در اینجا منظورش مرگِ در دنیاست که در لسان عرفا به قیامت صغری تعبیر شده است. رجوع شود به شرح بیت (۴۳۱) و (۱۴۸۱) دفتر چهارم.]

(۱۵۰۱) زآن شود هر دُوست آن ساعت عَدُو که بُتِ تو بود و، از رَه مانع او

در آن‌وقت هر دوست به دشمن مبدّل شود، زیراکسی را که (در دنیا) دوست می‌داشتی، بُتِ تو بود و تو را از راه حق باز می‌داشت. [چنانکه در آیهٔ ۶۷ سورهٔ زخرف آمده است: اَلْاَخِلّاءُ یَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ اِلَّاالْمُتَّقینَ. «دوستان در آن روز دشمن یکدگر شوند بجز پرهیزگاران.»]

(۱۵۰۲) روی از نقّاشِ رُومی تافتی چون ز نقشی اُنسِ دل می‌یافتی

تو از آنرو از نقّاشِ رومی رخ برتافتی که دلت با نقشی اُنس گرفته بود. [مراد از «نقّاشِ رومی» حضرت حق است که نقاشِ حقیقی عالَم است. اوست که نقوش موجودات را با قلم قدرت و حکمت نقش زده است. هم از اینروست که یکی از اسماء حسنای الهی «مُصَوِّر» است. «نقاش رومی» در بدو امر ذهن را به سوی حکایتِ «نقاشان چینی و رومی» در دفتر اول منعطف می‌سازد، اما با توجه به سیاق و سباق ابیات پیشین ارتباطی با آن ندارد، زیرا در آن حکایت مراد مولانا از «نقاشانِ رومی» صوفیان صافی است و اینجا در مقام بیان حقّانیت حضرت حق.]

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۶۶.

۲. ر.ک. کتاب مزامیر، مزمورِ سی و هفتم، آیهٔ ۲۹.

این دَم ار یارانْت با تو ضد شوند وز تو برگردند و در خصمی روند (۱۵۰۳)

اگر در این لحظه یاران تو با تو مخالفت کنند و از تو رخ برتابند و دشمنی بورزند. [این بیت شرط است، و بیت بعدی جواب شرط.]

هین بگو: نَک روزِ من پیروز شد آنچه فردا خواست شد، امروز شد (۱۵۰۴)

بهوش باش و بگو: اینک روز من پیروز شد. و آنچه که باید فردا اتّفاق می‌افتاد امروز رخ داد. [منظور دو بیت اخیر: هرگاه دوستانِ نااهل و حق‌ستیزت با تو به دشمنی خاستند از این موضوع نه تنها نباید ناراحت شوی بلکه باید بسیار شادمان هم بشوی زیرا به موجب آیه‌ای که در شرح بیت (۱۵۰۱) همین دفتر آمد، دشمنی آنان با تو در این دنیا بهتر است از دشمنی آنان در روز رستاخیز. پس اِعراضِ دوستانِ ناصالح برای تو عین سعادت و سربلندی است.]

ضدِّ من گشتند اهلِ این سَرا تا قیامت عَیْن شد پیشین مرا (۱۵۰۵)

دنیاطلبان مخالف من شدند تا قیامت پیش از وقوعش برایم آشکار شود. [«عَیْن شد» در اینجا یعنی آشکار شد، زیرا «عین» علاوه بر معانی کثیره‌ای که دارد از جمله به معنی وضوح و ظهور است.]

پیش از آنکه روزگارِ خود بَرَم عُمر با ایشان به پایان آورم (۱۵۰۶)

پیش از آنکه روزگارم را سپری کنم و عُمرم را با ایشان به پایان برسانم. [پیش از آنکه عمرم را با افراد ناصالح ضایع کنم در همین دنیا به بی‌وفایی آنان پی بردم و از این که این‌کار به آخرت نکشید بسیار شادمانم.]

کالهٔ[1] معیوب بخریده بُدم شُکْر کز عیبش پَگه[2] واقف شدم (۱۵۰۷)

من کالای عیب‌داری را خریده بودم که شکرِ خدا هرچه زودتر از عیب آن آگاه و باخبر شدم.

---

۱. کاله: کالا.

۲. پَگه: مخفّفِ پگاه به معنی صبح زود، بهنگام، زود.

(۱۵۰۸) پیش از آن کز دست، سرمایه شدی عاقبت معیوب بیرون آمدی

پیش از آنکه سرمایه از دستم برود و عیب آن در پایان کار معلوم شود، عیب آن کالا را متوجه شدم.

(۱۵۰۹) مال رفته، عمر رفته، ای نَسیب[۱] مال و جان داده پی کالهٔ مَعیب[۲]

ای نژاده، چیزی نمانده بود که در راهِ آن یارانِ بی‌وفا سرمایه‌ام تلف شود و عمرم سپری گردد. و خلاصه نزدیک بود که مال و جانم را برای آن کالای عیب‌دار از دست بدهم. [چون شرح تحت‌اللفظی بیتِ فوق گنگ و مبهم از آب در می‌آید، لذا آنرا با توجه به سیاق و سباق ابیات پیشین شرح داده‌ایم.]

(۱۵۱۰) رخت دادم، زرِّ قلبی بِسْتَدَم شادِ شادان سویِ خانه می‌شدم

در آن صورت، مال و متاع خویش را می‌دادم و طلای تقلبی را می‌گرفتم و شاد و شادمان به سوی خانهٔ خود می‌رفتم. [مراد از «زر قلب» دوستان ناصالحِ دنیاطلب است، و مراد از «رخت» جمیع دارایی‌های آدمی از قبیل عُمر و مال و قدرت جسمی و فکری.]

(۱۵۱۱) شُکر کین زر، قلب پیدا شد کنون پیش از آنکه عُمْر بگذشتی فزون

خدا را سپاس می‌گویم که تقلبی بودن این طلا بر من معلوم شد، پیش از آنکه عمرم بیشتر سپری شود.

(۱۵۱۲) قلب ماندی تا ابد در گردنم حیف بودی عمر ضایع کردنم

و الّا این طلای تقلبی تا ابد بیخِ ریشم می‌ماند. حیف بود اگر عمرم را در راه این دوستان بی‌وفا تلف کنم.

(۱۵۱۳) چون پگه‌تر قلبیِ او رُو نمود پایِ خود زُو واکَشَم من زود زود

چون تقلبی بودن آن طلا زودتر معلوم شد، من نیز هرچه زودتر از آن منصرف شدم.

---

۱. نَسیب: عالی‌نَسَب، نژاده، اصیل.

۲. مَعیب: عیب‌دار.

یارِ تو چون دشمنی پیدا کُند گَرّ[1] حِقد و رَشکِ او بیرون زند (۱۵۱۴)

هرگاه دوستِ تو با تو دشمنی ورزد، بیماری کینه‌توزی و حسادتِ او آشکار گردد. [در دشمنی‌ها و برخوردهاست که انسان‌ها روحیّاتِ خود را به معرض نمایش می‌گذارند.]

تو از آن اِعراضِ او افغان مکن خویشتن را ابله و نادان مکن (۱۵۱۵)

مبادا از قطعِ رابطهٔ او غمگین و نالان شوی، و خود را احمق و نادان سازی. [زیرا این گسستنِ پیوند به نفع توست نه به زیانِ تو. ولی اگر احمق باشی از این گسست پیوند غمگین و افسرده می‌شوی.]

بلکه شُکرِ حق کن و نان بخش کن که نگشتی در جَوالِ[2] او کهن (۱۵۱۶)

بلکه باید به خاطر اینکه در کیسهٔ دوستیِ او نپوسیدی شکرگزار حضرت حق باشی و نان صدقه دهی. [مراد از «جوالِ او» کیسهٔ مصاحبت و همنشینی اوست. پس اگر به جوال مصاحبت دنیاطلبان بروی قلب و روحت می‌پژمرد.]

از جَوالش زود بیرون آمدی تا بجُویی یارِ صدقِ سَرْمَدی[3] (۱۵۱۷)

تو از کیسهٔ دوستی و مصاحبت آن یار ناصالح بیرون آمدی تا یار صادقِ جاودانه طلب کنی.

نازنین یاری که بعد از مرگِ تو رشتهٔ یاریِ او گردد سه تُو (۱۵۱۸)

همان یار عزیزی که پس از مرگ تو، رشتهٔ دوستی‌اش سه لا می‌گردد. یعنی محکم‌تر می‌شود.

آن مگر سلطان بُوَد، شاهِ رفیع یا بُوَد مقبولِ سلطان و شفیع (۱۵۱۹)

آن یار عزیز یا سلطان و شاهی عالیقدر است، و یا مقبولِ شاه و شفاعت‌کننده است.

---

۱. گَرّ: کچلی. در اینجا مطلقاً به معنی بیماری است.

۲. جَوال: کیسهٔ بزرگ. «جُوال» نیز صحیح است.

۳. سَرْمَدی: همیشگی، ابدی، جاودانه. «سَرْمَد» صفت مشبههٔ عربی به معنی همیشه، پیوسته، جاوید. از اسماءاللّه است.

[مراد از «سلطان و شاه رفیع» حضرت حق، و مراد از «مقبولِ سلطان و شفیع» انبیاء و اولیاء و عارفانِ راستین است.]

(۱۵۲۰) رَستی از قَلّاب[۱] و سالوس[۲] و دَغَل[۳] غُرِّ[۴] او دیدی عیان پیش از اجل

هرگاه دوستانِ ناپسند با تو قطع رابطه کنند در اینصورت تو از نیرنگبازان و سالوس‌گران و دورویان نجات پیدا خواهی کرد و عیب آنان را پیش از فرا رسیدنِ مرگ آشکار خواهی دید.

(۱۵۲۱) این جفایِ خلق با تو در جهان گر بدانی، گنجِ زر آمد نهان

اگر بدانی بی وفایی دنیاطلبان با تو در این جهان به منزلهٔ گنجینهٔ پنهانیِ طلاست. [اگر دنیاطلبان با تو دوستی و مصاحبت کنند تو را به بیراهه کشند، پس گسستِ پیوند دوستی آنان با تو دفینه‌ای گرانبهاست. قدرش را بدان.]

(۱۵۲۲) خلق را با تو چنین بَدخُو کنند تا تو را ناچار رُو آن‌سو کنند

مردم دنیاطلب آنقدر با تو بداخلاقی می‌کنند تا ناگزیر با این بداخلاقی، رویِ تو را به طرف حق بگردانند.

(۱۵۲۳) این یقین دان که در آخِر جمله‌شان خصم گردند و عَدُو و سرکشان

این را یقین بدان که سرانجام همهٔ آنان دشمن و بدخواهِ تو شوند و بر ضدِّ تو طغیان کنند.

(۱۵۲۴) تو بمانی با فغان اندر لَحَد لاتَذَرْنی فَردَ خواهان از احد

تو شیون‌کنان در گور تنها خواهی ماند، و از حضرت احدیّت می‌خواهی که تو را تنها نگذارد. [«لاتَذَرْنی» لفظاً یعنی مرا فرو مگذار، مرا ترک مکن. فعل نهی از وَذَرَ یَذَرُ وَذْراً (= ترک‌کردن) و لفظ «فَرْدَ» در اصل «فرداً» بوده که در اینجا برای رعایت وزن شعر، مبنی بر

---

۱. قَلّاب: نیرنگباز. در اصل کسی است که سکّهٔ تقلبی ضرب کند.
۲. سالُوس: حیله‌گر، فریب دهنده.
۳. دَغَل: حیله‌گر.
۴. غُر: ر.ک. شرح بیت (۳۴۰۴) دفتر دوم.

فتح شده و فتحهٔ دال عوض از تنوینِ محذوف است. و چون «فَرْدَ» در اینجا حال است، باید آنرا تأویل به مشتق کنیم، زیرا طبق قاعدهٔ نحوی اسم جامد حال واقع نشود مگر آنکه مؤوَّل به مشتق گردد. بنابر این منظور از «فرداً» در اینجا «منفرداً» است. در بیت فوق از آیهٔ ۸۹ سورهٔ انبیاء اقتباس شده است: وَ زَکَرِیّا اِذْ نادیٰ رَبَّهُ لاتَذَرْنی فَرْداً وَ اَنْتَ خَیْرُالْوارِثینَ. «و یاد آر زمانی را که زکریّا پروردگارش را چنین ندا کرد: مرا تنها مگذار و تویی بهترین وارثان. منظور از اطلاق «وارث» برخدا اینست که همگان به نیستی می‌روند جز حضرت حق که باقی و سرمدی است و میراثِ جهان هستی تنها برای اوست.]

ای جفات بِهْ ز عهدِ وافیان هم ز دادِ توست شهدِ وافیان (۱۵۲۵)

و در گور خواهی گفت: ای خدایی که جفای تو از وفایِ وفا کنندگان به عهد بهتر است. شیرینی وفاکنندگان نیز از برکتِ عطایای توست. [نسبت دادنِ «جفا» به خدا از باب مُشاکله[1] است. منظور بیت: قهر الهی نسبت به بنده از روی حکمت و مصلحت است، نه انفعالاتِ درونی و تشفّیِ خاطر، زیرا حضرت حق از جمیع اوصاف خلق منزّه است. پس قهر و کیفر الهی برای تأدیب و تکمیل نفس بنده است، از اینرو جفای خدا از وفای دنیاطلبان بهتر و بالاتر است.]

بشنو از عقلِ خود ای انباردار گندمِ خود را به ارض‌اللّه سپار (۱۵۲۶)

ای دارندهٔ انبار، یعنی ای کسی که گندم ذخیره می‌کنی، گندم خود را به زمین خدا بسپار. [منظور بیت: همهٔ دارایی‌های خود را در طریق حضرت حق بکار بند.]

تا شود ایمن ز دزد و از شُپُش دیو را با دیوچه زوتر بکُش (۱۵۲۷)

تا از دزد و شپش در امان بماند. هرچه سریع‌تر شیطان و شیطانک را بکُش. [لفظ «دیوچه» مصراع دوم را قدری مبهم کرده و سبب شده است که وجوه مختلفی از آن مستفاد شود. «دیوچه» مصغّرِ «دیو» است. و آن کرمکی است که به جامه و لباس افتد و آن را تباه کند. بدان «بید» و «دیوک» هم گویند. زالو را هم «دیوچه» گویند. مراد از «دیو» شیطان است، و «دیوچه» در اینجا اسم عَلَم برای حشرهٔ مذکور نیست بلکه ترکیب وصفی «دیو» + پسوندِ تصغیر «چه» است.

---

۱. ر.ک. شرح بیت (۴۴۸) همین دفتر.

یعنی شیطانِ کوچک و شیطانک. و مراد از آن شیطان‌صفتان و جمیع عوامل شیطانی است. منظور مصراع دوم با توجه به این وجه: سلطهٔ شیطان و شیطان‌صفتان را از وجود خود برانداز.

وجه دوم: مراد از «دیوچه» دیوِ عقل یعنی نفس امّاره است که آفت عقل است[۱].

وجه سوم: انقروی گوید «دیوچه» کنایه از عقل ضعیف اهل نفس است[۲].

وجه چهارم را نیکلسون اینگونه گفته است: «به گمان من «دیوچه» در اینجا باید به همان معنی معمول خود، یعنی زالو باشد. شیطان چون خون در وجود انسان جاری است (یَجْری فیهِمْ مَجْرَی‌الدَّمِ) بنابراین زالو که کارش خون مکیدن است می‌تواند استعارهٔ خوبی باشد برای عقل معاد که جان شیطان را می‌کاهد و سرانجام هلاکش می‌سازد[۳]...» گرچه وجه اخیر قابل تأمّل است، اما قدری تکلّف‌آمیز است. بنابراین وجه اول مقبول‌تر است.

دو بیت اخیر تداعی می‌کند این سخنان حضرت مسیح(ع) را که می‌فرماید: «گنجها برای خود در زمین نیندوزید جائی که بید و زنگ زیان می‌رساند، و جائی که دزدان نقب می‌زنند و دزدی می‌نمایند، بلکه گنجها به جهت خود در آسمان بیندوزید، جائی که بید و زنگ زیان نمی‌رساند، و جائی که دزدان نقب نمی‌زنند و دزدی نمی‌کنند[۴].» بنابر این مولانا در دو بیت اخیر می‌فرماید اگر همهٔ داشته‌های خود را در راه حقیقت بکار گیری هیچ آفتی آن‌را تهدید نمی‌کند.]

(۱۵۲۸) کو همی‌ترسانَدَت هر دَم ز فقر همچو کبکش صید کن ای نَرّه صَقْر[۵]

ای نرینه‌باز، شیطان را که هر لحظه تو را از فقر می‌ترساند مانند کبک شکار کن. [ضمیر «ش در کبکش» راجع است به «دیو» در بیت پیشین. مصراع اول اشارت است به مضمون آیهٔ ۲۶۸ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۴۳۲۷) دفتر سوم آمده است.]

(۱۵۲۹) بازِ سلطانِ عزیزِ کامیار ننگ باشد که کُند کبکش شکار

ننگ است که کبک، بازِ سلطان گرانپایه و کامروا را صید کند. [مراد از «باز»

---

۱. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۱۳۲.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۲، ص ۵۲۰.

۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۲۱.

۴. انجیل متّی، باب ششم، آیهٔ ۲۰ ـ ۱۹.

۵. صَقْر: باز، شاهین و هر پرندهٔ شکاری غیر از عقاب و کرکس. جمع صُقور.

عارفانِ باللّه است که بازانِ بلندپروازِ آسمان حقیقت‌اند. و «کبک» کنایه از شیطان. رجوع شود به بیت (۱۱۳۱) به بعد دفتر دوم، و بیت (۱۶۹۹) و (۱۷۰۰) دفتر چهارم.

منظور بیت: روا نیست که عارفانِ باللّه مقهور شیطان شوند.]

(۱۵۳۰) پس وصیّت کرد و تخم وَعظ کاشت چون زمینْشان شوره بُد، سودی نداشت

مولانا پس از ایرادِ دقایق و نکات از زبان آن مردِ نیک‌سرشت و سخاوتمند ضروانی بازمی‌گردد به نقل دنبالهٔ حکایت و می‌گوید: آن مرد سفارش‌های بسیاری به فرزندانش کرد و بذر نصیحت را در دلشان کاشت، اما چون زمینِ دلشان شوره‌زار بود، فایده‌ای نکرد.

(۱۵۳۱) گرچه ناصح را بُوَد صد داعیَه[1] بند را اُذْنی بباید واعیَه[2]

اگرچه نصیحت کننده در اندرزهایی که می‌دهد خواسته‌ها و آرزوهای بسیاری را دنبال می‌کند، اما برای پذیرش پند هم گوشی شنوا لازم است. [تعبیر اُذْنی واعیه (= گوشی شنوا) متّخذ از آیهٔ ۱۲ سورهٔ حاقّه است: لِنَجْعَلَهٰا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَ تَعِيَهٰا أُذُنٌ وٰاعِيَةٌ. «تا آن را مایهٔ یادآوری شما قرار دهیم و بدان گوش دارند گوش‌های شنوا.»]

(۱۵۳۲) تو به صد تلطیف پندش می‌دهی او ز پندت می‌کند پهلو تهی

تو با صد نوع ملاطفت او را نصیحت می‌کنی، اما او از نصیحت تو شانه خالی می‌کند. [«پهلو تُهی کردن» به معنی شانه خالی کردن و امتناع نمودن، این تعبیر در عربی نیز استعمال دارد، چنانکه امیرالمؤمنین علی(ع) در اوائل خطبهٔ شِقْشِقیّه می‌فرماید: وَ طَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحاً «و از (خلافت) پهلو تُهی کردم» یعنی از قبول آن امتناع کردم.]

(۱۵۳۳) یک کسِ نامستمع ز استیز و رَد صد کسِ گوینده را عاجز کند

یک نفر که از روی عناد و امتناع به حرف گوش ندهد صد نفر گوینده را خسته و

---

۱. داعِیَه: اسم فاعل از دَعا یَدْعُو در اینجا به معنی خواسته و آرزوست.

۲. واعیَه: اسم فاعل از مصدر وَعْی است. و در اصل «وَعْی» به معنی نگهداشتنِ چیزی در قلب بوده است، و سپس به شنیدن و حفظ کردن نیز «وَعْی» اطلاق شده و چون در اینجا «واعیه» صفتِ اُذُن (=گوش) واقع شده به معنی شنواست.

درمانده می‌کند.

(۱۵۳۴) ز انبیا ناصح‌تر و خوش لهجه‌تر کی بود؟ که گُرِفت دَمْشان در حَجَر

از پیامبران چه کسی پندآموزتر و خوش بیان‌تر است؟ مسلّماً هیچکس. زیرا نَفَس گرمِ ایشان در سنگ هم اثر می‌گذاشت.

(۱۵۳۵) زآنچه کوه و سنگ در کار آمدند می‌نشد بدبخت را بگشاده بند

از نصیحت‌های پیامبران حتی کوه‌ها و سنگ‌ها نیز به رفتار آمدند. اما بندِ غفلت و جهالت آدمیان نگون‌بخت از آن نصایح باز نشد.

(۱۵۳۶) آنچنان دلها که بُدشان ما و من نعتشان شد: بَلْ اَشَدُّ قَسْوَةً

قلب‌هایی که گرفتار خودبینی هستند در قرآن کریم اینگونه توصیف شده‌اند: «حتی از سنگ نیز سخت‌ترند.» [در آیهٔ ۷۴ سورهٔ بقره آمده است: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجارَةِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَةً وَ اِنَّ مِنَ الْحِجارَةِ لَمٰا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاَنْهارُ وَ اِنَّ مِنْهٰا لَمٰا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمٰاءُ وَ اِنَّ مِنْهٰا لَمٰا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اَللّٰهِ وَ مَااللّٰهُ بِغٰافِلٍ عَمّٰا تَعْمَلُونَ. «سپس دل‌های شما (بنی‌اسرائیل) بعد از آن واقعه (ماجرای کشتن گاو و پیدا شدن قاتل) سخت شد همچون سنگ و یا سخت‌تر از آن. زیرا برخی سنگ‌ها بر خود می‌شکافد و از آن جویباران روان می‌گردد. و پاره‌ای از سنگ‌ها تَرَک برمی‌دارد و آب از آن می‌زهد. و پاره‌ای از آنها نیز از بیم خدا (از فراز) به نشیب فرو می‌غلتد. و خداوند از آنچه کنید ناآگاه نیست.» مولانا می‌گوید چنین دل سخت و پُر قساوتی را با عوامل معهود و اسباب معروف نمی‌شود درمان کرد بلکه تنها چاره‌اش فیض و عطای ربّانی است. و فصل بعدی در بیان همین مطلب است.]

بیانِ آنکه عطایِ حق و قدرت، موقوفِ قابلیّت نیست، همچون دادِ خلقان که آن را قابلیت باید، زیرا عطا قدیم است و قابلیّت حادث. عطا صفتِ حق است، و قابلیّت صفتِ مخلوق. و قدیم، موقوفِ حادث نباشد. و اگر نه، حدوث، محال باشد

(۱۵۳۷) چارهٔ آن دل عطای مُبدِلی[۱]ست دادِ[۲] او را قابلیّت شرط نیست

مولانا برای تبیین بیت پیشین در این فصل جلیل می‌پردازد به این مطلب که عطایای الهی منوط به داشتن قابلیّت نیست، زیرا فیض او ازلی است و قابلیت موجودات، حادث. و قهراً انقیاد وجود ازلی به موجود حادث محال است. و اگر چنین فرضی رود خلقت جهان محال می‌شد، زیرا داشتن قابلیت، فرع بر داشتنِ وجود است، و بی‌گمان این امر از مصادیق بارزِ دورِ منطقی است و بطلانش حاجتی به اقامهٔ برهان ندارد. مولانا با طرح این مطلب بار دیگر مسألهٔ سبب و مسبّب را پیش می‌کشد و می‌گوید آدمی از بس در اسباب فرو رفته که از مسبّب‌الاسباب دور افتاده است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۲۵۱۴) دفتر سوّم.

معنی بیت: تنها چارهٔ آن دلِ پُرقساوت، عطای خداوندی است که دگرگون کنندهٔ همه چیز است. عطای او منوط به داشتن استعداد و قابلیّت نیست. [رجوع شود به شرح بیت بعدی.]

(۱۵۳۸) بلکه شرطِ قابلیّت دادِ اوست داد، لُبّ و قابلیّت هست پوست

بلکه شرط قابلیت نیز از عطای اوست، یعنی قابلیت و استعداد را نیز همو دهد. عطای حق مانند مغز است، و قابلیت و استعداد مانند پوست. [جان کلام مولانا در این دو بیت و ابیات بعدی اینست که جمیع مفاهیمِ انتزاعی و مجرّدی که انسان در برخورد با لایهٔ ظاهری طبیعت به‌دست آورده و نام آن را «قانون» نهاده نمی‌تواند کُلِّ جهان هستی را تفسیر کند. مثلاً قانونِ انتزاعیِ «علّیت» و «سبب و مسبّب» که آدمی خیلی بدان تکیه می‌کند و می‌بالد تنها می‌تواند در حیطه‌ای محدود کاربُرد داشته باشد و آدمی قهراً نمی‌تواند با آن «قانون» رازهای پشتِ پردهٔ جهان هستی را کشف و تبیین کند. چنانکه هدایت شخصی منحط و پُر قساوت از نظر اعتبارات

---

۱. مُبْدِل: بَدَل کننده، تغییر دهنده.

۲. داد: عطا، بخشش.

رایج محال است. اما خداوند که مقلّب‌القلوب است اگر اراده فرماید با جذبه‌ای آن شخص را متحوّل می‌کند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۱) دفتر چهارم.

اما اینکه مولانا گفته است عطایای الهی مشروط به داشتن قابلیّت نیست با این قاعدهٔ حکما که گفته‌اند: اَلْعَطِیّاتُ بِقَدْرِ الْقَابِلِیّات[۱] چگونه قابل جمع است؟ و با این سخن ابن عربی چگونه سازگار می‌آید: وَلا یَقْبَلُ الْقَابِلُ هٰذِهِ الاَعْطِیَةَ اِلّا بِمٰا هُوَ عَلَیْه[۲]؟ یعنی قابل، عطایای الهی را دریافت نکند مگر به اندازهٔ استعداد معیّنِ خود.

حکیم سبزواری جوابی مفصّل و معقّد داده که خلاصهٔ مضمون آن اینست: کلام مولانا ناظر به مرتبهٔ وحدت است نه کثرت. همان مرتبه‌ای که: کٰانَ اللّٰهُ وَلَمْ یَکُنْ مَعَهُ شَیءٌ. یعنی «خدا بود در حالی که چیزی با او نبود» و قهراً در این مرتبه مسألهٔ استعداد و قابلیت مطرح نیست زیرا قابلیت و استعداد فرع بر تحقق عینی موجودات است[۳].

انقروی نیز پاسخی نسبتاً مشروح داده که خلاصهٔ مضمون آن اینست: اینکه مولانا می‌گوید عطای حق مشروط به داشتن قابلیت نیست، ناظر به فیض اقدس است نه فیض مقدس[۴]. اکبرآبادی نیز سخنانش در این باب با انقروی سازگار است. نیکلسون نیز به تبعیّت از انقروی و اکبرآبادی رفته است.

توضیح دو اصطلاح فوق: ابن عربی خلقت عالم و کیفیت صدور موجودات را از طریق فیض تفسیر می‌کند. و مراد از فیض در اینجا تجلّی حق است. او می‌گوید حضرت حق دو نوع تجلّی دارد که یکی را فیض اقدس می‌نامد، و دیگری را فیض مقدّس. فیض اقدس عبارت است از ظهور حق به صورت اعیان ثابته در حضرت علم. در این مرتبه است که موجودات و استعدادهای‌شان در مرتبهٔ علم حق ظهور می‌کنند اما هنوز به مرتبهٔ تحقق عینی نرسیده‌اند. این تجلی و یا فیض از شوائب کثرت اسمائیه و نقایص امکانیه منزّه است. و فیض مقدّس آن تجلی حق است که موجب ظهور خارجی موجودات و تحقق عینی آنها می‌شود. و هر موجود بر حسبِ استعداد مقدّر و معیّن خود در مرتبهٔ پیش (فیض اقدس) لباس وجود می‌پوشد. پس استعداد و قابلیت تجلی حق را نیز حق عطا فرموده و فیض مقدّس، تابع فیض اقدس است.

---

۱. عطایای الهی بر حسب استعداد موجودات داده شود.
۲. ر.ک. نقدالنصوص، ص ۱۱۶.
۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۶۶.
۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۲، ص ۵۲۵.

همانطور که ملاحظه شد. کلام روشن و مقبول‌الفطرهٔ مولانا را نمی‌توان با تصوّف علمی و نظری ابن عربی و امثاله تفسیر کرد، و شارحانی هم که بر این امر اصرار ورزیده‌اند شرح و تفسیرشان تکلّف‌آمیز از آب درآمده است. به بیت ذیل که بر سبیل مثال آمده دقت شود تا مطلب روشن‌تر گردد.]

اینکه موسی را عصا ثُعبان[1] شود همچو خورشیدی کَفَش رخشان شود (۱۵۳۹)

اینکه مثلاً عصا در دست موسی به اژدها مبدّل می‌شود و کف دستش مانند خورشید می‌درخشد. [در آیهٔ ۱۰۷ سورهٔ **اعراف** آمده است: **فَأَلْقیٰ عَصٰاهُ فَإِذٰا هِیَ ثُعْبٰانٌ مُبِینٌ** «پس بیفکند (موسی) عصای خود، ناگهان اژدهایی حقیقی شد». «مُبین» هم به معنی آشکار است و هم آشکار کننده اما در اینجا معنی اول مراد است، و منظور اینست که آن اژدها حقیقی بود نه آنکه در قوّهٔ خیالیهٔ مردم تصرّفی شده باشد[2]. مصراع دوم نیز اشاره به معجزهٔ ید بیضاء است. رجوع شود به شرح بیت (۳۴۸۶) دفتر اول.]

صد هزاران معجزاتِ انبیا کان نگنجد در ضمیر و عقلِ ما (۱۵۴۰)

خلاصه، پیامبران معجزات فراوانی داشته‌اند که در دل و عقل ما نمی‌گنجد.

نیست از اسباب، تصریفِ[3] خداست نیست‌ها را قابلیّت از کجاست؟ (۱۵۴۱)

این معجزاتی که ذکر کردیم مقیّد به علل و اسباب نیست. بلکه از قدرت تصرّف خداوند پدید آمده است. عدم‌ها از کجا استعداد و قابلیّت دارند؟ یعنی ندارند، زیرا مصراع دوم استفهام انکاری است. [منظور از «نیست‌ها» ماسِوَی‌اللّه است که بر حسب ظاهر «هست»اند و بر حسب باطن «نیست». رجوع شود به بیت (۶۰۲) دفتر اول.]

قابلی گر شرطِ فعلِ حق بُدی هیچ معدومی به هستی نآمدی (۱۵۴۲)

اگر داشتن قابلیّت و استعداد، شرط کارهای حضرت حق بود، هیچ معدومی پدید

---

۱. ثُعبان: اژدها. جمع: ثَعابین.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۴، ص ۴۵۸.

۳. تَصْریف: دگرگون کردن، تصرّف کردن در چیزی.

نمی‌آمد. [زیرا داشتن قابلیت و استعداد، فرعِ بر داشتنِ وجود است. رجوع شود به شرح بیت (۱۵۳۷) همین دفتر. مولانا در ابیات اخیر این نکته را بیان کرده که فعل الهی، محدود و مقیّد به علل و اسباب نیست، بلکه جمیع ممکنات و موجودات بدون واسطه، مستند است به قدرت حق. بنابر این روا نیست که با قوانینی مثلِ «علّیت» دست خدا را بسته و مغلول شمریم.]

(۱۵۴۳) سُنّتی بنهاد و اسباب و طُرُق طالبان را زیرِ این اَزْرَق تُتُق

خداوند در زیرِ این آسمان کبود برای طالبان سنّتی نهاده است. [کلمهٔ «اَزْرَق» صفت مشبههٔ عربی به معنی کبود و آبی است. و «تُتُق» به معنی چادر و پردهٔ بزرگ. پس «ازرقْ‌تتق» صفت و موصوف مقلوب و به معنی «کبودْپرده» و «آبی چادر» است و این تعبیری است از آسمان آبی.

«سُنَّت» به معنی راه و روش است. و در تعبیر قرآنی ترکیبِ **سُنَّةُ اللّه** به قوانین ثابت ولایتغیّر حاکم بر جهان اطلاق شود و مسلّماً فهم بیشتر این قوانین از حیطهٔ افهام و عقول بشری خارج است. در قسمتی از آیهٔ ۴۳ سورهٔ **فاطر** تغییرناپذیری این قوانین تأکید شده است:... **فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَبْدیلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تحْویلاً**. «... پس هرگز سنّت خداوند تبدیل و تحوّل نپذیرد.» اما منظور مولانا از سنّت خداوند در اینجا، آن اموری است که در مجرای عادی جاری است و ذهن بشر با آن اُنس و الفت دارد. مثلاً طبع آتش سوزاننده است، اما گاه خداوند از روی حکمت و مصلحت این طبع معتاد را خرق می‌کند. چنانکه حضرت ابراهیم(ع) در آتش نسوخت و عیسی(ع) بدون پدر متولّد شد. رجوع شود به بیت (۸۶۸ ـ ۸۲۳) دفتر اول.]

(۱۵۴۴) بیشتر، احوال بر سُنّت رود گاه قدرت، خارقِ سُنّت شود

بیشتر مواقع، کارها در مجرای عادی آن انجام می‌شود، اما گاه قدرت الهی خرقِ عادت می‌کند. [تا خلق از ساده اندیشی‌های به ظاهر عالمانهٔ خود دست بردارند و قدرت و غلبهٔ الهی را به زنجیرهٔ قانونِ «علیّت» تخته‌بند نکنند، زیرا حضرت حق، فعّالِ مایشاء است.]

(۱۵۴۵) سنّت و عادت نهاده با مزه باز، کرده خرقِ عادت معجزه

خداوند، سنّت و عادتِ جاریه را دلنشین ساخته است، اما معجزه برخلاف عادتِ معمول، پدید آمده است. [«بامزه» یعنی لذیذ و دلنشین. و مراد اینست که مجاری عادی امور

آدمی را تشویق می‌کند که بر حسب قابلیت خود حرکت کند و به نتایجی مطلوب دست یازد. و چنانچه سنّتِ معتاد وجود نمی‌داشت کسی به فعالیت و تکاپو راغب نمی‌شد زیرا همه چیز را بی‌مقدمه و خلق‌الساعه طلب می‌کرد.]

بی‌سبب گر عِز به ما موصول نیست قدرت از عزلِ سبب معزول نیست (۱۵۴۶)

گرچه توفیق و سربلندی بدون علل و اسباب به ما نمی‌رسد، اما قدرت خداوند از کنار گذاشتن علل و اسباب ناتوان نیست.

ای گرفتارِ سبب بیرون مَپَر لیک عزلِ آن مُسَبِّب ظن مَبَر (۱۵۴۷)

ای کسی که اسیر اسبابی. یعنی ای کسی که تحقق امور را جز از راهِ اسباب ممکن نمی‌دانی مبادا پا از حیطهٔ اسباب بیرون بگذاری. اما خیال نکنی که حضرت مسبّب‌الاسباب هم مانند تو از کنار گذاشتن اسباب عاجز است. [تو که به این یقین نرسیده‌ای که بدون اسبابِ معتاد هم، امور جاری می‌شود باید همچنان بر رعایت اسباب بمانی. اما دیگر خدا را هم مانند خویش عاجز مپندار زیرا او مسبّب‌الاسباب و مفتّح‌الابواب است.]

هرچه خواهد آن مُسبِّب آورد قدرتِ مطلق سببها بردَرَد (۱۵۴۸)

حضرت مسبّب‌الاسباب هرکاری را که اراده فرماید انجام می‌دهد. زیرا قدرت مطلق، زنجیر علل و اسباب را از هم می‌گسلد.

لیک اغلب بر سبب رانَد نَفاد تا بداند طالبی جُستن مراد (۱۵۴۹)

اما غالباً حضرت حق، امور را از مجاری اسباب به انجام می‌رساند تا هر جوینده‌ای بداند که راه رسیدن به مقصودش پیدا کردن علل و اسبابِ آن است. [در غیر اینصورت مردم کار و بار را تعطیل می‌کردند و در گوشه‌ای می‌خزیدند و اجرای امور را بی تمهید قبلی و بطور دفعی درخواست می‌کردند. کلمهٔ «نَفاد» مصدر ثلاثی مجرّد به معنی به سر آمدن و تمام شدن است. اما در برخی از نسخه‌ها از جمله نیکلسون «نَفاذ» به معنی جاری شدن و جریان یافتن آمده که هرچند از نظر قافیه مخدوش است ولی از حیث معنی مناسب می‌آید. زیرا «ذال» را با «دال» نمی‌توان قافیه کرد.]

(۱۵۵۰) چون سبب نبود، چه رَه جُوید مُرید؟ پس سبب در راه مـی‌باید پـدید

اگر سبب در کار نباشد طالب برای رسیدن به مطلوب خود چه راهی را جستجو کند؟ پس ثابت شد که سبب باید در راه، ظاهر و آشکار باشد.

(۱۵۵۱) این سبب‌ها بر نظرها پـرده‌هاست که نه هر دیدار، صُنعش را سزاست

این علل و اسباب، به منزلهٔ حجاب‌هایی است بر چشمانِ مردم، زیرا هر چشمی لیاقت دیدنِ تجلّیات الهی را ندارد. یعنی علل و اسباب ظـاهری غـالباً مـوجب پـوشیدگی حـق از انظار عموم می‌شود، زیرا آنـقدر در اسـباب غـرق مـی‌شوند کـه مسبّب‌الاسـباب را شـهود نمی‌کنند. [بحث سبب و مسبّب در شرح بیت (۲۵۱۴) دفتر سوم آمده است. لازم است بدانجا رجوع شود.]

(۱۵۵۲) دیده‌یی بـاید، سـببْ‌سوراخْ‌کُـن[1] تا حُجُب را بـرکَنَد از بـیخ و بُـن

برای مشاهده کردن تجلّیات الهی، چشمی لازم است که حجابِ اسباب را بشکافد، تا کلّاً حجاب‌ها را از ریشه و اساس برافکند.

(۱۵۵۳) تـا مُسَـبِّب بـیند انـدر لامکـان هرزه داند جهد و اَکساب[2] و دکان

تا آن چشم، حضرت مسبّب‌الاسباب را در عالم غیب ببیند، و سعی و اکتساب و دکان را بیهوده شناسد. [البته این مقام به عارفان روشن‌بین تعلّق دارد که اسباب مانع از شهود مسبّب نشود. مراد از «جهد و اکساب و دکان» علل و اسباب است. پس انسان کامل کسی است که در چنبر علل و اسباب ظاهری اسیر نشود.]

(۱۵۵۴) از مُسبِّب می‌رسد هر خیر و شـر نیست اسباب و وسایط ای پـدر

پدرجان، هر خیر و شرّی از جانب حضرت مسبّب‌الاسباب می‌رسد، و این اسـباب و واسطه‌ها. [چون فعلِ «نیست» به بیت بعدی تعلّق دارد معنی بـیت فـوق بـا آن بـیت کـامل می‌شود.]

---

۱. سببْ‌سوراخْ‌کن: صفت مرکب فاعلی مرخّم به معنی سوراخ کنندهٔ سبب.
۲. اَکْساب: کسب‌ها.

جز خیالی مُنعقِد بر شاهراه تا بماند دورِ غفلت چندگاه (۱۵۵۵)

این اسباب و واسطه‌ها چیزی جز خیالی تشکیل یافته بر سرِ شاهراهی نیست، تا مرحلهٔ غفلت مدّتی نیز دوام یابد. [چون مولانا در ابیات اخیر نشان داد که مسبّب‌الاسباب، حضرت حق است و روا نیست که آدمی به سبب درآویزد و مسبب‌الاسباب را رها کند، حکایت بعدی را در بسط این مطلب آورده است.]

در ابتدایِ خلقتِ جسمِ آدم علیه‌السّلام

که جبرئیل راعلیه‌السّلام اشارت کرد: که برو از این زمین مشتی خاک برگیر

و به روایتی از هر نواحی مشت مشت برگیر

خلاصهٔ داستان

وقتی خداوند اراده فرمود که آدمی را آفریند، به جبرئیل فرمان داد که مشتی خاک از زمین برگیرد. چون زمین به قصد جبرئیل پی برد ناله و تضرّع کرد و او را به خدا سوگند داد و گفت: تو را به خدا دست خالی بازگرد زیرا خوش ندارم که موجودی سفّاک از من پدید آید. و جبرئیل بازگشت بی‌آنکه مشتی خاک برگیرد. سپس خداوند میکائیل و پس از آن اسرافیل را به سوی زمین گسیل داشت و آن دو نیز در مقابل ناله و شیون زمین متأثّر شدند و دست خالی بازگشتند. تا اینکه نوبت به عزرائیل رسید. وقتی او به زمین آمد زمین دوباره شروع به شیون و زاری کرد و از عزرائیل خواست که هیچ خاکی از او نگیرد. اما عزرائیل گفت من مأمورم و معذور، و جای هیچ چون و چرایی هم نیست. خلاصهٔ کلام در اثنای گفتگو بی‌آنکه زمین متوجه شود مشتی خاک برمی‌گیرد و می‌رود تا کالبد آدمی از آن آفریده گردد.

* * *

مأخذ این حکایت را از ترجمهٔ تفسیر طبری عیناً نقل می‌کنیم: چون خدای عزوجل خواست که آدم را بیافریند جبرئیل را بفرستاد و گفت که: برو بدین جهان، آنجا که امروز مکّه است و از آنجا چهل گز گِل از زمین بردار. جبرئیل بیامد و آنجا که امروز کعبه است پَر فرو بُرد به زمین، و خواست که گِل بردارد. و زمین با جبرئیل به سخن آمد، گفت: یا جبرئیل همی چه کنی؟ گفت: همی گِل بردارم از روی تو، تا خدای عزّوجلّ خلقی بیافریند، و این جهان بدو سپارد. زمین مر جبرئیل را سوگند داد و گفت: بدان خدای که تو را فرستاد که تو از من گِل

برنداری، که خدای عزّوجلّ از آن خلیفتی آفریند که او بر پشتِ من گناه کند و خونِ ناحق ریزد، همچنان که آن جانّ (= جِنّیان) کرد تا خدای تعالی ایشان را از پشت زمین براند. جبرئیل از بهرِ آن سوگند بازگشت و گفت: یا ربّ تو خود بهتر دانی که من از بهر چه بازگشتم.

پس خدای عزّوجلّ میکائیل را بفرستاد و گفت: برو و چهل گز گل از روی زمین بردار. میکائیل بیامد و زمین همچنان سوگند بر وی نهاد و او نیز بازگشت. پس خدای عزّوجلّ عزرائیل را بفرستاد، و زمین همچنان سوگند بر وی نهاد که جبرئیل و میکائیل را نهاده بود. عزرائیل گفت: فرمان خدای را به سوگندِ تو بِنَدْهم، خدای تعالی مرا چنین فرمود و من فرمان خدای برم نه فرمان تو. و آنجا که مکّه است پَر فرو بُرد و چهل گز گِل از جمله روی زمین برداشت از همه لونی سخت و سست و نرم و ریگ و کویر و نرم و درشت و سیاه و سپید و از همه لونی. و حق جلّ و علا آدم را از گِل بیافرید به قدرت خویش، و همچنان که بیافرید صورتی بود او کنده از مشرق تا مغرب[1]...

❊

مولانا در ابیات پیشین بحث را بدانجا رساند که گرچه علل و اسباب حاکمه بر جهان امری ضروری است اما بدین معنی نیست که آدمی مسبّب‌الاسباب را نادیده گیرد، بل بر اوست که اسیر اسباب ظاهری نشود و از هر سبب به مسبّب پی ببرد، قهراً چنین شناختی مستلزم داشتن بصیرت و روشن‌بینی است. نه تنها اسباب ظاهری ابزار فعل الهی است بلکه اسباب باطنی نظیر فرشتگان نیز آلت فعل حضرت حق‌اند.

❊ ❊ ❊

(۱۵۵۶) **چونکه صانع خواست ایجادِ بشر از برایِ ابتلایِ خیر و شر**

وقتی که آفریدگار خواست انسان را برای آزمایش در خیر و شر بیافریند. [خداوند آدمی را آفرید تا او را در اعمال صالح و طالح امتحان کند. چنانکه در آیهٔ ۲ سورهٔ مُلک آمده است: **اَلَّذی خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیاةَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً**. «همان خدایی که مرگ و زندگی را بیافرید تا شما را آزماید که کدامینتان نکوکردارترید.» بیت فوق کلاً شرط، و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.]

---

۱. ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱، ص ۴۵ـ۴۴.

جبرئیلِ صدق را فرمود: رَوْ مشت خاکی از زمین بِستان گِرَو (۱۵۵۷)

به جبرئیل راستگو فرمود: برو از روی زمین یک مشت خاک به امانت بگیر. [«صِدْق» گرچه مصدر است، اما در اینجا معنی وصفی دارد. گاه برای مبالغه مصدر را در معنی صفت می‌آورند. مانند زَیْدٌ عَدْلٌ. یعنی زید بسیار عادل است. توضیحِ جبرئیل در شرح بیت (۶) دفتر سوم آمده است.]

او میان بست[۱] و بیآمد تا زمین تا گزارد اَمرِ رَبِّ‌الْعالَمین (۱۵۵۸)

جبرئیل مهیّا شد و به زمین آمد تا فرمان پروردگار جهانیان را بجا آرد.

دست سویِ خاک بُرد آن مُؤْتَمِر[۲] خاک، خود را درکشید و شد حَذِر[۳] (۱۵۵۹)

آن فرمانبردار (جبرئیل) دست به سوی خاک (زمین) دراز کرد، اما خاک، خود را کنار کشید و خودداری کرد. [اگر «مُؤْتَمِر» به صیغهٔ مفعولی خوانده شود به معنی مأمور و امر شده است، در اینصورت باید «حَذِر» را «حَذَر» خواند تا قافیه جور آید و آن‌را تأویل به مشتق کرد تا معنی بیت مناسب گردد. پس وجه اول معقول‌تر است.]

پس زبان بگشاد خاک و لابه کرد کز برایِ حُرمتِ خلّاقِ فرد (۱۵۶۰)

پس خاک (زمین) زبان گشود و شیون کرد و گفت: تو را به احترام حضرت آفریدگار یگانه قسم می‌دهم. [تتمهٔ مطلب در بیت بعدی آمده است.]

ترکِ من گو و برو، جانم ببخش رَوْ، بتاب از من عِنانِ خِنگْ‌رَخْش[۴] (۱۵۶۱)

مرا رها کن و برو دنبال کارت و جانم را به من ببخش، یعنی مزاحمِ من نشو و آزارم

---

۱. میان بستن: کمر بستن، کنایه از آماده شدن برای انجام کاری.

۲. مُؤْتَمِر: فرمان‌بردار، مشورت کننده. اسم فاعل از مصدر اِئْتِمار.

۳. حَذِر: پرهیزکننده، ترسنده، اجتناب ورزنده. صفت مشبهٔ عربی.

۴. خِنگْ‌رَخْش: اسب سفید و نژاده و اصیل. اضافهٔ مقلوب است، یعنی بوده است: رَخشِ خِنگ. «خنگ» به معنی اسب سفید، و «رَخْش» به معنی اسب اصیل و نژاده. در اینجا مراد از «خنگ رخش» بُراقِ جبرئیل است که رسول خدا با آن به معراج رفت. رجوع شود به شرح بیت (۵۵۲) و (۵۵۵) دفتر چهارم.

نده. برو و لگام اسب سفید و نژاده‌ات را از من بازگردان.

(۱۵۶۲) در کَشاکَش‌هایِ تکلیف و خَطَر بهرِ اَللّٰه هِلْ[1] مرا، اندر مَبَر

محضِ رضای خدا رهایم کن و مرا به معرکهٔ تکلیف و خطر مبر. [منظور بیت: انسانی که از من خلق می‌شود باید تکالیف بزرگی بر دوش کشد و با مخاطرات بسیاری روبرو گردد. پس مرا بدان وادی درنیاور.]

(۱۵۶۳) بهرِ آن لطفی که حقّت برگزید کرد بر تو علمِ لوحِ کُل پدید

خاک (زمین) افزود: به سبب آن لطفی که حضرت حق بر تو کرد و تو را رسول برگزیدهٔ خود ساخت علم لوح محفوظ را بر تو آشکار کرد. [مراد از «لوح کل» همان «لوح محفوظ» است. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۶۴) دفتر اول.]

(۱۵۶۴) تا ملایک را مُعلِّم آمدی دایماً با حق مُکَلِّم[2] آمدی

تا اینکه معلّم فرشتگان شدی و پیوسته با حضرت حقّ سخن می‌گویی. [حکیم سبزواری فرماید: جبرئیل موکّل بر علم است و اسرافیل (موکّل) بر تصویر ابدان و میکائیل (موکّل) بر رزق ابدان و عزرائیل (موکّل) بر قبض ارواح از ابدان. پس جبرئیل عقل کلّی است که واسطه است در ایصال علم به همهٔ عقول بالفعل، و در ایصال وحی به همهٔ انبیاء و الهام به همهٔ اولیاء... اوست که به عقلِ فعّال و روح‌القدس و ناموس اکبر و سروش اعظم و روان‌بخش و قلم نگارنده در قلوب و خزانهٔ عقولِ مستفاده و غیر اینها نامیده می‌شود[3].]

(۱۵۶۵) که سفیرِ انبیا خواهی بُدَن تو حیاتِ جانِ وحیی، نی بَدَن

به سبب آن لطف الهی است که تو به سوی پیامبران فرستاده خواهی شد، تویی که مایهٔ حیات وحی هستی نه مایهٔ حیات جسم. [مسلّماً حیات روحانی افضل بر حیات

---

۱. هِلْ: رها کن، ترک کن، از مصدر هِلیدن.
۲. مُکَلِّم: تکلّم‌کننده، سخن گوینده.
۳. شرح اسرار، ص ۳۶۷.

جسمانی است.]

بر سرافیلت فضیلت بود از آن　　کو حیاتِ تن بود، تو آنِ جان　　(۱۵۶۶)

تو از آنرو بر اسرافیل برتری داری که او مایهٔ حیات جسم است و تو مایهٔ حیات روح.

بانگِ صُورش نَشأتِ تن‌ها بُوَد　　نفخِ تو نَشْوِ[۱] دلِ یکتا بُوَد　　(۱۵۶۷)

زیرا صدای صورِ اسرافیل فقط می‌تواند کالبدها را زنده کند، در حالی که دمیدنِ تو باعث زنده شدن دل بی‌همتاست. [«دلِ یکتا» تعبیری است برای بیان عظمت و والایی «دل»، از آنرو که «دل» عرش حضرت حق است با وصف وحدت یاد شده است. چنانکه حکیم سبزواری گوید: اضافهٔ «دل» به «یکتا» از آنروست که دل، عرش‌اللّه است، و یا از آنروست که وحدت دلِ کامل، از نوع وحدت حقّه است نه عددی. لیکن وحدت ذات الهی، حقّهٔ حقیقی است، و وحدت دل کامل، وحدت حقّهٔ ظلّی[۲].]

جانِ جانِ تن، حیاتِ دل بُوَد　　پس ز دادش داد[۳] تو فاضل بُوَد　　(۱۵۶۸)

حیات دل، مایهٔ اصلی جان بدن است، پس آنچه تو می‌دهی از آنچه او (اسرافیل) می‌دهد برتر است.

باز میکاییل رزقِ تن دهد　　سعیِ تو رزقِ دلِ روشن دهد　　(۱۵۶۹)

میکائیل نیز روزیِ جسمانی عطا می‌کند، اما تلاش و تکاپوی تو دادن روزی به دل‌های روشن است. [میکائیل که در قرآن کریم «میکال» خوانده شده از فرشتگان مقرّبی است که یهود و نصاری او را «میشل» گویند[۴]. طَبْرِسی در ذیل آیهٔ ۹۸ سورهٔ بقره می‌گوید: «میکائیل» اسمی عجمی است که معرّب شده است. «میک» به سُریانی معادلِ عُبَید (= بندهٔ کوچک) و

---

۱. نَشْو: بالیدن، روییدن. در اینجا مناسب معنیِ زنده شدن.
۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۶۸.
۳. داد: عطا، بخشش.
۴. ر.ک. اعلام قرآن، ص ۶۰۷.

«ئیل» به معنیِ **اللّه** است. پس **میکائیل** یعنی **عُبَیدُاللّه**[۱] (= بندهٔ کوچک خدا)، ابوالفتوح می‌گوید: میکائیل فرشتهٔ رحمت و آبادانی و رزق و مژدگانی است[۲]. برخی او را «رئیس‌الملائکه» خوانده‌اند که غلط است زیرا بزرگ ملائک جبرئیل است. پس مولانا از زبان خاک، حیاتِ روحانی را افضل بر حیات جسمانی دانسته است.]

(۱۵۷۰) **او به دادِ کَیْل[۳] پُر کرده‌ست ذَیْل[۴] دادِ رزقِ تو نمی‌گنجد به کَیْل**

میکائیل، دامن خود را از عطایایی پُر کرده است که در پیمانه‌ها می‌گنجد، اما عطایای تو در هیچ پیمانه‌ای نمی‌گنجد. یعنی عطایای میکائیل جسمانی است و عطایای تو (جبرئیل) روحانی.

(۱۵۷۱) **هم ز عزرائیلِ با قهر و عَطَب[۵] تو بِهی، چون سَبْقِ رحمت بر غَضَب**

همچنین تو از عزرائیلِ قهّار و مُهلِک نیز بهتری، زیرا که رحمت حضرت حق بر غضبش سبقت دارد. [رجوع شود به شرح بیت (۲۶۷۲) دفتر اول. «عزرائیل» مظهر اسم **مُفنی** و **قهّار** است، در حالی که جبرئیل مظهر اسم **مُحیی** و **رحمان**. و چون رحمت حق بر غضبش سبقت دارد، پس جبرئیل از عزرائیل بالاتر است. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۵) دفتر چهارم.]

(۱۵۷۲) **حاملِ عرش این چهارند و، تو شاه بهترینِ هر چهاری ز انتباه[۶]**

این چهار فرشته، عرش حضرت حق را حمل می‌کنند و تو پادشاه آنانی، و از حیث آگاهی از هر چهار تنِ آنان بهتری. [اشاره است به آیهٔ ۱۷ سورهٔ **حاقّه**: **وَالْمَلَکُ عَلیٰ اَرْجائِها وَ یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ یَوْمَئِذٍ ثَمانِیَةٌ**. «و فرشتگان در اطراف آسمان باشند. و در آن روز

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۱، ص ۱۶۶.
۲. ر.ک. **تفسیر ابوالفتوح**، ج ۱، ص ۲۴۷.
۳. **کَیْل**: پیمانه. جمع: **اَکْیال**.
۴. **ذَیْل**: دامن. جمع: **اَذْیال**.
۵. **عَطَب**: هلاک شدن و هلاکت. «با عَطَب» یعنی مُهلِک.
۶. **اِنْتِباه**: بیداری، آگاهی.

هشت تن، عرش الهی را حمل کنند.» «مَلَک» اسم جنس است و در مفرد و جمع یکسان بکار رود. چون این آیه از متشابهات است ابهامات بسیار دارد و لذا مفسران اقوالی مختلف آورده‌اند. منظور از عرش چیست؟ فرشتگان کیان‌اند؟ آیا فرشته در اینجا جنبهٔ وصفی دارد و یا حقیقی؟ حمل آن عرش چگونه خواهد بود؟

شیخ طَبْرِسی گوید که حاملان عرش، امروز چهار تن‌اند و در قیامت چهار تنِ دیگر اضافه شوند. چهار تنِ نخستین حضرت نوح(ع)، ابراهیم(ع)، موسی(ع) و عیسی(ع) است، و چهارتن بعدی حضرت محمد(ص)، علی(ع)، حسن(ع) و حسین(ع)[1]. این قول برای فرشتگان در آیهٔ فوق جنبهٔ وصفی قائل است، و مراد از آنها را انسان‌های کامل و پاک و فرشته‌خو می‌داند، در حالی که مولانا برای آن فرشتگان جنبهٔ حقیقی قائل است. یعنی می‌گوید حاملانِ عرش پروردگار هشت تن از فرشتگان هستند نه آدمیانِ فرشته‌خو. چنانکه مفسّرانی نظیر زمخشری[2] و میبدی[3] و دیگران بر این نهج رفته‌اند.]

روزِ محشر، هشت بینی حاملانْش هم تو باشی افضلِ هشت، آن زمانْش (۱۵۷۳)

در روز رستاخیز حاملان عرش را هشت فرشته خواهی دید، در آن روز نیز تو برتر از آن هشت فرشته خواهی بود. [به شرح بیت پیشین مراجعه شود.]

همچنین برمی‌شمرد و می‌گریست بوی می‌بُرد او کزین مقصود چیست (۱۵۷۴)

زمین پیوسته فضیلت‌های جبرئیل را بازمی‌گفت و گریه می‌کرد،زیرا از کار جبرئیل آگاه شده بود و می‌دانست که مقصود او از برگرفتنِ قبضه‌ای خاک چیست.

معدنِ شرم و حیا بُد جبرئیل بست آن سوگندها بر وَی سَبیل[4] (۱۵۷۵)

جبرئیل که مظهرِ شرم و حیا بود چنان مأخوذ به حیا شد که سوگندهای زمین بر او اثر گذاشت و راه را بر او بست و مانع شد که جبرئیل مشتی خاک بردارد.

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۱۰، ص ۳۴۶.
۲. ر.ک. **کشاف**، ج ۴، ص ۶۰۲.
۳. ر.ک. **کشف‌الاسرار**، ج ۱۰، ص ۲۱۱.
۴. سَبیل: راه. جمع: سُبُل.

(۱۵۷۶) بس که لابه کردش و سوگند داد بازگشت و گفت: یا رَبَّ‌الْعِباد

زمین از بس گریه کرد و جبرئیل را سوگند داد که او ناچار دست خالی به بارگاه الهی بازگشت و عرض کرد: ای پروردگار بندگان.

(۱۵۷۷) که نبودم من به کارت سَرسَری لیک زآنچه رفت، تو داناتری

من در انجام فرمانت اِهمال و سستی نکرده‌ام، ولی تو خود بهتر می‌دانی که چه رخ داد و زمین با من چگونه برخورد کرد.

(۱۵۷۸) گفت نامی که ز هَوْلش ای بصیر هفت گردون باز مانَد از مسیر

ای خداوند بینا، زمین نامی از نام‌های تو را ذکر کرد که از هیبت آن افلاک هفتگانه از گَردِش باز می‌مانَد. [مراد از آن نام شریف، **اللّه** است. چنانکه بیت (۱۵۶۲) گواه بر این مطلب است. توضیح آنکه هر یک از اسمای الهی معرّف صفتی از صفات جمالی و جلالی حضرت حق است و بعضی از این اسماء از حیث جامعیّت بر بعضی دیگر برتری دارد تا آنجا که هفت اسم را افضل اسماء دانسته‌اند[۱]. اما کلمهٔ شریفهٔ **اللّه** کعبهٔ جمیع اسماءاللّه است و همهٔ آن اسماء، حول آن محور می‌چرخند[۲]. **اللّه** اسم جلاله است و مختص ذاتِ واجب‌الوجود، و به علاوه همهٔ اسماء الهی را که از اوصافی معیّن گرفته‌اند می‌توان نعتِ «الله» قرار داد، امّا «الله» را نمی‌توان نعت آن اسماء کرد. مثلاً می‌توان گفت: «اَللّهُ‌الْقادِرُ»، اما نمی‌توان گفت: اَلْقادِرُاللّهُ. پس کلمهٔ مبارکهٔ **اللّه** مَلِکُ‌الاسماء است و از اینرو ذکرِ «اللّه» را سلطان اذکار نامیده‌اند. پس قسم خوردن و یا قسم دادن بدین اسم شریف، بس مهم و خطیر است. برای اطلاع بیشتر از نام **اللّه** رجوع شود به شرح بیت (۱۱۶۹) دفتر چهارم.]

(۱۵۷۹) شرمم آمد، گشتم از نامت خَجِل ورنه آسانست نَقْلِ مُشتِ گِل

از آن نام تو شرمگین شدم و حیا کردم، و الّا آوردن یک مشت خاک کاری آسان است.

---

۱. رجوع شود به شرح بیت (۱۹۸۵) دفتر سوم.

۲. ر.ک. یازده رسالهٔ فارسی، ص ۱۹۳.

که تو زوری داده‌ای اَملاک[۱] را که بدرّانند این اَفلاک را (۱۵۸۰)

زیرا تو چنان قدرتی به فرشتگان عطا فرموده‌ای که می‌توانند افلاک را از هم پاره کنند.

فرستادنِ میکائیل را علیه‌السّلام به قبضِ حَفنه‌ای[۲] خاک از زمین، جهتِ ترکیبِ ترتیبِ جسمِ مبارکِ اَبُوالْبَشَر، خلیفةُالْحَق، مسجودِالْمَلَک وَمُعَلِّمُهُمْ آدم علیه‌السّلام

گفت میکاییل را تو رَوْ به زیر مشتِ خاکی در رُبا از وَی چو شیر (۱۵۸۱)

حضرت حق به میکائیل فرمود تو به سوی زمین برو و دلاورانه مشتی خاک از آن برگیر. [توضیح میکائیل در شرح بیت (۱۵۶۹) همین دفتر آمده است.]

چونکه میکاییل شد تا خاکدان دست کرد او تا که بِرْباید از آن (۱۵۸۲)

همینکه میکائیل به زمین رفت و دست دراز کرد که مشتی خاک از آن بردارد. [این بیت متضمّن شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

خاک لرزید و درآمد در گُریز گشت او لابه‌کنان و اشکْ‌ریز (۱۵۸۳)

زمین بر خود لرزید و خواست فرار کند. پس شروع به زاری و گریه کرد.

سینه سوزان لابه کرد و اجتهاد با سِرشکِ پُر ز خون سوگند داد (۱۵۸۴)

زمین با دلی سوزان نالید و به تکاپو افتاد و با اشکی خونین میکائیل را سوگند داد.

که به یزدانِ لطیفِ بی‌نَدید[۳] که بکردت حاملِ عرشِ مجید (۱۵۸۵)

زمین گفت: به حقِ خداوندِ لطیفِ بی‌همتا که تو را یکی از حمل‌کنندگان عرش بلندمرتبه‌اش کرده است. [لطیف از اسماءاللّه است و مفسران برای آن چهار معنی قائل شده‌اند:

---

۱. اَمْلاک: جمعِ مَلَک به معنی فرشته.

۲. حَفْنه: یک مُشت از هر چیز.

۳. نَدید: همتا و نظیر.

مداراکننده، کسی که حاجات خلق را با مدارا برآورد، کسی که به حقایق و دقایق امور آگاه است، و چهارم به معنی نافذ در هر چیز. امیرمؤمنان علی(ع) فرمود: لَطیفٌ لا یُوصَفُ بِالْخَفاءِ[1]. «خداوند، لطیف است نه آن‌سان که به پوشیدگی وصف شود.» یعنی حق‌تعالی از شدّت ظهور در هر چیز مخفی است.]

(۱۵۸۶) کَیْلِ ارزاقِ جهان را مُشرِفی[2] تشنگانِ فضل را تو مُغرِفی[3]

تو بر پیمانه‌ها و مقادیر ارزاق جهان نظارت داری. یعنی روزیِ مقسومِ هرکس را بدو می‌دهی و می‌دانی که هر یک از خلایق چه رزق مقدّری دارد. و تو تشنگان فضل الهی را به مقدارِ معیّن و مقدّر سیراب می‌کنی.

(۱۵۸۷) زآنکه میکاییل از کَیْل اشتقاق دارد و، کَیّال[4] شد در اِرتزاق

زیرا میکائیل از کَیْل (= پیمانه) اشتقاق یافته، و میکائیل کسی است که در رساندن رزق به خلایق پیمانه‌دار است. [از این بیت مستفاد می‌شود که «میکائیل» اسمی عربی است، در حالی که مفسّران قرآن کریم عُجمه بودن آن را تصریح کرده‌اند. در آیهٔ ۹۸ سورهٔ بقره نیز به صورت غیرمنصرف آمده است، و عدم انصرافِ آن دلالت بر عُجمه بودن آن دارد. گرچه ممکن است زبان‌شناسان «کَیْل» را با «میکائیل» هم ریشه بدانند. الله اعلم.]

(۱۵۸۸) که امانم دِه، مرا آزاد کن بین که خون‌آلود می‌گویم سَخُن

به من امان ده و آزادم کن. ببین که دارم حرف‌های خونینی می‌زنم.

(۱۵۸۹) معدنِ رحمِ اِلٰه آمد مَلَک گفت: چون ریزم بر آن ریش این نمک؟!

فرشته مظهر رحمت الهی است. در این موقع میکائیل با خود گفت: چگونه بر زخم او

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، خطبهٔ ۱۷۸، فقرهٔ ۳.
۲. مُشْرِف: نظارت دارنده، مسلّط.
۳. مُغْرِف: به کفِ دست آبْ گیرنده، کسی که با کف دست آب برمی‌دارد. در اینجا به معنی سیراب‌کننده است.
۴. کَیّال: پیمانه‌دار و پیمانه‌گر.

نمک بپاشم؟! یعنی روا نیست که او را بیش از این ناراحت کنم.

همچنانکه معدنِ قهر است دیو که برآورد از بنی‌آدم غریو (۱۵۹۰)

چنانکه شیطان نیز مظهر قهر الهی است به طوریکه فریاد و فغان آدمیزادگان را درآورد.

سَبْقِ رحمت بر غضب هست ای فتا لطف، غالب بود در وصفِ خدا (۱۵۹۱)

ای جوانمرد، رحمت الهی بر غضب الهی سبقت دارد. در میان صفات الهی، صفت لطف بر صفات قهریّه غلبه دارد. [رجوع شود به شرح بیت (۲۶۷۲) دفتر اول.]

بندگان دارند لابُد خویِ او مَشک‌هاشان پُر ز آبِ جویِ او (۱۵۹۲)

بندگان خدا نیز ناگزیر متّصف به اوصافِ او هستند و مشکِ وجودشان از آبِ اوصاف و اخلاق او پُر شده است. [انسان کامل، مظهرِ اکمل و اَتَمّ حضرت حق است و به اوصافِ او متّصف و به اخلاق او متخلّق. همینطور میکائیل که بندهٔ راستین الهی است از صفت لطف و رحمانیت الهی برخوردار است.]

آن رسولِ حق، قَلاووزِ[1] سلوک گفت: اَلنّاسُ عَلیٰ دینِ‌الْمُلُوک (۱۵۹۳)

آن پیامبر حق که پیشاهنگ سلوک است فرمود: مردم بر آیین امیران خویش‌اند. [روش فرمانروایان در رعیّت اثر می‌نهد. اگر بر راه و رسم عدل و ملاطفت روند، مردم نیز میان خود به عدالت و ملاطفت رفتار کنند. و اگر راه ستم پویند مردم نیز چهار اسبه بدان سو تازند. در جوامع روائی عبارت فوق یافته نشد. و اصل آن اینست: **اَلنّاسُ عَلیٰ دینِ مُلوکِهِمْ**. لیکن حدیثی از امیرمؤمنان علی(ع) نقل شده که با عبارت فوق کاملاً متقارب‌المضمون است. بدین عبارت: **اَلنّاسُ بِأُمَرائِهِمْ اَشْبَهُ مِنْهُمْ بِآبائِهِمْ**[2]. «مردم (در روش‌های اخلاقی و صفات اجتماعی) به حاکمان خود بیشتر شباهت دارند تا به پدران خویش.»]

---

۱. **قَلاوُز**: پیشرو لشکر، پیشاهنگ. کلمه‌ای ترکی است.

۲. **بحارالانوار**، ج ۱۷، ص ۱۲۹.

(۱۵۹۴) رفت میکاییل سوی ربِّ دین خالی از مقصود دست و آستین

میکائیل با دست و آستینی تهی از مقصود خود به سوی پروردگارِ جزا رفت. یعنی بی‌آنکه مقصودش حاصل شود راه آسمان را پیش گرفت و رفت.

(۱۵۹۵) گفت: ای دانایِ سِرّ و شاهِ فرد خاکم از زاری و گریه بسته کرد

میکائیل عرض کرد: ای کسی که به اسرار نهان دانایی و ای کسی که سلطان یگانهٔ جهانی، زمین با گریه و زاری دستم را بست.

(۱۵۹۶) آبِ دیده پیشِ تو با قدر بود من نتانستم که آرَم ناشنود

چون اشک چشم در نزد تو ارزشمند است، من نتوانستم گریهٔ او را نادیده گیرم. [چنانکه رسول اکرم(ص) فرموده است: **حُرِّمَتِ النّارُ عَلیٰ عَیْنٍ دَمَعَتْ مِنْ خَشْیَةِاللّهِ**[1]. «آتش بر آن چشمی که از ترس خدا گرید حرام شده است.»]

(۱۵۹۷) آه و زاری پیشِ تو بس قدر داشت من نتانستم حقوقِ آن گذاشت

چون ناله و زاری نزد تو بسیار گرانقدر است، من نتوانستم حقوق آن را بجا آورم.

(۱۵۹۸) پیشِ تو بس قدر دارد چشمِ تر من چگونه گشتمی استیزه‌گر؟

در حالی که چشم گریان نزد تو بسیار عزیز است من چگونه می‌توانستم با او مجادله کنم؟

(۱۵۹۹) دعوتِ زاریست روزی پنج بار بنده را که در نماز آ و بزار

تو روزی پنج نوبت بندگان را به تضرّع و زاری دعوت کرده‌ای و به آنان گفته‌ای که به سوی نماز بیایید و ناله کنید.

(۱۶۰۰) نعرهٔ مُؤذِن که حَیّا عَلَ‌الْفَلاح وآن فلاح این زاری است و اقتراح[2]

بانگ مؤذّن که می‌گوید: حَیَّ عَلَی‌الْفَلاح یعنی بشتاب به سوی رستگاری. آن

---

۱. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۲، ص ۱۴۴.

۲. اِقْتراح: درخواستن، سؤال کردن، خواستن چیزی بی تأمّل.

رستگاری همین ناله و درخواست کردن است.

آن‌که خواهی کز غمش خسته کنی　　راهِ زاری بـر دلش بسـته کـنی　　(۱۶۰۱)

هرکس را که بخواهی با غم و اندوه، بیچاره و درمانده‌اش کنی، راه تضرّع و زاری را بر دلش می‌بندی.

تـا فـرو آیـد بـلا بـی‌دافـعی　　چـون نـباشد از تـضرّع شـافعی　　(۱۶۰۲)

تا اینکه بلایی بر او نازل شود که قابل دفع نباشد، زیرا او شفاعت‌کننده‌ای از تضرّع و زاری ندارد.

وآنکه خواهی کز بلایش واخَـری　　جـانِ او را در تـضرّع آوری　　(۱۶۰۳)

اما کسی را که بخواهی از بلا نجات دهی، جان او را به زاری و تضرّع وا می‌داری.

گُـفته‌یی انـدر نُـبی[1]، کآن اُمَّـتان　　که بر ایشان آمد آن قـهرِ گـران　　(۱۶۰۴)

در قرآن کریم دربارهٔ اقوامی که قهرِ گرانبارِ الهی بر آنان فرود آمد فرموده‌ای:

چون تضرّع می‌نکردند آن نَفَس؟　　تا بلا زیشـان بگشـتی بـاز پس　　(۱۶۰۵)

چرا آن اقوام در لحظهٔ نزول عذاب به درگاه الهی تضرّع و زاری نکردند تا عـذاب از ایشان بازگردد؟ [چنانکه در آیهٔ ۴۲ و ۴۳ سورهٔ انعام آمده است: وَ لَقَدْ اَرْسَلْنا اِلیٰ اُمَم مِنْ قَبْلِکَ فَاَخَذْناهُمْ بِالْبَأْساءِ وَالضَّرّاءِ لَعَلَّهُمْ یَتَضَرَّعُونِ فَلَوْلا اِذْ جاءَهُمْ بَأْسُنا تَضَرَّعُوا وَ لٰکِـنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطانُ ما کانُوا یَعْمَلُون. «و براستی که ما پیش از تو رسـولانی به سوی امّت‌هایی بفرستادیم و آنان (امّت‌ها) را به سختی‌ها و ناگواری‌ها گرفتار آوردیم باشد که (به درگاه حق) تضرّع کنند. پس چرا آنان به گاهِ نزول عذاب ما تضرّع نکردند، بلکه دل‌های ایشان به سختی و قساوت گرایید و شیطان اعمالِ بد ایشان را در نظرشان بیاراست.» در آیـهٔ فوق مفعولِ «ارسلنا» لفظاً حذف و معناً مقدّر گشته است. مرجع ضمیرِ «فاخذناهم» نـیز امـم

---

۱. نُبی: قرآن کریم.

پیشین است نه رسولان. در این قسمت از آیه حذف و ایجازی مطلوب بکار رفته که به معنا خلل درنیاورده است.]

(۱۶۰۶) لیک دل‌هاشان چو قاسی[۱] گشته بود آن گـــنه‌هاشان عـبادت مـی‌نمود

اما چون دل‌های آنان سخت و پُرقساوت شده بود، گناهان خود را عبادت می‌پنداشتند. [به شرح بیت پیشین رجوع شود.]

(۱۶۰۷) تا نداند خویش را مُـجْرِم عَـنید[۲] آب از چشمش کجا دانـد دویـد؟

مادام که شخصِ حق‌ستیز، خود را گناهکار نداند کی ممکن است که اشک از چشمش جاری شود؟

---

۱. قاسی: سخت، سفت. صفت فاعلی از فعلِ قَسَا یَقْسُو قَساوَة (= سفت و سخت شدن).
۲. عَنید: ستیزه‌گر، مُعاند. جمع: عُنُد.

قصّهٔ قوم یونس علیه‌السّلام بیان و برهانِ آن است که تضرّع و زاری دافعِ بلایِ آسمانی است و حق تعالیٰ فاعل مختار است، پس تضرّع و تعظیم پیش او مفید باشد، و فلاسفه گویند فاعل به طبع [1] است و به علّت، نه مختار پس تضرّع، طبع را نگرداند

خلاصهٔ داستان

حکایتی را که مولانا به اختصار آورده در تفاسیر قرآن کریم ذیل آیهٔ ۹۸ سورهٔ یونس آمده است: اما متن و ترجمهٔ آیه: فَلَوْلا كانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها ايمانُها اِلّا قَوْمَ يُونُسَ لَمّا آمَنُوا كَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْيِ فِي‌الْحَياةِ‌الدُّنْيا وَ مَتَّعْناهُمْ اِلىٰ حينٍ. «پس چرا هیچ شهری ایمان نیاورد که ایمان به حالش مفید افتد مگر قوم یونس. چون ایمان آوردند، عذابِ رسواگر را در زندگی دنیوی از آنان برداشتیم و تا زمانِ خاصّی ایشان را کامروا کردیم.»

خلاصهٔ حکایت: یونس بن متّیٰ قوم خود را به ایمان خواند و چون ایمان نیاوردند به درگاه الهی گله آورد. خداوند فرمود ایشان را سه روز مهلت ده، اگر ایمان نیاوردند عذاب، ایشان را فرو گیرد. یونس این سخن را به قوم خود گفت و از میانشان خارج شد. در روز موعود از آغاز بامداد آثار عذاب آشکار گشت. پاره‌های ابر آتشناک اطراف شهر را گرفت و به بالای سرشان آمد. وَهْب بن مُنَبِّه گوید دودی سیاه برآمد فضای شهر را فراگرفت و چهره‌ها سیاه و دودآلود شد. مردم هراسان به نزد عالمی به نام رُوبیل رفتند که از خاندان نبوّت بود. او گفت گرچه یونس از ما غایب شده اما خدایِ یونس از ما غایب نیست.پس به صحرا می‌رویم و دست نیایش فراز می‌داریم. مرد و زن و پیر و جوان و خُرد و کلان و حتی چهارپایان به سوی

---

۱. فاعل به طبع: ر.ک. شرح بیت (۱۶۰۸) همین دفتر.

صحرا روان شدند. کودکان را از مادرانِ خود جدا کردند و جملگی به دعا و شیون پرداختند. حق‌تعالی چون صدق نیایش و تضرّع ایشان را دید عذاب را از آنان بداشت[۱].

* * *

مولانا چون در ابیات پیشین فرمود که اگر تضرّع و نیایش، صادقانه و از صمیم قلب باشد دافع بلا و رافع عذاب می‌گردد. به همین مناسبت حکایت قوم یونس را به عنوان نمونه آورده تا مطلب مزبور را تبیین کند.

* * *

(۱۶۰۸) قومِ یونُس را چو پیدا شد بلا ابرِ پُر آتش جدا شد از سما

وقتی بر قوم یونس بلا آشکار شد، ابری آتشناک از آسمان جدا گشت. [در عنوان این فصل جلیل مولانا می‌گوید چون خداوند مختار است، دعا و نیایش به درگاه او مؤثّر واقع شود و ای بسا (همانطور که در روایات مکرّراً آمده) دعا قضای مقدّر را تغییر دهد. لیکن فلاسفه دست خدا را در علل و اسباب بسته‌اند و گفته‌اند دعا و نیایش نمی‌تواند در زنجیرهٔ علل و اسباب طبیعی حلقه‌ای محسوب شود، از اینرو دعا و زاری منشأ اثری نتواند بودن.

و امّا معنی اصطلاح فلسفیِ **فاعلِ به طبع** و یا **فاعل بالطبع**: فاعلی است که نه از خودش آگاه است و نه از فعلش بلکه فعلش مطابق طبع او صورت گیرد. یعنی به اقتضای طبعش فعلی از او صادر گردد نه از روی علم و اراده، مانند فعل سوختن که از طبع آتش صدور یابد و یا فعلِ تابیدن که از طبع خورشید به ظهور رسد. در حالی که نه آتش از اِحراق خبر دارد و نه خورشید از اِشراق. البته در تاریخ فِرَق و نِحَل، هیچ نحله‌ای خدا را فاعل‌بالطبع ندانسته است، این خود نیز دلیلِ دیگری است که مراد مولانا از فیلسوف و فلسفی به معنی رایج آن نیست بلکه او کسانی را مخاطب ساخته که دست قادر متعال را در زنجیرهٔ علل و اسباب و قوانین متّخذ از ظاهر طبیعت می‌بندند و خدا را نیز ملزم می‌کنند که در چهارچوبهٔ ذهنی آنان عمل کند!! رجوع شود به شرح بیت (۱۵۳۷) همین دفتر.

* * *

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۵، ص ۱۳۵، **تفسیر ابوالفتوح رازی**، ج ۵، ص ۳۶۱ ـ ۳۶۰، **تفسیر شریف لاهیجی**، ج ۲، ص ۴۰۰ـ۳۹۸.

یُونُس یکی از انبیای بنی‌اسرائیل اسمی است یونانی به معنی کبوتر. نام یونس چهار بار در قرآن کریم ذکر شده است. در سورهٔ انبیاء نیز با عنوان ذُوالنُّون (= صاحب و یا همدم ماهی) از او یاد شده است. در تورات، یونس فرزند اِمِتّای معرّفی شده و امتّای لفظی است عبری به معنی فانی و میرنده. در آثار اسلامی اِمِتّای مخفّف شده و به صورت مَتّیٰ درآمده است[1]. ابن عربی «فصِّ حکمت نَفَسیّه» را به نام یونس آورده از آنرو که حق‌تعالی او را با نَفَسِ رحمانی از گردابِ بلا نجات داد.]

برق می‌انداخت، می‌سوزید سنگ ابر می‌غُرّید، رُخ می‌ریخت رنگ (۱۶۰۹)

آن ابر چنان برق می‌زد که حتی سنگ‌ها را نیز می‌سوزاند. و همینکه ابر غرّش می‌کرد از هول آن رنگ از صورت مردم می‌پرید. [به خلاصهٔ داستان رجوع شود.]

جملگان بر بام‌ها بودند شب که پدید آمد ز بالا آن کُرَب[2] (۱۶۱۰)

همهٔ مردم (قوم یونس) روی پشت بام‌ها رفته بودند که ناگهان آن بلای عظیم در آسمان آشکار شد.

جملگان از بام‌ها زیر آمدند سر برهنه جانبِ صحرا شدند (۱۶۱۱)

همهٔ مردم از پشت‌بام‌ها پایین آمدند و سر برهنه به طرف بیابان شتافتند.

مادران بچّگان بُرون انداختند تا همه ناله و نفیر افراختند (۱۶۱۲)

مادران دست بچّه‌های خود را گرفتند و به سوی بیابان راهی شدند تا همگی ناله و فریاد سر دهند.

از نمازِ شام تا وقتِ سحر خاک می‌کردند بر سَر آن نفر (۱۶۱۳)

آن گروه از هنگام نماز شامگاهی تا وقت سَحَر خاک بر سر خود می‌ریختند.

---

۱. ر.ک. اعلام قرآن، ص ۶۶۵.

۲. کُرَب: جمعِ کُرْبَه به معنی سختی و اندوه.

(۱۶۱۴) جملگی آوازها بگرفته شد رحم آمد بر سرِ آن قومِ لُد[۱]

از بس نالیدند و فریاد زدند که صدای همهٔ آنان گرفت. و بر اثر آن رحمت الهی در رسید.

(۱۶۱۵) بعدِ نومیدی و آهِ ناشِکِفْت[۲] اندک اندک ابر واگشتن گرفت

بعد از آن ناامیدی و آه و زاری بی‌صبرانه، کم‌کم ابرهای عذاب کنار رفت.

(۱۶۱۶) قصّهٔ یونُس درازست و عریض وقتِ خاکست و حدیثِ مُستفیض

حکایت یونس(ع) طویل و عریض است. یعنی خیلی مفصّل است و فعلاً ما در مقام بیان آن نیستیم. و اینک موقعی است که باید حکایت زمین و آن ماجرایِ معروف را ادامه دهیم. [«حدیثِ مُستَفیض» یعنی سخن فاش و منتشر[۳]. مراد همان حکایت زمین و فرشتگان چهارگانه است که در کتب تاریخی و روائی مشهور است. برخی از شارحان کاوش‌های تکلّف‌آمیزی در آن کرده‌اند. یکی آن‌را «ماجرای فیض‌یابی زمین» معنی کرده، و دیگری گفته است مراد سخنی است که به طالبان، فیض می‌رساند. در حالی که این شارح دقت نکرده که «حدیث مُفیض» بدین معنی است نه حدیث مستفیض. شارحی دیگر بدون قرینه مستفیض را در اینجا به مُفیض (= افاضه‌کننده) تأویل کرده است. و شارحی دیگر خیال کرده است که «حدیثِ مستفیض» در اینجا همان اصطلاح معروف علم‌الحدیث است[۴].]

(۱۶۱۷) چون تضرّع را برِ حق قدرهاست وآن بها کآنجاست زاری را، کجاست؟

چون زاری و تضرّع به درگاه حضرت حق ارزش و اعتبار فراوان دارد. آن ارزش و اعتباری که تضرّع در درگاه حضرت حق دارد، کجا چنین ارزش و اعتباری وجود دارد؟ [استفهام انکاری است، یعنی ندارد.]

---

۱. لُدّ: ر.ک. شرح بیت (۱۵۷) دفتر چهارم.

۲. ناشِکِفْت: بی‌صبر، ناآرام، از مصدر شِکیفتن.

۳. ر.ک. آنندراج، ج ۶، ص ۳۹۸۲.

۴. در علم‌الحدیث، مستفیض حدیثی است که گرچه از طرق مختلف روایت شده اما به حدّ تواتر نرسیده است.

هین امید اکنون میان را چُست بند[1] خیز ای گِرْینده و دایم بخند (۱۶۱۸)

بهوش باش، ای امید (و یا ای امیدوار) اکنون آماده باش. ای گریان بلند شو و هماره خندان باش. [جایز است «امید» را به صفت تأویل کنیم. در اینصورت «امید» یعنی امیدوار.]

که برابر می‌نهد شاهِ مجید اشک را در فضل، با خون شهید (۱۶۱۹)

شاه بلندمرتبه، یعنی حضرت حق، اشک را در فضیلت با خون شهید برابر می‌نهد. [اشاره بدین حدیث است: **مٰا مِنْ قَطْرَةٍ اَحَبَّ اِلَی‌اللّٰهِ تَعٰالٰی مِنْ قَطْرَةِ دَمْعٍ مِنْ خَشْیَةِاللّٰهِ تَعٰالٰی اَوْ قَطْرَةِ دَمٍ اُهْرِیقَتْ فِی سَبیلِاللّٰه**[2]. «هیچ قطره‌ای به نزد خدای تعالی محبوب‌تر از قطره اشکی نیست که از ترس خداوند ریزد، و یا قطره خونی که در راه خدا ریخته شود.»]

فرستادنِ اسرافیل را علیه‌السَّلام به خاک که: حَفنه‌ای برگیر از خاک بهرِ ترکیبِ جسمِ آدم علیه‌السَّلام

گفت اسرافیل را یزدانِ ما که بِرَوْ زآن خاک پُر کن کف، بیآ (۱۶۲۰)

پروردگار ما به اسرافیل فرمود: برو مشتت را از آن خاک پُر کن.

آمد اسرافیل هم سویِ زمین باز آغازید خاکستان حَنین[3] (۱۶۲۱)

اسرافیل نیز به امر خدا به سوی زمین آمد، و زمین دوباره شروع کرد به نالیدن.

کِای فرشتهٔ صُور و ای بحرِ حیات که ز دَم‌هایِ تو جان یابد مَوات (۱۶۲۲)

زمین گفت که ای فرشته‌ای که در صُور می‌دمی، ای دریای زندگی که مردگان از نَفَس‌های جانبخش تو جان می‌گیرند.

---

۱. میان را چُست بستن: کنایه از با شتاب آماده شدن.

۲. احادیث مثنوی، ص ۱۶۲.

۳. حَنین: ناله، گریه و زاری.

(۱۶۲۳) در دَمی، از صُور، یک بانگِ عظیم پُر شود محشر، خلایق از رَمیم[۱]

تو در صُور می‌دمی و از صُور بانگی عظیم برمی‌خیزد و صحرای محشر از استخوان‌های پوسیدهٔ خلایق پُر شود. [«رَمیم» آیهٔ ۷۸ سورهٔ یس را تداعی می‌کند: وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَ نَسیَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ یُحْیِی الْعِظامَ وَ هِیَ رَمیمٌ. «و (برای انکار حشر) برای ما مثالی زد در حالی که خلقت خود را فراموش کرده بود. گفت: چه کسی این استخوان پوسیده را زنده کند؟!» در تفاسیر آمده است که اُبَیّ بن خَلَف و یا عاص بن وائل، از سران شرک، استخوانی پوسیده نزد محمد(ص) آورد و گفت: آیا گمان داری که خدا این استخوان را زنده کند؟ بدین مناسبت آیهٔ (۷۷) به بعد سورهٔ یس نازل شد.]

(۱۶۲۴) در دمی در صور، گویی: اَلصَّلا[۲] بر جهید ای کشتگانِ کربلا

تو ای اسرافیل در صُور می‌دمی و می‌گویی: هان ای کشته شدگان رنج و بلا بلند شوید. [«کربلا» در مثنوی تعبیری است برای سختی و بلا. پس در اینجا «کشتگانِ کربلا» به شهدای قیام امام حسین(ع) ارتباطی ندارد. منظور بیت: ای هلاک‌شدگانِ دنیای آکنده از رنج سر از قبور بردارید. حکیم سبزواری گوید: چنانکه با دمیدن روحی جنینِ شخصی زنده شود و با قبضِ روحی، شخص زنده مرده شود. چنانکه با دمیدنی، شعله‌ای خاموش گردد و با دمیدنی دیگر، آتش شعله‌ور شود. همچنین جمیع صُوَر دنیویه، دفعة واحدة به وحدتِ حَقّه قبض شوند، و با نفخهٔ دیگر تمام صُوَرِ برزخیّه زنده شوند به حیات اخرویه[۳].]

(۱۶۲۵) ای هلاکت‌دیدگان از تیغِ مرگ بر زنید از خاک سر چون شاخ و برگ

ای کسانی که با شمشیر مرگ هلاک شده‌اید مانند شاخه و برگ سر از خاک برون آورید.

(۱۶۲۶) رحمتِ تو و آن دَمِ گیرایِ تو پُر شود این عالَم از اِحیایِ تو

به علت رحمت و نَفَسِ گرم و گیرای تو این عالَم از اِحیاگری‌های تو آکنده شود.

---

۱. رَمیم: پوسیده، استخوان پوسیده. جمع: اَرِمّاء و رِمام.
۲. اَلصَّلا: ر.ک. شرح بیت (۲۲۷۸) دفتر اول.
۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۶۸.

[اسرافیل از مظاهر اسم رحمان است و رحمت عامّه‌اش از طریق احیای اموات افاضه می‌گردد.]

تو فرشتهٔ رحمتی، رحمت نما حاملِ عرشیّ و، قبلهٔ دادها (۱۶۲۷)

ای اسرافیل تو فرشتهٔ رحمتی بر من رحمتی آور. تو حامل عرشی و قبلهٔ دادگری‌ها. [رجوع شود به شرح بیت (۱۵۷۲) همین دفتر. «داد» به معنی عطا و بخشش نیز جایز است.]

عرش، معدنْ‌گاهِ داد و مَعْدِلت[1] چارجُو در زیرِ او پُر مَغْفِرت (۱۶۲۸)

عرش، جایگاه اصلی عدالت و دادگری است. و چهار جُویِ آکنده از آمرزش در زیر آن عرش روان است. [برای توضیح «چهار جُوی» رجوع شود به شرح بیت(۱۵۸۳) دفتر اول، و (۳۴۶۱) به بعد در دفتر سوم.]

جُویِ شیر و جُویِ شهدِ جاودان جُویِ خَمْر و دَجْلهٔ آبِ روان (۱۶۲۹)

آن چهار جوی عبارتند از: جویِ شیر، جویِ عسل، جویِ شراب و جویِ آب روان.

پس ز عرش اندر بهشتستان رود در جهان هم چیزکی ظاهر شود (۱۶۳۰)

این جوی‌ها از عرش به سوی بهشت روان می‌شوند، و در این جهان نیز اندکی از آن جوی‌ها نمایان می‌گردد. [مولانا می‌گوید منبع اصلی هر خوشی در این دنیا آن جهان است. خوشی‌های حقیقی این دنیا سایه‌ای است از خوشی‌های آن جهان. رجوع شود به حکایت «صوفی در میان گلستان» که از بیت (۱۳۵۸) دفتر چهارم شروع می‌شود.]

گرچه آلوده‌ست اینجا آن چهار از چه؟ از زهرِ فنا و ناگوار (۱۶۳۱)

اگر چه آن چهار جوی در این دنیا آلوده است. اما از چه چیز آلوده است؟ از زهرِ نیستی و ناگواری آلوده است. [لذّت‌های اینجهانی نه پایدار است و نه مطلق، بلکه هر لذّتی به نیستی می‌رود و در دل هر لذّتی رنجی است. اما لذّات آنجهانی، هم جاودان است و هم مطلق.]

---

۱. مَعْدِلَت: عدل و دادگری. مَعْدَلَت نیز صحیح است.

(۱۶۳۲) جرعه‌یی بر خاکِ تیره ریختند ز آن چهار و، فتنه‌ای انگیختند

از آن چهار جوی، جرعه‌ای بر خاک تیرهٔ این دنیا ریختند و شور و غوغایی برپا داشتند. [مصراع اول به یکی از رسوم میخوارگان اشارت دارد. رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۲) دفتر اول، و (۳۷۲) همین دفتر. منظور بیت: شمّه‌ای از لذّات آن جهان به این جهان رسید و موجب این همه غوغا شد. هرکس می‌کوشد به لذّت برسد. دنیاطلبان لذّت را در مظاهر دنیوی می‌جویند، اما حقیقت‌طلبان لذّت را در معنویّت.]

(۱۶۳۳) تا بجویند اصلِ آن را این خَسان[۱] خود برین قانع شدند این ناکَسان[۲]

آن جرعه را به خاکِ دنیا ریختند تا آدمیان فرومایه سرچشمهٔ اصلی آن را جستجو کنند. یعنی حضرت حق شمّه‌ای از لذّات آنجهانی را در این دنیا بنهاد تا مردم از اثر پی به مؤثّر ببرند، اما مردم فرومایهٔ دنیا به همین مختصر قناعت کردند. [فرومایگانِ دنیاطلب نمی‌کوشند تا اصل لذّتِ پایدار را پیدا کنند، بلکه از دون‌همّتی به لذّات قلیل و سطحی دنیوی دل خوش کرده‌اند. در حالی که باید از این مختصر به سوی معدن آن حرکت کنند. رجوع شود به بیت (۷۳۲) به بعد دفتر چهارم.]

(۱۶۳۴) شیر داد و پرورش اطفال را چشمه کرده سینهٔ هر زال را

این بیت و چند بیت بعدی توضیحی است دربارهٔ جرعه ریختنِ چهار جویِ آن جهان بر خاک تیرهٔ این جهان: حق‌تعالی به اطفال شیر داده و با شیر، آنان را پرورده است. هموست که سینهٔ زنان را به چشمه مبدّل کرده است. [«زال» به معنی پیرزن است، اما در اینجا مطلقاً به معنی «زن» بکار رفته است، طبق قاعدهٔ تسمیه به اسمِ مٰایُؤَوَّل اِلَیه.]

(۱۶۳۵) خمر، دفعِ غصّه و اندیشه را چشمه کرده از عِنَب[۳] در اِجترا[۴]

حق‌تعالی شراب را در انگور به صورت چشمه‌ای روان کرده تا انسان با نوشیدن آن از

---

۱. خَسان: فرومایگان. جمعِ خَس.
۲. ناکَسان: فرومایگان. جمعِ ناکَس.
۳. عِنَب: انگور. جمع: اَعْناب.
۴. اِجْتِراء: دلیر شدن بر کسی، دلیری.

غم و فکر و خیال برهد و جرأت و جسارت پیدا کند.

انگبین داروی تن رنجور را چشمه کرده باطنِ زنبور را (۱۶۳۶)

خداوند، عسل را مایهٔ درمانِ تن بیمار کرده و آن را مانند چشمه‌ای در دل زنبور روان ساخته است. [مصراع اول اشارت به قسمتی از آیه‌ای است که توضیح آن در شرح بیت (۱۰۰۹) دفتر اول آمده است.]

آب دادی عام، اصل و فرع را از برایِ طَهْر[1] و بهرِ کَرْع[2] را (۱۶۳۷)

حق‌تعالی آب را برای پاکی و آشامیدن به صورت عمومی به همهٔ موجودات عطا فرمود. [«اصل و فرع» در اینجا کنایه از همهٔ موجودات است، چنانکه آیهٔ ۳۰ سورهٔ انبیاء نیز حیات جمیع موجودات را از آب دانسته است.]

تا از اینها پی بَری سویِ اصول تو برین قانع شدی ای بُوالْفُضول (۱۶۳۸)

این عطای الهی بدان جهت بود که تو از فروع مسائل به اصول آنها برسی. اما تو ای یاوه‌گو به فروع قناعت کرده‌ای. [ظاهربینانِ ژاژخا به سطح ظاهری طبیعت اکتفا کرده‌اند و به حقیقت وجود و خزاین اصلی موجودات توجه نکرده‌اند.]

بشنو اکنون ماجرایِ خاک را که چه می‌گوید فسون[3] مِحْراک را (۱۶۳۹)

اینک ماجرای خاک را گوش کن که چه سخنان مؤثّری به اسرافیل می‌گوید. [مِحْراک، هم اسم آلت است به معنی وسیله و ابزار حرکت دادن، و هم صیغهٔ مبالغه به معنی جنباننده و بسیار حرکت دهنده. صاحبِ آنندراج آن‌را یکی از نام‌های اسرافیل دانسته است[4]. هر دو وجه لغویِ فوق با «اسرافیل» تطابق دارد، زیرا او هم آلتِ فعل حق است، و هم با نفخهٔ خود اجساد

---

۱. طَهْر: پاکی، پاکی از حیض. در اینجا مطلقاً به معنی پاکی است. «طُهْر» نیز جایز است.
۲. کَرْع: آشامیدن آب. دهان در آب و یا ظرف نهادن و نوشیدن.
۳. فُسون: مخفّفِ اَفسون در اینجا به معنی حرف و سخن مؤثّر است، زیرا به کلماتی که افسونگران بر زبان جاری می‌کنند نیز افسون گویند.
۴. ر.ک. آنندراج، ج ۶، ص ۳۸۷۰.

را حیات می‌بخشد و به تکاپو وا می‌دارد.]

(۱۶۴۰) پیشِ اسرافیل گشته او عَبوس می‌کند صدگونه شکل و چاپلوس

خاک نزدِ اسرافیل، اخم‌آلود شده و از خود قیافه‌های فراوانی درمی‌آورد و چاپلوسی می‌کند. [عادت لابه‌کنندگان اینست که انواع و اقسام قیافه‌ها را به خود می‌گیرند تا طرف را رام کنند.]

(۱۶۴۱) که به حقِّ ذاتِ پاکِ ذُوالْجَلال که مَدار این قهر را بر من حلال

حرف زمین به اسرافیل این بود که تو را به ذاتِ اقدسِ خداوندِ باشکوه قَسَم می‌دهم که این ستم را بر من روا مدار. یعنی کاری نکن که از اجزای وجود من انسان خلق شود و سپس آن همه خونریزی و فساد روی من (زمین) مرتکب شود.

(۱۶۴۲) من ازین تقلیب[۱]، بویی می‌بَرَم بدگُمانی می‌دود اندر سرم

زمین افزود: زیرا من از این تغییر و تحوّل مسألهٔ نامطلوبی را احساس می‌کنم. و گمانی بد به مغزم خطور می‌کند. یعنی من از این قضیّه که آمده‌ای یک مشت خاک از من برداری و بروی و انسان از آن خلق شود بدگمان هستم و گویا حادثهٔ ناگواری رخ خواهد داد. [نیکلسون گوید مراد از «تقلیب» در اینجا تبدیل خاک به جسم آدم است[۲].]

(۱۶۴۳) تو فرشتهٔ رحمتی، رحمت نما زآنکه مرغی را نیآزارد هُما

تو ای اسرافیل هر چه باشد فرشتهٔ رحمتی، رحم کن، زیرا پرندهٔ هُما هیچ پرنده‌ای را آزار نمی‌دهد. [هُما به گفتهٔ اهل لغت، مرغی است استخوان‌خوار و سایهٔ او بر سر هرکس افتد به دولت و اقبال رسد[۳]. معین نیز گوید: هُما (همای) در لغت به معنی فرخنده است. و آن پرنده‌ای است از راستهٔ شکاریان روزانه. دارای جُثّه‌ای نسبتاً درشت. هما با آنکه در طبقه‌بندی جزوِ پرندگان شکاری است، غذای آن فقط استخوان است. هُما استخوان‌ها را از روی زمین

---

۱. تَقْلیب: زیر و رو کردن، دگرگون کردن، از حالی به حالی درآوردن.
۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۲۷.
۳. ر.ک. غیاث‌اللغات، ج ۲، ص ۵۵۰.

می‌رباید و از بالا بر روی صخره‌ها رها می‌کند و پس از قطعه قطعه شدن می‌خورد. او را «عقاب استخوان‌خوار» هم گویند. قدما آن را موجب سعادت می‌پنداشتند و می‌گفتند که اگر سایهٔ او بر سر کسی افتد او را خوشبخت کند[۱]. در ادب فارسی هما را مظهر فرّ و شکوه دانسته‌اند.]

ای شفا و رحمتِ اصحاب درد　　تو همان کن، کآن دو نیکوکار کرد　　(۱۶۴۴)

ای اسرافیلی که مایهٔ درمان و رحمت دردمندانی، تو نیز همان کاری را انجام بده که آن دو فرشتهٔ نیکوکار (جبرئیل و میکائیل) کردند. یعنی بدون آنکه مشتی خاک از من (زمین) برداری به جایگاه و مرتبه‌ات بازگرد.

زود اسرافیل باز آمد به شاه　　گفت عذر و ماجرا نزدِ اله　　(۱۶۴۵)

اسرافیل با شتاب نزد حضرت شاهِ وجود بازگشت و عذر زمین و ماجرایی که میان او و زمین رفته بود برای حضرت حق بازگو کرد.

کز برون فرمان بدادی که بگیر　　عکسِ آن الهام دادی در ضمیر　　(۱۶۴۶)

اسرافیل عرض کرد: پروردگارا گرچه ظاهراً به من امر کردی که مشتی خاک از زمین برگیر، اما باطناً عکسِ آن را به قلبم الهام فرمودی. [هرچند گفتی برو یک مشت خاک بیاور، اما قلب مرا چنان دچار رحمت و شفقت کردی که نتوانستم علیرغم میل زمین مشتی خاک بیاورم. پس تویی فعّالِ مایشاء.]

امر کردی در گرفتن، سویِ گوش　　نهی کردی از قَساوت، سویِ هوش　　(۱۶۴۷)

به گوش امر کردی که مشتی خاک برگیر، اما جانم را از سنگدلی بازداشتی.

سَبْقِ رحمت گشت غالب بر غضب　　ای بَدیعْ اَفعال و نیکوکارْ رب　　(۱۶۴۸)

ای پروردگاری که آفرینشی تازه و زیبا داری، رحمت تو بر غضب تو پیشی دارد. [«بَدیع» از «بَدْع» کسی را گویند که چیزهای تازه و ابتکاری پدید می‌آورد. اطلاق این اسم بر

---

۱. ر.ک. معین، ج ۴، ص ۵۱۶۹.

خداوند بواسطهٔ اینست که او آفرینشی نو و بدون نمونهٔ قبلی دارد. پس «بدیعُ افعال» کسی است که کارهایش تماماً نو و تازه باشد. «بدیع» به معنی زیبا نیز بکار می‌رود مانند «بدیع منظر» که به معنی زیباچهره است. مصراع اول به حدیثی اشارت دارد که توضیح آن در شرح بیت (۵۱۴) همین دفتر آمده است.]

فرستادنِ عزرائیل، مَلَک‌الْعَزْم وَالْحَزْم را علیه‌السَّلام به برگرفتنِ حَفنه‌ای خاک تا شود جسمِ آدم چالاک علیه‌السَّلام

(۱۶۴۹) گفت یزدان زود عزرایيل را که ببین آن خاکِ پُرتخییل را

خداوند همان دم به عزرائیل فرمود که به آن زمینِ پُرخیال نگاه کن. [«خاکِ پُر تخییل» زمینی که آکنده از اوهام و خیالات است، و این تعبیر از آنروست که چون «زمین»، راز و حکمت فعل الهی را در خلقت انسان نمی‌دانست ره افسانه می‌زد و با کوته‌نظری کارهای عظیم الهی را تحلیل و تفسیر می‌کرد. چنانکه حضرت مولانا در بیت (۳۱۱) و (۳۱۲) دفتر اول فرمود:

کارِ بی‌چون را که کیفیت نهد؟ این که گفتم هم ضرورت می‌دهد
گه چنین بنماید و گه ضدِّ این جز که حیرانی نباشد کارِ دین

«توضیح «عزرائیل» در شرح بیت (۱۷۵) دفتر چهارم آمده است.]

(۱۶۵۰) آن ضعیفِ زالِ ظالم را بیاب مشت خاکی هین بیاور با شتاب

آن ضعیفهٔ ظالم را پیدا کن و هرچه سریعتر یک مشت خاک از آن بردار و بیاور.[«زال» به معنی پیرزن است، و اطلاق آن بر زمین بواسطهٔ اینست که قدما «زمین» را مؤنّث و منفعل می‌دانستند، در عربی نیز «ارض» جزو اسماء مؤنّثِ مجازی به شمار آمده است. چنیان باستان نیز «زمین» را مظهر قوّهٔ «یین» محسوب داشته‌اند. اطلاق «ظالم» به زمین از آنروست که با امتناع از خلقت انسان در واقع بر خود ستم می‌کرد زیرا نمی‌دانست که انسان، مسجود ملائکه خواهد شد و این افتخار نصیب او می‌شود که اشرف مخلوقات از او خلق شود[۱]. و شاید هم اطلاق «ظالم» بر او از آنروست که از درخواست سه فرشتهٔ قبلی سر باز زده بود.]

---

۱. این وجه از اکبرآبادی است.

رفت عزرائیل، سرهنگِ قضا[1] سوی کُرّهٔ خاک، بهرِ اقتضا (۱۶۵۱)

عزرائیل که مأمور قضای الهی بود به سوی کرهٔ زمین حرکت کرد تا مأموریت الهی‌اش را انجام دهد. [تشدید «کُرّه» برای ضرورت وزن شعر است. «بهرِ اقتضا» برای اقتضای زمان الهی و انجام آن.]

خاک، بر قانون، نفیر آغاز کرد داد سوگندش، بسی سوگند خَورد (۱۶۵۲)

زمین طبق عادت خود، نفیر و ناله آغاز کرد، هم عزرائیل را قَسَم داد و هم خودش بسیار قسم خورد. یعنی گفت: وَاللّه، بِاللّه، تَاللّه راضی نیستم حتی یک سر سوزن، خاک از من برداری و ببری.

کِای غلامِ خاص، و ای حمّالِ عرش ای مُطاعُ‌الْاَمْر[2] اندر عرش و فرش (۱۶۵۳)

زمین به عزرائیل گفت: ای بندهٔ خاص خدا، ای حمل‌کنندهٔ عرش، ای کسی که در آسمان و زمین امرت را اطاعت می‌کنند. [توضیح «حمّالِ عرش» در شرح بیت (۱۵۷۲) همین دفتر آمده است.]

رَوْ، به حقِّ رحمتِ رحمانِ فرد رَوْ، به حقِّ آنکه با تو لطف کرد (۱۶۵۴)

تو را به حق رحمت خداوند یگانهٔ مهربان سوگند می‌دهم که برو. به حق کسی که با تو مهربانی کرده از اینجا برو.

حقِّ شاهی که جز او معبود نیست پیشِ او زاریِّ کس مردود نیست (۱۶۵۵)

به‌حق آن پادشاهی که بجز او معبودی نیست، و نزد او ناله و زاری کسی رد نمی‌شود. [از اینجا دست خالی بازگرد.]

---

۱. سرهنگِ قضا: اضافهٔ تشبیهی است از نوع اضافهٔ مُشَبَّه به مُشَبَّهٌ‌بِه. یعنی قضایی که مانند سرهنگ است. و سرهنگ به معنی سردار و فرماندهٔ قشون است. پس در این بیت قضای الهی به فرمانده تشبیه شده است. معنی امروزین سرهنگ در اینجا مراد نیست.

۲. مُطاعُ‌الْاَمْر: کسی که فرمانش اطاعت شود.

(۱۶۵۶) گفت: نتوانم بدین افسون، که من رُو بـتابم ز آمـرِ سِـرّ و عَـلَن[۱]

عزرائیل گفت: من با این سخنان مؤثّر و مهیّج تو نمی‌توانم از فرمانروایِ پیدا و نـهان رخ برتابم. [«فسون» در اینجا به معنی سخن مؤثّر و مهیّج است. رجوع شود به توضیح بیت (۱۶۳۹) همین دفتر.]

(۱۶۵۷) گفت؛ آخر، امر فرمود او به حـلم هر دو امرند، آن بگیر از راهِ علم

زمین به عزرائیل گفت: اما خداوند ما را به بُردباری نیز امر کرده است. هر دو امـر و فرمان است، اما تو از روی علم و آگاهی امر به حلم و بُردباری را اجرا کن.

(۱۶۵۸) گفت: آن تأویل[۲] باشد یا قـیاس[۳] در صریحِ امر، کـم جُـو التـباس[۴]

عزرائیل به زمین گفت: این سخنانی که تو گفتی یا تأویل است و یا قـیاس. در امـور صریح و آشکار جویای اشتباه مشو. [«تأویل» و «قیاس» در جایی رواست که کلام واضح و صریح نباشد. اما در جایی که صراحت است توسّل به تأویل و قیاس ناصواب است. مـولانا به‌کرّات قیاس نابخردانه را مورد نقد قرار داده است.]

(۱۶۵۹) فکرِ خود را گر کـنی تأویـل، بِـهْ کـه کـنی تأویـلِ ایـن نـامُشْتَبه[۵]

اگر اندیشهٔ خود را تأویل کنی بهتر است از آنکه این موضوع صریح و اشتباه نشدنی را تأویل کنی. [در اینجا معنی لفظی «تأویل» مراد است. تأویل در لغت به معنی بازگرداندن چیزی است. یعنی به جای آنکه این حرف صریح را تأویل کنی، بهتر است اندیشه‌ات را تغییر دهی. در بیت (۱۰۸۰) دفتر اول آمده است:

کـــرده‌ای تأویـــل حـــرف بکـــر را خـــویش را تأویـل کـن نـی ذکـر را]

---

۱. عَلَن: آشکار شدن، مصدر ثلاثی مجرّد. و عَلِن صفت مشبهٔ عربی به‌معنی آشکار، پیدا. در اینجا معنی وصفی آن مناسب است. اصولاً فارسیان معنی وصفی این لفظ را نیز به صورت مصدر آن تلفّظ می‌کنند.

۲. تأویل: ر.ک. شرح بیت (۱۰۸۰) دفتر اول.

۳. قیاس: ر.ک. شرح بیت (۳۵۸۱) دفتر سوم.

۴. اِلْتِباس: اشتباه شدن، پوشیدگی کار.

۵. مُشْتَبَه: اسم مفعول از مصدرِ اشتباه به معنی اشتباه شده.

دل همی سوزد مرا بر لابه‌ات سینه‌ام پُرخون شد از شوزآبه‌ات (۱۶۶۰)

دلم از گریه و زاری تو می‌سوزد، و سینه‌ام از اشک‌های تو پُرخون است.

نیستم بی‌رحم، بل زآن هر سه پاک رحم بیشستم ز دردِ دردناک (۱۶۶۱)

من بی‌رحم نیستم، بلکه نسبت به دردِ دردمندان از آن سه فرشتهٔ پاک نیز مهربان‌ترم.

گر طپانچه[1] می‌زنم من بر یتیم ور دهد حلوا به دستش آن حلیم (۱۶۶۲)

اگر من به صورت یتیمی کشیده بزنم، و شخصی بُردبار به دست او شیرینی بدهد. [این بیت شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

این طپانچه خوشتر از حلوایِ او ور شود غِرّه به حلوا، وایِ او (۱۶۶۳)

این کشیده از شیرینی او بهتر است، و اگر آن طفل یتیم به شیرینی او مغرور شود وای به حالش.

بر نفیرِ تو جگر می‌سوزدم لیک، حق لطفی همی آموزدم (۱۶۶۴)

از نفیر و نالهٔ تو جگرم می‌سوزد، اما حق‌تعالی به من لطفی دیگر می‌آموزد.

لطفِ مخفی در میانِ قهرها در حَدَث[2] پنهان، عقیقِ بی‌بها (۱۶۶۵)

لطفی که در میان قهرها پنهان شده مانند عقیقِ گرانبهایی است که در میان مدفوع نهفته باشد. [لطفی که صورت قهر دارد، لطفی است مخفی و پوشیده که هر کسی را نرسد آن‌را درک کند. آیهٔ ۲۱۶ سورهٔ بقره این حقیقت را بازگو کرده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۹) دفتر دوم. نیز رجوع شود به بیت (۷۹۶ـ۷۸۶) دفتر اول. در تعریف لطف گفته‌اند: **هُوَالْفِعْلُ الَّذی یُقَرِّبُ الْعَبْدَ اِلَی الطّاعَةِ وَ یُبَعِّدُهُ عَنِ الْمَعْصِیَةِ**[3].«لطف آن است که بنده را به طاعت حق

---

۱. طَپانچه: سیلی، کشیده.

۲. حَدَث: مدفوع، سرگین.

۳. کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۲۹۹.

نزدیک کند و او را از معاصی دور دارد.» لطفی که محفوف در قهر باشد ظاهربینان را به اشتباه افکند، اما حقیقت‌بینان را شادمان سازد. رجوع شود به بیت (۱۵۰۸) دفتر سوم.]

(۱۶۶۶) قهرِ حق بهتر ز صد حلمِ من است　　منع کردن جان ز حق، جانْ کندن است

قهر حضرت حق از بسیاری از بُردباری‌های امثال من بهتر است. جان را از طاعت امر حق بازداشتن، خود به معنی جان‌کندن و نابود شدن است.

(۱۶۶۷) بتّرین قهرش، بِه از حلمِ دو کَوْن　　نِعْمَ رَبُّ‌الْعالَمین و نِعْمَ عَوْن[۱]

بدترین قهر خدا از بُردباریِ دو جهان بهتر است. چه نکوست پروردگاری که پروردگارِ جهانیان است! و چه نکویاوری است!

(۱۶۶۸) لطف‌هایِ مُضْمَر[۲] اندر قهرِ او　　جان سپردن جان فزاید بهرِ او

در قهر خدا الطاف بسیاری نهفته شده. در راه خدا جان دادن بر جان بیفزاید. [چنانکه آیهٔ ۱۶۹ سورهٔ آل‌عمران مضمونی دارد که مصراع دوم را تفسیر می‌کند. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۶۴) دفتر چهارم.]

(۱۶۶۹) هین رها کن بدگُمانی و ضَلال　　سر قدم کن چونکه فرمودت: تَعَال[۳]

بهوش باش، دست از بدگمانی و گمراهی بردار، و چون حق‌تعالیٰ به تو فرمود: بیا باید سَرَت را قدم سازی و بروی. یعنی باید با تمام وجود دعوت او را لبّیک گویی.

(۱۶۷۰) آن تَعالِ او تعالی‌ها دهد　　مستی و جُفت و نِهالی‌ها[۴] دهد

زیرا«تعال گفتنِ او»، تعالی‌های بسیاری به تو دهد. یعنی دعوت حق موجب ارتقای

---

۱. نِعْمَ عَوْن: چه یاریِ خوبی است!
۲. مُضْمَر: پوشیده، نهفته. اسم مفعول از باب اِفعال.
۳. تَعال: بیا. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۰۴) دفتر چهارم.
۴. نِهالی: فرش، تشک، بستر، بالش.

مقام معنوی تو شود. و به تو مستی و همسر و بستر دهد. [مصراع دوم اشارت است به آن دسته از آیات قرآنی که نعمت‌های مختلفی را به پرهیزگاران وعده داده است. از جمله «مستی» به شراب بهشتی اشارت دارد. چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۲۱ سورهٔ دهر یا انسان از شراب پاک بهشتی سخن رفته است. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۱۹) دفتر سوم و «جُفت» به قسمتی از آیهٔ ۲۵ سورهٔ بقره اشارت دارد: ...وَ لَهُمْ فیهٰا اَزْواجٌ مُطَهَّرَةٌ... «... و ایشان راست در بهشت همسرانی پاکیزه...» و «نهالی» اشارت است به آیهٔ ۵۴ سورهٔ الرحمن: مُتَّکِئینَ عَلیٰ فُرُشٍ بَطٰائِنُهٰا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ وَ جَنَی الْجَنَّتَیْنِ دانٍ. «بر بسترهایی که آسترشان از استبرق است تکیه زنندگان‌اند و میوه‌های آن دو باغ در دسترس ایشان.»]

باری، آن امرِ سَنی[1] را هیچ هیچ من نیآرم کرد وَهْن[2] و پیچ پیچ (۱۶۷۱)

خلاصهٔ کلام اینکه من نمی‌توانم به هیچوجه آن فرمان رفیع‌القدر را مخدوش و توجیه کنم. [«پیچ پیچ کردن» در اینجا یعنی فرمان خدا را به میل خود توجیه کردن و تفسیر به رأی نمودن.]

این همه بشنید آن خاکِ نَژَند[3] زآن گُمانِ بَد، بُدش در گوش بند (۱۶۷۲)

آن زمینِ حقیر و افسرده همهٔ سخنانِ حضرت عزرائیل(ع) را شنید، اما هنوز آن سوءظن‌ها در دلش بود.

باز از نوعِ دگر آن خاکِ پست لابه و سجده همی کرد او چو مست (۱۶۷۳)

بار دیگر آن زمین حقیر مانند مستان در برابر عزرائیل تضرّع و کُرنش کرد.

گفت: نه، برخیز، نبود زین زیان من سر و جان می‌نهم رهن و ضِمان (۱۶۷۴)

عزرائیل به زمین گفت: نه، مطلب آنگونه نیست که تو خیال کرده‌ای. بلند شو و هرگز از این کار زیانی به تو نرسد. و من سر و جانِ خود را در گرو می‌گذارم و ضمانت می‌کنم که به تو

---

۱. سَنِیّ: رفیع، بلندمرتبه.

۲. وَهْن: سست کردن، سست شدن، سستی.

۳. نَژَند: اندوهگین، افسرده، پژمرده.

زیانی نرسد.

(۱۶۷۵) لابه مندیش و مکن لابه دگر جز بدان شاهِ رحیمِ دادگر

به فکر گریه و زاری مباش و دیگر بجز بر درگاه خداوند دادگر مهربان لابه مکن.

(۱۶۷۶) بنده فرمانم، نیآرم ترک کرد امرِ او کز بحر انگیزید گَرْد

من بنده و مطیع فرمان الهی‌ام، و نمی‌توانم فرمان او را فروگذارم، زیرا فرمان او دریا را خشک کرد. [«از بحر گَرد انگیزیدن» تعبیری است که چندین بار در مثنوی بکار رفته است. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۸۵) دفتر چهارم.]

(۱۶۷۷) جز از آن خَلّاقِ گوش و چشم و سَر نشنوم از جانِ خود هم خیر و شر

من بجز از آفریدگارِ گوش و چشم و سر حرف نمی‌شنوم، حتی از جانِ خودم نیز حرفی نمی‌شنوم خواه آن حرف خوب باشد و یا بد. [بندهٔ مقرّب و خالص خدا همینگونه است. تنها مطیع امر الهی است.]

(۱۶۷۸) گوشِ من از غیر گفتِ او کر است او مرا از جانِ شیرین جان‌تر است

گوش من از شنیدن کلامِ غیر خدا کر است، زیرا امر حضرت حق برای من حتّی از جان هم شیرین‌تر است.

(۱۶۷۹) جان از او آمد، نیآمد او ز جان صد هزاران جان دهد او رایگان

جان از او بوجود آمده و او از جان بوجود نیامده است. حضرت حق جان‌های فراوانی را به رایگان بر بندگان عطا می‌فرماید.

(۱۶۸۰) جان که باشد کِش گزینم بر کریم؟ کیک چه‌بْوَد که بسوزم زو گلیم؟

جان کیست که من او را بر خداوندِ بخشنده ترجیح دهم؟ به عنوان مثال حشرهٔ کک چیست که به خاطر آن گلیم را بسوزانم؟ [مصراع دوم اشاره است به ضرب‌المثلی که توضیح آن در شرح بیت (۲۸۹۲) دفتر اول آمده است.]

(۱۶۸۱) من نـدانـم خـیر، اِلّا خـیرِ او صُمّ[۱] و بُکْم[۲] و عُمی[۳] من از غیرِ او

من خیری بجز خیرِ حضرت حق نمی‌شناسم، من نسبت به هرکس غیر از او کر و لال و کورم. [مصراع دوم مقتبس از آیهٔ ۱۸ سورهٔ بقره است: صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ فَهُمْ لایَرْجِعُونَ. «کران‌اند، لالان‌اند، کوران‌اند. پس ایشان باز نگردند.»]

(۱۶۸۲) گوشِ من کـرّست از زاری‌کـنان که منم در کفِّ او همچون سِنان[۴]

گوش من از شنیدن گریهٔ گریه‌کنندگان کر است، زیرا من در دست او همچون نیزه‌ام.
[مولانا در ابیات اخیر از زبان حضرت عزرائیل(ع) فرمود که بنده‌ای که در حق فانی شده هر فعلی که از او صادر شود از حضرت حق است، زیرا چنین بنده‌ای به ارادهٔ حق متحرّک است و به حبل ولایش متمسّک. مولانا در فصل بعدی این مطلب را از زبان عزرائیل تفصیل می‌دهد.]

بیانِ آنـکه مخلوقی که تو را از او ظلمـی رسد، به حقیقت او همچـون آلتی است، عارف آن بُوَد که به حق رجـوع کند نه به آلت، و اگـر به آلت رجوع کند به ظاهر نه از جهـل کند، بلکه برای مصلحتی، چنانکه ابایـزید قَـدَّسَ‌اللّـهُ سِـرَّهُ گـفت کـه چندیـن سـال است که من با مخلوق سخن نگفته‌ام و از مخلوق سخن نشنیـده‌ام ولیکن خلـق چنین پندارند که بـا ایشان سخن می‌گویم و از ایشـان مـی‌شنوم، زیر ایشـان مخاطَب اکبـر را نمی‌بینند که ایشـان چون صدااند او را نسبـت به حـال مـن، التفات مستمـع عاقـل به صـدا نباشد چنانکه مثـل است مـعـروف:

قال الْجِدارُ لِلْوَتَدِ لِمَ تَشُقُّنی؟ قالَ الْوَتَدُ انْظُرْ اِلیٰ مَنْ یَدُقُّنی

(۱۶۸۳) احـمقانه از سِـنان رحـمت مـجو زآن شهی جو، کآن بُوَد در دستِ او

مانند نابخردان از نیزه توقّع رحمت و شفقت نداشته بـاش. بـلکه از پـادشاهی تـوقّع

---

۱. صُـمّ: کَران، ناشنـوایان. جمـعِ اَصَمّ.
۲. بُکْم: لالان، گُنگان. جمعِ اَبْکَم.
۳. عُمْی: کوران، نابینایان. جمعِ اَعْمیٰ.
۴. سِنان: سرنیزه. جمع: اَسِنَّه.

رحمت و شفقت داشته باش که نیزه به دست اوست. [«نیزه» در اینجا کنایه از آلت و ابزار است. بطور کلّی مولانا در این فصل جلیل دو مطلب بنیادین مکتب فکری و ذوقی خود را بسط می‌دهد که به کرّات در دفاتر مختلف مثنوی آمده است: یکی موضوع محو انانیّت و فنای «خودی» و دیگری خرق علل و اسباب طبیعی در مقابل مشیّت الهی. مولانا می‌گوید وقتی بنده‌ای از جمیع اعتبارات، خود را در حق مستهلک کند و به مقام حقیقیِ وَ مٰا تَشٰاؤُونَ اِلّٰا اَنْ یَشٰاءَاللّٰه رسد، و للّه و فِی‌اللّه مجاهده کند، وجه خلقیِ او که مستلزمِ گرایش به منِ کاذب و کثرت‌طلبِ اوست محو می‌شود و حقیقت حق بر او حاکم می‌گردد و زان پس موج ارادهٔ حق است که او را همچون خسی به این سو و آن سو می‌برد. مولانا در مطلب دوم می‌گوید علل و اسباب معهودِ طبیعی در مقابل مشیّت الهی خرق می‌شود، همینطور بندگانی که مظهر صفات حق شده‌اند و به اخلاق الهی تخلّق یافته‌اند می‌توانند کمند علل و اسباب طبیعی را پاره کنند و خود را از مقتضیات جسمانی رها سازند. رجوع شود به شرح بیت (۲۵۱۴) دفتر سوم و بیت (۱۵۴۱) به بعد در همین دفتر.

در مطلع این فصل به سخنی از بایزید بسطامی استشهاد شده که آن‌را درمأخذی نیافتیم مگر در تفسیر میبدی بدین عبارت: «چهل سال است تا من با خلق سخن نگفته‌ام، هرچه گفته‌ام با حق گفته‌ام، هرچه شنیده‌ام از حق شنیده‌ام[۱].»

انقروی با اختلافی اندک آن‌را نقل کرده ولی مأخذی نیاورده است: اِنّی اُکَلِّمُ اللّٰهَ مُنْذُ ثَلاثینَ سَنَةً وَ اَسْمَعُ مِنْهُ وَالنّاسُ یَظُنُّونَ اَنّی اُکَلِّمُهُمْ وَ اَسْمَعُ مِنْهُمْ[۲] «سی سال است که با خدا سخن گویم و از او شنوم، در حالی که مردم پندارند که با ایشان سخن گویم و از ایشان شنوم».ترجمهٔ مثل مذکور در مطلع: دیوار به میخ گفت: چرا رنجم می‌دهی؟ میخ جواب داد: بنگر به کسی که مرا می‌کوبد.]

(۱۶۸۴) با سِنان[۳] و تیغ لابه چون کنی؟ کو اسیر آمد به دستِ آن سَنی[۴]

چرا در برابر نیزه و شمشیر تضرّع می‌کنی در حالی که نیزه و شمشیر در دست آن فاعلِ

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۸، ص ۵۲۰.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۵۶۷.
۳. سِنان: سرنیزه. جمع: اَسِنَّه.
۴. سَنیّ: رفیع، بلندمرتبه.

عالیقدر اسیر است؟ [چرا مخلوق را فعّالِ مایَشاء می‌دانی در حالی که مخلوق، تنها آلت فعل الهی است. پس به درگاه الهی روی آور.]

او به صنعت آزر است و من صَنَم[1] آلتی کو[2] سازدم، من آن شوم (۱۶۸۵)

به عنوان مثال، حضرت حق مانند آزر است و من بُت. هر چیزی که از من بسازد، من همان می‌شوم. [این بیت و ابیات بعدی بیانگر یکی از مبانی مکتب فکری و ذوقی مولاناست. و آن اینکه جمیع ممکنات، مستند است به مشیّت الهی و فعل حضرت حق در علل و اسباب محصور نیست، چرا که علل و اسباب را نیز همو ساخته است. پس هرگاه مشیّت او اقتضا کند علل و اسبابِ معهود و غیرمعهود نیز خرق می‌شود. در عین حال وصف‌الحال بندهٔ فانی در حق نیز هست.

«آزر» نامی است که فقط یک بار در قرآن کریم آمده آن هم در آیهٔ ۷۴ سورهٔ انعام. «آزر» اسمی عُجمه و غیرمنصرف است به معنی پیرِ خرف و خطاکار[3]. رجوع شود به شرح بیت (۱۲۳۹) همین دفتر.]

گر مرا ساغر[4] کند، ساغر شوم ور مرا خنجر کند، خنجر شوم (۱۶۸۶)

اگر خالق متعال مرا جام کند، جام می‌شوم. و اگر مرا خنجر کند، خنجر می‌شوم. [مولانا همهٔ این معانی را به نحو متضاد آورده تا قدرت مطلقهٔ الهیّه را نشان دهد که هرگاه مشیّت او اقتضا کند یک پدیده را به ضدّ خود بدل کند.]

گر مرا چشمه کند، آبی دهم ور مرا آتش کند، تابی دهم (۱۶۸۷)

اگر مرا چشمهٔ آب کند، چشمهٔ آب می‌شوم و آب می‌دهم. و اگر مرا آتش کند، گرما می‌دهم و می‌سوزانم.

---

۱. صَنَم: بُت. جمع: اَصْنام. در تداول فارسیان به معنی دلبر و معشوق نیز می‌آید.
۲. کُو: مخفّفِ که + او.
۳. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۴، ص ۳۲۱، ابوالفتوح رازی، ج ۴، ص ۲۱۱.
۴. ساغَر: جام.

(۱۶۸۸) گر مرا یاران کند، خِرمن دهم ور مرا ناوَک[۱] کند، در تن جهم

اگر خداوند مرا باران کند، خرمن باصفا پدید آورم. و اگر مرا پیکان کند در جسم فرو می‌روم.

(۱۶۸۹) گر مرا ماری کند، زهر افکنم ور مرا یاری کند، خدمت کنم

اگر خداوند مرا مار کند، زهر می‌ریزم، و اگر مرا یار کند خدمت می‌کنم.

(۱۶۹۰) من چو کِلْکَم[۲] در میانِ اِصْبَعَین نیستم در صفِّ طاعت بَیْن بَیْن[۳]

من مانند قلمی هستم میان دو انگشت او، و در صف بندگیِ او مُردَّد و مُذَبذَب نیستم. [توضیح «اصبعین» در شرح بیت (۲۷۷۷) دفتر سوم آمده است. اکبرآبادی می‌گوید مراد از مصراع دوم اینست که من میان طاعت و عصیان مردّد نیستم[۴].]

(۱۶۹۱) خاک را مشغول کرد او در سُخُن یک کفی بِرْبود از آن خاکِ کُهُن

حضرت عزرائیل(ع)، زمین را به‌گفتگو سرگرم‌کرد و مشتی از آن خاکِ قدیمی برداشت.

(۱۶۹۲) ساحرانه در رُبود از خاکدان خاک مشغولِ سخن چون بیخودان

عزرائیل با ظرافت و مهارت مشتی خاک از زمین برداشت، در حالی که خاک هنوز مانند آدم‌های مدهوش حرف می‌زد. [«ساحرانه» در اینجا قیدی است که مرکّب از پسوندِ قیدسازِ «انه» و صفتِ «ساحر» است، مراد از «ساحرانه» در اینجا ماهرانه و تردستانه است.]

(۱۶۹۳) بُرد تا حق تُربتِ بی‌رای را تا به مکتب آن گریزان‌پای را

عزرائیل، خاک را که از رفتنِ به درگاه الهی ناخرسند بود به درگاه حضرت حق بُرد. و

---

۱. ناوَک: تیر، تیری که با کمان اندازند، اسم مصغّرِ ناو. «ناو» به هر چیزی گفته شود که دراز و میان‌تهی باشد.

۲. کِلْک: قلم.

۳. بَیْن بَیْن: مردّد شدن میان دو کار.

۴. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۸۱.

او را مانند طفلی که از مدرسه می‌گریزد به مدرسه برد.

گفت یزدان که بـه عـلمِ روشـنم که تو را جلّادِ[1] ایـن خـلقان کـنم (۱۶۹۴)

حضرت حق فرمود: قسم به علمِ مُبین‌ام که تو را قابضِ ارواح آدمیان کنم. [بهتر است «به» را بای قَسَم بگیریم، نه وسیله. شارحی آن‌را بای وسیله پنداشته و چنین معنی کرده است: «خداوند گفت که با دانش روشنِ خویش تو را...»]

گفت: یا رب دشمنم گـیرند خـلق چون فشارم خلق را در مرگ، حلق (۱۶۹۵)

عزرائیل به حضرت حق عرض کرد: پروردگارا اگر گلوی مـردم را بـه هـنگام مـرگ بفشارم دشمنم شوند. [مصراع اول، جواب مقدّم و مصراع دوم، شرط مؤخّر است. نـیز جـایز است مصراع اول مسـتقل فـرض شـود و مـصراع دوم اسـتفهامی. امـا وجـه اول مـناسبت‌تر است.]

تـو روا داری، خـداونـدِ سَـنی[2]! که مرا مبغوض و دشمن‌رُو کُنی؟ (۱۶۹۶)

ای خداوند بلندمرتبه! آیا تو جایز می‌دانی که مردم مـرا دشـمنِ خـود شـمرند و مـرا به‌صورت دشمن ببینند؟

گـفت: اسـبابی پـدید آرم عِـیان از تب و قُولِنج[3] و سَرسام و سِنان (۱۶۹۷)

خداوند فرمود: من بهانه‌ها و اسبابی آشکار، ایـجاد مـی‌کنم از قـبیل تب و قـولنج و سرسام و زخم نیزه. [سَرسام از دو لفظِ فارسی سَر + سام به معنی وَرَم ترکیب یـافته است. اطبای قدیم «سرسام» را جزوِ بیماری‌های سر و دماغ دانسته‌اند. و آن‌را بـر دو قسـم تـقسیم کرده‌اند یکی سرسامِ دَمَوی (خونی) و دیگری سرسامِ صفرائی. و علائم این بیماری عـبارت است از: تب گرم، سردرد و بی‌خوابی، هذیان گفتن و زوال عقل، آتشین بودن رنگِ ادرار و یا به

---

۱. جَلّاد: میرغضب، مأمور شکنجه و اعدامِ محکومان. در اینجا مراد «میراننده» و قبض‌کنندهٔ روح از جسم است.

۲. سَنِیّ: رفیع، بلندمرتبه.

۳. قُولنج: ر.ک. شرح بیت (۲۶۷۸) دفتر چهارم.

اصطلاح قدما «نارِیَّةُالْبَوْل» و جهشِ تند نبض و برخی علائم دیگر[۱]. نام امروزین آن «مننژیت» است.

بـه هـرحـال مـولانا فـرماید: بـیماری‌ها و حـوادث تـماماً بـهانه‌هایی است بـرای تشریف‌فرماییِ دفعی و یا تدریجیِ حضرت عزرائیل(ع). مراد از سِنان (= نیزه) بنا بـه قـاعدهٔ حذف مضاف، زخمی است که از نیزه حاصل می‌شود.]

(۱۶۹۸) کـه بگـردانـم نـظرشان را ز تـو در مرض‌ها و سـبب‌هایِ سـه‌تُو[۲]

تا اَنظار مردم را از تو به سوی بیماری‌ها و اسبابِ مختلفِ مرگ جـلب کـنم. [یـعنی خداوند به عزرائیل اطمینان داد که مردم چنان در اندیشهٔ اسباب ظاهری مرگ فرو خـواهـند رفت که یادشان می‌رود عزرائیل(ع) قابض‌الارواح است. چنانکه وقتی کسـی مـی‌میرد، زود می‌پرسند چه شد فلانی مرد؟ مثلاً جواب می‌دهند «دچار سکتهٔ قلبی شد»، «مننژیت گرفت»، «آمد چای بخورد حبّه قندی در گلویش پرید»، «آنقدر خندید که روده‌بر شد و مُرد.» و امثال این حرف‌ها. اما کمتر کسی می‌گوید حضرت عزرائیل(ع) طبق فرمان مقدّر و اجل محتوم سراغ او رفت و جانش را ستاند. پس همهٔ این بیماری‌ها و حوادث بهانهٔ تشریف‌فرمایی آن فرشتهٔ عزیز است. نَعُوذُ بِاللّهِ مِنِ انْقِضاءِ الْمُدَّةِ قَبْلَ التَّأَهُّبِ وَالْعُدَّة.]

(۱۶۹۹) گفت: یا رب بندگان هسـتند نـیز که سـبب‌ها را بـدرّند ای عـزیز

عزرائیل گفت: پروردگارا، ای معبود گرامی، بندگانی هستند که علل و اسباب را پـاره می‌کنند. یعنی چون به عالم روح توجه کرده‌اند جسم خود را از مقتضیات مادّی و طبیعی رها کرده‌اند.

(۱۷۰۰) چشمشان بـاشد گـذاره از سـبب درگذشته از حُجُب از فـضلِ ربّ

چشم آنان از حیطهٔ علل و اسباب درگذشته است و به فضل پروردگار از حجاب‌های طبیعی نیز عبور کرده است. یعنی چشم دلِ روشن‌بینان از سطح ظاهری طبیعت می‌گذرد و به ماورای طبیعت نفوذ می‌کند.

---

۱. ر.ک. قانونچه، ص ۹۳ـ۹۲، خفی علایی، ص ۱۲۹.

۲. سه‌تُو: سه‌لا. در اینجا مراد مختلف و متنوّع است.

سُرمهٔ توحید از کَحّالِ[1] حال یافته، رَسته ز علّت و اعتلال[2] (۱۷۰۱)

اینان از کَحّالِ حال، سرمهٔ توحید گرفته و به چشم خود کشیده‌اند. یعنی بندگان خاص خدا از حضرت حق که بصیرت‌دهندهٔ چشم ظاهر و باطن است بینش توحیدی حاصل کرده‌اند و چشم دلشان با حقیقت توحید بینا و منوّر شده است. بدین ترتیب از جمیع بیماری‌های اخلاقی و شخصیتی رهیده‌اند. [علاوه بر وجه مذکور جایز است «کَحّالِ حال» را اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌبِهْ به مُشَبَّه بدانیم. با این تقدیر معنی مصراع اول اینست: چشمان آن بندگان از حال[3] که مانند طبیب چشم است سرمهٔ توحید را اخذ کرده است. «سُرمه توحید» نیز از نوع اضافه مُشَبَّهٌبِهْ به مُشَبَّه است. یعنی توحید از نظر بصیرت دادن به موجِد به «سُرمه» تشبیه شده است. پس همانطور که «سرمه» موجب تقویت چشم ظاهر می‌گردد، ایمان به توحید نیز موجب بصیرت باطنی می‌شود. مراد از «حال» در اینجا مطلقاً مکاشفاتِ روحانی است. منظور بیت: مکاشفات روحانی، دیدهٔ باطنی عارفان را بصیر و منوّر کرده است.]

ننگرند اندر تب و قولِنج[4] و سِل راه ندهند این سبب‌ها را به دل (۱۷۰۲)

این بندگان خاص به تب و قولنج و سل توجّهی ندارند. و این اسباب طبیعی و ظاهری را به دل خود راه نمی‌دهند.

زآنکه هر یک زین مرض‌ها را دواست چون دوا نپذیرد، آن فعلِ قضاست (۱۷۰۳)

زیرا هریک از این بیماری‌ها دوایی دارد، و هر بیماری که درمان نشود مسلّماً آن کار قضای الهی است.

هر مرض دارد دوا، می‌دان یقین چون دوایِ رنجِ سرما، پوستین (۱۷۰۴)

یقین بدان که هر مرضی دوایی دارد، چنانکه مثلاً پوستین، رنج سرما را برطرف می‌کند.

---

۱. کَحّال: سُرمه کش، کسی که در قدیم چشم بیماران را مداوا می‌کرده، چشم‌پزشک. بدان کُحلی نیز می‌گفتند.
۲. اِعْتِلال: بیماری. بیمار شدن.
۳. توضیح حال در شرح بیت (۱۴۳۴) دفتر اول آمده است.
۴. قولنج: ر.ک. شرح بیت (۲۶۷۸) دفتر چهارم.

(۱۷۰۵) چون خدا خواهد که مردی بفسُرَد سردی از صد پوستین هم بگذرد

اما وقتی خدا اراده کند که شخصی از سرما یخ بزند، سرما از صد تا پوستین هم می‌گذرد.

(۱۷۰۶) در وجودش لرزه‌یی بنهد، که آن نه به جامه بِهْ شود، نه از آشیان

در تن او چنان لرزی پدید می‌آورد که آن لرز نه با لباس برطرف شود و نه با خانه و کاشانه.

(۱۷۰۷) چون قضا آید، طبیب ابله شود وآن دوا در نفع هم گمره شود

هرگاه قضای الهی فرا آید، طبیب نیز احمق می‌شود و تمام داروهای او خاصیّت درمان‌کنندگیِ خود را از دست می‌دهد و برعکس می‌شود. [چنانکه در بیت (۵۳) دفتر اول فرمود:

از قضا سرکنگبین صفرا نمود روغن بادام خشکی می‌فزود]

(۱۷۰۸) کَی شود محجوب، ادراکِ بصیر؟ زین سبب‌هایِ حجابِ گُولْ‌گیر[۱]

ادراکِ شخص بینا کی ممکن است که با حجاب این علل و اسباب که فقط نابخردان را اسیر خود می‌کند پوشیده شود؟ [دیده‌ورانِ روشن‌بین هیچگاه اسیر حجاب علل و اسباب طبیعی نمی‌شوند و هرگز اسباب، آنان را از مشاهدهٔ مسبّب‌الاسباب بازنمی‌دارد، زیرا چشم دلشان به سرمهٔ توحید بینا شده است.]

(۱۷۰۹) اصل بیند دیده، چون اَکْمَل[۲] بُوَد فرع بیند، چونکه مرد اَحْوَل[۳] بُوَد

هرگاه چشم باطنی کسی (از حد طبیعی) کمال بیشتری داشته باشد می‌تواند حقیقت را مشاهده کند، و اگر دیدهٔ باطنی کسی کثرت‌بین باشد همواره فروع و اسباب را می‌بیند.

---

۱. گُولْ‌گیر: ابله‌شناس، شکارکنندهٔ آدم‌های احمق.
۲. اَکْمَل: کامل‌تر.
۳. اَحْوَل: لوچ، کج چشم.

جواب آمدن که آنکه نظرِ او بر اسباب و مرض و زخم تیغ نیآید، بر کار تو عزرائیل هم نیآید که تو هم سببی اگرچه مخفی‌تری از آن سبب‌ها، و بود که بر آن رنجور مخفی نباشد که وَ هُوَ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْکُمْ وَ لٰکِنْ لاٰتُبْصِرُون

گفت یزدان آنکه باشد اَصلْ‌دان[1] پس تو را کی بیند او اندر میان؟ (۱۷۱۰)

مولانا در این فصل جلیل می‌فرماید روشن‌بینان حتی عزرائیل را نیز سبب اصلی قبض روح نمی‌دانند، بلکه او را تنها ابزاری در دست مشیّت حضرت حق می‌بینند. پس قابض‌الارواح و متوفّیِ اَنْفُس، تنها حضرت حق است. اما معنی بیت: حضرت حق‌تعالی به عزرائیل فرمود: آنان که اصل را می‌بینند، یعنی حقیقت‌شناسان چگونه ممکن است تو را قابض‌الارواحِ حقیقی بشناسند؟ بلکه تو را آلت فعل الهی بشمرند. رجوع شود به شرح بیت (۲۵۱۴) دفتر سوم.

در مطلع فصلِ حاضر با اندکی تفاوت آیهٔ ۸۵ سورهٔ واقعه آمده است. چون این آیه به آیهٔ ۸۳ و ۸۴ آن سوره متّصل است اصل آن آیات را می‌آوریم: **فَلَوْلاٰ اِذٰا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ وَ اَنْتُمْ حِینَئِذٍ تَنْظُرُونَ وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْکُمْ وَ لٰکِنْ لاٰتُبْصِرُونَ**. «پس چرا وقتی که جان به گلو رسد، شما در آن هنگام (حالتِ محتضر را) می‌بینید (و هیچ کاری نتوانید کردن)، در حالی که ما به او نزدیکتریم تا شما، ولی نتوانید دیدن.» در آیات فوق، حالت نزع و احتضار و عجز بشر در اعادهٔ روح حیات به نزدیکترین کسان خود بخوبی ترسیم شده است. بشرِ پرنخوت با تمام صولت و اقتدار خود نمی‌تواند از مرگ عزیزترین عزیزان خود ممانعت کند. او پول دارد، قدرت دارد، خدم و حشم دارد، طلایه و ساقهٔ لشکر دارد، اما با عقاب سیاه مرگ که بر سرِ عزیزش بال گشوده پنجه در پنجه نتواند کردن بل با حالی زار و هیأتی نزار، سوختنِ شمعِ عزیز خود را نظاره می‌کند.

از نظر نحوی در آیهٔ ۸۳ حذف و ایجازی رخ داده و آن اینکه عاملِ فعلِ «بَلَغَتْ» به قرینه حذف شده و این نحوه بیان در قرآن، معمول است. یعنی در اصل بوده است: «**اِذٰا بَلَغَتِ النَّفْسُ الْحُلْقُومَ عِنْدَالْمَوْتِ**». مولانا آیهٔ ۸۵ واقعه را بدین خاطر آورده تا نشان دهد که مسبب‌الاسباب حضرت حق است و حتی عزرائیل نیز سبب اصلی مرگ نیست. اما غالب مردم

---

۱. اَصلْ‌دان: دانندهٔ اصل. صفت مرکب مرخّم فاعلی است.

این حقیقت را شهود نمی‌کنند.]

(۱۷۱۱) گرچه خویش از عامه پنهان کرده‌ای پیشِ روشن‌دیدگان هم پرده‌ای

ای عزرائیل هرچند تو خود را از عامهٔ خلایق پنهان کرده‌ای، ولی در نزد روشن‌بینان تو نیز حجابی بیش نیستی. [یعنی عامّهٔ خلایق، سبب اصلی مرگ را بیماری‌ها و حوادث می‌شمرند و تو را نمی‌بینند ولی عارفانِ باللّه گرچه تو را می‌بینند در عین حال تو را مسبّب قبضِ روح و عُروض مرگ نمی‌دانند بلکه تنها حضرت حق را میرانندهٔ خلایق و ستانندهٔ جانها می‌شناسند و تو را فقط حجاب فعل حضرت حق محسوب می‌دارند.]

(۱۷۱۲) وآنکه ایشان را شِکَر باشد اَجَل چون نظرْشان مست باشد در دُوَل؟

و آن کسانی که مرگ در نظرشان مانند شِکَر شیرین است چگونه ممکن است چشمشان از سعادت و مُکنتِ دنیوی مست شود؟ [کسی که وصال حضرت حق را بس شیرین و گوارا می‌داند قهراً به مظاهر فانی و مبتذل دنیوی دل نبسته است تا انتقال از این دنیا برایش تلخ و رنج‌آور باشد.]

(۱۷۱۳) تلخ نَبْود پیشِ ایشان مرگِ تن چون روند از چاه و زندان در چمن

در نظر اینان فنای جسم تلخ نیست، زیرا که از چاه و زندان به چمنزار می‌روند.

(۱۷۱۴) وارهیدند از جهانِ پیچ پیچ کس نگرید بر فَواتِ[1] هیچ، هیچ

کسانی که مرگ را شیرین می‌دانند از جهانِ پرزحمت و آکنده از ابتلا رها شده‌اند، و کسی هرگز به خاطر از دست دادنِ «هیچ» نمی‌گرید. [مصراع دوم دارای دو وجه است: وجه اول اینکه هیچِ اول را به معنی «نیست» مقابل وجود و هیچِ دوم را از ادوات انکار و نفی ابد به معنی هرگز، ابداً و بهیچوجه فرض کنیم چنانکه مصراع دوم بر این فرض معنی شد. وجه دوم آنکه «هیچ» را در هر دو مورد به معنی «نیست» فرض کنیم و تکرار آن را برای تأکید. یعنی کسی برای فقدان هیچ و پوچ گریه نمی‌کند.]

---

۱. فَوات: سپری شدن، از دست رفتن. «مَوْتُ‌الْفَوات» نیز به معنی مرگ ناگهانی و سکته است.

(۱۷۱۵) بُـرجِ زنـدان را شکست اَرکـانیی هـیچ ازو رنـجد دلِ زنـدانـیی؟

به عنوان مثال، اگر یکی از اعیان دولت، ساختمان زندان را ویران کند آیا هیچ زندانی دلش از این کار می‌سوزد؟ [«اَرْکانی» در اینجا به معنی یکی از اعـیانِ دولت است. چـنانکه «اَرکانِ دولت» به معنی اعیان و رجـال دولت است[۱]. بـرخـی از شـارحـان مـانند نـیکلسون «ارکانی» را به بیت (۸۷۹) دفتر اول[۲] ارجاع داده‌اند که البته ارجاعی صحیح نیست، زیـرا در آنجا «اَرْکانی» منسوب به «اَرْکان» به معنی عناصر اربعهٔ طبیعت است که هـیچ ارتـباطی بـا مضمون بیت فوق ندارد.]

(۱۷۱۶) کای دریغ این سنگِ مرمر را شکست تا روان و جانِ ما از حبس رَست؟

آیا زندانی می‌گوید که: دریغا او سنگ مرمر زندان را شکست تـا روح و روان مـا از زندان رها شود؟ مسلّماً نمی‌گوید.

(۱۷۱۷) آن رُخامِ[۳] خوب و آن سنگِ شریف بُرجِ زندان را بـهی بـود و اَلیـف[۴]

آن سنگ نفیس، و آن سنگ قیمتی، ساختمان زندان را مزیّن کرده بود و با آن تناسب داشت.

(۱۷۱۸) چون شکستش، تاکه زندانی برست؟ دستِ او در جُرمِ این باید شکست

چرا آن بنا را ویران کرد تا زندانیان آزاد شوند؟باید به کیفر این جُرم دستش را شکست.

(۱۷۱۹) هیچ زندانی نگـوید ایـن فُشـار[۵] جز کسی کز حبس آرندش به دار

هیچ محبوسی چنین حرف یاوه‌ای نمی‌زند، مگر آن محبوسی که از زنـدان بـیرونش آورند و به پای دارش ببرند. [مرگ تنها برای کسانی ناگوار است که به صحّت کردار و ملکات

---

۱. ر.ک. آنندراج، ج ۱، ص ۲۱۷.

۲. در برخی از نسخه‌ها مطابق با بیت (۸۸۳) است.

۳. رُخام: گونه‌ای سنگ آهکی است که تا حدّی شفّاف است و قابلیّت صیقل یافتن دارد.

۴. اَلیف: دارای الفت، همدهم و مونس. جمع: اَلائف. در اینجا مراد سازگاری و تناسب است.

۵. فُشار: سخن یاوه و بیهوده.

اخلاقی خود ایمان ندارند.]

(۱۷۲۰) تلخ کَی باشد کسی را کِش بَرَند از میانِ زهرِ ماران سویِ قند؟

چگونه ممکن است کسی را از میان زهر مارهای سمّی نجات دهند و به سوی شیرینی‌های پُرحلاوت ببرند و این انتقال برایش تلخ باشد؟

(۱۷۲۱) جان مجرّد گشته از غوغایِ تن می‌پَرَد با پَرِّ دل، بی‌پایِ تن

وقتی که روح از کثرت جسم رها شود، زان پس بدون کمک از پایِ جسم با پر و بالِ دل پرواز می‌کند. [وقتی که روح از کالبد عنصری رها شود از مقتضیات جسمانی رها می‌گردد. در اینجا حذف مضافی رخ داده و مراد از «جان» صاحب جان است که وقتی با طاعت و عبادت از بند شهوات و کمند نفسانیات می‌رهد دیگر از چنبرهٔ مقتضیات طبیعی آزاد می‌گردد.]

(۱۷۲۲) همچو زندانیِّ چَه، کاندر شبان خُسپد و بیند به خواب او گُلْستان

درست مانند زندانیِ سیاهچالی که شبها بخوابد و خوابِ گلستان ببیند. [وقتی که مثلاً زندانی خود را در خواب می‌بیند که در وسط باغ و بوستان می‌خرامد دوست دارد همچنان در آن حال باشد و هرگز نمی‌خواهد به عالَم تن رجوع کند، زیرا رجوع به جسم همان و دیدن زندان همان.

بیت فوق اِشعار می‌دارد که صُوَر برزخیّه و نقوش اخرویّه با جهان ماده هیچگونه تزاحم و تصادمی ندارد. یعنی صُوَر مذکور در بطنِ این عالم است. این مطلب اگرچه مستند به دلایل عقلی است، از طریق اخبار و احادیث نیز بخوبی اثبات می‌شود. از جمله علامهٔ مجلسی نامه‌ای از امیرمؤمنان علی(ع) به محمدبن‌ابی‌بکر را نقل می‌کند که ضمن آن می‌فرماید وقتی که بندهٔ مؤمنی را دفن می‌کنند زمین به او خوش‌آمد می‌گوید و آنگاه زمین (قبر) برای او به اندازهٔ مَدِّ بَصَر (= نهایتِ دیدِ چشم) فراخ می‌گردد[1]. روایت دیگری را کلینی از امیرمؤمنان علی(ع) در **اصول کافی** از سُوَید بن غَفْلَه آورده که حاوی این مضمون است. همچنین ابوالفتوح نیز روایتی آورده که چون میّت در گور به سؤالات نیک جواب دهد (اگر مؤمن باشد) فرشته‌ای در

---

۱. ر.ک. بحارالانوار، ج ۶، ص ۲۱۹ ـ ۲۱۸.

گور او پر زند و گور را بر او فراخ کند به اندازهٔ مَدِّ بَصَر[۱].

از این روایات مستفاد می‌شود که عالم برزخ و صُوَر اخرویه با تنگی جهان مادّه تعارضی ندارد، زیرا اگر مراد از فراخی قبر همین قبر خاکی بود قهراً گشادگی قبر مؤمن نصیب قبور کافران نیز می‌شد و آنان نیز از تنگی قبر می‌رستند و به فراخی درمی‌آمدند در حالی که چنین نیست.

علّامه میرزا ابوالحسن شعرانی (رَوَّحَ‌اللّهُ رُوحَه) می‌فرماید: همانطور که صُوَر و نقوش و علوم باطن در مغز انسان است، به همان طریق عالم آخرت در باطن دنیاست. و همانطور که بزرگیِ صورت‌های متخیّلهٔ انسان مزاحم تنگی و خُردی اجزای دماغ نیست، وسعت عالم آخرت نیز مزاحم تنگی این جهان نیست. اگر مغز کسی را بشکافند خیالات او را نمی‌بینند همچنین برای اهل دنیا صُوَر و اصوات اهل آخرت مسموع نیست مگر چشم دلشان گشاده شود[۲]. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۳۷) همین دفتر.]

گوید: ای یزدان مرا در تن مَبَر تا درین گُلْشن کنم من کرّ و فر[۳] (۱۷۲۳)

آن زندانی با زبان حال می‌گوید: خداوندا مرا به قالب جسم باز مگردان تا در این گلستانِ رؤیایی جولان کنم.

گویدش یزدان: دعا شد مستجاب وا مَرو[۴] **واللّهُ اَعْلَم بِالصَّواب** (۱۷۲۴)

حق‌تعالی بدو فرماید: دعایت به اجابت رسید. دیگر باز مگرد که خداوند به راستی و درستی داناتر است.

اینچنین خوابی ببین، چون خوش بود مرگ نادیده به جنّت در رود (۱۷۲۵)

ببین چنین خوابی چقدر نوشین است که آدمی بدون آنکه مرگ را ملاقات کند به بهشت رود.

---

۱. ر.ک. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱، ص ۱۱۳.
۲. حاشیهٔ صفحهٔ ۳۲۷ بر اسرارالحکم.
۳. کَرّ و فَرّ: رفت و آمد، جولان کردن، شکوه و جلال.
۴. وامَرو: بازنگرد.

(۱۷۲۶) هیچ او حسرت خورَد بـر اِنـتباه[۱] بر تنِ با سلسله[۲] در قـعرِ چـاه؟

کسی که در سیاهچال به بند کشیده شده آیا هرگز دوست دارد که از خواب بیدار شود؟ مسلّماً دوست ندارد و بر بیداری حسرت نمی‌خورد. [همینطور کسی که در قعر چاه طـبیعت زندانی شده اگر صحنه‌ای کوتاه از آن جهان را مشاهده کند دیگر دوست ندارد بـدین جـهان بازگردد. چنانکه عبدالقُدّوس گنگهی (از مشایخ طـریقت در هـندوستان) سـخنی دارد بـدین مضمون: سوگند به خدا اگر من همچون پیامبر(ص) به معراج مـی‌رفتم دیگـر بـه زمـین بـاز نمی‌گشتم[۳].]

(۱۷۲۷) مؤمنی، آخر در آ در صـفّ رزم که تو را بر آسمان بوده‌ست بـزم

اگر اهل ایمانی، به آوردگاه گام بگذار، زیرا بزمگاه تو بر فراز آسمان است. یعنی اگر به معنویت ایمان داری وارد عرصهٔ پیکار با نفس شو، زیرا مأویٰ و مرتبهٔ تو خاکستان دنیا نیست، بلکه همنشینی با کروبیان است.

(۱۷۲۸) بـــر امـــیدِ راهِ بـــالا کـــن قـیام همچو شمعی پیشِ محراب، ای غلام[۴]

ای بنده به امیدِ نیل به مقامات والای معنوی مانند شمع در مقابل محراب به پا خـیز. [«مِحْراب» که جمع آن «مَحاریب» است به صدر مجلس و شریفترین قسمت مجلس گویند، نیز به محل امام در مسجد محراب اطلاق شود، همچنین به کُل مسجد نیز محراب گفته شود. گویند که از «حَرْب» به معنی پیکار اشتقاق یافته، پس محراب یعنی آوردگاه و یا محل پیکار با شیطان. پس ای طالب حقیقت هماره بر طاعت حق مداوم باش تا به آسمانیان رسی. در قدیم غالباً شمع را در کنار محراب می‌نهادند. «قیام» در اینجا کنایه از برخاستن از قبر جسم و گور طبیعت است. یعنی خود را از شروط مادی و جسمانی رها کن.]

---

۱. اِنْتِباه: بیداری، آگاهی.

۲. سِلْسِله: زنجیر. جمع: سَلاسِل.

۳. این قول را اقبال لاهوری در احیای فکر دینی آورده تا تفاوت میان رسالت پیامبرانه و احـوال فـردی صوفیانه را بیان دارد.

۴. ای غلام: حرف ندا + منادیٰ. از مخاطب‌های مبهم مثنوی. عبدالقادر گیلانی نیز در کتاب الفتح الربانی از اینگونه مخاطب بهره جسته است.

اشک می‌بار و همی سوز از طلب همچو شمعِ سَر بُریده[1] جمله شب (۱۷۲۹)

سراسر شب را مانند شمعی که سوخته‌هایش را چیده و پاک کرده‌اند از آتش طلب، اشک بریز و روشن باش. [شمع وجود سالک باید در شب دنیا و شام طبیعت هماره به نور معرفت و بارقهٔ بصیرت روشن باشد و آنی از طلب دست مدارد. بیت فوق بر تهجّد و شب زنده‌داریِ پارسایانه دلالت صریح دارد.]

لب فرو بند از طعام و از شراب سویِ خوانِ آسمانی کن شتاب (۱۷۳۰)

باید دهان خود را از خوردن و نوشیدن ببندی و به سوی سفرهٔ گستردهٔ آسمانی بشتابی. [آدمی باید به قدر کفاف غذا بخورد. درست است که خداوند روزی‌های طیّب و حلال را برای انسان آفریده است، اما انسان را برای آن‌ها نیافریده است. پس خوردن برای زیستن است، نه زیستن برای خوردن. لیکن اغلب ما در اندیشهٔ انباشتن شکم هستیم و لحظهٔ خوردن را لذت‌بخش‌ترین لحظات می‌دانیم. انصافاً با این ترتیب سلوک محال است، زیرا تا وقتی که آدمی طعام را از عادت به مرتبهٔ ضرورت تنزّل ندهد نمی‌تواند شعلهٔ روح خود را در فانوس جسم از بادِ شهوات ایمن دارد. مولانا خود به طعام عنایتی نداشت و نمی‌خورد مگر به ضرورت. از اینرو اندامی نحیف و لاغر داشت. نقل است که روزی مولانا به حمّام درآمد و به جسم خود که نحیف بود نگریست و گفت: در تمام عمر خود از کسی شرمسار نشدم مگر امروز که از این جسم خجالت می‌کشم، اما چه کنم که آسایش من در رنج اوست[2].

الحق آن جسم نحیف آتشفشانی در خود نهفته داشت بلکه بهتر است بگوییم عالَم اکبر در جِرمی صغیر منطوی بود.]

دَم به دم بر آسمان می‌دار امید در هوای آسمان رقصان چو بید (۱۷۳۱)

لحظه به لحظه بر آسمانِ معنویت امید داشته باش و به عشق آن آسمان مانند درخت بید رقصان شو. [رزق حقیقی و نورانی را از عوالم روحانی طلب کن. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۴۲) همین دفتر.]

---

۱. شمع سَربُریده: شمعی که سوختگی‌های فتیله‌اش را زده باشند تا بهتر بسوزد. (ر.ک. مثنوی (استعلامی) ج۵، ص۲۹۹)

۲. ر.ک. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۳۹۵.

(۱۷۳۲) دَم بـــه دم از آسـمان مـی‌آیدت آب و آتش رزق مـی‌افـزایـدت

لحظه به لحظه از آسمان آب و آتش برای تـو مـی‌رسد و مـوجب افـزایش رزق تـو می‌گردد. یعنی از آسمان معنوی هر لحظه بارانِ عنایت و حرارت شوق و جذبهٔ ربّانی می‌رسد و رزق معنوی تو را می‌افزاید. [رجوع شود به شرح بیت (۱۷۴۲) همین دفتر.]

(۱۷۳۳) گر تو را آنجا بَـرَد، نـبود عـجب منگر اندر عجز و، بنگر در طلب

اگر طلب تو را به آسمان برد عَجَب مدار. تو نباید به عجز خود نگاه کنی بلکه باید به نیروی طلب بنگری. [به نقاط منفی خود آنقدر توجه نکن که از نقاط مثبت‌ات غافل شوی.]

(۱۷۳۴) کین طلب در تو گروگانِ خداست زآنکه هر طالب به مطلوبی سزاست

زیرا کششِ طلب که در تو وجود دارد امانت الهی است، و قـهراً هـر طـالبی سـزاوار مطلوب خویش است. [ارزش و اعتبار هر عاشق را می‌توان از معشوقِ او تشخیص داد.]

(۱۷۳۵) جهد کن تا این طلب افزون شـود تا دلت زین چاهِ تن بیرون شـود

بکوش تا نیروی طلب در تو افزایش یابد تا قلبت از این چاه جسم رها شود.[وقـتی آدمی به سوی حقیقت بگراید روحش از زندان جسم و جسمانیات آزاد می‌شود. رجوع شود به بیت (۵۱ ـ ۴۶) دفتر چهارم.]

(۱۷۳۶) خلق گوید: مُرد مسکین آن فـلان تـو بگـوئی: زنـده‌ام ای غـافلان

وقتی خلق‌الله ببینند که تو (سالک طریق حق) مُرده‌ای می‌گویند: بیچاره فلانی هم مُرد. اما تو با زبان حال و قال می‌گویی: ای بی‌خبران، من زنـده‌ام. [وقـتی سـالک حـقیقت از دار طبیعت کوچ کند بی‌خبران با حسرت و دلسوزی می‌گویند: بیچاره فلان‌الدّین هم مُرد! و خیال می‌کنند که حیات منحصر است به چهاردیواری جسم، در حالی که آن سالِکِ اِلی‌اللّه به حیات طیّبه نائل شده و حیات ما دنیائیان در مقابل حیات او موتِ محض است.]

(۱۷۳۷) گر تنِ من همچو تن‌ها خفته است هشت جنّت در دلم بشکفته است

گرچه کالبدِ من مانند سایر کالبدها در زیر خاک خفته است، اما هشت بهشت در قلبم

شکوفا شده است. [مراد از **هشت بهشت** «خُلْد»، «دارُالسَّلام»، «دارُالْقَرار»، «جَنَّتِ‌عَدْن»، «جَنَّتُ‌الْمَأْوىٰ»، «جَنَّتُ‌النَّعیم»، «عِلّیین» و «فردوس»[1] است.

مولانا در این بیت اِشعار می‌دارد که بهشت، مکانی نیست بلکه روحی است. به عبارتی بهشت در درون آدمی است نه در خارج او. چنانکه حکیم سبزواری گوید: اَلدُّنْیا وَ الْآخِرَةُ حالَتاکَ[2]. یعنی دنیا و آخرت دو حالتِ تو هستند. پوریای ولی گوید:

بهشت و دوزخت با توست در پوست　　چرا بیرون ز خود می‌جوئی ای دوست؟]

جان چو خُفته در گُل و نسرین بود　　چه غم‌ست ار تن در آن سِرگین بود؟ (۱۷۳۸)

اگر روح در میان گُل و نسرین تفرّج کند، چه باک دارد از اینکه جسم در میان مدفوع باشد؟ پس جسم هیچ اهمیتی ندارد و از فنای آن نباید مغموم شد.

جانِ خفته چه خبر دارد ز تن　　کو به گُلشن خفت یا در گُولْخَن[3]؟ (۱۷۳۹)

روحی که در اعلی‌علّیین آرمیده، چه خبر دارد، یعنی چه باک دارد از اینکه جسمش در گلستان خوابیده و یا در تونِ حمّام؟

می‌زند جان در جهانِ آبگُون　　نعرهٔ یا لَیْتَ قَوْمی یَعْلَمُون (۱۷۴۰)

روح در جهان بی‌رنگ و تعیّن فریاد برمی‌آورد که ای کاش قوم من بدانند. [در مصراع دوم قسمتی از آیهٔ ۲۵ سورهٔ یس آمده که توضیح آن در شرح بیت (۱۰۴۵) دفتر چهارم ذکر شده است.

جهانِ آبگُون، جهان بی‌رنگ و تعیّن، و بی‌صورت و نقش، زیرا «آبگون» یعنی مانند آب و به رنگ آب. مراد از «جهانِ آبگون» جهان حقیقت است که هیچ رنگی ندارد جز «صِبْغَةُاللّه». مولانا در دیوان شمس فرماید:

زرّین شده طُغرایِ او، زِ انّا فَتَحْنا‌هایِ او　　سَر کرده صورت‌هایِ او، از بحرِ جانِ آبگون]

---

۱. ر.ک. غیاث اللغات، ج ۲، ص ۵۳۲.

۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۷۱.

۳. گُولْخَن: گُلْخَن، آتش‌خانهٔ حمّام‌های قدیم.

(۱۷۴۱) گر نخواهد زیست جان بی این بَدَن پس فلک، ایوانِ کی خواهد بُدَن؟

اگر روح نخواهد بدون این جسم زندگی کند، پس فلک، ایوان و بارگاه چه کسی خواهد بود؟ [منظور از «فَلَک» در این بیت با توجه به سیاق ابیات، بهشت برین و مرتبهٔ اعلی علّیین است. مولانا می‌گوید مقام برین معنوی برای اینست که ارواحِ رهیده از کمند جسم در آنجا بیارمند. پس معلوم می‌شود که غایت روح خلاصی از تعیّنات جسمانی و نیل به تجرید محض است.]

(۱۷۴۲) گر نخواهد بی‌بدن جانِ تو زیست فِی‌السَّمآءِ رِزْقُکُمْ روزیّ کیست؟

اگر روح تو نخواهد بدون جسم زندگی کند، پس قرآن کریم به چه کسی می‌فرماید: روزیِ شما در آسمان است؟ [در مصراع دوم قسمتی از آیهٔ ۲۲ سورهٔ ذاریات آمده است: وَ فِی‌السَّمٰاءِ رِزْقُکُمْ وَ مٰا تُوعَدُونَ «و در آسمان است رزق شما و آنچه به شما وعده داده شود». مفسّران قرآن کریم در تفسیر این آیه غالباً به حذف مضاف قائل شده و گفته‌اند مراد از رِزْقُکُمْ، «اَسْبٰابُ رِزْقِکُمْ» است. یعنی خداوند با نزول باران انواع رُستنی‌ها را می‌رویاند و اسباب رزق مردم را فراهم می‌آورد[۱]. لیکن مولانا از این آیه تفسیری دیگر به دست داده است. او می‌گوید مراد از این رزق، رزق معنوی و طعام روحانی است که در عوالم برین الهی جای دارد و ارواحِ زدوده از تعلّقات جسمانی و آلوائِ دنیائی بدان دسترسی دارند.]

در بیان وخامتِ چرب و شیرینِ دنیا و مانع شدنِ او از طعام‌اللّه چنانکه فرمود: اَلْجُوعُ طَعامُ‌اللّه یُحْیی بِهِ اَبْدانَ الصِّدّیقین، اَیْ فِی‌الْجُوعِ طَعامُ‌اللّهِ وَ قَوْلُهُ اَبیتُ عِنْدَ رَبّی یُطْعِمُنی وَ یَسقینی و قَوْلُهُ یُرْزَقُونَ فَرِحین

(۱۷۴۳) وارَهی زین روزیِ ریزهٔ کثیف دَر فُتی در لُوت و در قُوتِ شریف

این فصل جلیل نیز در بیان زیان طعام‌های دنیوی و مضرّت انغمار در آکل و شُرب است. از مضرّات شکمبارگی و عدم ضبط شهوتِ اکل، تیرگی قلب و انکدار روح است. پس

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۱۵۶، کشّاف، ج ۴، ص ۴۰۰.

بایسته است که سالک بر انبان بطنِ خود مسلّط باشد و طعام را فقط به ضرورت خورد نه به عادت و تفنّن.

اما معنی بیت: اگر از این روزی بیمقدار و ناپاک رها شوی، به غذا و طعام گرانقدری دست خواهی یافت. [در مطلع این فصل حدیثی آمده که توضیح آن در شرح بیت (۱۶۳۹) دفتر چهارم ذکر شده است. توضیح حدیث دیگر در شرح بیت (۳۷۴۰) دفتر اول آمده است. و در انتها به آیهٔ ۱۷۰ سورهٔ آل عمران اشارت شده که توضیحش در شرح بیت (۳۸۷۲) دفتر اول آمده است.]

گر هزاران رَطل[1] لوتش می‌خوری می‌رود پاک و سبک همچون پری (۱۷۴۴)

اگر هزاران پیمانه از طعام‌های روحانی بخوری مانند فرشته پاک و سبکبال حرکت کنی. یعنی طعام‌های روحانی، تو را گِلین و سنگین بار نمی‌کند، بلکه تو را به کمال لطافت و فرشتگی می‌رساند.

که نه حبسِ باد و قُولِنجت[2] کند چارمیخِ معده آهنجت کند (۱۷۴۵)

طعام‌های روحانی نه ایجاد نفخ می‌کند و نه موجب بیماری قولنج می‌شود، و نه باعث فساد معده و سوءهاضمه می‌گردد. [«آهَنْجیدَن» در لغت به معنی کشیدن، نوشیدن و انداختن است[3]. در میان این سه معنی، معنی اول با این بیت سازگارتر است. «چارمیخ» نیز نوعی شکنجه بوده است بدین ترتیب که چهار دست و پای محکومان را به چهارمیخ می‌بستند و شکنجه می‌کردند. «معده آهنج» صفت مرکب مرخّم فاعلی به معنیِ «معده آهَنْجَنده» است. پس مفهوم کلی آن اینست که طعام روحانی باعث آزار و تعذیب معده نمی‌شود.]

گر خوری کم، گُرْسِنه مانی چو زاغ ور خوری پُر، گیرد آروغت دماغ (۱۷۴۶)

اگر از طعام‌های دنیوی کم بخوری مانند زاغ گرسنه می‌مانی، و اگر زیاد بخوری

---

۱. رَطْل: پیمانه. واحد وزن مایعات معادل ۸۴ مثقال. جمع: اَرْطال.

۲. قُولِنج: ر.ک. بیت (۲۶۷۸) دفتر چهارم.

۳. ر.ک. برهان قاطع، ج ۱، ص ۷۰.

پی در پی آروغ می‌زنی. [اگر «دماغ» را با فتحهٔ دال بخوانیم معنی «بینی» می‌دهد و منظور همان است که گفته شد. یعنی بادِ معده به صورت آروغ در گلو و بینی می‌پیچد. و اگر «دماغ» را با کسرهٔ دال بخوانیم به معنی مغز سر است. و مراد اینست که امتلای معده موجب اختلال کار مغز می‌شود.]

(۱۷۴۷) **کم خوری، خویِ بَد و خشکی و دِق پُرخوری، شد تُخْمه را تن مُستحق**

اگر غذا کم بخوری، بداخلاق و خشن و لاغر می‌شوی، و اگر زیاد بخوری دچار فساد غذا در معده خواهی شد. [مولانا در بیت (۲۸۷۳) دفتر اول فرماید:

چون گرسنه می‌شوی، سگ می‌شوی تُند و بَدْپیوند و بَدْرَگ می‌شوی

دِقّ نوعی تب است، لیکن در اینجا به معنی لاغری است، زیرا کسی که دچار این تب می‌شود روز به روز لاغر و نحیف می‌گردد. توضیح این بیماری در شرح بیت (۳۷۱۴) دفتر سوم آمده است.

تُخْمه، مخففِ **تُخَمه**، نوعی بیماری معده است که بر اثر پرخوری و عدم رعایت ترتیب در خوردن غذا عارض می‌شود. در این حال غذاهای خورده شده به صورت نامطلوبی در معده جمع می‌شود و بیمار دچار اسهال و استفراغ سخت می‌گردد. اطبای قدیم برای درمان این بیماری روش‌های مختلفی داشتند از جمله بیمار را ابتدا از خوردن هرگونه طعام پرهیز می‌دادند و سپس آب انار و سیب ترش به او می‌دادند تا باقیماندهٔ غذاهای ناگوارده دفع گردد. البته چایِ زنجبیل نیز سودمند است. نام دیگر این بیماری **هَیْضَه** است.

مولانا در بیت فوق توصیف دیگری از طعام‌های دنیوی را بیان داشته است. پس اطعمهٔ دنیوی موجب ناراحتی و پریشانی شود مگر آنکه تحت نظارت عقل و عرفان درآید.]

(۱۷۴۸) **از طعامُ‌اللّه و قوتِ خوشگوار[1] بر چنان دریا چو کشتی شو سوار**

اما از خوردن طعام‌های الهی و طعام‌های خوشگوار مانند کشتی سوار بر دریا می‌شوی. یعنی طعام‌های الهی تو را سبکبال می‌کند نه سنگین بار. چنانکه کشتی بآسانی بر سطح دریا می‌رود تو نیز منازل سلوک را درمی‌نوردی.

---

۱. خوشگوار: غذایی که بآسانی هضم شود، لذیذ و خوشمزه.

(۱۷۴۹) باش در روزه شکیبا و مُصِرّ دَم به دم قوتِ خدا را منتظر

در روزه گرفتن صابر و استوار باش و در هر لحظه منتظر دررسیدن طعام‌های الهی باش. [طعام نورانی و روحانی الهی با پرهیزگاری حاصل شود. پس نفس بهیمی را از چریدن در مرغزار دنیا باز دار تا نفس قدسی تو ببالد.]

(۱۷۵۰) کآن خدایِ خوبْ‌کارِ بُردبار هَدَیه‌ها را می‌دهد در انتظار

زیرا خداوندِ نکوکارِ صبور هَدیّه‌ها و عطایای خود را به بندگان منتظرِ خود می‌دهد. [چنانکه خواجه عبدالله انصاری گوید: «تجلّیِ حق گاه به گاه آید لکن بر دلِ آگاه آید[۱].»]

(۱۷۵۱) انتظارِ نان ندارد مردِ سیر که سبک آید وظیفه، یا که دیر

به عنوان مثال، کسی که شکمش سیر است برای رسیدن نان انتظار نمی‌کشد که جیره‌اش زود می‌رسد یا دیر. [مراد اینست: کسی که آتش طلب در او نباشد هرگز در پی یافتن حقیقت برنمی‌آید. اما طالب عاشق لحظه‌ای ساکت و خمود نمی‌نشیند بلکه پی در پی به دنبال طعام معنوی است چنانکه بیت ذیل تمثیلاً این مطلب را گفته است.]

(۱۷۵۲) بی‌نوا هر دَم همی گوید که کو؟ در مَجاعت[۲]، منتظر در جست‌وجو

اما آدم بیچاره دم به دم می‌گوید: نان کجاست؟ نان چه شد؟ و با حالت گرسنگی برای به دست آوردنِ نان جستجو می‌کند.

(۱۷۵۳) چون نباشی منتظر، نآید به تو آن نَوالهٔ[۳] دولتِ هفتادْتُو

اگر منتظر نباشی، نعمتِ سعادتِ الهی که بس سترگ است نصیب تو نمی‌شود. [عددِ «هفتاد» نشان‌دهندهٔ کثرت است. و «تُو» به معنی «لا» و «لایه». پس مراد از «دولتِ هفتادْتُو» سعادت الهی است که مراتب و بطون بی‌نهایتی دارد.]

---

۱. مرصادالعباد، ص ۳۱۸.

۲. مَجاعت: گرسنگی.

۳. نَواله: لقمه و توشه. در اینجا به معنی نعمت.

(۱۷۵۴) ای پـــدر اَلْاِنـتظار اَلْاِنـتظار از بـرایِ خـوانِ بـالا مَـردْوار

پدرجان، باید مردانه منتظر مائدهٔ آسمانی باشی. [از پیامبر(ص) نقل شده است که: اَفْضَلُ الْعِبادَةِ اِنْتِظارُ الْفَرَجِ[1] «برترین عبادت، انتظار گشایش است».]

(۱۷۵۵) هر گرسنه عـاقبت قـوتی بـیافت آفـتابِ دولتـی بـر وی بـتافت

هر گرسنه‌ای بالاخره رزقی پیدا می‌کند و آفتابِ دولت و سعادت بر او می‌تابد. [طالبان حقیقت نیز به مصداقِ «مَنْ طَلَبَ وَجَدَ» به مطلوب خود خواهند رسید و خورشید سعادت ابدی و اقبال سرمدی بر آنان بتابد.]

(۱۷۵۶) ضَیفِ[2] با همّت چو آشی کم خورد صـاحبِ خـوان، آشِ بـهتر آورد

به عنوان مثال، اگر مهمانی عالی همّت و بلندنظر از غذایی کم تناول کند میزبان غذای بهتری پیش او می‌گذارد. [آدمی در سرای دنیا مهمان است و حضرت حق میزبان. اگـر او از طعام‌های شهوانی و لذّات دنیوی کمتر بهره جوید حضرت حـق کـه مـیزبان دو کـونین است طعام‌های روحانی بدو عطا می‌فرماید.]

(۱۷۵۷) جز که صاحب خوانِ درویشی لئیم ظنِّ بَـد کَـم بـر بـه رزّاقِ کـریم

مگر آنکه میزبان، فقیری فرومایه باشد. اما تو نباید نسبت به رزّاقِ بخشندهٔ عالَم گمانِ بد داشته باشی.

(۱۷۵۸) سر برآور همچو کوهی ای سَـنَد[3] تا نخستین نورِ خود بـر تـو زنـد

ای شخص مورد اعتماد همچون کوهی رفیع سرت را بلند کن تا خـورشید، نـخستین پرتو خود را بـر تـو طـالع گـردانـد. [ای طـالب حـقیقت اگـر هـمتی عـالی و طـبعی بـلند داشته باشی و به مواهب دنیوی و لذّات نفسانی تن ندهی تجلّیات نابِ حضرت حق بـر تـو افاضه شود.]

---

۱. ر.ک. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۶، ص ۴۸۱.

۲. ضَیْف: مهمان. جمع: ضُیوف و اَضْیاف.

۳. سَنَد: چیزی و کسی که بدو تکیه کنند، شخص مورد اعتماد. از مخاطب‌های مبهم و رایج مثنوی.

کآن سـرِ کـوهِ بـلندِ مسـتقر هست خـورشیدِ سـحر را مـنتظر (۱۷۵۹)

زیرا ستیغ آن کوه بلند و استوار منتظر انوار خورشید سحرگاهی است.

جوابِ آن مُغَفَّل[۱] که گفته است که: خوش بودی این جهان اگر مرگ نبودی و خوش بودی مُلک دنیا اگر زوالش نبودی وَ عَلیٰ هٰذِهِ الْوتیرةِ[۲] مِنَ الْفُشارات[۳]

آن یکی می‌گفت: خوش بودی جهان گر نبودی پایِ مرگ انـدر مـیان (۱۷۶۰)

مولانا در این فصل جلیل به کسانی پاسخ می‌دهد که مرگ را خوش نمی‌دارند و دنیا را بدون مرگ، بس زیبا و دلنشین می‌انگارند و حسرت آن خورند. معنی بیت: شـخصی غـافل می‌گفت: اگر پای مرگ در میان نبود، این دنیا بسیار دلنشین می‌شد. [شارحی سخن فوق را به جالینوس حکیم نسبت داده است[۴]. شاید این انتساب چندان هم بـعید نـباشد زیـرا در بـیت (۳۹۶۰) به بعد دفتر سوم نیز سخنی به او منسوب شده که مؤیّد قول آن شـارح است. البـته همانطور که مولانا گفته یقیناً معلوم نیست که جالینوس چنین حرفی زده باشد. لیکن اسـتاد فروزانفر مأخذ حکایت فوق را از تذکرةالاولیاء و در ضمن شرح حال یحیی معاذ رازی نقل کرده است: روزی به پیش او می‌گفتند که دنیا با ملک‌الموت به حبّه‌ای نـیرزد. گـفت: غـلط کرده‌اید! اگر ملک‌الموت نیست (هیچ) نیرزیدی. گفتند: چرا؟ گـفت: **اَلْـمَوْتُ جِسْـرٌ یُـوصِلُ الْحَبیبَ اِلَی الْحَبیبِ**. گفت: مرگ، جِسْری[۵] است که دوست را به دوست رساند[۶]. سپس استاد این بیت را نیز از **شاهنامه** نقل می‌کند:

بـهشتی بـدی گـیتی از رنگ و بـوی اگـر مـرگ و پـیری نـبودی در اوی[۷]]

---

۱. **مُغَفَّل**: کودن، احمق.

۲. **وَتیره**: طریقه، راه و روش.

۳. ترجمهٔ جملهٔ عربی: و از این قبیل یاوه‌گویی‌ها.

۴. ر.ک. **مثنوی مولوی معنوی**، ج ۶، ص ۱۵۳.

۵. «جِسْر» به معنی پُل است.

۶. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۷۲.

۷. ر.ک. پیشین.

(۱۷۶۱) آن دگر گفت: ار نبودی مرگ هیچ کَهْ نیرزیدی جهانِ پیچ پیچ

شخصی دیگر که عارف و عاقل بود بدو گفت: اگر مرگ هرگز نمی‌بود، این جهانِ پُر از رنج و ابتلا به پرِ کاهی نمی‌ارزید.[مراد از «جهانِ پیچ پیچ» دنیای پُر تزاحم و تصادم و آکنده از رنج‌ها و گرفتاری‌هاست. اگر مرگ نبود جهان بی‌ارزش می‌شد زیرا زنجیرهٔ تکامل از هم می‌گسست.]

(۱۷۶۲) خِرمنی بودی به دشت افراشته مُهْمَل و ناکوفته بگذاشته

در آن صورت این جهان مانند خرمنی انباشته در صحرا بود که عاطل و ناکوبیده به حال خود رها شده بود. [همانطور که در خرمن ناکوفته کاه و دانهٔ گندم در هم مخلوط است، اگر مرگ نبود آدمی همچنان به حیاتِ ناسَرَه خود ادامه می‌داد. مرگ جداکنندهٔ روح از بدن و فارق نیک و بد است. کراهت از مرگ ناشی از عدم بصیرت است، زیرا اگر آدمی به جهان نیک بنگرد خواهد یافت که هر تغییر و تبدّلی نتیجهٔ عُروضِ مرگ و فنا و ظهور حیات و بقای تازه‌ای است. از اینروست که مولانا گفت «پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است» پس جهان متکامل و بالندهٔ هستی معلول قهریِ فناها و بقاهای متوالی است و کسی که مرگ را کریه و بدمنظر می‌بیند گویی که نسبت به تکاملِ جهان کاره و بی‌میل است و می‌خواهد از سرِ میل و هویٰ چرخهٔ تکامل جهان را از حرکت بازدارد.]

(۱۷۶۳) مرگ را تو زندگی پنداشتی تخم را در شوره خاکی کاشتی

ای غافل تو مرگ را زندگی پنداشته‌ای و در زمین شوره‌زار بذری کاشته‌ای. [مصراع دوم، تمثیل مصراع اول است. یعنی حیات مجازی دنیوی را که به منزلهٔ مرگ است، حیات حقیقی پنداشتن مانند کاشتن بذر در شوره‌زار است که هیچ حاصلی در پی ندارد. زندگی چنین شخصی بی‌حاصل است. انقروی گوید منظور اینست که بذرِ عمرت را در شورستان دنیا تباه کردی.]

(۱۷۶۴) عقلِ‌کاذب هست خود معکوس‌بین زندگی را مرگ بیند ای غَبین[1]

ای نابخرد، عقلِ دروغین همه چیز را وارونه می‌بیند، بطوری که زندگیِ حقیقی را

---

۱. غَبین: آدم ضعیفُ‌الرأی، کسی که رأی و نظری سست و بی‌اساس دارد.

مرگ می‌بیند. [مراد از «عقلِ کاذب» عقل جزئی و سطحی‌نگر است اگر به حذف مضاف قائل شویم مراد از «عقل کاذب»، صاحب عقل کاذب است. به هر حال مقصود یکی است. به بیت (۷۹۳ـ۷۹۱) دفتر اول رجوع شود.]

(۱۷۶۵) ای خدا بنمای تو هر چیز را آنچنانکه هست در خُدعه‌سرا

خداوندا در نیرنگ‌خانهٔ دنیا هر چیز را آنگونه که هست به ما نشان بده. [اشاره است به عبارتی عربی که گرچه آنرا حدیث نبوی دانسته‌اند اما در جوامع روائی یافت نشد: **اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْاَشْیاءَ کَمٰاهِیَ** «خداوندا بنمای به ما چیزها را آنگونه که هست». البته مفهوم این عبارت بس عالی و صحیح است و در بسیاری از کتب صوفیه آمده است.]

(۱۷۶۶) هیچ مُرده نیست پُرحسرت ز مرگ حسرتش آنست کِش کم بود برگ

هیچ مرده‌ای نیست که از مرگ تأسّفی بخورد، یعنی در آن جهان بگوید حیف شد که مُردم، بلکه حسرت و تأسّفش از اینست که توشه‌ای اندک برای آخرت برگرفته است. [چنانکه به فحوای برخی از آیات قرآن کریم بدکاران از خدا درخواست می‌کنند که اگر ما را به سرای دنیا بازگردانی به ایمان و عمل صالح روی آوریم، و نمی‌گویند که ما را به دنیا بازگردان تا کامروایی کنیم. رجوع شود به آیهٔ ۵۳ سورهٔ **اعراف**، و آیهٔ ۱۲ سورهٔ **سجده**.]

(۱۷۶۷) ورنه از چاهی به صحرا اوفتاد در میانِ دولت و عیش و گشاد

و الّا آن کسی که از سرای دنیا به سرای آخرت کوچیده احساس می‌کند که از چاهی درآمده و به دشتی پهناور قدم نهاده و در سعادت و عیش و فراخی قرار گرفته است.

(۱۷۶۸) زین مقامِ ماتم و ننگین‌مُناخ نقل افتادش به صحرایِ فراخ

احساس می‌کند که از جایگاه غم و غصّه دنیا و خوابگاهِ ننگین شتران به دشتی فراخ درآمده است. [«مُناخ» در لغت به معنیِ محل خواب شتران است. در اینجا «ننگین‌مُناخ» یعنی جایی که به ننگ آلوده است. مولانا با بکارگیری تعبیرِ «ننگین‌مناخ» غافلان را آگاه می‌کند که دنیا جایگاه حیوانات و حیوان صفتان است. اگر «تنگین» هم بخوانیم جایز است. «تنگین‌مُناخ» یعنی جای تنگ.]

(۱۷۶۹) مَـقْعَدِ صِـدقی نـه ایـوانِ دروغ بادهٔ خاصی، نه مستی‌ای ز دوغ

عرصهٔ پهناور آخرت جایگاه راستین آدمی است نه قصری پوشالی. و آخرت همچون شراب نابی است که مستی آن حقیقی است نه مستی و سُکری کـه از خـوردن دوغ حـاصل می‌شود، مستی ناشی از دوغ، کاذب و دروغین است. به شرح بیت (۲۶۳۰ ـ ۲۶۲۹) دفتر اول رجوع شود.]

(۱۷۷۰) مَقعدِ صدق و جلیسش حق شـده رَسته زیـن آب و گِـلِ آتشکـده

جایگاه او راستین است و همنشین‌اش حضرت حق شده است. و از این آب و گلِ دنیا که به منزلهٔ آتشگاه است نجات یافته است. [«آتشکده» کنایه از دنیاست که آکـنده است از آتش اندوه و شهوت و ابتلا. توضیح «مقعد صدق» در شرح بیت (۱۷۶۹) دفتر چهارم آمده است.]

(۱۷۷۱) ور نکـــردی زنـــدگانیّ مُـــنیر یک دو دَم مانده‌ست، مردانه بمیر

اگر تا حالا حیات درخشانی نداشته‌ای، از زندگانی تو یکی دو لحظهٔ دیگر باقی مانده است، سعی کن مردانه بمیری. [یعنی پیش از مرگ بمیر. و مراد از این مُردن که یکی از مبانی مکتب مولاناست، مرگ از هوای نفس و مرگ از زندگی بهیمی است. و قهراً چنین مرگی که با «موت اختیاری» تعبیر می‌شود از آنِ خاصّگان است.]

فیما یُرْجیٰ مِنْ رَحْمَةِاللّهِ تَعالیٰ مُعْطِی النِّعَمِ قَبْلَ اسْتِحْقاقِها وَ هُوَالَّذی یُنَزِّلُ الْغَیْثَ مِنْ بَعْدِ ما قَنَطُوا و رُبَّ بُعْدٍ یُـورِثُ قُـرباً، و رُبَّ مَـعْصَیةٍ مَـیْمُونَةٍ وَ رُبَّ سَـعادَةٍ تَأْتی مِنْ حَیْثُ یُرْجَیٰ النِّقَمُ لِیُعْلَمَ اَنَّ اللّهَ یُبَدِّلُ سَیِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ

(۱۷۷۲) در حدیث آمد کـه روزِ رسـتخیز امر آید هر یکی تـن را کـه خـیز

این فصل جلیل در بیان امیدواری به رحمت الهی و اجـتناب از یأس و نـومیدی بـه حضرت حق است.

معنی بیت: در حدیث آمده است که روز قیامت به هر کسی امر می‌رسد که: بلند شو.

[ترجمهٔ متن عربی این فصل که به دو آیهٔ قرآنی نیز اشارتی شده است: «اندر بیانِ آنچه که امید

رود به رحمت خدای‌تعالی که دهندهٔ نعمت‌هاست پیش از آنکه مخلوق سزاوار آن دهش باشد. و اوست کسی که باران فرو فرستد از پسِ نومیدی بندگان. و بسا دُوری که نزدیکی در پی آرَد، و بسا گناهان که خجسته است، و بسا نیک‌بختی که از جایی رسد که بیم عِقاب رود. تا دانسته شود که خداوند، بدی‌های ایشان به نیکی‌ها دگر سازد.» اما دو آیهٔ مورد اشاره یکی آیهٔ ۲۸ سورهٔ شوریٰ است که می‌فرماید: **وَ هُوَ الَّذی یُنَزِّلُ الْغَیْثَ مِنْ بَعْدِ ما قَنَطُوا وَ یَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَ هُوَالْوَلِیُّ الْحَمیدُ** «و اوست آن خدایی که باران فرو فرستد از پسِ نومیدی خلق، و رحمت خود پراکَنَد و اوست سرپرستِ ستوده». و دیگر آیهٔ ۷۰ سورهٔ فرقان است که توضیح آن در شرح بیت (۳۴۷) دفتر سوم آمده است.]

نفخِ صور[1] امرست از یزدانِ پاک که برآرید ای ذَرایر سَر ز خاک (۱۷۷۳)

نفخهٔ صور، با فرمان خداوند سبحان صورت گیرد که ای آدمیزادگان سر از خاک برآورید. [کلمهٔ «ذرایر» موجب اظهارنظرهای مختلفِ شارحان شده است. نیکلسون معتقد است که مولانا «ذرایر» را به جایِ «ذَراری»، جمعِ ذُرّیّه (= نسل) بکار برده است[2]. حکیم سبزواری «ذرایر» را مقلوبِ «ذَراری» دانسته است[3]. انقروی نیز «ذرایر» را جمعِ ذریره (= بوی خوش، دارویی که به مردگان می‌زنند) پنداشته است که خالی از وجه است[4].

در برخی از لغت‌نامه‌های فارسی «ذرائر» یا «ذرایر» را جمعِ «ذَرّه» آورده‌اند و ذَرّه به معنی مورچه است[5]. این معنی در صورتی با بیت فوق مناسب است که آنرا کنایه از آدمیان بگیریم. لیکن این جمع در عربی دیده نیامد و گویا از ساخته‌های فارسیان است. اللّهُ اعلم. در دیوان شمس نیز این کلمه آمده است:

ز سوی تبریز آن آفتاب در تابد شوند زنده ذرایر مثال نفخهٔ صور
ذرایرهای روحی می‌سرایند ز عشقِ روی او پردهٔ حجازی]

---

۱. نفخ صور: ر.ک. شرح بیت (۷۴۶) و (۲۰۷۹) دفتر اول.
۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۳۳.
۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۷۱.
۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۵۹۱.
۵. رجوع شود به غیاث‌اللغات، ذیل کلمهٔ فوق.

(۱۷۷۴) باز آید جانِ هریک در بدن همچو وقتِ صبح هوش آید به تن

همانطورکه روح در بامداد به قالب جسم بازمی‌گردد در روز رستاخیز نیز ارواح به ابدان باز خواهند گشت. [این بیت و ابیات بعدی ناظر است به بحث معاد جسمانی. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۶۸) دفتر سوم. بیت فوق اشارت است به حدیثی که مکرراً در کتب صوفیه از جمله حدیقةالحقیقة سنائی آمده است و سلطان ولد آنرا اینگونه نقل کرده است: کَمٰا تَعیشُونَ تَمُوتُونَ وَ کَمٰا تَمُوتُونَ تُحْشَرُونَ[۱] «همانطور که زندگی می‌کنید می‌میرید، و همانطور که می‌میرید محشور می‌شوید».]

(۱۷۷۵) جان، تنِ خود را شناسد وقتِ روز در خرابِ خود در آید چون کُنوز[۲]

روح به هنگام فرارسیدن روز، جسم خود را می‌شناسد و مانند گنجینه‌ها به ویرانهٔ خود بازمی‌گردد.

(۱۷۷۶) جسمِ خود بشناسد و در وی رود جانِ زرگر سویِ دَرزی[۳] کَی رود؟

هریک از ارواح، جسم خود می‌شناسد و بدان قالب درمی‌آید. چگونه ممکن است که مثلاً روح زرگر در جسم خیّاط درآید؟ یعنی روح هرکس، جسم خود را بشناسد و به قالب دیگری درنیاید.

(۱۷۷۷) جانِ عالِم سویِ عالِم می‌دود روحِ ظالم سویِ ظالم می‌دود

همینطور روح دانا به سوی جسم دانا می‌رود، و روح ستمگر به سوی جسم ستمگر.

(۱۷۷۸) که شناسا کردشان علمِ اِلٰه چونکه برّه و میش وقتِ صبحگاه

زیرا علم الهی، ارواح را شناسندهٔ ابدان خود کرده است. چنانکه مثلاً به وقت بامداد بَرّه‌ها و میش‌ها یکدیگر را می‌شناسند. [مصراع دوم تمثیل مصراع اول است. یعنی در یک گلّه

---

۱. معارف، ص ۲۲۰.

۲. کُنوز: گنجها، گنجینه‌ها. جمعِ کَنز.

۳. دَرزی: خیّاط، جامه‌دوز. در عربی نیز به همین نام است.

که دهها رأس برّه و میش در هم می‌لولند هر برّه‌ای مادر خود را پیدا می‌کند. وقتی در حیوان چنین نیروی شناختی نهفته شده آیا در آدمی چنین قوّه‌ای وجود ندارد؟]

پای، کفشِ خود شناسد در ظُلَم چون نداند جانِ تن خود؟ ای صنم (۱۷۷۹)

مثال دیگر، در جایی که پا در تاریکی کفش خود را می‌شناسد، ای زیبا رخسار چگونه ممکن است که روح، قالب جسمانی خود را نشناسد؟

صبح، حشرِ کوچک‌است ای مُستجیر[1] حشرِ اکبر را قیاس از وی بگیر (۱۷۸۰)

ای پناه جویندهٔ حق، حال که صبح، حشر اصغر است، حشرِ اکبر را با آن قیاس کن. یعنی وقتی که مثلاً بامداد از خواب برخیزی سبب بیداری تو بازگشت روح به جسمت است. این نمونهٔ کوچکی از حشر در روز قیامت است که ارواح به ابدان خود بازمی‌گردند. [رجوع شود به شرح بیت (۴۳۱) و (۱۴۸۱) دفتر چهارم.]

آنچنانکه جان بپرّد سویِ طین[2] نامه پَرَّد تا یَسار و تا یَمین (۱۷۸۱)

همانطور که روح به سوی قالب خاکیِ خود پرواز می‌کند، نامهٔ اعمال نیز به سمت چپ و راست پرواز می‌کند. [مراد از **نامهٔ اعمال**، نَفْس آدمی است که هرچه از اعمال و اقوال و اخلاق حاصل کرده در آن نقش می‌بندد، مانند نوشته‌ها و تصاویری که در کتاب، مکتوب و مصوَّر می‌گردد. پس این دفاتر نَفْسی همانا **نامهٔ اعمال** است. و در روز رستاخیز همهٔ مکنونات ضمیر آدمی آشکار گردد و از غیب به شهود آید. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۲۱) دفتر چهارم.

مصراع دوم اشارت دارد به آیهٔ ۱۹ و ۲۵ سورهٔ حاقه: **فَاَمّا مَنْ اُوتِیَ کِتٰابَهُ بِیَمِینِهِ فَیَقُولُ هٰاؤُمُ اقْرَؤُا کِتٰابِیَه... وَ اَمّا مَنْ اُوتِیَ کِتٰابَهُ بِشِمٰالِهِ فَیَقُولُ یٰالَیْتَنی لَمْ اُوتَ کِتٰابِیَه** «اما کسی که نامهٔ اعمالش به دست راستش داده شود، (از خوشحالی) گوید: بیایید نامه‌ام را بگیرید و بخوانید... و کسی که نامهٔ اعمالش به دست چپش دهند گوید: ای کاش نامه‌ام را به من نداده بودند».

---

۱. مُستَجیر: پناه جوینده، پناه‌خواه. اسم فاعل از باب استفعال و از ریشهٔ «ج و ر».

۲. طین: گِل.

یمین (= راست) و یسار (= چپ) در اینجا معنی مجازی دارد. راست، نشان دهندهٔ میمنت و مبارکی است، و از اینرو نامهٔ اعمال اهل حق از سمت راست داده شود. و این البته تعبیری است از نیک‌بختی آنان. و چپ نشان‌دهندهٔ بدیُمنی و ناخجستگی. «ه» در «کتابیه»، ضمیر نیست و معنی خاصّی ندارد بلکه «هایِ استراحت» و یا «های وقف» است، یعنی وقتی قاریان بدانجا می‌رسند وقف می‌کنند. و فایدهٔ دیگر آنکه آهنگ آیات با آن حفظ می‌شود.]

(۱۷۸۲) در کَفَش بنهند نامهٔ بخل و جود فسق و تقوی، آنچه دی خُوکرده بود

در روز رستاخیز نامهٔ بخل و جُود و فِسق و تقوی و هرآنچه که آدمی در طول زندگانیِ پیشین خود بدان عادت کرده بود به دستش می‌دهند.

(۱۷۸۳) چون شود بیدار از خواب او سحر باز آید سویِ او آن خیر و شر

همینکه آدمی هنگام صبح از خواب بیدار می‌شود، هر عملی که از خیر و شرّ انجام داده به سوی او بازمی‌گردد. [اگر «بیداری در صبح» را حمل بر ظاهر کنیم مراد اینست که اگر آدمی اهل خیر باشد همینکه از خواب بیدار می‌شود شروع می‌کند به انجام کارهای خیر، و چنانچه اهل شرّ باشد به کارهای ناپسند می‌پردازد. و اگر حمل بر باطن کنیم مراد اینست که وقتی آدمی در صبح قیامت محشور می‌شود اعمالش بدو بازمی‌گردد. بیت ذیل نیز مشمول همین توضیح است.]

(۱۷۸۴) گر ریاضت داده باشد خویِ خویش وقتِ بیداری همان آید به پیش

اگر خوی خویش به ریاضت آراسته باشد، و به ریاضت و پرهیزگاری خو گرفته باشد، به هنگام بیداری نیز همان صفات بدو بازمی‌گردد.

(۱۷۸۵) ور بُد او دی[1] خام و زشت و در ضلال چون عزا نامه سیه یابد شِمال[2]

و اگر زندگی پیشین خود را در خامی و زشتی و گمراهی سر کرده باشد، نامهٔ اعمالش را همچون سوگنامه‌ای به دست چپش دهند.[نیز جایز است «عزا» از «نامه» تفکیک شود و

---

۱. دی: دیروز. مراد زندگی دنیوی است.

۲. شِمال: چپ، دست چپ.

«نامه سیه» به صورت صفت و موصوف فرض گردد. در این وجه می‌توان طبق قاعدهٔ حذف مضاف، لفظ «جامه» را تقدیراً به «عزا» مضاف کرد و «جامهٔ عزا» را از آن مستفاد نمود. بنابراین معنی مصراع دوم اینگونه می‌گردد: نامهٔ سیاه اعمالش را که همچون لباس عزاداران سیاه است به دست چپش دهند.]

ور بُد او دی پاک و با تقوی و دین　　وقتِ بیداری بَرَد دُرِّ ثَمین[1]　　(۱۷۸۶)

و اگر انسان، در دنیا پاک و پرهیزگار و دیندار باشد به هنگام بیداری در صبح قیامت مرواریدی گرانبها به دست خواهد آورد.

هست ما را خواب و، بیداریِ ما　　بر نشانِ مرگ و محشر دو گوا　　(۱۷۸۷)

خواب و بیداری ما برای مرگ و قیامت دو نمونهٔ گواهی‌دهنده‌اند.

حشرِ اصغر حشرِ اکبر را نمود　　مرگِ اصغر مرگ اکبر را زدود[2]　　(۱۷۸۸)

رستاخیز کوچک، رستاخیز بزرگ را نشان می‌دهد. و مرگ کوچک، مرگ بزرگ را آشکار می‌کند. [«خواب» مرگ کوچک است که نمونه‌ای است از مرگ. بهاءولد گوید: حالت خواب و حالت مرگ یک حالت است. از حالت خواب حالت مرگ را فهم کن. پیغامبر (علیه‌السَّلام) می‌فرماید: اَلنَّوْمُ اَخُ الْمَوْتِ[3]. از این برادر کوچک، برادر بزرگ را بشناس. خواب همچون آیینهٔ کوچک است و مرگ آیینهٔ بزرگ. یا خواب همچون ترازوی کوچک است که بدان درم می‌کشند و مرگ همچون ترازوی قپان. از کوچک، بزرگ را توان فهم کرد[4].]

لیک این نامه خیال است و نهان　　وآن شود در حشرِ اکبر بس عیان　　(۱۷۸۹)

ولی نامهٔ اعمال که در این دنیا جنبهٔ خیالی و نهانی دارد در قیامت کبریٰ کاملاً آشکار

---

۱. دُرِّ ثَمین: مروارید گرانبها.
۲. زُدودن: پاک کردن، برطرف کردنِ زنگِ آینه و شمشیر و غیره. اما در اینجا به معنی «آشکار کردن» است، زیرا پاک کردن چیزی سبب ظهور آن شود.
۳. خواب برادر مرگ است.
۴. معارف، ص ۳۰۱ـ ۳۰۰.

خواهد شد. [البته در همین دنیا نیز دیده‌ورانِ روشن‌بین نامهٔ اعمال خلایق را وضوحاً می‌بینند. لیکن در روز رستاخیز نامه‌های اعمال برای همگان آشکار گردد. چنانکه در آیهٔ ۱۰ سورهٔ تکویر فرماید: وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ «و آنگاه که نامه‌ها پراکنده گردد».]

(۱۷۹۰) این خیال اینجا نهان، پیدا اثر زین خیال آنجا بِرُویانَد صُوَر

این خیال در دنیا پنهان است ولی اثرش ظاهر است. حق تعالی از این خیال در آن جهان صورت‌هایی به ظهور رسانَد. [فاعلِ «برویانَد» حضرت حق است که گرچه لفظاً ذکر نشده لیکن به قرینه مقدّر است. یعنی خداوند صور خیالیه را که در این جهان مستور است در آخرت مکشوف سازد. رجوع شود به توضیح بیت (۱۷۹۹) همین دفتر.]

(۱۷۹۱) در مهندس بین خیالِ خانه‌ای در دلش چون در زمینی دانه‌ای

به عنوان مثال، ابتدا صورت ذهنیِ ساختمان در فکر مهندس پدید می‌آید، و این صورت ذهنی مانند دانه‌ای است که در زمینی کاشته باشند، یعنی پوشیده و پنهان است. [بیت فوق که بر سبیل تمثیل گفته آمده تداعی کنندهٔ یکی از «علل اربعه» در منطق یعنی عِلّت صوری است. و مراد از آن اینست که ابتدا سازندهٔ هر چیزی صورتِ ذهنی مصنوع خود را می‌سازد و سپس بدان واقعیت می‌بخشد.]

(۱۷۹۲) آن خیال از اندرون آید برون چون زمین، که زاید از تخم درون

سپس آن صورت ذهنی مانند دانه‌ای که از دل زمین می‌روید از فکر مهندس ظاهر می‌گردد.

(۱۷۹۳) هر خیالی کو کند در دل وطن روزِ محشر صورتی خواهد شدن

هر خیالی که در قلب آدمی پدید آید، در روز رستاخیز به صورتِ عینی تجسّم می‌یابد.

(۱۷۹۴) چون خیالِ آن مهندس در ضمیر چون نبات اندر زمینِ دانه‌گیر[۱]

صورت‌های تجسّم یافتهٔ آدمی در روز قیامت در مَثَل مانند صورت ذهنی ساختمانی

---

۱. زمینِ دانه‌گیر: زمینی که دانه را در خود پرورش دهد، زمین حاصلخیز.

است که در ذهن مهندس پدید آید. و نیز مانند دانه‌ای است که در زمین حاصلخیز می‌روید. [رجوع شود به بیت (۹۶۳) به بعد دفتر دوم.]

مَخلصم[۱] زین هر دو محشر قصّه‌ای‌ست مؤمنان را در بیانش حِصّه‌ای[۲]ست (۱۷۹۵)

خلاصهٔ کلام من از این دو رستاخیز (حشر اصغر و اکبر) حکایتی است که مؤمنان از بیان آن بهره‌مند شوند. [انقروی و صاحب **المنهج القوی** مصراع اول را استفهام انکاری و مصراع دوم را جواب استفهام فرض کرده‌اند. بدینصورت: آیا زبدهٔ کلام و مرام من از این دو رستاخیز قصّه‌گویی است؟ هرگز چنین نیست، بلکه منظورم اینست که مؤمنان از سخنانم بهره‌مند شوند. در هر صورت «کهٔ بیانیّه» از صدر مصراع دوم حذف شده است.]

چون برآید آفتابِ رستخیز برجهند از خاک، زشت و خوب تیز (۱۷۹۶)

وقتی که خورشید قیامتِ کبریٰ بتابد، خوبان و بدان بشتاب از قبرها برخیزند.

سویِ دیوانِ قضا پویان[۳] شوند نقدِ نیک و بد به کوره می‌روند (۱۷۹۷)

جملگی به سوی محکمهٔ قضای الهی بشتابند، هم طلای حقیقی به بوتهٔ آزمایش درآید و هم طلای تقلّبی. [«تا سیه‌روی شود هر که در او غش باشد». این بیت تداعی‌کنندهٔ آیهٔ ۵۱ سورهٔ یس است. وَ نُفِخَ فِی‌الصُّورِ فَاِذٰا هُمْ مِنَ‌الْاَجْدٰاثِ اِلٰی رَبِّهِمْ یَنْسِلُونَ. «و در صُور دمیده شود، پس ناگهان از گورها به سوی پروردگارشان بشتابند.»]

نقدِ نیکو شادمان و ناز ناز نقدِ قلب اندر زَحیر[۴] و در گُداز (۱۷۹۸)

طلای حقیقی از اینکه به بوتهٔ آزمایش درآمده شادان و نازان است. اما طلای تقلبی در ناله و سوز و گداز.

---

۱. مَخْلَص: خلاصهٔ کلام.

۲. حِصّه: بهره، نصیب.

۳. پُویان: صفت فاعلی به معنی رونده و دونده.

۴. زَحیر: ناله و زاری.

(۱۷۹۹) لحظه لحظه امتحان‌ها می‌رسد سِرِّ دل‌ها می‌نماید در جسد

در دنیا لحظه به لحظه امتحانات الهی فرا می‌رسد، وراز نهفتهٔ دل‌ها از پشت حجاب ابدانشان آشکار می‌گردد. [چنانکه آیهٔ ۹ سورهٔ طارق فرماید: يَوْمَ تُبْلَى السَّرائر. «روزی که نهانی‌ها آشکار گردد.»]

(۱۸۰۰) چون ز قِندیل، آب و روغن گشته فاش یا چو خاکی که بروید سِرّهاش

مولانا طبق شیوهٔ مطلوب خود برای تفهیم مسألهٔ ظهور اسرار و مکنونات در قیامتِ کبریٰ به تشبیهاتی چند متوسّل می‌شود و می‌فرماید: مانند آب و روغنی که در درون قندیل دیده شود، و یا مانند خاک که دانه‌های نهفته در آن بروید و سر از خاک برآرد.[«قِنْدیل» که جمعِ آن «قنادیل» است به معنی چراغ و چراغدان آمده. به انواع چراغ نظیر «پیه‌سوز» و «لاله» نیز قندیل می‌گفتند. در قدیم نوعی از آن، «قندیل آب» نام داشت که آبگینه‌ای بود بلورین و در کف آن لوله‌ای کوتاه تعبیه شده بود. چوبی نی‌مانند را با پنبه می‌پیچیدند و در آن لوله فرو می‌کردند. ابتدا در قندیل آب می‌ریختند و سپس مقداری روغن بدان می‌افزودند، و فتیله را روشن می‌کردند.

منظور بیت: همانطور که آب و روغنِ قندیلِ شیشه‌ای از بیرون پیداست، همینگونه در قیامت رازهای نهفتهٔ آدمیان از بیرونِ اجسادشان آشکار می‌گردد. مولانا با این تشبیه نشان داده است که جنس اجسام آدمیان در آن روز از عنصر متکاثف مادی دنیایی نیست، بلکه لطیف و غیرمتکاثف است.

مصراع اول بیت فوق، مایهٔ لغزش تنی چند از شارحان شده است. از جمله شارحی از متأخّران نوشته است: «همانطور که قندیل، آب و روغن را از هم جدا می‌کند...» معلوم می‌شود که ذهن این شارح بکلی از معنی انصراف داشته است. باز شارح دیگری از متأخران نوشته است: «منظور این است که در «قندیل» اگر روغن نریزند و به جای آن آب بریزند، فتیلهٔ آن روشن نمی‌شود و نور نمی‌دهد». توضیح این شارح نیز مطلقاً ناصواب است.]

(۱۸۰۱) از پیاز و گَنْدنا[۱] و کوکنار[۲] سِرِّ دَی[۳] پیدا کند دستِ بهار

مثال دیگر، قدرتِ فصل بهار چنان است که اسرار نهفتهٔ زمستان را از قبیل پیاز و تره و

---

۱. گَنْدنا: تَره.

۲. کوکْنار: خشخاش.

۳. دَیْ: نخستین ماه زمستان. در اینجا مطلقاً به معنی زمستان.

خشخاش آشکار می‌کند. [در زمستان زمین به اصطلاح «به خواب می‌رود» و گیاهان و رُستنی‌ها موقّتاً خوشیده و بی‌برگ و بار می‌مانند، و این خوشیدگی سبب پوشیدگی آنان می‌گردد. چون فصل بهار می‌رسد گیاهان می‌رویند و معلوم می‌شود که زمین چه گیاهانی در دل خود مخفی داشته است. همینطور با ظهور قیامت اسرار نهفتهٔ آدمیان برملا می‌شود.]

آن یکی سرسبز، نَحْنُ‌الْمُتَّقون[1] و آن دگر همچون بنفشه سرنگون (۱۸۰۲)

دسته‌ای از گیاهان، سبز و خرّم‌اند و به زبان حال گویند: ماییم پرهیزگاران و دسته‌ای دیگر مانند بنفشه سرافکنده‌اند. [پرهیزگاران همچون گیاهان باطراوت به تقوای خود در دنیا سرافراز شوند، اما تباهکاران سرافکنده. چنانکه در آیهٔ ۱۲ سورهٔ سجده آمده است: وَ لَوْ تَرىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نٰاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنٰا أَبْصَرْنٰا وَ سَمِعْنٰا فَارْجِعْنٰا نَعْمَلْ صٰالِحاً إِنّٰا مُوقِنُونَ «آنگاه که گنه‌کاران را در پیشگاه پروردگارشان سرافکنده بینی. گویند: پروردگارا دیدیم و شنیدیم. ما را اینک (به دنیا) بازگردان تا عمل شایسته کنیم. اکنون به یقین رسیده‌ایم».]

چشم‌ها بیرون جهیده از خطر گشته دَه چشمه ز بیمِ مُستَقَر (۱۸۰۳)

در آن روز چشم‌ها از شدّت خوف و خطر از حدقه بیرون خواهد زد، و از بیم جایگاه جاودانهٔ عذاب از چشم هر یک از مجرمان ده چشمهٔ اشک روان می‌گردد. [«مُسْتَقَرّ» اسم مکان به معنی جایگاه و محل استقرار است. پس «بیم مستقر» بدین معنی است که مجرمان از اینکه به چه جایگاهی بُرده شوند بیمناک می‌گردند. چنانکه در آیهٔ ۶۶ سورهٔ فرقان، جهنم را بد جایگاهی دانسته است: إِنَّهٰا سٰاءَتْ مُسْتَقَرّاً وَ مُقاماً.]

باز مانده دیده‌ها در انتظار تا که نامه نآید از سویِ یسار (۱۸۰۴)

در آن روز چشم‌ها منتظرند که مبادا نامهٔ اعمال آنان از سمت چپ بیاید. [مصراع اول ناظر است به آیهٔ ۴۳ سورهٔ ابراهیم: مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُؤُسِهِمْ لٰا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَ أَفْئِدَتُهُمْ هَواءٌ «شتابان سرهای خود فراز دارند و چشم‌هاشان خیره مانَد و دل‌هاشان یاوه و تهی از خرد است».]

---

۱. نَحْنُ‌الْمُتَّقُون: ماییم پرهیزگاران.

(۱۸۰۵) چشم، گَردان سویِ راست و سویِ چپ زانکه نبود بخت‌نامهٔ راست زَپ[۱]

چشم آنان به سمت راست و چپ می‌گردد، زیرا آن اقبالی که سبب شود نامهٔ اعمال از سمت راست برسد آسان نصیب کسی نمی‌شود. [در روز قیامت چشمان بسیاری از خلایق که فاقد عمل صالح‌اند با نگرانی و حیرت به این طرف و آن طرف می‌گردد چنانکه حال پریشان دلان اینگونه است. دائماً خدا خدا می‌کنند که نامهٔ اعمالشان از سمت راست آید، اما این سعادت فقط نصیب کسانی می‌شود که در دنیا بر نفس امّارهٔ خود چیره بوده‌اند.]

(۱۸۰۶) نامه‌یی آید به دستِ بنده‌یی سر سیَه از جُرم و فِسق آگنده‌یی

در آن روز، نامه‌ای به دست بنده‌ای می‌رسد که سراسر سیاه و آکنده از جرم و جریرت است.

(۱۸۰۷) اندرو یک خیر و یک توفیق نَه جز که آزارِ دلِ صِدّیق نَه

در آن نامه حتی یک عمل خیر و یک توفیق معنوی وجود ندارد. محتوای آن نامه چیزی جز آزردنِ دلِ مقرّبان و انسان‌های راستین نیست.

(۱۸۰۸) پُر ز سر تا پای، زشتی و گناه تَسْخُر[۲] و خُنْبَک[۳] زدن بر اهلِ راه

از صدر تا ذیل آن نامه پُر است از زشتی و گناه و مسخره کردن و استهزای سالکان طریق حقیقت.

(۱۸۰۹) آن دَغَل‌کاری و دزدی‌هایِ او وآن چو فرعونان اَنَا و اِنّایِ او

تمام حیله‌گری‌ها و دزدی‌ها و بالیدن‌ها و منم منم زدن‌های فرعونانهٔ او در آن نامه ثبت و ضبط شده است. [«اَنَا» به معنی «من» اشاره است به آیهٔ ۲۴ سورهٔ نازعات که از قول فرعون آمده است: اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلیٰ «منم برترین پروردگار شما». «اِنّا» یعنی همانا ما. پس

---

۱. زَپ: آسان، رایگان. «زَب» نیز صحیح است.

۲. تَسْخُر: تمسخر، مسخره کردن. مخفّف تَسَخُّر مصدر باب تفعُّل.

۳. خُنْبَک زدن: دنبک نواختن، کف زدن، خنبک زدن. مجازاً به معنی مسخره کردن. «تنبک» از سازهای کوبه‌ای و پوستی است که نوازنده آنرا زیر بغل می‌گیرد و با همهٔ انگشتان می‌نوازد.

«اَنَا» و «اِنّا» روی هم یعنی «من» و «مایی» و خودبینی و تفرعن.]

چون بخوانَد نامهٔ خود آن ثقیل دانَد او که سویِ زندان شد رَحیل[1] (۱۸۱۰)

وقتی که آن بندهٔ سنگین از گناه، نامهٔ اعمال خود را بخواند درمی‌یابد که باید به سوی زندان بکوچد. یعنی باید برود جهنم.

پس روان گردد چو دزدان سویِ دار جُرم پیدا، بسته راهِ اعتذار (۱۸۱۱)

چون آن بندهٔ عاصی، گناهش آشکار شده و راه هرگونه بهانه‌جویی به رویش مسدود گشته است پس باید مانند دزدان به سوی دار برود. یعنی باید کیفر شود.

آن هزاران حجّت و گفتارِ بَد بَر دهانش گشته چون مِسمارِ[2] بَد (۱۸۱۲)

آن بهانه‌تراشی‌ها و سخنان ناشایستِ او مانند میخی محکم دهانش را خواهد بست. [آدمی در دنیا کارهای ناشایست خود را توجیه می‌کند و برای هرکدام دلایل و بهانه‌های فراوانی می‌آورد. مثلاً در دنیا می‌گویند چرا مال فلان کس را خوردی؟ چرا به فلانی دروغ گفتی؟ چرا ضعیف‌کشی کردی؟ و هَلُمَّ جَرّا. و او برای توجیه هریک از آن اعمال بهانه‌های مختلفی می‌آورد. اما نمی‌داند که هریک از این ناحق‌گویی‌ها میخ محکمی می‌شود بر دهان او.]

رختِ دزدی بر تن و در خانه‌اش گشته پیدا، گم شده افسانه‌اش (۱۸۱۳)

حالِ چنین بندهٔ گنه‌کاری به سارقی مانَد که لباس‌های دزدی هم برتنِ او دیده شود و هم در خانه‌اش پیدا شود، و دیگر همهٔ بهانه‌ها و توجیه‌های او باطل گردد. [مراد از «افسانه»در اینجا ترفندها و توجیهات مکّارانه است. «گم شدن افسانه» یعنی تباه شدن و رسوا گشتن حیله‌هاست. خلاصه حنایش در آن روز رنگی نخواهد داشت. مراد از مصراع اول: دزدی می‌آید چند دست لباس می‌دزدد. یک دست آنرا می‌پوشد و باقی را در منزل خود نگه می‌دارد. وقتی داروغه بدو ظنین می‌شود خانه‌اش را تفتیش می‌کند و معلوم می‌شود که هم جامهٔ تنش

---

۱. رَحیل: هم مصدر ثلاثی مجرّد به معنی کوچیدن، و هم صفت مشبهه به معنی راحِل (= کوچنده، شتری که در راه رفتن نیرومند باشد و روی آن پالان بنهند). در اینجا «رحیل» معنی وصفی دارد، یعنی به معنی کوچنده است.

۲. مِسْمار: میخ. جمع: مَسامیر.

دزدی است و هم جامه‌های منزل. همینطور وقتی نامهٔ شخص را به دست چپش می‌دهند خود به خود رسوا می‌گردد.]

(۱۸۱۴) پس روان گردد به زندانِ سَعیر[۱] که نباشد خار را ز آتش گزیر

آن بندهٔ عاصی پس از رسوا شدن به سویِ زندان جهنم راهی می‌گردد، زیرا بوتهٔ خار چاره‌ای جز رفتن به درون آتش ندارد.

(۱۸۱۵) چون مُوکِّل آن ملائک پیش و پس بوده پنهان، گشته پیدا چون عَسَس[۲]

آن فرشتگان نیز مانند مأموران از جلو و عقب او حرکت می‌کنند. فرشتگان مانند مأموران ابتدا پنهان بودند، اما بعد خود را نشان می‌دهند. [پلیس در خفا مجرمان را تحت مراقبت قرار می‌دهد. آنان به خیال اینکه کسی مراقب نیست هر جرمی که می‌توانند مرتکب می‌شوند، در این وقت مأموران مخفی بر سر و رویشان می‌ریزند و ضرباً و جبراً با خود می‌برند. همینطور فرشتگان که مأموران خداوندند با اینکه در دنیا نیز در پس و پیش هر بنده‌ای حرکت می‌کنند لیکن بدکاران خیال می‌کنند فرشته‌ای در کار نیست.]

(۱۸۱۶) می‌برندش، می‌سپوزندش به نیش که برو ای سگ به کَهدان‌هایِ خویش

فرشتگان او را می‌برند و سیخونکش می‌زنند و می‌گویند: ای سگ برو به کاهدانیِ خودت. [«می‌سپوزندش به نیش» یعنی به او سیخونک می‌زنند. «سُپوختن» به معنی فرو کردن است.]

(۱۸۱۷) می‌کَشد پا بر سرِ هر راه او تا بود که بر جهد ز آن چاه او

آن بندهٔ گنه‌کار موقعی که توسّط فرشتگان به سوی چاه دوزخ بُرده می‌شود پایش را واپس می‌کشد یعنی از رفتن اکراه نشان می‌دهد، باشد که از این عذاب رهایی یابد. [اما دیگر دیر شده است.]

---

۱. سَعیر: زبانهٔ آتش، آتش شعله‌ور، یکی از نام‌های جهنم. جمع: سُعُر.
۲. عَسَس: شبگرد، گَزْمه.

منتظر می‌ایستد، تن می‌زند[1] در امیدی روی واپس می‌کند (۱۸۱۸)

آن عاصی از رفتن ابا می‌کند و گاهی توقف می‌کند و چشم‌انتظار نجات می‌مانَد و دائماً پشت سرش را نگاه می‌کند تا مگر شفیعی پیدا شود.

اشک می‌بارد چو بارانِ خزان خشک امیدی، چه دارد او جز آن؟ (۱۸۱۹)

مانند بارانِ پاییزی اشک از چشمانش سرازیر می‌شود. آن بدبخت در آن حال بجز امیدی خشک و خالی چه دارد؟ مسلّماً هیچ چیز ندارد، زیرا دیر به فکر نجات افتاده است.

هر زمانی روی واپس می‌کند رو به درگاهِ مقدَّس می‌کند (۱۸۲۰)

هر لحظه به پشت سر خود نگاه می‌کند و به درگاه پاک حضرت حق روی می‌آورد.

پس ز حق امر آید، از اقلیمِ نور که بگوییدش که ای بَطّالِ عُور (۱۸۲۱)

در این حال از بارگاه حضرت حق و قلمرو نورانیِ او فرمان می‌رسد که به او بگویید: ای یاوه‌گویِ تهی از معنا. [«بَطّال» به معنی بیکاره و یاوه‌گو و دروغگوست، و «عُور» مأخوذ از عربی به معنی برهنه است. یعنی فارسی‌زبانان «عُور» را که جمع «عَوْراء» به معنی بیابان بدونِ آب است به صورت مفرد و در معنی برهنه بکار گرفته‌اند. پس مراد از «بطّالِ عُور» همان گنه‌کاری است که هم یاوه می‌بافد و هم عاری از کمالات است.]

انتظارِ چیستی؟ ای کانِ شَر رُو چه واپس می‌کنی ای خیره‌سر (۱۸۲۲)

ای معدنِ شرارت در انتظار چیستی؟ ای گستاخ چرا به پشت سرت نگاه می‌کنی؟

نامه‌ات آنست کِت آمد به دست ای خداآزار و ای شیطان‌پَرَست (۱۸۲۳)

ای آزارندهٔ خدا و ای پرستندهٔ شیطان نامهٔ تو همان است که در دست داری. [اگر به حذف مضاف قائل شویم مراد از «خدا آزار» آزاردهندهٔ برگزیدگان خداست. و اگر قائل نشویم که آزار خدا جنبهٔ مجازی دارد و مراد از آن مخالفت با اوامر اوست.]

---

۱. تن زدن: امتناع کردن، سر باز زدن.

(۱۸۲۴) چون بدیدی نامهٔ کردارِ خویش چه‌نگَری پس؟ بین جزایِ کار خویش

چرا وقتی نامهٔ اعمالت را دیدی بیهوده به پشت سرت نگاه می‌کنی؟ کیفر اعمال خود را ببین.

(۱۸۲۵) بیهُده چه مُول مُولی[۱] می‌زنی؟ در چنین چَهْ کو امیدِ روشنی؟

چرا بیهوده توقّف و درنگ می‌کنی؟ در چاه دوزخ امید روشنایی نجات کجاست؟

(۱۸۲۶) نه تو را از رویِ ظاهر طاعتی نه تو را در سِرّ و باطن نیّتی

تو نه ظاهراً خدمت و طاعتی بجا آورده‌ای، و نه در باطن و ضمیر خود نیّت خیری داشته‌ای.

(۱۸۲۷) نه تو را شبها مناجات و قیام نه تو را در روز پرهیز و صِیام[۲]

نه شب‌ها نیایش و قیام به عبادت داشتی، و نه روزها تقوایی بکار بردی و روزه‌ای گرفتی.

(۱۸۲۸) نه تو را حفظ زبان ز آزار کس نه نظر کردن به عبرت پیش و پس

نه زبان خود را از آزردن مردم حفظ کردی، و نه با نگاه عبرت به جلو و عقب خود نگریستی.

(۱۸۲۹) پیش چه‌بُوَد؟ یادِ مرگ و نَزْعِ[۳] خویش پس چه باشد؟ مُردنِ یاران ز پیش

منظور از نگریستن به جلو چیست؟ جواب: وقت مرگ و جان کندن را یاد کردن. منظور از نگریستن به پشت چیست؟ جواب: مرگ یاران و خویشان را به یاد آوردن. یعنی دربارهٔ مرگ دوستان و آشنایانی که پیش از مرگِ تو مرده‌اند فکر کردن و از مرگ آنان عبرت گرفتن.

---

۱. مُولْمُول: مول به تنهایی یعنی مکث و درنگ. و تکرار آن یعنی درنگ از پی درنگ. «مولامول» هم می‌گویند.

۲. صِیام: روزه.

۳. نَزْع: کندن چیزی از جایی، جان کندن.

نه تو را بر ظلم توبهٔ پُرخروش ای دَغا[1] گندم‌نُمایِ جو فروش (۱۸۳۰)

ای فریفتاری که گندم را به خلق‌اللّه نشان می‌دهی ولی «جو» به آنان می‌فروشی تو حتی بر ستم‌هایی که کرده‌ای توبه‌ای توأم با اشک و آه نکرده‌ای. یعنی تاکنون توبهٔ خالصانه نداشته‌ای. [اشاره به مَثَلِ «جو فروش گندم‌نما» یا «گندم‌نمایِ جو فروش» که کنایه از کسی است که ظاهری نیکو و باطنی خراب دارد[2].]

چون ترازوی تو کژ بود و دَغا راست چون جویی ترازوی جزا؟ (۱۸۳۱)

در جایی که ترازوی تو کج و متقلّبانه بوده، چرا توقّع داری که ترازوی سزای اعمالت (مطابقِ میل و خواسته‌ات) درست و میزان باشد؟ [مگر حق‌تعالی در سورهٔ مطفّفین نمی‌فرماید: «وای بر کم‌فروشان!»؟ پس هر که در دنیا بدی کند عکس‌العمل آن عمل را ببیند. اَلدُّنْیا مَزْرَعَةُ الْآخِرَة.]

چونکه پایِ چپ بُدی در غدر[3] وکاست نامه چون آید تو را در دستِ راست؟ (۱۸۳۲)

چون که تو در اعمال و کارهایت به حیله و ناراستی رفته‌ای، چگونه ممکن است که نامهٔ اعمالت را به دست راستت بدهند؟

چون جزا سایه‌ست، ای قَدِّ تو خم سایهٔ تو کژ فتد در پیش هم (۱۸۳۳)

ای خمیده قامت، چون سزای عمل مانند سایه است، لاجَرَم سایهٔ تو نیز در برابرت کج و خمیده می‌افتد. [حکیم سبزواری عقیده دارد که بیت فوق اشارت است بدانچه پیش از این گفته آمد که تکرار اعمال و ادراکات و علوم موجب ملکاتِ عملیّه و علمیّه شود. و آن ملکات، صُوَری پدید می‌آورد. اگر ملکات حسنه باشد، سایه‌های آن‌ها نیز صُوَر حسنه خواهد بود. و اگر ملکات رذیله باشد، صُوَری هولناک پدید آورد. پس صُوَر برزخیهٔ آدمی براساس صفات و ملکات دنیویّهٔ اوست[4]. با اینکه کلام حکیم سبزواری صحیح و متین است، منظور کلی مولانا

---

۱. دَغا: ناراست، نادرست.
۲. ر.ک. امثال و حکم، ج ۲، ص ۵۹۲.
۳. غَدْر: خیانت، حیله و فریب.
۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۷۳.

اینست که هر عملی عکس‌العملی دارد. و این مطلبی است که همهٔ ادیان و مکاتب عرفانی آنرا بازگو کرده‌اند.]

(۱۸۳۴) زین قِبَل[۱] آید خطاباتِ درشت[۲] که شود کُه را از آن هم، گوژپشت

از این قبیل خطاب‌های سخت از بارگاه الهی درمی‌رسد بطوری که از شنیدن آن حتی کمر کوه هم خم می‌شود.

(۱۸۳۵) بنده گوید: آنچه فرمودی بیان صد چنانم، صد چنانم، صد چنان

بنده می‌گوید: خداوندا هرآنچه در حق من فرمودی نه تنها درست است، بلکه صد برابر آن بد هستم، صد برابر آن بد هستم، صد برابر.

(۱۸۳۶) خود تو پوشیدی بترها را به حلم ورنه می‌دانی فضیحت‌ها به علم

تویی که با حِلم خود بدترین عیب‌های مرا می‌پوشانی و الّا تو بوسیلهٔ علمت از رسوایی‌های من خبر داری. [خداوند به اقتضای اسمِ سَتّار معایب خلایق را می‌پوشاند. چنانکه امیرمؤمنان علی(ع) در دعای کمیل فرمود: اَللّهُمَّ مَوْلایَ کَمْ مِنْ قَبیحٍ سَتَرْتَهُ. «خداوندا، سَرورا، بسا زشتی‌ها که آنرا بپوشاندی.»]

(۱۸۳۷) لیک بیرون از جهاد و فعلِ خویش از وَرایِ خیر و شرّ و کفر و کیش

اما صرف‌نظر از سعی و عمل خود، و صرف‌نظر از نیکی و بدی و کفر و ایمان. [این بیت و بیت بعدی به منزلهٔ مُسندٌاِلَیْه، و بیت (۱۸۳۹) به منزلهٔ مُسْنَد است.]

(۱۸۳۸) وز نیازِ عاجزانهٔ خویشتن وز خیال و وهمِ من یا صد چو من

و صرف‌نظر از نیاز عاجزانه و خیال و پندار خویش و یا گذشته از وهم و خیال صد تن همچون خودم.

---

۱. قِبَل: جانب، طرف. در اینجا «زین قبل» یعنی از این قبیل.
۲. خِطاباتِ دُرُشت: خطاب‌ها و سخنان ناهموار و عتاب‌آمیز.

بودم امیدی به محضِ لطفِ تو از ورایِ راست باشی یا عُتو[1] (۱۸۳۹)

و صرف‌نظر از راستی و سرکشی‌ام، فقط به لطف تو امید داشتم.

بخششِ محضی ز لطفِ بی‌عوض بودم اومید، ای کریمِ بی‌غرض (۱۸۴۰)

ای بخشندهٔ بی‌غرض، من به لطف بی‌عوض و به بخشش محضت امیدوار بودم. [افاضات الهی مُعلَّل به علت نیست بلکه او به اقتضای اسم کریم و فیّاض بی‌هیچ غرضی اِکرام و افاضه می‌فرماید.]

رُو سپس کردم بدان محضِ کَرَم[2] سویِ فعلِ خویشتن می‌ننگرم (۱۸۴۱)

به سبب بخشش محض تو به پشت سرم نگاه می‌کردم، به اعمال خود نمی‌نگریستم.

سویِ آن اومید کردم رویِ خویش که وجودم داده‌یی از پیش پیش (۱۸۴۲)

من به سوی آن امید روی آوردم که تو در گذشته‌های دُور مرا هستی بخشیدی. یعنی من به اعمال خود چه نیک و چه بد اعتمادی ندارم بلکه فقط به فضل و بخششِ بی‌غرض تو امیدوارم. چنانکه حضرت سیّدالشهداء(ع) در دعای عرفه فرماید: اِلٰهی کَمْ مِنْ طاعَةٍ بَنَیْتُها وَ حالَةٍ شَیَّدْتُها هَدَمَ اعْتِمادی عَلَیْها عَدْلُکَ «معبودا بسا طاعتی که بجا آرم و به حضور قلب رسم، ولی همینکه به دادگری تو نگرم یکسره همهٔ طاعاتم را پوچ و ناچیز یابم». چنانکه در بیت (۱۷۹۷) دفتر دوم فرمود:

این قبول ذکر تو از رحمت است چو نماز مستحاضه رخصت است]

خِلعتِ هستی بدادی رایگان من همیشه مُعْتَمِد بودم بر آن (۱۸۴۳)

تو بودی که جامهٔ فاخرِ هستی را به رایگان به من عطا فرمودی و من همواره بر آن بخشش ازلی و عطای بی‌غَرَض اعتماد ورزیده‌ام. [زیرا مخلوق هرچه به من دهد عطای ناچیزش مسبوق به غرض و معلّل به علّت است، اما تنها تویی که بی‌هیچ غرضی می‌بخشی، از اینرو فقط به عطای تو اعتماد دارم. رجوع شود به بیت (۴۱۶۵) به بعد در دفتر سوم.]

---

۱. عُتُو: سرکشی، نافرمانی. در اصل عُتُوّ، مصدر فعلِ عَتا یَعْتُو.

۲. مَحضِ کَرَم: کرمِ محض، بخشش خالص. صفت و موصوف مقلوب است.

(۱۸۴۴) چون شمارَد جُرمِ خود را و خطا محضِ بخشایش درآید در عطا

هرگاه بنده‌ای عاصی لغزشها و گناهان خود را بشمارد، یعنی از روی خلوص و صمیم دل بدان اعتراف کند، کرمِ محض الهی او را مشمول لطف و احسان خود گرداند.

(۱۸۴۵) کای ملائک باز آریدش به ما که بُدستش چشمِ دل سویِ رجا

در این حال حضرت حق فرماید: ای فرشتگان، او را به جانب ما باز آورید که چشم دل او به امیدِ ما می‌نگرد.

(۱۸۴۶) لاأُبالی‌وار[۱] آزادش کنیم و آن خطاها را همه خط بر زنیم

ما بی‌هیچ ملاحظه‌ای گناهانِ این بندهٔ عاصی را نادیده می‌گیریم و از قید عذاب آزادش می‌کنیم و قلم عفو بر جمیع خطاهای او می‌کشیم. [اشاره است بدین حدیث نبوی در حکایت از حق‌تعالی: هٰؤُلاءِ فِی‌الْجَنَّةِ وَ لاأُبالی وَ هٰؤُلاءِ فِی‌النّارِ وَلاأُبالی. «اینان در بهشت‌اند باکی ندارم. و اینان در دوزخ‌اند باکی ندارم.» اکبرآبادی نیز حدیثی آورده است: خَلَقْتُ هٰؤُلاءِ لِلْجَنَّةِ وَ لاأُبالی وَ خَلَقْتُ هٰؤُلاءِ لِلنّارِ وَلاأُبالی[۲]. «بیافریدم اینان را برای بهشت در حالی که باکی ندارم، و بیافریدم اینان را برای دوزخ در حالی که باکی ندارم.»

منظور از لاأُبالی‌وار رحمت کردن بدون غرض است، زیرا رحمت عام حضرت حق شامل همگان گردد، و این فقط مختص ذات اقدس احدیت است که بدون توجّه به گناه و ثواب بنده به او افاضهٔ فیض می‌فرماید.]

(۱۸۴۷) لاأُبالی مر کسی را شد مُباح کِش زیان نبود ز غَدر[۳] و از صلاح

بر کسی جایز است بی‌باک رحمت کند که از گزند مکرها و صلاح‌ها منزّه باشد. یعنی چون حضرت حق از عصیان و طاعت مردم نه زیان می‌برد و نه سود، پس تنها بر او جایز است که بی‌حساب همه را مشمول رحمت خود گرداند.

---

۱. لاأُبالی: نمی‌ترسم، باکی ندارم. «لاأُبالی‌وار» یعنی بی‌باکانه.

۲. احادیث مثنوی، ص ۱۶۴.

۳. غَدْر: حیله و نیرنگ.

آتشی خوش برفروزیم از کَرَم تا نمانَد جُرم و زَلَّت[1] بیش و کم (۱۸۴۸)

از بخشایش خود آتشی خوش‌سوز می‌افروزیم تا جُرم و جَریرتِ خُرد و کلان را بسوزاند و محو کند و هیچ اثری از آن نماند. [شارحی از متأخران «آتشی خوش» را «آتش ملایم» معنی کرده که سهو است، بلکه مراد آتشی قوی و نیرومند است، چنانکه بیت بعدی گواه است.]

آتشی کز شعله‌اش کمتر شَرار می‌بسوزد جُرم و جبر و اختیار (۱۸۴۹)

چنان آتشی که کمترین شعله‌اش، جرم و جبر و اختیار را بسوزاند.

شعله در بُنگاهِ[2] انسانی زنیم خار را گلزارِ روحانی کنیم (۱۸۵۰)

ما آتش کرم خود را به بنیاد حیات مادی آدمی می‌زنیم و خارستان گناهان او را به گلستان روحانی و معنویت مبدّل می‌کنیم. [مصراع دوم مناسب است با آیهٔ ۷۰ سورهٔ فرقان که می‌فرماید خداوند بدی‌های خلایق را به نیکی دگر سازد. رجوع شود به شرح بیت (۳۴۷) دفتر سوم.]

ما فرستادیم از چرخِ نهم کیمیا، یُصْلِحْ لَکُمْ اَعْمالَکُم (۱۸۵۱)

این ما هستیم که از آسمان نهم کیمیای اصلاحِ اعمال شما را فرستادیم. [«یُصْلِحْ» فعل مضارع مفرد مذکر غایب به معنی «اصلاح کند» و جزم آن به خاطر اینست که در آیهٔ شریفه، جوابِ فعل امر است. مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۷۰ و ۷۱ سورهٔ احزاب: یا اَیُّهَاالَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ و قُولُوا قَوْلاً سَدیداً یُصْلِحْ لَکُمْ اَعْمالَکُمْ وَ یَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوبَکُمْ وَ مَنْ یُطِعِاللّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ فازَ فَوْزاً عَظیما. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید بترسید از خدا و سخنی راست و درست گویید تا خداوند اعمالتان اصلاح کند و گناهانتان آمرزد. و کسی که از خدا و رسولش فرمان بَرَد به تحقیق رستگاریِ بزرگ یافته است». مراد از چرخِ نهم «عرش» است، زیرا قدما افلاک را اینگونه تقسیم کرده‌اند: قمر، عُطارِد، زُهره، شمس، مرّیخ، مُشتری، زُحَل، کُرسی و عرش[3].]

---

۱. زَلَّتْ: لغزش.

۲. بُنگاه: اساس و بنیاد.

۳. ر.ک. رسائل اخوان الصفا، ج ۲، ص ۲۶.

(۱۸۵۲) خود چه باشد پیشِ نورِ مستقر کرّ و فرّ اختیارِ بُوالْبَشَر؟

در برابر نور دائمی و سرمدی الهی، شکوه و جلالِ اختیار انسان دیگر چیست؟ یعنی در برابر نور هدایت و ولایت الهی اراده و اختیار انسان که عظمتی دارد هیچ چیز به حساب نمی‌آید. پس خداوند قادر است بدی‌های او را به نیکی‌ها دگر سازد.

(۱۸۵۳) گوشت‌پاره آلتِ گویایِ او پیه‌پاره منظرِ بینایِ او

پاره گوشتی شده است وسیلهٔ نطق آدمی، و پاره چربی کوچکی شده است وسیلهٔ بینایی او.

(۱۸۵۴) مِسْمَعِ او آن دو پاره استخوان مِدْرَکش دو قطره خون، یعنی جَنان[۱]

آلت شنوایی او دو قطعه استخوان است و آلت ادراکِ او نیز دو قطره خون یعنی قلب.

[دو بیت فوق اقتباسی است آشکار از این کلام مولی علی(ع): اِعْجَبُوا لِهٰذَاالْاِنْسَانِ یَنْظُرُ بِشَحْمٍ وَ یَتَکَلَّمُ بِلَحْمٍ و یَسْمَعُ بِعَظْمٍ وَ یَتَنَفَّسُ مِنْ خَرْمٍ[۲]. «به شگفتی آیید از خلقت آدمی که با پیهی بیند، و با پاره گوشتی سخن گوید و با استخوانی شنود و از شکافی نَفَس کشد.» «مِسْمَع» اسم آلت از مصدر «سَمْع» است یعنی «گوش»، زیرا گوش آلت شنیدن است. «مَسْمَع» نیز جایز است چون اسم مکان از مصدر «سمع» به معنی جایگاه شنیدن است. «مدرک» نیز با این قیاس هم با کسرهٔ «میم» صحیح است و هم با فتحهٔ میم. یعنی هم به معنی آلتِ درک است و هم محلِّ درک. البته با ضمّهٔ میم نیز صحیح است، زیرا «مُدْرَک» بر وزن «مُفْعَل» اسم مکان از باب اِفعال است که همیشه بر وزن اسم مفعول آن می‌آید.]

(۱۸۵۵) کِرمَکیّ و از قَذَر[۳] آگنده‌ای طُمطُراقی در جهان افگنده‌ای

ای که از خود غافلی تو مانند کِرم کوچکی و آکنده از پلیدی. و از روی غفلت و جهالت در جهان، هیاهویی براه انداخته‌ای.

---

۱. جَنان: دل، قلب.

۲. نهج‌البلاغه، حکمت شمارهٔ ۷.

۳. قَذَر: پلیدی، ناپاکی. جمع: اَقْذار.

از مَنی بودی، منی را واگذار ای اَیاز آن پوستین را یاد دار (۱۸۵۶)

تو از آب منی پدید آمده‌ای، خودبینی را ترک کن. ای ایاز، پوستین خود را به یاد داشته باش. [مصراع اول مناسب است با این فرمایش مولیٰ علی(ع): مٰا لِاِبْنِ آدَمَ وَالْفَخْرِ اَوَّلُهُ نُطْفَةٌ وَ آخِرُهُ جیفَةٌ[1]... «آدمیزاده را با تفاخر چه کار که آغازش نطفه‌ای است و پایانش مرداری...» توضیح راجع به اَیاز در شرح بیت (۸۸۷) دفتر چهارم آمده است.]

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۴۴۵.

قصّه اَیاز و حُجره داشتنِ او جهت چارُق و پوستین و گمان آمدنِ خواجه تاشانش راکه او را در آن حُجره دفینه است به سببِ محکمیِ در و گرانیِ قفل

خلاصهٔ داستان

ایاز، غلام محبوب سلطان محمود غزنوی چون در دستگاهِ او به مقام و منصب رسید به حکم نمک‌شناسی و برخلاف روش محتشمانِ پریرین و خودشیفتگانِ نوکیسه، چارق و پوستین دوران شبانی خود را به دیوار اتاقش آویخته بود و هر روز ابتدا بدانجا می‌رفت و به آنها می‌نگریست و ایام پیشین خود را به یاد می‌آورد و سپس بر سر منصب و مقام دولتی خود حاضر می‌شد. او برای آنکه کسی بدین کار واقف نشود قفلی گران بر در اتاقش بسته بود.

رقبای حسود وقتی اتاق قفل شدهٔ ایاز را دیدند به خیال آنکه او دفینه‌های زر و سیم در آن نهفته داشته نزد شاه به نمّامی و سخن‌چینی رفتند و بثّ‌الشکویٰ آغازیدند و در این باب سنگ تمام نهادند. سلطان که به خوی و سیرت وفادارانهٔ ایاز یقین داشت در ردّ دعاوی آنان حرفی نزد، بل برای آنکه نمّامان را خجل و شرمسار کند، گفت: وقتی که ایاز در اتاقش نیست بدانجا بروید و هرچه از زر و سیم یافتید بردارید و میان خود تقسیم کنید!

شبی از نیمه گذشته بود که سی تن مشعل به دست به سوی اتاق ایاز راه افتادند.آنان با حرص و ولع قفل در را شکستند و به داخل اتاق هجوم آوردند و هرچه به چپ و راست و بالا و پایین نگاه کردند چیزی جز یک جفت چارق و یک دست لباس مندرس شبانی نیافتند. از وحشت و اضطراب رخسارشان زرد شده بود و بدن‌ها لرزان. با خود می‌گفتند جواب سلطان را چه گوییم؟! بالاخره با حالی زار و خوار نزد سلطان آمدند. سلطان که حقیقت امر را می‌دانست

تـجاهل کـرد و عـمداً گـفت: پس چـرا دست خـالی آمـده‌ایـد؟! دفـینه‌ها را کـجا بُـردید؟! سخن‌چینان عاجزانه به خاک افتادند و پوزش طـلبیدند. سـلطان گـفت: مـن نـمی‌توانـم در مورد شما تصمیم بگیرم، زیرا مـن مـتهم نشـده بـودم، بـل ایـن ایـاز است کـه مـورد اتـهام شما قرار گرفته است. پس حکم و قضاوت با اوست که بـبخشد و یـا انـتقام گـیرد. سـلطان، ایاز را به حضور طلبید و گفت اینک در مـیان مـجرمان داوری کـن. مـی‌بخشی و یـا انـتقام می‌گیری؟

ایاز گفت: من هرچه دارم از توست. پس سلطانا، امر امر توست و من تابع.

* * *

مأخذ حکایت فوق حکایتی است که در **اسرارالتوحید**، ص ۲۰۹ آمده است[۱]: شیخ ما گفت وقتی جولاهه‌یی به وزارت رسیده بود، هر روز بـامداد بـرخـاستی و کـلید بـرداشـتی و درِ خانه باز کردی و تنها در آنجا شدی و ساعتی در آنجا بودی، پس برون آمـدی و بـه نزدیک امیر رفتی وقتی امیر را خبر دادند که او چه می‌کند، امیر را خاطر به آن شد تا در آن خانه چیست؟ روزی ناگاه از پسِ وزیر بدان خانه در شد، گـوی دیـد در آن خـانه چـنانکه جولاهگان را باشد. وزیر را دید، پای بدان گَوْ (= گودال) فرو کرده. امیر او را گفت کـه ایـن چیست؟ وزیر گفت که یا امیر این همه دولت که مرا هست همه از امیر است. ما ابتدای خود را فراموش نکرده‌ایم که ما این بودیم. هر روز خود را از خود یاد دهم تا خود به غلط نیفتم. امیر انگشتری از انگشت بیرون کرد و گفت: بگیر و در انگشت کن تا اکنون وزیر بودی اکنون امیری.

شیخ عطّار نیز این حکایت را در **مصیبت‌نامه** شبیه به روایت مثنوی آورده است[۲].

گرچه استاد فروزانفر مأخذ دو حکایت مذکور را روایتی می‌داند که در **حلیةالاولیاء**، ج۵، ص۲۹۱ آمده است[۳]، اما این رأی، سدید و برصواب نتواند بود. زیرا هیچ تشابهی میان آنها دیده نیامد. در اینجا متن عربی روایت **حلیةالاولیاء** را ترجمه می‌کنیم: عمر بن عبدالعزیز (خلیفهٔ اموی) خورجینی داشت که در آن یک‌دست جُبّهٔ پشمین و یک رشته زنجیر بود. او در خانهٔ خود اتاق خلوتی داشت که در آن نماز می‌گزارد و کسـی مأذون بـه ورود نـبود. او در ساعات پایانیِ شب بدان اتاق درمی‌آمد و آن خورجین را می‌گشود و جبّهٔ پشمین را بـه تـن

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۷۴ـ۱۷۳.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۱۷۳.

۳. ر.ک. پیشین.

می‌کرد و زنجیر را به گردن خود می‌آویخت و تا پگاه غرق در نیایش با حضرت پروردگار می‌شد، و سپس جبّه و زنجیر را داخل خورجین می‌نهاد.

حکایت چارق و پوستین ایاز از عمیق‌ترین و پرمغزترین حکایات مثنوی است. این حکایت در بیت (۲۱۴۹) موقّتاً رها می‌شود و بعد از هزار و صد و چهار بیت دیگر در بیت (۳۲۵۳) قسمت پایانی قصّهٔ ایاز نقل می‌گردد.

در این حکایت نکات دقیق و لطایف عمیق بسیار است، اما آنچه واضح است اینست که ایاز در اینجا کنایه از انسان کامل و ولیّ خداست، و سلطان محمود، کنایه از حضرت حق‌تعالی. وقتی که مولانا در وصف ایاز می‌گوید او دریایی است بیکران و بی‌انتها و یا همهٔ هستی‌ها تراوشی از موج اوست، و یا زبان آدمی قدرت بیان اوصاف او را ندارد و... جملگی توصیف انسان کامل است، منتهی طبق قاعدهٔ «اِیّاکَ اَعْنی وَاسْمَعی یا جارَه»[1] گرچه مخاطَب کلام «ایاز» است، لیکن مقصود از او قهراً انسان کامل است. رجوع شود به بیت (۱۸۸۵ـ۱۸۷۹) همین دفتر. حضرت مولانا ضمن بیان اوصاف انسان کامل به جنون ادواری عارفانهٔ خود اشارت می‌کند و به قول معروف فیلش یاد هندوستان می‌کند: «زانکه پیلم دید هندُستان به خواب» و دوباره مسألهٔ فراق شمس‌الدین تبریزی را پیش می‌کشد بی‌آنکه نامی از او ببرد. او می‌گوید همانطور که ایاز چارق و پوستین خود را فراموش نکرد، پس تو نیز ای انسان خلقت آغازینت که به منزلهٔ چارق و پوستین توست فراموش مکن تا همیشه فروتن و خاکسار باشی.

مولانا در فقرهٔ دیگری از این حکایت پُرنکتهٔ تمثیلی ضمن بیان تقارب و تقارن ایاز و سلطان محمود به یکی از مسائل بنیادین مکتب فکری و ذوقی خود یعنی «اتحاد ظاهر و مظهر»[2] و «وحدت نوری حق و خلق»[3] گریزی می‌زند و اناالحق گفتنِ منصور حلّاج را تفسیر می‌کند. و بالاخره در انتهای این حکایت موضوع عشق مجازی و حقیقی را پیش می‌کشد و می‌گوید ایاز هر روز مقابل دو شیء کهنه و مندرس می‌ایستاد و با آن حرف‌ها می‌زد. همینطور سالک در بدو امر از طریق آثار و آیات به سوی معبود می‌رود، او در آن حال پیوسته در قید مظهر است نه ظاهر. در واقع عشق او صورتی است نه معنوی. و چون حضرت معشوق بی‌رادع و حاجب بر او تجلّی کند به عشق حقیقی واصل شود.

---

۱. رجوع شود به شرح بیت (۴۳۲۶) دفتر سوم.

۲ و ۳. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۳۷) دفتر دوم.

عشـــق بـــر مُـــرده نـــباشد پـــایدار　　عشـــق را بـــر حـــیِّ جـــان‌افـزای دار
پـــرده‌ها را ایـــن زمـــان بـــرداشـــتم　　حُســـــن را بـــیواســـطه بـــفراشـــتم

* * *

(۱۸۵۷) آن اَیـــاز از زیـــرکی انگـــیخته　　پـــوستین و چـــارُقش[1] آویـــخته

اَیاز به سبب هوشیاری و زیرکی، پوستین و چارق خود را در اتاقی آویزان کرده بود. [معرفی ایاز و محبوبیت او در نزد سلطان محمود در شرح بیت (۸۸۷) دفتر چهارم آمده است.]

(۱۸۵۸) می‌رود هـر روز در حُـجرهٔ خـلا　　چارقت ایـن‌ست، مـنگر در عُـلا

ایاز هر روز به اتاق خلوت خود می‌رفت و به خود می‌گفت: چارق تو همین است پس خودبینی و بلندپروازی مکن.

(۱۸۵۹) شاه را گفتند: او را حُـجره‌ای‌ست　　اندر آنجا زر و سیم و خُمره‌ای‌ست

سخن‌چینان به شاه خبر دادند که ایاز اتاقی دارد و در آنجا طلا و نقره و خمره‌ای پُر از جواهرآلات دارد.

(۱۸۶۰) راه مـــی‌ندْهد کســی را انـدر او　　بسته مـی‌دارد هـمیشه آن در او

هیچکس را بدان اتاق راه نمی‌دهد و همیشه درِ آن را بسته نگه می‌دارد.

(۱۸۶۱) شاه فرمود: ای عجب آن بـنده را　　چیست خود پنهان و پوشیده ز ما؟

سلطان محمود فرمود: شگفتا، آن غلام چه چیزی دارد که از ما پوشیده و پنهان می‌دارد؟

(۱۸۶۲) پس اشارت کرد میری را که: رَوْ　　نیمشب بگشای و اندر حُجره شو

پس سلطان محمود به یکی از امیران خود دستور داد که نیمه شب برو و درِآن اتاق را

---

۱. چارُق: نوعی کفش چرمی که بندها و تسمه‌های دراز دارد و بندهای آن به ساق پا پیچیده شود. این لفظ ترکی است.

باز کن و وارد شو.

هرچه یابی، مر تو را یغماش کن سِرِّ او را به نَدیمان فاش کن (۱۸۶۳)

هرچه در آن اتاق پیدا کردی، همه را به نفع خودت تاراج کن و سپس راز او را نیز برای کسان و همنشینانم آشکار کن.

با چنین اِکرام و لطفِ بی‌عدد از لئیمی سیم و زر پنهان کند؟ (۱۸۶۴)

آیا ایاز بعد از این همه لطف و احسان بیشماری که در حق او کرده‌ایم باز از روی پستی و فرومایگی طلا و نقره ذخیره می‌کند؟

می‌نماید او وفا و عشق و جوش وآنگه او گندم‌نمایِ جو فروش؟ (۱۸۶۵)

آیا ایاز ظاهراً نسبت به من عشق و شور وفاداری می‌ورزد و در نهان حیله به کار می‌برد؟ [مصراع دوم متضمّن ضرب‌المثلی است که توضیح آن در شرح بیت (۱۸۳۰) همین دفتر آمده است.]

هر که اندر عشق یابد زندگی کفر باشد پیشِ او جز بندگی (۱۸۶۶)

هر کس که در عشق به حیات حقیقی رسد، در نظر او هرکاری جز بندگی کفر و ناسپاسی شمرده شود. [هر کس به مقام عشق حضرت حق رسد به حیات طیّبه رسیده است، چنین کسی هر کاری را جز بندگیِ حضرت معشوق کفر می‌داند.]

نیم‌شب آن میر با سی مُعْتَمَد در گشادِ حُجرهٔ او رای زد (۱۸۶۷)

آن امیر با سی تن از افراد مورد اعتماد خود دربارهٔ گشودن درِ اتاق ایاز مشورت کرد.

مشعله بر کرده چندین پهلوان جانبِ حُجره روانه، شادمان (۱۸۶۸)

تنی چند از پهلوانان مشعل‌ها را روشن کردند و شادمان به سوی اتاق ایاز حرکت کردند.

(۱۸۶۹) که امرِ سلطانست، بر حُجره زنیم هر یکی همیانِ زر در کَش[۱] کنیم

آنان با یکدیگر می‌گفتند: امر، امر سلطان است. به اتاق ایاز حمله می‌کنیم و هریک کیسه‌ای از طلا برمی‌داریم و زیر بغل می‌زنیم و بیرون می‌آییم.

(۱۸۷۰) آن یکی می‌گفت: هَی[۲] چه جایِ زر؟ از عقیق و لعل گوی و از گُهَر

یکی از آن میان گفت: آهای طلا دیگر چیست؟ از عقیق و لعل و جواهرآلات حرف بزن.

(۱۸۷۱) خاصِ خاصِ مخزنِ سلطان، وی است بلکه اکنون شاه را خود جان وی است

زیرا ایاز نه تنها از خاص‌ترین بندگان سلطان است، بلکه در حال حاضر به منزلهٔ جان سلطان است.

(۱۸۷۲) چه محل دارد به پیشِ این عشیق[۳] لعل و یاقوت و زُمرّد یا عقیق؟

لعل و زمرّد و یا عقیق در برابر معشوق سلطان چه ارزشی دارد؟ یعنی هیچ ارزشی ندارد.

(۱۸۷۳) شاه را بر وی نبودی بدگُمان تَسخُری می‌کرد بهرِ امتحان

البته سلطان محمود نسبت به ایاز سوءظن نداشت، لیکن با این امتحان می‌خواست سخن‌چینان را مسخره کند. یعنی به قول معروف دماغشان را بسوزاند.

(۱۸۷۴) پاک می‌دانستش از هر غِشّ و غِل باز از وَهْمش همی لرزید دل

سلطان، ایاز را از هر نوع حیله و نیرنگی پاک می‌دانست، اما از غلبهٔ خیالات دلش مضطرب بود.

(۱۸۷۵) که مبادا کین بود، خسته شود من نخواهم که بر او خجلت رود

سلطان مضطرب بود که مبادا حرف سخن‌چینان راست از آب دربیاید و ایاز از این

---

۱. کَش: زیر بغل.

۲. هَی: کلمهٔ تنبیه و هشدار.

۳. عَشیق: هم به معنی عاشق و هم معشوق. در اینجا معنی اخیر مراد است.

واقعه دچار آسیب شود. پس پیش خود می‌گفت: من هرگز نمی‌خواهم که او شرمسار گردد.

این نکرده‌ست او و، گرکرد او، رواست هرچه خواهد، گو: بکن محبوبِ ماست (۱۸۷۶)

اوّلاً او چنین کاری را نکرده است، و اگر هم فرضاً چنین عملی را مرتکب شده این عمل برای او جایز است. پس هرچه او دلش می‌خواهد بگو بکن. زیرا او معشوق ماست.

هرچه محبوبم کند، من کرده‌ام او منم، من او، چه گر در پرده‌ام (۱۸۷۷)

هر کاری را که معشوقم انجام داده در واقع من کرده‌ام. او منم و من او، اگرچه در پشت حجاب پنهان شده‌ام. [این بیت گریزی است به یکی از مسائل بنیادین عرفان و تصوّف مولانا که به «اتحاد ظاهر و مظهر» معروف است. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۳۷) و (۳۱۰۷) و (۱۳۰۶) دفتر دوم.]

باز گفتی: دور از آن خو و خصال این چنین تخلیط[1]، ژاژ است و خیال (۱۸۷۸)

سلطان دوباره پیش خود می‌گفت: این عمل از خُلق و خویِ ایاز بعید است. و اینگونه هذیان بافی دربارهٔ او، بیهوده و خیال یاوه است.

از اَیاز این خود مُحال است و بعید کو یکی دریاست، قعرش ناپدید (۱۸۷۹)

این عمل از ایاز واقعاً بعید و محال است، زیرا او به منزلهٔ دریایی است که ژرفایش ناپیداست.

هفت دریا[2] اندر او یک قطره‌ای جملهٔ هستی ز موجش چکّره‌ای[3] (۱۸۸۰)

هفت دریا در برابر عظمت او قطره‌ای محسوب شود و همهٔ هستی قطره‌ای از موج اوست. [مولانا در این بیت انسان کامل را از زبان سلطان محمود توصیف کرده است.]

---

۱. تَخْلیط: درهم آمیختن، مخلوط کردن، هذیان گفتن.

۲. هفت دریا: ر.ک. شرح بیت (۱۶۱۲) دفتر دوم.

۳. چَکّره: قطره، رشحه.

(۱۸۸۱) جمله، پاکی‌ها از آن دریا بَرَند قطره‌هایش یک به یک میناگرند[۱]

همهٔ مردمان پاکی‌ها را از آن دریا به دست می‌آورند. هر قطرهٔ آن دریا کیمیاگر است. [این بیت و ابیات بعدی نیز در بیان انسان کامل است. شاید مراد از «قطره‌ها» انسان‌های تحت تربیت انسان کامل باشد که خود به مرتبهٔ پختگی رسیده‌اند. و این همان چیزی است که صوفیه در لسان خود به «ولایت شمسیه و قمریه» تعبیر می‌کنند. و شاید هم مراد از «قطره‌ها» جلوه‌های روحی و رشحات معنویهٔ انسان کامل باشد که همچون کیمیاگر، مس وجود آدمیان را به طلای معنوی مبدّل می‌سازد.]

(۱۸۸۲) شاهِ شاهان‌ست بلکه شاه‌ساز وز برایِ چشمِ بد نامش اَیاز

ایاز شاه شاهان است، بلکه خود، سازندهٔ شاهان است. و برای مصون ماندن از چشم‌زخمِ حسودان نامش «ایاز» شده است. [این ابیات در توصیف انسان کامل است، ولی برخی از شارحان در اینکه مولانا از ذکر «ایاز» چه کسی را شخصاً مدّنظر داشته اقوالی گفته‌اند. انقروی احتمال داده است که مراد از «ایاز» در اینجا حضرت ختمی مرتبت(ص) است. و می‌گوید اینکه آن حضرت عبد (= بنده) نامیده شده از آنروست که حقیقت‌ستیزان بدو رشک نبرند و الّا او نه تنها شاه است بلکه «شاه‌ساز» نیز هست[۲]. نیکلسون با استناد به بیت (۱۸۹۶) معتقد است که منظور مولانا از «اَیاز» حسام‌الدین چلبی است[۳]. لیکن توان گفت که ذکر «اَیاز» مطلقاً به کاملانِ مُکَمِّل (عَلیٰ قَدْرِ مَراتِبِهِمْ) اشارت دارد. ضمناً توضیح «چشم‌زخم» در شرح بیت (۴۱۵۱) دفتر سوم آمده است.]

(۱۸۸۳) چشم‌هایِ نیک هم بر وی بَد است از رَهِ غیرت که حُسنش بی‌حد است

حتی دیده‌وران نیز به سبب غیرتی که بدو دارند او را غیورانه می‌نگرند، زیرا حُسن و جمال آن محبوب الهی بی‌حدّ و حصر است. [مراد از «چشم‌های نیک» صاحبان چشم‌های باطنی است که در بیت (۲۵۱۵) دفتر سوم با عنوان «خوش چشمان» یاد می‌کند. منظور بیت

---

۱. میناگر: کسی که آبگینه و چیزهای دیگر را با لاجورد و طلا و نقره و جواهر نقاشی می‌کند، میناساز. در اینجا کیمیاگر مورد نظر است.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۶۱۷.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۳۷.

فوق بر چند وجه قابل بیان است. یکی آنکه بیت مذکور را بر صنعت مبالغه بدانیم و بگوییم کمالات انسان کامل بقدری است که حتی موجب رشک ابرار و غبطهٔ اَخیار می‌گردد. دیگر آنکه ابرار و اخیار از شدّت غیرتی که به کاملان دارند می‌خواهند ایشان به اولیای مستور الهی مبدّل شوند و در قباب غیرت حق نهان گردند تا چشمِ «بَدْحالان» به آنان نیفتد. چنانکه اکبرآبادی گوید: یعنی چشم‌های نیک از راه غیرت می‌خواهند که حسن او (انسان کامل) که بی‌حد است از عالمیان مخفی مانَد. پس کار چشم‌های نیک مشابه کار چشم بد نباشد که زوال دولت می‌خواهد[۱].

نیکلسون معتقد است که بد بودن چشم‌های نیک از آنروست که برای تجلّی بی‌حد جمال الهی در دل انسان کامل حد قائل می‌شوند و بدین ترتیب از قدر آن می‌کاهند[۲].]

یک دهان خواهم به پهنایِ فلک تا بگویم وصفِ آن رَشکِ مَلَک (۱۸۸۴)

من دهانی می‌خواهم به فراخنای آسمان تا اوصاف آن بنده‌ای را که حتی مورد رشک فرشتگان است بیان کنم. [این بیت نیز مشمول توضیح بیت سابق است.]

ور دهان یابم چنین و صد چنین تنگ آید در فغانِ این حنین[۳] (۱۸۸۵)

اگر فرضاً چنین دهانی و یا صد برابر آن پیدا کنم باز آن دهان برای چنین ناله‌ای تنگ است. یعنی نمی‌توانم اسرار انسان کامل را شرح دهم.

این قَدَر هم گر نگویم، ای سَنَد[۴] **شیشهٔ دل از ضعیفی بشکند** (۱۸۸۶)

ای شخص مورد اعتماد، اگر این مقدار هم نتوانم بگویم شیشهٔ دلم از فرط نازکی خواهد شکست. یعنی برای تسلّی خاطر هم که شده مقداری از اسرار او را فاش می‌سازم. [و این افشای اسرار برای اهلان و شایستگان سودمند است.]

---

۱. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۸۶.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۳۷.

۳. حَنین: ناله و زاری.

۴. سَنَد: از مخاطب‌های مبهم در مثنوی به معنی چیزی و یا کسی که بدو اعتماد کنند، شخص مورد اعتماد.

(۱۸۸۷) شیشهٔ دل را چو نازک دیده‌ام بهرِ تسکین بس قبا بدْریده‌ام

از آنرو که شیشهٔ دل را نازک یافته‌ام برای آرامش خاطرم قباهای بسیاری پاره کرده‌ام. [مصراع دوم به سنت «خرقه دریدن» صوفیان اشارت دارد. رجوع شود به شرح بیت (۳۵۴) همین دفتر.]

(۱۸۸۸) من سَرِ هر ماه سه روز ای صَنَم بی‌گُمان باید که دیوانه شوم

ای محبوب، من سرِ هر ماه بی‌گمان باید سه روز دیوانه شوم.[این بیت و ابیات بعدی بیان حال خود مولاناست. او در طی ده سالی که به کار انشاد و سرایش مثنوی مشغول بود گاه به گاه دچار جنونِ ادواری می‌شد. اما این جنون، جنونی عادی نبود، چنانکه برخی از خامْاندیشان گمان کرده‌اند. بل جنونی منبعث از غلیان عشق الهی بود. یعنی جنون او مافوق عقل بود نه مادون عقل. بطوریکه از هر رشحهٔ آن صدها عقل پخته و کامل فرو می‌ریخت. مولانا برای تقریب اذهان جنون ادواری خود را به جنونِ ادواریِ متعارف تشبیه کرده است، زیرا قدما عقیده داشتند که جنون دیوانگان سر هر ماه شدّت می‌گیرد. و اطبای قدیم نیز عقیده داشتند که غالب سودائی‌مزاجان اول هر ماه برای دو سه روز به طرف دیوانگی می‌گرایند و سپس دوباره بر سر عقل بازمی‌گردند[۱]. باز گفته‌اند **جنون ادواری** و یا **جنون دوری**، جنونی است که در آغاز بهار طغیان می‌کند و در فصول دیگر تسکین می‌یابد[۲]. به هر تقدیر مولانا طبق شیوهٔ مرضیّهٔ خود و با قدرت خارق‌العادهٔ فکرت و بیان خویش قادر بوده است از هر موضوع ولو موضوع پیش پا افتاده استفاده کند و مقاصد خود را در بیان آرد. همانطور که گفته آمد حضرت مولانا انقلاب روحی و درونی خود را که از کشف حقایق و درک اسرار پدید می‌آمده به جنون ادواری تشبیه کرده است. این حالات تا آخر عمر پربرکتش ادامه داشت.]

(۱۸۸۹) هین که امروز اوّلِ سه روزه است روزِ پیروزست، نه پیروزه است

بهوش باش که امروز نخستین روز از آن سه روز است. اکنون روز پیروزی است. و

---

۱. شارحی از متأخران با استناد به نظریات روانپزشکان احتمال قوی داده است که مراد از این دیوانگیِ سه‌روزه، روانْپریشی‌هایِ مردان در سرِ هرماه باشد که مانند قاعدگی زنان بر اثر ترشّح غددی خاص بروز می‌کند. «الله اعلم».

۲. ر.ک. آنندراج، ج ۲، ص ۱۳۶۹.

البته این پیروزی از فیروزه ناشی نشده است. [«پیروزه» و یا «فیروزه» از سنگ‌های قیمتی است که غالباً از آن نگین انگشتری می‌سازند. قدما همراه داشتن فیروزه را به فال نیک می‌گرفتند و عقیده داشتند که هر کس فیروزه همراه داشته باشد بر دشمن خود پیروز شود. و رسم شاهان قدیم نیز چنین بوده است که چون آفتاب به برج حَمَل می‌رسید، یعنی در اولین روز فروردین و تحویل سال جهت فال نیک به فیروزه و مروارید و یاقوت و زمرّد نگاه می‌کردند[۱]. در میان عامهٔ مردم نیز این باور هنوز وجود دارد که چون چشم کسی برای اولین بار به هلال ماه افتد باید همان دم چشمانش را فرو بندد و زمانی گشاید که به آب یا فیروزه یا کف دست خود و یا بچّهٔ خود و... نگاه کند تا نیک‌بختی بدو روی آورد[۲].

به هر تقدیر مولانا با اشاره بدین باور می‌گوید که پیروزی‌ها و فتوحاتی که در دوران انقلابات روحی و جهش‌های باطنی برایم حاصل می‌گردد جنبهٔ حقیقی دارد نه ظاهری. یعنی این فتوحات ریشه در حقیقت دارد نه در مجاز، چنانکه مثلاً عامهٔ مردم نیک‌بختی و فتوح را در دستیابی به پدیده‌های ظاهری دنیا می‌دانند. اما فتوحی که از جذبات روحی سالک حاصل می‌آید با پیروزی‌های ظاهری قابل قیاس نیست.]

هر دلی کاندر غمِ شه می‌بُوَد دَم به دَم او را سَرِ مَه می‌بود (۱۸۹۰)

هر صاحبدلی که در غم شاه باشد، یعنی گرفتار عشق حضرت معشوق باشد، هر لحظه برای او سرِ ماه است. یعنی هر کس که آتش عشق الهی در قلبش شعله‌ور گردد همیشه دیوانهٔ حقیقت است. پس کسانی که گاهی خود را در کسوت عشق می‌یابند و گاهی منخلع از آن‌اند عاشقان حقیقی محسوب نشوند.

قصّهٔ محمود و اوصافِ اَیاز چون شدم دیوانه، رفت اکنون ز ساز (۱۸۹۱)

چون اینک دیوانه شده‌ام رشتهٔ حکایت محمود و بیان اوصاف ایاز گسسته شد.[این بیت نیز نشان می‌دهد که منظور مولانا از نقل حکایات و قصص، صِرفِ حکایت‌سرایی و قصّه‌گویی نبوده است. چنانکه به گاهِ سیلان روح و فیضان فتوح، از نقل صورت حکایت باز می‌مانده است.]

---

۱. ر.ک. تنسوخ‌نامهٔ ایلخانی، ص ۷۹.

۲. ر.ک. معتقدات و آداب ایرانی، ج ۱، ص ۲۹۹.

بیانِ آنکه آنچه بیان کرده می‌شود، صورتِ قصّه است، و آنکه آن صورتی است که در خوردِ این صورتْ گیران است و در خورد آینهٔ تصویرِ ایشان و از قدّوسیتی که حقیقتِ این قصّه راست، نطق را از این تنزیل شرم می‌آید، و از خجالت سر و ریش و قلم گم می‌کند وَالْعاقِلُ یَکْفیهِ الْاِشارَةُ

(۱۸۹۲) زآنکه پیلم دید هندُستان به‌خواب از خِراج[۱] اومید بُر، دِه شد خراب

زیرا فیل‌ام هندوستان را به خواب دیده است. دیگر از گرفتن خراج قطع امید کن زیرا روستا ویران شده است. [مراد از «پیل» در اینجا روح حضرت مولانا و مراد از «هندوستان» عالم حقیقت است[۲]. رجوع شود به بیت (۲۲۳۳) به بعد در دفتر دوم. ترجمهٔ عبارت عربی فوق که صورت ضرب‌المثل یافته: عاقل را اشارتی بس است. مصراع دوم اشاره دارد به ضرب‌المثلی که نظامی نیز آنرا اینگونه بیان داشته: از ده ویران که ستاند خراج[۳].]

(۱۸۹۳) کَیْفَ یَأتِی النَّظْمُ لی وَ الْقافیَة؟ بَعْدَ ما ضاعَتْ اُصولُ العافِیَة

برای من سرودن شعر و قافیه‌سازی چه‌سان میسّر است در حالی که ریشه‌های تندرستی‌ام تباه شده است؟ [«یَأْتی» فعل مضارع مذکر غایب به معنی «می‌آید» و «النظم» فاعل آن است، و «القافیة» معطوف به فاعل. «ضاعَتْ» فعل ماضی مفرد مؤنث غایب به معنی «تباه شد» و «اُصول» جمع «اَصْل» به معنی «پایه و ریشه»، و در اینجا فاعلِ «ضاعت» است. و سبب مؤنث آوردن فعلِ آن اینست که «اصول» جمع مکسّر است و در این حالت جایز است فعل آن مؤنث آید، هرچند که مذکّر آوردن آن نیز غلط نیست.]

(۱۸۹۴) ما جُنونٌ واحِدٌ لی فِی‌الشُّجُون[۴] بَلْ جُنونٌ فی جُنونٍ فی جُنون

من در میان انبوه غم‌ها، فقط یک نوع جنون ندارم، بلکه از غم و عشق الهی برایم جنون در جنون در جنون حاصل شده است.[پس برحسب ضرب‌المثلِ اَلْجُنونُ فُنونٌ «دیوانگی

---

۱. خراج: ر.ک. شرح بیت (۱۷۶۵) دفتر دوم.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۶۲۳.
۳. ر.ک. امثال و حکم، ج ۱، ص ۱۰۵.
۴. شُجُون: جمعِ شَجَن به معنی اندوه.

انواعی دارد» من نیز با عشق الهی به انواع جنون گرفتار آمده‌ام. و مرحبا بر این جنون که از صدها عقل بالاتر است.]

ذابَ جِسْمي مِنْ اِشاراتِ الْكُنىٰ مُنْذُ عايَنْتُ الْبَقاءَ فِي‌الْفَنا (۱۸۹۵)

از وقتی که بقاء را در فناء دیده‌ام از اشارات رازگونه، بدنم تحلیل رفته است. [«ذابَ» فعل ماضی مفرد اجوف واوی به معنی «ذوب شد». و «جسمی» مضاف و مضافٌ‌الیه است و فاعِل آن. «کُنیٰ» جمع مکسّر «کُنْیه» که در اینجا به معنی «کنایه» آمده است. «مُنْذُ» به معنی «از» و جزو حروف جارّه است که برای بیان طول زمان بکار رود. «عایَنْتُ» فعل متکلم وحده از باب مفاعله به معنی دیدم. فاعلِ آن ضمیر است و مفعول آن «البقاء».]

ای اَیاز از عشقِ تو گشتم چو موی ماندم از قصّه، تو قصّهٔ من بگوی (۱۸۹۶)

ای اَیاز از عشق تو مانند تارِ مو باریک شده‌ام. من از نقل حکایت فرو مانده‌ام، تو حکایت مرا نقل کن. [مراد از «اَیاز» انسان کامل و ولیّ واصل است. به نظر می‌رسد که مولانا در این ابیات به شمس و یا حسام‌الدین نظر داشته است. منظور بیت: من چنان اسیر عشق تو شده‌ام که بی‌خویش و مستغرق گشته‌ام و از این استغراق، نحیف و ضعیف گشته‌ام و دیگر نمی‌توانم اسرار وجود تو را شرح دهم. پس تو خود این مهم را برعهده گیر.]

پس فسانهٔ عشقِ تو خواندم به‌جان تو مرا، کافسانه گشته‌ستَم[1]، بخوان (۱۸۹۷)

من حکایت عشق تو را با دل و جان بسیار خوانده‌ام، اینک تو مرا که به افسانهٔ مبدّل شده‌ام، یعنی مشهور و پُرآوازه گشته‌ام بخوان. [رجوع شود به بیت (۱۱۴۷) و (۱۱۴۸) دفتر سوم و شرح آن. اسرار عشق را تو بازگو کن تا مردم دریابند که عشق چه راه طویل و پُررنجی است.]

خود تو می‌خوانی، نه من، ای مقتدا من کُهِ طورم، تو موسی، وین صَدا[2] (۱۸۹۸)

ای پیشوا در حقیقت تویی که می‌خوانی نه من. یعنی برحسب ظاهر من می‌گویم اما

---

۱. افسانه گشتن: مشهور شدن، آوازه یافتن.

۲. صَدا: طنین و بازتاب صوت.

حقیقتاً این تویی که می‌گویی. من به منزلهٔ کوه طورم و تو موسایی و این بیاناتی که در کشف اسرار انسان کامل ایراد شده به منزلهٔ طنین صدای توست. [این بیت در بیان اتحاد ظاهر و مظهر است. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۳۷) و (۳۱۰۷) دفتر دوم. مولانا به حضرت معشوق خطاب می‌کند که من به منزلهٔ کوه تهی از معنایم و تو به منزلهٔ موسی. کوه خود صدایی ندارد اما می‌تواند صدا را در خود انعکاس دهد. پس هرچه از من به ظهور می‌رسد از توست. چنانکه آنچه در نای دمیده شود از نائی است.]

(۱۸۹۹) کوهِ بیچاره چه داند گفت چیست؟ زآنکه موسی می‌بداند، کُه تهی‌ست

کوهِ بینوا چه می‌داند که بانگ چیست؟ زیرا فقط موسی است که می‌داند کوه خالی است. [این بیت توضیح تمثیل قبل است.]

(۱۹۰۰) کوه می‌داند به قدرِ خویشتن اندکی دارد ز لطفِ روح تن

کوه به اندازهٔ خود می‌داند. چنانکه مثلاً تن انسان اندکی از لطافت روح را داراست. [جمادات نیز درک دارند، اما درکشان محدود است. مولانا با مصراع اول، خود را در برابر حضرت معشوق به مرتبهٔ جمادی تنزّل داده است. در مصراع دوم نیز می‌گوید همانطور که لطافت تن از روح اخذ شده. پس هر لطافت و معرفتی که در من است از لطافت و معنویت توست.]

(۱۹۰۱) تن چو اُصْطُرلاب[1] باشد ز احتساب[2] آیتی از روحِ همچون آفتاب

تن مانند اصطرلاب است که برای محاسبه وضع شده. تن نشانه‌ای است از خورشیدِ روح. [در اینجا «تن» به اصطرلاب، و «روح» به خورشید و طالب مبتدیِ حقیقت به منجّمی تشبیه شده که دیدهٔ تیزبین ندارد و از رَصَد کواکب حقیقت عاجز است. و نمی‌تواند شمس حقیقت را در آسمان قلب خود بیند.]

---

۱. اُصطرلاب: صفحه‌ای است فلزی که منجمان قدیم برای اندازه‌گیری ارتفاع و موقعیت ستارگان بکار می‌بردند.

۲. اِحتِساب: حساب کردن.

آن مُنجِّم چون نباشد چشم‌تیز شرط باشد مردِ اصطرلابْ‌ریز[1] (۱۹۰۲)

اگر منجّم، تیزبین نباشد، باید شخصی اصطرلاب‌ساز را پیدا کند. [تا به کمک اصطرلاب از احوالِ کواکب مطلع شود.]

تا صُطُرلابی کند از بهرِ او تا بَرَد از حالتِ خورشید بو (۱۹۰۳)

تا اصطرلاب‌ساز برای آن منجّم اصطرلابی بسازد و او بتواند بدان وسیله از احوال خورشید واقف شود.

جان کز اصطرلاب جوید او صواب چه قَدَر دانَد ز چرخ و آفتاب؟ (۱۹۰۴)

روحی که بوسیلهٔ اصطرلاب، جویای حقیقت شود، از سپهر و خورشید چه اندازه اطلاع دارد؟ قهراً چیز زیادی نمی‌داند.

تو که ز اصطرلابِ دیده بنگری در جهان دیدن یقین بس قاصری (۱۹۰۵)

تویی که با اصطرلابِ چشمِ ظاهری به جهان می‌نگری، قهراً جهان‌بینی تو بسیار کوتاه است. [منظور چند بیت اخیر: کسی که حقیقت را می‌خواهد از طریق آثار و اسباب بشناسد قهراً حقیقت‌شناس نمی‌شود. چنانکه حضرت سیدالشهداء(ع) در دعای عرفه فرماید: تَرَدُّدی فِی‌الْآثارِ یُوجِبُ بُعْدَالْمَزارِ. «اندیشیدنم در نشانه‌ها مرا از دیدار حق دور گرداند.» پس اگر حواس ظاهره واسطهٔ حقیقت‌جویی شود به اصطرلابی مانَد که واسطهٔ رصد نجوم گردد. یعنی همانطور که نتایج حاصله از اصطرلاب یقینی نیست بلکه تخمینی است علومی که در چهارچوبهٔ حسّیّات حاصل شود نیز حقیقی و شهودی نیست.]

تو جهان را قدرِ دیده دیده‌ای کو جهان؟ سبلت چرا مالیده‌ای؟ (۱۹۰۶)

اما تو جهان هستی را به اندازهٔ وسعت دیدگانت دیده‌ای. جهان هستی کجا و وسعت دیدگان تو کجا؟ یعنی نسبتی میان آن دو نیست بلکه بَیْنَهُما بُعْدُالْمَشْرِقَیْن. چرا از روی تکبّر دست بر سبیل‌هایت می‌کشی؟[«مالیدن سبیل» به معنی دست کشیدن بر سبیل، و کنایه از غرور

---

۱. اصطرلاب‌ریز: اصطرلاب‌ریزنده، ریزندهٔ اصطرلاب، سازندهٔ اصطرلاب.

و تفاخر است. چنانکه مردان وقتی دست بر سبیل خود می‌کشند حالتِ از خود راضی بودن را نشان می‌دهند. پس ای بشر مغرور تو جهان هستی را از دیدگاه کوتاه و ابتر خود می‌نگری و آنگاه خیال می‌کنی که از همهٔ حقایق واقفی. رجوع شود به تمثیل مگس در بیت (۱۰۸۱) دفتر اول.]

(۱۹۰۷) **عارفان را سرمه‌ای هست، آن بجُوی　　تا که دریا گردد این چشمِ چو جُوی**

عارفان سرمه‌ای دارند که باید آن سرمه را طلب کنی تا این چشم جوئ مانندت به دریا مبدّل شود. [مراد از «سرمه» در اینجا بینش حقیقت‌شناس و نور بصیرت باطنی است. پس اگر بینش را از عارفانِ باللّه اخذ کنی جهان‌بینیِ محدود و قاصرت به جهان‌بینیِ وسیع و والا مبدّل می‌گردد.]

(۱۹۰۸) **ذرّه‌یی از عقل و هوش ار با من است　　این چه سودا و پریشان گفتن است؟**

اگر من ذرّه‌ای عقل و هوش دارم، پس این خیالپردازی و پریشان‌گویی چیست؟ [در اینجا مولانا می‌گوید من دیوانهٔ عشقم و از عاشق نباید انتظار عقل مرسوم داشت. چنانکه حضرت شیخ فریدالدین عطّار (نَوَّرَاللّهُ مَرْقَدَهُ) در **منطق‌الطیر** فرماید:

عشق اینجا آتش است و عقل، دود　　عشق چون آید گریزد عقل زود

به شرح بیت (۱۸۸۸) همین دفتر رجوع شود.]

(۱۹۰۹) **چونکه مغزِ من ز عقل و هُش تهی‌ست　　پس گناهِ من درین تخلیط[1] چیست؟**

از آنرو که مغز من از هوش و عقل خالی است، پس من در این پریشان‌گویی چه گناهی دارم؟

(۱۹۱۰) **نه، گناه او راست که عقلم بِبُرد　　عقلِ جمله عاقلان پیشش بِمُرد**

نه، من هیچ گناهی ندارم، بلکه گناه آن کسی دارد که عقلم را ربوده است. و عقل همهٔ عاقلان در برابرش نابود شده است. [رجوع شود به شرح بیت (۱۸۸۸) همین دفتر.]

---

۱. تَخْلیط: هذیان گفتن. چنانکه عرب گوید: خَلَّطَ فِی‌الْکَلامِ. یعنی سخنان پریشان گفت.

یـا مُـجیرَالْـعَقلِ فَـتّانَالْـحِجیٰ مـا سِـواکَ لِـلْعُقولِ مُـرْتَجیٰ (۱۹۱۱)

ای پناه دهندهٔ عقل، ای فتنه‌گرِ عقل، عقل‌ها را جز تو امیدْگاهی نیست. [«مُجیر» اسم فاعل از مصدر «اِجاره» به معنی پناه دهنده. در اینجا مناداي مـضاف است و واجب‌النّـصب. «فَتّان» صیغهٔ مبالغه به معنی بسیار فتنه‌گر و آزماینده. برخی از شارحان معنی اخیر را منظور داشته‌اند. چون «فتّان» در اینجا عطف بیان است اِعراب متبوعش را گـرفته و مـنصوب شـده است. «حِجی» به معنی عقل و جمع آن «اَحْجاء» است. «مُرْتَجیٰ» اسم مکان و اسم مفعول از باب افتعال به معنی امیدگاه، و یا کسی که بدو امید رود. [منظور بیت: ای حضرت معشوق تو ورای طور عقلی. عقول از هیبت و عظمت تو سرگشته و حیرانند.]

مَـااشْـتَهَیْتُ الْـعَقْلَ مُـذْ جَـنَّنْتَنی ما حَسَـدْتُ‌الْـحُسْنَ مُـذْ زَیَّـنْتَنی (۱۹۱۲)

از وقتی که دیوانه‌ام کرده‌ای دیگر عقل نخواسته‌ام. و از وقتی که به زیورم آراسته‌ای به زیبایی رشک نبرده‌ام. [«ما» نافیه است. «اِشْتَهَیْتُ» فعل ماضی متکلم وحده از بـاب افـتعال. ضمیر فاعل و «العقل» مفعول. «مُذْ» از حروف جارّه که در اینجا مبیّنِ طول زمان است. فعل ماضی «جَنَّنْتَ» از باب تفعیل به معنی دیوانه کردی که همراه با نون وقـایه و ضـمیر مـتکلم مفعولی آمده است. «حَسَدْتُ» فعل ماضی متکلم وحده به معنی حسادت کردم. ولی مای نافیه معنی آنرا منفی کرده است. ضمیر، فاعل، و «الحسن» مفعول است. «زَیَّنْتَ» فعل ماضی متکلم وحده از باب تفعیل به معنی زینت دادی.]

هَلْ جُنونی فی هَواکَ مُسـتطاب؟ قُلْ بَـلیٰ وَاللّـهُ یَـجْزیکَ‌الثَّـواب (۱۹۱۳)

آیا دیوانگیِ من در عشق تو مطلوب است؟ بگو: آری. خدا پاداشت دهد. [«مُسْتَطاب» اسم مفعول از باب استفعال به معنی مطلوب، خوش آمده، دلنشین و پاک است. «جنونی» مبتدا و «مستطاب» خبر است. و «فی هواک» جملهٔ معترضه. «قُلْ» فعل امر حاضر. و «بلی» به معنی آری که به جای «نَعَم» که همان معنی را دارد استعمال شده، زیرا «بـلی» هـمیشه در جـواب استفهامِ معقود به جحد می‌آید در حالی که جملهٔ استفهامیِ مصراع اول چنین نـیست. رجـوع شود به شرح بیت (۲۲۸۳) دفتر چهارم.

به هر تقدیر مضمون ابیات عربی اخیر به گونه‌ای است که هم جایز است به خداونـد خطاب شود و هم انسان کامل.]

(۱۹۱۴) گر به تازی گوید او، ور پارسی گوش و هوشی کو که در فهمش رسی؟

در این بیت نیز وضوحاً معلوم نیست که ضمیر «او» به خداوند راجع است یا به انسان کامل: اگر حضرت معشوق به عربی حرف بزند و یا به فارسی کو آن گوش و هوشی که بوسیلهٔ آن منظور سخنانش را درک کنی؟

(۱۹۱۵) بادهٔ او در خورِ هر هوش نیست حلقهٔ او سُخرهٔ[1] هر گوش نیست

شراب حضرت معشوق سزاوار هر عقل و هوشی نیست، چنانکه حلقهٔ او به هر گوشی آویز نشود. [اگر «او» را به حضرت حق راجع گردانیم منظور بیت اینست: شراب معرفت حق را هر عقلی مزه نتواند کردن، و حلقهٔ عبودیت و بندگی او نیز به گوشِ هر بنده‌ای آویخته نشود. و اگر ضمیر «او» را به انسان کامل راجع گردانیم منظور اینست: احوال او را هر عقلی درنیابد و حلقهٔ ارادت او را هر کسی به گوش نیفکند.]

(۱۹۱۶) بارِ دیگر آمدم دیوانه‌وار رَوْ رَوْ ای جان، زود زنجیری بیآر

یک بار دیگر همچون دیوانگان آمدم. ای عزیز من برو، برو زنجیری بیاور. یعنی من در عشق حضرت معشوق دیوانهٔ زنجیری شده‌ام. [به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

(۱۹۱۷) غیرِ آن زنجیرِ زلفِ دلبرم گر دو صد زنجیر آری بر دَرَم

اگر دویست زنجیر بجز زلف معشوقم بیاوری پاره‌اش می‌کنم. [اگر مراد از «دلبر» حضرت حق باشد مراد از «زلف» اوصاف و تجلیات حضرت حق است که همچون زنجیر عشاق خود را به اسارت می‌کشد و مقیّد خود می‌کند. پس عاشق حق فقط به قید و بند او مقیّد است و هر قید و بند دیگری را می‌گسلد. رجوع شود به شرح بیت (۳۷۶۱) و (۳۸۵۰) دفتر سوم:

سلسلهٔ این قوم، جَعدِ مُشکبار مسئلهٔ دَوْر است، لیکن دورِ یار
مسئلهٔ کیس ار بپرسد کس تو را گو: نگنجد گنج حق در کیسه‌ها]

---

۱. سُخْره: به تسخیر درآمده.«حلقهٔ او سخرهٔ هر گوش نیست»یعنی حلقهٔ ارادت و بندگی او در اختیار هر کسی قرار نمی‌گیرد.

حکمتِ نظر کردن در چارق و پوستین که فَلْیَنْظُرِ الْاِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ

(۱۹۱۸) بـاز گـردان قـصّهٔ عشـقِ اَیـاز کآن یکی گنجیست مـالامالِ راز

مجدّداً حکایت عشق ایاز را نقل کن که آن حکایت گنجینه‌ای آکنده از اسرار است. [در مطلع این فصل جلیل آیهٔ ۵ سورهٔ طارق آمده که ترجمهٔ آن اینست: «پس آدمی باید بنگرد که از چه چیز آفریده شده است.» یعنی انسان نباید اصل خلقت خود را که آب بی‌مقدارِ «مَنی» است فراموش کند و راه تفرعن و گردنکشی پوید. مولانا این آیه را بدان مـناسبت آورده تـا بگوید که ایاز نیز هر روز به چارق و پوستین خود نگـاه مـی‌کرد تـا دوران پـیشین خـود را فراموش نکند و شاکر سلطان باشد، پس ای انسان هرگز اصلِ وجود خود را فراموش مکن.]

(۱۹۱۹) می‌رود هر روز در حُـجرهٔ بـرین تـا بـبیند چـارُقی بـا پـوستین

ایاز هرروز به اتاق فوقانی[۱] می‌رفت تا چارق و پوستین خود را تماشا کـند. [جـایز است که «برین» هم بر حقیقت حمل شود و هم بر مجاز. اگر وجه اول مراد بـاشد مـنظور از «حجرهٔ برین» اتاق فوقانی است. و اگر بر مجاز حمل شـود مـراد اتـاقی است کـه از حـیث معنوی بالاست، زیرا آن اتاق موجب فروتنی و انکسار نفس ایاز می‌شد. هر دو وجه قابل جمع است.]

(۱۹۲۰) زآنکه هستی سخت مسـتی آورد عقل از سـر، شـرم از دل مـی‌برد

زیرا وجود مجازی شدیداً موجب سرمستی آدمی می‌شود. هم عقل را از سر زائل می‌کند و هم حیا را از دل. [خودبینی موجب زوال عقل و حیا می‌شود، و زوال این دو آدمی را دچـار شقاوت می‌کند. زیرا عقل (و یا خواص عقل) در حدیثی از امام جعفرصادق(ع) اینگونه تعریف شده است: مٰا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمٰنُ وَ اکْتُسِبَ بِهِالْجِنانُ[۲] «عقل آن چیزی است که بدان حـضرت رحمن عبادت شود و بهشت به دست آید». و در حدیثی دیگر از رسول اکرم(ص) آمده است: اَلْحَیٰاءُ شُعْبَةٌ مِنَ‌الْایمانِ[۳] «حیا شاخه‌ای از ایمان است». پس باتوجّه به این دو حدیث، بیت

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر پنجم، ص ۲۸۰.
۲. ر.ک. بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۱۶.
۳. ر.ک. مختصر صحیح مسلم، ص ۱۵.

فوق می‌گوید: خودبینی دین و ایمان و شرم و حیا را از میان می‌برد. از اینرو ام‌الخبائث است.]

(۱۹۲۱) صد هزاران قرنِ پیشین را همین مستیِ هستی بزد ره زین کمین

سرمست شدن به هستی مجازیِ خود صدها هزار قرن پیشتر، از این کمینگاه مردم را گمراه کرد. [امت‌های پیشین نیز بر اثر مغرور شدن به هویّت کاذب خود به تباهی و گمراهی دچار شدند. مال و جاه و عِدّه و عُدّه آنان را به تفاخر و تکاثر کشاند و سرانجام کوسِ انانیّت به صدا درآوردند.]

(۱۹۲۲) شد عزازیلی ازین مستی بِلیس که چرا آدم شود بر من رئیس؟

عزازیل نیز به سبب مغرور شدن به هستیِ مجازی خود به ابلیس مبدّل شد و (معترضانه) گفت: چرا باید آدم از من برتر و بالاتر باشد؟ [«عزازیل» کلمه‌ای است عبری و نام ابلیس بوده است پیش از آنکه عصیان و استکبار کند.]

(۱۹۲۳) خواجه‌ام من نیز و خواجه‌زاده‌ام صد هنر را قابل و آماده‌ام

ابلیس گفت: من هم بزرگم و هم بزرگ‌زاده. و استعداد هنرهای بسیاری دارم. [چون ابلیس، اصل خود را از آتش می‌دانست و آتش بر سایر عناصر اربعه غلبه دارد لذا خود را خواجه و خواجه‌زاده دانسته است. مراد از «هنر» در اینجا کمال است. یعنی من بالقوّه واجد کمالات بیشماری هستم.]

(۱۹۲۴) در هنر من از کسی کم نیستم تا به خدمت پیشِ دشمن بیستم[۱]

من در کسب کمالات و هنر از هیچکس فروتر نیستم تا برای خدمت در برابر دشمن و رقیبم بایستم.

(۱۹۲۵) من ز آتش زاده‌ام، او از وَحَل[۲] پیشِ آتش مر وَحَل را چه محل؟

من زاییدهٔ آتشم، در حالی که آدم از گِل زاده شده است. گِل در برابر آتش چه ارزشی

---

۱. بیستم: مخفّف بایستم. توقّف کنم.

۲. وَحَل: گِل و لای. جمع: اَوْحال.

دارد؟ [چنانکه در آیهٔ ۱۲ سورهٔ **اعراف** آمده است: ...**قالَ اَنَا خَیْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ** «... ابلیس گفت: من از آدم بهتر و برترم، زیرا مرا از آتش آفریدی و او را از گِل».]

او کجا بود اندر آن دَوْری که من صدرِ عالَم بودم و فخرِ زَمَن[1]؟ (۱۹۲۶)

در آن دوران که من صدرنشین جهان و مایهٔ افتخار زمان بودم آدم کجا بود؟ [اکبرآبادی گوید: ابلیس پیش از وجود آدم صدر عالم بود. یعنی رئیس ملائکه ارضی، چه نفس حیوانی سرگروهِ قوای حیوانی است[2].]

خَلَقَ‌الْجانَّ مِنْ مارِجٍ مِنْ نارٍ. وَ قَوْلُهُ تَعالیٰ فی حَقِّ اِبلیسَ اِنَّهُ کانَ مِنَ‌الْجِنِّ فَفَسَقَ

شعله می‌زد آتشِ جانِ سفیه کآتشی بود، اَلْوَلَد سِرُّ اَبیه (۱۹۲۷)

آتشِ جانِ نادان (ابلیس) زبانه می‌کشید، زیرا آن نادان گوهری آتشین داشت. پسر، راز درونِ پدر است. یعنی فرزند، نشانگر هویّت والدین است. [در مصراع دوم عبارتی عربی آمده که توضیح آن در شرح بیت (۳۱۱۶) دفتر چهارم ذکر شده است. در مطلع این فصل جلیل آیهٔ ۱۵ سورهٔ **رحمن** عیناً (بجز واوِ عاطفه در آغاز آیه) نقل شده که ترجمهٔ آن اینست: «و بیافریدیم جنّیان را از زبانهٔ آتش». **مارِج** در لغت به معنی پریشان و جُنبان است[3]. به معنی آمیخته و مختلط نیز آمده است. چنانکه عرب گوید: **مَرَجَ‌الْاَمْرُ**. یعنی کار درهم و برهم شد. البته همهٔ این معانی وصف آتش شاید بود، چه آتش هماره در حال التهاب و اضطراب است و زبانهٔ آن نیز آمیزه‌ای از رنگ‌های مختلف. ضمناً در مطلع این فصل قسمتی از بخشِ انتهایی آیهٔ ۵۰ از سورهٔ **کهف** آمده است که اصل آن بدین قرار است: ...**کانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهِ**. «...ابلیس از جنّیان بود. پس، از فرمان پروردگارش تن زد».]

---

۱. **زَمَن**: زمان. جمع: **اَزْمان**.

۲. **شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر پنجم**، ص ۸۸.

۳. **اَلْمُضْطَرِب وَالْمُتَحَرِّک**.

(۱۹۲۸) نه غلط گفتم که بُد قهرِ خدا علّتی را پیش آوردن چرا؟

نه، سخن پیشینم خطا بود. سبب اصلی عصیان ابلیس قهاریّت خداوند بود. چرا باید در این زمینه علل دیگر را مطرح کرد؟ [مولانا در اینجا بحثی را آغاز می‌کند که با عقاید مرسوم دربارهٔ ابلیس تفاوت دارد. او می‌گوید اینکه در ابیات پیشین گفتم که تکبّر و خوی خودبینانه سبب اصلی کافر شدن ابلیس شد سخنی سطحی و ناصواب بود، بلکه سبب اصلی سرکشی ابلیس این بود که او مظهر اسم **قهّار** است. و آن قهر، او را به سوی کبر و نخوت کشاند. صوفیهٔ طراز اول جملگی بر همین اعتقادند. چنانکه ابن عربی گوید: **لَاِنَّ اِبلیسَ مَظْهَرُ اسْمِ الْمُضِلّ**[1]. «زیرا ابلیس مظهر اسم **مُضِلّ** است.» اسم «مُضلّ» نیز تحت اسم **قهّار** است. عین‌القضاة نیز گوید: اما هرگز دانسته‌ای که خدا را دو نام است: رحمان، جبّار. از صفت جباریت ابلیس را در وجود آورد و از صفت رحمانیت محمّد را[2].]

(۱۹۲۹) کارِ بی‌علّت، مُبَرّا از علل مستمرّ و مستقر است از ازل

کارهای خداوندی که معلول هیچ علّتی نیست از علل و اسباب منزّه است. و از ازلِ آزال، استمرار و استقرار داشته است. [کارهای حضرت حق از حیطهٔ قانونِ علّیت بیرون است. زیرا اگر فعل خداوندی معلَّل به غیر باشد او محتاج شود، از اینرو حکما گفته‌اند که واجب‌الوجودِ بالذّات، واجب‌الوجود مِنْ جمیعِ الْجِهات است. مولانا این مطلب را که فعل خداوندی مسبوق به علل نیست به کرّات در مثنوی بیان فرموده است.]

(۱۹۳۰) در کمالِ صُنعِ پاکِ مُسْتَحَث علّتِ حادث چه گنجد یا حَدَث؟

در قلمرو کمالِ صنع پاک و مطلوبِ حضرت حق، علّت حادث و یا موجود حادث چه جایی دارد؟ یعنی در مرتبهٔ مطلق صنع الهی که پیوسته کمال می‌آفریند نه قانون علّیّت بدان مرتبه راه دارد و نه موجودات حادث. زیرا خود قانون علّیت نیز حادث است. و قهراً حادث در قدیم راهی ندارد. پس ای ظاهربین مبادا کارهای خداوند را با قوانین سطحی بشری بسنجی. [«مُسْتَحَثّ»، اسم مفعول از مصدر «استحثاث» و از ریشهٔ «ح ث ث»، لفظاً به معنی برانگیخته

---

۱. نقدالنصوص، ص ۱۰۹.

۲. تمهیدات، ص ۲۲۷.

شده است. اما در اینجا معنی مطلوب و مرغوب از آن مستفاد می‌شود، چنانکه انقروی و حکیم سبزواری همین را گفته‌اند[۱].

اکبرآبادی قرائت صیغهٔ فاعلی آنرا نیز جایز دانسته است[۲]. بدین‌سان «مُسْتَحِثّ» یعنی برانگیزنده. معنی مصراع اول با توجه به این قرائت: در کمال صنع خداوند پاک و برانگیزندهٔ مخلوقات علّت حادث و یا موجود حادث چه جایی دارد؟

حکیم سبزواری در مصراع دوم قرائتِ «با» را نیز جایز دانسته است. این نظر از حیث معنی صواب است اما در نسخ معتبر مثنوی فقط حرف «یا» آمده است. به هر تقدیر او می‌گوید: مراد از بیت فوق اینست که در مقام مطلق صنع الهی، علّت حادثه و حدوث راهی ندارد[۳]. یعنی صنع الهی از علل و اسباب حادث نیست چنانکه آدمی را نیز «صانع» می‌گویند در حالی که صنعِ او مسبوق به علل و اسباب است. اما صنع الهی به هیچ چیزی مسبوق نیست بلکه از کتمِ عدم، بی‌هیچ سابقه و نمونه‌ای می‌آفریند.]

سِرِّ اَب چه‌بْوَد؟ ابِ ما صُنعِ اوست　　صُنع مغزست و اَبِ صورت چو پوست　　(۱۹۳۱)

راز پدر چیست؟ یعنی راز علّیّت پدر مفهومی ندارد، زیرا پدر حقیقی ما صنع الهی است. صنع الهی به مثابهٔ مغز است و پدر ظاهریِ ما همچون پوست. [اَب در اصل به کسی گویند که چیزی را پدید آورَد و به سامانش رسانَد. از اینرو در انجیل به کرّات، خداوند را اَب (= پدر) نامیده است. و یکی از مصادیق اَب، پدر به معنی مصطلح است. بدین اعتبار «مادر» نیز یکی از مصادیق «اب» است، زیرا سبب پیدایش و پرورش فرزند شده است[۴]. پس وجه اصلیِ «اُبُوَّت» سببیّت در ایجاد و اصلاح چیزی است. راغب اصفهانی در تعریف «اَبْ» گوید: وَ یُسَمّیٰ کُلُّ مَنْ کَانَ سَبَباً فی ایجادِ شَیْءٍ اَوْ اِصْلاحِهِ اَوْ ظُهورِهِ[۵]. «و هرآنکس را که سبب پیدایش و اصلاح و ظهور چیزی شود اَبْ (=پدر) نامند.» این نوع تعبیر در فارسی هم رایج است. مثلاً می‌گویند فلانی پدر جامعه‌شناسی است، زیرا سبب ایجاد و ظهور چنین دانشی شده است، در حالی که

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۶۳۶، شرح اسرار، ص ۳۷۶.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۸۸.
۳. شرح اسرار، ص ۳۷۷.
۴. در عربی از باب تغلیب پدر و مادر را «اَبَوَیْن» گویند.
۵. مفردات، ص ۷.

ممکن است او زن باشد. اینک برویم سراغ منظور مولانا: اینکه گفته‌اند هرکسی خوی و خصلت پدر خود را می‌گیرد البته سخنی متین است، اما باید بدانی که پدر اصلی ما صنع و فعل حضرت حق است، نه پدر ظاهری که بواسطهٔ او تولّد یافته‌ایم. یعنی آنچه در فطرت خود داریم آثار و اطوار تجلّیات ربّانی است. پس ای طالب حقیقت بکوش تا آثار تجلّیات حق را در خود بیابی و بر آن نهج پرورش پیدا کنی.

نتیجهٔ نهایی بیت فوق: حضرت حق مسبّب‌الاسباب است و فعل او مافوق علل و اسباب. بدین جهت صنع و فعل او مانند مغز است و علل و اسباب ظاهری مانند پوست. پس ای طالب حقیقت به مغز تمسّک جو نه به پوست.]

(۱۹۳۲) **عشق دان ای فُنْدُقِ تن، دوستت جانْت جُوید مغز و کوبَد پوستت**

مصراع دوم این بیت دارای غُموض و پیچیدگی است، و لذا به چند وجه قابل تفسیر است.

وجه اول: ای تنی که همچون فندق، حقیر و ناچیزی، عشق را دوست خود بدان، زیرا عشق می‌خواهد روح تو مانند مغز باشد و پوستت را بکوبد. یعنی عشق الهی می‌خواهد که روح تو به مرتبهٔ مغزِ نغز برسد. این وجه از انقروی است. پس او «عشق» را فاعلِ «جوید» و «کوبد» دانسته و «جانت» مفعول به شمار آورده است.

وجه دوم: مراد از «مغز» صنع الهی است، چنانکه در بیت پیشین آمد. بنابراین تقدیر مصراع دوم چنین است: روحت مغز را که صنع الهی است طلب می‌کند و پوست را که علل و اسباب ظاهری است می‌کوبد و برمی‌اندازد. در این وجه «جانت» فاعلِ «جوید» است، و «مغز» مفعول آن. این وجه مقتبس از محمد افضل است.

وجه سوم: عشق، روحت را که مانند مغز است می‌جوید و تن‌ات را که همچون پوست است می‌کوبد. یعنی عشق الهی طالب جنبهٔ حقیقی انسان است نه طالب جنبهٔ ظاهری آن. در این وجه «عشق» فاعلِ «جوید» است، و «جانت» مفعول آن.

وجه چهارم: روح، عشق الهی را می‌جوید که به مثابهٔ مغز است و جسمات را که به منزلهٔ پوست است می‌کوبد. یعنی روح لطیف، مشتاق عشق الهی است و معارضِ جسم و ظواهر دنیوی. این وجه مقتبس از اکبرآبادی است و از همهٔ وجوه بر صواب‌تر. گرچه برخی از وجوه فوق نیز قابل تأمّل است.

دوزخی[1] که پوست باشد دوستش　　داد بَـــدَّلْنا جُـــلُوداً پــوستش　　(۱۹۳۳)

آدم دوزخ‌صفت که پوست را دوست دارد، حق‌تعالی به او پوست می‌دهد. [بَدَّلْنا به معنی «تبدیل کردیم» فعل ماضی متکلم مع‌الغیر از باب تفعیل. و چون در آیهٔ ذیل جواب شرط واقع شده معنی مضارع دارد. ضمیر، فاعل است و «جُلوداً» مفعول. اشاره است به آیهٔ ۵۶ سورهٔ نساء: إِنَّ الَّذينَ كَفَرُوا بِآياتِنا سَوْفَ نَصْليهِمْ ناراً كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَزيزاً حَكيماً. «آنان که به آیات ما کفر ورزند زود به آتشی اندرشان سازیم. هرگاه پوست آنان سوزد به پوست دگرش مبدّل گردانیم، تا چشند عذاب را. براستی که خداوند عزیزِ فرزانه است.»

مولانا با اقتباس از آیهٔ فوق می‌فرماید: کسی که شخصیتی دوزخی و هویّتی جهنّمی دارد به جای توجه به مغز به پوست می‌گراید. یعنی فردی ظاهرپرست می‌شود و شیفتهٔ ظواهر دنیا و نفسانیات، بدین ترتیب حضرت حق نیز طبق قاعدهٔ استدراج تمهیداتِ انغمار او را در لذّات نفسانی فراهم می‌آورد. رجوع شود به توضیح استدراج در شرح بیت (۳۰۴۱) دفتر اول. نیز رجوع شود به بیت (۳۷۳۹) به بعد در دفتر سوم، و بیت (۱۰۷۵) به بعد در دفتر چهارم.]

معنی و مغزت بر آتش حاکم است　　لیک آتش را قُشورت[2] هیزم است　　(۱۹۳۴)

معنی و مغز تو بر آتش غالب است. ولی پوست‌های تو هیزم آتش می‌گردد. یعنی ای انسان، حقیقتِ الهی تو بر دنیا و نفسانیات که همچون آتش است حاکمیت دارد، اما جنبهٔ جسمانی و ظاهری تو تحت تأثیر و تصرّف دنیا و نفسانیات است. چنانکه در بیت (۷۸۹) دفتر اول فرماید:

انـــدر آ و آب بـــین آتش مـــثال　　از جـــهانی کآتش است آبش مـــثال

البته اگر ایمان بر کمال باشد حتی می‌تواند جسم را نیز از تصرّف طبیعت رها کند.

کوزهٔ چوبین که در وی آبِ جوست　　قدرتِ آتش همه بر ظرفِ اوست　　(۱۹۳۵)

به عنوان مثال، کوزهٔ چوبینی که در آن آب جوی وجود داشته باشد، قدرت آتش

---

۱. دوزخی: با یای نسبت است. یعنی کسی که دوزخ‌صفت است.

۲. قُشور: جمعِ قِشْر به معنی پوست.

فقط می‌تواند لایهٔ چوبین آن را بسوزاند. [در این تمثیل جنبهٔ جسمانی انسان به لایهٔ چوبین کوزه، و جنبهٔ الهی او به «آب»، و دنیا و نفسانیات به «آتش» تشبیه شده است. پس نتیجه می‌گیریم که مظاهر دنیوی نمی‌تواند روح انسانِ وارسته را آلوده کند.]

(۱۹۳۶) معنی انسان بر آتش مالک است مالِکِ دوزخ در او کَی هالک است؟

جنبهٔ الهی و معنوی انسان بر آتشِ نفسانیات و مظاهر دنیوی چیره است. چنانکه مثلاً فرشتهٔ دوزخ چگونه ممکن است که در درون دوزخ هلاک شود؟ پس همانطور که مالک دوزخ در عین اقامت در دوزخ هلاک نمی‌شود انسان وارسته نیز در حیطهٔ دنیا و دنیائیان آلوده نمی‌گردد.

(۱۹۳۷) پس میفزا تو بدن، معنی فزا تا چو مالک، باشی آتش را کیا[1]

پس جسم را پروار مکن، بلکه جنبهٔ معنوی خود را بالنده و نیرومند ساز، تا تو نیز مانند فرشتهٔ دوزخ بر آتش حاکم باشی.

(۱۹۳۸) پوست‌ها بر پوست می‌افزوده‌ای لاجَرَم چون پوست اندر دوده‌ای

اما چون تو پوست بر پوست اضافه می‌کنی. یعنی چون دائماً جنبهٔ مادی و جسمانی خود را تحکیم و تقویت می‌کنی، ناگزیر مانند پوست در دودهٔ آتش می‌مانی. [رجوع شود به شرح بیت (۱۹۳۳) همین دفتر.]

(۱۹۳۹) زآنکه آتش را، علف جز پوست نیست قهرِ حق آن کِبْر را پوستین کَنی‌ست

زیرا آتش، طعامی جز پوست ندارد، و قهرِ حضرت حق بالاخره پوستینِ تکبّر و خودبینی را از تن خودبینان بر کَنَد. [مراد از «کبر» در اینجا «اهلِ تکبّر» است، زیرا به قرینهٔ ابیات بعدی در اینجا حذف مضاف شده است.]

(۱۹۴۰) این تکبّر از نتیجهٔ پوست است جاه و مال آن کبر را زآن دوست است

تکبّر و خودبینی ناشی از گرایش به ظواهر دنیوی است. مقام و مال نیز به همین سبب

---

۱. کیا: حاکم، پادشاه.

با اهل تکبّر دوستی و سازگاری دارد.

این تکبّر چیست؟ غـفلت از لُـباب مُنْجَمِد، چون غفلتِ یـخ ز آفـتاب (۱۹۴۱)

این تکبّر چیست؟ جواب: غافل ماندن از مغز. یـعنی تکـبّر، غـفلت از حـقیقت است. درست مانند یخی که از آفتاب غافل است. یعنی از حرارت آن دور مـانده است. [اگـر یـخ همنشین حرارت خورشید شود به مادّه‌ای سیّال مبدّل گردد. همینطور اگر اهل تکبّر خود را در معرض شمس حقیقت قرار دهند از انجماد روحی و فکری بیرون مـی‌آیند و روحـی روان و سیّال می‌یابند.]

چون خبر شد ز آفتابش، یخ نماند نرم گشت و گرم گشت و تیز راند (۱۹۴۲)

همینکه یخ از آفتاب باخبر شود، یعنی خـود را در مـعرض حـرارت آن قـرار دهـد، دیگر یخی بر جای نمی‌مانَد، بلکه نرم و گرم می‌گردد و شتابان روان می‌شود.

شد ز دیدِ لُبّ، جـملهٔ تـن طـمع خوار و عاشق شد، که ذَلَّ مَنْ طَمَع (۱۹۴۳)

هرکس مغز را بیند، یعنی هرکس حقیقت را شناسد، سراسر وجودش را طمع حـقیقت فرا گیرد و خاکسار و شیفته گردد، زیرا گفته‌اند که هرکس طمع ورزد خوار شود. [«ذَلَّ» فعل ماضی به معنی «خوار شد» اما در اینجا چون جزای مقدّمِ شرط است مانند فعل شرطی، معنی مضارع یافته است. و «مَنْ» اسم شرط است به معنیِ «کسی که»، و «طَمَع» فعل ماضی، شرطِ مؤخّر و به معنی «طمع ورزید» و چون اسم شرط بر آن درآمده معنی مضارع می‌دهد. با آنکه برخی از شارحان عبارت عربی فوق را حدیث دانسته‌اند، و اکبرآبادی آن‌را به امـیر مـؤمنان علی(ع) منسوب داشته است، نگارنده حدیثی بدین عبارت در جوامع روائی فـریقین نـیافت. البته احادیث متعددی بدین مضمون نقل شده است. از جمله عالم جلیل‌القدر آمِدی مؤلف کتاب ارزندهٔ **غررالحکم** از قول مولی علی(ع) آورده است: **ثَمَرَةُ الطَّمَعِ ذُلُّ الدُّنْیا وَالآخِرَةِ**[1]. «میوهٔ طمع، خواری در دنیا و آخرت است». نیز: **قُرِنَ الطَّمَعُ بِالذُّلِّ**. «طمع، مقارن خـواری است.» علّامهٔ مجلسی نیز در **بحارالانوار** این حدیث را نقل کرده است: **لاذُلَّ کَذُلِّ الطَّمَعِ**. «هیچ ذلّتی

---

۱. شرح غررالحکم و دررالکلم، ج ۳، ص ۳۳۲.

همچون ذلّتِ طمع نیست.» باز مولی علی(ع) فرماید: فَإِنْ سَنَحَ لَهُ الرَّجاءُ أَذَلَّهُ الطَّمَعُ[۱]. «اگر امید به آدمی رخ بنماید، طمع خوارش کند.»

اما منظور بیت فوق: شناخت حقیقت موجب فروتنی و انکسار نَفْس می‌گردد و قلبِ شناسای حقیقت از اشتیاق و طلب آکنده می‌گردد.

پس منظور مولانا از «طمع» و «خواری» جنبهٔ مثبت آن است، گرچه طمع به دنیا و ظواهر دنیایی نکوهیده و مذموم است، اما طمع به حقیقت و کمالاتِ معنوی بسی ستوده و محمود است. همینطور مراد از «خواری» در اینجا فروتنی و کرنش در برابر حق است.]

(۱۹۴۴) چون نبیند مغز، قانع شد به پوست بندِ عَزَّ مَنْ قَنَع زندانِ اوست

اگر کسی مغز را نبیند و تنها به پوست بسنده کند، به زنجیر عزّتِ قناعت گرفتار آید. یعنی قناعت به عزّتِ ظاهری، او را از عزّت حقیقی باز می‌دارد. [«عَزَّ» فعل ماضی به معنی «عزیز شد» و چون جزای شرط است معنی مضارع دارد. «قَنَعَ» نیز فعل ماضی و به معنی «قناعت کرد» است، لیکن چون جملهٔ شرطیه است تأویل به مضارع می‌شود. مولی علی(ع) فرماید: ثَمَرَةُ الْقَناعَةِ الْعِزُّ[۲]. «میوهٔ قناعت، عزّت است.» به توضیحات بیت پیشین رجوع شود.

منظور بیت: سطحی نگری و عدم شناخت حقیقت، موجب تکبّر و تفرعن می‌گردد. و شخص چنان در انانیّت و کبکبهٔ ظاهری غرق می‌شود که از شکوه و جلال و عزّت معنوی محروم می‌مانَد.

پس در اینجا «عزّت» و «قناعت» در وجه منفی آن استعمال شده است.]

(۱۹۴۵) عزّت اینجا گبری[۳] است و ذُلِّ دین سنگ، تا فانی نشد، کَی شد نگین؟

عزّت در اینجا کافری و خواری دین است. یعنی در طریق ایمان اهمیت دادن به انانیّت و منی کفر است و توهین به دین. به عنوان مثال تا سنگ متلاشی نگردد کی ممکن است نگین شود؟ [تا نفس انسان، فروتن و منکسر نشود آدمی نگین کائنات و اشرف مخلوقات نگردد.

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۱۰۵.

۲. شرح غررالحکم و دررالکلم، ج ۳، ص ۳۳۳.

۳. گَبْری: کافری، با یای مصدری. رجوع شود به شرح بیت (۲۵۴۲) دفتر دوم.

همانطور که اعتبار انگشتر به نگین آن است، اعتبار جهان هستی نیز به وجود انسان کامل است که «فَصُّ الْخاتَمِ» جهانِ هستی است.]

در مقامِ سنگی، آن گاهی اَنا[1]؟ وقتِ مسکین گشتنِ توست و فنا (۱۹۴۶)

آیا تو با اینکه در مقامِ سنگی قرار داری، یعنی در مرتبهٔ جمادی و فقدانِ روح معنوی مانده‌ای باز منم منم می‌زنی؟ وقت درماندگی و فنای تو فرا رسیده است. [تویی که فاقد معنایی و بسان سنگِ بی‌فرهنگ و جمادِ لایَعْلَم، نشاید که کوس اَنا اَنا به صدا درآری و زینِ بی‌اسب سواری شوی و پهلوانْ‌پنبه‌وار رجز سر دهی. اینک اگر طالب حیاتی باید در برابر حق ذلیل و منکسر شوی و منِ کاذبِ خود را از میان برداری.]

کِبر زآن جویَد همیشه جاه و مال که ز سِرگین است گُلْخَن را کمال (۱۹۴۷)

تکبّر از آنرو جویای مقام و مال است که کمالِ رونقِ گلخن از مدفوع است. [همانطور که پشکل و مدفوع مایهٔ سوختِ کوره‌های حمّام‌های قدیمی بوده، مقام و منصب نیز مانند مدفوع، کورهٔ تکبّر آدمیان را شعله‌ور و پُر رونق نگه می‌دارد.]

کین دو دایه، پوست را افزون کنند شَحْم[2] و لَحْم[3] و کِبر و نَخوت آگنند (۱۹۴۸)

زیرا این دو دایه یعنی مقام و مال پوست انسان را اضافه می‌کنند. یعنی بر کبکبه و شکوه ظاهری او می‌افزایند. و درونِ او را از چربی و گوشت و تکبّر و خودبینی می‌آکنند.

دیده را بر لُبِّ لُبّ نفراشتند پوست را زآن روی لُبّ پنداشتند (۱۹۴۹)

این غفلت زدگان چون به مغزِ مغز یعنی به حقیقت توجه نکردند پس خیال کردند که پوست همان مغز است. یعنی ظواهر دنیوی را به عنوان حقیقت انگاشتند. و در نتیجه گام در راه هویٰ و هوس بنهادند.

---

۱. اَنا: من، ضمیر متکلم وحدهٔ عربی.

۲. شَحْم: پیه.

۳. لَحْم: گوشت.

(۱۹۵۰) پیشوا ابلیس بود این راه را کو شکار آمد شبیکهٔ[1] جاه را

راهبر این راه ابلیس بود، زیرا او قبل از هرکس در دام مقام گرفتار آمد. [چون خلقت خود را از آدم برتر و بهتر دانست و گفت من از او بالاترم. رجوع شود به شرح بیت (۱۹۲۵) همین دفتر.]

(۱۹۵۱) مال، چون مارست و آن جاه اژدها سایهٔ مردان، زُمُرّد این دو را

مال، مانند مار است و مقام مانند اژدها. و سایهٔ مردان الهی نسبت به آن دو مانند زُمُرّد است. [مولانا در این بیت و بیت بعدی این باور قدیمی را که می‌گوید اگر زمرّد را در برابر چشم افعی نگه دارند کور می‌شود به عنوان تمثیل آورده است. توضیح این مطلب در شرح بیت (۲۵۴۸) دفتر سوم آمده است. منظور بیت: اگر به سایهٔ عنایت و هدایت مردان حق پناه ببری از گزند مارِ مال و جاه خواهی رست.]

(۱۹۵۲) زآن زُمُرّد، مار را دیده جَهَد کور گردد مار و، رهرو وارهد

بر اثر زُمرّد، چشم مار از حدقه در می‌آید و کور می‌شود. مار کور می‌شود و سالک نجات پیدا می‌کند. [به توضیح بیت قبلی توجه شود.]

(۱۹۵۳) چون برین رَه خار بنهاد آن رئیس هر که خَست[2] او، گفت: لعنت بر بِلیس

چون رئیس‌المتکبّرین، یعنی شیطانِ ملعون در این راه خار ریخته است، هرکس که بوسیلهٔ این خارها زخمی شود فوراً می‌گوید: لعنت بر شیطان! [هرکس که در طریق حق گرفتار خارهای شیطان شود، یعنی وساوس و اوصاف ذمیمهٔ شیطان بر او اثر گذارد پس از آنکه جرمی مرتکب می‌شود به خود می‌آید و شیطان را لعنت می‌کند. شیطان سنّت بدی برای آدمیان نهاد. او سنّت تکبّر و خودبینی را وضع کرد و زان پس اکثر آدمیان بر آن نهج رفتار کردند و فرجام بدی یافتند. چنانکه در بیت (۷۴۳) دفتر اول فرمود:

هر که او بنهاد ناخوش سنّتی سوی او نفرین رود هر ساعتی]

---

۱. شَبیکه: دام، تور صیّادی.

۲. خَسْت: زخمی کرد. از مصدر خَستن به معنی زخمی کردن، مجروح نمودن.

یعنی این غم بر من از غدرِ[1] وَی است　　غـدر را آن مـقتدا سـابقْ‌پی[2] است　　(۱۹۵۴)

معنی این لعنت اینست: این غمی که من دارم از نیرنگ شیطان است. در راه این نیرنگ آن پیشوا، پیشقدم است.

بعد ازو، خود قَرْن بر قَرْن[3] آمدند　　جـملگان بـر سـنّتِ او پـا زدنـد　　(۱۹۵۵)

بعد از شیطان، مردم نسل به نسل آمدند و جملگی در راه او قدم نهادند.

هـر کـه بـنهد سـنّتِ بَـد ای فـتا　　تا در افتد بعدِ او خـلق از عَـمیٰ　　(۱۹۵۶)

ای جوانمرد هر کس که سنّتی ناپسند وضع کند تا مردم بعد از او کورکورانه تابع سنّت او شوند. [این بیت شرط و بیت بعدی جواب شرط است.]

جمع گردد بر وی آن جـملهٔ بَـزَه　　کو سری بودست و ایشان دُم غَزه[4]　　(۱۹۵۷)

گناه همهٔ آن گمراهی‌ها به گردن واضعِ آن سنّتِ ناپسند است، زیرا او بـه مـنزلهٔ سـر است و تابعانِ او به منزلهٔ دُم. [در حدیثی از پیامبر(ص) آمده است: ... وَ مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَلَيهِ وِزْرُهٰا وَ وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِـهٰا... «... و کسـی کـه سـنّتی نـاپسند بـنهد گـناه ایـن کـار بر اوست، و گناه کسی که بدان سنّت عمل کند نیز بر اوست...». رجوع شود به بیت (۷۴۳) دفتر اول.]

لیک آدم چـارُق و آن پـوستین　　پیش می‌آورد که هستم من ز طین[5]　　(۱۹۵۸)

اما آدم از همان اول، چارق و پوستین خود را پیش آورد که من از گِل آفریده شده‌ام. یعنی آدم با آنکه اشرف مخلوقات بود اصل خاکی خود را فراموش نکرد و طریق فروتنی و انکسار پیشه گرفت.

---

۱. غَدْر: نیرنگ، حیله.
۲. سابقْ‌پی: پیشقدم، شروع کننده.
۳. قَرْن: مردم یک دوران، نسل، یک دورهٔ صدساله. «قرن بر قرن» یعنی نسل به نسل.
۴. دُمْ غَزه: بیخ دم و سرین. مرکّب از دُم + غَزه، مخفّفِ غازه به معنی بیخ دم حیوانات از چرنده و پرنده.
۵. طین: گِل.

(۱۹۵۹) چون اَیاز آن چارُقش مَوْرُود بود لاجَـرَم او عـاقبت مـحمود بـود

مصراع اول به خاطر کلمهٔ «مَوْرُود» تا حدی مبهم است. مرحوم صـادق گـوهرین در توضیح آن گوید: «مورود» باید از «وِرْد» گرفته شده باشد. به معنی مورد سخن، مورد صحبت چون سخن از چارق ایاز می‌رفت، و یا چارق ایاز زبانزد شده بود[۱]. گرچه این توضیح خالی از وجه نیست، لیکن در صرف و لغت عرب کلمهٔ «مورود» از «وِرْد»[۲] اشتقاق نیافته است. از میان معانیِ متعدّدِ این کلمه معنیِ «وارد شده» و یا «ورود کرده شده»[۳] یعنی کسی کـه بـر او وارد شوند، از سایر معانی مناسب‌تر است. معنی بیت: از آنرو که ایاز (هر روز) بر چـارقش وارد می‌شد (و آن را نظاره می‌کرد) ناگزیر او عاقبت به‌خیر شد. حکیم سبزواری دقیقهٔ لطیفی را گفته که مضمون آن اینست: لفظ «محمود» در اینجا هم معنی لفظی دارد و هم جایز است به سلطان محمود اشارت داشته باشد. پس در این لفظ ایهام است. این نکته را القـا مـی‌کند کـه «ایـاز» عاقبت به سلطان محمود مبدّل شد. از بس که در ذکر و فکر او بود[۴].

(۱۹۶۰) هستِ مطلق، کارسازِ نـیستی‌ست کارگاهِ هستْ‌کُن[۵] جز نیست چیست؟

حضرت پروردگار که هستیِ مطلق است «کارْسازندهٔ» نیستی است. یعنی حضرت حق کار عاشقان فانیِ خود را به سامان آرد و آنان را ارتقاء دهد. آیا کارگاه هستی‌بخشی الهی جز نیستی در کجاست؟ [برخی از شارحان خیال کرده‌اند که «نیستی» در ایـنجا عـدم در مـقابلِ وجود است، در حالی که مراد از «نیستی» در اینجا فنایِ سالک در حضرت حق است و مراد از «نیست» در مصراع دوم فانیِ فی‌الله. مصراع دوم با آنکه به طریق استفهام آمده، تعلیلِ مصراع اول است.

منظور بیت: تا سالک از هستیِ موهوم و انانیّتِ خود دست نکشد و خود را در هستی مطلق الهی فانی نسازد به بقای جاودان نرسد، زیرا بقای حقیقی در گرو فنای سالک است. پس

---

۱. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج ۸، ص ۴۹۴.
۲. «وِرْد» به معنی هر قسمت از قرآن است که روزانه خوانده شود، نیز به معنی ذکر و دعایی است که شخص هر روزه می‌خواند.
۳. ر.ک. آنندراج، ج ۶، ص ۴۸۸۷.
۴. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۷۸.
۵. هستْ‌کُن: هست کننده، هستی دهنده. صفت فاعلی مرکب مرخّم.

گنج بقا در ویرانهٔ فنا یافت شود ولاغیر. رجوع شود به شرح بیت (۷۵۹) دفتر دوم.]

بر نوشته هیچ بنویسد کسی؟ یا نِهاله[1] کارَد اندر مغرِسی[2]؟ (۱۹۶۱)

به عنوان مثال، آیا کسی روی کاغذِ نوشته شده چیزی می‌نویسد؟ مسلّماً نمی‌نویسد. یا کسی می‌آید در جایی که درختی کاشته شده روی آن درخت دیگری بکارد؟ مسلّماً نمی‌کارد.

کاغذی جوید که آن بنوشته نیست تخم کارد موضعی که کِشته نیست (۱۹۶۲)

بلکه کاغذی را طلب می‌کند که روی آن چیزی نوشته نشده باشد. و زارع در جایی تخم می‌کارد که چیزی در آن کِشت نشده باشد.

تو برادر موضعی ناکِشته باش کاغذِ اسپیدِ نابنوشته باش (۱۹۶۳)

ای برادر تو باید مانند زمین کاشته نشده و کاغذ سفید نانوشته باشی. [وقتی سالک از همهٔ تعلّقات و رنگ‌ها آزاد گردد نهال دوستیِ حق در دل او کاشته شود و اسرار معرفت بر صحیفهٔ قلب او نوشته.]

تا مُشَرَّف گردی از نون وَالْقَلَم تا بکارد در تو تخم، آن ذُوالْکَرَم[3] (۱۹۶۴)

تا بواسطهٔ ن وَالْقَلَم شرافت یابی و تا آن خداوند بخشنده در قلب تو تخم محبت بکارد. [در نخستین آیهٔ سورهٔ قلم آمده است: ن وَالْقَلَمِ وَ مٰا یَسْطُرُونَ. «نون. سوگند به قلم و آنچه نویسند.» ن از حروف مقطّعه است، لیکن برخی از مفسران آن‌را «دوات» و «ماهی» و نهری در بهشت معنی کرده‌اند که براساسی نیست، و لذا شیخ طبرسی که معمولاً اقوال ضعیف را با فعل مجهول «قیلَ» نقل می‌کند این اقوال را نیز بر همین نهج نقل کرده است[4]. زمخشری نیز پس از اشاره بدین اقوال می‌گوید جایز است که مراد از کسانی که می‌نویسند، فرشتگان و

---

۱. نِهاله: درخت نوکاشته، نهال. با فتحهٔ نون نیز صحیح است.
۲. مَغْرِس: قلمستان، محل کاشتن نهال.
۳. ذُوالْکَرَم: صاحب کرم و بخشش. منظور حضرت پروردگار است.
۴. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۵۲.

یا هر کسی که با قلم چیزی می‌نویسد باشد[۱].

منظور بیت فوق: صحیفهٔ دل را از نقوش نفسانی پاک کن تا حضرت حق با قلمِ فیّاض خود، حروف اسرار و معارف را بر آن بنگارد.]

(۱۹۶۵) خود ازین پالوده نالیسیده گیر مَطبخی که دیده‌یی، نادیده گیر

لذایذ دنیوی را نچشیده فرض کن. یعنی اندیشهٔ لذّت‌جویی و شهوت‌رانی را از ذهنت بیرون کن. و مطبخ دنیا را که دیده‌ای نادیده بگیر. [«پالوده» که معرّبِ آن «فالُوذَج» و «فالوذَق» است در قدیم با آرد و آب و عسل می‌پختند[۲]. و امروزه نیز با نشاسته و شکر می‌پزند و از مأکولات تفنّنیِ رایج است و همه با آن آشنایی دارند. اما در اینجا مراد از «پالوده» لذّات دنیوی و کامروایی‌های حیوانی است. و «لیسیدن» در اینجا به معنی چشیدن و خوردن است. پس راه کمال با لذت‌جویی‌های حیوانی جهتِ معکوس دارد.]

(۱۹۶۶) زان کز این پالوده مستی‌ها بود پوستین و چارُق از یادت رود

زیرا بر اثر خوردنِ این پالوده مستی‌هایی بر تو عارض می‌شود و در نتیجه، پوستین و چارقت را فراموش خواهی کرد. [اگر در لذات دنیوی غرق شوی اصل وجودت را از یاد خواهی برد.]

(۱۹۶۷) چون درآید نَزْع[۳] و مرگ، آهی کنی ذکرِ دلق و چارُق آن گاهی کنی

همینکه موقع جان کندن و مردن فرا می‌رسد، از روی حسرت و تأسّف آهی می‌کشی و آنگاه به یاد پوستین و چارقت خواهی افتاد. [در اینجا «دَلْق» به جای پوستین بکار رفته است. پس به وقت مرگ به یاد اصل خود خواهی افتاد.]

(۱۹۶۸) تا نمانی غرقِ موجِ زشتی‌ای که نباشد از پناهی پشتی‌ای

تا وقتی که غرق امواج زشتی نشده باشی، چنان موج زشتی‌ای که هیچ پشت و پناهی

---

۱. ر.ک. کشّاف، ج ۴، ص ۵۸۴.

۲. چنانکه صاحب اقرب‌الموارد گوید: «تُعْمَلُ مِنَ الدَّقیقِ وَ الْماءِ وَالْعَسَل».

۳. نَزْع: کندن، جان‌کندن.

نداشته باشی. [این بیت متضمّنِ معنی شرط و بیت بعدی جواب شرط است.]

یـاد نآری از سـفینهٔ راسـتین ننگری در چـارُق و در پـوستین (۱۹۶۹)

نه یادِ کشتیِ نجات می‌افتی، و نه به چارق و پوستین‌ات نگاه می‌کنی. [منظور دو بیت اخیر: تا وقتی که آدمی در دریای محنت و گرفتاری غرق نشده یاد مـردان خـدا کـه مُـنجیِ غریقان دنیا و نفسانیات هستند نمی‌افتد و نیز به یاد خمیرمایهٔ آغازین و بی‌مقدار خود.]

چونکه درمـانی بـه غـرقابِ فـنا پس ظَـلَمنا وِرد سـازی بـر وِلا (۱۹۷۰)

و چون در غرقاب هلاکت گرفتار آیی. در آن هنگام پی در پی می‌گویی: بر خود ستم کردیم. [«ظَلَمْنا» فعل ماضی متکلّم مع‌الغیر به معنی «ستم کردیم ما» اشارت است به آیهٔ ۲۳ سورهٔ **اعراف** که توضیح آن در شرح بیت (۲۷۱۰) دفتر دوم آمده است.

لفظ «وِلا» مخفّفِ «وِلاء» یکی از مصادر باب مفاعله از ریشهٔ «و ل ی»، به معنی دنبالهٔ چیزی را گرفتن است. مراد اینست که شخص غافل وقتی خود را در مهلکه بیند پی در پی خدا را صدا می‌کند و نادم و حسرت‌زده می‌گردد. اما «وَلاء» به معنی دوستی و محبّت است. ایـن معنی در اینجا بعید است، در حالی که برخی از شارحان آن‌را برگزیده‌اند.]

دیو گـوید: بـنگرید ایـن خـام را سر بُرید ایـن مـرغِ بـی‌هنگام را (۱۹۷۱)

در این حال شیطان به طریق طنز و تعریض به چنین شخصی اشاره می‌کند و می‌گوید: به ایـن آدمِ خـام نگـاه کـنید کـه بـی‌موقع قـیل و قـالِ تـوبه و نـدامت راه انـداخـته است. این خروس بی‌محل را باید ذبح کنید. [توضیحِ «مرغِ بی‌هنگام» در شرح بیت (۹۴۳) دفتر اول آمده است.]

دُور این خصلت ز فـرهنگِ اَیـاز که پـدید آیـد نـمازش بـی‌نماز (۱۹۷۲)

این خوی و خصلت از ادب و تربیت ایاز بدور است که نمازش نماز حـقیقی نـباشد. [مراد از «ایاز» بندهٔ عاشق و عارفِ بالله است. یعنی خُلق و خوی عارفان روشن‌بین به گونه‌ای است که نماز و نیایش و تضرّعشان حقیقی و خالصانه است و محال است که تضرّع و انابتی بر ساخته داشته باشند. نیکلسون گوید: «بی‌نماز» یعنی دستخوش حـظّ نـفس کـه بـنابرایـن

اصلاً نماز نباشد[۱].]

(۱۹۷۳) او خروسِ آسمان بوده ز پیش نعره‌هایِ او همه در وقتِ خویش

چنین بندهٔ مقرّبی از اول خروسِ آسمانی بوده و همهٔ بانگ‌های خود را بموقع سر می‌داده است. [«خروسِ آسمان» کنایه از اولیاءالله است. رجوع شود به شرح بیت (۳۳۳۷ ـ ۳۳۳۰) دفتر سوم. حکیم سبزواری در شرح مصراع اول توضیحی آورده که مضمون کلی آن اینست: اشارت است به آنکه حکمای اشراقی گفته‌اند که هر نوعِ طبیعی که در عالَم طبیعی وجود دارد، نمونه‌ای کامل در عالم جبروت (عالَم عقول کلّیه) دارد که آن نمونه همهٔ کمالات نوع خود را دارد. و آن نمونهٔ مجرّد به منزلهٔ روح است و همهٔ مصادیق طبیعی و دنیائیِ آن به منزلهٔ جسد[۲].]

در معنیِ اینکه اَرِنَا الْاَشیاءَ کَماهِیَ، و معنی اینکه لَوْ کُشِفَ الْغِطآءُ مَا ازْدَدْتُ یَقیناً، و قَوْلُهُ

در هر که تو از دیدهٔ بد می‌نگری از چنبرهٔ وجودِ خود می‌نگری
«پایهٔ کژ کژ افگند سایه»

(۱۹۷۴) ای خروسان از وی آموزید بانگ بانگ بهرِ حق کند نه بهرِ دانگ[۳]

ای خروسان، آواز کردن را از او یاد بگیرید، زیرا آواز او محض رضای حضرت حق است نه برای کسب مال. [«خروسان» یا کنایه است از واعظان و ناصحان دینی و یا طالبان حقیقت و مریدان و تلامیذ خود مولانا.

منظور بیت: ای کسانی که به نحوی در عرصهٔ دینی فعالیت می‌کنید تبلیغ و ارشاد را از بندگان مقرّب یعنی انبیاء و اولیاء بیاموزید که در قبال ارشادات خود درهم و دیناری از مردم توقّع نداشتند. چنانکه آیات قرآنی مکرّراً بدین مطلب تصریح کرده است. در مطلع این فصل

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم. ص ۱۸۴۴.
۲. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۷۸.
۳. دانگ: بخش، بهره، یک ششم درهم. در اینجا مطلقاً به معنی مال و سود.

اشاره به حدیثی است که توضیح آن در شرح بیت (۱۷۶۵) همین دفتر آمده است. نیز حدیث بعدی از فرمایش‌های مولی علی(ع) است: لَوْکُشِفَ الْغِطاءُ عَنّی مَا ازْدَدْتُ یَقیناً[۱]. «اگر پرده از پیش روی من برداشته شود چیزی بر یقینم افزوده نگردد.»

ابن میثم بحرانی در شرح این کلام گوید: غِطاء (پرده) معنی استعاری دارد، زیرا امور غیبی مکنون در خزائن علم خداوند متعال را به اشیای گرانبهایی تشبیه کرده که در کنج منازل و جایگاههای محکم و مطمئن نهفته شود[۲].]

صبح کاذِب[۳] آید و نفریبدش صبحِ کاذب عالَم و نیک و بدش (۱۹۷۵)

صبح کاذب می‌آید ولی او را نمی‌تواند فریب دهد. مصراع دوم در جواب سؤالی مقدّر است بدین مضمون: یا حضرت مولانا منظورت از صبح کاذب چیست؟ جواب: صبح کاذب عبارت است از جهانِ آمیخته به خوبی و بدی. [در این بیت و دو بیت بعدی مراد از «صبح کاذب»، این دنیای فریبنده و غلط‌انداز است. زیرا مانند صبح کاذب، فریبنده و سریع‌الزوال است. اما برخی از شارحان به خیال اینکه در بیت (۱۶۹۲) و (۱۶۹۳) دفتر چهارم، مرشدان دروغین به صبح کاذب تشبیه شده‌اند، این سه بیت را نیز بر همان مضمون شرح کرده‌اند، در حالی که موردِ مَثَل در اینجا فرق کرده است. لیکن از بیت (۱۹۷۸) مجدداً «صبح کاذب» را در مورد مرشدان دروغین بکار گرفته است. «عالَم نیک و بدش» را می‌توان بر دو وجه حمل کرد: وجه اول: در این جهان، هم آدم صالح وجود دارد و هم آدم طالح. وجه دوم: این دنیا، سرای خیرات و شُرور است. خیر است به اعتبار اینکه «خطا بر قلمِ صنع نرفت» و «وجود» خیرِ بِالذّات است. و شرّ است به اعتبار نسبت‌ها، چنانکه مثلاً باران برای برزگر خیر است و برای گازر شرّ.]

اهلِ دنیا عقلِ ناقص داشتند تا که صبحِ صادقش پنداشتند (۱۹۷۶)

دنیا طلبان چون عقل ناقصی دارند، دنیا را همچون صبح صادق پندارند، یعنی دنیا را سرای حقیقی و پایدار گمان دارند در حالی که چنین نیست.

---

۱. ر.ک. شَرْحُ عَلَی‌الْمِائَةِ کَلِمَةً (عبدالوهاب)، ص۳، با تعلیق و تحشیهٔ مرحوم محدّث ارموی.

۲. ر.ک. شرح نهج‌البلاغه (ابن میثم) ج ۵، ص ۷۰.

۳. صبح کاذب: ر.ک. شرح بیت (۱۶۹۲) دفتر چهارم.

(۱۹۷۷) صبحِ کاذب، کاروان‌ها را زده‌ست که به بویِ روز بیرون آمده‌ست

صبح کاذب، کاروانها را گمراه کرده است، زیرا به گمان آنکه صبح حقیقی فرا رسیده بیرون آمده‌اند. [رجوع شود به شرح بیت (۱۶۹۳) دفتر چهارم.]

(۱۹۷۸) صبحِ کاذب خلق را رهبر مباد کو[۱] دهد بس کاروان‌ها را به باد

الهی که صبح کاذب پیشوای مردم نشود، زیرا کاروانیان بسیاری را به باد فنا می‌دهد. [رجوع شود به شرح بیت (۱۶۹۳) دفتر چهارم.]

(۱۹۷۹) ای شده تو صبحِ کاذِب را رهین[۲] صبحِ صادق را تو کاذِب هم مَبین

ای کسی که اسیر صبح کاذبی مبادا صبح صادق را کاذب پنداری.

(۱۹۸۰) گر نداری از نفاق و بد امان از چه داری بر برادر ظن همان؟

اگر تو از نفاق و بدی در امان نیستی، چرا نسبت به برادر خود همان گمان بد را داری؟

(۱۹۸۱) بدگُمان باشد همیشه زشتکار نامهٔ خود خوانَد اندر حقِّ یار

آدم تباهکار همیشه نسبت به دیگران بدگمان است، و نامهٔ خود را دربارهٔ رفیق خود نیز می‌خواند، یعنی آن اعمال و نیّات پلیدی که در صحیفهٔ وجودش نگاشته شده همان را به دوستان و همنوعانش اِسناد می‌دهد.

(۱۹۸۲) آن خَسان[۳] که در کژی‌ها مانده‌اند انبیا را ساحر و کژ خوانده‌اند

آن فرومایگانی که در کژروی‌ها فرو مانده‌اند، پیامبران را جادوگر و منحرف نامیده‌اند. [چنانکه مصحف شریف قرآنی بدان ناطق است.]

---

۱. کُو: مخفّفِ که + او.

۲. رَهین: مرهون، گرو، گرو نهاده شده. در اینجا به معنی اسیر و مقیّد.

۳. خسان: فرومایگان. جمعِ خَس.

وآن امیرانِ خسیسِ[۱] قلبْ‌ساز[۲] این گُمان بُردند برحُجرهٔ اَیاز (۱۹۸۳)

و آن امیرانِ فرومایهٔ متقلّب، یعنی امیران سلطان محمود که ایاز را به انباشتن زر و سیم متهم کرده بودند دربارهٔ اتاق ایاز چنین گمانِ کژی داشتند.

کو دفینه[۳] دارد و گنج اندر آن زآینهٔ خود منگر اندر دیگران (۱۹۸۴)

به شاه می‌گفتند که ایاز گنجینه‌ای پوشیده و خزانه‌ای در آن اتاق دارد. دیگران را از آینهٔ خود نگاه مکن.

شاه می‌دانست خود پاکیِّ او بهرِ ایشان کرد او آن جست‌وجو (۱۹۸۵)

سلطان محمود از پاکی و وارستگی ایاز آگاه بود، ولی آن جستجوها را برای تأدیب بدگمانان ترتیب داد.

کِای امیر آن حُجره را بگشای در نیم‌شب که باشد او زآن بی‌خبر (۱۹۸۶)

سلطان محمود به آن امیران گفت: نیمه شب که ایاز خبر ندارد بروید و درِ آن اتاق را باز کنید.

تا پدید آید سِگالش‌هایِ[۴] او بعد از آن برماست مالش‌هایِ[۵] او (۱۹۸۷)

تا نیّات و اندیشه‌های او آشکار شود، و زان‌پس گوشمالی دادن او برعهدهٔ ماست.

مر شما را دادم آن زَرّ و گُهَر من از آن زرها نخواهم جز خبر (۱۹۸۸)

آن طلاها و جواهرات را به شما بخشیدم، زیرا من از آن طلاها چیزی نمی‌خواهم مگر خبری که دربارهٔ آن به من می‌رسانید.

---

۱. خَسیس: پست و فرومایه.
۲. قلبْ‌ساز: دغل‌کار، متقلّب، آنکه سکهٔ تقلبی می‌سازد.
۳. دَفینه: گنجینه، گنجی که در جایی مدفون شده باشد. جمع: دَفائن.
۴. سِگالش: اندیشیدن، اندیشه.
۵. مالِش: مالیدن، مشت‌مال. در اینجا گوشمالی و تنبیه.

(۱۹۸۹) این همی گفت و، دلِ او می‌طپید از بـــرایِ آن اَیـــازِ بـــی‌ندید[۱]

سلطان محمود این سخنان را گفت، ولی دلش برای آن ایاز بی‌مانند در تب و تاب بود. یعنی می‌ترسید که مبادا حرف‌های او به گوش ایاز برسد و او برنجد.

(۱۹۹۰) که منم کـین بـر زبـانم مـی‌رود این جفا، گر بشنود او چون شود؟

زیرا این منم که چنین حرف‌هایی دربارهٔ او می‌زنم. اگر او این سخنان جفاکـارانـه را بشنود چه حالی پیدا می‌کند؟

(۱۹۹۱) بـــاز مـی‌گوید بـه حـقِّ دیـنِ او که ازین افزون بـود تـمکینِ[۲] او

سلطان باز برای دلداری دادن به خودش می‌گفت: به حقانیّت دین او قسم که اطاعت ایاز از این فراتر است.

(۱۹۹۲) که به قذفِ زشتِ من طَیْره[۳] شود وز غرض وز سرِّ من غـافل بـود

که از اتّهامِ ناروای من دل آزرده شود و از غرض و نیّت من بی خبر باشد. [قَذْف در لغت به معنی سنگ انداختن و کسی را به زنا متّهم کردن است. موضوع «قذف» و حکم «قاذِف» در آیهٔ ۴ سورهٔ نور آمده است. بندگان مقرّب الهی با چند محنت و بلا رخ از حق برنمی‌تابند بل ابراهیم‌وار به درون آتش محنت در شوند.]

(۱۹۹۳) مبتلی، چون دیـد تأویـلاتِ رنـج بُرد بیند، کی شود او ماتِ رنـج؟

کسی که دچار ابتلایی می‌شود اگر به باطن رنج پی ببرد، رنج را توفیق می‌بیند. چنین کسی کی ممکن است مقهور رنج شود؟ [«تأویلاتِ رنج» مبیّن این نکته است که هرگاه بندهٔ مقرّبِ درگاه حق دچار بلائی شود آن بَلاء را عین وَلاء بیند زیرا به مصداقِ اِذا اَحَبَّ اللهُ عَبْداً ابْتَلاهُ «هرگاه خداوند بنده‌ای را دوست بدارد مبتلایش می‌کند.» هر که بیشتر مـحبوب حـق باشد جام بلا بیشترش می‌دهند.]

---

۱. نَدید: همتا و نظیر، از ریشهٔ «ن د د».

۲. تَمْکین: اطاعت، فرمانبرداری.

۳. طَیْره: آزردگی، دلتنگی، شرمساری.

صاحبِ تأویل، اَیازِ صابر است　　کو به بحرِ عاقبت‌ها ناظر است (۱۹۹۴)

صاحب تأویل، ایاز شکیباست. یعنی در این حکایت کسی که رنج‌ها را تأویل می‌کند و مقهور پوستهٔ ظاهری رنج نمی‌شود و به باطن آن راه می‌یابد و می‌بیند که در دل این رنج عشق و محبّت نهفته شده است. بندهٔ مقرّب حضرت حق است که ایازوار به هر بلا مرحبا گوید، زیرا او به عواقب امور بیناست.

همچو یوسف، خوابِ این زندانیان　　هست تعبیرش به پیشِ او عیان (۱۹۹۵)

درست مانند حضرت یوسف(ع) که تعبیر خواب زندانیان بر او معلوم بود. [رجوع شود به شرح بیت (۲۴۸۷) دفتر چهارم و آیهٔ ۳۶ به بعد سورهٔ یوسف.]

خوابِ خود را چون نداند مردِ خیر؟　　کو بود واقف ز سِرِّ خوابِ غیر (۱۹۹۶)

آدم صالح که از اسرار رؤیای خود واقف است، چگونه ممکن است تعبیر خواب دیگران را نداند؟

گر زنم صد تیغ او را ز امتحان　　کم نگردد وُصْلتِ[1] آن مهربان (۱۹۹۷)

فرضاً اگر از روی امتحان صد شمشیر به ایاز بزنم از پیوستگی آن مهربان به من چیزی کاسته نشود. [چنانکه مولی علی(ع) در توصیف مؤمن راستین فرماید: **لَوْ ضَرَبْتُ خَیْشُومَ الْمُؤْمِنِ بِسَیْفِی هٰذا عَلیٰ اَنْ یُبْغِضَنی مٰا اَبْغَضَنی**[2]. «اگر با شمشیر بر بینیِ مؤمن زنم که با من دشمن شود هرگز دشمنی نخواهد کرد.»]

داند او کآن تیغ بر خود می‌زنم　　من ویَم اندر حقیقت، او منم (۱۹۹۸)

زیرا ایاز می‌داند که آن شمشیر را بر خود می‌زنم، چون در حقیقت من او هستم و او، من. [ابیات اخیر اگر چه از زبان سلطان محمود است، ولی در واقع از قول حضرت حق است دربارهٔ عشّاق خود. منظور: عاشق صادق اگر هزاران بلا بیند ذرّه‌ای از عشقش به حق کاسته نشود، بل افزون گردد. حکایت ذیل در بیان اتحاد عاشق و معشوق است.]

---

۱. وُصْلَت: اتصال و پیوستگی. در عربی معنی جمع نیز می‌دهد به معنی رفقا و همسفران.

۲. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۴۲.

بیانِ اتّحادِ عاشق و معشوق از رویِ حقیقت، اگرچه متضادّند از رویِ آنکه نیاز، ضدِّ بی‌نیازی است، چنانکه آینه بی‌صورت است و ساده است و بی‌صورتی ضدِّ صورت است، ولکن میان ایشان اتّحادی است در حقیقت که شرحِ آن دراز است، وَالْعاقِلُ یَکْفیهِ الْاِشارَةُ

(۱۹۹۹) جسمِ مجنون را ز رنجِ دوری‌ای اندر آمد ناگهان رنجوری‌ای

این فصل جلیل در بیان اتحاد عاشق و معشوق است. هرچند برحسب ظاهر میان آن دو تفارق است، اما برحسب باطن میان‌شان اتّحاد برقرار است، زیرا هم عاشق و هم معشوق مظهر حُبّ ازلی‌اند. و این اتحاد حقیقی است نه صوری. مراد از اتّحاد در اینجا وحدت است. و وحدت حالتِ استغراق عاشق است در حضرت معشوق به این اعتبار که جز حق وجودی به شهود نرسد[۱].

معنی بیت: جسم مجنون به جهت فراق از لیلی ناگهان بیمار شد.

(۲۰۰۰) خون به جوش آمد ز شعلهٔ اشتیاق تا پدید آمد بر آن مجنون خِناق

از آتش عشقِ لیلی خون به جوش آمد به حدّی که مجنون دچار بیماری خناق شد. [خُناق و یا خِناق که به فارسی «خِناک» و «بادزهره» و یا «زهرباد» می‌گویند در اصطلاح طبّی، مرضی است که بواسطهٔ بروز پردهٔ سفیدی به نام «غشاء کاذب» در حلق پدید می‌آید و باعث انقطاع تنفّس و خفگی می‌گردد. نام امروزین آن «دیفتری» است.]

(۲۰۰۱) پس طبیب آمد به دارو کردنش گفت: چاره نیست هیچ از رگْ‌زَنش

پس طبیب برای معالجهٔ او آمد و گفت: جز زدنِ رگِ او چاره‌ای نیست. [اطبّای قدیم رگ‌زدن را «فَصْد» و رگ‌زن را «فَصّاد» می‌گفتند. و فَصْد و حجامت را یکی از راههای درمانِ بیماری «خناق» می‌دانستند. بدین صورت که رگِ زیر زبان بیمار را می‌زدند و نیز در ساق او حجامت می‌کردند.]

---

۱. ر.ک. لب لباب مثنوی، ص ۴۰۶.

رگ زدن باید برایِ دفعِ خون　　رگ‌زنی آمد بدانجا ذُوفُنون (۲۰۰۲)

برای دفع خون زائد باید از بیمار خون گرفت. پس به صلاحدیدِ طبیب، رگ‌زنی حاذق بدانجا آمد.

بازُوَش بست و گرفت آن نیش او　　بانگ برزد در زمان آن عشق‌خُو (۲۰۰۳)

فَصّاد (= رَگ‌زن) بازویِ مجنون را بست و نیشتری به دست گرفت. در این لحظه آن عاشق نعره‌ای زد.

مُزدِ خود بستان و ترکِ فَصْد کن　　گر بمیرم، گو: برو جسمِ کهن (۲۰۰۴)

مجنون گفت: ای فَصّاد، دستمزد خود را بگیر و رگ‌زنی را رها کن. اگر از این رنج بمیرم، بگو: بگذار این جسم کهنه بمیرد. [چون جسم در نزد من اعتباری ندارد. ولی رگ‌زن خیال کرد که مجنون از خون دادن می‌ترسد.]

گفت: آخِر از چه می‌ترسی از این؟　　چون نمی‌ترسی تو از شیرِ عَرین[1] (۲۰۰۵)

فَصّاد به مجنون گفت: تویی که حتی از شیر بیشه نیز نمی‌ترسی چرا از رگ‌زدن می‌ترسی؟

شیر و گرگ و خرس و هر گور و دده　　گِرد بر گِردِ تو شب گِرد آمده (۲۰۰۶)

زیرا بارها اتفاق افتاده است که شب‌ها شیر و گرگ و خرس و گورخر و سایر حیوانات وحشی اطراف تو جمع شده‌اند.

می نه آیدْشان ز تو بویِ بشر　　زانبُهیِّ عشق و وجد اندر جگر (۲۰۰۷)

از بس عشق و وجد در دل تو انباشته شده. یعنی عشق چنان بر تو غالب شده که بوی بشریّت از تو به آنان نمی‌رسد. به سخنی دیگر چنان در عشق فانی شده‌ای که آثار بشری و «من» و «مایی» در تو محو شده. از اینرو آن وحوش نه از تو می‌رمند و نه

---

۱. عَرین: بیشه، نیزار. جمع: عَرائن.

به تو آسیبی می‌رسانند.

(۲۰۰۸) رگ و خرس و شیر داند عشق چیست کم ز سگ باشد، که‌از عشق او عَمی[1]ست

در جایی که حتی گرگ و خرس و شیر می‌دانند عشق چیست، کسی که نسبت به عشق کور باشد از سگ نیز کمتر است.

(۲۰۰۹) گر رگِ عشقی نبودی کَلْب[2]را کَی بجُستی کلبِ کهفی قلب را؟

اگر سگ، رگِ عشق نداشت، سگ اصحاب کهف کی ممکن بود که صاحبدلان را بجوید؟ [«قلب را» یعنی صاحب قلب را، زیرا حذف مضاف شده است.]

(۲۰۱۰) هم ز جنسِ او، به صورت چون سگان گر نشد مشهور، هست اندر جهان

در دنیا سگانِ دیگری همجنس آن سگ هستند، اگر چه شهرت نیافته‌اند. [اصحاب کهف وقتی از چنگال ستم آن پادشاهِ سفّاک و سخت‌کُش (دقیانوس) می‌گریختند در راه به سگی برخورد کردند. آن سگ به دنبال ایشان راه افتاد. هرچه آنان بر او نهیب زدند بازنگشت. عاقبت به زبان آمد و گفت: چرا مرا می‌زنید؟ من برنمی‌گردم زیرا دوستان خدا را دوست دارم[3]. سگ اصحاب کهف در ادبیات عرفانیِ ما راه یافته و مضامین لطیف و جالبی از آن ساخته‌اند. تأثیر کلام بزرگانِ عرفا بر سگ به صورت کرامت از عدّه‌ای از آنان نقل شده است از آن جمله افلاکی در **مناقب العارفین** روایتی در این باب از مولانا و عبدالرحمن جامی در **نفحات الانس** از شیخ نجم‌الدین کبری نقل کرده‌اند.]

(۲۰۱۱) بو نبُردی تو دل اندر جنسِ خویش کَی بَری تو بویِ دل از گرگ و میش؟

تویی که از دل همجنسان خود بویی نبرده‌ای، چگونه از دل گرگ و میش خبردار خواهی شد؟

---

۱. عَمیّ: کور.

۲. کَلْب: سگ. جمع: کِلاب.

۳. این روایت را برخی از مفسّران از جمله **ابوالفتوح** در جلد ششم، صفحهٔ ۳۷۸ از کعب‌الاحبار نقل کرده است.

گر نبودی عشق، هستی کَی بُدی؟ کَی زدی نان بر تو و کَی تو شدی؟ (۲۰۱۲)

اگر عشق نبود، جهان هستی چگونه ممکن بود که پدید آید؟ نان چگونه خود را بر تو عرضه می‌کرد و جزوِ وجود تو می‌شد؟ [مصراع اول ناظر است به این عقیدهٔ صوفیان که ظهور عالَم را نتیجهٔ عشقِ حقّ می‌داند. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۶۲) دفتر اول.]

نان تو شد از چه؟ ز عشق و اشتها ورنه نان را کی بُدی تا جان رَهی؟ (۲۰۱۳)

چرا نان به وجودِ تو تبدیل شد؟ به علت عشق و میل تو به نان. و الّا نان کی ممکن بود که راهی به روح تو پیدا کند؟ یعنی از مرتبهٔ جمادی به مرتبهٔ انسانی ارتقاء یابد؟ [«اشتها» را باید به صورت ممال (اشتهی) خواند تا قافیه مناسب آید.]

عشق، نانِ مرده را می جان کند جان که فانی بود، جاویدان کند (۲۰۱۴)

عشق است که به نان مُرده و بی‌جان، جان عطا می‌کند، و روح فانی را جاودان می‌کند. یعنی جان فانی حیوانی را به مرتبهٔ جان باقی انسانی ارتقاء می‌دهد.

گفت مجنون: من نمی‌ترسم ز نیش صبرِ من از کوهِ سنگین هست بیش (۲۰۱۵)

مولانا در اینجا باز می‌گردد به ادامهٔ حکایت مجنون و می‌فرماید: مجنون به آن فَصّاد (= رگ‌زن) گفت: من از نیشتر نمی‌ترسم، زیرا صبر من از کوه‌های سنگی نیز بیشتر است.

مَنْبَل‌ام[1] بی‌زخم نآساید تنم عاشقم، بر زخم‌ها برمی‌تَنَم[2] (۲۰۱۶)

من مَرْهَم هستم، و بدون زخم آسایش ندارم. من عاشق هستم و همیشه ملازم زخم‌ها. [عاشق صادق نیز با زخم ابتلا قرین است و زندگی خالی از درد و ابتلا را مبتذل می‌شمرد.]

لیک از لیلی وجودِ من پُر است این صدف پُر از صفاتِ آن دُر است (۲۰۱۷)

اما وجود من از شخصیت لیلی آکنده شده است، و صدفِ تنم از صفات آن مروارید یعنی از لیلی پُر شده است. [پس من خودم نیستم بل اویم، زیرا در او فانی و مستهلک شده‌ام.]

---

۱. مَنْبَل: مَرهَم.

۲. برمی‌تَنَم: ر.ک. شرح بیت (۳۳۲۲) دفتر چهارم.

(۲۰۱۸) ترسم ای فَصّاد[۱] گر فَصْدم کنی نیش را ناگاه بر لیلی زنی

ای رگ‌زن می‌ترسم اگر رگم را بزنی، نیشترت را بر بدن لیلی بزنی.

(۲۰۱۹) داند آن عقلی که او دل روشنی‌ست در میانِ لیلی و من فرق نیست

تنها خردمندان روشن‌بین می‌دانند که میان من و لیلی فرقی نیست.

معشوقی از عاشق پرسید که خود را دوست‌تر داری یا مرا؟ گفت: من از خود مُرده‌ام و به تو زنده‌ام، از خود و صفاتِ خود نیست شده‌ام و به تو هست شده‌ام، علمِ خود را فراموش کرده‌ام و از علمِ تو عالِم شده‌ام، قدرتِ خود را از یاد داده‌ام و از قدرتِ تو قادر شده‌ام. اگر خود را دوست دارم تو را دوست داشته باشم و اگر تو را دوست دارم، خود را دوست داشته باشم

هر که را آینهٔ یقین باشد گر چه خودبین، خدای‌بین باشد

اُخْرُجْ بِصِفاتی اِلیٰ خَلْقی، مَنْ رَآکَ رَآنی وَ مَنْ قَصَدَکَ قَصَدَنی وَ عَلیٰ هٰذا

(۲۰۲۰) گفت معشوقی به عاشق ز امتحان در صَبوحی[۲]، کِای فلانِ‌ابنِ الفلان

معشوقی در بامدادی به منظور امتحان عاشق گفت: ای فلان بن فلان. [عبارت عربی مذکور در مطلع این فصل سخنی است از بایزید بسطامی. برخی مانند حاج امدادالله و نیکلسون، حدیث قدسی‌اش دانسته‌اند که در جوامع روائی یافت نشد.

این سخن در **فیه مافیه** نیز وارد شده است. از اینرو استاد فروزانفر در حواشی و تعلیقات، متن کاملتر آن را از **رسالةالنور**، ص۱۳۹ نقل کرده است که ما به ترجمهٔ آن می‌پردازیم: «سپس خداوند به من فرمود: با وحدانیتم یگانه باش، و با فردانیتم یکتا باش. و با

---

۱. فَصّاد: رگ‌زن. از مصدرِ فَصْد (= رگ زدن).

۲. صَبُوح: شرابی که وقت صبح خورند. در اینجا به معنی بامداد و هنگام صبح است.

تاجِ کرامتم سر فراز دار. و با عزّتم عزیز باش. و با جبروتم بزرگی کن. و با صفاتم به میان مردم در آی. هویّتم را در هویتت نشان ده. هرکس تو را بیند مرا دیده است، و هرکس آهنگ تو کند آهنگ من کرده است.» سَرّاج طوسی نیز شطحی قریب به این مضمون از بایزید بسطامی آورده که متن عربی آن‌را در اینجا ترجمه می‌کنیم: یکبار خداوند مرا بلند کرد و در برابر خود ایستانید و به من فرمود: ای بایزید مردمان دوست دارند که تو را بینند. گفتم مرا به وحدانیّتِ خود آرای، و به انانیّتِ خود پوشان و به سوی یگانگی خود بلند دار تا چون آفریدگانت مرا بینند گویند: تو را بینیم. و تنها تو آنجا باشی و نه من[1].»]

مر مرا تو دوست‌تر داری عجب یا که خود را؟ راست گو یٰاذَاالْکُرَب (۲۰۲۱)

ای اندوهمند، راستش را بگو. آیا مرا بیشتر دوست داری یا خودت را؟ [«یٰاذَاالْکُرَب» یعنی ای اندوهمند. «یا» حرف ندا، «ذا» همان «ذُو» به معنی دارا، صاحب، از اسماء خمسه است که چون در اینجا منادای مضاف واقع شده، طبق قاعدهٔ اِعراب به حروف با «الف» منصوب شده است. «کُرَب» جمع مکسّر «کُرْبَه» به معنی اندوه و سختی. پس معنی تحت‌اللّفظی آن می‌شود: ای دارندهٔ اندوه‌ها و سختی‌ها.]

گفت: من در تو چنان فانی شدم که پُرم از تو ز ساران[2] تا قَدَم (۲۰۲۲)

عاشق به معشوق گفت: من چنان در تو فانی شده‌ام که از سر تا پا از وجودِ تو آکنده هستم.

بر من از هستیِ من جز نام نیست در وجودم، جز تو ای خوش‌کام[3] نیست (۲۰۲۳)

از وجودِ من چیزی جز نام باقی نمانده است. ای محبوب در وجودم چیزی جز تو نیست.

زآن سبب فانی شدم من اینچنین همچو سِرکه در تو بحرِ انگبین (۲۰۲۴)

از آنرو ای دریای عسل در تو مانند سرکه فانی شدم. یعنی همانطور که اگر مقداری سِرکه

---

۱. ر.ک. **کتاب اللمع**، ص ۳۸۲.

۲. **ساران**: جمعِ سار به معنی سَر.

۳. **خوش‌کام**: زیبا دهان. در اینجا منظور معشوق و محبوب است.

به دریای عسل بریزند در آن مستهلک می‌شود و نمودی نمی‌کند من نیز در تو فانی شده‌ام.

(۲۰۲۵) همچو سنگی کو شود کُل لعلِ ناب پُـر شـود او از صـفاتِ آفـتاب

مانند سنگی که کلّاً به لعل خالص مبدّل می‌شود و از صفات و خاصیت‌های آفـتاب آکنده می‌گردد. [بیت فوق و بیت ذیل به این باور قدیمی اشارت دارد که سنگ‌ها بر اثر تابش خورشید و فعل و انفعالات معدنی به لعل و یاقوت مبدّل می‌شوند. رجوع شود به شرح بـیت (۲۵۹۲) دفتر اول. این بیت به صورت تمثیل آمده تا فنای عاشق در معشوق را نشان دهد.]

(۲۰۲۶) وصفِ آن سنگی نـمانَد انـدر او پُر شود از وصفِ خور او پشت و رُو

دیگر در آن سنگ هیچگونه خصوصیّت سنگی باقی نمی‌ماند، بلکه پشت و روی آن، یعنی بُرون و درونِ آن از اوصاف و خواصِّ خورشید پُر می‌شود. یعنی هم لطافت خورشید را اخذ می‌کند و هم رنگ و پرتو آن را.

(۲۰۲۷) بعد از آن گر دوست دارد خویش را دوسـتیِّ خـور بُـوَد آن ای فـتا

زان پس ای جوان، اگر آن لعل فرضاً خود را دوست داشته باشد. آن نیز دوست داشتن خورشید است. یعنی چون سنگی که بر اثر تابشِ خورشید به لعل مبدل می‌شود اگر به ذات خود عشق ورزد در واقع به خورشید عشق ورزیده است، زیرا این ذات عالی را از او کسب کرده است.

(۲۰۲۸) ور که خور را دوست دارد او به جان دوسـتیِّ خـویش بـاشد بـی‌گمان

اگر سنگ بعد از آنکه به لعل تبدیل شد، خورشید را از دل و جان دوست داشته باشد، بازهم بی‌شک خود را دوست داشته است.

(۲۰۲۹) خواه خود را دوست دارد لعلِ ناب خـواه تـا او دوست دارد آفـتاب

لعلِ خالص اگر خود را دوست بدارد و یا خورشید را، هیچ فرقی نمی‌کند.

(۲۰۳۰) اندرین دو دوستی خود فرق نیست هر دو جانب جز ضیایِ شرق نیست

خلاصهٔ کلام اینکه در این دو عشق هیچ فرقی نیست، زیرا هر دو طرف چیزی جز پرتو

خورشید نیست. [«شَرْق» در اینجا به معنی خورشید است نه خاور و مشرق. در قوامیس عربی نیز یکی از معانی «شَرْق»، شمس و یا خورشید است. منظور بیت: عشقِ عاشق به خود و یا معشوق، نتیجهٔ تجلّیات انوار شمس حقیقت است.]

تا نشد او لعل، خود را دشمن است زآنکه یک من نیست آنجا، دو من است (۲۰۳۱)

آن سنگ تا وقتی که به لعل مبدل نشده دشمن خود است، زیرا در آن مرتبه یک«من» وجود ندارد، بلکه دو «من» وجود دارد. [یک «من»، هویّت «سنگ» است و منِ دیگر هویّت خورشید. و قهراً دوئی و غیریّت مبنای دشمنی و ستیز است. سنگ، تیره و منکدر است، و خورشید، روشن و منوّر. و چون سنگ، اوصاف و خصوصیات خورشید را بگیرد وجود پیشین او توسّط خورشید ربوده شود.]

زآنکه ظلمانی‌ست سنگ و روز کور هست ظلمانی، حقیقت ضدِّ نور (۲۰۳۲)

زیرا سنگ، تاریک است و حتی در روز هم کور است. و وجودِ تیره، مِنْ حَیْثُ‌الذّات در حقیقت ضدّ نور است. [آنان که از مرتبهٔ دنیوی نگذشته‌اند و به لطافت روحانی نرسیده‌اند باطنی تیره و روحی منکدر دارند و به سبب کوردلی نمی‌توانند خورشید حقیقت را مشاهده کنند. پس به ستیز با آن برخیزند.]

خویشتن را دوست دارد، کافر است زآنکه او منّاعِ[1] شمسِ اکبر است (۲۰۳۳)

سنگ اگر خود را دوست بدارد، کافر است، زیرا او منع کنندهٔ خورشید اکبر است. یعنی از تابیدن خورشید بر وجود تیرهٔ خود ممانعت کرده است. [شخصِ خودپرست نیز وجودی ظلمانی دارد، زیرا خودبینی و انانیّت او سبب شده که خورشید حقیقت بر او تابیدن نگیرد. مراد از «شمس اکبر» خورشید حقیقت الهی است.]

پس نشاید که بگوید سنگ اَنا او همه تاریکی است و در فنا (۲۰۳۴)

پس روا نیست که سنگ بگوید «من». یعنی دم از وجود خود بزند، زیرا سنگ، وجودی

---

۱. مَنّاع: بسیار منع کننده. این لفظ در آیهٔ ۱۲ سورهٔ قلم آمده است.

تاریک دارد و در مرتبهٔ عدم است. [«نور» وجود است، و تاریکی جنبهٔ عدمی دارد. پس هر آنکس که باطنی تیره و ظلمانی دارد برحسب حقیقت، وجود ندارد، گرچه قیل و قالی دارد.]

(۲۰۳۵) گفت فرعونی: اَنَاالْحَق، گشت پست گفت منصوری: اَنَاالْحقّ و بِرَست

یکی از فراعنه گفت: اناالحق، یعنی منم حضرت حق. و با این گفته، خوار و ذلیل شد. منصور حلّاج نیز گفت: اناالحق. در حالی که با این گفته رستگار شد. [فرعون همانطور که از آیهٔ ۲۴ سورهٔ نازعات مشهود می‌شود گفت:... اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلیٰ. «منم پروردگار برتر شما.» و با چنین ادعایی ذلیل و رسوا شد. منصور حلّاج نیز گفت: «اناالحق» اما رستگار شد. مولانا می‌گوید میان این دو حرف تفاوت بسیار است، زیرا فرعون در مرتبهٔ خودبینی و کثرت چنین سخنی گفت. در حالی که حلّاج در مرتبهٔ فناء و محو غیریّت این حرف را زد. فرعون وجود جزئی خود را خدا دانست، ولی حلّاج وجودی جز حق ندید. چنانکه فرماید:

حلّاج چو پیدا شد، اسرار هویدا شد منصور شده اَلْحَقّ می‌گفت ز هوی و ها
حق گفت، غلط کردی، حلّاج کجا باشد؟ او گفت و شنید از خود، حلّاج شده رسوا

رجوع شود به شرح بیت (۱۳۴۷) دفتر دوم و شرح بیت (۲۱۱۵) دفتر چهارم.]

(۲۰۳۶) آن اَنَا را لَعْنَةُ اللّه در عَقِب[1] وین اَنَا را رحمةاللّه ای مُحِب

آن «من گفتن» لعنت خدا را در پی داشت. یعنی من گفتنِ فرعون باعث جوشش قهر الهی و ملعون شدنش شد. و اما ای عاشق حق، این «من گفتن»، رحمت الهی را به دنبال آورد. یعنی اناالحق گفتن حلّاج چون جنبهٔ نفسانی نداشت و از نائرهٔ عشق حق سرچشمه می‌گرفت سزاوار رحمت الهی شد.

(۲۰۳۷) زآنکه او سنگِ سیه بُد، این عقیق آن عدوِ نور بود و این عشیق[2]

زیرا فرعون به منزلهٔ سنگ سیاه بود و حلّاج به مثابهٔ عقیق. آن یکی دشمن نور بود، و این یکی عاشق نور.

---

۱. عَقِب: پشت‌سر، پاشنهٔ پا. جمع: اَعْقاب.
۲. عَشیق: عاشق، معشوق. در اینجا معنی اول مناسب است.

این اَنَا هُو بود در سِرّ، ای فَضول[1] زاتّحادِ نور، نه از راهِ حلول (۲۰۳۸)

ای یاوه‌گو این «اَناالْحَقّی» که حلّاج سر داد، در حقیقت «هُوَالْحَقّ» بود. و این از طریق اتّحاد نور بود، نه از طریق حلول. [مولانا در تفسیر اناالحقِ حلّاج می‌گوید اتّحاد حق و خلق از راه حلول و اتحاد ذاتیِ شخصی نیست بلکه از جهت وحدت نوری و اتحادِ شأنیِ اتّصالی است. مراد از اتحاد نوری، فنای نمود در بود و سراب در آب است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۳۴۷) و (۱۷۳۷) دفتر دوم. **حُلولیّه**، قائل به تجسّم و تجسّد خدا در صورت بشرند. در کتب مربوط به ملل و نحل بیشتر غُلات شیعه مانند سبائیه و بیانیه و غیرهم در عداد حلولیه آمده‌اند. اما برخی به اشتباه وحدت وجودیه را نیز داخل در مذهب حلولیه کرده‌اند در حالی که این دو با هم تفاوت ماهُوی دارند. زیرا حلول عبارت است از درآمدن چیزی در چیز دیگر. یعنی در حلول دوئی و اثنانیّت و غیریّت است در حالی که در وحدت وجود غیری جز حق نیست، بلکه این حق است که در مراتب مختلف تجلی کرده است، چنانکه مثلاً خورشید در مراتب مختلف می‌تابد. شیخ محمود شبستری در تمایز وحدت وجود و مذهب حلول گوید:

حلول و اتّحاد آنجا مُحال است که در وحدت، دوئی عین ظلال است
حلول و اتّحاد از غیر خیزد ولی وحدت همه از سَیْر خیزد]

جهد کن تا سنگی‌ات کمتر شود تا به لعلی، سنگِ تو انور شود (۲۰۳۹)

بکوش تا اوصاف سنگی در تو کمتر شود. یعنی اوصافِ مادی و دنیوی خود را کم کن، تا با لعل شدن، سنگ وجودت تابناک گردد. [اگر اوصاف «منی» و «مایی» را در حقیقتِ مطلق فانی سازی در آن صورت به اخلاق الهی متخلّق گردی و روحی پُرنور و سرور خواهی یافت.]

صبر کن اندر جِهاد و در عَنا[2] دَم به دم می‌بین بقا اندر فنا (۲۰۴۰)

در جهاد و سختی صابر باش تا هر لحظه بقایِ باللّه را در فنایِ فِی اللّه ببینی.

وصفِ سنگی هر زمان کم می‌شود وصفِ لعلی در تو محکم می‌شود (۲۰۴۱)

اوصاف سنگی هر لحظه در تو کاهش می‌یابد. یعنی اگر در مجاهدهٔ نفس و ریاضت

---

۱. فَضُول: یاوه‌گو.

۲. عَنا: مخفّفِ عَناء به معنی رنج و سختی.

صابر باشی لحظه به لحظه اوصاف مادی و دنیویِ تو کم می‌گردد. و در عوض اوصاف لعلی در تو استوار می‌گردد. یعنی متخلّق به اخلاقِ الهی می‌شوی.

(۲۰۴۲) وصفِ هستی می‌رود از پیکرت وصفِ مستی می‌فزاید در سِرَت

اوصاف وجود مجازی و موهومت از ظاهر تو زایل می‌شود، و اوصافِ مستی و مستانگی در ضمیر و باطنت افزوده گردد. یعنی بر اثر نوشیدن از شراب شهود و معرفت، مستیِ معنوی در تو فزونی می‌گیرد.

(۲۰۴۳) سمع شو یکبارگی تو گوش‌وار تا ز حلقهٔ لعل یابی گوشوار

یکباره مانند گوش، به گوش تبدیل شو، تا از حلقهٔ لعل، گوشواره‌ای به دست آوری، یعنی گوش جانت مزیَّن به اسرار الهی و علم لدنّی شود.

(۲۰۴۴) همچو چَهْ‌کَن خاک می‌کن گر کسی زین تنِ خاکی، که در آبی رسی

اگر واقعاً کسی هستی مانند چاه کن از این تنِ خاکی خاک بکن، تا به آب برسی. یعنی اگر واقعاً آدمی با کلنگ ریاضت از این جسم خاکی، اوصاف پلید را بکَن و جدا کن تا به آب لطیف حقیقت برسی. [رجوع شود به بیت (۲۵۳۳) و (۲۵۳۴)، و حکایتی که از بیت (۷۴۵) دفتر چهارم و بیت (۱۱۹۲) دفتر دوم شروع می‌شود.]

(۲۰۴۵) گر رسد جذبهٔ خدا، آبِ مَعین[1] چاه ناکنده، بجوشد از زمین

اگر عنایاتِ ربّانی برسد بدون کندن چاه نیز آب از دلِ زمین فوران می‌کند. [رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۱) دفتر چهارم.]

(۲۰۴۶) کار می‌کُن تو، به گوشِ آن مباش اندک اندک خاکِ چَهْ را می‌تراش

تو کار کن و منتظر آن مباش، و کم کم خاک چاه را بتراش و بردار. یعنی اندک اندک چاه طبیعت بشری خود را با کلنگ ریاضت حفر کن تا به آبِ زلال عالَم الهی برسی.

---

۱. آبِ مَعین: آب روان و گوارا. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۳۳) دفتر دوم.

هر که رنجی دید، گنجی شد پدید　　هر که جِدّی[1] کرد، در جَدّی[2] رسید (۲۰۴۷)

هر کس رنج و زحمتی کشد، گنجی برای او آشکار گردد. و هر کس بکوشد بهره‌مند شود. [چنانکه گفته‌اند: مَنْ طَلَبَ وَ جَدَّ وَجَدَ. «هر که خواهد و کوشد، یابَد.»]

گفت پیغمبر: رکوع است و سجود　　بر درِ حق، کوفتن حلقهٔ وجود (۲۰۴۸)

پیامبر(ص) فرمود: رکوع و سجود بر درِ حضرت حق، کوبیدن حلقهٔ وجود است. یعنی باید وجود موهوم خود را بر درِ خانهٔ حق بکوبی و فانی سازی تا درِ سرای حق به رویت گشوده شود. [رجوع شود به شرح بیت بعدی.]

حلقهٔ آن در هر آن کو می‌زند　　بهرِ او دولت سَری بیرون کند (۲۰۴۹)

هرکس که حلقهٔ سرای حق را بکوبد، قهراً حشمت و بزرگی از آن خانه سر بیرون کند. یعنی کوبندهٔ درِ حق به حشمت و بزرگی معنوی رسد. [دو بیت اخیر اشارت است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۴۷۸۲) دفتر سوم آمده است.]

آمدنِ آن امیرِ نَمّام[3] با سرهنگان، نیم‌شب به گشادنِ آن حُجرهٔ اَیاز، و پوستین و چارُق دیدن آویخته، و گُمان بُردن که آن مکر است و روپوش، و خانه را حفره‌کردن به هر گوشه‌ای که گمان آمد و چاه‌کَنان آوردن و دیوارها را سوراخ‌کردن و چیزی نایافتن و خَجِل و نومید شدن، چنانکه بدگمانان و خیال‌اندیشان در کارِ انبیا و اولیا که می‌گفتند که ساحرند و خویشتن ساخته‌اند و تصدُّر[4] می‌جویند، بعد از تفحّص، خَجِل شوند و سود ندارد

آن امینان بر درِ حُجره شدند　　طالب گنج و زر و خُمره شدند (۲۰۵۰)

آن امیران مورد اعتماد بر درِ اتاق ایاز رفتند و خواهان گنجینه و طلا و خمره‌های پُر از

---

۱. جِدّ: تلاش و کوشش.

۲. جَدّ: بهره و نصیب.

۳. نَمّام: سخن چین.

۴. تَصَدُّر: در صدر مجلس نشستن، کنایه از جاه‌طلبی و برتری جویی.

جواهر شدند.

(۲۰۵۱) قفل را بـر مـی‌گشادند از هـوس با دو صد فرهنگ و دانش چند کس

چند نفر با مهارت و علم فراوان و از روی هواهای نفسانی مشغول گشـودن قـفلِ در شدند.

(۲۰۵۲) زآنکه قفلِ صَعْب و پُر پیچیده بود از مـیانِ قـفل‌ها بگـزیده بـود

زیرا آن قفل، قفلی محکم بود و ساختمانی پیچیده داشت. قفلی بود که از میان قفل‌های مختلف انتخاب شده بود.

(۲۰۵۳) نه ز بُخلِ سیم و مال و زرِّ خـام از بـرایِ کَـتْمِ[۱] آن سـرّ از عـوام

اما اینکه ایاز قفل گران بر درِ اتاقش زده بود، علتش بخل او نسبت به نقره و مـال و طلای ناب نبود، بلکه می‌خواست بدین وسیله اسرار خود را از اغیار بپوشاند.

(۲۰۵۴) که گـروهی بـر خـیالِ بَـد تـنند قومِ دیگـر نـام، سـالوسم[۲] کـنند

گروهی گمان بد می‌کنند، و گروهی مرا ریاکار می‌نامند. یعنی اگر بر درِ اتاقم قفل زنم پیش خود دربارهٔ من خیالات بد می‌کنند و مثلاً می‌گویند ایاز در اتاقش گنج فراهم کرده است. و اگر قفل نزنم همه بر کارم آگاه می‌شوند و می‌گویند وی شخصی ریاکار و متظاهر است.

(۲۰۵۵) پیشِ بـا هـمّت بُـوَد اسـرارِ جـان از خَسان[۳] محفوظ‌تر از لعلِ کـان

اشخاص با همّت، یعنی عـارفان کـامل، اسـرار الهـی را از فـرومایگان مـی‌پوشانند، بطوریکه اسرار الهی را حتی از لعل معدن نیز محفوظ‌تر می‌دارند. یعنی مردان حق، اسرار الهی را به هر کسی نمی‌گویند بلکه آن‌را نزد خود از لعل و جواهر نیز محفوظ‌تر نگه می‌دارند.

---

۱. کَتْم: پوشاندن. مصدر ثلاثی مجرد.
۲. سالوس: ریاکار، حیله‌گر. به معنی خدعه و نیرنگ نیز می‌آید.
۳. خَسان: فرومایگان. جمعِ خَس.

زر بِهْ از جان‌ست پیشِ ابلهان　　زر نثارِ جان بُوَد نزدِ شهان　　(۲۰۵۶)

طلا در نظر نابخردان از جان بهتر است. لیکن در نظر شاهان طلا را باید نثار جان کرد. یعنی دنیاطلبانِ نادان حاضرند معنویت و حیات طیبهٔ الهی را قربانی مال و منال دنیوی کنند، اما عارفانِ باللّه عکس آنان عمل می‌کنند. یعنی برای لطافت روحی خود از زخارف دنیوی و اهوای نفسانی می‌گذرند. [یا: در نزد اهل اللّه، جان را فداکردن همان زر ناب است.]

می‌شتابیدند تَفْت[1] از حرصِ زر　　عقل‌شان می‌گفت: نه، آهسته‌تر　　(۲۰۵۷)

امیرانِ سلطان محمود از روی حرص و آز شتابان به سوی اتاق ایاز می‌دویدند، اما عقلشان به آنان می‌گفت: نه، عجله نکنید آرام‌تر بروید.

حرص تازد بیهُده سویِ سراب　　عقل گوید: نیک‌بین، کآن نیست آب　　(۲۰۵۸)

آدم آزمند بیهوده به سوی سراب می‌تازد. یعنی شخص حریص از حرص آب، وقتی سراب را می‌بیند خیال می‌کند آب را دیده است. از اینرو شتابان می‌دود. اما عاقل می‌گوید: درست نگاه کن. آن سراب است نه آب. [اگر مضافِ «حرص» و «عقل» را مقدّر گیریم حرص یعنی صاحب حرص، و عقل یعنی صاحب عقل. چنانکه معنی بیت فوق بر همین تقدیر انجام شد اگر به حذف مضاف هم قائل نشویم باز معنی درست می‌آید.]

حرص غالب بود و، زر چون جان شده　　نعرهٔ عقل آن زمان پنهان شده　　(۲۰۵۹)

در آن لحظه که امیران به سوی اتاق ایاز می‌شتافتند، حرص بر آنان چیره شده بود و طلا و جواهرات در نظرشان از جان هم عزیزتر جلوه می‌کرد. در آن لحظات فریادهای بیدارکنندهٔ عقل گم شده بود.

گشته صد تُو حرص و غوغاهایِ او　　گشته پنهان حکمت و ایمایِ[2] او　　(۲۰۶۰)

حرص و غریو آن صد برابر شده بود. و در آن لحظات حکمت و اشارات او نهان گشته بود.

---

۱. تَفْت: تند و تیز، شتابان.

۲. ایماء: اشاره، اشاره کردن. مصدر باب اِفعال و از مصدر ثلاثی مجرّدِ وَمْأ که آن نیز بدین معنی است.

(۲۰۶۱) تا که در چاهِ غرور اندر فتد آنگه از حکمت ملامت بشنود

وقتی که آدمِ حریص به چاه تکبّر و غرور فرو افتد از فرزانگان و خردمندان سرزنش خواهد شنید. [مراد از «حکمت»، صاحبان حکمت است، بنا به قاعدهٔ حذف مضاف.]

(۲۰۶۲) چون ز بندِ دام، بادِ او شکست نفسِ لَوّامه[1] بر او یابید دست

وقتی که آدمِ حریص گرفتار دام بلا و سختی شد و بر اثر آن باد غرورش شکست، نفسِ سرزنشگر بر او غالب آید. [**نَفْسِ لَوّامه** (= نَفْسِ سرزنشگر) اصطلاحی است که غالباً بر لسان عرفا و حکما جاری است. و قهراً این تعبیر از قرآن کریم و مأثورات مذهبی اخذ شده است. چنانکه در آیهٔ ۲ سورهٔ **قیامت** آمده است: **وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوّامَةِ**. «و سوگند به نفسِ نکوهنده.» مفسران قرآن کریم در اینکه منظور از «نفس لوّامه» چیست سخنانی گفته‌اند. قولی می‌گوید «نفس لوّامه» تنها منحصر به مؤمن است و منکر از آن بی بهره است. مؤمن خود را دائماً در دنیا ملامت می‌کند که چرا فلان کار را انجام دادی؟ چرا کار صالحات اندک است؟ و... قولی دیگر می‌گوید: «نفس لوّامه» هم به مؤمن تعلّق دارد و هم به منکر، منتهی این امر در قیامت رخ دهد. مؤمن، خود را بدین جهت ملامت می‌کند که چرا بیش از بیش کار خیر انجام نداده، و منکر نیز خود را ملامت می‌کند که چرا ایمان نیاورده است[2]. اما آنچه توان گفت اینست: «نفس لوّامه» که آن‌را به «محکمهٔ وجدان» تعبیر کرده‌اند زمینه‌ساز بیداری و توبه و بازگشت از گناه و جبران مافات است. وجود این نَفْس در آدمی از لوازم حتمیِ انکسار و پرهیز از خودبینی است، زیرا اگر «نفس لوّامه» در کسی فعّال نباشد او خود را کامل و بی‌نقص می‌انگارد و همین امر منشأ تباهی‌های هولناکی خواهد شد. اهمیت نفس لوّامه تا بدانجاست که حق‌تعالی به دنبال سوگند به قیامت، بدان سوگند خورده است، و از این توالیِ سوگندها مستفاد می‌شود که «نفس لوّامه» به اعتبار محاسبه و بازخواست نمونه‌ای است از محاسبه در قیامت کبری.]

(۲۰۶۳) تا به دیوارِ بلا نآید سَرش نشنود پندِ دل آن گوشِ کرش

مادام که سرِ آدم حریص به دیوار بلا نخورده، گوش ناشنوایِ او پند صاحبدلان را نشنود.

---

۱. لَوّامه: بسیار سرزنش کننده.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۹۴، کشاف، ج ۴، ص ۵۹.

کودکان را حرصِ گَوْزینه[1] و شِکَر از نصیحت‌ها کند دو گوش کر (۲۰۶۴)

به عنوان مثال، اطفال چنان به حلوا و شیرینی حرص می‌ورزند که گوششان را برای شنیدنِ نصایحِ ناصحان ناشنوا می‌سازند. [مراد از «شِکَر» در اینجا شیرینی است.

منظور بیت: همانطور که اطفال حریصانه شیرینی و گردو می‌خورند و به حرف بزرگترانِ خود در امساک از آن توجه نمی‌کنند، اطفال دنیاطلب نیز حریصانه به دنیا و شهوات می‌پردازند و نصایح کاملان را به گوش نمی‌گیرند.]

چونکه دردِ دُنبلش آغاز شد در نصیحت هر دو گوشش باز شد (۲۰۶۵)

اما وقتی که دُمَل در بدنش پدید آید و دردِ آن شروع شود، آن وقت است که هر دو گوشش برای شنیدن نصیحت ناصحان باز می‌گردد.

حُجره را با حرص و صد گونه هوس باز کردند آن زمان آن چند کس (۲۰۶۶)

خلاصهٔ مطلب اینکه آن چند امیر در آن وقت با حرص و هوسِ فراوان درِ اتاق ایاز را گشودند.

اندر افتادند از در ز ازدحام همچو اندر دوغِ گَندیده هَوام[2] (۲۰۶۷)

آن جمع حریص از شدّت ازدحام از در به درون اتاق افتادند، درست مانند حشراتی که درون دوغِ کپک‌زده می‌افتند.

عاشقانه در فتد با کرّ و فر خورد امکان نی و، بسته هر دو پَر (۲۰۶۸)

حشرات، عاشقانه و سرمستانه به درون دوغِ کپک‌زده می‌افتند در حالی که امکان خوردن هم پیدا نمی‌کنند، بلکه هر دو بالشان بسته می‌گردد. یعنی وقتی این حشرات حریصانه به درون دوغ می‌افتند و بالهایشان خیس می‌شود در همانجا می‌مانند و می‌میرند. [ابنای دنیا نیز با

---

۱. گَوْزینه: حلوایی که از مغز گردو می‌سازند.

۲. هَوامّ: جمعِ هامّه که گاهی به حشراتِ غیرکُشنده اطلاق شود، و غالباً به حیوانات زهردار مانند مار و عقرب و رتیل گویند. در اینجا مراد حشرات ریزی است که روی دوغ و ماست کپک زده جمع می‌شوند.

صد نوع مستی و تفاخر به ورطهٔ دنیا درمی‌آیند و هنوز به کام نرسیده‌اند که مادرشان را به عزایشان می‌نشاند.]

(۲۰۶۹) بنگریدند از یسار[۱] و از یمین[۲] چارُقی بدْریده بود و پوستین

آن امیرانِ مفتّش وقتی وارد اتاق ایاز شدند به چپ و راست نگاهی انداختند، ولی در آنجا چیزی جز یک جفت چارق و یک دست پوستین نبود.

(۲۰۷۰) باز گفتند: این مکان بی‌نوش نیست چارُق اینجا جز پیِ رُوپوش[۳] نیست

به یکدیگر گفتند: این مکان بدون زر و گوهر نیست و این چارق (و پوستین) فقط برای رد گم کردن است. [«نُوش» در لغت به معنی شهد و عسل است، اما در اینجا مراد از آن طلا و جواهر است. این توضیح از اکبرآبادی اخذ شد. نیکلسون نیز در ترجمهٔ این بیت از توضیح اکبرآبادی اقتباس کرده ولی مأخذ خود را ننوشته است.]

(۲۰۷۱) هین بیاور سیخ‌هایِ تیز را امتحان کُن حفُره و کاریز[۴] را

امیر این گروه به یکی از مأموران خود گفت: هر چه زودتر چند میلهٔ تیز بیاور و هر سوراخ و حفره‌ای را امتحان کن.

(۲۰۷۲) هر طرف کندند و جُستند آن فریق[۵] حُفره‌ها کندند و گَوْهایِ[۶] عمیق

پس آن گروه هر قسمت آن اتاق را حفر کردند و درون آن را کاویدند و حفره‌ها و گودال‌های عمیق کندند.

---

۱. یَسار: چپ.
۲. یَمین: راست.
۳. رُوپوش: ر.ک. شرح بیت (۱۳۴۹) همین دفتر.
۴. کاریز: قنات، مجرای آبی در زیرِ زمین. در اینجا مراد هر حفره و راه زیرزمینی است.
۵. فَریق: گروه، دسته.
۶. گَوْ: گودال.

حفره‌هاشان بانگ می‌داد آن زمان کَنْده‌هایِ[۱] خالی‌ایم ای گَنْدگان[۲] (۲۰۷۳)

آن حفره‌ها با زبان حال بر آنان بانگ می‌زدند که: ای آدم‌های متعفّن، ما حفره‌هایی تهی هستیم. یعنی ای کسانی که به تعفّن حرص و آز نفسانی آلوده‌اید در این اتاق از گنج و گوهر خبری نیست. [«گَنْدگان» را جایز است به صورت «کَنْدگان» هم قرائت کنیم. و «کَنْده» به معنی مردی است که مفعول واقع می‌شود و اطوار و احوالی زنانه دارد. یعنی ای مخنّثان ما حفره‌هایی خالی هستیم. اطلاق این اسم بر دنیاپرستان از آنروست که اسیر و بندیِ شهوات‌اند. انقروی «کنندگان» معنی کرده است.]

زآن سِگالش[۳] شرم هم می‌داشتند کَنده‌ها را باز می‌انباشتند (۲۰۷۴)

آن گروه از سوءظنِّ خود نسبت به ایاز شرمنده شدند و حفره‌ها را دوباره پُر کردند.

بی‌عدد لاحَوْل در هر سینه‌ای مانده مرغِ حرصشان بی چینه‌ای (۲۰۷۵)

هر یک از آن جمعِ بدنیّت در دل خود ذکرِ لاحَوْلَ وَلاقُوَّةَ اِلّا بِاللّه را بی‌شمار می‌خواندند و پرندهٔ حرصشان بی‌دانه مانده بود. [آن جمع وقتی دیدند گمان‌شان غلط از آب درآمد کلمهٔ شریفهٔ فوق را پی در پی در دل خود می‌گفتند. زیرا این ذکر شریف در دفع خیالات شیطانی اثر معجزآسایی دارد. البته به شرط توجه به حقیقت آن نه فقط لقلقهٔ لسان، چه «لاحول‌گو» بسیار است و حقیقت‌پو اندک.]

زآن ضَلالت‌هایِ یاوه‌تازشان[۴] حفرهٔ دیوار و در غمّازشان[۵] (۲۰۷۶)

حفره‌های در و دیوار اتاق، گمراهی آنان را که بیهوده تلاش می‌کردند آشکار نمود.

---

۱. کَنْده: صفت مفعولی از مصدرِ کَنْدَن (= حفر کردن) به معنی حفر شده، گودال، حُفره. گودالی که پیرامون قلعه و شهر حفر می‌کردند که بدان «خندق» گویند، و «خندق»، معرّبِ «کَنْده» است.

۲. گَنْدگان: جمع گَنْده به معنی گندیده و متعفّن و بویناک.

۳. سِگالِش: اسم مصدر به معنی اندیشه و یا اندیشهٔ بد. در اینجا به معنی سوءظن.

۴. یاوه تاز: صفت فاعلی مرکّب مرخّم در اصل «یاوه تازنده» بوده است به معنی کسی که دوندگی و تلاش بیهوده می‌کند.

۵. غَمّاز: سخن‌چین، اشاره کننده به چشم و طعنه زننده (آنندراج، ج ۴، ص ۳۰۶۲). ولی منظور در اینجا نشان‌دهنده و برملاکننده است.

(۲۰۷۷) ممکنِ اَندای[۱] آن دیوار نی با اَیاز امکانِ هیچ انکار نی

امکان نداشت که حفره‌های آن دیوار را با گِل بپوشانند، بهیچوجه امکان نداشت که چیزی را از ایاز کتمان کنند.

(۲۰۷۸) گر خِداع بی‌گناهی می‌دهند حایط[۲] و عرصه[۳] گواهی می‌دهند

اگر آنان با حیله می‌خواستند ادعای بی‌گناهی کنند، دیوار و کف اتاق علیه آنان شهادت می‌داد.

(۲۰۷۹) باز می‌گشتند سویِ شهریار پُر ز گَرد و رویِ زرد و شرمسار

خلاصهٔ کلام اینکه آنان با سر و وضعی خاک‌آلود و چهرهٔ زرد و خجلت‌زده نزد سلطان محمود بازگشتند.

بازگشتن نمّامان از حجرهٔ اَیاز به سویِ شاه، توبره تهی و خجل همچو بَد گُمانان در حقِّ اَنبیا عَلَیْهِمُ السَّلام در وقتِ ظهور برائت و پاکیِ ایشان که یَوْمَ تَبْیَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ وَقَوْلُهُ وَ تَرَی الَّذین کَذَبُوا عَلَی اللّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ

(۲۰۸۰) شاه، قاصد گفت: هین احوال چیست که بَغْلْتان از زر و همیان تهی‌ست؟

شاه که متوجه وضعِ پریشان سخن‌چینان شده بود تجاهل کرد و با تعجّب ساختگی گفت: هان، چه شده است که بَغل‌های شما از طلا و کیسه‌های جواهر خالی است؟! [در مطلع این فصل، قسمتی از دو آیهٔ قرآنی آمده است. یکی آیهٔ ۱۰۶ سورهٔ آل عمران: یَوْمَ تَبْیَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَاَمَّا الَّذینَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُم اَکَفَرْتُمْ بَعْدَ ایمانِکُمْ فَذُوقُوا الْعَذابَ بِما کُنْتُمْ تَکْفُرونَ. «روزی آید که گروهی سپیدروی و گروهی سیه‌روی شوند. به سیه‌رویان گویند: آیا شما پس از آوردنِ ایمان کافر شدید؟ پس (اینک) به سبب کفرتان بچشید عذاب خدا را.» و

---

۱. اَندای: مخفّفِ اَندادیدن به معنی اندودن، گِل مالیدن، کاهگِل کردن.

۲. حایط: دیوار. جمع: حیطان.

۳. عَرْصه: ساحتِ خانه، فضای جلو عمارت، میدان. جمع: عَرَصات.

دیگر آیهٔ ۶۰ سورهٔ زمر: وَ یَوْمَ الْقِیامَةِ تَرَی‌الَّذینَ کَذَبُوا عَلَی‌اللّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ اَلَیْسَ فی جَهَنَّمَ مَثْویً لِلْمُتَکَبِّرینَ. «و روز قیامت کسانی را که بر خدا دروغ بسته‌اند بنگری که سیه‌رخساره‌اند. آیا متکبّران را در دوزخ جایگاهی نیست؟»]

ور نهان کردید دینار و تَسُو فَرّ شادی در رخ و رخسار کو؟ (۲۰۸۱)

اگر فرضاً درهم و دینار را پنهان کرده‌اید، پس کو رونق شادی در سیمای شما؟ یعنی در چهرهٔ شما آثار شکوهمند شادی دیده نمی‌شود. [تَسُو که پَهلَویِ آن «تَسُوک» و معرَّب آن «طَسُوج» است، وزنی است معادل چهار جو، قیراط، یک بخش از ۲۴ بخش شبانروز، یک حِصّه از ۲۴ حصّهٔ چوب گزِ خیّاطان، یک حصّه از ۲۴حِصّهٔ سیرِ بقّالان در قدیم. نیز به معنی ربع دانگِ دِرهم و یا دو حبّه از دِرهم آمده است. در اینجا با توجه به سیاق و مقام بیت مناسبِ معنیِ «دِرْهَم» است. البته در مثنوی غالباً به معنی شئ حقیر و ناچیز و پشیز و پول خُرد آمده است.]

گرچه پنهان بیخ هر بیخ‌آور[1] است برگِ سیماهُمْ وُجُوهُمْ اَخْضَر[2] است (۲۰۸۲)

به عنوان مثال، اگرچه ریشهٔ هر درختی پنهان است، اما برگ هر درخت، ماهیت و کیفیت درونی آن را آشکار می‌کند. یعنی برگ‌ها آینهٔ باطنی درختان هستند. هم نوع آنها را می‌نمایانند و هم نشان می‌دهند که ریشه‌ها و بافت‌های درونی آنها زنده و بالان است و یا میرا و نژند. [چون در مصراع دوم، ایجاز و اقتباس بکار رفته، شرح تحت‌اللفظیِ آن گنگ و نامفهوم می‌نمود، لذا معنیِ لازمِ آن نوشته شد. اما معنی تحت‌اللفظی آن: برگِ نشانه‌هایِ آنان، رخسارهٔ آنان سبز است. در مصراع دوم قسمتی از آیهٔ ۲۹ سورهٔ فتح بر سبیل اقتباس آمده است. در این آیهٔ نسبتاً بلند اوصافی از یارانِ رسول خدا آمده است: ...سیماهُمْ فی وُجُوهِهِمْ مِنْ اَثَرِ السُّجُودِ[3]... «... نشانهٔ آنان در رخسارهٔشان است و این نشانه از آثار سجده است...» و مراد آیه اینست که اثرات ایمان در هیأت ظاهری آنان نمایان است. برخی از مفسّران نظیر زمخشری[4]

---

۱. بیخ‌آور: ریشه‌دار، درخت، پابرجا.

۲. اَخْضَر: سبز.

۳. «سیماهُم» مضاف و مضافٌ‌الیه، مبتدا. و «فی وجوههم» جار و مجرور و مضاف و مضافٌ‌الیه، خبر آن. «من اثر السجود» یا حال است برای ضمیر مستتر در خبر، و یا بیان است برای «سیما».

۴. ر.ک. کشّاف، ج ۴، ص ۳۴۷، مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۱۲۷.

این اثر را به علامتی که در پیشانیِ بعضی از نمازگزاران ظاهر می‌شود تخصیص کرده‌اند که قهراً این تخصیص بر صواب نیست. «سیما» در اصل به معنی علامت و نشانه است و در این آیه نیز به همین معنی است. همانطور که اشارت شد آیهٔ مذکور در وصف یاران مؤمن پیامبر(ص) است، لیکن مولانا آن‌را به صورت منفی در وصف بدخواهان ایاز بکار برده است.

بیت فوق و سه بیت بعدی بر سبیل تمثیل ذکر شده تا مطلبی که در بیت (۲۰۸۱ ـ ۲۰۸۰) از زبان سلطان محمود آمده تبیین شود. منظور بیت: ای سخن‌چینانی که ایاز را به دزدی و کنز زر و سیم متهم کرده‌اید. اگر در اتاق او زر و سیم یافته‌اید باید بسی شادمان باشید، زیرا همانطور که مثلاً برگ درخت، احوال ریشهٔ آن را نشان می‌دهد آثار و اطوار ظاهری آدمی نیز نشانگر باطن اوست.]

(۲۰۸۳) آنچه خورد آن بیخ از زهر و ز قند نَک منادی می‌کند شاخِ بلند

آن ریشه هرچه از زهر و قند خورده باشد بوسیلهٔ شاخهٔ بلندش فریاد برمی‌آورد.

(۲۰۸۴) بیخ اگر بی‌برگ و از مایه تهی‌ست برگ‌هایِ سبز اندر شاخ چیست؟

اگر ریشهٔ درخت فاقد توشه و مایه باشد، پس آن برگ‌های سبز چیست که بر شاخه روییده است؟

(۲۰۸۵) بر زبانِ بیخ، گِل مُهری نهد شاخِ دست و پا گواهی می‌دهد

اگر گِل و لای بر زبان ریشه، مُهر بنهد، یعنی زبان ریشه را از گفتار بازدارد، شاخه‌هایی که به منزلهٔ دست و پای درخت هستند بر احوال پوشیدهٔ آن گواهی می‌دهند. [این تعبیر مقتبس است از آیهٔ ۶۵ سورهٔ یس که توضیح آن در شرح بیت (۲۴۵۵) دفتر سوم آمده است.]

(۲۰۸۶) آن امینان جمله در عُذر آمدند[1] همچو سایه پیشِ مَه ساجد شدند

همهٔ آن امیران مورد اعتماد سلطان محمود عذرخواهی کردند و مانند سایه در مقابل ماه به سجده درآمدند. یعنی در مقابل سلطان، خاضع و خاکسار شدند.

---

۱. در عُذْر آمدن: معذرت خواستن.

عذرِ آن گرمی و لاف و ما و من پیشِ شه رفتند با تیغ و کفن (۲۰۸۷)

آنان برای پوزش از آن همه تندی‌ها و یاوه‌گویی‌ها و انانیّت‌ها با شمشیر و کفن نزد شاه رفتند. [«شمشیر و کفن پیش کسی نهادن» کنایه از مبالغه در عذر خواستن است. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۱۳) دفتر اول.]

از خجالت جمله انگشتان گزان هر یکی می‌گفت کای شاه جهان (۲۰۸۸)

آنان از شدّت خجالت، انگشت ندامت به دندان گرفته بودند. و هریک می‌گفت: ای سلطان گیتی.

گر بریزی خون، حلال استت حلال ور ببخشی، هست اِنعام و نَوال[1] (۲۰۸۹)

اگر خون ما را بریزی بر تو حلالِ حلال است. و اگر ما را ببخشی، این بخشش ناشی از احسان و عطای توست.

کرده‌ایم آنها که از ما می‌سزید تا چه فرمایی تو ای شاهِ مجید (۲۰۹۰)

ما کارهایی مرتکب شده‌ایم که شایستهٔ ما بود. تا ببینیم ای شاه بزرگوار تو چه دستوری می‌دهی. [چنانکه آیه ۸۳ سورهٔ اِسراء می‌فرماید: **قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلیٰ شاکِلَتِهِ فَرَبُّکُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدیٰ سَبیلاً**. «بگو هرکه بر سرشت خود عمل کند و پروردگارتان به راهیافتگان داناتر است.» «شاکِلَه» به معنی راه و روش و خوی و سرشت است. چنانکه زمخشری و طَبْرِسی این معانی را برای کلمهٔ مذکور نوشته‌اند[2]. پس مولانا از زبان آن نمّامان می‌گوید «هر کسی بر فطرت خود می‌تند.»]

گر ببخشی، جُرمِ ما ای دلفروز شب، شبی‌ها[3] کرده باشد، روز روز (۲۰۹۱)

ای شاه دل‌افروز، اگر گناه ما را ببخشایی (هیچ خللی به عظمت تو وارد نشود) زیرا

---

۱. نَوال: عطا، بهره، نصیب.

۲. ر.ک. کشاف، ج ۲، ص ۶۹۰؛ مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۳۶.

۳. شَبی: شب + یای مصدری.

شب باید همه جا را تاریک کند، و روز همه جا را روشن. [هر کس طبق خاصیت ذاتی خود عمل می‌کند ما گنه‌کاران، گنه می‌کنیم، و تو عفو. رجوع شود به شرح بیت پیشین.]

(۲۰۹۲) گر ببخشی، یافت نومیدی گشاد ورنه، صد چون ما فدایِ شاه باد

اگر عفو کنی، ناامیدی ما برطرف می‌شود، و اگر عفو نکنی صد جان نظیر جان‌های ما فدای شاه بادا.

(۲۰۹۳) گفت شه: نه، این نواز و این گُداز من نخواهم کرد، هست آنِ اَیاز

سلطان محمود گفت: نه، من حق ندارم که شما را مورد لطف و نوازش و یا قهر و گُدازش قرار دهم، بلکه این کار حقّ ایاز است. یعنی چون اتّهام شما متوجه ایاز بوده و آبروی او به مخاطره افتاده است باید خودِ او تصمیم بگیرد که آیا ببخشد یا انتقام گیرد؟

حواله کردنِ پادشاه قبول و توبهٔ نمّامان و حُجره گشایان، و سزا دادنِ ایشان به ایاز که یعنی: این جنایت بر عِرضِ او رفته است

(۲۰۹۴) این جنایت بر تن و عِرضِ وی است زخم بر رگ‌هایِ آن نیکوپی است

سلطان محمود به آنان گفت: این جُرم (اتهامی که شما بر او زده‌اید) متوجه شخصیت و آبروی او شده است. یعنی با این اتهام، آبرو و حیثیت او را به خطر انداخته‌اید. و این امر ضربه‌ای بر او وارد آورده است.

(۲۰۹۵) گرچه نفسِ واحدیم از رویِ جان ظاهراً دورم از این سود و زیان

اگرچه من و ایاز وحدت روحی داریم، اما ظاهراً من از این سود و زیان بدورم.

(۲۰۹۶) تهمتی بر بنده شه را عار نیست جز مَزیدِ حلم و اِستظهار[1] نیست

مولانا در اینجا از صورت حکایت خارج می‌شود و از شاه مجازی (سلطان محمود) به

---

۱. اِستِظْهار: یاری خواستن، حمایت کردن، تأیید نمودن.

شاه حقیقی (حضرت حق) منتقل می‌گردد و نکاتی دقیق ایراد می‌کند. در این بیت چون حذف و ایجاز بکار رفته اکثر شارحان متقدّم و متأخّر دچار لغزش و انصراف از معنی و منظور آن شده‌اند.

و اما معنی و منظور بیت: اگر بنده‌ای از بندگانِ شاه وجود (حضرت حق) را به جرم و جریرتی متهم کنند از این اتهام (چه روا و چه ناروا) هیچ گردی بر دامن کبریائی حضرت حق ننشیند، زیرا او از جمیع اوصاف مخلوق پاک و منزّه است. مصراع دوم برخلاف نظر غالب شارحان، منقطع از مصراع اول است نه متّصلِ بدان. مصراع دوم در واقع جواب سؤالی مقدّر است بدین مضمون: یا حضرت مولانا چرا متهم کنندگان، گستاخانه بندگان خدا را به جرم و جریرت و عیب و منقصت متهم می‌کنند و از این فعل قبیح دست برنمی‌دارند؟ یا: چرا حضرت حق، متهم‌کنندگان را فی‌الفور کیفر نمی‌دهد؟ جواب: برای اینکه حلم و بردباری حضرت حق، بسیار است و آن گستاخان به عفو و رحمت او مستظهر و پشت گرم هستند. یا: برای اینکه حضرت حق حلم و بردباریِ فراوان دارد و آن گستاخان را مهلت می‌دهد و تا سرآمدی معیّن حفظشان می‌کند[1]. الله اعلم بالصواب.]

متّهم را شاه، چون قارون کند بی‌گنه را تو نظر کن چون کند؟ (۲۰۹۷)

بیت فوق را به دو وجه می‌توان معنی کرد:

وجه اول در صورتی است که «متّهم» را به صیغهٔ مفعولی یعنی با فتحهٔ «ه» قرائت کنیم. در اینجا «مُتَّهَم» به معنی بندهٔ عاصی و گناهکار است نه کسی که فعلاً در مظانّ ارتکاب جرم است. معنی بیت بر وجه اول: در جایی که خداوند گناهکاران را چنان مال و مکنت می‌دهد که به قارون تبدیل می‌شوند، ببین در حق بی‌گناهان چه لطف و احسانی می‌فرماید. به قول سعدی:

دوستان را کجا کنی محروم؟ تو که با دشمنان نظر داری

وجه دوم در صورتی است که «متّهم» را به صیغهٔ فاعلی یعنی با کسرهٔ «ه» قرائت کنیم که به معنیِ «اتهام زننده» و «متّهم کننده است». معنی بیت بر وجه دوم: در جایی که حضرت حق، تهمت‌زنندگان به بندگان خاصّ خود را از نظر مال و مکنت همچون قارون می‌کند، تو ببین در حقّ بی‌گناهان چه لطف و احسانی می‌فرماید. در این وجه بیت فوق از حیث موضوعی متّصل به بیت قبلی است.

---

۱. مقتبس از شرح لاهوری، انقروی و اکبرآبادی.

(۲۰۹۸) شاه را غـافل مـدان از کـارِ کس مانع اِظهار آن حـلم است و بس

تو خیال نکن که حضرت شاه وجود از اعمال و احوال کسان بـی‌خبر است. او خـبر دارد. منتهی فقط حلم و بُردباری اوست که از افشـای آن اعـمال و احـوال قـبیح جـلوگیری می‌کند.

(۲۰۹۹) مَنْ[۱] هُنا[۲] یَشْفَع[۳]، به پیشِ علمِ او لااُبـــــالی‌وار اِلّا حـــــلمِ او؟

چه چیزی در اینجا جز بُردباری حضرت حق می‌توانـد در مـقابل عـلم او بـی‌محابا شفاعت کند؟ [بیت فوق از قسمتی از آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره (آیةالکرسی) اقتباس لفـظی کـرده است: ... مَنْ ذَاالَّذی یَشفَعُ عِنْدَهُ اِلّا بِاِذْنِهِ... «... کیست آن‌که به نزد خدا شفاعت کند مگر به اذن او...؟»]

(۲۱۰۰) آن گُـنه اوّل ز حِـلْمش مـی‌جهد ورنه هیبت آن مجالش کَی دهد؟

گناه ابتدا از بُردباری او ظاهر می‌شود. یعنی گناهی که بنده مرتکب می‌شود زاییدهٔ حلم و بُردباری خداوند است. و الّا هیبت و عظمت حضرت حق کی فرصت گناه به بنده می‌دهد؟ [رجوع شود به شرح بیت (۲۱۰۸) همین دفتر.]

(۲۱۰۱) خــونبهایِ جُــرمِ نــفسِ قــاتله هست بر حلمش، دِیَت بر عـاقله[۴]

به عنوان مثال، همانطور که خونبهای قتلی که به صورت غیرعمد رخ می‌دهد بر عهدهٔ خویشان و کسان قاتل است، همینطور تاوان گناهانِ شخصِ گناهکار بر عهدهٔ حلم و بُردباریِ حضرت حقّ است. [در اینجا حلم پروردگار به خویشان و کسان شخصی تشبیه شده که قتل غیرعمد انجام داده است. مراد از «خونبها» در اینجا عفو و گذشتِ کریمانهٔ حضرت حق است. منظور بیت: آدمی با تکیه بر حلم و عفو پروردگار به ارتکاب گناه جرأت می‌کند. رجوع شود به شرح بیت (۲۱۰۸) همین دفتر.]

---

۱. مَنْ: موصول مشترک به معنی کسی که. اما در اینجا تأویل به ما (= چه چیز) کردیم.
۲. هُنا: اسم اشاره به نزدیک به معنی اینجا.
۳. یَشْفَعُ: فعل مضارع مفرد مذکر غایب به معنی شفاعت می‌کند.
۴. عاقله: ر.ک. شرح بیت (۲۴۷۰) دفتر سوم.

مست و بی‌خود نفسِ ما زآن حلم بود　　دیو در مستی کلاه از وی ربود　　(۲۱۰۲)

نَفْسِ ما از حلم پروردگار بی‌خویش و سرمست بود که شیطان در آن حالتِ مستی آمد و کلاه از سرِ او برداشت. یعنی او را فریب داد.

گر نه ساقی حلم بودی باده‌ریز　　دیو با آدم کجا کردی ستیز؟　　(۲۱۰۳)

اگر ساقیِ حلمِ پروردگار، شراب حلم الهی را در جامِ قلب آدمی نمی‌ریخت، شیطان چگونه می‌توانست با آدم بستیزد؟ یعنی اگر حضرت آدم(ع) به حلم و عفو الهی اطمینان نداشت امکان نداشت که شیطان او را گول بزند.

گاهِ علم، آدم ملایک را که بود؟　　اوستادِ علم و نقّادِ[۱] نُقود[۲]　　(۲۱۰۴)

در آن وقت که آدم داشت به فرشتگان علم می‌آموخت، آدم چه کسی بود؟ جواب: آدم استاد علوم و صرّاف معانی بود. [«علم» در مصراع اول به معنی «تعلیم» است. بیت فوق اشاره دارد به آیهٔ ۳۱ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۷۰) دفتر چهارم آمده است.]

چونکه در جنّت شرابِ حِلم خَورد　　شد ز یک بازیِ شیطان رُویْ‌زرد[۳]　　(۲۱۰۵)

اما چون آدم در بهشت از شراب حلم الهی نوشید، از یک ترفند شیطان شرمسار شد. [رجوع شود به شرح بیت (۲۱۰۸) همین دفتر.]

آن بَلادُرهایِ[۴] تعلیمِ وَدود[۵]　　زیرک و دانا و چُستش[۶] کرده بود　　(۲۱۰۶)

بَلادُرهای تعلیم خداوندِ مهربان، آدم را هوشیار و دانا و چالاک کرده بود. یعنی آدم

---

۱. نَقّاد: آن‌که زر و سیم سره و ناسره را از هم باز شناسد.

۲. نُقود: جمع نَقْد به معنی زر و سیم سره و رایج. در اینجا شامل زر و سیم سره و ناسره و رایج و غیر رایج است.

۳. رویْ‌زرد: خجل و شرمسار.

۴. بَلادُر: ر.ک. شرح بیت (۱۵۳۰) دفتر چهارم.

۵. وَدود: دوستدار، بسیار مهربان.

۶. چُست: چالاک.

بر اثر تعلیمات الهی به موجودی آگاه و دانا و هوشیار و اشرف بر فرشتگان مبدّل شده بود.

(۲۱۰۷) باز آن افیونِ حلمِ سختِ او دزد را آورد سوی رختِ او

ولی افیونِ مؤثّر حلم الهی، دزد را به سوی رخت و اسباب آدم آورد. یعنی آدم به حلم خداوند مغرور شد و شیطان نیز از همان طریق به اغوای او پرداخت. [منظور دو بیت اخیر: علومی که حضرت حق به آدم آموخت او را بصیر و هوشیار کرد، اما وقتی آدم به حلم پروردگار نگریست از مرتبهٔ عالی هوشیاری و بصیرت تنزّل کرد و شیطان نیز از این موقعیت بهره برد و او را فریفت. مولانا می‌گوید همانطور که خوردن «بلادر»، اعضا و جوارح انسان را تحرّک می‌بخشد، و بالعکس استعمال «افیون» انسان را سست و پُررخوت می‌کند، تعلیمات الهی، آدم را آگاهی و زیرکی بخشید ولی حلم او آدم را سست کرد و در نتیجه بوسیلهٔ شیطان فریب خورد. رجوع شود به شرح بیت (۱۵۳۰) دفتر چهارم.]

(۲۱۰۸) عقل، آید سویِ حلمش مُستَجیر[1] ساقیم تو بوده‌ای دستم بگیر

عقل آدمی به حلم پروردگار پناه می‌جوید و می‌گوید: ساقی من تو بوده‌ای، دستم را بگیر. [مضمون مطلبی که در (۹) بیت اخیر مطرح شده عیناً در برخی از ادعیهٔ معصومین(ع) نیز آمده است. از آن جمله حضرت سیّدالسّاجدین امام زین‌العابدین(ع) در دعای شریف ابوحمزهٔ ثُمالی می‌فرماید: وَيَحْمِلُنی وَ يُجَرِّئُنی عَلیٰ مَعْصِيَتِکَ حِلْمُکَ عَنّی وَ يَدْعُونی اِلیٰ قِلَّةِ الْحَيٰاءِ سِتْرُکَ عَلَیَّ وَ يُسْرِعُنی اِلَی التَّوَثُّبِ عَلیٰ مَحٰارِمِکَ مَعْرِفَتی بِسَعَةِ رَحْمَتِکَ وَ عَظيمِ عَفْوِکَ. «بُردباریِ تو مرا بر نافرمانی‌ات وادار و گستاخ کرده و پرده‌پوشی‌ات مرا کم‌آزرم نموده و شناختم به وسعت نعمتت و بزرگیِ عفوت مرا بر انجام حرام‌های تو شتاب داده است.»]

---

۱. مُستَجیر: پناه جوینده، از مصدر اِستِجارَة، ازریشهٔ «ج و ر».

فرمودنِ شاه، اَیاز را که اختیار کن از عفو و مکافات که از عدل و لطف هرچه کـنی این‌جا صواب است، و در هر یکی مصلحت‌هاست که در عدل هزار لطف هست درج

وَ لَکُمْ فِی الْقِصاصِ حَیوٰةٌ

آن کس که کراهت می‌دارد قصاص را، در این یک حیاتِ قـاتل نـظر مـی‌کند و در صد هزار حیات که معصوم و محقون خواهند شدن در حِصنِ بیم سیاست نمی‌نگرد

کن میانِ مجرمان حکـم ای اَیـاز ای اَیـازِ پـاک بـا صـد اِحـتراز[1] (۲۱۰۹)

ای ایاز، ای ایازی که از جرائم پاک و منزّهی و از زشتی‌ها سخت می‌پرهیزی، اینک میان مجرمان قضاوت کن. [در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۱۷۹ سورهٔ بقره آمده که توضیح آن در شرح بیت (۲۵۰۳) دفتر سوم ذکر شد. عـدد «صـد» در ایـنجا عـلامت کـثرت است. نمونه‌های کاربردِ عدد برای تکثیر در مثنوی فراوان است.]

گر دو صد بارت بجوشم در عمل در کفِ جوشت نیابم یک دَغَـل[2] (۲۱۱۰)

سلطان محمود افزود: ای ایاز اگـر تـو را هـرقدر کـه در بـوتهٔ آزمـایش‌های عـملی بجوشانم، باز در کفِ حاصل از جوشت هیچ شائبه حیله و نیرنگی پیدا نمی‌کنم. [«دوصد» لفظاً یعنی «دویست»، اما در اینجا نشان دهندهٔ کثرت است.]

زامتحان شرمنده خـلقی بـی‌شمار امتحان‌ها از تـو جـمله شـرمسار (۲۱۱۱)

بر اثر امتحان، تعداد بی‌شماری از مردم شرمسار می‌شوند، اما همهٔ امـتحان‌ها از تـو شرمنده می‌گردند. [بس که از امتحانات سربلند بیرون می‌آیی. جایز است طبق قاعدهٔ حذف مضاف مراد از «امتحانها» «اصحاب امتحانها» باشد. یعنی ممتحنان از تـوفیق روزافـزون تـو خجل می‌شوند و نیز جایز است اِسناد شرمندگی به «امتحانها» از باب مبالغه باشد[3].]

---

۱. اِحْتِراز: خویشتن‌داری، پرهیزگاری.

۲. دَغَل: غلّ و غش. ناسرگی.

۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۶۸۶.

(۲۱۱۲) **بحرِ بی‌قعرست، تنها علم نیست کوه و صدکوه است این خود، حلم نیست**

ایاز نه تنها صاحب علم است، بلکه دریایی بی‌انتهاست. او نه تنها صاحب حلم و بُردباری است، بلکه در ثبات روحی کوه است و صد کوه. یعنی در حلم و ثبات همچون کوه، بلکه همچون کوه‌هاست.

(۲۱۱۳) **گفت: من دانم عطایِ توست این ورنه من آن چارُقم و آن پوستین**

ایاز در جواب سلطان محمود گفت: می‌دانم که همهٔ کمالاتِ من از عطایای توست، و الّا من لایقِ همان چارق و پوستینم. [این بیت گرچه ظاهراً گفتهٔ ایاز به سلطان محمود است، ولی در اصل سخن انسان کامل است به حضرت حق. انسان کامل به حق‌تعالی عرض می‌کند که من فی‌نَفْسه به چیزی نمی‌ارزم، جز وقتی که در ذیل عنایت تو به کمال رسم.]

(۲۱۱۴) **بهرِ آن پیغمبر این را شرح ساخت هرکه خود بشناخت، یزدان را شناخت**

برای همین است که پیامبر(ص) این مطلب را بیان فرموده که هرکس خود را شناخت، خدا را شناخته است. [اشاره است به حدیثِ معروف **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**. «هرکه خود را شناخت پروردگار خود را شناخته است.» مولانا در **فیه مافیه**، ص۵۶ این حدیث را از قول مولی علی(ع) نقل کرده و در اینجا از قول حضرت ختمی مرتب(ص). و از قضا این حدیث در کتب روائی از قول هر دو بزرگوار آمده است. از آن جمله «آمِدی» در دو مورد از کتاب خود «**غررالحکم و دررالکلم**» آن‌را از قول مولی علی(ع) نقل کرده است[۱]. نیز علامهٔ مجلسی آن‌را از قول پیامبر(ص) آورده است[۲]. همچنین طریحی نیز آن‌را به حضرت علی(ع) نسبت داده است[۳]. حاج شیخ عباس قمی نیز آن را حدیث دانسته است[۴]. به هر تقدیر آنان که مشرب عرفانی و حِکمی دارند در شرح این حدیث شریف سخنانی بس نغز و بدیع گفته‌اند که فعلاً مجال پرداختن بدان نیست.]

---

۱. ر.ک. شرح غررالحکم و دررالکلم، ج ۵، ص ۱۹۴.
۲. ر.ک. بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۲.
۳. ر.ک. مجمع‌البحرین، ج ۴، ص ۱۱۵.
۴. ر.ک. سفینة‌البحار، ج ۲، ص ۶۰۳.

چارُقت[1] نطفه‌ست و، خونت پوستین　　باقی ای خواجه عطایِ اوست این　　(۲۱۱۵)

مولانا در اینجا منظور خود را از چارق و پوستین بیان می‌کند و الحق زبدهٔ مقصود مولانا از این حکایت همین فقره است: چارقِ تو آب منی است، و پوستینِ تو خون. مابقیِ این دو ای بزرگمرد، از عطایای الهی است. یعنی همانطور که ایاز در ابتدا فقط یک جفت چارق و یک دست پوستین داشت و سپس هرچه به دست آورد از سلطان بود، تو نیز ای انسان، هرچه از فضائل و کمالات داری از حضرت حق است در این حال آدمی از کبر و خودبینی پاک و مطهّر می‌شود، زیرا هر کمالی را که واجد است از حضرت حق می‌داند.]

بهرِ آن داده است، تا جویی دگر　　تو مگو که نیستش جز این قدر　　(۲۱۱۶)

خداوند بدان سبب به تو نعمت‌هایی ارزانی فرموده که باز در طلب نعمت‌های دیگرِ او باشی. پس این حرف را نزن که نعمت‌های الهی همین چیزهایی است که من دارم و جز اینها چیز دیگری ندارد. یعنی خیال نکن که نعمت‌های الهی فقط جنبهٔ مادی و جسمانی دارد، بل نعمت‌های محسوس مدخلی است برای ورود به عرصهٔ بیکران نعمت‌های معنوی او. این معنی نیز جایز است: ای سالک مبادا بپنداری که کمالات روحی و معنوی خلاصه می‌شود در کمالاتی که تو بدان توفیق یافته‌ای.

زآن نماید چند سیب آن باغبان　　تا بدانی نخل و دخلِ بوستان　　(۲۱۱۷)

به عنوان مثال، باغبان از آنرو چند عدد سیب به تو نشان می‌دهد که تو به وجود درختان و محصولاتِ باغ او پی ببری. [«نخل» در اصل به معنی درخت خرماست، اما در اینجا مطلقاً به معنی درخت آمده است.]

کفِّ گندم زآن دهد خریار[2] را　　تا بداند گندمِ انبار را　　(۲۱۱۸)

مثال دیگر، گندم‌فروش از آنرو مشتی گندم به خریدار می‌دهد که خریدار از آن مقدار به گندم انبار پی ببرد. [ر.ک. بیت (۱۴۱) دفتر چهارم و توضیح آن.]

---

۱. چارق: نوعی کفش چرمین که با بندها و تسمه‌های بلند به ساق پا پیچیده می‌شود.
۲. خَریار: خریدار.

(۲۱۱۹) نکته‌یی زآن شرح گوید اوستاد تا شناسی علمِ او را مُستزاد[۱]

مثال دیگر، استاد از آنرو نکته‌ای را شرح می‌دهد تا از دانشِ بسیارِ او باخبر شوی.

(۲۱۲۰) ور بگویی خود همینش بود و بس دورت اندازد، چنانک از ریش خس

اگر بگویی که علم و فضل استاد فقط همین مقدار بود که برایم گفت، استاد تو را از خود می‌راند، چنانکه مردم خس و خاشاک را از ریش خود دور می‌افکنند.

(۲۱۲۱) ای اَیاز اکنون بیا و داد ده دادِ نادر در جهان بنیاد نه

ای ایاز اینک بیا و عدالت را اجرا کن، و در جهان عدالتی بدیع و کم‌نظیر بنیاد گذار.

(۲۱۲۲) مجرمانت مُستَحَقِ کشتن‌اند وز طمع بر عفو و حلمت می‌تنند

کسانی که تو را بناحق متهم کردند سزاوار کشته شدن هستند، اما از روی طمع باز به عفو و بردباری تو دل بسته‌اند.

(۲۱۲۳) تا که رحمت غالب آید یا غضب؟ آبِ کوثر[۲] غالب آید یا لَهَب[۳]؟

منتظرند تا ببینند که آیا مِهر غلبه می‌کند یا خشم؟ آیا آب کوثر چیره می‌شود یا زبانهٔ آتش؟

(۲۱۲۴) از پیِ مردم‌رُبایی هر دو هست شاخِ حِلْم و خشم از عَهْدِ اَلَسْت[۴]

از روز ازل، شاخهٔ بُردباری و خشم پدید آمد تا مردم را به طرف خود جلب کند. یعنی حضرت حق با این دو صفت متقابل خود، مردم را به عبودیت خود جذب می‌کند. بعضی از بیم آنکه مشمول قهر او شوند بدو روی کنند، و برخی مجذوب لطف و احسان او شوند.

---

۱. مُستَزاد: افزون شده.

۲. کوثر: ر.ک. شرح بیت (۱۹۰۱) دفتر اول.

۳. لَهَب: زبانهٔ آتش.

۴. عهد الست: ر.ک. شرح بیت (۱۲۴۱) دفتر اول.

بـهرِ ایـن، لفـظِ اَلَسْتِ مُسْـتَبین[۱] نفی و اثبات‌ست در لفظی قـرین (۲۱۲۵)

برای همین است که در کلمهٔ آشکارِ «اَلَسْتُ»، نفی و اثبات در یک کلمه در کنار هـم آمده‌اند. [رجوع شود به توضیح بیت بعدی.]

زآنکه اسـتفهامِ اثـباتی‌ست ایـن لیک در وَی لفظِ لَیْسَ شد دفین[۲] (۲۱۲۶)

زیرا کلمهٔ «الست»، استفهام اثباتی است، ولیکن کلمهٔ «لیس» در آن نهفته شـده است. [«اَلَسْتُ» اشاره است به آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف که توضیح آن در شرح بـیت (۱۲۴۱) دفـتر اول آمده است. در آن آیه خداوند بـه آدمـیان بـه طـریق اسـتفهام اثـباتی خـطاب مـی‌کند: آیا من پروردگار شما نیستم؟ جواب می‌دهند: بله، البته که پروردگار ما هستی. لفظ «الست» یعنی آیا من نیستم؟ مولانا برای بیان اینکه رحمت حـق بـر غـضب او غـالب است دو بـیت فوق را بر سبیل مثل آورده و می‌گوید در «الست» نفی مقارن اثبات آمده است. چون «لَسْتُ» متکلم وحده از فعلِ «لَیْسَ» یعنی نیستم. و «أ» همزهٔ استفهام است که بـر «لست» درآمـده و معنی آنرا از منفی به مثبت درآورده است. و این را می‌گویند «اسـتفهام اثـباتی» یـا «اسـتفهام تقریری».

منظور دو بیت فوق: همانطور که در «الست» وجه منفی در وجه مثبت مدفون و مغلوب شده، قهر و غضب حضرت حق نیز در صفت لطف و رحمت او پوشیده شده.یعنی رحمت حق بر غضبش غالب و سابق است.

اما برخی از شارحان نظیر اکبرآبادی و دیگران و به تَبَع آنان نـیکلسون در شـرح آن دچار تکلّف شده‌اند و قدم در وادی پرپیچ و خمی نهاده‌اند.

چون کلمهٔ «الست» حاوی نفی و اثبات است اکبرآبادی با الهام از عرفان ابن عـربی، نفی ربوبیت را مقتضی صفت جلالی و اثبات ربوبیت را مقتضی صفت جمالی حـضرت حـق دانسته است[۳]. نیکلسون نیز احتمال داده که مـراد از آن، «سـرّ قَـدَر» بـاشد[۴]. تـوضیح آنکـه سِرّالْقَدَر یا سِرّالْإِخْلاص از اصطلاحات عرفان ابن عربی است. او خود در «فصّ عُزَیریّه» از

---

۱. مُسْتَبین: واضح و آشکار.

۲. دَفین: مدفون، دفن شده، نهفته.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی محمد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص۹۸.

۴. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص۱۸۵۵.

کتاب **فصوص‌الحکم** می‌گوید: مراد از **سرّالْقَدَر** اینست که امکان ندارد که هیچ عینی از اعیان موجودات از حیث ذاتی و صفتی و فعلی در عرصهٔ هستی ظاهر شود مگر طبق خصوصیتِ استعداد و قابلیت ذاتی خود آنگونه که حق در ازل بدان علم داشته است. به عبارتی دیگر موجودات عالَم همانطور در عرصهٔ هستی ظهور پیدا می‌کنند که خداوند در ازل بر احوال و خصوصیاتشان آگاه بوده است و امکان ندارد که هیچ موجودی با خصوصیت دیگر و برخلاف علم خداوند در جهان هستی تحقق عینی و خارجی پیدا کند. همانطور که ملاحظه می‌شود ابیات فوق با این سخنان تناسبی ندارد.]

(۲۱۲۷) **ترک کن تا مانَد این تقریرِ خام[1] کاسهٔ خاصان مَنِه بر خوانِ عام**

بگذار بیان این مطلب همینطور خام و نیمه‌کاره بمانَد. زیرا نباید کاسهٔ خواص را بر سفرهٔ عوام بگذاری. [مولانا در بیت فوق در واقع خود را مخاطب ساخته و می‌گوید در بیان اسرار و نکات باریک و دقیق، ظرفیّت مستمعان را در نظر بگیر و سخنان مخصوص به خواص را به عوام‌النّاس مگو، چون آن‌را برنمی‌تابند و موجب آشوب و شرّ می‌گردد.]

(۲۱۲۸) **قهر و لطفی، چون صبا و چون وبا آن یکی آهن‌ربا، وین کهربا**

قهر و لطف الهی مانند باد صبا و بادِ وباآور است. یکی آهن را می‌رباید و دیگر کاه را. [مصراع اول طبق صنعت «لفّ و نشرِ مشوّش» آمده است. یعنی لطف خدا به باد صبا تشبیه شده و قهر او به باد وباآور. توضیح «باد صبا» در شرح بیت (۱۴۰) دفتر چهارم، و توضیح «باد وباآور» در شرح بیت (۳۶۹۱) دفتر سوم آمده است. در مصراع دوم، قهر خدا به آهن‌ربا و لطف او به کهربا تشبیه شده است.

منظور بیت: قهر خدا مانند باد وباآور، عاصیان را مقهور می‌کند و لطف او همچون باد ملایم و جان‌بخشِ صبا صاحبدلان را نوازش می‌دهد. همچنین قهر خدا مانند آهن‌رباست که دل‌های سخت و آهنین عاصیان را می‌رباید، و لطف او مانند کهربا قلوب بیداردلانی را جذب می‌کند که همچون کاه سبکبار و عاری از انانیّت‌اند. رجوع شود به بیت (۱۶۳۵ ـ ۱۶۳۳) دفتر چهارم و توضیح آن.]

---

۱. تَقْریرِ خام: بیانِ نارسا.

(۲۱۲۹) می‌کَشَد حق راستان را تا رَشَد[1] قسمِ باطل باطلان را می‌کَشَد

حق‌تعالی اهل راستی را به سوی راستی و درستی هدایت می‌کند. و اهل باطل، اهل باطل را به سوی خود جذب می‌کنند. [رجوع شود به بیت (۸۳ ـ ۸۱) دفتر دوم. بیت فوق مناسب است با آیهٔ ۲۵ سورهٔ نور که توضیح آن در شرح بیت (۸۰) دفتر دوم آمده است.]

(۲۱۳۰) معده حلوایی بُوَد، حلوا کَشَد معده صفرایی بُوَد، سِرکا کَشَد

به عنوان مثال، اگر معده‌ای قابلیت هضم حلوا را داشته باشد، حلوا را به سوی خود می‌کشد. و اگر معده‌ای صفرایی باشد، سرکه را به طرف خود می‌کشد. یعنی اهل‌الله که می‌توانند حلوای اسرار و معارف حقّانی را بفهمند و درک کنند و خود را کمال بخشند به سوی آن می‌روند. اما حق ستیزان که فی‌نفسه تلخ و نامطبوع هستند و نمی‌توانند حلوای حق را بخورند طعام‌های ناگوار فکری و روحی را طلب می‌کنند.

(۲۱۳۱) فرشِ سوزان سردی از جالس بَرَد فرشِ افسرده حرارت را خورَد

مثال دیگر، بستر گرم، سردی بدن نشینندهٔ خود را می‌گیرد و می‌برد. و بستر سرد نیز حرارت بدن جلوس کنندهٔ بر خود را می‌گیرد و می‌برد. [همینطور صاحبدلان با گرمی و حرارت روحی خود گمراهان سرد دل را گرمی بخشند. چنانکه کوردلانِ حقیقت‌ستیز می‌کوشند هدایت شدگان را نیز سرد کنند.]

(۲۱۳۲) دوست بینی، از تو رحمت می‌جهد خصم بینی، از تو سَطْوت[2] می‌جهد

مثال دیگر، هرگاه دوست را ببینی در دل تو نسبت به او مِهر و محبّت پیدا می‌شود. و اگر دشمن را ببینی در دل تو نسبت به او قهر و عداوت پدید می‌آید.

(۲۱۳۳) ای آیاز این کار را زوتر گزار زآنکه نوعی انتقام است انتظار

در اینجا پس از ایراد نکات و دقایق مجدّداً صورت حکایت ادامه می‌یابد. سلطان محمود

---

۱. رَشَد: راهِ راستی رفتن، راستی و درستی.

۲. سَطْوَت: قهر، غلبه، حمله.

گفت: ای ایاز این کار را زودتر انجام ده. یعنی هرچه زود در مورد این مجرمان داوری کن. زیرا منتظر نهادن و بلاتکلیف گذاشتن اینان نیز نوعی انتقام‌گیری است.

تعجیل فرمودنِ پادشاه، اَیاز راکه زود این حکم را به فیصل رسان و منتظر مدار و اَیّامٌ بَیْنَنا مگو، که اَلْانتظارُ مَوْتُ الْاَحْمَر و جواب گفتنِ اَیاز، شاه را

(۲۱۳۴) گفت: ای شه جملگی فرمان تو راست با وجودِ آفتاب، اختر فناست

ایاز گفت: شاها فرمان، فرمانِ توست. در جایی که خورشید باشد، ستاره محو و ناپیداست. [توضیح مَوْتُ الْاَحْمَر (= مرگ سرخ) و انواع مرگ‌های صوفیانه در شرح بیت (۳۸۳۴) دفتر سوم آمده است.]

(۲۱۳۵) زُهره که‌بُوَد یا عُطارِد یا شِهاب؟ کو برون آید به پیشِ آفتاب

به عنوان مثال، زُهره، یا عُطارِد و شهاب کیستند که در برابر خورشید ظاهر شوند؟ [توضیح زهره در شرح بیت (۷۵۲) دفتر اول و عطارد در شرح بیت (۱۵۹۸) دفتر دوم، و شهاب در شرح بیت (۴۵۳۳) دفتر سوم آمده است.

منظور بیت: همانگونه که ستارگان در مقابل خورشید، محو و ناپیدا هستند، صاحبدلان نیز خود را در برابر هستی مطلق، محو و فانی می‌دانند و حالاً و لساناً بدان اعتراف دارند. این نکته از زبان ایاز در خطاب به سلطان محمود بیان شده است.]

(۲۱۳۶) گر ز دَلْق و پوستین بگذشتمی کی چنین تخمِ مَلامت کشتمی؟

اگر من از خرقه و پوستینم دست بر می‌داشتم، کی ممکن بود که اینگونه بذر نکوهش بکارم؟ یعنی اگر من چارق و پوستینم را فراموش می‌کردم نمک‌شناسی و مروّت را پاس نمی‌داشتم کسی با من کاری نداشت و مزاحم من نمی‌شد و هیچ اتّهامی نیز به من وارد نمی‌گشت.

(۲۱۳۷) قفل کردن بر درِ حُجره چه بود؟ در میان صد خیالیِّ حسود

قفل کردنِ درِ اتاق در میان جمع کثیرِ خیالپردازان دیگر چه کاری بود که من کردم؟ یعنی این کار نیز فتنه‌انگیز شد و مرا دچار دردسر کرد. گویا عافیت‌طلبی چنین اقتضا می‌کرد که

این کارها را نمی‌کردم تا مورد طعن و اتّهام خیال‌اندیشان حسود واقع نشوم. [منظور بیت: وقتی ظاهربینان، صمت و خموشیِ صاحبدلان را می‌بینند آن‌را حمل بر تکبّر می‌کنند و می‌پندارند که درون آنان از خودبینی آکنده است در حالی که نه چنین است.]

دست در کــرده درونِ آبِ جــو هر یکی زایشان، کلوخِ خشک‌جو (۲۱۳۸)

به عنوان مثال، بدگمانیِ آنان نسبت به من مانند اینست که هریک از آنـان دست در جویِ آب فرو برد و بخواهد خشتِ خشک از آن‌جا پیدا کند. یعنی همانطور که یافتن سنگ و خشتِ خشک در جویِ آب محال است، یافتن خیانت در جویِ وجود من نیز محال است.

پس کلوخِ خشک در جُو کَی بُوَد؟ ماهیی با آب عاصی کَـی شـود؟ (۲۱۳۹)

کی ممکن است که در جویِ آب، خشت خشک پیدا کرد؟ ماهی کی ممکن است که بر آب بشورَد؟ یعنی آب را منفور دارد. قهراً چنین امری محال است. [همینطور در جـویِ زلالِ باطن صاحبدلان امکان عصیان و خیانت نسبت به حق تعالی پیدا نشود.]

بر منِ مسکین، جـفا دارنـد ظـن که وفـا را شـرم مـی‌آید ز مـن (۲۱۴۰)

این حسودان می‌پندارند که مـن جـفاکـارم، در حـالی کـه وفـا نـیز از مـن شـرمنده و خجل است. [مصراع دوم مبالغه در بیان وفاداری ایاز است. یعنی او بسیار باوفا بود.]

گــر نــبودی زحـمتِ نـامَحْرَمی چــند حـرفی از وفـا وا گـفتمی (۲۱۴۱)

در اینجا مولانا از صورت حکایت خارج مـی‌شود و نکـاتی بـیان مـی‌فرماید: اگـر مزاحمت اغیار نبود، چند کلمه‌ای دربارهٔ وفا سخن می‌گفتم.

چون جهانی شُبهت و اِشکـالْجُوست حرف می‌رانیم ما بـیرونِ پـوست (۲۱۴۲)

اما چون مردم دنیا شُبهه‌ساز و خُرده‌گیرند پس ناگـزیر مـا از ورای ظـواهـر سـخن می‌گوییم. [چون دنیازدگان، بینشی سطحی دارند به محض آنکه نکته‌ای دقیق از مـا بشـنوند فوراً شروع می‌کنند به القای شبهه و ایرادهای بنی‌اسرائیلی، و پس برای آنکه آنان به معانی ما پی نبرند ما فوق ادراک آنان حرف می‌زنیم. یعنی به زبان ذوق و حال می‌گوییم تا اصحاب قیل

و قال از آن چیزی سردرنیاورند. شارحی که متوجه مصراع دوم نشده گفته است: «ما نیز از ظاهر سخن می‌گوییم.» این معنی سهو واضح است و نیازی به توضیح ندارد. رجوع شود به شرح بیت (۱۸۵۳) دفتر چهارم.]

(۲۱۴۳) گر تو خود را بشکنی، مغزی شوی داستانِ مغزِ نغزی بشنوی

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است بدین مضمون: یا حضرت مولانا تو که می‌خواهی به زبان حال حرف بزنی و نه به قال، ما چگونه به مغز حقیقت راه پیدا کنیم؟ جواب: اگر تو خود را بشکنی، به مغز مبدّل خواهی شد و در آن صورت حکایت مغزِ نغز را خواهی شنید. یعنی اگر تو وجود مجازی و ظاهری خود را در برابر حضرت حق بشکنی از مرتبهٔ ظاهر و پوست به مرتبهٔ باطن و مغز ارتقاء خواهی یافت. و چون به مغز مبدّل شدی می‌توانی پیام حق را بدون صوت و لفظ استماع کنی. پس وصول به اصول مستلزم استحالهٔ درونی است نه قیل و قال. [مصراع اول، شرط، و مصراع دوم جزای شرط است.]

(۲۱۴۴) جَوز را در پوست‌ها آوازهاست مغز و روغن راخود آوازی کجاست؟

به عنوان مثال، مادام که گردو با پوست باشد سر و صدا دارد. یعنی اگر گردوها را به هم سایند صدای ژغژغ از آن شنیده شود. اما مغز و روغن گردو چگونه ممکن است سر و صدا دهد؟ [تا وقتی که آدمیان در مرتبهٔ صورت و پوست هستند اسیر قیل و قال‌اند، اما همینکه از مرتبهٔ پوست به عرصهٔ مغز درآیند خموش و بی صیت و صوت شوند. چنانکه جنید بغدادی گفت: **مَنْ عَرَفَ اللّهَ کَلَّ لِسانُهُ.** «هرکه خدا را شناسد زبانش از بیان باز مانَد.» گفته‌اند که «لائوتزو» حکیم چین باستان از نوشتن کتاب دربارهٔ حقیقت «تائو» اجتناب می‌کرد زیرا عقیده داشت که «تائو» یافتنی است نه گفتنی. و چون در اواخر عمر او را به نگارش کتابی در این باب مجبور کردند در ابتدای کتاب خود این جمله را نوشت: آنچه به گفته آید، آن «تائو» نایَد.]

(۲۱۴۵) دارد آوازی نه اندر خوردِ گوش هست آوازش نهان در گوشِ نوش

البته مغز و روغن هم صدایی دارند، اما آن صدا در حدّی نیست که به گوش رسد، بلکه صدای آن در گوشِ دل نهان است. [مراد از «گوشِ نوش» گوشِ دل است. زیرا «نُوش» به معنی جاوید و بی مرگ نیز آمده است. و این وصف «دل» تواند بود.]

گـرنه خـوش‌آوازیِ مـغزی بُـوَد ژَغْـژَغ[1] آوازِ قشـری کـه‌شْنَوَد؟ (۲۱۴۶)

اگر صدای دلنشین مغز نباشد، چه کسی به صدایِ پوستِ گردو و بادام گوش می‌دهد؟ [همانطور که انسان از پوست بادام و گردو به سوی مغز آنها می‌رود، و هیأت و ظاهر بادام و گردو را به خاطر مغزشان می‌خواهد، همینطور اگر انسان به صورت حـقیقت تـوجه مـی‌کند به‌خاطر اینست که به مغز حقیقت رسد، پس مغز برتر از پوست است. در عرصهٔ معارف نـیز مطلوب غایی نیل به مغز است نه توقّف در پوست.]

ژَغْـژَغِ آن ز آن تـحمّل مـی‌کنی تا که خاموشانه بـر مـغزی زنـی (۲۱۴۷)

تو بدین سبب سر و صدای پوست را تحمّل می‌کنی که در خموشی به مغز برسی.

چند گاهی بی‌لب و بی‌گوش شـو وآنگهان چون لب حریفِ نوش شو (۲۱۴۸)

مدتی خاموش شو و چیزی مشنو تا مـانند لب، بـه انگـبین بـرسی. یـعنی مـدتی از قیل و قال دور باش تا حلاوت حقیقت را بچشی. [رجوع شود به صَمْت در شرح بـیت(۲۸) دفتر اول.]

چند گفتی نظم و نثر و رازِ فـاش خواجه یک روز امتحان کن، گنگ باش (۲۱۴۹)

مدتی به گفتن و نوشتن نظم و نثر مشغول بودی و رازها را فاش کردی. اینک ای آقا، یک روز هم محض امتحان خاموش شو و حرفی نزن. یعنی مدتی دست از قیل و قال بردار تا دولتِ حقیقت به تو رخ بنماید.

حکایت در تقریرِ این سخن که: چندین گاه گفت و گو را آزمودیم مدّتی صبر و خاموشی را بیازماییم

چند پختی تلخ و تیز و شُـورْگَـز این یکی بار امتحان، شیرین بـپز (۲۱۵۰)

این فصل جلیل در بیانِ خاموشی عارفانه و ترک قیل و قال است که در ابیات پیشین

---

۱. ژَغْژَغ: صدایی که از برخورد و سایشِ گردو و بادام بلند می‌شود.

مذکور افتاد.

معنی بیت: مدتی غذاهای تلخ و تند و گَس پختی، یک بار هم محض امتحان غـذای شیرین طبخ کن. [شُورْگَزْ که به عربی «طَرْفا» و «طَرَفه» گویند نوعی از درخت گز است. به میوهٔ آن گزمازک (جَزمازج) گویند. طبع آن قابض است و ریشه و شاخه و برگ آن را می‌پزند و با سرکه می‌خورند و مقوّی کبد است[۱]. در اینجا مراد از «شورگز» طعام‌هایی است با طعم گس. شارحی «شورگز» را به‌صورت صفت و موصوف به معنی گزِ شور فرض کرده که البته سهو است.

منظور از طعام‌های تلخ و تند و گس، شهوات حیوانی و لذّات دنیوی، و مراد از طعام شیرین، اذواق و مواجید روحانی است.]

(۲۱۵۱) آن یکـی را در قـیامت ز انـتباه[۲] در کف آید نـامهٔ عِـصیان سـیاه

در روز قیامت محضِ آگاه کردن خلایق، نامهٔ سـیاه اعـمال شـخص را بـه دسـتش می‌دهند. [تا وقتی که شخصِ عاصی در دنیا می‌زید از حقایق پشت پرده غافل است، و چون بمیرد پرده‌ها از برابر چشمانِ دلش واپس رود و چون نامهٔ اعمالش را دریافت به آگاهی کامل برسد. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۸۱) همین دفتر.]

(۲۱۵۲) سَر سیه چـون نـامه‌هایِ تـعزیه[۳] پُر معاصی مـتنِ نـامه و حـاشیه

نامهٔ اعمال شخص عاصی همچون سوگنامه‌ها سرش سیاه است. و متن و حواشی آن نامه آکنده از گناهان مختلف است. [در دوران گذشته رسم این بود که سر نامه‌های سوگواری را سیاه می‌کردند. حاج امدادالله گوید: دستور است که نامهٔ تعزیت را سر سیاه کنند تا مکتوبٌ اِلَیْه بداند که این نامهٔ رنج و غم است نه نامهٔ راحت و سُرور[۴].]

(۲۱۵۳) جمله فِسق و معصیت بُد یکسری همچو دارُالْـحَرب پُـر از کـافری

نامهٔ شخص عاصی سراسر آکنده از تباهکاری و عصیان است، درست مانند سرزمین

---

۱. ر.ک. الابنیة عن حقایق‌الادویة، ص ۲۲۱.

۲. اِنْتِباه: بیداری، آگاهی.

۳. تَعْزیه: سوگواری.

۴. مثنوی مولوی معنوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۷.

کافران که پُر از کفر است. [**دارُالْحَرْب**، ترکیب اضافی است، به معنی جایی که باید در آن جنگ کرد. در اصطلاح فقهی به سرزمین کفّاری گویند که به اطاعت مسلمین درنیایند. پس همانطور که کافرستان پُر از کفر است، نامهٔ اعمال تباهکاران نیز آکنده از زشتی‌ها و پلشتی‌هاست.]

آنچنان نامهٔ پلید و پُر وَبال در یَمین[1] ناید، درآید در شِمال[2] (۲۱۵۴)

آن‌گونه نامهٔ ناپاک و آکنده از گزند و بدی را به دست راست نمی‌دهند، بلکه به دست چپ می‌دهند. [اشاره دارد به آیهٔ ۱۹ و ۲۵ سورهٔ حاقّه که توضیح آن در شرح بیت (۱۷۸۱) همین دفتر آمده است.]

خود همینجا نامهٔ خود را ببین دستِ چپ را شاید آن، یا در یمین؟ (۲۱۵۵)

حال که وضع بدین منوال است، ای آدم عاقل در همین دنیا به نامهٔ اعمالت نگاه کن و ببین آیا آن نامه در خورِ دست چپ است یا راست؟ [رجوع شود به بیت (۱۵۶۶ ـ ۱۵۶۴) دفتر چهارم و توضیح آن.]

موزهٔ چپ، کفشِ چپ، هم در دکان آنِ چپ دانیش، پیش از امتحان (۲۱۵۶)

به عنوان مثال، در مغازهٔ کفّاشی، هم لنگه چکمهٔ چپ وجود دارد و هم لنگه کفش چپ، اما تو پیش از آنکه آن‌را بپوشی و امتحان کنی می‌دانی که هر دو مخصوص پای چپ است. [پس اگر به کتاب روحت نیک بنگری در همین دنیا درخواهی یافت که آیا جزو اصحاب‌الیمینی و یا اصحاب‌الشّمال.]

چون نباشی راست، می‌دان که چپی هست پیدا نعرهٔ شیر و کپی[3] (۲۱۵۷)

اگر تو راست نباشی، قهراً چپی، زیرا مثلاً غرّش شیر از سر و صدای میمون قابل تشخیص است. [اصحاب‌الیمین همچون غرّش شیران‌اند، و اصحاب‌الشّمال مانند

---

۱. یَمین: راست، دست راست.

۲. شِمال: چپ، دست چپ.

۳. کَپی: بوزینه، میمون. کَبی نیز صحیح است.

سر و صدای میمون. یعنی تشخیص این دو گروه مانند بازشناختن غرّش شیر و صدای میمون سهل‌التمییز است.]

(۲۱۵۸) آنکه گُل را شاهد و خوشبو کند هر چپی را راست فضلِ او کند

آن خدایی که گُل را محبوب و دوست‌داشتنی می‌کند، فضل و احسان او قادر است که هر آدم چپی را راست کند. [حضرت حق که به اقتضای اسم لطیف در گُل تجلّی کرده و آن‌را از دلِ بوتهٔ خار بیرون آورده می‌تواند به برکت جذبهٔ خود اشقیا را به راه راست هدایت فرماید.]

(۲۱۵۹) هر شِمالی را یَمینی او دهد بَحْر را ماءِ مَعینی[1] او دهد

حضرت حق به هر چپی راستی عطا می‌فرماید، همینطور به دریا آب روان و گوارا می‌دهد. [حق‌تعالی به دریای تلخ و شور، آب شیرین عطا فرماید.]

(۲۱۶۰) گر چپی، با حضرتِ او راست باش تا ببینی دستبردِ[2] لطف‌هاش

اگر تو چپی با حضرت حق راست باش. یعنی اگر کارهایت با موازین شرعی ناسازگار است، با عجز و انکسار به آستانهٔ حضرت حق روی کن، تا قدرت اَلطافِ او را مشاهده کنی. [قهراً مشمول لطف حق قرار می‌گیری و سالک طریق حق می‌شوی.]

(۲۱۶۱) تو روا داری که این نامهٔ مَهین[3] بگذرد از چپ، درآید در یمین؟

آیا تو روا می‌دانی که نامهٔ خوار و حقیر اعمالت از دستِ چپت بگذرد و به دست راستت آید؟ [رجوع شود به شرح بیت (۱۷۸۱) همین دفتر.]

(۲۱۶۲) این چنین نامه که پُر ظلم و جفاست کَی بُوَد خود درخور اندر دستِ راست؟

چنین نامه‌ای که آکنده از ستم و جفاکاری است، کی ممکن است لایق دست راست باشد؟ [حکایت بعدی در بسط موضوعی است که در ابیات اخیر آمده است.]

---

۱. ماءِ مَعین: آب روان و گوارا.

۲. دَسْتبُرد: قدرت، تصرّف، چابک دستی.

۳. مَهین: صفت مشبههٔ عربی به معنی خوار و حقیر. جمع: مُهَناء. از مصدرِ ثلاثی مجرّدِ مَهانَه.

در بیانِ کسی که سخنی گوید که حالِ او مناسبِ آن سخن و آن دعوی نباشد چنانکه کَفَره[1]، وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ. خدمتِ بتِ سنگین کردن و جان و زر فدایِ او کردن چه مناسب باشد با جانی که داند که خالق سمٰوات و ارض و خلایق الهی است سمیعی، بصیری، حاضری، مراقبی، مستولی‌ای، غیوری الی آخِرِه؟

خلاصهٔ داستان

زاهدنمائی زنی رشکمند و کنیزکی بغایت زیبا داشت. زن چون به شُویش اعتماد نداشت هیچگاه او را با کنیزک تنها نمی‌گذاشت. تا اینکه روزی زن همراه کنیزک به حمام رفت و در اثنای استحمام متوجه شد که طشت را در خانه جا گذاشته است. از اینرو به کنیزک گفت هرچه زودتر به خانه برو و طشت را بیاور. کنیزک با شنیدن این حرف جانی گرفت و دانست که هنگام کامرانی فرا رسیده است. پس دوان دوان به خانه رفت و فوراً با مرد هم‌آغوش شد. اما آن دو به سبب غلبهٔ شهوت یادشان رفت که درِ خانه را ببندند. از آن طرف ناگهان به ذهن آن زن خطور کرد که این چه کاری بود من کردم؟! چرا کنیزک را تنها به خانه فرستادم؟! نکند دسته گُلی به آب دهد؟! پس با سر و وضع خیس، لباس‌های خود را پوشید و هراسان به طرف خانه دوید. و با شتاب لنگهٔ در را عقب زد و به درون خانه دوید. صدای باز و بسته شدن در، آن دو بدکار را متوحّش ساخت. مرد مکّار برای رد گم کردن، بلافاصله رو به قبله ایستاد و تظاهر به نماز کرد، اما بدنش مثل بید می‌لرزید. زن از وضعیت غیرعادی خانه و لرزش شُوی دانست که اتفاق شومی افتاده است. بی‌محابا گوشهٔ لباس مرد را بالا زد و دید که پا و ران مرد غرق پلیدی است. پس کشیده‌ای آبدار به آن مردک هوش‌باز نواخت و ناسزاگویان گفت: آیا تو

---

۱. کَفَره: جمع مکسّرِ کافر.

با این وضعیت پلید و پرنفرت شایستهٔ نماز و نیایشی؟

* * *

حکایت فوق در بیان این مطلب است که بسیاری از مدّعیان فضل و کمال، با آنکه سخنان جذّاب و دلنشین و پُرنکته می‌گویند، ولی از نظر عملی اشخاصی ضعیف و بی‌مقدارند. در کلام و شعار گوی سبقت از همگان می‌ربایند، اما در عمل صالح و تعهدات اخلاقی حالی نومیدکننده دارند. بدین مناسبت مولانا به آیه‌ای از قرآن کریم استشهاد می‌کند و می‌گوید کافران نیز در زبان می‌گویند الله، خالق آسمان‌ها و زمین است. ولی آیا حق‌ستیزی و ستمکاری آنان نیز با این اقرار سازگار است؟ مسلّماً نیست. پس نتیجه می‌گیریم که ایمان در یک مشت واژه خلاصه نمی‌شود، بل تعهّد به قیود اخلاقی و ضبط هوای نفس و پرهیز از خودبینی و غلبه بر انانیّت نتیجهٔ ضروری ایمان است.

* * *

(۲۱۶۳) **زاهدی را یک زنی بُد بس غَیور[1] هم بُد او را یک کنیزک همچو حُور[2]**

یکی از پارسایان زنی بسیار غیرتمند، و کنیزکی بس زیبا داشت. [البته هیچ زنی نمی‌خواهد همسرش جز او به زنی دیگر توجه کند چنانکه مردان نیز بر این صفت‌اند. منتهی آن زن در این صفت شاخص و قهّار بود. در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۶۱ سورهٔ عنکبوت آمده است که تمام آن اینست: **وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ فَأَنّٰى يُؤْفَكُونَ**. «و اگر از آنان بپرسی چه کسی آسمانها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را مسخّر کرده است؟ البته می‌گویند: خدا. پس با اینحال چگونه (از خداوند و پرستش او) رخ برمی‌تابند؟»]

(۲۱۶۴) **زن ز غیرت پاسِ شوهر داشتی با کنیزک خلوتش نگذاشتی**

آن زن به علت حسّاسیّت رشکمندانه‌اش همسرش را همیشه می‌پایید و هیچوقت او را

---

۱. غَیُور: رَشکمند، با غیرت، غیرتمند.

۲. حُور: جمعِ مکسّرِ اَحْوَر و حَوْراء صفت مشبهٔ عربی به معنی زیبا چشم، کسی که رنگ سفیدی و سیاهی چشمش بسیار باشد. در فارسی «حُور» را مفرد بکار می‌برند و در تداول فارسیان به معنی زن بغایت زیبا یا زن زیبای بهشتی است. و گاه آنرا با «حوران» جمع می‌بندند.

با کنیزک تنها نمی‌گذاشت.

مدّتی زن شد مراقب هر دو را تا کشان فرصت نیفتد در خلا[1] (۲۱۶۵)

مدّت‌ها بود که آن زن همسر و کنیزک را زیر نظر داشت تا مبادا فرصت خلوت برای آن دو دست دهد.

تا درآمد حکم و تقدیرِ اله عقلِ حارس خیره سر گشت و تباه (۲۱۶۶)

خلاصهٔ کلام روزی حکم و تقدیر الهی در رسید و عقل محافظ سرگشته و تباه شد. یعنی تدبیر زن نتوانست جلوی تقدیر بایستد.

حکم و تقدیرش چو آید بی‌وقوف عقل که بود؟ در قمر افتد خُسوف (۲۱۶۷)

وقتی حکم و تقدیر الهی بطور ناگهان فرا رسد عقل کیست؟ یعنی عقل آدمی در این هنگام کاری از دستش برنمی‌آید. حتی ماه نیز تیره و منکدر می‌شود. [رجوع شود به شرح بیت (۳۳۲) دفتر چهارم.]

بود در حمّام آن زن، ناگهان یادش آمد طشت و، در خانه بُد آن (۲۱۶۸)

روزی آن زن (همراه با کنیزک) به حمّام رفته بود که ناگهان یادش آمد که طشت را در خانه جا گذاشته و به حمّام نیاورده است.

با کنیزک گفت: رَوْ هین مرغْوار طشتِ سیمین را ز خانهٔ ما بیار (۲۱۶۹)

زن به کنیزک گفت: زود باش مثل پرنده برو خانه و طشت نقره‌ای را بردار و بیاور.

آن کنیزک زنده شد چون این شنید که به خواجه این زمان خواهد رسید (۲۱۷۰)

کنیزک وقتی که این حرف را شنید از خوشحالی زنده شد و با خود گفت که اینک به وصال آقای خانه خواهم رسید.

---

۱. خَلا: خَلاءٌ، خلوت.

(۲۱۷۱) خواجه در خانه‌ست و خلوت این زمان پس دوان شد سوی خانه شادمان

کنیزک باز پیش خود گفت: اکنون خواجه در خانه است و خانه هم خلوت. پس با خوشحالی به طرف خانه دوید.

(۲۱۷۲) عشقِ شش ساله کنیزک را بُد این که بیابد خواجه را خلوت چنین

هوس‌های شش سالهٔ کنیزک این بود که خواجه را در خانه خلوت بیابد. یعنی کنیزک شش سال منتظر چنین لحظه‌ای بود.

(۲۱۷۳) گشت پَرّان، جانبِ خانه شتافت خواجه را در خانه در خلوت بیافت

کنیزک شتابان به سوی خانه پرواز کرد و خواجه را در خانه تنها یافت.

(۲۱۷۴) هردو عاشق را چنان شهوت ربود که احتیاط و یادِ در بستن نبود

شهوت چنان بر آن دو هوسکار غلبه کرد که احتیاط را از دست دادند و یادشان رفت که درِ خانه را ببندند، و خلاصه مشغول کار شدند. [«عاشق» در اینجا معادل هوس‌پیشه و هوسکار است.]

(۲۱۷۵) هر دو با هم در خزیدند از نَشاط جان به جان پیوست آن دَم ز اختلاط

هر دو شاد و مسرور یکدیگر را در آغوش گرفتند، و در آن لحظه بر اثر درآمیختن، دو جان به هم پیوست.

(۲۱۷۶) یاد آمد در زمان زن را که من چون فرستادم ورا سوی وطن؟

در این وقت بود که زن به خود آمد و پیش خود گفت: چرا من کنیزک را به خانه فرستادم؟!

(۲۱۷۷) پنبه در آتش نهادم من به خویش اندر افکندم قُجِ نر را به میش

من با دست خود پنبه را در آتش گذاشتم و قوچ نر را سوار میش کردم. یعنی کنیزک را در اختیار شوهرم قرار دادم.

گِل فرو شُست از سَر و بیجان دوید　　در پیِ او رفت و، چادر می‌کشید　　(۲۱۷۸)

زن گِلِ سرشوی را از سرش شُست و با حالی پریشان و در حالی که از شتاب چادر از سرش می‌افتاد و روی زمین کشیده می‌شد به دنبال کنیزک راهی خانه شد.

آن ز عشقِ جان دوید و، این ز بیم　　عشق کو؟ و بیم کو؟ فرقی عظیم　　(۲۱۷۹)

مولانا در اینجا نقل حکایت را موقّتاً ترک می‌گوید و از این فقرهٔ حکایت استنتاجی عارفانه می‌کند: کنیزک از عشق جان دوید و این زن از ترس. عشق کجا و ترس کجا؟ میان این دو فرقی فاحش است. [منظور بیت: سالکی که با بُراق عشق سلوک می‌کند، بر آن کسی که از خوف عذاب و یا طمع به بهشت سلوک می‌کند رجحان دارد. گرچه هردو سالک‌اند، اما سالک عاشق زودتر و مطمئن‌تر به مقصد می‌رسد تا سالک خائف و یا طامع. رجوع شود به شرح بیت (۱۹۱۲) دفتر سوم.]

سیرِ عارف هر دَمی تا تختِ شاه　　سیرِ زاهد هر مَهی یک روزه راه　　(۲۱۸۰)

عارف در هر لحظه تا تختگاهِ حضرت شاه وجود طی طریق می‌کند در حالی که زاهد در هر ماه به اندازهٔ یک روز راه می‌پیماید. [دلیل رجحان عارفِ عاشق بر زاهدِ خائف معلوم شد. آن یکی هر لحظه در حال شهود و لقای حق است، و این یکی در سلوک حرکتی کُند و بطیء دارد و لنگ‌لنگان طی طریق می‌کند: پس بَیْنَهُمَا بُعْدُالْمَشْرِقَیْن.]

گرچه زاهد را بُوَد روزی شِگَرف　　کَی بُوَد یک روزِ او خَمسینَ اَلْف[1]؟　　(۲۱۸۱)

هرچند زاهد نیز روزی بزرگ دارد، اما کی ممکن است که یک روز او به اندازهٔ پنجاه هزار سال باشد؟ [در مصراع دوم از آیهٔ ۴ سورهٔ معارج اقتباسی لفظی شده که توضیح آن در شرح بیت (۳۴۴۰) دفتر اول آمده است. نکته‌ای که در آیهٔ مذکور آمده اینست که هر روز از روزهای قیامت معادل پنجاه هزار سال از سال‌های دنیوی است.

منظور بیت: گرچه زاهد نیز سالک حق است، و لختی ره می‌پیماید ولی عارف عاشق در همان مدت به اندازهٔ پنجاه هزار سال طی طریق می‌کند. یعنی راهی را که عارف، یک روزه

---

۱. خَمْسینَ اَلْف: پنجاه هزار.

طی می‌کند، زاهد در طول پنجاه هزار سال می‌پیماید. از اینروست که بایزید گوید: اَلزّاهِدُ سَیّارٌ وَالْعارِفُ طَیّارٌ. یعنی زاهد سیر می‌کند و عارف پرواز.]

(۲۱۸۲) قدرِ هر روزی ز عمرِ مردِ کار باشد از سالِ جهان پَنْجَه هزار

زیرا ارزش کیفیِ هر روز از عمر انسان‌های لایق و وارسته معادل پنجاه هزار سال این جهان است. [جایز است حذف مضافی قائل شویم. در اینصورت مراد از «سالِ جهان» سالِ مردمِ جهان است. یعنی یک روز از عمر انسان عارف، ارزشمندتر از پنجاه هزار سال عمر مردم دنیادوست است.]

(۲۱۸۳) عقل‌ها زین سِرّ بود بیرون ز در زَهرهٔ وَهْم ار بدرّد، گو: بِدَر

عقل‌ها از درک این راز بیگانه‌اند. اگر مثلاً زَهرهٔ وَهْمِ آدمی از عظمت آن راز پاره شود بگو: پاره شو. یعنی جا دارد که پاره شوی. [گرچه نسخه‌های معتبر «زین سِر» نوشته‌اند، لیکن «زین سَر» هم خالی از وجه نیست. یعنی عقول دنیایی بیرون از حریم اسرار الهی‌اند. به هرحال وجه اول انسب و اصلح است.

منظور بیت: اوهام و عقول آدمی از درک این راز که هر روز از عمر انسان کامل معادل پنجاه هزار سال است عاجز است.]

(۲۱۸۴) ترس، مویی نیست اندر پیشِ عشق جمله قربانند اندر کیشِ عشق

ترس در قیاس با عشق به اندازهٔ یک تار مو ارزش ندارد. زیرا همهٔ موجودات قربانی مذهب عشق‌اند. [مراد از عشق همان حُبّ است که در قرآن کریم و مأثورات مذهبی خداوند بدان صفت توصیف شده است. و از جملهٔ اسماءالله «مُحِبّ» و «حبیب» است. پس سبب اینکه «خوف» در مقابل «عشق» چیزی بشمار نیاید اینست که «خوف» وصف بنده است، در حالی که حُبّ (= عشق) وصف حق‌تعالی است. از اینرو مقام سالک عاشق از مقام سالک خائف بالاتر است، زیرا عاشق خود را تحت اسم «مُحِبّ» قرار داده و متصف به صفت الهی شده، در حالی که خائف به صفت بندگی اتّصاف یافته است. حکیم حاج ملّاهادی سبزواری ضمن بحث در والایی مقام عشق و عدم تفاوت آن با حُبّ به بیتی از مثنوی استشهاد می‌کند و گوید: هرچند بعضی اهل ظاهر از باب توقیف شرعی لفظ عشق را اطلاق نمی‌کنند بر او (حُبّ)، لیکن:

نیست فرقی در میان حُبّ و عشق　　شام در معنی نباشد جز دمشق

و السنهٔ اولیاء و حکماء مشحون است از عشق[۱]. اما اکبرآبادی میان عشق و حُبّ تفریق ماهُوی قائل شده و می‌گوید عشق وصف حق است، نه بنده. و حُبّ، وصف مشترک حق و بنده. این تفریق بر صواب نیست، زیرا ابن عربی نیز وقتی می‌خواهد عشق را تعریف کند مـی‌گوید: اَلْعِشْقُ اِفْراطٌ فِی‌الْمَحَبَّة. «عشق، افراط و زیاده‌روی در محبّت است.» پس به رأی او عشـق نیز همسنخ حُبّ است نه مباین با آن. بعلاوه بیت مورد استشهاد حکیم سبزواری نیز کاملاً کلام اکبرآبادی را مخدوش می‌کند.]

عشق وصف ایزد است، امّا که خَوْف　　وصف بندهٔ مبتلایِ فَرْج[۲] و جَوف[۳]　(۲۱۸۵)

عشق، صفت خداوند است، لیکن ترس، صفت بنده‌ای که اسیر شکم و زیر شکم است. یعنی محکوم مقتضیات و قانونمندی‌های مادّی و طبیعی است. [حق‌تعالی با صفت «حُبّ» توصیف گردد اما با صفت «خوف» هرگز. زیرا خوف، صفت مخلوق است. رجوع شود به شرح بیت پیشین.]

چون یُحِبُّونَ بخوانـدی در نُبی[۴]　　بـا یُـحِبُّهُم قـرین در مـطلبی　(۲۱۸۶)

زیرا تو در قرآن کریم همیشه یُحِبُّون (= دوست دارند) را در کنار یُحِبُّهُمْ (= دوستشان دارد) می‌خوانی. [اشاره است به قسمتی از آیهٔ ۵۴ سورهٔ مائده کـه تـوضیح آن در پـاورقی صفحهٔ ۱۶ دفتر دوم این شرح آمده است. منظور بیت فوق اینست که حُبّ (= عشق) وصـفِ خداوند است و بنده نیز می‌تواند پرتوی از آن صفت را در خود تحقّق بخشد و بدان اتّـصاف یابد. نکتهٔ دیگر آنکه عشق میان عبد و معبود دوجانبه است نه یک جانبه.]

پس محبّت وصفِ حق دان، عشق نیز　　خوف نبود وصفِ یزدان ای عزیز　(۲۱۸۷)

پس با ذکر این مقدّمه نتیجه می‌گیریم که محبّت نیز مانند عشق، وصف حضرت حق است، لیکن عزیز من، خوف (= ترس) وصف خداوند نیست. [رجوع شود به دو بیت پیشین.]

---

۱. شرح اسرار، ص ۳۸۲.
۲. فَرْج: شرمگاه.
۳. جَوْف: شکم، درون، داخل چیزی. جمع: اَجْواف.
۴. نُبی: قرآن کریم.

(۲۱۸۸) وصفِ حق کو؟ وصفِ مشتی خاک کو؟ وصفِ حادث[۱] کو؟ و وصفِ پاک کو؟

صفت حضرت حق کجا و صفت یک مشت خاک کجا؟ یعنی صفاتِ خالق با صفات انسانِ آفریده شده از خاک قابل مقایسه نیست. صفت حادث کجا و صفت خداوندی که از اوصاف بشری پاک و منزّه است کجا؟ [منظور بیت: حال که صفات الهی در اعلی مرتبهٔ علوّ است، ای طالب حقیقت خود را به اوصاف یزدان متّصف کن نه به اوصاف آفریدگان. خلاصهٔ مطلب اینکه با بُراق عشق سلوک کن، نه با مرکوب خوف.]

(۲۱۸۹) شرحِ عشق ار من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد، وآن ناتمام

اگر من بخواهم دائماً عشق را شرح دهم از هیبت آن صد قیامت برپا می‌شود در حالی که هنوز شرح عشق ناتمام مانده است. یعنی عشق، از اوصاف الهی است و چون صفات حق عین ذات اوست، پس لایتناهی است و لایتناهی در زبان نگنجد. همینطور سالکی که با سائقهٔ عشق سلوک می‌کند سیرش بی‌نهایت است.

(۲۱۹۰) زآنکه تاریخِ قیامت را حد است حد کجا آنجا که وصفِ ایزد است؟

زیرا تاریخ قیامت محدود است. یعنی وقت ظهور قیامت مقارن با انقضای عمر این جهان است و عمر این جهان نیز محدود است. اما در مرتبه‌ای که وصف لایتناهی حق مطرح است محدودیت در آن مرتبه کجا راه دارد؟ یعنی وصف خدا را نهایتی نیست. حکیم سبزواری مصراع دوم را چنین شرح داده است: یعنی سیرِ اِلَی‌اللّه را نهایت است و سَیْرِ فِی‌اللّه بی‌نهایت است، و سَیْرِ فِی‌اللّه تخلّق باخلاق‌اللّه است[۲].

(۲۱۹۱) عشق را پانصد پَر است و هر پَری[۳] از فرازِ عرش تا تَحْتَ‌الثَّری[۴]

عشق دارای پانصد بال است یعنی بی‌نهایت بال دارد. و هر بالی از آن چنان عظیم است که از آسمان تا عمق زمین را فرا گرفته است. [اِسناد بال به عشق جنبهٔ استعاری دارد. یعنی در

---

۱. حادث: ر.ک. شرح بیت (۱۷۴۷) دفتر دوم، و (۲۸۳۳) دفتر چهارم.
۲. شرح اسرار، ص ۳۸۳.
۳. پَر: بال پرنده، روپوشِ متشکّل از قطعات ریز بدن پرندگان. در اینجا وجه اول مناسب است.
۴. تَحْتَ‌الثَّری: زیرزمین. «ثَریٰ» را در اینجا به ضرورت قافیه باید «ثری» خواند.

اینجا حضرت مولانا لایتناهی بودن عشق را به پرنده‌ای با صد بال تشبیه کرده که هر بالَش، آسمان و زمین، و به عبارت روشن‌تر کُلِّ جهان را دربر گرفته است. کثرت بال عشق این نکته را نیز القاء می‌کند که عشق گریزپا و سریع‌الذَّهاب است و به این آسانی‌ها به دست نمی‌آید. سالکی می‌تواند به عشق رسد که در عرصهٔ سلوک چابک و بادپا باشد، نه آنکه لنگ‌لنگان سیر کند.]

زاهدِ با ترس می‌تازد به پا　　عاشقان پَرّان‌تر از برق و هوا (۲۱۹۲)

زاهدِ ترسان با پا می‌دود، در حالی که عُشّاق از برق و باد هم سریع‌تر پرواز می‌کنند.

کی رسند آن خایفان در گَرْدِ عشق؟　　کآسمان را فرش سازد دردِ عشق (۲۱۹۳)

آن پارسایان خائف کی ممکن است که به گَردِ عشق برسند؟ یعنی امکان ندارد که سالکی با سائقهٔ خوف سلوک کند و به عشق اندکی نزدیک شود. زیرا دردِ عشق، آسمان را نیز به زیر پای خود درمی‌آورد. یعنی جهان در برابر عظمت درد عشق هیچ است. امان از درد عشق! [ضمناً «گِرْدِ عشق» هم جایز است. یعنی آن پارسایان خائف کی ممکن است که به اطراف عشق رسند؟ لیکن وجه اول انسب و ابلغ است.]

جز مگر آید عنایت‌هایِ ضَوْ[1]　　کز جهان و، زین روش آزاد شو (۲۱۹۴)

مگر آنکه عنایاتِ تابناک الهی شامل حال زاهد شود و به او بگوید که از دنیا و این‌گونه سلوک کُند و بطیء رها شو.

از قُشِ خود وز دُشِ خود باز رَه　　که سویِ شه یافت آن شهباز رَه (۲۱۹۵)

در این بیت و بیت بعدی تعبیرِ **قُش** و **دُش** بحث‌هایی را در میان شارحان برانگیخته. این تعبیر در سراسر مثنوی فقط در همین دو بیت بکار آمده است. در **دیوان شمس** نیز این تعبیر ذکر شده است:

---

۱. ضَوْ: مخفّف ضَوْء به معنی پرتو و روشنی. رجوع شود به شرح بیت (۱۹) دفتر چهارم.

ای بس که از آوازِ دُش واماندهام زین راه، من
وی بس که از آوازِ قُش گم کردهام خرگاه مـن
کی وارهانی زین قُشَم؟ کی وارهانی زین دُشَم؟
تا در رسم در دولتت در ماه و خـرمنگاه مـن

مطابق اصحّ نُسَخ دو کلمهٔ فوق با ضمّهٔ حرفِ اول مشکول شده است، اما اکبرآبادی و سبزواری و بعضی دیگر از شارحان هر دو کلمه را با فتحهٔ اول خواندهاند. نیکلسون احـتمال داده است که «قُش و دُش» به صورت اِتباع آمـده و «دُش»، مـهملِ[1] «قُش» است. امـا ایـن احتمال بر اساسی نیست. سپس همو قول یوسف بن احمد مولوی صاحب **المنهج‌القوی** را که «قش و دش» را قیل و قال ترجمه کرده به ضرس قاطع پذیرفته است[2]. با این فرض معنی بیت فوق اینست: از قیل و قالِ خود رها شو که آن شاهبازِ بلندپرواز، یعنی عارفِ باللّه به بارگاه شاه جهان هستی راه یافته است. انقروی «قُش و دُش» را مخفّف «قـوش» و «دوش» گـرفته است. قوش، نوعی پرندهٔ شکاری است به «باز» نیز اطلاق شود. و «دوش» معانی متعدّدی دارد از آن جمله به معنی دیشب، کتف، گوشهٔ دیوار و صفت کبریائی حق. باتوجه به کلمهٔ «شهباز» در مصراع دوم، معنی قوش (= باز) مناسب می‌آید. و اگر از میان معانی متعددِ «دوش» معنی صفت کبریائی حق را برگزینیم، خالی از وجه نیست. روی هـم رفـته مـراد از «قُش و دُش» وابستگی‌های نفسانی و صفت تکبّر و خودبینی آدمی است. زیرا قوش (= باز) از پرندگانِ معلَّم و مورد توجه مردم، خاصّه شاهان بوده و داشتنِ آن نوعی تجمّل و اشرافیت محسوب می‌شده است. پس با توجه به این توضیحات معنی بیت اینست: از خودبینی و وابستگی‌ها و جـاه و جلال دنیوی رها شو که...

نیز جایز است «دُش» را کلمه‌ای مخفّف ندانیم زیرا «دُش» به این معانی آمـده است: زشت، بد، پلید، ریسمان خاصّی که زنان می‌ریسند و در دوک می‌پیچند.

از سه معنی نخستِ این کلمه می‌توان جنبهٔ مادی و دنیوی انسان را استنباط کرد، زیرا جنبهٔ دنیوی او پلید و زشت است. و از معنی اخـیر (ریسـمان ریسـیدهٔ زنـان) نـیز مـی‌توان ریسمان‌های وابستگی مادّی و نفسانی آدمی را برداشت کرد. بنابرایـن چـه «قش و دش» را

---

۱. مراد از لفظ مُهْمَل و یا اِتباع کلمه‌ای است که به تنهایی معنی ندهد، ولی چون همراه با لفظی دیگر آید معنی آن لفظ را پیدا کند. مانند کتاب متاب، پول مول، هوا موا.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۵۹.

قیل و قال معنی کنیم و چه وابستگی‌های نفسانی و خودبینی، و چه جنبه‌های مادی و فرودین انسان، و یا ریسمان‌های وابستگی او، همهٔ این معانی با هم قابل جمع‌اند.

مرحوم گولپینارلی «قُش و دُش» را ترکی دانسته و می‌گوید: «قُش و دُش» به جای وسوسه، اضطراب، اندیشه و تلاش بیهوده بکار می‌رود... «دُش» نیز به معنی رؤیاست[۱]. ولی این معانی هیچکدام با دو بیت اخیر تناسب ندارد.

این قُش و دُش هست جبر و اختیار از وَرایِ این دو آمد جذبِ یار (۲۱۹۶)

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا سائلی می‌گوید: یا حضرت مولانا منظورت از «قش و دش» دقیقاً چیست؟ جواب: مراد از «قش و دش» در اینجا جبر و اختیار است، در حالی که جذبهٔ حضرت معشوق ورای این دو است. [اکبرآبادی مراد از «قش و دش» را جبر و اختیار مذموم دانسته است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۴۶۵ ـ ۱۴۶۳) دفتر اول.

چون نیکلسون به تَبَع صاحب **المنهج‌القوی**، منظور از «قش و دش» را قیل و قال مجادلات کلامی دانسته، ذکر «جبر و اختیار» را در اینجا به عنوان نمونه‌ای بارز از مجادلات و مناقشات کلامی اهل فلسفه و کلام شمرده است[۲]. ولی اگر اندکی مولاناوارتر به این بیت نگاه کنیم درمی‌یابیم که این بیت به مسألهٔ **وصال موهوب** اشارت دارد که جزو عنایات بی‌علّت، و تصرّف جذبات الوهیّتی است که ناگهان سالک را می‌رباید و با خود می‌برد[۳].

منظور بیت با توجه به وجه اول: مناقشات لفظی و قیل و قال‌های سطحی، سالک را به شهود حقیقت نمی‌رساند، بلکه جذبهٔ حضرت حق از ورای این مناقشات درمی‌رسد و سالک را به وصال می‌رساند.

منظور بیت باتوجه به وجه اخیر: وصول به حقیقت را نباید در حیطهٔ جبر و اختیار متعارفِ بشری محصور کرد. یعنی سالک نباید وصال حق را فقط منوط به اراده و اختیار خود بداند، و از طرفی هم جایز نیست که وصال حق را جبری بداند و بدین بهانه دست روی دست بگذارد و حرکتی نکند. پس در رسیدنِ جذبهٔ الهی را نباید با این مقیاس‌های محدود سنجید،

---

۱. ر.ک. **نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر پنجم**، ص ۳۱۵.

۲. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم**، ص ۱۸۵۹.

۳. توضیح این مطلب در شرح بیت (۱۵۵۸) دفتر چهارم آمده است.

زیرا آن مطلب قانونمندی جداگانه‌ای دارد. برای توضیح بیشتر رجوع شود به شرح بیت (۱۵۵۸) دفتر چهارم و شرح بیت (۱۴۶۵ ـ ۱۴۶۳) دفتر اول.

(۲۱۹۷) چون رسید آن زن به خانه، دَر گشاد بانگِ دَر در گوشِ ایشان در فتاد

مولانا پس از ذکر نکات و دقایق ادامهٔ حکایت را بازگو می‌کند: همینکه آن زن به خانه رسید و در را باز کرد و صدای در به گوش آن دو (خواجه و کنیزک) رسید. [این بیت را کُلاً شرط فرض کردیم و بیت بعدی را جزای شرط. اما در عین حال جایز است که مصراع اول را شرط و مصراع دوم را جزای شرط محسوب داریم. لیکن وجه اول با سیاق ابیات سازگارتر است. در اینجا ممکن است کسی بگوید که این بیت با بیت (۲۱۷۴) تناقض دارد، زیرا در آنجا گفته است که آن دو از فرط شهوت فراموش کردند درِ خانه را ببندند، در حالی که در این بیت می‌گوید آن زن درِ خانه را باز کرد. درِ باز که نیاز به باز کردن ندارد! جواب: درِ باز هم گاهی نیاز به باز کردن دارد تا کسی بتواند وارد خانه شود. در آن بیت باز بودن در به این معنی است که آنرا قفل و زنجیر نکرده بودند، اما وقتی در روی پاشنه‌اش بچرخد معمولاً صدا می‌کند بخصوص درهای قدیمی. پس تناقضی در کار نیست.]

(۲۱۹۸) آن کنیزک جَست آشفته ز ساز مرد برجَست و، درآمد در نماز

کنیزک با حالی پریشان از وضعیت جماع برخاست و مرد نیز با شتاب برخاست و به نماز ایستاد یعنی تظاهر به اقامهٔ نماز کرد. [«آشفته» در اینجا قید حالت برای فعل «جَست» است. و «ز ساز» نیز متعلق به همان فعل است. «ساز» معانی کثیری دارد، اما در اینجا به معنی سامان و نظم و ترتیب آمده است.]

(۲۱۹۹) زن کنیزک را پَژولیده[۱] بدید درهم[۲] و آشفته و دَنْگ[۳] و مَرید[۴]

زن همینکه وارد اتاق شد دید که کنیزک پژمرده و شوریده و آشفته و گیج و سرکش

---

۱. پَژولیده: اسم مفعول به معنی پژمرده و افسرده.
۲. دَرْهَم: آشفته، شوریده.
۳. دَنْگ: احمق، کودن، فرومایه.
۴. مَرید: سرکش.

است. [شاید منظور از «سرکش» در اینجا اینست که نفس امّارهٔ کنیزک بر سلطان عقلش طغیان کرده بود[۱]. خلاصه او را در حالت گناه دید.]

شُویِ خود را دید قایم در نماز　　در گمان افتاد زن زآن اِهتزاز[۲] (۲۲۰۰)

از آن طرف شوهر خود را دید که به نماز ایستاده. ولی از لرزش و اضطراب او دچار شکّ شد.

شُوی را برداشت دامن بی‌خطر　　دید آلودهٔ منی خُصْیَه[۳] و ذَکَر (۲۲۰۱)

زن بی هیچ ملاحظه‌ای دامن شوهر خود را بلند کرد و دید که بیضه و آلت او آلوده به منی است.

از ذَکَر باقیِ نُطفه می‌چکید　　ران و زانو گشته آلوده و پلید (۲۲۰۲)

از آلت او بقیّهٔ آبِ منی می‌چکید بطوریکه ران و زانوی او آلوده و نجس شده بود.

بر سرش زد سیلی و گفت: ای مَهین[۴]　　خُصیهٔ مردِ نمازی باشد این؟ (۲۲۰۳)

پس آن زن کشیده‌ای به سر همسر خود زد و گفت: ای فرومایه آیا بیضهٔ مرد نمازگزار باید اینچنین باشد؟! یعنی آیا با حالت جنابت نماز می‌خوانی؟!

لایقِ ذکر و نماز است این ذَکَر؟　　وین چنین ران و زِهار[۵] پُر قَذَر[۶]؟ (۲۲۰۴)

آیا کسی که آلت و ران و شرمگاهش نجس است سزاوار اقامهٔ نماز است؟ [نماز و نیایش حقیقی ناپاکی‌ها را می‌زداید و نمازگزار را از ورطهٔ شهوات می‌رهاند، اما کسی که در

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۸۳.
۲. اِهْتِزاز: جنبیدن و تکان خوردن.
۳. خُصْیَه: بیضه، خایهٔ مرد. جمع: خُصیٰ.
۴. مَهین: خوار، حقیر. جمع: مُهَناء. از مصدر مَهانَه.
۵. زِهار: شرمگاه زن و مرد.
۶. قَذَر: پلیدی، نجاست. جمع: اَقْذار.

قید شهوت فرج و گلو و بطن و تحت‌البطن مانده اگرچه کثیرالصّلاة هم باشد و جبینش از طول سجده برآماسد، باز نمازش نماز نیست زیرا حق‌تعالی فرموده است: اِنَّ‌الصَّلاةَ تَنْهٰی عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَالْمُنکَرِ. «براستی که نماز آدمی را از تباهی و زشتی بازدارد.» پس نماز، ناهی زشتی و تباهی است، و قهراً نمازی که اینگونه ناهی نباشد نماز نیست. چنانکه شیخ محمود شبستری گوید:

تو خود را تا بکلّی در نبازی　　نماز تو کجا باشد نمازی؟]

(۲۲۰۵) نامهٔ پُرظلم و فسق و کفر و کین　　لایق‌ست، انصاف دِه اندر یمین؟

مولانا در اینجا به اقتضای بحث با یادآوری مطلبی که در بیت (۲۱۵۴) همین دفتر آمده، نکتهٔ بس عمیق و شایسته‌ای را ذکر می‌کند. او می‌گوید ایمان و عبادت فقط در مشتی واژه و اورادی که به صورت لقلقه بر لسان جاری می‌شود مقصور نمی‌گردد، بلکه ایمان و عبادت اگر به صورت جوهری و نه قشری در کسی وجود داشته باشد، آثار و علائمش در اعمال او منعکس می‌شود. و چنین کسی دست خود را به ظلم و تباهی و حق‌ستیزی نمی‌آلاید و سینه‌اش را پُر کینه نمی‌سازد. پس لقلقهٔ لسان ملاک ایمان نیست زیرا به گفتهٔ قرآن کریم وقتی از مشرکان هم سؤال کنی چه کسی زمین و آسمان را آفریده می‌گویند: اللّه.

معنی بیت: آیا نامه‌ای که آکنده از ستم و تباهی و حق‌ستیزی و کینه‌ورزی است سزاوار اینست که به دست راست داده شود؟ تو خود انصاف ده و در این باره منصفانه قضاوت کن. رجوع شود به شرح بیت (۲۱۶۳) همین دفتر.

(۲۲۰۶) گر بپرسی گَبْر[1] را کین آسمان　　آفریدهٔ کیست وین خلق و جهان؟

به عنوان مثال، اگر از کافر سؤال کنی چه کسی این آسمان و این مخلوقات و جهان را آفریده است؟ [رجوع شود به شرح بیت (۲۱۶۳) همین دفتر.]

(۲۲۰۷) گوید او کین آفریدهٔ آن خداست　　کآفرینش بر خدایی‌اش گواست

جواب می‌دهد که اینها همه مخلوق آن خداوندی است که جهان آفرینش بر خداوندیِ او گواه است.

---

۱. گَبْر: ر.ک. شرح بیت (۲۵۴۲) دفتر دوم.

کفر و فسق و اِستمِ بسیارِ او هست لایق با چنین اقرار او؟ (۲۲۰۸)

آیا حق‌ستیزی و تباهکاری و ستمگریِ بی حدِّ او با چنین اقراری تناسب دارد؟ مسلّماً ندارد زیرا ایمان اگر ایمان باشد باید کردار و حال و سِگال آدمی را کمال بخشد. پس صِرفِ تکرار مشتی الفاظ موجب ایمان نمی‌گردد.

هست لایق با چنین اقرارِ راست آن فضیحت‌ها و آن کردارِ کاست؟ (۲۲۰۹)

آیا آن رسوایی‌ها و اعمال ناقص با چنین اقرار صحیح و درست تناسبی دارد؟ مسلّماً ندارد.

فعلِ او کرده دروغ آن قول را تا شد او لایق عذابِ هول را (۲۲۱۰)

کردار آن حق‌ستیز، گفتارش را تکذیب می‌کند. او سزاوار عذابی هولناک است.

روزِ محشر هر نهان پیدا شود هم ز خود هر مُجرِمی رسوا شود (۲۲۱۱)

در روز رستاخیز هر امر پوشیده‌ای پیدا می‌شود. و هر گناهکاری بوسیلهٔ خودش رسوا می‌گردد. [چنانکه در آیهٔ ۹ سورهٔ طارق آمده است: یَوْمَ تُبْلَی السَّرائرُ. «روزی که رازهای نهان آشکار گردد». «سرائر» جمعِ مکسّرِ «سَریرة» به معنی امور پنهان است.]

دست و پا بِدْهد گواهی با بیان بر فسادِ او، به پیشِ مُستعان[1] (۲۲۱۲)

دست و پای مجرم در حضور خداوندِ یاری‌بخش به سخن می‌آیند و برتباهی او گواهی می‌دهند. [این بیت و ابیات بعدی ناظر است به آیهٔ ۶۵ سورهٔ یس و موضوع چگونگی شهادت دادن اعضا و جوارح آدمی در روز قیامت. رجوع شود به شرح بیت (۲۴۵۵) دفتر سوم.]

دست گوید: من چنین دزدیده‌ام لب بگوید: من چنین پُرسیده‌ام (۲۲۱۳)

مثلاً دست می‌گوید: من اینگونه دزدی کرده‌ام. لب نیز می‌گوید: اینچنین سؤال کرده‌ام. یعنی به جای آنکه در زندگانی دنیا سؤالات مفید و گره‌گشا کنم، سؤالاتی که جنبهٔ تجسّس و

---

۱. مُسْتَعان: از اسماء حسنای الهی به معنی یاریگر، کسی که همه از او یاری می‌خواهند.

فضولی در کار مردم داشته است.

(۲۲۱۴) پای گوید: من شدستم تا مِنیٰ فرج گوید: من بکردستم زِنیٰ

پا می‌گوید: من تا سرزمین آرزوهای نفسانی رفته‌ام. شرمگاه نیز می‌گوید: این من بودم که زنا کرده‌ام. [شارحان و مصحّحان در ضبطِ «مِنیٰ» قیل و قال بسیاری کرده‌اند. برخی آنرا با کسرهٔ «م» و بعضی با ضمّه «م» و سکونِ «ن» و یایِ مجهول ضبط کرده‌اند که مُمالِ «مِنا» و «مُنا» است، چنانکه در آنندراج و غیاث همینگونه آمده است. «زِنیٰ» را نیز بر همین قیاس به صورت ممال آورده‌اند. لیکن نیازی بدین کار نیست زیرا صورت اصلی این دو کلمه «مِنیٰ» و «مُنیٰ» و «زِنیٰ» است. «مِنیٰ» و «مُنیٰ» جمع مکسّر «مِنْیَه» و «مُنْیَه» است و به معنی آرزو. و قهراً مراد از آن خواهش‌های نفسانی است. البته اگر به صورت «مِنا» و «زِنا» هم می‌آمد جایز بود. نیکلسون محتمل دانسته است که مِنی (به صورت ممال) نام سرزمین معروف «مِنیٰ» باشد. وی در توجیه وجه اخیر گوید: حاجیان طی سه روزی که در «مِنیٰ» سپری می‌کنند از روزه گرفتن نهی شده‌اند. این سه روز ایام سور و خوشی است. بنابر این به گمان من به «منی شدن» در متن حاضر ممکن است به نحو استعاره سخن از کسانی باشد که خود را تسلیم لذّت‌های دنیوی می‌کنند، چنانکه از تلمیحات و اشارات اشعار جاهلیّت برمی‌آید سیّاحانی که به «مِنیٰ» رفته‌اند این مکان را جذّاب و دلکش می‌یافته‌اند[۱].

استاد نیکلسون برای توجیه ضبط «مِنی» راه پُرپیچ و خم و تکلّف‌باری را پیموده و نهایتاً سخنش قانع‌کننده نیست. اگر او به جای این سخنان سراغ وجه تسمیهٔ «مِنیٰ» می‌رفت آسان‌تر به مقصد می‌رسید. در اینجا اشارتی به وجه تسمیهٔ سرزمین مقدّس «مِنیٰ» می‌کنیم تا رجحان ضبط «مِنی» در بیت فوق آشکار شود. طریحی در کتاب خود روایتی را آورده که زبدهٔ آن اینست: وقتی که جبرئیل می‌خواست در «مِنیٰ» از آدم جدا شود بدو گفت: تَمَنَّ. قَالَ اَتَمَنَّی الْجَنَّةَ فَسُمِّیَتْ مِنیٰ لِاُمْنِیَةِ آدَمَ بِهٰا[۲]. «آرزو کن. آدم گفت: آرزوی بهشت می‌کنم. پس سرزمین «مِنیٰ» به خاطر آرزویی که آدم در آن کرد «مِنیٰ» نامیده شد». همو باز روایت دیگری آورده که وقتی جبرئیل در ماجرای ذبح اسماعیل به ابراهیم گفت از پروردگارت چه می‌خواهی؟ روایت می‌گوید: اِنَّ اِبْراهیمَ تَمَنّیٰ هُناکَ اَنْ یَجْعَلَ‌اللّٰهُ مَکٰانَ ابْنِهِ کَبْشاً

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۶۰.

۲. ر.ک. مجمع‌البحرین، ج ۱، ص ۴۰۱.

بِاَمْرِهِ یَذْبَحُهُ.[۱]. «همانا ابراهیم در آنجا (مِنیٰ) آرزو کرد که خداوند قوچی به جای پسرش (اسماعیل) بر او مقرّر فرماید تا به امر خداوند ذبح کند.» روایت فوق به صورت‌های مختلفی در کتب روائی آمده است[۲]. حدیث دیگری از امام صادق(ع) وارد شده که مؤیّد وجه تسمیهٔ «مِنیٰ» است: اُخْرُجْ مِن غَفْلَتِکَ و زِلّاتِکَ بِخُروجِکَ اِلیٰ مِنیٰ وَ لاتَتَمَنَّ مٰالا یَحِلُّ لَکَ[۳]. «با رفتن به «مِنیٰ» از غفلت و لغزشت بیرون شو و آرزویی که بر تو روا نیست مکن.»

مولانا با توجه به اشتقاق و وجه تسمیهٔ مذکور ار لفظ «مِنیٰ»، سرزمین آرزوهای درازْآهنگ و مشتهیات نفسانی را مراد کرده است ولاغیر. و در اینجا به هیچوجه به سفر حجّ و مراسم یا اماکن آن نظر ندارد و اگر کسی با دیدن لفظ «مِنی» در بیت فوق ذهنش به سوی حجّ منصرف شود یقیناً اشتباه کرده است. چنانکه شارحی می‌گوید: «به منا (مِنیٰ) رفتن سفر حج و کار پسندیده است، در مقابل زنا کردن که گناه است.» اگر این شارح به مفاد بیت (۲۲۱۰) عنایت می‌کرد درمی‌یافت که سخن بر سر رسوا شدن گناهکار در روز رستاخیز است و ابیات لاحقِ آن تفصیلِ بعدالاجمال است نه تقابل. یعنی فقط موارد گناه و لغزش آدمی را برمی‌شمرد، در حالی که سفر حج فی‌نفسه عبادت است. به هر حال مآل ضبط‌های مختلف، یکی است.]

چشم گوید: کرده‌ام غمزهٔ حرام گوش گوید: چیده‌ام سوءُالْکلام[۴] (۲۲۱۵)

چشم می‌گوید: من نگاه حرام کرده‌ام. گوش هم می‌گوید: سخنان ناروا شنیده‌ام.

پس دروغ آمد ز سر تا پایِ خویش که دروغش کرد هم اعضایِ خویش (۲۲۱۶)

بدینسان سراپای او دروغ از آب در می‌آید، زیرا اعضا و جوارح او، او را تکذیب می‌کند.

---

۱. پیشین.

۲. ر.ک. بحارالانوار، ج ۹۶، ص ۲۷۲ ـ ۲۷۱.

۳. مصباح الشریعة، ص ۹۰. ملامحسن فیض این روایت را در المحجةالبیضاء، ج ۲، ص ۲۰۷ نقل کرده است.

۴. سُوءُالکَلام: مضاف و مضافٌ‌الیه از نوع اضافهٔ صفت به موصوف. در اصل بوده است اَلْکَلامُ‌السُّوءُ یعنی سخن بد، گفتار ناپسند.

(۲۲۱۷) آن‌چـنانکه در نـمازِ بـا فـروغ از گواهی خُصْیَه[۱] شد زَرقش[۲] دروغ

چنانکه در نمازی که مایهٔ روشنی روح و قلب آدمی است، با شهادت بیضه‌های آن زاهد ریاکار، ریا و تزویرش برملا شد. [این بیت اشاره دارد به حکایتی که نقلش گذشت.]

(۲۲۱۸) پس چنان کن فعل کآن خود بی‌زبان باشد اَشْهَد گـفتن و عـینِ بـیان

پس در زندگیِ خود باید چنان عمل کنی که آن عمل بی‌آنکه نیازی به سخن داشته باشی بر ایمانت گواهی دهد و اصلاً عملت عین گفتارت باشد. [«اَشْهَد» فعل مضارع متکلّم وحده به معنی «گواهی می‌دهم». اشاره به کلمهٔ شهادتین است: اَشْهَدُ اَنْ لّا اِلٰهَ اِلّااللّٰهَ وَ اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمّداً رَسُولُاللّٰهِ. مولانا می‌گوید تو باید با عملت بر حضور خدا گواهی دهی، زیرا شهادت دادن بدین معنی است که آدمی بر حضور و نظارت حق بر جمیع اعمال و احوال و نیاتش گواهی می‌دهد. پس باید به گونه‌ای عمل کنی که از عملت معلوم شود که خدا را آن به آن حاضر و ناظر بر خود می‌دانی، و الّا صِرفِ پای‌بندی به رسوم و قشور عبادت وافی به مقصود نیست.]

(۲۲۱۹) تا همه تن، عضو عضوت ای پسر گفته باشد اَشْهَد اندر نفع و ضـر

بدین سبب ای پسر! همهٔ اعضا و جوارحت در سود و زیان گواه بر اعمال تو شوند. [«تا» در اینجا به معنی «در نتیجه» و «بدین سبب» است.]

(۲۲۲۰) رفتنِ بنده پـیِ خـواجـه گُـواست که منم محکوم و این مولایِ ماست

به عنوان مثال، بنده‌ای که به دنبال صاحبش می‌رود، این رفتن گواهی می‌دهد که من مطیع امر مولا و صاحبم هستم.

(۲۲۲۱) گر سیه کردی تو نامهٔ عمرِ خویش توبه کن آنها که کردستی تو پیش

اگر تا این لحظه از عمرت، نامهٔ اعمالت را سیاه کرده‌ای، اینک از کارهای خطایی که در گذشته انجام داده‌ای توبه کن.

---

۱. خُصْیَه: بیضه، خایه مرد. جمع: خُصیٰ.
۲. زَرْق: حیله و مکر، ریا.

عمر اگر بگذشت، بیخش این دَم است　　آبِ توبه‌ش دِه اگر او بی‌نم است (۲۲۲۲)

مولانا در اینجا عمر آدمی را به درخت، و مدت سپری شده عمر را به شاخه‌های خوشیده و بُریده، و باقیِ عمر را به ریشهٔ درخت تشبیه کرده و می‌فرماید: عمرت اگر سپری شده، ناامید مباش زیرا لحظات کنونی مانند ریشهٔ درخت است. اگر درخت عمرت آب توبه نخورده بدان آب توبه بده. [همانطور که اگر درخت بی آب مانَد تنه و شاخه‌هایش می‌پژمرد، اگر به درخت زندگانی آدمی آب توبه و انابت نرسد هم می‌خوشد. و همانطور که با آبیاری درخت می‌توان بدان حیات تازه بخشید، با آب طهور ذکر حق و پناه جستن بدو می‌توان درخت خوشیدهٔ حیات خود را سرسبز و با طراوت کرد.]

بیخِ عُمرت را بده آبِ حیات　　تا درختِ عمر گردد با نبات (۲۲۲۳)

ریشهٔ عمرت را با آب حیات آبیاری کن تا درخت عمرت سرسبز شود.

جمله ماضی‌ها از این نیکو شوند　　زهرِ پارینه از این گردد چو قند (۲۲۲۴)

با این عمل، همهٔ دوران پیشین حیات تو سامان می‌یابد. و بدین ترتیب زهرِ پارسال به شهد و شیرینی مبدّل می‌گردد.

سیئآتت را مُبدَّل کرد حق　　تا همه طاعت شود آن ماسَبَق[1] (۲۲۲۵)

حضرت حق جمیع بدی‌های تو را به نیکی مبدّل می‌فرماید تا همهٔ اعمال پیشین تو به طاعت و عبادت، دگر شود. [اشاره است به آیهٔ ۷۰ سورهٔ فرقان که توضیح آن در شرح بیت (۳۴۷) دفتر سوم آمده است.]

خواجه بر توبهٔ نصوحی خوش بتن[2]　　کوششی کن، هم به جان و هم به تن (۲۲۲۶)

ای خواجه به توبهٔ نصوح خوب توجه کن و برای دستیابی بدان توبه هم با روحت بکوش و هم با جسمت. یعنی صمیمانه بکوش تا به توبهٔ نصوح برسی. [توضیح «نصوح» در شرح حکایت بعدی آمده است.]

---

۱. ماسَبَق: آنچه گذشته، پیشینه. ما (موصول) + فعل ماضیِ سَبَقَ (پیشی گرفت، گذشت).

۲. بِتَن: ر.ک. شرح بیت (۳۳۲۲) دفتر چهارم.

(۲۲۲۷) شرح این توبهٔ نَصوح از من شنو بگرویدستی، و لیک از نـو گـرو

شرح حکایت توبهٔ نصوح را از من بشنو. اگرچه بدان باور داری، لیکن دوبـاره بـدان باور بیاور.

حکایت در بیان توبهٔ نصوح که چنانکه شیر از پستان بیرون آید، باز در پستان نرود. آن که توبهٔ نصوحی کرد هرگز از آن گناه یاد نکند به طریق رغبت، بلکه هر دَم نفرتش افزون باشد، و آن نفرت دلیل آن بُوَد که لذّتِ قبول یافت، آن شهوتِ اوّل بی لذّت شد، این به جایِ آن نشست چنانکه فرموده‌اند:

نَبُرَّد عشق را جز عشقِ دیگر چرا یاری نگیری زو نکوتر

و آن‌که دلش باز بدان گناه رغبت می‌کند، علامت آن‌است که لذّت قبول نیافته است و لذّتِ قبول به‌جایِ آن لذّت گناه ننشسته است، سَنُیَسِّرُهُ لِلْیُسْریٰ نشده است، لذّتِ فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْعُسریٰ باقی است بر وی

خلاصهٔ داستان

نصوح مردی بود با هیأت و قیافهٔ زنانه. او در حمام‌های نسوان به کار مشغول بود و بخصوص دختر شاه را دلّاکی می‌کرد و کسی هم به جنسیّت حقیقی او پی نبرده بود. او سالیان متمادی بر این کار بود و از این راه هم امرار معاش می‌کرد و هم ارضای شهوت. گرچه چندین‌بار به حکم وجدان توبه کرده بود اما هربار اخگر شهوت او را به کام خود اندرمی‌ساخت. روزی نصوح برای رهایی از این فعل قبیح نزد عارفی ربّانی رفت و به او گفت مرا نیز دعا کن. آن عارف که مردی روشن‌بین بود، بی‌آنکه خواستهٔ او را بپرسد به فراست دریافت که مشکل او چیست. به عبارت دیگر ضمیر او را خواند، ولی چیزی به رویش نیاورد. فقط تبسّمی کرد و گفت ان‌شاءالله توبه نصیبت می‌شود.

دعای آن عارف به اجابت رسید و اسباب توبهٔ نصوح بدین صورت فراهم شد:

روزی نصوح طبق روال همیشگی در حمّام زنانه مشغول کار بود که ناگهان قیل و قالی بلند شد و در آن میان زنی جار زد که یکی از مرواریدهای گوشوارهٔ دختر شاه گم شده است. درِ حمّام را ببندید و نگذارید کسی خارج شود تا جامه و بقچهٔ حاضران وارسی شود.

بقچه‌ها را روی زمین ولو کردند و جامه‌ها را بدقت گشتند اما از دانه مروارید خبری نشد. ناچار گفتند همه باید کاملاً برهنه شوند و یکی یکی مورد بازدید قرار گیرند. نصوح با شنیدن این حرف بکلی خود را باخت و افتان به گوشهٔ خلوت حمام رفت در حالی که بدنش

مثل بید می‌لرزید با تمام وجود و با دلی شکسته خدا را طلبید و گفت: خداوندا گرچه بـارها توبه‌ام بشکستم، اما تو را به مقام ستّاریّتت این بار نیز فعل قبیحم بپوشان تا زین پس گِردِ هیچ گناهی نگردم. نصوح آنقدر خدایا، خدایا کرد که در و دیوار نیز با او همنوا شدند. در این اثنا نوبت وارسی نصوح رسید. زنی نام او را صدا زد. اما همینکه او نام خود را شنید از ترس بند دلش پاره شد و بر کف حمام افتاد و از هوش رفت. در این فاصله زنی جار زد که مژده، مژده مروارید پیدا شد. ناگهان در حمام ولوله‌ای افتاد. زنان دستک‌زنان شادمانی خود را از یـافته شدن مروارید اعلام کردند. و نصوح نیز در فضایی آکنده از شادمانی به هوش آمد و دید که خطر از کنار گوشش گذشته است. زنانی که بدو ظنین بودند نزدش آمدند و عذرها خواستند. او در این واقعه عیاناً لطف و عنایت ربّانی را مشاهده کرد. این بود که بر توبه‌اش ثابت قدم ماند و فوراً از آن کار کناره گرفت. چند روزی از غیبت او در حمام سپری نشده بود که دختر شاه او را به کار در حمام زنانه دعوت کرد، ولی نصوح جواب داد که دستم علیل شده و قادر به دلّاکی و مشت و مال نیستم و دیگر هم نرفت.

* * *

در باب مأخذ این حکایت، استاد فروزانفر ابتدا حکایتی از **احیاءالعلوم** جلد چـهارم، صفحه ۲۷۰ را ذکر کرده است[1]. گرچه این حکایت از حیث مضمون با حکایت مثنوی مشابهت دارد، لیکن در حکایت **احیاءالعلوم** نامی از نصوح در میان نیست. در اینجا متن عربی آن را ترجمه می‌کنیم تا مقایسه برای عموم ساده‌تر گردد: گفته‌اند که مردی در جامهٔ زنان در مجالس زنانه چه عروسی و چه عزا حاضر می‌شد. اتفاقاً روزی در چنین مجلسی بود که مرواریدی به سرقت رفت. فریاد زدند که درها را ببندید تا همگان را تفتیش کنیم. همه را یکی یکی گشتند تا نوبت به آن مرد و زنِ همراهِ او رسید، مرد با خلوص قلب خدا را خواند و عرضه داشت: خداوندا اگر از این رسوائی رها شوم دیگر به گِردِ چنین کارهایی نگردم. این را گفت و مروارید پیدا شد.

حکایت مثنوی با حکایتی که در **مقالات شمس** آمده مشابهت کامل دارد. متن حکایت **مقالات شمس** چنین است: بعضی گفته‌اند که شخصی بود که روی او روی زنان بود، اما او مرد بود و آلت مردان داشت. کاملاً بی‌علّت و بی عِنّت. در حمام زنان دلّاکی کردی. سی‌سال کار می‌کرد تا روزی در حمام مرواریدی بزرگ از گوش دختر مَلِک گم شد. گفتند در حمام گم شده

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۷۵.

است. فرو روید تا سوراخ بینی همه را بجویید و سرهنگان در و بامِ حمام را گرفته:

تا در نرسد وعدهٔ هـر کـار کـه هست　　سودی نکند یاری هـر یـار کـه هست
تقدیر به هر قـضای نـاچار کـه هست　　در خواب کند هر دلِ بـیدار کـه هست

او در خلوتی درآمد. از ترس می‌لرزید که نوبت به من خواهد رسیدن و سجده پیاپی می‌کرد و عهد می‌کرد با خدا که اگر این بار خلاص یابم باقی همه عمر گِردِ این حرکت نگردم. خدایا بعد از این دلّاکی زنان نکنم. اقرار کردم به خدایی تو. اگر این بار از من دفع گردانی هرگز نصوح بدین گناه باز نگردد. در این تضرّع بود که آواز آمد که همه را جستیم. نصوح را بخوانید. بیهوش شد، به حق پیوست سِرّش. آواز آمد که یافته شد. گفتند: لاحَوْل در حق او گمان بـد بُردیم تا بیاید دختر مَلِک را بمالد که البته مالیدن او می‌خواهد. نصوح را بخوانید. نصوح گفت دست من امروز بکار نیست درد زِه‌ام گرفته است و تب[1].

استاد فروزانفر حکایت دیگری از **رونق المجالس** آورده که گرچه نام نصوح دارد ولی هیچ مشابهتی با حکایت مثنوی ندارد. متن عربی این حکایت را نیز ترجمه می‌کنیم: مردی از بنی‌اسرائیل به نام نصوح پیوسته از کار بد توبه می‌کرد و مجدّداً توبه‌اش را می‌شکست و آن کار را از سر می‌گرفت. تا اینکه روزی از کارهای زشت خود نادم شد و سر به صحرا گـذاشت و پیراهنش را درید و خاک برسرش ریخت که می‌گفت: تا کی توبه کنم و از توبه‌ام باز گـردم؟ خدایا اگر مرا از فعل قبیح مصون نداری برای همیشه به سوی آن خواهم رفت. در این لحظه شنید که کسی می‌گفت: اگر تو به گناه روی آوری من به رحمت خود روی آورم.

انصافاً هیچیک از حکایات فوق به لطافت و جذّابیّت حکایت مثنوی نیست، چه مولانا با کلام سحّار و ذهن وقّاد و توصیفات دقیق خود به آن حکایت حال و هوای دیگـری داده است که آن را از سایر روایات ممتاز کرده است.

نیکلسون هیچ مأخذی برای حکایت نصوح ذکر نکرده، در حالی که جـا داشت کـه حداقل به روایت **مقالات شمس** اشارت می‌کرد.

این حکایت در بیان توبهٔ صادقانه و تبدیل سیّئات به حسنات به برکت فضل و عنایت ربّانی است. حکایت مزبور در واقع بسط مطلبی است که در بیت (۲۲۲۱) به بعد مطرح شده است. مولانا می‌گوید آدمی تا وقتی به لذّت شهوات روی می‌آورد که لذّتِ مواجید معنوی را

---

۱. **مقالات شمس**، ج ۱، ص ۳۰۸ـ۳۰۷.

نچشیده باشد. وی طبق اسلوب مطلوب خود از هر بخش حکایت نتیجه‌ای اخذ می‌کند. مثلاً در آنجا که نصوح نزد عارف می‌رود و عارف با دیدهٔ باطنی مشکل اخلاقی او را درمی‌یابد و در عین حال به رویش نمی‌آورد، مسألهٔ حفظ اسرار الهی و بازگو نکردن آنرا به اغیار پیش می‌کشد. رجوع شود به بیت (۲۲۴۰ ـ ۲۲۲۷) و یا در آنجا که نصوح بیهوش برکف حمام می‌افتد، مسألهٔ فنایِ فی‌اللّه عارفان را مطرح می‌کند و می‌گوید همانطور که نصوح با بیهوش شدنش از رسوائی نجات پیدا کرد، عارفان نیز از طریق فنایِ فِی‌اللّه از چرخهٔ حیات دنیوی به نجات حقیقی می‌رسند. رجوع شود به بیت (۲۲۸۶ ـ ۲۲۷۵) و نکات دیگر که در مطاوی ابیات آمده است.

* * *

(۲۲۲۸) بود مردی پیش از این، نامش نَصُوح　　بُد ز دلاکیِّ زن او را فُتوح[1]

پیش از این مردی بود به اسم نصوح که از طریق دلّاکی کردن زنان امرار معاش می‌کرد. [«نَصُوح» در لغت به معنی بسیار ناصح و نصیحتگر است. صیغهٔ مبالغه از مصدر نُصْح (= نصیحت کردن). در آیهٔ ۸ سورهٔ تحریم آمده است که: **یاایُّهَاالَّذینَ آمَنُوا تُوبُوا اِلَی‌اللّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً**... «ای کسانی که ایمان آورده‌اید به درگاه خداوند توبه کنید، توبه‌ای خالص...». برخی خیال کرده‌اند که حکایت نصوح از آیهٔ فوق اخذ شده، در حالی که نصوح در قرآن کریم به صورت وصفی آمده است نه اضافی. پس حکایت مذکور ارتباطی با آن آیه ندارد گرچه ممکن است واقعیتی هم داشته باشد. به هر حال مفسّران در تفسیر «توبةً نصوحاً» گفته‌اند: **خالِصَةً لِوَجْهِ‌اللّه**[2]. یعنی توبه‌ای که خالصاً برای رضای خدا باشد. مَعاذ بن جَبَل (از اصحاب رسول خدا) می‌گوید به رسول خدا گفتم: **مَا التَّوْبَةُ النَّصُوحُ؟** یعنی توبهٔ نصوح چه توبه‌ای است؟ فرمود: **اَنْ یَتُوبَ التّائبُ ثُمَّ لایَرْجِعَ فِی ذَنْبٍ کَما لایَعُودُاللَّبَنُ اِلَی الضَّرْعِ**[3]. «اینکه توبه کننده، توبه‌ای کند و زان پس به سوی هیچ گناهی باز نگردد چنانکه شیرِ دوشیده به پستان باز نگردد.» در مطلع این فصل جلیل از مثنوی بدین روایت اشارت شده است. مُبرِّد گفته است که

---

۱. فُتوح: در اینجا به معنی دستمزدی که مایهٔ امرار معاش شود.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۱۸.

۳. پیشین.

توبهٔ نصوح، توبه‌ای است نصحیت کننده[۱]. به هرحال در تفسیر این مطلب وجوه بسیاری در تفاسیر گفته شده که همهٔ آن وجوه به مسألهٔ خلوص در توبه بازمی‌گردد.

در مطلع این فصل آیهٔ ۷ و ۱۰ سورهٔ لیل آمده است: فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسرىٰ... فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرىٰ. «پس کار نیک را بر او آسان گردانیم... پس کار نیک را بر او دشوار سازیم». منظور از دو آیهٔ فوق باتوجه به آیات پیشین و پسین اینست که هر کس در راه خدا انفاق کند و از بُخل بپرهیزد و وعده‌های الهی را باور دارد خداوند انجام طاعات و عبادات را در نظرش آسان می‌گرداند. و برعکس کسی که بخل ورزد و به دارایی خود غرّه شود و تکذیب حق کند، خداوند کار نیک را در نظرش سنگین و دشوار بنمایاند[۲].

مولانا در مطلع این فصل به مفاد فوق نظر داشته است.]

بود رویِ او چو رخسارِ زنان　　مردیِ خود را همی کرد او نهان　　(۲۲۲۹)

هیأت ظاهریِ او مانند صورت زنان بود، از اینرو مرد بودن خود را از دیگران مخفی داشت.

او به حمّامِ زنان دلّاک بود　　در دَغا[۳] و حیله بس چالاک بود　　(۲۲۳۰)

او در حمّام‌های زنانه دلّاکی می‌کرد و در حیله و تزویر بسیار ماهر بود.

سال‌ها می‌کرد دلّاکی و کس　　بُو نَبُرد از حال و سرِّ آن هوس　　(۲۲۳۱)

سال‌های متمادی در حمّام‌های زنانه دلّاکی می‌کرد در حالی که هیچکس از احوال و اسرار او آگاه نشد.

زآنکه آواز و رُخش زن‌وار بود　　لیک شهوت کامل و بیدار بود　　(۲۲۳۲)

زیرا هم صدایش زنانه بود و هم صورتش. ولی شهوت مردانه‌اش کامل و فعّال بود.

---

۱. ر.ک. تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۷۶.
۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۵۰۲.
۳. دَغا: حیله‌گری، نیرنگبازی.

(۲۲۳۳) چادر و سَربند[۱] پـوشیده و نـقاب مردِ شَهْوانـی و در غُـرّهٔ شَـباب[۲]

نصوح چادر بر سر می‌کرد و پوشینه و مقنعه می‌گذاشت. در حالی که مردی بود حَشَری و در عُنفُوان جوانی. [انقروی «غِرّه» ضبط کرده به معنی غرور و بی‌خبری.]

(۲۲۳۴) دخـترانِ خسـروان را زیـن طـریق خوش همی مالید می‌شُست آن عشیق[۳]

آن جوانِ هوس‌پیشه از این راه دختران اعیان را خوب می‌مالید و می‌شُست.

(۲۲۳۵) توبه‌ها می‌کرد و پا در مـی‌کشید نفسِ کـافر تـوبه‌اش را مـی‌درید

او چندین بار از این کار توبه کرد و از آن منصرف شد، اما نَفْسِ امّـارهٔ حـق‌ستیز او توبه‌اش را می‌شکست.

(۲۲۳۶) رفت پیشِ عـارفی آن زشت‌کـار گفت: مـا را در دعـایی یـاد دار

تا اینکه روزی آن بدکار (نصوح) به حضور یکی از عارفان رفت و بدو گفت: مرا نیز ضمن دعایت یاد کن. یعنی در حق من دعـایی کـن بـاشد کـه از ایـن فـعل قـبیح خـلاص شوم.

(۲۲۳۷) سـرِّ او دانست آن آزادمـرد لیک چون حِلمِ خـدا پـیدا نکـرد

آن عارف وارسته به راز کار او واقف شد. یعنی از طریق خواندن ضمیر او مشکلش را دریافت، بی‌آنکه چیزی از او بشنود. ولی چون از صفت حلم الهی برخـوردار بـود آن راز را فاش نکرد. یعنی قباحت کار او را به رویش نیاورد.

(۲۲۳۸) بر لبش قفل‌ست و، در دل رازهـا لب خموش و، دل پُـر از آوازهـا

عارف حقیقی بر لبانش قفل زده شده است. یعنی ساکت است، در حـالی کـه اسـرار بسیاری از امور را در دل دارد. لبانش خموش است و دلش پُر از نداهای غیبی.

---

۱. سَربَند: پوشینه، آنچه سر و صورت را با آن ببندند.

۲. غُرّهٔ شَباب: آغاز جوانی، عنفوان جوانی.

۳. عَشیق: عاشق، معشوق. در اینجا به معنی هوسکار و هوس‌پیشه.

عارفان که جامِ حق نوشیده‌اند　　رازها دانسته و پوشیده‌اند　　(۲۲۳۹)

عارفانی که جام اسرار حضرت حق را در کشیده‌اند، به اسراری واقف شده‌اند، ولی آن اسرار را از اغیار پوشیده داشته‌اند. [یکی از خصائل پسندیدهٔ عارفان صاحبدل، تجاهل و تغافلِ به موقع است. یعنی در عین وقوف بر امری تا مصلحت اقتضا نکند چیزی بُروز ندهند. بر عکسِ کوته‌بینان متظاهری که در هر امری خود را بحرالعلوم می‌نمایانند.]

هر که را اسرارِ کار آموختند　　مُهر کردند و دهانش دوختند　　(۲۲۴۰)

زیرا اسرار کار را به هر کسی یاد دهند، برلبانش مُهر خاموشی زنند و دهانش را بدوزند. یعنی هر کس به شرف اسرار الهی مشرّف شود و بدان حریمِ باقی درآید از طرف خداوند مأذون نیست که هرچه را مکاشفه کرده به دیگران بگوید، مگر به اهلان.

سست خندید و بگفت: ای بدنهاد　　زآنکه دانی ایزدت توبه دهاد[1]　　(۲۲۴۱)

آن عارف وارسته تبسّمی کرد و به طریق دعا به نصوح گفت: ای بدطینت، خداوند از فعل قبیحی که مرتکب می‌شوی توبه‌ات دهاد.

در بیانِ آنکه دعایِ عارفِ واصل و درخواستِ او از حقّ همچو درخواستِ حقّ است از خویشتن که کُنْتُ لَهُ سَمْعاً و بَصَراً وَ لِساناً وَ یَداً. قَوْلُهُ: وَ ما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَ لٰکِنَّ اللّٰهَ رَمیٰ، و آیات و اخبار و آثار در این بسیار است، و شرحِ سبب‌سازیِ حقّ تا مجرم را گوش گرفته به توبهٔ نَصوح آورد

آن دعا از هفت گَردون درگذشت　　کارِ آن مسکین به آخر خوب گشت　　(۲۲۴۲)

دعای آن عارف از هفت آسمان گذشت و سرانجام کار آن درمانده سامان یافت. [در مطلع این فصل قسمتی از حدیث **قرب نوافل** آمده که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۳۸) دفتر اول ذکر شد. توضیح آیهٔ **ما رَمَیْتَ** نیز در شرح بیت (۱۳۰۶) دفتر دوم آمده است.]

---

۱. دَهاد: دِهد، بدهد. فعل دعایی است، از مصدرِ دادن.

(۲۲۴۳) کان دعایِ شیخ نه چون هر دعاست فانی است و گفتِ او گفتِ خداست

زیرا دعای پیر مانند هر دعای دیگری نیست، او فانی است و گفتهٔ او گفتهٔ خداوند است. [انسان کامل چون انانیّتی ندارد سراپا نور الهی است، و قهراً هرچه او گوید، گفتهٔ حق است. چنانکه در آیهٔ ۳ سورهٔ نجم آمده است: وَ مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ اِنْ هُوَ اِلّٰا وَحْیٌ یُوحیٰ. «و (محمد) از سرِ هویٰ سخنی نگوید، بل سخن او نیست مگر وحیی که بدو رسد.» اکبرآبادی در بیان مصراع اول به یکی از اقوال سه‌گانهٔ مفسّران در تفسیر قسمت اول آیهٔ ۶۳ سورهٔ نور استشهاد جسته است[۱].]

(۲۲۴۴) چون خدا از خود سؤال و کَد[۲] کند پس دعایِ خویش را چون رد کند؟

اگر خدا چیزی از خود بخواهد و طلب کند، چگونه ممکن است که دعای خود را رد کند؟ [دو بیت اخیر به اتحاد عبد و معبود و فنای مظهر در ظاهر اشارت دارد که از بنیادی‌ترین قواعد مکتب مولاناست. رجوع شود به بیت (۲۹۴۸ ـ ۲۹۴۱) دفتر چهارم و توضیح آن.]

(۲۲۴۵) یک سبب انگیخت صُنعِ ذُوالْجَلال که رهانیدش ز نفرین و وَبال

خلاصهٔ مطلب خلّاقیّت خداوندِ صاحبْ‌جلال، سببی ساخت تا نصوح را از لعن و گناه برهانَد.

(۲۲۴۶) اندر آن حمّام پُر می‌کرد طشت گوهری از دخترِ شه یاوه گشت[۳]

در آن حمام، نصوح مشغول پُر کردن طشت بود که جواهر دختر شاه گم شد.

(۲۲۴۷) گوهری از حلقه‌هایِ گوشِ او یاوه گشت و، هر زنی در جست و جو

یکی از حلقه‌های جواهرات گوشوارهٔ او گم شد و همهٔ زنان به جستجو پرداختند.

---

۱. اکبرآبادی «دُعاءَ الرَّسُول» را دعا کردن پیامبر ترجمه کرده که از اقوال مفسّران در ذیل آیهٔ مذکور است. طبرسی و زمخشری و دیگر مفسّران این قول را نیز ذکر کرده‌اند. (ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۱۵۸، کشاف، ج ۳، ص ۲۶۰)

۲. کَدّ: سماجت در گدائی. در اینجا به معنی طلب.

۳. یاوه گشت: گم شد.

پس درِ حـمّام را بسـتند سـخت تـا بـجویند اوّلش در پـیچِ رخت (۲۲۴۸)

درِ حمّام را محکم بستند تا در وهلهٔ اول جواهر گم شده را لابلای جـامه‌های افـراد حاضر در حمّام بجویند. [مراد از «پیچ رخت» لابلای اسباب و البسهٔ حـمّامیان است کـه در سربینه و رختکن حمّام می‌نهادند.]

رخت‌ها جُسـتند و آن پـیدا نشـد دزدِ گـوهر نـیز هـم رسـوا نشـد (۲۲۴۹)

با آنکه همهٔ لباس‌ها را گشتند ولی دزد جواهر نه پیدا شد و نه رسوا.

پس به جِد جُستن گرفتند از گِزاف در دهان و گوش و اندر هر شکاف (۲۲۵۰)

پس با جدّیت تمام دهان و گوش و هر شکافی را فراوان گشتند. [«گِزاف» بـه مـعنی هرزه، بیهوده، بسیار، بی‌اندازه و بی‌حدّ است. در اینجا سه معنی اخیر با بیت فوق سازگار است. اما از میان شارحان، گولپینارلی معنی «بـیهوده» را در ایـن بـیت مـنظور داشـته و مـی‌گوید: «جستجوی بیهوده را رها کردند[1]...». این معنی از مصراع اول برنمی‌آید.]

در شکافِ تحت و فوق و هر طرف جست وجو کردند دُرِّ خوش صدف (۲۲۵۱)

آن مروارید مرغوب را در شکاف‌های پایین و بالا و هر قسمت گشتند. [ولی باز پیدا نشد. ناچار تدبیر دیگری اندیشیدند.]

بانگ آمد که همه عریان شـوید هر که هستید، ار عَجوز و گر نوید (۲۲۵۲)

یکی از آن جمع فریاد زد که ای زنانِ حاضر در حمّام باید بکلّی برهنه شوید. هر که هستید باشید، چه پیر و چه جوان. فرقی نمی‌کند.

یک به یک از حاجبه[2] جُستن گرفت تا پدید آیـد گُـهر دانـهٔ شگـفت (۲۲۵۳)

ندیمهٔ آن بزرگزاده یکی یکی زنان را وارسی کرد تا آن جواهر مرغوب و جالب را پیدا کند.

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر پنجم، ص ۳۲۳.

۲. حاجِبَه: زنی که پرده‌دار و دربان سرایِ ملکه باشد. در اینجا به معنی ندیمه.

(۲۲۵۴) آن نَصوح از ترس شد در خلوتی روی زرد و لب کبود از خَشْیَتی[۱]

نصوح از شدّت ترس به گوشه‌ای خلوت رفت، در حالی که از ترس، رنگ چهره‌اش زرد و لبش کبود شده بود.

(۲۲۵۵) پیشِ چشم خویش او می‌دید مرگ رفت و می‌لرزید او مانندِ برگ

زیرا نصوح، مرگ را پیش چشم خود می‌دید. پس تنهایی به جای خلوت حمّام رفت و مانند برگِ درخت می‌لرزید.

(۲۲۵۶) گفت: یا ربّ بارها برگشته‌ام توبه‌ها و عهدها بشکسته‌ام

نصوح در آن خلوت رو به حضرت حق کرد و گفت: پروردگارا بارها توبه کرده‌ام. اما توبه‌ها و پیمان‌های خود را شکسته‌ام.

(۲۲۵۷) کرده‌ام آنها که از من می‌سزید تا چنین سیلِ سیاهی در رسید

نصوح گفت: پروردگارا تاکنون کارهای زشتی کرده‌ام که شایستهٔ من بود. در نتیجه چنین سیل سیاهی به سراغم آمد.

(۲۲۵۸) نوبتِ جُستن اگر در من رسد وه که جانِ من چه سختی‌ها کشد

اگر نوبتِ وارسی من برسد، وای بر من که دچار چه سختی‌هایی خواهم شد.

(۲۲۵۹) در جگر، افتاده استم صد شَرَر در مناجاتم ببین بویِ جگر

صد شعله بر جگرم افتاده است. یعنی از ترس و هیجان دارم آتش می‌گیرم. خداوندا بوی جگرم را از راز و نیازم ببین.

(۲۲۶۰) این چنین اندوه کافر را مباد دامنِ رحمت گرفتم، داد، داد

الهی که چنین اندوهی دامنگیر هیچ کافری نشود. خداوندا دامن رحمتت را گرفته‌ام

---

۱. خَشْیَت: ترس.

فریاد، فریاد. یعنی به فریادم رس، به فریادم رس. [اگر «داد» را مصدر مرخّم بگیریم «داد، داد» یعنی عطایت را به من ارزانی دار، عطایت را به من ارزانی دار.]

کاشکی مادر نزادی مر مرا　　یا مرا شیری بخوردی در چَرا (۲۲۶۱)

ای کاش مادر مرا نزاده بود، و یا شیری درنده مرا در چراگاهی خورده بود. [«نزادی» و «بخوردی» فعل ماضی است که یای مجهول بدان ملحق شده و جنبهٔ تمنّی دارد.]

ای خدا آن کن که از تو می‌سزد　　که ز هر سوراخ مارم می‌گزد (۲۲۶۲)

خداوندا کاری کن که زیبندهٔ توست، زیرا از هر سوراخی ماری (سر برون کرده و) مرا می‌گزد.

جانِ سنگین دارم و دل آهنین　　ور نه خون گشتی در این رنج و حَنین (۲۲۶۳)

من سخت‌جان و آهنین‌دلم. به اصطلاحِ رایج یعنی «خیلی پوست‌کلفت‌ام» و الّا دل و جانم از شدّت این رنج و فغان خون می‌شد.

وقت تنگ آمد مرا و، یک نفس　　پادشاهی کن، مرا فریاد رس (۲۲۶۴)

خداوندا، فرصت اندک است. فقط یک لحظه بر من پادشاهی کن و به فریادم رس. [بیت فوق را بر این فرض معنی کردیم که «یک نَفَس» به مصراع دوم مربوط باشد. انقروی «یک نَفَس» را به مصراع اول مربوط دانسته و می‌گوید: الهی وقت تنگ آمده و برایم حتی یک نَفَس نمانده است[۱]. گولپینارلی می‌گوید: لحظه‌ای (به رسوایی مانده)[۲].]

گر مرا این بار ستّاری کنی　　توبه کردم من ز هر ناکردنی (۲۲۶۵)

خداوندا اگر این بار ستّاری بفرمایی، یعنی به اقتضای اسم ستّار (= بسیار پوشاننده) لغزش مرا بپوشانی زین پس از هر کار ناروا توبه می‌کنم.

---

۱. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۷۲۲.

۲. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر پنجم، ص ۳۲۳.

(۲۲۶۶) تـوبه‌ام بِـپْذیر ایـن بـارِ دگـر تـا بـبندم بـهرِ تـوبه صـد کـمر

این دفعه هم توبه‌ام را قبول کن تا برای توبه صد کمر ببندم. یعنی این بار واقعاً کمر همّت می‌بندم تا توبه‌ام شکسته نشود. [عدد «صد» در این قبیل موارد نشان دهندهٔ کثرت است نه عددی معیّن.]

(۲۲۶۷) من اگر ایـن بـار تـقصیری کـنم پس دگـر مشـنو دعـا و گـفتنم

اگر این دفعه گناهی مرتکب شدم، دیگر دعایم را قبول نکن و حرفم را گوش مده.

(۲۲۶۸) این همه زارید و، صد قطره روان که در افتادم بـه جـلّاد و عَـوان

نصوح پیوسته گریه می‌کرد و اشک فراوانی از چشمانش جاری شد و پیش خود می‌گفت: اسیر جلّادان و مأمورانِ خشونت‌کار شدم.

(۲۲۶۹) تـا نـمیرد هـیچ اَفْـرَنگی چـنین هـیچ مُـلْحِد را مـبادا ایـن حـنین

مبادا که هیچ نامسلمانی بدینصورت بمیرد. و مباد که هیچ ملحدی دچار این فغان و زاری شود. [اَفْرَنگ: فرنگ، فرنگستان، اروپا. معرّب آن «اِفْرَنج» است. مسعودی (مورخ و جغرافی‌دان معروف) آنان را از نسل یافث بن نوح و مذهب آنان را نصرانیّت (ترسائی) می‌داند و در عین حال می‌گوید که در میان آنان گبر و زندیق نیز یافته شود[1]. «افرنگ» در ادبیات قدیم فارسی معادل کافر و نامسلمان است. به قول گولپینارلی وقوع جنگ‌های صلیبی چنین ذهنیتی را در شرقیان پدید آورده است.]

(۲۲۷۰) نوحه‌ها می‌کرد او بر جانِ خویش رویِ عزرائیل دیـده پـیش پـیش

نصوح بر جان خود شیون‌ها می‌کرد و گویی که عزرائیل را مقابل خود دیده است.

(۲۲۷۱) ای خدا و ای خدا چـندان بگـفت کآن در و دیوار با او گشت جفت

نصوح آنقدر خدا خدا گفت که در و دیوار با او همنوا شد.

---

۱. ر.ک. اخبارالزمان، ص ۹۳.

در میانِ یارب و یارب بُد او　　بانگ آمد از میان جست و جو　　(۲۲۷۲)

نصوح در حالِ «یاربّ یاربّ گفتن» بود که ناگهان از میان مأموران تفتیش صدایی بلند شد.

نوبتِ جُستن رسیدن به نَصوح و آواز آمدن که: همه را جُستیم، نَصوح را بجویید، و بیهوش شدنِ نصوح از آن هیبت، و گشاده شدنِ کار بعد از نهایتِ بستگی، کَمٰا کٰانَ یَقُولُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اِذٰا اَصٰابَهُ مَرَضٌ اَوْ هَمٌّ اِشْتَدّی اَزْمَةُ تَنْفَرِجی

جمله را جُستیم پیش آی ای نَصوح　　گشت بیهوش آن زمان، پَرّید روح　　(۲۲۷۳)

آن فریاد زننده می‌گفت: همه را گشتیم، اکنون ای نصوح جلو بیا. نصوح همان دم بیهوش شد و روح از کالبدش پرید. [ترجمهٔ حدیث فوق: «هرگاه بیماری و یا اندوهی به رسول خدا می‌رسید می‌فرمود: شدّت گیر تا برطرف شوی.» چون «اِشْتَدّی» فعل امر است و «تَنْفَرِجی» جواب فعل امر، باید مجزوم گردد و «ی» از آخر آن حذف شود.]

همچو دیوارِ شکسته در فتاد　　هوش و علقش رفت، شد او چون جماد　　(۲۲۷۴)

نصوح مانند دیواری شکسته فرو افتاد، و عقل و هوش از او جدا شد و او مانند جماد، بی‌جان افتاد. [مولانا در این بیت و ابیات بعدی به مناسبت بیهوش شدن نصوح تلمیح و اشارتی دارد به فنایِ فِی‌اللّٰهِ عارفان که از طریق فنا به نجات می‌رسند.]

چونکه هوشش رفت از تن بی‌امان　　سِرِّ او با حق بپیوست آن زمان　　(۲۲۷۵)

وقتی که هوش بیدرنگ از نصوح مفارقت کرد، در همان لحظه روح او به حضرت حق پیوست. [«سِرّ» در تعاریف رسمی صوفیه با دل فرق دارد. اما در اینجا مراد از «سِرّ» باطن و حقیقت شخص است. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۳) دفتر دوم.]

چون تهی گشت و، وجودِ او نماند　　بازِ جانش را خدا در پیش خواند　　(۲۲۷۶)

چون از هستی موهوم خود خالی شد و موجودیتِ او باقی نماند، خداوند، بازِ بلندپروازِ روحش را به حضور خود فراخواند. [برخی‌از شارحان «باز» را پیشوند فعل محسوب داشته‌اند

به معنی دوباره، مجدّداً.]

(۲۲۷۷) چون شکست آن کشتیِ او بی‌مُراد در کنارِ رحمتِ دریا فتاد

چون کشتیِ وجود او ناخواسته شکست، پس به کرانهٔ دریای رحمت الهی افتاد. [منظور از «بی‌مراد» اینست که نصوح خود طالب فنایِ فِی‌اللّه نبود[1]، بل تجلی جلالی حضرت حق، هستی موهوم او را بغتةً ربود و بُرد. زیرا تجلی حق ناگهان آید. خواجه عبدالله انصاری گوید: «تجلّیِ حق ناگاه آید، اما بر دل آگاه آید.» و دل نصوح در آن لحظات به آگاهی رسیده بود. «بی‌مراد» را به مصراع دوم نیز می‌توان مربوط کرد.]

(۲۲۷۸) جان به حق پیوست چون بیهوش شد موجِ رحمت آن زمان در جوش شد

وقتی که نصوح بیهوش شد، روحش به حق پیوست و در همان لحظه امواج رحمت حق به تلاطم درآمد.

(۲۲۷۹) چونکه جانش وارهید از ننگِ تن رفت شادان پیشِ اصلِ خویشتن

وقتی که روح نصوح از ننگ جسم رها شد، شادمان نزدِ اصل خود رفت.

(۲۲۸۰) جان چو باز و تن مر او را کُنده‌ای[2] پای بسته، پَر شکسته بنده‌ای

به عنوان مثال، روح مانند باز شکاری است، و جسم مانند کُنده‌ای که پای باز را بدان بسته‌اند. و پر و بالش را درهم شکسته‌اند و او را اسیر کرده‌اند.

(۲۲۸۱) چونکه هوشش رفت و، پایش برگشاد می‌پرد آن باز سویِ کیقباد

وقتی که عقل و هوش جزئی روح از میان برود و پایش از کندهٔ جسم رها شود، آن بازِ اسیر به سوی پادشاه عالم هستی پرواز می‌کند. [«کیقباد» در اینگونه موارد مطلقاً به معنی پادشاه است، و مراد از آن حضرت حق است که «مَلِکُ‌الْکَوْنَیْن» است.]

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۰۴.

۲. کُنده: تنهٔ بُریده شدهٔ درخت، قطعه چوب کلفت با زنجیر که به پای زندانیان می‌بستند.

چونکه دریاهایِ رحمت جوش کرد　　سنگ‌ها هم آبِ حیوان نوش کرد　　(۲۲۸۲)

وقتی که دریاهای رحمت الهی به جوش آمد، سنگ‌ها نیز از آب حیات نوشیدند. [منظور بیت: وقتی که دریای رحمت الهی بجوشد، به اقتضای اسم رحمان حتی سنگ‌دلانِ عاری از معنویت نیز از آب معرفت الهی می‌نوشند و در سلک مؤمنان منسلک می‌شوند. مصراع اول، شرط و مصراع دوم جزای شرط است. منظور این بیت و ابیات لاحِق تا پایان فصل اینست که حق‌تعالی با رحمتِ واسعهٔ خود هر امری را که به نظرِ تنگ و محدود آدمیان ناممکن می‌آید ممکن می‌سازد.]

ذرّهٔ لاغر شِگَرف[۱] و زَفْت[۲] شد　　فرشِ خاکی اَطْلَس[۳] و زربفت شد　　(۲۲۸۳)

این بیت نیز جزای شرط است. معنی بیت باتوجه به شرط و جزا: وقتی که دریاهای رحمت الهی بجوشد ذرّه‌ای ناچیز، جالب و عظیم‌القدر گردد، و فرش خاکیِ زمین به حریرِ پُرنقش و نگار و زربفت مبدّل گردد. [همانطور که باران، زمین خاکی را از گُل و گیاه می‌آراید و آن را به پرنیانِ نگارین مبدّل می‌گرداند، بارانِ جذبات و تجلّیات الهی نیز زمین پژمرده و فسردهٔ دل آدمی را به گُل و ریحان اسرار و حقایق ربّانی مزیّن می‌کند. پس وجود حقیر آدمی با عنایات الهی، جلیل‌القدر گردد.]

مُردهٔ صدساله بیرون شد ز گور　　دیوِ ملعون شد به خوبی رَشکِ حُور[۴]　　(۲۲۸۴)

این بیت نیز جزای شرطِ مصراع اول از بیت (۲۲۸۲) است. معنی بیت باتوجه به شرط و جزا: وقتی که دریاهای رحمت الهی به جوش آید، مردهٔ صدساله سر از قبر بیرون می‌کند، و شیطان ملعون بقدری زیبا و پسندیده می‌شود که حوریان بدو حسد می‌برند.

این همه رویِ زمین سرسبز شد　　چوبِ خشک اِشکوفه کرد و نغز شد　　(۲۲۸۵)

این بیت نیز جزای شرط مصراع (۲۲۸۲) است. معنی بیت: وقتی دریاهای رحمت

---

۱. شِگَرف: شگفت و زیبا.
۲. زَفْت: بزرگ، نیرومند.
۳. اَطْلَس: پارچهٔ ابریشمی، حریرِ منقوش، پَرنیان.
۴. حُور: ر.ک. شرح بیت (۲۱۶۳) همین دفتر.

الهی بجوشد، سراسر زمین سبز و خرم شود، و چوب خشکیده غنچه دهد و زیبا و پسندیده شود.

(۲۲۸۶) گرگ با بَرّه حریفِ مَیْ شده ناامیدان خوش‌رَگ[۱] و خوش‌پی[۲] شده

این بیت نیز مانند ابیات پیشین جزای شرط است. معنی بیت: وقتی که دریاهای رحمت الهی بجوشد گرگ با برّه همپیاله می‌شود، یعنی رفیق و همراه می‌گردد و افرادِ مأیوس نرم و خوش‌رفتار می‌شوند.

یافته شدن گوهر و حلالی خواستنِ حاجبان و کنیزکان شاهزاده از نَصوح

(۲۲۸۷) بعد از آن خوفی، هلاکِ جان بُده مژده‌ها آمد که اینک گم شده

پس از ترسی که مایهٔ هلاک جان بود، مژده دادند که آن جواهر گمشده پیدا شد.

(۲۲۸۸) بانگ آمد ناگهان که رفت بیم یافت شد گم گشته آن دُرِّ یتیم

ناگهان فریاد زدند که سبب بیم و ترس از بین رفت زیرا آن مروارید گرانبها که گمشده بود پیدا شد.

(۲۲۸۹) یافت شد، و اندر فرح دریافتیم[۳] مژدگانی دِه، که گوهر یافتیم

مروارید پیدا شد و ما شاد گشتیم. مژدگانی بده که جواهر گمشده را پیدا کردیم.

(۲۲۹۰) از غریو و نعره و دَسْتَک زدن[۴] پُر شده حمّام، قَدْ زالَ الْحَزَن[۵]

از بانگ و فریاد و کف‌زدن زنان که می‌گفتند سبب اندوه برطرف شد، فضای حمّام پُر شده بود.

---

۱. خوش‌رَگ: خوش‌جنس، نیک‌اصل، نرم، سازگار. در دیوان شمس «خوش‌رگ» صفت «چنگ» واقع شده. و «چنگِ خوش‌رگ» یعنی سازی که سیم‌ها و اوتارش نرم و به اصطلاح «مضراب خورش» خوب باشد.

۲. خوش‌پی: خوش رفتار، خوش قدم، راهوار.

۳. دریافتن: تار و پود را درهم کردن برای پدید آوردن پارچه. «اندر فرح دریافتیم» یعنی با شادی و فرح درآمیختیم. به عبارت ساده‌تر خوشحال و فرحناک شدیم.

۴. دَسْتَک زدن: کف زدن طبق اصول و هماهنگ با حرکات پا.

۵. قَدْ زالَ الْحَزَن: به تحقیق اندوه برطرف شد. حقّا که غم از بین رفت.

آن نَصوحِ رفته باز آمد به خویش دید چشمش تابشِ صد روز بیش (۲۲۹۱)

آن نصوح که مدهوش و بی‌خویش شده بود به خود آمد و چشمش نوری بیش از صد روز دید. یعنی چشم نصوح در آن لحظه شادی و سروری را که برای دیگران طی روزهای فراوان حاصل می‌شود در یک لحظه دید. یا چشم دل نصوح تجلی الهی را که برای دیگران طیّ روزان و شبان فراوان در طاعت و عبادت ظهور می‌کند در لحظه‌ای دید. [اکبرآبادی «روز» را «روزه» و «بیش» را «پیش» ضبط کرده و منظور بیت را اینگونه بیان می‌دارد: تجلّی و تابشی که صائم (= روزه‌دار) را از صد صوم (= روزه) روی دهد نصوح را در یک بیخودی حاصل شد[۱].]

می‌حلالی خواست از وی هر کسی بوسه می‌دادند بر دستش بسی (۲۲۹۲)

همه از نصوح حلالیّتی می‌طلبیدند و مدام دستش را می‌بوسیدند.

بدگُمان بُردیم و، کن ما را حلال گوشتِ تو خوردیم اندر قیل و قال (۲۲۹۳)

زنانِ مفتّش به نصوح گفتند: ما در حقّ تو سوءظنّ داشتیم. پس ما را حلال کن، چرا که با قیل و قال خود (و اتّهام زدن) غیبتِ تو را کردیم. [«گوشتِ تو خوردیم» تعبیری است متّخذ از قرآن کریم در بیان غیبت کردن و زشتی آن. زیرا خداوند در آیهٔ ۱۲ سورهٔ **حُجُرات** «غیبت کردن» را به «خوردن گوشتِ برادرِ مُرده» تشبیه می‌فرماید تا زشتی این بلای خانمانسوز اخلاقی و اجتماعی را به مشمئزترین وجه تصویر کند: **یا اَیُّهَاالَّذینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثیراً مِنَ‌الظَّنِّ اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ وَ لاتَجَسَّسُوا وَ لایَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً اَیُحِبُّ اَحَدُکُمْ اَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ اَخیهِ مَیْتاً فَکَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُواللّهَ اِنَّ‌اللّهَ تَوّابٌ رَحیمٌ.** «هان ای کسانی که ایمان آورده‌اید از بسیاری گمان‌ها در حقّ یکدیگر بپرهیزید زیرا برخی از گمان‌ها گناه است. نیز دربارهٔ یکدیگر تجسّس مکنید و همچنین غیبت یکدیگر مکنید. آیا کسی از شما دوست می‌دارد که گوشت برادر مُردهٔ خود را بخورد؟ البته که از آن کار نفرت دارید. بترسید از خداوند که همانا خداوند توبه‌پذیر مهربان است.»]

---

۱. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۰۵.

(۲۲۹۴) زآنکه ظنِّ جمله، بر وَی بیش بود زآنکه در قربت ز جمله پیش بود

زیرا که مفتّشان بیش از هر کس به نصوح سوءظنّ داشتند به دلیل آنکه وی بیش از سایرین به دختر شاه نزدیک بود.

(۲۲۹۵) خاصّ دلّاکش بُد و مَحرم نَصوح بلکه همچون دو تنی، یک گشته روح

نصوح دلّاک مخصوص شاهزاده و محرم اسرارش بود. بلکه بهتر است بگوییم که آن دو مانند روحی در دو قالب بودند.

(۲۲۹۶) گوهر ار بُرده‌ست او برده‌ست و بس زو ملازم‌تر به خاتون نیست کس

زنان می‌گفتند: اگر جواهر را کسی دزدیده باشد فقط نصوح دزدیده نه کسی دیگر، زیرا او بیش از سایرین همراه و ملازم دختر شاه است.

(۲۲۹۷) اوّل او را خواست جُستن در نبرد بهرِ حُرمت داشتن تأخیر کرد

هنگام تفتیش نیز ابتدا می‌خواستند نصوح را وارسی کنند، ولی بخاطر احترام بدو نوبت تفتیش او را عقب انداختند.

(۲۲۹۸) تا بود کان را بیندازد به جا اندرین مهلت رهانَد خویش را

نوبت او را عقب انداختند که شاید از این فرصت استفاده کند و جواهرِ دزدیده را در گوشه‌ای بیفکند و خلاصه در این فاصله خود را نجات دهد.

(۲۲۹۹) این حلالی‌ها ازو می‌خواستند وز برایِ عذر برمی‌خاستند

از اینرو از نصوح حلالیتی می‌طلبیدند و در صدد عذرخواهی برمی‌آمدند.

(۲۳۰۰) گفت: بُد فضلِ خدایِ دادگر ورنه ز آنچم گفته شد، هستم بَتَر

نصوح به زنان گفت: این فضل خداوند عادل بود که مرا نجات داد، و الّا من از آنچه که درباره‌ام گفته‌اید بدترم. یعنی چه حلالیّتی؟ اگر فضل و احسان خداوند شامل حالم نمی‌شد در فساد و قباحتِ عمل از همه جلوتر بودم. [بیت فوق این نکته را می‌گوید که شخصی اگر به

توفیقی رسید و یا از مهلکه‌ای رهید نباید به خود مغرور شود و سبب توفیق و نجات خود را به خود نسبت دهد.]

چه حلالی خواست می‌باید ز من؟ کـــه مـنم مـجُرم‌تـرِ اهـلِ زَمَـن (۲۳۰۱)

از آدم گناهکاری چون من چه حلالیّتی می‌طلبید؟ زیرا مـن از هـمهٔ مـردم روزگـار گناهکارترم.

آنچه گـفتندم ز بَـد از صـد یکـی‌ست بر من این کشف‌ست، ارکس را شکی‌ست (۲۳۰۲)

آنچه در بدی من گفته‌اند یکی از صد است. یعنی از صدتا گـناهی کـه کـرده‌ام فـقط یکی را گفته‌اند. اگر کسی در ایـن مـورد شک دارد بـرای مـن ایـن امـر مکشـوف و مسـلّم است.

کس چه می‌داند ز من جز اندکی؟ از هزاران جُرم و بَـد فـعلم یکـی (۲۳۰۳)

کسی جز اندکی چه چیزی دربارهٔ من می‌داند؟ از هزاران گناه و زشتکاری‌ام فقط یکی را می‌داند.

من هـمی دانـم و آن سـتّارِ مـن جُـــرم‌هـا و زشـتیِ کـردارِ مـن (۲۳۰۴)

فقط من می‌دانم و خداوندِ ستّارالعیوب که چه گناهان و تباهکاری‌هایی مرتکب شده‌ام.

اوّل، ابـــلیسی مـــرا اســـتاد بـود بعد از آن، ابلیس پیشم بـاد بـود (۲۳۰۵)

در ابتدای ارتکاب به گناه، ابلیس معلّم من بود، اما بعد از مدّتی ابلیس پیش من هیچ بود.

حق بدید آن جمله را، نادیده کرد تا نگردم در فـضیحت رُویْ‌زرد[1] (۲۳۰۶)

حق‌تعالی همهٔ افعال قبیحم را دید و چشم‌پوشی کرد تا بر اثر رسوائی شرمنده نشوم.

---

۱. رُویْ‌زرد: شرمگین و خجالت‌زده.

(۲۳۰۷) باز، رحمت پوستین دوزیم[۱] کـرد توبهٔ شیرین چو جان روزیم کـرد

بار دیگر رحمت الهی لغزش مرا جبران کرد، و توبه‌ای نصیب من فرمود که از جان هم شیرین‌تر است.

(۲۳۰۸) هرچه کردم، جمله ناکـرده گـرفت طـاعتِ نـاکـرده آورده گـرفت

هر گناهی که مرتکب شدم، اغماض فرمود، و هر طاعت و عبادتی که انجام نداده بودم انجام یافته فرض کرد.

(۲۳۰۹) همچو سَـرْو و سُـوسَنم آزاد کـرد همچو بخت و دولتم دلشـاد کـرد

مرا همچون سرو و سوسن آزاد کرد، و مانند صاحبان بخت و اقبال شادمانم فـرمود. [«سوسن» گُلی است معروف که چهار قسم است. یکی از اقسام آن، سوسن سفید است که آنرا آزاد گویند[۲]. برای توضیح بیشتر رجوع شود به شرح بیت (۲۱) دفتر سوم، و (۱۰۱۹) دفـتر چهارم. جایز است که برای لفظ «بخت» و «دولت» مضافی قائل شویم و مراد از بخت و دولت، صاحب بخت و دولت است. نصوح می‌گوید: حق‌تعالی مرا همچون سرو و سوسن، سبز و خرّم دائمی کرد.]

(۲۳۱۰) نامِ من در نـامهٔ پـاکـان نـوشت دوزخی بـودم بـبخشیدم بـهشت

نام مرا در دفتر پاکیزگان صالح نوشت. و با آنکه مستحق جهنّم بودم بهشت را به من عطا فرمود.

(۲۳۱۱) آه کردم، چون رَسَن شـد آهِ مـن گشت آویزان رَسَن در چـاهِ مـن

از کثرت گناه خود آه کشیدم و آهم به ریسمانی مبدّل شد و آن ریسمان در درون چاهی

---

۱. پوستین دوزی: شغلِ پوستین دوز، وصله‌زدن بر پوستین، در اینجا کنایه از اغماض و چشم‌پوشی از گناه. گویی که نصوح می‌گوید: رحمت حق‌تعالی پوستینِ دریده شدهٔ عِرض و آبروی مرا وصله زد و نقیصهٔ اخلاقی مرا جبران فرمود.

۲. ر.ک. آنندراج، ج ۳، ص ۲۵۱۱.

که محبوس بودم آویزان شد. [مراد از این چاه، چاه نفسانیّات و شهوات حیوانی است. تکملهٔ مطلب در بیت ذیل آمده است.]

آن رَسَن بگرفتم و بیرون شدم　　شاد و زَفْت[1] و فَربِه و گُلگُون شدم　　(۲۳۱۲)

آن ریسمان را گرفتم و از چاه نفسانیّات خارج شدم. و پس از نجات از آن چاه از نظر روحی و باطنی شاد و نیرومند و کمال یافته و با نشاط شدم.

در بُنِ چاهی همی بودم زبون　　در همهٔ عالَم نمی‌گنجم کنون　　(۲۳۱۳)

من در آن وقت در تهِ چاهی خوار و زبون بودم، و اینک چنان جلیل‌القدر و عظیم‌الشأن شده‌ام که در سراسر جهان نمی‌گنجم. [از اینروست که صوفیه انسان کامل را «کَونِ جامع» دانسته‌اند. یعنی همهٔ حضرات و ساحات وجودی از لاهوت گرفته تا ناسوت در وجود او منطوی شده است.]

آفرین‌ها بر تو بادا ای خدا　　ناگهان کردی مرا از غم جدا　　(۲۳۱۴)

خداوندا آفرین‌های بیشمار نثار تویی که ناگهان مرا از اندوه رهانیدی.

گر سرِ هر موی من یابد زبان　　شُکرهایِ تو نیآید در بیان　　(۲۳۱۵)

اگر فرضاً سرِ هر موی من زبانی پیدا کند، باز نمی‌تواند سپاس تو را بجا آورد.

می‌زنم نعره درین روضه[2] و عُیون[3]　　خلق را یٰا لَیْتَ قَوْمی یَعْلَمُون　　(۲۳۱۶)

من در میان این بوستانها و چشمه‌ساران در خطاب به مردم فریاد برمی‌آورم که: ای کاش قوم من بدانستندی. [مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۲۵ سورهٔ یس که توضیح آن در شرح بیت (۱۰۴۵) دفتر چهارم آمده است.]

---

۱. زَفْت: بزرگ، ستبر.
۲. رَوْضَه: گلشن، بوستان. جمع: رَوْضات.
۳. عُیون: جمعِ عَیْن به معنی چشمه.

باز خواندنِ شه‌زاده، نَصوح را از بهرِ دلّاکی، بعد از استحکامِ توبه و قبول توبه و بهانه کردنِ او و دفع گفتن

(۲۳۱۷) بعد از آن آمد کسی کز مرحمت دخترِ سلطانِ ما می‌خواندت

بعد از آن واقعه فرستاده‌ای از طرف دختر شاه آمد و گفت: دختر پادشاهِ ما از روی لطف و مرحمت تو را مجدّداً نزد خود فرا خوانده است.

(۲۳۱۸) دخترِ شاهت همی خوانَد، بیا تا سَرَش شویی کنون، ای پارسا

دختر شاه تو را نزد خود خوانده و می‌گوید: بیا تا ای پاکدامن سرش را بشوئی.

(۲۳۱۹) جز تو دلّاکی نمی‌خواهد دلش که بمالد یا بشوید با گِلش

دختر شاه بجز تو دلّاک دیگری نمی‌خواهد که او را مشت و مال دهد و یا سرش را با گِلِ مخصوص حمّام بشوید.

(۲۳۲۰) گفت: رَوْ رَوْ، دستِ من بیکار شد وین نَصوحِ تو کنون بیمار شد

نصوح به آن فرستاده گفت: برو، برو که دست من از کار افتاده است، و اکنون نصوح تو بیمار شده است.

(۲۳۲۱) رَوْ، کسی دیگر بجو اشتاب و تفت[1] که مرا وَالله دست از کار رفت

برو با شتاب و عجله کسی دیگر را طلب کن، زیرا به خدا قسم که دستم از کار افتاده است.

(۲۳۲۲) با دلِ خود گفت: کز حد رفت جُرم از دلِ من کَی رود آن ترس و گُرم[2]؟

نصوح در دل گفت که گناه من از حدّ گذشته است، آن بیم و اندوه کی ممکن است از دل

---

۱. تَفْت: شتاب. شتابان.

۲. گُرم: اندوه، دلتنگی.

من بیرون رود؟

من بمُردم یک ره و، باز آمدم من چشیدم تلخیِ مرگ و عدم (۲۳۲۳)

من یک بار مُردم و زنده شدم. من طعم تلخ مرگ و نیستی را چشیدم.

توبه‌یی کردم حقیقت با خدا نشکنم تا جان شدن از تن جدا (۲۳۲۴)

من نزد خداوند توبه‌ای راستین کرده‌ام و تا وقت مرگ، آن توبه را نخواهم شکست.

بعدِ آن مِحنت که را بارِ دگر پا رود سویِ خطر؟ اِلّا که خر (۲۳۲۵)

بعد از تحمّل آن همه رنج و محنت چه کسی بجز الاغ به سوی آن امر خطرناک می‌رود؟ یعنی کسی که دیدهٔ عبرت‌بین داشته باشد دیگر گرد آن جرم و جریرت نگردد، فقط کسی دوباره به سوی گناه می‌رود که مغزش مغز خر باشد.

حکایت در بیانِ آنکه کسی توبه کند و پشیمان شود، و باز آن پشیمانی‌ها را فراموش کند و آزموده را باز آزماید، در خسارتِ ابد افتد، چون توبهٔ او را ثباتی و قوّتی و حلاوتی و قبولی مدد نرسد، چون درختِ بی‌بیخ هر روز زودتر و خشک‌تر بود، نَعُوذُ بِاللّٰه

خلاصهٔ داستان

گازُری خری نحیف و لاغر داشت که کمرش در زیر سنگینی بار زخمین شده بود. و در آن وادی چیزی جز آب پیدا نمی‌شد که بخورد. و اتفاقاً در آن حوالی بیشه‌ای قرار داشت و در آن شیری زندگی می‌کرد. روزی میان شیر و فیلی نیرومند جنگی رخ داد و شیر در اثنای این جنگ مجروح شد و زان پس از شکار جانوران فروماند. چون گرسنگی بر او غالب شد به روباهی امر کرد که به حومهٔ بیشه برود و در صورتی که خری را دید او را با حیله نزد او آورد تا به‌اصطلاح «دلی از عزا درآورد.» روباه به شیر گفت: شاها، خیالت راحتِ راحت باشد که حیله‌گری کار اصلی من است. روباه این را گفت و راه افتاد. در میان راه از کنار جویباری می‌گذشت که چشمش به خری نحیف افتاد. پیش رفت و سلامی کرد و با تعجّبِ ساختگی به خر گفت: در این هامون خشک و لَمْ یَزْرع چه می‌کنی؟! خر جواب داد: نصیب و قسمتم همین است که می‌بینی. روباه به او گفت: در این دنیا باید تلاش کنی تا به رزقت برسی و الّا گرسنه خواهی ماند. بحثی طولانی میان آن دو برپا شد. روباه دید با مباحثه کاری از پیش نمی‌رود پس، از درِ مکر وارد شد و توصیف دلنشینی از زندگی در بیشه و نیزار کرد. خر با همهٔ اصراری که بر توکل می‌ورزید مجذوب توصیف روباه شد و خلاصهٔ کلام روباه و خر به سوی بیشهٔ شیرِ علیل حرکت کردند. شیر چون از شدّت گرسنگی بی‌تاب شده بود طاقت نیاورد که خر در دسترسش قرار گیرد. پس خیزی برداشت تا به خر حمله کند، اما تاب و توانی در کار نبود. خر همینکه چهرهٔ هولناک و عبوس شیر را دید پا به فرار گذاشت

و از این مهلکه جان بدر برد. شیر به روباه گفت: یک بار دیگر نزد خر برو و او را خام کن و اینجا بیاور. روباه نزد خر رفت و سخنان نرم و دلنشینی بدو گفت و اطمینان داد که هیچ خطری او را تهدید نمی‌کند بلکه آن هول و هراس ناشی از غلبهٔ وهم و خیال بوده است. خر خیلی کوشید که سخنان روباه را نپذیرد، ولی گرسنگی و حرص و آز بر او غالب شد. از اینرو همراه روباه به سوی بیشه حرکت کرد. و همینکه در دسترس شیر قرار گرفت، شیر بر او حمله آورد و پاره‌پاره‌اش کرد. شیر که از تکاپویِ بسیار، تشنه شده بود به سوی چشمه رفت تا آبی بنوشد. در این هنگام روباه از فرصت استفاده کرد و دل و جگر خر را خورد. وقتی شیر بازگشت خواست ابتدا دل و جگر خر را بخورد ولی هرچه گشت آن دو را نیافت. به روباه گفت: پس دل و جگر خر کجاست؟ روباه گفت: او در اصل نه دلی داشته و نه جگری، چون اگر خر این دو عضو را می‌داشت هیچگاه گول مرا نمی‌خورد که با پای خود به هلاکتگاه بیاید.

* * *

مأخذ حکایت فوق حکایتی است که در **کلیله و دمنه** آمده است. اما مولانا طبق اسلوب خود به اقتضای نکات و دقایق معنوی در این حکایت نیز دخل و تصرّفی کرده است. متن حکایت **کلیله** اینست: آورده‌اند که شیری بود، و او را «گَر» برآمده بود و چنان قوّت از او ساقط شده که از حرکت بازماند و نشاطِ شکار فروگذاشت و در خدمت او روباهی بود. روزی او را گفت: مَلِک این علّت را علاج نخواهد فرمود؟ شیر گفت: اگر دارو دست دهد به هیچ وجه تأخیر جایز نشمرم. و گویند دل و جگر خر می‌باید و طلب آن میسّر نیست. گفت: اگر مَلِک مثال دهد در آن توقّفی نیفتد، و در این نزدیکی چشمه‌ای است و گاوُرِی هر روز به جامه شُستن، آنجا آید و خری رختْ‌کشِ اوست و هر روز در آن مرغزار می‌چرد. او را بفریبم و بیارم و مَلِک نذر کند دل و گوش او را بخورد و باقی بر بندگان صدقه کند. شیر این شرط بجا آورد و روباه به نزدیک خر رفت و تلطّفی نمود. آنگاه پرسید که موجب چیست که تو را نزار و رنجور می‌بینم؟ گفت: این گازر بر تواترم کار فرماید و تیمارِ علف کم کند. روباه گفت: مَخْلَص و مَهْرَب مهیّا، به چه ضرورت این محنت اختیار کردی؟ گفت: هرکجا روم از این مشقّت خلاص نیابم. روباه گفت: اگر فرمان بری تو را به مرغزاری بَرَم که زمین آن چون کلبهٔ گوهرفروش به الوانِ جواهر مزیّن است و هوای او چون طبلهٔ عطّار به نسیمِ مُشک و عنبر معطّر.

نه امتحان بسوده چنان موضعی به دست نه آرزو سپرده چنان بُقعتی به پای

و پیش از این خری دیگر را نصیحت کرده‌ام و امروز درعرصهٔ فراغ و نعمت می‌خرامد

و در ریاض امن و مسرّت می‌گذارد. چون خر این فصول بشنود خام طمعی او را برانگیخت تا نانِ روباه پخته شد. گفت: از اشارت تو گذر نیست چه می‌دانم که برای دوستی و شفقت این دل نمودگی و مکرمت می‌کنی. روباه او را به نزدیک شیر بُرد چون زار و نزار بود قصدی کرد و زخمی انداخت، مؤثّر نیامد به سبب ناتوانی. خر بگریخت. روباه از ضعف شیر لختی تعجب نمود که کدام بدبختی از این فراتر که مخدوم من خری لاغر نتواند شکست! این سخن بر شیر گران آمد. اندیشید که اگر بگویم اهمال روا داشتم به تردّد و تحیّر منسوب گردم، و اگر به قصورِ قوّت اعتراف کنم سِمت عجز را التزام باید نمود. آخر فرمود که هرچه پادشاهان کنند رعیّت را بر آن وقوف و استکشاف شرط نیست که خاطرِ هرکس بدان نرسد که رأیِ ایشان بیند، تو را این سؤال نمی‌باید کرد. از این تعجّب درگذر و حیلت کن تا خر بازآید و خلوصِ اعتقاد و فرط اخلاص تو بدان روشن گردد. روباه باز رفت. خر عتاب کرد و گفت: تو مرا کجا برده بودی؟! روباه گفت: سود ندارد و هنوز مدّت رنج و ابتلای تو سپری نشده است، و الّا جای آن نبود که دل از جای می‌بایست برد، اگر آن «خر» دست به تو دراز کرد از صدق شهوت و فرط شفقت بود، و اگر توقّفی رفتی انواع تلطّف و تملّق مشاهدت افتادی و من در این هدایت و دلالت سرخ‌روی گشتمی. بر این مزاج دمدمه می‌داد تا خر را در شبهت افکند که هرگز شیر ندیده بود. پنداشت که او هم خر است باز آمد، شیر او را تألّفی واجب دید تا استیناسی یافت. پس شیر در جَست و او را بشکست و روباه را گفت: من غسلی کنم و آنگاه دل و گوش او را بخورم که معالجتِ این علّت بر این سیاقت مفیدتر باشد چندانکه شیر برفت روباه دل و گوش خر بخورد. شیر باز آمد پرسید که دل و گوش کجا شد؟ گفت: بقا باد مَلِک را. اگر او دل و گوش داشتی که مرکز عقل و محلّ سمع است، پس از آنکه صولت مشاهده کرده دروغ من نشنودی و به خدیعت من فریفته نشدی و به پای خود به گور نیامدی.

* * *

مولانا در این حکایت طولانی و پرمغز موضوعات مختلفی را مورد بحث قرار می‌دهد که اهمّ آنها عبارتند از: تسلیم بودن اولیاءاللّه به رضای حضرت حق، تقابل اهل سعی و تلاش با اهل تسلیم و توکّل. این بحث نظیر بحثی است که در حکایت «نخجیران و شیر» در دفتر اول آمده است. در این حکایت «خر» مظهر اهل توکّل است، و روباه مظهر اهل سعی. نکتهٔ دیگر این حکایت، نقد اهل تقلید است، همان‌ها که بطور قشری و سطحی دم از مکارم و فضائل اخلاقی می‌زنند در حالی که خود بدان ایمان ندارند. در این بخش نیز «خر» نمایندهٔ این گروه

است. نکتهٔ دیگر نقد توبه‌کارانِ سست ایمان و دارندگان علوم ظاهری است. مولانا می‌گوید علوم ظاهری و محفوظاتِ ذهنی نمی‌تواند آدمی را از مهالک نَفْس نجات دهد. در این بخش نیز «خر» نمایندهٔ این قشر است، زیرا با آنکه سخنانِ پُرنکته‌ای در باب اجتناب از حرص و طمع بر زبان آورد با این همه خود به سبب غلبهٔ حرص و آز به قربانگاه خود قدم نهاد.

* * *

(۲۳۲۶) **گازری بود و مر او را یک خری پشت ریش[۱]، اِشکم تهی و لاغری**

یک نفر رختشوی، خری لاغر و شکم خالی داشت و کمر آن حیوان نیز زخمی شده بود.

(۲۳۲۷) **در میانِ سنگلاخِ بی‌گیاه روز تا شب بی‌نوا و بی‌پناه**

آن زبان بسته روز تا شب در میان سنگلاخِ بی‌علف، بیچاره و بی‌پناه به سر می‌برد.

(۲۳۲۸) **بهرِ خوردن جز که آب آنجا نبود روز و شب بُد خر در آن کور و کبود**

در آن وادی بجز آب، چیز دیگری برای خوردن یافت نمی‌شد. و آن خر، شب و روز در آن محلّ به صورت خوار و زبون سر می‌کرد.

(۲۳۲۹) **آن حوالی نَیستان و بیشه بود شیر بود آنجا، که صیدش پیشه بود**

در آن نزدیکی‌ها نیزار و بیشه‌ای قرار داشت و در آن شیری زندگی می‌کرد که کارش شکار حیوانات بود.

(۲۳۳۰) **شیر را با پیلِ نر جنگ اوفتاد خسته شد آن شیر و ماند از اِصطیاد[۲]**

روزی میان آن شیر و فیلی نر جنگی برپا شد و شیر در اثنای این جنگ زخمی شد و زان پس از شکار جانوران عاجز ماند.

---

۱. ریش: زخم.

۲. اِصْطیاد: شکار کردن. مصدر باب افتعال از ریشهٔ «ص ی د».

مدّتی واماند زآن ضعف از شکار بی‌نوا ماندند دَد[1] از چاشتْ‌خوار (۲۳۳۱)

شیر به سبب ضعفی که پیدا کرده بود مدّتی نتوانست شکار کند، و جانوران درنده نیز از غذا محروم ماندند.[وقتی شیر صیدی می‌گیرد تا حدّ سیر شدن از آن می‌خورد و بازماندهٔ لاشهٔ صید نصیب جانوران وحشی دیگر نظیر کرکس، کفتار، روباه و... می‌شود.چنانکه می‌فرماید:]

زآنکه باقی‌خوارِ شیر ایشان بُدند شیر چون رنجور شد، تنگ آمدند (۲۳۳۲)

زیرا آن جانوران باقی‌ماندهٔ طعمهٔ شیر را می‌خوردند، و چون شیر ناتوان شد آنها نیز دچار مضیقهٔ غذایی شدند.

شیر یک روباه را فرمود: رَوْ مر خری را بهرِ من صیّاد شو (۲۳۳۳)

تا اینکه روزی شیر به روباهی امر کرد که برو برای من خری شکار کن.

گر خری یابی به گِردِ مرغزار رَوْ فسونش خوان، فریبانَش، بیار (۲۳۳۴)

اگر خری در حوالی چمنزار دیدی، نیرنگی بکار گیر و فریبش بده و به حضور ما بیاورش.[«فَریبانش» یعنی او را فریب بده. «فریبان» فعل امر حاضر از مصدر فریباندن + ضمیر مفعولیِ «ش». شارحی از متأخران کاربرد این فعل را نادرست دانسته و آنرا کاربرد خاص مولانا شمرده است. متن کلام شارح مذکور اینست: «فریبان» فعل امر است از فریباندن، که گویا از کاربردهای خاصّ مولاناست، و اصولاً فریفتن فعل متعدّی است و این صورتِ متعدّی برای آن درست نیست.» این شارح محترم اگر به کتب دستور زبان فارسی عنایت می‌کردند درمی‌یافتند که متعدّی کردن فعلِ متعدّی، خارج از قاعدهٔ دستور زبان نیست، بلکه در حیطهٔ قواعد دستوری است. در قواعد عربی نیز این قاعده معمول است. یعنی در مواردی افعال متعدّی را مجدّداً به ابواب مخصوص تعدّیِ فعل می‌برند. و اینکه شارح محترم فرموده‌اند کاربردِ «فریباندن» خاص مولاناست، این سخن نیز صحیح نیست زیرا مثلاً در ترجمهٔ تفسیر طبری که متن آن از نمونه‌های بارز نثر فارسی دری در سدهٔ چهارم هجری (حدود سیصد سال قبل از تولّد مولانا) است، کاربرد این فعل فراوان یافت شود. نمونه‌ای از این کاربرد چنین است:

---

۱. دَد: جانور درنده، مانند شیر و پلنگ. در اینجا به معنی دَدان است.

و ابلیس بیرون بهشت بود که ایشان را بفریبانید[۱]. نمونهٔ دیگر: پس آدم دانست که ابلیس او را بفریبانید[۲].]

(۲۳۳۵) چون بیابم قوّتی از گوشتِ خر پس بگیرم بعد از آن صیدی دگر

اگر از خوردن گوشت خر نیرویی بگیرم، زان پس به شکارهای دیگر می‌پردازم.

(۲۳۳۶) اندکی من می‌خورم، باقی شما من سبب باشم شما را در نوا

من مقدار کمی از گوشت خر می‌خورم و بقیّه را نیز شما می‌خورید. من باعث ارتزاق شما می‌شوم. خلاصه من شما را به نان و نوایی می‌رسانم.

(۲۳۳۷) یا خری، یا گاو، بهرِ من بجوی زآن فسون‌هایی که می‌دانی، بگوی

ای روباه برو با آن حیله‌هایی که بلدی برای من یا یک رأس خر بیاور یا یک رأس گاو.

(۲۳۳۸) از فسون و از سخن‌هایِ خوشش از سَرش بیرون کن و، اینجا کشش

با حیله‌ها و سخنان جذّاب و دلنشین، عقل از سرش بیرون کن و بدینجا کشانش.

تشبیه کردنِ قطب که عارفِ واصل است در اِجْری[۳] دادنِ خلق از قوتِ مغفرت و رحمت، بر مراتبی که حقّش الهام دهد، و تمثیل به شیر که دد اِجری‌خوار و باقی‌خوارِ وی‌اند، بر مراتبِ قرب ایشان به شیر، نه قربِ مکانی بلکه قربِ صفتی، و تفاصیلِ این بسیار است. وَاللّٰهُ الْهادی

(۲۳۳۹) قطب[۴]، شیر و صید کردن کارِ او باقیان این خلق باقی‌خوارِ او

قطب به منزلهٔ شیر است و کار او شکار کردن. و سایر مردم باقیماندهٔ صید او را

---

۱ و ۲. ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۱ و ۵۳.

۳. اِجْری: ممال اِجْریٰ به معنی مستمری.

۴. قطب: ر.ک. شرح بیت (۸۱۸) و (۸۲۰) دفتر دوم.

می‌خورند. [مولانا در این فصل جلیل می‌گوید: قطب (= عارف واصل و انسان کامل)، واسطهٔ افاضات الهی به خلق است. یعنی از حق می‌گیرد و به خلق می‌دهد. از اینروست که اهل‌اللّه، قطب را **واسطةُالفیض** دانند. و خلایق هرکدام بر حسب استعداد و لیاقت خود از آن افاضات برخوردار می‌شوند. به سخنی دیگر هرکس که از حیث روحی و کمال معنوی به انسان کامل نزدیکتر باشد از فیض بیشتری مستفیض می‌گردد. مولانا برای تفهیم این مطلب طبق اسلوبِ معهود خود به تمثیل و تشبیه متوسّل می‌شود و انسان کامل را به شیری تشبیه می‌کند که در بیشه‌زار الهی صیدی از حقایق و اسرار به دست می‌آورد. ابتدا خود از ناب‌ترین قسمت آن متمتّع می‌شود و الباقی را به دیگران می‌دهد تا از آن ارتزاق کنند. مولانا می‌گوید بهرهٔ هرکس از افاضات انسان کامل به قدر قرب او بدوست. و قهراً این قرب، قرب مکانی نیست بل قرب روحی و سنخیّت معنوی است. چنانکه در بیت (۴۵۱۴) دفتر سوم فرماید:

قرب، نه بالا و پستی رفتن است　　قربِ حق از بندِ هستی رَستن است

صوفیه «قطب» را مدار متصرّف عالَم می‌دانند و سایرین را متحقّق در عالم. و می‌گویند میان تصرّف و تحقّق، فرق بسیار است[1]. در این فصل مثنوی بخوبی روشن می‌شود که قطب (=انسان کامل و عارف واصل) نسبت به حضرت حق، مستفیض است و نسبت به سایر خلایق، مُفیض. زیرا فیض را از حق می‌گیرد و به خلق می‌دهد عَلیٰ قَدْرِ مَراتِبِهِمْ. صوفیه‌ای که مشرب ابن‌عربی دارند می‌گویند حق‌تعالی در آینهٔ قلب انسان کامل تجلّی می‌کند و بازتاب انوار تجلّیات حق از آینهٔ دل او بر عالم فایض گردد.]

تا توانی در رضایِ قطب کُوش　　تا قوی گردد، کند صیدِ وحوش (۲۳۴۰)

تا می‌توانی در راه خشنودی قطب (= عارف واصل و انسان کامل) تلاش کن تا او نیرومند گردد و جانوران وحشی را صید کند. [اکبرآبادی در توضیح این بیت مطلبی آورده که نیکلسون نیز لبّ کلام او را گفته است بی‌آنکه نامی از اکبرآبادی ببرد. اکبرآبادی می‌گوید: یعنی تا بتوانی در خدمت قطب و انجام حوائج بدنی وی که موجب خشنودی و التفات اوست بکوش تا بدنش از ضعفی که به سبب نایافت غذا، در آن راه یافته و دل او برای رفع آن به حکم «اِنَّ لِنَفْسِکَ عَلَیْکَ حَقٌّ» مشغول اسباب معاش گشته و به قدر آن از صید وحوشِ اسرار و معارف

---

۱. ر.ک. **کشّاف اصطلاحات الفنون**، ج ۲، ص ۱۱۶۹.

بازمانده رهایی یابد و قوّت گیرد و دل او از آن شغل فراغت یافته به کار خود که صید اسرار و معارف است درآید[۱]. نیکلسون چنین می‌گوید: یعنی «قطب» را از سر صدق بندگی کن، در تهیهٔ حوائج معاش جسمانی، او را یاری‌رسان و بهوش باش که پریشانی نیابد تا برای صیدِ اسرار و معانی و حقایقی که تنها بر او مکشوف می‌آید فارغ بماند[۲]. انقروی بر آوردن رضای قطب را به‌گونه‌ای دیگر توضیح داده است. او می‌گوید: اما قطب که شیر معنوی است، به سبب نیازمند بودن به مرید از ضعف خالی نیست. ولی هر وقت مریدی صادق و یار موافق با او بیعت کند و مابین قطب و مردم وحشی طبیعت ترجمان باشد، و آنان را به صحبت شیر ترغیب و تحریض نماید، آن شیر طریقت نیز به واسطهٔ آن مرید آنچه را به حضورش می‌آید و قابل صید کردن باشد شکار می‌کند و در حق آن مرید دعاهای خیر می‌کند... پس مگو که وقتی قطب، خلیفهٔ الهی و مظهر ربانی باشد می‌باید در این عالم تصرّف او کیف مایشاء جاری باشد، چه احتیاج دارد که بواسطهٔ مرید محبت خلق را صید کند؟ اگر این حرف بجا بود حضرت نبی‌اکرم(ص) در ابتدای اسلام دینش را از ترس کافران اخفا نمی‌کرد و به معاونت اصحاب محتاج نمی‌شد. پس معلوم شد که قطب را نیز در بیشتر کارها به یار و مریدِ صداقت کردار احتیاج است[۳].

نظر اکبرآبادی در اینجا بر صواب است. نقل یک واقعه از شمس تبریزی شاید ما را به منظور اصلی بیت نزدیکتر سازد: روزی شمس به حسام‌الدین چَلَبی گفت: با حرف نمی‌توان به حقیقتِ ما راه یابی. **اَلدّینُ عِنْدَ الدَّراهِمِ**[۴]. چَلَبی دار و ندار خود را در طبق اخلاص نهاد. سپس شمس گفت: اگرچه مردان خدا به چیزی محتاج نیستند، اما در قدم اول، محبت مرید را تنها با ترک دنیا می‌توان آزمود. و پایهٔ دوم ترک ماسِوَی‌اللّه است. هر مریدی که در راه شیخِ خود زربازی کند می‌تواند سربازی کند[۵]. منظور بیت: تو به انسان کامل صادقانه خدمت کن تا او نیز صید حقایق و اسرار ربّانی را در اختیارت نهد. چنانکه در قرآن کریم، ایمان در کنار عمل صالح اعتبار دارد، و «انفاق» به صورت حقیقی آن یکی از مصادیق عمل صالح است. و الحق که چشم‌پوشی از اموالِ حاصل از دسترنج خود نشانی بارز از اصالت ایمان است.]

---

۱. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۰۶.
۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۶۵.
۳. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۷۳۸.
۴. دینداری با بذل مال حاصل شود.
۵. ر.ک. مناقب العارفین، ج ۱، ص ۶۲۷.

چون برنجد، بی‌نوا مانند[1] خلق کز کفِ عقل است جملهٔ رزقِ حلق (۲۳۴۱)

هرگاه قطب ناراحت شود، مردم بی‌توشه خواهند ماند، زیرا همهٔ روزیِ روزی‌خواران در دست آن صاحب عقل است. [برای آنکه معنی بیت روشن‌تر شود دو حذف مضاف را در مصراع دوم تقدیر کردیم. یکی «عقل» که مراد از آن صاحب عقل است و در اینجا اشاره به قطب دارد، و دیگر «حلق» که مراد از آن صاحبان حلق و روزی‌خواران است. و در اینجا اشاره به خلایق دارد. منظور بیت با توجه به بیت بعدی: همهٔ احوال و مواجید روحانی که به منزلهٔ ارزاق روحانی است از طریق انسان کامل به خلق می‌رسد. حکیم سبزواری گوید: مراد آن است که ارزاق از حق به وساطت میکائیل می‌رسد، ولی قطب را در مقامی با او اتّحاد است[2].]

زآنکه وجدِ خلق باقی خوردِ اوست این نگه دار، ار دلِ تو صیدْجُوست (۲۳۴۲)

زیرا حالت وجد و ذوقی که به مردم دست می‌دهد پس‌ماندهٔ قطب است. یعنی سالکان ریزه‌خوار خوانِ نعیم روحی و معنوی انسان کامل و عارف واصل هستند. اگر قلبت صیّاد طعمه‌های معنوی است این نکته را به خاطر بسپار. یعنی تا می‌توانی انسان کامل را خشنود کن تا از ارزاق معنوی و روحی او برخوردار شوی. [پس لفظ «این» در مصراع دوم اشاره دارد به خشنودی و رضایت قطب یا انسان کامل و عارف واصل که در ابیات پیشین مذکور افتاد.]

او چو عقل و، خلق چون اعضایِ تن بستهٔ عقل است تدبیرِ بدن (۲۳۴۳)

قطب مانند عقل است و مردم همچون اعضاء و جوارح بدن. و تدبیر امور بدن به عقل بستگی دارد. [ابن عربی نیز در فصّ آدمی، انسان کامل را به منزلهٔ «روح» و عالَم را به منزلهٔ کالبد دانسته است. پس همانطور که عقل، مدبّر و مربّی بدن است، انسان کامل نیز مدبّر و مربّی خلایق است. و قهراً تصرّف و اقتدار معنوی او در اوج کمال است.]

ضعفِ قطب از تن بود، از روح نی ضعف در کشتی بود، در نوح نی (۲۳۴۴)

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است که از بیت (۲۳۴۰) پدید می‌آید. گویا کسی

---

۱. مانند: بمانند. فعل مضارع از مصدر «ماندن».

۲. شرح اسرار، ص ۳۸۴.

می‌گوید: یا حضرت مولانا تو که قطب را اینقدر مقتدر و متصرّف در امور می‌دانی پس چرا در بیت (۲۳۴۰) گفتی: «تا قوی گردد کند صید وحوش»؟ از این سخن، ضعف و ناتوانی قطب مستفاد نمی‌شود؟ جواب: ضعف آنان از ناحیهٔ جسم است، نه روح. چنانکه مثلاً ضعف و ناتوانی ممکن است در کشتی نوح وجود داشته باشد، اما در نوح هرگز. [حکیم سبزواری سخنی دارد بدین مضمون: حتی انسان ناقص نیز روحش به زمان و مکان و جهات نیاز ندارد تا چه رسد به انسان کاملی که در ورای حواس است و روح ولایت در او به اعلی مرتبهٔ فعلیّت رسیده است[1]. پس ضعف ظاهری انبیاء و اولیاء و عرفا دلیل بر ضعف روحی آنان نیست.]

(۲۳۴۵) قطب آن باشد که گِردِ خود تند گَردشِ افلاک گِردِ او بود

قطب آن است که پیرامون محور خود بگردد و افلاک هم دورِ او بگردند. [قطب کسی است که بر مدار حقیقت خود که همانا حقیقت اللّه است بگردد نه بر اطراف معبودهای آفل. زیرا او در وجود حق فانی شده و وجود موهوم و آنانی ندارد. و جمیع عالم از قوای روحانیه گرفته تا قوای جسمانیه بر محور حقیقت او می‌گردند. ابن عربی دربارهٔ مدار بودن وجود انسان کامل گوید: **فَلا یَزالُ الْعالَمُ مَحْفُوظاً مادامَ فیهِ هٰذَا الْاِنسانُ الْکامِلُ**. «تا وقتی که انسان کامل در عالَم باشد، عالَم محفوظ خواهد ماند.» ابن فارض نیز در **قصیدهٔ تائیهٔ** خود گوید:

فَبی دارَتِ الْاَفْلاکُ فَاعْجَبْ لِقُطْبِهَا الْـ ـمحیطِ بِها، وَالْقُطْبُ مَرْکَزُ نُقْطَةِ

«بر مدار من است که افلاک می‌گردد. شگفت بین آن قطب را که محیط بر افلاک است در حالی که قطب مرکز نقطه‌ای است.»]

(۲۳۴۶) یاریی ده در مرمّهٔ کشتی‌اش گر غلامِ خاص و بنده گشتی‌اش

اگر تو غلام خاص و بندهٔ قطبی، او را در تعمیر کشتی‌اش کمک کن. [رجوع شود به شرح بیت (۲۳۴۰) و (۲۳۴۴) همین دفتر.]

(۲۳۴۷) یاریت در تو فزاید، نه اندر او گفت حق: اِنْ تَنْصُرُوا اللّه، تُنْصَرُوا

یاری کردن تو به او، توانِ تو را می‌افزاید نه توان او را. چنانکه حضرت حق فرمود: اگر

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۸۴.

خدا را یاری کنید، یاری کرده شوید. [مصراع دوم از آیهٔ ۷ سورهٔ **محمّد** اقتباس شده است: **یاأَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اِنْ تَنْصُرُوا اللّه یَنْصُرْکُمْ وَ یُثَبِّتْ اَقْدامَکُمْ**. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر خدا را یاری کنید خدا نیز شما را یاری می‌کند و گامهاتان را استوار گرداند.» مفسّران قرآن‌کریم از جمله شیخ طَبْرِسی و زمخشری مراد از یاری خدا را یاری دین او و پیامبرش دانسته‌اند[1].]

«اِنْ تَنْصُرُوا» حرف شرط + فعل تنصروا که در اصل «تَنْتَصرونَ» بوده که به علت حرف جازمهٔ شرط نونش حذف شده. «تنصروا» فعل است و فاعلِ آن ضمیر مستقر «أَنْتُم». و «اللّه» از نظر نحوی مفعول. و «تُنْصَرُوا» در اصل «تُنْصَرُونَ» فعل مضارع جمع مذکّر حاضر مجهول بوده است، و چون در اینجا جزای شرط واقع شده نون آن حذف شده است.

منظور بیت: هر کمکی که تو به انسان کامل کنی در واقع به خود کرده‌ای، زیرا او نیز تو را با حقایق ربّانی آشنایت سازد و مآلاً نیکبخت خواهی شد.]

همچو روبَه صید گیر و کن فِداش تا عِوَض گیری هزاران صید بیش (۲۳۴۸)

مانند روباه شکار کن و آن شکار را فدای قطب بگردان. یعنی از متاع دنیوی نثار قدوم قطب کن، تا بیش از هزاران صید عوض بگیری. یعنی قطب به جای صید صوری به تو صید معنوی دهد و اسرار ربّانی را به تو گوید. [عدد «هزاران» برای نشان دادن کثرت است. «فِداش» را باید به صورت ممال «فِدیش» خواند تا قافیه درست آید. در مثنوی از این قافیه‌سازی‌ها فراوان است.]

رُوبَهانه[2] باشد آن صیدِ مُرید مُرده گیرد صید، کفتارِ مَرید (۲۳۴۹)

شکار مرید مانند شکار روباه است. یعنی بذل مال و متاع دنیویِ مرید در راه مراد بدین خاطر است که عرض ارادت کند. اما کفتارِ پُرگزند صیدِ مُرده می‌گیرد. [«مَرید» به معنی نافرمان، سرکش، متجاوز و شرور است. در اینجا چون وصف «کفتار» واقع شده از آن معنیِ موذی و پُرگزند مستفاد می‌شود.

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۹۸، کشّاف، ج ۴، ص ۳۸۲.

۲. رُوبَهانه: رُوبَه مخفّف روباه + پسوند «آنه»، یعنی مانند روباه، یا روباه‌وار.

منظور بیت: همانطور که روباه حکایت، صیدی به نزد شیر جنگل بُرد، تو نیز باید نسبت به مراد، پاکباخته باشی و آنچه داری در طبق اخلاص نهی. اما کسانی که همچون کفتار مرده‌خوارند، هرچه از متاع دنیوی کسب کنند در حکم مُرده است، زیرا دنیا مرداری بیش نیست. و آنان جیفهٔ دنیوی را، برای نفس خود فراهم می‌آورند نه انفاق در راه اعتقادات والا.]

(۲۳۵۰) مُرده پیشِ او کَشی زنده شود چرک[1] در پالیز[2] رویِنده شود

اگر مرده را به نزد قطب ببری زنده می‌شود. یعنی مکتسبات دنیوی خود را که فی‌نفسه جیفهٔ دنیوی است اگر در اختیار انسان کامل قرار دهی او آنرا متبرّک می‌سازد و از مُردار بودن خارجش می‌کند. چنانکه مثلاً کود در بوستان به گیاه رویِنده تبدیل می‌شود. یعنی گیاهان از آن کود تغذیه می‌کنند و کود جامد به نبات زنده و رُویا دگر می‌شود. [منظور بیت: اگر مکتسبات دنیوی خود را با نَفَس گرم قطب متبرّک سازی به شیئی پاک و نورانی مبدّل می‌گردد.]

(۲۳۵۱) گفت روبه: شیر را خدمت کنم حیله‌ها سازم، ز عقلش برکنم

مولانا پس از ایراد نکات معنوی به ادامهٔ حکایت می‌پردازد و می‌فرماید: روباه به شیر عرض کرد: به شیر خدمت می‌کنم. حیله‌هایی می‌سازم و عقل و تدبیر خر را از او می‌رُبایم. [از شیوه‌های خاص مولانا در نقل حکایات اینست که شخصیت‌های داستانی او در نقش‌های منفی و مثبت خود ثابت نمی‌مانند، بلکه به اقتضای مقام و به مناسبت ایراد نکات و مطالب معنوی دگرگون می‌شوند. و این خود دلیل دیگری است بر اینکه هدف مولانا در مثنوی داستان‌سرایی نبوده است، بلکه حکایات در نظر او پیمانه‌ای است برای اظهار معانی و مقاصد والا. مثلاً تا قبل از این بیت، مولانا قطب‌الاقطاب را به «شیر» و مرید حقیقت‌طلب را به «روباه» تشبیه کرده، اما از بیت فوق نقش مثبت روباه به نقش منفی تغییر می‌یابد. یعنی از این به بعد، «روباه» مظهر حیله و خدعه می‌گردد، و «شیر» مظهر قهر و قساوت، و «خر» مظهر ساده‌دلی و ستمدیدگی.

بنابراین اگر به تغییر نقش شخصیت‌های داستانی مثنوی توجه نکنیم سررشتهٔ مطلب را

---

۱. چرک: در اینجا به معنی کُود و پِهن است.

۲. پالیز: بوستان، کشتزار، زمینی که در آن خیار و خربزه و هندوانه و امثال آن کاشته شود.

گم می‌کنیم و دچار تحیّر می‌شویم.]

حیله و افسون‌گری کارِ من است کارِ من دَستان[1] و از رَه بُردن است (۲۳۵۲)

روباه به شیر گفت: حیله‌سازی و افسونگری کار من است. و اصولاً کار من نیرنگبازی و گمراه‌سازیِ ساده‌دلان است.

از سرِ کُه جانبِ جو می‌شتافت آن خرِ مسکینِ لاغر را بیافت (۲۳۵۳)

روباه از فراز کوه به سوی جویبار شتابان می‌رفت که آن خرِ درماندهٔ نحیف را پیدا کرد.

پس سلامِ گرم کرد و پیش رفت پیشِ آن ساده‌دلِ درویش رفت (۲۳۵۴)

ابتدا سلامی گرم و دوستانه کرد و نزدیکتر شد و نزد آن خرِ ساده‌لوحِ بینوا رفت.

گفت: چونی اندرین صحرایِ خشک در میانِ سنگلاخ و جایِ خشک (۲۳۵۵)

روباه به خر گفت: در این هامون بی‌آب و علف و در میان این سنگستان و ناحیهٔ خشک چگونه‌ای؟

گفت خر: گر در غمم گر در اِرَم[2] قسمتم حق کرد، من زآن شاکرم (۲۳۵۶)

خر گفت: اگر در غم و یا در باغ بهشت باشم، این، قسمتی است که حضرت حق برای من مقدّر و مقرّر فرموده. لذا من از این وضعیتی که دارم شکرگزارم. [مولانا از اینجا تا انتهای این فصل از زبان «خر» احوال و اقوال اولیاء را در مقابل محنت و شدّت روزگار بیان می‌دارد و می‌گوید که اینان از رنج‌ها و ابتلائات دهر دلتنگی نشان نمی‌دهند بل در هر حال شاکر و صابرند. توضیح آنکه مقام «شکر» بالاتر از مقام «صبر» است، زیرا صبر تحمّل محنت توأم با کراهت است، در حالی که شُکر، قبول محنت توأم با ستایش از محنت‌دهنده. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۹۳۸) و (۱۶۰۲) دفتر اول.

---

۱. دَستان: حیله و نیرنگ.

۲. اِرَم: ر.ک. شرح بیت (۳۷۲۲) دفتر دوم.

عارفی گوید: درویش را هرچه آید خوش آید. تا توانی بر مکروه شاکر باش، و اگر نتوانی راضی، و اگر نتوانی صابر باش که پایین‌تر از این کفر است[۱].]

(۲۳۵۷) شُکرگویم دوست را در خیر و شر زآنکه هست اندر قضا از بَد بَتَر

من حضرت رفیق را در نیک و بد روزگار سپاس می‌گویم، زیرا در قضای الهی بدتر از بد هم وجود دارد.

(۲۳۵۸) چونکه قَسّام[۲] اوست، کفر آمد گِله صبر باید، صِبر مِفتاحُ‌الصِّلَه

حال که قسمت‌کنندهٔ نصیب‌ها حضرت حق است، شکایت کردن کافری است. پس باید صبر کرد که صبر کلید عطایای ربّانی است. [جزع و فزع از محنت و ابتلا آدمی را به وادی کفر می‌رساند. یعنی از مقام صبر پایین‌تر، درکهٔ کفر است. پس صبر نیکو نعمتی است.

صوفیه اهل صبر را نیز به سه مرتبه تقسیم کرده‌اند: مرتبهٔ اول، متصبّر. و منظور کسی است که گاه بر محنت و ابتلا صبر می‌کند و گاه بی‌تابی نشان می‌دهد و جزع و فزع می‌کند. این نازلترین مرتبهٔ اهل صبر است. مرتبهٔ دوم، صابر. مراد از آن کسی است که فِی‌اللّه و لِلّه صبر می‌کند و هرگز بی‌تابی و جزع نشان نمی‌دهد. و مرتبهٔ سوم، صَبّار. و مراد از آن، کسی است که فِی‌اللّه و لِلّه و بِاللّه بر مصائب و شدائد صبر می‌کند و اگر همهٔ مصائب عالَم یکباره بر سر او ببارد خم به ابرویش نیاید.

ذوالنّون مصری می‌گوید به عیادت بیماری رفتم که می‌گریست. بدو گفتم کسی که بر ضرب و کوبِ حضرت حق صبر نکند در عشق خود بدو صادق نیست؟ و او در جوابم گفت: بهتر بود می‌گفتی کسی که از ضرب و کوب حضرت حق لذّت نبرد در عشق خود بدو صادق نیست[۳].

مصراع اول بیت فوق اشارت است به آیهٔ ۳۲ سورهٔ زخرف که توضیح آن در شرح بیت (۳۰۴۲) دفتر سوم آمده است.

«مِفتاح» اسم آلت عربی به معنی کلید است. و «صِلَه» بر دو وجه قابل حمل است. اگر

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۸۴.

۲. قَسّام: بسیار تقسیم‌کننده (صیغهٔ مبالغه).

۳. ر.ک. کتاب‌اللمع، ص ۵۰.

آن را اسم فرض کنیم به معنی عطا و بخشش و جایزه است. با این تقدیر منظور مصراع دوم اینست: باید صبر کرد که صبر آدمی را از عطایای الهی برخوردار می‌سازد. از اینروست که در آیات شریفهٔ قرآنی به صابران بشارت داده شده است. و اگر «صِلَه» را مصدر فرض کنیم بـه معنی پیوستن و وصال است. با این تقدیر مراد مصراع دوم اینست: باید صبر کرد که صبر کلید وصال به حضرت حق است. ریشهٔ هر دو لفظ «و ص ل» است.]

غیرِ حق جمله عدواند، اوست دوست با عدو از دوست شَکْوَت[1] کَی نکوست؟ (۲۳۵۹)

بجز حضرت حق جملگی دشمن‌اند و فقط او دوست است. شکایت کردن از دوست به دشمن کی کارِ خوبی است؟

تا دهد دوغـم، نـخواهـم اَنگـبین زآنکه هر نعمت غمی دارد قرین (۲۳۶۰)

تا وقتی که حضرت حق به من دوغ می‌دهد هرگز میل به عسل پیدا نمی‌کنم. زیرا با هر نعمتی، غمی همراه است. [«دوغ» در اینجا یا کنایه از ناگواری و مصیبت است یا کنایه از رزق اندک و به اصطلاح قوتِ لایموت. پس آنکه عاشق حق است دوغ محنت و مصیبت را بر یوغ دولت و مکنت ترجیح می‌دهد. دنیا چـون دار نسـبیّت‌هاست هـر نـعمت و لذّتش، تـلخی و حرمانی در پی دارد. آدمی تا وقتی فرزند ندارد غم بی‌فرزندی خورد، وقتی فرزند یابد شادمان می‌شود اما بلافاصله شهدِ شادمانی‌اش به زهرِ بیم و قَلَق آغشته گردد. بیم از مقدّراتی که در هر گوشه‌ای از جهان کمین کرده‌اند و تیری در کمان نهاده‌اند و آدمی را آماج قرار داده‌اند.]

---

۱. شَکْوَت: شکایت کردن، گله کردن.

حکایتِ دیدنِ خرِ هیزم‌فروش با نواییِ اسپانِ‌تازی بر آخُر خاصّ و تمنّا بردن آن دولت را در موعظهٔ آنکه تمنّا نباید بُردن اِلّا مغفرت و عنایت که اگر در صد لون رنجی، چون لذّتِ مغفرت بود، همه شیرین شود، باقی هر دولتی که آن را ناآزموده تمنّی می‌بَری با آن رنجی قرین است که آن را نمی‌بینی، چنانکه از هر دامی دانه پیدا بود و فَخ پنهان، تو در این یک دام مانده‌ای تمنّی می‌بری که کاشکی با آن دانه‌ها رفتمی، پنداری که آن دانه‌ها بی‌دام است

(۲۳۶۱) **بود سقّایی مر او را یک خری گشته از محنت دوتا چون چنبری**

مولانا در اینجا حکایتی را در دلِ حکایت «گازر و خرش» که از بیت (۲۳۲۶) آغاز شده می‌آورد تا بحث رضا به قضای الهی را که در چند بیت اخیر پیش کشیده تبیین کند. مضمون این حکایتِ کوتاه نیز تا حدّی شبیه آن حکایت است. لذا خواننده در وهلهٔ اول سررشتهٔ حکایت پیشین را گم می‌کند. اما خلاصهٔ ماجرا از این قرار است که سقّائی خری داشت بغایت نحیف و نزار. روزی مهتر اصطبل سلطنتی در گذار، خرش را می‌بیند و از سرِ دلسوزی آن را موقتاً از صاحبش می‌گیرد و به آن اصطبل مخصوص می‌برد تا خر نیز با خور و خواب و آسایش وافی سمین و فربه شود. وقتی خر داخل اصطبل شد با نگاه حسرت‌آمیز به اندام ستبر و رشید اسبان می‌نگریست و به خدا گِله می‌آورد که چرا باید من این‌سان بدحال باشم و آنها خوش‌حال. در این اثنا بود که جنگی موحش درگیر شد. جنگاوران آن اسبان را زین و لگام کردند و به آوردگاه شتافتند. نبرد آغاز شد و آن اسبان نگون‌بخت از هر سو آماج تیر و زوبین قرار گرفتند. جراحت‌های عمیق توان آنها را تحلیل بُرد ناچار بازشان گرداندند. و پاهایشان را محکم بستند و مهتران با نیشتر زخم‌ها را می‌شکافتند و پیکان‌ها را بیرون می‌آوردند. وقتی خر حال زار آنان را دید به خدا گفت: من به همین فقر و فاقه‌ام راضی‌ام. و آن رفاهی را که به اینجا ختم می‌شود نخواستم.

نتیجهٔ حکایت: نباید مفتون دولت و نعمت محتشمان شد و خیال کرد که سعادت حقیقی در طمطراقِ آنان است. بل مصیبت و بلا در کمین هر کس است. پس خواهان حسن‌عاقبت باش.

معنی بیت: سقّائی خری داشت که از رنج و بلا پشتش مانند چنبر خمیده شده بود. [با اینکه در عنوان این حکایت صحبت از «خر هیزم‌فروش» است، ولی در متن سخن از خر سقّا می‌رود. نسخه‌های معتبر مثنوی همه بدین صورت ضبط کرده‌اند. الّا معدودی از نسخه‌های

دیگر، نظیر حاج امدادالله، انقروی، اکبرآبادی و رمضانی.]

پشتش از بارِ گران صد جای ریش عاشق و جویانِ روزِ مرگِ خویش (۲۳۶۲)

پشت آن خر بر اثر بارهای سنگین زخم‌های فراوان پیدا کرده بود. و از شدّت ناراحتی شیفتهٔ لحظهٔ مرگش بود و پیوسته آن لحظه را طلب می‌کرد.

جَو کجا، از کاهِ خشک او سیر نی در عقب زخمی و سیخی آهنی (۲۳۶۳)

آن خر حتّی از کاه خشک هم شکمی سیر نمی‌خورد تا چه رسد به جو. و مدام بر پشتش ضربه و سیخونکِ آهنی می‌زدند.

میرِ آخُر[1] دید او را، رحم کرد کآشنایِ صاحبِ خر بود مَرد (۲۳۶۴)

امیرِ آخور سلطنتی وقتی آن خر را دید دلش به رحم آمد. چون او با صاحبِ خر آشنایی داشت.

پس سلامش کرد و، پرسیدش ز حال کز چه این خر گشت دو تا همچو دال؟ (۲۳۶۵)

پس به صاحب خر سلام کرد و ضمن احوالپرسی از او پرسید که چرا پشت این خر مانند حرفِ دال خمیده شده است؟

گفت: از درویشی و تقصیرِ من که نمی‌یابد خود این بسته‌دهن (۲۳۶۶)

صاحب خر گفت: این وضع ناشی از فقر و کوتاهی من است که این زبان بسته کاه و جویی پیدا نمی‌کند.

گفت: بسپارش به من تو روز چند تا شود در آخُرِ شه زورمند (۲۳۶۷)

امیر آخور گفت: چند روزی این خر را به دست من بسپار تا در آخور شاه نیرومند و قوی‌بنیه گردد.

---

۱. میرِ آخُر: مخفّفِ «امیر آخُر» یا «امیرِ آخور» کسی که مأمور رسیدگی به امور اصطبل است. و این در قدیم یکی از مناصب دربار شاهان مشرق زمین به شمار می‌رفته است.

(۲۳۶۸) خر بدو بسپرد و آن رحمت‌پَرَست در مـیانِ آخُـرِ سـلطانش بست

صاحب خر، آن زبان بسته را بدو سپرد و آن شخص دلسوز خر را در اصطبل سلطان بست.

(۲۳۶۹) خر ز هر سو مَرکَبِ تازی[1] بـدید با نوا و فَـربِه و خـوب و جـدید

آن خر نحیف چشمش به هر طرف که می‌افتاد مرکوب‌های نژاده و نیرومند و ستبر و زیبا و سرحال را می‌دید.

(۲۳۷۰) زیـرِ پـاشان رُوفـته، آبـی زده کَهْ به وقت و، جو به هنگام آمده

زیر پای آن مرکوب‌ها آب و جارو شده بود، هم کاه به موقع به آنها می‌رسید و هم جو.

(۲۳۷۱) خارِش و مالِش مر اسپان را بدید پـوز بـالا کـرد کِـای رَبِّ مـجید

آن خر می‌دید که اسبان شاهانه را به‌موقع قشو می‌زنند و مراقبت می‌کنند. در این هنگام آن خر پوزه‌اش را به سوی آسمان کرد و گفت: ای پروردگار بزرگوار.

(۲۳۷۲) نه که مخلوقِ تـوام؟ گـیرم خـرم از چه زار و پشت ریش و لاغرم؟

درست است که من یک خرم، ولی آیا مخلوق تو نیستم؟ آخر چرا باید اینطور حالم وخیم باشد و کمرم مجروح و اندامم لاغر؟

(۲۳۷۳) شب ز دردِ پشت و از جُوع شکم آرزومـندم بـه مُـردن دَم بـه دَم

شب‌ها از درد کمر و گرسنگی هر لحظه آرزوی مرگ می‌کنم.

(۲۳۷۴) حال این اسپان چنین خوش، با نوا من چه مخصوصم به تعذیب[2] و بلا؟

در حالی که این اسبان بدینصورت سرخوش و برخوردار از هرگونه رفاه و آسایش‌اند.

---

۱. مَرْکَبِ تازی: اسب عربی، اسب نژاده و اصیل.

۲. تَعْذیب: شکنجه کردن، عذاب دادن.

پس چرا من باید به عذاب و بلا گرفتار باشم؟

ناگهان آوازهٔ پیکار شد　　تازیان را وقتِ زین و کار شد　　(۲۳۷۵)

آن خرِ بیچاره در حال ناله و شکایت بود که ناگهان غوغای جنگ بلند شد. و هنگامِ آن رسید که اسبان نژاده و نیرومند را زین کنند و به کار و تلاش وادارند.

زخم‌هایِ تیر خوردند از عدو　　رفت پیکان‌ها در ایشان سوبه‌سو　　(۲۳۷۶)

آن اسبان نژاده در اثنای جنگ تیرهایی از دشمن خوردند و بدن آنها از هر طرف آماج نیزه‌ها قرار گرفت.

از غزا بازآمدند آن تازیان　　اندر آخُر جمله افتاده سِتان[1]　　(۲۳۷۷)

آن اسبان نژاده و نیرومند از پیکار بازگشتند و جملگی در اصطبل، طاقباز افتادند.

پای‌هاشان بسته محکم با نوار　　نعلبندان[2] ایستاده بر قطار　　(۲۳۷۸)

پای اسبانِ زخمی را با نوارهای مخصوص بستند، و سپس مهتران صف در صف ایستادند.

می‌شکافیدند تن‌هاشان به نیش　　تا برون آرند پیکان‌ها ز ریش　　(۲۳۷۹)

آن مهتران بدن مجروح اسبان را با نیشتر می‌شکافتند تا پیکان‌ها را از داخل زخم‌ها بیرون کشند.

آن خر، آن را دید و می‌گفت: ای خدا　　من به فقر و عافیت دادم رضا　　(۲۳۸۰)

وقتی که آن خر نحیف، این وضع را دید می‌گفت: خداوندا من بر فقرِ در عینِ سلامتی‌ام راضی‌ام. [و رضا را بابُ‌اللّهِ الأعظم خوانده‌اند. وقتی از جنید بغدادی پرسیدند رضا چیست؟

---

۱. سِتان: آنکه به پشت بخوابد. به اصطلاح عامیانه طاق‌باز. سَتان نیز صحیح است.

۲. نَعْلبند: کسی که ستوران را نعل کند. در اینجا مراد «مهتر» است.

گفت: اَلرِّضا رَفْعُ الْاِخْتیار[۱]. «رضا، یعنی برطرف شدن اختیار بنده و اطاعت از حکم حق. ذوالنّون مصری نیز گفت: سُرورُ الْقَلْبِ بِمَرِّ الْقَضاءِ[۲]. یعنی شادمانی قلب بنده بواسطهٔ جاری شدن قضای الهی است. پس بندهٔ راضی به حکم حق در عین بلا مسرور است. «زیر شمشیر غمش رقص‌کنان باید رفت» توضیح رضا در شرح بیت (۱۵۷۴) دفتر اوّل آمده است.]

(۲۳۸۱) زآن نوا بیزارم و زآن زخمِ زشت هر که خواهد عافیت، دنیا بهشت[۳]

من، هم از آن توشه و رفاه دلزده‌ام، و هم از آن زخم‌های زشت. هر کس که خواهان سلامتی و عافیت است، دنیا را ترک کند. [این حکایت نقدحال آدمی است. بسیارند کسانی که مفتون دولت و نعمت دولتمندان می‌شوند و در خواب و بیداری موقعیت آنان را طلب می‌کنند در حالی که آنها فقط یک روی سکّه را می‌بینند.

منظور بیت: نه آن حشمت و شوکت دنیوی را خواهانم، و نه زخم‌های روحی و آلایش‌های اخلاقی آن را. براستی که نجات حقیقی در عدم وابستگی به مظاهر دنیوی است.]

ناپسندیدنِ روباه، گفتنِ خر را که من راضی‌ام به قسمت

(۲۳۸۲) گفت روبه: جُستنِ رزقِ حلال فرض باشد از برایِ امتثال

از اینجا به بعد موضوع «کسب و توکّل» محور بحث واقع می‌شود. مولانا این بحث را یکبار دیگر در حکایت «نخجیران و شیر» در دفتر اول، بیت (۹۰۰) به بعد به زیبایی و شیوایی اعجاب‌انگیزی مطرح کرده است. روباه به خر گفت: به خاطر اطاعت از فرمان الهی، سعی در کسب روزی حلال امری واجب است. [اشاره به حدیث: طَلَبُ الْحَلالِ وَاجِبٌ عَلیٰ کُلِّ مُسْلِمٍ، طَلَبُ الْحَلالِ فَریضَةٌ بَعْدَالْفَریضَةِ، طَلَبُ الْحَلالِ جِهادٌ[۴]. «طلب حلال بر هر مسلمانی واجب

---

۱. ر.ک. کتاب اللمع، ص ۵۳.

۲. ر.ک. پیشین.

۳. بِهِشْت: فعل ماضی از مصدر هِشْتَن (= ترک کردن، فرونهادن)، اما در اینجا چون جزای فعل شرط واقع شده معنی مضارع می‌دهد. یعنی فرو نهد، ترک کند.

۴. احادیث مثنوی، ص ۱۶۸.

است، طلب حلال فریضه‌ای است پس از فریضهٔ واجب، طلب حلال، به منزلهٔ جهاد است.»]

عالَمِ اسباب و، چیزی بی‌سبب می‌نیاید، پس مهم باشد طلب (۲۳۸۳)

زیرا دنیا، دنیای علل و اسباب است و هیچ چیز بدون سبب حاصل نمی‌شود. پس طلب کردن امری مهمّ است. یعنی هر که خواهان رزق و روزی است باید به تلاش و جستجو دست زند.

وَابْتَغُوا[1] مِنْ فَضْلِ اَللّه است امر تا نباید غصب کردن همچو نَمْر[2] (۲۳۸۴)

امر شده است که رزق خداوند را طلب کنید، تا لازم نیاید که همچون پلنگ روزی دیگران را غصب کنید. [مصراع اول اشاره است به آیهٔ ۱۰ سورهٔ جمعه: **فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا فِي‌الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ‌اللّٰهِ وَاذْكُرُواالله لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.** «هرگاه نماز به پایان رسید در روی زمین پراکنده شوید و از دهشِ خداوند جستجو کنید. خدا را یاد کنید باشد که رستگار شوید.» شیخ طَبْرِسی می‌گوید اینکه در آیهٔ مذکور به کسب رزق و فضل الهی امر شده جنبهٔ اباحه و رخصت دارد، نه جنبهٔ امر و ایجاب[3].]

گفت پیغمبر که: بر رزق ای فَتا[4] در فرو بسته‌ست و بر در قفل‌ها (۲۳۸۵)

ای جوان، پیامبر(ص) فرموده است: درِ روزی، بسته شده و بر آن قفل‌هایی زده شده است. [رجوع شود به شرح بیت بعدی.]

جنبش و آمد شدِ ما و اکتساب هست مِفتاحی بر آن قفل و حجاب (۲۳۸۶)

تلاش و آمد و رفت و کسب ما کلید آن قفل و درِ بسته است.[به چند جامع روائی رجوع کردیم و حدیث مورد اشارهٔ دو بیت اخیر را نیافتیم. البته عَدَمُ‌الْوِجْدانِ لَایَدُلُّ عَلیٰ عَدَمِ الْوُجودِ.

---

۱. اِبْتَغُوا: طلب کنید، بجویید. فعل امر از مصدر اِبْتِغاء، از ریشهٔ «ب غ ی».
۲. نَمْر: پلنگ. جمع: نِمار و اَنْمار.
۳. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۲۸۸.
۴. فَتا: همان فَتیٰ به معنی جوان، جوانمرد. جمع: فِتْیان.

استاد فروزانفر حدیثی را آورده که هیچ ارتباطی از حیث مضمون با دو بیت فوق ندارد: **اِنَّ مَفاتیحَ الرِّزْقِ مُتَوَجِّهَةٌ نَحْوَالْعَرْشِ**... «همانا کلیدهای رزق و روزی رو به سوی عرش دارند...». انقروی عبارتی نقل کرده که عیناً با مضمون دو بیت اخیر سازگار است، اما مأخذی برای آن ذکر نکرده است: **اَبْوابُ الْاَرْزاقِ مَقْفُولَةٌ وَالْحَرَکَةُ مِفْتاحُها**[1]. «درِ ارزاق قفل شده است و تکاپو کلید آن است.» نیکلسون نیز همین عبارت را از انقروی گرفته ولی مأخذ خود را ذکر نکرده است.[2]]

(۲۳۸۷) **بی‌کلید، این در گشادن راه نیست بی‌طلب، نان سنّتِ اَللّه نیست**

بدون کلیدِ تکاپو و حرکت امکان ندارد درِ رزق گشود شود. و شیوهٔ خداوند این نیست که بدون طلب و تکاپویِ بنده به او نان دهد.

جواب گفتنِ خر، روباه را

(۲۳۸۸) **گفت: از ضعفِ توکّل باشد آن ورنه بِدْهد نان کسی که داد جان**

خر در جواب استدلالات روباه گفت: سعی و تلاش در راه به‌دست آوردن رزق ناشی از ضعف توکّل است. و الّا کسی که جان عطا کرده است، نان هم می‌دهد. [توکّل نیز مانند سایر مقامات عرفانی مراتبی دارد. عالی‌ترین مرتبت آن گسستن از اسباب و پیوستن به مسبب‌الاسباب است. کسی که بدین مرتبه از توکّل می‌رسد فقط منتظر تقدیر الهی است و همچون مُرده‌ای است در دست غسّال. در این مرتبه دعا (به منظور جلب منفعت و دفع مضرّت) نیز موردی ندارد. چنانکه مولانا به این طایفهٔ از اولیاء در بیت (۱۸۷۸) به بعد دفتر سوم مثنوی اشارت کرده است. ذوالنون مصری در بیان این درجه از توکّل گفته است: **اَلتَّوَکُّلُ تَرْکُ تَدبیرِ النَّفْسِ وَالْاِنْخِلاعُ مِنَ‌الْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ**[3]. «توکّل عبارت است از فرونهادن تدبیر خود و عاری شدن از تکاپو و قدرت.» رجوع شود به شرح بیت (۴۶۸) و (۹۱۱) و (۹۱۲) دفتر اول. اما در

---

۱. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۶۸.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۷۵۲.
۳. کتاب اللمع، ص ۵۲.

مراتب پایین‌تر توکُّل جایز است که شخص در عین اعتماد به لطف و فضل الهی به اسباب نیز توجّه داشته باشد، به شرط آنکه علل و اسباب را در عرض مشیت الهی قرار ندهد، بلکه در طول آن قلمداد کند. رجوع شود به شرح بیت (۲۳۹۶) همین دفتر.

حکیم سبزواری در این باب سخنی دارد که مضمون آن اینست: توکّل عبارت است از وکیل کردن خدا در همهٔ امور. توکّل نه بدان معنی است که کسب و کار رها شود، بلکه بدین معنی است که کار نبیند و کارساز بیند. پس نباید ترک عمل کرد، بلکه باید عمل را ندید[۱].]

هر که جوید پادشاهی و ظفر　　کم نیاید لقمه‌یی نان ای پسر　　(۲۳۸۹)

پسرجان، هر کس خواهان پادشاهی و پیروزی باشد، لقمه‌ای نان برای او کم نمی‌آید. یعنی هر کس مقام قرب الهی و سلطنت اُخروی و معنوی را طلب کند در معاش خود نیز درنمی‌ماند، بلکه به قدر حاجت تأمین می‌شود. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۲ و ۳ سورهٔ طلاق می‌فرماید:... وَ مَنْ یَتَّقِ اللّهَ یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ یَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لایَحْتَسِبُ. «... و هر که خدا ترس باشد، (خداوند) برای او خروجگاهی قرار می‌دهد و از آنجا که گمان ندارد بدو روزی دهد.»]

دام و دد، جمله همه اَکّالِ[۲] رزق　　نه پیِ کسب‌اند، نه حمّالِ رزق　　(۲۳۹۰)

همهٔ حیوانات اهلی و وحشی روزی‌خوارند. در حالی که این‌ها نه به دنبال کسب روزی‌اند و نه روزی خود را (برای فردا) می‌اندوزند. [بیت فوق ناظر است به مضمون آیهٔ ۶۰ سورهٔ عنکبوت: وَ کَأَیِّنْ مِنْ دابَّةٍ لاتَحْمِلُ رِزْقَها. اَللّهُ یَرْزُقُها وَ اِیّاکُمْ وَ هُوَ السَّمیعُ الْعَلیمُ. «و چه بسیارند جنبندگانی که رزقِ خود نیندوزند. خداوند آنها و شما را روزی دهد. و اوست شنوا و دانا.» طبرسی و زمخشری مراد از «حملِ‌رزق» را اندوختن رزق دانسته‌اند. چنانکه ابن‌عباس می‌گوید: بجز انسان و بعضی حیوانات مانند مورچه و موش که رزق خود را می‌اندوزند جانوران عموماً رزقی برای خود نمی‌اندوزند[۳]. پس مراد از «حمّالِ رزق» در بیت فوق کسی است که روزی خود را ذخیره می‌کند. ولی برخی از شارحان در اینجا دچار سهو شده‌اند.]

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص۳۸۵.

۲. اَکّال: بسیار خورنده، پُرخور. صیغهٔ مبالغهٔ عربی.

۳. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۸، ص ۲۹۱، کشّاف، ج ۳، ص ۴۹۲.

(۲۳۹۱) جـــمله را رَزّاق روزی مـــی‌دهد قسمتِ هریک به پیشش مـی‌نهد

خداوندِ روزی دهنده، همگان را روزی می‌دهد و قسمت هر کس را پیشش می‌گذارد. [در آیهٔ ۶ سورهٔ هود آمده است: وَ ما مِنْ دابَّةٍ فِی‌الْاَرْضِ اِلّا عَلَی‌اللّـهِ رِزْقُـها...» و هـیچ جنبنده‌ای در زمین نیست جز آنکه تأمین رزقش بر عهدهٔ خداوند است...»]

(۲۳۹۲) رزق آید پیشِ هر که صبر جُست رنجِ کوشش‌ها ز بی‌صبریِّ توست

هر کس صبر کند روزی‌اش می‌رسد، رنج تکـاپوهای انسـان از بـی‌صبری او نـاشی می‌شود. [چنانکه وقتی از حضرت علی(ع) سؤال کردند که اگر درِ خانهٔ کسی مسدود باشد و او در آن‌جا تنها بماند از کجا رزقش می‌رسد؟ فرمود: مِنْ حَیْثُ یَأْتیهِ اَجَـلُهُ[1] «از هـمانجا کـه اجلش فرا می‌رسد.»]

جواب گفتنِ روبه، خر را

(۲۳۹۳) گفت روبه: آن توکّل نـادر است کم کسی اندر تـوکّل مـاهر است

روباه در جواب خر گفت: آن توکّلی که تو می‌گویی، موردش کم پیش می‌آید. و کم‌اند کسانی که در توکّل تا این درجه مهارت داشته باشند. [حال که متوکّلان در جهان نادرالوجودند بدان اعتباری نیست، زیرا اَلنّادِرُ کَالْمَعْدُوم. پس ملاک، امر شایع و عام است، نه امـر نـادر و خاص. به قاعده توجه کن نه به استثناء. از اینرو باید شرط حصول رزق را سعی و تلاش بدانی نه توکّل و تعطیل امور.]

(۲۳۹۴) گِردِ نادر گشتن از نـادانـی است هر کسی را کَی رَهِ سلطانی است؟

پیرامون پدیده‌های نادر و استثنائی گشتن ناشی از جهل آدمی است. به عـنوان مـثال برای هر کس چگونه میسّر است که به سلطنت برسد؟ یعنی همانطور که رسیدن به پادشاهی و حکومت برای قلیل بل اقلّ مردم پیش می‌آید، نیل به مـقام شـامخ تـوکّل نـیز نـدرتاً اتـفاق می‌افتد.

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، حکمت ۳۴۸.

چون قناعت را پیمبر گنج گفت هر کسی را کَی رسد گنجِ نهفت؟ (۲۳۹۵)

چون پیامبر(ص) قناعت را «گنج» نامیده، هرکسی کی می‌تواند به گنج باطنیِ قناعت دسترسی پیدا کند؟ [بیت فوق به حدیثی اشاره دارد که توضیح آن در شرح بیت (۲۳۲۱) دفتر اول آمده است.]

حدِّ خود بشناس و بر بالا مَپَر تا نیفتی در نشیبِ شور و شر[1] (۲۳۹۶)

خلاصهٔ کلام اینکه حدِّ خود را بشناس و اینقدر بلندپروازی مکن، تا به حضیض فتنه و فساد نیفتی. [مولانا از زبان روباه می‌گوید مقام عالی توکّل نصیب هر کس نمی‌شود زیرا این مقام با لقلقهٔ لسان حاصل نگردد. بسیارند کسانی که دائماً دم از توکّل می‌زنند و «تَوَکَّلْتُ عَلَی‌اللّه» را وِردِ زبان می‌کنند در حالی که عملاً بر اسباب و ابواب چشم دوخته‌اند نه بر مسبّب‌الاسباب و مفتّح‌الابواب. اکابر عرفا گفته‌اند کسی که به مقامی از مقامات عرفانی تظاهر کند خداوند او را از آن مقام محروم سازد. پس مقام عالی توکّل خاصّ خواص است. چنانکه امام محمد غزالی گوید: اجتناب از ذخیره کردن توشه فقط برای کسی رواست که به مرتبهٔ عالی توکّل رسیده باشد، اما افرادی که بدین ایمان نرسیده‌اند و می‌دانند که اگر ذخیره نکنند خاطرشان پریشان و دلشان مضطرب شود باید توشه ذخیره کنند، زیرا فساد این کار از صلاحش بیشتر است[2]. و آن دسته از روایاتی که اهتمام رزق برای فردا را نهی می‌کند ناظر به عالی‌ترین مقام توکّل است.

منظور بیت: ای خرصفت اگر حدّ خود نشناسی و کار پاکان را قیاس از خود بگیری و به گزاف تکیه بر جای بزرگان بزنی خاسر و رسوا خواهی شد.]

جواب گفتنِ خر، روباه را

گفت: این معکوس می‌گویی، بدان شور و شرّ از طَمْع آید سویِ جان (۲۳۹۷)

خر در جواب روباه گفت: بدان که تو قضیّه را وارونه بازگو می‌کنی، زیرا فتنه و فساد به

---

۱. شُور و شَرّ: فتنه و فساد.

۲. ر.ک. کتاب الاربعین، ص ۲۳۷.

سبب طمع بر جان آدمی عارض می‌شود. [چنانکه حضرت مولی علی(ع) به امام حسن مجتبی(ع) سفارش می‌کند که: وَ اِیّاکَ اَنْ تُوجِفَ بِکَ مَطایَا الطَّمَعِ فَتُورِدُکَ مَناهِلَ الْهَلَکَةِ[۱]. «مباد که شترهای طمع تو را شتابان به آبشخورِ تباهی درآورند.»]

(۲۳۹۸) از قناعت هیچ کس بی‌جان نشد از حریصی هیچ کس سلطان نشد

تا به‌حال هیچ‌کس از قناعت هلاک نشده است، و هیچ‌کس از روی حرص و آز پادشاه نشده است. [در اینجا مراد از سلطان (= پادشاه) بی‌نیازی و استغناست، و الّا همهٔ شاهان و سلاطین و قدرت‌مداران با نزعهٔ حرص و آز بر اریکهٔ حکومت تکیه زده‌اند.]

(۲۳۹۹) نان ز خُوکان و سگان نبود دریغ کسبِ مردم نیست این باران و میغ[۲]

به‌عنوان مثال، نان حتی از حیواناتی مانند خوک و سگ نیز دریغ نمی‌شود، و این باران و ابر از کار و تلاش مردم پدید نیامده است. [پس سعی و تلاش، شرط مرزوق شدن نیست.]

(۲۴۰۰) آنچنانکه عاشقی بر رزق، زار هست عاشق رزق هم بر رزق‌خوار

همانطور که تو عاشقِ خوار و زبونِ روزی هستی، روزی نیز عاشقِ خورندهٔ روزی است. [چنانکه رسول خدا فرماید: اَلرِّزْقُ اَشَدُّ طَلَباً لِلْعَبْدِ مِنْ اَجَلِهِ[۳]. «روزی از اجل بیشتر بنده را طلب می‌کند.» امام علی(ع) نیز فرماید: وَ اَعْلَمْ یا بُنَیَّ اَنَّ الرِّزْقَ رِزْقانِ رِزْقٌ تَطْلُبُهُ وَ رِزْقٌ یَطْلُبُکَ[۴]. «و بدان ای پسرَکم که رزق دو نوع است: رزقی که تو آنرا می‌طلبی، و رزقی که خود، تو را می‌طلبد.» مولانا در حکایت بعدی سخنانی را که از زبان «خر» در بیان و تقریر توکّل گفته بسط می‌دهد.]

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، نامهٔ ۳۱.
۲. میغ: ابر.
۳. کنزالعمّال، ص ۵۰۷ به نقل از میزان‌الحکمة، ج ۲، ص ۱۰۷۰.
۴. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، نامهٔ ۳۱.

در تقریرِ معنی توکّل، حکایتِ آن زاهد که تـوکّل را امـتحان مـی‌کرد از میان اسباب، و شهر بیرون آمد، و از قوارع و ره‌گذرِ خلق دور شد و به بُنِ کوهی مهجوری مفقودی در غایت گرسنگی سر بر سر سنگی نهاد و خفت، و با خود گفت: توکّل کردم بر سبب‌سازی و رزّاقـیِ تـو و از اسباب منقطع شدم، تا ببینم سببیّتِ توکّل را

خلاصهٔ داستان

زاهدی این فرمایش پیامبر(ص) را شنیده بود که رزق مقسوم خواهی نخواهی به سراغ انسان می‌رود. آن زاهد برای امتحان توکّل بدون توشه و آذوقه به بیابانی رفت و در کنار کوهی خوابید. اتفاقاً در آن حوالی کاروانی که راه خود را گم کرده بود از کنار آن زاهـد گـذشتند و دیدند مردی تک و تنها در بیابان دراز کشیده است. با خود گفتند آخر به چه سبب او بدین‌جا آمده؟ مگر از گرگ و سارق نمی‌ترسد؟ کاروانیان پیش آمدند و او را با دست تکان دادند ولی آن زاهد عمداً نه سخنی گفت و نه حرکتی کرد. کاروانیان گفتند این مرد بینوا حتماً از گرسنگی مفرط بدین حال وخیم دچار آمده. فوراً نان و خورشی آوردند اما زاهد دنـدانـهای خـود را سخت بهم فشرده بود و از خوردن امتناع می‌کرد تا صدق گفتار پیامبر(ص) را امـتحان کـند. کاروانیان از سر دلسوزی دویدند و وسیله‌ای کارد مانند آوردند و دندانهای فشرده‌اش را از هم باز کردند و با زور آشی به حلق زاهد ریختند و تکه نانی هم در دهانش فشردند. آنگاه زاهد با خود گفت الحق که صدق گفتار پیامبر(ص) برایم معلوم شد.

❁ ❁ ❁

در باب مأخذ این حکایت به روایت خاصی نمی‌توان اشارت کرد زیرا در باب توکّل حکایات شگفت‌انگیزی از صوفیه و دیگران نقل شده است. و حکایتی را که استاد فروزانفر در

کتاب خود به عنوان مأخذ آورده هیچ شباهتی با حکایت مثنوی ندارد، و لذا نمی‌توان آنرا مأخذ حکایت مثنوی دانست[۱].

* * *

این حکایت در بسط تقریراتی است که مولانا از زبان خر بیان داشت. در این حکایت نقش مؤثّرِ توکّل در حیات انسان مورد تصریح واقع شده است.

* * *

(۲۴۰۱) **آن یکی زاهد شنود از مصطفیٰ که یقین آید به جان رزق از خدا**

زاهدی حدیثی از حضرت محمد مصطفی(ص) شنیده بود که: رزق بی‌گمان از جانب خدا بیاید و سراغ جانها را بگیرد. [رجوع شود به شرح بیت بعدی.]

(۲۴۰۲) **گر بخواهی، ور نخواهی، رزقِ تو پیشِ تو آید دوان از عشقِ تو**

چه بخواهی و چه نخواهی رزق تو به سبب عشقی که به تو دارد نزد تو خواهد آمد. [چنانکه حضرت رسول‌الله(ص) فرماید: **لَوْ اَنَّ ابْنَ آدَمَ فَرَّ مِنْ رِزْقِهِ کَمٰا یَفِرُّ مِنَ‌الْمَوْتِ لَاَدْرَکَهُ رِزْقُهُ**[۲]. «اگر آدمیزاده از رزقش بگریزد چنانکه از مرگ گریزد، رزقش او را دریابد.»]

(۲۴۰۳) **از برایِ امتحان آن مرد رفت در بیابان نزدِ[۳] کوهی خفت تفت[۴]**

آن مرد زاهد برای امتحان کردن توکّل به بیابان رفت و نزدیک کوهی راحت خوابید یعنی با خیال راحت دراز کشید. [«تفت» هم به معنی شتاب است و هم به معنی گرم و گرمی. اگر «تفت» را قید حالت برای فعل «رفت» فرض کنیم بدین معنی است: شتابان رفت. و اگر آنرا قید حالت برای فعل «خفت» بگیریم بدین معنی است: شتابان خوابید، یا گرم خوابید. یعنی راحت و تخت دراز کشید.]

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۷۹ـ۱۷۸.

۲. **مکارم الاخلاق**، ج ۲، ص ۳۳۷ به نقل از **میزان الحکمة**، ج ۲، ص ۱۰۷۰.

۳. نَزْد: نزدیک، پیش.

۴. تفت: شتاب، شتابان.

که ببینم رزق می‌آید به من تا قوی گردد مرا در رزق، ظن (۲۴۰۴)

آن زاهد با خود گفت: ببینم آیا رزق و روزی نزد من می‌آید، تا آن گمانی که به رزقِ مقسوم دارم استوار شود. یعنی از مرتبهٔ ظنّ به مرتبهٔ اعتقاد ارتقاء یابد.

کاروانی راه گم کرد و کَشید سویِ کوه، آن مُمْتَحِن را خفته دید (۲۴۰۵)

از قضا کاروانی که راه خود را گم کرده بود خود را به جانب کوه کشید و آن زاهد امتحان کننده را خفته دید.

گفت: این مرد این طرف چون است عُور[1]؟ در بیابان، از ره و از شهر دور (۲۴۰۶)

کاروانیان به یکدیگر گفتند: چطور شده که این مرد در بیابانی دور از راه و شهر لخت و عریان افتاده است؟

ای عجب مُرده‌ست یا زنده؟ که او می‌نترسد هیچ از گرگ و عدو (۲۴۰۷)

شگفتا! آیا او مُرده است یا زنده که نه از گرگ می‌ترسد و نه از دشمن.

آمدند و دست بر وَی می‌زدند قاصدا[2] چیزی نگفت آن ارجمند (۲۴۰۸)

کاروانیان پیش آمدند و دست به بدن او می‌زدند. اما آن مرد بزرگوار عمداً چیزی نگفت.

هم نجنبید و، نجنبانید سَر وا نکرد از امتحان هم او بصر (۲۴۰۹)

نه تکان خورد و نه سرش را تکان داد، و حتی برای امتحان چشمش را نیز باز نکرد.

---

۱. عُور: برهنه، لخت. توضیح آنکه این کلمه در اصل جمع است. مفرد آن اَعْور (= یک چشم) و عَوْراء (= بیابان بی‌آب) است. فارسیان این کلمه را از عربی گرفته و بدان معنی مفرد داده‌اند و به لخت و برهنه اطلاق کنند.

۲. قاصِدا: عمداً، از روی قصد.

(۲۴۱۰) پس بگفتند: این ضعیفِ بی‌مراد از مَجاعت[۱] سکته اندر اوفتاد

کاروانیان وقتی این حال را دیدند گفتند: این مرد ناکامِ ناتوان بر اثر گرسنگی دچار بیهوشی شده است. [در اینجا منظور از «سکته» بیهوشی است.]

(۲۴۱۱) نان بیاوردند و در دیگی طعام تا بریزندش به حلقوم و به کام

آن‌گروه نانی همراه‌با خورشی که در دیگ بود آوردند تا به‌گلو و دهان آن مرد زاهد بریزند.

(۲۴۱۲) پس بقاصد[۲]، مرد دندان سخت کرد تا ببیند صدقِ آن میعاد مرد

اما مرد زاهد عمداً دندانهای خود را محکم به هم فشرد تا صدق آن وعده را ببیند.

[مراد از «وعده» حدیثی است که در شرح بیت (۲۴۰۲) همین دفتر از پیامبر(ص) نقل شد.]

(۲۴۱۳) رحمشان آمد که این بس بی‌نواست وز مَجاعت هالکِ مرگ و فناست

کاروانیان دلشان به رحم آمد و با خود گفتند: این مرد خیلی بیچاره است، و از گرسنگی دچار مرگ و هلاکت خواهد شد.

(۲۴۱۴) کارد آوردند قوم، اِشتافتند بسته دندانهاش را بشکافتند

خلاصهٔ کلام، کاروانیان رفتند کاردی آوردند و شتابان دهان بستهٔ او را باز کردند.

(۲۴۱۵) ریختند اندر دهانش شوربا[۳] می‌فشردند اندر او نان پاره‌ها

آشی به درون دهان آن مرد ریختند و پاره‌های نان را در دهان او فرو کردند.

(۲۴۱۶) گفت: ای دل گر چه خود تن می‌زنی[۴] راز می‌دانی و، نازی می‌کنی

مرد زاهد در آن اثنا به دل خود خطاب کرد و گفت: ای دل گرچه سکوت می‌کنی، ولی

---

۱. مَجاعت: گرسنگی.
۲. بقاصد: عمداً، از روی قصد.
۳. شُوربا: آش ساده که با برنج و سبزی پزند.
۴. تَنْزَدن: سکوت کردن، امتناع نمودن.

راز مسأله را دریافته‌ای و ناز می‌کنی. یعنی سکوت تو ظاهراً نشان می‌دهد که راز مرزوق شدن مخلوق به دست خالق را درک نکرده‌ای. اما باطناً این راز را دریافته‌ای و بدان اعتراف نمی‌کنی.

گفت دل: دانم و قاصد می‌کنم رازق اَللّه است بر جان و تنم (۲۴۱۷)

دل گفت: من راز این قضیّه را می‌دانم، و عمداً سکوت می‌کنم. بله البته که خداوند روزی‌دهندهٔ جسم و جانِ من است.

امتحان زین بیشتر خود چون بود؟ رزق سوی صابران خوش می‌رود (۲۴۱۸)

دیگر بیش از این امتحان چگونه است؟ مسلّم شد که روزی براحتی به جانب صبرکنندگان می‌رود.

جواب دادنِ روباه، خر را و تحریض کردن او، خر را بر کسب

گفت روبه: این حکایت‌ها بِهِلْ دست‌ها بر کسب زن، جُهدُالْمُقِل[1] (۲۴۱۹)

روباه به خر جواب داد: این افسانه‌ها را رها کن، دست به سعی و تلاش بزن اگرچه سعی و تلاشِ ناچیزی داری. [در «جُهْدُالْمُقِلّ» کاف تشبیه عربی مقدّر است. یعنی کَجُهْدِالْمُقِلّ[2]. «مانند تلاش فقیر.»]

دست داده‌ستت خدا، کاری بکن مَکْسَبی[3] کن، یاریِ یاری بکن (۲۴۲۰)

خدا به تو دست داده است، پس کاری انجام بده. کسبی بکن و به دوستت کمک برسان.

هر کسی در مَکسبی پا می‌نهد یاریِ یارانِ دیگر می‌کند (۲۴۲۱)

هر کس به کار و کسبی بپردازد به دوستانش یاری می‌دهد.

---

۱. جُهْدُالْمُقِلّ: ر.ک. شرح بیت (۱۱۰۳) همین دفتر.
۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۷۶۱.
۳. مَکْسَب: مصدر میمی به معنی کاسبی، کسب.

(۲۴۲۲) زآنکه جملهٔ کسب نآید از یکی هم دُروگر، هم سَقا، هم حایکی[۱]

زیرا انجام همهٔ کارها از یک نفر برنمی‌آید. مثلاً یک نفر نمی‌تواند هم نجّاری کند، هم سقّائی و هم بافندگی. [زیرا تقسیم کار یک ضرورت اجتماعی است و امکان ندارد که یک شخص چند صنعت مختلف‌الجهة را در حدّ تخصصی و علمی بداند.]

(۲۴۲۳) این به هنبازی‌ست[۲] عالَم برقرار هر کسی کاری گزیند ز افتقار[۳]

جهان با مشارکتِ همگانی برپا مانده است. هر کس از روی احتیاج حرفه‌ای را انتخاب کرده است. [قوام جامعهٔ بشری به تعاون و تقسیم کار همگانی نیازمند است. هر کس به سبب احتیاج خود و جامعه به حرفه و صنعتی روی آورده است. چنانکه حکیم ابوالقاسم میرفندرسکی (از دانشمندان و سخنورانِ عارف مشربِ دورهٔ صفوی) می‌گوید: در انسان همهٔ اعضاء احتیاج به یکدیگر دارند و هیچ عضو معطّل نیست، که اگر یک عضو کار خاص خود نکند فعل سایر اعضاء باطل باشد... و هرگاه چنین باشد خلل به حال شخص راه یابد. پس در معالجه کوشد و آنرا به قدر امکان علاج کند و اگر علاج نپذیرد آن عضو را قدر نباشد و در عداد معدومات باشد. همچنین هر شخص را در عالَم به منزلهٔ عضوی خاص است و کاری راست. پس اگر کار نکند به منزلهٔ عضوی فاسد باشد و خلل به کلّ عالم راه یابد[۴].]

(۲۴۲۴) طبل‌خواری[۵] در میانه، شرط نیست راهِ سنّت کار و مَکسب کردنی‌ست

مفت‌خواری و آنگل جامعه شدن شرط عقل و انصاف نیست. سنّت جهان (و یا سنّت پیامبر) کسب و کار است. [چنانکه حضرت رسول‌الله(ص) فرماید: **اِنَّ‌اللّه تَعالیٰ یُحِبُّ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ الْمُحْتَرِفَ**[۶].«همانا خداوند تعالی بندهٔ مؤمنِ پیشه‌ور را دوست می‌دارد.» مولانا همیشه به یاران خود سفارش می‌کرد که از دسترنج خود ارتزاق کنند و گِردِ سؤال و دریوزگی نگردند.

---

۱. حایک: بافنده، نسّاج. همان «حائک» نعت فاعلی از حَوْک (= بافتن).
۲. هَنبازی: انبازی، مشارکت.
۳. اِفتقار: نیازمندی، تهیدستی، در اینجا به معنی احتیاج.
۴. رسالهٔ صناعیه، ص ۶ ـ ۵.
۵. طبل‌خواری: مفت‌خواری.
۶. کنزالعمّال، ص ۹۱۹۹ به نقل از میزان‌الحکمة، ج ۱، ص ۵۹۲.

چنانکه گوید: ما درِ سؤال را بر یاران خود بسته‌ایم و اشارت رسول را بر جای آورده که اِسْتَعْفِفْ عَنِ السّؤالِ مَااسْتَطَعْتَ. «تا می‌توانی از درخواست بپرهیز.» تا هریکی به کدِّ یمین و عرق جبینِ خود اِمّا (= یا) به کسب و اِمّا به کتابت مشغول باشند. و هرکه از یاران ما این طریقه را نورزد پشیزی نیرزد. همچنان روزِ قیامت رویِ ما نخواهد دیدن[۱].]

جواب گفتنِ خر، روباه راکه توکّل بهترین کسب‌هاست که هرکسی محتاج است به توکّل که ای خدا این کارِ مرا راست آر و دعا متضمّن توکّل است و توکّل کسبی است که به هیچ کسبی دیگر محتاج نیست اِلیٰ آخِرِه

گفت: من بِهْ از توکّل بَر رَبی می‌ندانم در دو عالم مَکْسَبی (۲۴۲۵)

خر گفت: من در دو جهان کار و کسبی بهتر از توکّل کردن بر پروردگارم سراغ ندارم. [یای «ربّی» را یای متکلّم وحدهٔ عربی گرفته‌ایم، هرچند که برخی از شارحان آنرا زائده دانسته‌اند و وجود آنرا فقط برای تناسب قافیه لازم شمرده‌اند.]

کسبِ شُکرش را نمی‌دانم ندید[۲] تا کَشَد شُکرِ خدا رزق و مَزید[۳] (۲۴۲۶)

من هیچ کسبی را نظیر شکرِ خدا نمی‌شناسم، زیرا شکر خدا روزی را جذب می‌کند و بر مقدار آن می‌افزاید. [اشاره دارد به قسمتی از آیهٔ ۷ سورهٔ ابراهیم که توضیح آن در شرح بیت (۹۳۸) دفتر اول آمده است.]

بحثشان بسیار شد اندر خطاب مانده گشتند از سؤال و از جواب (۲۴۲۷)

خلاصهٔ کلام بحث و مجادله میان خر و روباه بالا گرفت بطوریکه از سؤال و جوابِ متقابل خسته شدند.

---

۱. ر.ک. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۲۴۵.

۲. نَدید: نظیر، همتا، مُماثل. جمع: نُدَداء.

۳. مَزید: اسم مفعول به معنی زیاد کرده شده، جایز است مصدر میمی هم باشد به معنی زیاد کردن.

(۲۴۲۸) بعد از آن گفتش بدان در مَثَلِکه نَهیِ لاتُلقُوا[۱] بِاَیدی[۲] تَهلُکَه[۳]

پس از آن روباه به خر گفت: بدان که در کشور خداوند یعنی در این جهان نهی شده‌اید از اینکه خود را با دست خود به هلاکت افکنید. [مصراع دوم مقتبس از قسمتی از آیهٔ ۱۹۴ سورهٔ بقره است. رجوع شود به شرح بیت (۳۹۳۰) دفتر اول. چون معنی تحت‌اللفظی مصراع دوم مبهم از آب درمی‌آید معنی لازمِ آن نوشته شد.]

(۲۴۲۹) صبر در صحرایِ خشک و سنگلاخ احمقی باشد، جهانِ حق فراخ

صبر کردن در هامون خشک و سنگناک حماقت است. در حالی که جهانِ حضرت حق وسیع است. [«جهانِ حق فراخ» مناسب است با آیهٔ ۹۷ سورهٔ نساء، آیهٔ ۵۶ سورهٔ عنکبوت، و آیهٔ ۱۰ سورهٔ زُمَر که می‌گوید زمین خدا وسیع است.]

(۲۴۳۰) نقل کن زینجا به سویِ مرغزار می‌چَر[۴] آنجا سبزه گِردِ جویبار

از این صحرای خشک و سنگلاخ به سوی چمنزار کوچ کن و در آنجا در میان چمنزارهای کنار جویبار چَرا کن.

(۲۴۳۱) مرغزاری سبز مانندِ جنان[۵] سبزه رُسته اندر آنجا تا میان

چمنزاری سبز و خرّم همچون باغ‌های بهشتی است، و سبزه‌ها در آن ناحیه تا کمر روییده است.

(۲۴۳۲) خرّم آن حیوان که او آنجا شود اُشتر اندر سبزه ناپیدا شود

خوشا به حال حیوانی که بدانجا رود همان جایی که شتر در لابلای سبزه‌زارانش گم می‌شود [بس که انبوه است.]

---

۱. لاتُلقُوا: میفکنید، میندازید. فعل نهی جمع مذکر حاضر از باب اِفعال.
۲. بِاَیدی: به دست‌ها. حرف جرّ بـ + اَیدی: جمعِ یَد به معنی دست.
۳. تَهلُکَه: هلاکت، هلاک شدن. یکی از مصادر ثلاثی مجرّدِ هَلَکَ یَهلِکُ و یَهلَکُ.
۴. می‌چَر: چَرا کن.
۵. جِنان: جمعِ جَنَّت به معنی باغ، بهشت.

هرطرف در وی یکی چشمهٔ روان　　اندرو حیوان مُرَفَّه در امان　　(۲۴۳۳)

در آن ناحیهٔ باصفا از هر گوشه‌ای چشمه‌ای جریان دارد. در آن‌جا حیوانات در کمال امنیت و راحتی به سر برند.

از خری، او را نمی‌گفت: ای لعین　　تو از آنجایی، چرا زاری چنین؟　　(۲۴۳۴)

اما آن خر از روی نادانی به روباه مکّار نمی‌گفت که: ای ملعون، تویی که از آن چمنزاری، پس چرا اینقدر لاغری؟

کو نشاط و فَربِهی و فَرِّ تو؟　　چیست این لاغر تنِ مُضطرِّ تو؟　　(۲۴۳۵)

کو آن نشاط و چاقی و رونق تو؟ این اندام لاغر و درماندهٔ تو دیگر چیست؟ [این بیت و ابیات بعدی یادآور حکایتی است که در دفتر چهارم از بیت (۱۷۳۹) آغاز می‌شود.]

شرحِ روضه[۱] گر دروغ و زُور[۲] نیست　　پس چرا چشمت از او مخمور[۳] نیست؟　　(۲۴۳۶)

اگر توصیف تو از آن بوستان، یاوه و دروغ نیست، پس چرا چشمانت از صفای آن بوستان مست و خمارآلوده نیست؟

این گدا چشمیّ[۴] و این نادیدگی[۵]　　از گدایی توست، نه از بَگْلَربَگی[۶]　　(۲۴۳۷)

این حرص و «نَدید بَدید» بودن از گداصفتی تو ناشی می‌شود، نه از بزرگی و آقایی تو.

---

۱. رَوْضَه: گلشن، گلستان. جمع: رَوْضات.

۲. زُور: دروغ و یاوه.

۳. مَخْمور: مست، خمارآلوده.

۴. گداچشمی: حرص، چشم طمع به مال دیگری داشتن.

۵. نادیدگی: مفلسی، نَدید بَدید بودن.

۶. بَگْلَربَگی: سروری، بزرگی، ریاست. بَگْلَر (= امیر، بزرگ) + بَگ (= امیر، بزرگ) + یای مصدری. «بگلربگ» یعنی امیر امیران و خان خانان. (ر.ک. آنندراج، ج ۱، ص ۷۲۹، فرهنگ نفیسی، ج ۱، ص۶۳)

(۲۴۳۸) چون ز چشمه آمدی، چونی تو خشک؟ ور تو نافِ آهویی، کو بویِ مُشک؟

اگر واقعاً از چشمه می‌آیی پس چرا اینقدر خشکی؟ و اگر تو نافهٔ معطّر آهویی، پس کو بوی دلاویز مُشکت؟ [این ابیات نقد مدّعیان عاری از حقیقت است.]

(۲۴۳۹) زآنکه می‌گویی و شرحش می‌کنی چون نشانی در تو نآمد؟ ای سَنی[۱]

ای بلندمرتبه! چرا دربارهٔ چیزی که می‌گویی و تعریفش می‌کنی نشانی در تو نیست؟ [البته جا داشت که خر مشت روباه را اینگونه باز می‌کرد و حیله‌اش را آشکار می‌نمود، ولی به سبب نادانی نتوانست چنین کند. احوال آدمیان خرسیرت و روباه‌صفت نیز بدین‌گونه است. تمثیل‌های بعدی نیز در بیان مدعیان عاری از معناست.]

مثل آوردنِ اشتر در بیانِ آنکه در مُخبِر دولتی فرّ و اثر آن چون نبینی جای متّهم داشتن باشد، که او مقلّد است در آن

(۲۴۴۰) آن یکی پرسید اُشتر را که: هَی[۲] از کجا می‌آئی ای اقبالْ‌پَی[۳]

این فصل جلیل در نقد تقلید کورکورانه و عاری از مغز، و دعوت به جهان حقیقت است از روی صدق و صفا.

شخصی از شتر سؤال کرد که: های، ای خوش‌قَدَم، از کجا می‌آیی؟ [این بیت و ابیات بعدی بر سبیل مَثَل گفته شده است.]

(۲۴۴۱) گفت: از حَمّامِ گرمِ کویِ تو گفت: خود پیداست در زانویِ تو!

شتر گفت: از حمّام گرم محلّهٔ تو آمده‌ام. سؤال‌کننده بر سبیل طنز و تعریض به شتر گفت: بله، از زانوهایت معلوم است که از حمّام آمده‌ای! یعنی زانوهای پینه بسته و چرکین تو کاملاً نشان می‌دهد که رنگ حمّام را به خود ندیده‌ای!

---

۱. سَنیّ: رفیع، بلندمرتبه.

۲. هَیْ: کلمه‌ای است برای آگاه کردن.های.

۳. اِقْبالْ‌پَی: خوش‌قدم، مبارک قدم.

مارِ موسی دید فرعونِ عَنود[1] مهلتی می‌خواست، نرمی می‌نمود (۲۴۴۲)

مثال دیگر، وقتی که فرعون حق‌ستیز اژدهای حضرت موسی(ع) را دید، از او مهلت خواست و ملایمت نشان می‌داد. [رجوع شود به شرح بیت بعدی.]

زیرکان گفتند: بایستی که این تندتر گشتی، چو هست او ربِّ دین (۲۴۴۳)

هوشیاران گفتند: فرعون می‌بایست (با موسی) خشن‌تر و باصلابت‌تر برخورد می‌کرد، زیرا هرچه باشد او (فرعون) پروردگار دین است! [کسانی که به کذب ادعای فرعون پی برده بودند وقتی دیدند که او در برابر عصای اژدهاسیرتِ موسی(ع) عقب‌نشینی کرد و برای مقابله با او مهلت خواست، گفتند اگر الوهیّت فرعون صحّت می‌داشت باید وقتی که موسی عصای خود را اژدها کرد، او معجزهٔ قوی‌تری نشان می‌داد نه آنکه خائف گردد و تقاضای مهلت کند. رجوع شود به بیت (۱۰۹۹ـ۱۰۸۶) دفتر سوم و توضیحات آن. «ربِّ دین» کنایه از خداوند است، زیرا فرعون دعوی الوهیّت داشت.]

معجزه گر اژدها گر مار بُد نخوت و خشمِ خدائی‌اش چه شد؟! (۲۴۴۴)

اگر فرضاً معجزهٔ موسی اژدها بود و یا مار، پس مقام کبریائی و قهر خداوندیِ فرعون چه شد و کجا رفت؟! [این بیت نیز دنبالهٔ سخنان آن هوشیاران و زیرکانی است که پی برده بودند که کلاه فرعون پشمی ندارد.]

ربِّ اَعْلیٰ گر وی است اندر جلوس بهرِ یک کِرمی چی است این چاپلوس؟ (۲۴۴۵)

اگر در جلوس بر مقام الوهیّت، فرعون برترین پروردگار است، پس چرا برای کِرمی (ماری) اینقدر مداهنه و چاپلوسی می‌کند؟ [باز آن زیرکان گفتند که اگر فرعون واقعاً خدا بود، اژدهای موسی با همهٔ قدرت و صولتش باید در برابر او همچون کِرمی خُرد، ناچیز و بی‌مقدار می‌نمود. ولی چرا در برابر آن ترسید و به تملّق پرداخت؟ پس معلوم می‌شود که مقام الوهیّت او یاوه‌ای بیش نیست. «ربّ اعلیٰ» اشاره است به آیه ۲۴ سورهٔ نازعات: قٰالَ اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلیٰ. «فرعون گفت: منم برترین پروردگار شما.»]

---

۱. عَنود: معاند، ستیزه‌گر.

(۲۴۴۶) نفسِ توتا مستِ نُقل[۱] است و نَبید[۲] دان که روحت خوشهٔ غیبی ندید

در اینجا مولانا نکات دقیق و فخیمی ایراد می‌کند: تا وقتی که نَفْسِ تو مستِ شیرینی و شراب است، بدان که روح تو خوشهٔ عالَم غیب را ندیده است. یعنی تا وقتی که نَفْس امّارهٔ تو غرق در لذّات و شهواتِ نفسانی است، قلب و روح تو به خوشه‌ها و توشه‌های اسرار غیبی دسترسی پیدا نکرده است. به دیگر سخن انغمار در شهوات نشانی است به عدم وصول به حقیقت، گرچه دعویِ وصال به حقیقت فراوان باشد.

(۲۴۴۷) که علامات است، زآن دیدارِ نور اَلتَّجافی[۳] مِنْک عَنْ دارِالْغُرور

زیرا دوری کردن تو از سرای فریب دنیا از نشانه‌های دیدن نور حقیقت است. [ممکن است کسی بگوید من عارفِ باللّه‌ام، من فلان و بهمانم، اما تا وقتی که از لذّات بهیمی و شهوات حیوانی مفارقت نکرده سخنانش دعویِ بی‌معنی است. مصراع دوم اشاره دارد به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۳۰۸۳) دفتر چهارم آمده است.]

(۲۴۴۸) مرغ چون بر آبِ شوری می‌تند آبِ شیرین را ندیده‌ست او مدد

به عنوان مثال، پرنده‌ای که در اطراف آب شوری می‌چرخد، به این دلیل است که از آب شیرین و گوارا کمکی ندیده است. یعنی از آن خبری ندارد و قطره‌ای از آن نچشیده است.

(۲۴۴۹) بلکه تقلیدست آن ایمانِ او رویِ ایمان را ندیده جانِ او

این بیت راجع است به بیت (۲۴۴۷) و (۴۴۴۸) همین دفتر.

معنی بیت: بلکه ایمان او جنبهٔ تقلیدی دارد. یعنی آن کسی که از لذّات بهیمی و شهوات حیوانی سرمست شده و در عین حال ادعای حقیقت می‌کند، ایمانش سطحی و کورکورانه است. در واقع روح او چهرهٔ ایمان راستین را هنوز ندیده است.

---

۱. نُقْل: ر.ک. شرح بیت (۲۰۹۸) دفتر چهارم.

۲. نَبید: شراب، شراب خرما و انگور.

۳. تَجافی: قرار نداشتن در جا، دور شدن، از ریشهٔ «ج ف و». این کلمه فقط یک بار آن هم به صورت فعل مضارع در قرآن کریم (سورهٔ سجده، آیهٔ ۱۶) آمده است.

پس خطر باشد مُقلِّد را عظیم از ره و رهزن، ز شیطانِ رجیم[1] (۲۴۵۰)

پس نتیجه می‌گیریم که برای مقلّد، یعنی برای کسی که ایمان تقلیدی دارد خطرات بزرگی از قبیل راه و راهزن و شیطان ملعون وجود دارد. یعنی صاحبان ایمان تقلیدی مشکلات بزرگی دارند. یکی از آن مشکلات راه سلوک است که در هر گام آن احتمال سقوط و لغزش می‌رود، نیز راهزنانی که در کسوت ارشاد با سالک مواجه می‌شوند و از همه قوی‌تر دسیسه‌های شیطان.

چون ببیند نورِ حق، ایمن شود ز اضطراباتِ شک او ساکن شود (۲۴۵۱)

ولی اگر نور خدا را ببیند ایمن می‌گردد و او از پریشانی شک و تردید آرام می‌شود.

تا کفِ دریا نیآید سویِ خاک کاصلِ او آمد، بُوَد در اِصْطِکاک[2] (۲۴۵۲)

به عنوان مثال، تا وقتی که کف روی دریا به سوی خاک که اصل اوست نیامده باشد پیوسته در کشاکش است. [شاید مراد از «کف»، خس و خاشاک باشد. الله اعلم.]

خاکی است آن کف، غریب است اندر آب در غریبی چاره نبود ز اضطراب (۲۴۵۳)

آن کف از جنس خاک است و در میان آب، غریب است. و شخص غریب در غربت ناچار پریشان و مضطرب می‌شود. [دو بیت اخیر تمثیلی است برای بیت (۲۴۵۱). منظور از این تمثیل: همانطور که جسم با پیوستن به اصل خود آرامش می‌گیرد، روح نیز با پیوستن به اصل خود از پریشانی رها می‌گردد.]

چونکه چشمش باز شد و آن نقش خواند دیو را بر وَی دگر دستی نماند (۲۴۵۴)

همینکه چشم دلِ مقلّد باز شود و نقش حقیقت را بخوانَد، زان پس دیگر شیطان هیچ تسلّطی بر او نخواهد داشت. [چنانکه در آیهٔ ۴۲ سورهٔ حِجْر آمده است: **اِنَّ عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ اِلّا مَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْغاوین**. «همانا تو را بر بندگانم، سلطه‌ای نیست مگر بر آن

---

۱. رَجیم: مطرود، رانده شده، ملعون.

۲. اِصْطِکاک: به هم واکوفتن دو چیز، به هم ساییدن.

گمراهانی که تو را پیروی کنند.»]

(۲۴۵۵) گرچه با روباه، خر اسرار گفت سَرسَری گفت و مُقلِّدْوار گفت

اگرچه خر اسراری ربّانی را به روباه گفت، اما رازگوییِ او سطحی و مقلّدانه بود. [خرسیرتان مدّعی نیز مانند آن خر ممکن است سخنان مبسوطی در باب مقام صبر و رضا و توکّل بگویند، ولی چون بر حسب باطن بدان مقامات نرسیده‌اند سخنانشان طوطی‌وار است.]

(۲۴۵۶) آب را بستود و، او تاقِ[1] نبود رخ درید و جامه، او عاشق نبود

اگر چه او آب را ستایش می‌کرد، ولی خود مشتاق آب نبود. و اگرچه صورت و لباسش را (به رسم عاشقان مهجور) چاک کرد لیکن حقیقتاً عاشق نبود.

(۲۴۵۷) از منافق عذر، رَدّ آمد، نه خوب زآنکه در لب بود آن، نه در قلوب

عذرخواهی منافق، مردود است نه مطلوب. زیرا عذرخواهی منافق زبانی است نه قلبی. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۱۱ سورهٔ فتح در وصف منافقان آمده است: ...یَقُولُونَ بِاَلْسِنَتِهِمْ مٰا لَیْسَ فی قُلُوبِهِمْ... «... به زبان گویند آنچه را که در دلهاشان نیست...» در قسمتی از آیهٔ ۱۶۷ سورهٔ آل عمران نیز فرماید:... یَقُولُونَ بِاَفْوٰاهِهِمْ مٰا لَیْسَ فی قُلُوبِهِمْ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمٰا یَکْتُمُونَ. «با دهانهای خود چیزی گویند که در دلهاشان نیست. و خداوند بدانچه نهان دارند داناتر است.»]

(۲۴۵۸) بویِ سیبش هست، جزوِ سیب نیست بو در او جز از پیِ آسیب نیست

از منافق، بوی سیب می‌آید. یعنی از اهل نفاق فقط بوی معارف و حقایق بلند می‌شود نه خود آن. این بو از او بلند می‌شود تا به دیگران ضرر و زیان وارد سازد. یعنی ساده‌دلان گول اقوال و اطوار متین او را می‌خورند و مآلاً دچار مصیبت و بدبختی می‌شوند.

---

۱. تایِق: مشتاق. صفتی از فعل تاقَ یَتُوقُ تَوْقاً (= اشتیاق پیدا کردن) طبق قاعدهٔ صرف عربی «تائق» است، ولی فارسیان همزه را به «ی» مشکول کنند.

حـــملهٔ زن در مـــیانِ کـــارزار نشکند صف، بلکه گردد کار، زار (۲۴۵۹)

به عنوان مثال، حملهٔ زن در عرصهٔ پیکار صف دشمن را نمی‌شکند بلکه فقط کـار را خراب‌تر می‌کند. [«کارزار» در مصراع اول و «کار، زار» در مصراع دوم از نوع تجنیس مرکَّب است.]

گرچه می‌بینی چو شیر اندر صفش تـــیغ بگـرفته هـمی لرزد کَـفَش (۲۴۶۰)

هرچند زن را می‌بینی که در عرصهٔ پیکار مانند شیر، شمشیر به دست گرفته، اما دستش پیوسته می‌لرزد. [وصف مرائیان و منافقان نیز همینگونه است، ظاهری پُرصلاح و باطنی سیاه دارند. و به هر ثوبی درمی‌آیند خاصّه به ثوب شرع.]

وایِ آنکـــه عـــقلِ او مـاده بـود نـفسِ زشـتش نـرّ و آمـاده بـود (۲۴۶۱)

وای به حال کسی که عقلش ماده، و نَفْسِ زشت و بدکارش نر و مستعدِّ ارتکاب افعال قبیح باشد. [وای به حال کسی که عقل و تدبیرش ضعیف و نفس امّاره‌اش قوی باشد. «نفس زشت» هم به معنی نفس بد و منفور است، و هم به معنی نفسی که آدمی را به انجام بدی امر می‌کند. چنانکه در آیهٔ ۵۳ سورهٔ یوسف آنرا چنین وصف می‌کند: فَإِنَّ النَّفْسَ لَأَمّارَةٌ بِالسُّوءِ.]

لاجَـــرَم مـغلوب بـاشد عـقلِ او جز سویِ خُسـران نـباشد نَـقْلِ او (۲۴۶۲)

ناچار عقلش مقهور می‌گردد و حرکت او فقط به سوی زیانکاری است و لاغیر.

ای خُنُک آن کس که عقلش نر بُوَد نفسِ زشتش ماده و مُـضْطَر بُـوَد (۲۴۶۳)

خوشا به حال کسی که عقلش نر باشد و نـفسِ زشت و بـدکارش مـاده و درمـانده. [انقروی در این باب روایتی را بدین مضمون به پیامبر(ص) اِسناد می‌دهد که نتوانستیم آنرا در جایی پیدا کنیم: طُوبیٰ لِمَنْ کانَ عَقْلُهُ ذَکَراً وَ نَفْسُهُ اُنْثیٰ. وَیْلٌ لِمَنِ انْعَکَسَ[1]. «خوشا به حال کسی که عقلش نر باشد و نَفْسش ماده. وای به حال کسی که برعکسِ این باشد.» صـاحب المنهج القوی نیز همین عبارت را نقل کرده است.]

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۷۷۵.

(۲۴۶۴) عقلِ جزویّ‌اش نر و غالب بود نفسِ اُنثی[۱] را خِرد سالب[۲] بود

اگر عقل جزئی او نر و چیره گردد، عقل می‌تواند قدرت و سیطرهٔ نَفْسِ ماده (نفس اماره) را از او برُباید. [مصراع اول وجه شرطی دارد و مصراع دوم جزای شرط است. یعنی اگر عقل جزئیِ آدمی که طبعاً ضعیف و ظاهرگراست تحت تعلیم و تربیت الهی قرار گیرد به عقل معاد مبدّل می‌شود و می‌تواند نَفْسِ امّاره را مغلوب کند.]

(۲۴۶۵) حملهٔ ماده، به صورت هم جَری‌ست[۳] آفتِ او همچو آن خر از خری‌ست

حملهٔ زن نیز ظاهراً بی‌باکانه است، اما زیانی که می‌بیند مانند آن خر از روی نادانی و خر بودن است.

(۲۴۶۶) وصفِ حیوانی بُوَد بر زن فزون زآنکه سویِ رنگ و بو دارد رُکون[۴]

اوصاف حیوانی در زن بسیار یافت شود، زیرا او به رنگ و بو تمایل دارد. یعنی به جلوه‌های ظاهری بیشتر توجه می‌کند.

(۲۴۶۷) رنگ و بویِ سبزه‌زار آن خر شنید جمله حجّت‌ها ز طبعِ او رمید

خلاصهٔ مطلب، همینکه آن خر وصف جلوه‌های ظاهری چمنزار را از روباه شنید، همهٔ آن دلایلی را که قبلاً در اثبات قناعت و توکّل آورده بود از یاد بُرد.

(۲۴۶۸) تشنه محتاجِ مَطَر[۵] شد، و ابر نَه نَفْس را جُوع‌الْبَقَر[۶] بُد صبر، نَه

حالِ آن خر مانند کسی بود که نیاز به باران پیدا کند ولی ابری در کار نباشد. وجود آن خر سراپا گرسنگی بود، اما هیچ صبر و طاقتی نداشت.

---

۱. اُنثی: جنس مؤنّث. جمع: إناث.
۲. سالِب: رباینده، سلب کننده جمع: سُلّاب.
۳. جَری: گستاخ، بی‌باک. در اصل جَریء بوده است.
۴. رُکُون: گراییدن، میل کردن.
۵. مَطَر: باران. جمع: أمْطار.
۶. جُوعُ‌الْبَقَر: ر.ک. شرح بیت (۲۴۰) دفتر دوم، و (۳۶۱۸) دفتر چهارم.

اِســپرِ آهــن بُــوَد صــبر ای پــدر　　حــق نــبشته بــر ســپر جـاءَالـظَّفَر (۲۴۶۹)

پدرجان صبر، سپری آهنین است. حق‌تعالی روی سپر صبر نوشته است: پیروزی حتماً بیاید. [«جاءَ» فعل ماضی است، اما طبق قاعدهٔ عربی در چند مورد ماضی به معنی مـضارع می‌آید. از جمله در امری که وقوعش حتمی است. در آیات قرآنی پیروزی و ظفر را منوط به صبر دانسته است. از جمله سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۴۹، سورهٔ آل‌عمران، آیهٔ ۱۲۵ـ۱۲۰، و سـورهٔ انفال، آیهٔ ۶۵. حـضرت عـلی(ع) فـرماید: اَلصَّـبْرُ کَـفیلُ الظَّـفَرِ[1] «صبر، ضـامن پـیروزی است.» امام صادق(ع) نیز فرماید: فَاصْبِرُوا تَظْفَرُوا[2] «صبر کنید تا پیروز شوید.»]

صــد دلیــل آرَد مـقلِّد در بـیان　　از قیاسی گوید آن را نه از عیان (۲۴۷۰)

شخص مقلّد در اثنای سخن صد نوع دلیل می‌تراشد ولی آن دلایل را از روی گمان و قیاس می‌آورد نه از روی شهودِ حقیقت. [رجوع شود به حکایت طوطی و بقّال در بیت (۲۴۷) به بعد در دفتر اول که نقد قیاس‌های نابخردانه است.]

مُشک آلوده‌ست، اِلّا مُشک نـیست　　بویِ مُشکستش، ولی جز پُشک[3] نیست (۲۴۷۱)

او هرچند آلوده به مُشک است، ولی مُشک نیست. گرچه بـوی مُشک مـی‌دهد، ولی هویّتش، سِرگینی بیش نیست. یعنی هرچند متظاهران به حقیقت، رنگی از حقیقت را به خـود زده‌اند، اما واقعاً از حقیقت عاری‌اند.

تا که پُشکی مُشک گردد ای مُرید　　سال‌ها باید در آن رَوْضـه چـرید (۲۴۷۲)

ای مُرید برای آنکه سِرگینی به مُشک مبدّل شود، باید سال‌ها در باغ به سر بَرَد. یعنی همانطور که کود و سرگین به گُل و ریحان تبدیل می‌شود، آن کسی که بالفعل، روحی متعفّن و باطنی پلید دارد باید سالیان متمادی در بوستان معنوی اولیاءالله سرکند تا از مصاحبت آنان روحی لطیف و با کمال یابد، و الّا با حرف کسی نمی‌تواند بدان مقام رسد.

---

۱ و ۲. غررالحکم، ۷۶۰، ۲۲۳۲، ۲۰۹۶، ۴۸۸۲، مشکـاةالانـوار، ۲۲ بـه نـقل از مـیزان الحکـمة، ج ۲، ص ۱۵۵۹.

۳. پُشک: پِشکل، مدفوع گوسفند و بُز و امثال آنها.

(۲۴۷۳) کَهْ نباید خورد و جو، همچون خران آهوانه در خُتن چَر اَرْغَوان[۱]

آدمی نباید مانند خران کاه و جو بخورد. یعنی جایز نیست که انسان نیز مانند حیوانات غرق در شهوات شود. بلکه باید مانند آهو در سرزمین خُتَن ارغوان بخورد. [«خُتن» شهری بود در ترکستان شرقی (ترکستان چین) و گاهی هم به تمام ترکستان چین اطلاق می‌شده است. چنانکه چین شمالی را خُتا نیز می‌گفتند. و در نوشته‌های اسلامی مراد از خُتا و خُتن، چین‌شمالی و ترکستان شرقی است[۲].

منظور بیت: انسان نباید در حظوظ نفسانی غوطه‌ور شود، بل باید مانند آهوانِ خوش‌خرامِ صحرای طریقت از گُل‌های معطّر معرفت و حقیقت تناول کند تا نافِ قلبش معدن مُشک معرفت و کمال گردد.]

(۲۴۷۴) جز قَرَنْفُل[۳] یاسَمَن یا گُل مَچَر رَوْ به صحرایِ خُتَن با آن نفر

با آن گروه به صحرای خُتَن برو، یعنی همراه اولیاءاللّه و عارفانِ باللّه به صحرای طریقت گام بگذار و فقط از قرنفل و یاسَمَن و گُل تناول کن. یعنی فقط از علم و حکمت و معرفت تغذیه کن.

(۲۴۷۵) معده را خُو کن بدان ریحان و گُل تا بیابی حکمت و قوتِ رُسُل

معده‌ات را بدان گُل و ریحان عادت بده تا حکمت و طعام رسولان الهی را پیدا کنی.

(۲۴۷۶) خویِ معده زین کَه و جَو باز کن خوردنِ رَیحان و گُل آغاز کن

معده‌ات را از خوردن کاه و جو بازدار و بجای آن خوردن گُل و ریحان را شروع کن. [منظور بیت: ای طالب حقیقت معدهٔ قلبت را از تناول لذّات و شهوات بهیمی منع کن و او را به تناول گُل معرفت و ریحان حقیقت عادت بده.]

---

۱. اَرْغَوان: درختی است سرخ‌رنگ با گُل‌های بسیار معطّر. این درخت انواعی دارد از جملهٔ آن ارغوان‌چینی است. (ر.ک. معارف گیاهی، ج ۳، ص ۲۸۶ـ۲۸۴)

۲. ر.ک. اعلام معین، ج ۱، ص ۴۷۵.

۳. قَرَنْفُل: گیاهی از دستهٔ میخک‌ها که گُل‌های آن جنبهٔ زینتی دارد و در باغچه کاشته می‌شود.

معدهٔ تن، سویِ کَهْدان می‌کَشَد　　معدهٔ دل سویِ رَیحان می‌کَشَد　　(۲۴۷۷)

معدهٔ جسم، تو را به کاهدان می‌کشد. یعنی معدهٔ ظاهری‌ات، تو را به سوی تمتّع از لذّات و شهوات دنیوی جلب می‌کند. در حالی که معدهٔ قلب تو، تو را به سوی گُل و ریحان معنوی جذب می‌کند.

هر که کاه و جو خورد، قربان شود　　هر که نورِ حق خورد، قرآن شود　　(۲۴۷۸)

هر کس که کاه و جو بخورد، قربانی می‌شود. یعنی همانطور که گاو و گوسفند را ابتدا پروار می‌کنند و سپس به مسلخ می‌برند، همینطور اگر غایتِ قُصویٰ و مقصد اعلای تو تمتّع حیوانی و لذّت دنیوی باشد سرانجام به مسلخ خواهی رفت و سلّاخ مرگ تو را ذبح خواهد کرد. و هر کس که نور حق بخورد، به قرآن مبدّل می‌شود. یعنی کتاب روحش مخزن اسرار و معدن انوار الهی می‌گردد. [پس ای طالب حقیقت بکوش تا قرآن شوی نه قربان.]

نیم تو مُشک‌ست و، نیمی پُشک، هین　　هین میفزا پُشک، افزا مُشکِ چین　　(۲۴۷۹)

بهوش باش که نیمی از وجود تو مُشک است و نیمی دیگر مدفوع. مبادا بر مدفوع بیفزایی. بلکه باید بر مُشک چین بیفزایی. [«مُشک» کنایه از جنبهٔ معنوی انسان، و پُشک (=مدفوع) کنایه از جنبهٔ مادّی اوست.

منظور بیت: جنبهٔ روحانی و معنوی خود را نیرومند و متکامل کن، نه جنبهٔ مادّی خود را.]

آن مُقلِّد صد دلیل و صد بیان　　در زبان آرد، ندارد هیچ جان　　(۲۴۸۰)

شخص مقلّد، صد نوع دلیل و صد نوع سخن بر زبان خود می‌راند، اما سخنان او فاقد روح است. [پس صِرفِ لقلقهٔ لسان و تفوّه به کلماتِ عالی اولیاء موجب صاحبدل شدن آدمی نمی‌شود، بلکه باید آن سخنان روح و جوهر معنوی و الهی داشته باشد و آن شخص روحاً و جوهراً از حقیقت آن سخنان بهره‌مند باشد. و الّا طوطیِ ناطقی بیش نیست.]

چونکه گوینده ندارد جان و فر　　گفتِ او را کَی بُوَد برگ و ثمر؟　　(۲۴۸۱)

گوینده‌ای که بهره‌ای از روح و شکوه معنوی ندارد، سخنان او چه برگ و میوه‌ای ببار می‌آورد؟ مسلّماً نتیجه‌ای که عاید می‌شود چیزی جز خسران و وبال خود و

فریفته‌شدگان نیست.

(۲۴۸۲) می‌کند گستاخ مردم را به راه او به جان لرزان‌تر است از برگِ کاه

چنین شخصی گرچه مردمِ ساده‌لوح را گستاخانه به راه حق فرا می‌خواند، اما خودِ او از برگ کاه هم لرزان‌تر است. [یعنی اگرچه در ظاهر خود را مؤمن ثابت‌قدم و با صلابت نشان می‌دهد، ولی در باطن آدم متزلزل و مذبذبی است. چنانکه آیهٔ ۴ سورهٔ **منافقون** وصف‌الحال اینان است.]

(۲۴۸۳) پس حدیثش گرچه بس با فَر بود در حدیثش لرزه هم مُضْمَر بود

پس سخنانِ شخص مدّعی و مقلّد اگرچه آراسته و شکوهمند است، ولی در آن سخنان لرزشِ تردید نیز نهفته است.

فرقِ میانِ دعوتِ شیخِ کاملِ واصل
و میانِ سخن ناقصان فاضلِ فضلِ تحصیلیِ بربسته[1]

(۲۴۸۴) شیخ[2] نورانی ز رَه آگه کند با سخن، هم نور را همره کند

این فصل جلیل در بیان فرق میان دعوت کاملان و دعوت ناقصان است. آنان که حقیقت را برحسب واقع شهود کرده‌اند و در قول و فعل بدان رسیده‌اند دعوتشان به سوی حق، دعوتی صادقانه و اصیل است. برعکس، کسانی که از راه تقلید و خودنمایی دم از حقیقت می‌زنند دعوتشان کاذب و غیر اصیل.

معنی بیت: شیخ نورانی سالکان را از طریق حق آگاه می‌کند. و نور را با سخنانش همراه می‌کند. یعنی کلامش با نور هدایت همراه و قرین است.

(۲۴۸۵) جهد کن تا مست و نورانی شوی تا حدیثت را شود نورش رَوی

بکوش تا مست و نورانی شوی، تا نور شیخ، کلام تو را سیراب کند، یعنی کلام تو از نور

---

۱. بربسته: ر.ک. شرح بیت (۱۷۰۲) دفتر چهارم.

۲. شیخ: ر.ک. شرح بیت (۱۷۸۹) دفتر سوم.

هدایت انسان کامل آکنده می‌شود و خاصیّت آنرا پیدا می‌کند. [«رَوِیّ» به معنی سیراب‌کننده، صفت فاعلی از فعل لفیف مقرونِ رَوِیَ یَرْوِیْ رَیّاً (= سیراب کردن) است. وجه دیگر آن است که «روی» را مخفّفِ «راوی» به معنی روایت‌کننده از فعل ناقص‌یائی رَوِیْ یَرْوِی رِوایَةً (= روایت کردن) فرض کنیم. با این فرض معنی مصراع دوم اینست: تا نور هدایت شیخ، ترجمان کلام تو شود. یعنی کلام تو با نور هدایت شیخ قرین شود و بر مستمع اثر بگذارد. نیکلسون گفته است: «تا آنکه نور او بر حدیث تو بتابد و آن را منتشر سازد[1].» وجه اول اصلح و انسب است زیرا با ابیات بعدی سازگاری تام و تمامی دارد، گرچه برخی از شارحان از جمله نیکلسون وجه دوم را ارجح دانسته‌اند. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۶۵) دفتر سوم.]

هرچه در دوشاب[2] جوشیده شود　　در عقیده[3] طعمِ دوشابش بود　　(۲۴۸۶)

به عنوان مثال، هر چیزی را (از قبیل هویج و سیب و بِهْ و گردو) در شیره انگور یا خرما بجوشانند، مربّایی که از آن به دست می‌آید طعم آن شیره را می‌دهد. [همینطور هرگاه سالک در انوار هدایت و ولایت انسان کامل مستغرق گردد احوال و اقوال او خاصیّت روحانیِ او را می‌گیرد.]

از جَزَر[4]، وز سیب و بِهْ، وز گِردَکان[5]　　لذّتِ دوشاب یابی تو از آن　　(۲۴۸۷)

از هویج و سیب و بِهْ و گردو، طعم شیره خواهی یافت.

علم اندر نور چون فَرغَرده[6] شد　　پس ز علمت نور یابد قومِ لُد[7]　　(۲۴۸۸)

وقتی که علم در نور حقیقت پرورده شود، حتی ستیزه‌گرانِ معاند نیز از علم تو کسب

---

۱. شرح مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۷۲.
۲. دُوشاب: شیرهٔ انگور و خرما.
۳. عَقیده: شیرهٔ غلیظ و سفت. منظور از آن در اینجا مربّاست.
۴. جَزَر: هویج، زردک. جِزَر هم صحیح است.
۵. گِردَکان: گِردو.
۶. فَرْغَرده: پرورده.
۷. لُدّ: ر.ک. شرح بیت (۱۵۷) دفتر چهارم.

نور می‌کنند. یعنی اگر علوم مکتسب تو با نور یقینِ انسان کامل درآمیزد کلامت بقدری نافذ و گیرا می‌شود که حق‌ستیزان متعصّب نیز از آن علوم فیض می‌برند و قلبشان نورانی می‌گردد. [«قوم لُدّ» تعبیری است متّخذ از آیهٔ ۹۷ سورهٔ مریم: فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَ تُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدّاً. «ما (حقایقِ) قرآن را بر زبان تو (محمّد) آسان کردیم تا بدان پرهیزگاران را بشارت دهی و ستیزه‌گرانِ سرسخت را بیم دهی.»]

(۲۴۸۹) هرچه گوئی، باشد آن هم نورْناک کآسمان هرگز نبارد غیرِ پاک

زان پس هرچه تو بگویی سخنانت نورانی شود. یعنی کلامت نور هدایت پیدا کند، زیرا که مثلاً آسمانِ پاک، چیزی جز آبِ پاک نبارد.

(۲۴۹۰) آسمان شو، ابر شو، باران ببار ناودان بارِش کند، نبْود به کار

حال که چنین است، تو نیز آسمان شو، ابر شو و باران ببار. هرچند از ناودان هم آب فرو می‌ریزد اما بکار نمی‌آید. یعنی به درد نمی‌خورد.[مولانا در این بیت و ابیات بعدی تمثیلی را بیان کرده که الحق والانصاف بسیار عالی و بجاست. او در ظاهر این تمثیل را در بیان تفاوت شیخ کامل و شیخ ناقص آورده است، اما برحسب باطن روانشناسیِ دقیقی است از انسانها. بطور کلی دو نوع اندیشور داریم. یکی اندیشوری که اندیشه‌هایش طوطی‌وار و بی‌پشتوانه است. و «ناودان» روشن‌ترین تمثیل برای تحلیل شخصیتی این گروه است، زیرا همانطور که جریان آب در ناودان محدود و فصلی و عاریتی است، و حتی گاه مزاحم همسایگان و عابران. تفکرات زائِد اندیشوران بی‌پشتوانه نیز مانند «ناودان» محدود و موسمی و عاریتی است. و از همه بدتر تفکرات آنان غالباً مزاحم و کارافزا نیز هست. به دیگر سخن آنان از معلومات بی‌ربطی که حاصل کرده‌اند نه تنها گره‌ای از مجهولات بشر نمی‌گشایند، بلکه هم خود به عذاب بی‌سروته گویی و مهمل‌بافیِ فیلسوف مآبانه دچار می‌شوند و هم طالبان حقیقت را به سرگشتگی و دوار مبتلا می‌کنند و مآلاً وقت و عمر عزیزشان را می‌گیرند و در عوض چیزی به آنها نمی‌دهند. بلکه این علوم فقط به درد قیل و قال می‌خورد. در مقابلِ اینان گروه اندکشماری از اندیشوران‌اند که تفکر و خردورزی در آنان ذاتی است. بطوریکه از کمترین علمی که کسب می‌کنند بهترین نتایج فکری و معرفتی را به جوامع بشری عرضه می‌دارند. در واقع هاضمهٔ فکری گروه اول، علیل و ناتوان است، و هاضمهٔ فکری گروه دوم، سالم و نیرومند. و همیشه در

طول تاریخ، گروه دوم سکّاندار تفکرات و اندیشوری‌های کارا بوده‌اند.]

آب انـــدر نـاودان عـاریتی‌ست　　آب اندر ابر و دریـا فـطرتی‌ست (۲۴۹۱)

آب در ناودان جنبهٔ عاریتی دارد و آب در ابر و دریا جنبهٔ ذاتی و فطری.

فکر و انـدیشه‌ست مـثلِ نـاودان　　وَحْی[1] و مکشوف است ابر و آسمان (۲۴۹۲)

فکر و اندیشه مانند ناودان است، و وحی و مکاشفات روحی مانند ابر و آسمان. [حکیم ابوالقاسم میرفندرسکی (از دانشمندان و سخنوران عصر صفوی) در فرق میان فلاسفه و انبیاء گوید: فلاسفه در علم و عمل گاه گاه خطا کنند و انبیاء در علم و عمل خطا نکنند. و فلاسفه را طریق علم، به عمل و فکر باشد، و انبیاء را وحی و الهام. و چیزها را نه به فکر دانند که آنچه نظریِ فلاسفه است ایشان را اوّلی است. و از اینست که اینها خطا نکنند و آنها کنند که خطا در اوّلیّات نیفتد و در نظریات افتد. و اوّلیّات آن قضایاست که در آن در اثبات محمول، موضوع را محتاج به متوسّطی (= واسطه‌ای) نباشد که به نور عقل دانند[2]. منظور بیت: کسانی که در شناخت حقیقت به الهامات ربّانی و اشراقات قلبی توجه می‌کنند علمشان بر رُسته وجوشان است و آنان که در تحرّی حقیقت فقط به نظریّات توجه می‌کنند علمشان بربسته و عاریتی است.]

آبِ بـاران بـاغِ صـد رنگ آورد　　ناودان هـمسایه در جـنگ آورد (۲۴۹۳)

آب باران باغ رنگین پدید می‌آورد، در حالی که ناودان سبب نزاع با همسایه می‌شود. [رجوع شود به شرح بیت (۲۴۹۰) همین دفتر.]

خر دو سه حمله[3] به روبه بحث کرد　　چون مُقلِّد بُـد، فـریب او بـخَورد (۲۴۹۴)

مولانا پس از ایراد نکات به ادامهٔ نقل حکایات بازمی‌گردد و می‌فرماید: خر دو سه بار با روباه بحث کرد، ولی چون مقلّد بود، فریب روباه را خورد.

---

۱. وَحْی: ر.ک. شرح بیت (۱۴۶۱) دفتر اول.

۲. رسالهٔ صناعیّه، ص ۱۸ـ۱۷.

۳. حمله: بار، دفعه.

(۲۴۹۵) طنطنهٔ[۱] ادراکِ بینایی نداشت دَمدمهٔ[۲] رُوبه بر او سَکته گماشت

چون خر شوکت و جلال معرفت نداشت، نیرنگ روباه او را ساکت کرد. یعنی خر نتوانست در برابر او چیزی بگوید.

(۲۴۹۶) حرصِ خوردن آنچنان کردش ذلیل که زبونش گشت با پانصد دلیل

حرصِ خوردن چنان خر را خوار و زبون کرد که با آنکه دلایل فراوانی در اثبات سخنانش داشت با این حال مغلوب روباه شد. [اهل قیل و قال با همهٔ محفوظات و معلومات خود از پسِ روباهِ نفس امّاره برنمی‌آیند. چنانکه حکایت بعدی در بسط این مطلب است.]

حکایتِ آن مُخَنَّث و پرسیدنِ لوطی از او در حالت لِواطه که این خنجر از بهرِ چیست؟ گفت: از برایِ آنکه هر که با من بد اندیشد اِشکمش بشکافم، لوطی بر سرِ او آمد شد می‌کرد و می‌گفت:

اَلْحَمدُلِلّه که من بد نمی‌اندیشم با تو

بیتِ من بیت نیست اقلیم‌است هزلِ من هزل نیست تعلیم‌است

اِنَّ‌اللّهَ لایَسْتَحیی اَنْ یَضْرِبَ مَثلاً مٰا بَعُوضَةً فَمٰا فَوْقَهٰا، اَیْ فَمٰا فَوْقَهٰا فی تَغْییرِ النُّفوسِ بِالْاِنْکار، مٰاذٰا اَرادَاللّهُ بِهٰذٰا مَثَلاً، و آنگه جواب می‌فرماید که این خواستم یُضِلُّ بِهِ کَثیراً وَ یَهْدی بِهِ کَثیراً که هر فتنه همچون میزان است بسیاران از او سرخْ‌رُو شوند، و بسیاران بی‌مراد شوند، وَ لَوْ تَأَمَّلْتَ فیهِ قَلیلاً وَجَدْتَ مِنْ نَتٰایِجِهِ الشَّریفَةِ کَثیراً

(۲۴۹۷) کَنْده‌یی را لوطیی[۳] در خانه بُرد سرنگون افکندش و در وَی فُشرد

مولانا برای بسط این نکته که اصحاب قیل و قال به محفوظات و علوم مکتسب خود

---

۱. طَنْطَنه: کرّ و فَرّ، شکوه و جلال.

۲. دَمْدَمه: نیرنگ و افسون.

۳. لُوطی: لواط کار، به معنی جوانمرد و بی‌باک نیز آمده است ولی در اینجا معنی اول مناسب است.

عامل نیستند، بلکه آن علوم را تنها به ظاهرِ خود بسته‌اند، یکی از بی پرواترین حکایات مثنوی را می‌آورد.

معنی بیت: فاسقی، مفعولی را به خانه‌اش بُرد و دَمَرش کرد و با او به لواط پرداخت.

[در مطلع این فصل بیتی از سنائیِ غزنوی آمده است که اصل آن اینست:

هزلِ من هزل نیست تعلیم است　　بیتِ من بیت نیست اقلیم است

گرچه با هزل، جِدّ بیگانه‌ست　　هزلِ من همچو جِد هم از جان است

اما متن و ترجمهٔ آیهٔ ۲۶ سورهٔ بقره که در مطلع این فصل آمده است: **اِنَّ اللّٰهَ لا یَسْتَحْیی اَنْ یَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها فَاَمَّاالَّذینَ آمَنُوا فَیَعْلَمُونَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ اَمَّاالَّذینَ کَفَرُوا فَیَقُولُونَ ماذٰا اَرادَاللّٰهُ بِهٰذا مَثَلاً یُضِلُّ بِهِ کَثیراً و یَهْدی بِهِ کَثیراً وَ ما یُضِلُّ بِهِ اِلَّا الْفاسِقینَ.** «همانا خداوند شرمی ندارد که به پشه و خُردتر از پشه مَثَل زند. آنان که ایمان آورده‌اند می‌دانند که آن مَثَل حق است و از جانب پروردگار آنان. و اما کسانی که کافر شده‌اند می‌گویند: خداوند از این مَثَل چه منظوری داشته است؟ بسیاری را بدان گمراه می‌کند و بسیاری را بدان هدایت می‌کند. و تنها فاسقان را بدان گمراه کند.»

در تفاسیر قرآن کریم از ابن مسعود و ابن عباس روایت شده است که وقتی خداوند در آیهٔ ۱۷ و ۱۹ سورهٔ بقره دو مثال در بیان احوال منافقان آورد، اهل نفاق بر سبیل طنز و تعریض گفتند: خداوند برتر و بالاتر از اینست که این مثال‌ها را بیان کند پس خداوند در جواب ایشان آیهٔ ۲۶ سورهٔ بقره را نازل فرمود[۱]. از قَتاده نیز روایتی مشابه روایت مذکور نقل شده است. مولانا چون می‌داند که نقل حکایات بی‌پروا بهانه‌ای به دست معاندان می‌دهد، با اشاره به آیهٔ ۲۶ سورهٔ بقره می‌گوید که حکایت هزلی که من می‌آورم، هزل نیست زیرا درس‌های تعلیمی و تربیتی والایی در آن نهفته شده است.

«فوق» در آیهٔ مذکور بالاتر در بزرگی نیست (چنانکه برخی از شارحان اینگونه خیال کرده‌اند) بلکه بالاتر در خُردی و کوچکی است. در محاورات معمولی نیز این تعبیر بکار می‌رود. مثلاً می‌گویند من خانه که ندارم هیچ، از آن بالاترش را هم ندارم. یعنی در واقع حتی یک اتاق هم ندارم، بلکه یک وجب مِلک هم ندارم. و عرب می‌گوید: فُلانٌ اَسْفَلُ النّاسِ بَلْ هُوَ فَوْقَ ذٰلِکَ. «فلانی پست‌ترین مردم است، بلکه از آن هم بالاتر.» یعنی در واقع از آن هم

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۶۷، ابوالفتوح، ج ۱، ص ۱۰۵.

پست‌تر. شیخ طبرسی و ابوالفتوح[۱] و زمخشری[۲] و سایر مفسّران معتبر در تفسیر «فما فوقها» همین قول را پذیرفته‌اند.

تفسیر مولانا از «فما فوقها» نیز مطابق رأی معتبر مفسّران است زیرا می‌گوید: **اَیْ فَمٰا فَوْقَهٰا فی تَغْییرِ النُّفوسِ بِالْاِنْکارِ اَنْ مٰاذٰا اَرٰادَاللّٰهُ بِهٰذٰا مَثَلاً**. «یعنی خُردتر از آن در برانگیختنِ نفوس کافر در انکارِ مَثَلِ خدا که بگویند: «خدا از این مَثَل چه منظوری داشته است؟!» ترجمهٔ سطر پایانی مطلع فوق: «اگر پیرامون این مَثَل اندکی اندیشه کنی، از نتایج والای آن بهره‌مند شوی.» در بیت فوق ضبط «کَنْده» به معنی مفعول و اَمْرَد صحیح‌تر است. برخی «کُنْده‌ای» را مخفّفِ «کون‌دِهی» دانسته‌اند و در برخی از نسخه‌ها آن را بدون تخفیف آورده‌اند. انقروی «گَنْده» به معنی متعفّن و بویناک ضبط کرده که استعارتاً به معنی «خبیث» است.]

(۲۴۹۸) **بر میانش خنجری دید آن لعین پس بگفتش: بر میانت چیست این؟**

آن فاسق ملعون خنجری بر کمر آن شخص دید و گفت: این خنجر چیست که بر کمرت بسته‌ای؟

(۲۴۹۹) **گفت: آنکه با من ار یک بَدمَنِش[۳] بَد بیندیشد، بدرَّم اِشکمش**

آن مفعول جواب داد: این خنجر را به کمرم بسته‌ام تا اگر شخص بداندیش و بدنهادی دربارهٔ من فکر بد به سرش بزند شکمش را پاره کنم!

(۲۵۰۰) **گفت لوطی: حمدلِلّه را که من بَد نیندیشیده‌ام با تو به فن**

آن فاسق ضمن کار گفت: بحمداللّه که من فکر بدی دربارهٔ تو ندارم!

(۲۵۰۱) **چونکه مردی نیست، خنجرها چه سود؟ چون نباشد دل، ندارد سود خُود[۴]**

از اینجا به بعد مولانا به استنتاج حکایت می‌پردازد و می‌فرماید: وقتی مردانگی در کار

---

۱. ر.ک. پیشین.
۲. ر.ک. کشّاف، ج ۱، ص ۱۱۵.
۳. بدمنش: بداندیش، بدنهاد.
۴. خُود: کلاه جنگی، کلاهخود.

نباشد داشتن خنجرها چه فایده‌ای دارد؟ و هنگامی که دل و جرأتی در میان نباشد کلاهخود به چه درد می‌خورد؟ [منظور بیت با توجه به بحث پیشین: وقتی کسی فاقد حقیقت و معنویتِ اولیاءاللّه باشد هر قدر هم که مقلّدانه خود را شبیه آنان سازد بی‌فایده است، زیرا باز در عرصهٔ پیکار نفس شکست می‌خورد و مغلوب و مقهور آن می‌گردد.]

از علی میراث داری ذوالْفَقار[1] بازویِ شیرِ خدا هستت، بیار (۲۵۰۲)

فرض کنیم که شمشیر ذوالفقار حضرت علی(ع) به تو ارث رسید. اگر بازوی شیر خدا داری جلو بیاور. یعنی شاید تو خیال کنی که دلاوری‌ها و صفدری‌های اسداللّهِ الغالب (مولی‌علی) بواسطهٔ شمشیر ذوالفقار بوده است و می‌گویی اگر آن شمشیر را به من هم بدهند من نیز صفدری‌ها می‌کنم. فرض کنیم آن شمشیر را به دست تو دادند. آیا زَهرهٔ پیکار داری یا همینکه از دور سایهٔ دشمن را می‌بینی تنت مثل بید می‌لرزد؟ پس اقوال و اذکار و رسوم اولیاء نیز مانند شمشیر ذوالفقار است. اگر برحسب واقع بدان ایمان نیاوری و به مفاد آن عمل نکنی در عرصهٔ پیکار با شیطان و نفس امّاره در حدّ شمشیر چوبین کودکان نیز به کارت نمی‌آید و با آن نمی‌توانی اصلاح نفس کنی.]

گر فسونی یاد داری از مسیح کو لب و دندانِ عیسی؟ ای قبیح (۲۵۰۳)

ای زشت‌کردار، اگر ذکر و وِردی از حضرت مسیح(ع) یاد گرفته‌ای کو لب و دندان عیسویِ تو؟ یعنی باید با دهانِ مسیحایی ذکر بگویی تا به نتایج والایی برسی. [رجوع شود به حکایت التماس کردن همراه عیسی(ع) که در دفتر سوم از بیت (۱۴۳) به بعد شروع می‌شود. انقروی به جای «قبیح»، لفظ «وَقیح» را ضبط کرده است.]

کشتیی سازی ز توزیع[2] و فُتوح کو یکی مَلّاحِ کشتی همچو نوح؟ (۲۵۰۴)

یا فرض کنیم که از راه جمع‌آوری زر و سیم و دریافت هدیه یک کشتی ساختی. اما کشتیبانی همچون نوح را کجا خواهی یافت؟ [فُتوح، مال و نعمتی است که مرید به پیر و یا

---

۱. ذوالْفَقار: ر.ک. شرح بیت (۲۳۰۰) دفتر دوم.

۲. تَوْزیع: ر.ک. شرح بیت (۴۲۴) دفتر دوم.

مرشد پیشکش می‌کند. نام معروف‌تر آن نیاز است. در اینجا اصطلاح صوفیانهٔ آن مطمح نظر نیست.]

(۲۵۰۵) بت شکستی گیرم ابراهیم‌وار کو بُتِ تن را فدا کردن به نار؟

فرض کنیم که تو نیز مانند حضرت ابراهیم(ع) بُت‌ها را شکستی، اما کی ممکن است که بتِ جسم خود را در آتش فدا کنی؟ [منظور بیت: تو ممکن است مانند ابراهیم بت‌های صوری و ظاهری را بشکنی، اما آیا مانند او می‌توانی جنبه‌های مادّی خود را در آتش ریاضت و عبادت بسوزانی؟ آیا مانند او می‌توانی در راه عقیدهٔ به حق درون آتش شوی؟]

(۲۵۰۶) گر دلیلت هست، اندر فعل آر تیغِ چوبین را بدآن کن ذوالْفَقار

اگر دلیلی داری آنرا به عمل آور. یعنی دعاوی خود را جامهٔ عمل بپوشان و اینطور نباشد که فقط در لفظ و شعار دم از حقیقت بزنی. شمشیر چوبین خود را بدان وسیله به ذوالفقار تبدیل کن. [مراد از «تیغ چوبین» شعار بدون عمل و مراد از «ذوالفقار» حرف توأم با عمل است.

منظور بیت: به آنچه می‌گویی عمل کن تا کلامت شمشیر بُرنده شود. زیرا با شمشیر چوبینِ حرف و شعار نمی‌توانی ریشه‌های اوهام و شکوک را قطع کنی.]

(۲۵۰۷) آن دلیلی که تو را مانع شود از عمل، آن نَقْمَتِ[1] صانع بود

آن دلیلی که تو را از عمل بازدارد، قطعاً موجبِ نزول عذابِ آفریدگار می‌گردد.[مراد از «دلیل» در اینجا دعاوی بی‌اساس و فاقد عمل است.]

(۲۵۰۸) خایفانِ[2] راه را کردی دلیر از همه لرزان‌تری تو زیر زیر[3]

با آنکه تو همهٔ بیمناکانِ طریق سلوک را تشویق و تشجیع کرده و می‌کنی، اما در باطن از همه بیشتر می‌لرزی.

---

۱. نَقْمَت: عذاب، رنج و سختی.

۲. خایف: ترسان، هراسان.

۳. زیر زیر: پنهانی، در خفا، در باطن.

(۲۵۰۹) بـــر هـــمه درسِ تـوکّل مـی‌کنی در هوا تو پشّـه را رگ مـی‌زنی

به همه درسِ توکّل می‌دهی، در حالی که خود برای به دست آوردنِ قُوتی لایَـمُوت، سخت به جستجو می‌پردازی. [مصراع دوم تعبیری است که توضیح آن در شرح بیت (۲۲۶۲) دفتر اول آمده است.]

(۲۵۱۰) ای مخنّث[1] پـیش رفـته از سـپاه بر دروغ ریشِ تـو، کـیرت گـواه

ای نامردی که طلایه‌دار لشکر شده‌ای. آلتت گواه بر ریشِ دروغین توست. [عِنّینان و ناتوانان جنسی نیز ظاهراً دارای همهٔ علائم مردانگی از قبیل ریش و سبیل و صـدای کـلفت هستند، و لیکن در مـوقع مـجامعت کـاری نـمی‌تواننـد انـجام دهـند و نـاتوانـی‌شان بـرملا می‌شود، همینطور مدّعیان حقیقت نیز گرچه خود را به علائم رجال طریقت مزیّن مـی‌سازند، ولی در عمل رسوا می‌شوند. و معلوم مـی‌شود کـه از نـعمت جـوانـمردی و فـتوّت بـهره‌ای ندارند.]

(۲۵۱۱) چون ز نـامردی دل آگـنده بـود ریش و سِبلت موجبِ خـنده بـود

وقتی که شخصی سراپا نامردی باشد، ریش و سبیلش باعثِ خندهٔ خلق‌اللّه می‌شود. [چون او را در حدّ یک مترسکِ سرخرمن می‌شناسند. همینطور صاحبدلان روشن‌بین نیز به این آشباهُ‌الرّجال و لارِجالی که دعویِ حقیقت دارند می‌خندند.]

(۲۵۱۲) توبه‌یی کن، اشک باران چون مَطَر ریش و سِبلت را ز خنده باز خـر

از این دعاویِ بی‌اساس توبه‌ای خالصانه کن و مانند باران اشک بریز تا ریش و سبیل خود را از معرض تمسخر نجات دهی.

(۲۵۱۳) داروی مردی بـخور انـدر عـمل تا شَوی خورشیدِ گرم اندر حَمَل[2]

در عمل داروی مردانگی بخور. یعنی فتوّت و جوانمردی را عملاً در خود تحقّق بده نه قولاً، تا مانند خورشید در بُرج حَمَل گرم و پُرحرارت شوی.

---

۱. مُخنّث: مردی که دارای احوال و اطوار زنانه باشد.

۲. حَمَل: ر.ک. شرح بیت (۱۵۹۳) دفتر دوم.

(۲۵۱۴) معده را بگذار و سویِ دل خرام تا که بی‌پرده ز حق آید سلام

شکم را رها کن و به سوی دل بیا تا سلام حق بی‌هیچ پرده و حجابی به تو رسد. یعنی اگر به شهوات بهیمی توجه نکنی حضرت حق بیواسطه با اسم سلام بر تو تجلّی می‌کند و برای همیشه از معایب و امراض اخلاقی و روحی سالم می‌مانی.

(۲۵۱۵) یک دو گامی رَوْ، تکلّف ساز خَوش عشق گیرد گوشِ تو آن‌گاه کَش

یکی دو قَدَم خوب با تکلّف حرکت کن. زان پس عشق، گوش تو را می‌گیرد و به سوی خود می‌کشد. [تفسیر این بیت و منظور آن در شرح بیت (۱۶۴ـ۱۶۲) دفتر دوم آمده است. «کَش» معانی متعدّدی دارد. از جمله به معنی بغل و زیربغل است. و انقروی همین معنی را ذکر کرده است. نیز فعل امر از مصدر «کشیدن» است، یعنی بکش. همچنین اسم فاعل از مصدر «کشیدن» به معنی کشنده است. چنانکه جفاکش و دردکش به معنی کشندهٔ جفا و درد است. در اینجا معنی «کشنده» مناسب‌تر است.]

غالب شدنِ حیلهٔ روباه بر اِستعصام[1] و تعفّفِ[2] خر

و کشیدن روبَه، خر را سوی شیر به بیشه

(۲۵۱۶) روبَه اندر حیله پایِ خود فشرد ریشِ خر بگرفت و آن خر را ببرد

روباه در حیله‌گری پافشاری کرد، و ریش خر را گرفت و به سوی بیشه بُرد.

(۲۵۱۷) مُطربِ آن خانقه[3] کو؟ تا که تف[4] دف زند که خر برفت و خر برفت

کو آن مطرب خانقاه که با شور و حرارت دف بزند و بگوید: خر برفت و خر برفت و خر برفت. [رجوع شود به حکایتی که در دفتر دوم از بیت (۵۱۴) آغاز می‌شود. در اینجا

---

۱. اِستِعْصام: خویشتن‌داری، چنگ زدن به چیزی برای نگهداری خود.
۲. تَعَفُّف: پاکدامنی، خویشتن‌داری در برابر شهوات.
۳. خانقه: مخفّف خانقاه. رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶) دفتر دوم.
۴. تَفْ: گرم، باحرارت.

بخصوص بیت (۵۳۶ـ۵۳۵) مورد نظر است.]

چونکه خرگوشی بَرَد شیری به‌چاه چون نیآرد روبهی خر تا گیاه؟ (۲۵۱۸)

وقتی که یک خرگوش می‌تواند شیری را تا لب چاه ببرد، چرا روباه نتواند خر را تا چمنزار ببرد؟ [اشاره است به حکایتی که در دفتر اول از بیت (۹۰۰) شروع می‌شود.]

گوش را بربند و افسون‌ها مَخَور جز فسونِ آن ولیِّ دادگر (۲۵۱۹)

گوش خود را ببند و مغلوب نیرنگ‌ها مشو. و فقط سخنان دلنشین ولیِّ عادل حق را بشنو.

آن فسونِ خوشتر از حلوایِ او آنکه صد حلواست خاکِ پایِ او (۲۵۲۰)

همان سخنان او که لذیذتر از حلواست. همان ولیّی که خاک پای او به منزلهٔ صد حلواست. یعنی سخنان او آکنده از شیرینی معنویت است.

خُنب‌های خسروانی پُر ز مَی مایه بُرده از میِ لب‌های وَی (۲۵۲۱)

خمره‌های پُر از شرابِ شاهانه از شراب لب‌های او مایه گرفته است. یعنی همهٔ کلمات شیرین و رازگشای شاهان طریقت از کلمات عُلیا و پُرحلاوتِ ولیِّ عادل و قطب‌الاقطاب مایه گرفته است.

عاشقِ مَی باشد آن جانِ بعید کو مَیِ لب‌هایِ لعلش را ندید (۲۵۲۲)

جان دور افتاده، یعنی جان کسی که از مرتبهٔ حق‌الیقین دور مانده، عاشق شراب است. یعنی شیفتهٔ علوم ظاهری است. زیرا او لب‌های لعل آن ولیِّ عادلِ شیرین گفتار را ندیده است. [منظور بیت: کسی که از حقیقت دور افتاده باشد، شیفتهٔ ظواهر می‌گردد.]

آبِ شیرین چون نبیند مرغِ کور چون نگردد گرد چشمهٔ آبِ شور؟ (۲۵۲۳)

به عنوان مثال، پرنده‌ای که کور است و آب شیرین را نمی‌بیند چرا اطراف آبِ شور چرخ نزند؟

(۲۵۲۴) موسیِ جان سینه را سینا کند طوطیانِ کور را بینا کند

موسای روح، سینهٔ سالکان را به طُور سینا مبدّل می‌کند. یعنی سینهٔ آنان را محلّ اشراقات و تجلّیات حق می‌گرداند. و طوطیان نابینا را بینا می‌کند. یعنی مردم طوطی‌صفت را که مقلّدانه و کورکورانه حرکت می‌کنند به مردمی بینا و محقّق بدل می‌سازد.

(۲۵۲۵) خسروِ شیرینِ جان نوبت زده‌ست[۱] لاجَرَم در شهر قند ارزان شده‌ست

پادشاه شیرین جان، کوس هدایت و ارشاد را به صدا درآورده است. و ناگزیر در شهر، قند فراوان شده است. [مراد از «خسروِ شیرینِ جان» انسان کامل و مرشد واصل است. و منظور از «نوبت زدن» دعوت و ارشاد اوست. و مراد از «شهر» این دنیاست. و مراد از «قند» اسرار و معارف الهی است و منظور از «ارزان شدن» افاضات فراوان انسان کامل است.

منظور کلی بیت: حال که انسان کامل و ولیّ واصل دعوت خود را در این دنیا آغاز کرده، ناچار اسرار و معارفّ حقّانی فراوان افاضه می‌شود بخصوص به اهلان و شایستگان.]

(۲۵۲۶) یوسفانِ غیب لشکر می‌کَشَند تَنگ‌هایِ[۲] قند و شِکَّر می‌کشند

یوسفان عالم غیب، یعنی اولیای محبوب الهی به این جهان لشکر می‌کشند، یعنی با تمام قدرت و جذبهٔ الهی خود به سوی مردم دنیا می‌آیند و بارهای قند و شِکَر می‌آورند. یعنی اسرار و معارف الهی را برای مردم بازگو می‌کنند. [شارحی از متأخران «یوسفان غیب» را کنایه از اسرار و معارف دانسته که سهوِ آشکار است. یَظْهَرُ ذلِکَ بِاَدْنیٰ تَأَمُّلٍ. حاج امدادالله مکّی (از شارحان مثنوی)، «لشکر کشیدن» را کنایه از کثرت تعداد اولیاء دانسته است[۳].]

(۲۵۲۷) اُشترانِ مصر را رُو سویِ ما بشنوید ای طوطیان بانگِ دَرا[۴]

شتران مصری به جانب ما می‌آیند. ای طوطیان، به بانگ جَرَس گوش فرا دهید یعنی به دعوت آنان گوش دهید که دعوت آنان مبشّرِ اسرار الهی است. [مراد از «اُشترانِ مصر»

---

۱. نوبتْ زَدَن: ر.ک. شرح بیت (۲۴۵۳) دفتر اول.

۲. تَنگ: لنگهٔ بار، بار.

۳. ر.ک. **مثنوی مولوی معنوی**، ج ۶، ص ۲۱۷.

۴. دَرا: دَرای، زنگِ بزرگ، جَرَس.

اولیاءاللّه است، و مراد از «طوطیان» طالبان حقیقت است و مراد از «بانگ درا» دعوتِ اولیاء. گولپینارلی می‌نویسد: چون یوسف پیامبر در مصر به گنجینه‌داری مأمور شد، و بهترین نیشکر هم در مصر به عمل می‌آید، این اسامی در ادبیات باهم بکار می‌روند[۱].]

شهرِ ما فردا پُر از شِکَّر شود شِکَّر ارزان‌ست، ارزان‌تر شود (۲۵۲۸)

شهر ما فردا پُر از شِکَر خواهد شد، اینک شِکَر ارزان است، ارزان‌تر نیز خواهد شد. [منظور بیت: شهرِ وجود ما در فردای قیامت آکنده از اسرار الهی می‌شود. در دنیای ما توسط اولیاءالله افاضات الهی فراوان شده، در فردای قیامت نیز تجلّیات الهی بیش از بیش شود[۲]. نیکلسون گوید: شاید منظور آن باشد که علم ما بر حقیقت و آتش اشتیاق ما بر اثر ورود قافله‌ها و کاروان‌ها که پی در پی از عالم معنی می‌رسند، فزونی می‌گیرند. اما انتساب معانی صریح و دقیق به تصویر شعریِ این قطعه خالی از خطر نیست[۳].]

در شِکَّر غلطید ای حلوایان همچو طوطی، کوریِ صفرایان (۲۵۲۹)

ای طالبانِ حلوا، یعنی ای کسانی که خواهان شیرینی اسرار الهی هستید، به کوری چشم صفرایی مزاج‌ها، یعنی به کوری چشم حق‌ستیزان و کسانی که از شیرینی اسرار الهی نفرت دارند مانند طوطی در شِکَر غلت بزنید. [منظور بیت: ای حق باوران همانطور که طوطی به قند و شکر علاقمند است، شما نیز در شیرینی اسرار و معارف الهی مستغرق شوید و باکی نداشته باشید از اینکه حق‌ستیزان از معارف روحانی و الهی نفرت نشان دهند. «حلوایان» کنایه از اهل ایمان و ایقان است. چنانکه گفته‌اند: اَلْمُؤْمِنونَ حَلْوِیُّون. «مؤمنان اهل شیرینی‌اند.»]

نیشکر کوبید، کار این است و بس جان برافشانید یار این است و بس (۲۵۳۰)

نیشکر را بکوبید. یعنی اسراری را که اولیاءالله می‌گویند حقّاً و باطناً درک کنید. زیرا کار اصلی و حقیقی همین است و لاغیر. و در این طریق بذلِ جان کنید که محبوب حقیقی فقط

---

۱. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر پنجم، ص ۳۶۱.
۲. مقتبس از شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۸۰۰.
۳. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۷۵.

همین است. [شاید مراد از «کوبیدنِ نیشکر» درک اسرار و حقایق ربّانی باشد. شارحی گفته است مراد از آن مجاهده و ریاضت نفس است[۱]. و نیکلسون نیز گفته است مراد از «کوبیدن نیشکر» سرسپردن به عشق است[۲]. اما وجه اول انسب و اصلح است و مناسب مقام. انقروی احتمال داده است که مراد از «نیشکر» وجود ولیّ خدا باشد، هرچند مراد از آنرا کلمات اولیاءالله نیز می‌داند[۳].]

(۲۵۳۱) یک تُرُش در شهرِ ما اکنون نماند چونکه شیرین خسروان را برنشاند

در شهر ما یعنی در شهر وجودِ ما حتّی یک ترش هم نمانده است. یعنی اخلاق دنیوی و صفات بهیمی از وجود ما رخت بربسته است، زیرا شیرین، شاهان را بر تخت نشانده است. یعنی حضرت معشوق، عاشقان صادق را بر تخت حکومت و ولایت معنوی نشانده است[۴].

(۲۵۳۲) نُقل[۵] بر نُقل است و مَی بر مَی، هلا بر مَناره رَوْ، بزن بانگِ صَلا

بهوش باشید که در همه جا شیرینی و شراب است. پس بر فراز مناره برو و همه را بدین خوان معنوی فراخوان. [گولپینارلی در ذیل «صَلا» می‌نویسد: صلا دادن به معنی دعوت عام است. در روزهای جمعه پیش از اذان ظهر بر بالای مناره‌ها با درود و سلام به حضرت پیغمبر(ص)، نزدیک شدن وقت نماز و آماده شدن مسلمانان را برای نماز خبر می‌دادند... در ولایتی، قصبه‌ای و محلّه‌ای، چون کسی می‌مُرد، اگر وقت نماز هم نبود صلا در می‌دادند و آیاتی دربارهٔ مرگ تلاوت می‌کردند و به مردم خبر می‌دادند که جنازه‌ای هست. این عادت از عاداتی است که در آناطولی هنوز رعایت می‌شود و از یادها نرفته است. در ادبیات صلادادن را از این عادت گرفته، به معنی انتشار خبر میان مردم و آگاهی دادن به کار برده‌اند[۶].

---

۱. ر.ک. **مثنوی مولوی معنوی**، ج ۶، ص ۲۱۷.
۲. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر پنجم، ص ۱۸۷۵.
۳. ر.ک. **شرح کبیر انقروی**، ج ۱۳، ص ۸۰۱.
۴. مقتبس از شرح انقروی. نیکلسون نیز در توضیح بیت فوق بطور موجز گفتاری مشابه با کلام انقروی دارد، شاید از او اقتباس کرده باشد یا ممکن است توارد ذهنی باشد. الله اعلم.
۵. نُقل: ر.ک. شرح بیت (۲۰۹۸) دفتر چهارم.
۶. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر پنجم، ص ۳۶۱.

امّا «صَلا» در اصل به معنی آتش است. عربان قدیم بر سر پشته‌ها آتش می‌افروختند تا کاروانیانِ در راه مانده و گرسنگان به دلالت آتش بدانجا روند و بر سر سفرهٔ آنان حاضر شوند. این آتش را «نارُالْقِریٰ» و یا «نارُالضِّیافَة» می‌گفتند. از این رسم دیرین عرب «صَلا» تدریجاً در معنی دعوت کردن و فراخواندن بکار رفت. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۷۸) دفتر اول.]

سِرکهٔ نُه ساله شیرین می‌شود سنگ و مرمر لعل و زرّین می‌شود (۲۵۳۳)

به عنوان مثال، سرکهٔ نُه ساله شیرین می‌شود. یعنی اگر از عمر سرکه نُه سال سپری شود ترشی خود را از دست می‌دهد و شیرین می‌گردد. چنانکه مثلاً سنگ و مرمر نیز به لعل و طلا مبدّل می‌شود. [عدد «نُه» در اینجا نشان‌دهندهٔ کثرت است نه عددی خاص. یعنی اگر سرکه سالها بماند طعم آن شیرین می‌شود. مصراع دوم نیز اشارت است به اعتقاد قدما در چگونگی تشکیل معادن لعل و طلا. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۲۵۹۲) دفتر اول. مراد از «سرکه» در اینجا صاحبان صفات ذمیمه، و مراد از «سنگ و مرمر» آدمیان قسی‌القلب و فاقد معنویت است.

منظور بیت: افراد فاقد معنویت و کمال بر اثر مصاحبت با انسان کامل به کمال می‌رسند.]

آفتاب اندر فلک دستک زنان[1] ذرّه‌ها چون عاشقان بازی‌کنان (۲۵۳۴)

آفتاب در فلک دست‌افشانی می‌کند و ذرّات مانند عشّاق می‌رقصند. [منظور اینست که نه تنها آدمیان از ذوق و صفای معنوی به وجد می‌آیند، بلکه جمادات نیز از عشق الهی سرخوش و شادمان‌اند. عرفا گردش افلاک و جنبش ذرّات را رمزی از سریان عشق ازلی در جمیع کائنات می‌دانند. چنانکه ابن فارض در **قصیدهٔ تائیه** گوید:

فَلا فَلَکٌ اِلّا وَ مِنْ نُورِ باطِنی بِهِ مَلَکٌ یَهْدِی الْهُدیٰ بِمَشیَّتی
وَلا قُطْرٌ اِلّا وَ مِنْ نُورِ ظاهِری بِهِ قَطْرَةٌ، عَنْهَا السَّحائبُ سَحَّتْ[2]

«فلکی نیست جز آنکه از نور باطنی من (=تجلّیاتم) پدید آمده است. و در هر فلک، فرشته‌ای

---

۱. دَسْتَک‌زَنان: در حالِ دست‌افشانی، حالت دست زدن هماهنگ با حرکت پا.
۲. مشارق الدراری، ص ۳۸۳ـ۳۸۲.

است که به اذن من (فرشتگانِ آن فلک) را هدایت می‌کند. و هیچ ناحیه‌ای (از جهان) نیست جز آنکه از نور تجلّیات آشکارم بدان قطره‌ای رسیده باشد. به مددِ آن قطره است که ابرها می‌بارند.»]

(۲۵۳۵) **چشم‌ها مخمور شد از سبزه‌زار گُل شکوفه می‌کُند بر شاخسار**

چشم‌ها از دیدن چمنزار خمار شده‌اند. و گُل بر شاخساران شکوفه می‌دهد. [چشم باطنی طالبان از تماشای سبزه‌زار اسرار و حقایق مست می‌گردد و طبیعت نیز تحت تأثیر لطافت عالم غیب شکفته می‌گردد. یعنی لطافت این جهان انعکاسی از لطافت آن جهان است. نیز توان گفت که شکوفایی و لطافت طبیعت ناشی از انکشاف باطنی عشاق عارف است.]

(۲۵۳۶) **چشمِ دولت، سِحرِ مطلق می‌کند روح شد منصور، اَنَاالْحَق می‌زند**

چشم صاحب دولت و اقبال معنوی، تأثیری غریب و نافذ می‌نهد. هرگاه روح یاری شود ندای اَنَاالْحَق می‌زند. [مراد از «چشم دولت» با تقدیر حذف مضاف، چشمِ دارندهٔ دولت و اقبال الهی است که منظور عارفان عاشق است.

سِحرِ مطلق، سحری کارگر و مؤثّر است. مجازاً به کار غریب و فوق عادت اطلاق شود. رجوع شود به بیت (۶۵) دفتر اول. در اینجا «منصور» ایهام دارد یعنی هم معنی لفظی آن ملحوظ است، و هم به منصور حلّاج اشارت شده است.

منظور بیت: انسان کامل در هدایت نفوس به قدری مؤثّر است که هرکس به ذیل عنایت و مصاحبت او چنگ در زند از جانب او مؤیَّد و منصور گردد و آنگاه بانگ اَنَاالْحَق سر می‌دهد. یعنی به مرتبه توحید می‌رسد و اسقاط اضافات می‌کند.]

(۲۵۳۷) **گر خری را می‌برد رُوبَه ز سَر[1] گو: ببر، تو خر مباش و غم مخَور**

اگر روباهی خری را فریب می‌دهد.بگو: فریب بده. اما تو خر مباش و اندوه مخور.

---

۱. از سَر بُردن: بیهوش کردن، مست گردانیدن. چنانکه در دیوان شمس فرماید:

می‌گوید آن بید بدان باد ز خود پرس ای بُرده مرا از سر و ای داده مرا می

(فرهنگ نوادر لغات، ص ۳۲۵) در اینجا به معنی فریب دادن است.

[اگر روباه نفس امّاره و یا روبه‌صفتانِ مرشدنما آدم خرصفتی را گول زدند، بدان که لیاقتش اینست. پس تو از او پند بگیر.

حکایت بعدی در ضرورت انتباه و احتیاط است.]

حکایتِ آن شخص که از ترس، خویشتن را در خانه انداخت. رخ‌ها زرد چون زعفران، لب‌ها کبود چون نیل، دست لرزان چون برگِ درخت. خداوندِ خانه پرسید که خیر است، چه واقعه است؟ گفت: بیرون خر می‌گیرند به سُخره‌ای، گفت: مبارک خر می‌گیرند، تو خر نیستی، چه می‌ترسی؟ گفت: سخت به جدّ می‌گیرند. تمییز برخاسته است امروز، ترسم که مرا خر گیرند

خلاصهٔ داستان

شخصی با هول و هراس و رنگی پریده به خانه‌ای پناه برد. صاحبخانه گفت: عموجان چرا هراسانی؟ آن شخص جواب داد: مأموران سختگیر شاه خران مردم را به زور می‌گیرند و ضبط می‌کنند. صاحبخانه گفت: خر می‌گیرند، ولی تو که آدمی چرا اینقدر می‌ترسی؟ آن شخص گفت: مأموران چنان در امر خر بگیری جدّیّت دارند که می‌ترسم مرا نیز به جای خر بگیرند و ببرند.

* * *

سعدی نیز در **گلستان** حکایتی قریب بدین مضمون آورده است: حکایت آن روباه مناسب حال توست که دیدندش گریزان و بی‌خویشتن افتان و خیزان، کسی گفتش چه آفت است که موجب مخافت است؟ گفتا: شنیده‌ام که شتر را به سُخره (= بیگاری) می‌گیرند. گفت: ای سفیه، شتر را با تو چه مناسبت است و تو را بدو چه مشابهت؟ گفت: خاموش که اگر حسودان به غَرَض گویند شتر است و گرفتار آیم، که را غم تلخیصِ من دارد تا تفتیشِ حال من کند؟ و تا تِریاق از عراق آورده شود مارگزیده مُرده بُوَد.

*

منظور از حکایت فوق احتیاط و عبرت‌آموزی از حوادث است.

* * *

(۲۵۳۸) آن یکی در خانه‌یی در می‌گریخت زرد رُو و لب‌کبود و رنگ ریخت[۱]

شخصی با چهره‌ای زرد و لب‌های کبود و با رنگی پریده شتابان به خانه‌ای پناه می‌برد.

(۲۵۳۹) صاحبِ خانه بگفتش: خیر هست که همی لرزد تو را چون پیر دست؟

صاحبخانه به او گفت: خیر است. چرا دست‌هایت مانند سالخوردگان می‌لرزد؟

(۲۵۴۰) واقعه چون‌ست؟ چون بگریختی؟ رنگِ رخساره چنین چون ریختی؟

مگر چه اتفاقی افتاده است؟ چرا گریزانی؟ چرا رنگ چهره‌ات اینگونه پریده است؟

(۲۵۴۱) گفت: بهرِ سُخرهٔ[۲] شاهِ حَرون[۳] خر همی گیرند امروز از بُرون

آن شخص جواب داد: امروز در بیرون، برای شاهِ سرکش و ستمگر، خرانِ مردم را به زور می‌گیرند.

(۲۵۴۲) گفت: می‌گیرند کو خر، جانِ عَم؟ چون نه‌یی خر، رو، تو را زین چیست غم؟

صاحبخانه گفت: عموجان کو خر که بگیرند؟ تو که خر نیستی چرا از این بابت غمین و پریشانی؟ [در معتبرترین نسخه‌ها «کُو» ضبط شده، اما برخی از نسخه‌های دیگر «گُو» ضبط کرده‌اند. با این ضبط معنی مصراع اول اینست: عموجان بگذار خر بگیرند، یا فرض کنیم که دارند خر می‌گیرند.]

(۲۵۴۳) گفت: بس جِدّند و گرم اندر گرفت گر خرم گیرند، هم نبود شگفت

شخص فراری گفت: خربگیران در امر خر بگیری چنان جدّی عمل می‌کنند که اگر مرا به جای خر بگیرند جای هیچگونه تعجّبی نیست.

---

۱. رَنگ‌ریخت: صفت مرکّب مفعولی مرخّم در اصل بوده است «رنگ‌ریخته» به معنی رنگ پریده.

۲. سُخره: بیگار، کار بی‌مزد. در اینجا به معنی مجانی و مفت است. یعنی خران را می‌گیرند و بهای آنرا نمی‌پردازند.

۳. حَرون: سرکش، اسب و استر نافرمان. جمع: حُرُن.

(۲۵۴۴) بهرِ خرگیری برآوردند دست جِدِّ جِد، تمییز هم برخاسته‌ست

آنان چنان جدّی خر می‌گیرند که قدرت تشخیص را از دست داده‌اند. یعنی مأموران سلطنتی بقدری بی‌محابا خر می‌گیرند که آدم را از خر تشخیص نمی‌دهند، پس می‌ترسم مرا هم به جای خر بگیرند.

(۲۵۴۵) چونکه بی‌تمییزیان‌مان سَرورَند صاحبِ خر را به جایِ خر برند

چون نادانان بر ما ریاست می‌کنند تعجّبی ندارد که صاحب خر را به جای خر بگیرند و ببرند. [شاهان دنیوی و سلاطین ظاهری از سرِ نادانی و حماقت فرق میان خر و خَریّت، و ناس و نسناس، و بَقَر و باقر را نمی‌دانند. چه‌بسا خر و نسناس و بقر را معزّز و مکرّم دارند، و خِریّت و ناس و باقر را به تیغ قهر و قاهری مذبوح سازند. به قول مولی علی(ع): **جاهِلُهُمْ مُکْرَمٌ وَ عالِمُهُمْ مُلْجَمٌ**. عقلا همیشه از روبرو شدن با این عوانانِ بی‌تمییز به درگاه حضرت حق پناه می‌جویند.]

(۲۵۴۶) نیست شاهِ شهرِ ما بیهوده‌گیر هست تمییزش، سمیع است و بصیر

اما پادشاه شهر ما کسی را بی‌جهت نمی‌گیرد. یعنی گرچه شاهان ظاهری بسیاری از بی‌گناهان را بی‌هیچ جرم و جریرتی معذّب و مقتول می‌سازند، ولی حضرت حق چون سمیع و بصیر است کسی را بی‌گناه کیفر نمی‌دهد. [چنانکه در آیهٔ ۳۷ سورهٔ **انفال** آمده است: **لِیَمیزَ اللّهُ الْخَبیثَ مِنَ الطَّیِّبِ وَ یَجْعَلَ الْخَبیثَ بَعْضَهُ عَلیٰ بَعْضٍ فَیَرْکُمَهُ جَمیعاً فَنَجْعَلَهُ فِی جَهَنَّمَ اُولئکَ هُمُ الْخاسِرُونَ**. «تا آنکه خداوند، پلید را از پاک جدا سازد و پلیدان را برهم نهد و گرد آرد و یکجا به دوزخ افکند. اینان‌اند زیانکاران.»]

(۲۵۴۷) آدمی باش و ز خرگیران مترس خر نه‌یی ای عیسیِ دوران مترس

انسان‌باش و از آنان که خر می‌گیرند نترس. ای عیسای دورانِ خود، حال که خر نیستی، باکی نداشته باش. [«عیسیِ دوران» اشاره دارد به عارفانی که از دام شهوات رهیده و پاک و مطهّر گشته‌اند. و به اصطلاح صوفیه بر «قَدَم عیسیٰ» سلوک می‌کنند.

«خر» کنایه از جسم و «عیسی» کنایه از روح مجرّد است. رجوع شود به شرح بیت (۱۸۵۰) دفتر دوم.

منظور بیت: هرگاه به مرتبهٔ تجرّد از مادّیات و نفسانیّات رسیدی از گزند و القای

شیطان و شیطان‌صفتان مترس.]

(۲۵۴۸) چرخِ چارم[۱] هم ز نورِ تو پُر است حاشَ لِلّه[۲] که مقامت آخور است

آسمان چهارم نیز از نور تو پُر است. از تو دور بادا که جایگاهت آخور باشد. [ای انسانِ مسیح‌صفت نور باطن تو بر افلاک نیز تابیده. تو منزّه‌تر از آنی که در آخور دنیا جای بگیری. تخصیص به ذکر «چرخ چارم» تنها بدین سبب است که فلک چهارم، مقام عیسی است[۳].]

(۲۵۴۹) تو ز چرخ و اختران هم برتری گرچه بهرِ مصلحت در آخوری

ای انسان مسیح‌صفت تو حتی از فلک و ستارگان هم بالاتری، هرچند که به خاطر مصالحی در آخور دنیا به سر می‌بری.

(۲۵۵۰) میرِ آخور دیگر و خر دیگر است نه هر آنکه اندر آخور شد، خر است

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌گوید: یا حضرت مولانا اگر مقام انسانِ مسیح‌صفت واقعاً بالاست پس چرا در آخور دنیا به‌سر می‌برد؟ مگر آخور مکان بهائم و ستوران نیست؟ جواب: امیرِ آخور با خر فرق دارد. یعنی آن کسی که در طویله و اصطبل به تیمار ستوران می‌پردازد انسان است و قهراً با حیوانات فرق دارد. و قرار نیست که هرکس به درون طویله و اصطبل رفت خر باشد. [انبیاء و اولیاء و عرفای عظام در این دنیا، امیرِ آخورند و اهل هویٰ نیز به مثابهٔ خرِ لایعلم. آنان مدتی در آخور دنیا می‌مانند تا خرسیرتان را کمال بخشند.]

(۲۵۵۱) چه در افتادیم در دنبالِ خر؟ از گلستان گوی و از گُل‌هایِ تر

مولانا در اینجا چون می‌بیند که بحث پیرامون خر و خرصفتان به طول انجامیده دفعةً خود را خطاب می‌کند و می‌فرماید: به چه سبب دنبال خر افتاده‌ایم؟! یعنی ما که آدمیم چرا اینقدر از خر صحبت می‌کنیم؟ این بحث را رها کن و از گلستان و گُل‌های پُرطراوت حرف بزن. یعنی از بوستان حقیقت و گلزار معرفت سخن بگو. [حکیم سبزواری مراد از «گُل‌ها» را

---

۱. چرخِ چارُم: ر.ک. شرح بیت (۲۷۸۹) دفتر اول.
۲. حاشَ لِلّه: پناه بر خدا.
۳. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۸۰۷.

منازل مختلف سلوک دانسته است[۱].]

از انار و از تُرُنج[۲] و شاخِ سیب وز شراب و شاهدانِ بی‌حساب (۲۵۵۲)

از انار و بالنگ و شاخ سیب و شراب و شاهدان بیشمار، حرف بزن. [ذکر انار و چیزهای دیگر در اینجا جنبهٔ استعاری دارد و تماماً به معنویات قابل تأویل است. چنانکه حکیم سبزواری مراد از «شاهدان» را سالکان دانسته است[۳]. این حکم در ابیات بعدی نیز جاری است «حساب» را باید به صورت ممال (حسیب) خواند تا قافیه جور آید.]

یا از آن دریا که موجش گوهر است گوهرش گوینده و بیناور است (۲۵۵۳)

یا از دریایی حرف بزن که موجش گوهر است و گوهر آن هم ناطق است و هم بینا. [مراد از دریا «حقیقت وجود» است که در هر چیزی جاری و ساری است. و مراد از «موج»، تجلّیات اسمائی و صفاتی حضرت وجود است. و مراد از «گوهر» انسان است که گرانقدرترین موجودِ دریای وجود است. ناطق و بصیر بودن این گوهر به واسطهٔ عقول نوریه و ارواح قدسیه است.]

یا از آن مرغان که گُل‌چین می‌کنند بیضه‌ها زرّین و سیمین می‌کنند (۲۵۵۴)

یا از پرندگانی حرف بزن که گُل می‌چینند و تخم‌های طلایی و نقره‌ای می‌گذارند. [مراد از «مرغان» طالبان حقیقت است که گُل معارف می‌چینند. و مراد از «بیضه‌های زرین و سیمین»، افاضات گرانقدر معنوی آنان است از قبیل احوال و اقوال و اعمال حسنه.]

یا از آن بازان که کبکان پرورند هم نگون‌اِشکم هم اِستان[۴] می‌پَرَند (۲۵۵۵)

و یا از بازانی حرف بزن که کبک پرورش می‌دهند. یعنی از عرفا و مشایخی سخن بگو که سالکان را تربیت می‌کنند این بازان هم مستقیم پرواز می‌کنند و هم وارونه. «بازان» کنایه از مرشدان و مربّیان است. اینان با جذبهٔ خود طالبان حقیقت را همچون کبک شکار می‌کنند و

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۸۷.

۲. تُرُنج: بالنگ، میوه‌ای از نوع مرکّبات با پوستی زبر و ضخیم که از آن مربّا و ترشی درست می‌کنند.

۳. ر.ک. پیشین.

۴. اِستان: به پشت خوابیده، به اصطلاح طاقباز.

تحت تعلیم و تربیت معنوی قرار می‌دهند. مصراع دوم استعاره از اینست که اولیاءاللّه هم بر وجه ظاهر سلوک می‌کنند و هم بر وجه باطن یعنی هم حاوی پوستِ حقیقت‌اند و هم حاوی مغز حقیقت.]

(۲۵۵۶) نردبان‌هایی‌ست پنهان در جهان پایه پایه تا عَنانِ آسمان[۱]

در این دنیا نردبان‌هایی وجود دارد که پلّه پلّه تا پهنهٔ آسمان کشیده شده است. [مراد از «نردبان‌هایِ پنهان» طرقی است که سالکان را به سرمنزل مقصود می‌رساند. هر کس در سلوک راهی را انتخاب می‌کند و در آن حرکت می‌کند. رجوع شود به بیت (۱۷۵۳) و (۱۷۵۷) دفتر دوم. بیت فوق این قول را تداعی می‌کند: اَلطُّرُقُ اِلَی‌اللّهِ بِعَدَدِ اَنْفُسِ الْخَلائِقِ. «راههایی که به سوی خداوند نهاده شده به تعداد نفوسِ مردم است.» نیز مناسب با قسمتی از آیهٔ ۴۸ سورهٔ مائده:... لِکُلٍّ جَعَلْنا مِنْکُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً... «...ما برای هر قومی شریعت و طریقه‌ای مقرر داشتیم...» «عَنانِ آسمان» کنایه از لقاءاللّه است. چنانکه در بیت (۴۲۳۵) دفتر سوم فرماید:

از مقاماتِ تبتّل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا

همو در بیان تعدّد طرق الهی گوید: اگر راهها مختلف است، اما مقصد یکی است. نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است. بعضی را از راه روم است و بعضی را از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن. پس اگر در راهها نظر کنی اختلاف عظیم و مباینت بی‌حد است. اما چون به مقصود نظر کنی همه متّفق‌اند و یگانه[۲].

منظور بیت: وصال به حضرت حق فقط به یک راه منحصر نمی‌شود بل هر کس با توجه به مرتبه و مقتضای روحی خود طریقه و شریعت خاصّی را برای سلوک برمی‌گزینند. پس روا نیست که همگان به یک قالب درآیند.]

(۲۵۵۷) هر گُرُه را نردبانی دیگر است هر رَوِش را آسمانی دیگر است

برای هر جمعی نردبانی خاصّ است، و هر طریقه‌ای آسمانی خاصّ دارد. [چون شأن و مرتبهٔ معنوی سُلّاکِ اِلَی‌اللّه متفاوت است، لذا هرکدام به مرتبه‌ای از مراتب قرب حق

---

۱. عَنانِ آسمان: آن قسمت از آسمان که نمایان است، پهنهٔ آسمان.

۲. فیه‌مافیه، ص ۹۷.

می‌رسند. «آسمانی دیگر است» گویای این نکته است که مرتبهٔ قرب هر سالک با توجه به طریقهٔ خاصّ خود با دیگر سالکان فرق دارد، هرچند که همگان به سوی یک مقصود شَدِّ رِحال می‌کنند. درست مانند جمعی کوهنورد که به قصد فتح قلّه‌ای معیّن از راههای مختلف حرکت می‌کنند، اما ممکن است از این جمع تنها اندکی به قلّه صعود کنند و باقیان در مرتفعات پایین‌تر بمانند. اینان گرچه به قلّه نرسیده‌اند ولی بدان نزدیک شده‌اند. پس مآل واحد است.]

هر یکی از حالِ دیگر بی‌خبر مُلکِ با پهنا و بی‌پایان و سر (۲۵۵۸)

هر گروهی از آنان از حال دیگر گروه خبر ندارد، زیرا قلمرو الهی پهناور است و سروتهِ آن معلوم نیست. [هر سالک مبتدی و نوپا فقط آیین و طریقهٔ خود را مقبول و موجّه می‌داند و طریقه‌های دیگر را وافی به مقصود نمی‌شمرد. چنانکه حق‌تعالی در آیهٔ ۵۳ سورهٔ مؤمنون فرماید: **کُلُّ حِزْبٍ بِمٰا لَدَیْهِمْ فَرِحُون**. «هر دسته‌ای بدانچه دارد شادمان است.» تنها روشن‌بینانِ خبیر و مؤمنان بصیر حقیقت انبیاء و اولیاء را یکی می‌دانند و جوهر ادیان را واحد. و جنگ هفتاد و دو ملت را عذر می‌نهند.]

این در آن حیران، که او از چیست خَوش وآن درین خیره که حیرت چیستش؟ (۲۵۵۹)

مثلاً گروهی در احوال گروهی دیگر مات و متحیّر می‌مانند و پیش خود می‌گویند: چرا آنان اینقدر شادمان‌اند! و آن گروه نیز به این گروه نگاه می‌کنند که چرا آنان حیران‌اند؟ یعنی از حیرت آنان حیرت می‌کنند. [انقروی بیت فوق را با الهام از تفکّرات ابن عربی شرح داده و می‌گوید: هر موجودی بنا بر عین ثابتهٔ خویش حرکت می‌کند و هر مخلوقی بنا بر حکم ازلی و تقدیر لم‌یَزَلی آفریده شده است[1]. رأی نیکلسون نیز احتمالاً مقتبس از شرح انقروی است. الله‌اعلم.]

صحنِ اَرْضُ‌اللّه واسِع آمده هر درختی از زمینی سرزده (۲۵۶۰)

عرصهٔ زمین خدا پهناور است، و هر درختی از زمینی سر برآورده است. [مصراع دوم از آیهٔ ۹۷ سورهٔ نساء، و آیهٔ ۵۶ سورهٔ عنکبوت، و آیهٔ ۱۰ سورهٔ زُمَر اقتباس شده است که

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۸۱۱. نقل به معنی.

زمینِ خدا را وسیع و پهناور شمرده است.

اما مولانا در اینجا مرادش از اَرْضُ‌اللّه (= زمین خدا) جهان هستی است که موجودات مانند درختان از آن سر برآورده‌اند. رجوع شود به بیت (۲۰۱۴) دفتر اول.]

(۲۵۶۱) بر درختان شُکرگویان برگ و شاخ که زِهی مُلک و زِهی عرصهٔ فراخ

برگ‌ها و شاخه‌ها روی درختان سپاس خدا گویند، سپاس آنان اینست: بَـهْ‌بَهْ از این مُلک، و بَهْ‌بَهْ از این عرصهٔ پهناور.

(۲۵۶۲) بـلبلان گِـردِ شکـوفه پُـر گِـرِه که از آنچه می‌خوری، ما را بـده

بلبلان در اطراف شکوفه‌های انبوه گِرد آمده‌اند و می‌گویند از آنچه می‌خوری به ما نیز بده. [«شکوفه پُرگره» کنایه از کثرت و انبوهی شکوفه‌هاست که گویی برهم گِرِه خورده‌انـد. مراد از «بلبلان» طالبان حقیقت است، و مراد از «شکوفه پُر گره» اصـحاب مـعارف و عـلوم ربّانی. منظور بیت: طالبان حقیقت نزد صاحبان علوم یقینی می‌روند و از آنـان طـلب فـیض می‌کنند. انقروی مراد از «شکوفه» را در اینجا گُل‌های معارف و اسرار می‌داند. امـا وجـه اول مناسب‌تر است.]

(۲۵۶۳) این سخن پایان ندارد، کـن رجـوع سویِ آن روباه و شیر و سَقَم[۱] و جوع

مولانا پس از ذکر نکات دقیق و لطایف انیق بازمی‌گردد به حکایت روبـاه و شـیر و می‌فرماید: این سخنان، یعنی سخنان اسرارآمیز پایان‌پذیر نیست. پس به نقل حکایت آن روباه و شیر و قضیّه بیماری و گرسنگی او بازگرد.

---

۱. سَقَم: بیماری، بیمار شدن.

بردنِ روبه، آن خر را پیشِ شیر، و جَستنِ خر، از شیر و عتاب کردنِ روباه با شیر که هنوز خر دور بود تعجیل کردی، و عذر گفتنِ شیر و لابه کردنِ روبه را شیر که برو بار دیگرش بفریب

چونکه بر کوهش به سویِ مَرْج[۱] بُرد تا کند شیرش به حمله خُرد و مُرد[۲] (۲۵۶۴)

چون روباه خر را به چمنزارِ بالای کوه بُرد که شیر با حملهٔ خود او را خُرد و خمیر کند. [این بیت کُلاً شرط است و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.]

دور بود از شیر و، آن شیر از نبرد تا به نزدیک آمدن صبری نکرد (۲۵۶۵)

آن خر از شیر دور بود و شیر به سبب شتابی که برای مقابله داشت صبر نکرد که خر نزدیک او شود[۳].

گُنبدی کرد[۴] از بلندی شیرِ هَوْل خود نبودش قوّت و امکانِ حَوْل (۲۵۶۶)

شیرِ هولناک از فراز کوه خیز برداشت در حالی که قدرت نداشت و نمی‌توانست حرکت کند. [«هَوْل» مصدری است که صفت واقع شده. پس «هَوْل» در اینجا به معنی «هائل» یعنی ترسناک و هولناک است. بکار بُردن مصدر در معنی صفت برای بیان مبالغه است. و «حَوْل» به معنی قدرت و حرکت است. در اینجا معنی دوم مناسب‌تر است.]

خر ز دورش دید و برگشت و گریز تا به زیرِ کوه تازان نعلْ‌ریز[۵] (۲۵۶۷)

خر از مسافت دور شیر را دید و برگشت و پا به فرار گذاشت، و تا پایین کوه با شتاب تاخت.

---

۱. مَرْج: چمنزار. جمع: مُروج.

۲. خُرد و مُرد: اسم مرکّب به معنی چیزهای خرد و ریز، ته بساط.

۳. قول دیگری «از نبرد» را چنین توضیح داده است: از درگیری درون که نتیجهٔ ضعف و گرسنگی او بود. (مثنوی، استعلامی، ج ۵، ص ۳۳۹)

۴. گُنبدی کرد: خیز برداشت و جهید.

۵. نَعْلْ‌ریز: صفت مرکّب فاعلی مرخّم (= مخفّف) در اصل نعل ریزنده بوده است. کنایه است از کسی که تند و شتابان می‌دود. در دیوان شمس آمده است:

تا چند نعلْ‌ریز کند پیکِ ماه نیز؟ تا چند زُهره بخش کند جامِ اَحْمَری؟

(۲۵۶۸) گفت روبه شیر را: ای شاهِ ما چون نکردی صبر در وقتِ وَغا[۱]؟

روباه به شیر گفت: ای شاهِ ما، چرا به هنگام حمله صبر نکردی؟

(۲۵۶۹) تا به نزدیکِ تو آید آن غَوی[۲] تا به اندک حمله‌یی غالب شوی

آنقدر صبر نکردی که آن گمراه نزد تو آید تا با حمله‌ای جزئی بر او غلبه کنی.

(۲۵۷۰) مکرِ شیطان‌ست تعجیل و شتاب لطفِ رحمان‌ست صبر و احْتساب[۳]

عجله و شتاب از نیرنگ شیطان است، و صبر و حسابگری لطف خداوند است. [مصراع اول اشارت است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۳۴۹۷) دفتر سوم آمده است.]

(۲۵۷۱) دُور بود و حمله را دید و گریخت ضعفِ تو ظاهر شد و آبِ تو ریخت

خر از تو دور بود، همینکه حملهٔ تو را دید پا به فرار گذاشت. و در این حادثه ناتوانی تو فاش شد و آبروی تو رفت.

(۲۵۷۲) گفت: من پنداشتم برجاست زور تا بدین حد می‌ندانستم فُتور[۴]

شیر گفت: من خیال می‌کردم که همچنان قدرت قبلی خود را دارم. و دیگر نمی‌دانستم که تا این اندازه سستی بر من غلبه کرده است. [در **کلیله و دمنه**، شیر به ضعف خود اعتراف نمی‌کند بلکه روباه را ملامت می‌کند.]

(۲۵۷۳) نیز جُوع و حاجتم از حد گذشت صبر و عقلم از تجوّع[۵] یاوه گشت[۶]

همچنین گرسنگی و نیازم از حدّ درگذشت و شکیبائی و خِردم بر اثر گرسنگی از میان رفت.

---

۱. وَغا: جنگ، نبرد، خروش. در اینجا به معنی حمله است.
۲. غَویّ: گمراه. صفت مشبهه از غَوِیَ یَغْویٰ غَوایَة (= گمراه شدن).
۳. احْتِساب: حساب کردن. در اینجا به معنی حسابگری.
۴. فُتور: سستی.
۵. تَجَوُّع: گرسنگی.
۶. یاوه گشت: گم شد، تباه شد، از میان رفت.

گر تـوانـی بـارِ دیگـر، از خِـرد　　بـاز آوردن مـر او را مُستَرَد[1] (۲۵۷۴)

ای روباه اگر بتوانی یک بار دیگر خر را به اینجا بازگردانی. [این بیت کلاً شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

مِـنّتِ بسـیار دارم از تـو مـن　　جهد کن، باشد بیآری‌اش بـه فـن (۲۵۷۵)

از تو سپاس فراوان خواهم داشت، سعی کن شاید بتوانی او را با نیرنگ بدینجا آوری.

گفت: آری، گر خدا یـاری دهـد　　بـر دلِ او از عَـمیٰ[2] مُـهری نـهد (۲۵۷۶)

روباه گفت: بله، اگر خداوند یاری کند مُهری از کوری بر دل او خواهد نهاد. [مصراع دوم مناسب است با مضمون آیهٔ ۷ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۶۷۹) دفتر دوم آمده است.]

پس فراموشش شود هَوْلی[3] که دید　　از خـریِّ او نـباشد ایـن بـعید (۲۵۷۷)

مُهر نهد تا خر آن حادثهٔ ترسناک را از یاد ببرد، البته این حالت از حماقت او بعید نیست.

لیک چون آرم من او را، بر متاز　　تا به بادش ندْهی از تـعجیل بـاز (۲۵۷۸)

ولی اگر این دفعه آن خر را نزد تو بازگرداندم بر او حمله مکن تا مبادا بر اثر شتاب از دستش بدهی.

گفت: آری، تجربه کردم که مـن　　سخت رنجورم، مُخَلْخَل[4] گشته تن (۲۵۷۹)

شیر گفت: بله، من عملاً وضعیّت خود را تجربه کردم و دریافتم که سخت نـاتوان و علیلم.

---

۱. مُسْتَرَدّ: پس گرفته شده، پس داده شده. اسم مفعول از مصدر اِسْتِرداد.

۲. عَمیٰ: کوری.

۳. هَوْل: ترس، ترسیدن.

۴. مُخَلْخَل گشتن: خُرد و خمیر شدن، در اینجا سخت علیل شدن.

(۲۵۸۰) تا بـه نـزدیکم نـیآید خـر تـمام من نجنبم، خفته بـاشم در قَـوام[۱]

شیر دوباره گفت: تا خر نزدیک من نیاید حرکتی نمی‌کنم، بلکه خـود را بـه خـواب می‌زنم.

(۲۵۸۱) رفت روبه، گفت: ای شـه هـمّتی تـا بـپوشد عـقلِ او را غـفلتی

روباه به شیر گفت: شاها عنایتی کن تا غفلت، عقل او را بپوشاند. [مـولانا در ایـنجا تعبیری صوفیانه بکار برده است. در میان اهل طریقت رسم است که مرید از پیر خود هـمّت می‌خواهد. یعنی از عنایت و روحانیت او کمک می‌گیرد تا مشکلات سلوک را رفع کند. رجوع شود به شرح بیت (۲) دفتر چهارم.]

(۲۵۸۲) توبه‌ها کرده‌ست خـر بـا کـردگار کـه نگـردد غِـرّهٔ هـر نـابکار[۲]

زیرا آن خر به درگاه الهی توبه‌های فراوانی کرده است که مفتون هر بدکرداری نشود. [در اینجا حضرت مولانا دسیسه‌های شیطان و قدرت مکر او را از زبان روباه بیان می‌فرماید. و مراد از «خر» در اینجا آدمیان خرصفت و حمارسیرتِ سست ایمانی است که به سبب غلبهٔ نفسانیات نمی‌توانند بر عهد خود پایدار مانند.]

(۲۵۸۳) توبه‌هااش را به فـن بـرهم زنـیم ما عدویِ عـقل و عـهدِ روشـنیم

ما توبه‌های او را با حیله‌های خود خواهیم شکست، زیرا ما دشمن عقل و پیمان‌های صـریح و اسـتواریـم. [دوام تـوبه مـنوط بـه عـقل و پـای‌بندی بـه عـهد و پـیمان است. وقتی مـن بـتوانـم در عـقل و عـهد او خـلل وارد سـازم تـوبه‌اش خـود بـه خـود خـواهـد شکست.]

(۲۵۸۴) کَلّهٔ خـر گُـویِ فـرزندانِ مـاست فکرتش بـازیچهٔ دسـتانِ مـاست

کلّهٔ خر، گُویِ بچه‌های ماست یعنی نه تنها آدمیان خرصفت مغلوب حیله‌های شیطان

---

۱. قَوام: مرتّب بودن، اعتدال. منظور از «خفته باشم در قَوام» اینست که قیافهٔ شخص خـواب را بـه خـود می‌گیرم، و یا خود را به خواب می‌زنم.

۲. نابکار: بدکردار، شریر.

می‌شوند، بلکه شیطانک‌ها هم آنان را بازی می‌دهند. و اندیشه و تدبیر او بازیچهٔ دست‌های ماست. [جایز است «دَستان» به معنی حیله و نیرنگ نیز تقدیر شود. فرقی نمی‌کند مآل واحد است.]

عقل کآن باشد ز دَوْرانِ زُحَل[1] پیشِ عقلِ کُل[2] ندارد آن محل (۲۵۸۵)

عقلی که از گردش ستارهٔ زُحَل (= کیوان) پدید آید، در مقایسه با عقل کُل مقام و مرتبه‌ای ندارد. [قدما عقیده داشتند که هر کس در طالع زُحَل متولّد شود از هوش و زیرکی برخوردار باشد[3].

منظور بیت: عقول جزئیه و ظاهربین از علل و اسباب طبیعی پدید آمده، ولی صاحبانِ عقول کلّیه از عقل کُل فهم و فکرت به دست آورده‌اند. پس قوّهٔ مدرکهٔ ظاهربینان محدود و عارضی است، ولی قوّهٔ مدرکهٔ ژرف‌اندیشان وسیع و منبعث از حضرت حق. از اینرو عارفان روشن‌بین، در ورای طور عقول دیگر می‌اندیشند.]

از عُطارِد[4] وز زُحَل دانا شد او ما ز دادِ کردگارِ لطف‌خُو (۲۵۸۶)

دانائی عقول جزئیه از تأثیر ستارهٔ عطارد و زُحَل است. یعنی فهم و فکرت سطحی‌اندیشانِ دنیاطلب از علل و اسباب ظاهری است، در حالی که دانائی ما از عطایای خداوند لطیف و مهربان. [عالمان نجوم احکامی چون عطارد را خدای دبیری و کتابت می‌دانستند، لذا ظهور عقل را در آدمی ناشی از تأثیر آن تلقی می‌کردند[5]. مقایسه‌ای است میان علم ظاهری و علم باطنی. و علم کسبی و علم وَهْبی. مولانا در مثنوی و نیز در دیگر آثار گرانقدرش علم کسبی را دونِ علم وهبی می‌شمرد. چه آن از کوشش است و این از جوشش، آن از قَدَم است، و این از قِدَم. آن به کار آخُر می‌خورد، و این به کار آخِر. آن بارِ انسان است، و این یارِ انسان.]

---

۱. زُحَل: ر.ک. شرح بیت (۱۷۵) دفتر دوم.
۲. عقل کل: ر.ک. شرح بیت (۱۸۸۹) دفتر اول.
۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۲۲۱.
۴. عُطارِد: ر.ک. شرح بیت (۱۵۹۸) دفتر دوم.
۵. ر.ک. شرح بیت (۳۳۱۰) دفتر چهارم.

(۲۵۸۷) عَلَّمَ‌الْاِنسان[۱]، خَمِ طُغرایِ ماست عِلْم عندالله مقصدهایِ ماست

علوم اکتسابی، جلوهٔ ناچیزی از علوم الهی ماست. علم مطلوب و مورد نظر ما عملی است که نزد خداوند است. [چون معنی تحت‌اللفظی بیت فوق گنگ و مبهم از آب درمی‌آید، لزوماً نقل به معنی کردیم و مقصود و مآل بیت را در بیان آوردیم. در مصراع اول قسمتی از آیهٔ ۵ سورهٔ عَلَق آمده است: عَلَّمَ‌الْاِنْسانَ مالَمْ یَعْلَمْ. «بیآموخت (خداوند) به آدمی آنچه را که نمی‌دانست.» چون قبل از آیهٔ مذکور، این تعلیم را بوسیلهٔ قلم دانسته مولانا از این موضوع نکته‌ای کشفی و ذوقی ساخته و با آن مقصود خود را توضیح داده است. او «تعلیم قلمی» را کنایه از علوم اکتسابی شمرده است.

«طغراء» خطوطی منحنی بوده است که در قدیم نام و القاب سلطان وقت را با آن مشکول می‌کردند. و آن در حقیقت به منزلهٔ امضای شاه بوده است. «طغراء» به معنی فرمان و منشور سلطان نیز آمده است. چون «طغراء» از خطوط خمیده و منحنی تشکیل شده پس «خم طغراء» در اینجا کنایه از جلوهٔ ناچیز و نشان مختصر است. در مصراع دوم به آیهٔ ۲۶ سورهٔ مُلک اشارت رفته است: قُلْ اِنَّمَاالْعِلْمُ عِنْدَاللّهِ وَ اِنَّمٰا اَنَا نَذیرٌ مُبینٌ. «بگو علم تنها به نزد خداوند است و من تنها هشداردهنده‌ای روشنگرم.» چون در آیهٔ قبلی صحبت از سؤال انکارگرانهٔ منکران قیامت است، جایز است الف و لام «العلم» را الف و لام عهد ذهنی بگیریم در اینصورت «العلم» تخصیص می‌یابد به علم به وقوع قیامت. چنانکه جمعی از مفسّران از آن جمله شیخ طَبْرِسی آنرا بدین وجه تفسیر کرده‌اند. او می‌گوید مراد از علمِ مذکور در آیهٔ مذکور، «عِلْمُ السّاعَة» یا علم به قیامت است[۲]. نیز جایز است که الف و لام «العلم» را الف و لام جنس فرض کنیم، در اینصورت «العلم» از تخصیص خارج می‌شود و جنبهٔ عام پیدا می‌کند و شامل نفس علم و همهٔ مراتب آن می‌گردد. آنگونه که از سیاق و سباق ابیات پیشین و پسین برمی‌آید، مولانا مرادش از علم در اینجا «علم لَدُنّی» و علم باطنی است.]

(۲۵۸۸) تربیهٔ آن آفتابِ روشنیم رَبّیَ‌الْاَعْلی از آن رو می‌زنیم

ما پرورش یافتهٔ آن آفتابِ درخشانیم. به همین سبب می‌گوییم: پروردگارم برتر است.

---

۱. عَلَّمَ‌الْاِنْسان: بیآموخت انسان را. «عَلَّمَ» فعل ماضی باب تفعیل و ضمیر مستتر «هُوَ» فاعل، و «الانسان» مفعولِ اوّلِ آن است.

۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۲۹.

[«تَرْبیه» به معنی پرورش دادن، مصدر باب تفعیل از ریشهٔ «ر ب و» است که در فارسی با تای کشیده (تربیت) می‌نویسند. در این بیت، مصدر به معنی اسم مفعول بکار رفته شده است. و این کاربرد مقتبس از قاعدهٔ صرف عربی است. پس در اینجا «تربیه» به معنیِ مُرَبّیٰ (= تربیت شده، پرورش یافته) است. در قرآن کریم نیز موارد استعمال مصدر در معنی صفت فراوان یافت شود. از آن جمله «تَنْزیل» به معنی «مُنَزَّل (= نازل شده) و «کتاب» به معنی مکتوب (= نوشته شده) و «فُرقان» به معنی فارِق (= فرق گذارنده) آمده است.

مولانا همهٔ این معانی عالی را از زبان روباه گفته است. و این از اسلوب معهود مثنوی است که گاه معانی بکر و بدیع را از لسان شخصیت‌های منفی داستانِ خود بازگو می‌کند.]

تجربه گر دارد او با این همه بشکند صد تجربه زین دَمْدَمه[1] (۲۵۸۹)

مولانا پس از پرواز در آسمان معانی مجدّداً فرود می‌آید و صورت حکایت را نقل می‌کند:

روباه پیش خود گفت: اگرچه او (خر) مقصود و نیّت مرا تجربه کرد. یعنی متوجه شد که من به او سوءقصد دارم. ولی با این وجود، تجارب فراوان در برابر حیلهٔ من در هم خواهد شکست. [خرصفتان هر قدر هم که با عقول جزئیّهٔ خود تجربه اندوزند باز مقهور وساوس نفسانی و هواجس شیطانی می‌شوند.]

بو[2] که توبه بشکند آن سست‌خُو[3] در رسد شومیِ اشکستش در او (۲۵۹۰)

شاید آن سست‌عنصر توبه‌اش را بشکند و نُحوستِ توبه‌شکنی، گریبانش را بگیرد. [فصل بعدی در بسط همین مطلب است. یعنی در بیان بدفرجامیِ توبه‌شکنی است. بسیارند کسانی که توبهٔ لفظی و مقطعی می‌کنند، چون مجدّداً در شرایط گناه و فعل حرام قرار می‌گیرند نمی‌توانند ضبط نَفْس کنند و دوباره به تباهکاری می‌پردازند.]

---

۱. دَمْدَمَه: افسون، نیرنگ.

۲. بُو: شاید.

۳. سُستْ‌خُو: سست‌عنصر، سست نهاد، ضعیف‌الاراده.

در بیانِ آنکه نقضِ عهد و توبه موجب بلا بود، بلکه موجبِ مسخ است چنانکه در حق اصحاب سَبْت[۱] و در حقِ اصحابِ مایدهٔ عیسی که وَ جَعَلَ[۲] مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ[۳] والْخَنازیر[۴]، و اندر این امّت، مسخِ دل باشد و به قیامت تن را صورتِ دل دهند

(۲۵۹۱) نقضِ میثاق[۵] و شکست توبه‌ها موجبِ لعنت شود در انتها

پیمان‌شکنی و توبه‌گُسلی، عاقبت موجب لعنتِ انسان شود. [در مطلع این فصل جلیل به داستان نزول مائده بر عیسویان اشارت شده است. قبل از عیسویان، بنی‌اسرائیل مشمول نزول مائده به صورت معجزآسا شده بودند. (رجوع شود به آیهٔ ۱۶۰ سورهٔ اعراف). این واقعه در انجیل یوحنّا، باب ششم، آیهٔ (۱۵ـ۱) روایت شده است. اما مفاد آن با آنچه در سورهٔ مائده، آیهٔ (۱۱۵ـ۱۱۲) آمده تفاوت دارد. طبق روایت انجیل، زمانی که عید فِصْح (= یادبود خروج یهودیان از مصر و گذر از رود نیل) یهودیان نزدیک بود عیسی به دریای جلیل رسید و چون مردم معجزاتی از او دیده بودند مشتاقانه در پی‌اش افتادند. او بر فراز کوهی رفت و حواریان بر گردش حلقه زدند. عیسی وقتی به خیل عظیم جمعیت مشتاق نگریست به یکی از حواریان فرمود: از کجا برای این جمع نان تهیّه کنیم؟ حواری گفت: با دویست دینار هم امکان ندارد نانی فراهم آریم که از اینان پذیرایی کنیم. در این اثنا یکی از حواریان گفت: در اینجا کودکی است که پنج قرص نان و دو ماهی دارد. نان‌ها و دو ماهی را آوردند و به عیسی دادند و او ابتدا آنها را متبرّک کرد و سپس به دست حواریان داد. و آنان نیز همه را میان مردم تقسیم کردند. آن جمع کثیر که شمارشان به پنج هزار نفر می‌رسید از آن خوردند و سیر شدند.

همانطور که ملاحظه می‌شود انجیل یوحنا حکایت نزول مائده را به صورت پذیرایی از جمع مشتاقان و اطعام آنان نقل کرده، در حالی که روایت قرآن کریم اینگونه است که تقاضای نزول مائده به صورت گستاخانه‌ای از جانب حواریان مطرح شد. گویی که می‌خواستند حقانیت مسیح و یا قدرت قهّارهٔ الهی را امتحان کنند! زیرا گفتند: ای عیسی آیا پروردگار تو

---

۱. سَبْت: ر.ک. شرح بیت (۲۵۹۲) همین دفتر.
۲. جَعَلَ: قرار داد. فعل ماضی.
۳. قِرَدَة: بوزینه‌ها، میمون‌ها. جمعِ قِرْد.
۴. خَنازیر: خوک‌ها. جمعِ خِنْزیر.
۵. نقض میثاق: شکستن پیمان.

می‌تواند مائده‌ای از آسمان فرو فرستد؟! اما متن و ترجمهٔ آیهٔ ۱۱۲ سورهٔ مائده: اِذْ قٰالَ الْحَوارِیُّونَ یٰا عیسَی‌بْنَ مَرْیَمَ هَلْ یَسْتَطیعُ رَبُّکَ اَنْ یُنَزِّلَ عَلَیْنٰا مٰائِدَةً مِنَ السَّمٰاءِ قٰالَ اتَّقُوااللّٰهَ اِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنینَ. «یادآر هنگامی را که حواریان گفتند: ای عیسی، زادهٔ مریم آیا پروردگار تو می‌تواند برای ما از آسمان مائده فرو فرستد؟ عیسی گفت: اگر ایمان دارید از خدا بترسید.» برخی از مفسّران قرآن‌کریم گفته‌اند که آن مائده عبارت بود از نان و ماهی و یا گوشت و نان.

در مطلع این فصل به ماجرای مسخ شدن بنی‌اسرائیل نیز اشارت شده‌است. موضوع مسخ آنان در آیهٔ ۶۰ سورهٔ مائده، و آیهٔ ۶۵ سورهٔ بقره، و آیهٔ ۱۶۶ـ۱۶۳ سورهٔ اعراف آمده است: تفاسیر قرآن کریم حکایت چندی نقل کرده‌اند. اما زبده و خلاصهٔ آن بدین قرار است:

جمعی از بنی‌اسرائیل به روزگار داود(ع) در ساحل یکی از دریاها (شاید دریای سرخ) در بندری به نام «اَیْلَه» که امروزه بدان بندر ایلات می‌گویند زندگی می‌کردند و طبعاً به اقتضای موقعیت جغرافیایی خود از طریق صید ماهی امرار معاش می‌کردند. یهودیان طبق شریعت خود روزهای شنبه مجاز به کسب و فعالیت نبودند و قاعدتاً در آن روز صید ماهی را باید تعطیل می‌کردند، اما جمعی از ایشان به سبب سودجوئی حرمت «شنبه» را نگاه نداشتند و در آن روز نیز صید ماهی کردند. ماهیان طبق غریزهٔ طبیعی خود و یا طبق حکمت و مصلحت الهی روزهای شنبه به صورت انبوهی روی آب ظاهر می‌شدند و موقعیت مناسبی برای صید خود فراهم می‌ساختند. جمعی از یهودیان سودجو به حیلهٔ شرعی متوسل می‌شدند بدینصورت که در کرانهٔ دریا حوضچه‌هایی ترتیب می‌دادند و دهانهٔ آن را به سوی دریا می‌گشودند. روزهای شنبه ماهیان همراه با جریان آب بدان حوضچه‌ها در می‌آمدند و شامگاهان یهودیان دهانهٔ حوضچه‌ها را می‌بستند و صبح یکشنبه به سراغ حوضچه‌ها می‌رفتند و ماهیان را صید می‌کردند و توجیه شرعی‌شان هم این بود که ما حرمت روز شنبه را نقض نکرده‌ایم زیرا روز یکشنبه و ایام دیگر ماهیان راگرفته‌ایم. برخی نیز نوشته‌اند روزهای شنبه تور و قلّاب می‌گستردند و روزهای دیگر آن را از آب بیرون می‌کشیدند. باز در توجیه شرعی آنان نوشته‌اند که در همان روز شنبه ماهی صید می‌کردند و می‌گفتند خوردن ماهی در این روز حرام است نه صید کردنش[1]. اما متن و ترجمهٔ آیهٔ ۶۰ سورهٔ مائده: قُلْ هَلْ اُنَبِّئُکُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذٰلِکَ مَثُوبَةً عِنْدَاللّٰهِ مَنْ لَعَنَهُ اللّٰهُ وَغَضِبَ عَلَیْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنٰازیرَ وَ عَبَدَ الطّٰاغُوتَ

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۴، ص ۴۹۳، ابوالفتوح رازی، ج ۱، ص ۲۰۳ـ۲۰۱.

اولئکَ شَرٌّ مَکاناً وَ اَضَلُّ عَنْ سَواءِ السَّبیلِ. «بگو (ای محمّد) آیا به شما بگویم که چه کسانی در نزد خدا بدترین فرجام دارند؟ کسانی که خداوند ایشان را لعنت کرده و بر ایشان خشم گرفته است و برخی از آنان را به صورت بوزینه و خوک درآورده است. و ایشان بُت پرستیده‌اند. ایشان را بدترین جایگاه است و گمراه‌ترین‌اند.»

بیشتر مفسّران مسخ آنان را مسخ ظاهر دانسته‌اند. یعنی گفته‌اند حرمت شکنان روز شنبه از نظر جسم و قیافه به خوک و بوزینه مبدّل شدند. و تنها قلیلی از مفسّران نظیر مجاهد آنرا مسخ باطنی و روحی دانسته‌اند. چنانکه طَبْرِسی از قول مجاهد می‌گوید: لَمْ یُمْسَخُوا قِرَدَةً وَ اِنَّما هُوَ مَثَلٌ ضَرَبَهُ‌اللّهُ کَما قالَ کَمَثَلِ الْحِمارِ یَحْمِلُ اَسْفاراً. وَ حُکِیَ عَنْهُ اَیْضاً اَنَّهُ مُسِخَتْ قُلُوبُهُمْ فَجُعِلَتْ کَقُلوبِ الْقِرَدَةِ لاتَقْبَلُ وَعْظاً[1]. «آنان به شکل بوزینه درنیامدند. بلکه این تمثیلی است که خداوند آورده است. چنانکه (دربارهٔ دسته‌ای از علمای یهود) فرمود: «همچون خران‌اند که کتاب‌ها حمل کنند.» نیز از مجاهد نقل شده که «قلب‌های آنان مسخ شد و به صورت قلب بوزینگان درآمد به طوریکه هیچ پندی نمی‌شنودند.»

رأی مولانا در این مورد مطابق رأی اکثریت مفسّران است. یعنی مسخ یهودیان حرمت‌شکن را مسخ ظاهر (علاوه بر باطن) می‌داند.

«اندرین امت مسخ دل باشد...» اشاره دارد به اینکه عذاب مسخ ظاهری و جسمانی تا روز قیامت از امت محمّد(ص) برداشته شده بلکه مسخ آنان فقط باطنی است.

برای توضیح بیشتر رجوع شود به شرح بیت (۲۷۹۱) دفتر سوم و بیت (۳۶۶۳ـ ۳۶۶۲) دفتر چهارم.]

(۲۵۹۲) نقضِ توبه و عهد آن اصحابِ سَبْت موجبِ مَسْخ آمد و اِهلاک و مَقْت[2]

توبه‌شکنی و پیمانْ گُسلیِ آن دسته از یهودیان، موجب تغییر یافتن شکل آنان به حیوان، و سبب هلاکت و مبغوض شدن‌شان گردید. یعنی مورد خشم و غضب الهی قرار گرفتند. [سَبْت به معنی شنبه در اصل به معنی قطع کردن و بُریدن است. چنانکه عرب گوید: «سَبَتَ شَعَرَهُ»[3] یعنی موهایش را تراشید. از آنرو به خواب «سُبات» گویند که فعالیت‌های

---

۱. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۱۲۹.

۲. مَقْت: بغض. (ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۲۷۸)

۳. ر.ک. مفردات (راغب)، ص ۲۲۱.

متعارف انسان در خواب منقطع می‌شود. و به مرد خفته نیز «مَسْبُوت» گویند.

در تورات آمده است که خداوند پس از آنکه از همهٔ کارهای خود (خلقت جهان) فراغت یافت روز هفتم را مبارک خواند و آنرا تقدیس کرد زیرا در آن روز از همهٔ کارهای خود آرام گرفت[۱]. باز در تورات آمده است که خداوند به موسی خطاب کرده که شش روز کار کنید و در روز هفتم یعنی سَبْت (= شنبه) کار مکنید[۲]. مراد از «اصحاب سَبْت» یهودیان است.]

پس خدا آن قوم را بوزینه کرد چونکه عهدِ حق شکستند از نبرد (۲۵۹۳)

پس خداوند آن قوم را به بوزینه مبدّل کرد، زیرا از روی لجاجت پیمان خدا را نقض کردند.

اندرین امّت نبُد مسخِ بدن لیک مسخِ دل بود ای ذُوالْفِطَن[۳] (۲۵۹۴)

ای هوشیار، در این امّت، مسخ ظاهری وجود ندارد، ولی مسخ باطنی وجود دارد. [منظور اینست که از عهد رسول‌اللّه(ص) به بعد مسخ جسمی برداشته شد و فقط مسخ روحی و قلبی برقرار است. علامهٔ مجلسی روایاتی به طور مکرّر آورده مبنی بر پابرجا بودن مسخ. از جمله روایتی است از پیامبر(ص) که: لَمْ یَجْرِ فی بَنی‌اِسرائیلَ شَیْءٌ اِلّا وَ یَکُونُ فی اُمَّتی مِثْلُهُ حَتَّی الْخَسْفِ وَ الْمَسْخِ وَالْقَذْفِ[۴]. «هرآنچه در مورد بنی‌اسرائیل رخ داد در امت من نیز نظیر آن رخ دهد حتّی فرو رفتن به زمین و مسخ و سنگسار.» منتهی این مسخ، مسخ روحی و قلبی است. چنانکه امیرمؤمنان(ع) در وصف شخص مسخ شده فرماید: فَالصُّورَةُ صُورَةُ اِنْسانٍ وَالْقَلْبُ قَلْبُ حَیَوانٍ.[۵] «پس به صورت آدمی است و به سیرت حیوان.» انقروی در جواب این اشکال که مسخ بدن تنها از امت مسلم برداشته نشده بلکه پیروان دیگر ادیان نیز از این عذاب معاف‌اند. جواب می‌دهد: امت بر دو قسم است. یکی امّت اجابت و دیگری امّتِ دعوت. امت

---

۱. ر.ک. سفر پیدایش، باب دوم، آیهٔ ۳ـ۱.

۲. ر.ک. سفر لاویان، باب بیست و سوم، آیهٔ ۳.

۳. ذُوالْفِطَن: صاحب هوشیاری‌ها. «ذُو» از اسماء ستّه به معنی صاحب و دارا. و «فِطَن» جمعِ «فِطْنَه» به معنی فهم و هوشیاری.

۴. بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۲۳۳.

۵. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۸۶.

اجابت مردمی هستند که دعوت حضرت نبی(ص) را پذیرفته و در سلک مؤمنان او قرار گرفته‌اند. و امت دعوت، کافّهٔ مردم جهان‌اند. پس مراد بیت فوق از «اندرین امت»، امت دعوت است. یعنی عذاب مسخ جسمانی از مردم عصر رسول‌اللّه به بعد برطرف شده است[۱].]

(۲۵۹۵) چون دلِ بوزینه گردد آن دلش از دلِ بوزینه شد خوار آن گِلش

همینکه قلب آدمی به بوزینه تبدیل شود. یعنی وقتی که انسان دچار مسخ باطنی شود، به سبب مسخ قلبی و باطنی جسمش نیز حقیر و خوار گردد. [زیرا ملکات روحی بر جسم نیز اثر می‌گذارد.]

(۲۵۹۶) گر هنر بودی دلش را ز اِختبار[۲] خوار کی بودی ز صورت آن حِمار[۳]؟

اگر آن خر، یعنی آن انسانِ مسخ شده بر اثر آگاهی و فهم، هنری کسب می‌کرد، یعنی به کمالی می‌رسید، کی ممکن بود که جسمش خوار و حقیر شود؟ یعنی اگر آدمی به مسخ باطنی دچار نشود حتّی هیأتِ ظاهریش نیز نورانی و باوقار می‌گردد.

(۲۵۹۷) آن سگِ اصحاب، خوش بُد سیرتش هیچ بودش مَنْقَصَت[۴] زآن صورتش؟

چنانکه مثلاً سگ اصحاب کهف که سیرتی نکو داشت، آیا به سبب داشتن صورت و هیأت سگی نقصی متوجه او شد؟ قهراً نشد.

(۲۵۹۸) مسخِ ظاهر بود اهلِ سَبْت[۵] را تا ببیند خلق ظاهر کَبْت[۶] را

مسخ ظاهری به یهودیان تعلّق داشت، یعنی آنان از نظر جسمانی به حیوان مبدل شدند، تا مردم، خوار کردن را آشکارا مشاهده کنند.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۸۲۳.
۲. اِختبار: آگاهی یافتن از چیزی، آزمودن.
۳. حِمار: خر، الاغ. جمع: حُمُر.
۴. مَنْقَصَت: کاستی و نقصان.
۵. اهلِ سَبْت: اصحاب شنبه. مراد از آن یهودیان است.
۶. کَبْت: خوار کردن، بر زمین زدن.

از رَهِ سرّ صد هزارانِ دگر گشته از توبه شکستن خوک و خر (۲۵۹۹)

صدها هزار نفر دیگر (تاکنون) به سبب توبه‌شکنی باطناً به خوک و خر مبدّل شده‌اند. [مولانا در این فصل جلیل فرمود: حقیقتْ‌ستیزی سبب مسخ باطن می‌شود. و مسخ ظاهری یهودیانِ پیمان‌شکن از آنرو رخ داد که مردم به چگونگی زشتی جرم و جریرت پی برند و بدانند که هر صفت زشتی که در روح آدمی رسوخ می‌یابد زشتی آن کمتر از زشتی کریه‌ترین جانوران نیست. و قهراً به گاهِ حشر اکبر هر کس با صورت باطنی‌اش محشور گردد. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۹۱) دفتر سوم. و (۴۳۱) و (۱۴۸۱) دفتر چهارم.]

دوم بار آمدنِ روبَه برِ آن خرِ گریخته، تا باز بفریبدش

پس بیآمد زود روبه سویِ خر گفت خر از چون تو یاری[1] اَلْحَذَر[2] (۲۶۰۰)

پس روباه فوراً به طرف خر آمد، خر گفت: از دوستی مانند تو باید حَذَر کرد. و اعتماد بر تو جایز نیست.

ناجوانمردا چه کردم من تو را که به پیشِ اژدها بُردی مرا؟ (۲۶۰۱)

ای ناجوانمرد من در حق تو چه کردم که مرا پیش اژدها بُردی؟ یعنی من چه هیزم تری به تو فروخته‌ام که می‌خواستی مرا طعمهٔ آن شیر شرزه کنی؟!

موجبِ کینِ تو با جانم چه بود؟ غیرِ خُبثِ جوهرِ[3] تو، ای عَنود[4] (۲۶۰۲)

ای ستیزه‌گر، جز پلیدی درون و خُبث طینتِ تو چه چیزی موجب شد که نسبت به جانم سوءقصد کنی؟

---

۱. یاری: یار + ی نکره نه ی مصدری.
۲. اَلْحَذَر: ترسیدن، پرهیز کردن، دوری کردن.
۳. خُبْثِ جوهر: پلیدیِ باطن، ناپاکی درون.
۴. عَنُود: معاند، ستیزه‌گر.

(۲۶۰۳) همچو کژدم، کو گَزَد پایِ فَتی[۱] نا رسیده از وی او را زحمتی

مانند عقرب که پای جوانمردی را نیش می‌زند، بدون آنکه از جانب او گزندی به عقرب رسیده باشد. [چنانکه گفته‌اند:

نیش عقرب نه از ره کین است اقتضای طبیعتش این است]

(۲۶۰۴) یا چو دیوی کو عدویِ جانِ ماست نا رسیده زحمتش از ما و کاست

یا مانند شیطان که او دشمن جان ماست بی‌آنکه زحمت و ضرری از ما به او رسیده باشد.

(۲۶۰۵) بلکه طبعاً خصمِ جانِ آدمی‌ست از هلاکِ آدمی در خُرّمی‌ست

بلکه شیطان ذاتاً دشمن جان انسان است و از هلاکت او شادمان گردد.

(۲۶۰۶) از پیِ هر آدمی او نَسکُلَد[۲] خو و طبعِ زشتِ خود او کَی هِلَد[۳]؟

شیطان از دنبال کردن هیچ انسانی دست برنمی‌دارد. او کی ممکن است سیرت و سرشتِ زشت خود را ترک گوید؟ یعنی ترک نمی‌گوید زیرا استفهام انکاری است.

(۲۶۰۷) زآنکه خُبثِ ذاتِ او بی‌موجبی هست سویِ ظلم و عُدوان[۴] جاذبی

زیرا پلیدی باطن او بدون هیچ علّت و سببی به طرف ستمکاری و تجاوز جذب می‌شود.

(۲۶۰۸) هر زمان خوانَد تو را تا خرگهی[۵] که در اندازد تو را اندر چهی

شیطان هر لحظه تو را به سراپرده‌ای دعوت می‌کند تا تو را به چاهی افکند. یعنی اظهار دوستی شیطان فقط برای گمراه کردن انسان است.

---

۱. فَتی: جوان، جوانمرد. جمع: فِتْیان. در اینجا برای رعایت قافیه باید به صورت ممال خوانده شود.
۲. نَسْکُلَد: نمی‌گسلد، نمی‌بُرد. در اینجا یعنی دست برنمی‌دارد و جدا نمی‌شود.
۳. هِلَد: ترک گوید. از مصدر هِلیدن.
۴. عُدْوان: تجاوز، ستم.
۵. خَرْگَه: مخفّفِ «خرگاه» به معنی خیمهٔ بزرگ، سراپرده.

که فلان جا حوضِ آب است و عُیون تا در اندازد به حوضت سرنگون (۲۶۰۹)

مثلاً به تو می‌گوید در فلان مکان حوض آب و چشمه‌هایی است تا بدین وسیله تو را به درون حوضی افکند.

آدمی را با همه وحی و نظر اندر افکند آن لعین در شور و شر (۲۶۱۰)

شیطان، آدم(ع) را با وجود آنکه بدو وحی می‌رسید و دارای بینش بود دچار فتنه و بلا کرد.

بی‌گناهی، بی‌گزندِ سابقی که رسد او را ز آدم، ناحقی (۲۶۱۱)

بی‌آنکه آدم(ع) گناهی مرتکب شده باشد، و یا در زمانهای گذشته از جانب آدم به ناحق زیانی بدان ملعون رسیده باشد.

گفت روبه: آن طلسمِ سِحْر بود که تو را در چشم، آن شیری نمود (۲۶۱۲)

روباه گفت: آن جانوری که به شکل شیر دیدی، شیر نبود بلکه طلسم جادو بود که به نظر تو همچون شیری جلوه کرد. یعنی جادوگری طلسمی ساخت و با افسون خود در قوّهٔ خیالیهٔ تو تصرّف کرد و آن طلسم را به صورت شیر درآورد.

ورنه من از تو به تن مسکین‌ترم که شب و روز اندر آنجا می‌چرم (۲۶۱۳)

و الّا من از نظر جسمانی از تو ناتوان‌ترم، در حالی که شبانه‌روز در آنجا به چرا مشغولم.

گرنه زآن گونه طلسمی ساختی هر شکم‌خواری بدآنجا تاختی (۲۶۱۴)

اگر آن جادوگر طلسمی بدان گونه نمی‌ساخت، هر چرنده‌ای بدانجا می‌تاخت [و می‌چرید و دیگر چمنزاری باقی نمی‌ماند. مسعودی (مورخ و جغرافی‌دان مشهور) در اخبارالزمان گزارش مبسوطی از طلسم‌سازی اقوام پیشین برای دفع حیوانات موذی و رفع آسیب و گزند مهاجمان آورده است.]

(۲۶۱۵) یک جهانِ بی‌نوا پُر پیل و اَرج[۱] بی‌طلسمی کی بماندی سبز مَرْج[۲]؟

در جهانی بی‌توشه و آذوقه و پُر از فیل و کرگدن اگر طلسمی در کار نباشد آن چمنزار چگونه سرسبز می‌ماند؟ مسلّماً سبز و خرم نمی‌ماند چون این جانوران بدانجا هجوم می‌آورند و همه را می‌بلعند.

(۲۶۱۶) من تو را خود خواستم گفتن به درس که چنان هولی اگر بینی، مترس

من می‌خواستم این مطلب را (معلّم‌وار) به تو درس دهم و بگویم که اگر منظرهٔ هولناکی دیدی ترسی به دل راه مده

(۲۶۱۷) لیک رفت از یاد علم آموزیت که بُدم مُستغرقِ دلسوزیت

اما از بس غرق دلسوزی تو بودم یادم رفت که این مطلب را به تو تعلیم دهم.

(۲۶۱۸) دیدمت در جوعِ کلب[۳] و بی‌نوا می‌شتابیدم که آیی تا دوا

من می‌دیدم که تو دچار گرسنگیِ سختی و سخت بینوا. شتاب می‌کردم که تو به درمانِ دردت برسی. یعنی به علفزار برسی و رمقی یابی.

(۲۶۱۹) ورنه با تو گفتمی شرحِ طلسم کآن خیالی می‌نماید، نیست جسم

و الّا موضوع طلسم را برای تو توضیح می‌دادم و به تو می‌گفتم که آن طلسمِ هولناک خیالی بیش نیست و واقعیت ندارد.

جواب گفتنِ روباه، خر را

(۲۶۲۰) گفت:رَوْ رَوْ، هین ز پیشم ای عدو تا نبینم رویِ تو، ای زشت‌رُو

خر به روباه گفت: ای دشمن، ای بدصورت از جلو چشمم برو، برو که روی تو را نبینم.

---

۱. اَرْج: کرگدن.

۲. مَرْج: چمنزار. جمع: مُروج.

۳. جوع کلب: نوعی بیماری معده که شخص هرچه می‌خورد سیر نمی‌شود. در اینجا گرسنگی سخت.

آن خدایی که تو را بدبخت کـرد　　رویِ زشتت را کریه و سخت کرد　　(۲۶۲۱)

آن خدایی که تو را بدبخت کرده، چهرهٔ تو را نیز زشت و بی‌حیا ساخته است.

با کدامین روی مـی‌آیی بـه مـن　　این چنین سَغْری[1] نـدارد کـرگدن　　(۲۶۲۲)

با کدام رو نزد من می‌آیی. حتی کرگدن هم چنین پوستِ کلفتی ندارد.

رفـته‌یی در خـونِ جـانم آشکـار　　که تو را من رَه بـرم تـا مـرغزار　　(۲۶۲۳)

آشکـارا قـصد جـانم کـرده‌ای و آن وقت مـی‌گویی مـی‌خواهـم تـو را بـه چـمنزار ببرم!

تـا بـدیدم رویِ عـزرایـیل را　　بـاز آوردی فـن و تسـویل[2] را؟　　(۲۶۲۴)

چنان قصد جانم کردی که عزرائیل را در برابر چشمم دیدم. حالا دوبـاره بـه مکـر و نیرنگ می‌پردازی؟

گرچه من ننگِ خرانـم، یـا خـرم　　جانْوَرَم، جان دارم این را کی خـرم؟　　(۲۶۲۵)

اگرچه من باعث رسوائی خرانم، یا اینکه اصلاً خرم. ولی به هر حال حیوانم و جـان دارم. کی ممکن است خریدار سخن تو باشم؟

آنچه من دیدم ز هـولِ بـی‌امـان　　طفل دیدی، پیر گشتی در زمـان　　(۲۶۲۶)

آن منظرهٔ هولناکِ خطیری که من دیدم، اگر طـفل مـی‌دید (از شـدّت هـراس) فـوراً پیر می‌شد. [مصراع دوم متّخذ از آیهٔ ۱۷ سورهٔ **مُزَّمِّل** است: **فَکَیْفَ تَتَّقُونَ اِنْ کَفَرْتُمْ یَوْماً یَجْعَلُ الْوِلْدانَ شیباً**. «اگر کافر شوید در روزی که کودکان را پیر گرداند، چگونه (از سختی عـذاب الهی) در امان خواهید ماند؟». «اِتّقاء» در آیهٔ مذکور به معنی تقوای متداول نیست بلکه به معنی در امان قرار گرفتن از کیفر الهی است. **یَوْماً** مفعول‌فیهِ فعلِ **تـتقون** است. امـا مـجازاً مـفعول

---

۱. **سَغْری**: مخفّفِ ساغری به معنی پوست اسب و الاغ. مراد در اینجا پوست کلفت و ضخیم است.

۲. **تَسْویل**: آراستنِ زشتی. عمل بدی را خوب جلوه دادن، فریب دادن. چنانکه در آیهٔ ۱۸ سـورهٔ یـوسف آمده است... **بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ اَنْفُسُکُمْ اَمْراً**... «... بلکه نفس امّاره‌تان کار زشتی را در نظرتان آراست...».

محسوب می‌شود. وِلْدان جمعِ وَلید به معنی کودک و نوزاد است و شیب، جمع اَشْیَب به معنی پیر.]

(۲۶۲۷) بی‌دل و جان، از نهیبِ[۱] آن شِکوه[۲] سرنگون خود را در افکندم ز کوه

از شدّت ترس، بی‌دل و جان خود را از فراز کوه، واژگون به پایین انداختم. [اگر در اینجا «نهیب» را به معنی ترس بگیریم، ناچار باید «شُکوه» قرائت کنیم که به معنی عظمت و بزرگی است. نیز جایز است بنا به قاعدهٔ حذف مضاف مراد از «شِکوه» موجود هولناک باشد. یعنی همان شیرِ ترس‌آور.]

(۲۶۲۸) بسته شد پایم در آن دَم از نهیب چون بدیدم آن عذابِ بی‌حجاب

وقتی که آن عذابِ آشکار را دیدم در همان لحظه از ترس پایم بسته شد. [«حجاب» را باید به صورت مُمال (حجیب) خواند تا قافیه مناسب آید.]

(۲۶۲۹) عهد کردم با خدا کِای ذُوالْمِنَن[۳] برگشا زین بستگی تو پایِ من

در آن لحظه با خدا پیمان بستم که ای صاحب نعمت‌ها این بند را از پایم بگشای.

(۲۶۳۰) تا ننوشم[۴] وسوسهٔ کس بعد از این عهد کردم، نذر کردم ای مُعین

تا زین پس سخنان وسوسه‌آمیز کسی را نشنوم. ای یاور، پیمان بستم و نذر کردم.

(۲۶۳۱) حق گشاده کرد آن دَم پایِ من زآن دعا و زاری و ایمایِ[۵] من

بر اثر آن دعا و ناله و اشارت قلبی‌ام، حضرت حق همان لحظه پایم را گشود.

---

۱. نَهیب: هیبت، عظمت، ترس. در اینجا مراد شدّت و سختی است.
۲. شِکُوه: ترس و بیم.
۳. ذُوالْمِنَن: دارای نعمت‌ها.
۴. نَنُوشم: نشنوم. مخفّفِ نینوشم از مصدر نیوشیدن.
۵. ایماء: اشاره کردن با دست و ابرو و غیره. مصدر باب اِفعال از ریشهٔ «و م ء».

ورنه اندر من رسیدی شیرِ نر چون بُدی در زیرِ پنجهٔ شیر، خر؟ (۲۶۳۲)

و چنانچه خداوند مرا رها نمی‌کرد شیر نر به من می‌رسید. خر در زیر پنجه‌های شیر چه فرجامی پیدا می‌کند؟ مسلّماً پاره‌پاره می‌شود.

باز بفرستادت آن شیرِ عَرین[1] سویِ من از مکر، ای بِئْسَ‌الْقَرین (۲۶۳۳)

ای همنشین بد، دوباره آن شیر بیشه تو را برای فریب من فرستاده است. [بِئْسَ الْقَرین (= بد همنشینی است). مولانا آنرا به صورت صفت و موصوف بکار برده است. متّخذ از آیهٔ ۳۸ سورهٔ زخرف: حَتّی اِذا جاءَنا قالَ یالَیْتَ بَیْنی وَ بَیْنَکَ بُعْدَ الْمَشْرِقَیْنِ فَبِئْسَ الْقَرینُ. «تا هنگامی که به سوی ما آید (در نهایت حسرت) گوید: ای کاش میان من و تو (شیطان) فاصله‌ای به مسافت خاور و باختر می‌بود که او (شیطان) همنشین بدی است.»]

حقِ ذاتِ پاکِ اللّه الصَّمَد[2] که بود بِهْ مارِ بَد از یارِ بَد (۲۶۳۴)

به حق ذات پاک خداوند بی‌نیاز که مار بد از دوست بد بهتر است. [مصراع دوم مضمون ضرب‌المثلی معروف است. مولانا در این بیت و ابیات بعدی از مضرّات رفیق ناباب سخن می‌گوید. عرفای عظام در بیان همنشینی با نیکان و دوری از بَدان می‌گویند برای سالک بعد از توبه هیچ شربتی گواراتر از همنشینی با پاکان و دوری از ناپاکان نیست[3].]

مارِ بَد جانی ستاند از سلیم[4] یارِ بَد آرد سویِ نارِ مقیم (۲۶۳۵)

مار بد، جان مارگزیده را می‌ستاند، اما دوست بد انسان را به سوی آتش جاودان و پابرجا می‌کشاند.

از قرین بی‌قول و گفت‌وگویِ او خود بدزدد دل نهان از خویِ او (۲۶۳۶)

دل آدمی بدون هیچ قیل و قالی در نهان خُو و سیرت همنشین خود را می‌دزدد. یعنی

---

۱. عَرین: بیشه، نیزار. جمع: عَرائن.

۲. صَمَد: ر.ک. شرح بیت (۵۵۱) همین دفتر.

۳. ر.ک. لب لباب مثنوی، ص ۱۳۷.

۴. سَلیم: مارگزیده، کسی که توسط مار گزیده شده باشد.

طبیعت انسان منفعل است و از خو و خصلت رفیق و همنشین خود تأثیر می‌پذیرد.

(۲۶۳۷) چونکه او افکند بـر تـو سـایه را دزدد آن بـی‌مایه از تـو مـایه را

وقتی همنشین بد بر تو سایه افکند، یعنی تو را تحت تأثیر خود قرار دهد، آن بی‌مایه، یعنی همنشینِ فاقد کمالات معنویِ تو، مایه‌های معنوی را از تو می‌دزدد. یعنی تو را فاقد کمال می‌کند.

(۲۶۳۸) عقلِ تو گر اژدهـایی گشت مست یارِ بد او را زُمُرّد دان کـه هست

اگر فرضاً عقل تو به منزلهٔ اژدهایی دُژَم باشد، بدان که رفیقِ ناباب به مثابهٔ زُمُرّد است. [بنا به اعتقاد قدما اگر زُمُرّد را برابر چشم افعی بگیرند درجا کور شود در این باره رجوع شود به شرح بیت (۲۵۴۸) دفتر سوم.

منظور بیت: اگر عقل نیرومندی داشته باشی باز رفیق بد، چشمِ تدبیرت را کور کند.]

(۲۶۳۹) دیـدهٔ عـقلت بـدو بـیرون جـهد طعنِ اوت اندر کفِ طاعون نـهد

چشم عقل تو بر اثر همنشینی با رفیق ناباب از حدقه بیرون می‌آید. و تأثیرات منفی او، تو را به دست طاعون می‌سپارد. یعنی شخصیت معنوی تو را هلاک می‌کند. [از اینروست که حضرت مولی‌الموحدین علی(ع) فرماید: **جَلیسُ الْخَیْرِ نِعْمَةٌ، جَلیسُ الشَّرِّ نِـقْمَةٌ**[1]. «هـمنشین خوب، نعمت است، و همنشین بد عذاب.»]

جواب گفتنِ روبه، خر را

(۲۶۴۰) گفت روبه: صافِ[2] ما را دُرد[3] نیست لیک تخییلاتِ[4] وَهْمی خُرد نیست

روباه وقتی سخنان تند و عتاب‌آمیز خر را شنید باز دست از فریب او برنداشت بلکه

---

۱. غررالحکم، حدیث ۴۷۷۴ به نقل از میزان‌الحکمة، ج ۱، ص ۴۰۲.
۲. صاف: شراب صاف و زلال.
۳. دُرد: ته‌نشینِ مایعات بخصوص شراب.
۴. تخییلات: خیالات. تخییل، مصدر باب تفعیل است.

حیله‌گرانه به او گفت: شراب صاف و زلال وجود ما غـل و غشّـی نـدارد، ولیکـن خـیالاتِ پندارگونه را هم نباید دست‌کم گرفت. یعنی بدبینی تو به ما ناشی از خیالات بی‌اساس است، و الّا ما سوءنظری به تو نداشتیم. [مولانا بنا به اسلوب معهود خود در مثنوی که گاه مـطالبِ عالی را از زبان شخصیّت‌های دانیِ حکایت بازگو می‌کند، در ابیاتِ لاحق نصایحی را در باب زیان‌های سوءظن و بدگمانی از زبان روباه بیان می‌فرماید.]

این همه وَهْمِ تو است ای ساده‌دل ورنه بر تو نه غشی دارم نه غِـل (۲۶۴۱)

ای ساده‌لوح همهٔ این بدبینی‌ها زاییدهٔ پندار توست، و الّا من نسبت به تو هیچگونه غلّ و غشّی ندارم.

از خیالِ زشتِ خود منگر به مـن بر مُحِبّان از چه داری سـوءِظنّ؟ (۲۶۴۲)

تو از دریچهٔ خیالات زشت و منفی خود به من نگاه مکن. چرا بر دوسـتداران خـود گمان بد داری؟ [در نهی از گمان بد به مفاد آیهٔ ۱۲ سورهٔ **حُجُرات** رجوع شود. توضیح آیـهٔ مذکور در شرح بیت (۲۲۹۳) همین دفتر آمده است.]

ظـنِّ نـیکو بـر بـر اِخـوانِ صـفا گرچه آید ظـاهر از ایشـان جـفا (۲۶۴۳)

نسبت به برادرانِ باصفا، گمان خوب داشته باش، گرچه ظاهراً از سوی ایشان بـه تـو درشتی و ناملایمی رسد. [«اِخوان صفا» در اینجا معنی لفظی دارد. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۹) دفتر سوم.]

این خیال و وَهْمِ بَد چون شد پدید صد هزاران یـار را از هـم بـرید (۲۶۴۴)

همینکه اینگونه خیالات و اوهامِ منفی ظاهر شود باعث جداییِ بسـیاری از دوسـتان از یکدیگر می‌شود. [پس خـیالات بـدبینانه پـیوند دوسـتی‌های دیـرین را مـی‌گسلد. عـدد «صدهزاران» برای نشان دادن کثرت است.]

مُشفِقی گر کـرد جـور و امـتحان عـقل بـاید کـه نـباشد بـدگمان (۲۶۴۵)

اگر فرضاً یاری مهربان در حق تو ستمی مرتکب شود و یا تو را مورد امتحان قرار دهد،

عقل تو نباید به او بدگمان گردد.

(۲۶۴۶) خاصه من بَدْرَگ[۱] نبودم زشت‌اِسم آنکه دیدی بَد نَبُد، بود آن طلسم

بخصوص که من بدنهاد و بدنام نبوده و نیستم، و آن منظرهٔ هولناکی که دیدی (هجوم شیر)، واقعیت نداشت، بلکه طلسمِ جادو بود.

(۲۶۴۷) ور بُدی بَد آن سِگالِش[۲] قَدَّرا عفو فرمایند یاران ز آن خطا

و اگر فرضاً اندیشهٔ من دربارهٔ تو بد باشد، دوستان باید آن خطا را بر من ببخشند. [«قَدَّرا» در اصل فعل ماضی مفرد مذکّرِ «قَدَّرَ» از باب تفعیل است، همراه با الف اشباع یا بَدَلِ از فتحهٔ «ر» برای رعایت قافیه. مصدر آن «تقدیر» است به معنی فرض کردن. در اینجا مولانا فعل را در معنی مصدر آورده است. و از این نمونه کاربُردها در مثنوی باز هم یافت می‌شود. اگر «قَدِّرا» هم قرائت کنیم صحیح است، زیرا در اینصورت فعل امر مفرد مذکر حاضر است. خلاصهٔ کلام «قدّرا» یعنی تقدیراً، فرضاً.]

(۲۶۴۸) عالَمِ وَهم و خیالِ طمع و بیم هست رهرو را یکی سدّی عظیم

دنیای پندار و خیال طمع و ترس، برای سالک مانعی بزرگ است. یعنی عواملِ بازدارندهٔ وهم و خیال طمع و ترس نمی‌گذارد سالک به کوی حقیقت واصل شود. [اوهام و خیالات و ترس‌های بی‌اساس راهزن هر سالکی است.]

(۲۶۴۹) نقش‌هایِ این خیالِ نقش‌بند[۳] چون خلیلی را که کُه بُد، شد گزند

نقوشی که این خیال نقش‌آفرین پدید می‌آورد حتی برای حضرت ابراهیم خلیل(ع) که همچون کوه استوار بود مزاحمت پدید آورد. [این بیت و ابیات بعدی ناظر است بر آیهٔ ۷۹ـ۷۶ سورهٔ انعام که توضیح آن در شرح بیت (۳۰۷۷) دفتر دوم آمده است.]

---

۱. بَدْرَگ: بدنهاد، ناسازگار.

۲. سِگالِش: اندیشیدن.

۳. نَقش‌بند: نقش‌آفرین، نقّاش، کسی که صورتی را نقش می‌زند.

گفت: هٰذا رَبّی، ابراهیمِ راد[1] چونکه اندر عالَمِ وَهْم اوفتاد (۲۶۵۰)

ابراهیمِ صاحب همّت، همینکه دچار عوالم وَهْم و پندار شد گفت: اینست پروردگار من.

ذکرِ کوکب را چنین تأویل گفت آن کسی که گوهرِ تأویل سُفت (۲۶۵۱)

این بیت یکی از ابیات مشکل مثنوی است و حاوی نکاتی دقیق. لذا غالب شارحان خود را با معضلات آن درگیر نکرده و از کنار آن گذشته‌اند. برای درک منظور بیت فوق باید وارد مبحث پردامنه و حساسی به نام **تجلّی** و **حجاب نورانی** شویم. اما در اینجا طبق اسلوب معهود این شرح به اختصار و در حدّ رفع نیاز مطالبی بیان می‌داریم.

بطور کلی عرفا و صوفیه در باب تجلّی حضرت حق عقیده دارند که هرگاه سالک، آینهٔ دل خود را از زنگار ماسِوَی‌اللّه بزداید، انوار غیبی بر آن بتابد که این را **تجلّی** گویند. و درجهٔ شدّت و ضعف این انوار به درجهٔ صفا و صقالت دل سالک بستگی دارد.

وقتی که سالک دل را با مُصقِّلهٔ ذِکر صیقل دهد در بدوِ کار انواری سریع‌الزّوال در دل او ظهور کند و این انوار رفته‌رفته دوام و قوّت گیرد. و سپس به صورت شمع و چراغ و آتش‌های فروزان درآید. و پس از مدتی انوار عُلوی و آسمانی ظهور کند. ابتدا به صورت ستارگان خُرد و کلان پدیدار گردد و بعد از آن به صورت ماه و خورشید[2]. شخصی که بدین مرحله می‌رسد نباید خود را واصل به مقصود و کار را خاتمه یافته تلقّی کند بلکه تازه شروع سعی و مجاهده است، زیرا اینها همه حُجُب نورانی است و باید که از این مرحلهٔ پُرآفت و مخافت نیز بگذرد.

صوفیه **کوکب** (= ستاره) را صورت متمثّلهٔ **حسِّ مشترک**[3]. و **قمر** (= ماه) را صورت متمثّلهٔ **خیال**، و **شمس** (= خورشید) را صورت متمثّلهٔ **عقل** دانند. و گویند ای طالب حقیقت تو نیز باید ابراهیم‌وار از حجاب حسّ و خیال عقل بدر آیی و این معبودهای آفل را ترک گویی و به سوی حضرت واحدِ احد که نورالانوار است روی کنی. چنانکه شیخ محمود شبستری در ضرورت رفع حُجُب نورانی فرماید:

---

۱. ابراهیمِ راد: ابراهیم صاحب همّت، ابراهیم جوانمرد و دلیر.

۲. ناگفته نماند که در عرفان هندو نیز علامت تجلّیِ براهما عبارت است از تمثّل مِه، دود، آتش، ماه و آفتاب در دل سالکِ ذاکر. رجوع شود به کتاب اوپانیشاد. وحدت تجربیات عرفانی از این مقایسه آشکار می‌گردد.

۳. رجوع شود به شرح بیت (۶۷) دفتر دوم.

ستاره با مَه و خورشیدِ اکبر　　بُوَد حسّ و خیال و عقلِ انور
بگردان زان همه ای راهرو روی　　همیشه لا اُحِبُّ الآفِلین گوی[1]

با این مقدمه به منظور مولانا نزدیک می‌شویم. او می‌گوید حتی کسانی که در تفسیر آیهٔ ۷۹ـ۷۶ سورهٔ انعام ستاره و ماه و خورشید را به امور باطنی تأویل می‌کنند باز نتوانسته‌اند در اصل مطلب تغییری دهند، زیرا در آن صورت نیز خطابِ «هذا رَبّی» متوجه حسّ و خیال و عقل می‌گردد که قهراً با مقام توحید تفاوت دارد.

معنی بیت: حتی کسی که در تأویل کلمات مهارت خاصّی دارد در تأویل ستاره، همان مطلبی را می‌گوید که ما گفتیم. یعنی اگر بگوید مراد از کوکب و قمر و شمسِ مذکور در آیهٔ یاد شده نه این ستاره و ماه و خورشید آسمان، بلکه حسّ و خیال و عقل است. باز در نهایت فرقی نمی‌کند زیرا در آن صورت نیز ابراهیم(ع) به حسّ و خیال و عقل گفته است: هذا رَبّی.

توضیح آیات مورد بحث در شرح بیت (۳۰۷۷) دفتر دوم آمده است.]

(۲۶۵۲) عالَمِ وهم خیالِ چشم‌بُند　　آن‌چنان کُه را ز جایِ خویش کند

دنیای وَهْم و خیال که چشمِ دلِ آدمی را می‌بندد، کوهی بدان عظمت را از جای خود بَرکَند. یعنی ابراهیم(ع) را نیز تحت تأثیر قرار داد. [مفسّران شیعه که عموماً به عصمت انبیاء عقیده دارند در تفسیر و تأویل آیهٔ مورد بحث سخنانی دارند. از آن جمله می‌گویند که ابراهیم(ع) در اینجا از زبان خصم حرف زده است، یعنی وی ظاهراً خود را یکی از پرستندگان اجرام سماوی محسوب داشته تا به روش استدلالی بطلان آن عقاید را ثابت کند. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۷۷) دفتر دوم.]

(۲۶۵۳) تا که هٰذا رَبّی آمد قالِ[2] او　　خَرْبَط[3] و خر را چه باشد حالِ او؟

تا آنکه گفت: «اینست پروردگار من». وقتی ابراهیم(ع) این حرف را بزند تو ببین غاز و

---

۱. ر.ک. شرح گلشن راز، ص ۱۵۲، مرصاد العباد، ص ۲۹۹.
۲. قال: سخن، گفتار.
۳. خَرْبَط: غاز. پرنده‌ای است درشت‌تر از اردک و مانند مرغابی و اردک که غذایش را در آب می‌جوید. ولی تمایلش به آب کمتر از آنهاست و بیشتر به خاک تمایل دارد.

الاغ چه وضعی پیدا خواهند کرد؟ [«خربط» و «خر» کنایه از آدم‌های نادان و احمق است.
جـــایی کـــه عـــقاب پـــر بـــریزد از پشّـــهٔ لاغـــری چـــه خـــیزد؟]

غرق گشته عقل‌هایِ چـون جِـبال در بِـحار وَهْـم و گِـردابِ خـیال (۲۶۵۴)

عقل‌هایی که در استواری و عظمت به کوه می‌مانند در دریاهای وَهْم و گردابهای خیال غرق شده‌اند.

کوه‌ها را هست زین طوفان فُضوح[1] کو امانی؟ جز که در کشتیِّ نـوح (۲۶۵۵)

بر اثر طوفان وهم و خیال، کوه‌های عقل رسوا شده‌اند، جز در کشتی نوح، جای امن کجاست؟ [مراد از «نوح» انسان کامل و ولیِّ صاحب تصرّف است. رجوع شود به شرح بیت (۵۳۸) دفتر چهارم.]

زیـــن خـــیالِ رهـــزنِ راهِ یـقین گشت هفتاد و دو ملّت، اهل دین (۲۶۵۶)

بر اثر این خیال که راهزنِ راه یقین است، دینداران به هفتاد و دو مذهب تقسیم شده‌اند. [رجوع شود به شرح بیت (۳۲۸۸) دفتر اول.]

مردِ ایقان رَست از وَهْم و خـیال مـــویِ ابـرو را نـمی‌گوید هـلال (۲۶۵۷)

شخصی که از روی یقین حقیقت را شناخته است، از وَهْم و خیال رهیده است، و دیگر موی کج شدهٔ ابروی خود را که روی چشمش آمده، هلالِ ماه نمی‌پندارد. [مصراع دوم اشارت است به حکایتی که در دفتر دوم از بیت (۱۱۲) آغاز می‌شود.]

وآنکه نـور عُـمَّرَش نـبود سَـنَد[2] مـویِ ابـرویِ کـژی راهش زنـد (۲۶۵۸)

کسی که به نور عُمَرِ خود، یعنی به نور معنویِ ولی و مرشد خود تکیه نکند، تار موی کجی از ابرو، گمراهش می‌سازد.

---

۱. فُضوح: رسوایی.
۲. سَنَد: کسی یا چیزی که بدو تکیه کنند.

(۲۶۵۹) صد هزاران کشتیِ با هول و سَهْم[۱] تخته تخته گشته در دریایِ وَهْم

صدها هزار کشتی هولناک و سهمگین در دریای وَهْم به تخته پاره‌هایی مبدّل شوند. یعنی بسیاری از کشتی‌های عظیم و با هیبتِ عقل در دریای اوهام و خیالات تباه گردند. [پس به عقل خود مفتون مشو.]

(۲۶۶۰) کمترین، فرعونِ چُستِ فیلسوف ماهِ او در بُرجِ وَهْمی در خُسوف

کوچکترین نمونهٔ آنها فرعونِ زیرک داناست که ماهِ عقل و هستی‌اش در بُرج اوهام دچار خسوف شد. یعنی فرعون با تمام زرنگی بر اثر غلبهٔ وَهْم ادعای خدایی کرد و این دعوی عقلی و هستی او را تباه کرد.

(۲۶۶۱) کس نداند روسپی‌زن[۲] کیست آن و آن که داند، نیستش بر خود گمان

این بیت با اینکه بر سبیل مثال آمده فهم آن تا حدّی دشوار است و لذا برخی از شارحان آنرا غلط معنی کرده‌اند، و بعضی نیز با سکوت از زحمت شرح آن خلاص شده‌اند. از میان شارحان ظاهراً اکبرآبادی است که معنی قابل قبولی ارائه داده است، و این چیزی است که نیکلسون هم بدان تصریح دارد. معنی بیت بر اساس شرح اکبرآبادی: هیچیک از قَلْتَبانان (= دیّوثان) نمی‌داند قلتبان کیست. یعنی قلتبان کار خود را قبیح نمی‌داند، و اگر او شغل قلتبانی را زشت بداند، خود را قلتبان محسوب نمی‌دارد. یعنی می‌گوید این کار من قلتبانی نیست بلکه عنوان دیگری دارد. منظور بیت: همانطور که قلتبان خود را قلتبان نمی‌داند، شخص اسیر اوهام و خیالات نیز خود را گرفتار اوهام و خیالات نمی‌داند.]

(۲۶۶۲) چون تو را وهمِ تو دارد خیره‌سر از چه گَردی گِردِ وَهْمِ آن دگر؟

در حالی که اوهام، تو را سرگشته و حیران کرده به چه سبب اطراف اوهام دیگری می‌گردی؟ [اگر کسی خود در چنبرهٔ خودبینی اسیر است و در آن حال بخواهد دست دیگری را

---

۱. سَهْم: ترس.

۲. روسپی‌زن: کسی که زنی بدکار دارد، زن به مُزد، دیّوث. صفت و موصوف مقلوب نیست چنانکه بسیاری از شارحان پنداشته‌اند. بنابراین کسانی که در اینجا آنرا «فاحشه» و «زن بدکاره» معنی کرده‌اند دچار لغزش شده‌اند.

بگیرد و از گرداب انانیت برهاند بدین کار قادر نیست. و یا اگر کسی برای نجات از خودبینی به کسی که خود به خودبینی گرفتار است پناه ببرد نه تنها از مقدار انانیتش کاسته نشود بلکه بدان افزوده نیز گردد.]

عـاجزم مـن از مـنیِّ خـویشتن چه نشستی پُرمنی تو پیشِ مـن؟ (۲۶۶۳)

در اینجا حضرت مولانا از باب فروتنی و خفض جناح خود را در سلک خودبینان قرار می‌دهد. و این شیوهٔ مربّیان دلسوز و خاضع است که خود را با پست‌ترین افراد برابـر نشـان می‌دهند تا تنافری میان مُرْشِد و مُرْشَد پیش نیاید. چنانکه اگر ناصحی خود را کاملِ مُکـمِّل نشان دهد و سایرین را عوامِ کَالْاَنعام، این رمیدگی و تنافر قهراً رخ دهد.

معنی بیت: من که از خودبینی خویش عاجز شده‌ام. تویی که انـباشته از خـودبینی و انانیّتی چرا مقابل من نشسته‌ای؟ یعنی چرا آمده‌ای که من دردت را درمـان کـنم؟ بـرو پـیش شایستگان.

بی من و مایی همی جویم به جان تا شوم من گُویِ آن خوش صَوْلَجان[1] (۲۶۶۴)

از دل و جان به دنبال کسی می‌گردم که خودْبین نباشد. تا گُویِ آن چوگانِ خوب باشم. یعنی انسانی کامل و عاری از انانیت بیابم و سرسپرده‌اش شوم.

هر که بی‌من شد، همه من‌ها خود اوست دوست جمله شد، چو خود را نیست دوست (۲۶۶۵)

هر کس که از خودبینی خالی شود، همهٔ «من»ها، «او» می‌گردد. یعنی عارف حـقیقی کسی است که از خودخواهی‌های خود بگذرد و همهٔ «من»ها را «خود» بداند. زیرا کسی که خودخواه نباشد ناگزیر یار و دوستدار دیگران شود. [این بیت نمایانگر شخصیت نوع‌دوستانهٔ مولاناست. او در فراسوی مرز تعصّب و شکل‌گرایی می‌اندیشید و زندگانیش نیز گواه صادقی بر تفکّراتش بود. شرح مصراع اول بر اساس مبانی عرفان نظری: کسی که به مقام فنایِ فی‌اللّه برسد، خود به حقیقتِ کلّیه بَدَل گردد، زیرا فانیِ فِی‌اللّه، باقیِ باللّه است. حکیم سبزواری گوید: هر که بی تعیّن شد وجود مطلق است[2].]

---

۱. صَوْلَجان: معرَّبِ چوگان.

۲. شرح اسرار، ص ۳۸۸.

(۲۶۶۶) آیـــنهٔ بـــی‌نقش شـد، یـابد بـها زآنکه شد حاکـیِّ جـملهٔ نـقش‌ها

آن که از خودبینی رهید همچون آیینه‌ای صاف و شفاف شود و ارزش یابد، زیرا همهٔ نقش‌ها را حکایت می‌کند، یعنی نشان می‌دهد. [«بها» به معنی قیمت است، و اگر آنرا عربی و مخفّف بَهاء (= روشنی و زیبایی) فرض کنیم نیز جایز است. یعنی هرگاه آینه از زنگارها زدوده شود تابناک و زیبا می‌گردد. حکایت بعدی در بسط این مطلب است که دل عارف همچون آینهٔ شفّاف است و به همین سبب ضمایر اشخاص را می‌خواند.]

حکایتِ شیخ محمّدِ سَرْزَرْزِی غزنوی قَدَّسَ‌اللّهُ سِرَّهُ

خلاصهٔ داستان

در شهر غزنین شیخ زاهدی مقیم بود با نام **محمّد** و لقبِ **سَرْزَرْزی**. وی هفت سال متوالی روزه داشت و هر روز با برگ‌های درخت رز افطار می‌کرد. او در این دورانِ پُر ریاضت عجایب شگرفی از حضرت حق دید. ولی بدین امر قانع نبود و دوست داشت که جمال الهی را شهود کند. او در اثنای ریاضات خود از بقای مادّی خویش ملول و دلْ‌سیر شد. پس بر ستیغ کوهی رفت و گفت: خداوندا، یا جمال بی‌مثالت را بر من بنما، یا خود را از بالای این کوه به زمین خواهم افکند. از حضرت حق بدو الهام شد که هنوز هنگام دیدار من نرسیده است، و اگر خود را به زمین افکنی نخواهی مُرد. شیخ از فرط عشق و جذبه، خود را از فراز کوه به نشیب افکند. ولی به اقتضای تقدیر الهی در میان آبی افتاد و نمرد. او که زندگی دنیوی را نمی‌خواست در فراق مرگ شیون و زاری سر داد. ناگهان از عالم غیب بدو الهام شد که از این صحرا به سوی شهر برو.

شیخ گفت: خداوندا برای چه خدمتی به شهر روم؟ جواب رسید: خود را به صورت گدائی مسکین درآور و در شهر پرسه زن و هرچه از اغنیا دریافت کردی میان بینوایان تقسیم کن.

شیخ با شنیدن فرمان الهی به شهر غزنین رفت و چون مردم او را شناختند به خدمتش کمر بستند و اغنیای شهر برای او خانه‌های مجلّل ترتیب دادند، ولی او به این تشریفات اعتنایی

نکرد و گفت می‌خواهم طریق گدایان را پیشه سازم و توهین و دشنام را از خاص و عام نوش‌جان کنم. این را گفت در کسوت گدایان به دوره‌گردی مشغول شد. روزی شیخ چهاربار با کشکول گدائی به سرای امیر شهر وارد شد. امیر که از سماجت او خشمگین شده بود بدو گفت: شیخا این چه وقاحت و لجاجتی است که تو را در یک روز چهار دفعه به قصر من آورده است؟! واقعاً که آبروی گدایان را برده‌ای!

شیخ گفت: امیرا، خموش که من مطیع فرمان حقّم. من به نان تو و امثال تو طمعی ندارم. لختی بیاندیش و به عارفانِ عاشق سطحی منگر و... شیخ این سخنان را گفت و سیلاب اشک بر رخسارش روان شد. صفای روحانی شیخ بر دل امیر تابید و او را نیز سخت تحت تأثیر قرار داد. امیر بدو گفت: اینک برخیز و هرچه میل داری از خزانه‌ام بردار. شیخ گفت: من بدین کار مأذون نیستم. و با این عذر از قبول عطای امیر تن زد.

شیخ دو سال به گدایی مشغول بود. سپس از بارگاه الهی فرمان رسید که زین‌پس از کسی چیزی مخواه بل فقط ببخش. شیخ بر اثر الطاف الهی به مرتبه‌ای رسید که ضمیر اشخاص را می‌خواند. بطوریکه هرگاه نیازمندی بدو رجوع می‌کرد بی‌آنکه از او سؤالی کند به فراست، نوع و مقدار نیازش را درمی‌یافت و آنرا مرتفع می‌کرد.

* * *

شیخ محمّد سررزی از عارفان گمنامی است که در تراجم و تذکره‌ها یادی از او نشده است. اما کرامت بارز او خواندن ضمیر اشخاص بود چنانکه مولانا در **فیه‌مافیه** نیز حکایتی از ضمیر خوانیِ او نقل می‌کند: «شیخ سررزی (رحمةالله علیه) میان مریدان نشسته بود. مریدی را سرِ بریان اشتها کرده بود. شیخ اشارت کرد که او را سرِ بریان می‌باید بیارید. گفتند: شیخ به چه دانستی که او را سرِ بریان می‌باید؟ گفت: زیرا که سی سال است که مرا «بایست» نمانده است و خود را از همهٔ بایست‌ها پاک کرده‌ام و منزّهم همچو آیینهٔ بی‌نقش، ساده گشته‌ام. چون سرِ بریان در خاطر من آمد و مرا اشتها کرد و بایست شد، دانستم که آن از آنِ فلان است، زیرا آیینه بی‌نقش است، اگر در آیینه نقش نماید نقشِ غیر باشد[1].» استاد فروزانفر در حواشی و تعلیقات **فیه‌مافیه**، صفحهٔ ۲۶۷ می‌نویسد: ... از نقل بهاءولد (در **معارف**) معلوم می‌گردد که چنین شخصی وجود داشته و شاید قریب‌العصر با سلطان العلماء بهاءولد (پدر مولانا) بوده

---

۱. **فیه‌مافیه**، ص ۴۱ ـ ۴۰.

است. اینک تمام آنچه در **معارف** بهاءولد راجع به وی مندرج است در اینجا می‌آوریم: «خواجه محمد سررزی گفت مرتاج زید را که از بهر آن دانستم که فلانی را نان و عسل آرند تا او بیارامد که من بیست سال در خود آرزوانه بکشتم تا در من آرزوانه نماند تا هر که بیاید نزد من از آرزوانهٔ وی در من پدید آید تا بدانم که آن آرزوانه را او آورده است. و این محمّد سررزی هرگز نماز آدینه نکردی. گفتی: شما نخست مسلمان باشید تا من در مسجد شما آیم و مسلمانی سهل چیزی نیست».

استاد فروزانفر ادامه می‌دهد: و چون بهاءالدین ولد در موضع دیگر از «تاج‌زید» با لفظِ «می‌گفت» مطلبی نقل می‌کند، این تعبیر حاکی است که آن مطلب را بهاءولد از خودِ وی شنیده و شخصاً سماع نموده است. پس «تاج‌زید» معاصر بهاءولد و شیخ سررزی معاصر یا قریب‌العصر با بهاءولد بوده است. و کلمهٔ «سررزی» منسوب است به سرِ رز و مراد از آن کسی است که بر سرِ رز یعنی باغ انگور و تاکستان منزل گزیده باشد و از این بیت مثنوی دربارهٔ شیخ:

بود افطارش سرِ رز هر شبی　　هفت سال او دایم اندر مطلبی

چنین معلوم می‌شود که شیخ هفت سالِ تمام افطار به برگِ سرِ شاخ رز کرده و شاید بدین علّت مشهور به سررزی شده و مؤیّد آن گفتهٔ مولاناست از قول شیخ:

هفت سال از سوز عشقِ جسم‌پز　　در بیابان خورده‌ام من برگِ رز
تا ز برگِ خشک و تازه خوردنم　　سبز گشته بود این رنگِ تنم[1]

❊

مولانا در بیت پیشین فرمود که عارفِ باللّه که سینه از گرد و غبار عالَم حدوث و امکان زدوده قلبش همچون آینهٔ شفّافی است که همهٔ رسوم و نقوش را در خود باز می‌تاباند و در نتیجه بر ضمیر اشخاص واقف می‌گردد و خواطر قلبی و نیّات درونی افراد را می‌خواند بی‌آنکه نیاز به مبادلهٔ گفتار باشد. بدین مناسبت حکایت شیخ محمّدِ سَرْرَزی نقل شده تا مطلب مذکور بسط یابد. مولانا در این حکایت نکات دقیقی ایراد می‌کند از جمله آنکه: انسان کامل واسطةالفیض است. یعنی از حضرت حق استفاضه می‌کند و بر خلق، افاضه. علوم رسمی و دانش‌های بشری تنها می‌تواند در عرصهٔ نمودها تکاپو کند و از درک «بود» عاجز است. چنانکه آن امیر تکدّی شیخ را نیز همچون فعل سایر گدایان پنداشت و نتوانست بدین لطیفه

---

۱. حواشی و تعلیقات فیه‌مافیه، ص ۲۶۸ ـ ۲۶۷.

واقف گردد و اسرار کار شیخ را دریابد. نکتهٔ دیگر آنکه علل و اسباب ظاهری تحت سیطرهٔ روحانی اولیاءالله قرار می‌گیرند و این همان چیزی است که در لسان شرع بدان «کرامت» گویند، چنانکه بیت (۲۷۹۵ ـ ۲۷۸۹) ناظر بر این مطلب است. نکتهٔ دیگر آنکه هر کس دل از پلیدی‌های دنیوی و اوصاف حیوانی بزداید به مرتبه‌ای از شفافیّت روحی می‌رسد که می‌تواند ضمیر اشخاص را بخواند. مولانا در فصلی مستقل سبب این کرامت را شرح داده است.

* * *

(۲۶۶۷) زاهدی در غزنی، از دانش مَزی بُد محمّد نام و کُنیت[1] سَرْزَزی

پارسایی در شهر غزنی (= غزنین) از نظر علم و دانش ممتاز بود. نامش محمّد بود و کُنیه‌اش سَرْزَزی. [پیرامون لفظ «مَزی» شارحان وجوهی گفته‌اند که بهترین آن اینست که «مَزی» را با تشدید «ی» قرائت کنیم. «مَزِیّ» صفت مشبهه از مصدر «مَزْی» به معنی ممتاز، دارای مزیّت. چنانکه عرب گوید: تَمازَی الْقَوْمُ. یعنی قوم، خود را از دیگران فاضل‌تر شمردند. دیگر وجوه اینست: «مزی» بدون تشدیدِ «ی» مخفّف فعل ماضی «مَزید» از مصدر فارسیِ «مَزیدن» به معنی چشید، مزه کرد. با این فرض «از دانش مزی» یعنی از علم بهره‌مند بود. وجه دیگر «دانش مزی» صفت فاعلی مرکب مرخّم یعنی مزندهٔ دانش. وجه دیگر «مزی» صفت نسبی از مزه. به هر تقدیر وجه اول انسب و اصلح است. «غزنین» از شهرهای افغانستان کنونی است.]

(۲۶۶۸) بود اِفطارش سَرِ رَز[2] هر شبی هفت سال او دایم اندر مطلبی

هر شب با سرِ چوب درخت انگور (یا برگ آن) افطار کرد. و هفت سال، مدام دنبال مطلبی می‌گشت. [به توضیحات پیشین رجوع شود.]

(۲۶۶۹) بس عجایب دید از شاهِ وجود لیک مقصودش جمالِ شاه بود

او از حضرت شاه وجود (خداوندِ متعال) شگفتی‌های بسیار دید. لیکن مقصود او دیدن

---

۱. کُنیَت: کُنیه در اصطلاح صرفی نامی است که در اول آن «اَبُو» و «اُمّ» و یا «ابْن» و «بِنْت» بیاید مانند ابوالحسن، اُمّ سَلَمه، ابن داود و بِنْتُ‌الْهُدیٰ. لیکن طبق این قاعده «سَرزَزی» کُنیه نیست، بلکه لقب است. با این حساب مولانا «کُنیه» را در معنی لفظی بکار بُرده نه اصطلاحی. یعنی نامی که جنبهٔ کنایی دارد.

۲. رَزْ: درخت انگور، تاکستان، باغ انگور.

جمال آن شاه حقیقی بود. [در دوران عمرش تجلّیات بسیاری از حضرت حق دیده بود، ولی مقصود او دیدار آن شاه خوش‌لقاء بود. به سخنی دیگر به تجلّیات افعالی و صفاتی حضرت حق قانع نبود بلکه می‌خواست به شهود تجلّی ذاتی برسد.]

بر سَرِ کُه رفت آن از خویش سیر　　گفت: بنما، یا فتادم من به زیر　　(۲۶۷۰)

آن پارسا که از وجود جزئی و هستی موهوم خود سیر شده بود بر فراز کوه رفت و چنین گفت: خداوندا، یا ذاتت را به من نشان بده، یا خود را از این بالا به پایین می‌اندازم.

گفت: نآمد مهلتِ آن مَکرمَت[1]　　ور فرو افتی، نمیری، نکشمت　　(۲۶۷۱)

از جانب حق به او ندایی رسید و گفت: هنوز موقع آن کرامت نرسیده است. اگر از کوه به پایین سقوط کنی نخواهی مُرد و من جانِ تو را نمی‌گیرم.

او فرو افکند خود را از وَداد　　در میانِ عمقِ آبی اوفتاد　　(۲۶۷۲)

آن پارسا از روی عشق و محبت، خود را به پایین پرتاب کرد، اما در میان آب عمیقی افتاد.

چون نَمُرد از نَکْس، آن جان‌سیرْ مَرد　　از فراقِ مرگ بر خود نوحه کرد　　(۲۶۷۳)

چون آن مردی که از جان گذشته بود با سقوط از کوه نمُرد، از نمردنِ خود متأسّف شد و بر خویشتن گریست. [در برخی از نسخ، «نُکْس» ضبط شده است. و «نُکْس» به معنی بازگشت بیماری و عود مرض است. شاید مراد از آن در اینجا آسیب و گزند باشد. لیکن «نَکْس» به معنی واژگونی و سرنگون کردن است. و به معنی عود مرض نیز آمده است. به هر تقدیر ضبط «نَکْس» را مرجّحاً آوردیم.]

کین حیات او را چو مرگی می‌نمود　　کار پیشش بازگونه گشته بود　　(۲۶۷۴)

زیرا این زندگی در نظرش مانند مرگ جلوه می‌کرد. و امور در نظرش وارونه شده بود.

---

۱. مَکْرَمَت: بزرگی، جوانمردی. جمع: مَکارِم.

یعنی آنچه را که مردم حیات و خوشی می‌پنداشتند، او مرگ و ناخوشی می‌انگاشت و بالعکس.

(۲۶۷۵) موت را از غیب می‌کرد او کَدی[۱] اِنَّ فی مَوْتی حَیاتی می‌زدی

آن پارسا مرگ را از عالم غیب تکدّی می‌کرد، یعنی ملتمسانه مرگ خود را می‌خواست. و دائماً می‌گفت: همانا زندگانی من در مرگِ من است. [رجوع شود به بیت (۳۹۳۵ ـ ۳۹۳۴) دفتر اول و توضیحاتش.]

(۲۶۷۶) موت را چون زندگی قابل شده با هلاکِ جانِ خود یکدل شده

آن پارسا مرگ را همچون زندگی قبول کرده بود و با مرگِ خود اُنس گرفته بود.

(۲۶۷۷) سَیف و خنجر چون علی، ریحانِ او نرگس و نسرین عدوی جانِ او

او نیز مانند حضرت علی(ع) شمشیر و خنجر در نظرش ماند گُل و ریحان، مطلوب و دلنشین بود. و گُلِ نرگس و نسرین دشمنِ جانش بود. [اشاره است به بیتی منسوب به امام علی(ع):

وَالسَّیْفُ وَالْخَنْجَرُ رَیْحانُنا اُفٍّ عَلَی النَّرْجِسِ وَالآسِ

«شمشیر و دشنه به منزلهٔ ریحانِ ماست، شُه بر گُلِ نرگس و مُوْرد (= نوعی درختچهٔ زینتی).»]

(۲۶۷۸) بانگ آمد: رَوْ ز صحرا سویِ شهر بانگِ طُرفه[۲] از وَرایِ سِرّ و جَهر

آن پارسا در حال ناله و زاری بود که ندایی نادر و شگفت‌انگیز از ورای نهان و آشکار رسید که از صحرا به شهر برو. [از ورای «سِرّ و جَهْر» کنایه از عالَم بی‌تعیّن غیب است.]

(۲۶۷۹) گفت: ای دانایِ رازم مو به مو چه کنم در شهر از خدمت؟ بگو

پارسا به خداوند عرض کرد: ای کسی که مو به مو راز درونم را می‌دانی، به من بگو که در شهر چه خدمتی کنم.

---

۱. کَدْی: گدائی کردن، تکدّی.

۲. طُرْفه: تازه و شگفت، نادر.

گفت: خدمت آنکه بهرِ ذُلِّ نَفْس[۱] خویش را سازی تو چون عبّاسِ دَبْس (۲۶۸۰)

خداوند فرمود: خدمت تو اینست که برای انکسار و خوار کردن نفسِ امّارهٔ خود باید خویشتن را مانند **عبّاس دَبْس** کنی. [نام «عَبّاس دَبْس» ظاهراً دوبار در مثنوی آمده است. سنائی نیز در **حدیقةالحقیقة** همین گونه ضبط کرده است[۲]. انوری هم بدان اشارتی دارد. اما در کتب لغت و امثال «عبّاس دَوْس» ضبط شده است. از جمله در **زینت‌المجالس** و **جامع‌التمثیل**، «دوس» آمده است[۳]. و در معرفی او چنین نوشته‌اند: نام مردی که به **لطائف‌الحیل** مشهور بود. چنانکه در **جامع‌الحکایات** قصّهٔ او مسطور است. و «دَوْس» قبیله‌ای است از یمن و ابن عباس از همان قبیله بود. در **لطائف‌الحیل** است که «دَبس» نام گدائی است بسیار مکار و مضحک[۴].

نیکلسون نیز می‌گوید: به عقیدهٔ من این همان کسی است که عطّار در بیتی از **اسرارنامه** از او نام برده است:

تـــنت در تـنبلی انـداختی تـو ز خـود عـباس دَوْسی ساختی تـو[۵]

به هر تقدیر مراد از «عباس دبس» در مثنوی کسی است که در گدایی شگردهای مختلفی بکار بَرد و سماجت نشان دهد.

حکیم سبزواری نیز گوید: «عباس دبس» شخصی است که در گدایی آوازه دارد. و حال نیز می‌گویند فلانی «عبّاسی» می‌کند[۶]. یعنی سمج‌وار گدایی می‌کند.

«دَبْس» در لغت به هر چیز سیاه اطلاق شود. به جمع انبوه نیز «دَبْس» گویند. اما «دِبْس» به معنی عسل و شیرهٔ خرما و غیره است. نیکلسون «دِبْس» ضبط کرده که قافیه را مخدوش می‌کند.

منظور بیت: در راه انکسار نَفْس باید با گرمی تمام کوشا باشی.]

---

۱. **ذُلِّ نَفْس**: خواری نفس امّاره که موجب کمال روحی شخص شود.
۲. ر.ک. آنندراج، ج ۴، ص ۲۸۸۱.
۳. ر.ک. **تعلیقات حدیقةالحقیقة**، ص ۶۹ـ۶۸.
۴. آنندراج، ج ۴، ص ۲۸۸۱.
۵. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر پنجم، ص ۱۸۸۳.
۶. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۸۹.

(۲۶۸۱) مـدّتی از اغـنیا زر مـی‌ستان پس به درویشانِ مسکین می‌رسان

باید مدّتی از توانگران زر و سیم بگیری و میان فقیرانِ بی‌نوا تقسیم کنی. [مـولانا بـه یکی از رسوم دراویش قدیم اشارت دارد که بدان «پرسه‌زدن» گویند. رجوع شود به شرح بیت (۵۲۳) دفتر دوم.]

(۲۶۸۲) خدمتت این‌ست تـا یک چـندگاه گفت: سَـمْعاً طـاعةً ای جـان‌پناه

تا مدتی خدمت تو هـمین است. پـارسا گـفت: ای پـناهِ جـانها مـی‌شنوم و اطـاعت می‌کنم. [«سَمْعاً و طاعَةً» ترکیب عطفی است. و از نظر نحوی مفعول مطلقی است که عاملش مقدّر است. یعنی در تقدیر بوده است: نَسْمَعُ سَمْعاً وَ نَطُوعُ طاعَةً یا نُطیعُ طاعَةً. «مـی‌شنوم شنیدنی و فرمان می‌برم فرمان بردنی.» در تداول عامّه می‌گویند: به چشم، بالای چشم.]

(۲۶۸۳) بس سؤال و بس جواب و مـاجَرا بُـد مـیانِ زاهـد و ربُّ‌الْـوَریٰ[۱]

میان پارسا و پروردگار آفریدگان پُرسش‌ها و پاسخ‌ها و گفتگوهای بسیار ردّ و بدل شد.

(۲۶۸۴) که زمـین و آسـمان پُـرنور شـد در مقالات آن همه مـذکور شـد

بطوریکه زمین و آسمان به برکت آن سؤال‌ها و جواب‌ها و گـفتگوها مـنوّر شـد. در مقالات همهٔ آن اسراری که خداوند به آن پارسا گفت ذکر شده است. [در اینکه آیا «مقالات» نام کتاب و رساله‌ای است یا فقط مـعنی لفـظی آن مـراد است هـر دو احـتمال جـایز است. اکبرآبادی و خواجه ایوب احتمال وجه اول را اختیار کرده‌اند و گفته‌اند مراد کـتابی است کـه احوال شیخ در آن مسطور است[۲]. انقروی گوید: ممکن است مقالات (= گفتارهای) خود شیخ باشد، و جایز است کسـی آن را نـوشته و بـه نـام «مـقالات» کـتاب کـرده بـاشد. یـا مـراد تذکرةالاولیاء باشد[۳]. و شاید مراد از مقالات فیه‌مافیه و معارف سلطان‌العلماء باشد، زیرا در آن دو کتاب احوال شیخ محمّد سَرْزَری آمده است.]

---

۱. رَبُّ‌الْوَریٰ: پروردگار آفریدگان. «وَریٰ» به معنی آفریدگان و مخلوقات است.

۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۲۲۹، شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۱۴.

۳. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۸۴۸.

لیک کــوته کــردم آن گـفتار را تا نـنوشد[1] هـر خَسـی اسـرار را (۲۶۸۵)

ولی من برای آنکه هر آدمِ پستی آن اسرار را نشنود، سخن را کوتاه کردم.

آمدنِ شیخ بعد از چندین سال از بیابان به شهرِ غزنین و زنبیل گردانیدن به اشارتِ غیبی و تفرقه کردن آنچه جمع آید بر فقرا

هر کـه را جـانِ عِـزّ لبّـیک است نامه بر نامه پیک بر پـیک است

چنانکه روزنِ خانه باز باشد، آفتاب و ماهتاب و باران و نامه و غیره منقطع نباشد

رُو به شهر آورد آن فـرمان‌پذیر شهرِ غَزنین گشت از رویش مُنیر (۲۶۸۶)

آن شیخِ مطیع رو به شهر آورد و شهرِ «غزنین» از صورتِ نورانیِ او منوّر شد.

از فرح خـلقی بـه اسـتقبال رفت او درآمـد از رهِ دزدیـده تـفت[2] (۲۶۸۷)

از شدّت شادمانی گروهی به استقبال او رفتند، اما او شتابان از راهی مخفی وارد شهر شد.

جمله اَعیان[3] و مِهان[4] بـرخـاستند قـصرها از بـهرِ او آراسـتند (۲۶۸۸)

تمام اشراف و بزرگان بلند شدند و برای او کاخ‌هایی فراهم آوردند.

گفت: مـن از خـودنمایی نآمـدم جز به خواری و گـدایـی نآمـدم (۲۶۸۹)

شیخ گفت: من برای خودنمایی نیامده‌ام. و جز برای خواری و گدایی نـیامده‌ام. یـعنی آمده که نَفْسم را ذلیل کنم. [این بیت و ابیات بعدی مشرب ملامتیه را تداعی مـی‌کند. رجـوع

---

۱. ننوشد: گوش نکند، نشنود. مخفّفِ ننیوشد از مصدر نِیوشیدن.

۲. تفت: شتاب، گرمی.

۳. اَعْیان: اشراف، ثروتمندان. جمعِ عَین.

۴. مِهان: بزرگان. جمعِ مِه.

شود به شرح بیت (۲۱۷۲) دفتر چهارم.]

(۲۶۹۰) نیستم در عزمِ قال و قیل من　　در به در گردم به کف زنبیل من

من آهنگِ قیل و قال و بحث و جدال ندارم، بلکه زنبیلی به دست می‌گیرم و خانه به خانه گدایی می‌کنم.

(۲۶۹۱) بنده فرمانم، که امر است از خدا　　که گدا باشم، گدا باشم گدا

من بندهٔ فرمانم و طبق امر الهی باید گدایی کنم، گدایی کنم و گدا باشم.

(۲۶۹۲) در گدایی لفظِ نادر نآورم　　جز طریقِ خسّ گدایان نسپُرم

من هنگام تکدّی هرگز سخنی نادر و عجیب نخواهم گفت، بلکه فقط شیوهٔ گدایان فرومایه را پیش خواهم گرفت. [من به هنگام گدایی الفاظی بلیغ و عباراتی رشیق بر زبان جاری نمی‌کنم، زیرا اگر چنین کنم انظار را به خود جلب خواهم کرد و همگان پی برند که من عارفی نکته‌دانم نه گدای عاطل. و در اینصورت از اطاعت امر حق که مرا ملزم به گدایی کرده خارج خواهم شد. پس هنگام گدایی نباید هیچ علامتی از شخصیتم را نشان دهم. چنانکه رسم مرائیان است که خود را مثلاً به هیأت و لباس اضعف ناس درمی‌آورند، اما در آن میان با ایماء و اشاره و علامتی خاص تفهیم می‌کنند که ما همان فلان‌الدّین هستیم که اینک برای استمالت قلوب ضعفا و فقرا بدین لباس متلبّس شده‌ایم! نَعُوذُبِاللّهِ مِنَ الرِّئاءِ وَالسُّمْعَةِ.]

(۲۶۹۳) تا شوم غرقهٔ مَذَلّت[1] من تمام　　تا سَقَطها[2] بشنوم از خاص و عام

تا بدین طریق کاملاً غرق حقارت و خواری شوم و از عام و خاص (همه‌کس) دشنام بشنوم.

(۲۶۹۴) امرِ حق، جان‌ست و من آن را تَبَع　　او طمع فرمود، ذَلَّ مَن طَمِع

فرمانِ حضرت حق همچون جان عزیز است و من تابع آنم. او مرا به طمع امر کرده است.

---

۱. مَذَلّت: خواری و ذلّت.

۲. سَقَط: دشنام، ناسزا.

و هر کس طمع ورزد خوار شود. [اشاره است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۴۳) همین دفتر آمده است. طمعی که در این ابیات مطرح است با طمع مذموم فرق دارد.]

چون طمع خواهد ز من سلطانِ دین خاک بر فرقِ قناعت بعد از این (۲۶۹۵)

چون شاه دین (حضرت حق) از من طمع می‌خواهد بعد از این خاک بر سر قناعت.

او مَذَلَّت خواست، کَی عزّت تنم؟ او گدائی خواست، کَی میری کنم؟ (۲۶۹۶)

وقتی که حضرت حق از من خواری می‌خواهد، یعنی می‌خواهد که من خوار شوم، کی ممکن است به عزّت چنگ زنم؟ و وقتی که او از من گدائی می‌خواهد، کی ممکن است که پادشاهی کنم؟

بعد از این کدّ[1] و مَذَلّت[2] جانِ من بیست عبّاس‌اند در انبانِ من (۲۶۹۷)

زین پس گدایی و خواری برای من به منزلهٔ جان، عزیز خواهد بود. در کیسهٔ من بیست عَبّاس (دَبْس) نهفته است. یعنی حتی از آن گدای سمج و حرفه‌ای نیز گداتر و سمج‌ترم.

شیخ برمی‌گشت و زنبیلی به دست شَیْءٌ لِلّه، خواجه توفیقیت هست (۲۶۹۸)

شیخ با زنبیلی که به دست داشت اطراف شهر می‌گشت و چون به ثروتمندی می‌رسید می‌گفت: ای آقا اگر توفیق رفیق توست محض رضای خدا چیزی بده.

برتر از کُرسیّ[3] و عرش[4] اسرارِ او شَیْءٌ لِلّه شَیْءٌ لِلّه کارِ او (۲۶۹۹)

اسرار آن شیخ حتی از کرسی و عرش نیز برتر و والاتر بود. اما کارش این بود که بگوید: چیزی در راه خدا بده، چیزی در راه خدا بده.

---

۱. کَدّ: سماجت در گدائی، تکدّی.
۲. مَذَلّت: خواری.
۳. کرسی: ر.ک. شرح بیت (۳۴۸۷) دفتر اول.
۴. عرش: ر.ک. شرح بیت (۳۴۸۷) دفتر اول.

(۲۷۰۰) انبیا هر یک همین فن می‌زنند خلق مُفلِس، کُدْیه[۱] ایشان می‌کنند

پیامبران نیز هر کدام همین روش را داشته‌اند. در حالی که مردم بینوا هستند، آنان گدایی می‌کنند.

(۲۷۰۱) اَقْرِضُواالله، اَقْرِضُواالله می‌زنند بازگون[۲] بر اُنْصُرواالله می‌تنند

پیامبران بانگ می‌زنند که به خدا قرض دهید، به خدا قرض دهید، در حالی که برعکس، خود به یاری خدا تمسّک می‌جویند. [مصراع اول اشارت است به قسمتی از آیهٔ ۲۰ سورهٔ مُزَّمّل که مؤمنان را دعوت به دادن قرض‌الحسنه به خدا می‌کند. «اَنْصُرواالله» یعنی خدا را یاری کنید. اشارت است به آیهٔ ۷ سورهٔ محمّد که توضیح آن در شرح بیت (۲۳۴۷) همین دفتر آمده است.]

(۲۷۰۲) دَر به دَر این شیخ می‌آرد نیاز بر فلک صد در برایِ شیخ باز

این شیخ خانه به خانه اظهار نیاز می‌کرد در حالی که صد در از طرف آسمان به روی شیخ باز بود. یعنی درهای فتوح ربّانی به روی او باز بود، و خود هیچ نیازی بدین تکدّی نداشت بلکه برای خلق‌الله و انکسار نَفْس بدین کار می‌پرداخت.

(۲۷۰۳) کآن گدایی کآن به جد می‌کرد او بهرِ یزدان بود، نه از بهرِ گلو

زیرا آن تکدّی را که با سعی و اهتمامِ تمام انجام می‌داد فقط برای خاطر خدا بود نه برای منافع شخصی خود. [مراد از «گلو» خوردن و سیر کردن شکم و کلاً هرگونه نیاز مادّی و جسمانی است.]

(۲۷۰۴) ور بکردی نیز از بهرِ گلو آن گلو از نورِ حق دارد غُلو[۳]

و تازه اگر آن کار را برای خود نیز می‌کرد (باز اشکالی نداشت) زیرا گلوی او، یعنی وجود او آکنده از نور حضرت حق بود.

---

۱. کُدْیَه: گدائی کردن.

۲. بازْگون: واژگون، برعکس.

۳. غُلُو: غُلُوّ، زیاده‌روی. در اینجا به معنیِ پُری و امتلاء.

در حقِ او، خورد نان و شهد و شیر بِهْ ز چلّه وز سه روزهٔ صد فقیر (۲۷۰۵)

اگر فرضاً شیخ (=انسان کامل) نان و عسل و شیر بخورد، این خوردنِ او از چلّه‌نشینی و روزهٔ سه‌گانهٔ صد درویش بهتر و بالاتر است. [توضیح «چله‌نشینی» در شرح بیت (۵۵۰) و (۱۳۰۰) دفتر اول، و توضیح «روزهٔ سه‌گانه» در شرح بیت (۵۲۳) دفتر دوم آمده است.

منظور بیت: رفاه منتهیان از ریاضت مبتدیان بر کمال‌تر است.]

نور می‌نوشد، مگو نان می‌خورد لاله می‌کارد، به صورت می‌چَرَد (۲۷۰۶)

تو این حرف را نزن که انسان کامل نیز نان می‌خورد، یعنی از مواهب مادی برخوردار می‌شود، بلکه باید دقت کنی که او از نور حق اِشباع می‌شود. یعنی انسان کامل امور مادّی را به نور معنوی مبدّل می‌سازد. گرچه او ظاهراً در مرغزار دنیا می‌چرد، ولی برحسب واقع گُل لاله می‌کارد، یعنی از امور مادّی و ظاهری گلزار معانی و روشنیِ دل پدید می‌آورد.

چون شَراری کو خورد روغن ز شمع نور افزاید ز خوردش بهرِ جمع (۲۷۰۷)

انسان کامل مانند شعله‌ای است که روغن شمع را می‌خورد و از خوردنِ روغن، به جمع نور می‌بخشد.

نان خوری را گفت حق: لاتُسْرِفُوا نور خوردن را نگفته است: اِکْتَفُوا[1] (۲۷۰۸)

حق تعالی دربارهٔ خوردن نان، یعنی استفاده از رزق حلال فرموده است: اسراف مکنید. اما دربارهٔ نور خوردن، یعنی بهره‌مند شدن از انوار الهی نفرموده است: بسنده کنید. [«لاتُسْرِفُوا» اسراف مکنید اشارت است به آیهٔ ۳۱ سورهٔ اعراف که توضیح آن در شرح بیت (۵۸۲) همین دفتر آمده است. پس رفتن به سوی دنیا و مواهب آن حدّ دارد ولی رفتن به سوی کمالات والای الهی و انسانی حدّی ندارد.]

آن گلویِ اِبتلا بُد وین گلو فارغ از اِسراف و ایمن از غُلُو (۲۷۰۹)

آن گلویی که مایهٔ بلا و گرفتاری می‌شود همین گلوی ظاهری است. اما این گلو، یعنی

---

۱. اِکْتَفُوا: اکتفا کنید، بسنده کنید. فعل امر جمع مذکّر حاضر ناقص یایی از باب افتعال و از ریشهٔ «ک ف ی».

گلوی باطنی از اسراف و افراط در امان است. [رجوع شود به بیت قبلی.]

(۲۷۱۰) امر و فرمان بود، نه حرص و طمع آن‌چنان جان حرص را نبود تَبَع

اینکه باید انسان هرچه بیشتر از طعام‌های معنوی تناول کند، ناشی از حرص و طمع نیست بلکه این یک دستور الهی است، زیرا چنان روح شامخی از حرص و طمع پیروی نمی‌کند.

(۲۷۱۱) گر بگوید کیمیا مس را بده تو به من خود را طمع نبود فِرِه[۱]

به عنوان مثال، اگر کیمیا به مس بگوید که خود را در اختیار من قرار بده، در این دعوت هیچ طمعی وجود ندارد. [زیرا کیمیا از مس بالاتر است و مس را به مقام طلا ترقّی می‌دهد. همینطور انسان کامل با تصرّف خود در طالب حقیقت مسِ وجود او را به طلای ناب معنوی ارتقاء می‌بخشد.]

(۲۷۱۲) گنج‌هایِ خاک تا هفتم طبق عرضه کرده بود پیشِ شیخ، حق

وقتی که حضرت حق، گنجینه‌های زمین را تا طبقهٔ هفتم آسمان به شیخ (انسان کامل) بخشیده بود، یعنی کُلِّ گنجینه‌های دنیا را در اختیار او نهاده بود.

(۲۷۱۳) شیخ گفتا: خالقا من عاشقم گر بجویم غیرِ تو، من فاسقم

شیخ بدان گنجینه‌ها توجّهی نکرد و عرض کرد: آفریدگارا، من عاشقم، اگر جز تو را طلب کنم قهراً تباهکار خواهم بود.

(۲۷۱۴) هشت جنّت[۲] گر در آرم در نظر ور کنم خدمت من از خوفِ سَقَر

اگر هشت بهشت را مورد توجّهم قرار دهم، و اگر از ترس دوزخ، تو را عبادت کنم. [این بیت کُلاً شرط، و جزای شرط در بیت بعدی آمده است.

سَقَر، در لغت به معنی داغ کردن و رنگ چیز را تغییر دادن است. چنانکه عرب گوید:

---

۱. فِرِه: در اینجا به معنی غالب و چیره. رجوع شود به شرح بیت (۴۵۷۳) دفتر سوم.

۲. هشت جَنّت: هشت بهشت. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۳۷) همین دفتر.

سَقَرَتْهُ‌الشَّمْسُ. یعنی تابش خورشید رنگ او را تغییر داد. سَقَر یکی از نام‌های دوزخ و اسمی غیر منصرف است. گفته‌اند درکه‌ای از درکات دوزخ است[۱].]

مؤمنی باشم سلامت‌جُوی من زآنکه این هردو بود حظِّ بدن (۲۷۱۵)

در اینصورت مؤمنی خواهم بود عافیت‌طلب، زیرا رغبت به بهشت و هراس از دوزخ هر دو ناشی از توجّه به لذّت جسمانی است. [رجوع شود به شرح بیت (۱۹۱۲) دفتر سوم.]

عاشقی کز عشقِ یزدان خورد قُوت صد بدن پیشش نیرزد تَرّه توت (۲۷۱۶)

عاشقی که از عشق الهی ارتزاق کند، صدها بدن در نظرش به اندازهٔ یک دانه توت کال نمی‌ارزد. [«تَره توت» صفت و موصوف مقلوب به معنیِ توت کال و نارس است. و مجازاً به هر چیز حقیر و بی‌مقدار گویند. چنانکه در دیوان شمس فرماید:

به غیرِ عشقِ شمس‌الدّینِ تبریز نیرزد پیشِ بنده تَرّه توتی

اما برخی از شارحان «تره توت» را یک کلمه فرض کرده و مراد از آن را «تره تیزک» دانند. و بعضی آنرا «برگ درخت» توت و لوبیا معنی کرده‌اند.

منظور بیت: کسی که تجلّیات الهی را مشاهده می‌کند به مظاهر فریبندهٔ دنیوی توجّهی ندارد.]

وین بدن که دارد آن شیخِ فِطَن[۲] چیز دیگر گشت، کم خوانش بدن (۲۷۱۷)

بدنی که آن شیخ هوشمند دارد، به چیز دیگری مبدّل شده، تو دیگر آن را بدن مخوان. یعنی بدن انسان کامل برحسب صورت بدن است و بر حسب باطن، نور الهی.

عاشقِ عشقِ خدا و آنگاه مُزد؟ جبرئیلِ مُؤْتَمَن[۳]، و آنگاه دُزد؟ (۲۷۱۸)

عاشق عشق خدا بودن و طلب مزد کردن؟! یعنی عاشقِ حق بودن و درخواست منافع

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۸۸، ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۱۶۲.

۲. فِطَن: جمعِ فِطْنَه به معنی زیرکی، هوشیاری. در اینجا به معنی فَطِن (= هوشمند و زیرک) صفت مشبهٔ عربی است.

۳. مُؤْتَمَن: امین، مورد اعتماد.

دنیوی کردن محال است با هم جمع شوند. به عنوان مثال، آیا جبرئیل امین دزد از آب درمی‌آید؟! [پس عاشقی و کاسبی مانعةالجمع است.]

(۲۷۱۹) عاشقِ آن لیلیِ کور و کبود[۱] مُلکِ عالَم پیشِ او یک تَرّه[۲] بود

سلطنت جهان در نظر عاشق لیلیِ زشت، پشیزی بیش نبود. [لیلی با آنکه زنی سیه‌چرده و کوتاه قامت بود با اینحال مجنون چنان عاشق او شده بود که همهٔ مُلک عالَم در نظرش حقیر و خوارمایه می‌رسید. وقتی عشق مجازی آدمی را اینقدر بلندطبع کند تو ببین عشق حقیقی چه‌ها می‌کند! رجوع شود به شرح بیت (۴۰۷) دفتر اول و توضیحات قبل از آن که در صفحهٔ ۱۵۵ و ۱۵۶ همان دفتر آمده است.]

(۲۷۲۰) پیشِ او یکسان شده بُد خاک و زر زر چه باشد، که نَبُد جان را خطر

در نظر مجنون، خاک و طلا یکسان شده بود. طلا که جای خود دارد، حتّی جان نیز در نظرش ارزشی نداشت.

(۲۷۲۱) شیر و گرگ و دد از او واقف شده همچو خویشان گِردِ او گرد آمده

شیر و گرگ و سایر درندگان از حال او (مجنون) خبردار شده بودند و مانند خویشاوندانش در اطراف او جمع شده بودند.

(۲۷۲۲) کین شده‌ست از خویِ حیوان پاکِ پاک پُر ز عشق و لَحْم[۳] و شَحْمش[۴] زَهْرناک

زیرا مجنون از صفات حیوانی کاملاً پاک، و وجودش از عشق، مالامال شده بود، و گوشت و پیه‌اش زهرآلود گشته بود. [اُنس و الفت با ددان و وحوش از بسیاری عارفان روایت شده است، از جمله از رابعه، شیخ ابوالحسن خرقانی، ابن فارض و دیگران. مولانا می‌گوید وقتی از عشق پُر شدی بدنت خاصیتی پیدا می‌کند که وحوش نسبت به تو احساس خطر

---

۱. کُور و کبود: ناقص، زشت و نادلپذیر. این تعبیر در مثنوی فراوان بکار آمده است.
۲. تَرّه: هر نوع تره‌بار، گندنا (= تره)، مجازاً هر چیز حقیر.
۳. لَحْم: گوشت. جمع: لُحُوم.
۴. شَحْم: پیه. جمع: شُحُوم.

نمی‌کنند و از تو نمی‌رمند. او در ابیات بعدی این مطلب را مطرح می‌کند که هیچ حیوانی نمی‌تواند گوشت عارفان عاشق را بخورد. اما مراد او از «خوردن گوشت عاشقان» بیش از آنکه جنبهٔ ظاهری داشته باشد، مفهوم استعاری دارد. همان مفهومی که در آیهٔ ۱۲ سورهٔ **حجرات** آمده و غیبت کردنِ مؤمن را به منزلهٔ خوردن گوشت برادرِ مُردهٔ خود می‌شمرد. در اینجا مراد اینست که روح عارف مقهور اهل قیل و قال نمی‌شود. رجوع شود به شرح بیت (۲۲۹۳) همین دفتر.]

زَهرِ دد باشد شِکَرریزِ خِرَد زآنکه نیکِ نیک باشد ضدِّ بد (۲۷۲۳)

نثار کردن معارفِ شیرین و نکات معنویِ عقل برای درندگان، زهر است. زیرا هر چیز که بسیار خوب باشد، قهراً با بَد ضدّ خواهد بود. [«شِکَرْریز» مخفّف «شِکَرریزی» به معنی ریختن و افشاندن شِکَر است. و مراد از «شِکَرریزِ خرد» افاضات و آثار معنوی عقلِ معاد و حقیقت‌یاب است.

منظور بیت: افاضات معنوی فرزانگان الهی مظاهر نفسانی و دنیایی را محو کند.]

لحمِ عاشق را نیارَد خورد دد عشق معروفست پیشِ نیک و بد (۲۷۲۴)

جانور درنده نمی‌تواند گوشت عاشق را بخورد، زیرا عشق در نزد هر آدم خوب و بدی شناخته شده است. [«معروف بودن عشق» همانگونه که عرفا و صوفیه می‌گویند از آنروست که خلقت جهان بر مبنای «حُبِّ ذاتی» صورت گرفته و عشق در همهٔ کائنات و موجودات جاری و ساری است. رجوع شود به «حدیث کنز» که توضیح آن در شرح بیت (۲۸۶۲) دفتر اول آمده است. برخی از شارحان مانند انقروی این عبارت را آورده‌اند: **لُحُومُ‌الْعُلَمَاءِ مَسْمُومَةٌ**. «گوشت عالمان، زهرناک است.» یعنی هیچ آکلی نمی‌تواند آنان را مأکول سازد. این مطلب نشانگر تصرّف معنوی و سلطهٔ روحی عاشقان عارف است.

منظور بیت: آدم درنده‌خو و حیوان‌سیرت نمی‌تواند به مفهوم حقیقی کلمه بر عارفان عاشق غلبه کند.]

ور خورد خود فِی‌الْمَثَل دام و ددش گوشتِ عاشق زَهر گردد، بکْشَدَش (۲۷۲۵)

و تازه اگر در مَثَل جانوری اهلی و یا درنده عاشق را بخورد، گوشت او به زهر مبدّل می‌شود و آن خورنده را می‌کُشد.

(۲۷۲۶) هرچه جز عشقست، شد مأکولِ[۱] عشق دو جهان یک دانه پیش نَوْلِ[۲] عشق

هرآنچه که به غیر از عشق باشد توسّط عشق خورده می‌شود. هردو جهان (دنیا و آخرت) در برابر منقار عشق دانه‌ای بیش نیست. [پس ای طالب حقیقت با عاشقان راستین حشر و نشر کن تا لمحه‌ای از عشق حقیقی به تو رسد و تو نیز راه حق را عاشقانه طی کنی نه با تکلّف.]

(۲۷۲۷) دانه‌یی مر مرغ را هرگز خورَد؟ کاهدان مر اسب را هرگز چَرَد[۳]؟

به عنوان مثال، آیا ممکن است که دانه، پرنده را بخورد؟ و آیا کاهدان می‌تواند اسب را بخورد؟ [منظورِ چند بیت اخیر بازمی‌گردد به بیت (۷۱۸) به بعد در همین دفتر. در آنجا گفته آمد که در این جهان هر پدیده‌ای به اعتباری آکل است، و به اعتباری مأکول. یعنی جهان زنجیره‌ای است از ظهور و افول مدام موجودات و یا به تعبیر صوفیه مجموعه‌ای است از خلع و لُبس‌های دائمی. و تنها وجودِ لایزال الهی است که باقی و سرمدی است، نیز کسانی که مظهر اسماء و صفات الهی شده‌اند چون قطرهٔ وجود خود را به بحر بیکران هستی متصل کرده‌اند هرگز فنایی ندارند.]

(۲۷۲۸) بندگی کن تا شوی عاشق لَعَلّ[۴] بندگی کَسْبی‌ست، آید در عمل

بندگی حضرت حق را پیشهٔ خود کن تا شاید تو نیز عاشق شوی زیرا بندگی نوعی کسب است که از طریق عمل به دست می‌آید. یعنی بندگی جنبهٔ اکتسابی دارد و با سعی تلاش و عمل صالح حاصل گردد. [مولانا در اینجا تمایزی میان «عابد» و «عاشق» نهاده. «بندهٔ عابد» ممکن است خدا را به خاطر بیم از دوزخ و یا رغبت به بهشت عبادت کند، ولی «بندهٔ عاشق» خدا را به خاطر خدا عبادت می‌کند. رجوع شود به شرح بیت (۱۹۱۲) دفتر سوم.]

---

۱. مَأْکُول: خورده شده. اسم مفعول.

۲. نَوْل: منقار.

۳. چَرَد: بچرد، چَرا کند.

۴. لَعَلَّ: شاید. از حروف مشبّهةٌ به فعل عربی که بر مبتدا و خبر درمی‌آید. مبتدا را منصوب و اسم خود می‌کند و خبر را مرفوع. مانند لَعَلَّ سَعیداً ناجحٌ.

(۲۷۲۹) بـنده آزادی طـمع دارد ز جَـد[۱] عـاشق آزادی نـخواهـد تـا ابـد

بنده از بخت، توقّعِ آزادی دارد، اما عاشق تا ابد هیچگونه توقّع آزادی ندارد. [«آزادی» در اینجا به معنی فراغت و آسودگی است. یعنی کسی که حق‌تعالی را به خاطر نیل به نعیمش می‌پرستد آرزو دارد که اقبال الهی بدو روی کند و از بلا به راحت درآید. اما آنکه حق‌تعالی را عاشقانه می‌پرستد فراغت و آسودگی نمی‌طلبد بل به هر بلائی مرحبا گوید، زیرا اصولاً عشق، بلاخیز است خاصّه عشق حقیقی.]

(۲۷۳۰) بنده دایم خِلْعَت[۲] و ادرارجُوست[۳] خلعتِ عاشق هـمه دیـدارِ دوست

بنده دائماً (از آقای خود) خلعت و مستمرّی می‌طلبد. یعنی خصلت بنده اینست کـه پیوسته از آقای خود عطیّه و اِنعام طلب کند. اما خلعت عاشق عبارت است از دیدار حضرت معشوق. [بنده‌ای که خدا را به خاطر اِنعام و احسانش می‌پرستد مقامش پایین‌تر از بـنده‌ای است که فقط لقای حق را می‌طلبد و هیچگونه طمعی به اِنـعام و احسـان او ندارد، جز دیدار او.]

(۲۷۳۱) در نگنجد عشق در گفت و شـنید عشق، دریایی‌ست قعرش نـاپدید

حقیقتِ عشق در کلام بشر نمی‌گنجد، زیرا عشق، دریایی است که ژرفای آن ناپیداست. [چون عشق یافتنی است نه گفتنی.]

(۲۷۳۲) قـطره‌هایِ بـحر را نـتْوان شـمرد هفت دریا[۴] پیشِ آن بحر است خُرد

قطره‌های دریا را نمی‌توان شمرد. یعنی همانطور که شمارش قـطره‌های دریـا مـحال است، شرح حقیقت عشق نیز با کلام بشری محال است. هفت دریای عالَم در برابـر دریـای عشـق، حـقیر و بـی‌مقدار است. [رجـوع شـود بـه بـیت (۱۱۵ ـ ۱۱۲) دفـتر اول دربـارهٔ توصیف‌ناپذیر بودن عشق.]

---

۱. جَدّ: نصیب و بهره، بخت و اقبال.

۲. خِلْعَت: جامهٔ فاخری که از طرف شخصی بزرگ به کسی بخشیده شود. جمع: خِلَع.

۳. اِدرار: مستمرّی.

۴. هفت‌دریا: ر.ک. شرح بیت (۱۶۱۲) دفتر دوم.

(۲۷۳۳) این سخن پایان ندارد ای فلان　　باز رَوْ در قصّهٔ شیخِ زمان

ای فلانی، این سخن پایان‌پذیر نیست. یعنی اسرار کبریا در کلام بشری نمی‌گنجد. پس به حکایت شیخ زمانه یعنی «شیخ محمّد سَرْزَری» بازگرد. [با آنکه مولانا به خود می‌گوید به ادامهٔ نقل حکایت شیخ بازگرد، ولی به علّت غلیان معانی نمی‌تواند به حکایت بازگردد. بل دوباره فیلش یاد هندوستانِ عالَم الهی می‌کند و نکاتی ایراد می‌فرماید.]

در معنیِ لَوْلاکَ لَما خَلَقْتُ الْأَفْلاک

(۲۷۳۴) شد چنین شیخی گدائی کو به کو　　عشق آمد لاأُبالی[1]، اِتَّقُوا[2]

چنین شیخ محترم و کاملی به گدائی مبدّل شد که محلّه به محلّه پرسه می‌زد. عشق بی‌باک می‌آید، پس بترسید از آن. [در اینجا فعل ماضی «آمد» در معنی مضارع آمده است.

عشق ذاتاً بلاخیز است و با کسی هم شوخی ندارد. عشق با محافظه‌کاری‌ها و عافیت‌طلبی‌های کاسبکارانه سازگاری ندارد. اگر طالب میدان عشقی باید قید هست و نیستت را بزنی و در اندیشهٔ نام و ننگ نباشی. و اگر مردش نیستی سرجایت بنشین و بیهوده خود را به دردسر نینداز، زیرا عشق سرکش و خونین است به هر جا قدم نهد بی‌محابا زیر و رو می‌کند. چنانکه حضرت شیخ فریدالدین عطار (قَدَّسَ‌اللّهُ مَضْجَعَهُ) فرمود:

بعد از آن، وادیِّ عشق آمد پدید　　غرقِ آتش شد کسی کانجا رسید

توضیحِ مطلع این فصل در شرح بیت (۹۷۴) دفتر دوم، و (۱۰۳۰) دفتر چهارم آمده است.]

(۲۷۳۵) عشق جوشَد بحر را مانندِ دیگ　　عشق سایَد کوه را مانندِ ریگ

عشق دریا را مانند دیگ، می‌جوشاند، و عشق کوه را مانند ریگ، می‌ساید. [در اینجا

---

۱. لاأُبالی: در اصل فعل منفی مضارع متکلّم وحدهٔ عربی به معنی باکی ندارم، اما در فارسی به صورت صفت و قید استعمال شود. به معنی بی‌باک، بی‌پروا.

۲. اِتَّقُوا: بترسید، تقوی پیشه کنید. فعل امر از مصدر اِتّقاء و از ریشهٔ «و ق ی».

«جُوشَد» معنی متعدّدی دارد. یعنی «بجوشانَد».]

عشق بشکافد فلک را صد شکاف عشق لرزانَد زمین را از گِزاف[1] (۲۷۳۶)

عشق در آسمان صد شکاف ایجاد می‌کند. عشق، زمین را به شدّت می‌لرزاند. [ابیات اخیر بیانگر تأثیر و تصرّف عشق در جمیع کائنات است، و این مطلبی است که صوفیه بویژه مولانا بدان تأکیدات فراوان کرده‌اند. عشق در همه چیز ساری و جاری است و در هر چیز به نوعی تصرّف می‌کند.]

با محمّد بود عشقِ پاک جفت بهرِ عشق او را خدا لَوْلاک گفت (۲۷۳۷)

عشق خداوند سبحان با محمّد(ص) قرین و همراه بود، و به خاطر این عشق بود که خدا به او فرمود: اگر تو نبودی... [«لَوْلاک» یعنی اگر تو نبودی. اشاره است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۹۷۴) دفتر دوم، و (۱۰۳۰) دفتر چهارم آمده است. «عشقِ پاک» را به دو وجه می‌توان معنی کرد، یکی به صورت صفت و موصوف و دیگری به صورت اضافه. در وجه اول یعنی عشقی که از هوای نفسانی و علائم بشری پاک است، و در وجه دوم یعنی عشق خداوندی که از جمیع نواقص پاک و منزّه است.]

منتهی[2] در عشق، چون او بود فرد پس مر او را ز انبیا تخصیص کرد (۲۷۳۸)

چون او (پیامبر) تنها کسی بود که به نهایت مرتبهٔ عشق الهی رسیده بود، پس خداوند او را در میان پیامبران به این خطاب مخصوص کرد. [چنانکه در دفتر اول فرمود:

نامِ احمد نامِ جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست]

گر نبودی بهرِ عشقِ پاک را کَی وجودی دادمی افلاک را؟ (۲۷۳۹)

اگر به خاطر عشق پاک نبود، کی ممکن بود که افلاک را پدید آورم؟ [این بیت نیز از قول حضرت حق، خطاب به نبی‌اکرم(ص) است.]

---

۱. **گِزاف**: بسیار، بی‌حدّ.

۲. **مُنتهی**: به انتها رسیده، کمال یافته. مقابلِ مبتدی.

(۲۷۴۰) من بدان افراشتم چرخِ سَنیّ[۱] تا عُلُوِّ عشق را فهمی کنی

من از آنرو آسمان را برافراشتم تا بلندیِ مقام عشق را دریابی. یعنی ای محمّد این جهان به خاطر وجود تو که مظهر عشق الهی هستی خلق شده است. [رجوع شود به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۹۷۴) دفتر دوم، و (۱۰۳۰) دفتر چهارم آمده است.]

(۲۷۴۱) منفعت‌هایِ دگر آید ز چرخ آن چو بیضه[۲] تابع آید، این چو فَرْخ[۳]

این بیت از ابیات مشکل مثنوی است. سبب اشکال نیز مرجع ضمیر «آن» و «این» است. اگر ضمیر «آن» را به «علّو عشق»، و ضمیر «این» را به «منفعت‌های دیگر» راجع گردانیم[۴] معنی بیت اینگونه می‌شود: آسمان، سودمندی‌های دیگری نیز دارد. یعنی خلقت آسمان بجز نشان دادن بلندیِ مقام عشق، فواید دیگری نیز دارد. مقام رفیع عشق مانند تخم‌مرغ، تابع است و فواید دیگر مانند جوجه. یعنی همانطور که جوجه از تخم متولد می‌شود، فواید مختلف دیگر نیز از عشق پدید می‌آید، پس عشق، اصل و منشأ جمیع موجودات است. نیکلسون نیز رأی اکبرآبادی را صائب دانسته و می‌گوید: گمان می‌کنم نظر ولی‌محمّد (اکبرآبادی) صائب باشد که می‌گوید این ضمیر به مصراع دوم بیت سابق راجع است. آسمانها از بهرِ آشکار ساختن شکوه عشق آفریده آمد: آنها را نسبت به آدمی نیز فایده‌هاست اما اینها تبعی‌اند[۵].

چنانچه مرجع ضمیر «آن» را «چرخ» و مرجع «این» را «منفعت‌های دگر» فرض کنیم[۶] معنی مصراع دوم اینگونه می‌شود: وجودِ چرخ مانند تخم مرغ، و منافع حاصل از وجود آن، مانند جوجه‌ای است که از تخم‌مرغ متولّد می‌شود.

وجه دیگر اینست که «آن» را به «چرخ» و «این» را به عشق راجع گردانیم. حاصل این فرض اینست که عشق مانند جوجه، مقصود اصلی از عالَم است. وجه اول از همه مناسب‌تر است.]

---

۱. سَنیّ: بلند مرتبه، رفیع.

۲. بَیْضه: تخم‌مرغ.

۳. فَرْخ: جوجه.

۴. چنانکه اکبرآبادی بر این نظر است.

۵. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۸۸.

۶. چنانکه انقروی بدین فرض معتقد است.

خاک را من خوار کردم یکسری تا ز خواری عاشقان بویی بری (۲۷۴۲)

من خاک را از آنرو کاملاً خوار آفریدم که تو به خواریِ عشّاق پی ببری. یعنی بدانی که عشّاق خود را در راه معشوق خوار و خاکسار می‌کنند.

خاک را دادیم سبزی و نوی تا ز تبدیلِ فقیر آگه شوی (۲۷۴۳)

ما به خاک (زمین) از آنرو سبزی و تازه‌گی بخشیدیم تا بدانی که فقیر چگونه از عشق متحوّل می‌شود. [سبزی و طراوتی که حضرت حق به خاک عنایت فرموده برای هوشمندان عبرت‌آموز است. یعنی همانطور که از خاک تیره، سبزه و گُل و ریحان می‌روید، از جسم خاکی آدمی نیز احوال متعالی و اوصاف کمال و اخلاق پسندیده پدید می‌آید. اگر آدمی قدر وجود خود را بداند می‌تواند جنبه‌های مادّی و بشری خود را به جنبهٔ معنوی و الهی مبدّل سازد.]

با تو گویند این جِبالِ راسیات[1] وصفِ حالِ عاشقان اندر ثبات[2] (۲۷۴۴)

این کوههایِ پابرجا، حال عاشقان را در ثبات و پایداری برای تو بازگو می‌کنند. [کوههای شامخ و استوار نیز برای هوشمندان این نکته را بیان می‌کنند که عشّاق در عین خاکساری در راه معشوق مانند کوه، ثابت و باصلابت‌اند.]

گرچه آن معنی‌ست و این نقش، ای پسر تا به فهمِ تو کند نزدیک‌تر (۲۷۴۵)

ای پسر معنوی، اگرچه آن استواری، یعنی استواری عشّاق جنبهٔ معنوی دارد، و استواری کوه جنبهٔ ظاهری، اما این تشبیه برای آن است که مطلب به فهم تو نزدیکتر شود. [مولانا به کرّات در مثنوی به نارسائی استعارات و تشبیهات عارفانه تأکید کرده است. اما چاره‌ای نیست چنانکه کتب مقدّس سماوی نیز در تفهیم مطلب به تمثیل و تشبیه عنایت کرده‌اند.]

---

۱. جِبالِ راسیات: کوههای پابرجا و استوار. جِبال جمعِ جَبَل به معنی کوه، و راسیات، جمع راسِیَه به معنی ثابت و استوار. از فعلِ رَسَا یَرْسُو رَسْو (= ثبات و استواری). این کلمه یکبار در قرآن کریم، سورهٔ سبأ، آیهٔ ۱۳ آمده است.

۲. ثَبات: پایداری.

(۲۷۴۶) غصّه را با خار تشبیهی کنند آن نباشد، لیک تنبیهی کنند

به عنوان مثال، غم و غصّه را به خار تشبیه می‌کنند. هرچند غم و غصّه از جنس خار نیست ولی برای تفهیم مطلب چنین تشبیهی را به عمل می‌آورند.

(۲۷۴۷) آن دلِ قاسی[۱] که سنگش خواندند نامناسب بُد، مثالی راندند

مثال دیگر. دل سفت و سخت را نیز سنگ می‌گویند. قهراً سنگ و دل با هم تناسبی ندارند. ولی آنرا بر سبیل مثال ذکر می‌کنند. [چنانکه در آیهٔ ۷۴ سورهٔ بقره دل‌های سخت به سنگ و سخت‌تر از آن تشبیه شده است.]

(۲۷۴۸) در تصوّر در نیاید عینِ آن عیب بر تصویر نِهْ، نَفْی‌اش مدان

هیچگاه عین موضوع تشبیه به ذهن نمی‌آید. یعنی هرگز مُشَبَّه و مُشَبَّهٌبِه از همهٔ جهات و طابق‌النعل بالنعل بر هم منطبق نمی‌شوند. و نباید فقط به این بهانه که انطباق در تشبیه کامل نمی‌آید اصل تشبیه را رد کنی. بلکه عیب و نقص را از ذهن قاصر خود بدان و اصل تشبیه را مردود مدان.

رفتنِ آن شیخ در خانهٔ امیری بهرِ کُدیه، روزی چهار بار به زنبیل به اشارتِ غیب، و عتاب کردنِ امیر، او را بدان وقاحت[۲] و عذر گفتنِ او، امیر را

(۲۷۴۹) شیخ روزی چار کَرّت[۳] چون فقیر بهرِ کُدیه[۴] رفت در قصرِ امیر

شیخ محمّد سرْرزی روزی چهار دفعه مانند گدایان برای گدایی به کاخ سلطان می‌رفت.

---

۱. قاسی: سفت و سخت. از ریشهٔ «ق س و».
۲. وَقاحَت: بی‌شرمی، بی‌حیایی.
۳. کَرَّت: بار، دفعه، مرتبه.
۴. کُدْیه: سماجت در گدایی.

در کَفَش زنبیل و شَی لِلّه‌زنان خالقِ جان می‌بجوید تایِ نان (۲۷۵۰)

شیخ زنبیلی در دست داشت و فریاد می‌زد: چیزی در راه خدا بدهید.

نعل‌هایِ بازگونه‌ست[۱] ای پسر عقلِ کُلّی را کند هم خیره‌سر (۲۷۵۱)

ای پسر معنوی، اینگونه کارها غلط‌انداز است. یعنی اینکه عارفی باللّه و شیخی کامل دوره بِیفتد و گدائی کند نه تنها صاحبان عقول جزئیه را حیران می‌کند، بلکه صاحبان عقول کُلّیه را نیز به حیرت دچار می‌سازد.

چون امیرش دید گفتش: ای وقیح گویمت چیزی مَنِه نامم شَحیح[۲] (۲۷۵۲)

چون سلطان او را دید گفت: ای بی‌شرم، حرفی به تو می‌زنم ولی مرا تنگ‌چشم و بخیل مدان.

این چه سَغْری[۳] و چه روی است و چه کار؟ که به روزی اندر آیی چار بار (۲۷۵۳)

این چه پوست‌کلفتی و پُررویی و حرفه‌ای است که در یک روز چهاربار به گدایی می‌آیی؟

کیست اینجا شیخ اندر بندِ تو؟ من ندیدم نَزْگدا[۴] مانندِ تو (۲۷۵۴)

ای شیخ در اینجا چه کسی به تو توجه دارد؟ یعنی تو که این همه می‌آیی و می‌روی کسی به تو توجه نمی‌کند. پس اینقدر اینجا نیا. من تاکنون گدایی به سماجت تو ندیده‌ام.

حرمت و آبِ گدایان بُرده‌ای این چه عبّاسیِّ زشت آورده‌ای؟ (۲۷۵۵)

تو احترام و آبروی گدایان را برده‌ای. این چه گدابازیِ زشتی است که درآورده‌ای؟

---

۱. نعلِ بازگونه: ر.ک. شرح بیت (۲۴۸۱) دفتر اول.

۲. شَحیح: بخیل، تنگ‌چشم. از ریشهٔ «ش ح ح».

۳. سَغْری: مخفّفِ ساغری به معنی پوست خر و اسب. کنایه از پوست کلفت و ضخیم.

۴. نَزْگدا: گدای سمج و پُررو.

[«عبّاسی» در اینجا به معنی گدائی است، و این اسم مأخوذ است از نام گدای سمج و معروف یعنی «عبّاس دَبس»، رجوع شود به شرح بیت (۲۶۸۰) همین دفتر.]

(۲۷۵۶) غاشیه بر دوشِ[۱] تو عـبّاسِ دَبْس هیچ مُلْحِد[۲] را مباد این نفسِ نحس

عبّاس دبس چاکر توست. خدا نکند که چنین نَفْس ناخجسته‌ای نصیب کافر شود.

(۲۷۵۷) گفت: امیرا بنده فرمانم، خـموش زآتشم آگَه نه‌ای، چندین مجوش

شیخ گفت: ای امیر ساکت شو که من مطیع فرمان هستم. چون از آتش درونـم آگـاه نیستی اینقدر جوش نزن. یعنی مرا بیهوده مورد عتاب و خطاب قرار نده.

(۲۷۵۸) بهرِ نان در خویش حرصی دیدمی اشکـمِ نـانخواه را بـدریدمی

اگر برای دستیابی به نان در خود، طمعی احساس می‌کردم، قطعاً شکمِ نان طلبِ خود را می‌دریدم و خود را هلاک می‌کردم.

(۲۷۵۹) هفت سال از سوزِ عشقِ جسـمْ‌پَز در بیابان خورده‌ام مـن بـرگِ رز

من هفت سال از آتشِ عشقِ جسمْ‌گُداز در بیابان برگ درختِ انگور می‌خوردم.

(۲۷۶۰) تا ز برگِ خشک و تازه خوردنم سبز گشـته بـود ایـن رنگِ تـنم

آنقدر برگِ خوشیده و تازه خوردم که رنگ بدنم سبزْتاب شـد. [اگـر بـیان پـاره‌ای از فضـائـل بـه جهت خـودنمایی و سمعه نباشد خاصّه موجب تنبیه و تـنبّه بـاشد اشکـالی ندارد.]

(۲۷۶۱) تا تو باشی در حـجابِ بُـوالْـبَشَر سَرسَری در عـاشقان کـمتر نگـر

مادام که در حجاب بشری پوشیده شده‌ای به احوال عاشقانِ حقیقی بطور سطحی نگاه

---

۱. غاشیه بر دوش: خادم، چاکر. غاشیه در اینجا به مـعنی پـوشش زیـن اسب است. در قـدیم خـادمان، زین‌پوش خواجهٔ خود را بر دوش حمل می‌کردند.

۲. مُلْحِد: بی‌دین، کافر.

مکن. [زیرا با چشم ظاهربین نمی‌توان به حقیقت حال عارفانِ باللّه پی برد.]

زیرکان که موی‌ها بشکافتند　　علمِ هیأت را به جان دریافتند (۲۷۶۲)

هوشمندانی که موشکافی‌ها کرده‌اند علم هیأت را با تمام وجود یاد گرفتند. [ولی باز نتوانستند به اسرار عشق و عرفان واقف شوند. در اینجا «زیرکان» به نحو طنزآمیز کنایه از کوشندگان علوم رسمی و ظاهری است که با همهٔ محفوظات خود اسرار کبریا را نیارند شناخت. در تعریف **علم هیأت** گفته‌اند: **هیأت**، علمی است که بدان اَشکال افلاک و مساحت کرهٔ زمین دریافته شود. نیز گفته‌اند که علمی است که بوسیلهٔ آن، حالات اجرام بسیطهٔ عِلوی (آسمانی) و سِفلی (زمینی) و حرکات افلاک و کواکب و مقادیر آنها دانسته شود[۱].]

علمِ نارنجات و سِحْر و فلسفه　　گرچه نشناسند حقّ‌الْمَعْرِفَه[۲] (۲۷۶۳)

گرچه دانش مربوط به طلسم و جادو و فلسفه را آنطور که باید فرا نگرفتند. [«نارنجات» یعنی نیرنگ‌ها، زیرا «نارنج» معرّبِ نیرنگ است. مراد از **علم نارنجات** دانش و فنّی است که با فرا گرفتن آن، کارهای عجیب و شگفت‌آوری می‌کنند. بدان **صِناعةُالحیل** و یا **عِلمُالْحِیَل** نیز می‌گویند. البته از سحر خیلی ساده‌تر و نازلتر است و چیزی در حدّ شعبده‌بازی است. برخی به غلط شعبده‌بازی و صناعةالحیل را سحر و جادو می‌نامند، در حالی که سحر فنّی است بس مشکل. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۸۴۱) دفتر سوم و (۱۰۳۶) دفتر پنجم.]

لیک کوشیدند، تا امکانِ خود　　برگذشتند از همه اَقرانِ[۳] خود (۲۷۶۴)

ولی حتّی‌الامکان سعی کردند که از امثال خود جلو بیفتند. [مراد از علم «نارنجات» و «سحر» و «فلسفه»، علوم رسمی و ظاهری است. یکی از مسائل بنیادینی که در مثنوی به کرّات مطرح شده اینست که با محفوظات ظاهری و علم قیل و قال نمی‌توان به کُنه حقیقت رسید. این ابیات ناظر بدین موضوع است.]

---

۱. ر.ک. **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۱، ص ۴۷، **نفایس الفنون**، ج ۳، ص ۳۶۶.

۲. **حَقُّالْمَعْرِفَه**: معرفت حقیقی، شناخت آنطور که باید.

۳. **اَقْران**: جمعِ قِرْن به معنی نظیر، مانند، همتا.

(۲۷۶۵) عشق، غیرت[۱] کرد و زیشان در کشید شد چنین خورشید زیشان ناپدید

عشق الهی، غیرت ورزید و رخسار خود از آنان پوشیده داشت و در نتیجه چنین آفتاب عالمتابی از آنان نهان شد. [رجوع شود به شرح بیت (۵۶۲) همین دفتر.]

(۲۷۶۶) نورِ چشمی کو[۲] به روز اِستاره دید آفتابی چون ازو رُو در کشید؟

چشم زیرکانی که در اثنای روز حتی می‌تواند ستاره با ببیند عجیب است که خورشید (با این عظمت) چگونه از اینان رخسار در نقاب کشید و پنهان شد؟ [بیت فوق بر سبیل تعجّب آمده است. لاهوری (از شارحان مثنوی) معتقد است که این بیت طعن بر ابوعلی سیناست چه در قوّهٔ باصرهٔ او می‌گویند که در روز، ستارهٔ عُطارِد را می‌دیده است. با این همه آفتاب عشق را نتوانست مشاهده کند. خورشید حقیقت از شدّت ظهور مخفی است، زیرا محیط، مُحاط نشود.

الحق والانصاف که مولانا در بیان عجز عالمان ظاهری در کشف حقیقت تمثیلِ بس دقیق و والایی آورده است. منظور بیت: صاحبان عقول جزئیّه گرچه پدیده‌های خُرد طبیعی را دقیقاً مورد استقراء و آزمایش قرار می‌دهند ولی خورشید حقیقت را که در نظر عارفان از خورشید آسمان مشهودتر و مرئی‌تر است نمی‌بینند.]

(۲۷۶۷) زین گذر کن، پندِ من بپذیر، هین عاشقان را تو به چشمِ عشق بین

بهوش باش، پند مرا بپذیر و از طعن و بدگوئیِ عارفانِ باللّه صرف‌نظر کن. تو باید با چشم عشق به عاشقان نگاه کنی. [«زین» اشاره است به مفاد بیت (۲۷۵۶ ـ ۲۷۵۲) همین دفتر که ضمن آن امیر، آن شیخ عالیقدر را به بادِ سُخره و ناسزا گرفته بود. پس بیت فوق بر این تقدیر معنی شد.

مصراع دوم ناظر به این مطلب است که پی‌بردن به احوال درونی عارفانِ عاشق مستلزم داشتنِ تجربه‌های عرفانی است، و الّا هرگونه قضاوت و داوری در این باره تیری است که در تاریکی رها می‌شود. «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند».]

---

۱. غیرت: ر.ک. شرح بیت (۱۷۱۳) دفتر اول.
۲. کُو: محفّف که + او.

وقت نازک باشد و، جان در رَصَد[1] با تو نتوان گفت آن دَم عذرِ خَود (۲۷۶۸)

وقت عاشقان، تنگ است و جانهایشان مترصّدِ حضرت معشوق. پس آنان در این وقت نمی‌توانند عذر خود را برای دیگران شرح دهند. یعنی آنان از بس مستغرق حق‌اند نمی‌توانند حال خود را برای دیگران بیان کنند. پس تو خود هوشمندانه احوال آنان را دریاب. توضیح «وقت» در شرح بیت (۳۹۵۳) دفتر اول و (۱۴۲۶) دفتر سوم آمده است.]

فهم کن، موقوفِ آن گفتن مباش سینه‌هایِ عاشقان را کم خراش (۲۷۶۹)

این نکته را خود دریاب و مقیّد به شنیدن توضیحات آنان مباش، و دلِ عشّاق را جریحه‌دار مکن یعنی با سخنان ناهمواری که از حدسیّاتِ نادرستت دربارهٔ احوال درونی عارفان پدید می‌آید آنان را ناراحت مکن. [تو خود بر حال عارفان واقف شو و منتظر مباش که آنان حالِ درونی خود را برای تو شرح دهند. این کار ممکن نیست، زیرا احوال به اقوال در نیاید.]

نه گمانی بُرده‌یی تو زین نَشاط؟ حَزْم[2] را مگذار، می‌کن اِحتیاط (۲۷۷۰)

این بیت نیز از ابیات مشکل مثنوی است و ابهامِ آن به مصراع اول مربوط می‌شود. آیا مصراع اول را باید خبری خواند یا استفهامی؟ مراد از «نشاط» چیست؟ جمعی از شارحان آنرا خبری خوانده‌اند. بر این فرض معنی بیت اینست: تو از این نشاط هیچ گمانی به دست نیاورده‌ای. یعنی تو هیچ بویی از نشاط من نبرده‌ای و آنرا اصلاً نمی‌شناسی. «نَشاط» لفظاً به معنی شادی و چابکی است. اگر معنی اول را منظور داریم مراد از «نشاط» احوال خوش عرفانی و سُرورِ معنوی است. یعنی تو ای امیر از احوال درونی و سرورِ عرفانی من هیچ اطلاعی نداری. و اگر معنی دوم را منظور کنیم مراد از «نشاط» گدائی مصرّانه و تکدّیِ توأم با سماجت است. یعنی ای امیر، تو به رازِ تکدّیِ من واقف نیستی.

اما مناسب‌ترین توضیحِ بیت فوق که با سیاق و سباق ابیات درمی‌سازد اینست که اوّلاً بیت را استفهام اقراری بخوانیم و ثانیاً «نشاط» را به معنی کوشش و آمد و شدِ متکدّیانه فرض

---

۱. رَصَد: مراقب، مترصّد، نگهبان. این لفظ در مفرد و جمع و مذکّر و مؤنّث یکسان بکار می‌رود.

۲. حَزْم: دوراندیشی.

کنیم. پس معنی و مقصود کلّی بیت اینست: شیخ به آن امیر می‌گوید: مگر نه اینست که تو تکدّی مرا مانند تکدّی سایر گدایان پنداشتی؟ دوراندیشی را از دست مده و احتیاط کن. یعنی درست است که گمان تو نسبت به من از روی دوراندیشی بود، ولی مواظب باش که افراط در دوراندیشی آدمی را دچار بدگمانی و سوءظن می‌کند[۱]. الله‌اعلم.]

(۲۷۷۱) **واجبست و جایزست و مُسْتحیل[۲] این وسط را گیر در حَزم، ای دخیل[۳]**

در دنیا سه امر وجود دارد: واجب، ممکن و مُحال. ای تازه وارد یعنی ای سالک مبتدی احتیاطاً حد وسط را بگیر. [از بیت (۲۷۵۷) تا اینجا همچنان سخنان آن شیخ به امیر است.

منظور بیت: در قلمرو معرفت بشری قضایا سه‌گونه طبقه‌بندی شده است: وجوب، امکان و امتناع. مثلاً قضیّهٔ «نور، روشنی‌بخش است» قضیّه‌ای است واجب، زیرا روشنی از لوازم ذاتی نور است و تخلّف‌بردار نیست. و این قضیّه که «فلان شخص فردا می‌آید» قضیّه‌ای است ممکن، زیرا سلب و ایجابش هر دو محتمل است. و اما این قضیّه که ۲+۲ می‌شود ۵ قضیّه‌ای ممتنع است. مولانا در اینجا آدمی را از تصلّب و خشک مغزی پرهیز داده است او می‌گوید ای انسان به معلومات خود ارزشِ مطلق مده و دچار نخوت علمی مشو و هرآنچه را که از حیطهٔ آگاهی تو بیرون است نفی مکن. و قضایا را فقط به واجب و ممتنع تقسیم مکن بلکه به حدّ وسط که همانا «ممکن» است نیز باور بیاور. چنانکه آن امیرِ ظاهربین در تحلیل کار شیخ دچار مطلق‌بینی و کژاندیشی شد.]

---

۱. معنی اخیر با اقتباس از رأی اکبرآبادی ذکر شد. نیکلسون نیز در شرح این بیت گویا از نظر اکبرآبادی بهره جسته، ولی نامی از او نبرده است. شاید توارد باشد. الله اعلم.

۲. مُسْتَحیل: محال، ممتنع.

۳. دَخیل: کسی که جزو قبیله‌ای نباشد و بدانان بپیوندد. در اینجا مراد از آن سالک مبتدی است که تازه به اهل سلوک پیوسته است.

گریان شدنِ امیر از نصیحتِ شیخ و عکسِ صدقِ او و ایثار کردن مخزن بعد از آن گستاخی و استعصام شیخ و قبول ناکردن و گفتن که من بی‌اشارتی نیآرم تصرّفی کردن

(۲۷۷۲) این بگفت و گریه دَر شد های های اشک، غلطان بر رُخِ او جای جای

شیخ این سخنان را گفت و های های گریست، بطوریکه اشک بر پهنهٔ صورتش جاری شد.

(۲۷۷۳) صدقِ او هم بر ضمیرِ میر زد عشق هر دَم طُرفه[1] دیگی می‌پزد

صداقت قلبی شیخ بر دلِ امیر منعکس شد، زیرا عشق هر لحظه دیگی تازه و شگفت می‌پزد. [از خصوصیات عشق حقیقی، تازگی و تجدّد است. عشق هر لحظه جلوه‌ای تازه دارد از اینرو عشاقِ عارف، تازه‌بین و سیّال هستند.]

(۲۷۷۴) صدقِ عاشق بر جمادی می‌تند چه عجب گر بر دلِ دانا زند؟

در جایی که صداقت عاشق حتّی جماد را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد چه جای شگفتی است که بر دل دانایان اثر بگذارد؟ یعنی تعجّبی ندارد که انسان عاقل تحت تأثیر عشق قرار بگیرد.

(۲۷۷۵) صدقِ موسی بر عصا و کوه زد بلکه بر دریایِ پُر اِشکوه زد

چنانکه مثلاً صداقت حضرت موسی(ع) نه تنها بر عصا و کوه اثر گذاشت، بلکه حتّی دریایِ پُرشکوه را نیز تحت تأثیر قرار داد. [مراد از کوه، کوه طور است که در آن وادی حضرت حق بر کوه تجلّی کرد و آنرا متلاشی نمود. مولانا می‌گوید هم تأثیر عصای موسی و هم اندکاکِ کوه طور بواسطهٔ صدق باطن موسی بوده است. مصراع دوم اشاره است به شکافته شدن دریا برای موسی و قومش. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۴۰) دفتر دوم.]

(۲۷۷۶) صدقِ احمد بر جمالِ ماه زد بلکه بر خورشیدِ رخشان راه زد

مثال دیگر، صداقت باطنی حضرت احمد(ص) بر زیبایی ماه اثر نهاد، و حتی حرکت

---

۱. طُرفه: نادر، شگفت، تازه.

خورشید تابان را در مسیر عادی‌اش تحت تأثیر قرار داد. [مصراع اول اشارت است به «انشقاق قمر» که توضیح آن در شرح بیت (۲۸۳۱) دفتر چهارم آمده است. مصراع دوم به مسألهٔ **رَدُّالشَّمْس** اشارت دارد که علاوه بر منابع روائی شیعه کثیری از بزرگان اهل سنّت به اِسناد فراوان آنرا روایت کرده‌اند که برخی از آن احادیث «صحیح» است و بعضی «حَسَن»، از جمله حافظ ابوالحسن عثمان بن ابی شیبه عبسی کوفی (متوفای ۲۳۹) در **سنن** خود. حافظ ابوجعفر احمد بن صالح مصری (متوفای سال ۲۴۸) که بخاری در **صحیح** خود او را ثقه دانسته است. ابو حفص عمر بن احمد مشهور به **ابن شاهین** (متوفای ۳۵۸) در **مسند** خود. فقیه ابوالحسن علی بن حبیب بصری بغدادیِ شافعی مشهور به **ماوردی** (متوفای سال ۴۵۰) در **اعلام النبوة**. حافظ قاضی عیاض ابوالفضل مالکی اندلسی (متوفای سال ۵۴۴) در **الشفاء** پس از نقل حدیث مذکور به صحّت آن تصریح می‌کند. حافظ ابوعبدالله محمد بن یوسف کنجی شافعی (متوفای سال ۶۵۸) در **کفایةالطالب** فصلی را به حدیث **رَدُّالشَّمْس** اختصاص داده است. علّامهٔ امینی در این باب در کتاب **الغدیر** مفصّلاً تحقیق کرده است و مطالب فوق برگرفته از آن کتاب است. اما متن حدیث: از **اَسماء**، بنتِ عمیس نقل شده که پیامبر نماز ظهر را در «صهباء» از اراضی خیبر اقامه فرمود. آنگاه علی را برای کاری فرستاد. وقتی علی بازگشت، پیامبر نماز عصر را گزارده بود. پیامبر سر خود را به دامان علی نهاد و تا غروب خورشید علی بدان حال بود و تکان نخورد (مبادا پیامبر از خواب برخیزد). وقتی پیامبر از خواب بیدار شد و دانست که نماز عصرِ علی قضا شده دست به دعا برداشت و گفت: **اَللّٰهُمَّ اِنَّ عَبْدَکَ عَلِیّاً احْتَبَسَ نَفْسَهُ عَلیٰ نَبِیِّهِ فَرُدَّ عَلَیْهِ شَرَقَهٰا**. «خداوندا بندهٔ تو علی برای پیامبرش، خویشتن‌داری کرد تو نیز فروغ خورشید را بر او بازگردان.» **اَسماء** گوید: ناگاه خورشید طالع شد تا جایی که آفتاب بر فراز کوهها برآمد. علی برخاست و وضو ساخت و نماز عصر را بگزارد. سپس خورشید غروب کرد. علامهٔ مجلسی نیز این واقعه را در جلد هفدهم **بحارالانوار** در باب معجزات آسمانی پیامبر(ص) آورده است.

مولانا با اشاره به معجزات مذکور می‌گوید که انبیاء و اولیاء هر کاری که صورت دادند بنیادش صدقِ باطن بود. و صدق نیز شمشیری است بُرا. چنانکه ذوالنّون گفت: **اَلصِّدْقُ سَیْفُاللّٰهِ فی اَرْضِهِ مٰا وُضِعَ عَلیٰ شَیْءٍ اِلّٰا قَطَعَ**[1]. «صدق، شمشیر خدا در زمین است.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۸۷۴.

به هرچه خورَد، [بی چون و چرا] آنرا قطع می‌کند.» پس هر که صدق باطن داشته باشد بر عناصر طبیعت تصرّف می‌کند و اراده‌اش فوقِ همهٔ اشیاء قرار می‌گیرد. پس جای تعجّب نیست که صدق باطن شیخ، قلب امیر را تحت تأثیر خود قرار داد. چنانکه در ابیات بعدی آمده است.]

رُو به رُو آورده، هر دو در نفیر گشته گریان، هم امیر و هم فقیر (۲۷۷۷)

هر دو ناله کنان مقابل هم ایستادند. هم امیر گریه می‌کرد و هم آن شیخ فقیر.

ساعتی بسیار چون بگریستند گفت میر او را که: خیز ای ارجمند (۲۷۷۸)

چون مدتی طولانی گریه کردند، امیر گفت: ای شخص بزرگوار بلند شو.

هرچه خواهی، از خزانه برگزین گرچه استحقاق داری صد چنین (۲۷۷۹)

هرچه زر و سیم می‌خواهی از خزانه بردار. اگرچه سزاوار صد خزانهٔ اینچنینی هستی.

خانه آنِ توست هر چِت میل هست برگزین، خود هر دو عالَم اندک است (۲۷۸۰)

این خانه به تو تعلّق دارد. هرچه دوست داری بردار. حتی دو جهان نیز برای تو کم است.

گفت: دستوری ندادندم چنین که به دستِ خویش چیزی برگزین (۲۷۸۱)

شیخ گفت: به من چنین اجازه‌ای نداده‌اند که به اختیار خود هرچه خواستی بردار.

من ز خود نَتْوانم این کردن فُضول که کنم من این دخیلانه[1] دُخول (۲۷۸۲)

من به اختیار خود نمی‌توانم چنین گستاخی و جسارتی کنم که مانند تازه واردان بدانجا در آیم. یعنی خلاصه بی‌اذن کاری نمی‌کنم.

این بهانه کرد و مُهره در ربود مانع، آن بُد کآن عطا صادق نبود (۲۷۸۳)

شیخ این مطلب را بهانه کرد و خود را از دست امیر نجات داد، زیرا چیزی که سبب شد

---

۱. دخیلانه: مانند دخیل.

که شیخ، عطای امیر را نپذیرد این بود که امیر در این بخشش صدق نیّت نداشت. [«مُهره ربودن» به معنی نجات یافتن و غلبه کردن است. مراد اینست که شیخ حرف خود را پیش بُرد و به رغم اصرار امیر چیزی از عطای او قبول نکرد و بهانه آورد که من در اخذ عطایا مأذون نیستم.]

(۲۷۸۴) نه، که صادق بود و پاک از غِلّ و خشم شیخ را هر صدق می‌نآمد به چشم

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی سؤالی می‌کند: یا حضرت مولانا تو که در ابیات قبلی گفتی که صدق باطن شیخ، امیر را تحت تأثیر قرار داد بطوریکه از شدّت انفعال گریست. پس چطور الآن می‌گویی که او در عطای خود صادق نبود؟ اما جواب: اینکه گفتم امیر در عطای خود صادق نبود به این معنی نیست که او هیچگونه صدقی نداشت. بلکه او صادق بود و سینه‌ای زدوده از خشم و ناپاکی داشت، ولی مطلب اینجاست که هر صدقی مورد تأیید آن شیخ نبود. یعنی همانطور که هر چیزی دارای نسبت‌ها و مرتبه‌هاست، صدق نیز مراتبی دارد. و آن امیر گرچه دارای مرتبه‌ای از صدق باطن بود، ولی نه آن مرتبه‌ای که مورد نظر شیخ باشد.

(۲۷۸۵) گفت: فرمانم چنین داده‌ست اِله که گدایانه برو نانی نخواه

شیخ گفت: خداوند به من امر کرده است که مانند گدایان برو خانه به خانه نان طلب کن. [فرمان حق این بوده است که همچون گدایان نان طلب کنم نه آنکه در اموال مردم به میل خود، دخل و تصرّفی کنم. اَلمأمورُ مَعذور.]

اشارت آمدن از غیب به شیخ که این دو سال به فرمان ما بستدی و بدادی، بعد از این بده و مَستان، دست در زیر حصیر می‌کن که آن را چون انبان بُوهُرَیره کردیم در حقِّ تو. هرچه خواهی بیابی، تا یقین شود عالمیان راکه وَرایِ این عالمی است که خاک به کف گیری زر شود، مُرده در او آید زنده شود، نحسِ اکبر در وی آید سعدِ اکبر شود، کفر در او آید ایمان گردد، زهر در او آید تریاق شود. نه داخلِ این عالَم است و نه خارج این عالَم، نه تحت و نه فوق، نه متّصل، نه منفصل، بی‌چون و بی‌چگونه، هردم از او هزاران اثر و نمونه ظاهر می‌شود، چنانکه صنعتِ دست با صورت دست و غمزهٔ چشم با صورت چشم و فصاحت زبان، با صورت زبان نه داخل است و نه خارج او، نه متّصل و نه منفصل. وَالْعاقِلُ یَکْفیهِ الْاِشارَةُ

تا دو سال این کار کرد آن مردِ کار بعد از آن امر آمدش از کردگار (۲۷۸۶)

آن لایقْ‌مرد تا دو سال این کار را انجام داد، سپس از بارگاه الهی فرمان در رسید. [در مطلع این فصل جلیل به «انبان بُوهُرَیره» اشارت شده است. منشأ این مَثَل و کنایه روایتی است که ابونعیم اصفهانی در **دلائل النبوة** و در ذیل «ذِکْرُ خَبَرِ مِزْوَدِ اَبی هُرَیْرَة»[1] آورده است.

ابوهریره لقب عبدالرحمن بن صَخْر دَوْسی از اصحاب رسول‌الله(ص) است که به کثرت حدیث شهرت دارد و روایاتش چندان مورد اعتماد نیست[2].

متن عربی روایت مورد نظر را در اینجا ترجمه می‌کنیم: ابوهریره گفت به سه مصیبت گرفتار آمده‌ام. رحلت رسول خدا که صحابه و خادم کوچک او بودم، قتل عثمان و به سرقت رفتن انبانم. گفتند: ماجرای انبان چیست؟ گفت: در غزوه‌ای همراه رسولِ خدا بودیم که سپاهیان گرسنه شدند. پیامبر فرمود: ای اباهریره آیا چیزی همراه داری؟ گفتم: آری، مقداری خرما در انبان دارم. فرمود: آن را نزد من آور. آوردم. پس پیامبر دست در آن کرد و مشتی خرما درآورد و فرمود ده نفر را فراخوان. فراخواندم. آنان از آن خرما خوردند و سیر شدند. و

---

۱. «گزارش انبانِ اَبوهُرَیْرَه».

۲. ر.ک. حواشی و تعلیقات استاد فروزانفر بر دیوان شمس، ج ۷، ص ۱۹۹ ـ ۱۹۸.

به همین ترتیب همهٔ سپاهیان خوردند و سیر شدند. سپس انبان را به من داد و فرمود: هر وقت خواستی دست در آن کن و مشتی از آن بردار و وارونه‌اش مکن. در دورهٔ حیات رسول خدا از آن انبان می‌خوردم. در دورهٔ ابوبکر و عمر و عثمان هم این وضع ادامه داشت تا وقتی که عثمان کشته شد خانه‌ام به غارت رفت و انبانم گم شد.

مراد از «سعد اکبر»، ستارهٔ مشتری و زهره، و منظور از «نحس اکبر»، ستارهٔ زُحَل است. رجوع شود به شرح بیت (۷۵۳ ـ ۷۵۱) دفتر اول.]

(۲۷۸۷) **بعد از این می‌ده، ولی از کس مخواه ما بدادیمت ز غیب این دستگاه**[۱]

زین پس به مردم احسان کن، ولی از کسی چیزی مخواه. ما از خزانهٔ غیب این سرمایه و جاه و جلال را به تو عطا کرده‌ایم.

(۲۷۸۸) **هر که خواهد از تو، از یک تا هزار دست در زیرِ حصیری کن، برآر**

هر کس از تو چیزی کم یا زیاد بخواهد دست زیر حصیر کن و آنرا بیرون آور. [«یک تا هزار» کنایه از کم تا زیاد است. پس هیچکس را دست خالی باز مگردان زیرا تو مظهر اسمِ «وهّاب» هستی.]

(۲۷۸۹) **هین ز گنجِ رحمتِ بی‌مَر[۲] بده در کفِ تو خاک گردد زر، بده**

بهوش باش، از گنجینهٔ رحمتِ بی‌حساب (بیکران) به نیازمندان احسان کن. این خاک به دست تو طلا می‌شود، آنرا به فقیران بده.

(۲۷۹۰) **هرچه خواهندت، بده مندیش از آن دادِ یزدان[۳] را تو بیش از بیش دان**

هرچه که نیازمندان از تو درخواست کردند به آنان بده. و از آن هیچ اندیشناک مشو. تو باید عطای الهی را بیش از بیش بدانی.

---

۱. دَسْتگاه: سرمایه، قدرت، جاه و جلال.

۲. بی‌مَرّ: بی‌شمار، بی‌حساب.

۳. دادِ یزدان: عطای خداوند.

در عطایِ ما نه تحشیر[1] و نه کم　　نه پشیمانی نه حسرت زین کرم (۲۷۹۱)

در عطای ما هیچگونه تنگی و کاستی وجود ندارد، و نیز هیچگونه پشیمانی و حسرتی از این بخشش پیش نمی‌آید. [آنان که با روحیهٔ مادی و دنیوی چیزی به کسی می‌بخشند، ممکن است بعدها از کار خود نادم و یا حسرت‌زده شوند. ولی عطای حق‌تعالی اینگونه نیست. نه کاستی می‌گیرد و نه از عطای خود پشیمان و منفعل می‌گردد. بندگان خالص و صادق خدا نیز همینگونه‌اند، زیرا عمل صالح را به خاطر مزد انجام نمی‌دهند.]

دست زیرِ بوریا[2] کن ای سَنَد[3]　　از برایِ رویْ‌پوشِ چشمِ بد (۲۷۹۲)

ای بندهٔ مورد اعتماد برای آنکه کوردلان از مشاهدهٔ کرامت تو پوشیده و محتجب مانند دست به زیر حصیر ببر. [آنان که فقط علل و اسباب را می‌بینند و نه مسبّب‌الاسباب را، در زمرهٔ کوردلان‌اند. اینان اسرار کرامات و خوارق عادات مردان خدا را درنمی‌یابند، از اینرو می‌گوید برای آنکه کرامت خود را از این گروه پوشیده داری دست به زیر حصیر ببر و وانمود کن که زر و سیم را از آن زیر برمی‌داری و به فقیران می‌دهی، در حالی که واقعاً نیازی بدین کار نیست. زیرا ما از عالم غیب بی‌هیچ واسطه و سببی آن زخارف را برای تو فراهم می‌آوریم. چرا که عبد صالح و عارف کامل، مظهر اسم مُبَدِّل است لذا می‌تواند مشتی خاک را به طلا و اشرفی تبدیل کند. شارحی در معنی بیت فوق گفته است: «برای در امان ماندن از چشم بد، دست به زیر حصیر ببر». و این معنی البته سهوی فاحش و عدم توجه به مفهوم بیت است.]

پس ز زیرِ بوریا پُر کن تو مشت　　دِه به دستِ سایلِ بشکسته پشت (۲۷۹۳)

سپس از زیر حصیر، مشت خود را پُر کن و آنرا به دست گدای عاجز بده.

بعد ازین از اجرِ ناممنون بده　　هر که خواهد، گوهرِ مکنون بده (۲۷۹۴)

زین پس احسانی ناگسستنی داشته باش. بطوریکه هر کس چیزی از تو خواست بدو

---

۱. تَحْشیر: جمع کردنِ اموال بسیار، تنگ گرفتن و کم کردن نفقه بر اهل و فرزندان و دیگران.

۲. بوریا: حصیر.

۳. سَنَد: تکیه‌گاه. در اینجا شخص مورد اعتماد.

گوهر گرانبها بده. [در مصراع دوم جایز است که «گوهر مکنون» مفعول فعلِ «خواهد» فرض شود. یعنی هر کس گوهر گرانبها خواست بدو بده. «اَجْرِنامَمْنُون» مقتبس است از قرآن کریم. این تعبیر در سورهٔ فُصِّلَتْ آیهٔ ۸، و سورهٔ قلم، آیهٔ ۳، و سورهٔ انشقاق، آیهٔ ۲۵، و سورهٔ تین، آیهٔ ۶ آمده است اِنَّالَّذینَ آمَنُوا وَ عِمُلوا الصَّالِحاتِ لَهُمْ اَجْرٌ غَیْرُ مَمْنونٍ. «برای آنان که ایمان آورده‌اند و عمل شایسته بجا می‌آورند پاداشی ناگسستنی است». «مَنّ» مصدر ثلاثی مجرّد به معنی قطع کردن و بریدن است. و «ممنون» اسم مفعول از آن مصدر به معنی مقطوع و بریده شده است. «گوهرِ مَکْنون» نیز اقتباسی لفظی از آیهٔ ۲۴ سورهٔ واقعه: کَاَمْثالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَکْنُونِ. «مانند مرواریدهای نهفته در صدف‌اند». «مکنون» اسم مفعول از مصدر کَنّ (= نهفتن) به معنی نهفته شده و پوشیده شده است. طبرسی در توضیح آن گفته است: اَیْ اَلدُّرُّ الْمَصُونُ الْمَخْزُونُ فِی‌الصَّدَفِ لَمْ تَمَسَّهُ الْاَیْدی[1]. «یعنی مروارید نگهداشته شده و نهفته در صدف که هیچ دستی آنرا نسوده است.» و این تعبیر کنایه از بکارت و لطافت و گرانبهایی آن است. پس در بیت فوق «گوهرِ مکنون» یعنی گوهر لطیف و گرانبها.]

(۲۷۹۵) رَوْ، یَدُاللّه فَوْقَ اَیدیهِمْ تو باش همچو دستِ حق گِزافی رزق پاش

تو برو دستِ برتر حق‌تعالی باش، و مانند دست حق، بی‌حساب روزی نثار کن. [در مصراع اول قسمتی از آیهٔ ۱۰ سورهٔ فتح آمده است که توضیح آن در شرح بیت (۱۹۱۸) دفتر دوم گذشت.

منظور بیت: حق‌تعالی بدان شیخ به طریق الهام فرمود: در عطا و بخشش مظهر دست خدا باش. همانطور که حق‌تعالی بی‌سبب و غرض می‌بخشد تو نیز اینگونه باش و در احسان و کار خیر منتظر جواب آن مباش.]

(۲۷۹۶) وام‌داران را ز عُهده وارهان همچو باران سبز کن فرش جهان

بدهکاران را از التزام بدهی نجات بده. و مانند باران زمین دنیا را سبز و خرّم کن. یعنی با عطایای بی‌حسابِ خود دل آدمیان را شادمان گردان و جامعه‌ای باصفا و وفا تربیت کن به‌طوری که افراد آن از وجود یکدیگر لذّت ببرند نه آنکه همچون گرگ هار به یکدیگر حمله آرند.

---

۱. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۲۱۷.

بود یک سالِ دگر کارش همین که بدادی زر ز کیسهٔ ربِّ دین (۲۷۹۷)

کار شیخ یک سال دیگر همین بود که از کیسهٔ پروردگار دین به محتاجان ببخشد.

زر شدی خاکِ سیه، اندر کَفَش حاتمِ طایی گدایی در صفش (۲۷۹۸)

حتی خاک سیاه در دست آن شیخ جلیل‌القدر به طلا مبدل می‌شد. ثروت و حشمت شیخ بدانجا رسید که حاتم طائی نیز در قیاس با او گدائی بیش نبود. [ثروت آن شیخ کامل تنها جنبهٔ دنیوی نداشت، بلکه جنبهٔ معنوی نیز داشت. از جمله عطایای الهی بدو آن بود که از ضمیر هر کس مطّلع می‌شد. لذا وقتی که نیازمندی نزد او می‌رفت، بی‌آنکه از او سؤالی کند نوع نیاز و مقدار آن را به فراست درمی‌یافت و آن‌را برآورده می‌ساخت. چنانکه در ابیات بعدی آمده است. توضیح مربوط به حاتم طائی در شرح بیت (۲۲۴۴) دفتر اول آمده است.]

دانستنِ شیخ، ضمیرِ سایل را بی‌گفتن، و دانستن قدر وام وام‌داران بی‌گفتن که نشانِ آن باشد که: اُخْرُجْ بِصِفاتی اِلیٰ خَلْقی

حاجتِ خود گر نگفتی آن فقیر او بدادی و بدانستی ضمیر (۲۷۹۹)

فقیری که نزد آن شیخ می‌آمد، اگر حاجت خود را بر زبان هم نمی‌آورد، شیخ از ضمیر او آگاه می‌شد و نیاز او را برآورده می‌ساخت. [در حالی که ریاکاران وقتی می‌خواهند چیزی به کسی ببخشند ابتدا فرد نیازمند را به انحاء مختلف ذلیل و شرمسار می‌کنند و سپس چیزی بدو می‌دهند. مولانا در اثر دیگر خود می‌فرماید: این سخن برای آن کس است که او به سخن محتاج است که ادراک کند، اما آن که بی‌سخن ادراک کند با وی چه حاجت سخن است[1]؟ در مطلع این فصل اشارت است به روایتی که توضیح آن در شرح بیت (۲۰۲۰) همین دفتر آمده است.]

آنچه در دل داشتی آن پُشت خم قدرِ آن دادی بدو، نه بیش و کم (۲۸۰۰)

فقیر درمانده هرچه در دل داشت، شیخ بدون کاشت و فزود بدو می‌بخشد. [«پُشت

---

۱. فیه‌مافیه، ص ۲۲.

خَم» لفظاً به معنی خمیده‌قامت یا گوژپشت است. در اینجا بهتر است معنی مجازی آن را ملحوظ داریم نه فقط معنی حقیقی آن را چون منطقی نیست که آن شیخ فقط به نیازمندان گوژپشت عطا می‌کرد. پس مراد از «پشت خم» کسی است که از سنگینی بار محنت و مسکنت عاجز و درمانده شده باشد.]

(۲۸۰۱) **پس بگفتندی: چه دانستی که او این قدر اندیشه دارد؟ ای عمو**

عدّه‌ای از مردم که به کرامت شیخ پی برده بودند بدو می‌گفتند: عموجان آخر از کجا دانستی که فلان فقیر این مقدار حاجت در دل دارد؟

(۲۸۰۲) **او بگفتی: خانهٔ دل خلوت است خالی از کُدیه[1]، مثالِ جنّت است**

شیخ جواب می‌داد: خانهٔ دل، خلوت است و مانند بهشت از هرگونه سؤال خالی است. [مولانا در اینجا خانهٔ دل عارفان و صاحبدلان را به بهشت تشبیه می‌کند که در آنجا هیچگونه فقر و حاجتی به غیر حق نیست. چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۷۱ سورهٔ زخرف آمده است: ...وَفیهٰا مٰا تَشْتَهیهِ الْاَنْفُسُ و تَلَذُّالْاَعْیُنُ وَ اَنْتُمْ فیهٰا خٰالِدونَ. «... و در آنجا (بهشت) هر آنچه نفس‌ها بخواهند و چشم‌ها لذّت برند وجود دارد. و شما در آن جاودانه‌اید.» طبرسی می‌گوید: خداوند به نحو ایجاز جمیع نعمت‌ها را با دو وصف «اشتهای نفس» و «التذاذ چشم» بیان داشته است، و اگر همهٔ مردم جمع شوند نمی‌توانند نعمتی نام برند که فراتر از این دو وصف باشد[2]. پس برخوردار شدن از نعیم بهشتی نیاز به تکدّی و سؤال ندارد، بل منوط به میل درونی بهشتیان است.

منظور بیت: چون خانهٔ دل عارفان باللّه از هر گونه نیاز غیرالهی و خواطر نفسانی خالی است، چشم دلشان از جمیع حجاب‌ها مبرّا شده است. از اینرو با نور حق، بواطن و ضمایر اشخاص را می‌خوانند. پس ای طالب حقیقت تو نیز سینه‌ات را از اوصاف نفسانی پاک کن تا دیده‌ور شوی. چنانکه در بیت (۱۴۵) و (۱۴۶) دفتر دوم فرماید:

کان نَفَس خواهد ز باران پاک‌تر وز فرشته در روش درّاک‌تر
عمرها بایست تا دم پاک شد تا امین و محرم افلاک شد]

---

۱. کُدْیَه: سماجت در گدائی، سؤال و تکدّی.
۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۵۶.

اندر او جز عشقِ یزدان کار نیست　　جز خیالِ وصلِ او دیّار[1] نیست　　(۲۸۰۳)

در خانهٔ دل عارفان جز عشق حضرت حق کار و بار دیگری نیست. و جز خیال وصال حق، کسی دیگر در آن خانه سکونت ندارد.

خانه را من رُوفتم از نیک و بد　　خانه‌ام پُرَّست از عشقِ احد　　(۲۸۰۴)

من خانهٔ دل را از نیک و بد زدوده‌ام. یعنی دلم را از غیر حق پاک کرده‌ام. و خانهٔ دلم آکنده از عشق خداوند یگانه است. [این بیت تأکید مضمون بیت قبلی است.]

هرچه بینم اندر او غیرِ خدا　　آنِ من نَبْوَد، بُوَد عکسِ گدا　　(۲۸۰۵)

در آینهٔ دلم هرچه بجز خدا مشاهده کنم به من تعلّق ندارد، بلکه انعکاس حاجت گداست. [این بیت نیز از زبان شیخ خطاب به کسانی است که سؤال کردند چگونه تو ضمایر اشخاص را می‌خوانی؟ او می‌گوید: هرگاه نیازی در دلم پدیدار شود اطمینان دارم که آن نیاز از من نیست بل بازتاب نیاز فقیران است. پس ای سالک تو نیز سینه‌ات را از کینه و آز و جمیع خواطر غیرِ حق پاک کن تا به اسرار بواطن واقف شوی.]

گر در آبی نخل یا عُرجون نمود　　جز ز عکس نخلهٔ بیرون نبود　　(۲۸۰۶)

به عنوان مثال، اگر نخل یا شاخهٔ کهنه و خمیدهٔ نخل در آب دیده شود، چیزی جز انعکاس صورت نخلِ خارج از آب نیست. [«عُرجون» به معنی شاخهٔ درخت خرما از مقطع تنهٔ درخت تا محلّ انشعاب برگ‌هاست. این قسمت از درخت، معمولاً به‌خاطر سنگینی برگ‌ها و خوشه‌های خرما خمیده و هلالْ‌مانند می‌شود، و چون کهنه و سالمند شود زردْفام گردد. از اینرو در آیهٔ ۴۰ـ۳۸ سورهٔ یس هلالِ ماه به «عُرْجون» تشبیه شده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۲۴) دفتر چهارم.]

در تگِ آب ار ببینی صورتی　　عکس بیرون باشد آن نقش ای فتی　　(۲۸۰۷)

ای جوانمرد، اگر در درون آب تصویری مشاهده کنی، قهراً آن تصویر عکس شخصی است که در بیرون آب است. [منظور دو بیت اخیر: قلب عارفان روشن‌بین، مانند آب صاف و

---

۱. دَیّار: ساکن دیر، کس، کسی.

زلال، از هرگونه غلّ و غشّی پاک و منزّه است. پس هرگاه کسی نزد آنان آید مکنونات ضمیر و احوالِ ستیرِ قلبی او بر قلب آنان انعکاس یابد. بدین ترتیب عارفان از ضمیر اشخاص بی‌هیچ مبادلهٔ کلامی آگاه شوند. «فَتیٰ» را در اینجا باید بر وزن «فعیل» خواند تا قافیه مناسب آید.]

(۲۸۰۸) لیک تا آب از قَذیٰ[۱] خالی شدن تنقیه[۲] شرطست در جویِ بدن

لیکن همانطور که آب باید از خس و خاشاک پاک گردد، جوی بدن نیز باید پاکسازی شود. [همانطور که جویِ آب را ابتدا از کثافات پاک می‌کنند و سپس آب در آن می‌اندازند، وجود خود را باید از لوث هواهای نفسانی پاک کنی تا مکنونات ضمیر اشخاص در قلب تو منعکس شود، زیرا همانطور که در آب کثیف و پر از خس و خاشاک نمی‌توانی تصویر چیزی را مشاهده کنی، در قلب تیره و منکدر و آکنده از افکار و خیالات فاسده نیز نمی‌توانی به اسرار ضمایر پی بری.]

(۲۸۰۹) تا نماند تیرگی و خس در او تا امین گردد، نماید عکسِ رُو

جُویِ وجود خود را پاک کن تا تیرگی هواهای نفسانی و خس و خاشاک افکار فاسده در آن باقی نماند. در نتیجه قلبت امین و باصفا گردد و چهرهٔ قلب دیگران را به تو نشان دهد.

(۲۸۱۰) جز گِلابه در تنت، کو ای مُقِل[۳]؟ آب، صافی کن ز گِل ای خصمِ دل

ای فقیر در وجودت بجز آبِ گِل‌آلود چیست؟ یعنی ای کسی که از حیث فضائل معنوی و کمالاتِ باطنی فقیری، در وجود تو جز اوصاف و احوال بد و ناپسند چیزی وجود ندارد. ای دشمن دل و جان آبِ روح و قلبت را از گِل و لای جسمانی و شهوانی پاک کن.

(۲۸۱۱) تو بر آنی هر دَمی کز خواب و خَور خاک ریزی اندرین جُو بیشتر

تو آهنگِ آن داری که لحظه به لحظه با کثرت خوردن و خوابیدن هر چه بیشتر جویِ وجودت را «خاک‌انبار» کنی.

---

۱. قَذیٰ: خس و خاشاک، گرد و خاک. جمع: قُذًی و اَقْذاه.

۲. تَنْقیَه: پاک کردن، لایروبی جوی و قنات، اماله کردن.

۳. مُقِلّ: نعت فاعلی از مصدر اِقْلال (= تهیدست شدن) به معنی فقیر و تهیدست.

سببِ دانستنِ ضمیرهایِ خلق

چون دلِ آن آب زینها خالی است عکسِ روها از برون در آب جَست (۲۸۱۲)

چون درون آن آب از اینها (خس و خاشاک) خالی است، پس تصویر موجودات خارج در آن آب منعکس می‌شود. یعنی وقتی قلب خود را از اوهام و خیالات دنیوی پاک کنی حقایق اشیاء بر صفحهٔ قلبت منکشف شود. [حکیم سبزواری گوید: یعنی چون وجود به صفای فطری بازگردد آینهٔ جهان‌نما شود. شأن آینه آن است که صورت‌ها را نشان دهد[۱].]

پس تو را باطن مصفّا ناشده خانه پُر از دیو و نَسناس و دَده (۲۸۱۳)

پس تا قلب تو صفا نیافته خانهٔ درونت آکنده از دیو و نسناس و درندگان است. [توضیح «نسناس» در شرح بیت (۷۶۱) دفتر چهارم آمده است.]

ای خری ز استیزه مانده در خری کَی ز ارواحِ مسیحی بو بَری؟ (۲۸۱۴)

ای خری که به جهت عناد و ستیز در نادانی مانده‌ای، کی ممکن است که از روح‌های مسیحائی آگاه شوی؟ یعنی ای خرصفت تو به سبب لجاجت نمی‌توانی عارفان روشن‌بین را که دم مسیحائی دارند بشناسی.

کَی شناسی گر خیالی سَر کُند کز کدامین مَکْمَنی[۲] سَر بر کُند؟ (۲۸۱۵)

اگر خیالی در قلبت پدید آید، کی ممکن است که دریابی این خیال از کدام یک از نهانگاههای روح تو برآمده است؟ [این بیت اشارت دارد به شناخت خواطر قلبی که از اهمّ شروط سلوک است. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۱۰۳۸) دفتر اول.

منظور بیت: آنان که قلب خود را صفا نداده‌اند ای بسا خواطر شیطانی را با خواطر رحمانی اشتباه گیرند. چنانکه در آیهٔ ۱۰۴ سورهٔ کهف دربارهٔ شیفتگان حیات دنیوی می‌فرماید:... وَ هُمْ یَحْسَبُونَ اَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعاً. «... و می‌پنداشتند که نکوکاری می‌کنند.»

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۹۰.

۲. مَکْمَن: نهانگاه.

زهی خیال باطل.]

(۲۸۱۶) چون خیالی می‌شود در زُهد، تن تا خیالات از درونه رُوفْتَن[۱]

برای آنکه خیالات و خواطر غیر الهی از وجود آدمی زدوده شود، باید جسم در امر زهد و پرهیزگاری مانند خیال شود. یعنی جسم را باید آنقدر به زهد و ریاضت عادت دهی که بسیار باریک و لاغر شود. چنانکه در بیت (۶۹) دفتر اول فرماید:

می‌رسید از دُور مانند هلال نیست بود و هست بر شکل خیال]

غالب شدنِ مکر روبَه بر اِستعصامِ[۲] خر

(۲۸۱۷) خر بسی کوشید و او را دفع گفت[۳] لیک جوعُ‌الْکَلب[۴] با خر بود جفت

خر بسیار تلاش کرد و روباه را از خود راند، ولی گرسنگیِ سختی با خر همراه بود.

(۲۸۱۸) غالب آمد حرص و، صبرش بُد ضعیف بس گلوها که بُرَد عشقِ رَغیف[۵]

حرص و آز بر خر غلبه کرد زیرا صبرش کم بود. بسیاری از گلوها بواسطهٔ حُبّ نان بُریده می‌شود. یعنی وابستگی به شکم باعث هلاک بسیاری می‌گردد.

(۲۸۱۹) زآن رسولی کِش حقایق داد دست کادَ فَقْرُ اَنْ یَکُون کُفر آمده‌ست

آن رسولی که حقایق بر او آشکار می‌شد. یعنی محمد رسول‌اللّه(ص) می‌فرماید: نزدیک است که فقر به کفر انجامد. [رجوع شود به شرح بیت (۵۱۷) دفتر دوم.]

---

۱. رُوفْتَن: روبیدن، جارو کردن، پاک کردن.
۲. اِسْتِعصام: خویشتن‌داری.
۳. دَفْع گفتن: راندن، طرد کردن.
۴. جُوعُ‌الْکَلْب: ر.ک. شرح بیت (۲۸۵) همین دفتر.
۵. رَغیف: قرص نان.

گشته بود آن خر مَجاعت[1] را اسیر گفت: اگر مکرست، یک ره مُرده گیر (۲۸۲۰)

آن خر اسیر گرسنگی شده بود. پس با خود گفت: فرضاً اگر نیرنگی هم که در میان باشد، یکباره مُردن بهتر است. یعنی مرگ دفعی از مرگ تدریجی بهتر است.

زین عذابِ جُوع باری وارَهَم گر حیات این‌ست، من مُرده بِه‌ام (۲۸۲۱)

خلاصهٔ مطلب، از این عذاب گرسنگی نجات پیدا می‌کنم. اگر زندگی اینست، برای من مرگ بهتر است.

گر خر اوّل توبه و سوگند خَورد عاقبت هم از خری خَبْطی بکرد (۲۸۲۲)

اگرچه خر در وهلهٔ اول توبه کرد و قسم خورد. یعنی اگرچه خر بار اول از پذیرفتن پیشنهاد روباه پشیمان و نادم شد، زیرا دید توطئه‌ای در کار است. ولی بالاخره به سبب حماقت دوباره دچار اشتباه گردید. یعنی باز توسّط وسوسه‌های روباه خام شد.

حرص، کور و احمق و نادان کند مرگ را بر احمقان آسان کند (۲۸۲۳)

حرص و آز آدمی را کوردل و احمق و نادان می‌کند، و مرگ را بر ابلهان آسان جلوه می‌دهد. [بسا آدمیان حریصی که به واسطهٔ حرص به کام مرگ رفته‌اند.]

نیست آسان مرگ بر جانِ خران که ندارند آبِ جانِ جاودان (۲۸۲۴)

البته مرگ برای جانِ خران آسان نیست، زیرا آنان صفای روحِ جاودانه ندارند. [آدمیان شقی به محض آنکه بمیرند عذابی ناگوار گریبانگیر آنان شود. پس اگر آنان در این دنیا بمانند بهتر است، زیرا ممکن است راهِ درست را پیدا کنند. پس جرأت و جسارت گمراهان بر مرگ از حماقت است، چون با عُروض مرگ دیگر فرصت جبرانِ مافات ندارند.]

چون ندارد جانِ جاوید، او شقی‌ست جرأتِ او بر اجل از احمقی‌ست (۲۸۲۵)

هر کس از روح جاودانه بی‌بهره باشد بدبخت است. و طبعاً جسارت او بر مرگ ناشی

---

۱. مَجاعت: گرسنگی.

از حماقت است. [درست است که رسول خدا فرموده است: اَلْمَوْتُ رَیْحانَةُ الْمُؤْمِنِ[۱]. «مرگ به منزلهٔ یک دسته سبزی و گُلِ خوشبو برای مؤمن است.» یعنی مرگ محبوب و مطلوب شخص با ایمان است. و نیز فرموده: اَلْمَوْتُ غَنیمَةٌ[۲]. «مرگ، غنیمتی است.» ولی مرگ برای هر کس، موجب راحتی و سعادت نشود. بل آمادگی و توشه اندوزی شرط مطلوبیّت مرگ است. و الّا اگر کسی فاقد اعمال صالحه باشد مرگ برای او پسندیده نیست.]

(۲۸۲۶) جهد کن تا جان مُخَلَّد[۳] گرددت تا به روزِ مرگ برگی باشدت

بکوش تا روحت جاودانه گردد. یعنی بکوش تا به مرتبهٔ سعداء و نیکبختان برسی. و برای روز مرگ توشه‌ای از اعمال صالحه ذخیره کنی. [آدم احمق هماره تحت سیطرهٔ روح حیوانی است، و هرگز به مرتبهٔ روح انسانی ارتقاء نمی‌یابد.]

(۲۸۲۷) اعتمادش نیز بر رازق نبود که برافشانَد بر او از غیب جود

آن خر به خدای روزی‌دهنده این اعتماد را نداشت که آن رزّاق از عالم غیب بر او رزق و روزی نثار فرماید.

(۲۸۲۸) تاکنونش فضلِ بی‌روزی نداشت گرچه گَه‌گَه بر تنش جوعی گماشت

گرچه حق‌تعالی گهگاهی بر جسم آن خر گرسنگی را چیره کرده بود، ولی احسان خدا هیچگاه او را بدون رزق و روزی ننهاده بود.

(۲۸۲۹) گر نباشد جوع، صد رنجِ دگر از پیِ هَیْضَه برآرد از تو سر

اگر گرسنگی در کار نباشد صد نوع رنج و بیماری بر اثر پُر شدن معده از طعام بر تو عارض می‌شود. [منظور دو بیت اخیر: آن خر این فکر را نکرد که تاکنون به فضل الهی بی‌روزی نمانده است، هرچند که گاهی گرسنه مانده است. اما گرسنگی نیز اگر به‌موقع باشد امر

---

۱. کنزالعمّال، ۴۲۱۳۶ به نقل از میزان‌الحکمة، ج ۴، ص ۲۹۶۱.
۲. پیشین، ص ۲۹۶۲.
۳. مُخَلَّد: جاودان.

مطلوبی است. زیرا بسیاری از بیماری‌ها ناشی از پُرخوری و عدم ترتیب در خوردن غذاست. «هَیْضَه» به معنی «تُخَمه» و انباشته شدن غذا در معده به صورت نامطلوب است. رجوع شود به شرح بیت (۱۷۴۷) همین دفتر.]

(۲۸۳۰) رنجِ جوع اَوْلیٰ بُوَد خود زآن عـلل هم به لطف و، هم به خفّت، هم عمل

رنج گرسنگی هم از نظر ملایمت، و هم از نظر سبکی و هم از حیث فعل و انفعال از آن بیماری‌هایی که از امتلای معده عارض می‌شود بهتر است.

(۲۸۳۱) رنجِ جـوع از رنـج‌ها پـاکـیزه‌تر خاصه در جوعست صد نفع و هنر

رنج گرسنگی از سایر رنج‌ها پاکیزه‌تر و مطلوب‌تر است، بخصوص در گرسنگی فواید و فضائلِ بسیاری نهفته است. [چنانکه فصل بعدی در بیان فضیلت پرهیز و گرسنگی است.]

در بیانِ فضیلتِ اِحتما[1] و جوع[2]

(۲۸۳۲) جوع، خود سلطانِ داروهاست هین جوع در جان نِهْ، چنین خوارش مَبین

بهوش باش که گرسنگی شاهِ داروهاست. گرسنگی را با جان و دل بپذیر و اینگونه حقیرش نگاه مکن. [توضیح جُوع (= گرسنگی) در شرح بیت (۳۰۳۴) دفتر سوم آمده است.]

(۲۸۳۳) جمله تاخوش از مَجاعت خوش شده‌ست جـمله خـوش‌ها بی‌مَجاعت‌ها رد است

هر طعام ناگوار به سبب گرسنگی گوارا شود، و هر طعام لذیذ در غیر موقعِ گرسنگی ناگوار به نظر می‌رسد.

---

۱. اِحْتِما: مخفّف اِحْتِماء مصدر باب افتعال به معنی پرهیز کردن است.
۲. جُوع: گرسنگی.

مَثَل

(۲۸۳۴) آن یکی می‌خورد نانِ فَخْفَره[۱] گفت سایل: چون بدین استَت شَرَه[۲]؟

شخصی نانِ نامطلوبی را با اشتهای تمام می‌خورد. کسی از او سؤال کرد: چرا این نان را با این همه میل و اشتها می‌خوری؟

(۲۸۳۵) گفت: جوع[۳] از صبر چون دوتا شود نانِ جو در پیشِ من حلوا شود

آن شخص جواب داد: وقتی گرسنگی بر اثر صبر دو برابر شود، نان جو در ذائقهٔ من مانند حلوا شیرین و گوارا می‌آید.

(۲۸۳۶) پس توانم که همه حلوا خورم چون کنم صبری، صبورم لاجَرَم

پس وقتی صبر کنم می‌توانم همیشه حلوا بخورم. بدین سبب ناچار همیشه صبر می‌کنم. [زیرا نتیجهٔ صبر شیرین است.]

(۲۸۳۷) خود نباشد جوع، هر کس را زبون کین علف‌زاریست ز اندازه برون

گرسنگی رامِ هر کس نمی‌شود، یعنی هر آدمی نمی‌تواند بر گرسنگی صبر کند، زیرا دنیا مانند چمنزاری بیکران است. [پس همانطور که آنعام نمی‌توانند در علفزار از چریدن خودداری کنند، عوامِ کالآنعام نیز بر پرهیز از طعام صابر نیستند.]

(۲۸۳۸) جوع، مر خاصانِ حق را داده‌اند تا شوند از جوع، شیرِ زورمند

گرسنگی عطیّه‌ای است مخصوص یاران خاص خدا، تا بر اثر گرسنگی به شیری نیرومند مبدّل شوند.

---

۱. نانِ فَخْفَره: نان سبوس‌دار، نان کپک‌زده، نانی که همراه با نخاله‌های گندم و جو پخته شده باشد. در اینجا مراد نان نامطلوب است.

۲. شَرَه: حرص و آز.

۳. جُوع: ر.ک. شرح بیت (۳۰۳۴) دفتر سوم.

جوع، هر جِلفِ[1] گدا را کَی دهند؟ چون علف کم نیست، پیشِ او نهند (۲۸۳۹)

کی ممکن است که گرسنگی را به هر گدایِ عاری از کمال بدهند؟ یعنی گرسنگیِ عارفانه نصیب آنانی که از حیث فضل و کمال روحی فقیر و بی‌چیزند نمی‌شود، زیرا علف کم نیست، پس علف را پیش او می‌گذارند. یعنی لذّات و تمتّعات دنیوی چون فراوان است بیدریغ نصیب اهلش می‌شود.

که بخور، که هم بدین ارزانی تو نه‌یی مرغاب، مرغ نانیی (۲۸۴۰)

با زبان حال بدو گویند: ای آدم حیوان‌صفت بخور که به همین مقدار ارزش داری. یعنی ارزش وجودی تو همین است که بخوری و ساعتی بعد به سوی مَبال شتابان بدوی. تو مرغِ آبی نیستی بلکه مرغ نانخواری. [همانطور که در مثنوی به کرّات آمده مراد از «مرغ آبی» عارفان باللّه است که در بحر بیکران حقیقت شناورند. و مراد از «مرغ نانی» آدمیان حیوان سیرت. نقل شده است که مولانا همیشه از اهل خانه سؤال می‌کرد که امروز در خانه چیزی داریم؟ اگر می‌گفتند: «خیر. هیچ چیز نیست» منبسط می‌شد و می‌گفت: لِلّهِ الْحَمد که امروز خانهٔ ما شبیه خانهٔ پیامبر است. و اگر می‌گفتند: «چیزی هست» ناراحت می‌شد و می‌گفت: از این خانه بوی فرعون می‌آید[2].]

---

۱. جِلْف: احمق، خمرهٔ بزرگ و خالی. جمع: اَجْلاف و جُلُوف.

۲. ر.ک. نفحات‌الانس، ص ۴۶۳.

حکایت مریدی که شیخ از حرص و ضمیرِ او واقف شد او را نصیحت کرد به زبان، و در ضمنِ نصیحت قوّت توکّل بخشیدش به امرِ حق

خلاصهٔ داستان

یکی از مشایخ با مرید خود به سوی شهری می‌رفت که نان کم یافت می‌شد. مرید چون در توکّل سست ایمان بود از گرسنگیِ محتمل خاطرش پریشان شد. شیخ که ضمیر او را خوانده بود بدو گفت: چرا اینقدر پریشانی؟ غم مدار که گرسنه نخواهی ماند، زیرا تو لایق این موهبت عظمیٰ نیستی.

* * *

در باب مأخذ آن استاد فروزانفر حکایتی از تذکرةالاولیاء، ج۲، ص۱۸ را بدینگونه آورده است[۱]: نقل است که یکی پیش جنید شکایت کرد از گرسنگی و برهنگی. جنید گفت: برو ایمن باش که او گرسنگی و برهنگی به کسی ندهد که تشنیع زند و جهان را پُر از شکایت کند. به صدیقان و دوستان خود دهد تو شکایت مکن.

*

مراد از این گرسنگی، گرسنگی عارفانه است که به میل عارف انتخاب می‌شود، نه آن گرسنگی که از مناسبات ظالمانهٔ اجتماعی و عدم توزیع عادلانهٔ ثروت در جامعه به ظهور می‌رسد. قهراً این گرسنگی، سیاه و وقیح است و راه خدا را بر خلق می‌بندد. و مصلحان و

---

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۸۰.

مربّیان امم همیشه با این نوع گرسنگی در مبارزه بوده‌اند. برای توضیح بیشتر به شرح بیت (۲۸۴۶) همین دفتر رجوع شود.

* * *

(۲۸۴۱) شیخ می‌شد با مریدی، بی‌درنگ سویِ شهری، نان بدانجا بود تنگ

یکی از مشایخ با مریدی از مریدان خود شتابان به سوی شهری می‌رفت که نان در آن شهر کمیاب بود.

(۲۸۴۲) ترسِ جوع و قحط در فکرِ مُرید هر دَمی می‌گشت از غفلت پدید

لحظه به لحظه در خیال آن مرید، بیم از گرسنگی و قحطی پیدا می‌شد، و این بدان سبب بود که وی از رزّاق بودن حضرت حقّ غافل بود.

(۲۸۴۳) شیخ آگَه بود و واقف از ضمیر گفت او را: چند باشی در زَحیر[1]؟

آن شیخ که از راز درون مرید باخبر بود، بدو گفت: چقدر در پریشانی و اضطرابی؟

(۲۸۴۴) از برای غصّهٔ نان سوختی دیدهٔ صبر[2] و توکّل[3] دوختی

بدان سبب از غم نان در تب و تابی که چشم صبر و توکّل را فرو بسته‌ای.

(۲۸۴۵) تو نه‌یی زآن نازنینانِ عزیز که تو را دارند بی جَوْز و مَویز

تو از آن نوع انسان‌های ارجمندی نیستی که تو را بدون گردو و کشمش بگذارند. یعنی بیهوده وحشت مکن چون تو در سلک آن عارفانی نیستی که با گرسنگی قرین و همراه باشی. تو کجا؟ گرسنگیِ عارفانه کجا؟ بَیْنَهُمَا بُعْدُالْمَشْرِقَیْن!

---

۱. زَحیر: ناله و زاری. در اینجا به معنی پریشانی و اضطراب.

۲. صبر: ر.ک. شرح بیت (۱۶۰۲) دفتر اول.

۳. توکّل: ر.ک. شرح بیت (۴۶۸) و (۹۱۱) و (۹۱۲) دفتر اوّل.

جوع، رزقِ جانِ خاصانِ خداست　　کَی زبونِ همچو تو گیجِ گداست؟ (۲۸۴۶)

گرسنگی، طعام روح یاران خاص خداست. گرسنگی کی ممکن است که در اختیار گدایی کودن همچون تو قرار گیرد؟ [مصراع اول ناظر است به این کلام: اَلْجُوعُ طَعَامُ اللّهِ وَ طَعَامُ الْاَوْلیاء. رجوع شود به شرح بیت (۳۰۳۴) دفتر سوم. بدین صورت نیز نقل شده است: اَلْجُوعُ طَعَامُ اللّهِ یُحْیی بِهِ اَرْواحَ الصِّدّیقین. «گرسنگی طعام خداوندست که بدان ارواح صدّیقان را زنده دارد.» انقروی آنرا حدیث دانسته ولی مؤلّف تا این لحظه آنرا در جوامع روائی نیافته است. الّا این حدیث که در بحارالانوار یافته آمد: اَلْجُوعُ اِدامُ الْمُؤْمِنِ وَ غِذاءُ الرُّوحِ. «گرسنگی نانخورشِ مؤمن و غذای روح است.» قهراً این گرسنگی با گرسنگی ناشی از ستم اجتماعی و توزیع ناعادلانه ثروت تفاوت ماهُوی دارد. این گرسنگی، جنبهٔ اختیاری و خودسازی دارد و آن گرسنگی جنبهٔ تحمیلی و ویرانگرانه. در تقدّس و عظمت گرسنگیِ عارفانه، امیر مؤمنان علی(ع) می‌فرماید در لیلةالمعراج رسول خدا از حق‌تعالی سؤال کرد: یا رَبِّ ما میراثُ الْجُوعِ؟ قالَ: اَلْحِکْمَةُ وَ حِفْظُ الْقَلْبِ وَ التَّقَرُّبُ اِلَیَّ وَ[1]... «پروردگارا میراث گرسنگی چیست؟ خداوند فرمود: حکمت و صیانت قلب و نزدیکی به من و...». امام باقر(ع) نیز در توجه حضرت ختمی مرتبت(ص) به گرسنگی فرمود: ما شَبِعَ النَّبِیُّ مِنْ خُبْزِ بُرٍّ ثَلاثَةِ اَیّامٍ مُتَوالِیَةٍ مُنْذُ بَعَثَهُ اللّهُ تَعالیٰ اِلیٰ اَنْ قَبَضَهُ اللّهُ[2]: «پیامبر(ص) از هنگام بعثت تا وفات سه روزِ متوالی از نانِ گندم سیر نشد.»]

باش فارغ، تو از آنها نیستی　　که درین مطبخ تو بی‌نان بیستی (۲۸۴۷)

آسوده خاطر باش که تو از آن دسته انسانهایی نیستی که در مطبخ دنیا بی‌نان بمانی.

کاسه بر کاسه‌ست و نان بر نان مُدام　　از برایِ این شکم‌خوارانِ عام (۲۸۴۸)

برای شکمبارگان عوام، پیوسته کاسه پشت کاسه و نان پشت نان می‌رسد. [غم مدار که لوت و پوت بر توالی می‌رسد و تنور شکم همچنان بر تف و تاب باشد.]

---

۱. سفینة البحار، ج ۱، ص ۱۹۳ ـ ۱۹۲.

۲. پیشین.

(۲۸۴۹) چون بمیرد، می‌رود نان پیش پیش کای ز بیمِ بی‌نوایی کُشته خویش

وقتی که آن شکمباره بمیرد نان پیشاپیش او می‌رود و می‌گوید: ای کسی که از بیم بینوایی و گرسنگی خود را کشتی. [بقیّهٔ قول نان در بیت بعدی آمده است.]

(۲۸۵۰) تو برفتی، ماند نان، برخیز گیر ای بکُشته خویش را اندر زحیر

تو رفتی و نان ماند. بلند شو نان را بگیر ای کسی که از پریشانی و اضطراب خود را هلاک کردی. [منظور بیت: وقتی یکی از شکمبارگانِ حریص می‌میرد، صورت مثالی نان پیشاپیش تابوت او می‌رود و او را به خاطر حرص مفرط مورد نکوهش و استهزاء قرار می‌دهد و به او می‌گوید: این همه برای من حرص زدی، از حرص مُردی ولی من باقی هستم. پس ای دنیاپرستانِ مالیخولیائی اینقدر برای جمع ثروت و مال و مکنت حرص نزنید و حقوق ضعیفان را تاتاروار به یغما نبرید و سفرهٔ آنان را خالی نکنید.]

(۲۸۵۱) هین توکّل کن، ملرزان پا و دست رزقِ تو بر تو ز تو عاشق‌تر است

بهوش باش، به خدا توکّل کن و اینقدر دست و پایت را ملرزان. زیرا رزق مقدّر تو عاشق‌تر از تو بر توست. [رجوع شود به شرح بیت (۲۴۰۲) همین دفتر.]

(۲۸۵۲) عاشق‌ست و می‌زند او مولْ‌مول[1] که ز بی‌صبریت داند، ای فَضول

رزق، عاشق توست و خود را آهسته آهسته به تو نزدیک می‌کند، زیرا ای یاوه‌گو از بی‌صبری تو خبر دارد.

(۲۸۵۳) گر تو را صبری بُدی، رزق آمدی خویشتن چون عاشقان بر تو زدی

اگر تو صبر داشته باشی، روزی نزد تو می‌آید و مانند عاشقان خود را به تو می‌رساند.

(۲۸۵۴) این تبِ لرزه ز خوفِ جوع چیست؟ در توکّل، سیر می‌تانند زیست

این تب لرز از ترس گرسنگی برای چیست؟ سالکان در مرتبهٔ توکّل می‌توانند همیشه

---

۱. **مُولْمُول**: درنگ از پیِ درنگ. **مُولامُول** هم می‌گویند. در اینجا به معنی آهسته آهسته است.

سیر زندگی کنند. [«تب لرزه» را اطبای قدیم جزو تب‌های بلغمی و صفراوی به شمار می‌آوردند و آنرا ناشی از عفونت خون می‌دانستند. در این نوع تب، بیمار احساس سرمای سخت می‌کند و تنش به شدّت می‌لرزد. نام امروزین آن مالاریاست.

مولانا می‌گوید اگر کسی توکّل داشته باشد همیشه از آرامش روحی و استغنای درونی برخوردار است.]

حکایتِ آن گاو که تنها در جزیره‌ای است بزرگ، حق‌تعالی آن جزیرهٔ بزرگ را پُر کند از نبات و ریاحین، که علفِ گاو باشد. تا به شب آن گاو همه را بخورد و فَربِه شود، چون کوه‌پاره‌ای، چون شب شود خوابش نبرد از غصّه و خوف که همهٔ صحرا را چَریدم فردا چه خورم؟ تا از این غصّه لاغر شود همچون خلال، روز برخیزد همهٔ صحرا را سبزتر و انبوه‌تر بیند از دی، باز بخورد و فَربِه شود، باز شبش همان غم بگیرد، سال‌هاست که او همچنین می‌بیند و اعتماد نمی‌کند

خلاصهٔ داستان

در این دنیا جزیره‌ای سرسبز وجود دارد که گاوی پُرخوار در آن می‌زید. او از صبح تا شام همهٔ علف‌های صحرا را می‌بلعد و چاق و فربه می‌گردد. اما همینکه سیاهی شب از راه می‌رسد فکر و خیال او را برمی‌دارد که فردا چه بخورم؟ آیا علف گیرم می‌آید یا گرسنه می‌مانم؟ دوباره چون بامداد چهره از نقاب سیاه شب فرو می‌گیرد و خورشید دامنِ زرنگارِ خود را می‌گسترد صحرا پر از علف می‌شود و آن گاو با حرص و ولع تمام سراغ علف‌ها می‌رود و تا شب همه را می‌خورد. و مجدّداً شب آن نگرانی‌ها و خیالات یاوه به جانش می‌افتند. خلاصهٔ کلام سالیان سال است که آن گاو چنین حالی دارد و هرگز نشده است که لحظه‌ای خیالش برآساید و با خود بگوید که این نگرانی‌ها بیهوده است، زیرا عُمری است که می‌چرم و علفِ صحرا کاستی نگرفته است.

* * *

این حکایت مأخوذ است از **الهی‌نامه** عطّار نیشابوری[1]:

عطار گفته‌ست آن مردِ خراسان — که حیوانی است با صد کوه یکسان
پسِ کوهی که آنرا قاف نام است — مگر آن جایگه او را مُقام است
برِ او هفت صحرا پُرگیاه است — پسِ او هفت دریا پیش راه است

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۸۱ ـ ۱۸۰.

در آنجا هست حیوانی قوی تن — که او را نیست کاری جز که خوردن
بیاید بامدادان پگاه او — خورَد آن هفت صحرا پُر گیاه او
چو خالی کرد حالی هفت صحرا — بیاشامد به یک دَم هفت دریا
چو فارغ گردد از خوردن به یکبار — نخفتد شب دَمی از رنج و تیمار
که فردا من چه خواهم خورد اینجا — همه خوردم چه خواهم کرد اینجا
دگر روز از برای او جهاندار — کند صحرا و دریا پُر دگربار

❊

مولانا از بیت (۲۸۶۶) مقصود خود را از این حکایت بیان می‌کند: «گاو»، تمثیل نفس امّاره است، و «صحرا» تمثیل دنیا. آنان که اسیر نفس امّاره‌اند روحی پریشان و پُر اضطراب دارند. حرص و ولع بر جانشان چنگ زده است و مدام برای جمع کردن متاع دنیوی و انتفاع بیشتر جوش می‌زنند.

❊ ❊ ❊

(۲۸۵۵) **یک جزیرهٔ سبز هست اندر جهان — اندرو گاوی‌ست تنها خوش‌دهان**

در جهان جزیره‌ای است سرسبز که در آن گاوی خوش‌خوراک زندگی می‌کند. [«گاوِ خوش‌دهان» یعنی گاوی که هم سبزه بسیار می‌خورد و هم از نوع مرغوب آن چَرا می‌کند.]

(۲۸۵۶) **جمله صحرا را چَرَد او تا به شب — تا شود زَفْت[1] و عظیم و مُنْتَجَب[2]**

آن گاو همهٔ صحرا را از صبح تا شب می‌چرد و با این چریدن درشت و بزرگ و چاق و سرحال می‌گردد.

(۲۸۵۷) **شب ز اندیشه که فردا چه خورم؟ — گردد او چون تارِ مو لاغر ز غم**

آن گاو شب هنگام از فکر اینکه فردا چه خواهم خورد از غصّه مانند تارِ مو لاغر و باریک می‌شود.

---

۱. زَفْت: ستبر، قوی.
۲. مُنْتَجَب: برگزیده شده، در اینجا به معنی چاق و سرحال.

چون برآید صبح، گردد سبز دشت　　تا میان رُسته قَصیلِ[1] سبز و کَشت　　(۲۸۵۸)

هنگامی که بامداد فرا رسد صحرا سبز و خرّم گردد، به طوری‌که علف‌ها و گیاهان سبز تا کمر قد کشد.

اندر افتد گاو، با جوعُ‌الْبَقَر[2]　　تا به شب آن را چَرَد او سر به سر　　(۲۸۵۹)

گاو با گرسنگیِ سخت به جانِ آن علفزار می‌افتد و تا شب سرتاسرِ آن را می‌چَرَد.

باز زَفْت و فَربِه و لَمْتُر[3] شود　　آن تنش از پیه و قوّت پُر شود　　(۲۸۶۰)

دوباره درشت و چاق و گوشتالود شود و بدنش آکنده از چربی و قدرت گردد.

باز شب اندر تب افتد از فَزَع[4]　　تا شود لاغر ز خوفِ مُنْتَجَع[5]　　(۲۸۶۱)

دوباره شب از ترس اینکه آیا فردا علفزاری می‌یابد یا نه دچار تب‌لرز می‌شود به‌طوری که از بیمِ نیافتن چراگاه لاغر گردد.

که چه خواهم خورد فردا وقتِ خَور؟　　سال‌ها این است کارِ آن بَقَر[6]　　(۲۸۶۲)

با خود می‌اندیشد: فردا که هنگام چریدن فرا می‌رسد چه چیز خواهم خورد؟ سالیانِ سال است که کار آن گاو بر همین منوال است.

هیچ نیندیشد که چندین سال من　　می‌خورم زین سبزه‌زار و زین چمن　　(۲۸۶۳)

اما آن گاو هرگز نمی‌اندیشد و به خود نمی‌گوید که من سالهاست که از این علفزار و چمنزار می‌خورم.

---

۱. قَصیل: بوتهٔ سبزِ گندم و جو که به چهارپایان دهند. جمع: قُضْلان. در اینجا مطلقاً به معنی علف است.
۲. جُوعُ‌الْبَقَر: ر.ک. شرح بیت (۳۶۱۸) دفتر چهارم.
۳. لَمْتُر: چاق، فربِه.
۴. فَزَع: ترس، بیم.
۵. مُنْتَجَع: چراگاه. اسم مکان از باب افتعال.
۶. بَقَر: گاو.

(۲۸۶۴) هیچ روزی کم نیآمد روزی‌ام چیست این ترس و غم و دلسوزی‌ام؟

و هیچ روزی رزق من کم نیامده است. پس این بیم و اندوه و دریغ چیست و چه معنی دارد؟!

(۲۸۶۵) باز چون شب می‌شود، آن گاوِ زَفت می‌شود لاغر که آوَه[1] رزق رفت

دوباره چون شب فرا رسد، آن گاوِ عظیم‌الجثّه لاغر شود و با خود گوید: دریغا که روزی‌ام تمام شد!

(۲۸۶۶) نفس، آن گاوست و آن دشت، این جهان کو همی لاغر شود از خوفِ نان

در اینجا حضرت مولانا مرادِ خود را از «گاو» و «صحرا» بیان می‌دارد و نتیجهٔ این تمثیل را بازگو می‌کند: نفس امّاره، آن گاو است، و آن صحرا دنیاست. نَفْس از ترسِ فقدان نان لاغر می‌شود. [انسانِ فاقد کمال به تعبیر آیهٔ ۱۹ سورهٔ معارج حریص و هَلوع است: اِنَّ الْاِنْسانَ خُلِقَ هَلُوعاً. «همانا آدمی بیقرار آفریده شده است.» البته این انسان، انسان طبیعی و غریزی است و حساب انسان ارزشی از او جداست.]

(۲۸۶۷) که چه خواهم خورد مستقبل؟ عجب لُوتِ[2] فردا از کجا سازم طلب؟

نَفْس حریصِ آدمی با خود گوید: عجبا در آینده چه خواهم خورد؟! من غذای فردا را از کجا گیر بیاورم؟

(۲۸۶۸) سالها خوردی و کم نامد ز خَور ترکِ مستقبل کن و ماضی نگر

ای آدم حریص سال‌ها خوردی و رزق تو کم نیامد. فکر فردا را ترک کن و به گذشته نگاه کن. [وقتی یقین کردی که در سال‌های پیشین گرسنه نمانده‌ای بدان که آینده نیز مانند گذشته است. پس اینقدر حرص مزن.]

---

۱. آوَه: کلمه‌ای است که درد و تعجّب و حسرت گوینده را برساند. به معنی دریغا، دردا، واحسرتا.
۲. لُوت: طعام، خوردنی.

لُوت و پُوتِ[1] خورده را هم یاد آر منگر اندر غـابِر و کـم بـاش زار (۲۸۶۹)

تو باید انواع خوردنی‌ها را که تاکنون خورده‌ای یاد آوری. به آینده نگاه مکن، و پریشان مباش. [«غابِر» نعت فاعلی از فعلِ «غَبَرَ یَغْبُرُغُبوراً (= رفتن و ماندن) به معنی گذار و ماندگار است. یعنی جزو کلمات متضادّالمعنی است. در اینجا به معنی ماندگار است. و مراد از آن «آینده» است که نسبت به گذشته بقاء و موجودیت دارد.]

صید کردنِ شیر آن خر را و تشنه شدن شیر از کوشش، رفت بـه چشـمه تـا آب خورد، تا باز آمدن شیر، جگربند و دل و گُرده را روباه خورده بود، که لطـیف‌تر است. شیر طلب کرد، دل و جگر نیافت. از روبَه پرسید که: کو دل و جگر؟ روبه گفت: اگر او را دل و جگر بودی آنچنان سیاستی دیده بود آن روز و به هزار حیله جان بُرده کِی برِ تو بازآمدی؟ لَوْ کُنّا نَسْمَعُ اَوْ نَعْقِلُ ما کُنّا فی اَصْحابِ السَّعیرِ

بُرد خر را روبهک تا پـیشِ شـیر پاره پاره کـردش آن شـیرِ دلیـر (۲۸۷۰)

روباه حقیر خر را به حضور شیر بُرد و شیر دلاور آن خر را پاره پاره کرد. [در آیهٔ ۱۰ سورهٔ مُلک آمده است: وَ قالُوا لَوْ کُنّا نَسْمَعُ اَوْ نَعْقِلُ ما کُنّا فی اَصْحابِ السَّعیرِ. «و (دوزخیان) گویند اگر (در دنیا سخنان انبیاء را) می‌شنیدیم یا به حکم عقل رفتار مـی‌کردیم (امـروز) از دوزخیان نبودیم».]

تشنه شد از کوشش آن سلطانِ دَد رفت سویِ چشمه تا آبـی خـورَد (۲۸۷۱)

سلطان درندگان از تلاش فراوان تشنه شد به سوی چشمه رفت تا آبی نوشد.

روبهک خورد آن جگربند[2] و دلش آن زمان چون فرصتی شد حاصلش (۲۸۷۲)

در این هنگام روباه حقیر از فرصت استفاده کرد و دل و جگر خر را خورد.

---

۱. لُوت و پُوت: انواع خوردنی‌ها. از جنس اِتباع است.

۲. جِگَربَند: مجموع دل و جگر و شُش.

(۲۸۷۳) شیر چون وا گشت از چشمه به خَور جُست در خر، دل، نه دل، بُد، نه جگر

وقتی که شیر از سرِ چشمه بازگشت که خر را بخورد، دلِ خر را جستجو کرد، اما نه دلی پیدا کرد و نه جگری.

(۲۸۷۴) گفت روبه را: جگر کو؟ دل چه شد؟ که نباشد جانور را زین دو بُد

شیر به روباه گفت جگر کو؟ دل کجا رفت؟ زیرا هر جانوری لاجَرَم این دو عضو را دارد.

(۲۸۷۵) گفت گر بودی وَرا دل یا جگر کَی بدینجا آمدی بارِ دگر؟

روباه گفت: اگر خر دل یا جگر داشت کی ممکن بود که بار دیگر به اینجا بیاید؟

(۲۸۷۶) آن قیامت دیده بود و رستخیز وآن ز کوه افتادن و هول و گریز

خر آن هنگامه و غوغا را دیده بود. و آن صحنهٔ هولناک سقوط از کوه و بیم و فرار را دیده بود. یعنی خر اگر شعور داشت وقتی دفعهٔ اول او را به کُنام تو آوردم و اتّفاقاً از دستت گریخت باید عبرت می‌گرفت و دیگر به اینجا نمی‌آمد.

(۲۸۷۷) گر جگر بودی وَرا یا دل بُدی بارِ دیگر کَی برِ تو آمدی؟

اگر خر دل یا جگر داشت کی ممکن بود که دوباره نزد تو آید؟

(۲۸۷۸) چون نباشد نورِ دل، دل نیست آن چون نباشد روح، جز گِل نیست آن

وقتی که نور در دل نباشد، آن دل، دل نیست. جسمی هم که فاقد روح باشد گِلی بیش نیست.

(۲۸۷۹) آن زُجاجی کو ندارد نورِ جان بَوْل[۱] و قارورهست[۲]، قِندیلش[۳] مخوان

به عنوان مثال، شیشه‌ای که نورِ جان ندارد، آنرا چراغ مخوان بلکه آن ادرار و شیشهٔ

---

۱. بَوْل: ادرار.

۲. قارورہ: ر.ک. شرح بیت (۱۰۳) دفتر اول.

۳. قِندیل: چراغ. جمع: قَنادیل.

ادرار است. [آنان که اسیر مادّه و ظواهر دنیوی هستند مانند شیشه‌های پُر از ادرارند. شیشهٔ پر از ادرار زرد است. چراغ تابان نیز زرد. ظرف آزمایش ادرار نیز آبگینه‌ای است، چراغ نیز آبگینه‌ای، اما این کجا و آن کجا؟! پس شکوه و جلال ظاهری دلیل بر اصالت و عظمت روحی نمی‌شود.]

نورِ مصباح‌ست دادِ ذُوالْجَلال صنعتِ خلق‌ست آن شیشه و سُفال (۲۸۸۰)

شیشه و سُفال ساختهٔ دست بشر است، اما نور چراغ، عطای خداوندِ صاحبِ‌جلال است. [اجسام و ابدان آدمیان مانند هیأت ظاهری چراغ است، و نور چراغ که همانا روح لطیف است، عطای الهی است. گرچه ابدان مختلف و متکثّر است، اما نور دل واحد است. پس ای طالب حقیقت به مایهٔ وحدت انسان‌ها بنگر نه به مایهٔ کثرتشان.]

لاجَرَم در ظرف باشد اِعتداد[1] در لَهَب‌ها[2] نبود اِلّا اتّحاد (۲۸۸۱)

ناچار در ظرف‌ها تعدّد وجود دارد، ولی شعله‌ها واحد است. یعنی آدمیان از حیث جسم ظاهر متعدّدند، لیکن به اعتبار روح الهی یکی هستند.

نورِ شش قِندیل چون آمیختند نیست اندر نورشان اَعداد و چند (۲۸۸۲)

به عنوان مثال، اگر نور شش چراغ را در هم مخلوط کنند، در نور آنها تعدّد و شمار وجود ندارد. [چنانکه در بیت (۶۷۹ ـ ۶۷۸) دفتر اول گوید:

ده چراغ ار حاضر آید در مکان هر یکی باشد به صورت غیرِ آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی چون به نورش روی آری بی‌شکی

نیز به بیت (۱۲۵۸ ـ ۱۲۵۵) دفتر سوم رجوع شود.]

آن جهود از ظرف‌ها مُشرِک شده‌ست نور دید آن مؤمن و، مُدرِک شده‌ست (۲۸۸۳)

آن حق‌ستیز به سبب توجّه به تعدّد ظرف‌ها به شرک دچار آمده است. ولی مؤمن

---

۱. اِعتداد: تعدّد و کثرت.
۲. لَهَب: زبانهٔ آتش.

حقیقی چون نور را می‌بیند حقیقت را درک کرده است. [قشریان و ظاهرگرایان به پوست می‌چسبند و مغز را رها می‌کنند. آنان اسیر قالب‌ها و صورت‌ها هستند و انبیاء و اولیاء را که دارای اتحاد نوری و روحی‌اند از یکدیگر جدا می‌کنند و نائرهٔ جنگ هفتاد و دو ملت برپا می‌دارند. در حالی که جوهر همهٔ ادیان و روح پیام همهٔ انبیاء و اولیاء یکی است.]

(۲۸۸۴) **چون نظر بر ظرف افتد روح را پس دو بیند شیث را و نوح را**

مثلاً اگر کسی به ظرف و قالب نگاه کند، حضرت شیث(ع) و نوح(ع) را دو وجود متمایز می‌بیند. [از سیاق مصراع اول معلوم می‌شود که فاعلِ «افتد» روح است. در این صورت مراد از روح، صاحب روح حیوانی است. یعنی کسی که در مرتبهٔ روح حیوانی مانده است به وحدت راه نمی‌برد. [مولانا در بیت (۱۸۸) دفتر دوم فرماید:

تفرقه در روحِ حیوانی بود نفسِ واحد، روح انسانی بود

در بیت (۴۱۱) دفتر چهارم نیز فرماید:

جانِ حیوانی ندارد اتّحاد تو مجو این اتحاد از روحِ باد]

(۲۸۸۵) **چونکه آبش هست، جُو خود آن بود آدمی آنست کو را جان بود**

به عنوان مثال، جویبار حقیقی آن است که آب داشته باشد، همینطور انسان حقیقی کسی است که روح لطیف الهی داشته باشد. [پس انسانیت به شکل و صورت نیست چنانکه هر حفرهٔ طویلی را جویبار نگویند.]

(۲۸۸۶) **این نه مردانند، این‌ها صورت‌اند مُردهٔ نان‌اند و کُشتهٔ شهوت‌اند**

اینان انسان‌های حقیقی نیستند، بلکه قالبِ ظاهری انسان‌اند. یعنی آنان که فاقد فضائل و کمالات اخلاقی و انسانی‌اند انسان نیستند بلکه مجسمه‌های انسان‌اند، زیرا اینان مُردهٔ نان و کشتهٔ شهوات حیوانی هستند. [پس مولانا در ابیات اخیر که استنتاج حکایت شیر و روباه و خر بود آن حکایت را با نقد صورت‌پرستی و قشری‌گری به پایان رساند. مصراع اول تداعی می‌کند این فرمایش مولی علی(ع) را که در خطبهٔ ۲۷ **نهج‌البلاغه** آمده است: **یَا اَشْبَاهَ الرِّجَالِ وَ لَا رِجَال**. «ای نامردانِ مردنما.»]

حکایتِ آن راهب که روز با چراغ می‌گشت در میانِ بازار از سرِ حالتی که او را بود

خلاصهٔ داستان

راهبی چراغ به دست در روزِ روشن با عزمی جزم مشغول جستجو بود. شخصی بدو گفت: با این گرمی و پشتکار در پی چیستی؟ اصلاً در روز روشن با چراغ گشتن چه فایده‌ای دارد؟ راهب گفت: در پیِ یافتن انسانی هستم که مظهر انفاس الهی و صفات ربّانی باشد. همان کسی که به گاهِ هجوم خشم و شهوت خویشتن‌داری کند.

* * *

مراد از «راهب» در این حکایت همان «دیوجانس» است که «دیوگنس» و «دیوژن» نیز تلفّظ کنند. او مردی بود از یونان باستان و معاصر ارسطو و از اهالی سینوپ واقع در ساحل دریای سیاه. وی تنها فرد شاخص مکتب مرتاضانهٔ کلبیّون به شمار آید. معروف است که در میان روز او با چراغ به دنبال انسان می‌گشته است. و مولانا علاوه بر مثنوی در دیوان شمس نیز بدین موضوع اشارت دارد:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر — کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
گفتند: یافت می‌نشود. جسته‌ایم ما — گفت: آنکه یافت می‌نشود آنم آرزوست

دیوجانس همچون جوکیان هندی به همهٔ مظاهر دنیوی و هرگونه عیش و تمتّع پشت پا زده بود و درون خمره‌ای می‌زیست. و از دار دنیا فقط یک کاسه داشت که با آن آب می‌خورد و چون روزی دید که جوانی بر سرِ چشمه با مشت آب می‌خورد کاسه را نیز زائد

دانست و بیرون انداخت. باز نوشته‌اند که وقتی اسکندر کبیر بالای سر او ایستاد و میان او و خورشید حایل شد بدو گفت: از من چیزی بخواه تا آنرا برآورده سازم. دیوجانس گفت: از تو می‌خواهم که کنار بروی و سایه‌ات را از سرم برداری تا آفتاب بر من بتابد!

❊

مولانا چون در ابیات پیشین فرمود که انسانیت به شکل و صورت نیست حکایت مذکور را آورده تا این مطلب را بسط دهد. اما ضمن آن به اقتضای موضوع به مبحث پردامنهٔ جبر و اختیار می‌پردازد و فصول مختلفی را بدان اختصاص می‌دهد. رجوع شود به شرح بیت (۲۸۹۵) و (۲۹۱۲) همین دفتر.

❊ ❊ ❊

(۲۸۸۷) آن یکی با شمع برمی‌گشت روز گِردِ بازاری، دلش پُر عشق و سوز

شخصی با دلی آکنده از عشق و شور، روزهنگام با شمعی در بازار می‌گشت.

(۲۸۸۸) بُوالْفُضولی گفت او را کِای فلان هین چه می‌جویی به سویِ هر دکان؟

آدم فضول و یاوه‌گویی وقتی او را دید گفت: آهای فلانی در دکان‌ها به‌دنبال چه هستی؟

(۲۸۸۹) هین چه می‌گردی تو جویان با چراغ در میانِ روزِ روشن؟ چیست لاغ[1]؟

آخر با چراغ آن هم در روز روشن به دنبال چیستی؟ این کار بیهوده بهرِ چیست؟

(۲۸۹۰) گفت: می‌جویم به هر سو آدمی که بُوَد حَیّ از حیاتِ «آنْدَمی»

راهب گفت: همه جا به دنبال انسانی می‌گردم که از حیات الهی زنده باشد. [توضیح «آنْدَمی» در شرح بیت (۴۱۰) و (۳۶۱۹) دفتر چهارم آمده است.]

(۲۸۹۱) هست مردی؟ گفت: این بازار پُر مردمان‌اند آخِر ای دانایِ حُر

راهب افزود: آیا چنین انسانی یافت می‌شود؟ یاوه‌گو جواب داد: ای دانای آزاده، این

---

۱. لاغ: شوخی، مسخره.

بازار پُر است از انسان!

گفت: خواهم مَرد، بر جادهٔ دو رَه در رهِ خشم و بـه هـنگامِ شَـرَه[1] (۲۸۹۲)

راهب گفت: انسانی می‌خواهم که وقتی بر سر دوراهیِ خشم و حـرص قـرار گـرفت خویشتن‌داری کند.

وقتِ خشم و وقتِ شهوت، مردکو؟ طالب مردی، دَوانـم کـو بـه کـو (۲۸۹۳)

کو آن انسانی که به هنگام هجوم خشم و شهوت خویشتن‌داری کند؟ مـن در طـلب چنین انسانی محلّه به محلّه می‌دوم.

کو درین دو حال مردی در جهان؟ تـا فـدایِ او کـنم امـروز جـان (۲۸۹۴)

کو آن انسانی که در این جهان به هنگام ظاهر شدن خشم و شهوت خویشتن‌داری کند تا اینک جان خود فدای او کنم؟

گفت: نادر چیز می‌جویی، ولیک غافل از حکم و قضایی، بین تو نیک (۲۸۹۵)

آن یاوه‌گو به جبر تمسّک جُست و گفت: ای راهب به دنبال امر نادر و کمیابی هستی. ولی اگر خوب نگاه کنی خواهی دید که از حکم الهی و قضا و قَدَر او بی‌خبری. [مولانا از اینجا تا نُه فصل بعدی وارد بحث جبر و اختیار می‌شود، اما نه به شیوهٔ مـباحث نـظری و جـدالی مرسوم در کتب کلامی، بل از منظری خاصّ که فطرت سلیم به اطمینان قلبی رسد.]

نـاظرِ فـرعی، ز اصـلی بـی‌خبر فرع، مـاییم، اصـل، احکـامِ قَـدَر (۲۸۹۶)

فرع را می‌بینی، ولی از اصل خبر نداری. ما فرعیم و احکام قضا و قَدَر، اصل.

چرخِ گـردان را قـضا گـمره کـند صـد عُـطارِد[2] را قـضا ابـله کـند (۲۸۹۷)

قضا و قدر حتّی فلک گردنده را از مسیر خود منحرف می‌کند، و صد عطارد را نادان

---

۱. شَرَه: حرص و آز.

۲. عطارد: ر.ک. شرح بیت (۱۵۹۸) دفتر دوم.

می‌گرداند. [«عُطارِد» را خدای دبیری و کتابت دانسته‌اند. لذا در این بیت مظهر دانایی و آگاهی است.

منظور بیت: قضا و قدر داناترین دانایان را نیز گُول و ابله می‌کند. چنانکه در بیت (۱۲۳۲) دفتر اول گوید:

چون قضا آید شود دانش به خواب　　مَه سیه گردد بگیرد آفتاب

نیز رجوع شود به بیت (۲۴۴۰) دفتر اول.]

(۲۸۹۸) تنگ گردانَد جهانِ چاره را　　آب گردانَد حدید[1] و خاره[2] را

قضا و قدر، دنیای تدبیر و کانون چاره‌اندیشی را تنگ می‌گرداند. و حتی آهن و سنگ خارا را ذوب می‌کند. [رجوع شود به بیت (۳۸۲ ـ ۳۸۰) دفتر سوم و شرح آن.]

(۲۸۹۹) ای قراری داده رَه را گام گام　　خامِ خامی، خامِ خامی، خامِ خام

ای کسی که با خود قرار می‌گذاری که راه زندگی را با اختیار خود قدم به قدم درنوردی. بدان که حقیقتاً خامِ خامی، خامِ خام. [بشر اصلاً اختیاری ندارد که خود راه حیات خویش را طی کند. البته این سخنِ آن جبری است.]

(۲۹۰۰) چون بدیدی گردشِ سنگ آسیا　　آبِ جُو را هم ببین آخِر، بیا

مثلاً تو که گردش سنگ آسیا را می‌بینی، آخر بیا و جریان آب جوی را نیز تماشا کن. [تو که متحرّک را می‌بینی بیا و محرّک را نیز ببین، تو که سبب را می‌بینی، مسبب‌الاسباب را نیز ببین. پس نتیجه می‌گیریم که تو خیال می‌کنی فاعل مختاری در حالی که فاعلِ بالقسری.]

(۲۹۰۱) خاک را دیدی برآمد در هوا　　در میانِ خاک بنگر باد را

مثال دیگر، همانطور که می‌بینی گرد و غبار به هوا بلند می‌شود، در میان گرد و غبار باد را نیز ببین که موجب برخاستن گرد و غبار شده است. [در فراسوی اسباب، مسبب‌الاسباب را ببین.]

---

۱. حَدید: آهن.

۲. خاره: سنگ خارا، سنگ سخت.

دیگ‌هایِ فکر می‌بینی به جوش اندر آتش هم نظر می‌کن به هوش (۲۹۰۲)

همانطور که می‌بینی دیگ‌های اندیشه می‌جوشد، هوشمندانه به آتش نیز نگاهی کن. [فعالیت اندیشهٔ آدمی بواسطهٔ قضای الهی و مشیّت ربّانی است. در اینجا آتش کنایه از قضای الهی است.]

گفت حق ایّوب را در مَکْرُمت[1] من به هر مویت صبری دادمت (۲۹۰۳)

مثال دیگر، حضرت حق به ایّوبِ نبی فرمود: من از روی بزرگواری و بخشش به هر تارِ مویِ تو صبری عطا کرده‌ام. [پس صبر را از وجود خود مدان بلکه این صبر را من به تو تفویض کرده‌ام.]

هین به صبرِ خود مکن چندین نظر صبر دیدی صبر دادن را نگر (۲۹۰۴)

مبادا به صبرِ خود بنگری. حال که صبر را دیدی صبر دادنِ حضرت حق را نیز بنگر.

چند بینی گردشِ دولاب[2] را؟ سَر بُرون کن، هم ببین تیزآب را (۲۹۰۵)

مثال دیگر، چقدر به گردشِ سنگ آسیا نگاه می‌کنی؟! سرت را بیرون آور و جریانِ تند آب را نیز ببین. [مراد از «دولاب» در اینجا ظاهراً سنگِ آسیاهای آبی است.]

تو همی گوئی که می‌بینم، و لیک دیدِ آن را بس علامت‌هاست نیک (۲۹۰۶)

تو همواره می‌گویی می‌بینم، اما این دیدن، علامت‌هایی دارد. [بسیارند کسانی که به زبان می‌گویند ما حقیقتِ عالم را عیاناً می‌بینیم، در حالی که شهود حقیقت علائمی دارد که حتی یکی از آن علائم در مدّعیان نیست. چون با می‌بینم می‌بینم گفتن حقیقت دیده نمی‌شود. پس دعاوی را فرو نِهْ و به تکمیل نفس بپرداز.]

گَردشِ کف را چو دیدی مختصر حیرتت باید، به دریا در نگر (۲۹۰۷)

هرگاه جنبش کف را ناچیز و مختصر دیدی و حیرت را لازم شمردی باید به دریا نگاه

---

۱. مَکْرُمَت: بزرگواری، بخشش.

۲. دُولاب: چرخ چاه. در اینجا احتمالاً مراد از آن سنگ آسیاهای آبی است.

کنی. [مراد از «کف» تعیّنات و ظواهر عالَم، و مراد از «دریا» ذات حق است.

منظور بیت: حرکت موجودات عالَم که نمود حقیقت است نمی‌تواند انسان ژرف‌بین را دچار حیرتِ عارفانه کند، اگر می‌خواهی به حیرت عارفانه برسی باید حقیقت را منهایِ صورت‌ها و تعیّنات ببینی.]

(۲۹۰۸) آنکه کف را دید، سِرّ گویان بُوَد وآنکه دریا دید، او حیران بُوَد

کسی که کف (= نمود و صورت حقیقت) را ببیند، اسرار را بازگو می‌کند. یعنی کسی که ظاهری از حقیقت را می‌بیند بواسطهٔ عدم ظرفیّتِ لازم اسرار محدودی را که به قلبش خطور کرده بیدرنگ برای این و آن تعریف می‌کند. اما کسی که دریای حقیقت را می‌بیند دچار حیرتِ عارفانه می‌شود. [کسی که با سطح ظاهریِ حقیقت آشنا شود مصداق این قول گردد: **مَنْ عَرَفَ‌اللّهَ طالَ لِسانُهُ.** «هر که خدا را شناسد زبانش (در گفتار) دراز شود.» اما کسی که کنه حقیقت را بیند مصداق این قول گردد. **مَنْ عَرَفَ اللّهَ کَلَّ لِسانُهُ.** «کسی که خدا را شناسد زبانش از گفتار باز مانَد.» در این مرتبه چون کلام نمی‌تواند حقیقتِ مشهود را وصف کند ناچار عارف، سکوت اختیار می‌کند، زیرا هر چه به لفظ درآید حقیقت فوقِ آن است.]

(۲۹۰۹) آنکه کف را دید، نیّت‌ها کند و آنکه دریا دید، دل دریا کند

کسی که کف (= نمود و صورت ظاهری حقیقت) را بیند مقاصد و نیّاتی در سر می‌پرورد. یعنی کسی که سطح ظاهری حقیقت و علل و اسباب را می‌بیند قصد می‌کند که با سعی و تلاش خود به مقصود برسد. و نیل به مقصود را فقط منوط به سعی خود می‌انگارد. اما کسی که دریای حقیقت را بیند دریادل می‌شود. یعنی آن‌که در ورای علل و اسباب و نمودهای هستی، مسبب‌الاسباب و حقیقت هستی را می‌بیند قلبش به اطمینان می‌رسد و یقین می‌کند که همهٔ موجودات به ارادهٔ حق متحرّکند و جمیع امور به مشیّت او متحقق. چنین کسی مظهر اُفَوِّضُ اَمْری اِلَی اللّه می‌گردد.

(۲۹۱۰) آنکه کف‌ها دید، باشد در شمار وآنکه دریا دید، شد بی‌اختیار

کسی که کف‌ها (= نمودهای حقیقت) را بیند در مرتبهٔ تعدّد و کثرت فرو می‌ماند و به مرتبهٔ وحدت راه نمی‌یابد. این وجه نیز جایز است: کسی که ظواهر حقیقت را بیند هر فعلی که

انجام می‌دهد از جانب خود به شمار می‌آورد. یعنی خیال می‌کند که فاعل حقیقی هموست. در حالی که فعال مایشاء حضرت حق است. و کسی که دریا را بیند، اختیار را از خود فرو هلد. یعنی آن که حقیقت هستی را می‌بیند درمی‌یابد که از ذرّه تا کهکشان به ارادهٔ او متحرّک است، پس خود را مختار نمی‌شمرد بل خسی در دریای قضای الهی محسوب می‌دارد.

آنکه او کف دید، در گردش بُوَد وآنکه دریا دید، او بی‌غِش بُوَد (۲۹۱۱)

کسی که کف (= نمود و صورت ظاهری حقیقت) را بیند دچار پریشانی و اضطراب گردد. اما کسی که دریای حقیقت را بیند قلبش از پریشانی و اضطراب زدوده شود.

دعوت کردنِ مسلمان، مُغ[1] را

مر مُغی را گفت مردی کِای فلان هین مسلمان شو، بباش از مؤمنان (۲۹۱۲)

این فصل جلیل نیز در باب جبر و اختیار است. «مغ» در اینجا نمایندهٔ جبریان، و «مسلمان» نمایندهٔ اهل اختیار است. منتهی اختیار در حدّ اعتدال نه همچون اهل اعتزال.

معنی بیت: شخصی به مغی گفت: ای فلانی بهوش باش و بیا مسلمان شو و در سلک مؤمنان درآی. [اطلاق کفر به گروه جبریه به معنی مصطلح نیست، چه آنان جزو فِرَقِ اسلامی به شمار آیند. مراد از «مسلمان»، «مؤمن» و «سُنّی» در این فصول کسی است که به اختیار نسبی بشر طبق قاعدهٔ **اَمْرٌ بَیْنَ اَمْرَین** معتقد است.] بر حسب مشهورترین قول مورخان ملل و نحل و علمای کلام و معروفترین روایات، معتزله را «قَدَری» گفته‌اند. ولی گاه اسم «قَدَری» به جبریان نیز اطلاق شده است. پس هم اهل جبر و هم اهل اعتزال از اطلاق این کلمه بر خود هراس داشته‌اند و هر دسته می‌کوشید که دستهٔ مقابل را «قَدَری» معرّفی کند، زیرا از پیامبر(ص) نقل شده است که: **اَلْقَدَرِیَّةُ مَجُوسُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ**. «قَدَریان، مجوسانِ این امّت‌اند».

مولانا در این فصل که جبریان را با عنوان «مُغْ» یاد می‌کند قطعاً به حدیث فوق نظر

---

۱. مُغ: ر.ک. شرح بیت (۸۵۵) همین دفتر.

داشته است.]

(۲۹۱۳) گفت: اگر خواهد خدا، مؤمن شوم ور فزاید فضل، هم مُوقِن[۱] شوم

مغ گفت: اگر خدا بخواهد ایمان می‌آورم. و اگر خداوند فضل و احسان خود را افزونتر کند به مرتبهٔ یقین نیز خواهم رسید.

(۲۹۱۴) گفت: می‌خواهد خدا ایمانِ تو تا رهد از دستِ دوزخ جانِ تو

مسلمان گفت: خداوند می‌خواهد که تو ایمان بیاوری تا جان خود را از دست دوزخ نجات دهی.

(۲۹۱۵) لیک نفسِ نحس و آن شیطانِ زشت می‌کَشَندت سویِ کفران و کِنِشت[۲]

اما نَفْس امّارهٔ ناخجسته و شیطانِ بدکار تو را به سوی کفر و بت‌خانه می‌کشند.

(۲۹۱۶) گفت: ای مُنصِف چو ایشان غالب‌اند یارِ او باشم که باشد زورمند

مغ گفت: ای مرد با انصاف. آنان یعنی شیطان و نفس اماره چو بر من غلبه دارند من نیز یار کسی می‌شوم که قدرتمند باشد. [آن جبری (مغ) از اینجا به بعد سخنانی را بر سبیل طنز و تعریض به طرف مقابل خود می‌گوید.]

(۲۹۱۷) یارِ آن تانَم[۳] بُدن کو غالب است آن طرف اُفتم، که غالب جاذب است

من می‌توانم یار کسی شوم که غلبه با اوست. به جانبی می‌گرایم که غلبه کننده مرا بدان سو می‌کشد[۴].

---

۱. مُوقِن: کسی که به مرتبهٔ یقین رسیده است. از مصدر ایقان و از ریشهٔ «ی ق ن».

۲. کِنِشت: بت‌خانه، معبد کفّار، معبد یهودیان، آتشکده. با ضمهٔ «کاف» نیز صحیح است.

۳. تانَم: می‌توانم.

۴. چنانکه گفته‌اند: اَلْحَقُّ لِمَنْ غَلَبَ.

چون خدا می‌خواست از من صدقِ زَفت خواستِ او چه سود چون پیشش نرفت؟ (۲۹۱۸)

گرچه خداوند از من صداقتی تمام و کمال در ایمان می‌خواست، ولی خواست او چه فایده‌ای دارد در حالی که پیش نمی‌رود؟! [همانطور که گفته شد آن جبری این سخنان را بر سبیل طنز و تعریض گفته و الّا اعتقادش این نیست که (نعوذباللّه) ارادهٔ الهی در مقابل خواستهٔ شیطان و نفس اماره مقهور است.]

نفس و شیطان خواستِ خود را پیش بُرد وآن عنایت قهر گشت و خُرد و مُرد[1] (۲۹۱۹)

اما نفس اماره و شیطان، اراده و خواستِ خود را پیش بُردند و عنایتِ الهی در هدایت من محو و بی‌اثر شد. [همانطور که ملاحظه شد ابیات اخیر تماماً از قول اهل جبر است. البته مولانا جبر را منفی و مطرود می‌شمرد و آنرا ناشی از کاهلی و دون همتی. این جبر با جبر خواص، که توضیح آن در شرح بیت (۱۴۶۵ ـ ۱۴۶۳) دفتر اول آمده تفاوت ماهُوی دارد. ابیات ذیل مَثَل‌هایی است که از قول آن جبری در اثبات جبر گفته شده است.]

تو یکی قصر و سرائی ساختی اندر او صد نقشِ خوش افراختی (۲۹۲۰)

به عنوان مثال، فرض کن تو کاخ و یا خانه‌ای بسازی و آن بنا را با نقش و نگار فراوان بیآرایی.

خواستی مسجد بود آن، جایِ خیر دیگری آمد مر آن را ساخت دَیْر (۲۹۲۱)

می‌خواهی که آن بنای زیبا مسجد شود، ولی دیگری می‌آید و آنجا را به صومعه مبدّل می‌کند.

یا تو بافیدی یکی کرباس، تا خوش بسازی بهرِ پوشیدن قبا[2] (۲۹۲۲)

مثال دیگر، یا فرض کن تو آمدی کرباسی بافتی تا برای پوشیدن از آن قبائی خوش قواره بدوزی.

---

۱. خُرد و مُرد: ته بساط، چیزهای خُرد و ریز.

۲. قبا: ر.ک. شرح بیت (۱۴۷۴) دفتر دوم.

(۲۹۲۳) تو قبا می‌خواستی، خصم از نبرد رَغْمِ تو، کرباس را شلوار کرد

تو با اینکه قبا می‌خواهی ولی دشمنت از روی لجاجت و برخلاف میل تو از آن کرباس شلوار می‌دوزد.

(۲۹۲۴) چارهٔ کرباس چه‌بُوَد جانِ من جز زبونِ رأیِ آن غالب شدن؟

عزیز من کرباس بجز تسلیم شدن در مقابل خواست آن دشمنِ غالب چه چاره‌ای دارد؟ مسلّماً هیچ چاره‌ای ندارد.

(۲۹۲۵) او زبون شد جُرمِ این کرباس چیست؟ آنکه او مغلوبِ غالب نیست، کیست؟

حال که صاحب کرباس مغلوب شده، گناه کرباس چیست؟ کیست که در برابر غالب، مغلوب نشود؟ یعنی در این جهان همیشه آن‌که قدرتمندتر است غالب می‌آید.

(۲۹۲۶) چون کسی بی‌خواستِ او بر وَی براند خارْبُن[1] در مِلک و خانهٔ او نشاند

مثال دیگر، اگر کسی بر خلاف خواست صاحبخانه (که دوست دارد گُل و ریحان بکارد) در مِلک و خانهٔ او بوتهٔ خار بکارد. [این بیت شرط و جزای شرط در بیت بعدی است.]

(۲۹۲۷) صاحبِ خانه بدین خواری بود که چنین بر وَی خَلاقت[2] می‌رود

صاحبخانه با این کار خوار می‌شود، زیرا با توهین و تجاوز، دچار پژمردگی و افسردگی می‌شود.

(۲۹۲۸) هم خَلَق[3] گردم من ار تازه و نُوَم چونکه یارِ این چنین خواری شوم

اگر یار و همراه چنین صاحبخانهٔ خوار و ذلیلی شوم من نیز پژمرده و افسرده خواهم شد. [پس بهتر است موافق شخص غالب شوم.]

---

۱. خارْبُن: بوتهٔ خار.

۲. خَلاقت: کهنگی، کهنه شدن (غیاث اللغات، ج۱، ص۲۹۳) در اینجا به معنی پژمردگی و پریشانی است.

۳. خَلَق: فرسوده، مندرس، مندرس شدن.

چونکه خواهِ نفس[۱] آمد مُستَعان تَسْخُر[۲] آمد اَیْشَ[۳] شاءَاللّهُ کان (۲۹۲۹)

وقتی که خواهشِ نَفْس برآورده شود، پس این سخن که «هرچه خدا خواهد همان می‌شود» کلام مسخره‌ای است. [البته استدلال آن جبری بی‌اساس است زیرا مشیّت تکوینی خدا را با مشیّت تشریعی او خلط کرده است. و یا به تعبیر حکما مشیّت بِالذّات را با مشیّتِ بِالْعَرَض درآمیخته است.]

من اگر ننگِ مُغان یا کافرم آن نی‌ام که بر خدا این ظن بَرَم (۲۹۳۰)

اگر من مایهٔ ننگ مغان (در اینجا به معنی جبریان) و کافران هم باشم، کسی نیستم که در مورد خدا چنین گمانی داشته باشم.

که کسی ناخواهِ او و رَغْمِ او گردد اندر مُلکتِ او حکم‌جو (۲۹۳۱)

که بگوییم: کسی بدون خواستهٔ خدا و برخلاف مشیّت او می‌تواند در قلمرو او حکم براند. [پس این گمان بد را من در مورد خدا ندارم.]

مُلکتِ او را فرو گیرد چنین که نیارد دَم زدن دَم‌آفرین (۲۹۳۲)

نیز این حرف را نمی‌زنم که کسی بیاید و قلمرو خداوند را اشغال کند، بطوریکه آن خداوندی که نَفَس را آفریده جرأت نَفَسْ کشیدن نداشته باشد. [همانطور که ملاحظه می‌شود جبری با طنزی نیش‌دار مشرب اهل اختیار را نقد می‌کند. چنانکه ابیات بعدی نیز در شرح و بسط این مطلب است.]

دفعِ او می‌خواهد و می‌بایدش دیو هر دَم غُصّه می‌افزایدش (۲۹۳۳)

خداوند می‌خواهد غلبهٔ دشمن خود (شیطان) را دفع کند و باید هم این کار را بکند، زیرا شیطان هر لحظه بر اندوه او می‌افزاید.

---

۱. خواهِ نَفْس: خواسته و خواهش نَفْس.

۲. تَسْخُر: مسخره کردن. در اینجا به معنی مسخره است. مخفّفِ تَسَخُّر مصدر باب تفعّل.

۳. اَیْشَ: مخفّفِ «اَیُّ شَیْءٍ» به معنی هرچیز.

(۲۹۳۴) بـــندهٔ ایـن دیـو مـی‌باید شـدن چونکه غالب اوست در هر انجمن

باید غلام و بندهٔ این شیطان شد، زیرا در هر مجمع و انجمنی او غالب است. [جبری با این سخنان می‌خواهد خود را از بار مسئولیت برهاند.]

(۲۹۳۵) تا مبادا کین کَشَد شـیطان ز مـن پس چه دستم گیرد آن‌جا ذُوالْمِنَن[1]

باید غلام شیطان شوم، مبادا از من انتقام بگیرد. در آن صورت خداوند صاحب نعمت چگونه دستم را می‌گیرد؟

(۲۹۳۶) آنکه او خـواهـد، مـرادِ او شـود از که کارِ من دگـر نـیکو شـود؟

حال که شیطان هرچه می‌خواهد همان می‌شود، پس کار و بار مـن چگـونه سـامان می‌گیرد؟ [سخنان جبری هنوز پایان نیافته زیرا مولانا فصل بعدی را نیز در تبیین مشرب جبر آورده و مثال‌هایی می‌زند.]

مَثَلِ شیطان بر درِ رحمان

(۲۹۳۷) حـــاشَ لِـلّه اَیش شـاءَاللّـهُ کـان حاکم آمـد در مکـان و لامکـان

پناه بر خدا. واقع اینست که خداوند هر چه خواهـد هـمان مـی‌شود. او در مکـان و لامکان، یعنی در جهان شهادت و غیب حاکمِ بلامنازع است. [جبری به آن پیرو مذهب اختیار می‌گوید سخنان طنزآمیزی که گفتم تماماً مُعْتَقَداتِ حامیان اختیار است که سراسر شرک و کفر است. و من از این مُعْتَقَدات به خدا پناه می‌برم.]

(۲۹۳۸) هیچ کس در مُلکِ او بی امـرِ او در نیفزایـد سـرِ یک تـایِ مـوی

در قلمرو او هیچکس بدون فرمان او به اندازهٔ سرِ یک تارِ مو نمی‌تواند چیزی بیفزاید. [هر چیزی که مخلوق می‌آفریند آن نیز آفریدهٔ خداوند است.]

---

۱. ذُوالْمِنَن: صاحب نعمت‌ها.

مُلک، مُلکِ اوست، فرمان آنِ او کمترین سگ بر در آن شیطانِ او (۲۹۳۹)

سلطنت، سلطنت اوست، و فرمان، فرمانِ او. کمترین سگ در درگاه الهی شیطان است که مخلوق اوست.

ترکمان را گر سگی باشد به دَر بر درش بنهاده باشد رُو و سَر (۲۹۴۰)

به عنوان مثال، اگر ترکمان سگی داشته باشد آن سگ بر آستان خانهٔ او سر می‌نهد.

کودکانِ خانه دُمّش می‌کَشَند باشد اندر دستِ طفلان خوارْمند (۲۹۴۱)

اطفال آن خانه می‌آیند (به جهت بازی) دمِ آن سگ را می‌کشند. و آن سگ در دست اطفال خوار و نرمخوست.

باز اگر بیگانه‌یی مَعْبَر[1] کند حمله بر وَی همچو شیرِ نر کند (۲۹۴۲)

اما همینکه غریبه‌ای از آن حدود بگذرد آن سگ مانند شیرِ نر به او حمله می‌کند.

که اَشِدّاءُ عَلَی‌الْکُفّار شد با ولی گُل، با عَدُو چون خار شد (۲۹۴۳)

زیرا آنان بر کافران سختگیرند. با دوست همچون گُل‌اند و با دشمن مانند خار. [مصراع اول مقتبس است از آیهٔ ۲۹ سورهٔ فتح که توضیح آن در شرح بیت (۱۲۴) دفتر دوم آمده است.]

زآبِ تُتماجی[2] که دادش تُرکمان آن چنان وافی شده‌ست و پاسبان (۲۹۴۴)

زیرا طعام ناچیزی که ترکمان به آن سگ می‌دهد، سگ آنگونه وفادار و نگهبان شده است.

پس سگِ شیطان[3] که حق هستش کند اندر او صد فکرت و حیلت تند (۲۹۴۵)

پس شیطان همچون سگ است که خدا او را آفریده و در وجود او افکار و

---

۱. مَعْبَر: مصدر میمی به معنی عبور کردن است.

۲. تُتماج: نوعی آش که از آرد می‌پختند. در اینجا مراد غذای اندک و ناچیز است.

۳. سگِ شیطان: اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ‌بِه به مُشَبَّه است. یعنی شیطانی که مانند سگ است.

حیله‌های فراوانی سرشته است.

(۲۹۴۶) آبِ رُوهـــا را غـــذایِ او کـــند تا بَـرَد او آبِ رویِ نـیک و بـد

خدا آبروی عموم مردم را غذای شیطان قرار داده است، تا او آبروی افراد صالح و طالح را ببرد. [همانطور که غذای سگ ترکمان، آبِ تُتماج است، غذای شیطان نیز آبروی مردم است.]

(۲۹۴۷) آبِ تُـــتماج‌ست آبِ رویِ عـــام که سگِ شیطان از آن یابد طعام

آبروی جمیع مردمان، آبِ تتماج شیطان است. که شیطانِ همچون سگ از آن ارتزاق می‌کند.

(۲۹۴۸) بـــر درِ خـــرگاهِ قـدرت جـانِ او چون نباشد حکم را قـربان؟ بگـو

حال که بقای شیطان مرهون عنایت الهی است، چرا جان او قربانی امر خـدا نـباشد؟ جواب بده.

(۲۹۴۹) گـلّه گـلّه از مُـرید و از مَـرید[۱] چون سگِ باسط[۲] ذِراعَیْ[۳] بِالْوَصید[۴]

همه کس (اعم از شیطان و انسان) از فرمانبر و نافرمان، دسته دسته مانند سگ اصحاب کهف در درگاه الهی به سر برند. [چون معنیِ تحت‌اللفظی مصراع دوم مبهم از آب درمی‌آید لذا حاقّ مطلب و زُبدهٔ مقصد را بیان کردیم. مصراع دوم از آیهٔ ۱۸ سورهٔ کهف اقتباس لفظی شده است: وَ تَحْسَبُهُمْ اَیْقاظاً وَ هُمْ رُقُودٌ وَ نُقَلِّبُهُمْ ذاتَ الْیَمین وَ ذاتَ الشِّمالِ وَ کَـلْبُهُمْ بـاسِطٌ ذِراعَیْهِ بِالْوَصیدِ لَواطَّلَعْتَ عَلَیْهِمْ لَوَلَّیْتَ مِنْهُم فِراراً و لَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْـباً. «و تـو (پـیامبر) می‌پنداشتی که آنان بیداران‌انـد در حـالی کـه خـفتگان‌انـد، و مـا آنـان را بـه راست و چپ

---

۱. مَرید: نافرمان، سرکش.

۲. باسِط: گسترنده، گشاینده.

۳. ذِراعَیْ: در اصل ذِراع (= دست از آرنج تا انگشت) + یْنِ (علامت اسم تثنیهٔ عربی در حالت نصب و جرّ) + ضمیر مذکّر «ه» که به ضرورت وزن شعر حذف شده است.

۴. وَصید: آستانهٔ درِ خانه و غار. جمع: وُصُد.

می‌گرداندیم. و سگشان بر آستانهٔ غار دو دست خویش گسترده بود. اگر به سراغ آنان می‌رفتی قهراً می‌گریختی و از آنان سخت می‌ترسیدی.»]

(۲۹۵۰) بـر درِ کـهفِ الوهـیّت چـو سگ ذرّه ذرّه امـرْجُو بـرجَسـته رگ

همه مانند سگ اصحاب کهف بر آستانهٔ غار الوهیّت مو به مو مشتاق و جویایِ فرمان حضرت حق‌اند.

(۲۹۵۱) ای سگِ دیو امتحان می‌کن که تا چون درین ره می‌نهد این خلق پا؟

ای شیطانی که همچون سگی، امتحان کن ببین مردم چگونه گام در راه من می‌گذارند؟

(۲۹۵۲) حمله می‌کن، منع می‌کن، می‌نگر تا که باشد ماده اندر صدق و نـر

به کسانی که در راه من گام می‌گذارند حمله کن و آنان را از راه من بازدار و بنگر که در راه صدقِ ایمان، کدام یک مردِ سلوک است و کدام یک مخنّث بی‌حمیّت. [از اینجا به بعد مولانا دربارهٔ نقش شیطان در جهان و ضرورت وجود او سخنانی دارد که به صورت مفصّل‌تر در گفتگوی ابلیس و معاویه آمده است. در این باره رجوع شود به بیت (۲۶۹۹ ـ ۲۶۷۲) دفتر دوم. و بیت (۹۵۰ ـ ۹۴۸) همین دفتر.]

(۲۹۵۳) پس اَعُوذ از بهرِ چه باشد؟ چو سگ گشـته بـاشد از تَـرَفُّع[1] تـیزتَک[2]

پس چه موقع می‌گویند: اَعُوذُ بِاللّهِ مِنَ الشَّیْطانِ‌الرَّجیم؟ «پناه می‌برم به خداوند از دست شیطانی که از درگاه الهی رانده شده است.» موقعی که سگ (= شیطان) در حمله چابک باشد.

(۲۹۵۴) این اَعُوذ آن است کِای تُرکِ خَطا بانگ برزن بر سگت، ره بـرگشا

ذِکرِ اَعُوذ بِاللّه... بدین معنی است که ای تُرکِ شهرِ «خَتا» نهیبی بر سگ خود بزن و راه را برایم بازکن. [«خَطا» همان «خَتا» شهری است معروف در ترکستان. در شعر و نثر فارسی به

---

۱. تَرَفُّع: برتری جویی، در اینجا به معنی حمله و تهاجم.

۲. تیزتَک: دوندهٔ سریع.

هر دو صورت آمده است.

منظور بیت: رفتن به درگاه الهی به این آسانی‌ها نیست. چون بر این درگاه سگی پُرصولت و مهاجم به نام شیطان نگهبانی می‌دهد. وقتی که سالک با تهاجم آن سگ روبرو می‌شود به صاحب درگاه یعنی حضرت حق پناه می‌جوید. و اگر این پناه جستن، حقیقی باشد و نه لقلقهٔ لسان، آن سگ آرام می‌گیرد.]

(۲۹۵۵) تا بیایم بر درِ خرگاهِ تو حاجتی خواهم ز جُود و جاهِ تو

تا به سراپردهٔ تو درآیم، و از فضل و بزرگواری تو نیازی بخواهم.

(۲۹۵۶) چونکه تُرک از سَطْوتِ[1] سگ عاجز است ابن اَعُوذ و این فغان ناجایز است

هرگاه آن ترک (صاحب سگ) از دفع حملهٔ سگ درمانده باشد، این پناه جستن و این ناله و شیون روا نیست. [«اَعُوذ» فعل مضارع متکلّم وحده اجوف واوی به معنی «پناه می‌برم» است، لیکن ما بنا به ضرورت سیاق بیت آنرا تأویل به مصدر کردیم. این ابیات نیز بر سبیل طنز و تعریض و تخطئه مشرب معتقدان قوّهٔ اختیار در انسان است.]

(۲۹۵۷) تُرک هم گوید: اعوذ از سگ، که من هم ز سگ درمانده‌ام اندر وطن

آن ترک هم می‌گوید: من نیز از دست این سگ پناه می‌برم، زیرا من در موطن خود از دفع تهاجم سگ عاجز شده‌ام.

(۲۹۵۸) تو نمی‌یاری بر این در آمدن من نمی‌آرم ز در بیرون شدن

نه تو قدرت و جرأت آمدن به‌درگاه مرا داری، و نه من جرأت بیرون آمدن از درگاه خود را.

(۲۹۵۹) خاک اکنون بر سرِ تُرک و قُنُق[2] که یکی سگ هر دو را بندد عُنُق[3]

حال که وضع بدین منوال است خاک بر سر تُرک و مهمان او که یک سگ، گردن

---

۱. سَطْوَت: حمله، تهاجم.

۲. قُنُق: مهمان، ترکی است.

۳. عُنُق: گَردن. جمع: اَعْناق.

هر دو را بسته است. یعنی هر دو را مستأصل کرده است.

حاشَ لِلّه، تُرک بانگی برزند سگ چه باشد، شیرِ نر خون قی کند (۲۹۶۰)

پناه بر خدا که اگر آن تُرک بانگی بزند. سگ که هیچ، شیر نر هم از ترس بانگِ مهیب او خون استفراغ می‌کند.

ای که خود را شیرِ یزدان خوانده‌ای سال‌ها شد، با سگی درمانده‌ای (۲۹۶۱)

ای کسی که خود را شیر خدا می‌نامی، سالیان سال است که در دست سگی اسیر و درمانده شده‌ای. [این بیت و بیت بعدی خطاب مولانا به کسانی است که در دست شیطان نَفْس اسیرند، و در عین حال خود را اجلّهٔ امم و زبدهٔ ملل می‌دانند.]

چون کند این سگ برایِ تو شکار؟ چون شکارِ سگ شده‌ستی آشکار (۲۹۶۲)

این سگ چگونه برای تو شکار کند در حالی که خودِ تو آشکارا شکار این سگ شده‌ای؟ [به‌جای اینکه تو نفس شیطانی را در جهت مقاصد الهی بکار گیری، نَفْس، تو را اسیر خود کرده است.]

جواب گفتنِ مؤمن سُنّی، کافرِ جبری را و در اثباتِ اختیارِ بنده دلیل گفتن. سنّت راهی باشد کوفتهٔ اَقدامِ انبیاء علیهم‌السَّلام. بر یمینِ آن راه بیابان جبر، که خود را اختیار نبیند و امر و نهی را منکر شود و تأویل کند، و از منکر شدنِ امر و نهی لازم آید انکارِ بهشت، که بهشت جزایِ مطیعان امر است، و دوزخ جزای مخالفان امر، و دیگر نگویم به چه انجامد که اَلْعَاقِلُ یکْفیهِ الْاشارَةُ، و بر یسارِ آن راه، بیابانِ قَدَر است که قدرتِ خالق را مغلوبِ قدرتِ خلق داند، و از آن فسادها زاید که آن مُغِ جبری بر می‌شمرد

گفت مؤمن: بشنو ای جبری خطاب آنِ خود گفتی، نک آوردم جواب (۲۹۶۳)

مولانا در این فصل جلیل از زبان مؤمنِ معتقد به سنّت انبیای عظام به نقد مذهب جبریان می‌پردازد. او در مطلع این فصل، راه جبریّه و قَدَریّه را افراط و تفریط می‌شمرد و

طریق صواب و مستقیم را راه انبیاء می‌داند. او می‌گوید سنّت انبیاء راهی است مستقیم و هموار که بر راستِ آن مذهب جبر است که هرگونه اختیار را از آدمی سلب می‌کند، و بر چپِ آن مذهب قَدَر که اختیار بشر را مطلق می‌کند و قدرت مطلقهٔ الهی را تعطیل.

مولانا در بحث جبر و اختیار راهی را می‌پیماید که ائمّه شیعه نیز همان را پیموده‌اند. چنانکه از امام صادق(ع) روایت شده که فرمود: لاجَبْرَ وَ لاتَفویضَ بَلْ اَمْرٌ بَیْنَ اَمْرَینِ[1]. «نه جبر است و نه تفویض (اختیار)، بلکه امری است میان دو امر.» آنرا مَنْزِلَةٌ بَیْنَ مَنْزِلَتَیْنِ نیز می‌گویند. این مطلب به قدری مشهور است که در بحث جبر و اختیار به صورت شعار رسمی شیعه درآمده است. مضمون فوق از امام علی(ع) نیز روایت شده است.

معنی بیت: مؤمن گفت: ای جبری، سخنان خود را گفتی، اینک جواب مرا نیز گوش‌کن.

(۲۹۶۴) بازی خود دیدی ای شِطرنج‌باز　　بازیِ خصمت ببین پهن و دراز

ای شطرنج‌باز تو بازیِ خود را دیدی اکنون به بازی عریض و طویل حریفت نگاه کن.

(۲۹۶۵) نامهٔ عذرِ خودت بر خواندی　　نامهٔ سُنّی[2] بخوان، چه ماندی؟

عذرنامه‌ات را برایم خواندی، اینک نامهٔ شخصی را که به سنّت انبیاء معتقد است نیز بخوان. چرا معطّلی؟ یعنی تو برای اثبات مذهب جبر دلایلی آوردی که من بدان گوش سپردم. اینک به دلایل من در اثباتِ اصل «بَلْ اَمْرٌ بَیْنَ اَمْرَیْن» گوش سپار.

(۲۹۶۶) نکته گفتی جبریانه در قضا　　سِرِّ آن بشنو ز من در ماجرا

تو نکاتی را در باب قضا و قَدَر بر اساس مذهب جبر بیان داشتی. اینک راز این بحث را در اثنای این گفتگو از من بشنو.

(۲۹۶۷) اختیاری هست ما را بی‌گمان　　حِسّ را مُنکِر نتانی شد عِیان

بدون شک ما دارای اختیاری هستیم، تو نمی‌توانی آشکارا احساس خود را انکار کنی.

---

۱. بحارالانوار، ج۵، ص۲۲.

۲. سُنّی: ر.ک. شرح بیت (۶۱) دفتر دوم.

[مراد از «حِسّ» در اینجا وجدان فطری آدمیان است. مولانا به جای آنکه همچون متکلّمان در این باب به قیل و قال بپردازد از طریق فطرت سلیم این بحث را به نتیجه می‌رساند، زیرا قضیّهٔ جبر و اختیار را تا صبح قیامت نیز نمی‌توان با مناقشات کلامی حلّ کرد. چرا که اَلْکَلَامُ یَجُرُّ الْکَلام.]

سنگ را هرگز نگوید کس: بیا از کلوخی کس کجا جوید وفا؟ (۲۹۶۸)

به عنوان مثال، هرگز کسی به سنگ نمی‌گوید: بیا اینجا. چگونه ممکن است که کسی از سنگ توقّع فرمانبری داشته باشد؟ [اگر به انسان بگویی: بیا اینجا، برو آنجا، این کار را بکن، آن کار را نکن، هیچکس بدین سخنان ایراد نتواند گرفت. اما اگر کسی به سنگ بگوید: بیا اینجا، برو آنجا. موجب حیرت همگان شود. و چه بسا به زوال عقل او حکم کنند، زیرا انسان استعداد امر و نهی دارد، نه سنگ.]

آدمی را کس نگوید: هین بپر یا: بیا ای کور تو در من نگر (۲۹۶۹)

مثال دیگر، هرگز کسی به انسان نمی‌گوید: بیا (و مثل پرندگان) پرواز کن. یا ای نابینا بیا مرا نگاه کن. [نه انسان ذاتاً مانند پرندگان قابلیّت پرواز دارد، و نه نابینا قابلیّت دیدن. خداوند نیز بر بندگانش تکلیفِ مٰا لٰایُطاق (= تکلیفی فراتر از طاقت و قدرت) نمی‌کند. چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۲۸۶ سورهٔ بقره آمده است: **لٰایُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً اِلّٰا وُسْعَهٰا**... «تکلیف نکند خدا کسی را مگر به اندازهٔ وسعش...»]

گفت یزدان: مٰا عَلَی الْأَعْمٰی حَرَج کی نهد بر کس حَرَج رَبُّ‌الْفَرَج[1]؟ (۲۹۷۰)

حضرت حق فرمود: بر نابینا حَرَجی نیست. پروردگاری که گشایندهٔ مشکلات است چگونه ممکن است آدمی را به تنگنا دچار کند؟ [در آیهٔ ۱۷ سورهٔ فتح آمده است: **لَیْسَ عَلَی الْأَعْمٰی حَرَجٌ**... «بر نابینا (در نرفتن به جنگ) بزهی نیست...» بنای دین الهی بر تسهیل و مماشات است. و تنها در مورد حق‌النّاس سختگیر و منتقم است. اما قشریان در بخش آداب دین سختگیرند و در مورد حق‌الناس سهل‌گیر.]

---

۱. رَبُّ‌الْفَرَج: پروردگار گشایش.

(۲۹۷۱) کس نگوید سنگ را: دیر آمدی یا که چوبا تو چرا بر من زدی؟

مثال دیگر، هیچکس به سنگ نمی‌گوید: دیر آمدی، یا به چوب نمی‌گوید: ای چوب چرا مرا زدی؟!

(۲۹۷۲) این چنین واجُست‌ها مجبور را کس بگوید؟ یا زند معذور را؟

آیا کسی این قبیل بازخواست‌ها را در مورد موجود مجبور صورت می‌دهد؟ و آیا کسی شخصی را که عذرِ مقبول دارد می‌زند؟ مسلّماً خیر.

(۲۹۷۳) امر و نهی و خشم و تشریف و عِتاب نیست جز مختار را ای پاکْ‌جیب

ای پاکدامن، امر و نهی و خشم و ستایش و نکوهش تنها متوجه کسی است که اختیاری از خود دارد. [«عِتاب» را در اینجا باید به صورت مُمال یعنی «عتیب» خواند تا قافیه شود. اینگونه قافیه‌سازی‌ها در مثنوی معنوی رایج است.]

(۲۹۷۴) اختیاری هست در ظلم و ستم من ازین شیطان و نفس، این خواستم

ما در ستمکاری و بیدادگری صاحب اختیاریم. منظورم از شیطان و نَفْس همین بود. [مولانا می‌گوید اینکه می‌گویند شیطان، فلان کس را گمراه کرد. منظور این نیست که شیطان با جبر و زور کسی را به گمراهی کشاند. نه اینطور نیست، چون شیطان چنین قدرتی ندارد، بلکه کار او تنها وسوسه و تزیین کارهای زشت است. برخی اسیر این وسوسه می‌شوند و برخی بدان اعتنایی نمی‌کنند.

مولانا در مصراع دوم از قول آن مؤمن به جبری می‌گوید: اینکه قبلاً به تو گفتم که خدا خواهان ایمان توست و نفس و شیطان تو را به گمراهی می‌کشند اینست که تو با اختیار خود اسیر نفس و شیطان می‌شوی، نه آنکه نفس و شیطان بر حضرت حق غالب می‌آیند و از آن طریق تو را محکوم به گمراهی می‌کنند.]

(۲۹۷۵) اختیار اندر درونت ساکن است تا ندید او یوسفی، کف را نَخَست

اختیار در درون تو وجود دارد. چنانکه مثلاً تا آن زنان صاحب‌اختیار یوسف(ع) را ندیدند دستشان را مجروح نکردند. [مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۳۱ سورهٔ یوسف که

توضیح آن در شرح بیت (۱۶۰۶) دفتر سوم آمده است.]

اختیار و داعیه در نَفْس بود رُوش دید آنگه پَروبالی گشود (۲۹۷۶)

اختیار و انگیزه در نَفْس آن زنان نهفته بود، همینکه صورت زیبای یوسف(ع) را دیدند آن اختیار و انگیزه به ظهور رسید. [ضمیر«ش» در «رُوش» راجع است به یوسف نبی. پس مولانا می‌گوید: آن زنان هم اختیار داشتند و هم انگیزه، منتهی این دو بِالْقُوّه در آنان مستور بود، همینکه عامل خارجی آماده شد از قوّه به فعلیّت رسید و در نتیجه میان صیانت نفس و بریدن دست، دومی را انتخاب کردند.]

سگ بخفته، اختیارش گشته گُم چون شکنبه دید، جنبانید دُم (۲۹۷۷)

مثال دیگر، سگ در جایی آرام خوابیده است و اختیارش در هنگام خواب مستور و ناپیداست. ولی همینکه شکنبه را ببیند، دُم خود را تکان می‌دهد.

اسپ هم حُوحُو[1] کند چون دید جَو چون بجُنبد گوشت، گربه کرد مَو (۲۹۷۸)

مثال دیگر، اسب همینکه جو را می‌بیند شیهه می‌کشد. و چون گوشت تکان بخورد گربه میو میو می‌کند.

دیدن آمد جُنبشِ آن اختیار همچو نفخی، ز آتش انگیزد شَرار (۲۹۷۹)

دیدن، موجب تحریک قوّهٔ انتخاب و اختیار می‌شود. درست مانند دمیدن که آتش را شعله‌ور می‌سازد.

پس بجُنبد اختیارت، چون بِلیس شد دَلاله[2]، آرَدَت پیغامِ ویس[3] (۲۹۸۰)

وقتی که شیطان واسطه شود و پیغام ویس را برای تو بیاورد قدرت اختیار و انتخابت تحریک می‌شود. یعنی وقتی که شیطان مشتهیات نفسانی را در نظرت بیآراید اختیار تو از قوّه

---

۱. حُوحُو: شیههٔ اسب.

۲. دلاله: دَلّاله، در اصل به معنی زنی است که دیگر زنان را بد راه کند. در اینجا به معنی واسطه است.

۳. ویس: ر.ک. شرح بیت (۲۲۸) دفتر سوم.

به فعلیّت می‌رسد و زان‌پس با سعی و تلاش به دنبال مطلوب و محبوب نفسانی خود می‌دود.

(۲۹۸۱) چونکه مطلوبی بر این کس عرضه کرد اختیارِ خفته بگشاید نورد[1]

وقتی که شیطان بدین روش، مطلوب هر کسی را بدو نشان دهد، اختیارِ بالقوّه به مرتبهٔ فعلیّت می‌رسد.

(۲۹۸۲) وآن فرشته خیرها بر رغمِ دیو عرضه دارد می‌کند در دل غریو

و از طرفی دیگر فرشتگان نیز بر خلاف میل شیطان، نیکی‌ها را به آدمی نشان می‌دهند و در قلب او شور و حالی برمی‌انگیزند.

(۲۹۸۳) تا بجنبد اختیارِ خیرِ تُو زآنکه پیش از عَرضه خفته‌ست این دو خُو

تا بدین ترتیب اختیارِ نیک و مثبتِ تو به حرکت درآید، زیرا تا قبل از آنکه چیزی به تو نشان داده شود قوّهٔ انتخابگری مثبت و منفی در تو به صورت بالقّوه وجود دارد.

(۲۹۸۴) پس فرشته و دیو گشته عَرضه‌دار بهرِ تحریکِ عُروقِ اختیار

پس هم فرشته و هم شیطان برای تحریک رگ‌های انتخاب تو چیزی را به تو نشان می‌دهند.

(۲۹۸۵) می‌شود ز الهام‌ها و وسوسه اختیار خیر و شرّت دَه کَسه[2]

با الهام فرشتگان و وسوسهٔ شیاطین، اختیار نیکی و بدی در تو ده برابر افزایش می‌یابد.

(۲۹۸۶) وقتِ تحلیلِ نماز ای با نمک زآن سلام آورد باید بر مَلَک

ای نمکین، به هنگام سلام نماز بدین سبب باید به فرشتگان سلام داد که [دنبالهٔ مطلب در بیت بعدی آمده است. **تحلیلِ نماز** به معنی سلام نماز است که موجب پایان یافتن نماز

---

۱. نَورد: تا و لای پیچیده از هر چیز. «بگشاید نورد» لا و پیچ آن باز شود. کنایه از به فعلیّت رسیدن.
۲. دَه کَسه: ده نفره. در اینجا یعنی ده برابر.

می‌شود و زان‌پس انجام امور جاریه بر نمازگزار حلال می‌گردد، زیرا «تحلیل» لفظاً به معنی حلال کردن است. تکبیر ابتدای نماز را **تحریمه** گویند چرا که با این تکبیر جمیع کارها (بجز نماز) بر نمازگزار حرام می‌شود. و به سلام نماز نیز «تحلیل» گویند چون پس از اتمام نماز امور عادی بر نمازگزار حلال می‌گردد. طبق مفاد پاره‌ای از روایات، مخاطبانِ آخرین سلامِ نماز «فرشتگان» هستند: اَلسَّلامُ عَلَیْکُمْ وَ رَحْمَةُاللّهِ وَ بَرَکاتُهُ.]

که ز الهام و دعایِ خوبتان اختیارِ این نمازم شد روان (۲۹۸۷)

ای فرشتگان به برکت الهامات الهی و دعای خیر شما توانستم نماز را انتخاب کنم.

باز از بَعدِ گنه لعنت کنی بر بِلیس، ایرا کز اویی مُنحنی (۲۹۸۸)

نیز به همین سبب است که بعد از ارتکاب هر گناهی شیطان را لعنت می‌کنی زیرا به سبب وساوس او کمرت زیر بار گناه خم شده است.

این دو ضد عرضه کنندهت در سِرار[1] در حجابِ غیب آمد عَرضه دار (۲۹۸۹)

این دو، یعنی شیطان و فرشته از پشت پردهٔ غیب نهانی خیر و شرّ را بر تو عرضه می‌کنند.

چونکه پردهٔ غیب برخیزد ز پیش تو ببینی رویِ دلّالانِ خویش (۲۹۹۰)

همینکه حجاب غیب واپس رود، تو واسطه‌ها و محرّکانِ خود را خواهی دید.

وز سخنشان واشناسی بی‌گزند کآن سخنگویان نهان اینها بُدند (۲۹۹۱)

سپس بی‌هیچ آسیبی آشکارا از سخنانشان درمی‌یابی که آن کسانی که به طور پوشیده و نهانی با تو حرف می‌زدند اینها بودند.

دیو گوید: ای اسیرِ طبع و تن عرضه می‌کردم، نکردم زور، من (۲۹۹۲)

مثلاً شیطان به تو می‌گوید: ای کسی که اسیر طبیعت محسوس و جسم مادّی هستی، من

---

۱. سِرار: شب آخر ماه. در این شب ماه دیده نمی‌شود. در اینجا کنایه از ناپیدا و پنهان.

فقط بدی‌ها را به تو نشان می‌دادم و هیچ زور و جبری بکار نمی‌بردم.

(۲۹۹۳) **وآن فرشته گویدت: من گفتمت که از این شادی فزون گردد غمت**

و آن فرشته نیز می‌گوید: من به تو گفتم که از این شادی غمت افزایش می‌یابد. یعنی به تو گفتم اینکه در وقت ارتکاب گناه و حظّ شهوات شادمانی، این شادی در آینده به اندوهی فزاینده مبدّل خواهد شد. [چنانکه فرجام همهٔ شهوت‌پرستان، حسرت و حرمان است.]

(۲۹۹۴) **آن فلان روزت نگفتم من چنان که از آن سوی‌ست رَه سویِ جِنان[1]؟**

مگر من نبودم که فلان روز به تو چنین و چنان گفتم و به تو گوشزد کردم که راه به سوی بهشت از آن طرف است؟

(۲۹۹۵) **ما مُحِبّ جان و روحْ‌افزایِ تو ساجدانِ مُخلصِ بابایِ تو**

ما فرشتگان دوستدار روح لطیف و جانبخش تو هستیم. ما از سجده‌کنندگان خالص و مخلص پدرت حضرت آدم(ع) هستیم.

(۲۹۹۶) **این زمانت خدمتی هم می‌کنیم سویِ مخدومی صلایت می‌زنیم**

اکنون نیز می‌خواهیم به تو خدمت کنیم و تو را به سوی بندگیِ معبودی لایق خدمت فرا بخوانیم.

(۲۹۹۷) **آن گُروه بابات را بوده عِدیٰ[2] در خطاب اُسْجُدُوا کرده اِبا**

امّا آن گروه، یعنی شیاطین دشمن پدرت بودند و از فرمان سجده امتناع ورزیدند. [«اُسْجُدُوا» فعل امر جمع مذکر حاضر یعنی سجده کنید. اشاره است به آیهٔ ۳۴ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۲۶۱۷) دفتر دوم آمده است.]

---

۱. جِنان: جمع جَنّت به معنی بهشت.

۲. عِدیٰ: دشمنان، جمعی است که مفرد ندارد. عُدی نیز به همین معنی است. شارحی خیال کرده است که جمعِ «عَدُوّ» است.

آن گـــرفتی، آنِ مـــا انـــداختی حـــقِّ خـدمت‌هایِ مـا نشـناختی (۲۹۹۸)

تو سخنان شیاطین را شنیدی، ولی گفتار ما را نادیده گرفتی. و قدر خدمات ما را درک نکردی.

این زمان ما را و ایشان را عـیان درنگر، بشـناس از لحـن و بـیان (۲۹۹۹)

اینک ما و ایشان را آشکارا ببین. و ما را از طرز گفتار و کلاممان بشناس.

نیم شب چون بشنوی رازی ز دوست چون سخن گوید سَحَر، دانی کـه اوست (۳۰۰۰)

به عنوان مثال، اگر در دل شب مطلبی از دوست خود بشنوی، همینکه بامداد همان دوست با تو حرفی بزند درخواهی یافت که این شخص همان کسی است که دیشب با تو حرف زد.

ور دو کس در شب خبر آرد تو را روز از گـفتن شـناسی هـر دو را (۳۰۰۱)

مثال دیگر، اگر دو نفر در شب برای تو دربارهٔ مطلبی حرف بزنند، هنگام روز هر دو نفر را از گفتارشان باز خواهی شناخت. یعنی اگر در تاریکی شب نتوانستی آنان را بشناسی روز که فرا می‌رسد و آن دو حرف می‌زنند از کلام و لحن کلامشان تشـخیص مـی‌دهی کـه شب پیشین آن که این حرف را زده کدامیک بوده است.

بانگِ شیر و بانگِ سگ در شب رسید صورتِ هـر دو ز تـاریکی نـدید (۳۰۰۲)

مثال دیگر، اگر شبْ‌هنگام غرّش شیر و عوعو سگ به گوشِ کسی رسد، و به سـبب تاریکی نتواند صورت آن دو را ببیند. [این بیت کلاً شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

روز شد، چون باز در بانگ آمدند پس شناسدْشان ز بانگ آن هوشمند (۳۰۰۳)

همینکه روز فرا رسد، و آن دو دوباره بانگ زنند، آن شخص هوشمند از بانگ آنان هر دو را خواهد شناخت. یعنی اگر در تاریکی شب نتواند تشخیص دهد که شیر کدام است و سگ کدام، در روز می‌تواند آن دو را از هم بازشناسد. [منظور چند مثال اخیر اینست: وقتی شبِ دنیا سپری شود و روزِ پُرفروز آخرت طالع گردد اسرار مکتوم آشکار گردد. وسوسهٔ شـیطانی از الهام مَلَکی باز شناخته شود. نیز جایز است که مراد از «روز» وقتی باشد که وجدان آدمی بیدار

می‌شود و انگیزه‌های شیطانی و رحمانی را از هم بازمی‌شناسد.]

(۳۰۰۴) مَخْلَص[۱] این که دیو و روح عَرضه‌دار هر دو هستند از تتمّهٔ اختیار

خلاصهٔ کلام اینکه شیطان و فرشته که خیر و شرّ را بر انسان عرضه می‌کنند، هر دو از عوارض مختار بودن انسان‌اند. [لفظ «تتمّه» به معنی تمامی چیز، بقیّه و آخر هر چیز، مانده از هرچیز، دنباله و ضمیمه است. در اینجا از معنی اخیر می‌توان لفظ «عوارض» را استنباط کرد، زیرا اگر آدمی مختار نباشد عرضهٔ خیر و شرّ و پیشنهاد کردن نیکی و بدی بدو معنی ندارد، بنابر این از عوارض و تبعات قوّهٔ اختیار در انسان وسوسهٔ شیطانی و الهام مَلَکی است. نیز «تتمّه» در اینجا به معنی گواه و شاهد نیز تواند بود. در اینصورت منظور بیت اینست: وسوسه شیطان و الهام فرشته دلیل بر اینست که آدمی دارای اختیار است. همچنین این معنی نیز جایز است: شیطان و فرشته تمهیدات و مقدّمات ظهور اختیار را در انسان فراهم می‌سازند. یعنی قوّهٔ اختیار در آدمی خفته و پوشیده است و عرضهٔ خیر و شرّ بدو آن قوّهٔ خفته را بیدار می‌کند و آدمی یا به سوی خیر می‌رود یا به سوی شرّ. چنانکه بیت (۲۹۸۰ـ۲۹۷۵) و ابیات بعدی مؤیّد آن است.]

(۳۰۰۵) اختیاری هست در ما ناپدید چون دو مطلب دید، آید در مَزید[۲]

زیرا در طبیعتِ ما آدمیان قوّهٔ اختیار به صورت پوشیده و خفته وجود دارد، و همینکه آدمی دو مطلب، یعنی خیر و شرّ را ببیند قوّهٔ اختیارش فزونی می‌گیرد. یعنی از حالت پوشیده و منفعل خارج می‌شود و به صورت آشکار و فعّال درمی‌آید.

(۳۰۰۶) اوستادان کودکان را می‌زنند آن ادب سنگِ سیه را کَی کنند؟

به عنوان مثال معلمان، اطفال را تنبیه می‌کنند. آیا این تنبیه و تأدیب در مورد سنگِ سیاه هم اعمال می‌شود؟ مسلّماً نمی‌شود، زیرا سنگِ بی‌فرهنگ استعداد تأدیب ندارد.

(۳۰۰۷) هیچ گویی سنگ را فردا بیا ور نیایی من دهم بَد را سزا؟

مثال دیگر، آیا هرگز به سنگ می‌گویی که فردا بیا اینجا، و اگر نیایی من تو را به خاطر

---

۱. مَخْلَص: خلاصهٔ کلام، خلاصةً.

۲. مَزید: هم اسم مفعول است به معنی زیاد کرده شده، و هم مصدر میمی به معنی زیاد کردن.

این بدکاری و عصیان کیفر می‌دهم؟ قهراً چنین حرفی نمی‌زنی.

هیچ عاقل مر کلوخی را زند؟ هیچ با سنگی عِتابی کس کند؟ (۳۰۰۸)

مثال دیگر، آیا هرگز شخصِ عاقلی کلوخی را می‌زند؟ آیا هرگز کسی سنگ را مورد سرزنش و عتاب قرار می‌دهد؟

در خِرَد، جبر از قَدَر رسواتر است زآنکه جبری حسِّ خود را منکر است (۳۰۰۹)

در نظر خردمندان جبر از قَدَر[1] رسواتر است، زیرا اهل جبر، امر محسوس خود را نیز انکار می‌کنند. [با تقدیر حذف مضاف مراد از «خرد» اهل خرد است، اگر حذف مضاف نیز تقدیر نشود باز معنی مناسب است. مولانا می‌فرماید از نظر خردمندان، فساد اعتقاد به جبر از قَدَر بیشتر است، زیرا هر کس فطرتاً می‌داند که صاحب اراده است، و جبری امر محسوس و مُدْرَکِ خود را که همانا داشتن قوّهٔ اراده است انکار می‌کند در حالی که قَدَری، ارادهٔ نامحسوس و نامرئی الهی را انکار می‌کند. پس فساد و فضاحت انکار امر محسوس از انکار امر نامحسوس بیشتر است. زیرا جبری خود را به مرتبهٔ جماد تنزّل داده است. اکبرآبادی «حسّ» را تأویل به «محسوس» کرده و مراد از آنرا اختیار می‌داند[2]. نیکلسون نیز بدون ذکر مأخذ از او اقتباس کرده است.]

مُنکرِ حس نیست آن مردِ قَدَر فعلِ حق، حسّی نباشد ای پسر (۳۰۱۰)

کسی که به قَدَر عقیده دارد حسّ را دیگر انکار نمی‌کند یعنی لااقل دریافت‌های فطری و مُدْرَکات بدیهی خود را نفی نمی‌کند. بلکه می‌گوید: ای پسر، افعال حق محسوس نیست. [منظور از افعال حق محسوس نیست اینست که کارهای انسان از قبیل دیدن و شنیدن و خوردن و غیره محسوس و معیّن است و چنانچه این افعال را به خدا اِسناد دهیم این اِسناد بی‌اساس است زیرا افعال الهی محسوس نیست. مصراع دوم مقولِ قولِ اهل قَدَر است. ولی برخی از شارحان متوجه این دقیقه نشده و معنایی مغشوش ارائه داده‌اند.]

---

۱. در اینجا مراد از «قَدَر» مکتب اهل تفویض و اعتزال است که به اختیار مطلق انسان و نفی ارادهٔ الهی بر عالم عقیده دارند. رجوع شود به شرح بیت (۲۹۶۳) همین دفتر.

۲. ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم**، ص ۱۲۳.

(۳۰۱۱) منکرِ فعلِ خداوندِ جلیل هست در انکارِ مدلولِ دلیل

کسی که افعال خداوند بزرگ را انکار می‌کند، در واقع خدا را انکار می‌کند. [مراد از «دلیل» افعال الهی، و مراد از «مدلول» ذات الهی است[۱]. مولانا پس از آنکه فرمود عقیدهٔ جبریه از عقیدهٔ قَدَریّه رسواتر و فضیح‌تر است، اینک مشرب قَدَریّه را نیز نقد می‌کند: قَدَریان گرچه در لفظ خدا را انکار نمی‌کنند ولی مآلاً اعتقادشان به انکار خدا می‌انجامد، زیرا وقتی می‌گویند خدا جهان را خلق کرد و دیگر کاری به آن ندارد و انسان مستقل از او عمل می‌کند، قهراً قدرت خدا را از او سلب کرده‌اند، و این سلب قدرت به انکار ذات او می‌انجامد زیرا صفات خدا عین ذات اوست.]

(۳۰۱۲) آن بگوید: دود هست و نار، نی نورِ شمعی، بی ز شمعی، روشنی

به عنوان مثال، قَدَری می‌گوید: دود هست اما آتشی در میان نیست. همچنین پرتو شمع هست اما شمعِ روشنی در کار نیست. [پس قَدَری افعال آدمیان را می‌بیند و بدان اعتراف می‌کند، ولی فاعل حقیقی آنرا منکر می‌شود.]

(۳۰۱۳) وین همی بیند مُعَیَّن نار را نیست می‌گوید پیِ انکار را

جبری مثلاً آتش را آشکارا می‌بیند، ولی به جهت انکار می‌گوید اصلاً آتشی در کار نیست. [هر کس از روی فطرت می‌داند که دارای قوّهٔ انتخاب و اختیار است. و این امری بدیهی است. ولی جبریان این امر فطری و بدیهی را انکار می‌کنند.]

(۳۰۱۴) جامه‌اش سوزد، بگوید: نار نیست جامه‌اش دوزد، بگوید تار نیست

به عنوان مثال، آتش لباس جبری را می‌سوزاند، اما او می‌گوید: اصلاً آتشی در کار نیست. و با اینکه جبری مثلاً لباسش را می‌دوزد، ولی می‌گوید نخی وجود ندارد. یعنی خلاصه بدیهیات و اوّلیّات را انکار می‌کند. [در کتب کلامی مباحث مطوّلی پیرامون چگونگی صدور افعال انسان انجام شده است. و تعابیر و اصطلاحات پیچاپیچی از سوی فرق مختلف ابداع گردیده است که نه تنها گِرِه‌ای از مشکلات بحث نگشوده بلکه موضوع را دشوارتر کرده است.]

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۹۴۰.

پس تفسطط آمد این دعویِّ جبر لاجَرَم بدتر بود زین رو ز گَبْر (۳۰۱۵)

پس نتیجه می‌گیریم که ادّعای اهل جبر نوعی سفسطه‌بافی است، از اینرو اینان از اهل قَدَر نیز بدترند. [همانطور که در شرح بیت (۲۹۶۳) همین دفتر گفته آمد مراد از «گبر» در اینجا کافر نیست (گرچه غالباً در مثنوی بدین معنی آمده است) بلکه به معنی قَدَری است. اما برخی از شارحان در اینجا دچار اشتباه شده‌اند و «گبر» را کافر معنی کرده‌اند.

«تَفَسْطُط» مصدر جعلی یا منحوت از باب تفعّل، به معنی انکار حقیقت و سوفسطائی شدن است. «تَسَفْسُط» نیز صحیح است. توضیح آنکه در میان دانشمندان یونانی قبل از میلاد (و پیش از سقراط) گروهی به نام **سوفسطائی** یا **سوفیست** معروف شدند. «سوفسطائی» لفظاً به معنی دانشور است[1]. و چون آنان در فن خطابه و بیان، نیک تبحّر داشتند می‌توانستند برای هر مدّعایی (ولو باطل) برهان اقامه کنند. و بالاخره کارشان به جایی رسید که فرقه‌ای از ایشان گفتند که جهان خارج از ذهن وجود ندارد بلکه آنچه به واقعیات مشهور است وَهْم و خیالی بیش نیست. این بود که رفته رفته نام «سوفسطائی» عَلَم شد برای اهل سفسطه که هر امر بدیهی را با لفّاظی و بازیِ با کلمات انکار می‌کردند. «سوفسطائی»، معرَّبِ «سوفیست» است که ریشهٔ یونانی دارد. بدان «سَفْسَطی» نیز گویند منسوب به سفسطه. به هر تقدیر مولانا می‌فرماید جبریان نیز که امر بدیهی یعنی مختار بودن انسان را انکار می‌کنند سوفسطائی و سفسطه‌باف‌اند.]

گَبْر گوید: هست عالَم، نیست رب یا رَبی گوید که نبود مُستحب (۳۰۱۶)

قَدَری گوید: جهان وجود دارد، ولی خدایی در کار نیست، و هرچند «خدایا خدایا» می‌گوید ولی این اقرار او مقبول درگاه الهی واقع نمی‌شود. [همانطور که پیش از این گفته آمد «گَبْر» در اینجا معادل قَدَری است. اینان گرچه به وجود خدا اعتراف دارند لیکن چون به قدرت مطلقهٔ انسان قائل‌اند و قدرت و مشیّت را از خداوند سلب می‌کنند پس نتیجهٔ اعتقادشان به کفر و الحاد می‌انجامد. طبق روایت معتبرترین نسخ مثنوی قرائت «مُسْتَحَبّ» اسم مفعول از مصدر «استحباب» و از ریشهٔ «ح ب ب» صحیح است، به معنی پسندیده و محبوب. لیکن در پاره‌ای از نسخه‌ها «مُسْتَجَب»، مخفّفِ «مُسْتَجاب»، اسم مفعول از مصدر «اِستجابت» و از ریشهٔ «ج و ب» ضبط شده که قهراً وجه اول مناسب‌تر است.]

---

۱. ر.ک. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۱۱.

(۳۰۱۷) این همی گوید: جهان خود نیست هیچ هست سُوفَسْطایی اندر پیچ پیچ

ولی جبری می‌گوید: اصلاً جهانی وجود ندارد. پس سوفسطائی دچار حیرت و سرگشتگی است. [رجوع شود به شرح بیت (۳۰۱۵) همین دفتر.]

(۳۰۱۸) جملهٔ عالَم مُقِرّ در اختیار امر و نهیِ این بیار و آن میار

همهٔ جهانیان به وجود اختیار در انسان اعتراف دارند، زیرا دائماً در حال امر و نهی‌اند. مثلاً می‌گویند این چیز را بیاور و آن چیز را میاور.

(۳۰۱۹) او همی گوید که امر و نهی لاست اختیاری نیست این جمله خطاست

اما جبری می‌گوید: امر و نهی بی‌اساس است چون اصلاً اختیاری در کار نیست. و همهٔ این حرف‌ها یاوه است. [وقتی اختیار وجود نداشته باشد امر و نهی نیز پوچ است. به قول منطقیان مصداق «سالبه به انتفاءِ موضوع» است.]

(۳۰۲۰) حِس را حیوان مُقِرّ است ای رفیق لیک ادراکِ دلیل آمد دقیق

ای رفیق، حیوان نیز به وجود محسوسات اعتراف دارد، یعنی نه تنها مردم جهان بلکه حیوان هم با همهٔ لاشعوریِ خود می‌داند که موجودات محسوس واقعیّت دارند و امور بدیهی را انکار نمی‌کند. لیکن درک دلیل کاری ظریف و حسّاس است. [همانطور که در ابیات پیشین گفته آمد جایز است «حِس» را به محسوس تأویل نمود. و اگر تأویل هم نشود باز معنی مناسب می‌آید یعنی حیوان نیز ادراکات حسّی خود را انکار نمی‌کند. مصراع اول تعریضی است طنزآمیز به جبریان که امر بدیهی را انکار می‌کنند. اما منظور مصراع دوم چیست؟ «لیک» چون از ادواتِ استدراک است و استدراک دفع توهّم از کلام سابق می‌کند ممکن است منظور این باشد: درست است که ما گفتیم حیوان به محسوسات و ادراکات حسّی خود وقوف دارد، ولی این وقوف، حسّی و غریزی است نه استدلالی. وجه دیگر، درک دلیل اختیار بر حیوان دشوار بلکه محال است. وجه دیگر: ای جبری اگر دریافتِ دلایل و براهین بر اثبات اختیار برای تو مشکل است دست‌کم مانند حیوان، امور بدیهی را بپذیر. این وجه با سیاق و سباق ابیات سازگارتر است. اللّه اعلم.]

زآنکه محسوسست ما را اختیار خوب می‌آید بر او تکلیفِ کار (۳۰۲۱)

زیرا وجود اختیار برای ما امری وجدانی و فطری است. بنابر این وقتی اختیار در انسان وجود داشته باشد جا دارد که انجام کارها بدو محول شود. [در اینجا مراد از «محسوس» امری است که قبول آن نیاز به دلایل نظری ندارد. بلکه هر کس با فطرت و وجدان خود آن را درمی‌یابد. مانند اینکه هر کس بر وجود خود وقوف دارد بی‌آنکه نیاز به برهان داشته باشد. «آفتاب آمد دلیل آفتاب». حال که بشر موجودی مختار است جایز است که اوامر و نواهی را بر او عرضه داشت.]

درک وجدانی چون اختیار و اضطرار و خشم و اصطبار[1] و سیری و ناهار، به جای حسّ است که زرد از سرخ بداند و فرق کند، و خُرد از بزرگ و تلخ از شیرین و مُشک از سِرگین، و درشت از نرم به حسّ مَسّ[2]، و گرم از سرد و سوزان از شیرْگرم[3]، و تر از خشک و مَسِّ دیوار از مَسِّ درخت. پس منکر وجدانی منکر حسّ باشد و زیاده. وجدانی از حسّ ظاهرتر است، زیرا حسّ را توان بستن و منع کردن از احساس، و بستنِ راه و مدخلِ وجدانیات را ممکن نیست

وَالْعاقِلُ تَکْفیهِ الْاِشارَهُ

درکِ وجدانی به جایِ حس بود هر دو در یک جدول ای عم می‌رود (۳۰۲۲)

مولانا در این فصل جلیل، ادراک را کلاً به ادراک وجدانی و ادراک حسّی تقسیم می‌کند. مراد از ادراک وجدانی نظیر همان چیزی است که حکما و دیگران دربارهٔ علم حضوری گفته‌اند. و آن علمی است که عینِ واقعیّتِ معلوم در نزدِ عالِم حاضر باشد. مانند علم نَفْس به ذات و حالات وجدانی و ذهنی خود که بی‌واسطهٔ تصاویر ذهنی انجام شود. قهراً این نوع ادراک از ادراک حسّی واضح‌تر و بدیهی‌تر است. زیرا ادراک حسّی ادراکی است

---

۱. اِصْطِبار: صبر کردن.

۲. حِسّ مَسّ: حسّ لامسه.

۳. شیرْگَرم: وِلَرْم. رجوع شود به شرح بیت (۲۱۲) دفتر دوّم.

که توسّط یکی از حواس پنجگانه صورت می‌گیرد. یعنی نفس با واسطهٔ حواس به امری وقوف می‌یابد. پس معرفت نخستین بی‌واسطه است و معرفت دوم با واسطه، و مسلّماً معرفت بی‌واسطه وضوحش بیشتر است. مولانا در نقد جبریان می‌گوید که قوّهٔ اختیار در انسان به‌قدری روشن است که جزو امور وجدانی و دریافت‌های درونی است که نزد هر کس مسلّم است. اما جبریان آنرا انکار می‌کنند. پس فضاحت کار آنان به آنجا می‌رسد که حواسّ ظاهر را نیز انکار کنند، چون انکار اولی مستلزم انکار دومی است.

معنی بیت: ادراک وجدانی به منزلهٔ حسّ است، زیرا ای عمو هر دو در یک جویبار می‌روند. [منظور از اینکه ادراک وجدانی و حسّ در یک جویبار می‌روند اینست که هر دو وضوح و بداهت دارند و هیچکس نمی‌تواند وجود آن دو را انکار کند. لیکن انقروی مراد از «جدول» را «حسّ مشترک» دانسته است که بعید و تکلف‌آمیز می‌نماید. توضیح «حسّ مشترک» در شرح بیت (۶۷) دفتر دوم آمده است. منظور بیت: ادراک وجدانی در وضوح و بداهت به منزلهٔ احساس محض است. به توضیحات پیشین رجوع شود.]

(۳۰۲۳) نغز می‌آید بر او کن یا مکن امر و نهی و ماجراها و سُخُن

بکن و نکن و امر و نهی و بحث‌ها و گفتارها تماماً برای انسان، خوب و پسندیده می‌آیند. یعنی وقتی معلوم شد که انسان موجودی مختار و انتخاب‌گر است زان‌پس اوامر و نواهی و بایدها و نبایدها برای او موضوعیّت پیدا می‌کنند، زیرا مدار مسئولیت و تکلیف، مختار بودن است.

(۳۰۲۴) این‌که فردا این کنم یا آن کنم این دلیلِ اختیارست ای صَنَم[1]

ای محبوب اینکه می‌گویی: فردا این کار را انجام دهم یا آن کار را، همین تردید دلیل بر اینست که تو مختاری.

(۳۰۲۵) وآن پشیمانی که خوردی زآن بَدی ز اختیارِ خویش گشتی مُهْتَدی[2]

و همچنین آن پشیمانی و ندامتی که به دنبال ارتکاب عملی زشت بر تو عارض

---

۱. صَنَم: بت، دلبر و معشوق، جمع: اَصْنام.

۲. مُهْتَدی: هدایت شونده.

می‌شود به سبب اختیاری است که در وجود تو نهاده شده، و به همان وسیله نیز به راه هدایت بازآمدی.

جمله قرآن امر و نهی است و وعید امر کردن سنگِ مرمر را که دید؟ (۳۰۲۶)

سراسر قرآن کریم آکنده از امر و نهی؛ و وعد و وعید است. تاکنون چه کسی دیده است که به سنگِ مرمر امر و نهی شود؟ [امر و نهی‌ها و وعد و وعیدهای قرآنی و کتب آسمانی نشان‌دهندهٔ اینست که انسان قدرت انتخاب دارد، و الّا هیچکس ندیده است به سنگِ بی‌فرهنگ امر و نهی شود.]

هیچ دانا، هیچ عاقل، این کند با کلوخ و سنگ، خشم و کین کند؟ (۳۰۲۷)

آیا هیچ دانا و هیچ خردمندی این کار را می‌کند که بر کلوخ و سنگ غضب کند و با آنان کینه‌توزی نماید؟

که بگفتم که چنین کن یا چنان چون نکردید ای موات و عاجزان؟ (۳۰۲۸)

مثلاً به آنها بگوید: ای موجودات بی‌جان و درمانده، مگر به شما نگفتم که چنین و چنان کنید، چرا نکردید؟!

عقل کَی حکمی کند بر چوب و سنگ؟ عقل کَی چنگی زند بر نقش، چنگ؟ (۳۰۲۹)

مثال دیگر، شخص خردمند کی ممکن است که به چوب و سنگ امر و نهی کند؟ آدم عاقل کی ممکن است که به تصویر حمله کند؟ [منظور اینست که آدم عاقل انتظار ندارد که جمادات اراده و شعوری داشته باشند. پس اینکه خداوند به آدمی امر و نهی کرده دلیل بر اینست که او موجودی مرید و مختار است و با جمادات فرق دارد.]

کِای غلامِ بسته‌دست، اشکسته‌پا نیزه برگیر و بیا سویِ وَغا[1] (۳۰۳۰)

مثال دیگر، آدم عاقل کی به غلامِ دست بسته و پای شکسته می‌گوید: نیزه به دست گیر

---

۱. وَغا: جنگ، جیغ و داد.

و بیا به سوی میدان جنگ؟ [این بیت نیز معطوف بر دو بیت پیشین است.]

(۳۰۳۱) خالقی کـه اخـتر و گـردون کـند امر و نهیِ جـاهلانه چـون کـند؟

آفریدگاری که ستارگان و سپهر گردون را آفریده است، کی ممکن است که امر و نهیِ جاهلانه کند؟ [سراسر قرآن کریم و سایر کتب آسمانی مملوّ از امـر و نـهی است. اگـر بشـر موجودی مجبور و بی‌اختیار باشد پس این همه امر و نهی برای چیست؟ خداوند حکیم که همهٔ افعالش بر مبنای حکمت است مگر می‌شود که امر و نهیِ بیهوده کند؟]

(۳۰۳۲) احـتمالِ عـجز از حـق رانـدی جاهل و گیج و سفیهش خوانـدی

احتمال عجز و ناتوانی را از حضرت حق زدودی، ولی او را (نعوذباللّه) نادان و گیج و ابله خواندی. [منظور بیت: ای جبری مذهب، درست است که تو با استنادِ همه چیز به قدرت الهی او را قادر مطلق معرفی کردی، ولی در معنا خدا را جاهل نشان داده‌ای، زیرا هیچ عاقلی به موجودی بی‌اختیار مانند سنگ و جماد امر و نهی نمی‌کند، در حالی که خداوند در کـتب آسمانیِ خود این همه امر و نهی به انسان کرده است.]

(۳۰۳۳) عـجز نـبود از قَـدَرْ وَر گـر بـود جـاهلی از عـاجزی بـدتر بـود

این بیت در جواب اعتراضی مقدّر گفته شده است. گویا کسی در حمایت از جبریّه بر سبیل اعتراض یا استفهام می‌گوید: یا حضرت مولانا اعتقاد به مذهب معتزله و اهل قَدَر موجب محدود شدن قدرت خداوند می‌شود، زیرا آنان می‌گویند گرچه خدا دوست دارد مردم هدایت شوند، ولی شیطان نمی‌گذارد. جواب: اعتقاد به مذهب اهل قَدَر موجب محدود شدن قـدرت خدا و عجز او نمی‌گردد، و تازه فرض کنیم چنین باشد. جهل که از محدودیت قـدرت بـدتر است. [اعتراض اهل جبر وارد نیست چون آنان مشیّت تکوینی و تشریعی خدا را درهم خلط کرده‌اند و همین امر سبب کج‌اندیشی ایشان شده است. مولانا در مصراع دوم می‌گوید: جهل از محدودیت قدرت بدتر و وخیم‌تر است، چنانکه مثلاً اگر کسی حکیم و فرزانه بـاشد و فـاقد قدرت، بهتر از کسی است که قـدرت دارد، ولی عـلم نـدارد، زیـرا قـدرتِ جـاهلانه مـفاسد بی‌شماری در پی دارد.]

تُرک مـی‌گوید قُـنُق[۱] را از کَـرَم بی‌سگ و بـی‌دَلْق[۲] آ سـویِ دَرَم (۳۰۳۴)

به عنوان مثال، ترکمان از روی کرامت و بزرگواری به مهمان خود می‌گوید: به درگاه خانه‌ام بدون سگ و پوستین بیا. [چون همراه داشـتن سگ و پـوستین، سگِ صـاحبخانه را تحریک می‌کند. رجوع شود به شرح بیت (۸۳۱) دفتر اول. مـراد از «سگ» در ایـنجا نـفس امّاره، و مراد از «پوستین» انانیّت و خودبینی است. و همچنین مراد از «تُرک» حـضرت حـق است. منظور بیت: اگر می‌خواهی به درگاه الهی درآیی باید نفس امّاره و خودبینی را رها کنی و الّا فقط با صورت ظاهری عبادات نمی‌توانی به او واصل شوی.]

وز فلان سوی اندر آ هین با ادب تا سگم بندد ز تـو دنـدان و لب (۳۰۳۵)

و مؤدّبانه از فلان طرف بیا، تا سگم لب و دندانش را فرو بندد و به تو حمله نـیاورد. [مراد از «سگ» در مصراع دوم شیطان است. منظور دو بیت اخیر: حـضرت حـق بـه انسـان می‌فرماید: شرط سلوک طریق حق و وصال بدو اینست که از خودبینی رها شوی تا شیطان که سگ درگاه من است به تو گزندی نرساند.

پس، از دو بیت اخیر معلوم می‌شود که حضرت حق مغلوب شیطان نیست، و به علاوه اختیار شیطان و انسان منافیِ قدرت مطلقهٔ الهی نیست.]

تو به عکسِ آن کنی، بر در روی لاجَرَم از زخمِ سگ خسته شـوی (۳۰۳۶)

اما تو درست بر عکسِ فرمان حق عمل می‌کنی. به درگاهش می‌روی بدون آن‌که سگ و دلق (شیطان و خودبینی) را دور کرده باشی و ناچار توسّط سگِ درگاه حق (شیطان) گزیده می‌شوی. یعنی چون برخلاف آداب الهی حرکت کنی شیطان تو را به گمراهی می‌کشد.

آنچنان رَوْ که غـلامان رفـته‌انـد تا سگش گردد حـلیم و مِـهرْمند (۳۰۳۷)

همانگونه که بندگان خدا به درگاه الهی رفته‌اند تو نیز همانطور برو، تا سگ درگاه حق (شیطان) نسبت به تو بردبار و مهربان گردد.

---

۱. قُنُق: مهمان. (لفظ ترکی است)

۲. دَلْق: نوعی پشمینهٔ دراویش، در اینجا به معنی پوستین است.

(۳۰۳۸) تو سگی با خود بَری یـا رُوبـهی سگ بشورد از بُنِ هر خَـرْگَـهی

اما تو برخلاف توصیه‌های صاحبخانه، سگ و روباهی همراه خود می‌بری در نـتیجه سگ با دیدن آنها غضبناک می‌شود و از داخل هر خیمه‌ای (از خیمه‌های تـرکمانان) بـیرون می‌دود و به تو حمله می‌کند. [مراد از «سگ» در مصراع اول نفس امّاره، و در مـصراع دوم، شیطان است، و مراد از «روباه» عقل معاش و دنیاطلب است[۱]. نیکلسون نیز در توضیح بـیت فوق از انقروی اقتباس کرده بی‌آنکه مأخذ خود را ذکر کند[۲].

منظور بیت: تو برخلاف توصیه‌های الهی بی‌آنکه نفس امّارهٔ خود را ترک گویی و عقلِ ظاهربین و دنیاطلب را طرد کنی به خیال خام می‌خواهی به درگاه الهی واصل شوی. اینست که شیطان بر تو می‌تازد و نمی‌گذارد به وصال حق برسی.]

(۳۰۳۹) غـیرِ حـق را گـر نـباشد اخـتیار خشم چون می‌آیدت بر جُـرم‌دار؟

ای جبری، اگر بجز حضرت حق کسی دیگر اراده و اختیاری ندارد، پس چرا نسبت به کسی که جرمی علیه تو مرتکب می‌شود خشمگین می‌گردی؟

(۳۰۴۰) چون همی خایی تو دندان[۳] بر عدو؟ چون همی بینی گناه و جرم از او؟

چرا نسبت به دشمن خشمگین می‌شوی؟ چـرا جـرم و جـریرت را از نـاحیهٔ دشـمن می‌دانی؟ [جایز است که «چون» در مصراع دوم شرطی فـرض شـود نـه اسـتفهامی. در ایـن صورت رابطهٔ دو مصراع فوق، رابطهٔ شرط و جزاست. منتهی مصراع اول جزای مقدّم، و مصراع دوم شرط مؤخّر است. معنی بیت بر این تقدیر: چرا وقتی که جرم و جریرتی از دشمن می‌بینی عصبانی و خشمگین می‌شوی؟]

(۳۰۴۱) گر ز سقفِ خـانه چـوبی بشکـند بر تو افتد، سخت مجروحت کـند

مثال دیگر اگر از سقف خانه، چوبی شکسته شود و به روی تو بیفتد و تو را به شدّت

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۹۵۴.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۹۰۵.

۳. دندان خاییدن: کنایه از عصبانی شدن، زیرا شـخص بـه هـنگام خشـم دنـدانـها را بـر هـم مـی‌ساید و فشار می‌دهد.

زخمی کند. [این بیت کلاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

هیچ خشمی آیدت بر چوبِ سقف؟ هیچ اندر کین او باشی تو وقف؟ (۳۰۴۲)

آیا هرگز نسبت به آن چوب سقف خشمگین می‌شوی؟ آیا اصلاً درصدد انتقام‌گیری برمی‌آیی؟ [«وَقْف» در لغت مصدر ثلاثی مجرّد به معنی ایستادن و توقّف کردن است. در اینجا طبق قاعدهٔ صرفی جایز است تأویل به مشتق شود. یعنی در اینجا به معنی واقف (= ایستاده و توقّف کننده) است. پس «در کین وقف باشی» یعنی در کینه و انتقام توقّف کنی، به کینه‌توزی و انتقام‌گیری ادامه دهی.]

که چرا بر من زد و دستم شکست؟ او عدوِّ خصمِ جانِ من بُده‌ست (۳۰۴۳)

آیا هرگز معترضانه می‌گویی که چرا آن چوب با من برخورد کرد و دستم را شکست، و اصلاً آن چوب دشمن جان من است؟ مسلّماً این حرف را عاقلان نمی‌زنند.

کودکانِ خُرد را چون می‌زنی؟ چون بزرگان را منزّه می‌کنی؟ (۳۰۴۴)

مثال دیگر، چرا اطفال خُردسال را تنبیه می‌کنی؟ چرا افراد بزرگسال (بالغان و عاقلان) را از خطا تبرئه می‌کنی؟ [«چون» بهتر است در هر دو مصراع استفهامی خوانده شود. منظور بیت: ای جبری مذهب تو که می‌گویی بشر بی‌اختیار است چرا کودکان را تحت تعلیم و تربیت قرار می‌دهی و گاه آنان را تنبیه می‌کنی؟ این کار تو نشان می‌دهد که انسان قابل تغییر است و می‌تواند با ارادهٔ خود، خویش را عوض کند. اما چرا وقتی به بزرگان و عاقلان می‌رسی می‌گویی آنان چون مجبور و بی‌اختیارند اگر خطایی مرتکب شوند مقصّر نیستند و می‌کوشی با عَلَم کردن جبر، آنان را تبرئه کنی؟ پس ای جبری تو دچار تناقضی.]

آنکه دزدد مالِ تو، گویی: بگیر دست و پایش را ببُر، سازش اسیر (۳۰۴۵)

مثال دیگر، اگر کسی مال تو را بدزدد به داروغه می‌گویی: او را دستگیر کن و دست و پایش را قطع کن و به زندانش افکن. [«دست و پایش را ببر» در اینجا کلاً یعنی عقوبتش کن. در کتب فقهی باب «حدود» مقرّر شده است که اگر کسی مالی را بدزدد (طبق شروطی) دستش (چهار انگشتش) را می‌برند، و اگر برای دومین بار مرتکب دزدی شود پای چپش را می‌برند و

سومین بار محبوسش می‌کنند و دفعهٔ چهارم مقتولش می‌سازند[۱].]

(۳۰۴۶) وآنکه قصدِ عـورتِ تـو مـی‌کند صد هزاران خشم از تـو مـی‌دمد

و آن کسی که قصد ناموس تو را کند، سخت خشمگین می‌شوی. [«عَوْرت» لفظی است عربی و جمع آن «عَوْرات» به معنی شرمگاه و آلت تناسلی مرد و زن است (البته از نظر فقهی همهٔ نقاط بدن زن بجز وجه و کَفّین مشمول حکم عورت است) لیکن در فارسی مجازاً به زن و همسر مرد نیز «عورت» گویند[۲] و در بیت فوق همین معنی مورد نظر است. و مراد از آن ناموس و آبرو و حیثیت شخص است. اما برخی از شارحان چون ذهنشان به معنی مشهورِ «عورت» متوجه شده خیال کرده‌اند که بیت فوق می‌گوید «هر که قصد شرمگاه تو را کند...» و این معنی بی‌تردید مخدوش و نابلیغ است. «صدهزاران» برای بیان کثرت بکار رفته است.]

(۳۰۴۷) گر بـیاید سـیل و رختِ تـو بَـرَد هیچ بـا سـیل آوَرَد کـینی خِـرَد؟

مثال دیگر، اگر سیلی بیاید و اسباب و اثاث تو را ببرد آیا آدم عاقل با آن سیل کینه و دشمنی می‌ورزد؟

(۳۰۴۸) ور بیامد بـاد و دسـتارت ربـود کَی تو را با باد دل خشمی نمود؟

مثال دیگر، اگر باد بیاید و عمامه (یا کلاهت) را ببرد کی ممکن است که در دلت نسبت به باد خشمگین شوی؟ مسلّماً خشمگین نمی‌شوی چون می‌دانـی کـه بـاد اخـتیار و اراده‌ای ندارد.

(۳۰۴۹) خشـم در تـو، شـد بـیانِ اخـتیار تـا نگـوئی جـبریانه اعـتذار

خشم در تو نشان می‌دهد که اراده و اختیار در تو وجود دارد، تا مانند جبری‌مشربان برای اعمال خود بهانه نتراشی. [دزد مالت را می‌برد، سیل نیز مالت را می‌برد. اما تو نسبت به دزد خشمگین می‌شوی ولی نسبت به سیل هیچ خشم و کینه‌ای به دل نمی‌گیری. دلیل این امر چیست؟ قهراً دلیلش اینست که تو یقین داری که دزد در افعالش مختار است و سیل غیرمختار.

---

۱. ر.ک. مختصر نافع، ص ۳۶۳ ـ ۳۶۲، ترجمهٔ شرائع الاسلام (محقق حلّی)، ج ۴، ص ۱۸۸۴ نعت.
۲. به عنوان نمونه رجوع شود به آنندراج، ج ۴، ص ۳۰۰۹.

پس اینکه در اظهار خشم و غضب میان دو پدیده فرق می‌نهی نشان می‌دهد که تو اختیار داری.]

گر شتربان اُشتری را می‌زند آن شتر قصدِ زننده می‌کند (۳۰۵۰)

مثال دیگر، اگر ساربان شتری را بزند شتر به ضارب خود حمله می‌کند.

خشمِ اشتر نیست با آن چوبِ او پس ز مختاری، شتر بُرده‌ست بو (۳۰۵۱)

اما شتر هرگز نسبت به چوبی که ساربان با آن او را زده است خشم و کینه‌ای به دل نمی‌گیرد. پس معلوم می‌شود که حتی شتر نیز به مختار بودن انسان پی برده است. [وقتی شتر و کلاً حیوانات از مختار بودن انسان خبر دارند پس وای به حال کسی که دم از جبر می‌زند.]

همچنین سگ، گر بر او سنگی زنی بر تو آرد حمله، گردد مُنْثَنی[1] (۳۰۵۲)

مثال دیگر، سگ نیز همین حالت را دارد. اگر سنگی بر او بزنی، خود را جمع می‌کند و بر تو حمله می‌آورد.

سنگ را گر گیرد، از خشمِ تو است که تو دوری و ندارد بر تو دست (۳۰۵۳)

اگر می‌بینی سگ می‌دود و سنگی را که تو به سوی او پرتاب کرده‌ای می‌گیرد به سبب خشمی است که از تو به دل گرفته است، زیرا تو از دسترس او دوری و دستش به تو نمی‌رسد. [نه اینکه خیال کند سنگ مقصّر است.]

عقلِ حیوانی چو دانست اختیار این مگو ای عقل انسان شرم دار (۳۰۵۴)

در جایی که عقل حیوانی موضوع اختیار انسان را درک کرده است، ای عقل انسان حیا کن و اینقدر نگو که من در افعال و اعمالم مجبورم.

---

۱. مُنْثَنی: خمیده، دوتا. نعت فاعلی از مصدرِ اِنْثِناء، در اینجا منظور حالت سگ است به هنگام هجوم. زیرا سگ وقتی می‌خواهد به کسی حمله کند اندام خود را خمیده و جمع و جور می‌کند.

(۳۰۵۵) روشنست این، لیک از طمعِ سَحور[۱] آن خورنده چشم می‌بندد ز نـور

این مطلب روشن است. یعنی وجـود اختـیار در انسـان امـری بـدیهی است. ولی آن کسی که مثلاً سَحَری می‌خورد به طمع خوردنِ بیشتر، چشم خود را از سپیدهٔ صـبح صـادق می‌بندد. [مراد از «نور» روشنیِ صبح صادق است. رجوع شود به شرح بـیت (۱۶۹۲) دفـتر چهارم.]

(۳۰۵۶) چونکه کلّی میلِ او نان خوردنی‌ست رُو به تاریکی نهد که روز نیست

چون که میل عمومی او به سوی خوردن نان و طـعام است، صـورتش را بـه طـرف تاریکی می‌کند و تلقیناً به خود می‌گوید: هنوز روز (فجر صادق) نشده است.

(۳۰۵۷) حرص، چون خورشید را پنهان کند چه عجب گر پشت بر برهان کند؟

وقتی که حرص و طمع، خورشید را پنهان می‌کند، یعنی خورشید را نادیده می‌گیرد، چه تعجبی دارد که از دلیل و برهان واضح رخ برتابد؟ [آدم شکمباره وقتی هم بخواهد روزه بگیرد سحرگاهان بی‌امان می‌خورد و لحظه‌ای از طعام دست نمی‌کشد، و چون فجر صادق بدمد، خود را به نفهمیدن می‌زند و بر سبیل تلقین به خود می‌گوید: تا فجر صادق خیلی وقت مانده است! صدای اذان را هم که بشنود می‌گوید این دعای سحر است!

منظور سه بیت اخیر: در جایی که شخصی برای خوردن چند لقمهٔ بـیشتر، خـورشیدِ جهان‌افروز را انکار می‌کند، تعجبی ندارد که جبریان قوّهٔ اختیار را که یک پدیدهٔ روانی است منکر شوند.]

حکایت هم در بیانِ تقریرِ اختیارِ خلق و بیان آنکه تقدیر و قضا سلب کنندهٔ اختیار نیست

(۳۰۵۸) گفت دزدی شِحنه[۲] را کِای پادشاه آنـچه کـردم، بـود آن حُکـمِ اله

این فصل نیز در اثبات اختیار انسان است، مولانا می‌فرماید قضا و قدر با مختار بودن انسان تناقضی ندارد.

---

۱. سَحُور: طعامی که در سَحَر ماه رمضان می‌خورند.

۲. شِحْنَه: داروغه، عَسَس. جمع: شِحَن.

معنی بیت: دزدی به داروغهٔ شهر گفت: ای امیر جرمی که مرتکب شده‌ام از تقدیر خدا بود.

گفت شِحْنَه: آنچه من هم می‌کنم حُکم حقّ است، ای دو چشمِ روشنم (۳۰۵۹)

داروغه گفت: ای نور دو چشم بینای من، کیفری هم که من می‌دهم از تقدیر خداوند است.

از دکانی گر کسی تُربی بَرَد کین ز حکمِ ایزد است ای با خِرَد (۳۰۶۰)

به عنوان مثال، اگر کسی تُربی از دکانی بردارد و بگوید: ای خردمند اینکه من ترب را از دکان تو برداشته‌ام طبق تقدیر الهی است.

بر سرش کوبی دو سه مشت ای کَره[1] حکمِ حقّ است این که اینجا باز نِهْ (۳۰۶۱)

تو دو سه مشت بر سرش می‌زنی و می‌گویی: ای زشتکار، تقدیر الهی حکم می‌کند که تُرُب را سرجایش بگذاری.

در یکی تَرّه چو این عذر ای فَضول[2] می‌نیاید پیشِ بقّالی[3] قبول (۳۰۶۲)

ای یاوه‌گو در جایی که چنین عذری به خاطر برداشتن یک عدد تُرُب مورد قبول سبزی‌فروش نیست. [مراد از «تره» در اینجا همان ترب است. این بیت شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

چون برین عذر اعتمادی می‌کنی؟ بر حوالی اژدهایی می‌تنی؟ (۳۰۶۳)

تو چگونه بر چنین عذری تکیه می‌کنی و اطراف اژدهایی می‌گردی؟ [مراد از «اژدها» شاید اعمال قبیح باشد و نیز جایز است (به قول انقروی) مراد از آن قهر و غضب الهی باشد[4].

---

۱. کَرِه: زشت، بدمنظر.
۲. فَضُول: یاوه‌گو، کسی که به کاری غیرضرور می‌پردازد.
۳. بَقّال: سبزی‌فروش، تره‌فروش، غلّه‌فروش.
۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۹۶۰.

نیکلسون[۱] نیز بی‌آنکه به انقروی اشارتی کند همان مطلب را گفته است. احتمالاً از او اقتباس کرده، شاید هم توارد ذهنی باشد. الله اعلم.

منظور بیت با توجه به دو احتمال فوق: ای جبری چرا به بهانهٔ اینکه اعمالت جبری است گردِ اعمال زشت می‌گردی؟ یا: ای جبری چرا به بهانهٔ مجبور بودن کاری می‌کنی که موجب قهر و غضب الهی شود؟]

(۳۰۶۴) از چنین عذر ای سلیمِ[۲] نانبیل[۳] خون و مال و زن همه کردی سبیل[۴]

ای ابلهِ نانجیب، با چنین بهانه‌ای خون و مال و زن عموم مردم را بر خود مباح کرده‌ای؟ [برخی از شارحان در شرح مصراع دوم دچار اشتباه شده‌اند. گفته‌اند: «ای جبری تو با اعتقاد به جبر کافر شدی و در نتیجه جان و مال و همسرت مباح می‌شود.» این وجه از چند جهت مخدوش و بی‌اساس است. اولاً در تاریخ فِرَق و نِحل اسلامی جبریان نیز مسلمان شمرده شده‌اند و کسی آنان را کافر ندانسته است. ثانیاً اگر عقیده به جبر (فرضاً) موجب ارتداد کسی شود دیگر زوجهٔ او به تصاحب دیگران درنمی‌آید، بلکه فقط عقد نکاح فسخ می‌شود و زن عِدّهٔ وفات نگه می‌دارد، زیرا ارتداد در حکم فوت است. همچنین اموال او نیز تصاحب نمی‌شود بلکه میان ورثهٔ او تقسیم می‌گردد. چنانکه در **وسائل الشیعة**، ج۱۸، «بابُ حَدِّالْمُرتَدّ» حدیثی آمده است که: **کُلُّ مُسْلِمٍ ارْتَدَّ عَنِ‌الْاِسْلام... فَاِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِمَنْ سَمِعَ ذٰلِکَ وَ امْرَأَتُهُ بَائِنَةٌ مِنْهُ یَوْمَ ارْتَدَّ وَ یُقَسَّمُ مَالُهُ عَلیٰ وَرَثَتِهِ وَ تَعْتَدُّ امْرَأَتُهُ عِدَّةَ الْمُتَوَفّیٰ عَنْهَا.** «هر مسلمانی از اسلام خارج شود... خونش بر کسی که ارتداد او را بشنود مباح گردد و همسرش از هنگام ارتداد از او جدا شود و اموال او میان وارثانش تقسیم گردد و همسرش عدّهٔ وفات نگه دارد.» و ثالثاً با سیاق و سباق ابیات پیشین و پسین نمی‌سازد. پس منظور بیت اینست: ای جبری تو جبر را بهانه کرده‌ای که کارهای زشت و ناپسند خود را از قبیل تجاوز به جان و مال و ناموس مردم توجیه کنی. و الّا فطرتاً می‌دانی که هر کس مسئول اعمال خویش است.]

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی معنوی مولوی**، دفتر پنجم، ص ۱۹۰۶.

۲. سَلیم: ساده دل، ساده لوح، ابله.

۳. نَبیل: نجیب، اصیل، بزرگوار، هوشمند.

۴. سبیل کردن: مباح کردن.

هر کسی پس سِبلتِ تو برکَنَد　　عُذر آرد، خویش را مضطر کند　　(۳۰۶۵)

اگر بهانهٔ جبر مقبول باشد هر کسی می‌آید و سبیل تو را می‌کند یعنی تو را مورد آزار قرار می‌دهد و بعد بهانه می‌آورد که چون همهٔ اعمال انسان جبری است جفای من نیز بر تو جبراً صورت گرفته است.

حُکمِ حق گر عذر می‌شاید[1] تو را　　پس بیاموز و بِدِه فتوی مرا　　(۳۰۶۶)

اگر تقدیر الهی در نظر تو بهانهٔ مناسبی برای ارتکاب جرائم است، پس این مسأله را به من نیز بیاموز و فتوایی به من بده. [تا با تکیه بر فتوای تو من نیز با خیال راحت مرتکب گناه شوم. این بیت و دو بیت بعدی بر سبیل طنز و توبیخ جبریان آمده است.]

که مرا صد آرزو و شهوت است　　دستِ من بسته ز بیم و هیبت است　　(۳۰۶۷)

زیرا من آرزوها و شهوات بسیاری دارم، اما از ترس و خوف خدا دستم بسته است.

پس کرم کن، عذر را تعلیم ده　　برگشا از دست و پایِ من گِرِه　　(۳۰۶۸)

پس لطف کن این بهانه را به من نیز یاد بده و از دست و پایم گِرِه را باز کن. [تا با خیال راحت به جرم و جریرت پردازم.]

اختیاری کرده‌یی تو پیشه‌یی　　کاختیاری دارم و اندیشه‌یی　　(۳۰۶۹)

تو ای جبری، برای خود پیشه‌ای انتخاب کرده‌ای. یعنی ای جبری تو از میان این همه کار و پیشه، حرفهٔ خاصی را برگزیده‌ای. تو با همین عمل به همه می‌گویی: من دارای اختیار و اندیشه‌ای خاص هستم.

ورنه چون بگزیده‌یی آن پیشه را؟　　از میانِ پیشه‌ها، ای کدخدا　　(۳۰۷۰)

وگرنه ای بزرگ، اگر اختیاری نداری پس چرا از میان آن همه پیشه، پیشهٔ خاصی را انتخاب کرده‌ای؟

---

۱. می‌شاید: شایسته و رواست.

(۳۰۷۱) چونکه آید نوبتِ نفس و هوا بیست مَرده اختیار آید تو را

هرگاه نوبت به نفسانیات و شهوات می‌رسد بیست برابرِ آدم‌های معمولی در خود احساس اختیار می‌کنی. یعنی چهارنعله در میدان شهوات می‌تازی.

(۳۰۷۲) چون بَرَد یک حبّه از تو یار، سود اختیارِ جنگ در جانت گشود

هرگاه مثلاً یکی از دوستانت ذرّه‌ای از سود و منفعت تو بکاهد اختیار جنگیدن با او در جانت ظهور می‌کند.

(۳۰۷۳) چون بیاید نوبتِ شُکرِ نِعَم اختیارت نیست، وز سنگی تو کم

لیکن هرگاه نوبت به شکر و سپاس نعمت‌های الهی می‌رسد اختیاری در خود احساس نمی‌کنی و خود را از سنگ و جماد هم کمتر می‌دانی. [در امور خیر تنبلی می‌کنی و جبر را بهانه می‌کنی، ولی در امور شرّ چالاک و مختاری.]

(۳۰۷۴) دوزخت را عذر این باشد یقین کاندرین سوزش مرا معذور بین

بی تردید دوزخ نیز همین بهانه را می‌آورد و به تو می‌گوید: از اینکه تو را در خود می‌سوزانم هیچ اختیاری ندارم. عذر مرا بپذیر!

(۳۰۷۵) کس بدین حجّت چو معذورت نداشت ور کفِ جلّاد این دورت نداشت

ای جبری، حال که در این جهان هیچکس با اینگونه بهانه‌تراشی‌ها تو را معذور نمی‌دارد، و چنین عذرهایی تو را از دست میرغضب دور و مصون نمی‌سازد. [این بیت کُلاً شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۳۰۷۶) پس بدین داور[1] جهان منظوم شد حالِ آن عالَم هَمَت معلوم شد

پس جهان بوسیلهٔ این قاضی عادل یعنی اختیار سامان یافته است. از مشاهدهٔ احوال

---

۱. داور: در اصل «دادْور» به معنی صاحب عدل و داد است. مانند «هنرور»، «دانشور». لیکن دال دوم را برای رعایت تخفیف حذف کرده‌اند. «داور» از نام‌های خداست به معنی قاضی، عادل، دادگر هم آمده است.

این دنیا احوال آن دنیا هم برای تو معلوم گردد. [مراد از «داور» در اینجا (به قول اکبرآبادی) اختیار است. با توجه به این نظر منظور بیت اینست: همانطور که پاداش و کیفر این جهان مترتّب بر اختیار است، پاداش و کیفر اعمال در آن جهان نیز مترتّب بر اختیار است.]

حکایت هم در جواب جبری و اثباتِ اختیار و صحّتِ امر و نهی، و بیانِ آنکه عذر جبری در هیچ ملّتی و در هیچ دینی مقبول نیست و موجب خلاص نیست از سزایِ آن کار که کرده است، چنانکه خلاص نیافت ابلیسِ جبری بدآن که گفت: بِمٰا اَغْوَیْتَنی، وَالْقَلیلُ یَدُلُّ عَلَی‌الْکَثیرِ

خلاصهٔ داستان

شخصی بالای درختی رفت و شاخه‌های آن را محکم می‌تکاند و میوه‌ها را می‌خورد و بر زمین می‌ریخت. صاحب باغ آمد و گفت: خجالت بکش! داری چه کار می‌کنی؟! آن شخص با گستاخی تمام گفت: بنده‌ای از بندگان خدا می‌خواهد میوه‌ای از باغ خدا بخورد. این کار چه ایرادی دارد؟! صاحب باغ دید بحث و مجادله با او فایده‌ای ندارد، پس غلام ترک خود را صدا زد و گفت: آن چوب و طناب را بیاور تا جواب مناسبی به این دزد بدهم! دست و پای او را بستند و صاحب باغ محکم با چوب او را مضروب کرد. دزد می‌گفت: آخر از خدا حیا کن چرا منِ بی‌گناه را می‌زنی؟ صاحب باغ جواب داد: من که کاره‌ای نیستم! بندهٔ خدایی دارد با چوبِ خدا بر تن بندهٔ دیگرِ خدا می‌زند! دزد که نمی‌توانست شدّت ضرب و شتم صاحب باغ را تحمل کند گفت: از بهانه‌تراشی‌های جبریانه توبه کردم و اعتراف می‌کنم که در کارهای آدمیان «اختیار است، اختیار است، اختیار.»

* * *

مولانا این حکایت را در نقد اهل جبر آورده است. او در این حکایت تفهیم می‌کند که مسألهٔ جبر و اختیار را نمی‌توان از طریق مناقشات کلامی به انجام رساند، زیرا این گونه مناقشاتِ کارافزا به مصداق اَلکلامُ یَجُرُّ الْکلام تا نفخ صور می‌رود و هیچ نتیجه‌ای هم حاصل نمی‌آید. از اینرو مولانا خود در شرح و جرح این مطلب بر نهج متکلّمان و مناقشه‌کنندگانِ

حرفه‌ای حرکت نکرده است. کلام او در این باب (همچون ابواب دیگر) اقناع کننده و اطمینان‌بخش است. حاقّ سخن او در این باب اینست که ارادهٔ مطلقهٔ الهی، نافیِ ارادهٔ انسانی نیست. پس هر کس مسئول اعمال خویش است و تمسّک به بهانه‌های جبریانه مسموع نیست. او می‌گوید انتظار هر تکلیفی متناسب با مقدورات، امری کاملاً معقول و مقبول است به طوریکه حتی از حیوان نیز توقّع داریم که در حدّ مقدورات خود امور محوّله را به انجام رساند تا چه رسد به انسان. چنانکه خر و استر اگر طبق انتظار صاحب خود حرکت نکنند سیخونک می‌خورند. پس وای به حال کسی که به بهانهٔ جبر خود را از مسئولیت معاف می‌کند.

* * *

(۳۰۷۷) آن یکی می‌رفت بالایِ درخت می‌فشانْد آن میوه را دزدانه سخت

شخصی بالای درخت رفته بود و دزدانه میوه‌ها را از شاخه‌های درخت می‌تکاند. [در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۱۵ سورهٔ اعراف آمده است که توضیح آن در شرح‌بیت(۱۴۸۸) دفتر اول گذشت. نیز عبارت اَلْقَلیلُ یَدُلُّ عَلَی‌الْکَثیرِ «کم بر زیاد دلالت کند» یا «مشت نمونهٔ خروار است» در مقدمهٔ عربی دفتر اول آمده است.]

(۳۰۷۸) صاحبِ باغ آمد و گفت: ای دنی[1] از خدا شرمیت کو؟ چه می‌کنی؟

صاحب باغ آمد و گفت: ای فرومایه، مگر از خدا حیا نمی‌کنی؟ مشغول چه کاری؟

(۳۰۷۹) گفت: از باغِ خدا، بندهٔ خدا گر خورَد خرما که حق کردش عطا

آن شخص گفت: مگر چه اشکالی دارد که بندهٔ خدا از باغ خدا خرمایی بخورد که حضرت حق به او عطا کرده است؟ [جزای شرط لفظاً در بیت فوق ذکر نشده بلکه تقدیراً از آن مستفاد می‌شود.]

(۳۰۸۰) عامیانه چه ملامت می‌کنی؟ بُخل بر خوانِ خداوندِ غنی؟

چرا مانند مردم عوام، بندهٔ او را سرزنش می‌کنی؟ چرا بر سفرهٔ نعمت خداوندِ بی‌نیاز

---

۱. دَنیّ: فرومایه، پست.

بخل می‌ورزی؟

گفت: ای اَیبک[1] بیاور آن رَسَن تا بگویم من جوابِ بُوالْحَسَن (۳۰۸۱)

صاحب باغ گفت: آهای «اَیبَک» آن طناب را بیاور تا جواب این شخص را بدهم. [«بُوالحسن» در اینجا اسمی است معادل فلان و بهمان، یا زید و عَمْرو.]

پس ببستش سخت آن دَم بر درخت می‌زد او بر پشت و ساقش چوب، سخت (۳۰۸۲)

پس صاحب باغ آن شخص را محکم بر درخت بست و به‌شدّت با چوب بر پشت و ساق پایش می‌کوفت.

گفت: آخِر از خدا شرمی بدار می‌کُشی این بی‌گنه را زارِ زار (۳۰۸۳)

شخصِ مضروب به صاحب باغ گفت: آخر از خدا شرم کن، تو که داری مرا به بدترین وضع می‌کُشی.

گفت: از چوبِ خدا، این بنده‌اش می‌زند بر پشتِ دیگر بنده‌اش (۳۰۸۴)

صاحب باغ بر سبیل طنز و تعریض گفت: این بندهٔ خدا با چوب خدا دارد بر پشت بندهٔ دیگرِ خدا می‌کوبد.

چوبِ حق و پشت و پهلو آنِ او من غلام و آلتِ فرمانِ او (۳۰۸۵)

این چوب، چوب خداست و پشت و پهلوی مضروب نیز به خدا تعلّق دارد. و من نیز غلام و آلت فعل و فرمان خداوندم.

گفت: توبه کردم از جبر ای عَیار اختیارست، اختیارست، اختیار (۳۰۸۶)

شخص مضروب گفت: ای جوانمرد از اعتقاد به جبر توبه کردم. واقعاً که اختیار است، اختیار است، اختیار!

---

۱. اَیبَک: از نام‌های غلامان ترک است. (ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۲۵)

(۳۰۸۷) اختیارات، اختیارش هست کرد اختیارش چون سواری زیرِ گَرد

اختیاراتی که در وجود انسان‌ها نهاده شده از اختیار خدا بوجود آمده است. اختیار او مانند اسب‌سواری است که در انبوه گرد و غبار پنهان شده است.[حکیم سبزواری بیت فوق را با زبان حکیمانهٔ خود شرح کرده که مضمون آن اینست: امر عَرَضی باید به امر ذاتی منتهی شود، چنانکه وجود عارضیِ ممکن‌الوجود منتهی می‌شود به وجودِ ذاتی واجب‌الوجودِ بِالذّات. همینطور اختیارات عارضی منتهی می‌شود به اختیار ذاتی واجب‌الوجود. حکیم این مطلب را از تحقیقات اختصاصی مولانا دانسته است[۱].]

(۳۰۸۸) اختیارش اختیارِ ما کند امر، شد بر اختیاری مُسْتَنَد[۲]

اختیار خدا اختیار ما را آفریده است. امر و نهی (تکلیف و تعهّد) متکی بر اختیار انسان است. یعنی چون انسان موجودی مختار است پس حق‌تعالی او را مسئول اعمالش کرده است. و کلاً اَوامر و نواهی با وجود اختیار، معقول و مقبول است، چنانچه انسان اختیاری نداشت امر و نهی و تکلیف نیز از او ساقط می‌شد. [وقتی قبول کنیم که انسان مظهر اسماء و صفات الهی است و از جمله اسماء و صفات الهی مُرید (= با اراده) و اراده است، پس نتیجه می‌گیریم که انسان نیز به طور نسبی دارای اراده و اختیار است.]

(۳۰۸۹) حاکمی بر صورتِ بی‌اختیار هست هر مخلوق را در اقتدار

حکمرانی بر موجودات بی‌اختیار در حیطهٔ قدرت هر آفریده‌ای است. [یایِ «حاکمی» را باید مصدری خواند، تا معنی حکومت و حکمرانی دهد و با سیاق بیت فوق سازگار آید. (چنانکه اکبرآبادی، عبدالفتاح، خواجه ایّوب و نیکلسون و دیگران مصدری گرفته‌اند. برخی نیز یای نکره و وحده پنداشته‌اند که سهو است). مراد از «صورتِ بی‌اختیار» جمادات و نباتات و حیوانات است.

منظور بیت: سلطه و حکمرانی بر موجودات بی‌اختیار از هر آفریده‌ای برمی‌آید، ولی حکمرانی بر موجودات مختار (= آدمیان) مختصّ ذات احدیّت است.]

---

۱. ر.ک. شرح اسرار، ص ۳۹۴.

۲. مُسْتَنَد: تکیه داده شده. اسم مفعول از باب افتعال.

تـا کَشَـد بـی‌اخـتیاری صـید را تا بَرَد بگْـرفته گـوش او زَیْـد را (۳۰۹۰)

تا آن موجود حاکم صید را بی‌آنکه اختیاری داشته باشد به دنبال خود بکشاند و گوشِ فلان و بهمان را بگیرد و ببَرَد. [«زید» و تالیِ آن «عَمْرو» معادلِ فلان و بهمان است. در اینجا مراد کسی است که اسیر و مقهور دیگری واقع شده مانند غلامان و بردگان که در برابر صاحب خود اختیاری ندارند.]

لیک بـی‌هیچ آلتـی صـنعِ صَـمَد اخـــتیارش را کـــمندِ او کـــند (۳۰۹۱)

اما قدرت و خلاقیّت خداوندِ بی‌نیاز بدون هیچ وسیله‌ای اختیارِ انسان را کمندِ خودِ او می‌کند. [ضمیر «ش» در «اختیارش» راجع است به «زید».

منظور بیت: خداوند بدون احتیاج به ابزار و آلتی، اختیار انسان را به صورت کـمندی درمی‌آورد و با آن او را به دنبال ارادهٔ خود می‌کشاند. آری اختیار ما مقهور اختیار حـضرت حق است. چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۱۸ و ۶۱ سورهٔ انعام می‌فرماید: وَ هُوَالْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ... «و خداوند بر بندگانش کمال قهر و اقتدار را دارد...»]

اخـــتیارش زیـد را قـیدش کـند بی‌سگ و بی‌دام حق صیدش کند (۳۰۹۲)

اختیارِ انسان، او را به بند می‌کشد. خداوند بدون سگ و دام، او را صید می‌کند. [نـیز جایز است که مرجع ضمیر «اختیارش»، صَمَدِ مذکور در بـیت پـیشین بـاشد. یـعنی اخـتیار حضرت حق انسان را مقهور خود می‌کند. اما وجه اول مناسب‌تر است.]

آن دُروگـر[1] حـاکـمِ چـوبی بـود وآن مُـصوِّر حـاکـمِ خـوبی بـود (۳۰۹۳)

به عنوان مثال، نجّار بر چوب تسلّط دارد، و نقّاش نیز بر نقوشِ زیبا.

هست آهـــنگر بـــر آهـن قَـیّمی هست بنّا هـم بـر آلت حـاکـمی (۳۰۹۴)

مثال دیگر، آهنگر بر آهن مسلّط است، بنّا بر ابرازِ بنّائی. [دو بیت فوق که بر سـبیل تمثیل گفته شده، بسط‌دهندهٔ مطلبی است که در بیت (۳۰۸۹) همین دفتر آمده است.]

---

۱. دُروگر: درودگر، نجّار.

(۳۰۹۵) نادر این باشد که چندین اختیار ساجد اندر اختیارش بنده‌وار

شگفتا که این همه اختیار، بنده‌وار در برابر اختیار خداوند سجده می‌کند.

(۳۰۹۶) قدرتِ تو بر جمادات از نَبَرد کَی جمادی را از آنها نفی کرد

قدرت و اقتداری که تو در برخورد با جمادات بکار می‌بری کی ممکن است که جماد بودن را از آنها سلب کند؟ [مولانا با این مثال می‌خواهد بگوید که هرچند اختیار حق‌تعالی بر جمیع اختیارات غالب است، لیکن موجب نفی آنها نمی‌شود. او به این قاعدهٔ حکما اشارت دارد که اَلذّاتی لایَتَخَلَّفُ. «هر امر ذاتی تخلّف‌پذیر و تبدّل‌پذیر نیست.» تو ای انسان با آنکه می‌توانی بر جمادات سیطره یابی ولی نمی‌توانی جمادیّت را از آنها سلب کنی، زیرا جمادیّت برای جماد امری ذاتی است و ذاتی تبدیل نیابد. همینطور چون انسان ذاتاً متحرّکِ بِالاراده است، هرچند ارادهٔ حق بر او غالب است، لیکن ارادهٔ حق، ارادهٔ انسان را نفی نمی‌کند. پس انسان مسئول اعمال خود است و تشبّثات جبریانه مسموع نیست[۱].]

(۳۰۹۷) قدرتش بر اختیارات آنچنان نفی نکْند اختیاری را از آن

قدرت خداوند نیز اختیارات را از بندگان سلب نمی‌کند.

(۳۰۹۸) خواستش می‌گوی بر وجهِ کمال که نباشد نسبتِ جبر و ضلال

ارادهٔ الهی را به کاملترین وجه بیان کن تا به جبر و گمراهی منسوب نشوی. [اگر قهر و غلبهٔ ارادهٔ الهی را به گونه‌ای بیان کنی که موجب نفی ارادهٔ انسان شود دچار جبر و کژی شده‌ای. و اگر بگویی که ارادهٔ حق تعالی موجب سلب ارادهٔ بشری نمی‌شود سخنی صحیح گفته‌ای.]

(۳۰۹۹) چونکه گفتی کفرِ من خواستِ وی است خواستِ خود را نیز هم می‌دان که هست

چون تو می‌گویی که کفرِ من به ارادهٔ خدا متحقّق شده، بدان که در انتخاب این کفر ارادهٔ تو نیز دخالت دارد. [پس انسان مطلقاً مجبور نیست بلکه راه هدایت و ضلالت را به خواست

---

۱. مقتبس از شرح اسرار، ص ۳۹۴.

خود انتخاب می‌کند.]

زآنکه بی‌خواهِ تو خود کفرِ تو نیست　　کفرِ بی‌خواهش تناقض گفتنی‌ست (۳۱۰۰)

زیرا بدون ارادهٔ تو هرگز کفرِ تو تحقّق پیدا نمی‌کند. و تحقّق کفر بدون اراده و اختیار نوعی تناقض‌گویی است. [وقتی فرد کافر بگوید: «من اجباراً دچار کفر شده‌ام» این جمله هم متضمّنِ اثبات کفر است و هم نفی کفر، نیز هم گویای جبر است و هم اختیار. زیرا معنی‌اش اینست که من کفر را نمی‌خواستم (اختیار) ولی اقتدار الهی مرا بر کفر مجبور کرده است(جبر). و این معنی اثبات اختیار. پس عقیده به جبر به تناقض می‌انجامد.]

امر، عاجز را قبیح است و ذمیم[۱]　　خشم بتّر خاصه از ربِّ رحیم (۳۱۰۱)

امر و نهی کردن بر شخص ناتوان امری زشت و نکوهیده است، و خشم گرفتن بر شخص مجبور بویژه از طرف پروردگار مهربان، بدتر و قبیح‌تر است. [اگر شخصی عاجز و درمانده باشد و نتواند تکالیف محوّله را به انجام رساند (مانند دیوانگان و صِغار) جایز نیست که آمر به قهر و غضب متوسّل شود بخصوص این کار از حضرت حق که حکیم و رحیم است قبیح‌تر می‌نماید. متکلمان شیعه و معتزله تکلیفِ مالاٰ یُطاق را جایز نمی‌دانند. یعنی این را قبول ندارند که خداوند بندگان خود را به اموری که از حیطهٔ توانایی آنان بیرون است مکلّف سازد. در حالی که اشاعره عقیده دارند که خداوند جایز است که بندگان خود را به انجام اموری که هم در حیطهٔ توانائی آنان است و هم خارج از آن، مکلّف کند.]

گاو گر یُوغی[۲] نگیرد می‌زَنند　　هیچ گاوی که نَپَرّد شد نَژَند؟ (۳۱۰۲)

به عنوان مثال، گاوی را که از نهادن یوغ امتناع کند می‌زنند. اما آیا گاوی که پرواز نکند حقیر و زبون می‌شود؟ [وجه این مَثَل در بیان رابطهٔ تکلیف و مقدورات است. گاو چون استعداد قبول یوغ را دارد همه انتظار دارند که به یوغ گردن نهد و اگر امتناع ورزد مضروب شود. اما همه می‌دانند که گاو استعداد پرواز ندارد، و لذا کسی به گاو نمی‌گوید بِپَر، و اگر نپَری

---

۱. ذَمیم: مذموم، ناپسند.

۲. یُوغ: چوبی که بر گردن گاو شخم‌زن می‌نهند.

کتک می‌خوری. مولانا در بیت بعدی به نفع اختیار انسان نتیجه‌گیری می‌کند.]

(۳۱۰۳) گاو چون معذور نبود در فُضول صاحبِ گاو از چه معذور است و دُول[1]؟

در جایی که گاو اگر از انجام کارهای در حدّ توان خود سرکشی کند معذور نباشد، آیا صاحب گاو معذور و معاف می‌گردد؟ یعنی وقتی از حیوان توقّع داریم در حدّ مقدوراتش کارهای محوّله را انجام دهد آیا از انسان چنین توقّعی نباید داشت؟ [«معذور نبود در فضول» یعنی در سرکشی و تجاوز از کارهای محوّله عذرش پذیرفته نیست. «دُول» را اکبرآبادی به معنی حیله‌گر دانسته و آن را منادایی فرض کرده که حرف ندایش حذف شده است. یعنی ای حیله‌گر! و انقروی آنرا به معنی ضعیف و ناتوان گرفته است[2]. و چون شخص ناتوان از تکلیف معاف است لذا معنی معاف از آن مستفاد می‌شود.]

(۳۱۰۴) چون نه‌یی رنجور، سر را بر مَبَند اختیارت هست، بر سِبلَت مخند

وقتی بیمار نیستی سرت را بی‌جهت مبند. وقتی تو اختیار داری خود را مسخره مکن. [مصراع اول اشارت است به ضرب‌المثلی که توضیح آن در شرح بیت (۹۷۸) دفتر اول آمده است.]

(۳۱۰۵) جهد کن کز جامِ حق یابی نَوی بی‌خود و بی‌اختیار آنگه شوی

بکوش تا از جام عشق حضرت حق تازگی و نشاط یابی، در آن صورت بی‌خویش و بی‌اختیار می‌شوی. [در اینجا مولانا به جبر خاصه مقابل جبر عامه اشارت می‌کند که از استغراق در حق پیش می‌آید. توضیح این مطلب در شرح بیت (۱۴۶۵) دفتر اول آمده است.]

(۳۱۰۶) آنگه آن مَی را بُوَد کُلّ اختیار تو شوی معذورِ مطلق، مست‌وار

در آن صورت همهٔ اختیارات با شرابِ عشق الهی است، و تو مانند مستان مطلقاً معذور خواهی شد.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۲۶.

۲. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۹۷۰.

هر چه کوبی، کُفتهٔ[1] مَی باشد آن هر چه رُوبی[2]، رُفتهٔ[3] مَی باشد آن (۳۱۰۷)

در این حال هرچه بکوبی، کوبیدهٔ شراب است، و هرچه را برویی روبیدهٔ شراب است. [اما این جبر، جبر خواص است و با جبر عوام که برای گریز از مسئولیت بهانه‌های جبریانه می‌تراشد فرق دارد.]

کَی کند آن مست جز عدل و صواب که ز جامِ‌حق کشیده‌ست او شراب (۳۱۰۸)

آن که از شراب عشق الهی مست شده جز عدل و راستی چه خواهد کرد؟ [این ابیات بیانی است از مقام **معیّت** که توضیح آن در شرح بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۰۹) به بعد، در دفتر اول آمده است.]

جادُوان فرعون را گفتند: بیست[4] مست را پَروایِ دست و پای نیست (۳۱۰۹)

چنانکه جادوگران به فرعون گفتند: درنگ کن، زیرا آدم مست هراسی از بریده شدن دست و پای خود ندارد. [اشاره است به آیهٔ ۴۹ سورهٔ **شعراء** که توضیح آن در شرح بیت (۱۶۱۹) دفتر اول آمده است.]

دست و پایِ ما، مَیِ آن واحد است دستِ ظاهر، سایه است و کاسد[5] است (۳۱۱۰)

دست و پای حقیقی ما شراب عشق حضرت احدیّت است، دست و پای ظاهری، سایه‌ای از آن دست و پای حقیقی نیست و بی‌آب و تاب است. [طبق حدیث **قرب نوافل** بنده‌ای که مقرّب درگاه حضرت حق می‌گردد، حق‌تعالی اعضاء و جوارح او می‌شود. یعنی این بنده با فانی شدن در حضرت حق بقای حقیقی می‌یابد. توضیح این مطلب در شرح بیت (۱۹۳۸) دفتر اول آمده است.]

---

۱. کُفته: مخفّف کوفته به معنی کوبیده شده.
۲. رُوبی: برویی، جارو کنی.
۳. رُفته: روبیده شده.
۴. بیست: مخفّف بِایست، توقّف کن.
۵. کاسِد: بی‌رونق، بی‌آب و تاب.

معنیِ ما شاءَاللّهُ کانَ یعنی خواست خواستِ او و رضا. رضایِ او جویید، از خشمِ دیگران وَ رَدِّ دیگران دلتنگ مباشید. آن کانَ اگرچه لفظ ماضی است لیکن در فعلِ خدا ماضی و مستقبل نباشد که لَیْسَ عِنْدَاللّهِ صَباحٌ وَ لامَساءٌ

(۳۱۱۱) **قولِ بنده، اَیْشَ شآءَاللّهُ کان بهرِ آن نَبْوَد که تنبل کن در آن**

این فصل جلیل نیز در بیان این مطلب است که ارادهٔ الهی، نافیِ ارادهٔ انسانی نیست و نباید مشیّت مطلقهٔ الهی را بهانه کرد و از مسئولیت اعمال خویش تن زد.

معنی بیت: این سخن بنده که می‌گوید: «هر آن چیز را که خدا بخواهد همان می‌شود» برای آن نیست که در کار تنبلی کند. [همانطور که در مطلع فصل حاضر گفته شده «کانَ» فعل ماضی است یعنی «بود»، اما چون خداوند و فعل او از کمّیات و کیفیّات منزّه است لذا زمان نیز بر فعل الهی جاری نمی‌شود. بنابراین «کانَ» و «شاءَ» که فعل ماضی است معنی دوام و وصف دارد نه زمان خاصّ. از اینرو در ترجمهٔ مَاشاءَاللّهُ کانَ نباید گفت: آنچه خدا خواست، شد، بلکه باید گفت: آنچه خدا خواهد شود. در صرف عربی نیز در چند مورد فعل ماضی معنی مضارع می‌دهد و مورد فوق یکی از آن موارد است.]

(۳۱۱۲) **بلکه تَحْریض[1] است بر اِخلاص و جِدّ که در آن خدمت، فزون شو مُستعدّ**

بلکه این کلام برای انگیختن شور و حال در اخلاص و جدّیت است. بدین معنی که: ای بندهٔ خدا در خدمت و طاعتِ الهی آمادگیِ بیشتری داشته باش.

(۳۱۱۳) **گر بگویند آنچه می‌خواهی تو راد[2] کار کارِ توست بر حسبِ مُراد**

اگر (فرضاً) به تو بگویند: ای جوانمرد، تو هرچه خواهی همان خواهد شد، و هر کاری مطابق میل و مراد تو انجام می‌گیرد.

(۳۱۱۴) **آنگهان تنبل کنی جایز بود کآنچه، خواهی، وآنچه گویی آن شود**

در آن صورت اگر تنبلی نشان دهی جایز است، زیرا هرآنچه بخواهی و هرآنچه بگویی

---

۱. تَحْریض: برانگیختن، تحریک کردن.

۲. راد: جوانمرد، صاحب همّت، دلیر.

همان می‌شود [بی‌آنکه نیاز به تلاش داشته باشی.]

چون بگویند اَیْشَ[1] شاءَاللّهُ کان حُکم، حکمِ اوست مطلق جاودان (۳۱۱۵)

اما اگر بگویند: «هرچه خدا خواهد همان شود»، فرمان، فرمانِ مطلق و جاودان اوست. [این بیت کلاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

پس چرا صدمَرده اندر وِردِ او بر نگردی بندگانه گِردِ او؟ (۳۱۱۶)

پس چرا با نیرویی برابر صد مَرد یعنی با نیروی صدچندان و بنده‌وار به ذکر و طاعت او نمی‌پردازی؟ [ای جبریْ‌مشرب حال که ارادهٔ بشری بدون تلاش تحقّق نمی‌پذیرد پس چرا بهانه‌تراشی می‌کنی و خود را از سعی و اجتهاد برکنار می‌داری؟ جا دارد که در اعمال و احوال خود کوشا باشی تا به اقتضای مشیّت الهی به مراتب والا نایل شوی.]

گر بگویند: آنچه می‌خواهد وزیر خواستْ آنِ اوست اندر دار و گیر[2] (۳۱۱۷)

مثلاً اگر به تو بگویند، یعنی چنین شایع شود که فلان وزیر در امور سیاسی و حکومتی هرچه بخواهد همان می‌شود. [این بیت کلاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

گِردِ او گَردان شوی صد مَرده زود تا بریزد بر سرت احسان و جود (۳۱۱۸)

تو با نیرویی صدچندان فوراً اطراف او می‌گردی تا آن وزیر تو را مشمول بخشش و احسان خود کند. [در اینجا دیگر نمی‌گویی آن وزیر که همه‌کاره است و هرچه بخواهد می‌شود، پس چرا من بیهوده تلاش کنم؟]

یا گریزی از وزیر و قصرِ او؟ این نباشد جُست و جویِ نصرِ او (۳۱۱۹)

یا آیا از آن وزیر و کاخ او فرار می‌کنی؟ مسلّماً فرار کردن راه طلبِ یاری و احسان وزیر نیست.

---

۱. اَیْشَ: مخفّف «اَیُّ شیءٍ» به معنی هرچیز.
۲. دار و گیر: سیاست و حکومت، کرّ و فرّ.

(۳۱۲۰) بازگونه زین سخن کاهِل[1] شدی مُنعکس ادراک و خاطر آمدی

اما ای جبری تو مفادِ عبارتِ مٰاشاءَاللّٰهُ کٰانَ را وارونه فهمیده‌ای. یعنی به جای اینکه (در اعمال و طاعات) چالاک و فعال شوی، دچار تنبلی و کسالت شده‌ای. خلاصهٔ کلام درک و دریافت تو از آن عبارت، برعکس است.

(۳۱۲۱) امر امرِ آن فلان خواجه‌ست هین چیست؟ یعنی با جُز او کمترنشین

بهوش باش که فرمان، فرمانِ فلان دولتمرد است. معنی این جمله چیست؟ یعنی با اشخاص غیر او حشر و نشر مکن.

(۳۱۲۲) گِردِ خواجه گَرد، چون امر آنِ اوست کو کُشد دشمن، رهانَد جانِ دوست

بلکه پیرامون آن دولتمرد بگرد، زیرا فرمان، فرمانِ اوست. هموست که دشمن را می‌کُشد و دوست را می‌رهاند.

(۳۱۲۳) هرچه او خواهد، همان یابی یقین یاوه کم رَوْ، خدمتِ او بر گزین

هرچه را که آن دولتمرد بخواهد یقیناً همان را خواهی یافت. حال که امر بدین منوال است حرکات بیهوده انجام مده و تنها خدمت به او را اختیار کن.

(۳۱۲۴) نی چو حاکم اوست گِردِ او مگرد تا شوی نامه سیاه و روزیْ‌زرد

نه آنکه چون او حاکم است اطرافش نگردی و سرانجام رسوا و شرمنده شوی.

(۳۱۲۵) حق بود تأویل[2] کآن گرمت کند پُر امید و چُست و با شرمت کند

تأویلی که تو را دلگرم و امیدوار و چالاک و شرمسار کند تأویلی حقیقی است. یعنی عبارتِ مٰاشاءَاللّٰهُ کٰانَ که مستمسک جبریان شده برای تشویق و تحریض آدمی در عرصهٔ طاعت و خدمت است، نه توجیه تنبلی و خمودگی. پس اگر آن جمله بدین امر تأویل شود که

---

۱. کاهِل: تنبل.
۲. تأویل: بیان مفاد کلام برخلاف ظاهرِ آن.

انسان باید بر تلاش خود بیفزاید و هرچه بیشتر عمل صالح انجام دهد تأویل خوبی است.

ور کند سُستت، حقیقت این بدان هست تبدیل و نه تأویل است آن (۳۱۲۶)

اما اگر تأویلِ آن عبارت تو را سست و کاهل کند بدان که آن تأویل، تأویل نیست بلکه تبدیل و تحریف است.

این برای گرم کردن آمده‌ست تا بگیرد ناامیدان را دو دست (۳۱۲۷)

این سخن، یعنی جملهٔ **ماشاءَاللّهُ کانَ** برای دلگرم کردن تو در انجام طاعت و خدمت است، تا دست ناامیدان را بگیرد و آنان را به لطف و کرم الهی امیدوار کند.

معنیِ قرآن ز قرآن پُرس و بس وز کسی کآتش زده‌ست اندر هوس (۳۱۲۸)

معنی و مقصود قرآن را فقط باید از خودِ قرآن بپرسی و نیز از کسی که بر هوای نَفْسِ خود آتش زده است. [مصراع اول به شیوهٔ متعالیِ «تفسیر قرآن به قرآن» اشارت دارد. قرآن کریم بوسیلهٔ خود، خود را تفسیر می‌کند. چنانکه حضرت علی(ع) فرماید: **ذَکَرَ اَنَّ الْکِتابَ یُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً**[1]. «خداوند یادآور شده است که اجزاء قرآن کریم یکدیگر را تصدیق می‌کنند.» پس مفسّر باید معلومات جنبی خود را در خدمت فهم قرآن کریم بکار گیرد نه آنکه قرآن را بهانه‌ای برای اظهار فضل خود کند. باز مولی علی(ع) فرماید: **کِتابُاللّهِ تُبْصِرُونَ بِهِ وَ تَنْطِقُونَ بِهِ وَ تَسْمَعُونَ بِهِ وَ یَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ یَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلی بَعْضٍ**[2]. «با کتاب خدا (قرآن کریم) است که بصیرت می‌یابید و (بحق) سخن می‌گویید و می‌شنوید و برخی از قرآن، گویایِ برخی دیگر از آن است. (آیات قرآنی یکدیگر را تفسیر می‌کنند) و برخی از آن گواه برخی دیگر است.» انقروی عبارتی مشابه دو عبارت مذکور را نقل کرده اما نیکلسون آن را مناسب ندانسته است و مسلّماً رأی نیکلسون بر صواب نیست.

مولانا در مصراع دوم می‌گوید تفسیر قرآن کریم را کسی می‌داند که بر خرمن هواهای

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، خطبهٔ ۱۸. برخی در گفته‌ها و نوشته‌های خود جای «یصدّق» را با «یُفَسِّرُ» عوض کرده‌اند.

۲. ر.ک. پیشین، خطبهٔ ۱۳۴.

نفسانی خود آتش ریاضت و شرر کفّ نفس زده باشد. از اینرو شرطِ نخستین فهم و تفسیر قرآن، پاکی درون است. چنانکه در آیهٔ ۷۹ سورهٔ **واقعه** آمده است: **وَلَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ** «و درنیابند (حقایق قرآنی را) جز پاکان». پس کسی که عقل فطری خود را از حجاب‌های نفسانی نرهاند شمس حقیقت قرآنی بر قلبش نتابد.]

(۳۱۲۹) پیشِ قرآن گشت قربانی و پست تا که عینِ روحِ او قرآن شده‌ست

چنین شخصی در برابر قرآن خاضع و قربانی شده، تا بدان حدّ که روح او به عینِ قرآن تبدیل یافته است. یعنی قرآنِ مجسّم شده است.

(۳۱۳۰) روغنی کو شُد فِدایِ گُل به‌کُل خواه روغن بوی کن، خواهی تو گُل

به عنوان مثال، روغنی که بطور کامل فدای گُل شده، یعنی با آن کاملاً امتزاج یافته است، در آن حال تو می‌خواهی گُل را بو کن یا روغن را، هیچ فرقی نمی‌کند.

و همچنین قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ یعنی جَفَّ الْقَلَمُ وَ کَتَبَ: لایَسْتَوِی الطّاعَةُ وَالْمَعْصِیَةُ ولایَسْتَوِی الْاَمانَةُ وَالسَّرِقَةُ. جَفَّ الْقَلَمُ اَنْ لایَسْتَوِی الشُّکْرُ وَالکُفْرانُ، جَفَّ الْقَلَمُ اَنَّ اللّهَ لایُضیعُ اَجْرَ الْمُحْسِنینَ

(۳۱۳۱) همچنین تأویلِ قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ بهرِ تحریض‌ست بر شغلِ اَهَم

همچنین تأویلِ «خشک شد قلم»[1] یعنی مقدّر شدن امور از سوی حضرت حق برای انگیختن آدمیان به کاری مهمّ‌تر است. [توضیح حدیثِ **جَفَّ الْقَلَم** در شرح بیت (۳۸۵۱) دفتر اول آمده است. ترجمهٔ متن عربی مطلع: به تحقیق خشک شد قلم (= مقدّر شد) که طاعت و عصیان و درستکاری و دزدی برابر نیست. خشک شد قلم (= مقدّر شد) که سپاسگزاری و ناسپاسی برابر نیست. خشک شد قلم (= مقدّر شد) که همانا خداوند پاداش نکوکاران را تباه

---

۱. خشک شدن قلم، یا «جُفوفِ قلم» کنایه است از تمام کردن تقدیرات از طرفِ حضرت حق، چنانکه وقتی نویسنده از کتابت فارغ می‌شود قلمش خشک می‌گردد.

نسازد. منظور از عبارات فوق: با روشن شدن این مطلب که در نزد خداوند عمل صالح با عمل طالح برابر نیست پس روا نیست که انسان بر جبر تمسّک جوید و سعی و تلاش را وا نهد.]

پس قلم بنوشت کـه هـر کـار را　　لایـقِ آن هست تأثـیر و جـزا　　(۳۱۳۲)

پس قلم تقدیر الهی نوشت که هر کاری (در این جهان) اثر و پاداشی متناسب با آن کار را دارد.

کژ روی، جَفَّ‌الْقَلَم کژ آیـدت　　راسـتی آری، سـعادت زایـدت　　(۳۱۳۳)

اگر به بیراهه بروی، قلم تقدیر الهی برای تو کج رقم می‌زند. اگـر درسـتکاری کـنی، نیک‌بختی برایت پدید می‌آورد. [«جَفَّ» فعل ماضی مفرد مذکّر مضاعف لفظاً به معنی «خشک شد» است، لیکن در اینجا معنیِ لازم آن بیان شده است. رجوع شود به توضیحات پیشین.]

ظـلم آری، مُـدبری، جَـفَّ‌الْـقَلَم　　عدل آری، بَر خوری، جَـفَّ‌الْـقَلَم　　(۳۱۳۴)

اگر ستم کنی، دچار بدبختی شوی، این عمل و عکس‌العمل را تقدیر قلم الهی نـوشته است. و اگر دادگری کنی، میوه‌های فضل و عنایت الهی را بخوری. این را نیز قلم تقدیر الهی رقم زده است.

چون بدزدد، دست شد، جَفَّ‌الْـقَلَم　　خورد باده، مست شد، جَـفَّ‌الْـقَلَم　　(۳۱۳۵)

اگر کسی چیزی بدزدد، دست می‌رود، یعنی به حکم قانون شرع دستش قطع می‌شود. این را قلم تقدیر الهی رقم زده است، و اگر کسی شراب بنوشد مست می‌شود، این را نیز تقدیر الهی رقم زده است. [مولانا در ابیات اخیر قضا و قدر الهی را در افقی وسیع مـطرح مـی‌کند. نکته‌ای که از آن مستفاد می‌شود اینست که مقصود از «جَفَّ‌القلم» یا قضا و قدر بیان روابـط ضروری میان پدیده‌هاست. یعنی قضا و قدر عاملی در عرض دیگر عامل‌ها نیست، بلکه منشأ همهٔ عوامل و حوادث جهان است. هر عاملی که منشأ اثری شود و یا هر پدیده‌ای که بوجود آید خود از مظاهر قضا و قدر است، زیرا قضا و قدر، ظهور هر پدیده‌ای را فقط از طریق یک رشته علل و اسباب خاص می‌داند. (چه این علل و اسباب برای بشر شناخته شده باشد و چه ناشناخته) در غیر این صورت نظام هستی دچار هرج و مرج می‌شود و این با حکـیم بـودن خداوند در تناقض است. برای تقریب اذهان مثالی می‌زنیم: دانش‌آموزی که درس می‌خواند،

اگر در کار خود کوشا باشد طبعاً موفق می‌شود، این کوشایی و این توفیق زاییدهٔ قضا و قدر است، و اگر کوشش نورزد و مردود گردد این نیز به حکم قضا و قدر پیش آمده است. این بدان معنی نیست که دانش‌آموز موفق و مردود هر دو در این سرنوشت بی‌اختیار بوده‌اند، بلکه هر دو اختیار داشته‌اند ولی انتخاب آنان خارج از دایرهٔ قضا و قدر و علل و اسباب آشکار و پنهان هستی نبوده است. چنانکه حضرت علی(ع) در سایهٔ دیواری نشسته بود، و چون دید آن دیوار مشرف بر ویرانی است برخاست به زیر سایهٔ دیواری سالم نشست. به او گفتند: **تَفِرُّ مِنْ قَضاءِاللّهِ؟** «آیا از قضای الهی می‌گریزی؟». فرمود: **اَفِرُّ مِنْ قَضاءِاللّهِ اِلیٰ قَدَرِاللّه.** «از قضای خداوند به قَدَر او می‌گریزم». یعنی از مظهری از مظاهر قضا و قدر به مظهری دیگر از قضا و قدر پناه می‌برم.

این برداشت از تقدیر الهی با برداشت جبریان فرق دارد، زیرا آنان قضا و قدر را به‌گونه‌ای بیان می‌کنند که انسان هیچ اختیاری ندارد، لیکن در این تحلیل همهٔ انسانها در دایرهٔ قضا و قدر قدرت انتخاب دارند.]

(۳۱۳۶) تو روا داری؟ روا باشد کـه حـق همچو معزول آید از حکمِ سَـبَق؟

آیا تو ای جبری روا می‌دانی و اصلاً جایز است که حضرت حق به خاطر حکمی که در ازل صادر فرموده از فعل و عمل برکنار مانَد؟ [مولانا در این بیت و ابیات بعدی یکی از بنیادی‌ترین مبانی تفکّر الهی را بیان می‌دارد. او می‌گوید خداوند مافوق جمیع علل و اسباب و قوانین جاریهٔ هستی است. و خداوند هرگز به دست خود دستِ خود را مغلول و بسته نمی‌کند بل او فعّالِ مٰایَشاء است.]

(۳۱۳۷) که ز دستِ من برون رفته‌ست کار پیشِ من چندین مَیا، چندین مزار

بگوید که زمام امور از دستم رها شده است، دیگر ای بنده نزد من مَیا و این همه به درگاهم تضرّع و زاری مکن. البته که چنین نیست. [چنانکه به روایت قرآن کریم جمعی از یهودیانِ معتقد به تعطیل مشیّةالله گفتند: یَدُاللّهِ مَغْلُولَة.]

(۳۱۳۸) بـلکه مـعنی آن بُـوَد جَـفَّ‌الْـقَلَم نیست یکسان پیشِ من عدل و ستم

بلکه منظور از رقم زدن قلم تقدیر الهی اینست که عدل و ظلم در نزد من یکسان نیست.

فـرق بـنهادم مـیانِ خـیر و شـر　　فـرق بـنهادم ز بَـد هـم از بـتر (۳۱۳۹)

من (خداوند) نه تنها میان نیکی و بدی فرق نهاده‌ام بلکه میان بد و بدتر هم فرق گذاشته‌ام.

ذرّه‌یـی گـر در تـو افـزونی ادب　　باشد از یارت، بدانـد فـضلِ رب (۳۱۴۰)

اگر در وجود تو ذرّه‌ای بیش از همنوعت ادب باشد حضرت پروردگار به فضل خود آن فضیلت تو را به حساب آورد. [«دانستن» در اینجا فقط به معنی آگاه بودن نیست بلکه به معنی به حساب آوردن و منظور داشتن است. و جملهٔ «بداند فضل رب» خود قرینهٔ این معناست. بیت فوق به آیهٔ ۷ سورهٔ زلزال نیز نظر داشته است: فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَه. «پس کسی که به وزن ذرّه‌ای نیکی کرده باشد (خداوند) آنرا می‌بیند.»]

قـدرِ آن ذرّه تـو را افـزون دهـد　　ذرّه، چون کوهی، قدم بیرون نهد (۳۱۴۱)

به میزان آن ذرّه فضیلت پاداش بیشتری به تو می‌دهد. و حتی پـاداشِ آن بـه انـدازهٔ کوهی می‌شود و سراغ تو می‌آید. [و در برابرت تجسّم پیدا می‌کند.]

پادشاهی کـه بـه پـیشِ تـختِ او　　فـرق نـبود از امـین و ظـلم‌جُو (۳۱۴۲)

به عنوان مثال، پادشاهی که در پیشگاه او میان درسـتکار و سـتمکار فـرقی نـباشد. [«پادشاهی» مسندٌالیه و «که» موصول عبارات بعدی صله.]

آنکـــه مـــی‌لرزد ز بـــیمِ ردِّ او　　وآنکه طعنه مـی‌زند در جَـدِّ[1] او (۳۱۴۳)

نیز در پیشگاه او کسی که از ترسِ غضب شاه بر خود می‌لرزد، و کسی که به عظمت او طعنه می‌زند. یعنی بدان اعتنایی نمی‌کند. [این بیت و مصراع اول بیت بعد نیز معطوف بر «صله» است.]

فرق نبود، هر دو یک باشد بَرَش　　شاه نبود، خاکِ تـیره بـر سَـرَش (۳۱۴۴)

فرقی با هم نداشته باشند و هر دو در نظرش یکسان آیند، آن شاه، شاه نیست، خاکِ

---

۱. جَدّ: عظمت، توانگری، بهره و نصیب.

سیاه بر سرش باد. [مصراع دوم «مسند» است برای «پادشاهی...» که در بیت (۳۱۴۲) آمده است. جملهٔ «خاک تیره بر سرش» جملهٔ دعایی است و متضمّنِ معنی نفرین و دعای منفی است.]

(۳۱۴۵) ذرّه‌یی گر جهدِ تو افزون بود در ترازویِ خدا موزون بود

اگر (در طریق حق) ذرّه‌ای بر سعی و تلاش تو افزوده شود، آن ذرّه در ترازویِ عدل و احسان الهی وزن می‌شود. یعنی به حساب می‌آید. [به مصداقِ آیهٔ اِنَّ‌اللّهِ لایُضیعُ اَجْرَالْمُحْسِنینَ. «خداوند پاداش نکوکاران را تباه نسازد.» هیچ عمل خیری در این جهان ولو اندک مغفول نشود بل به اضعافِ مضاعف پاداش داده شود.]

(۳۱۴۶) پیشِ این شاهان، هماره جان کَنی بی‌خبر ایشان ز غَدر[۱] و روشنی

اما تو نزد شاهان دنیوی جان می‌کَنی و تلاش می‌کنی، در حالی که از خیانت و درستکاری خبر ندارند. یعنی برای آنان امانت‌داری و خیانت علی‌السّویّه است، زیرا فقط به فکر لذّات دنیوی‌اند.

(۳۱۴۷) گفتِ غمّازی که بَد گوید تو را ضایع آرَد خدمتت را سال‌ها

مثلاً اگر یکی از سخن‌چینان نزد شاه برود و از تو بدگوئی کند، آن پادشاه با شنیدن آن سخنان خدمت چندین سالهٔ تو را نادیده می‌گیرد و آنرا تباه می‌کند. [این بیت روان‌شناسیِ سلاطین و جمیع قدرتمداران است. ویژگی عمدهٔ آنان دهن‌بین بودن و پرورش یک مشت چاپلوس است.]

(۳۱۴۸) پیشِ شاهی که سمیع است و بصیر گفتِ غمّازان نباشد جایْ گیر[۲]

اما در پیشگاهِ حضرت شاهِ جهان هستی که شنوا و بیناست سخنان سخن‌چینان هیچ تأثیری نمی‌گذارد. [زیرا حضرت حق به احوال بندگانش داناست و از خفایا و نهانی‌ها نیز باخبر است. همینطور کاملانی که بر حسب واقع در راه حقیقت سلوک می‌کنند برعکسِ طایفهٔ

---

۱. غَدْر: حیله، مکر، خیانت.

۲. جایْ گیر: صفت مرکّب فاعلی مرخّم. در اصل بوده است: جای گیرنده.

فوق افرادی ژرف‌اندیش و باوقارند.]

جمله غمّازان از او آیِس[1] شوند سویِ ما آیند و افزایند پند (۳۱۴۹)

همهٔ سخن‌چینان از چنین شاه شنوا و بینایی ناامید می‌شوند، [زیرا درمی‌یابند که آن شاه حقیقی کالای کاسد و بی‌رونقِ آنان را نمی‌خرد.] پس نزد ما می‌آیند و پند و اندرز فراوانی به ما می‌دهند. یعنی سخنان فتنه‌انگیز خود را در قالب پند و اندرز به ما تلقین می‌کنند. [انقروی «پند» را «بند» ضبط کرده و براساس آن در معنی مصراع دوم گفته است: سخن‌چینان نزد ما می‌آیند و با سخنانِ فتنه‌انگیز خود ما را دچار بند بلا می‌کنند.]

بس جفا گویند شه را پیشِ ما که برو، جَفَّ‌الْقَلَم، کم کن وفا (۳۱۵۰)

سخن‌چینان از نزد شاه پیش ما می‌آیند و از شاه بسیار بدگویی می‌کنند. و می‌گویند: برو، به شاه اینقدر وفاداری نشان مده که قلم تقدیر او همه چیز را از پیش رقم زده است، [همهٔ امور جبراً و کارهاً رخ می‌دهد و آدمی را هیچ اختیاری نیست. پس نباید اینقدر در جهت طاعت او کوشش و جوشش داشت چون این کارها بی‌حاصل است. این حرف از قول جبریان زده شد.]

معنیِ جَفَّ‌الْقَلَم کی آن بود که جفاها با وفا یکسان بود؟ (۳۱۵۱)

معنی رقم خوردن امور با قلم قدرت و مشیّت الهی کی به این معنی است که خیانت‌کاری با وفاداری یکسان است؟

بل جفا را، هم جفا جَفَّ‌الْقَلَم وآن وفا را هم وفا جَفَّ‌الْقَلَم (۳۱۵۲)

بلکه بدین معنی است که قلم قدرت و مشیّت الهی مقدّر کرده است که جفا در مقابل جفاست، و وفا در مقابل وفا. یعنی در نظام هستی و در محکمهٔ آفرینش هر عملی ولو کوچک و ناچیز عکس‌العمل خاصِّ خود را دارد. هر که بدی کند بازتاب آن عمل به خودش بازمی‌گردد، و هر که خوبی کند نتایج خوب بدو روی می‌کند. چنانکه در آیهٔ ۷ سورهٔ اِسراء

---

۱. آیِس: ناامید.

آمده است: اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِکُمْ وَ اِنْ اَسَأْتُمْ فَلَها... «اگر نکوکاری کنید بر خود نیکی کرده‌اید، و اگر بدی کنید به خودکرده‌اید...». مکافات عمل را همهٔ مذاهب قائل‌اند، از جمله هندوها بدان «کارما» یا «کَرْمَ» گویند.]

(۳۱۵۳) عفو باشد، لیک کو فرّ امید که بود بنده ز تقوی رو سپید؟

این بیت به یک سؤال مقدّر جواب می‌دهد. گویا یکی از جبریان می‌گوید: یا حضرت مولانا خداوند که بر نکوکاران احسان می‌کند ای بسا بدکاران را نیز مورد عفو قرار دهد. پس چه جای نگرانی است؟ تلاش در راه خیر چه لزومی دارد؟ جواب: البته که عفو هم در کار است. اما کو آن شکوه امیدی که بنده به سبب پرهیزگاری روسفید از آب درآید؟ [به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

(۳۱۵۴) دزد را گر عفو باشد، جان بَرَد کَی وزیر و خازنِ مخزن شود؟

به عنوان مثال، اگر دزد مورد عفو قرار گیرد تنها جان سالم بدر می‌برد، اما کی ممکن است که دزد به مقام وزارت و خزانه‌داری برسد؟ [منظور دو بیت فوق: درست است که بندهٔ گنه‌کار نیز مورد عفو قرار می‌گیرد، اما مَعفوّ شدن کجا و مقرّب درگاهِ حق شدن کجا؟ پس باز جبریان نمی‌توانند سعی و تلاش در راه حق را نفی کنند زیرا هر عملی را سزایی است. آن گنه‌کاری که عفو می‌شود فقط از عذاب می‌رهد، اما آن بندهٔ صالحی که به طاعت و خدمت کمر می‌بندد به مقام قرب می‌رسد. بَیْنَهُما بُعْدُالْمَشْرِقَین.]

(۳۱۵۵) ای امینُ‌الدّینِ ربّانی بیا کز امانت رُست هر تاج و لِوا

ای امین‌الدّینِ الهی بیا که هر تاج دولت و پرچم ولایت از امانت و امانتداری پیدا شده است. [از میان شارحان مثنوی دو شارح بزرگ (اکبرآبادی و بحرالعلوم) امین‌الدین را لقب حسام‌الدین چلبی دانسته‌اند و او را مخاطب بیت فوق قلمداد کرده‌اند[1]. سایر شارحان امین‌الدین را مخاطب عام می‌دانند، مانند بسیاری از مخاطب‌های نکره و ناآشنای مثنوی. قهراً هر دو وجه قابل جمع است، زیرا اشاره به حسام‌الدین از باب ذکر فرد و ارادهٔ جمع است.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۲۷، مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۲۶۸.

پس اگر امین‌الدین را لقب او نیز بگیریم کنایه از جمیع اهل ایمان و ایقان است.]

پورِ سلطان گر بر او خاین شود　　آن سرش از تن بدآن باین[1] شود　　(۳۱۵۶)

اگر مثلاً پسر پادشاه نسبت بدو خیانت ورزد به سبب آن خیانت سرش از تن جدا گردد.

ور غلامِ هندُوی آرَد وفا　　دولت او را می‌زند: طالَ بَقا[2]　　(۳۱۵۷)

در حالی که اگر غلام هندو نسبت به شاه وفاداری نشان دهد بخت و اقبال فریاد می‌زند: عمرش طولانی بادا.

چه غلام؟ ار بر دری سگ باوفاست　　در دلِ سالار، او را صد رضاست　　(۳۱۵۸)

غلام که جای خود دارد، حتی اگر سگِ دربان وفادار باشد، صاحبش در دل از او رضایت فراوان پیدا می‌کند.

زین چوسگ را بوسه بر پوزش دهد　　گر بُوَد شیری، چه پیروزش کند؟　　(۳۱۵۹)

وقتی صاحب سگ، دهان سگ را به خاطر وفاداریش ببوسد، تو ببین اگر شیری در درگاه او وفاداری نشان دهد چه مواهبی نصیب او می‌کند؟

جز مگر دزدی که خدمت‌ها کُنَد　　صدقِ او، بیخِ جفا را برکَنَد　　(۳۱۶۰)

این بیت راجع است به بیت (۳۱۵۴). در آنجا ذکر شد که دزد مورد عفو قرار می‌گیرد و به سبب این عفو فقط از عذاب می‌رهد و دیگر به مقام قرب نمی‌رسد و اینک می‌گوید: مگر دزدی که در راه خدا خدمت کند و صداقت او ریشهٔ جفا را برکَند. [این بیت میان دزدان استثناء و تمایز قائل است. می‌فرماید دزدی که از فعل قبیح خود توبه کند و با تمام جدّیت در راه حق بکوشد دیگر دزد محسوب نمی‌شود، زیرا صدقِ باطنش ریشهٔ درخت جفا و خیانت را می‌اندازد.]

---

۱. باین: جدا.

۲. طالَ بَقا: ر.ک. شرح بیت (۱۶۵۸) دفتر چهارم.

(۳۱۶۱) چون فُضیلِ رهزنی، کو راست باخت زآنکه دَه‌مَرده به سویِ توبه تاخت

مانند فُضَیلِ راهزن که با صداقت عمل کرد، زیرا با نیرویی معادل ده مرد به سوی توبه شتافت. [**فُضَیْل بن عَیاض**، با کُنیهٔ **ابوعلی** از مشاهیر عرفای قرن دوم هجری به سال ۱۰۵ هجری زاده شد و در سال ۱۸۷ هجری درگذشت. برخی او را خراسانی‌الاصل، و برخی بخاری‌الاصل می‌دانند. باز گفته‌اند که در **سمرقند** زاده شد و در باوَر بزرگ گردید[۱]. در آغاز کار رئیس راهزنان و عیّاران بود و شب و روز با یاران خود در صحاری و بیابان‌ها کمین می‌کردند بر کاروان‌ها غارت می‌آوردند. اما او در دورهٔ راهزنی نیز از آیین جوانمردی و فتوّت خارج نشد. مثلاً بر زنان و کودکان و تهیدستان و سالخوردگان حمله نمی‌کرد و اگر مالِ کسی را می‌ستد مقداری نیز برای مالباخته باقی می‌گذاشت. در صفت جوانمردی او نوشته‌اند که یکی از کاروانیان که بَدْره‌ای زر همراه داشت پیشاپیش دریافته بود که راهزنان در کمین‌اند به گوشه‌ای رفت و عیاض را دید. پنداشت که او از راهزنان نیست. بدو گفت: چون بیم آن دارم که راهزنان حمله آرند این کیسهٔ زر را به رسم امانت به تو می‌سپارم. عیاض که جلو خیمه‌ای نشسته بود بدو گفت: برو آنرا در آن کنج پنهان کن. لحظاتی بعد کاروان مورد هجوم یاران او قرار گرفت، اموال کاروان تاراج شد و بعد از آن، مرد نزد عیاض برگشت دید که راهزنان گرد او جمع شده‌اند و او اموال مسروقه را میان آنان تقسیم می‌کند، ابتدا بیم جان خود کرد و خواست بگریزد، اما عیاض او را صدا زد و کیسهٔ زرش را بی‌کم و کاست بدو تحویل داد. وقتی یارانش از ماجرا باخبر شدند به او اعتراض کردند و گفتند: ما این همه جان کندیم و نتوانستیم یک درم نقد از کاروان به دست آریم آنوقت تو هزار درم به او پس می‌دهی؟! عیاض گفت: آخر این مرد به من اعتماد کرد و من نخواستم به اعتماد او خیانت کنم. حال که او به من اعتماد کرده من نیز به خدای خود اعتماد می‌کنم که روزی مرا از این کار توبه دهد.

در سبب توبهٔ او نوشته‌اند که وی ابتدا عاشق زنی بود و هرچه از طریق راهزنی به دست می‌آورد بدو می‌داد. شبی با یاران خود در کمین کاروانی بودند که یکی از کاروانیان آیهٔ ۱۶ سورهٔ حدید را تلاوت می‌کرد: **اَلَمْ یَأْنِ لِلَّذینَ آمَنُوا اَنْ تَخْشَعَ قُلوبُهُمْ لِذِکْرِاللّه**. «آیا وقتِ آن نرسیده است که دلهای اهل ایمان با یاد خدا خاشع شود؟». این آیه همچون تیری بر قلب او نشست و سراپا منقلب شد و زان‌پس دست از راهزنی بداشت و به سفر حج رفت و مدتها

---

۱. ر.ک. نفحات‌الانس، ص ۳۴ـ۳۳.

مجاور خانهٔ خدا شد، و با اولیای کبار حشر و نشر یافت و حتی با امام ابوحنیفه نیز مدتی مصاحب شد. از سخنان اوست: بسا مردی که به مستراح رود و پاک بیرون آید، و بسا مردی که به کعبه رود و پلید بیرون آید.

روزی پسر خود را دید که جِرم از دیناری زر می‌زدود تا به فقیری دهد. گفت: ای پسر این کار از ده حج و ده عُمره بالاتر است. گویند وقتی پسرش درگذشت تبسّمی کرد. بدو گفتند: یا شیخ چرا در مرگ فرزندت تبسّم می‌کنی؟ گفت: چون یقین دارم که مرگ فرزندم با رضایت خدا صورت گرفته پس تبسّمی کردم تا من نیز رضایت خود را به رضای الهی اظهار کنم[۱].]

وآنچنانکه ساحران فرعون را رُو سِیَه کردند از صبر و وفا (۳۱۶۲)

و چنانکه جادوگران با استقامت و وفاداری خود، فرعون را رو سیاه کردند. [وقتی فرعون ساحرانِ مؤمن به موسی را تهدید به قتل فجیع کرد، آنان با ایمان راسخ گفتند:... اِنّا اِلیٰ رَبِّنا مُنْقَلِبُونَ. «ما به سوی پروردگارمان می‌رویم.» چنانکه آیهٔ ۱۲۵ـ۱۲۱ سورهٔ اعراف بدان ناطق است.]

دست و پا دادند در جرمِ قَوَد[۲] آن به صد ساله عبادت کَی شود؟ (۳۱۶۳)

آن ساحران به قصاص جرمی که (از نظر فرعون) مرتکب شده بودند دست و پای خود را دادند. این مقام کی ممکن است که با صدسال طاعت و عبادت به دست آید؟[«جُرم قَوَد» ترکیب اضافی مقلوب است، یعنی در اصل بوده است «قَوَدِ جُرم» و «قَوَد» به معنی قصاص و کیفر است. پس «قَوَدِ جُرم» یعنی کیفر جرم. اکبرآبادی می‌گوید اضافهٔ «جُرم» به «قَوَد» اضافهٔ «مُوجِب» به «مُوجَب» است. سپس «جرم قود» را اینگونه معنی می‌کند: جُرمی که موجب قصاص شود[۳].]

تو که پَنْجَه سال خدمت کرده‌ای کَی چنین صدقی به دست آورده‌ای؟ (۳۱۶۴)

تویی که پنجاه سال به طاعت و عبادت مشغول بوده‌ای کی به چنین صداقتی دست یافته‌ای؟

---

۱. ر.ک. تذکرةالاولیاء، ج ۱، ص ۸۷ـ۷۹.

۲. قَوَد: به انتقام مقتول قاتل را کشتن، قصاص، کیفر.

۳. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۲۸.

حکایتِ آن درویش که در هِرِیٰ غلامان آراستهٔ عمیدِ خراسان را دید، و بر اسبانِ تازی و قباهایِ زربفت و کلاه‌های مُغَرَّق[1] و غیر آن، پرسید که: این‌ها کدام امیران‌اند و چه شاهان‌اند؟ گفتند او را که: این‌ها امیران نیستند، این‌ها غلامان عمیدِ خراسان‌اند، روی به آسمان کرد که: ای خدا غلام پروردن از عمید بیاموز، آنجا مستوفی[2] را عمید گویند

خلاصهٔ داستان

یکی از فقرای با ذوق شهر هرات که در سوز و سرمای زمستان از برهنگی خود در رنج و عذاب بود وقتی چشمش به غلامان عمید (یکی از بزرگان دولت سلجوقی) افتاد و دید که آنان (با وجود غلام بودن) جامه‌های فاخر و حریرین به بر کرده و کمربند زرّین به میان بسته‌اند، منفعل شد و رو به آسمان نمود و با حسرت تمام گفت: خداوندا، بنده‌نوازی را از جانب عمید یاد بگیر!

روزها وضع بدین منوال سپری می‌شد که ناگهان شاه، عمید را به جرمی متّهم کرد و به زندانش افکند و غلامان او را نیز به باد کتک گرفت و از آنان خواست که هرچه سریعتر گنجخانهٔ عمید را لو دهند. غلامان در کمال جوانمردی طیّ یک ماه، شکنجه‌های هولناک شاه را تحمّل کردند ولی لب به سخن نگشودند و راز ولی‌نعمتِ خود را فاش نساختند. تا اینکه شبی آن فقیر به خواب دید که هاتفی به او می‌گوید: ای گستاخ تو نیز بندگی را از غلامان عمید یاد بگیر!

* * *

مأخذ آن حکایتی است که در **منطق‌الطیر** عطّار نیشابوری آمده است:

---

۱. **مُغَرَّق**: آراسته به نقره، جامهٔ آراسته به نقره و جواهر.

۲. **مُستوفی**: کسی که عواید مالیاتی را محاسبه کند.

در خراسان بود دولت بر مزید — زآنکه پیدا شد خراسان را عمید
صد غلامش بود تُرک ماه‌روی — سروقامت، سیم‌ساعد، مُشکبوی
هر یکی در گوش دُرّی شب‌فروز — شب شده از عکس آن دُر همچو روز
با کلاه شقّه و با طوق زر — سر به سر سیمین بر و زرین سپر
با کمرهای مرصّع بر میان — هر یکی را نقره خنگی زیر ران
هر که دیدی روی آن یک لشکری — دل بدادی حالی و جان بر سری
از قضا دیوانه‌ای بس گرسنه — ژنده‌ای پوشیده پای برهنه
دید آن خیل غلامان را ز دور — گفت از آن کیستند این خیل حور
خواجهٔ شهری جوابش داد راست — کاین غلام آن عمید شهر ماست
چون شنید این قصّه آن دیوانه زود — اوفتاد اندر سر دیوانه دود
گفت ای دارندهٔ عرش مجید — بنده پروردن بیاموز از عمید

استاد فروزانفر معتقد است که مقصود از **عمید** خراسان، محمدبن منصور نَسَوی از اعاظم رجال عهد سلجوقی است[1].

❁

با مقایسهٔ حکایت **مثنوی** و **منطق‌الطیر** آشکار می‌شود که مولانا به اقتضای مقاصد معنوی خود بر اجزای حکایت افزوده است. و آن افزوده‌ها بدین قرار است: متهم کردن عمید و زندانی شدن او، شکنجهٔ غلامان و مقاومت آنان در فاش نکردن اسرار عمید.

مولانا در این حکایت که در نقد مشرب اهل جبر آمده مقاصد چندی را دنبال کرده است. از آن جمله: اصالت دادن به سعی و عمل انسان در ساختن خود، تجسّم ملکوتی اعمال، عدم افشای اسرار ربوبی برای نااهلان، عدم التفات به مریدپروری‌های کاسبکارانه و...

❁ ❁ ❁

(۳۱۶۵) **آن یکی گُستاخ‌رُو[2] اندر هَری — چون بدیدی او غلام مهتری**

شخصی پُر رُو و گستاخ در هرات هرگاه غلامِ یکی از اعیان را می‌دید. [این بیت کلّاً

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۸۳.

۲. **گُستاخ‌رُو**: ترکیب وصفی. به معنی جسور، گُستاخ، پُر رُو. با فتحهٔ «ر» نیز جایز است: **گُستاخ‌رَوْ** به معنی کسی است که رفتار و مَنشِ جسورانه داشته باشد.

شرط و بیت بعدی جزای شرط است.]

جامهٔ اطلس کمر زرّین روان　　روی کردی سویِ قبلهٔ آسمان　　(۳۱۶۶)

می‌دید که آن غلام جامه‌ای از حریر بر تن کرده و کمربندی زرّین بر کمر بسته است. در آن لحظه به آسمان روی می‌کرد و می‌گفت:

کِای خدا زین خواجهٔ صاحب مِنَن　　چون نیاموزی تو بنده داشتن؟　　(۳۱۶۷)

خداوندا، چرا بنده‌نوازی را از خواجهٔ بخشندهٔ این غلام یاد نمی‌گیری؟!

بنده پروردن بیآموز ای خدا　　زین رئیس و اختیار شهر ما　　(۳۱۶۸)

خداوندا بنده‌پروری را از این سَرور و برگزیدهٔ شهر ما بیآموز.

بود محتاج و برهنه و بی‌نوا　　در زمستان لرز لرزان از هوا　　(۳۱۶۹)

آن شخص، نیازمند و برهنه و بی‌توشه بود. و در موسم زمستان از هوای سرد می‌لرزید.

اِنبساطی[۱] کرد آن از خودْبَری　　جرأتی بنمود او از لَمْتُری[۲]　　(۳۱۷۰)

آن درویشِ بی‌خویش، شوخیِ جسورانه‌ای کرد و از روی نادانی جسارتی نمود. [«از خودْبَری» ترکیب وصفی، به معنی کسی است که از خود بیزار باشد[۳]. اما در اینجا مناسب معنی بی‌خویش است. لیکن انقروی بر این معنی خدشه آورده و گفته است مراد از «از خودبری» بی‌خویشی نیست، زیرا اگر مراد این معنی باشد بی‌ادبیِ بی‌خویشان و مستغرقان در حق، مقبول است، در حالی که آن شخص بواسطهٔ این گستاخی مورد عتاب قرار گرفت[۴].

از دو بیت بعدی دو نکته مستفاد می‌شود که سخن انقروی را نقض می‌کند. اول اینکه آن

---

۱. اِنبساط: گستاخی، گشاده‌رویی، گشادگی، شادمانی. در اینجا به معنی شوخی و مزاح است.

۲. لَمْتُر: لفظاً به معنی چاق و فَربِه است. لیکن در اینجا مجازاً به معنی نادان است. زیرا حماقت و نادانی کنایةً از فربهی و کُندگی مستفاد می‌شود.

۳. این معنی از شرح حاج امدادالله مکّی اخذ شد.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۹۹۲.

درویش، ندیم و انیس حضرتِ حق بود، دوم آنکه کلمات گستاخانه (= شَطْح یا شَطَحیّاتِ[۱]) ندیمان و انیسانِ حق مقبول است و مشمول تأدیب و عتاب حق قرار نمی‌گیرد.

اما نیکلسون در ترجمهٔ انگلیسی، «از خود بَری» را با توجه به بیت پیشین «از خود رفته» معنی کرده است. او می‌گوید: «آن مرد (که از سرما و گرسنگی) از خود رفته بود[۲].»]

(۳۱۷۱) اعتمادش بر هزاران مَوْهِبت[۳] که ندیمِ حق شد اهلِ معرفت

آن درویش بر عطایای بیشمارِ الهی اعتماد داشت، زیرا عارف انیس و مونس حضرت حق است. [مصراع دوم جنبهٔ تعلیلی دارد، یعنی علت و سبب مفاد مصراع اول را بیان می‌کند.]

(۳۱۷۲) گر ندیمِ شاه گستاخی کند تو مکن آن که نداری آن سند[۴]

در اینجا حضرت مولانا ارشاد می‌فرماید که سخنان گستاخانه و شَطْح‌آمیز تنها خاصّ اولیای مقرّب الهی است، و دیگران حق ندارند از روی تقلید، کار پاکان را قیاس از خود بگیرند و کلماتی بارِد و لایعنی برهم ببافند و نامش را «شطحیات» بگذارند. معنی بیت: اگر انیس و مونسِ حضرت شاه وجود گستاخی ورزد تو گستاخی مَوَرز، زیرا تو از تکیه‌گاهِ عطایا و بخشش‌های معنوی الهی برخودار نیستی.]

(۳۱۷۳) حق میان داد و، میان بِهْ از کمر گر کسی تاجی دهد، او داد سر

این بیت نیز جملهٔ معترضه و ارشادی است برای آنکه مردم قدم در راه گستاخی ننهند و نگویند که فلان سلطان و بهمان رئیس به خادمش آن همه احسان کرد.

معنی بیت: حضرت حق کمر همت و طاعت می‌بخشد. و قهراً کمر همّت از کمربند زرّین گرانقدرتر است. اگر کسی تاجی می‌بخشد، او سر بخشیده است. [انصافاً بسیاری از ما بندگان نه تنها قدر نعمت‌های بیشمار الهی را نمی‌دانیم بلکه اصلاً نعمت‌های عطا شده به خود را نمی‌بینیم تا شکرگزارش باشیم.]

---

۱. توضیح این اصطلاح در شرح بیت (۲۸۸۲) دفتر اول آمده است.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، یادداشت شمارهٔ (۳۱۲) مترجم.

۳. مَوْهِبَت: عطا، بخشش.

۴. سَنَد: تکیه گاه.

تا یکی روزی که شاه آن خواجه را متّهم کرد و ببستش دست و پا (۳۱۷۴)

ادامهٔ حکایت: آن درویش به سخنان گستاخانهٔ خود ادامه می‌داد تا آنکه روزی شاه، عمید را مورد اتّهام قرار داد و دست و پایش را بست.

آن غلامان را شکنجه می‌نمود که دفینهٔ خواجه بنمایید زود (۳۱۷۵)

شاه آن غلامان (غلامان زرّین کمر) را شکنجه می‌کرد و می‌گفت: زود بگویید ببینم گنجینهٔ عمید کجاست؟

سرِّ او با من بگویید ای خَسان[1] ورنه بُرّم از شما حلق و لسان (۳۱۷۶)

ای غلامان فرومایه اسرار عمید را به من بگویید و الّا گلو و زبان شما را خواهم بُرید. یعنی گردنتان را می‌زنم و زبان از کامتان بیرون می‌کشم.

مدّتِ یک ماهشان تعذیب کرد روز و شب اِشکنجه و اِفشار و درد (۳۱۷۷)

شاه به مدّت یک ماه غلامان را شکنجه کرد و آنان سراسر روز و شب در حال شکنجه شدن و تحمل فشار و درد بودند.

پاره پاره کردشان و، یک غلام رازِ خواجه وانگفت از اهتمام (۳۱۷۸)

شاه با آنکه بدن غلامان را پاره پاره کرد، ولی آنان با همت و غیرتی که داشتند لب به افشای رازِ ولی‌نعمت خود نگشودند، حتی یک غلام نیز چنین کاری نکرد. [بعضی در معنی «از اهتمام» نوشته‌اند: با همهٔ کوششی که شاه می‌کرد[2].]

گفتش اندر خواب هاتف، کِای کیا بنده بودن هم بیاموز و بیا (۳۱۷۹)

این ماجرا بدین منوال گذشت تا آنکه شبی هاتفی غیبی به آن درویش گفت: ای بزرگمرد، بیا و بندگی را نیز از این غلامان بیاموز.

---

۱. خَسان: فرومایگان. جمعِ: خَس.

۲. ر.ک. قول حاج امدادالله مکی در مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۲۷۰.

(۳۱۸۰) ای دریـــده پـــوستینِ یـــوسفان گر بدرَّد گرگت، آن از خویش دان

این بیت راجع است به بیت (۳۱۳۵) همین دفتر: ای کسی که نیکان را می‌رنجانی، اگر گرگ تو را درید، این حادثه را ناشی از اعمال بدِ خود بدان. [رجوع شود به بیت (۳۶۶۲) دفتر چهارم و توضیح آن.]

(۳۱۸۱) زآنکه می‌بافی، همه ساله بپوش زآنکه می‌کاری، همه ساله بنوش

آن چیزی که همه ساله می‌بافی بپوش، و آن چیزی که همه ساله می‌کاری بنوش.

(۳۱۸۲) فعلِ توست این غصّه‌هایِ دَم به دَم ایـن بـود مـعنیِّ قَـدْ جَـفَّ‌الْـقَلَم

این اندوه‌هایی که هر لحظه گریبانگیر تو می‌شود نتیجهٔ اعمال خودِ تـوست، ایـنست معنی رقم زدن قلم قدرت و مشیّتِ الهی. [توضیح «قَدْ جَفَّ‌الْقَلَم» در شرح بیت (۳۱۳۱) همین دفتر آمده است. مصراع اول ناظر است بر موضوع مکافات عمل. رجوع شود به شـرح بـیت (۳۱۵۲) همین دفتر.]

(۳۱۸۳) کـــه نگـردد سـنّتِ مـا از رَشَـد نیک را نیکی بود، بَـد راست بَـد

یعنی که سنّت ما از طریق مستقیم خود منحرف نمی‌شود. پس پاداش نیکی، نیکی است، و پاداش بدی، بدی. [در آیات قرآنی مکرّراً تصریح شده است که سنّت الهی مبدّل نمی‌شود. یعنی حق‌تعالی جهان هستی را بر یک سلسله قوانین خدشه‌ناپذیر بنا نهاده است. و راز سعادت بشر اینست که آن قوانین را بشناسد و اعمال و احوال خود را بر سیاق آن تـنظیم کـند، و الّا سرش به سنگ می‌خورد و کور و کبود می‌گردد. از جمله در قسمتی از آیهٔ ۲۳ سورهٔ فتح آمده است: ... وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَبدیلاً. «... و هرگز در سنّت خدا دگرگونی نخواهی یافت.»]

(۳۱۸۴) کار کن هین که سلیمان زنده است تا تو دیوی، تـیغِ او بُـرّنده است

بهوش باش، در راه حق سعی و تلاش کن که سلیمان نبی(ع) زنده است، تا وقتی که تو شیطان باشی، شمشیر او تیز و بُرنده است. [مراد از «دیو» جبریانِ اهل هواهای شیطانی، و مراد از «سلیمان» حضرت حق است. منظور بیت: ای جبریِ هواپرست، در راه حق سعی و تلاش کن و خود را از اوصاف بد برهان که تیغ قهر الهی تیز و بَر کار است. رجوع شـود بـه بـیت

(۳۶۸۳ـ۳۶۸۲) دفتر اول.]

چون فرشته گشت، از تیغ ایمنی‌ست از سلیمان هیچ او را خوف نیست (۳۱۸۵)

اگر کسی فرشته‌خو شود از تیغ قهر الهی در امان است. و از سلیمان هیچ ترسی ندارد. [چرا که به فرمایش الهی: اِنَّ اَوْلیاءَاللّهِ لاخَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُون. «دوستان خدا را نه بیمی است و نه حزنی». به شرح بیت پیشین رجوع شود.]

حکمِ او بر دیو باشد نه مَلَک رنج در خاک‌ست، نه فوقِ فلک (۳۱۸۶)

زیرا سلیمان بر دیوان حکم می‌رانَد نه بر فرشتگان. یعنی تیغ قهر و قاهری سلیمان متوجه دیوسیرتان است نه فرشته‌صفتان. چنانکه مثلاً رنج و ابتلا روی زمین است نه بر فراز آسمان. [این بیت جنبهٔ تعلیلی دارد و بیان علت و سبب بیت پیشین است. مصراع دوم، تمثیل مصراع اول است.]

ترک کن این جبر را که بس تهی‌ست تا بدانی سِرِّ سِرِّ جبر چیست (۳۱۸۷)

ای جبری، عقیدهٔ توخالی و بی‌اساس جبر را رها کن تا راز حقیقی مذهب جبر را دریابی.

ترک کن این جبرِ جمعِ مَنْبَلان[1] تا خبر یابی از آن جبرِ چو جان (۳۱۸۸)

جبر گروهِ تنبلان را رها کن تا از آن جبری که همچون جان عزیز و گرانقدر است آگاهی پیدا کنی. [مولانا همانطور که مکرّراً گفته است جبر دو نوع است. یکی جبر مذموم، و دیگری جبر محمود. برای توضیح آن رجوع شود به شرح بیت (۱۴۶۵) دفتر اول. جبر محمود همان مقام معیّت است.

منظور بیت: جبری را که ناشی از تنبلی و سست‌کاری است باید رها کرد، اما آن جبری که به معنی معیّت و فنای در حق است بسی گرانقدر است که باید آن را پاس داشت. آن جبر منافی اختیار انسان کامل نیست.]

---

۱. مَنْبَل: تنبل، کاهل، بی‌کار.

(۳۱۸۹) ترکِ معشوقی کن و، کن عاشقی ای گمان برده که خوب و فایقی[۱]

ای کسی که خیال می‌کنی مطلوب و برتری، معشوق بودن خود را رها کن و طریق عاشقی پیشه ساز. [از اینکه محبوب و مطلوب این و آن شوی و وجیه‌الملّة گردی رخ برتاب که این خود حجابی بزرگ است که تو را از خدا بازمی‌دارد، بلکه برای وصول به حق باید عاشق کمالات و معالی باشی. شارحی گفته است در بیت فوق، جبر مذموم به «معشوقی»، و جبر محمود به «عاشقی» تشبیه شده است[۲].]

(۳۱۹۰) ای که در معنی ز شب خامُش‌تری گفتِ خود را چند جویی مشتری؟

ای کسی که بر حسب باطن از شب تاریکتری، تا کی می‌خواهی برای سخنانت خواهان پیدا کنی؟ [رجوع شود به شرح بیت بعدی.]

(۳۱۹۱) سَر بجنبانند پیشت بهرِ تو رفت در سودایِ ایشان دهرِ تو

در حضور تو سری تکان دهند و به سخنانت گوش دهند. بدان که عمر تو در هوای شنیدن و استماع آنان سپری شده است. [ای مدعی کمال، باطن تو از شب دیجور نیز تاریک‌تر است و هیچ شمع و چراغی از عرفان و ایقان در آن سوسو نمی‌زند. تا کی می‌خواهی برای شنیدن محفوظات عاریتی و معلومات بر بستهٔ خود شنوندهٔ پر و پا قرص پیدا کنی که وقتی سخنانت را می‌شنوند به نشان تأیید و تحسین تو سر خود را تکان دهند. این کارها عمر بر باد دادن است. برو درونت را اصلاح کن.]

(۳۱۹۲) تو مرا گویی: حسد اندر مپیچ چه حسد آرد کسی از فوتِ هیچ؟

این بیت در جواب اعتراضی مقدّر است. ممکن است کسی به مولانا بگوید: این سخنان تو از روی حسادت است. یعنی از اینکه می‌بینی مجلس برخی از مرشدان گرم است حاسد شده‌ای و می‌خواهی مریدان آنان را با این حرف‌ها بپراکنی. جواب: تو به من توصیه می‌کنی که حسادت مورز، آخر چه کسی برای به دست آوردن «هیچ» حسادت می‌ورزد؟ [من آرزوی

---

۱. فایِق: چیره، مسلّط، برتر.

۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۲۷۱.

پیشوایی و امامت ندارم که از مریدپروری دیگران ناراحت شوم، چون وجیه‌المِلّه شدن‌های آنچنانی در نظر من هیچ ارزشی ندارد که حسرت آنرا بخورم. الحق حیات مولانا نیز نشان می‌داد که اهل مریدپروری نبوده است. رجوع شود به صفحه ۶۴ ولدنامه.]

هست تعلیمِ خسان[۱] ای چشم‌شوخ[۲] همچو نقشِ خُرد کردن بر کلوخ (۳۱۹۳)

ای بی‌شرم، تعلیم دادن به فرومایگان مانند نقاشی ظریف روی کلوخ است. یعنی کاری حقیر و بیهوده است. [«نقشِ خُرد» نقش ظریف و مینیاتور مانند است. و مسلّماً هر قدر که نقّاش، ماهر و چیره‌دست باشد و نقش ظریفی را روی کلوخی نااستوار نگارد آن نقش نپاید و زحمت نقاش به هدر رود. همینطور دلی که آمادگی جذب معارف را نداشته باشد، مرشد هرقدر که جان بکند کاری از پیش نمی‌برد.]

خویش را تعلیم کن عشق و نظر کان بود چون نقش فی جِرْمِ‌الْحَجَر[۳] (۳۱۹۴)

عشق و بینش حقیقی را بیاموز که همچون نقش‌زدن بر روی سنگ است. یعنی آن نقش ثبات و دوام خواهد داشت. [چنانکه گفته‌اند: اَلْعِلْمُ فِی‌الصِّغَرِ کَالنَّقْشِ فِی‌الْحَجَرِ[۴]. «دانش در خُردسالی همچون نقشی بر سنگ است.» در مصراع دوم از این حدیث اقتباس شده است. «نقش در سنگ» کنایه از ثبات و دوام است.]

نفسِ تو با توست شاگردِ وفا غیر، فانی شد، کجا جویی؟ کجا؟ (۳۱۹۵)

خویشتنِ تو که با تو همراه است، شاگرد وفادارِ توست. دیگران می‌روند و فانی می‌شوند. تو آنان را از کجا خواهی جُست؟ از کجا؟ [به خودسازی بپرداز که هرچه مرید پیدا کنی به حال باطنیِ تو هیچ سودی ندارد، زیرا بالاخره آنان را جبراً از دست خواهی داد. و به فحوای قرآن کریم هر کس بطور منفرد به محکمهٔ قیامت کبریٰ رود.]

---

۱. خَسان: فرومایگان. جمعِ خَس.
۲. چَشم‌شُوخ: بی‌شرم، گستاخ.
۳. فی جِرمِ‌الْحَجَر: در جِرمِ سنگ.
۴. ر.ک. احادیث مثنوی، ص ۱۷۷.

(۳۱۹۶) تا کنی مر غیر را حَبْر[۱] و سَنی[۲] خویش را بدْخُو و خالی می‌کنی

تا تو بخواهی دیگران را دانا و گرانقدر کنی، خود را بدسیرت و توخالی خواهی ساخت.

(۳۱۹۷) متّصل چون شد دلت با آن عَدَن هین بگو، مَهراس[۳] از خالی شدن

این بیت در جوال سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌گوید: یا حضرت مولانا اگر تبلیغ و ارشادِ دیگران موجب دگرگون شدن صفات و تهی شدن آدمی می‌شود پس چرا خود بدین امر پرداخته‌ای؟ جواب: چون قلبت به معدن حقیقت پیوند یافت. در آن صورت بگو و از تهی شدنِ درونت بیم مدار. [مراد از «عَدَن» در اینجا عالم قدس و جهان حقیقت است.]

(۳۱۹۸) امرِ قُلْ زین آمدش، کِای راستین کم نخواهد شد، بگو دریاست این

فرمانِ قُلْ(= بگو) از اینرو به پیامبر رسید که به او بگوید: ای برگزیدهٔ راستین از علوم و معارف قلبی‌ات برای طالبان بگو که هرگز از مقدار آن کاسته نخواهد شد. زیرا قلب تو به مثابهٔ دریاست. [در آیات قرآنی حضرت حق، نبی کریم خود را با «قُلْ» امر به ابلاغ پیام کرده است.]

(۳۱۹۹) اَنْصِتُوا[۴] یعنی که آبَت را به لاغ[۵] هین تلف کم کُن، که لب خشک است باغ

خموش باشید، یعنی تو نباید آب را بیهوده صرف کنی. زیرا باغ تشنه و بی‌آب است. [مراد از «آب» معارف است، و مراد از «باغ» طالب مستعد. منظور بیت: معارف و علوم باطنی را به هر نامستعدّی مگو بلکه آنرا به اهلان و شایستگان واگو کن.]

(۳۲۰۰) این سخن پایان ندارد ای پدر این سخن را ترک کن، پایان نگر

پدرجان این حرف‌هایی که ما گفتیم تمام شدنی نیست. این سخن را رها کن و به عاقبت کار بنگر.

---

۱. حَبْر: دانشمند. در اینجا به معنی دانا.

۲. سَنیّ: رفیع، بلندمرتبه.

۳. مَهَراس: نترس. فعل نهی از مصدر هراسیدن.

۴. اَنْصِتُوا: خاموش باشید. رجوع شود به شرح بیت (۱۶۲۲) دفتر اول.

۵. لاغ: هزل، شوخی. در اینجا به معنی بیهوده.

غیرتم نآید که پیشت بیستند　　بر تو می‌خندند، عاشق نیستند (۳۲۰۱)

[۱] من به این امر رشک نمی‌برم که این مردم نزد تو بایستند و بر تو لبخند زنند، زیرا که آنان عاشق نیستند. [این بیت راجع است به بیت (۳۱۹۵ـ۳۱۹۱) است، و مخاطبِ آن، مریدپرورانِ مزوّر است. منظور بیت: من از اینکه عدّه‌ای مرید اطراف شما جمع می‌شوند و به شما روی خوش نشان می‌دهند دچار هیچ نوع حسادتی نمی‌شوم، چون آنان با سائقهٔ عشق حرکت نمی‌کنند. اگر «خندیدن» را در اینجا کنایه از استهزاء کردن فرض کنیم مراد اینست که آن مریدنماها با احترام و اکرام ظاهری خود تو را به قول معروف «دست می‌اندازند».]

عاشقانت در پسِ پردهٔ کَرَم　　بهرِ تو نعره زنان، بین دَم به دَم (۳۲۰۲)

ببین که عاشقان حقیقی تو در پشت پردهٔ بزرگی و کرامت لحظه‌لحظه تو را فریاد می‌زنند. [مراد از «عاشقانت» عالَم معنی و جهان غیب است. منظور بیت: عالم الهی عاشق توست، اما تو این لطیفه را درک نمی‌کنی و خود را به ظواهر اینجهانی مشغول می‌داری. معنی مذکور بر این قاعدهٔ مکتب مولانا مبتنی است که عشق نیز حجاب است و باید از عالم عاشقی به سوی عالم معشوقی سفر کرد.]

عاشقِ آن عاشقانِ غیب باش　　عاشقانِ پنج روزه کم تراش (۳۲۰۳)

تو باید عاشقِ عاشقان غیب باشی، نه آنکه عاشقان موقّتی را پرورش دهی. [مراد از «پنج روزه» هر چیز موقتی و گذراست. «تَراش» فعل امر از مصدر «تراشیدن» در اینجا به معنی پرورش دادن است. «کم‌تراش» یعنی پرورش مده، تربیت مکن.

منظور بیت: اگر می‌خواهی عاشق شوی عاشق جهانِ پایدارِ حقیقت باش نه عاشق معشوق‌های آفل.]

که بخوردندت ز خُدعه و جذبه‌ای　　سال‌ها زیشان ندیدی حبّه‌ای (۳۲۰۴)

این بیت در واقع توصیف «عاشقانِ پنج روزه» است: همان مریدان ناپایداری که با نیرنگ و جاذبهٔ مریدانهٔ خود هستی تو را خوردند در حالی که تو حتی به اندازهٔ دانه‌ای از آنان خیر ندیدی. [منظور بیت: اظهار ارادت عدّه‌ای عاری از معنا ممکن است از نظر دنیوی چیزی نصیبت کند، اما آنها در عوض همهٔ سرمایه‌های اخلاقی و باطنی تو را تاراج می‌کنند و ذرّه‌ای

بر کمال تو نمی‌افزایند. پس دست از مریدپروری بردار و به تکمیل نفس مشغول شو.]

(۳۲۰۵) چند هَنگامه نِهی بر راهِ عام؟ گام خَستی، برنیامد هیچ کام

تا کی می‌خواهی در معابرِ عمومی بساط معرکه برپا کنی؟ تو که پایت را مجروح کردی و به مطلوب خود نیز نرسیدی. [ای کسی که مفتونِ کثرت مرید و هواداری، تو همه جا سامریْوار بساط تبلیغ برپا داشتی و پیوسته «منم منم» زدی. آخرش چه شد؟ به آب و علیقی در دنیا رسیدی، اما در حقیقت پای روحت را علیل کردی و به حقیقت دست نیافتی و سرانجام ناکام و نامراد از این دنیا رفتی و کوله‌باری از ننگ و بدنامی برجای نهادی.]

(۳۲۰۶) وقتِ صحّت جمله یارند و حریف وقتِ درد و غم، بجز حق کو اَلیف[1]؟

به هنگام تندرستی، همگان یار و همراه تو هستند، یعنی تا وقتی که اوضاع بر وفق مراد توست همه به تو اظهار علاقه و دوستی می‌کنند، اما به هنگام هجوم درد و اندوه، آیا بجز حضرت حق انیس و مونسی پیدا می‌شود؟ [عادت مردمان سفله و نابکار اینست که همیشه اظهار دوستی‌ها و ارادتشان متوجه کسی است که اوضاع بر وفق مراد اوست. اما همینکه روزگار چهرهٔ عبوس خود را بدو نشان می‌دهد همه از اطراف او چنان می‌گریزند که گویی از اژدها. اگر تا دیروز خود را با هزار افتخار بدو منسوب می‌داشتند، امروز حتی منکر آشنایی او می‌شوند و زبان به طعن و سخرهٔ او می‌گشایند. امان از سفلگان و سفله‌پروران!]

(۳۲۰۷) وقتِ دردِ چشم و دندان هیچ کس دستِ تو گیرد بجز فریادرس؟

آیا به هنگام درد چشم و درد دندان کسی جز خداوند به فریادت می‌رسد؟

(۳۲۰۸) پس همان درد و مرض را یاد دار چون اَیاز از پوستین کن اعتبار[2]

پس همیشه به‌یاد آن درد و بیماری باش و مانند ایاز از پوستین، عبرت بگیر. [کسی که شیرینی و تلخی زندگی را توأمان به یاد داشته باشد از تعادل روحی و شخصیتی برخوردار

---

۱. اَلیف: خوگیرنده، دمساز، مونس.

۲. اِعْتبار: عبرت‌آموزی.

می‌شود و واقع‌بین می‌گردد.]

پوستین آن حالتِ دردِ تو است　　که گرفته‌ست آن اَیاز آن را به دست (۳۲۰۹)

پوستین، حالت درد و بیماری توست که اَیاز نیز بدان دست یافت. [این فصل به ابیاتی ختم شد که نقد مشرب جبریان کاهل است. پس با توجه به چهره‌های مختلف روزگار، به راه واقع‌بینی درآ و مانند جبریان مگو که من نمی‌توانم در این راه گام نهم چون مجبورم.]

باز جواب گفتنِ آن کافرِ جبری آن سُنّی را که به اسلامش دعوت می‌کرد و به ترکِ اعتقادِ جبرش دعوت می‌کرد، و دراز شدن مناظره از طرفین که مادّهٔ اشکال و جواب را نَبُرَّدالّاعشقِ حقیقی، که او را پروایِ آن نماند، و ذٰلِکَ فَضْلُ‌اللّهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاءُ

کافرِ جبری جواب آغاز کرد　　که ازآن حیران شد آن مِنطیق[1]مرد (۳۲۱۰)

مولانا در این فصل جلیل می‌فرماید بحث و مناقشه پیرامون جبر و اختیار ره به جایی نمی‌برد و کسانی هم که کوشیده‌اند این مسأله را با قیل و قال حل کنند بیهوده جان کنده‌اند. زیرا تا قیام قیامت کسی در حرف نمی‌ماند. پس راه خروج از این دورِ باطل چیست؟ مولانا می‌گوید عشق تنها حلّال مشکلات و رافع وسواس و اوهام و بازی با الفاظ است. رجوع شود به بیت (۳۲۳۰) و (۳۲۴۰) همین دفتر.

معنی بیت: آن جبریِ کافر چنان به جواب‌گویی پرداخت که آن مرد سخنور از شنیدن آن حرف‌ها دچار حیرت شد. [در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۵ سورهٔ جمعه آمده است: ذٰلِکَ فَضْلُ‌اللّهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاءُ وَاللّهُ ذُوالْفَضْلِ الْعَظیم. «آن است فضل خداوند که به هر کس خواهد دهد، و خداوند دارایِ فضل بزرگ است.»]

لیک گر من آن جوابات و سؤال　　جمله را گویم، بمانم زین مقال (۳۲۱۱)

لیکن اگر من بخواهم همهٔ آن پاسخ‌ها و پرسش‌ها را بیان کنم از این گفتار

---

۱. مِنْطیق: خوش‌سخن، زبان‌آور.

باز خواهم ماند. [اهل جبر نیز برای اثبات مشرب خود براهینی قابل تأمّل دارند. مولانا می‌گوید این بحث (جبر و اختیار) از مصادیق قیل و قال و «اَلْکَلامُ یَجُرُّ الْکَلام» است. پس سزاوار نیست که عمر گرانمایهٔ خود و دیگران را صرفِ این مناقشات بی‌سرانجام کرد. اطلاق «کافر» بر جبری‌مذهبان جنبهٔ اعتقادی ندارد، زیرا «کفر» در کلام مثنوی غالباً کفر اخلاقی و شخصیتی است نه کفر فلسفی (=ماتریالسیم).]

(۳۲۱۲) زآن مُهم‌تر گفتنی‌ها هست‌مان که بدان فهم تو، بِهْ یابد نشان

زیرا ما مطالب مهمتری از این مباحثه داریم که با شنیدن آن فهم و خرد تو فایدهٔ بیشتری می‌برد.

(۳۲۱۳) اندکی گفتیم آن بحث ای عُتُل[1] ز اندکی پیدا بود قانونِ کُل

ای بدخویِ خشن، مقدار کمی از آن مباحثه را بازگو کردیم، و از آن مقدار کم، قانون کلّی معلوم می‌شود. یعنی ما اندکی در این باب سخن گفتیم و دلایلی فطری و عقلی اقامه کردیم. اگر کسی مستقیم‌العقل باشد همان براهین کفایت می‌کند. و اگر قصد مناقشه داشته باشد بحث جبر و اختیار همچنان تا نفخ صور می‌رود.

(۳۲۱۴) همچنین بحث است تا حشرِ بشر در میان جبری و اهلِ قَدَر

همچنین این‌گونه مناقشه‌ها در میان اهل جبر و اختیار تا قیام قیامت برپا خواهد بود. [پس بیهوده عمر خود و دیگران را صرف این‌گونه مجادله‌های بی‌سرانجام مکن. زیرا با نوشتن یک کتاب که سهل است، بلکه با نوشتن صدها کتاب در باب جبر و اختیار نیز نمی‌توان راه به جایی برد. چنانکه حضرت علی(ع) دربارهٔ قضا و قدر که پیوند مستقیمی با موضوع جبر و اختیار دارد فرموده است: طَریقٌ مُظْلِمٌ فَلا تَسْلُکُوهُ وَ بَحْرٌ عَمیقٌ فَلا تَلِجُوهُ[2]. «راهی است تاریک پس در آن گام مسپارید، و دریایی است ژرف پس بدان درنیایید.» رجوع شود به توضیح (۲۹۶۳) همین دفتر راجع به اهل قَدَر.]

---

۱. عُتُلّ: صفت مشبهه به معنی بدخویِ خشن، شکمباره. چنانکه پیامبر(ص) «عُتُلّ» را «اَلشَّدیدُ الْخُلُقُ وَ الشَّحیحُ الْاَکولُ» معنی کرده است. (ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۳۴، ابوالفتوح، ج ۱۰، ص ۱۰۰)

۲. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۲۷۹.

گر فرو ماندی ز دفعِ خصمِ خویش مذهبِ ایشان برافتادی ز پیش (۳۲۱۵)

اگر یکی از آن دو فرقه (جبری و اختیاری) نمی‌توانست پاسخ رقیب خود را بدهد فرقهٔ او خیلی پیشتر از میان می‌رفت.

چون بُرون‌شوشان[۱] نبودی در جواب پس رمیدندی از آن راهِ تَباب[۲] (۳۲۱۶)

اگر در جواب دادن، راه خروج نداشتند، یعنی اگر در پاسخ به رقیب خود عاجز می‌شدند، قهراً از آن راه هلاکت و تباهی می‌گریختند، یعنی مذهب خود را ترک می‌کردند. [ولی چنین نشد.]

چونکه مَقضی[۳] بُد دوامِ آن رَوِش می‌دهدشان از دلایل پرورش (۳۲۱۷)

اما چون بقای آن فرقه، معلول قضای الهی است، پس قضای الهی فرقه‌ها و نحله‌های اعتقادی و فکری را از نظر استدلالی می‌پرورد. یعنی افراد هر فرقه برای اثبات معتقدات خود براهینی فراهم می‌سازند تا دلیلی برای بقا داشته باشند.

تا نگردد مُلْزَم از اِشکالِ خصم تا بود محجوب از اقبالِ خصم (۳۲۱۸)

تا از ایرادات رقیب خود مغلوب نگردند. و از پیروزی رقیب مصون و محفوظ بمانند. [«اشکال و اقبال خصم» را می‌توان به صورت فکِّ اضافه نیز قرائت کرد. اما وجه اول مناسب‌تر است. «محجوب» در اینجا به معنی مصون و محفوظ است. شارحی «محجوب» را در توضیح بیت همان «محجوب» نوشته که معنی بیت نامفهوم شده است. باز شارح دیگری از متأخّران «اقبال» را در اینجا «توجه طرفِ مقابل به موضوع بحث» معنی کرده که بکلی از مسیر خارج شده است.]

تا که این هفتاد و دو ملّت مدام در جهان مانَد اِلیٰ یَوْمِ‌الْقِیام (۳۲۱۹)

تا آنکه این هفتاد و دو فرقه تا روز قیامت هماره برجای مانَد. [«هفتاد و دو ملت»

---

۱. بُرون‌شَو: راه خروج، مَخْلَص.

۲. تَباب: هلاکت، زیانکاری، تباهی.

۳. مَقْضِیّ: ر.ک. شرح بیت (۱۳۷۳) دفتر سوم.

اشاره است به حدیث تفرقه که توضیح آن در شرح بیت (۳۲۸۸) دفتر اول آمده است. مراد از «هفتاد و دو ملت» در اینجا جمیع فرقه‌ها و نحله‌های مذهبی و فکری است.]

(۳۲۲۰) چون جهانِ ظلمت است و غیب این از بـرایِ سـایه مـی‌باید زمـین

چون این جهان، محل ظلمت و پوشیدگی حقیقت است، پس وجود فـرقه‌های بـاطله نیز ضروری است چنانکه مثلاً وجود زمین برای بقای سایه ضروری است. [در مـصراع اول جزای شرط حذف شده است، و مصراع دوم تمثیل جزای محذوف است. از اینرو جزای شرط با توجه به مفاد ابیات بیان شد تا مـعنی بـیت نـامفهوم نـمانَد. اکـبرآبـادی مـعتقد است کـه در اینجا حضرت حق به آفتاب تشبیه شده، و عقل نظری به زمین. و در توضیح بـیت گـفته است: چون این دنیا محل ظلمت است وجود عقل نظری که سبب غیبت آفتاب حقیقت است تا روز قیامت ضروری است. چنانکه اگر عقل نظری نبود آفتاب حقیقت نـیز عـیان مـی‌شد. و سـپس مـحمدرضا لاهـوری را کـه مـراد از زمـین را فِـرق بـاطله دانسـته مـورد نـقد قـرار می‌دهد[۱].

از ابیات فوق مستفاد می‌شود که فِرَق باطله (همانطور که لاهوری و نظام و انـقروی گفته‌اند) به زمین تشبیه شده است، و حقیقت به نور خورشید و شکوک و شبهات فرقه‌ها بـه سایه.]

(۳۲۲۱) تا قیامت مـانَد ایـن هـفتاد و دو کم نیاید مُـبتَدِع[۲] را گـفت و گـو

این هفتاد و دو مذهب تا روز قیامت باقی خواهد ماند. و برای بدعت‌گزاران قیل و قال کم نمی‌آید. [از ابیات اخیر مستفاد می‌شود که نظرگاه مولانا نسبت به وجود شُرور ایـنست: چون این جهان بر نسبت‌ها استوار است، لذا وجود شرّ در جهان گریزناپذیر است. هرچند که شرّ قهری است، لیکن اهل شرّ بودن به انتخاب و اختیار شخص صورت بندد. در ایـن بـاب رجوع شود به شرح بیت (۶۵) دفتر چهارم.

به هر تقدیر مولانا با نظرگاه خاص خود نسبت به شُرور در جهان (که مورد اعـتقاد غالب حکما و متألهان است) عقیده دارد که یکی شدن عقاید نـحله‌ها در ایـن جـهان مـیسّر

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۲۹.

۲. مُبتَدِع: بدعت‌گزار.

نیست، زیرا هم عقولِ بشری با یکدیگر تفاوت دارد و هم دنیا دارِ نسبت‌هاست. چنانکه همو در یکی از آثار گرانقدر خود فرماید: گفتم آخر این دین کی یکی بوده است؟ همواره دو و سه بوده است و جنگ و قتال قایم میان ایشان. شما دین را یک چون خواهید کردن؟! یک آنجا شود در قیامت. اما اینجا که دنیاست ممکن نیست، زیرا اینجا هر یکی را مرادی است و هوایی است مختلف. یکی اینجا ممکن نگردد مگر در قیامت که همه یک شوند و به یک جا نظر کنند و یک گوش و یک زبان شوند[۱].]

عــزّتِ مــخزن بُــوَد انـدر بـها　　کـه بـر او بسـیار بـاشد قـفل‌ها　　(۳۲۲۲)

به عنوان مثال، ارزش و اعتبار گنجخانه بدان است که قفل‌های زیادی بـر آن بـزنند. [قفل‌های فراوان بر درِ گنجینه دلیل بر اعتبار فوق‌العادهٔ آن است. یعنی آدمی از دیدن قفل‌ها به عظمت گنجخانه پی می‌برد. همینطور کثرت فِرَق و نِحَل و ادیان و مذاهب نشان می‌دهد کـه مذهب حق، گوهری نفیس است که به این آسانی‌ها به دست نمی‌آید.]

عِـزّتِ مـقصد بـود ای مُـمْتَحَن[۲]　　پـیچ پـیچِ راه و عَـقبه[۳] و راهـزن　　(۳۲۲۳)

مثال دیگر، ای آزموده، عظمت هدف نیز از پیچ و خم راه‌ها و گردنه‌ها و راهزنان معلوم می‌شود.

عِــزّتِ کـعبه[۴] بُـوَد وآن نـادیه[۵]　　رهـزنی اعـراب و طـول بـادیه[۶]　　(۳۲۲۴)

مثال دیگر، ارجمندی کعبه و آن انجمن فخیم از راهزنان صحرانشین عرب و طولانی بودن صحرا آشکار می‌شود. [پیمودن صحاری سوزان و بی‌انتها بـا مـرکوب‌های قـدیمی و کـثرت حرامیانِ فتّاک نشان می‌دهد که کعبه خانه‌ای عزیز و شریف است، و الّا این همه زائر جان و مال خود را در راه آن بذل نمی‌کردند. هم از اینروست که گفته‌اند ثواب زیارت آن که مسافر

---

۱. فیه‌مافیه، ص ۲۸.
۲. مُمْتَحَن: اسم مفعول از باب افتعال به معنی آزموده، کـسی که مورد امتحان قرار گرفته است.
۳. عَقَبه: گردنه، گریوه.
۴. کعبه: ر.ک. شرح بیت (۱۱۳۸) دفتر چهارم.
۵. نادیَه: انجمن. از ریشهٔ «ن د و».
۶. بادیَه: صحرا، هامون. از ریشهٔ «ب د و».

است بیشتر از کسی است که مجاور و مقیم بیت باشد. مولانا با ذکر این سه مثال می‌گوید: وجود فرقه‌ها و نحله‌های مختلف و کوشش‌های فکری انسانها نشان می‌دهد که حقیقت گوهری بس گرانبهاست.]

(۳۲۲۵) هر روش هر رَه، که آن محمود نیست عَقبه‌یی و مانعی و رهزنی‌ست

هرطریقه و آیینی که ناپسند باشد به منزلهٔ گردنه و مانع و راهزن است. یعنی نفس طریقه و آیین باطل، راهزن حقیقت است و از وصول معتقدان خود به کوی حقیقت جلوگیری می‌کند.

(۳۲۲۶) این روش خصم و حَقودِ[1] آن شده تا مُقلِّد در دو رَه حیران شده

این راه، دشمن و کینه‌توزِ آن راه شده است. و شخصِ مقلّد نیز بر سر این دو راهی سرگردان مانده است. [اختلاف مذاهب و مشارب، آدم ظاهربین را دچار سرگشتگی می‌کند زیرا می‌بیند که هر دو فرقه در اثبات حقانیت خود دلایل محکمی اقامه می‌کنند. لیکن حقیقت‌بینانِ روشن‌بین مبهوت این قیل و قال‌ها نمی‌شوند و گوهر حقیقت را می‌یابند.]

(۳۲۲۷) صدقِ هر دو ضدّ بیند در روش هر فریقی در رَهِ خود خوش‌منش

شخص مقلّد می‌بیند که هر دو فرقهٔ متضاد (اعمّ از حق و باطل) راست می‌گویند. هر فرقه‌ای در طریق و آیین خود خرسند و شاد است. [مقلّد وقتی به قیل و قال فرقه‌ها و مشرب‌ها توجه می‌کند گمان می‌دارد که همهٔ آنان بر حقّ‌اند. پس مات و متحیّر می‌ماند. مصراع دوم اشارت است به قسمتی از آیهٔ ۵۳ سورهٔ مؤمنون:... **كُلُّ حِزْبٍ بِمَالَدَيْهِمْ فَرِحُون**. «... هر فرقه‌ای بدانچه (از عقاید) دارد شاد و خرسند است.»]

(۳۲۲۸) گر جوابش نیست، می‌بندد ستیز بر همان دَم تا به روزِ رستخیز

اگر فرقه‌ای نتواند جواب حریف را بدهد ستیز می‌ورزد و از آن لحظه تا قیام قیامت به ستیز خود ادامه می‌دهد. [اگر فردی یا افرادی از آیینی در برابر براهین حریف درمانَد از قیل و قال دست نمی‌کشد. چنانکه بیت بعدی یکی از معاذیر آنان را بیان داشته است.]

---

۱. حَقود: بسیار کینه‌توز (صیغهٔ مبالغه).

که مِهانِ ما بدانند این جواب گرچه از ما شد نهان وجهِ صواب (۳۲۲۹)

هرچند حقیقت امر بر ما پوشیده است، ولی بزرگانِ فرقهٔ ما جواب این اِشکال را می‌دانند.

پوزبندِ وسوسه عشق است و بس ورنه کَی وسواس را بسته‌ست کس (۳۲۳۰)

مولانا در اینجا باطلُ‌السِّحرِ وساوسِ ناشی از قیل و قال و حلّال مشاکِل ذهنی و شخصیتی را چنگ در زدن به عروةالوثقای عشق الهی می‌داند و بس: فقط عشق حقیقی است که دهان وسوسه را می‌بندد، و الّا تاکنون چه کسی (جز عشق حقیقی) توانسته است دهان وسوسه را ببندد؟ [مولانا در باب تعدّد فِرَق و نِحل عقیده دارد که این تعدّد طبیعی است که بر جای مانَد اما رشتهٔ پیوند و وحدت میان پیروان همهٔ ادیان و مذاهب ورود به دنیای عشق است. چنانکه وقتی حسام‌الدین چلبی خواست که به سائقهٔ ارادتی که به مولانا داشت مذهب خود را که شافعی بود ترک گوید و به مذهب مولانا (حنفی) درآید. لیکن مولانا به حسام‌الدین گفت ضرورتی به تغییر مذهبت نیست، بر مذهب خود باش لیکن طریق عشق را فراموش مکن.]

عاشقی شو، شاهدی، خوبی بجو صیدِ مرغابی همی کن جُو به جُو (۳۲۳۱)

عاشقی حقیقی شو و معشوقی زیبا طلب کن، جوی به جوی بگرد تا مرغابی شکار کنی. [منظور بیت: طریق رهایی از دغدغه و وسوسه، قیل و قال نیست، بل لازم است که با عارفانِ به اسرار کبریایی و معارف ربّانی مصاحبت کنی و آنان را در شریعه‌های روحانی پیدا کنی. مراد از «شاهد» و «مرغ آبی» عارفانِ باللّه است، چنانکه در مثنوی فراوان بکار آمده است.]

کَی بَری زآن آب کآن آبت بَرَد؟ کی کنی زآن فهم فهمت را خورد؟ (۳۲۳۲)

کی ممکن است که از آن آبی که آبروی تو را می‌برد بهره‌مند شوی؟ یعنی از آب علوم رسمی و علم قیل و قال، حاصلی نمی‌آید جز به هدر دادن مایه‌های روحی و درونی خود. کی ممکن است که از آن ادراکی که ادراکات تو را از میان می‌برد بهره‌ای بری؟

غیرِ این معقول‌ها، معقول‌ها یابی اندر عشقِ با فرّ و بها (۳۲۳۳)

سوای این معقولات، معقولاتی دیگر در عشق فخیم و گرانقدر خواهی یافت. [معقولات

نظری از طریق بحث و مناقشه حاصل می‌شود و معقولات کشفی از طریق عشق و مکاشفات باطنی. «بها» اگر لفظ فارسی فرض شود به معنی قدر و قیمت است. و اگر کلمهٔ عربی محسوب گردد مخفّف «بَهاء» است و «بهاء» به معنی نور و روشنی. با این فرض «عشق با فرّ و بها» یعنی عشق فخیم و نورانی. هر دو احتمال جایز است.]

(۳۲۳۴) غیرِ این عقلِ تو حق را عقل‌هاست که بدان تدبیرِ اسبابِ سماست

خداوند بجز این عقل تو عقول دیگری خلق کرده است که بدان وسیله امور آسمان تدبیر می‌شود. [مراد از سَماء (= آسمان) آسمان روحانی و عالم غیب است. مولانا در اینجا می‌گوید عقلی است که تدبیر معاش می‌کند و عقلی است که تدبیر امور باطنی می‌کند. پس بر آدمی است که عقل معاد را قربانی عقل معاش نکند.]

(۳۲۳۵) که بدین عقل آوری ارزاق را زآن دگر مَفْرَش[۱] کنی اَطباق[۲] را

با این عقل (عقل معاش) روزیِ خود را به دست می‌آوری، و با آن عقل (عقل معاد) طبقات آسمان‌ها را زیر پای خود قرار می‌دهی. [عقل معاش تو را در امور دنیایی یاری می‌دهد، و عقل معاد در سیر مراتب عالیهٔ الهی. پس لازم است هر دو را داشته باشی اما مواظب باش که عقل معاش تو بر عقل معاد تو غالب نیاید که در آن صورت کار، زار شود.]

(۳۲۳۶) چون ببازی عقل در عشقِ صَمَد[۳] عَشْرُ اَمْثالَت دهد یا هفتصد

اگر عقل معاش خود را در راه عشق خداوند بی‌نیاز فدا کنی، ده چندان یا هفتصد چندان به تو عوض دهد. [«عَشْرُ اَمْثالَت» لفظاً یعنی «ده چندانت»، اشاره است به قسمتی از آیهٔ ۱۶۰ سورهٔ انعام: مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثالِها... «هر که نیکی کند ده چندان پاداش گیرد...». «هفتصد» نیز اشارت است به آیهٔ ۲۶۱ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۲۹۸۰) دفتر سوم آمده است.]

---

۱. مَفْرَش: هر چیز گستردنی. جمع: مَفارِش. مِفْرَش نیز به معنی بستری است که می‌گسترند.
۲. اَطْباق: جمعِ طَبَق به معنی طبقه.
۳. صَمَد: ر.ک. شرح بیت (۵۵۱) همین دفتر.

آن زنان چون عقل‌ها درباختند　　بر رواقِ[1] عشقِ یوسف تاختند　　(۳۲۳۷)

زنان مصری چون از مشاهدهٔ جمال حضرت یوسف(ع) عقل خود را از دست دادند پس به سراپردهٔ عشق یوسف درآمدند. [این بیت و بیت بعدی اشارت است به آیهٔ ۳۱ سورهٔ یوسف که توضیح آن در شرح بیت (۱۶۰۶) دفتر سوم آمده است. مولانا با اشارت به آن واقعه برداشت خاص خود را اظهار می‌کند و می‌گوید: زنان مصری که زلیخا را به خاطر عاشق شدن بر یوسف نکوهش می‌کردند همینکه جمال او را دیدند عقل از کف دادند و طریق عشق پیشه‌کردند. پس ورود به سراپردهٔ عشاق مستلزم رها کردن عقل جزئی و دنیاطلب است. نه آنکه مانند عوام کالهوامّ گِردِ عقل معاش طواف کنی و عقل معاد را معطّل نهی.]

عقل‌شان یک دم سِتَد ساقیِّ عمر　　سیر گشتند از خِرَد، باقیِّ عمر　　(۳۲۳۸)

ساقی عمر (= عشق) لحظه‌ای عقل آنان را ربود و آنان تا آخر عمر از عقل سیر شدند. [«ساقی عمر» کنایه از عشق است، زیرا شراب عشق عمر جاودانه می‌آورد. «هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق». سبب آنکه از عقل سیر شدند این بود که عقل به منزلهٔ عِقال است و پای روح را می‌بندد و از عروج باز می‌دارد. همانطور که از سیاق ابیات معلوم است، مراد از این عقل، عقل معاش و منفعت‌طلب دنیوی است.]

اصلِ صد یوسف جمال ذُوالْجَلال　　ای کم از زن شو فِدایِ آن جمال　　(۳۲۳۹)

جمال حضرت حق صدبرابر جمال یوسف است. ای کسی که از زن کمتری فدای آن جمال شو. [«صد» در اینجا نشان دهندهٔ کثرت و بلکه بیکرانی و بی‌انتهایی است. یعنی جمال حضرت حق با جمال یوسف اصلاً قابل قیاس نیست، چه جمال یوسف پرتوی است از جمال حق. پس ای دون‌همّتان فدای جمال حضرت ذوالجلال شوید.]

عشق، بُرَّد بحث را ای جان و بس　　کو ز گفت و گو شود فریادرس　　(۳۲۴۰)

عزیز من فقط عشق است که بحث و مجادله و قیل و قال را می‌بُرد. زیرا که در گفتگو و مباحثه فقط عشق است که به فریاد آدمی می‌رسد.

---

۱. رِواق: سراپرده، ایوان. جمع: اَرْوِقَه و رِواقات.

(۳۲۴۱) حیرتی آید ز عشق آن نطق را زَهره نبود که کند او ماجرا

این بیت و ابیات بعدی سبب **صَمْت** و سکوت عارفانه را تبیین می‌کند. صفت خموشی از عارفان امری معهود و معروف است. مولانا در تعلیل و تحلیل آن می‌فرماید: از عشق الهی چنان حیرتی به گویندهٔ عاشق دست می‌دهد که جرأت نمی‌کند ماجرایِ حقیقت را بازگو کند. [کسی که به شهود باطنی راه می‌یابد هرقدر هم که نطّاق و سخنور باشد نه دوست دارد آنرا بیان کند و نه می‌تواند مکاشفات باطنی خود را در قالب الفاظ بیان دارد. هم از اینروست که مولانا فرماید: «سخن سایهٔ حقیقت است و فرع حقیقت[۱]». جنید بغدادی نیز فرموده است: **مَنْ عَرَفَ‌اللّهَ کَلَّ لِسانُهُ**[۲]. «هر که خدا را شناسد زبانش از بیان باز مانَد». زیرا بیان، حجاب عیان است. «نطق» هم جایز است به قوّهٔ ناطقه دلالت کند و هم طبق قاعدهٔ حذف مضاف به اهل نطق.]

(۳۲۴۲) که بترسد، گر جوابی وا دهد گوهری از لُنج[۳] او بیرون فتد

زیرا می‌ترسد که اگر جوابی دهد، گوهری از لب او بیفتد. [این بیت بیان علّت بیت پیشین است. منظور بیت: کسانی که به مکاشفه‌ای می‌رسند آنرا بیان نمی‌کنند زیرا بیم آن دارند که ریا و سمعه‌ای بر آنان عارض شود و بیان آن سبب شود که از مکاشفات بعدی محروم شوند. تمثیل بعدی این منظور را تأیید می‌کند.]

(۳۲۴۳) لب ببندد سخت او از خیر و شر تا نباید کز دهان افتد گهر

چنین کسی لب خود را از بیان مکاشفات خود فرو می‌بندد تا مبادا گوهری از مکاشفاتش از دهان فرو افتد.

(۳۲۴۴) همچنانکه گفت آن یارِ رسول چون نَبی برخواندی برما فُصول

چنانکه یکی از یاران رسول‌الله(ص) گفت: هرگاه پیامبر(ص) سخنانی می‌فرمود.

---

۱. فیه‌مافیه، ص ۷.
۲. کشف‌المحجوب، ص ۴۶۲.
۳. لُنج: لب.

[مصراع دوم شرط است. و جزای شرط در بیت بعدی آمده است. «فُصول» جمع «فَصْل» است و فصل به معنی قسمتی از سخن یا نوشته و سخن حقّی است که موجب تمایز حق و باطل شود. به هر تقدیر مراد اینست که پیامبر(ص) آیاتی از قرآن کریم یا کلماتی برای اصحاب القاء می‌فرمود. در برخی از نسخه‌ها از جمله انقروی «فُضول» جمع فَضْل ضبط شده است. انقروی گوید که مراد از آن، فضل‌های حِکمی است[۱].]

آن رسولِ مُجْتبیٰ وقتِ نثار خواستی از ما حضور و صد وقار (۳۲۴۵)

آن رسول برگزیده به هنگام نثار کردن گوهرهای حکمت و معرفت از ما می‌خواست که حضور قلب و متانتِ بسیاری داشته باشیم.

آنچنانکه بر سرت مرغی بود کز فَواتش[۲] جان تو لرزان شود (۳۲۴۶)

چنانکه گویی پرنده‌ای بر سرت نشسته است. و تو از اینکه مبادا پرواز کند و از دست برود جانت بلرزد.

پس نیاری هیچ جنبیدن ز جا تا نگیرد مرغِ خوبِ تو هوا (۳۲۴۷)

پس در آن لحظه نمی‌توانی هیچ حرکتی کنی، زیرا می‌ترسی که آن پرنده به هوا پرواز کند.

دَم نیاری زد، ببندی سُرفه را تا نباید که بِپَرَّد آن هما (۳۲۴۸)

حتی نمی‌توانی نَفَس بکشی، سُرفه را نیز در سینه‌ات حبس می‌کنی تا مبادا آن پرندهٔ همایون‌بال پرواز کند. [ابیات اخیر اشارت است به خبری که از اُسامَة بن شَریک ثَعْلَبی (از اصحاب رسول خدا که برخی از احادیث شریفه از او نقل شده است) در وصف مجالس خطابهٔ رسول‌الله(ص) گزارش شده است: **اَتَیْتُ النَّبیَّ وَ اِذٰا اَصْحابُهُ کَاَنَّما عَلیٰ رُؤُسِهِمُ الطَّیْرُ**[۳]. «به

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۱۰۱۳.

۲. فَوات: مصدر ثلاثی مجرّد از فٰاتَ یَفُوتُ به معنی از دست رفتن، فوت شدن.

۳. استاد فروزانفر این خبر را از مسند احمد، و نهایهٔ ابن اثیر نقل کرده است. رجوع شود احادیث مثنوی، ص۱۷۸.

مجلس پیامبر درآمدم در حالی که گویی بر تارَکِ اصحاب او پرنده نشسته بود.» اکبرآبادی از بخاری نقل می‌کند که قَالَ النَّبِیُّ(ص) کَاَنَّهُمْ عَلیٰ رُؤُسِهِمُ الطَّیْرُ. یعنی رسول خدا فرمود: اصحاب آن بزرگوار چنان در ذکر حق بودند که گویی بر سرشان پرنده‌ای نشسته است.

به هر تقدیر عبارت اَلطَّیْرُ عَلَی الرَّأْس، ضرب‌المثلی است در بیان نهایت سکون و استغراق روحی. این عبارت در متون روائی و عرفانی و... به صورت‌های مختلف آمده نظیر کَاَنَّ عَلیٰ رُؤُسِهِمُ الطَّیْرُ، یا کَاَنَّ عَلیٰ رُؤُسِنَا الطَّیْرُ (با ضمایر چهارده‌گانهٔ عربی) آمده است. ضرب‌المثل متضادّ آن اینست: طَارَتْ عَصَافِیرُ رَأْسِهِ. «گنجشک‌ها از رویِ سرش پریدند». یعنی از حالت تمرکز روحی خارج شد و دچار تفرقهٔ خیال گشت.

توضیح آنکه وقتی پرنده‌ای روی سر کسی بنشیند نشان اینست که وی خود را مانند چوب خشک، ساکن و بی‌حرکت نگاه داشته است. و چون آن شخص در صدد شکار پرندهٔ مذکور درآید همچنان بی‌حرکت می‌ماند، حتّی نَفَس هم نمی‌کشد.

مولانا برای آنکه مقام حیرت و سکون عارفانه را بیان دارد بدین خبر اشارت کرده و می‌گوید همانطور که نشستن پرنده بر سرت تو را خموش و بی‌حرکت می‌کند، هرگاه همای همایونِ حیرت الهی بر سرت نشیند باعث سکوت و سکون و استغراق تامّ و تمام تو می‌شود.]

(۳۲۴۹) ور کَسَت شیرین بگوید یا تُرُش بر لب انگشتی نهی، یعنی خَمُش

اگر در آن حال (نشستن پرنده بر سرت) کسی به تو سخنی شیرین یا ترش بگوید، انگشت بر لبت می‌گذاری. یعنی که: حرف نزن.

(۳۲۵۰) حیرت[1] آن مرغ است، خاموشت کند بر نهد سَرْدیگ و پُرجوشت کند

حیرت آن پرنده‌ای است که هرگاه بر سرت بنشیند تو را ساکت و خاموش می‌کند. سرِ دیگ را می‌نهد و تو را به جوش می‌آورد. [یعنی سرِ دیگ قلب تو را می‌پوشاند و درونت را به جوش و خروش وامی‌دارد. «که من خموشم و او در فغان و در غوغاست.»]

---

۱. حیرت: ر.ک. شرح بیت (۱۴۰۷) دفتر چهارم.

پرسیدنِ پادشاه قاصدا[1] اَیاز را که چندین غم و شادی با چارق و پوستین که جماد است می‌گویی؟ تا اَیاز را در سخن آورد

(۳۲۵۱) ای اَیاز این مِهرها بر چارُقی چیست آخِر؟ همچو بر بُت عاشقی

مولانا بعد از بیت (۱۱۰۲) به حکایتی بازمی‌گردد که آنرا در بیت (۱۸۵۷) آغاز کرد و در بیت (۲۱۴۹) ناتمام نهاد و اینک مجدّداً بدان رجوع کرده است: سلطان محمود به ایاز گفت: آخر برای چه مانند عشّاقی که به معشوق خود عشق می‌ورزند این همه نسبت به این چارق مهر و محبت نشان می‌دهی؟ [«بُت» در اینجا معادل «صَنَم» به معنی معشوق است. نه بُتِ‌معروف.]

(۳۲۵۲) همچو مجنون از رُخِ لیلیِّ خویش کرده‌یی تو چارُقی را دین و کیش

تو مانند مجنون که چهرهٔ لیلیِ خود را دین و مذهب خود کرده بود چارق را چنان کرده‌ای.

(۳۲۵۳) با دو کهنه، مِهرِ جان آمیخته هر دو را در حُجره‌یی آویخته

تو ای ایاز نسبت به دو شیء کهنه و مندرس، صمیمانه عشق می‌ورزی و هر دو را در اتاقی آویخته‌ای.

(۳۲۵۴) چند گویی با دو کهنه نو سخن؟ در جمادی می‌دمی سِرِّ کهن؟

چقدر با این دو شیء کهنه حرف تازه می‌زنی؟ آیا اسرار قدیم را به جماد القا می‌کنی؟ [چنانکه اسرار کبریا را نمی‌توان با مردم جامدالعقل در میان گذاشت.]

(۳۲۵۵) چون عرب با رَبع[2] و اَطلال[3] ای اَیاز می‌کشی از عشق گفتِ خود دراز

ای ایاز آیا تو نیز به سبب غلبهٔ عشق مانند اعراب با ویرانه‌های منزل و سرایِ معشوق خود سخن را به درازا می‌کشانی؟ یعنی اینقدر به چارق خود عشق می‌ورزی؟ [رجوع شود به

---

۱. قاصِدا: در اینجا وجه قیدی دارد یعنی عمداً، قصداً.

۲. رَبْع:خانه، اطراف خانه جمع: رِباع. در اینجا به معنی ویرانه‌های مانده از خانهٔ معشوق است که برای عاشق به منزلهٔ یادگار است.

۳. اَطْلال: ر.ک. شرح بیت (۱۳۴۷) دفتر سوم.

شرح بیت (۱۳۴۷) دفتر سوم.]

(۳۲۵۶) چارُقت رَبْعِ کدامین آصف است؟ پوستین، گوئی که کُرْتهٔ[۱] یوسف است

چارق تو، یادگار کدامین بهتر است؟ گویی که پوستین تو پیراهن یوسف(ع) است؟ [«آصف بن برخیا» نام وزیر یا دبیر حضرت سلیمان(ع) بوده، لیکن در اینجا مطلقاً به معنی سردار و مهتر و وزیر است. «پیراهن یوسف» اشارت است به آیهٔ ۹۶ سورهٔ یوسف که توضیح آن در شرح بیت (۳۲۲۱) دفتر چهارم آمده است. منظور بیت: اینکه به چارق و پوستین خود اینقدر عشق می‌ورزی مگر این ملبوسات را از اشخاصِ والا و محترم گرفته‌ای؟]

(۳۲۵۷) همچو ترسا، که شمارد با کِشِش[۲] جُرمِ یکساله، زنا و غِلّ و غِش

تو نیز به مسیحیان می‌مانی که در برابر کشیش به گناهان یک سالهٔ خود از قبیل زنا و ناراستی و خیانت اعتراف می‌کنند.

(۳۲۵۸) تا بیامرزد کِشِش زو آن گناه عفوِ او را عفو داند از اله

تا کشیش آن گناهان را ببخشد، مسیحیان، بخشش کشیش را به منزلهٔ بخشش خداوند می‌دانند.

(۳۲۵۹) نیست آگه آن کِشِش از جُرم و داد[۳] لیک بس جادوست عشق و اعتقاد

حال آنکه کشیش از جُرم و صلاح کسی آگاه نیست، ولی عشق و اعتقاد، جادویی بس شگرف است. [عشق و اعتقادِ جازم یکی را سراپا مطیع دیگری می‌سازد.]

(۳۲۶۰) دوستی و وَهْم صد یوسف تند اَسْحَر[۴] از هاروت و ماروت است خود

عشق و وَهْم صد یوسف پدید می‌آورد. یعنی عشق و وهم یک چیز را در نظرت بس

---

۱. کُرْته: پیراهن.
۲. کِشِش: کشیش.
۳. داد: عدل، عدالت. در اینجا مطلقاً به معنی اعمال صالحه است.
۴. اَسْحَر: ساحرتر.

محبوب می‌سازد. و حتی عشق و وهم از هاروت و ماروت هم ساحرتر است.[«یوسف» در اینجا کنایه از هر محبوب و مطلوبی است. توضیح «هاروت و ماروت» در شرح بیت (۳۳۵۹ـ۳۳۲۱) دفتر اول، و (۲۴۶۹ ـ ۲۴۶۸) دفتر دوم، و (۷۹۷) دفتر سوم و (۱۲۵۷) دفتر چهارم آمده است.

منظور بیت: عشق و قوّهٔ واهمه، کارهای خارق‌العاده‌ای تواند کرد، مثلاً یک چیز را که در نظر دیگران عادی می‌نماید در نظر عاشق و متوهّم بس عزیز و گرانقدر جلوه می‌دهد و یا بالعکس.]

صورتی پیدا کند بر یادِ او　　جذبِ صورت آرَدَت در گفت‌وگو　　(۳۲۶۱)

عشق و وَهْم به یاد معشوق، تصویری از معشوق در ذهنت پدید می‌آورد و جذبهٔ آن تصویرِ ذهنی تو را به سخن وامی‌دارد.

راز گویی پیشِ صورت صد هزار　　آنچنانکه یار گوید پیشِ یار　　(۳۲۶۲)

تو در برابر آن تصویرِ ذهنی نجوای فراوان می‌کنی، چنانکه عاشق با معشوق نجوا می‌کند.

نه بدآنجا صورتی، نه هیکلی　　زاده از وی صد اَلَسْت و صد بَلی　　(۳۲۶۳)

در حالی که در آن‌جا نه تصویری است و نه پیکری. اما از آن تصویر ذهنی «آیا من نیستم» فراوان شنیده می‌شود و نجواکننده نیز «آری»های فراوان می‌گوید. یعنی صورت خیالی معشوق به تو می‌گوید: اَلَسْتُ بِمَحْبُوبِک؟ آیا من معشوق تو نیستم؟ و تو جواب می‌دهی: بَلیٰ شَهِدْتُ اَنَّک مَحْبُوبی. بله. گواهی می‌دهم که تو معشوق منی. و این سؤال و جواب صدها بار میان عاشق و معشوق رد و بدل می‌شود.

آنچنانکه مادری دل‌بُرده‌ای　　پیشِ گورِ بچّهٔ نومُرده‌ای　　(۳۲۶۴)

چنانکه مثلاً مادرِ داغدیده‌ای که فرزندش تازه جان سپرده است به کنار قبرش می‌رود.

رازها گوید به جِدّ و اجتهاد　　می‌نماید زنده او را آن جماد　　(۳۲۶۵)

و با جدیّت و گرمیِ تمام با گور فرزندش نجواها می‌کند، و در آن لحظات گور که جمادی بیش نیست در نظر آن مادر، زنده جلوه می‌کند.

(۳۲۶۶) حَیّ و قایم دانَـد او آن خـاک را چشم و گوشی دانَد او خاشاک را

مادر، آن گور جامد را موجودی زنده و قائم می‌پندارد و برای خس و خاشاک گـور چشم و گوش قائل می‌شود.

(۳۲۶۷) پیشِ او هـر ذرّهٔ آن خـاکِ گـور گوش دارد، هوش دارد وقتِ شور

وقتی آن مادر داغدیده به حال شوریدگی و هیجان می‌آید در نظر او ذرّه ذرّهٔ خاک گور فرزندش گوش و هوش می‌یابد.

(۳۲۶۸) مستمع داند بِه جِـدّ آن خـاک را خوش نگر این عشقِ ساحرْناک را

آن مادر در آن لحظات واقعاً خاک گور را شنوا می‌پندارد. پس به این عشـقِ سـحّار خوب بنگر. یعنی ببین که عشق چه‌ها می‌کند و چه‌سان آدمی را تحت تصرّفات خـود قـرار می‌دهد. [وقتی عشق مجازی این همه تأثیر دارد ببین عشق حقیقی چه‌ها می‌کند.]

(۳۲۶۹) آنچنان بـر خـاکِ گـورِ تـازه او دَم به دَم خوش می‌نهد با اشک رُو

مادر داغدیده مدام رخسارِ اشک‌آلود خود را بر آن گور تازه می‌گذارد به طوریکه...

(۳۲۷۰) که به وقتِ زندگی هـرگز چـنان روی ننهاده‌ست بر پورِ چو جـان

هرگز در دوران حیات فرزند عزیزش این چنین رخسار بر رخسارش ننهاده بود.

(۳۲۷۱) از عزا چون چـند روزی بگـذرد آتشِ آن عشقِ او سـاکـن شـود

اما همینکه چند روز از سوگواری سـپری شـود، آتش عشـق و هـیجان او فـروکش می‌کند.

(۳۲۷۲) عشـق بـر مُـرده نـباشد پـایدار عشق را بر حـیّ جـان‌افـزای دار

زیرا عشق بر مردگان پاینده نیست، بلکه لازم است که عشق خود را متوجه آن زندهٔ جانبخش و جان افزاینده کنی. [چنانکه در بیت (۲۱۷) دفتر اول فرمود:

زآنکـه عشـقِ مُـردگان پـاینده نـیست زآنکه مُرده سـویِ مـا آیـنده نـیست]

بعد از آن، زآن گور، خود خواب آیدش از جمادی هم جمادی زایدش (۳۲۷۳)

زان‌پس گور فرزند برای او کسالت‌بار می‌شود، زیرا که از جماد، جماد زاده گردد. یعنی معشوق جامد در آدمی روحیهٔ سکون و ایستایی ایجاد می‌کند. پس لازم است که از معشوق‌های مجازی در گذری و ابراهیم‌وار بگویی: اِنّی لا اُحِبُّ الآفِلین.

زآنکه عشق افسونِ خود بربود و رفت مانْد خاکستر، چو آتش رفت تَفْت[1] (۳۲۷۴)

زیرا که عشق، سِحر و افسون خود را از او ربود و رفت. چنانکه مثلاً هرگاه آتش، شتابان از میان رود خاکستر برجای می‌مانَد. [مولانا در بیت (۷۰۲) دفتر دوم فرمود که حتی عشق‌های صوری و ظاهری نیز به صورت و ظاهر معشوق تعلّق نمی‌گیرد، بلکه بر جان و روان او متعلّق می‌شود. براین قاعده می‌گوید آن سوز و گداز مادر بر جسم و خاک گور فرزندش در واقع مربوط به جان اوست نه کالبد او، چنانکه وقتی روح او می‌رود، جسد به منزلهٔ خاکستری بی‌روح بر جای می‌ماند و پس‌از رفتن آتش روح، خاکسترِ جسم و خاک گور، سوگوار را ملول می‌سازد.]

آنچه بیند آن جوان در آینه پیر اندر خشت می‌بیند همه (۳۲۷۵)

هرچه را که جوان در آینه می‌بیند پیر همه را در خشت می‌بیند. [مراد از «پیر» پیر عقل است که به کمال روحی و شخصیتی رسیده است. چون مضمون این بیت در بیت (۱۶۷) دفتر دوم ذکر شده لازم است به شرح آن مراجعه شود. «جوان» شخصی است که از نظر عقلانی و روحی هنوز کمال نیافته است هرچند که از نظر تقویمی کهنسال باشد. و بالعکس مراد از «پیر» کسی است که به کمال پختگی و حقیقت‌بینی رسیده است هرچند که سنّاً جوان باشد. منظور بیت: کاملان حتی در جماداتِ بی‌روح نیز تجلّیات عشق الهی را مشاهده می‌کنند، در حالی که مبتدیان تنها در لطایفِ، آثارِ عشق الهی را می‌بینند.]

پیر، عشقِ توست نه ریشِ سفید دستگیرِ صد هزاران نا امید (۳۲۷۶)

بدان که پیر تو عشق است، نه ریش و سبیل سفید. عشق است که از صدها هزار نفر دستگیری می‌کند. یعنی کسانی که با قیل و قال به وصال حق نرسیده‌اند و به یأس و حرمان

---

۱. تَفْت: شتاب، تعجیل، شتابان.

گرفتار آمده‌اند به مدد عشق می‌توانند به وصال او برسند.

(۳۲۷۷) عشق، صورت‌ها بسازد در فراق نامُصَوَّر[۱] سر کند وقتِ تَلاق[۲]

عشق در مرتبهٔ هجران و فراق، برای خود صورت‌هایی می‌سازد. یعنی عشق برای کسانی که از حقیقت آن بیگانه و غافل‌اند، بی‌حجاب و پرده تجلی نمی‌کند بلکه در مظاهری ظاهر می‌شود. دورافتادگان از وادی عشق گمان می‌دارند که آن صورت‌ها و مظاهر، عین ذات عشق است. در حالی که چنین نیست. اما وقتی که صورت‌های مجازی عشق محو شود عشق بطور عریان و رو در رو بر انسان عاشق ظاهر می‌گردد و می‌گوید:

(۳۲۷۸) که منم آن اصلِ اصلِ هوش و مست بر صُوَر آن حُسن، عکسِ ما بُده‌ست

حقیقتِ اصلیِ هوشیاری و مستی منم. و آن صورت‌ها و مظاهر زیبا تماماً انعکاسی از جمال ما بوده است. [مولانا در این ابیات از عشق، حضرت حق را مراد کرده است. چنانکه به‌کرّات در مثنوی و دیگر آثار او این مطلب آمده است.]

(۳۲۷۹) پرده‌ها را این زمان برداشتم حُسن را بی‌واسطه بفراشتم

اینک جمیع حجاب‌ها را از میان برداشتم و جمال خود را بدون هیچ واسطه‌ای متجلی ساختم.

(۳۲۸۰) زآنکه بس با عکسِ من دریافتی قوّتِ تجریدِ ذاتم یافتی

زیرا تاکنون با تجلیات و مظاهر من بسیار سرگرم بوده‌ای، و رفته‌رفته توانستی به مرتبه‌ای برسی که ذات مجرّدِ مرا دریابی.

(۳۲۸۱) چون از این سو جَذبهٔ من شد روان او کِشِش را می‌نبیند در میان

چون جذبهٔ من از جانب صورت‌ها و مظاهر بر آن مسیحی وارد شد، او دیگر کشیش را

---

۱. مُصَوَّر: صورت داده شده، نقاشی شده.

۲. تَلاق: ملاقات، دیدار.

در میان نمی‌بیند. یعنی کسی که نزد کشیش به گناهان خود اعتراف می‌کند و بخشش می‌طلبد او در واقع از خدا چنین درخواستی دارد نه از کشیش.

مغفرت می‌خواهد از جُرم و خطا از پسِ آن پرده از لطفِ خدا (۳۲۸۲)

آن مسیحی از پسِ پرده یعنی از طریق کشیش از لطف و مرحمت خداوند طلب غفران جرم و خطای خود را دارد.

چون ز سنگی چشمه‌ای جاری شود سنگ اندر چشمه مُتواری[1] شود (۳۲۸۳)

به عنوان مثال، هرگاه از سنگی چشمه‌ای بجوشد، سنگ در آبِ چشمه نهان می‌گردد.

کس نخوانَد بعد از آن او را حَجَر زآنکه جاری شد از آن سنگ آن گُهَر (۳۲۸۴)

زان‌پس کسی به آن، «سنگ» نمی‌گوید، زیرا که از آن سنگ گوهرِ آب جاری شد. [پس به آن سنگ دیگر سنگ نمی‌گویند بلکه چشمه می‌گویند.

منظور بیت: صورت‌ها و مظاهر عالم واسطهٔ انعکاس فیض الهی‌اند، چه بدان آگاه باشند و چه نباشند. پس عزت و احترام مردم به کسی که با مسائل روحانی و الهی سر و کار دارد به خاطر شخص او نیست بل بدین جهت است که او را یکی از اسباب موصله به حق می‌دانند. زیرا او رگ و پوست و گوشت و استخوانی بیش نیست.]

کاسه‌ها دان این صُوَر او اندر او آنچه حق ریزد، بدآن گیرد عُلُو (۳۲۸۵)

این صورت‌ها (= پدیده‌های هستی) را مانند کاسه‌هایی بدان که آنچه خداوند در آنها می‌ریزد قدر و اعتبار پیدا می‌کنند. [اعتبار پدیده‌های جهان بواسطهٔ اینست که مظاهر و مَرائیِ تجلیات حق‌اند، و الّا پدیده‌های هستی منهای خالقِ هستی‌بخش هیچ در هیچ‌اند. مضمون بیت فوق در بیت (۱۱۱۱ـ۱۱۱۰) دفتر اول آمده است:

صورتِ ما اندر این بحرِ عذاب می‌دَوَد چون کاسه‌ها بر رویِ آب
تا نشد پُر، بر سرِ دریا چو طشت چونکه پُر شد طشت در وی غرق گشت]

---

۱. مُتَواری: پنهان شونده.

گفتنِ خویشاوندان مجنون را که حُسنِ لیلی به اندازه‌ای است چندان نیست، از او نغزتر در شهرِ ما بسیار است، یکی و دو و دَه بر تو عرضه کنیم، اختیار کن، ما را و خود را وارهان و جواب گفتنِ مجنون، ایشان را

خلاصهٔ داستان

خویشان مجنون، او را به خاطر عشق به لیلی می‌نکوهیدند و می‌گفتند: آخر این همه عشق و دلدادگی به لیلی بهرِ چیست؟ او که زیبایی متعارفی دارد. مجنون گفت: شما ظاهر را می‌بینید و من باطن را. اگر شما نیز از منظر من به او بنگرید زیبایی او را خارق‌العاده خواهید یافت.

* * *

مأخذ آن حکایتی است که استاد فروزانفر متن آن را در **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، صفحهٔ ۱۸۴ آورده است که خلاصهٔ مضمون آن را ترجمه می‌کنیم: پدر و برادران مجنون به صحرا رفتند که او را به خانه و کاشانه‌اش باز آرند. زیرا او از عشق لیلی خشکیده و نحیف شده بود. ناگهان او را بر پشته‌ای از ریگ یافتند که با انگشت خود چیزهایی روی آن می‌کشید. پدرش بدو گفت: شنیده‌ام که لیلی قامتی کوتاه و دهانی گشاد دارد و دندانهایش از لبانش بیرون زده است و چشمانش نیز از حدقه برآمده است. آنگاه مجنون پاسخ نکوهندگان خود را داد و گفت که از نگاه من به لیلی بنگرید.

* * *

مولانا در ابیات پیشین فرمود که زیبایی و جمال پدیده‌های عالم منبعث از جمال بی‌مثال حق است. از اینرو برای بسط این مطلب حکایت مجنون را آورده است.

در این حکایت «مجنون» مظهر عارفان روشن‌بین است که کنهِ حقیقت را در ورای صورت ظاهری پدیده‌ها می‌بینند. و نکوهندگان مجنون، کنایه از ظاهربینانی است که به ژرف‌بینی عارفان وقوف ندارند و جاهلانه آنان را سخره می‌سازند. سپس مولانا از این قسمت حکایت که زیبایی لیلی فقط برای مجنون مشهود بود نه دیگران، بحث نسبی بودن پدیده‌های جهان هستی را پیش می‌کشد. یک پدیده از مناظر مختلف نتایج مختلف و حتی متعارض به دست می‌دهد. بر این اصل اذواق و مواجید روحانی برای عدّه‌ای مشهود است و برای عدّه‌ای دیگر مجهول، زیرا مناظر آنان مختلف است. «در حقِ او شهد و در حقّ تو سمّ».

* * *

(۳۲۸۶) **ابلهان گفتند مجنون را ز جهل حُسنِ لیلی نیست چندان، هست سهل**

نابخردان از روی نادانی به مجنون گفتند: زیبایی لیلی آنقدرها هم نیست که خیال می‌کنی. زیبایی او معمولی است.

(۳۲۸۷) **بهتر از وَی صد هزاران دلربا هست همچون ماه اندر شهرِ ما**

در شهر ما مَه‌وشانِ دلربا بسیارند. آنان از لیلی نیز زیباترند. [چنانکه از قول مجنون گفته آمده است:

یَلُومُونَنی فی حُبِّ لَیلی عَواذِلی اَخی وَ ابْنُ عَمّی وَ ابْنُ خالی وَ خالِیا

«نکوهشگرانم مرا به سبب عشق لیلی می‌نکوهند: برادرم و عموزاده‌ام و دایی‌زاده‌ام و دایی‌ام».]

(۳۲۸۸) **گفت: صورت کوزه است و حُسن مَی مَی خدایم می‌دهد از نقشِ وَی**

مجنون به آنان گفت: هیأت ظاهری، همچون کوزه است و زیبایی همچون شراب. خداوند از هیأت ظاهری او یعنی از کوزهٔ وجود لیلی شراب زیبایی و جمال به من می‌دهد. [منظور بیت: زیبایی امری باطنی است نه ظاهری، چنانکه ممکن است ظاهر کوزه زیبا نباشد لیکن شرابِ درون آن مست کننده و نشاط‌آور باشد. مولانا در این‌جا به موضوع «زیباشناسی عرفانی» نظر دارد. رجوع شود به شرح بیت (۵۹۳) همین دفتر.]

مر شما را سِرکه داد از کوزه‌اش تا نباشد عشقِ اُوتان گوشْ‌کَش (۳۲۸۹)

اما خداوند از کوزهٔ وجود لیلی به شما سِرکه داده تا عشق او شما را مجذوب خود نسازد.

از یکی کوزه، دهد زهر و عسل هر یکی را دستِ حقّ عَزَّ و جَل (۳۲۹۰)

دست قدرتِ خداوند عزیز و جلیل از یک کوزه هم زهرابه می‌دهد و هم انگبین.

کوزه می‌بینی، و لیکن آن شراب روی ننماید به چشمِ ناصواب (۳۲۹۱)

تو فقط کوزه را می‌بینی، یعنی فقط به ظواهر امور توجه می‌کنی. اما شرابِ جمال معنوی در چشمان کژبینان دیده نمی‌شود.

قاصِراتُ‌الطَّرْف باشد ذوقِ جان جز به خصمِ خود بننماید نشان (۳۲۹۲)

اذواق معنوی همچون حوریان بهشتی است که فقط به محرمان روی نشان می‌دهد. [«خَصْم» در اینجا به معنی مَحرم و خودی است. چنانکه در معاجم لغت علاوه بر معنی معروف (دشمن) به معنی جُفتِ جَنین و حریف نیز آمده است. توضیح «قاصرات‌الطرف» در شرح بیت بعدی آمده است.]

قاصِراتُ‌الطَّرْف آمد آن مُدام[1] وین حجابِ ظرف‌ها همچون خیام (۳۲۹۳)

آن شراب معنوی همچون حوریان بهشتی است، و هیأت ظاهری موجودات مانند خیمه‌هایی است که آنها را می‌پوشاند. [قاصِراتُ‌الطَّرْف لفظاً به معنی «زنان کوتاه چشم» یا «زنان فروهشته چشم» است. و این از اوصاف زنان و حوریان بهشتی است که در قرآن کریم سه بار بکار آمده است. «قاصِر» به معنی کوتاه و کوتاه‌کننده، و «طَرْف» به معنی پلک چشم. و کنایه از نگاه کردن است. پس «قاصرات‌الطرف» وصف زنان بهشتی است که جز به همسران خود نگاه نمی‌کنند. یعنی پاکدامنانی هستند که فقط به شوهران خود عشق می‌ورزند ولاغیر. چنانکه طَبرِسی در تفسیر آن گفته است: قَصَرْنَ طَرْفَهُنَّ عَلیٰ اَزْواجِهِنَّ وَلَمْ یُرِدْنَ غَیْرَهُمْ[2].

---

۱. مُدام: باده، شراب.

۲. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۲۰۷.

«نگاه خود را به همسران خود مقصور دارند و جز آنان را نخواهند.» زمخشری نیز تقریباً همین مضمون را گفته است: نِساءٌ قَصَرْنَ اَبْصارَهُنَّ عَلیٰ اَزْواجِهِنَّ لایَنْظُرْنَ اِلیٰ غَیْرِهِمْ[۱]. «زنانی که نگاه خود را به همسران خود منحصر کنند و جز آنان را ننگرند.» در بیت فوق از آیهٔ ۵۶ سورهٔ رحمن اقتباس شده است: فیهِنَّ قاصِراتُ‌الطَّرْفِ لَمْ یَطْمِثْهُنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلاجانٌّ. «در آن بهشت زنان پاکدامنِ همسردوستی سر کنند که پیش از ایشان (همسران خود) دست هیچ جنّ و اِنسی آنان را نسوده است.» در مصراع دوم «خِیام» جمع خیمه، لفظاً ناظر است به آیهٔ ۷۲ سورهٔ رحمان: حُوراتٌ مَقْصُوراتٌ فِی‌الْخِیامِ. «حوریانی که در سراپرده‌های خود مستوراند». «مقصورات» به معنی مستورات و مصونات است. یعنی حوریان بهشتی در خیمه‌های بهشتی از چشم اغیار مستور و پوشیده‌اند[۲]. منظور مولانا از اشارات رمزگونه به دو آیهٔ مذکور اینست: همانطور که حوریان بهشتی خود را به اغیار نشان نمی‌دهند. اذواق روحی و شراب معنوی نیز به دورافتادگانِ وادی حقیقت رخ ننمایند، بل تنها خود را به محرمان اسرار کبریا عرضه کنند.]

(۳۲۹۴) هست دریا خیمه‌یی، در وی حیات بطّ را، لیکن کلاغان را مَمات

به عنوان مثال، دریا همچون خیمه‌ای است که در آن برای مرغابی مایهٔ حیات است و برای کلاغ مایهٔ مرگ. [مولانا با امثالی چند نسبی بودن پدیده‌های جهان را بیان می‌کند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۶۵) دفتر چهارم.]

(۳۲۹۵) زَهر باشد مار را هم قُوت و برگ غیرِ او را زهرِ او درد است و مرگ

مثال دیگر، زهر برای مار مایهٔ قوت و غذاست. یعنی نیشِ زهرآگین مار وسیله‌ای است که او را در صحنهٔ تنازع بقای طبیعت حفظ می‌کند. لیکن همین زهر برای دیگران دردآور و مرگ‌آفرین است.

(۳۲۹۶) صورتِ هر نعمتی و محنتی هست این را دوزخ، آن را جَنَّتی

هیأت ظاهری هر نعمت و نقمتی نسبت به یکی همچون دوزخ است یعنی عذاب‌آور

---

۱. کشاف، ج ۴، ص ۴۵۳.
۲. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۹، ص ۲۱۱.

است، و نسبت به دیگری همچون بهشت.

پس همهٔ اجسام و اشیا تُبْصِرُون[1] واندر او قوت‌ست و سمّ لاتُبْصِرُون (۳۲۹۷)

پس نتیجه می‌گیریم که شما ظاهر پدیده‌ها و موجودات را می‌بینید، ولی این را نمی‌بینید که در هر پدیده‌ای هم غذا هست و هم زهر. [وجوه مختلف یک پدیده فقط بر صاحبان کشف و یقین معلوم است و مابقی فقط وجه ظاهر را می‌بینند.]

هست هر جسمی چو کاسه و کوزه‌ای اندر او هم قُوت و هم دلسوزه‌ای (۳۲۹۸)

به عنوان مثال، هر پدیده‌ای مانند کاسه‌ای است که هم در داخل آن غذا وجود دارد و هم زهری که مایهٔ سوزش دل و جگر می‌شود.

کاسه پیدا، اندر او پنهان رَغَد[2] طاعِمش[3] داند کز آن چه می‌خورد (۳۲۹۹)

کاسه پیداست. یعنی جنبهٔ ظاهری انسان یا هر پدیدهٔ دیگر برای همگان معلوم است، لیکن غذای درون آن پنهان است. یعنی وجه باطنی انسان یا هر پدیدهٔ دیگر بر عموم پوشیده است. بلکه فقط خورنده می‌داند که چه می‌خورد. [همینطور عموم را به کنه حقیقت موجودات راهی نیست بلکه فقط عارفان روشن‌بین به جوهر حقایق عالم وقوف دارند.]

صورتِ یوسف چو جامی بود خوب زآن پدر می‌خورد صد بادهٔ طَروب[4] (۳۳۰۰)

مثال دیگر، هیأت ظاهری یوسف(ع) مانند جامی زیبا بود. و پدرش (یعقوب) از ظاهر او باده‌های شادی‌بخش بسیار می‌خورد. یعنی از طریق یوسف به اذواق روحانی و مواجید معنوی می‌رسید.

---

۱. تُبْصِرُون: می‌بینید. مضارع جمع مذکر حاضر از باب اِفعال.

۲. رَغَد: ناز و نعمت. در اینجا با قرینهٔ کاسه مناسبِ معنی غذاست و مراد از آن جنبهٔ باطنی است. رَغَد جمع راغِد (= شخص پرورده در ناز و نعمت) نیز هست، ولی در اینجا معنی اول مراد است.

۳. طاعِم: مزه کننده، چشنده.

۴. طَروب: بسیار شادمان، پیوسته شادمان.

(۳۳۰۱) باز اِخوان را از آن زهراب بود کآن دریشان خشم و کینه می‌فزود

اما برادران از هیأت ظاهری یوسف (ع) زهرابه می‌نوشیدند، زیرا که وجود یوسف(ع) در آنان خشم و کینه می‌افزود.

(۳۳۰۲) باز از وی مر زلیخا را شِکَر می‌کشید از عشق، افیونی دگر

باز از جام وجود یوسف(ع)، زلیخا بادهٔ شیرین می‌خورد. و از عشق یوسف نوعی دیگر محظوظ می‌شد.

(۳۳۰۳) غیر آنچه بود مر یعقوب را بود از یوسف غذا آن خوب را

از جام وجود یوسف(ع)، حضرت یعقوب نوعی مست شد، و زلیخا نوعی دیگر. [زیرا نشاط یعقوب(ع) از جمال روحانی یوسف(ع) جنبهٔ روحانی داشت، ولی نشاط زلیخا از زیبایی یوسف، جنبهٔ حیوانی و شهوانی.]

(۳۳۰۴) گونه گونه شربت و، کوزه یکی تا نماند در مَیِ غیبت شکی

با آنکه کوزه یکی است، ولی شراب درون آن گوناگون است تا که در شراب غیب شکّی برایت نماند. [مراد از «شربت» احوال باطنی هر کس است. با آنکه صورت ظاهر انسان یا هر پدیدهٔ دیگر معلوم و معیّن است، لیکن در پس این ظاهر آشکار باطنی پیچاپیچ و پُرلایه وجود دارد.]

(۳۳۰۵) باده از غیب‌ست و، کوزه زین جهان کوزه پیدا، باده در وَی بس نهان

شراب از جهان غیب است و کوزه از این جهان. یعنی احوال باطنی به عالم غیب تعلّق دارد و هیأت ظاهری به جهان محسوس، گرچه کوزه پیداست، لیکن شراب در آن پنهان است. یعنی گرچه هیأتِ ظاهری انسان یا سایر پدیده‌ها معلوم و مرئی است، لیکن کنه باطن و جوهر حقیقت آنها مستور و پوشیده است.

(۳۳۰۶) بس نهان از دیدهٔ نامحرمان لیک بر محرم هویدا و عیان

البته این شراب از چشم نامحرمان بسیار نهفته است، لیکن برای محرمان اسرار، آشکار

و هویداست.

یـــا اِلـــهی سُکِّـــرَتْ اَبْـــصارُنا فَـــاعْفُ عَـــنّا اُثْـــقِلَتْ اَوْزارُنـــا (۳۳۰۷)

مولانا در اینجا ابیاتی را بر سبیل مناجات می‌آورد، و برای انکسار نفس و امحاضِ نصح خود را نیز در زمرهٔ اهل غفلت ذکر می‌کند و می‌گوید: خداوندا چشمان ما مست شده است. از ما درگذر که بارِ گناهانمان سنگین گشته است. [«سُکِّرَت» فعل ماضی مفرد مؤنّث مجهول از مصدر «تسکیر» به معنی مست کردن. «اَبْصارُنا» مضاف و مضافٌ‌الیه، نایب فاعل. «اُعْفُ» فعل امر مفرد مذکر از مصدر «عَفْو» به معنی درگذشتن، عفو کردن. «اُثْقِلَتْ» فعل ماضی مفرد مؤنّث غایب از مصدر «اِثقال» به معنی سنگین کردن. «اَوْزار» جمع «وِزْر» به معنی گناه، و از نظر نحوی نایب فاعل.]

یـــا خَـــفِیّاً قَـــدْ مَـــلَأْتَ الْـخافِقَیْن قَدْ عَـلَوْتَ فَـوْقَ نُـورِ الْـمَشْرِقَیْن (۳۳۰۸)

ای پنهان براستی که خاور و باختر را پُر کرده‌ای. و براستی که بر نور مشرق و مغرب برتر آمده‌ای. [«مَلَأْت» فعل ماضی مفرد مذکر حاضر به معنی «پُرکردی» و «خافِقَیْن» تثنیهٔ «خافِق» به معنی افول کننده است. چنانکه گویند: خَفَقَ‌النَّجْمُ. یعنی ستاره افول کرد. اما مجازاً به مغرب «خافق» گویند، از باب اطلاق حالّ بر محلّ. «خافقین» و «خافقان» طبق قاعدهٔ تغلیب به مغرب و مشرق گفته شود. زیرا تازیان عادت دارند که از دو لفظ مختلف‌الحقیقه تثنیه بسازند و یکی را بر دیگری غلبه دهند. مثلاً شَمْسَین (خورشید و ماه)، ظُهرَین (نماز ظهر و عصر)، مَشرِقَین (مشرق و مغرب) از این باب است. پُر کردن مغرب و مشرق، کنایه از سلطهٔ بیکران الهی است. چنانکه مولی علی(ع) در دعای شریف کمیل فرماید: وَ بِعَظَمَتِکَ الَّتی مَلَأَتْ کُلَّ شَیْءٍ... وَ بِاَسْمائکَ الَّتی مَلَأَتْ اَرْکانَ کُلِّ شَیْءٍ. «و به عظمت تو که همهٔ موجودات را پُر کرده است... و به نام‌هایت که همهٔ کرانهٔ هستی را پُر کرده است.»]

اَنْتَ سِـــرٌّ کـــاشِفٌ اَسْـــرارَنـــا اَنْتَ فَـــجْرٌ مُـــفْجِرٌ أنـــهارَنا (۳۳۰۹)

تو رازی هستی که اسرار ما را آشکار می‌کنی. و تو پگاهی هستی که جویباران مـا را می‌گشایی. [«فَجْر» در اصل به معنی شکافتن است، و اطلاق آن بر سپیده دم از آنروست که نور بامداد همچون نیزه و شمشیر چادرِ سیاه شب را می‌شکافد. «مُفْجِر» به معنی روان کننده و

جاری کننده است.

منظور بیت: تو ای خدا رازی نهفته‌ای و در عین حال اسرار باطن ما را آشکار می‌سازی. خداوندا تویی نوری که چادر سیاه شب مادّیت و بشریّت ما را می‌دری و جویبار عقل و فطرت ما را که در زیر توده‌های کثافات دنیایی بنده آمده به جریان در می‌آوری.]

(۳۳۱۰) یا خَفِیَّ الذّاتِ مَحْسُوسَ الْعَطا اَنْتَ کَالْمآءِ وَ نَحْنُ کَالرَّحا

ای کسی که ذاتت پنهان است و عطایایت آشکار. تو مانند آبی و ما همچون آسیاب. [ذاتت از اَنظار و اَبصار ممکنات مخفی است و تجلّیاتت آشکار. همانطور که آب موجب حرکت آسیاب‌های آبی می‌شود مشیّت تو نیز آسیاب وجود ما را به حرکت درآورده است. خلاصهٔ کلام ما تحت تصرّفات تو هستیم.]

(۳۳۱۱) اَنْتَ کَالرّیحِ وَ نَحْنُ کَالْغُبار تَخْتَفِی الرّیحُ وَ غَبْراها جِهار

خداوندا تو مانند بادی و ما همچون گرد و غبار. باد پنهان است و گرد و غبار پیدا. [«غَبْرا» مخفّف «غَبْراء» و مؤنّث «اَغْبَر» به معنی خاکی رنگ و زمین است. ولی در اینجا به معنی گرد و غبار آمده است. و «جِهار» به معنی عیان و آشکار.]

(۳۳۱۲) تو بهاری، ما چو باغ سبزْخوش او نهان و، آشکارا بخششش

خداوندا تو بهاری و ما همچون بوستان سبز و خرّم. او (خدا) پنهان است و عطایایش آشکار.]

(۳۳۱۳) تو چو جانی، ما مثالِ دست و پا قبض و بسطِ دست از جان شد روا

خداوندا تو همچون جانی و ما همچون دست و پا. باز و بسته شدن دست و پای ما به واسطهٔ تصرّف جان است.

(۳۳۱۴) تو چو عقلی، ما مثالِ این زبان این زبان از عقل دارد این بیان

خداوندا، تو مانند عقلی و ما همچون زبان، تکلّم زبان بواسطهٔ تصرّف عقل است. [پس ما مغلوب پنجهٔ تقلیب پروردگاریم.]

تو مثالِ شادی و، ما خنده‌ایم که نتیجهٔ شادی فرخنده‌ایم (۳۳۱۵)

خداوندا تو مانند شادی هستی و ما همچون خنده. و خنده معلولِ شادیِ خجسته است.

جنبشِ ما هر دَمی خود اَشْهَد[1] است که گواهِ ذُوالْجلالِ سرمد است (۳۳۱۶)

حرکات ما دم به دم بر وجود خداوند بزرگِ جاودان گواهی می‌دهد. [جهان هستی تکویناً گواه بر خالق است.]

گردشِ سنگ آسیا در اضطراب اَشْهَد آمد بر وجودِ جویِ آب (۳۳۱۷)

چنانکه مثلاً گردش سنگ آسیابِ آبی گواه بر وجود جویِ آب است.

ای برون از وَهم و قال و قیلِ من خاک بر فرقِ من و تمثیلِ من (۳۳۱۸)

ای خدایی که از حیطهٔ وَهْم و گفتگوی من بیرونی، خاک بر سر من و تمثیل‌های من. یعنی همهٔ تمثیلاتی که دربارهٔ بیان رابطهٔ حق و خلق گفته می‌شود نارسا و ابتر است.

بنده نشکیبد ز تصویرِ خوشت هر دمت گوید که: جانم مَفْرَشت (۳۳۱۹)

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا تو که می‌گویی همهٔ تمثیل‌هایی که ما برای خدا می‌آوریم ناقص و نارساست پس چرا اینقدر در مثنویِ معنوی تمثیل آورده‌ای؟ جواب: برای اینکه بنده از کمال اشتیاقی که به تو (خدا) دارد نمی‌تواند در برابر خیالات زیبایی که از تو در ذهن دارد صبر کند. یعنی می‌خواهد دریافت‌های خود را از حضرت حق به طالبان تفهیم کند. پس ناچار هر لحظه مثالی می‌آورد و می‌گوید: جانم خاک پای تو باد. یعنی امثله‌ای بر زبان می‌راند که ذاتت منزّه از آن است.

همچو آن چوپان که می‌گفت: ای خدا پیشِ چوپان و، مُحِبِّ خود بیا (۳۳۲۰)

مانند آن شبانی که می‌گفت: خدایا نزد شبان و دوستدار خود بیا.

---

۱. اَشْهَد: فعل مضارع متکلم وحده به معنی «گواهی می‌دهم». در اینجا به معنی گواهی و شهادت است.

(۳۳۲۱) تا شپش جویم من از پیراهنت چارُقت دوزم، ببوسم دامنت

بیا تا شپش‌های لباست را پیدا کنم و چارقت را بدوزم و بر دامنت بوسه زنم. [مولانا می‌گوید همهٔ بحث‌های پر پیچ و خم کلامی و فلسفی و حکمی و عرفانی دربارهٔ حضرت حق مانند همان سخنان چوپانی است که ماجرایش در دفتر دوم بیت (۱۷۲۰) به بعد آمده است. یعنی توصیفاتی که حکما و فلاسفه و عرفای کبار از خداوندِ واحد و احد کرده‌اند در حقیقت نسبت به ذات بیچون الهی مانند توصیفاتِ آن چوپان، ابتدایی و نازل است.]

(۳۳۲۲) کس نبودش در هوا و عشق، جفت لیک قاصِر بود از تسبیح و گفت

آن شبان به قدری به حضرت حق اشتیاق داشت که کسی در عشق حق همتای او نبود، ولی او در بیان تقدیس و تنزیه الهی ناتوان بود. یعنی نمی‌توانست شهود قلبی خود را در الفاظی مناسب بازگو کند. پس او از نظر ایمان و ایقان کمبودی نداشت بلکه از نظر قیل و قال ناتوان بود.

(۳۳۲۳) عشقِ او خرگاه بر گردون زده جان، سگِ خرگاهِ آن چوپان شده

عشق آن شبان خیمه بر فراز آسمان زده بود. یعنی از نظر عشق الهی در بلندترین مرتبت قرار داشت. و جان دیگران به قدری در عشق حق از او کمتر بود که سگِ خیمه‌گاه آسمانی او شده بود. [مصراع دوم نیز تأکیدی است بر والایی عشق الهی چوپان و برتری‌اش نسبت به دیگران.]

(۳۳۲۴) چونکه بحرِ عشقِ یزدان جوش زد بر دلِ او زد، تو را بر گوش زد

وقتی دریای عشق حضرت حق به جوش و خروش آمد، قلب او را تحت تأثیر قرار داد، اما تو از جوش و خروش دریای عشق الهی فقط الفاظی شنیده‌ای. [مولانا در این بیت حساب عاشقان حق را از کسانی که فقط با قیل و قال سر و کار دارند جدا فرموده است. و حکایت بعدی در واقع بسط مصراع دوم است.]

حکایتِ جُوحی که چادر پوشید و در وعظ میانِ زنان نشست و حرکتی کرد زنی او را بشناخت که مرد است و نعره زد

خلاصهٔ داستان

یکی از وعّاظ در حال ایراد خطابه بود و جمعی از مردان و زنان به سخنانش گـوش می‌سپردند. مردی به نام جُوحی چادری بر سر کرد و روبندی بر رخسار افکند و بطور ناشناس به جمع زنان درآمد و نشست. در آن اثنا شخصی از واعظ سؤال کرد: آیا بلندی موی زِهـار برای نمازگزار اشکال دارد؟ واعظ گفت: البته که اشکال دارد. اگر موی زِهار به طول یک جَو برسد موجب کراهت است. در این لحظه جوحی به زنی که کنارش نشسته بود گفت: خواهـر ببین اندازهٔ موی زهارم به حدّ کراهت رسیده است یا نه؟ آن زن دست درون شلوار جوحی کرد و شرمگاهِ خاستهٔ او را لمس کرد و ناگه از شدّت هیجان جیغی کشید. واعظ که خیال کرده بود جاذبهٔ سخنان معنوی‌اش او را منقلب کرده، زن را تحسین کرد و گفت: گویا سخنانم به دل این زن اصابت کرده است. جوحی گفت: نخیر، به دلش نخورد به دستش خـورد. اگـر بـه دلش می‌خورد که واویلا می‌شد!

* * *

مأخذ آن حکایتی است که استاد فروزانفر از **لطائف عبید**، چاپ اسلامبول، صفحه ۱۲۲ نقل کرده است[1]: «زنی در مجلس وعظ به پهلوی معشوق خود افتاد. واعظ صفت پرِ جبرئیل

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۸۵ ـ ۱۸۴.

می‌کرد. زن در میانهٔ کار گوشهٔ چادر بر زانوی معشوق افکند و دست به... بزد. چون خاسته دید بیخود نعره‌یی بزد. واعظ را خوش آمد. گفت: ای عاشقهٔ صادقه پرِ جبرئیل با جانت رسید یا بر دلت که چنین آهی عاشقانه از نهادت بیرون آمد؟ گفت: من پرِ جبرئیل نمی‌دانم که به دلم رسید یا به جان. ناگاه بوقِ اسرافیل به دستم رسید که این آه بی‌اختیار از من به در آمد».

جوحی شخصی بغایت مسخره و ابله بوده است. عربان بدان **جُحیٰ** گویند. بلاهت و حماقت او بقدری بوده که ضرب‌المثل شده است. مثلاً می‌گویند **فُلانٌ اَحْمَقُ مِنْ جُحیٰ**. فلان شخص حتی از **جوحی** هم احمق‌تر است.

❊

مولانا در ابیات پیشین فرمود که حساب اهل حقیقت از حساب اهل قیل و قال جداست. کسی که در آتش عشق الهی سوخته شده با کسی که از عشق فقط الفاظی شنیده و آن‌را طوطی‌وار بر لسان جاری می‌کند تفاوت کلی دارد. به همین مناسبت حکایت جوحی را ذکر کرده است. در این حکایت آن زن کنایه از اهل قیل و قال است که علوم و معارف الهی به‌جای آنکه بر قلبش بخورد بر جسمش خورده است. یعنی تنها محفوظاتی حاصل کرده‌اند و همچنان خامِ خام مانده‌اند.

و ساحرانی که به حضرت موسی(ع) گرویدند. کنایه‌اند از اهل کشف و ذوق که معارف الهی بر قلبشان می‌خورد و به کمالِ لایق الهی می‌رسند. همانطور که ساحران از تهدید فرعون مبنی بر قطع دست و پایشان نهراسیدند عارفانِ روشن‌بین نیز از جسم و جسمانیات می‌گذرند و حقیقت گوهرین خود را در ورای حجاب جسم می‌جویند.

❊ ❊ ❊

(۳۳۲۵) **واعظی بُد بس گزیده در بیان زیرِ منبر جمعِ مردان و زنان**

واعظی که در فن خطابه ممتاز بود به سخنرانی مشغول بود و مردان و زنان پای منبرش گرد آمده بودند.

(۳۳۲۶) **رفت جوحی، چادر و روبند ساخت در میانِ آن زنان شد ناشناخت**

جوحی چادری به سر کرد و روبندی به صورت زد و بطور ناشناس در جمع زنان نشست.

سایلی پرسید واعظ را به راز موی عانه[1] هست نقصانِ نماز؟ (۳۳۲۷)

شخصی از آن واعظ بطور خصوصی پرسید که آیا موی زِهار خللی به نماز وارد می‌کند؟ [«به راز» در اینجا حالت قید دارد. شاید مراد از «به راز» این باشد که آن سؤال کننده سؤال خود را مکتوباً به دست واعظ رسانده بود و یا درِ گوشی سؤال خود را مطرح کرده بود.]

گفت واعظ: چون شود عانه دراز پس کراهت باشد از وی در نماز (۳۳۲۸)

واعظ گفت: هر گاه موی زِهار دراز شود، موجب کراهت در نماز می‌گردد. [ستردن موی زِهار به دو طریقِ **حَلْق** (= تراشیدن) و **تنوّر** (= واجبی یا نوره کشیدن) از توصیه‌هایِ اکید شرع است و قهراً یکی از حکمت‌های آن رعایت بهداشت است، زیرا در نقاط خاص بدن که معمولاً نمور و عرقناک است و نور خورشید و هوا نیز بدان نمی‌رسد محل امنی است برای رشد انواع قارچ‌ها و دیگر عوارض پوستی. «نوره» گَردی است مرکب از آهک و زرنیخ و خاکستر که با کمی آب مخلوط می‌کنند و به صورت ضماد بر موی زهار می‌کشند و پس از دقایقی چند موهای زائد را می‌زداید. وجه تسمیهٔ «نوره» اینست که پوست تن را روشن و سفید و تازه می‌کند و منافذ مسدود پوست را می‌گشاید. چنانکه وارد شده است: **اَلنُّورَةُ نَشْرَةٌ وَ طَهُورٌ لِلْجَسَد**[2]. مرحوم شیخ عباس قمی نیز در باب نوره کشیدن و آداب آن این روایت را از امام صادق(ع) نقل کرده است: **اَلسُّنَّةُ فِی النُّورَةِ فی کُلِّ خَمْسَةِ عَشَرَ یَوْماً... مَنْ اَتَتْ عَلَیْهِ اَرْبَعُونَ یَوْماً وَ لَمْ یَتَنَوَّرْ فَلَیْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلامُسْلِمٍ**[3]. «سنّت شرع در نوره اینست که در هر پانزده روز یک بار بکار گرفته آید... هر کس چهل روز بگذرد و نوره به کار نبسته باشد نه مؤمن است و نه مسلمان.» همو روایت دیگری از حضرتِ رسول اکرم(ص) نقل می‌کند که: **مَنْ کَانَ یُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ فَلایَتْرُکْ عانَتَهُ فَوْقَ اَرْبَعینَ یَوْماً وَلا یَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ اَنْ تَدَعَ ذٰلِکَ مِنْها فَوْقَ عِشْرِینَ یَوْماً**[4]. «هر مردی که به خدا و روز بازپسین ایمان دارد نباید موی زهارِ خود را بیش از چهل روز باقی نهد، و هر زنی که به خدا و روز بازپسین ایمان دارد نباید موی زهار خود را بیش از بیست روز باقی گذارد.»]

---

۱. موی عانَه: مویی که در اطراف شرمگاه می‌روید، موی زِهار.

۲. ر.ک. بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۹۰.

۳. ر.ک. سفینةالبحار، ج ۲، ص ۶۲۱.

۴. ر.ک. پیشین.

(۳۳۲۹) یا به آهک، یـا سُـتُرّه[۱]، بِسْـتُرش تا نمازت کامل آید، خوب و خوش

موی زهار را باید یا با آهک یا با تیغ بزدایی تا نمازت صحیح و کامل و مقبول شود. [رجوع شود به شرح بیت پیشین.]

(۳۳۳۰) گفت سایل: آن درازی تا چه حد شرط باشد؟ تـا نـمازم کَـم بـود

سؤال‌کننده گفت: اندازهٔ مویی که موجب کراهت و نقصان نماز می‌شود چقدر است؟

(۳۳۳۱) گفت: چون قدرِ جُوی گردد به طول پس ستردن فرض باشد ای سَئُول

واعظ جواب داد: ای سؤال کننده. هرگاه طول موی زهار به اندازهٔ یک دانه جَو برسد، زدودن آن واجب می‌شود.

(۳۳۳۲) گفت: جوحی زود ای خواهر ببین عانهٔ من گشته باشد ایـن چـنین؟

جوحی (وقتی که این مطلب را از واعظ شنید) فوراً به زنی که کنار او نشسته بود گفت: خواهر ببین موی شرمگاه من به این حد رسیده است؟

(۳۳۳۳) بهرِ خشنودیِ حق پـیش آر دست کآن به مقدارِ کراهت آمـده‌ست؟

محض رضای خدا دستت را جلو بیاور و ببین که موی زهار من به حدّ کراهت رسیده است؟

(۳۳۳۴) دست زن در کرد در شلوار مـرد کیرِ او بر دستِ زن آسـیب کـرد

زن دست خود را داخل شلوار مرد (جوحی) کرد و دستش به آلت خاستهٔ مرد خورد.

(۳۳۳۵) نعره‌یی زد سخت انـدر حـال زن گفت واعظ: بر دلش زد گفتِ من

زن در همان لحظه جیغ بلندی کشید. واعظ که خیال کرده بود نفوذ کلامش آن زن را به فریاد در آورده گفت: گویا سخنانم بر دلش اثر کرده است. [ای مستمعان شـما نـیز صـدق و

---

۱. سُتُرّه: تیغ، آلتی که بدان موی سر و صورت و نقاط دیگر تراشند. تشدیدِ آن بنا بـه ضـرورت شـعری است. مخفّفِ اُسْتُرَه از مصدرِ سِتُردن به معنی تراشیدن، زدودن، محو کردن.

صفای قلبی را از او یاد بگیرید!]

گفت: نه بر دل نزد، بـر دست زد وای اگر بر دل زدی ای پُر خـرد (۳۳۳۶)

جوحی گفت: نخیر، به دلش نخورد، بلکه به دستش خورد. ای خردمند وای اگـر بـه دلش می‌خورد! [«بر دل خوردن» در اینجا ایهامی دارد که بر اهل ذوق پوشیده نیست.]

بـــر دلِ آن ســـاحران زد انـدکی شد عصا و دست ایشان را یکـی (۳۳۳۷)

در اینجا مولانا نکته‌های معنوی خود را بازگو می‌کند: به عنوان مثال، وقتی که عشق الهی بر قلب ساحران فرعونی زد، دست و عصا در نظرشان یکسان آمد. [«مراد از یکی شدن عصا و دست» شاید این باشد که وقتی ساحران به خدای موسی(ع) ایمان آوردند، ایمان چنان آنان را قویدل کرد که دست و پای خود را به منزلهٔ چوب و عصا بی‌اهمیت تلقّی کردند و از بریده شدن آن به دست جبّاران فرعونی نترسیدند و فقدان دست و پای خود را مانند فـقدان چوب و عصا سهل و آسان دانستند. چنانکه ابیات بعدی مؤیّد آن است.]

گر عصا بستانی از پـیری، شـها بیش رنجد کآن گروه از دست و پا (۳۳۳۸)

ای بزرگ‌مرد، مثلاً اگر از دست آدم سـالخورده‌ای عـصایش را بگـیری بـیش از آن ساحران که دست و پای خود را فدای ایمان خود کردند خواهد رنجید.

نـعرهٔ لاضَـیْر بـر گـردون رسـید هین بِبُر که جان ز جان‌کندن رهید (۳۳۳۹)

ساحران با بانگی بلند که به آسمان می‌رسید گفتند: هیچ ضرری به ما نمی‌رسد. هان اینک (ای فرعون دست و پای ما را) قطع کن که جان ما از جان‌کندن نجات یافت. یعنی جان ما از زندگی مذلّت‌بار دنیوی که هر لحظه‌اش رنجی مـعادل یک جـان‌کندن است رهـا شـد. [«ضَیْر» به مـعنی ضـرر و ضـرررساندن است. چـنانکه طَـبْرِسی گـوید: ضـارَ یَـضیرُ ضَـیْراً به معنی ضَرَّ یَضُرُّ ضَرّاً و ضُرّاً (= ضرررساندن) آمـده است[1]. زمـخشری نـیز گـوید: ضُـرّ و ضَیْر و ضَوْر یک معنی دارد[2]. «لاضَیْر» اشـاره است بـه قسـمتی از آیـهٔ ۵۰ سـورهٔ شـعراء:

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۱۸۹.

۲. ر.ک. کشاف، ج ۳، ص ۳۳۱.

قَالُوا لَاضَيْرَ اِنَّا اِلىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ. «گفتند (ساحران): هیچ زیانی ما را فرو نگیرد که به سوی پروردگارمان باز گردیم.»]

(۳۳۴۰) **ما بدانستیم ما این تن نه‌ایم از وَرایِ تن، به یزدان می‌زی‌ایم**

ساحران مؤمن افزودند: زیرا ما دریافته‌ایم که حقیقت وجود ما در این جسم خلاصه نمی‌شود. ما از ورای این جسم مادّی به مدد حضرت حق زندگی می‌کنیم.

(۳۳۴۱) **ای خُنُک آن را که ذاتِ خود شناخت اندر امنِ سرمدی قصری بساخت**

خوشا به حال کسی که خویشتنِ خویش را شناخت و در وادیِ امن الهی کاخی بر پا کرد. یعنی مقام والایی در مرتبهٔ الهی پیدا کرد. [به شرح بیت (۲۰۸۸) دفتر چهارم رجوع شود.]

(۳۳۴۲) **کودکی گرید پیِ جوز و مویز پیشِ عاقل، باشد آن بس سهل چیز**

به عنوان مثال، کودک خردسال به خاطر گردو و کشمش گریه می‌کند زیرا بدان بس اهمیت می‌دهد. در حالی که گردو و کشمش برای افراد بزرگسال امری سهل و عادی است. [همینطور جسم و امور دنیوی در نزد اشخاص دنیاطلب امری مهمّ است و بدان سخت اهتمام می‌ورزد. در حالی که صاحبدلان حقیقت‌شناس هیچ اهمیتی به مسائل دنیوی نمی‌دهند.]

(۳۳۴۳) **پیشِ دل، جوز و مویز آمد جسد طفل کَی در دانشِ مردان رسد؟**

جسم (و امور دنیوی) در نظر صاحبدلان همچون گردو و کشمش فاقد اهمیت است. کی ممکن است که کودک به دانش اشخاص بزرگسال دست یازد؟ [طبق قاعدهٔ حذف مضاف مراد از «دل» صاحبِ دل و اهل دل است.

منظور بیت: صاحبدلان به امور دنیوی وقعی نمی‌نهند، لیکن دنیاطلبان که عقلی کودک‌وش دارند نمی‌توانند به اسرار معارف آنان واقف شوند.]

(۳۳۴۴) **هر که محجوب است، او خود کودک است مرد آن باشد که بیرون از شک است**

هر کس که از شناخت حقیقت محروم باشد، او کودکی بیش نیست. مرد حقیقی کسی

است که از دایرهٔ اوهام و شکوک خارج باشد.

گر به ریش و خایه مردستی کسی هر بُزی را ریش و مو باشد بسی (۳۳۴۵)

زیرا اگر مردی و مردانگی به ریش و ذَکر بود، بُز نیز ریش و موی انبوه (و آلت ذکوریّت) دارد. [پس مردی به داشتن کمالات و فضائل معنوی است. خواه زن آن فضائل را دارا باشد یا مرد.]

پیشوایِ بَد بُوَد آن بُز، شتاب می‌بَرَد اصحاب را پیشِ قصاب (۳۳۴۶)

بُز پیشوای بدی است، زیرا شتابان سایر بُزها را نزد قصّاب می‌برد. یعنی فقط علائم ظاهری مردانگی را (خالی از حقیقت مردانگی) داشتن، ما را به حقیقت هدایت نمی‌کند بلکه مرگ حقیقی را به دنبال دارد.

ریش شانه کرده که من سابِقم سابقی، لیکن به سویِ مرگ و غم (۳۳۴۷)

آن بز ریش خود را شانه زده و می‌گوید: من پیشتازم. بله البته که تو پیشتازی، منتهی پیشتاز به سوی مرگ و اندوه.

هین رَوِش بگزین و ترکِ ریش کن ترکِ این ما و من و تشویش کن (۳۳۴۸)

بهوش باش، راه مستقیم حق را انتخاب کن و ریش را فرو نه. و این من و مایی و پریشانی را رها کن. [تکبّر و خودبینی را ترک بگو.]

تا شوی چون بویِ گُل با عاشقان پیشوا و رهنمایِ گُلْسِتان (۳۳۴۹)

تا همچون بوی خوش گُل با عاشقان باشی و پیشوا و راهنمای گلزار شوی.

کیست بویِ گُل؟ دَمِ عقل و خِرَد خوش قلاوُوزِ رَهِ مُلکِ ابد (۳۳۵۰)

بوی گُل چیست؟ جواب: نفحهٔ عقل و خرد. و آن عقل و خرد راهنمای خوبی برای کاروانیان پادشاهیِ جاودان است. [در شش بیت اخیر مولانا مدعیان حقیقتْ‌نما را مورد نقد قرار داده است، همان کسان که به بزرگان و اولیاء تشبّه می‌یابند و افراد ساده‌لوح را به دیار گمراهی و تباهی می‌کشند. او هشدار می‌دهد که طالبان نباید فریب ظواهر را بخورند و مفتون نمودها شوند.]

فرمودنِ شاه به اَیاز بارِ دگر که شرح چارق و پوستین آشکارا بگو تا خواجه‌تاشانت از آن اشارت پند گیرند، که اَلدّینُ النَّصیحَةُ

(۳۳۵۱) سِرِّ چارُق را بیان کن ای اَیاز پیشِ چارُق چیستت چندین نیاز؟

مولانا بار دیگر به ادامهٔ حکایت سلطان محمود و ایاز بازمی‌گردد سلطان به او می‌گوید: ای ایاز راز چارق (و پوستین) را بیان کن. چرا اینقدر نزد آن دو نجوا و راز و نیاز می‌کنی؟ [راز مطلب را بازگو تا نمّامان متنبّه شوند.]

(۳۳۵۲) تا بنوشد سُنقُر و بَکْیارُقَت سِرِّ سِرِّ پوستین و چارُقت

تا سُنقُر و بَکیارُق راز اصلی پوستین و چارق تو را بشنوند. [«سنقر» و «بَکْیارُق» از نام‌های ترکی است و ظاهراً در اینجا معادل فلان و بهمان است. انقروی می‌گوید: نامِ دو غلام سلطان محمود بوده است[۱]. و اکبرآبادی می‌گوید: نوکر یک صاحب است. معادل خواجه‌تاشان[۲].

نیکلسون هم می‌گوید: «بَکْ‌یارُق» به ضرورت شعری به جای «بَرْکیارُق» آمده که نام پسر ارشد سلطان ملکشاه بود[۳]. اللّه اعلم.]

(۳۳۵۳) ای اَیاز از تو غلامی نور یافت نورت از پستی سویِ گردون شتافت

ای ایاز بندگی و غلام بودن به برکت وجود تو درخشان شد و رونق گرفت. نور وجود تو از مراتب نازل به بلندای آسمان رسید.

(۳۳۵۴) حسرتِ آزادگان شد بندگی بندگی را چون تو دادی زندگی

از آنرو که تو به بندگی و غلامی حیات بخشیدی، بندگی آرزوی آزادگان شد. یعنی چون تو ای ایاز از طریق غلامی و بندگی بدین مرتبت عالی رسیدی همهٔ آزادگان دوست دارند بنده شوند.

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۱۰۳۹.
۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۳۴.
۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۹۲۲.

مؤمن آن باشد که اندر جَزر و مد　　کافر از ایمانِ او حسرت خورد (۳۳۵۵)

مؤمن کسی است که در فراز و نشیب زندگی چنان عمل کند که ایمان او مایهٔ حسرت کافر شود. [چنانکه ایمان حضرت بایزید بسطامی از خالص‌ترین نوع ایمان بود و موجب حسرت کافران. به حکایت بعدی در این باب دقت کن.]

حکایتِ کافری که گفتندش در عهد ابایزید که مسلمان شو و جواب گفتنِ او، ایشان را

خلاصهٔ داستان

در زمان حضرت بایزید بسطامی (نَوَّرَاللّهُ مَضْجَعَه) به یکی از کافران گفتند: مسلمان شو تا رستگار شوی. کافر گفت: اگر دین و ایمان اینست که بایزید دارد من تاب و توان آن را ندارم، و اگر دین و ایمان همان است که شما دارید من بدان هیچ رغبتی ندارم.

* * *

مأخذ آن، حکایتی است که استاد فروزانفر از تذکرةالاولیاء، جلد ۱، صفحه ۱۴۹ نقل کرده است[۱]: نقل است که گبری بود در عهد شیخ (بایزید). گفتند: مسلمان شو. گفت: اگر مسلمانی اینست که بایزید می‌کند من طاقت ندارم، و اگر اینست که شما می‌کنید آرزو نمی‌کنم.

*

این حکایت در دل حکایت سلطان محمود و ایاز آورده شده است، و چون در بیت پیشین سخن از ایمان راستین و صدق ضمیر رفته است بدین مناسبت حکایت مذکور در بسط آن گفته آمده است تا ایمانِ رُسته را از ایمان بربسته تفریق نهد. اَللّهُمَّ ارْزُقْنَا رَشْحَةً مِنْ ایمانِ الاولیاء.

* * *

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۸۵.

(۳۳۵۶) بـــود گـــبری[۱] در زمـانِ بـایزید گـفت او را یک مسـلمانِ سـعید

در زمان بایزید کافری بود. روزی یکی از مسلمانان نیک بخت به او گفت:

(۳۳۵۷) که چه باشد گر تو اسلام آوری؟ تا بیابی صـد نـجات و سَـروری

مگر چه می‌شود که تو نیز مسلمان شوی تا نجات و بزرگی فراوان یابی؟

(۳۳۵۸) گفت: این ایمان، اگر هست ای مرید آنکـــه دارد شـیخِ عـالَم بـایزید

گبر گفت: ای مرید، اگر ایمان آن است که شیخ جهان یعنی بایزید دارد. [این بیت شرط است و جواب شرط در بیت بعدی آمده است.]

(۳۳۵۹) مـن نـدارم طـاقتِ آن تـابِ آن کآن فزون آمد ز کوشش‌هایِ جان

من تحمل چنین ایمانی را ندارم، زیرا آن ایمان از حیطهٔ تلاش و اهـتمام مـن خـارج است.

بایزید در زهد و تقوی شاخص بود و خاصّه حق‌الناس را در حـدّ وسـواس رعـایت می‌کرد. گفته‌اند که او در روزی بارانی بر زمینی گِلناک می‌رفت که ناگهان پایش لیز خورد و فوراً دیواری را گرفت تا زمین نخورد. سپس نزد صاحب آن مِلک رفت و حلالیتی طلب کرد. زهد و تقوای بایزید او را در میان دیگران شاخص کرده بود.]

(۳۳۶۰) گرچه در ایـمان و دیـن نـامُوقِنم لیک در ایـمانِ او بس مـؤمنم

گرچه من به دین و ایمان اعتقادی ندارم، ولی به ایمان بایزید ایمان دارم. [چون ایمان بایزید نه ریاکارانه است و نه همچون ایمان کورِ قشریانِ پرنخوت.]

(۳۳۶۱) دارم ایمان کان ز جمله برتر است بس لطیف و با فروغ و با فَر است

به این مطلب ایمان دارم که ایمان او بالاتر از ایمان هـمه است. او عـارفی نـرمخو و نورانی و محتشم است.

---

۱. گبر: ر.ک. شرح بیت (۲۵۴۲) دفتر دوم.

مـؤمنِ ایـمانِ اویـم در نـهان گرچه مُهرم هست محکم بر دهان (۳۳۶۲)

من بر حسب باطن به ایمان او (بایزید) ایمان دارم. هرچند که بر دهانم مُهری مـحکم نهاده شده است. یعنی گرچه آنرا به زبان نمی‌آورم و بدان اقرار نمی‌کنم.

باز ایمان، خود گر ایمانِ شماست نه بدآن میلستم و نه مُشتَهاست[1] (۳۳۶۳)

اما اگر ایمان، ایمان شماست، من هیچ میل و رغبتی بدان ندارم.

آنکه صد میلش سویِ ایمان بـود چون شما را دید، آن فاتِر[2] شـود (۳۳۶۴)

کسی که میل فراوانی به ایمان داشته باشد، همینکه شما را می‌بیند سست می‌شود. یعنی وقتی می‌بیند که ایمان شما منشأ اعمال صالح نمی‌شود و قول و فعلتان متناقض است شور و حرارتش نسبت به دین و ایمان فروکش می‌کند.

زآنکه نامی بـیند و مـعنیش نـی چـون بـیابان را مَـفازه[3] گـفتنی (۳۳۶۵)

زیرا او اسم را بدون مسمّی می‌بیند، چنانکه مثلاً عـرب بـه هـامون مَـفازه (= مـحلِّ نجات) می‌گوید. یعنی همانطور که هامون محلی هولناک و مُهلک است و عـرب بـر عکسِ مسمّای آن اسمش را مَفازه می‌نهد، شما مدعیان نیز از دین و ایمان اسم و شعاری بیش یدک نمی‌کشید.

عشـقِ او ز آوردِ ایـمان بـفْسُرَد چـون بـه ایـمانِ شـما او بـنگرد (۳۳۶۶)

کسی که به ایمان و دینداری شما نگاه کند، عشق و علاقه‌اش نسبت به ایمان سرد و فسرده می‌شود. [حکایت بعدی در بسط همین مطلب است.]

---

۱. مُشْتَها: آنچه بدان میل شده باشد، میل شده. در اصل به صورت مُشْتَهیٰ می‌نویسند. اسم مفعول از باب افتعال.

۲. فاتِر: سست.

۳. مَفازه: ر.ک. شرح بیت (۱۴۷۳) دفتر دوم.

حکایتِ آن موذّنِ زشت آواز، که در کافرستان بانگِ نماز داد و مردِ کافری او را هدیه داد

خلاصهٔ داستان

شخصی بدآواز که مصداقِ «اِنَّ اَنْکَرَالْاَصْواتِ لَصَوْتُ الْحَمیر» بود و سخت شیفتهٔ صوتِ خود، در محلّهٔ کافران به گفتن اذان مشغول شد. وقتی مؤمنانِ مخلص صدای اذان او را شنیدند شتابان نزد او رفتند خواهش‌کنان بدو گفتند: بیم آن داریم که اذان تو آن هم با این صدا، کفّارِ محلّه را بر ما بشوراند و فتنه‌ها انگیزد. محض رضای خدا اذان مگو. اما مؤذّن سرسختی ورزید و همچنان به اذان‌گویی ادامه داد. مؤمنان مترصّد آشوب و غوغای کافران بودند که ناگهان دیدند کافری با چهره‌ای خندان و سیمایی گشاده و هدایایی گرانبها سراغ مؤذّن را می‌گیرد و می‌گوید: این مؤذّنِ خوش صدا کجاست؟! بدو گفتند تو را با آن مؤذّن چه کار؟! گفت: دختری دارم که مدّت‌ها بود هوای مسلمانی به سرش زده بود و من از این بابت دچار اندوهی جانکاه شده بودم. نصیحت هیچکس را نیز نمی‌پذیرفت. تا آنکه این مؤذّن اذان خود را سر داد و برای همیشه مرا از غم و اندوه کُشنده رهانید! ماجرا از این قرار بود که وقتی صدای اذان او در معبد ما طنین افکند دخترم گفت: این دیگر چه صدای ناهنجاری است که می‌شنوم؟ دختر دیگرم گفت: این صدای اذان مسلمانان است! دخترم باور نکرد و از دیگری پرسید. او نیز همان جواب را داد. همینکه دخترم مطمئن شد که آن صدای زشت واقعاً بانگ اذان مسلمانان است از مسلمانی دلسرد شد. و اخگر ایمان به اسلام در کانون قلبش خموش گشت و از آن لحظه است که من آسوده‌بال گشته‌ام و از بار گران غم و غصّه رها شده‌ام. و به شکرانهٔ این رهایی هدایایی

را به جناب مؤذّن تقدیم می‌دارم!

* * *

استاد فروزانفر مأخذ آنرا حکایتی در **فرائدالسلوک** می‌داند[۱]: آورده‌اند که وقتی مؤذّنی که از حلاوت آواز او در اذان، آذان حُقّهٔ شِکر شکستی و از لطافت صوت او در ادای بانگ نماز چشم بر گوش حسد بُردی. به شهر تفلیس افتاد و به مؤذّنیِ مسجدی موسوم گشت و چنان شد که هر وقت که بر سر مناره گفتی: اَللّهُ اَکْبَر، از حلاوت آواز و لطافت غُنّه و عذوبتِ لحن و طراوت لهجهٔ او هزار زنّار از نیمهٔ مسیحیان بُریده شدی و هزار کس از کفّار در دینِ اسلام آمدی. اکابِر کفّار و اماثلِ ملاعین جمعیت ساختند و پادشاه راگفتند: اگر این مرد یک سال در این شهر کند و بانگِ نماز دهد بر ملّتِ عیسی هیچ جانور نمانَد جمله مسلمان گردند. پادشاه این مؤذّن را خِلعت فرمود و هزار دینار به وی داد و گفت: از این شهر به موضعی دیگر نقل کن که به سبب آواز تو فتنه‌ای میان قوم قائم می‌گردد. مؤذّن زر در قبض آورد و خِلعت پوشید و روی به مُقامِ خویش نهاد. همسایهٔ او مردی بود که در جنبِ آوازِ او شهیقِ حِمار که اِنَّ اَنْکَرَ الْاَصْواتِ لَصَوْتُ الْحَمیر، خوب‌تر از الحان مزامیر نمودی و از الحان او در اذان، مردم را جای تناتنین مصوّر شدی. این مرد نیز به امید خِلعت و زر روی به تفلیس نهاد و در همان مسجد مؤذّن شد. به مدّتی نزدیک از کراهتِ آواز او آنان که اسلام پذیرفته بودند مرتد شدند و نزدیک هزار مسلمان کافر شد. جماهیر ائمّه و اعیانِ اسلام به حضرت مَلِک رفتند و گفتند: اگر پادشاه این مرد را دفع نکند مسلمانی بکلّی برخیزد. پادشاه همچنان او را هزار دینار بفرمود و تشریفی خاص، و گفت: به موضع خویش باز رو و دیگر مؤذّنی مکن که ملت خویش تباه می‌کنی و سرّ دلِ مردم سرد می‌گردانی و وقع اسلام می‌بری.

استاد می‌گوید: ظاهراً مأخذ این حکایت قصّه‌ای است که در **ربیع‌الابرار**، باب‌الدّین نقل شده است.[۲]

چون متن حکایت **ربیع‌الابرار** عربی است در اینجا ترجمه می‌کنیم: مستی با مؤذّن بدصدایی روبرو شد. پس او را به زمین زد و با پا بر شکم او می‌کوفت. مردم پیرامون آن دو جمع شدند. مست گفت: من از صدای زشت او باکی ندارم، ولی این صدا موجب می‌شود که

---

۱. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۸۶ ـ ۱۸۵.

۲. ر.ک. پیشین.

یهودیان و مسیحیان بر مسلمانان سرکوفت زنند.

سعدی نیز در باب چهارم **گلستان** حکایتی آورده که با حکایت مثنوی متقارب‌المضمون است.

❊

مولانا این حکایت را در دل حکایت پیشین (کافر و بایزید) آورده تا ابیات اخیر را بسط دهد. در آنجا گفته آمد که در وجود مدّعیان تنها اسم و شعاری از دین و ایمان است نه جوهر و حقیقت ایمان. لذا قول و فعل اینان متناقض از آب درمی‌آید و همین امر موجب فسردگیِ علاقمندان به دین و ایمان می‌شود. چنانکه آواز زشت آن مؤذّن دختر کافر را که به ایمان گراییده بود وازده کرد. در این حکایت «مؤذّنِ بدصدا» تمثیل مؤمنانی است که قول و فعلشان با هم نمی‌خواند و موجب رنجیدگی دیگران می‌گردد.

❊ ❊ ❊

یک مؤذّن داشت بس آوازِ بد　　در میانِ کافرستان بانگ زد (۳۳۶۷)

مؤذّنی صدای بسیار بدی داشت. او روزی در محلّهٔ کافران شروع کرد به اذان گفتن.

چند گفتندش: مگو بانگِ نماز　　که شود جنگ و عداوت‌ها دراز (۳۳۶۸)

مردم چند بار به او تذکر دادند که اذان مگو و الّا میان ما و کفّار جنگ و دشمنی ادامه پیدا می‌کند.

او ستیزه کرد و پس بی‌اِحتراز[1]　　گفت در کافرستان بانگِ نماز (۳۳۶۹)

اما آن مؤذّن لجاجت کرد و بی‌توجه به این تذکرات در محلّهٔ کفّار اذان گفت.

خلق، خایف شد ز فتنهٔ عامّه‌ای　　خود بیامد کافری با جامه‌ای (۳۳۷۰)

مردم از برپا شدن فتنه و آشوب عمومی ترسیدند. در این اثنا کافری یک‌دست جامهٔ

---

۱. اِختراز: خویشتن‌داری، احتیاط کردن.

فاخر با خود همراه آورد.

(۳۳۷۱) شمع و حلوا با چنان جامهٔ لطیف هدیه آورد و بیامد چون الیف[۱]

کافر شمع و شیرینی را همراه آن جامهٔ فاخر آورده بود تا به عنوان هدیّه به مؤذّن بدهد. او با قیافه و هیأتی دوستانه آمده بود.

(۳۳۷۲) پُرس پُرسان کین مُؤذّن کو؟ کجاست؟ که صَلا و بانگِ او راحت‌فزاست

آن کافر پرسان پرسان سراغ مؤذّن را می‌گرفت و می‌گفت: این مؤذّنی که این همه صدا و آواز دلنشینی دارد کجاست؟!

(۳۳۷۳) هین چه راحت بود زآن آوازِ زشت؟ گفت: کآوازش فتاد اندر کِنِشت

مردم مسلمان بدو گفتند: عجبا کجای آن صدای زشت دلنشین و راحتی‌بخش است؟ کافر گفت: آخر صدای اذان او به معبد ما رسید.

(۳۳۷۴) دختری دارم لطیف و بس سنی[۲] آرزو مـــی‌بود او را مُـــؤمنی

من دختری زیبا و گرانقدر دارم که علاقه داشت مسلمان شود.

(۳۳۷۵) هیچ این سودا نمی‌رفت از سرش پـــندها مـی‌داد چـندین کـافرش

با اینکه چند کافر بدو اندرز می‌دادند که این علاقه را رها کن، این خیال خام از سرش بیرون نمی‌رفت.

(۳۳۷۶) در دلِ او مِهرِ ایـمان رُسـته بـود همچو مِجْمَر[۳] بود این غم، من چو عود

زیرا علاقهٔ مسلمانی در دل او روییده بود. غم و غصّهٔ من مانند آتشدان بود و من

---

۱. اَلیف: خُوگیرنده، دمساز.

۲. سَنیّ: رفیع، بلندمرتبه.

۳. مِجْمَر: منقل، آتشدان.

همچون عود. یعنی همانطور که عود در آتشدان می‌سوزد وجود من نیز از غم ایمان آوردن دخترم می‌سوخت و تباه می‌شد.

در عذاب و درد و اِشکنجه بُدم که بجنبد سلسلهٔ او دَم به دَم (۳۳۷۷)

من دائماً در عذاب و درد و شکنجه بودم زیرا می‌دیدم که سلسلهٔ محبت او به ایمان لحظه به لحظه می‌جنبد.

هیچ چاره می‌ندانستم در آن تا فرو خواند این مُؤذِّن آن اذان (۳۳۷۸)

من برای این غم و غصّه هیچ چاره‌ای نداشتم تا بالاخره این مؤذّن، آن اذان را سر داد.

گفت دختر: چیست این مکروه‌بانگ؟ که بگوشم آمد این دو چارْدانگ (۳۳۷۹)

وقتی دخترم اذان او را شنید گفت: این صدای زشتی که شنیدم چه بود؟ [«دو چارْدانگ» در اینجا به معنی زشت و ثقیل است که تعبیری است از صدای ناهنجار آن مؤذّن. چنانکه تبلیغاتِ دینی نابخردان نیز همچون اذان آن مؤذّن موجب نفرت و انزجار خلایق می‌شود. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۲۹) دفتر چهارم.]

من همهٔ عمر این چنین آوازِ زشت هیچ نشنیدم درین دَیر[1] و کِنِشت (۳۳۸۰)

من در تمام طول عمرم در این صومعه و معبد چنین صدای زشتی نشنیده بودم.

خواهرش گفتش که این بانگِ اذان هست اِعلامِ و شِعارِ مؤمنان (۳۳۸۱)

خواهرش بدو گفت: این صدای اذان، علامت و شعار مسلمانان است.

باورش نآمد، بپرسید از دگر آن دگر هم گفت: آری ای پدر (۳۳۸۲)

دخترم حرف خواهرش را باور نکرد. از دیگری هم همان را سؤال کرد. او نیز گفت: بله عزیزم همینطور است. [لفظ «پدر» در اینجا جنبهٔ تحبیب دارد و خطاب به دختر است.]

---

۱. دَیْر: صومعه.

(۳۳۸۳) چون یقین گشتش، رُخِ او زرد شد[۱] از مسلمانی دلِ او سرد شد

وقتی دخترم یقین کَرد که آن صدای ناهنجار، بانگ اذان مؤمنان بوده است شرمنده و نومید شد. و بالاخره دلش از مسلمان شدن سرد شد.

(۳۳۸۴) باز رَستم من ز تشویش و عذاب دوش خوش خفتم در آن بی‌خوف خواب

بدین ترتیب من (کافر) از دغدغه و عذاب نجات یافتم. و دیشب بدون هیچ نوع کابوسی به خواب رفتم. [«بی‌خَوْف خواب» یعنی بدون کابوس و رؤیای خوفناک.]

(۳۳۸۵) راحتم این بود از آوازِ او هدیه آوردم به شکر، آن مرد کو؟

از صدای اذان او به چنین آرامشی رسیدم. پس به شکرانهٔ این توفیق هدیه‌ای آورده‌ام. بگویید آن مؤذّن کجاست؟

(۳۳۸۶) چون بدیدش، گفت این هدیه پذیر که مرا گشتی مُجیر[۲] و دستگیر

همینکه کافر، آن مؤذّن را دید گفت: هدیهٔ مرا قبول کن که تو پناه دهنده و دستگیرم بوده‌ای.

(۳۳۸۷) آنچه کردی با من از احسان و بِرّ بندهٔ تو گشته‌ام من، مُستمِرّ[۳]

آن نیکی و احسانی که در حق من کرده‌ای باعث شده است که برای همیشه بندهٔ تو شوم.

(۳۳۸۸) گر به مال و مِلک و ثروت فردمی من دهانت را پُر از زر کردمی

اگر من در مال و مِلک و ثروت نمونه بودم حتماً (ای مؤذّن) دهانت را از زر و سیم پُر می‌کردم.

---

۱. زرد شد: شرمنده و مأیوس شد.

۲. مُجیر: پناه‌دهنده. اسم فاعل از باب اِفعال.

۳. مُستَمِرّ: پیوسته.

هست ایمانِ شما زَرق[1] و مجاز راهزن همچون که آن بانگِ نماز (۳۳۸۹)

در اینجا مجدداً مولانا رجوع می‌کند به حکایت پیشین (کافر و بایزید) که از بیت (۳۳۶۶) رها شد: ایمان شما ایمانی مزوّرانه و ساختگی است و مانند اذان آن مؤذّن، راهزنِ دین و ایمان است. یعنی مردم را از دین فراری می‌دهد.

لیک از ایمان و صدقِ بایزید چند حسرت در دل و جانم رسید (۳۳۹۰)

ولی از ایمان راستین و صدق باطن بایزید دل و جانم دچار چندین حسرت شد.

همچو آن زن کو جِماع خر بدید گفت: آوَه چیست این فحلِ فرید[2]! (۳۳۹۱)

مانند آن زنی که وقتی آمیزش خران را دید با حسرت گفت: دریغا، حسرتا، عجب نره خرِ بی‌نظیری!

گر جِماع اینست، بُردند این خران بر کُسِ ما می‌رینند این شوهران (۳۳۹۲)

اگر آمیزش همین است که خران می‌کنند، بُرد با آنان است. البته که شوهران ما بر فرج ما می‌رینند. [دو بیت اخیر بر سبیل تمثیل آمده است. تمثیلی با صورتی رکیک و مقصودی عالی. مقصود این تمثیل بیان تفاوتِ ماهُوی ایمان حضرت بایزید بسطامی با ایمان عامّهٔ مردم است. مضمون دو بیت مذکور به احتمال قوی از دیوان انوری اقتباس شده است، زیرا انوری همین مضمون را با آب و تاب بیشتری آورده است. و چون وفات انوری به حدس غالب بین سال‌های ۵۸۳ تا ۵۸۵ و ۵۸۷ و یا ۵۹۷ رخ داده است[3]، زمانش مقدم بر مولانا بوده است و احتمال چنین اقتباسی فراوان است.]

داد جملهٔ دادِ ایمان بایزید آفرین‌ها بر چنین شیرِ فرید (۳۳۹۳)

حضرت بایزید، حق ایمان را به طور کامل ادا کرد. آفرین‌های بسیار بر این شیر یگانه باد.

---

۱. زَرْق: حیله، تزویر.

۲. فَحْلِ فَرید: نرِ بی‌مانند، نرِ یگانه.

۳. رجوع شود به تحقیق ارزندهٔ استاد شفیعی کدکنی در مفلس کیمیافروش، ص ۲۹.

(۳۳۹۴) قطره‌یی ز ایمانش در بحر ار رَوَد بحر اندر قطره‌اش غرقه شود

اگر قطره‌ای از ایمان بایزید به دریا چکد، دریا با تمام عظمتش در آن قطره غرق می‌شود.

(۳۳۹۵) همچو ز آتش ذرّه‌ای در بیشه‌ها اندر آن ذرّه شود بیشه فنا

چنانکه مثلاً هرگاه پاره آتشی به نیزارها افتد، نیزارها در آن پاره آتش فانی می‌گردد.

(۳۳۹۶) چون خیالی در دلِ شه یا سپاه کرد اندر جنگ، خصمان را تباه

مثال دیگر، ایمان حضرت بایزید در قدرت و عظمت همچون اندیشه و خیالی است که در دل شاه یا لشکریانش پیدا می‌شود و بر اثر آن اندیشه و خیال سپاه دشمن تار و مار می‌گردد. یعنی گرچه خیال نیستْ‌وش است ولی «تو جهانی بر خیالی بین روان» و «بر خیالی صلحشان و جنگشان». همینطور گرچه ایمان بایزید نامرئی و نامشهود است و خود او فردی فروتن و خاکسار است لیکن قدرت ایمان او عجیب نیرومند و مؤثّر است.]

(۳۳۹۷) یک ستاره در محمّد رخ نمود تا فنا شد گوهرِ گَبْر و جهود

ستاره‌ای در وجود محمد(ص) طالع شد و بر اثر آن بنیاد کفر و ستیزه‌جویی برکنده گردید. [«جُهود» لفظاً به معنی یهودی است، لیکن در اینجا مراد از «جُهود» ستیزه‌گر و ستیزه‌گری است. مراد از «ستاره» تجلّی حضرت حق است. چنانکه صوفیه تجلّیاتی را که بر سالک وارد می‌شود به ستاره و ماه و خورشید تشبیه کرده‌اند. رجوع شود به شرح بیت (۲۶۵۱) همین دفتر.]

(۳۳۹۸) آنکه ایمان یافت، رفت اندر امان کفرهایِ باقیان شد دو گمان

هر که ایمان پیدا کند به حریم امنیّت الهی درآید. کفر بقیّهٔ افراد صلابت پیشین خود را از دست داد. [منظور بیت: گروهی از مردم دعوت پیامبر(ص) را صمیمانه پذیرفتند و در عداد مؤمنان صدّیق در آمدند، بقیّهٔ مردم که مسلمان نشدند صلابت کافرانهٔ پیشین خود را از دست دادند و کفرشان نااستوار گشت. یا بقیّهٔ مردم که به ظاهر مسلمان شدند و شهادتین را بر زبان جاری ساختند گرچه بر کفرشان ماندند ولی قدرت اظهار آن را نداشتند. چنانکه فرماید:]

کفرِ صِرفِ اوّلین باری نَماند یا مسلمانیّ و یا بیمی نشاند (۳۳۹۹)

کفر محض کافران گذشته پایدار نماند و جای آن کفر محض را یا مسلمانی گرفت و یا ترس.

این، به حیله آب و روغن کردنی‌ست این مثل‌ها کفوِ[۱] ذَرّهٔ نور نیست (۳۴۰۰)

این سخنان به منزلهٔ اینست که با حیله، آب و روغن را درهم آمیزند. یعنی این سخنانی که ما در ابیات پیشین برای تفهیم عظمت ایمان بایزید گفتیم و در آن باب تمثیل‌هایی آوردیم تماماً آرایش کلامی بود. به طوری که آن جملات نتوانست حق مطلب را ادا کند. زیرا همهٔ آن تمثیل‌ها با ذرّه‌ای از نور باطنی بایزید (عارف بزرگ) برابری نمی‌کند. [رجوع شود به تمثیل بیت (۳۳۹۵). اما شارحی از متأخران خیال کرده است که مولانا در اینجا حقیقت محمّدی را می‌گوید.]

ذرّه نبود جز حقیری مُنْجَسِم ذَرّه نبود شارِقِ[۲] لایَنْقَسِم[۳] (۳۴۰۱)

زیرا ذرّه چیزی جز پدیدهٔ ناچیزی که جسم یافته است نیست، در حالی که خورشیدِ قسمت‌ناپذیر، ذرّه محسوب نشود. [کلمهٔ «مُنْجَسِم» نَعْتِ فاعلی از باب انفعال است. لیکن در قوامیس عربی «جسم» به باب انفعال نرفته است حتی شاذّاً. و در فرهنگ‌های فارسی نیز چنین لغتی دیده نیامد. پس این لفظ را مولانا قیاساً ساخته است. از آنجا که در عربی (و نیز در فارسی) گاه از اسم، فعل و سایر مشتقات آن را می‌سازند. در اینجا «جسم» به باب انفعال رفته و از آن نَعْتِ فاعلی درست شده است. و از آنجا که معنی معروف باب انفعال، مطاوعتِ فعل است، پس «مُنْجَسِم» به معنی جسم یافته، تجسّم‌پذیر، جسمانی و امثال اینهاست. همانطور که به کرّات ملاحظه شده، مولانا شعر را برخلاف شعرای حشوی به خاطر قافیه‌اش نمی‌گوید بل تلاطم معنوی او وقتی به لفظ درمی‌آید در قالب شعر ریخته می‌شود. پس قافیه و مفعله تابع معانی است نه بالعکس.

---

۱. کُفو: همتا، نظیر.

۲. شارِق: خورشید به هنگام طلوع. جمع: شُرُق.

۳. لایَنْقَسِم: قسمت نمی‌پذیرد. در اینجا جنبهٔ وصفی دارد و صفتِ «شارِق» است. یعنی قسمت‌ناپذیر.

اما برخی از شارحان آن را «مُنْحَسِم» به معنی بریده شده و منقطع ضبط کرده‌اند و مصراع اول را کلاً متفاوت از ضبط مشهور و معتبر آورده‌اند. بدینصورت: «ذرّه نبود جز ز چیزی مُنْحَسِم» یعنی ذرّهٔ مادّی و محسوس از جسمی قسمت‌پذیر مشتق می‌شود. به شرح بیت بعدی رجوع شود.]

(۳۴۰۲) گفتنِ ذَرّه مرادی دان خَفی[۱] مَحرمِ دریا نه‌ای این دَم، کفی

وقتی می‌گویم «ذرّه» بدان که از آن معنایی پوشیده در نظر دارم. اما تو با دریا آشنا نیستی. یعنی چون با دریای حقیقت آشنایی نداری پس در مرتبهٔ کف و صورت مانده‌ای. [مولانا در بیت پیشین و بیت فوق می‌خواهد بگوید وقتی می‌گویم «ذرّه‌ای از نور ایمان» مرادم از «ذرّه» اجزای لایتجزّای جسمانی نیست، بلکه منظورم از «ذرّه» ذرّهٔ لطیف معنوی است. برای آنان که دانش فیزیک را با ذوق عرفانی مطالعه می‌کنند اشارت مولانا تأمّل‌انگیز است.]

(۳۴۰۳) آفتابِ نَیّرِ ایمانِ شیخ گر نماید رخ ز شرقِ جانِ شیخ

اگر خورشیدِ درخشانِ ایمان حضرت شیخ بایزید بسطامی از مشرق جانِ او طالع شود. [این بیت کلاً شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۳۴۰۴) جمله پستی گنج گیرد تا ثَری جمله بالا خُلد[۲] گیرد اَخْضَری[۳]

سراسر جهانِ فرودین تا اعماق زمین را گنج احاطه می‌کند و تمام جهانِ برین همچون بهشت، سرسبز می‌شود. [مراد از «پستی» عالَم سُفلی و مراد از ثَریٰ (= خاک) طبقات هفتگانهٔ زمین، و مراد از «بالا» عالَم عُلوی است. منظور دو بیت فوق: بر اثر ایمان بایزید سراسر جهان لطیف و منوّر گردد.]

(۳۴۰۵) او یکی جان دارد از نورِ مُنیر او یکی تن دارد از خاکِ حقیر

جانِ شیخ کامل‌از نوری تابان است، در حالی که همو جسمی خاکی دارد. [انسان

---

۱. خَفیّ: پنهان، پوشیده.
۲. خُلْد: دوام، جاودانگی، بهشت.
۳. اَخْضَری: اَخْضَر (= سبز) + ی مصدری به معنی سبزی و خرّمی است.

کامل جامع ضدّین است، در حالی که در مَثَل آمده است: «اَلضِّدّانِ لایَجْتَمِعان». پس او خرق عادت کرده است چرا که مظهر تامّ اسماء و صفات الهی است.]

ای‌عجب این است او، یا آن؟ بگو که بماندم اندرین مشکل، عمو (۳۴۰۶)

عجبا، بگو ببینم شیخ کامل این جان منوّر است، یا آن جسم مکدّر؟ من که از حلّ این معمّا درمانده شده‌ام.

گر وَی این‌ست ای برادر چیست آن؟ پُر شده از نورِ او هفت آسمان (۳۴۰۷)

ای برادر اگر حقیقت شیخ کامل همین جسم متکاثف است پس آن جانِ منوّر چیست که آسمان هفتگانه را فرا گرفته است؟ [«هفت آسمان»، هفت فلکی بود که قدما بدان عقیده داشتند: قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری، زُحَل. گاه آن را نُه فلک نیز می‌گفتند: فلک هشتم: کرسی. و فلک نهم: عرش[1]. برخی «هفت» را عدد تکثیر گرفته‌اند. و مراد از «هفت آسمان» را آسمان‌های بیشمار دانسته‌اند.]

و روی آن است، این بدن ای دوست چیست؟ ای عجب زین دو کدامین است و کیست؟ (۳۴۰۸)

و اگر حقیقت او آن جان منوّر است، پس ای دوست عزیز بگو ببینم که این بدن چیست؟ عجبا او کدام‌یک از این دو موجودیّت است؟ [گرچه بظاهر حضرت بایزید مورد بحث است، لیکن مراد مطلقاً انسان کامل است که عرفا و صوفیه او را «جامع کونین» لقب داده‌اند. حکایت ذیل در بسط این حیرت عارفانه آمده است.]

---

۱. ر.ک. رسائل اخوان‌الصفا، ج ۲، ص ۲۶.

حکایتِ آن زن که گفت شوهر را که گوشت را گربه خورد، شوهر گربه را به ترازو بَرکشید. گربه نیم من برآمد. گفت: ای زن گوشت، نیم من بود و افزون. اگر این گوشت است گربه کو؟ و اگر این گربه است، گوشت کو؟

خلاصهٔ داستان

مردی زنی حیله‌گر داشت. روزی مرد نیم من گوشت خرید و به خانه بُرد تا زن غذایی طبخ کند و از مهمانان خود پذیرایی کنند. زن که شکمباره بود گوشت را کباب کرد و پنهانی خورد. پس از ساعتی مرد آمد و گفت: زودتر برو گوشتی که خریده‌ام بردار و غذایی درست کن که الآن مهمانان سر می‌رسند. زن در کمال خونسردی گفت: آن گوشت را گربه خورده است. برو دوباره گوشت بخر. مرد که سابقهٔ زن خود را می‌دانست نوکرش را صدا کرد و گفت: ترازویی بیاور تا این گربه را وزن کنم. گربه را کشید، وزن گربه هم نیم من بود.

مرد با عصبانیت به زن گفت: آخر ای زن، وزن گربه نیم من است. آن گوشت هم نیم‌من. اگر این گربه است، پس آن گوشت کو، و اگر این گوشت است پس آن گربه کو؟!

این اگر گربه است پس آن گوشت کو؟ ور بود این گوشت کو گربه؟ بجو

* * *

مولانا در ابیات پیشین از عظمت و تعالی انسان کامل (بایزید) سخن به میان آورد و از اینکه انسان، جامع اضداد است حیرت عارفانه‌ای را نمایاند. انسان کامل دو ساحت وجودی را که در تقابل یکدیگرند یکجا در خود جمع کرده است: ساحت الهی و ساحت مادّی. و سپس می‌گوید رابطه جسم و روح و نحوهٔ سازگاری و تلائم آن معمّایی است لاینحلّ. او بدین منظور

حکایت طنزآمیز مذکور را آورده است.

* * *

(۳۴۰۹) بود مردِ کدخدا او را زنی سخت طَنّاز[۱] و پلید و رَهْزَنی

صاحبخانه‌ای زنی بسیار افسونگر و نابکار و دزد داشت.

(۳۴۱۰) هر چه آوردی، تلف کردیش زن مرد مضطر بود اندر تن‌زدن[۲]

مرد هر چه می‌خرید و به خانه می‌آورد، زن همه را سر به نیست می‌کرد. و آن مرد چاره‌ای جز سکوت نداشت.

(۳۴۱۱) بهرِ مهمان گوشت آورد آن مُعیل[۳] سویِ خانه با دو صد جهدِ طویل

آن عیالوار (صاحبخانه) با زحمت فراوان گوشتی خرید و برای پذیرایی از مهمان به خانه آورد.

(۳۴۱۲) زن بخوردش با کباب و با شراب مرد آمد، گفت دفعِ ناصواب

زن گوشت را کباب کرد و با شراب خورد. وقتی مرد دربارهٔ گوشت از او سؤال کرد، زن جواب‌های درهم و برهمی به او داد.

(۳۴۱۳) مرد گفتش: گوشت کو؟ مهمان رسید پیشِ مهمان لوت می‌باید کشید

مرد به زن گفت: گوشتی که به خانه آوردم چه شد و کجاست؟ مهمان اینک می‌آید و باید برای او غذایی فراهم ساخت. [«رسید» گرچه فعل ماضی است لیکن در اینجا چون از آمدن مهمان که امری حتمی بوده است خبر می‌دهد لذا بهتر است به مضارع تأویل شود. زیرا طبق قاعدهٔ مرسوم و معقول طبخ غذا را پیش از آمدن مهمان شروع می‌کنند.]

---

۱. طَنّاز: افسونگر، نازکننده.

۲. تن‌زدن: سکوت کردن.

۳. مُعیل: عیالوار، عیالمند.

گفت زن: این گربه خورد آن گوشت را گوشتِ دیگر خر، اگر باشد، هلا (۳۴۱۴)

زن جواب داد: آن گوشت را گربه خورد. اگر لازم است برو گوشت دیگری بخر.

گفت: ای اَیْبَک ترازو را بیار گربه را من برکَشَم اندر عِیار[1] (۳۴۱۵)

مرد گفت: آهای غلام برو ترازو را بیاور تا من گربه را وزن کنم و ببینم وزنش چقدر است. [«اَیْبَک» نامی که به غلامان ترک می‌داده‌اند.]

بر کشیدش، بود گُربه نیم من پس بگفت آن مرد کِای مُحتالْ زن[2] (۳۴۱۶)

مرد گربه را وزن کرد و دید وزن گربه نیم من است. پس آن مرد گفت: ای زن حقّه‌باز (گوشت را حتماً تو خورده‌ای.)

گوشت نیم من بود افزون یک سِتیر هست گربه نیم من، هم ای سَتیر (۳۴۱۷)

ای زنِ پاکدامن، وزن گوشت نیم من و یک سیر بود، در حالی که وزن این گربه نیم من است. [«سِتیر» مُمالِ «اِستار» واحد وزنی است معادل چهار مثقال، یا چهار مثقال و نیم، یا یک سیر. اما «سَتیر» صفت مشبهٔ عربی به معنی مستور و مُحَجَّب است. در اینجا به معنی زن باحجاب آمده است، و اگر حجاب را باطنی فرض کنیم کنایه از زن عفیف و پاکدامن است که البته در اینجا جنبهٔ طنز و تعریض دارد.]

این اگر گربه‌ست، پس آن گوشت کو؟ ور بود این گوشت، گربه کو؟ بجو (۳۴۱۸)

اگر این گربه است، پس گوشت کجاست؟ و اگر این گوشت است پس گربه کو؟ بگرد گربه را پیدا کن!

بایزید ار این بُوَد، آن روح چیست؟ ور وَی آن روح است، این تصویر کیست؟ (۳۴۱۹)

در اینجا مولانا به ابیات پیشین بازمی‌گردد و مجدداً بایزید بسطامی را مطرح می‌کند:

---

۱. عِیار: امتحان کردن پیمانه برای دانستن صحت آن، اندازه کردن پیمانه.

۲. مُحتالْ‌زن: زن حیله‌گر. صفت و موصوف مقلوب. در اصل بوده است زنِ محتال.

اگر بایزید همین جسم است، پس آن روح منوّر و لطیف چیست؟ و اگر بایزید همان روح است، پس این قالب جسمانی چه کسی است؟ [«تصویر» در اینجا کنایه از قالب جسمانی است. اضافه و فکِّ اضافهٔ «تصویر» هر دو جایز است.]

(۳۴۲۰) حیرت اندر حیرتست ای یارِ من این نه کارِ توست و نه هم کارِ من

دوست من، این مسأله حیرتی مضاعف است. یعنی چگونگی جمع این دو ضدّ (روح و جسم) و نحوهٔ ارتباط و تلائم آن دو با هم واقعاً معمایی حیرت‌انگیز است. و حلّ این معمّا نه کار توست و نه کار من. [ربطِ معنا به مادّه و ارتباط غیب با شهادت، و یا موضوع فراگیرتری به نام «ربط حادث به قدیم» ذهن متکلمان و حکما و متألّهان را به خود مشغول داشته است. مولانا حلّ قطعی آن را از حوزهٔ مباحث نظری و قیل و قال خارج می‌داند. لیکن برای تقریب اذهان مطالبی به صورت تمثیل تقریر می‌کند.]

(۳۴۲۱) هر دو او باشد، ولیک از رَیْعِ[1] زرع دانه باشد اصل و آن کَهْ‌پَرّه، فرع

هر دو اوست. یعنی حقیقت حضرت بایزید (= انسان کامل) شامل روح و جسم است. ولی مثلاً در ازدیادِ محصول زراعت، دانه اصل است، و کاه فرعِ آن. [«دانه» در اینجا کنایه از روح است، و «پَرّه» (= برگ کاه) کنایه از جسم. بنابراین با آنکه حقیقت انسان مشتمل بر جسم و روح و ساحت مادّی و ساحت معنوی است، با این حال اصل گوهر او روح و معنویت است.]

(۳۴۲۲) حکمت این اضداد را با هم ببست ای قصاب این گِردْران[2] با گَردن است

حکمت الهی این دو ضدّ (جسم و روح) را به یکدیگر پیوند داده است. ای قصّاب این گوشت لخم همراه با گوشت گردن به مشتری تحویل داده می‌شود. [قصّابان عادت دارند که گوشت لخم و بی‌استخوان را با مقداری گوشت استخوان‌دار و پیه و چربی به مشتری بدهند. مراد از تمثیل فوق اینست که جنبهٔ مادی و جنبهٔ معنوی انسان لازم و ملزوم یکدیگرند و انسان

---

۱. رَیْع: نمو کردن، زیاد شدن غلّه.

۲. گِردْران: صفت مرکّب مقلوب. در اصل بوده است «رانِ گِرد» که به قسمت پُرگوشتِ ران گاو و گوسفند و جز آنها اطلاق کنند.

منهای یکی از آن دو تحقق عینی ندارد. «گِردْران با گردن است» نوعی ضرب‌المثل است. سوزنی سمرقندی گوید:

دست بر رانش نهادم مشت زد بر گردنم　　این مَثَل بایادم آمد گِردْران با گردن است]

روح، بی‌قالب نداند کار کرد　　قالبت بی‌جان فسرده بود و سرد (۳۴۲۳)

زیرا روح بدون قالب جسمانی نمی‌تواند کاری کند، و قالب جسمانی تو نیز بدون روح، جامد و افسرده است.

قالبت پیدا و آن جانَت نهان　　راست شد زین هر دو اسبابِ جهان (۳۴۲۴)

قالب جسمانی تو آشکار است در حالی که روح تو پنهان. با وجود این دو علل و اسباب جهان سامان یافته است. یعنی با وجود دو جنبهٔ مادی و معنوی، جهان خلقت به کمال رسیده است. همچنین انسان نیز با وجود این دو جنبه امکان تعالی دارد.]

خاک را بر سر زنی، سر نشکند　　آب را بر سر زنی، در نشکند (۳۴۲۵)

به عنوان مثال، اگر خاک را بر سر کسی بزنی سرش نمی‌شکند، همچنین اگر آب را بر سرش بکوبی باز سرش نمی‌شکند.

گر تو می‌خواهی که سر را بشکنی　　آب را و خاک را بر هم زنی (۳۴۲۶)

اگر می‌خواهی سر کسی را بشکنی باید آب و خاک را با هم مخلوط کنی. یعنی از ترکیب آب و خاک، کلوخ پدید می‌آید و مسلّماً اگر با کلوخ بر سر کسی بکوبی آناً سرش می‌شکند.

چون شکستی سَر، رود آبش به اصل　　خاک، سویِ خاک آید روزِ فصل (۳۴۲۷)

چون سرش را شکستی در روز جدایی، آب به اصل خود بازمی‌گردد، و خاک نیز به خاک رجوع می‌کند. [«آب» در اینجا کنایه از روح، و «خاک» کنایه از جسم است. و مراد از «شکستن سر» انجام امور و طی کردن ایّام حیات است. «روز فصل» اشاره دارد به «یَوْمُ‌الْفَصْل» که از اسماء قیامت است و در قرآن کریم به کرّات آمده است. منظور بیت: چون روزگار حیات خود را به پایان بُردی، روح به عالم ارواح می‌رود و جسم در خاکدان دنیا می‌ماند.]

(۳۴۲۸) حکمتی که بود حق را ز ازدواج گشت حاصل از نیاز و از لِجاج

حکمت حق در پیوند دادن روح و جسم از نیاز و لجاجت حاصل شد. یعنی حکمتِ مورد نظر خداوند در پیوستن روح و جسم متحقّق شد. چگونه تحقق یافت؟ اینگونه که بعضی از آدمیان به حضرت حق احساس نیاز کردند. پس ایمان را شعار و دثار خود نمودند، و بعضی نیز راه کفر و ستیزه‌گری پوییدند و در سلک حق‌ستیزان قرار گرفتند. پس دو ساحتِ متضادّ وجودی انسان در ایمان و کفر نمایانده می‌شود. ایمان حاکی از جنبهٔ معنوی اوست، و کفر نشان‌دهندهٔ جنبهٔ مادی او.

(۳۴۲۹) باشد آنگه اِزدواجاتِ دگر لاسَمِع اُذْنٌ وَ لَا عَیْنٌ[۱] بَصَر[۲]

البته پیوندهای دیگری میان اضداد دیگر وجود دارد که نه گوشی آنها را شنیده و نه چشمی آنها را دیده است. [مصراع دوم اشارت است به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۳۴۰۶) دفتر سوم آمده است. مولانا در بیت فوق نکته‌ای بس دقیق و بکر را به اجمال گفته و رد شده است. معلوم نیست که او در آن لحظه‌ای که این بیت را می‌گفته از کدام منظر بلندی به عالم هستی می‌نگریسته است. فی‌الجمله او می‌گوید رابطهٔ تضاد و تلائم نه تنها در عرصهٔ متقابل ماده و معنا برقرار است، بلکه حتی در عالَم معنا نیز میان مقوله‌های مختلف معنوی رابطهٔ تضاد و تلائم حاکم است. اگر اصل توحید در جهان نبود اضداد به سازش و تلائم نمی‌رسیدند، لیکن توحید اصل اتحاد و سازگاری را در دل مقولات متضاد پدید آورده است.]

(۳۴۳۰) گر شنیدی اُذْن[۳] کَی ماندی اُذُن یا کجا کردی دگر ضبطِ سُخُن؟

فرضاً اگر گوش جسمانی آن پیوندهای معنوی را می‌شنید دیگر گوشی باقی نمی‌ماند. یعنی حاضر نمی‌شد همچنان گوش ظاهری باقی بماند. دیگر چگونه می‌توانست سخنهای شنیده را ضبط کند؟ [طبق قاعدهٔ حذف مضاف مراد از «اُذْن» صاحب اُذْن است. و مراد از آن صاحبانِ گوش حسّی است. یعنی کسانی که فقط اصوات طبیعی را می‌شنوند نه اصوات ماورای طبیعی را. کنایه از ظاهرگرایان.]

---

۱. عَیْن: چشم. جمع: عُیون.
۲. بَصَر: مخفّف بَصُرَ فعل ماضی به معنی دید. لیکن این فعل بر وزن «بَصُرَ» و «بَصِرَ» آمده است.
۳. اُذْن: گوش. اُذُن نیز صحیح است. جمع: آذان.

گر بدیدی برف و یخ خورشید را از یخی برداشتی اومید را (۳۴۳۱)

به عنوان مثال اگر برف و یخ، خورشید را مشاهده کنند قهراً از یخ بودن و انجماد قطع علاقه می‌کردند.

آب گشتی بی‌عُروق و بی‌گِرِه زآب داودِ هوا کردی زِرِه (۳۴۳۲)

در آن صورت برف و یخ به صورت آبی صاف و زلال درمی‌آمد و باد همچون داود(ع) از از آن آب زِرِه می‌ساخت. [«داودِ هوا» اضافهٔ تشبیهی است از نوع اضافه **مُشَبَّهٌبِهْ** به **مُشَبَّه**. رجوع شود به آیهٔ ۱۰ و ۱۱ سورهٔ سبأ که توضیح آن در شرح بیت (۷۰۳) دفتر سوم آمده است.]

پس شدی درمانِ جانِ هر درخت هر درختی از قدومش نیکبخت (۳۴۳۳)

و آن آب درمانِ جان هر درختی می‌شد. و هر درختی از قَدَم آب، نیکبخت می‌شد. یعنی آبِ ناشی از ذوب یخ و برف درختان و گیاهان را سرسبز می‌کند. [همینطور اگر آدمی جنبهٔ اَنانیِ خود را که همچون یخ منجمد است با فروتنی و انکسارِ نفس ذوب کند می‌تواند حیات معنوی را به درخت وجود طالبان برساند و آنان را بالنده سازد.]

آن یخی بفُسُرده در خود مانده لامِساسی با درختان خوانده (۳۴۳۴)

آن یخی که جامد و بسته مانده است با زبان حال به درختان می‌گوید: با من تماس نگیرید. [**لامِساس** (به گفتهٔ **سیّدقطب**) اشاره است به یکی از احکام جزائی شریعت موسی(ع). این حکم دربارهٔ مجرمانی صادر می‌شد که جرم‌های سنگینی مرتکب می‌شدند.[1] و طبق آیهٔ ۹۷ سورهٔ طه این حکم دربارهٔ سامری صادر گردید: **قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَکَ فِی‌الْحَیٰوةِ اَنْ تَقُولَ لَامِسَاسَ**... «موسی (به سامری) گفت: برو که بهرهٔ تو در زندگانی دنیوی اینست که دائماً بگویی: با من تماس نگیرید...». طبق این حکم سامری از جامعهٔ بنی اسرائیل طرد شد و به انزوای کامل فرو رفت. در خصوص لغت فوق باید گفت که **مِساس** مصدر باب مفاعله به معنی یکدیگر را سودن و لمس کردن است. اما صاحب **اقرب‌الموارد** طبق قول شاذّی مساس را با فتحهٔ میم (مَساس) خوانده و آن را اسمِ فعل می‌داند به معنی مرا مَسّ کن که با افزودن لای نفی

---

۱. ر.ک. فی‌ظلال القرآن، ج۵، ص ۴۹۴.

یعنی مرا مَسّ نکن. قرائت مشهور قرّاء قرآن با کسرهٔ میم یعنی «مِساس» است. طَبْرِسی در شرح و تفسیر لا مِساس گوید: لا اَمَسُّ وَ لا اُمَسُّ مادُمْتُ حَیّاً[۱]. «تا زنده‌ام نه با کسی تماس می‌گیرم و نه کسی با من تماس می‌گیرد.» زمخشری نیز گوید طبق این حکم هرگونه گفتگو، معاشرت، خرید و فروش و تعاملی بر سامری ممنوع شد.[۲] مفسّران یکی از احتمالات دیگری که برای «لامساس» داده‌اند اینست که نام نوعی بیماری مسری و خطرناک بوده است. به هر حال مولانا از این تعبیر قرآنی اقتباسی مناسب کرده است.

مراد از «یخ و برف» آدمیان منجمد در اوصاف حیوانی و امیال نفسانی، و مراد از «خورشید»، شمس حقیقت و مراد از «آب» وجودِ عاری از خودبینی سالک است که سیّال و حیات‌بخش است. و نیز مراد از «درختان» آحاد مردم است. بنابر این منظور ابیات اخیر اینست: اگر وجود سرد و منجمد اهل شهوت در معرض خورشید حقیقت قرار گیرد، انجماد روحی آنان ذوب می‌گردد و به آبی سیّال و حیات‌بخش مبدّل می‌شوند و زان‌پس موجب رشد و بالندگی دیگران خواهند شد.]

(۳۴۳۵) لَیْسَ یَأْلِف لَیْسَ یُؤْلَف جِسْمُهُ لَیْسَ اِلّا شُحَّ نَفْسٍ قِسْمُهُ

جسمِ آن یخ نه با چیزی مأنوس می‌شود و نه کسی با او انس می‌گیرد. بهرهٔ او چیزی جز بخل بر نفس خود نیست. [مقتبس از حدیث: اَلْمُؤْمِنُ یَأْلِفُ وَ یُؤْلَفُ وَ لا خَیْرَ فیمَنْ لا یَأْلِفُ و لا یُؤْلَفُ وَ خَیْرُالنّاسِ اَنْفَعُهُم لِلنّاسِ[۳]. «مؤمن با دیگران اُنس می‌گیرد و مردم نیز با او مأنوس می‌شوند و کسی که نه اُنس می‌گیرد و نه کسی با او مأنوس می‌شود هیچ خیری ندارد. و بهترینِ مردم کسی است که برای مردم مفیدتر باشد.»]

(۳۴۳۶) نیست ضایع، زو شود تازه جگر لیک نبود پیک و سلطانِ خُضَر[۴]

البته آن یخ نیز عاطل و باطل نمی‌ماند، زیرا جگرهای گرم بر اثر آن تازگی و انبساط می‌یابد. لیکن آن یخ بشارت دهنده و پادشاه گیاهان نیست. یعنی استفاده از یخ جگر تشنگان

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۲۸.
۲. ر.ک. کشاف، ج ۳، ص ۹۷.
۳. احادیث مثنوی، ص ۱۷۹.
۴. خُضَر: سبزی‌ها. جمعِ خُضْرَة.

را تسکین می‌بخشد هر چند که موجب رویشِ و پرورش گیاهان نشود. مراد از پیک و سلطان بودن یخ برای گیاهان اینست که یخ تا وقتی به صورت آب درنیاید نمی‌تواند گیاهان را سرسبز کند و چون سرسبزیِ گیاهان وابسته به اوست، پس لقب سلطان بر آب می‌زیبد. منظور بیت: وجود شهوات دنیوی از این جهت مفید است که شدّت و جِدّت عشق عارفانه را تعدیل می‌کند.

ای اَیـاز اِسـتارهٔ تـو بس بـلند نیست هر بُرجی[1] عبورش را پسند (۳۴۳۷)

ای ایاز ستارهٔ اقبال تو بسیار بلند است. و هر بُرجی لیاقت عبور آن را ندارد. [هر کسی شایستگی استفاضهٔ روحانی از انسان کامل را ندارد. به توضیح بیت بعدی رجوع شود.]

هـر وفـا را کَـی پسـندد هِـمّتت؟ هر صفا را کَی گـزیند صَـفْوَتَت؟ (۳۴۳۸)

ای ایاز همّت والای تو کی ممکن است که هر وفایی را بپسندد؟ و صفای باطنی تو کی ممکن است که هر صفایی را برگزیند؟ [در دو بیت اخیر «ایاز» کنایه از انسان کامل و عارف واصل است. یعنی ای محبوب پادشاه جهانِ هستی تو همنشین آن سلطان بی‌بدیلی. و هر دلی شایستهٔ آن نیست که محل ستارهٔ اقبال معنوی تو شود. خلاصه این اقبال نـصیب هـر کسـی نمی‌گردد. همّت و صفای تو چنان عالی و صاف است که به هیچ مرتبه‌ای از مراتب معهود وفا و صفای باطنی قناعت نمی‌کند.]

---

۱. بُرج: ر.ک. شرح بیت (۷۵۰) دفتر اول.

حکایتِ آن امیر که غلام را گفت که می بیآر. غلام رفت و سبویِ مَی می‌آورد، در راه زاهـدی بود، امـر معـروف کرد، زد سنـگی و سبـو را بشکست. امیـر بشنید و قصدِ گوشمـالِ زاهد کرد و آن قصّه در عهد دین عیسی علیه‌السّلام بود که هنوز مَی حرام نشده بود. ولیکن زاهد تقزّی[1] می‌کرد و از تنعّم منع می‌کرد

خلاصهٔ داستان

در دوران گذشته امیری بود میگسار، شبی ناگهان برای او مهمان سر رسید. امیر بـه غلامش گفت: کوزه‌ای بردار و نزد فلان عیسوی برو و شرابی ناب بخر و به اینجا بیاور. غلام شتابان رفت شراب را خرید و به‌سوی خانهٔ امیر بازگشت. در راه زاهدی به غلام برخورد کرد و به او ظنین شد. گفت: ای غلام در کوزه چه داری؟! غلام گفت: شرابی خریده‌ام و برای فلان امیر می‌برم. زاهد گفت: مگر مرد خدا شراب هم می‌خورد؟! پس سنگی برداشت و بر کوزه زد و شراب بر زمین ریخت و غلام ترسان و دست‌خالی به خانهٔ امیر دوید. امیر با تعجب پـرسید: پس شراب کو؟! غلام ماجرای خود و زاهد را بازگفت. وقتی امیر مـاوقع را شـنید یکـپارچـه غضب شد و از جا پرید و به غلام گفت: بگو ببینم خانهٔ زاهد کجاست؟ خانه‌اش را نشان بده تا با گُرز گران بر سرش بکوبم. امیر عربده‌کشان به درِ خانهٔ زاهد رسید. زاهد از ترس خـود را پنهان کرد. مردم محلّه وقتی های و هوی امیر را شنیدند سراسیمه از خانه‌ها بیرون ریختند و چون جان زاهد را در خطر دیدند به التماس افتادند و تقاضای عفو کردند. امیر به التماس مردم وقعی ننهاد و همچنان عربده می‌کشید و سخنان تهدیدآمیز می‌گفت. مردم به دست و پـای او افتادند و درخواست خود را تشدید کردند و بدو گفتند آخر امیری به بزرگی تو روا نیست که

---

۱. تَقَزُّز: پاک شدن از بدی، دوری کردن از زشتی، اظهار نفرت از پلیدی و ناپاکی.

اینقدر محتاج شراب باشد. ولی امیر می‌گفت: من این حرف‌ها سرم نمی‌شود، یا شرابم را به من پس دهید یا با این گُرز بر سرِ فلان فلان شده‌اش می‌کوبم و سقطش می‌کنم.

* * *

استاد فروزانفر مأخذ آنرا حکایتی در **احیاءالعلوم** غزّالی می‌داند[1]. چون متن حکایت به عربی است آنرا برای استفادهٔ عموم به فارسی ترجمه می‌کنیم. ضمناً چون استاد چند جمله را از انتهای حکایت حذف کرده لازم دیده شد که آن چند جمله نیز آورده شود. این حکایت شباهت زیادی به حکایت مثنوی دارد. اما ترجمهٔ حکایت: ابوالحسین نوری (از عارفان دوران معتضد عبّاسی) مردی بود که کمتر در کارها دخالت می‌کرد. بیهوده از چیزی نمی‌پرسید و تا به چیزی نیازمند نمی‌شد کنکاش نمی‌کرد. هرگاه با مُنکَری روبرو می‌شد از آن نهی می‌کرد، گرچه ممکن بود که در این راه جان خود دربازد.

روزی برای طهارتِ قبل از نماز به مَشْرَعه‌ای[2] درآمد که آنرا «مَشرعهٔ زغال‌فروشان» می‌گفتند. ناگهان چشمش به زورقی افتاد که در آن سی خُمِ بزرگ بود و با قیر بر آن نوشته بودند «لطف». نوری وقتی نوشته را خواند چیزی از آن سر درنیاورد، زیرا تا آن موقع در زمینهٔ تجارت و داد و ستد، کالایی به نام «لطف» نمی‌شناخت. پس به ملّاح گفت: در این خُم‌ها چیست؟ ملّاح جواب داد: تو را با آن چه کار! به کار خود مشغول باش! وقتی نوری جواب (مبهم و شک برانگیز) ملّاح را شنید کنجکاویش بیشتر شد. پس به ملّاح گفت: دوست دارم به من بگویی که در این خم‌ها چیست: ملّاح گفت: آخر تو را با آن چه کار؟! ای صوفی به خدا قسم که تو فضولی! این شرابی است از آنِ معتضد که می‌خواهد محفل خود با آن بیاراید. نوری گفت: پس درون این خُم‌ها شراب است! ملّاح گفت: آری. نوری گفت: آن شاخ[3] را به من بده! ملّاح در خشم شد و به غلام خود گفت: شاخ را بدو بده تا بنگرم چه می‌کند. همینکه نوری شاخ را به دست گرفت به زورق درآمد و خُم‌ها را یکان‌یکان شکست مگر یک خم را. ملّاح،

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۸۸ـ۱۸۷.

۲. مَشْرَعَه و شَریعَه راهی که در کنار رودخانه‌ها تعبیه می‌شود تا کسانی که می‌خواهند از آب رودخانه استفاده کنند از آن راه وارد شوند.

۳. در متن «مِدری» آمده و «مِدْری» و «مِدْراة» و «مَدْرِیَه» به معنی شاخ گاو و گوسفند است که در قدیم با آن موی را شانه می‌کردند. به معنی «سیخ» نیز آمده است. به هر حال نوری از ملّاح وسیله‌ای خواست که با آن خمره‌های شراب را بشکند.

«ابن‌بشر افلح» سپهسالار لشکر را به کمک طلبید. او به زورق درآمد و نوری را گرفت و نزد معتضد برد. و معتضد فردی سخت‌کش بود[۱]. و مردمان تردید نداشتند که معتضد او را خواهد کشت. نوری گوید: به نزد معتضد رفتم در حالی که بر تختی آهنین نشسته بود و گرزی به دست داشت که پیوسته می‌چرخاند. وقتی مرا دید گفت: تو کیستی؟ گفتم: محتسبم. گفت: چه کسی تو را بر کارِ احتساب گماشته؟ گفتم: ای امیرمؤمنان همان کسی که تو را امامت داد. نوری گوید: وقتی این سخن را گفتم معتضد مدّتی سر به زیر افکند. سپس سر به سوی من برآورد و گفت: به چه سبب این کار کردی؟ گفتم: به سبب محبتی که به تو دارم. زیرا دست گشادم و مُنکَری را از تو راندم که تو بر دفع آن ناتوان بودی. نوری گوید: معتضد دوباره سر به زیر افکند و پیرامون سخنی که بدو گفتم می‌اندیشید. سپس سر برآورد و گفت: چگونه این یک خُم از میان آنهمه خم‌ها سالم ماند؟ گفتم: سالم ماندن آن را سببی است که اگر امیرمؤمنان اذن فرماید آنرا نیز شرح دهم. گفت: برایم بگو. گفتم: ای امیرمؤمنان بر شکستن خم‌ها طبق فرمان خداوند سبحان عمل کردم، ناگهان عظمت حق و بیم مطالبتِ او بر دلم عارض شد، در آن لحظه هیبت خلق از قلبم نهان گشت. پس دیگر نتوانستم این یک خم را بشکنم. و چنانچه بر حالت نخستین‌ام بودم اگر دنیا پر از خم شراب بود همه را بی‌هیچ ملاحظه‌ای می‌شکستم. معتضد به من گفت: برو که دستت را باز گذاشتم که هر مُنکَری را که می‌خواهی رفع کنی. نوری گوید: به معتضد گفتم ای امیرمؤمنان من دیگر نهیِ مُنکَر را دوست نمی‌دارم، زیرا تا امروز از جانب خداوند نهی منکر می‌کردم و امروز از جانب شحنه (معتضد). معتضد گفت: چه حاجتی داری؟ گفتم: ای امیر مؤمنان امر کن که مرا از اینجا به سلامت بیرون برند. معتضد همان‌گونه فرمان داد و او به بصره رفت و همانجا ماند از بیم آنکه مبادا مردم از او حاجتی طلبند که از معتضد بخواهد. و چون معتضد فوت کرد به بغداد بازگشت.

*

احتمالاً حکایت مثنوی نوعی اقتباس از حکایت مذکور است. لیکن مولانا نکات فخیمی در آن گنجانده و مقاصد والایی در بیان آورده است. از آن جمله:

اوّلاً برخلاف صورت حکایت که «امیر» شخصیتی مذموم و منفی دارد، مراد مولانا از

---

۱. در متن آمده است «کانَ الْمُعْتَضِدُ سَیْفُهُ قَبْلَ کَلامِهِ.» ترجمهٔ تحت‌اللفظی آن اینست: «شمشیر معتضد پیش از سخن او بود». این عبارت کنایه از سختگیر بودن و سخت‌کش بودنِ معتضد است.

«امیر» انسان کامل و عارف کامل است. و مراد از «شراب» بادهٔ کبرای الهی است. و مراد از «زاهد» متشرّعی است که از باده عشق الهی بی‌خبر است. مولانا از بیت (۳۴۶۹) میگساری را مذموم و مضرّ توصیف می‌کند و عمده مضرّت آن را زوال عقل و فکرت می‌شمرد.

* * *

(۳۴۳۹) بود امیری خوش‌دل و مَی‌باره‌ای[۱] کَهْفِ هر مخمور[۲] و هر بیچاره‌ای

پادشاهی بود دلشاد و بسیار شراب‌دوست. او پناه هر آدم خمار و درمانده‌ای بود.

(۳۴۴۰) مُشفِقی، مسکین‌نوازی، عادلی جوهری، زربخششی، دریادلی

پادشاهی مهربان، فقیرنواز، عادل، نژاده، عطاکنندهٔ سیم و زر و بلندطبع. [«جوهری» منسوب به «جوهر» به معنی جوهردار، گوهرفروش، مقابل عَرَضی. در اینجا معنی اول و سوم مناسب بیت فوق است، لذا اصیل و نژاده ترجمه شد. اگر با یای نکره خوانده شود به معنی اینست که آن امیر گوهری گرانبها بود. یعنی عزیز و گرانمایه بود.]

(۳۴۴۱) شاهِ مردان و امیرالمؤمنین راه‌بان و، رازدان و، دوست‌بین

سرورِ مردان و سالار مؤمنان، نگهبان راه حق، واقف به اسرار و قدرشناس دوستان و محبّان.

(۳۴۴۲) دورِ عیسی بود و ایّامِ مسیح خلق، دلدار و، کم آزار و، ملیح

دورهٔ حضرت عیسی(ع) بود و روزگار مسیح، لذا همهٔ مردم نسبت به یکدیگر مهربان و کم‌آزار و نمکین (دلنشین) بودند.

(۳۴۴۳) آمدش مهمان بناگاهان شبی هم امیری، جنسِ او، خوش‌مذهبی

شبی مهمانی بطور سرزده برایش رسید. البته او هم امیری همطراز خود او بود و مرام و

---

۱. مَیْ‌باره: کسی که شراب بسیار دوست داشته باشد.

۲. مَخْمُور: آن که از نوشیدن شراب مست شده است، کسی که به سبب زایل شدن نشئگی شراب دچار کسالت و سردرد می‌شود، خمار.

مشرب خوبی داشت.

باده مـی‌بایَستِشان در نـظمِ حـال باده بود آن وقت، مأذون و حلال (۳۴۴۴)

برای سرحال آمدن، شراب لازم داشتند. و در آن روزگار شرابخواری امـری مـجاز و حلال بود. [اینکه مولانا شراب را در عهد مسیح(ع) امری مجاز و مأذون شمرده نظر به منابع مسیحی داشته است. حتی انجیلِ بَرنابا نیز بدان ناطق است. رجوع شود به فصل پانزدهم کتاب مذکور. اما در برخی از روایات اسلامی خمر را در نزد جمیع انبیاء محرَّم دانسته است. از جمله مجلسی در بحارالانوار روایاتی آورده است که: مٰا بَعَثَ‌اللّٰهُ نَبِیّاً قَطّ اِلّا بِتَحْریمِ الْخَمْرِ[۱].]

بادهشان کم بود و، گفتا ای غلام رَوْ سبو پُر کن به ما آور مُـدام[۲] (۳۴۴۵)

چون آنان شراب کم داشتند. امیر گفت: ای غلام برو کوزه را پُر از شراب کن و برای ما بیاور.

از فلان راهب که دارد خمرِ خاص تا ز خاص و عام یابد جان خلاص (۳۴۴۶)

شراب را از فلان ترسا بگیر، زیرا او شرابی مخصوص دارد. تا با نوشیدن آن جانمان از غوغای عموم مردم خلاص شود. [«خاص و عام» در اینجا کنایه از عموم مردم است، بنابراین خاصّ و عام در اینجا جنبهٔ تأکید دارد نه تقابل.]

جُرعه‌یی زآن جامِ راهب، آن کند که هزاران جَـرّه[۳] و خُـم‌دان[۴] کـند (۳۴۴۷)

جرعه‌ای از آن جامِ ترسا کار هزاران سبو و خمخانه را می‌کند.

اندر آن مَی، مـایهٔ پـنهانی است آنچنانک اندر عبا سـلطانی است (۳۴۴۸)

در آن شراب، مایه‌ای گرانقدر سرشته شده است، چنانکه مثلاً پادشاهی در گلیمی خود

---

۱. ر.ک. بحارالانوار، ج ۴، ص ۹۹ و ص ۱۰۸.

۲. مُدام: شراب.

۳. جَرّه: خُمچه، سبو

۴. خُمْدان: خمخانه، سردابی که خمره‌های شراب را در آنجا نگه می‌دارند، میکده.

را می‌پوشاند. [در میان صوفیه «اهل عبا» با «اهل قبا» تقابل دارد. مراد از «اهل عبا»، درویشان، و مراد از «اهل قبا»، محتشمانِ دنیاپرست است[۱]. «سلطان» در اینجا اشاره و کنایه از بزرگان طریقت است که بر نفس خود امیر و شاه‌اند. منظور بیت: همانطور که پادشاهی حقیقی در گلیمی خود را می‌پوشاند که نظیر او را نمی‌توان در البسهٔ فاخر پیدا کرد، همینطور در آن شراب معنوی خاصیتی بود که در هیچ شرابی یافت نمی‌شد.]

(۳۴۴۹) تو به دلقِ پاره پاره کم نگر که سیه کردند از بیرونِ زر

تو به خرقهٔ پاره و مندرس نگاه نکن، زیرا ظاهر طلا را سیاه کرده‌اند. [یعنی تو به این نگاه نکن که شاهان طریقت برای انکسار نفس و مصون ماندن از آفت سمعه و شهرت، جامهٔ خاکساری و فروتنی می‌پوشند، چنانکه مثلاً مردم برای حفظ طلا از دستبرد راهزنان آنرا با دوده سیاه می‌کنند. پس همانطور که دودهٔ سیاه از ارزش طلا نمی‌کاهد، انکسار آن رادمردان نیز دلیل بر کاستی قدرشان نیست.]

(۳۴۵۰) از برایِ چشم بَد مردود شد وز برون آن لعل، دُود آلود شد

این بیت یا ادامهٔ تمثیل بیت پیشین است و یا تمثیلی دیگر. اگر آنرا ادامهٔ بیت سابق بگیریم مراد از «لعل» همان «زر» است. و اگر تمثیلی مستقل فرض کنیم مراد خودِ لعل است، زیرا لعل را نیز دوداندود می‌کردند تا از چشم دزدان در امان ماند. معنی بیت: برای آنکه ظاهر آن شیءِ نفیس در چشم افراد خائن و بدنظر نامرغوب آید، ظاهر آنرا دودآلود می‌کردند. [عارفان باللّه نیز برای آنکه خلوص باطنی‌شان مخدوش نشود ظاهر خود را به گونه‌ای دیگر می‌آراستند و به اصطلاح نعل وارونه می‌زدند. این ابیات به مشرب ملامتی نظر دارد. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۲۱۷۲) دفتر چهارم.]

(۳۴۵۱) گنج و گوهر کی میانِ خانه‌هاست؟ گنج‌ها پیوسته در ویرانه‌هاست

به عنوان مثال، گنج و گوهر کی ممکن است که در وسط خانه‌ها نهفته باشد؟ بلکه گنج‌ها همیشه در خرابه‌ها یافت گردد. [همینطور روح‌های بزرگ در کالبدهایی کوچک جای

---

۱. مقتبس از شرح حاج امداداللّه مکّی و شرح نیکلسون.

گرفته‌اند. ظاهربینان نمی‌توانند حقیقت حال آنان را دریابند آنان نیز اصراری بر شناساندن خود ندارند بلکه از این بابت خشنودند.]

گنجِ آدم چون به ویران بُد دفین گشت طینش[1] چشم‌بندِ آن لعین (۳۴۵۲)

چون گنجینهٔ آدم(ع) نیز در ویرانه دفن شده بود، گِل او چشم شیطان ملعون را بست. یعنی از آنجا که حقیقت باطنی آدم(ع) (= انسان کامل) در ظاهرِ جسمانی او پوشیده شده بود شیطان نتوانست حقیقت او را بشناسد. همینطور شیطان‌صفتان نیز مفتون ظواهر و زرق و برق دنیا هستند.

او نظر می‌کرد در طین سُست سُست جان همی گفتش که طینم سدِّ توست (۳۴۵۳)

شیطان با نگاهی تحقیرآمیز به گِل می‌نگریست. اما جان می‌گفت که ظاهرِ گِلین من راه شناخت تو را بسته است. یعنی حقیقت وجود آدم به شیطان می‌گفت که ظاهرگرایی تو سبب شده که مرا نشناسی.

دو سبو بِسْتَد غلام و خوش دوید در زمان در دیرِ رُهبانان[2] رسید (۳۴۵۴)

غلام دو کوزه گرفت و شادمان شتافت و فوراً به صومعه ترسایان رسید.

زر بداد و بادهٔ چون زر خرید سنگ داد و در عوض گوهر خرید (۳۴۵۵)

زر داد، یعنی پولی داد و شرابی زردفام خرید. گویی که سنگی داد و به عوض آن گوهری خریداری کرد. یعنی آن شراب به قدری قیمتی بود که طلا در مقابل آن همچون سنگی بی‌ارزش می‌نمود.

بادەیی کآن بر سرِ شاهان جهد تاجِ زر بر تارَکِ ساقی نهد (۳۴۵۶)

همان شرابی که اگر بر مغز شاهان اثر کند تاجی طلایی بر سرِ ساقی می‌گذارد.

---

۱. طین: گِل، مخلوطی از آب و خاک. اشارت است به خلقت آدم از خاک و گِل.

۲. رُهْبانان: رُهْبان (پارسا، ترسا) + ان (علامت جمع فارسی)، رُهْبان جمع مکسّرِ راهِب (= پارسا، ترسا) نیز هست. لیکن در اینجا معنی مفرد آن مناسب است.

(۳۴۵۷) فـــتنه‌ها و شـــورها انگـــیخته بـــندگان و خســـروان آمـــیخته

شرابی که شورها و غوغاهایی برمی‌انگیزد و شاه و گدا را درهم می‌آمیزد. یعنی شراب عشق الهی چنان مست کننده است که با پیمودن آن آدمی چنان مست می‌شود که از مرتبهٔ کثرت و تفرقه به مرتبه وحدت و جمع می‌رسد. و در آن مـرتبه هـرگونه تـمایز از مـیان بـرمی‌خیزد. [«آمیختن شاه و بنده» تعبیری است کنائی از ظهور وحدت از طریق بادهٔ عشق الهی.]

(۳۴۵۸) استخوان‌ها رفته، جمله جان شـده تخت و تخته آن زمان یکسان شده

همهٔ استخوانها از میان می‌رود. یعنی همهٔ علائم تمایز و تـفرقه بـرچـیده مـی‌شود، و همگان به مرتبهٔ جانِ محض می‌رسند. و در آن هنگام است که تخت شاهانه و تختهٔ درویشانه یکسان می‌گردد. [مراد از «تخته»، پوستْ‌تختی است که مسند درویشان بوده است. «تخته» به معنی تابوت و قطعه چوب عریض و طویل نیز آمده است. این معانی نیز محتمل است. اما وجه اول انسب است.]

(۳۴۵۹) وقتِ هشیاری چو آب و روغن‌اند وقتِ مستی همچو جان اندر تن‌اند

به هنگام هوشیاری مانند آب و روغن‌اند. یعنی وقتی که آدمیان تحت تأثیر عقل جزئی و کثرت‌طلب قرار می‌گیرند کاملاً از یکدیگر متفرّق و مـتمایز مـی‌شوند، ولی هـمینکه مست می‌شوند مانند یک روح در یک قالب‌اند. یعنی وقتی شراب عشق الهی آنان را مست می‌کند به مرتبهٔ وحدت کامل می‌رسند.

(۳۴۶۰) چون هَریسه[1] گشته آنجا فرق نیست نیست فرقی کاندر آنجا غرق نیست

مستان بادهٔ عشق الهی همچون هَلیم در یکدیگر ترکیب شده‌اند. یعنی همانطور که موادِّ هلیم درهم ترکیب می‌شود و یک طعام واحد را می‌سازد، مستان شراب عشق نیز جمیع تفاریق خود را از دست می‌دهند و به وحدت تام می‌رسند. و هیچ فرقی میان آنان وجود ندارد. کسی که در مرتبهٔ وحدت، مستغرق نشده باشد نمی‌تواند وحدت را از کثرت بازشناسد. [زیرا این امر از مقولات تجربی است نه از مقولات نظری که با مطالعهٔ کتب به دست آید.]

---

۱. هَریسه: طعامی که از گندم و گوشت مرغ یا بوقلمون می‌پزند، هلیم.

(۳۴۶۱) این چنین باده همی بُرد آن غلام سویِ قصرِ آن امیرِ نیکْنام

خلاصهٔ کلام آن غلام شرابی اینچنینی را به سوی قصر آن امیر خوش‌نام می‌بُرد.

(۳۴۶۲) پیشش آمد زاهدی، غم‌دیده‌ای خشکْ‌مغزی، در بلا پیچیده‌ای

ناگهان زاهدِ غم‌زده و شوریده حال و بلاکشی در مقابل او ظاهر شد. [«خشکْ‌مغز» یا «خشکْ‌سَر» به معنی دیوانه، سودائی، دیوانه‌وَش و تندخوست[1]. اما دو تن از شارحان متأخّر آنرا «متعصّب» و «سخت‌گیر» معنی کرده‌اند که البته سهو است، زیرا این معنی از مستفادات امروزین فارسیان است و در قدیم چنین معنایی از تعبیر فوق استنباط نمی‌شده است. گویا آن زاهد بر اثر ریاضات شاقّ شوریده‌حال و سودائی‌مزاج شده بود. چنانکه ابیات بعدی نیز بدان ناطق است.]

(۳۴۶۳) تن ز آتش‌هایِ دل بگداخته خانه از غیرِ خدا پرداخته

جسم زاهد بر اثر آتش‌های قلبی و درونی ذوب شده بود و خانهٔ دل را از غیرخدا زدوده بود. یعنی آتش عشق و شوقِ معنوی باعث شده بود که جسم را ریاضت دهد.

(۳۴۶۴) گوشمالِ محنتِ بی‌زینهار داغ‌ها بر داغ‌ها چندین هزار

آن زاهد بر اثر فشار غم و اندوهِ بی‌امان، داغ‌های بسیاری در دل داشت.

(۳۴۶۵) دیده هر ساعت دلش در اجتهاد روز و شب چفسیده[2] او بر اجتهاد

آن زاهد هر لحظه دل خود را در حال مجاهده می‌دید. و روز و شبِ او قرین مجاهده با هوای نفس بود.

(۳۴۶۶) سال و مَه در خون و خاک آمیخته صبر و حِلمش نیم‌شب بگریخته

آن زاهد در طول ماهها و سالها با سختی و ریاضت همنشین بود. همینکه در نیمه‌های

---

۱. ر.ک. برهان قاطع، ج ۲، ص ۷۵۴ و آنندراج، ج ۲، ص ۱۶۶.

۲. چَفْسیده: چسبیده. در اینجا به معنی قرین شده.

شب چشمش به غلام افتاد شکیبایی و بردباری خود را از دست داد.

(۳۴۶۷) گفت زاهد: در سبوها چیست آن؟ گفت: باده. گفت: آنِ کیست آن؟

زاهد به غلام گفت: درون این کوزه‌ها چیست؟ غلام جواب داد: شراب. زاهد گفت: این شراب مالِ کیست؟

(۳۴۶۸) گفت: آن، آنِ فلان میرِ اَجَل[1] گفت: طالب را چنین باشد عمل؟

غلام گفت: این شراب، به فلان امیر محتشم تعلّق دارد. زاهد گفت: آیا طالب حق اینگونه عمل می‌کند؟ یعنی آیا کسی که خواهان حقیقت است، رواست که زندگانیش را در راه خوردن و عیش و نوش به هدر دهد؟

(۳۴۶۹) طالبِ یزدان و آنگه عیش و نوش؟ بادهٔ شیطان و آنگه نیم‌هوش؟

آیا طالب خدا بودن با عیش و نوش سازگاری دارد؟ آیا امکان دارد که شراب شیطان را بنوشی و با این عقل ناقصت از زشتی‌ها در امان بمانی؟

(۳۴۷۰) هوشِ تو بی مَی چنین پژمرده است هوش‌ها باید بر آن هوشِ تو بست

عقل تو بدون خوردنِ شراب نیز ضعیف و خموده است (وای به وقتی که شراب هم بخوری و مست شوی) پس لازم است که عقول دیگری را به عقل ناقصت بیفزایند.

(۳۴۷۱) تا چه باشد هوشِ تو هنگامِ سُکر؟ ای چو مرغی گشته صیدِ دامِ سُکر

ای ناقص‌العقلی که مانند پرنده‌ای اسیر دامِ مستی شده‌ای در آن وقت که دچار مستی می‌شوی عقلت چگونه است؟ یعنی با این نقصان عقلی که داری اگر شراب هم بخوری واویلا از آن وقت. [این مطلب در فصل بعدی در قالب حکایتی کوتاه بسط یافته است.]

---

۱. اَجَلّ: جلیل‌تر.

حکایتِ ضیاءِ دَلق که سخت دراز بود و برادرش شیخ اسلام تاجِ بلخ بغایت کوتاه‌بالا بود، و این شیخ اسلام از برادرش ضیاء ننگ داشتی

ضیاء درآمد به درسِ او و همهٔ صدورِ بلـخ، حاضر به درسِ او

ضیاء خدمتی کرد و بگذشت. شیخِ اسلام او را نیم قیامی کرد سرسری

گفت: آری سخت‌درازی، پاره‌ای در دزد

خلاصهٔ داستان

«ضیاء دَلْق» واعظی فاضل، سخنور، حاضر جواب و رشید القامة بود. وی برادری داشت موسوم به «شیخ‌الاسلام» که در علوم مختلف تبحّری کم‌نظیر داشت، ولی برعکسِ برادرش ضیاء، قامتی بس کوتاه و اندامی جوجه مانند داشت. روزی ضیاء به مجلس شیخ‌الاسلام درآمد درحالی که همهٔ فضلای بلخ در آنجا حضور داشتند. وقتی که ضیاء از در وارد شد شیخ‌الاسلام از روی تکبّر و نخوت از جای خود برنخاست و فقط نیم‌خیزی مختصر کرد. این عمل متکبّرانه بر ضیاء گران آمد و چون در لطیفه‌گویی و نکته‌سنجی مهارت داشت بلافاصله به شیخ‌الاسلام گفت: خیلی قد و قامتِ بلند و سروْگونه‌ای داری که نصف آنرا هم می‌دزدی؟!

* * *

مولانا این حکایت کوتاه را درواقع از زبان همان زاهدی نقل می‌کند که در ابیات پیشین ذکرش رفت. زاهد می‌خواهد مضرّات باده‌گساری را برای آن غلام شرح دهد پس حکایتی در تبیین آن می‌آورد. همانطور که شیخ‌الاسلامِ کوتاه قد با انجام فعل متکبّرانهٔ خود به‌صورت سُخره و مضحکه درآمد، باده‌گساریِ اشخاص کم‌خرد و دیوانه‌وش نیز بر زشتی و سُخرگی آنان بیفزاید.

* * *

(۳۴۷۲) آن ضیاءِ دلق خوشْ‌اِلهام بود دادَرِ[۱] آن تاج شیخْ اِسلام بود

ضیاء دلق مردی حاضرجواب و لطیفه‌گو بود. او برادر «تاج شیخ‌الاسلام» بود. [«خوشْ‌اِلهام» یعنی بذله‌گو، لطیفه‌دان. به عبارتی دیگر کسی که در گفتار نکته‌سنج و حاضرجواب و لطیفْ‌طبع باشد.]

(۳۴۷۳) تاج، شیخْ اِسلامِ دارُالْمُلکِ[۲] بلخ بود کوته‌قدّ و کوچک، همچو فَرْخ[۳]

تاج، شیخ‌الاسلامِ بلخ بود که آن‌وقت پایتخت محسوب می‌شد. او قامتی کوتاه و جُثّه‌ای کوچک مانند جوجه داشت. [شیخ‌الاسلام، لقبی است که در نیمهٔ دوم قرن چهارم بر علما و شیوخ متصوّفه اطلاق می‌شد. در سدهٔ هفتم هجری این لقب به مفتیان ممتاز گفته می‌شد. و در دورهٔ صفویه به رئیس قوّهٔ قضائیه اطلاق می‌گردید.]

(۳۴۷۴) گرچه فاضل بود و فحل و ذوفنون این ضیا اندر ظرافت بُد فزون

اگرچه شیخ‌الاسلام شخصی فاضل و برجسته و در علوم مختلف متبحّر بود، ولی ضیاء دَلْق در نکته‌سنجی و ظرافت طبع بر او برتری داشت.

(۳۴۷۵) او بسی کوته، ضیا بی‌حد دراز بود شیخ اسلام را صد کبر و ناز

شیخ‌الاسلام بسیار کوتاه قد بود و ضیاء بسیار بلند قامت. شیخ‌الاسلام بسیار متکبّر و متبختر بود.

(۳۴۷۶) زین برادر عار و ننگش آمدی آن ضیا هم واعظی بُد با هُدی

شیخ‌الاسلام نسبت به برادر خود (ضیاء)ننگ و عار داشت، و ضیاء نیز واعظی راهنما و مرشد بود. [مصراع دوم نشان می‌دهد که احساس ننگ شیخ‌الاسلام بدو بی‌اساس بوده است، زیرا او وعظ‌کننده‌ای با کمال بود و بر طریق هدایت. شاید «عار و ننگ» در اینجا کنایه از حسادت باشد. زیرا ضیاء هم قامتی بلند داشت و هم بر کمال بود.]

---

۱. دادَر: برادر، دوست.

۲. دارُالْمُلْک: پایتخت. از نظر دستوری ترکیب اضافی.

۳. فَرْخ: جوجه.

روزِ محفل، انـدر آمـد آن ضـیا　　بـارگه پُـر، قـاضیان و اَصـفیا　　(۳۴۷۷)

روزی که شیخ‌الاسلام مجلس درس داشت و قاضیان و نخبگان گوش تـا گـوش در آنجا نشسته بودند، ضیاء نیز به مجلس درآمد.

کـرد شـیخُ اسـلام از کـبرِ تـمام　　این بـرادر را چـنین نِـصفُ‌الْـقِیام　　(۳۴۷۸)

شیخ‌الاسلام از روی تکبّر جلو برادر خود نیم‌خیز شد. یعنی با اکراه ادای احترام کرد.

گفت او را: بس درازی بهرِ مُـزد　　اندکی زآن قدِّ سَرْوَت هـم بـدزد　　(۳۴۷۹)

ضیاء بدو گفت: چون قد و قامتِ بسیار بلندی داری برای ثواب هم که شده اندکی از آن را بدزد! [کنایه‌ای است طنزآمیز به کوتاهی قامت شیخ‌الاسلام.]

پس تو را خود هوش کو؟ یا عقل کو؟　　تا خوری مَی، ای تو دانش را عدو　　(۳۴۸۰)

مولانا از اینجا شروع می‌کند به استنتاج حکایت: ای دشمن علم و معرفت، فهم و عقل تو کجاست که شراب هم می‌خوری؟

روت بس زیباست، نیلی[1] هم بکَش　　ضُحکه[2] باشد نیل بر روی حَبَش　　(۳۴۸۱)

چهرهٔ خیلی زیبایی داری، نیل هم روی آن بمال. واقعاً که مالیدنِ نیل روی صـورت سیاه حَبَشی خنده‌دار است. [این تمثیل اشارتاً این معنی را القاء می‌کند که در میان مسیحیان خوردن شراب به شرط عدم زوال عقل جایز بوده است. و این تمثیل بر آن پایه استوار است، و الّا در اسلام شرابخواری مطلقاً حرام شده است چه کم خورده شود و چه زیاد.]

در تو نوری کی درآمد؟ ای غَوی　　تا تو بیهوشی و ظلمت‌جو شـوی　　(۳۴۸۲)

ای گمراه کی نور فهم در تو تابیدن گرفته که اینک خواهان مسـتی و تـاریکیِ جـهل شده‌ای؟

---

۱. نیل: مادّه‌ای است آبی‌رنگ که از برگ درختچهٔ نیل به دست می‌آید و در نقاشی و خوش‌رنگ کـردن لباس‌ها بکار می‌برند.

۲. ضُحْکه: مایهٔ خنده، خنده‌آور، کسی که مردم بر او بخندند.

(۳۴۸۳) سایه در روز است جُستن قاعده در شبِ ابری تو سایه‌جُو شده؟

قاعده اینست که سایه را در روز جستجو کنند اما تو در شبِ ابری به دنبال سایه می‌روی؟ [منظور دو بیت اخیر: آن سالکانی که مدتی به ریاضت قیام می‌کنند چون جسمشان تحلیل می‌رود مدتی ترک ریاضت می‌کنند و اندکی به مشتهیات متعارف می‌گرایند. اما کسی که سراپای وجودش در عیش و نوش و غفلت و شهوت است او دیگر نباید عنان نفس خود را همچنان رها کند.]

(۳۴۸۴) گر حلال آمد پیِ قوتِ عوام طالبانِ دوست را آمد حرام

اگرچه خوردن شراب برای عوام‌النّاس حلال است، ولی برای طالبان معشوق حقیقی حرام است. [این بیت از زبان آن زاهد است به غلام. او می‌گوید درست است که خوردن شراب برای عامّهٔ عیسویان حلال است، ولی خواصِّ عیسویان و راهبانِ متنسّکِ آنان خوردن شراب را برای سلوک جایز نمی‌دانند. بدین قیاس در آیین حنیف احمدی نیز بسیاری از کارها که بر عوام‌الناس حلال است بر اهل ورع و تقوی حرام است. زیرا سلوک با لذّت‌جویی سازگاری ندارد. چنانکه در **دیوان شمس** فرمود:

گر لذّتِ جامِ عشق خواهی مردانه بگوی ترکِ لذّت]

(۳۴۸۵) عاشقان را باده خونِ دل بود چشمشان بر راه و بر منزل بود

شراب عُشّاق حضرت حق، خون دل است، زیرا چشمان آنان بر راه و منزل حضرت معشوق دوخته شده است. [عارفانِ باللّه از خون دل خود در فراق حضرت معشوق مست‌اند و نیازی به بادهٔ انگوری ندارند.]

(۳۴۸۶) در چنین راهِ بیابانِ مَخوف این قلاووزِ[1] خِرَد با صد کسوف

در چنین هامون هولناک، این عقل راهبر با صد کسوف مواجه است. [مراد از «بیابانِ مَخوف» طریق حق است که طیّ‌کردن آن کار هر کسی نیست چون آکنده است از ریاضات شاقّ و احتراز از مشتهیات نفسانی. و مراد از «خِرَد» عقل جزئی و دنیاطلب است، و «کسوف»

---

۱. قَلاوُوز: بلدِ راه، راهبر، دلیل راه.

کنایه از تیرگی نفسانی و ظلمت گمراهی است. منظور بیت: با تکیه بر عقل منفعت‌طلب و سطحی‌نگر نمی‌توان عقبه‌های دشوار کمال الهی را پیمود، زیرا این عقل اگر فرضاً خورشید هم که باشد باز دچار تیرگی‌های نفسانی می‌گردد.]

خاک در چشمِ قلاووزان زنی کاروان را هالِک و گمره کنی (۳۴۸۷)

تو خاک بر چشم راهنمایان می‌پاشی و کاروان را تباه و گمراه می‌سازی. [منظور بیت: عقول بشری در شرایط عادی نیز دچار خطا و لغزش می‌شوند. و دلیل واضح آن اینست که دربارهٔ یک مطلب آراء متناقضی از سوی عقول آدمیان داده می‌شود. حال که لغزش و خطا برای عقول گریزناپذیر است، پس شایسته نیست که آدمی با گرایش به میگساری و شهوت‌رانی، امکان خطای عقل خود را چند برابر افزایش دهد. شارحی مراد از «قلاووزان» را در اینجا پیران طریقت دانسته که سهو مسلّم است و بر قرینه‌ای استوار نیست.]

نانِ جو حقّا حرام است و فسوس نفس را در پیش نِهْ نانِ سبوس (۳۴۸۸)

واقعاً که برای نَفْس امّاره حتی نان جو نیز حرام و حیف است. برای او باید نان سبوس فراهم کنی. یعنی نباید خواسته‌های نفسانی را برآورده سازی بلکه باید به او ریاضت دهی و برخلاف میل او رفتار کنی.

دشمنِ راه خدا را خوار دار دزد را مِنْبَر مَنِهْ، بر دار دار (۳۴۸۹)

دشمن طریق الهی را خوار و حقیر کن. برای دزد منبر فراهم مکن بلکه باید او را بالای دار بفرستی.

دزد را تو دست بُبْریدن پسند از بُریدن عاجزی، دستش ببند (۳۴۹۰)

بریدن دست دزد را جایز بدان. و اگر از بریدن دست دزد عاجزی لااقل دستش را ببند. [اشاره به حکم قطع دست دزد که در آیهٔ ۳۸ سورهٔ مائده آمده است. در اینجا مولانا نفس‌امّاره را به دزد تشبیه کرده که اندوخته‌های معنوی و روحی آدمی را به سرقت می‌برد. پس می‌گوید یا سلطه‌اش را کلاً ریشه‌کن کُن یا دست‌کم تحت ضبط و صیانتش درآور.]

(۳۴۹۱) گر نبندی دستِ او، دستِ تو بست گر تو پایش نشکنی، پایت شکست

اگر تو دست دزد را نبندی، دزد دست تو را می‌بندد. و اگر تو پای دزد را نشکنی، او پایت را می‌شکند. [اگر نفس امّارهٔ خود را به طاعت و عبادت مشغول نداری او تو را به خود مشغول می‌دارد.]

(۳۴۹۲) تو عدو را مَی دهی و نیشکر؟ بهرِ چه؟ گو: زَهر خند و خاک خَور

چرا به دشمنت شراب و شیرینی می‌دهد؟ یعنی آیا جایز است که خواسته‌های نفس امّاره‌ات را برآورده سازی؟ بلکه جایز است که به نفس امّاره بگویی تلخ‌کام باش و خاک ریاضت بخور. یعنی باید او را در برف فراق نگه داری و به خورشید عراقش نکشانی.

(۳۴۹۳) زد ز غیرت بر سبو سنگ و، شکست او سبو انداخت و از زاهد بجَست

خلاصهٔ مطلب آن زاهد از روی غیرت سنگی به کوزهٔ شراب زد و آنرا شکست. غلام نیز کوزهٔ شکسته را بر زمین انداخت و پا به فرار گذاشت و خود را از دست زاهد خلاص کرد.

(۳۴۹۴) رفت پیشِ میر و، گفتش: باده کو؟ ماجَرا را گفت یک یک پیشِ او

غلام نزد امیر رفت و امیر بدو گفت: پس شراب کجاست؟! غلام ماجرا را یکی‌یکی برای امیر تعریف کرد.

رفتنِ امیر خشم‌آلود برایِ گوشمالِ زاهد

(۳۴۹۵) میر چون آتش شد و بر جَست راست گفت: بنما خانهٔ زاهد کجاست؟

امیر از شدّت غضب یکپارچه آتش شد از جا پرید و به غلام گفت: بگو ببینم خانهٔ آن زاهد کجاست؟

(۳۴۹۶) تا بدین گُرز گران کوبم سرش آن سرِ بی‌دانشِ مادرْغَرَش[1]

تا با این گُرزِ سنگین بر سرش بکوبم. همان سرِ بی‌معرفتِ مادر فلانش را.

---

۱. غَر: فاحشه، قحبه. «مادرْغَر» نوعی فحش است.

او چه داند امرِ معروف از سگی طالبِ معروفی است و شُهرگی (۳۴۹۷)

آن زاهد چه می‌داند امر به معروف یعنی چه. بلکه او به سبب خباثت درونی، خواهان آوازه و شهرت است.

تا بدین سالوس خود را جا کند تا به چیزی خویشتن پیدا کند (۳۴۹۸)

زاهد می‌خواهد با این حیله خود را مقبول همگان سازد. و بدین وسیله انگشت‌نمای خاص و عام شود. [چنانکه ضرب‌المثل عرب می‌گوید: **خالِفْ تُعْرَفْ**. یعنی مخالفت کن تا مشهور شوی. آن زاهد نیز حتماً به این قاعده پایبند است.]

کو ندارد خود هنر اِلّا همان که تسلّس[1] می‌کند با این و آن (۳۴۹۹)

زیرا او هنری جز این کار ندارد که با این و آن مکر ورزد.

او اگر دیوانه است و فتنه‌کاو[2] داروی دیوانه باشد کیرِ گاو (۳۵۰۰)

اگر او (زاهد) دیوانه و فتنه‌جوست، داروی دیوانگی تازیانه است. [«کیرِ گاو» کنایه از تازیانه است. بحرالعلوم از شرح میرنوراللّه نقل می‌کند که در ماوراءالنهر آلت تناسلی گاو را خشک می‌کردند و مجرم را با آن تعزیر می‌کردند[3]. به هر حال بیت فوق از نظر تاریخ طب حائز این نکته است که در ادوار پیشین علاج دیوانگان را ضرب و شتم می‌دانستند زیرا عقیده داشتند که جنون ناشی از حلول اجنّه و پریان در کالبد بیمار است. پس باید بیمار را آنقدر مضروب ساخت تا ارواح خبیثه از تن او خارج شوند. چنانکه می‌فرماید:]

تا که شیطان از سرش بیرون رود بی‌لتِ[4] خربَندگان[5]، خر چون رود؟ (۳۵۰۱)

تا بر اثر ضربات تازیانه شیطان از کالبدش بیرون آید. به عنوان مثال، تا خر از دست

---

۱. تَسَلُّس: سالوسی و مکّاری.

۲. فتنه‌کاو: فتنه‌جو.

۳. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۲۹۸.

۴. لَتْ: سیلی. در اینجا به معنی کتک.

۵. خَربنده: مهترِ خر، خرکچی، آنکه خر را کرایه می‌دهد.

خرکچی‌ها کتک نخورد چگونه هموار راه می‌رود؟

(۳۵۰۲) میر بیرون جَست: دَبّوسی[۱] به دست نیم شب آمد به زاهد نیم مست

خلاصهٔ مطلب. امیر گُرزی به دست گرفت و از خانه بیرون پرید. و نیمه‌های شب بود که با حالی نیمه‌مست به درِ خانهٔ زاهد رسید.

(۳۵۰۳) خواست کُشتن مَردِ زاهد را ز خَشم مردِ زاهد گشت پنهان زیرِ پشم

امیر خواست از شدّت عصبانیت مرد زاهد را بکشد، ولی زاهد چون از قصد امیر اطّلاع داشت خود را زیر پشته‌ای از پشم پنهان کرد.

(۳۵۰۴) مردِ زاهد می‌شنید از میر، آن زیرِ پشمِ آن رَسَن‌تابان نهان

مرد زاهد در حالی که خود را زیر پشمِ ریسمان‌بافانْ پنهان کرده بود سخنان امیر را می‌شنید.

(۳۵۰۵) گفت: در رُو گفتنِ زشتیِّ مرد آینه تاند، که رُو را سخت کرد

زاهد با خود گفت: آینه می‌تواند عیب شخص را جلو او بگوید، زیرا که آینه روی خود را سفت و سخت کرده است. [آینه‌ها را در قدیم از لوح‌های آهنین می‌ساختند. بدین ترتیب که موادِّ جلادهنده را آنقدر روی آن می‌مالیدند که صاف و درخشان شود و به صورت آینه درآید. نکتهٔ بیت فوق اینست: برای اظهار حق باید هم استوار بود و هم قلبی زدوده از زنگار نفسانیات داشت، و الاّ آدمی حق‌گو نمی‌شود. چنانکه فرماید:]

(۳۵۰۶) روی باید آینه‌وار آهنین تات گوید: رویِ زشتِ خود ببین

باید مانند آینه رویی آهنین داشته باشی تا به تو بگوید: صورت زشت خود را تماشا کن. [منظور دو بیت اخیر: زاهد پیش خود گفت که من نمی‌توانم عیب امیر را در مقابل او بگویم، برعکسِ آینه که عیبِ هر کس را علناً به او نشان می‌دهد. پس من همچون آینه نقّادِ در حضور نیستم از اینرو خود را زیر پشته‌های پشم پنهان کرده‌ام. حکایت ذیل در بسط همین مطلب است.]

---

۱. دَبّوس: گُرز آهنین، چوبدستی ستبر.

حکایتِ مات کردنِ دلقک، سیّد شاهِ تِرْمَذ را

خلاصهٔ داستان

روزی شاهِ تِرْمَذ[1] با دلقکِ دربار شطرنج بازی کرد. دلقک بلافاصله شاه را در موقعیت مات شدن قرار داد و پی در پی می‌گفت: کیش، کیش (چنانکه در شطرنج متداول است) وقتی شاه دید که چاره‌ای جز مات شدن ندارد به شدّت غضبناک شد به طوری که مُهره‌های شطرنج را یکی‌یکی بر سرِ دلقک کوبید و به او دشنام داد. و سپس کتک مفصلی نیز نوشِ جانش کرد. شاه برای تلافی شکست خود یکبار دیگر دلقک را به بازی فراخواند. دلقک که از عاقبتِ مات شدنِ شاه می‌ترسید با ترس و لرز بازی را آغاز کرد و از قضا این بار نیز شاه را در موقعیت مات شدن قرار داد. اما بلافاصله از جایش پرید و به گوشه‌ای دوید و زیر چند لایه نمد خزید. شاه که هنوز متوجه مات شدن خود نشده بود تعجب کرد و گفت: آهای دلقک چرا بازی را نیمه‌کاره گذاشتی؟! کجا رفتی؟! چه می‌کنی؟! دلقک از زیر نمدها می‌گفت: قربان دوباره مات شدی! اینک آمادهٔ کتک خوردنم!

* * *

مولانا این حکایت کوتاه و طنزآمیز را نیز در واقع به عنوان وصف‌الحالِ زاهد آورده است. همانطور که در ابیات پیشین گفته شد شاه خشمگین به درِ خانهٔ زاهد رفت تا گوشمالش

---

۱. شهری در ماوراءالنهرِ قدیم، نزدیک رود جیحون که امروزه جزو تاجیکستان است.

دهد، اما زاهد از ترس سیاستِ شاه خود را زیر پشم‌ها پنهان کرده بود و با خود می‌گفت که مسلّم است که من نمی‌توانم روبروی شاه از او انتقاد کنم. پس نکتهٔ حکایت مذکور نقد روحیهٔ انتقادستیزی است، روحیه‌ای که مخصوص افراد کوته‌بین و خودخواه است. وقتی این روحیه توسعه یابد، تملّق کالای رایج جامعه می‌شود.

* * *

(۳۵۰۷) شاه با دلقک همی شِطْرنج باخت مات کردش زود، خشمِ شه بتاخت

شاه تِرمَذ با دلقکِ خود شطرنج بازی می‌کرد. دلقک، شاه را مات کرد و شاه بلافاصله عصبانی شد. [اگر «زود» را قید «مات کردش» بدانیم بدین معنی است که دلقک، شاه را فوراً مات کرد.]

(۳۵۰۸) گفت: شَه‌شَه، وآن شَهِ کِبْرآورش یک یک از شِطرنج می‌زد بر سَرَش

دلقک گفت: کیش، کیش. و آن شاه متکبّر از روی عصبانیت مهره‌های شطرنج را بر سرِ دلقک می‌کوفت. [در بازی شطرنج رسم است که وقتی شاه در تیررس مُهرهٔ حریف قرار می‌گیرد، به او می‌گویند: کیش! یعنی شاهت در خطر است. یا باید آن را به خانهٔ امن حرکت دهی، و یا مهره‌ای را حایل شاه و مهرهٔ خطرسازِ حریف کنی در صورتی که امکان حرکتِ شاه نباشد و هیچ مُهره‌ای نیز نتواند او را پوشش دهد این حالت را «مات» گویند. «شَه‌شَه» اعلام کیش دادن به شاه است. یعنی شاهت کیش است، شاهت کیش است.]

(۳۵۰۹) که بگیر اینک شَهت، ای قَلْتَبان[1] صبر کرد آن دلقک و گفت: اَلْاَمان

که ای دیّوث بگیر این هم کیشی که می‌دهی. آن دلقک که دید شاه بدجوری عصبانی شده بر جفای او صبر کرد و گفت: شاها امان بده.

(۳۵۱۰) دستِ دیگر باختن[2] فرمود میر او چنان لرزان، که عُور از زَمْهَریر

شاه امر کرد که یک دست دیگر بازی کنند. دلقک چنان از ترس به خود می‌لرزید که

---

۱. قَلْتَبان: بی‌حمیّت، دیّوث.

۲. باختن: بازی‌کردن.

شخصِ برهنه در سرمای سوزان.

باخت دستِ دیگر و، شه مات شد وقتِ شَه‌شَه گفتن و میقات[1] شد (۳۵۱۱)

مجدّداً یک دستِ دیگر بازی کردند و شاه مات شد و وقت آن رسید که دوباره دلقک بگوید: کیش، کیش. و وقت آن رسید که شاه دوباره دلقک را به باد کتک بگیرد.

برجَهید آن دلقک و در کُنج رفت شش نمد بر خود فکند از بیم، تفت[2] (۳۵۱۲)

دلقک از جا پرید و به گوشه‌ای رفت و از ترس شاه خود را شتابان در شش لایه نمد پوشاند.

زیرِ بالش‌ها و زیرِ شش نمد خفت پنهان، تا ز زخمِ شَه رهد (۳۵۱۳)

دلقک زیر چند بالش و زیر شش لایه نمد مخفی شد تا از ضربات شاه جان بدر برد.

گفت شَه: هی‌هی چه کردی؟ چیست این؟ گفت: شَه شَه، شَه شَه ای شاهِ گُزین (۳۵۱۴)

شاه به دلقک گفت: این چه کاری است که می‌کنی؟ این عمل دیگر چیست؟ دلقک گفت: ای شاهِ ممتاز کیش شدی، کیش!

کَی توان حق گفت جز زیرِ لحاف با تو ای خشم‌آورِ آتش‌سِجاف[3] (۳۵۱۵)

ای خشمگینِ آتشین مزاج، حرف حق را با تو جز در زیر لحاف کی می‌توان در میان گذاشت! [منظور مصراع اول بر دو وجه قابل تفسیر است. یکی آنکه غالب مردم حرف حق را فقط در محیط‌های امن می‌زنند. یعنی جایی انتقاد می‌کنند که کسی متعرّض آنان نشود. و کم دیده می‌شود که کسی خطر کند و حرف حق را جهاراً بر لسان آرد، چرا که زان‌پس همجُ رِعاع سنگ جفا در قفایش پرانند. وجه دوم آنکه غالب مردم حرف حق را در پوششی از استعاره و

---

۱. میقات: وعده‌گاه، وقت.

۲. تَفْت: شتاب، تعجیل. در اینجا حالت قید دارد به معنی شتابان.

۳. سِجاف: فرجهٔ بین دو پرده، باریکه‌ای که در حاشیهٔ جامه دوزند، لحاف و پوشش. «آتش‌سِجاف» یعنی کسی که در پوششی از خشم است. کنایه از آدم خشمگین.

مجاز به یکدیگر می‌گویند.]

(۳۵۱۶) ای تو مات و، من ز زخمِ شاه مات　　می‌زنم شَه‌شَه به زیرِ رخت‌هات

ای شاهی که در شطرنج مات شده‌ای، و من نیز از ضربات تو مات شده‌ام. من اینک مجبورم که زیر بالش و نمد به تو کیش دهم.

(۳۵۱۷) چون محلّه پُر شد از هَیهایِ میر　　وز لگد بر در زدن، وز دار و گیر[1]

در اینجا مولانا دوباره به حکایت زاهد و امیر رجوع می‌کند و می‌فرماید: چون که محلّه از غوغای امیر و لگد زدن‌های او بر درِ خانهٔ زاهد و بگیر و ببندش پُر شده بود. [این بیت کلاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

(۳۵۱۸) خلق بیرون جَست زود از چپّ و راست　　کِای مُقدَّم وقتِ عفو است و رضاست

خلق‌اللّه فوراً از چپ و راست بیرون ریختند و گفتند: ای پیشوا هنگام عفو و رضایت است.

(۳۵۱۹) مغزِ او خشک‌ست و، عقلش این زمان　　کمترست از عقل و فهمِ کودکان

گفتند که زاهد مردی تندخو و سودائی‌مزاج است و در حال حاضر عقل او از عقل و فهم کودکان نیز کمتر است.

(۳۵۲۰) زهد و پیری، ضعف بر ضعف آمده　　واندر آن زُهدش گشادی ناشده

زهدگرایی و سالخوردگیِ او ناتوانیِ او را دوچندان کرده است. به علاوه او از زهد خود نیز طرفی نبسته است. یعنی به مقصود نرسیده است.

(۳۵۲۱) رنج دیده، گنج نادیده ز یار　　کارها دیده، ندیده مزدِ کار

در راه معشوق ریاضات بسیاری کشیده اما گنجی از معشوق خود به دست نیاورده

---

۱. دار و گیر: بگیر و ببند، هنگامه، توقیف و اسیر کردن اشخاص.

است، و کارهای بسیاری صورت داده ولی پاداشی دریافت نکرده است.

یا نبود آن کارِ او را خود گُهَر یا نیامد وقتِ پاداش از قَدَر (۳۵۲۲)

یا اعمال او خلوص و اصالتی نداشته، و یا تقدیر الهی هنوز پاداش اعمال او را مقدّر نکرده است.

یا که بود آن سعی چون سعیِ جُهود یا جزا وابستهٔ میقات بود (۳۵۲۳)

یا آنکه سعی و تلاش او همچون سعی و تلاش کافران تباه شده است، و یا پاداش او به وقتی معیّن موکول شده است.

مر وَرا درد و مصیبت این بس است که درین وادیِّ پُر خون بی‌کس است (۳۵۲۴)

درد و رنج او همین قدر کافی است که در این هامونِ پُرخون تنهاست. یعنی در عرصهٔ پررنج زهد و ریاضت تنها مانده است و بی‌مراد.

چشم پُردرد و نشسته او به کُنج رُو تُرُش کرده، فرو افکنده لُنج[1] (۳۵۲۵)

او با چشمی پُردرد در گوشه‌ای نشسته، چهره درهم کشیده و لب‌ها را (به علامت ناراحتی و پریشانی) فرو آویخته است.

نه یکی کَحّال[2]، کو را غم خورَد نیش[3]، عقلی که به کُحلی[4] پی بَرَد (۳۵۲۶)

نه چشم‌پزشکی هست که به دادِ او برسد، و نه عقلی دارد که خود به دارویی دست پیدا کند. [منظور بیت: چشم باطنی او علیل است. و طبیب روشن‌بینی نیز پیدا نمی‌شود که او را ارشاد کند، و خود او نیز آنقدر عقل ندارد که به سرمهٔ هدایت دست یابد و چشم دل خود را بدان روشنی بخشد.]

---

۱. لُنج: لب.

۲. کَحّال: طبیب چشم در دوران پیشین، کسی که به چشم‌ها سرمه می‌کشید.

۳. نیش: مخفّفِ «نی‌اش» یعنی نیست او را، ندارد.

۴. کُحل: سرمه، سرمه کشیدن.

(۳۵۲۷) اجتهادی می‌کند با حَـرْز[۱] و ظـن کار، در بوک[۲] است تا نیکو شدن

از اینرو سعی و تلاشی از روی حدس و گمان صورت می‌دهد. کار تا سامان یافتن به احتمالات بستگی دارد.

(۳۵۲۸) زآن رَهَش دور است تا دیدارِ دوست کو نجویَد، سَر، رئیسیش[۳] آرزوست

از اینرو تا او به دیدار حضرت معشوق برسد راهی طولانی در پیش دارد. او پیشوا نمی‌طلبد بلکه هوای ریاست در سر دارد. یعنی به جای اینکه به انسانی کامل سر بسپارد، خود را انسانی کامل می‌پندارد.

(۳۵۲۹) ساعتی او بـا خـدا انـدر عِـتاب[۴] که نصیبم رنج آمد زین حساب

از روی پریشانی گاهی به حضرت حق عتاب می‌کند که با این حساب من از این همه مجاهده رنجی بیش نصیبم نشده است.

(۳۵۳۰) ساعتی با بختِ خود انـدر جـدال که همه پَـرّان و مـا بـبُریده بـال

گاهی با بخت و اقبال خود می‌ستیزد و می‌گوید: همهٔ سالکان به سوی مقاصد عـالی خود پرواز می‌کنند، ولی ما بالِ پروازمان قطع شده است.

(۳۵۳۱) هر که محبوس است اندر بو و رنگ گر چه در زُهدست، باشد خُوش تنگ[۵]

هر کس که در بو و رنگ، یعنی در زندان ظاهرگرایی و قشـری‌گری مـحبوس مـانَد، گرچه زهد ورزد ولی باز خُلقش تنگ است. [پس لازم است که سـالک طـبعش را بـوسیلهٔ عرفان و ایقان بلند کند و از تنگ‌نظری‌های زهدفروشانه نجات یابد.]

---

۱. حَرْز: حفظ کردن، حدس، تخمین.

۲. بُوک: امید، کاش.

۳. رئیسی: با یای مصدری به معنی ریاست.

۴. عِتاب: با خشم و تندی کسی را مورد خطاب قرار دادن.

۵. خُوش تنگ: مخفّفِ خوی‌اش تنگ است.

تـــا بـرون نـاید ازیـن نـنگین مُـناخ[1] کَی شود خُویَش خوش و صدرَش فَراخ؟ (۳۵۳۲)

تا از این حصارِ تنگ بیرون نیاید، کی ممکن است که خوی‌اش نیکو شود و شرح‌صدر پیدا کند؟ [با آنکه در نسخه‌های معتبر «نـنگینْ‌مُناخ» آمـده (بـه مـعنی حـصارِ نـنگین) ولی «تنگینْ‌مُناخ» مولاناوارترست. چنانکه در **دیوان شمس** می‌فرماید:

از ایـــن تـــنگینْ‌قفس جـــانا پـــریدی وز ایـــن زنـــدانِ طـــرّاران رهـــیدی]

زاهدان را در خلا پیش از گشـاد کارد و اُسـتُرّه[2] نشـاید هـیچ راد (۳۵۳۳)

روا نیست که پیش از آنکه زاهد به فتح و گشایشی رسد به دستش کارد و تیغی داد. [آنان که سلوک و خلوت‌نشینی را آغاز می‌کنند، تا وقتی که به فتوحات ربّانی نرسیده‌اند دچار نوعی دلتنگی و پریشانی می‌شوند، از اینرو نباید ابزار کُشنده‌ای در اختیارشان نهاد. زیرا ممکن است از فرط هیجانات روحی خود را خلاص کنند.]

کز ضَجَر[3] خود را بدرّانـد شکـم غـصّهٔ آن بـی‌مُرادی‌هـا و غـم (۳۵۳۴)

زیرا ممکن است که از شدّت دلتنگی و از غم ناکامی‌ها و اندوه شکم خود را پاره کند. [حکایت بعدی در بسط همین نکته است.]

---

۱. مُناخ: خوابگاه شتر، استراحتگاه شتر. در اینجا به معنی حصار.

۲. اُسْتُرّه: (بدون تشدید) به معنی تیغ سلمانی.

۳. ضَجَر: دلتنگی.

انداختنِ مُصطفیٰ عَلَیه‌السَّلام، خود را از کوهِ حِرا از وحشتِ دیر نمودنِ جبرئیل علیه‌السَّلام، و نمودنِ جبرئیل علیه‌السَّلام، خود را به وی که مَیَنداز که تو را دولت‌ها در پیش است

خلاصهٔ داستان

گاهی پیامبر(ص) از فراق حضرت حق ناراحت می‌شد. و در آن حال می‌خواست خود را از کوه بیفکند. جبرئیل بدو می‌گفت: اینقدر ناراحت مباش. پیامبر مدتی آرام می‌گرفت، ولی دوباره سوز هجران همهٔ وجودش را احاطه می‌کرد و می‌خواست خود را از کوه به پایین افکند و مجدّداً جبرئیل بر او ظاهر می‌شد و وی را آرامش و سکینت می‌داد. به هر تقدیر این قبض و بسط ادامه داشت تا آنکه حجاب واپس رفت و شاهد حقیقت را در درون خود یافت.

* * *

استاد فروزانفر مأخذ آن را از **دلائل النبوه** (ابونعیم) جلد اول صفحهٔ ۶۹ آورده است[۱] که چون متن روایت مذکور عربی است آنرا ترجمه می‌کنیم: «ابن عبّاس نقل می‌کند: هنگامی که در کوهِ حِراء به رسول خدا وحی نازل شد چند روزی در آنجا درنگ کرد در حالی که جبرئیل را نمی‌دید. بدین جهت سخت اندوهگین شد بطوریکه از شدّت ناراحتی گاه به جانب ثَبیر (کوهی است در حومهٔ مکّه) می‌دوید و گاه به جانب حِراء. و می‌خواست خود را از کوه به زیر افکند. در این حال که به سوی یکی از کوهها می‌رفت ناگهان صدایی از آسمان شنید و مدهوش ایستاد».

---

۱. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۸۸.

ابن‌هشام گوید که پیامبر(ص) ابتدا میل عجیبی به خلوت داشت و هیچ چیز را بهتر از خلوت دوست نمی‌داشت. طبق عادت هر سال یک ماه در حِراء خلوت می‌گزید و پس از خلوت یک راست به سوی کعبه می‌رفت و پس از انجام هفت بار طواف به منزلش بازمی‌گشت[۱].

مولانا این فصل را در تبیین حالت قبض خلوت‌نشینان در بدایت خلوت‌نشینی آورده است. او می‌گوید چون گوهر حقیقت در درون یافته آید دیگر این پریشانی و قلق که از حالت قبض نشأت می‌گیرد از میان برمی‌خیزد.

* * *

(۳۵۳۵) مصطفیٰ را هَجْر چون بفراختی خویش را از کوه می‌انداختی

هرگاه هجران، حضرت محمد مصطفی(ص) را دلتنگ می‌کرد می‌خواست خود را از کوه به پایین افکَنَد.

(۳۵۳۶) تا بگفتی جبرئیلش: هین مکن که تو را بس دولت است از امرِ کُن[۲]

تا اینکه جبرئیل به او می‌گفت: بهوش باش و این کار را مکن که طبق مشیّت الهی دولت‌های بسیاری نصیب تو شود. یعنی به سعادات معنوی نایل شوی.

(۳۵۳۷) مصطفیٰ ساکن شدی ز انداختن باز هِجران آوریدی تاختن

محمد مصطفی(ص) از فرو افکندن خود آرام می‌گرفت، باز غم هجران بر او حمله می‌آورد.

(۳۵۳۸) باز خود را سرنگون از کوه، او می‌فکندی از غم و اندوه او

پیامبر(ص) دوباره از شدّت غم و اندوه می‌خواست خود را از کوه پایین افکند.

(۳۵۳۹) باز خود پیدا شدی آن جبرئیل که مکن این، ای تو شاهِ بی‌بدیل

مجدّداً جبرئیل ظاهر می‌شد و می‌گفت: ای شاه بی‌نظیر این کار را مکن.

---

۱. ر.ک. السیرةالنبویة لابن هشام، ج ۱، ص ۲۴۹.

۲. اَمرِ کُن: ر.ک. شرح بیت (۱۷۸۹) و (۲۴۴۰) دفتر اول.

همچنین می‌بود تا کشفِ حجاب تا بیابید آن گهر را او ز جیب (۳۵۴۰)

حال پیامبر(ص) همچنان بر این منوال بود تا آنکه بالاخره توانست گوهرِ مقصود را در درون خویش پیدا کند. [حالت قبض از میان رفت و بسط و فتوح برای او رخ نمود. و زان‌پس دغدغهٔ هجران از او رخت بر بست.]

بهرِ هر محنت چو خود را می‌کُشند اصلِ محنت‌هاست این، چونش کَشَند؟ (۳۵۴۱)

مردم دنیا به خاطر هر رنج و محنتی می‌خواهند خود را بکشند. اصل همهٔ رنج‌ها و محنت‌ها، فراق و هجران الهی است. یعنی وقتی مردم برای غم‌های دنیوی حاضرند خودکشی کنند، چگونه می‌توانند اصل و سرچشمهٔ همهٔ غم‌ها را که همانا هجران از حق است تحمّل کنند؟ [چنانکه مولی‌العارفین حضرت علی(ع) در دعای شریف کمیل فرماید: فَلَئِنْ صَيَّرْتَنی لِلْعُقوباتِ مَعَ اَعْدائکَ وَ جَمَعْتَ بَيْنی وَ بَيْنَ اَهْلِ بَلائکَ وَ فَرَّقْتَ بَيْنی وَ بَيْنَ اَحِبّائکَ وَ اَوْلِيائکَ فَهَبْنی يا اِلٰهی وَ سَيِّدی وَ مَوْلایَ وَ رَبّی صَبَرْتُ عَلیٰ عَذابِکَ فَکَيْفَ اَصْبِرُ عَلیٰ فِراقِکَ؟ «پس اگر مرا برای کیفرها در شمار دشمنانت درآوری و با گرفتارانِ بلایت در یک جا گردآوری و میان من و اولیاء و دوستانت جدایی افکنی، گیرم معبودا و سرورا و صاحبا بر کیفرت شکیبا باشم اما چه‌سان بر دوری تو شکیبایی ورزم؟»]

از فدایی مردمان را حیرتی‌ست هر یکی از ما فِدای سیرتی‌ست (۳۵۴۲)

مردم از فداشدن دچار حیرت می‌شوند. در حالی که هر یک از ما فدای خصلتی شده‌ایم. یعنی مردم طبق غریزهٔ «حبِّ ذات» از اینکه می‌بینند و یا می‌شنوند که فلان عاشقِ پاکباخته خود را فدای آرمان و هدف خود کرده حیرت می‌کنند و با حیرت می‌گویند: عجیب است! دیدی فلان‌الدّین چگونه دست از زندگی شُست و با میل و اختیار فدا شد؟! در حالی که خبر ندارند که هر یک از ما آدم‌ها خود را فدای سیرت و آرزویی کرده‌ایم. بعضی فدای شهوت شده‌ایم، بعضی فدای شهرت و... حال که قرار است انسان خود را فدا کند چرا در راه اهداف عالی فدا نشود؟ چنانکه فرماید:

ای خُنُک آنکه فدا کرده‌ست تن بهرِ آن که ارزد فدایِ آن شدن (۳۵۴۳)

خوشابه حال کسی که جسم خود را در راه چیزی فدا کرده است که ارزش فدا شدن دارد.

(۳۵۴۴) هر یکی چونکه فدایـیِّ فـنی‌ست کاندر آن رَه صرفِ عُمر و کُشتنی‌ست

از آنرو که هر کس در راه کاری فدا شده است و در آن راه عمر خود را صرف می‌کند و جان می‌بازد. [مصراع اول بیت فوق شرط است، و مصراع دوم و بیت بعدی متعلق شـرط، و بیت (۳۵۴۶) جزای شرط.]

(۳۵۴۵) کُشتنی اندر غـروبی یـا شُـروق که نه شایق[۱] مانَد آنگه نه مَشوق[۲]

جان باختنی که یا در ظلمت رخ می‌دهد یا در روشنی (و اگر در روشنی رخ دهد در آن جان باختن) نه عاشق بر جای مانَد و نه معشوق. [شارحی «غروب» را جمع غرب به معنی باختر و «شروق» را جمع شرق به معنی خاور گرفته است که مناسبتی ندارد. بهتر است مراد از «غروب» را تیرگیِ ضلالت و مراد از «شُروق» را روشنیِ هـدایت بگـیریم. پس «غـروب» و «شروق» در اینجا جمع مکسّر نیست. در واقع این بـیت تـوضیح مـطلبی است کـه در بـیت (۳۵۴۱) و (۳۵۴۲) آمده است. یعنی مردم در هر حال فدا می‌شوند منتهی یک دسـته در راه آرزوهای سخیف و ظلمانی، و دسته‌ای دیگر در راه اهداف عالی و نورانی. مصراع دوم بـیت فوق، مربوط است به «شروق». یعنی در واقع فدا شدن در راه اهداف عالی و نورانی را توضیح داده است که در آن صورت مباینت و غیریّتِ عاشق و معشوق از میان برمی‌خیزد و عاشق در وجود معشوق وحدت می‌یابد و با او یکی می‌گردد.]

(۳۵۴۶) باری این مُقبِل فدایِ این فن است کاندر او صد زندگی در کُشتن است

خلاصه این نیکبخت خود را فدای کاری کرده است که در آن فدا شدن صدگونه حیات نهفته است.

(۳۵۴۷) عاشق و معشوق و عشقش بر دوام در دو عالَم بـهره‌مند و نـیکْ‌نام

عاشق و معشوق و عشق او جاودان است و در دو جهان بهره‌مند و خـوش‌نام. [پس هر که در راه عشق الهی بمیرد فنا نیابد و چیزی از دست ندهد بلکه به بقای حقیقی رسـد و

---

۱. شایق: مشتاق، در اینجا به معنی عاشق.

۲. مَشُوق: هرآنچه مورد اشتیاق است. در اینجا به معنی معشوق.

دولت و حشمت والای معنوی نصیب او گردد. چنانکه طبق مفاد آیهٔ ۱۷۰ سورهٔ آل عمران شهیدانِ طریق الهی را مرگی نیست بل نزد پروردگار خود به ارزاق روحانی مرزوق‌اند و شادمان به عطایای فضل الهی.]

یا کِرامی اِرْحَموا اَهْلَ‌الْهَویٰ شَأْنُهُمْ وِرْدُ‌التَّوی بَعْدُ‌التَّویٰ (۳۵۴۸)

ای یاران بزرگوارم بر عُشّاق رحم آرید، زیرا کار آنان اینست که از هر مرگ به مرگی دیگر درآیند. [«هَویٰ» هم به معنی عشق است و هم به معنی هوای نفس. یعنی هم جنبهٔ مثبت دارد و هم منفی. پس «اهل‌الهوی» هم به معنی عشّاق است، و هم به معنی نَفْس‌پرستان. لیکن در اینجا معنی اول مناسبت‌تر است. انقروی و چند تن دیگر معنی دوم را ملحوظ داشته‌اند که ضعیف است. بیت فوق از زبان مولاناست و دعوت یاران به درک کردن حال عشّاق. چنانکه بیت ذیل نیز مشعر بر این معنی است.]

عفو کن ای میر بر سختیِّ او در نگر دَر دَرد و بدبختیِّ او (۳۵۴۹)

در اینجا مولانا به نقل صورت حکایت رجوع می‌کند و از قول مردم می‌گوید: ای امیر درشتیِ او (زاهد) را عفو کن و به دردمندی و بدبختی او نگاه کن.

تا ز جُرمت هم خدا عفوی کند زَلَّتَت[1] را مَغْفِرت در آکَنَد (۳۵۵۰)

تا خداوند نیز از گناهت درگذرد و لغزش تو را بیامرزد.

تو ز غفلت بس سبو بشکسته‌ای در امیدِ عفو دل دربسته‌ای (۳۵۵۱)

تو نیز از روی غفلت کوزه‌های بسیاری شکسته‌ای و دل به امید عفو الهی بسته‌ای.

عفو کن تا عفو یابی در جزا می‌شکافد مو قَدَر اندر سزا (۳۵۵۲)

پس تو از لغزش دیگران درگذر تا به پاداشِ آن مشمول عفو شوی، زیرا تقدیر الهی در خصوص پاداش و مکافات بسیار دقیق عمل می‌کند.

---

۱. زَلَّت: لغزش، خطا.

جواب گفتنِ امیر مر آن شفیعان را و همسایگان زاهد را که گستاخی چرا کرد؟ و سبویِ ما را چرا شکست؟ من در این باب شفاعت قبول نخواهم کرد که سوگند خورده‌ام که سزایِ او را بدهم

(۳۵۵۳) میر گفت: او کیست کو سنگی زند بر سبویِ ما؟ سبو را بشکند؟

امیر به جمع شفاعت‌کننده گفت: آن زاهد کیست که سنگی بر کوزهٔ شراب ما بزند و آنرا بشکند؟

(۳۵۵۴) چون گذر سازد ز کویم شیرِ نر ترس ترسان بگذرد با صد حَذَر

اگر شیر نر از محلّهٔ ما عبور کند با ترس و احتیاطِ فراوان می‌گذرد. [پس که ما قدرتمندیم.]

(۳۵۵۵) بندهٔ ما را چرا آزرد دل؟ کرد ما را پیشِ مهمانان خَجِل

چرا زاهد غلام ما را آزرده‌خاطر کرد و ما را نزد مهمانانمان شرمگین ساخت؟

(۳۵۵۶) شربتی که بِهْ ز خونِ اوست، ریخت این زمان همچون زنان از ما گریخت

شرابی را که از خون او (زاهد) بهتر است زد و بر زمین ریخت. و اکنون مانند زنان از دست ما گریخته است.

(۳۵۵۷) لیک جان از دستِ من او کَی بَرَد؟ گیر همچون مرغ بالا بَر پَرَد

اما کی ممکن است که از دستم جان بدر برد؟ اگر فرضاً او مانند پرنده به اوج آسمان پرواز کند. [مصراع دوم شرط، و بیت بعدی جزای شرط است.]

(۳۵۵۸) تیرِ قهرِ خویش بر پَرَّش زنم پَرّ و بال مُرده‌ریگش[1] برکَنَم

تیر قهر خود را بر بال و پر او فرود آورم، و بال و پرِ حقیرش را می‌کَنَم.

---

۱. مُرده‌ریگ: ر.ک. شرح بیت (۶۲۷) دفتر دوم.

گر رود در سنگِ سخت، از کوششم　　از دلِ سنگش کنون بیرون کَشَم　　(۳۵۵۹)

اگر فرضاً از خطر سعی و کوشش فراوانم به درون سنگ خارا رود، همین الآن از دل سنگ بیرونش می‌آورم.

من بِرانم بر تنِ او ضربتی　　که بود قَوّادکان[1] را عِبرتی　　(۳۵۶۰)

چنان ضرب شستی به او نشان دهم که مایهٔ عبرت همهٔ دیّوثان حقیر باشد.

با همه سالوس با ما نیز هم؟　　دادِ او و صد چو او این دَم دهم　　(۳۵۶۱)

با همه حقّه‌بازی، با ما هم بله؟! مزد او و صد نفر مثل او را کف دستشان می‌گذارم.

خشمِ خونخوارش شده بُد سرکشی　　از دهانش می‌برآمد آتشی　　(۳۵۶۲)

خشمِ کُشندهٔ امیر، خروشیده بود و از دهانش آتش می‌بارید.

دوم بار دست و پایِ امیر را بوسیدن و لابه کردن شفیعان و همسایگانِ زاهد

آن شفیعان از دَمِ هَیهایِ او　　چند بوسیدند دست و پایِ او　　(۳۵۶۳)

آن جماعتِ شفاعت‌کننده همینکه غوغا و عربدهٔ امیر را شنیدند از ترس چند بار دست و پای او را بوسیدند.

کای امیر از تو نشاید کین کَشی　　گر بشد باده، تو بی‌باده خوشی　　(۳۵۶۴)

به او گفتند: ای امیر انتقام‌گیری زیبندهٔ تو نیست. اگر شراب از دست رفت، تو بدون شراب هم مست و سرخوشی. [تو به شراب ظاهری نیاز نداری در حالی که درونت از شراب حقیقی مست است. از اینجا به بعد «امیر» کنایه از انسان کامل است که شاهِ کونین محسوب

---

۱. قوّادکان: دیّوثان حقیر و فرومایه. قَوّاد + کافِ تصغیر + ان (علامت جمع فارسی).

شود و از بادهٔ عشق جبّار مست است.]

(۳۵۶۵) بـــاده سـرمایه ز لطـفِ تـو بَـرَد لطفِ آب از لطفِ تو حسرت خورد

شراب از لطافت روح تو لطیف شده است، و لطافت آب بـر لطـافت و نـرمخویی تـو حسرت می‌خورد.

(۳۵۶۶) پادشاهی کن، ببخشش ای رحـیم اَیْ کریمَ ابْنَ‌الْکَـریمِ ابـنِ‌الْکـریم

ای مهربان، ای بخشنده، زادهٔ بخشنده، زادهٔ بخشنده، شاهانه عمل کن و او را بـبخش. [«اَیْ» از حروف ندای عربی است. و «کریم»، منادای مـضاف است و واجب‌النَّـصب. «اِبـنَ» عطف بیان است و تابع اِعراب متبوع خویش. «الکریم» مضافٌ‌الیه است و مجرور. «اِبنِ» عطف بیان است و تابع اِعراب متبوع خود. و اگر حرف ندا را فارسی فَرض کنیم باید «اِیْ» بخوانیم و حرف ندا را ملغای از عمل کنیم. در اینصورت اِعراب اسماء فوق اینست: ای کریمُ ابْنُ‌الکَریمِ بنِ الْکَریم. مصحّحان نسخ مثنوی عموماً در اِعراب‌گذاری اشتباه کرده‌اند.]

(۳۵۶۷) هر شرابی بـندهٔ ایـن قـدّ و خَـد[1] جمله مستان را بود بر تـو حسـد

هر شرابی غلام این قدّ و صورت است. همهٔ مستان بر تو حسادت می‌ورزند.

(۳۵۶۸) هـیچ مـحتاج مَـیِ گـلگون نـه‌ای ترک کن گلگونه، تـو گُـلگونه‌ای

تو اصلاً هیچ نیازی به شراب سرخ نداری. سرخاب را رها کن که تو خـود صـورتی سرخ همچون گُل داری.

(۳۵۶۹) ای رخِ چون زُهره‌ات[2] شَمْسُ‌الضُّحیٰ ای گـدایِ رنگِ تـو گُـلگونه‌ها

ای کسی که صورت زُهره مـانندت هـمچون آفـتابِ چـاشتگاه است. ای کسـی کـه سرخاب‌ها از رنگ تو گدایی می‌کنند.

---

۱. خَدّ: چهره، رخسار، گونه. جمع: خُدود.
۲. شَمْسُ‌الضُّحیٰ: آفتاب چاشتگاه.

باده کاندر خُنْب مـی‌جوشد نـهان ز اشتیاقِ رویِ تو جُـوشَد چـنان (۳۵۷۰)

شراب که پنهانی در خمره می‌جوشد از اشتیاق روی تو آنچنان می‌جوشد. [این ابیات همانطور که قبلاً گفته شد در خطاب به انسان کامل است که مظهر تامّ و تمام اسماء و صفات الهی است.]

ای همه دریا چه خواهی کرد نـم؟ و ای همه هستی چه می‌جویی عدم؟ (۳۵۷۱)

ای انسانی که تو خود همه دریایی، نَم را می‌خواهی چه کار؟ و ای کسـی کـه تـماماً وجودی، چرا به دنبال عدم و نیستی برآمده‌ای؟ [ای انسان تو که مظهر کامل حقّی چرا اسـیر عوارض سطحی و نمودهای بی‌بودِ دنیوی شده‌ای؟]

ای مَهِ تابان چه خواهی کرد گَرد؟ ای که مَه در پیشِ رویت روی زرد (۳۵۷۲)

ای ماهِ تابان، گَرد و غبار را می‌خواهی چه کار؟ ای که ماهِ تابان در برابرِ جـمال تـو خجل و شرمنده است.

تو خوش و خوبی و، کانِ هر خوشی تو چـرا خـود مـنّتِ بـاده‌کَشـی؟ (۳۵۷۳)

ای امیر (انسان کامل) تو خود زیبا و محبوبی و کانون همهٔ زیبایی‌ها هستی. چرا منّت شراب را می‌کشی؟

تـاجِ کَـرَّمْناست بـر فـرقِ سَـرَت طَـوقِ اَعْـطَیْناکَ آویـزِ بـرت (۳۵۷۴)

تاج کرامت الهی بر تارَکت نهاده شده است و گردن‌بند عـطایای ربّـانی بـر سـینه‌ات آویزان. [کَرَّمْنا (= گرامی داشتیم) اشارت است به آیهٔ ۷۰ سورهٔ اِسراء که توضیح آن در شرح بیت (۶۷) دفتر دوم آمده است. اَعْطَیْناکَ (= به تو بخشیدیم) اشارت است به آیـهٔ ۱ سـورهٔ کوثر: اِنّا اَعْطَیْنـاکَ الْکَوْثَر. «ما به تو بخشیدیم کوثـر را». تـوضـیح کـوثر در شـرح بـیت (۱۹۰۱) دفـتر اول آمده است. مراد از «کَرَّمْنا» و «اَعْطَیْناکَ» در اینجا کـرامت و عـطایـای الهی به انسان است. منظور بیـت فوق: ای انسان تو در والاتـرین درجهٔ شرافت و کرامت قـرار گرفته‌ای. تـو را نـزیبد کـه بـه نـمودهای طـبیعی مـقیّد شـوی و خـود را مـحتاج بـدان‌هـا دانی.]

(۳۵۷۵) **جوهرست انسان و، چرخ او را عَرَض جمله فرع و پایه‌اند و او غـرض**

انسان جوهر[۱] است و آسمان و افلاک (کلّ دنیا) عَرَضِ[۲] او. همهٔ کائنات جهان فرع و پلّه‌اند و مقصود نهایی انسان است. [این ابیات همچنان در وصف انسان کامل است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱) دفتر اول.]

(۳۵۷۶) **ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش چون چنینی خویش را ارزان فروش؟**

ای کسی که عقل و تدبیرها و هوش‌ها، غـلام تـوست، چـرا خـود را ایـنچنین ارزان می‌فروشی؟ [مولانا در اثر دیگر خود فرماید: «مفروش خویش ارزان که تو بس گرانبهایی... چون تأمّل کنی اصل، تو باشی و اینها (علوم ظاهری) همه فرعِ تو[۳]».]

(۳۵۷۷) **خدمتت بر جمله هسـتی مُـفْتَرَض جوهری چون نَجْدَه[۴] خواهد از عَرَض؟**

خدمت کردن به تو بر جمیع موجودات هستی واجب است. چرا باید جوهر از عَرَض یاری طلب کند؟ [«مُفْتَرَض» اسم مفعول از باب افتعال در اینجا معنی مصدری دارد، یعنی به معنی وجوب و فریضه است. منظور بیت: انسان که زبدهٔ جهان هسـتی است و مـدار آن، روا نیست که بجز حق از موجودات استمداد جوید.]

(۳۵۷۸) **علم جویی از کتب‌ها ای فسـوس ذوق جویی تو ز حلوا، ای فسوس**

دریغا که دانش را از کتاب‌ها طلب می‌کنی. دریغا کـه لذّت را از شـیرینی مـی‌جویی. [چنانکه در **دیوان شمس** گوید:

مـــردِ خـــدا عـــالِم از حـــق بُـــوَد مـــردِ خـــدا نـــیست فـــقیهِ کـــتاب

پس به علم مستعار بسنده مکن که دانش حقیقی در کتاب روح آدمی است.]

(۳۵۷۹) **بحرِ علمی، در نَمی پـنهان شـده در سه گَز تن عالَمی پنهان شـده**

تو (ای انسان) دریایی از دانشی که در حجاب ظاهرِ ناچیزت نهفته شده‌ای. جهانی در

---

۱ و ۲. توضیح این دو اصطلاح در شرح بیت (۲۱۱۰) دفتر اول آمده است.

۳. **فیه‌مافیه**، ص ۱۶ـ۱۵.

۴. نَجْدَه: یاری.

جسمی محدود پنهان شده است. [«گَزْ» مقیاسی در اندازه است که به عربی «ذِرْع» گویند. مراد از «سه‌گز» محدودیت و خُردی است نه بیان عددی خاص. و اشارت است به این کلام علی(ع):

اَتَـــزْعَمُ اَنَّکَ جِـــرْمٌ صَـــغیرٌ وَ فـــیکَ انْـــطَوَی الْـعالَمُ الْاَکْـبَرُ

«ای‌انسان پنداری که جسمی خُردی، حال آنکه جهان بزرگ در تو منطوی شده است».

منظور بیت: صورت ظاهر انسان خُرد و ناچیز است. ولی جهانی بزرگ در وجـود او نهفته شده است. الحق که ترقیّات علمی انسان این حقیقت را نشان داده است.]

مَی چه باشد یا سَماع و یا جِماع؟ تـا بـجویی زو نشـاط و اِنـتفاع (۳۵۸۰)

شراب و آهنگ و آمیزش جنسی چه ارزشی دارد که تو از آنها حظّ و فـایده بـبری. [باده‌گساری و ساز و آواز و عیش و عشرت در شأن انسان نیست که او بدانها محتاج باشد. «سَماع» در لغت به معنی سرود و آواز است. مراد آوازهای مبتذل و هوسناکـانه است. و الّا الحان و آوازی که جنبهٔ تصفیهٔ قلبی دارد مورد نـظر نـیست. پس «سَـماع» در ایـنجا جـنبهٔ اصطلاحی صوفیه را ندارد.]

آفـتاب از ذرّه‌یـی شـد وام‌خـواه زُهره‌یی[1] از خُمره‌یی شد جام‌خواه (۳۵۸۱)

گویی که آفتاب از ذرّه‌ای وام می‌خواهد، و زُهره‌ای از خـمره‌ای جـام شـراب طـلب می‌کند. [این بیت بر سبیل تمثیل آمده است. همانطور که اگر خورشید به ذرّه نـیازمند بـاشد امری عجیب است، و همانطور که زُهره (ستارهٔ لهو و لعب و عیش و عشرت) اگر از خـمرهٔ شراب جامی درخواست کند امری محیرالعقول است، همینطور اظهار نیاز انسان به پدیده‌های مبتذلِ زندگی اینقدر مسخره و حیرت‌انگیز است.]

جانِ بی‌کَیفی شده مـحبوسِ کَـیْف آفتابی حبسِ عُقده، ایـنت حَـیْف (۳۵۸۲)

تو ای انسان، جانی بدونِ چون و چندی، با این حال اسیر چون و چند شده‌ای. و تو به مثابهٔ آفتابی که دچار کسوف شده‌ای. شگـفتا از ایـن ظـلم بـر خـویشتن. [عُـقده در ایـنجا اصطلاحی نجومی است. رجوع شود به شرح بیت (۳۹۹۱) دفتر اول.]

---

۱. زُهره: ر.ک. شرح بیت (۷۵۲) دفتر اول.

باز جواب گفتنِ امیر، ایشان را

(۳۵۸۳) گفت: نه نه، من حریفِ آن مَی‌ام من به ذوقِ این خوشی قانع نی‌ام

امیر به جماعت شفاعت‌کننده گفت: نه، نه. من رفیق و همراه آن شرابم. من به لذّات این خوشی قناعت نمی‌کنم. یعنی به لذّات جسمانی که مقصد اقصای دنیاپرستان است التفات نمی‌کنم. [همانطور که گفته آمد مراد از «امیر» در این ابیات انسان کامل است که به پدیده‌های سخیف و مبتذل زندگی توجّهی ندارد.]

(۳۵۸۴) من چنان خواهم که همچون یاسمین کژ همی گردم چنان گاهی چنین

من می‌خواهم مانند گُلِ یاسَمَن چنان باشم که گاه به این سمت مایل شوم و گاه بدان سمت. [توصیف حالِ لطیف عارف و تشبیه آن به گُل است. عارف گاه به جهان برین توجه می‌کند، گاه به جهان فرودین. اما به هرجا بنگرد رویِ حضرت حق بیند.]

(۳۵۸۵) وا رهیده از همه خوف و امید کژ همی گردم به هر سو همچو بید[1]

و از همه گونه بیم و امید رها شوم و همچون درخت بید به هر طرف خم گردم.

(۳۵۸۶) همچو شاخِ بید گَردان چپّ و راست که ز بادَش گونه‌گونه رقص‌هاست

مانند شاخهٔ درخت بید که با وزیدن باد به رقص‌های گوناگون می‌پردازد و به چپ و راست می‌گردد. [در این بیت و بیت پیشین نیز لطافت حال عارف به لطافت و نرمی درخت بید و شاخه‌های آن تشبیه شده است. بنابراین روح عارف نرم و منعطف است، نه همچون قشریان، خشک و متحجّر، و نه همچون دنیاپرستان سرد و منجمد.]

(۳۵۸۷) آنکه خُو کرده‌ست با شادیِّ مَی این خوشی را کَی پسندد خواجه هَی؟

ای خواجه کسی که مزاجش با نشاطِ شراب حق عادت کرده، خوشی‌های ظاهری و مبتذل را کی ممکن است که بپسندد؟ یعنی نمی‌پسندد.

---

۱. بید: نوعی درخت بی‌میوه و سایه‌دار که انواعی مختلف دارد.

انبیا ز آن زین خوشی بیرون شدند که سِرِشته در خوشیِّ حق بُدند (۳۵۸۸)

پیامبران از آنرو از خوشی‌های ظاهری و مبتذل دنیوی رخ برتافتند که در نشاط و خوشیِ حقیقی و معنوی پرورش یافته بودند.

زآنکه جانْشان آن خوشی را دیده بود این خوشی‌ها پیششان بازی نمود (۳۵۸۹)

زیرا روح آنان مزهٔ خوشی‌های معنوی را چشیده بود، در نتیجه خوشی‌های دنیوی در نظرشان بازیچه‌ای بیش نبود.

با بُتِ زنده کسی چون گشت یار مُرده را چون در کَشَد اندر کنار؟ (۳۵۹۰)

به عنوان مثال، کسی که با معشوقی زنده یار و دمساز باشد، چگونه ممکن است که جسد مُرده‌ای را در آغوش کشد؟ [پس جمیع عشق‌های دنیوی و شیفتگی‌های جنون‌آمیز به مظاهر فریبندهٔ دنیا نوعی مرده‌پرستی است. عشق حقیقی، عشق بر معشوق لایَزال است.]

تفسیرِ این آیت که و إنَّ الدّارَ الآخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوانُ لَوْ کانُوا یَعْلَمُون که در و دیوار و عرصهٔ آن عالَم، و آب و کوزه و میوه و درخت، همه زنده‌اند و سخن‌گوی و سخن شنو. و جهتِ آن فرمود مصطفی علیه‌السَّلام که: اَلدُّنْیا جیفَةٌ وَ طُلّابُها کِلابٌ، و اگر آخرت را حیات نبودی، آخرت هم جیفه بودی. جیفه را برای مُردگیش جیفه گویند نه از برایِ بویِ زشت و فِرَخچی

آن جهان چون ذرّه ذرّه زنده‌اند نکته‌دان‌اند و سخن گوینده‌اند (۳۵۹۱)

این فصل جلیل در بیان زنده بودن آن جهان است. خداوند نیز سرای آخرت را «زنده» توصیف کرده است. زیرا آن جهان از ماده و مدت و هرگونه عارضهٔ مادّی عاری و مجرّد است.

معنی بیت: به سبب آنکه همهٔ ذرّات جهان آخرت زنده‌اند، نکات معنوی را درک می‌کنند و سخن می‌گویند.[در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۶۴ سورهٔ عنکبوت آمده که توضیح آن در شرح بیت (۴۷۲) دفتر چهارم گذشت. عبارت اَلدُّنْیا جیفَةٌ وَ طُلّابُها کِلابٌ.«دنیا

مرداری است و خواهندگانش سگان‌اند» در جوامع روائی دیده نیامد. اما مضمون آن با عبارتی دیگر از حضرت علی(ع) نقل شده است. از جمله این قول: اَقْبَلُوا عَلیٰ جیفَةٍ قَدِافْتَضَحُوا بِاَکْلِها[۱]. «به مُرداری (دنیا) روی آوردند و با خوردن آن رسوا شدند.» به هر تقدیر در منابع صوفیه نیز با عبارات مختلف آمده است. چنانکه هُجویری در کشف‌المحجوب و ابونعیم در حلیةالاولیاء، و عبدالرحمن سلّمی در طبقات الصوفیه، عبارت مورد بحث را با اندکی اختلاف جزو سخنان احمد بن ابی‌الحواری شمرده‌اند.]

(۳۵۹۲) در جهانِ مُرده‌شان آرام نیست کین علف جز لایقِ اَنعام[۲] نیست

پیامبران در این جهانِ مُرده آرامش ندارند، زیرا علف فقط لایق چهارپایان است. [این دنیا همچون علفزاری است که فقط حیوان‌صفتان شیفتهٔ آن هستند.]

(۳۵۹۳) هرکه را گُلشن بُوَد بزم و وطن کَی خورد او باده اندر گُولْخَن[۳]؟

به عنوان مثال، کسی که محفل و منزلش گلستان باشد کی ممکن است در آتشخانهٔ کثیف شراب نوشد؟

(۳۵۹۴) جایِ روحِ پاک عِلّیین[۴] بود کِرْم باشد کِش وطن سِرگین بود

جایگاه اَرواح پاک در جهانِ برین است. این کِرم است که جایگاهش مدفوع است.

(۳۵۹۵) بهرِ مخمورِ خدا، جامِ طَهور بهرِ این مرغانِ کور، این آبِ شور

نصیب و قسمت مستانِ شراب حق، جام پاکیزه است. و نصیب و قسمت پرندگان کور، همین آب شور. [«جامِ طَهور» از باب ذکر محلّ و ارادهٔ حالّ است، در واقع حذف مضافی رخ داده است. مانند اینکه می‌گویند: تهران به استقبال عید نوروز رفت. قهراً منظور از تهران، ساکنان تهران است. چنانکه در آیهٔ ۸۲ سورهٔ یوسف می‌گوید: وَاسْئَلِ الْقَرْیَةَ... «و سؤال کن از قریه...»

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، خطبهٔ ۱۰۸.
۲. اَنعام: چهارپایان، ستوران. جمعِ نَعَم.
۳. گُولْخَن: آتشخانهٔ حمام‌های قدیم که جایی سیاه و کثیف بوده است.
۴. عِلّیین: ر.ک. شرح بیت (۶۴۱) دفتر اول.

که منظور سؤال از اهل قریه است نه در و دیوارِ آن. پس «جامِ طَهور» در اینجا یعنی شراب طهور. و در اصل بوده است «جامِ شرابِ طهور». اشاره است به آیهٔ ۲۱ سورهٔ انسان (دهر): وَ سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً. «و نوشانَد پروردگارشان ایشان را شرابی پاک و پاک‌کننده». معنی «طَهور» هم پاک است و هم پاک‌کننده. چنانکه طَبَرسی و دیگر مفسّران این قول را گفته‌اند[1]. مراد از «مرغانِ کور» اهل هویٰ و هوس است. منظور بیت: طعام اهلِ معنا بادهٔ کبرای حقیقت است. و طعام اهل هویٰ شهوات بهیمی.]

هر که عدلِ عُمَّرَش ننمود دست　　پیشِ او حَجّاجِ خونی عادل است　　(۳۵۹۶)

مثال دیگر. هر کس عدالت عُمَر برایش آشکار نشده باشد، حَجّاجِ بن یوسف ثَقَفی قاتل به نظرش عادل می‌آید. [توضیحِ مربوط به حَجّاج در شرح بیت (۱۰۵۱) دفتر سوم آمده است. احتمالاً مراد از عُمَر در اینجا عمر بن عبدالعزیز است.]

دختران را لُعبتِ مُرده دهند　　که ز لعبِ زندگان بی‌آگه‌اند　　(۳۵۹۷)

مثال دیگر، به دختران خردسال عروسک‌های بی‌جان می‌دهند، زیرا آنان از بازی با زندگان خبر ندارند.

چون ندارند از فتوّت زور و دست　　کودکان را تیغِ چوبین بهتر است　　(۳۵۹۸)

مثال دیگر، چون کودکان از زور و بازوی مردانه بی‌بهره‌اند برای آنان شمشیر چوبین مناسب‌تر است. [چند مثال اخیر همه در وصف اهل هویٰ بود که از شهد شراب عشق الهی بی‌خبرند. پس به امور پست و مبتذل مشغول می‌شوند.]

کافران قانع به نقشِ انبیا　　که نگاریده‌ست اندر دَیرها　　(۳۵۹۹)

این بیت نیز بر سبیل مثال آمده است. حق‌ستیزان به تصاویر انبیاء که در صومعه‌های خود نقّاشی کرده‌اند کفایت کرده‌اند. [مراد از «کافر» در اینجا کافرِ فلسفی (ماتریالیست) نیست، بل کافرِ اخلاقی است. یعنی کسی که زیر بار حق نمی‌رود و یا با حقایق، شکلی و صوری

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۴۱۲ـ۴۱۱.

برخورد می‌کند اعمّ از گبر، مسلم، مسیحی، یهودی و... مولانا «کفر» را غالباً در جنبهٔ اخلاقی آن مطرح کرده است. گرچه «دَیر» به معنی صومعه است، لیکن در اینجا شامل هر معبد دیگر نیز می‌شود.

منظور بیت: آنان که حقیقتِ بی‌چون و چند را در پوست محبوس می‌کنند، به همین پوست نیز قناعت می‌کنند و حاضر نیستند که حقیقت را در شکل دیگر مشاهده کنند. چنانکه در بیت (۲۴۶۷) دفتر اول فرمود:

چون که بیرنگی اسیرِ رنگ شد　　موسی‌ای با موسی‌ای در جنگ شد]

(۳۶۰۰) زآن مَهان ما را چو دَوْرِ روشنی‌ست　　هیچْ‌مان پَروایِ نقشِ سایه نیست

لیکن چون ما از آن ماه‌ها، گردش روشنی می‌بینیم، هرگز به سایه توجّهی نداریم. [دَوْر اصطلاحی در نجوم قدیم است. و مراد از آن حرکتِ کوکب در فلک یا مدار خود است. با قرینهٔ «دَوْر» و بیت بعدی، مهان را بهتر است با فتحهٔ میم خواند، جمعِ «مَه» و مخفّفِ «ماه». در این باب رجوع شود به شرح بیت (۳۵۴) دفتر دوم. گرچه در برخی از نسخه‌های معتبر مِهان (=بزرگان) ضبط شده است. منظور بیت: چون ما (حقیقت‌شناسان) به نور باطنی انبیاء و اولیاء نظر داریم نه همچون قشریان به صورت ظاهر، پس دربند ظواهر نیستیم.]

(۳۶۰۱) این یکی نقشش نشسته در جهان　　وآن دگر نقشش چو مَه در آسمان

نقش ظاهری او (انسان کامل) در این دنیاست، و نقش باطنی‌اش مانند ماه در آسمان می‌درخشد. [هر نبیّ و ولیّ (انسان کامل) دو وجه دارد. یکی وجه ظاهر و دیگری وجه باطن. اگر کسی انبیاء و اولیاء (انسان‌کامل)را فقط در وجه ظاهر ببیند آنان را متعدّد و متکثّر یابد و در آن حال گرفتار تفرقه و تعصّب شود. و اگر آنان را در وجه باطنی ببیند همهٔ ایشان را یکی یابد و به حقیقتِ **لانُفَرِّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِنْ رُسُلِه** واقف شود. چنانکه آیهٔ ۲۸۵ سورهٔ بقره بدان ناطق است.]

(۳۶۰۲) این دهانش نکته‌گویان با جَلیس[1]　　وآن دگر با حق به گفتار و انیس

همانطور که در بیت پیشین اشاره شد، این ابیات تماماً در توصیف انسانِ کامل است:

---

۱. جَلیس: همنشین.

انسان کامل با یک دهان به همنشینان خود نکات معنوی می‌گوید، و با دهان دیگر با خدا سخن می‌گوید و اُنس می‌گیرد. [این بیت و ابیات بعدی برای انسان کامل دو وجه قائل است. یکی وجه خلقی و دیگری وجه ربّی. در وجه خلقی مانند سایر آحاد انسانی است. چنانکه فرماید: اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ. اما وجه ربی اوست که وی را از دیگران متمایز می‌کند.]

گوشِ ظاهر، این سخن را ضبطْ کُن[1] گوشِ جانَش جاذِبِ اسرارِ کُن (۳۶۰۳)

گوش ظاهرِ او (انسان کامل) سخنان مردم را می‌شنود، و گوش باطنِ او اسرار مشیّت الهی را استماع می‌کند. [«کُنْ» فعل امر مفرد مذکّر حاضر از کانَ یَکونُ است. رجوع شود به توضیح بیت (۱۷۸۹) و (۲۴۴۰) و (۲۴۶۶) دفتر اول.]

چشمِ ظاهر، ضابطِ حِلیهٔ بشر[2] چشمِ سِرّ، حَیرانِ ما زاغَ‌الْبَصَر (۳۶۰۴)

چشم ظاهری او (انسان کامل) هیأت ظاهریِ بشری را می‌بیند، و چشم باطنی‌اش حیرانِ حقّ‌بینی است. [مازاغَ‌الْبَصَر (به کژی نگرایید) اشاره است به آیهٔ ۱۷ سورهٔ نَجْم که توضیح آن در شرح بیت (۱۳۰۹) دفتر چهارم آمده است.]

پایِ ظاهر، در صفِ مسجد صَواف[3] پایِ معنی، فوقِ گردون در طواف (۳۶۰۵)

پای ظاهری او در مسجد به صف ایستاده است. و پای باطنی او در فراز افلاک می‌گردد. یعنی بر حسب ظاهر مانند دیگران است، و بر حسب باطن بس عالی‌مقام است و جایگاهش در بلندای جهانِ برین.

جُزو جُزوش را تو بِشْمُر همچنین این‌درونِ وقت و، آن بیرون حین[4] (۳۶۰۶)

بدین منوال همهٔ اعضای وجود او را شمارش کن. اعضای ظاهری او مقیّد به زمان

---

۱. ضَبطْ کُن: ضبط کننده. صفت مرکبِ مرخّم فاعلی است.

۲. حِلْیهٔ بشر: رنگ و رخسار و شکل ظاهری انسان.

۳. صَوافّ: جمعِ صافّه به معنی در صف ایستاده، صف زننده. در اصل به صف شتران گویند که دست‌ها و پاها را منظّم و در یک خطّ نگه داشته باشند.

۴. حین: زمان، وقت. جمع: اَحْیان.

(و مکان) است، و اعضای باطنی او از حیطهٔ زمان (و مکان) خارج است.

(۳۶۰۷) این که در وقت است، باشد تا اَجَل وآن دگر یارِ اَبَد، قِرْنِ[1] اَزَل

وجود ظاهری او به زمان مقیّد است و سرآمدی معیّن دارد، و وجود باطنی او یارِ ابد و قرین ازل است. یعنی وجود معنوی انسان کامل چون به بقای الهی پیوسته شده پس ابدی و سرمدی خواهد بود. [چنانکه خواجهٔ شیراز گفت:

هرگز نمیرد آن‌که دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام ما]

(۳۶۰۸) هست یک نامش وَلیُّ‌الدَّوْلَتَیْن هست یک نَعْتَش اِمامُ‌الْقِبْلَتَین

یک نام او صاحب دولت دنیا و آخرت است. و یک صفت او پیشوای دو قبله. [دَوْلَتَیْن (= دو دولت) اشارت است به دولت دنیا و آخرت. یعنی فقر محمدی جامع دنیا و عقبی است. هم به دنیا نظر دارد و هم به آخرت: اَلدُّنْیا مَزْرَعَةُ الآخِرَة. وَ اِمامُ‌الْقِبْلَتَیْن (= پیشوای دو قبله) اشارت است به حضرت محمد(ص) که مدتی به سوی بیت‌المقدس (مسجدالاقصی) نماز گزارد و زان‌پس به سوی کعبه. و در هر دو قبله پیشوای مسلمین بود. این تعبیر نیز کنایه از جامعیّت آیین حنیف احمدی و شریعت قویم سرمدی است. همینطور سالکانی که بر قدم آن حضرت سلوک می‌کنند عَلیٰ قَدْرِ مَراتِبِهِمْ مشمول این دو لقب می‌شوند.]

(۳۶۰۹) خلوت و چِلّه بر او لازم نماند هیچ غَیْمی[2] مرو را غایم[3] نماند

خلوت‌گزینی و چلّه‌نشینی برای او لازم نیست، زیرا هیچ ابری نمی‌تواند حجاب او شود. [عارف کامل نیازی به ریاضات سالکان مبتدی ندارد و هیچ حجابی از حجب نفسانی نمی‌تواند او را مُحتجب نماید.]

(۳۶۱۰) قرصِ خورشیدست خلوتْ‌خانه‌اش کَی حجاب آرَد شبِ بیگانه‌اش؟

محل خلوت‌نشینی او همچون قرص خورشید است. با این وضعیّت چگونه ممکن است

---

۱. قِرْن: همتا، قرین، نظیر. جمع: اَقْران.

۲. غَیْم: ابر. جمع: غُیوم.

۳. غایم: ابر پوشنده. در اینجا به معنی حجاب و پوشش.

که شبِ بیگانه حجاب او شود؟ [مراد از «شبِ بیگانه» هـوی‌پرستان بـیگانه از حـق‌انـد کـه نمی‌توانند اهل‌اللّه را به سوی دنیاپرستی سوق دهند.]

علّت و پرهیز شد، بـحران نـماند کفرِ او ایمان شد و، کفران نـماند (۳۶۱۱)

بیماری و پرهیز از او گذشته و بُحران از میان رفته است. کفرِ او به ایمان، دگر شـد و ناسپاسی بر جای نماند. [بُحران از اصطلاحات طبّ قدیم است. و آن تغییری است که در تب بیمار رخ دهد، یا هرگونه تغییر دفعی در مرض را بحران گویند خواه به سوی صحّت رود یا به سوی وخامت. اگر حال بیمار به صحّت گراید آنرا بحران محمود گویند، و اگر به وخامت گراید به آن بحران مذموم گویند. منظور بیت: کسی که به اوصاف الهی درآمده و بـه اخـلاق الهـی متخلّق شده است از همهٔ آثار و علائم نفسانی پاک و منزّه می‌شود. زان‌پس هیچ نشانی از کفر و هویٰ در او دیده نیاید.]

چون اَلفِ از استقامت شد به پیش او ندارد هیچ از اوصافِ خـویش (۳۶۱۲)

از آنرو الف به سبب مستقیم بودن پیشوای سایر حروف شده است که از صفات خود هیچ صفتی ندارد. [بیت فوق بر سبیل مثال گفته آمده است. مولانا با این تمثیل انسان کـامل را که از اوصافِ بشری بدر آمده و به حق پیوسته است به «الف» تشبیه می‌کند. چرا کـه اَلف را قطب حروف گویند، زیرا الف در همهٔ حروف یا بی‌واسطه و یا با واسطه حضور دارد و مقوّم هر حرف است و به منزلهٔ مادّهٔ آن حرف محسوب شود. بی‌واسطه مثل ب ـ ت، و با واسـطه مانند م، ن و ج. از اینرو گاه نسبت ذات الهـی را بـه مـوجودات بـه الف در سـایر حـروف تشبیه می‌کنند[1]. برای توضیح بیشتر در این باب رجوع شـود بـه شـرح بـیت (۲۹۱۴) دفـتر اول.]

گشت فرد از کِسْوهٔ[2] خُوهایِ خویش شد برهنه جان به جان‌افزایِ خویش (۳۶۱۳)

انسان کامل از جامهٔ صفات بشریِ خود جدا شده است. و جانش از بشریّت و اخلاق و صفات مذموم برهنه و عریان شده و به حضرت حق که جان‌افزاست پیوسته است.

---

۱. ر.ک. ده رسالهٔ فارسی، ص ۴۷ـ۴۶.

۲. کِسْوَه: جامه، لباس.

(۳۶۱۴) چون برهنه رفت پیشِ شاهِ فرد شاهش از اوصافِ قُدسی جامه کرد

چون برهنه به حضور شاه یگانه رفت، حضرت شاهِ وجود از اوصافِ تنزیهیِ خود جامه‌ای برای او فراهم کرد. یعنی چون که انسان کامل و عارفِ واصِل همهٔ البسهٔ تعلّقات دنیایی و نفسانی را از خود فرو هشته و به درگاه الهی باریافته است، لذا به اخلاق الهی متخلّق شده است و مظهر تام و تمامِ صفات الهی است بجز وجوب ذاتی.

(۳۶۱۵) خِلْعتی[۱] پوشید از اوصافِ شاه بَر پَرید از چاه بر ایوانِ جاه

انسان کامل از اوصاف حضرت شاهِ وجود خلعتی پوشید و با پوشیدن آن از چاه دنیا به کوشکِ مرتبهٔ معنوی پرواز کرد.

(۳۶۱۶) این چنین باشد چو دُردی صاف گشت از بُنِ طشت آمد او بالایِ طشت

شرابِ دُردآلود بدینسان است که صاف می‌شود و از تهِ ظرف به بالای ظرف می‌آید. [آدمی نیز با عنایت حق از اوصاف ذمیمه پاک شود.]

(۳۶۱۷) در بُنِ طشت از چه بود او دُردناک[۲]؟ شومیِ آمیزشِ اجزایِ خاک

به چه سبب در تهِ ظرف، دُردآلود بود؟ جواب: به سبب نحوستِ آمیزش و اختلاط با اجزای خاک. [«روح» چرا تیره و ملوّث می‌شود؟ به خاطر آنکه با جسم و شهوات قرین شده است. مولانا از این بیت به بعد موضوع نزول روح از عالم قدس را به ابدان خاکی مورد بحث قرار می‌دهد. این ابیات با بیت (۹۲۶ـ۹۲۵) و بیت (۱۵۲۴ـ۱۵۱۵) دفتر اول متقارب‌المضمون است.]

(۳۶۱۸) یارِ ناخوش پَرّ و بالش بسته بود ورنه او در اصل بس برجَسته بود

همنشین بد، بال و پرِ او را بسته بود، و الّا او در اصل بسیار عالیمقام بوده است. [«من مَلَک بودم و فردوسِ برین جایم بود».]

---

۱. خِلْعَت: لباسی فاخر که شخصی بزرگ به کسی می‌بخشد.
۲. دُردناک: دُردآلود، مایع آمیخته به دُرد و رسوب، مانند شراب و جز آن.

چـــون عـتابِ اِهْـبِطُوا انگـیختند　　همچو هاروتش نگـون آویـختند (۳۶۱۹)

چون عتابِ «فرود آیید» را صورت دادند، روح را مانند هاروت (در چاه دنیا) سرازیر آویختند. [«اِهْبِطُوا» به معنی «فرود آیید» اشارت است به آیهٔ ۳۸ـ۳۶ سورهٔ بقره که توضیح آن در شرح بیت (۹۲۶) دفتر اول آمده است. دربارهٔ هاروت به توضیحات بیت (۳۳۵۹ـ۳۳۲۱) دفتر اول، و بیت (۲۴۶۹ـ۲۴۶۸) دفتر دوم، و بیت (۷۹۷) دفتر سوم و بیت (۱۲۵۷) دفتر چهارم رجوع شود. منظور بیت: همانطور که طبق افسانه‌ها هاروت در چاهِ بابِل معلّق شده و بدین ترتیب کیفر می‌بیند، روح نیز به چاه دنیا و جسمانیّت هبوط کرده و از غم فراق وطن خود عذاب می‌کشد.]

بـود هـاروت از مَـلاکِ آسـمان　　از عِـتابی شـد مـعلَّق هـمچنان (۳۶۲۰)

هاروت نیز از فرشتگان آسمان بود، ولی به سبب عتابِ حق (در چاه) آویزان شد. [در برخی از نسخه‌ها حتی نُسَخ معتبر، «مِلاک» ضبط شده که ظاهراً آنرا جمع «مَلَک» گرفته‌اند که سهو است. اما «مَلاک» اسم مفرد به معنی فرشته است و جمع آن «مَلائک» و «ملائکه» است. گاه مَلائک را به تخفیف، «مَلاک» گویند. و این وجه انسب است.]

سرنگون زآن شد، که از سَر دور ماند　　خویش را سَر ساخت و تنها پیش راند (۳۶۲۱)

هاروت از آنرو (در چاه) آویزان شد که از سَرورِ خود یعنی حضرت حق دور شده بود. او خود را سَرور می‌پنداشت و خودکامانه حرکت می‌کرد. [در مصراع اول اگر «سِرّ» نیز خوانده شود خالی از وجه نیست.]

آن سَبَد، خود را چو پُر از آب دید　　کـرد اِسـتغنا و از دریـا بُـرید (۳۶۲۲)

به عنوان مثال، سبد چون خود را پُر از آب می‌بیند اظهار بی‌نیازی می‌کند و خود را از دریا جدا می‌سازد. [حالِ خودبینان نیز به سبد مانَد، بی‌آنکه مایه‌ای داشته باشند خود را پُرمایه می‌انگارند.]

بر جگر، آبش یکی قـطره نـماند　　بحر، رحمت کرد و او را باز خواند (۳۶۲۳)

وقتی که سبد از آب دریا جدا شود حتی یک قطره آب در آن نمی‌ماند. دوباره دریا بر

او رحم می‌آورد و او را به سوی خود می‌خواند. [دریای رحمت الهی نیز خودبینانِ گُنه‌کار را به‌سوی خود فرا می‌خواند.]

(۳۶۲۴) رحمتی، بی‌علّتی، بی‌خدمتی آید از دریا، مبارک ساعتی

چه مبارک ساعتی است آن ساعت که دریای رحمت حق، بی‌هیچ سبب و علّتی و بدون آنکه شخص، طاعت و عبادتی کرده باشد سراغ او رود. [مولانا در اینجا جذبهٔ حق را که بی‌هیچ سبب و واسطه‌ای به برخی از بندگان عطا می‌شود به «رحمت» تعبیر کرده است. این نوع جذبه و عنایت از هزاران سعی و تلاشِ سالک مؤثّرتر است. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۱۵۶۱) دفتر چهارم.]

(۳۶۲۵) اللّه اللّه، گِردِ دریابار[۱] گَرد گرچه باشند اهلِ دریابار زرد

خدا را، خدا را، در کنار دریا گردش کن، هرچند که ساکنان کنار دریا نحیف و ضعیف‌اند. [توضیح نحوی پیرامون «اللّه اللّه» در شرح بیت (۳۲۳۶) دفتر چهارم آمده است. مراد از «دریابار» حضرت حق است، و مراد از «اهل دریابار» عشّاق الهی. زردی و نَحافتِ عشّاق از آنروست که در غم هجران حضرت معشوق می‌گدازند. «زرد» در بیت فوق کنایه از نحیف و نزار است.]

(۳۶۲۶) تا که آید لطفِ بخشایشگری سرخ گردد رویِ زرد از گوهری

تا آنکه لطف خداوندِ بخشایشگر در رسد و رخسارهٔ زرد تو از یافتن گوهر وصال او سرخ گردد. یعنی زردی و نَحافتِ تو بر اثر وصال الهی به سرخی و نشاط، دگر شود. [این بیت به قول اکبرآبادی بیان حالت سالک بعد از وصول به مرتبهٔ کمال است[۲].]

(۳۶۲۷) زردیِ رُو بهترینِ رنگ‌هاست زآنکه اندر انتظارِ آن لقاست

رنگ زردِ چهره بهترین رنگ‌هاست، زیرا چنین چهره‌ای در انتظار لقاءاللّه است. [پس

---

۱. دریابار: کنار دریا، ساحل دریا.

۲. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۴۱.

رنگ زرد چهره نشانهٔ عشّاق هجران کشیده است. چنانکه شخصی از مولانا پرسید سگ اصحاب کهف چه رنگی داشت؟ او بلافاصله گفت: زرد. چون رنگ عاشقان زرد است. خودِ حضرت مولانا نیز رنگی زرد و اندامی نحیف داشت. و سبب آن، ریاضات پی در پی و پرهیز از مشتهیات و لذات حیوانی بود.]

لیک سرخی بر رخی کآن لامِع است بهرِ آن آمد که جانش قانع است (۳۶۲۸)

ولی سرخی چهره‌ای که می‌درخشد نشان می‌دهد که صاحب آن چهره جانی قانع دارد. یعنی در آن چهره درد و اندوهِ خواهش و طلب نیست. [«سرخی» در اینجا با آن سرخی که در بیت (۳۶۲۶) مذکور افتاد از حیث مقصود مختلف است. این نوع استعمالات متضاد از یک کلمه در مثنوی فراوان است و مایهٔ لغزش عدّه‌ای از شارحان.]

که طمع لاغر کند، زرد و ذلیل نیست او از علّتِ اَبدان علیل (۳۶۲۹)

زیرا طمع آدمی را لاغر و زرد و خوار می‌کند، چنین کسی بیمارِ امراض جسمانی نیست. [در اینجا چون وصف‌الحال عشّاق در میان است طمع جنبهٔ مذموم ندارد، بل مراد از آن طلب آتشینی است که از اوصاف عاشقان است. این بیت و بیت بعدی با بیت (۱۱۰ـ۱۰۵) دفتر اول متقارب‌المضمون است.]

چون ببیند رویِ زردِ بی‌سَقَم[1] خیره گردد عقلِ جالینوس هم (۳۶۳۰)

حتی عقل جالینوس نیز اگر کسی را ببیند که بدون هیچ نوع بیماری چهره‌ای زرد دارد حیران و سرگشته می‌شود. [توضیح جالینوس در شرح بیت (۲۴) دفتر اول آمده است.]

چون طمع بستی تو در انوارِ هُو[2] مُصطفیٰ گوید که ذَلَّتْ نَفْسُهُ (۳۶۳۱)

هرگاه تو در انوار الهی طمع بستی، یعنی شیفتهٔ تجلّیات الهی شدی، حضرت مصطفی(ص) فرماید: نَفسش خوار شده است. [مصراع دوم اشارت است به حدیثی که توضیح

---

۱. سَقَم: بیماری.

۲. هُو: ر.ک. شرح بیت (۲۳۹۲) دفتر دوم.

آن در شرح بیت (۱۹۴۳) همین دفتر آمده است. منظور بیت: هر کس عاشق حق باشد از عُجب و غرور دوری می‌گزیند و در برابر حق خاکسار و منکسر می‌شود، زیرا شیوهٔ عشّاق، فروتنی و تذلّل در مقابل معشوق است.]

(۳۶۳۲) نورِ بی‌سایه لطیف و عالی است آن مُشَبَّک[۱] سایهٔ غربالی است

نوری که سایه نداشته باشد، لطیف و بلند مرتبه است، و آن اَشکالِ مشبَّک، سایه‌هایی است که از غربال پدید آمده است. [مراد از «نور» روح، و مراد از «سایه» نفس و جسم است که در اینجا حاکی از جنبهٔ مادی انسان است. روحی که از مقتضیات جسمانی پاک نشده مانند شمع و یا چراغی است که زیر سرپوشی مشبَّک نهاده شود. و قهراً نوری که از آن می‌تابد کامل نیست بلکه آمیخته با سایه‌هایی پنجره‌مانند است. ولی وقتی که این سرپوش واپس می‌رود نور تمام و کمال می‌تابد. همینطور روحی که از مقتضیات مادی رها شود به کمال تابش رسد.]

(۳۶۳۳) عاشقان، عریان همی خواهند تن پیشِ عِنّینان[۲] چه جامه چه بدن

عشّاق، تن را برهنه می‌خواهند، ولی برای ناتوانان جنسی لباس و تن هیچ فرقی ندارد. [این بیت جنبهٔ تمثیلی دارد. کسی که توان مردانگی‌اش بر کمال است وقتی با صنمی همبستر شود دوست دارد او هیچ جامه‌ای برتن نداشته باشد تا از او لذّت کامل ببرد، ولی مردانی که در آمیزش ناتوان‌اند، معشوقه چه برهنه باشد و چه پوشیده فرقی به حالشان ندارد چون کاری از ایشان برنمی‌آید.

منظور بیت: عشّاق حقیقت، طالب حقیقت عریان‌اند و هرگز دوست ندارند حقیقت را در لابلای الفاظ و عبارات پیچاپیچ ببینند، اما اهل تقلید چنین نیستند.]

(۳۶۳۴) روزه‌داران را بود آن نان و خوان خرمگس را چه اَبا[۳] چه دیگدان[۴]

مثال دیگر، نان و سفره‌ای که می‌گسترند برای روزه‌داران است، ولی برای خرمگس،

---

۱. مُشَبَّک: دارای شبکه، سوراخ سوراخ.
۲. عِنّین: مردی که دچار ناتوانیِ جنسی باشد.
۳. اَبا: آش.
۴. دیگدان: جای گذاشتن دیگ، دیگپایه.

آش و دیگدان فرقی ندارد. [«روزه‌داران» کنایه از عارفانی است که در این دنیا از لذّات حیوانی امساک می‌کنند و به نعمت روحانی می‌رسند، ولی اهل دنیا که همچون خرمگس‌اند چون از حیوانیّات امساک نمی‌کنند فرق نعمت و نقمت ندانند.]

دگربار استدعای شاه از ایاز که تأویلِ کارخود بگو، و مشکل مُنکِران را و طاعنان را حل کن، که ایشان را در آن التباس رها کردن، مروّت نیست

این سخن از حدّ و اندازه‌ست بیش ای اَیاز اکنون بگو احوالِ خویش (۳۶۳۵)

سخن پیرامون اسرار و حقایق ربّانی از حدّ و اندازه فراتر است. ای ایاز اینک احوال خود را بیان کن.

هست احوالِ تو از کانِ نُوی تو بدین احوال کَی راضی شوی؟ (۳۶۳۶)

احوال تو از معدن تازه‌ای است. یعنی حالِ تو دائماً تازه و بانشاط است. تو به احوال سطحی و ظاهری کی راضی می‌شوی؟ [حالِ عارف تازه و دائم‌التجدّد است. زیرا عرفان ملازم لطافت و انعطاف حال است، چنانکه تصلّب و تعصّب قرین انجماد و خشک مغزی.]

هین حکایت کن از آن احوالِ خَوش خاک بر احوال و درسِ پنج و شَش (۳۶۳۷)

اینک از احوال لطیف خود حکایت کن. خاک بر سرِ احوال سطحی و دروس ظاهری. [مراد از «پنج» حواس پنجگانه، و مراد از «شش» جهات ششگانه است. و این دو جزو کمّیّات است و کمّیّات از ویژگی‌های لازم دنیا. لذا «پنج و شش» در اینجا کنایه از دنیا و محسوسات است. پس روی هم رفته مراد از «درس پنج و شش» علوم و دروسی است که انسان را فقط با ظواهر پدیده‌ها آشنا می‌سازد و هیچ حرکتی به سوی کنه پدیده‌ها نمی‌انگیزد. به قول اوپانیشاد، علمِ ادنیٰ است نه علم اعلیٰ.]

حالِ باطن گر نمی‌آید به گفت حالِ ظاهر گویمت در طاق و جفت (۳۶۳۸)

مراد مولانا از «طاق و جفت» در این بیت خیلی مبهم است، گرچه این تعبیر در بیت

(۱۰۴۵) دفتر اول، و بیت (۲۸۲۶) دفتر دوم، و بیت (۳۳۲۸) دفتر سوم تقریباً روشن است، لیکن در اینجا ابهامی مضاعف دارد. شارحی از متأخران گفته است مراد از آن ناکامی و کامیابی در سیر معنوی است. این تفسیر بکلّی ناصواب است. کَما لا یَخْفیٰ عَلیٰ اَیِّ مُتَأَمِّلٍ وَ لا یَحتاجُ اِلیٰ دَلیلٍ. چند شارح دیگر نیز برای آنکه خود را به دردسر نیندازند عیناً «طاق و جفت» را در توضیحات خود تکرار کرده‌اند و چیزی بر آن نیفزوده‌اند. صاحب **لطائف المعنوی** آنرا «در خلأ و ملأ» تفسیر کرده است که تا حدّی قابل تأمّل است. به شرط آنکه مراد او را از آن، «عام و خاص» بدانیم. بر این فرض معنی بیت اینست: اگرچه بیان حالِ باطن در سخن نمی‌گنجد ولی می‌توانم حالِ ظاهر را هم برای عوام شرح دهم و هم برای خواص. توضیح عبداللطیف (صاحب لطائف المعنوی) ظاهراً مقتبس از شرح سُروری (شارح تُرک) است، زیرا او «طاق و جفت» را، یکتایی و اقتران تفسیر کرده است. انقروی نیز «طاق و جفت» را در اینجا «روشن و آشکار» معنی کرده است که البته به سیاق بیت بسیار نزدیک است[1]. بنابراین با اقتباس از تفسیر انقروی می‌توان بیت فوق را اینگونه تفسیر کرد: گرچه حال باطن در سخن نمی‌گنجد، ولی حال ظاهر را می‌توانم با تمام جزئیاتش شرح دهم. الله اعلم بالصواب.

(۳۶۳۹) **که ز لطفِ یار تلخی‌هایِ مات گشت بر جان خوشتر از شِکَّر نبات**

زیرا به سبب لطف و احسانِ دوست، تلخی‌های محنت و بلا بر جان، شیرین‌تر و دلنشین‌تر از نبات می‌آید. [«مات» ممکن است اصطلاح معروف شطرنج باشد، بر این فرض «مات» در اینجا به معنی باختن است. و مراد از آن بلاها و محنت‌هایی است که در طریق وصال بر سالک عارض می‌شود. و اگر منظور از «مات» فعلِ ماضیِ **ماتَ** (= مُرد) باشد، در اینجا جایز است که فعل را تأویل به مصدر کنیم و معنیِ **مَوْت** (= مرگ) را از آن استنباط نماییم. معنی بیت بر این فرض: زیرا به سبب لطف و احسان دوست، تلخی‌های مرگ بر جان آدمی شیرین‌تر و دلنشین‌تر از شیرینی است. «شِکَّرنبات» جایز است به صورت عطف خوانده شود. یعنی شِکّر و نبات. چنانکه در برخی نسخه‌ها به جای «شِکّر نبات» قند و نبات آمده است. نیز جایز است به صورت مُضاف و مُضافٌ‌الیه قرائت شود باکسرهٔ اضافهٔ مجهول. یعنی شکرِ نبات. و مراد از آن شیرینیِ نبات است، زیرا در مثنوی در موارد متعدّد «شِکَر» در معنی

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۱۱۱۴.

مطلقِ شیرینی بکار رفته شده است. «شِکَر» بدون تشدید است و تشدید آن بنا ضرورت شعری است.]

زآن نبات، ار گَـرد در دریـا رود تـلخیِ دریـا هـمه شـیرین شـود (۳۶۴۰)

اگر حتی گَردی از آن نبات به دریا برود همهٔ تلخی‌های دریا شیرین می‌گردد. [بر اثر شیرینی حالِ عارف، همهٔ بلایای تلخ بر او شیرین شود و با زبان قال و حال بر هر بلا مرحبا گوید.]

صد هـزار احـوال آمـد هـمچنین باز سویِ غـیب رفـتند ای امـین (۳۶۴۱)

ای درستکار، احوال بسیاری از این قبیل می‌آید و بار دیگر به سوی غیب بازمی‌گردد. یعنی احوال خوش معنوی در دسترس همگان قرار می‌گیرد ولی اکثر مردم از این فرصت بهره نمی‌جویند. چنانکه در بیت (۱۹۵۴ـ۱۹۵۱) دفتر اول فرمود:

گـفت پـیغمبر کـه نـفحت‌های حـق انـدرین ایّـام مـی‌آرد سـبق
گـوش و هُش دارید ایـن اوقـات را در رُبـایید ایـن چـنین اوقـات را
نـفحه آمـد مـر شـما را دیـد و رفت هر که را می‌خواست جان بخشید و رفت
نـفحهٔ دیگـر رسـید، آگـاه بـاش تـا ازیـن هـم وانـمانی، خـواجـه‌تاش

حالِ هر روزی به دی مـانند نـی همچو جو اندر روش، کِش بَند نی (۳۶۴۲)

حالِ هر روز شبیه به دیروز نیست. درست مانند آب جُوی که دائماً در حال جـریان است و توقّفی ندارد.

شـادیِ هـر روز از نـوعی دگـر فکـرتِ هـر روز را دیگـر اثـر (۳۶۴۳)

شادمانیِ هر روز نوع دیگر است، و اندیشهٔ هر روز خاصیّت و اثری دیگر دارد. [این ابیات مبیّنِ قاعدهٔ معروف صوفیه به تام تـبدّل امـثال و تـجدّد امـثال است و نشـان‌دهندهٔ جهان‌بینیِ نو و پویای مولانا. در تفکر متعالی او جهان و همهٔ پدیده‌ها آن به آن در حال تغییر و گذار از صورتی به صورتی دیگرند. جامهٔ کهنه و ژنده را برمی‌کَنند و جامه‌ای نو می‌پوشند. و این خَلْع و لَبْس تا نفخ صور می‌رود. در باب تبدّل امثال رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۲) دفتر اول.]

تمثیلِ تنِ آدمی به مهمانخانه، و اندیشه‌های مختلف به مهمانانِ مختلف، عارف در رضا بدآن اندیشه‌های غم و شادی چون شخص مهمان‌دوستِ غریب‌نوازِ خلیل‌وار، که درِ خلیل به اِکرام ضَیف پیوسته باز بود بر کافر و مؤمن و امین و خائن و با همهٔ مهمانان رو تازه داشتی

(۳۶۴۴) هست مهمانخانه این تن ای جوان هر صباحی ضَیفِ[1] نو آید دوان

در این فصل جلیل، تن آدمی به مهمانخانه و اندیشه‌ها و خواطر به مهمان تشبیه شده است. هر روز مهمانان تازه‌ای بدان خانه درمی‌آیند و مهمانانِ دیروزین می‌روند.

معنی بیت: ای جوان جسم تو مانند مهمانخانه‌ای است که در هر پگاه، مهمانان تازه‌ای شتابان بدان درمی‌آیند.

(۳۶۴۵) هین مگو کین مانْد اندر گردنم که هم اکنون باز پَرّد در عدم

مبادا بگویی: این مهمان روی دستم ماند، زیرا او نیز اینک رهسپار دیار نیستی می‌شود. [اگر خاطر و اندیشه‌ای در این لحظه به قلبت خطور کرد بلافاصله با ورود خاطر و اندیشهٔ دیگر محو می‌شود. این موضوع در بیت (۷۱۹) به بعد در همین دفتر مورد بحث قرار گرفته است.]

(۳۶۴۶) هر چه آید از جهانِ غَیبْ‌وَش در دلت ضَیف‌ست، او را دار خَوش

هرچه که از جهان غیب بر دل تو رسد، آنرا به منزلهٔ مهمان بدان و محترمش دار. [مراد از «جهانِ غیبْ‌وش» جهان برین و یا عالَم عِلْوی است. مولانا به مناسبت آنکه فرمود باید خواطر رحمانی را که همچون مهمان به سرای قلب درمی‌آیند گرامی داشت حکایت بعدی را می‌آورد.]

---

۱. ضَیْف: مهمان. جمع: ضُیوف.

حکایتِ آن مهمان که زنِ خداوندِ خانه گفت که باران فرو گرفت و مهمان در گردنِ ما ماند

خلاصهٔ داستان

مهمانی سرزده به خانه‌ای درآمد. صاحبخانه او را بس گرامی داشت و در میزبانی به اصطلاح معروف «سنگِ تمام‌گذاشت». میزبان به همسرش گفت: امشب دو دست رختخواب پهن کن. یکی را برای خودمان و دیگری را برای این مهمان عزیز. رختخوابِ خودمان را نزدیک درِ اتاق (قسمت پایین اتاق) پهن کن، و رختخواب مهمان را در طرفی دیگر. زن بلافاصله رختخواب‌ها را گسترد و خود با شتاب به جشن ختنه‌سوران همسایه رفت. مهمان و میزبان در خانه ماندند و از هر دری سخنی می‌گفتند و تنقّلات می‌خوردند. تا اینکه خواب بر مهمان چیره شد و بی‌آنکه متوجه باشد یک راست به بستر مخصوص صاحبخانه رفت. صاحبخانه خجالت کشید چیزی به او بگوید. بدین ترتیب قراری که زن و مرد نهاده بودند به هم خورد. اتفاقاً در آن شب ابری سنگین‌بار آسمان را پوشانده بود و باران به شدّت می‌بارید. به هر حال میزبان و مهمان هر دو در خواب فرو رفتند. پاسی از شب گذشته بود که زنِ صاحبخانه از جشن همسایه به خانه بازگشت و مطابق قراری که با شوهر داشتند به سوی رختخواب دمِ در رفت و برهنه شد و زیر لحاف خزید بی‌آنکه متوجه شود که پهلوی مهمان خوابیده است. زن چندبار او را بوسید و سپس گفت: شوهر عزیزم آمد به سرم از آنچه می‌ترسیدم. این ابرِ انبوه به این زودی‌ها بر طرف نمی‌شود و این مهمان نیز بیخ ریشت خواهد ماند. وقتی مهمان این حرف را شنید از جا جست و گفت: نترس. من چکمه دارم و از باران و

گِل و لای باکی ندارم. من رفتم، خداحافظ. وقتی زن متوجه قضیّه شد از گفتهٔ خود نادم گشت و به التماس درافتاد اما مهمان به این حرف‌ها وقعی ننهاد. رفت که رفت.

* * *

در این حکایت «مهمان» کنایه از افکار و اندیشه‌های متعالی است که گاه بر قلب آدمی خطور می‌کند. و «میزبان» کنایه از قلبی است که به جهت غلبهٔ هواهای نفسانی نمی‌تواند آن اندیشهٔ متعالی را در خود نگه دارد و به ثمر برساند. از اینرو آن اندیشهٔ متعالی راهی قلب‌های دیگر می‌شود. بسیار شده است که اندیشه‌ای نورانی و فکری حیات‌انگیز در ذهن و قلب فردی صاعقه‌وار درخشیده است اما به عللی چند خموش شده است، و ناگهان همان اندیشه در ذهنِ فردی دیگر سر برآورده است و چون او استعداد به ثمر نشاندن آن اندیشه را دارد با تمرکز و مجاهده‌ای شایسته جوانهٔ آن اندیشه را به درختی تناور مبدّل می‌سازد.

* * *

(۳۶۴۷) آن یکی را بیگهان آمد قُنُق[۱] ساخت او را همچو طَوْق اندر عُنُق[۲]

برای شخصی بطور سرزده مهمان رسید. صاحبخانه، او را مانند طوقی به گردنش آویخت. یعنی او را بس گرامی داشت.

(۳۶۴۸) خوان کَشید او را، کرامت‌ها نمود آن شب اندر کویِ ایشان سور[۳] بود

سفرهٔ طعام گسترد و عزّت و احترامش کرد. و آن شب در محلّهٔ آنان جشنی برپا بود.

(۳۶۴۹) مرد، زن را گفت پنهانی سُخُن کامشب ای خاتون دو جامهٔ خواب کُن

مرد (صاحبخانه) آهسته به همسرش گفت: ای زن، امشب دو دست رختخواب پهن کن.

(۳۶۵۰) بسترِ ما را بگستر سویِ در بهرِ مهمان گستر آن سویِ دگر

رختخواب ما را کنار درِ اتاق پهن کن، و برای مهمان نیز آن طرف‌تر.

---

۱. قُنُق: مهمان (لفظی ترکی است).

۲. عُنُق: گردن. جمع: أعْناق.

۳. سُور: جشنی که برای ختنه برپا می‌دارند، مهمانی، ضیافت.

گفت زن: خدمت کنم، شادی کنم سمع و طاعه، ای دو چشمِ روشنم (۳۶۵۱)

زن به مرد گفت: ای دو چشمِ روشنم، حرفت را شنیدم و اطاعت می‌کنم. این خدمت را با شادی و خرسندی بجا می‌آورم.

هر دو بستر گسترید و رفت زن سوی خَتنه‌سور کرد آنجا وطن (۳۶۵۲)

زن هر دو رختخواب را پهن کرد و سپس به جشن ختنه‌سوران رفت و در آنجا نشست. [«ختنه‌سوران» جشنی است که به مناسبت ختنه کردن اطفال بر پا کنند.]

مانْد مهمانِ عزیز و شوهرش نُقل[1] بنهادند از خشک و تَرَش (۳۶۵۳)

مهمان عزیز و شوهر آن زن در خانه ماندند و تنقّلاتی خشک و تر جلو خودگذاشتند و به خوردن مشغول شدند.

در سَمَر[2] گفتند هر دو مُنْتَجَب[3] سرگذشتِ نیک و بد تا نیم شب (۳۶۵۴)

آن دو فردِ برگزیده در آن مجلسِ شبانه تا نیمه‌های شب نشسته بودند و خاطره‌های تلخ و شیرین را برای یکدیگر تعریف می‌کردند.

بعد از آن مهمان ز خواب و از سَمَر شد در آن بستر که بُد آن سویِ در (۳۶۵۵)

بعد از نقل حکایات و خاطره‌ها خواب بر مهمان غلبه کرد و ناچار او به سوی بستری که نزدیک درِ اتاق پهن شده بود رفت که بخوابد. [در حالی که آن بستر را زن برای خود و همسرش گسترده بود.]

شوهر از خجلت بدو چیزی نگفت که تو را این‌سوست ای جان جایِ خُفت (۳۶۵۶)

صاحبخانه از روی شرم و حیا به مهمان نگفت که عزیز من رختخواب تو این طرف است.

---

۱. نُقل: ر.ک. شرح بیت (۲۰۹۸) دفتر چهارم.

۲. سَمَر: مجلس شب‌نشینی، افسانه را نیز سَمَر گویند به جهت آنکه شب‌ها گفته شود. به شب زنده‌دار نیز سامِر گویند.

۳. مُنْتَجَب: برگزیده.

(۳۶۵۷) که برایِ خوابِ تو ای بُوالْکَرَم بستر آن سویِ دگر افکنده‌ام

به او نگفت که ای بزرگوار، برای خوابیدن تو آن طرف رختخواب پهن کرده‌ام.

(۳۶۵۸) آن قراری که به زن او داده بود گشت مُبْدَل، و آن طرف مهمان غُنود

خلاصهٔ مطلب صاحبخانه آن قراری را که با همسرش گذاشته بود به هم خورد و مهمان در بستر آن دو آرمید.

(۳۶۵۹) آن شب آنجا سخت باران در گرفت کز غلیظی ابرشان آمد شگفت

اتفاقاً در آن شب، بارانی تُند بارید، به طوری که از سنگینیِ ابرها همه تعجّب کردند.

(۳۶۶۰) زن بیامد بر گمانِ آن که شُو سویِ در خفته‌ست و آن‌سو آن عمو

زن از جشن ختنه‌سوران به خانه بازگشت و به خیال اینکه شوهرش در بسترِ کنارِ در خوابیده و مهمان در بستری دیگر.

(۳۶۶۱) رفت عریان در لحاف آن دَم عروس داد مهمان را به رغبت چند بوس

زن لخت شد و زیر لحاف خزید و با میل و رغبت چند بار مهمان را بوسید. [البته این عمل اشتباهاً رخ داد.]

(۳۶۶۲) گفت: می‌ترسیدم ای مردِ کلان خود همان آمد، همان آمد، همان

زن به خیال آنکه شوهرش در کنارش خوابیده گفت: ای بزرگمرد «آمد به سرم از آنچه می‌ترسیدم» همان قضیّه پیش آمد، همان قضیّه پیش آمد، همان. یعنی مهمان از اینجا نمی‌رود.

(۳۶۶۳) مردِ مهمان را گِل و باران نشاند بر تو چون صابونِ سلطانی[۱] بماند

گِل و باران مردِ مهمان را خانه‌نشین کرد. و مانند صابونِ حکومتی بیخ ریشت ماند.

---

۱. صابونِ سلطانی: صابونی که از طرف حکومت بین مردم توزیع می‌شد و هیچکس اجازه نداشت نگیرد گرچه به کارش هم نمی‌آمد. کنایه از جنس بُنجل.

اندرین باران و گِل او کَی رود؟ بر سر و جانِ تو او تاوان شود (۳۶۶۴)

حالا این مهمان در این باران و گِل کی ممکن است برود؟ او اینک وبالِ جان تو شده است.

زود مهمان جَست و گفت: ای زن بِهِل موزه[1] دارم، غم ندارم من ز گِل (۳۶۶۵)

در این وقت مهمان فوراً از جا پرید و گفت: ای زن رهایم کن. من چکمه دارم و از گِل و لای باکی ندارم.

من روان گشتم شما را خیر باد در سفر یک دَم مبادا روح شاد (۳۶۶۶)

من رفتم. خیر ببینی. خدا نکند که در سفر، روح حتی یک لحظه شاد باشد. [ما نیز در این دنیا مسافریم و نباید به مهمان‌سرا و راههای دنیا دل بندیم. «مبادا» فعل دعایی است و نباید آن را خبری معنی کرد چنانکه برخی از شارحان اشتباه کرده‌اند.]

تا که زوتر جانبِ معدن رود کین خوشی اندر سفر رهزن شود (۳۶۶۷)

تا مسافر هر چه زودتر به موطن اصلی خود بازگردد. زیرا دلخوش بودن به راهها و اماکنِ ضمنِ سفر آدمی را از مقصد بازمی‌دارد.

زن پشیمان شد از آن گفتارِ سرد چون رمید و رفت آن مهمانِ فرد (۳۶۶۸)

وقتی که آن مهمانِ بی‌نظیر پرید و رفت، زن از گفتهٔ دلسردکنندهٔ خود نادم و پشیمان شد.

زن بسی گفتش که آخِر ای امیر گر مِزاحی کردم از طیبت[2]، مگیر (۳۶۶۹)

زن بسیار به آن مهمان گفت که ای امیر، آخر اگر از روی خوش‌طبعی با تو شوخی کردم به دل مگیر.

---

۱. مُوزه: چکمه.

۲. طیبَت: خوش‌طبعی، مزاح.

(۳۶۷۰) سَجده و زاریِّ زن سودی نداشت رفت ایشان را در آن حسرت گذاشت

خواهش و تمنّای زن هیچ فایده‌ای نداشت. مهمان رفت و آن دو را دچار حسرت کرد.

(۳۶۷۱) جامه ازرق[1] کرد زآن پس مرد و زن صورتش دیدند شمعی بی‌لگن

آن زن و مرد زان‌پس جامهٔ عزا بر تن کردند، زیرا دیدند که صورت آن مهمان همچون شمعی بدون سرپوش است. [مراد از «لگن» سرپوشی است که روی شمع و چراغ می‌نهادند تا باد آنرا خاموش نسازد. تأویل این مطلب: چون آن مهمان یکی از اولیاءالله بود شمع روحش از حجاب تن رهیده بود. لذا یکپارچه نور بود.]

(۳۶۷۲) می‌شد و، صحرا ز نورِ شمعِ مَرد چون بهشت از ظلمتِ شب گشته فرد

آن مرد (مهمان) می‌رفت و بیابان از پرتو شمع وجودِ او همچون بهشت از تاریکیِ شب زدوده شده بود. [چنانکه هامون تیره و منکدر دنیا از شمع و سراج روح مردان خدا روشنی گیرد.]

(۳۶۷۳) کرد مهمان‌خانه، خانهٔ خویش را از غم و از خجلتِ این ماجرا

زان‌پس صاحبخانه از شدّت غم و خجالتِ این واقعه، خانهٔ خود را به مهمانخانه مبدّل کرد.

(۳۶۷۴) در درونِ هر دو از راهِ نهان هر زمان گفتی خیالِ میهمان

خیال مهمان هر لحظه از راهی پوشیده به قلب آن زن و مرد می‌آمد و چنین می‌گفت:

(۳۶۷۵) که منم یارِ خِضِر صد گنج جُود می‌فشاندم، لیک روزیتان نبود

من یار و همراه حضرت خِضرم. من بسیاری از گنجینه‌های معنوی و عطایای ربّانی را نثار شما کردم ولی چون قسمت شما نبود چیزی نصیبتان نشد.

---

۱. اَزْرَق: کبود، تیره.

تمثیل فکر هر روزینه که اندر دل آید، به مهمان نو که از اوّلِ روز در خانه فرود آید و تحکّم[۱] و بدخویی کند به خداوندِ خانه و فضیلتِ مهمان‌نوازی و نازِ مهمان کشیدن

هر دمی فکری چو مهمانِ عزیز آید اندر سینه‌ات هر روز نیز (۳۶۷۶)

در هر روز و هر لحظه اندیشه‌ای مانند مهمانی عزیز به خانهٔ قلبت وارد شود. [چنانکه ابوطالب مکّی در قوت‌القلوب گوید: اَلْخَواطِرُ رُسُلُ الْحَقِّ فَاسْتَجِبْ لَهٰا[۲]. «اندیشه‌ها رسولانِ حضرت حق‌اند آنها را دریاب.»]

فکر را ای جان به جایِ شخص دان زآنکه شخص از فکر دارد قدر و جان (۳۶۷۷)

عزیز من اندیشه را به مثابهٔ یک فرد انسانی تلقّی کن، زیرا هر شخص بواسطهٔ اندیشه و جان اعتبار پیدا می‌کند.

فکرِ غم گر راهِ شادی می‌زند کارْسازی‌هایِ شادی می‌کند (۳۶۷۸)

اندیشهٔ اندوه‌زا گرچه راهزنِ شادی‌هاست، اما همان اندیشه زمینه‌ساز شادی‌هاست. [پس اندوه را یکسره مذموم مشمار.]

خانه می‌روبد به تُندی او ز غیر تا درآید شادیِ نو ز اصلِ خیر (۳۶۷۹)

اندوه خانهٔ دل را از اغیار می‌زداید، تا شادیِ جدیدی از منبع خیر (حضرت حق) به شما روی آورد.

می‌فشانَد برگِ زرد از شاخِ دل تا برویَد برگِ سبزِ مُتَّصِل (۳۶۸۰)

دستِ غم، برگ‌های زرد را از شاخهٔ دل می‌تکاند تا برگ‌های همیشه سبز بروید. [به توضیح بیت (۳۶۸۳) رجوع شود.]

---

۱. تَحَکُّم: خودرأیی و استبداد.

۲. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۴۱.

(۳۶۸۱) مـی‌کَـنَد بـیخِ سُـرورِ کـهنه را تـا خـرامـد ذوقِ[۱] نـو از مـا ورا

دستِ غم، ریشهٔ درخت کهن شادمانی‌ها را برمی‌کَنَد تا از فراسوی آن، ذوق و لذّت جدیدی خرامان به درون قلب‌ها درآید.

(۳۶۸۲) غـم کَـنَد بـیخِ کـژِ پـوسیده را تـا نـماید بـیخِ رُو پـوشیده را

دست غم ریشهٔ درخت کج و پوسیدهٔ شادی‌های کهنه را بـرمی‌کَنَد تـا ریشـهٔ پـنهانِ درختِ شادی‌های جدید را نمایان سازد.

(۳۶۸۳) غم ز دل هر چـه بـریزد یـا بَـرَد در عِـوَض حـقّا کـه بـهتر آورد

خلاصهٔ کلام، غم هر چه از دل بریزد و بزداید بی‌گمان به جای آن چـیزهای بـهتری می‌آورد. [مولانا در ابیات اخیر این نکته را فرمود: غم فی‌نفسه پدیدهٔ روانی مثبتی است، چرا که وقتی شادی و فرحی به انسان دست می‌دهد گرچه در بدو امر مهیّج است، ولی گذر زمان آنرا عادی و حتی ملال‌آور می‌کند. درست مانند درختی که تـعدادی از شـاخه‌های کـهنه‌اش می‌پژمرد. در اینجا غم همچون باغبانی است که شاخه‌های خوشیده و فرسوده را از درختِ دل هَرَس می‌کند و سبب نشاط و بالندگی آن می‌شود. پس در این ابیات «غم» به باغبان تشـبیه شده است، و «دل» به درخت، و شادی‌های کهنه به شاخه‌های فرسوده. نتیجه مـی‌گیریم کـه غم‌های عارض بر آدمی قلب او را از رسوبات شادی‌های کهنه می‌زداید تا موج شادی‌های نو در آن بخرامد. زیرا سنّت حق در آیات تکوینی و تدوینی اینست که هرگاه آیتی را نسخ کند، آیتی بهتر و برتر آورد.]

(۳۶۸۴) خاصه آن را که یقینش باشد ایـن کـه بُـوَد غـم بـندهٔ اهـلِ یـقین

مخصوصاً برای کسی که به این اصل یقین داشته باشد که غم خادم اهـل یـقین است. [وقتی که فرّاش غم، خانهٔ دلِ عارفان را به صدا درمی‌آورد بدو مرحبا گویند، زیرا می‌دانند که او آمده است که خانهٔ دل آنان را از قراضه‌های برجای مانده از شادی‌های دیرین بـروبد تـا شادی‌های تازه بدان درآید.]

---

۱. ذَوْق: ر.ک. شرح بیت (۳۲۳۹) دفتر دوم.

گر تُرُشْ‌رُویی نیارَد ابر و برق رز بسوزد از تبسّم‌هایِ شرق[۱] (۳۶۸۵)

به عنوان مثال، اگر ابر و برق آسمان تندی نشان ندهد. گیاهان از لبخندهای آفتاب بسوزند و تلف شوند. [«رَزْ» به معنی تاک و درخت انگور است لیکن در اینجا مطلقاً به معنی هر نوع رُستنی است. پس قبض مقدمهٔ بسط است. چنانکه رعد و برق مقدمهٔ نزول باران و نشاط گیاهان است.]

سعد[۲] و نحس[۳] اندر دلت مهمان شود چون ستاره خانه خانه می‌رود (۳۶۸۶)

طالع سعد و نحس در دل تو مهمان می‌شوند. یعنی مدتی در قلب تو می‌مانند و مانند ستاره خانه به خانه حرکت می‌کنند. [**خانه** یا **بیت** از اصطلاحات منجّمان قدیم است. اهل نجوم منطقةالبروج را به دوازده قسمت تقسیم می‌کردند و هر قسمتی را **خانه** (= بیت) می‌نامیدند. پس **خانه** یا **بیت** در کتب نجومی به معنی «بُرج» و خانه‌های سیّارات در منطقةالبروج است[۴]. منظور بیت: قلب انسان مانند منطقةالبروج است. همانطور که ستارگان سعد و نحس یکی پس از دیگری به منطقةالبروج درمی‌آیند و مدتی می‌مانند و سپس می‌روند، غم و شادی نیز مانند ستارگان به قلب تو وارد می‌شوند و می‌روند. پس نه شادی پابرجاست و نه غم. بلکه آدمی میان این دو حالت در تغیّر است.]

آن زمان که او مُقیمِ بُرجِ توست باش همچون طالعش شیرین و چُست (۳۶۸۷)

در آن زمان که یکی از ستارگان (غم یا شادی) در آسمانِ دل تو ظاهر می‌شود، مانند طالعِ آن، با نشاط و چالاک باش. یعنی حتی در موقع طلوع ستارهٔ غم نیز افسرده و دلتنگ مباش بل با رویِ گشاده از او استقبال کن. [اکبرآبادی در توضیح بیت فوق سخنی دارد که مضمونش اینست: هرگاه ستارهٔ غم و یا شادی به قلبت درآمد با آن موافق باش چنانکه طالع هر ستاره چه سعد و چه نحس با آن موافق است چرا که اگر ستاره سعد است، طالعش نیز سعد است، و اگر نحس است طالعش نیز نحس[۵].]

---

۱. شَرْق: خورشید. جمع: اَشراق.

۲ و ۳. سعد و نحس: ر.ک. شرح بیت (۷۵۴) و (۱۲۸۸) دفتر اول.

۴. ر.ک. **التفهیم لاوائل صناعةالتنجیم**، ص ۲۰۵، **کشاف اصطلاح الفنون**، ج ۱، ص ۱۱۱.

۵. ر.ک. **شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی**، دفتر پنجم، ص ۱۴۲.

(۳۶۸۸) تا که با مَه چون شود او مُتّصل شکر گوید از تو با سلطانِ دل

تا اینکه سرانجام آن ستارهٔ سعد و نحس به ماه (حضرت حق) بپیوندند و از تو نزد سلطان قلب‌ها (حضرت حق) سپاسگزاری کنند. یعنی آن ستارهٔ غم و بلا وقتی به حضرت حق رجوع می‌کند زبان به تحسین بندهٔ صابر می‌گشاید، می‌گوید: یا حضرت رحمن من مدتی مهمان فلان بنده بودم ولی او هیچگاه اخم نکرد و زبان به شکایت نگشود. [زبان حال بندگان صابر این دعاست: اِلهی نَحْمَدُکَ عَلیٰ بَلائکَ کَمٰا نَشْکُرُکَ عَلیٰ نَعْمائک. «خداوندا می‌ستاییمت بر بلایت چنانکه سپاس می‌گزاریم بر نعمت‌هایت.»]

(۳۶۸۹) هفت سال ایّوب با صبر و رضا در بلا خوش بود با ضَیفِ[1] خدا

چنانکه مثلاً حضرت ایّوب مدت هفت سال در رنج و بلا در کمال صبر و خرسندی با مهمان خدا خوش بود. [طبق موثق‌ترین روایات مدت ابتلای حضرت ایّوب هفت سال بوده است. چنانکه در علل‌الشرایع از امام صادق(ع) نقل شده است که: اُبْتُلِیَ اَیُّوبُ سَبْعَ سِنینَ بِلاذَنْبٍ. «ایّوب مدت هفت سال بی‌هیچ گناهی دچار ابتلا شد.» برخی سیزده سال و هفده سال و هیجده سال هم گفته‌اند[2]. مراد از «مهمان خدا» بلا و محنت است. این بیت بر سبیل مثال آمده است.]

(۳۶۹۰) تا چو وا گردد بلایِ سخت‌رُو پیشِ حق گوید به صد گون شکر او

تا اینکه وقتی آن بلای سرسخت نزد خداوند بازگردد از او (ایّوب صابر و بلاکش) سپاسگزاری فراوان کند.

(۳۶۹۱) کز محبّت، با منِ محبوبْ‌کُش رو نکرد ایّوب یک لحظه تُرُش

بگوید که: خداوندا ایّوب به سبب محبت تو حتی لحظه‌ای با من یعنی با محنت و بلایی که عزیزانِ او را کشت اخم نکرد و عبوس‌الوجه نشد. [چنانکه در روایات آمده است که شیطان به زمین آمد و همهٔ اموال و اولاد حضرت ایوب را نابود کرد.]

---

۱. ضَیف: مهمان.

۲. ر.ک. بحارالانوار، ج ۱۲، ص ۳۴۷.

از وفـا و خـجلتِ عـلمِ خـدا بود چون شیر و عسل او با بـلا (۳۶۹۲)

ایوب به‌سبب وفای به حق و شرم از علم خدا با بلا و محنت موافق و سازگار بود. [ایوب به عهد بندگی خدا وفادار بود و علم و قضای الهی را می‌شناخت، لذا شرم داشت از اینکه در برابر بلا دلتنگی نشان دهد. «شیر و عسل» یا «شیر و انگبین» کنایه از سازگار و موافق است. چنانکه در **دیوان شمس** فرماید:

کو آنکه بود با ما چون شیر و انگبین کو آنکه بود با ما چون آب و روغنی]

فکر در سینه درآید نو به نو خندْخندان[1] پیشِ او تو باز رَوْ (۳۶۹۳)

ابیات اخیر بسط این مطلبِ اصلی است که پیشتر مطرح شد «اندیشه‌های نو همچون موجِ دریا در بستر ذهن می‌خرامد». معنی بیت: اندیشه نو به نو در قلب وارد شود. پس تو نیز با حالت خنده به استقبال او برو.

کـه اَعِـذْنی[2] خـالِقی مِـنْ شَـرِّهِ لاتُـحَرِّمْنی اَنِـل[3] مِـن بِـرِّهِ (۳۶۹۴)

بگو: ای آفریدگار من، مرا از شرّ اندیشهٔ نو پناه ده. مرا از خیر و برکت اندیشهٔ نو محروم مکن، بلکه خیر و برکت آنرا به من برسان.

رَبِّ اَوْزِعْنی[4] لِشُکْرِ ما اَریٰ لاتُعَقِّبْ حَسْرَةً لی اِنْ مَضیٰ (۳۶۹۵)

پروردگارا مرا به سپاسگزاریِ هر آنچه بینم الهام فرما. و اگر نعمتی گذشت مرا دچار حسرت مفرما. [مقتبس از آیهٔ ۱۹ سورهٔ **نمل**: رَبِّ اَوْزِعْنی اَنْ اَشْکُرَ نِعْمَتَکَ الَّتی اَنْعَمْتَ

---

۱. خَندْخَندان: از نوع صفت دوگانه و یا جُفتی است. زیرا در این صیغه، صفت مشبهه تکرار می‌شود. به معنی کسی است که در حال خندیدن است. در اصل خندان خندان بوده است که الف و نون از لفظ اول حذف شده است مانند خَزخَزان (در حال خزیدن) و لرزلرزان (در حال لرزیدن). «خندخندان» قید است.

۲. اَعِذْنی: مرا پناه ده. اَعِذْ فعل امر مفرد مذکر حاضر از باب اِفعال و از ریشهٔ «ع و ذ» + نونِ وقایه + ضمیر متکلم مفعولی.

۳. اَنِلْ: برسان. فعل امر مفرد مذکر حاضر از باب اِفعال و از ریشهٔ «ن ی ل».

۴. اَوْزِعْنی: مرا الهام کن. اَوْزِعْ فعل امر مفرد مذکّر حاضر از مصدر ایزاع (= الهام کردن) و از ریشهٔ «وزع» + نون وقایه + ضمیر متکلم مفعولی.

عَلَیَّ وَ عَلیٰ وٰالِدَیَّ. «پروردگارا مرا الهام کن که سپاس نعمتت گویم همان نعمتی که به من و پدر و مادرم عطا فرمودی.» چون مصدر ثلاثی مجرّدِ «ایزاع» وَزْع است و وزع به معنی منع کردن و بازداشتن. شیخ طبرسی معنی «اوزعنی» را چنین تأویل کرده است: کَفِّنی عَنِ‌الْاَشْیاءِ اِلّا شُکْرَ نِعْمَتِکَ وَ کَفِّنی عَمّا یُبٰاعِدُ مِنْک[1]. «مرا از هر آنچه جز شُکر نعمتت باز دار و مرا از هر آنچه که موجب دوری‌ات شود نیز باز دار.»]

(۳۶۹۶) آن ضمیرِ رُوتُرُش را پاس دار آن تُرُش را چون شِکر شیرین شمار

قدرِ آن دلِ غمگین را بدان. و آن غم ناگوار را مانند شِکر شیرین محسوب دار.

(۳۶۹۷) ابر را گر هست ظاهر رُو تُرُش گُلشن آرنده‌ست ابر و، شوره کُش

به عنوان مثال، ابر گرچه عبوس‌الوجه است، لیکن همان ابر گلزار پدید می‌آورد و شورستان را از میان می‌برد.

(۳۶۹۸) فکرِ غم را تو مثالِ ابر دان با تُرُش تو رُو تُرُش کم کُن چنان

اندیشهٔ غمبار را همچون ابر بدان و در برابر اخم‌آلود بودن اندیشهٔ غمبار بدخُلقی مکن.

(۳۶۹۹) بو که آن گوهر به دستِ او بود جهد کن تا از تو او راضی رود

شاید آن گوهر معنوی در اختیار او باشد، پس بکوش تا او از تو راضی شود. [تا آن غم تو را به مقصود رساند.]

(۳۷۰۰) ور نباشد گوهر و نَبْوَد غنی عادتِ شیرینِ خود افزون کنی

اگر گوهر نداشته باشد و توانگر نیز نباشد به خوش خُلقی بیشتر عادت می‌کنی. یعنی اگر اندیشهٔ غمبار حاصلی برای تو نداشته باشد دست کم تو را به خوش‌خُلقی در برابر ابتلائات عادت می‌دهد و بدینسان به گوهر مقصود خواهی رسید چنانکه فرماید:

---

۱. ر.ک. مجمع‌البیان، ج۷، ص ۲۱۳.

جایِ دیگر سود دارد عادتت ناگهان روزی برآید حاجتت (۳۷۰۱)

عادت بر خوش‌خُلقی در جای دیگر برای تو سودمند می‌افتد و ناگهان روزی حاجتت روا گردد.

فکرتی کز شادیت مانع شود آن به امر و حکمتِ صانع شود (۳۷۰۲)

هر اندیشه‌ای که تو را از شادی باز دارد به فرمان و حکمت آفریدگار است.

تو مخوان دوچار دانگش ای جوان بُو که نجمی باشد و صاحِبْ‌قِران (۳۷۰۳)

ای جوان تو آن اندیشهٔ غمبار را حقیر و پست تلقّی مکن، شاید ستارهٔ فرخنده و مبارکی باشد. [«دوچار دانگ» چند مرتبه در مثنوی بکار رفته است. در اینجا به معنی حقیر و ناچیز است. رجوع شود به شرح بیت (۱۰۲۹) دفتر چهارم. «صاحبْ‌قِران» یا «صاحبقران» که در زبان شاعران و نویسندگان پیشین رواج یافته به معنی پادشاه عادل و جهانگیری است که مدت دولتش پایدار باشد. و این تعبیر را از روی احکام نجومی گرفته‌اند[1]. در اینجا به معنی مبارک است. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۳۸) دفتر چهارم.]

تو مگو فرعی‌ست، او را اصل گیر تا بُوی پیوسته بر مقصود چیر (۳۷۰۴)

تو این حرف را نزن که این اندیشهٔ غمبار جنبهٔ فرعی دارد. بلکه باید آنرا اصل بدانی تا هماره بر مقصود خود توفیق یابی. یعنی مبادا بگویی که محنت و ابتلای الهی فرع است و نباید بدان اهمیت داد. بلکه محنت الهی سبب اصلی توفیقات بندهٔ صابر است. چنانکه همهٔ بزرگان انبیاء و اولیاء به کورهٔ ابتلاء اندر شده‌اند تا به کمال مرتبت نایل آمده‌اند.

ور تو آن را فرع گیری و مُضِر چشمِ تو در اصل باشد منتظر (۳۷۰۵)

و اگر آن اندیشهٔ غمبار را فرعی و زیانمند بدانی چشم تو هماره منتظر اصل خواهد ماند. [و انتظار هم کُشنده است. پس تو با بی‌اهمیت دانستن ابتلائات، خود را مُرده و پژمرده خواهی ساخت.]

---

۱. ر.ک. مقدمه ممتّع استاد جلال همایی بر التفهیم لاوائل صناعةالتنجیم.

(۳۷۰۶) زهـــر آمـد انـتظار انـدر چَشِش دایماً در مرگ بـاشی زآن رَوِش

انتظار، طعمی تلخ همچون زهر دارد. و بدین شیوه هماره دچار مرگ و انجماد خواهی بود. [گفته‌اند: اَلْاِنْتِظارُ اَشَدُّ مِنَ الْمَوْتِ الْاَحْمَرِ. «انتظار از مرگ سرخ نیز سخت‌تر است.»]

(۳۷۰۷) اصل دان آن را، بگیرش در کـنار بـــاز رَه دایـــم ز مـرگِ انـتظار

اندیشهٔ غمبار را اصل بدان. یعنی ابتلاء را اصل تلقّی کن تـا بـرای هـمیشه از انـتظارِ مرگ‌آفرین برهی. [«مرگ انتظار» هم جایز است اضافهٔ تشبیهی از نوع اضافهٔ مُشَبَّهٌ بِـه بـه مُشَبَّه باشد و هم اضافهٔ موجِب به موجَب. در وجه اول «مرگِ انتظار» یعنی انتظاری کـه در سختی و شدّت مانند مرگ است. در وجه دوم یعنی انتظاری که موجب مرگ می‌شود. در اینجا وجه دوم ابلغ و انسب است.]

نواختنِ سلطان، اَیاز را

(۳۷۰۸) ای اَیـــازِ پُـــرنیازِ صـــدق‌کیش صدقِ تو از بحر و از کوه است بیش

ای ایاز پُرنیاز، یعنی ای انسان کاملی که سخت به حضرت حق نیازمندی. و آیـین و مرامت نیز صداقت و راستی است، صداقت تو حتی از دریا و کـوه نـیز پـهناورتر و عـظیم‌تر است.

(۳۷۰۹) نه به وقتِ شهوتت بـاشد عِـثار[1] که رود عقلِ چو کـوهت کـاه‌وار

نه به هنگام تهاجم شهوات می‌لغزی به طوری که عقلِ کوه‌آسایت مانند کـاه از دست برود.

(۳۷۱۰) نه به وقتِ خشم و کینه صبرهات سُست گردد در قرار و در ثـبات

و نه به هنگام خشم و غضب، پایهٔ صبرهای تو سست و نااستوار می‌گردد.

---

۱. عِثار: لغزش، گناه.

مردی این مردی‌ست، نه ریش و ذَکَر ور نه بودی شاهِ مردان کیر خر (۳۷۱۱)

مردانگی حقیقی همین مردانگی است، نه داشتن ریش و آلت تناسلی. و الّا آلت ستبر خر علامت شاه مردان می‌شد. یعنی مرد حقیقی کسی است که بر قوّهٔ خشم و شهوتش غالب باشد نه آنکه فقط ظاهر مردانه داشته باشد. مردی که اسیر شهوات و هوس‌های مبتذل باشد پست‌ترین موجود روی زمین است. جایز است که بر «شاه مردان» مضافی تقدیر کنیم. یعنی در اصل بوده است: «نشان شاه مردان».

حق که را خوانده‌ست در قرآن رجال؟ کَی بُوَد این جسم را آنجا مجال؟ (۳۷۱۲)

حضرت حق چه کسانی را در قرآن «رجال» خوانده است؟ این جسم کی ممکن است که در آنجا میدانی پیدا کند؟ [خداوند در قرآن کریم هر جا که سخن از رجال الهی به میان می‌آورد آنان را به پاکی و صداقت و وارستگی وصف می‌کند. به آیهٔ ۱۰۸ سورهٔ توبه و آیهٔ ۳۷ سورهٔ نور و آیهٔ ۲۳ سورهٔ احزاب رجوع شود. پس «رجال» کسانی هستند که از جمیع شهوات رها باشند و باطنی با صفا و نورانی داشته باشند. چه زن و چه مرد. البته این مقام شایستهٔ اسیران جسم نیست و آنان را بدان مرتبه راهی نیست.]

روحِ حیوان[1] را چه قدر است ای پدر؟ آخِر از بازارِ قصّابان گذر (۳۷۱۳)

پدرجان، روح حیوانی چه ارزشی دارد؟ اگر نمی‌دانی گشت و گذاری در بازار قصّابان بکن.

صد هزاران سر نهاده بر شکم ارزشان از دُنبه و از دُمّ کم (۳۷۱۴)

سرهای بیشماری را روی شکنبه نهاده‌اند که ارزشش از دنبه و دُم هم کمتر است. [منظور دو بیت اخیر: کسی که اسیر شهوت و روح حیوانی باشد هیچگونه ارزشی ندارد.]

روسپی باشد که از جولانِ کیر عقلِ او موشی شود شهوت چو شیر (۳۷۱۵)

روسپیان‌اند که وقتی جنبش آلت مردان را می‌بینند، عقلشان مثل موش می‌شود، یعنی

---

۱. روح حیوانی: ر.ک. شرح بیت (۱۸۸) دفتر دوم.

بسیار ناتوان می‌گردد، و شهوتشان مانند شیر می‌شود، یعنی بسیار قوی می‌گردد. [حکایت بعدی در بیان سلطهٔ شهوت بر اهل شهوت است.]

وصیّت کردنِ پدر، دختر را که خود را نگهدار تا حامله نشوی از شوهرت

(۳۷۱۶) خواجه‌یی بوده‌ست او را دختری زُهره خَدّی[۱]، مَهْرُخی، سیمینْ‌بَری

چون مولانا در ابیات پیشین فرمود که فقط آدمیان پلید و عاری از معنا اسیر شهوت می‌شوند و زمام عقل و کفّ نفس از دست فرو می‌هلند، در این فصل ضمن حکایتی تمثیلی آن مطلب را بسط می‌دهد: پدری به دختر نوعروس خود می‌گوید چون داماد از حَسَب و نَسَب شریفی برخوردار نیست به هنگام نزدیکی با او حامله مشو. و او این نصیحت را هر روز به دخترش گوشزد می‌کرد. لیکن دختر نتوانست بدین توصیه‌ها جامهٔ عمل پوشد و بالاخره حامله شد. وقتی پدر از این امر آگاه شد دختر را سرزنش کرد که مگر نگفتم به هنگام اِنزالِ مرد از او جدا شو؟! دختر گفت: آخر من وقت انزال را نمی‌دانم. پدر گفت: وقتی دیدی چشمان همسرت خمار شده وقت انزال است. دختر گفت: پدر آمرزیده قبل از آنکه چشم شوهرم خمار شود چشم من از غلبهٔ شهوت و لذت کور شده است پس خمار شدن چشم او را چگونه ببینم! نتیجه‌گیری این حکایت در آخرین بیت آمده است:

نیست هر عقلِ حقیری پایدار وقت حرص و وقت خشم و کارزار

معنی بیت: مردی توانگر، دختری داشت با گونه‌هایی آبدار و رخساره‌ای ماهْوَش و تنی سپید. خلاصه دختری بس زیبا و خوش‌اندام داشت.

(۳۷۱۷) گشت بالغ داد دختر را به شُو شُو نبود اندر کَفاءت[۲] کُفوِ او

وقتی که آن دختر به سنّ بلوغ رسید، او را شوهر داد، اما شوهرش کُفوِ دختر نبود یعنی «هم‌شأنِ» او نبود. [یکی از شروط ازدواج مسألهٔ «کفو بودن» است یعنی زن و مرد باید «هم‌شأنِ»

---

۱. خَدّ: رخساره، گونه. جمع: خُدود.

۲. کَفائَت: برابری، مساوات. از ریشهٔ «ک ف ء» است نه «ک ف و».

یکدیگر باشند. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۱۹۶) دفتر چهارم.]

خربزه چون در رسد، شد آبناک　　گر بنشکافی، تلف گشت وهلاک (۳۷۱۸)

به عنوان مثال، همینکه خربزه می‌رسد آبدار می‌شود، اگر آنرا پاره نکنی می‌گندد و تلف می‌شود. [این بیت تمثیل مصراع اول بیت پیشین است و تأکید بر ضرورت ازدواج بالغان.]

چون ضرورت بود، دختر را بداد　　او به ناکُفوی، ز تخویفِ فَساد (۳۷۱۹)

آن توانگر از ترس فاسد شدن دخترش از روی ضرورت او را به مردی داد که هم‌شأن آن دختر نبود.

گفت دختر را کز این دامادِ نو　　خویشتن پرهیز کن، حامل مشو (۳۷۲۰)

پدر به دخترش گفت که خود را از این تازه داماد محافظت کن و از او حامله مشو.

که ضرورت بود عقدِ این گدا　　این غریبْ‌اِشمار[1] را نبود وفا (۳۷۲۱)

زیرا من از روی ناچاری تو را به عقد این گدا (تازه داماد) در آورده‌ام. این غریبه وفادار نیست.

ناگهان بجهد، کند تَرکِ همه　　بر تو طفلِ او بماند مَظلمه[2] (۳۷۲۲)

احتمال دارد که ناگهان پا به فرار بگذارد و همه را ترک گوید. آن وقت بچّهٔ او روی دستت می‌مانَد. [با این کار هم بر تو و هم بر آن بچّه بی‌گناه ستم رود.]

گفت دختر کِای پدر خدمت کنم　　هست پندت دلپذیر و مُغتَنَم[3] (۳۷۲۳)

دختر جواب داد: ای پدر اطاعت می‌کنم، زیرا نصیحت تو دلنشین و با ارزش است.

---

۱. غریبْ‌اِشْمار: ترکیب وصفی است به معنی کسی که غریبه محسوب شود.

۲. مَظْلَمَه: ستمی که بر کسی رود، دادخواهی.

۳. مُغْتَنَم: غنیمت شمرده شده، در اینجا به معنی ارزشمند.

(۳۷۲۴) هر دو روزی، هر سه روزی آن پدر دخترِ خود را بفرمودی حَذَر

آن پدر هر دو سه روز یک بار دخترش را به خویشتن‌داری در برابر امیال شوهرش توصیه می‌کرد.

(۳۷۲۵) حامله شد ناگهان دختر از او چون بود هر دو جوان خاتون و شو؟

اما ناگهان دختر حامله شد. وقتی زن و شوهر هر دو جوان باشند چه امری رخ می‌دهد؟ [بر هر ذی شعوری معلوم است که چه می‌شود.]

(۳۷۲۶) از پدر او را خفی می‌داشتش پنج ماهه گشت کودک یا که شش

دختر پنج یا شش ماه بعد از حامله شدن نیز این قضیه را از پدرش پنهان می‌کرد.

(۳۷۲۷) گشت پیدا، گفت بابا: جیست این؟ من نگفتم که ازو دوری گزین؟

بالاخره وقتی که ماجرا فاش شد، پدر به دختر گفت: این دیگر چیست؟ یعنی چرا حامله شدی؟ مگر من نگفتم از شوهرت پرهیز کن؟!

(۳۷۲۸) این وصیّت‌هایِ من خود باد بود؟ که نکردت پند و وَعْظَم هیچ سود

مگر سفارش‌های من به تو بادِ هوا بود که پند و نصیحتم هیچ فایده‌ای نکرد؟!

(۳۷۲۹) گفت: بابا چون کنم پرهیز من؟ آتش و پنبه‌ست بی‌شک مرد و زن

دختر گفت: پدر جان آخر چطور می‌توانستم خویشتن‌داری کنم در حالی که مرد و زن به منزلهٔ آتش و پنبه‌اند؟

(۳۷۳۰) پنبه را پرهیز از آتش کجاست؟ یا در آتش کَی حفاظ است و تُقاست[1]؟

پنبه چگونه می‌تواند از آتش خود را نگه دارد؟ و یا آتش کی می‌تواند خویشتن‌داری و پرهیز داشته باشد؟

---

۱. تُقا: پرهیز کردن، احتیاط کردن. در اصل به صورتِ تُقیٰ می‌نویسند. مصدر ثلاثی مجرّد از ریشهٔ «و ق ی».

گفت: من گفتم که سویِ او مَرو تو پذیرایِ منیِّ او مشو (۳۷۳۱)

پدر گفت: من گفتم که به طرف او مرو، یعنی اسیر امیال او مشو و آب نطفهٔ او را در رَحِم خود جای مده.

در زمانِ حال و اِنزال و خوشی خویشتن باید که از وی در کشی؟ (۳۷۳۲)

مگر نگفتم که باید به هنگام اوج کیف و لذّت و اِنزال منی باید خود را از او جدا کنی؟

گفت: کَی دانم که اِنزالش کَی است؟ این نهان‌ست و بغایت دوردست (۳۷۳۳)

دختر گفت: آخر پدرجان من از کجا بدانم که وقت اِنزال کی است؟ این حالت در مردان پوشیده و بسیار پنهان است.

گفت چشمش چون کَلاپیسه[1] شود فهم کن کآن وقتِ اِنزالش بود (۳۷۳۴)

پدر گفت: هر وقت (در هنگام آن کار) دیدی که چشم شوهرت خمار شده بدان که وقت انزالِ اوست.

گفت تا چشمش کَلاپیسه شدن کور گشته‌ست این دو چشمِ کورِ من (۳۷۳۵)

دختر گفت: آخر پدرجان تا چشم او خمار شود، این دو چشم بی‌بصیرت من کور شده است!

نیست هر عقلی حقیری پایدار وقتِ حرص و وقتِ خشم و کارزار (۳۷۳۶)

نتیجهٔ حکایت: به گاهِ هجوم حرص و غضب و کشمکش باطنی، هر عقل ضعیفی نمی‌تواند پایداری کند. [حکایت بعدی نیز در بسط همین مطلب است.]

---

۱. کَلاپیسه شدن: مصدر مرکب به معنیِ خمار شدن چشم، تغییر حالت چشم به طوری که سیاهی چشم برود و سپیدی چشم برجای مانَد. این حالت یا بر اثر لذت فراوان پیش آید و یا بر اثر ضعف و سستی.

وصف ضعیف‌دلی و سستی صوفیِ سایه‌پرورِدِ مجاهده ناکرده درد و داغِ عشق ناچشیده، به سجده و دست بوسِ عام و به حرمت نظر کردن و به انگشت نمودنِ ایشان که امروز در زمانه صوفی اوست غرّه شده و به وَهْم بیمار شده، همچو آن معلّم که کودکان گفتند که رنجوری. و با این وَهْم که من مجاهدم، مرا در ایـن ره پهلوان می‌دانند، با غازیان به غزا رفته که به ظاهر نیز هنر بنمایم در جهادِ اکـبر مستثنااام، جهادِ اصغر خود پیشِ من چه محل دارد؟ خیال شیر دیـده و دلیـری‌ها کرده و مستِ این دلیری شده و روی به بیشه نهاده به قصدِ شیر، و شیر به زبانِ حال گفته که کَلّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ، ثُمَّ کَلّا سَوْفَ تَعْلَمُون

خلاصه داستان

یک صوفی‌نمایِ نازپرورده و داغ عشق حقیقی نچشیده که از تصوّف فقط به ظواهر آن دل خوش کرده بود و از اینکه عدّه‌ای از عوام‌الناس اطراف او را گرفته و عـزّت و احـترامش می‌نهادند سخت مغرور و متوهّم شده بود. روزی بادی به غبغب انداخت و با خود گفت: ما که قهرمانِ بی‌رقیب جهاد اکبریم یعنی بیش از هر کس نفس امّاره را مقهور کرده‌ایم! بهتر است که قهرمانی خود را در جهاد اصغر نیز به اثبات برسانیم! یعنی حربیان را نیز قلع و قمع کنیم! پس به جنگاوران سفارش کرد که هرگاه جنگی رخ داد ما را خبر کنید که در جنگاوری و دلاوری بدیل و نظیر نداریم! از قضا طولی نکشید که جنگی پیش آمد و او خفتان جنگی به تن کرد و سلاح به دست گرفت و همچون یل سیستان به راه افتاد و به صف جنگجویان پیوست. هنوز دو لشکر به هم نزدیک نشده بودند که غریو و غوغای پیکارگران و شـیههٔ اسـبان و چکـاچاک سلاح‌ها برخاست و رعبی در دل آن پهلوان پنبه افکند بطوریکه یکسره روحیهٔ خود را باخت و برای آنکه رسوا نشود بهانه‌هایی چند تراشید تا در خطوط مؤخّرِ جبهه در خیمه‌ها بـماند. جنگجویان سلحشور به آوردگاه شتافتند و مردانه جنگیدند و دشمن را منهدم کردند و غانماً سالماً بازگشتند و مقداری از غنیمت جنگی را نیز به رسم استمالت به آن مدّعی دادند. اما او آن غنیمت را با خشمی تمام به زمین انداخت! گفتند: چرا اینقدر غضبناکـی؟! گـفت: مـا سـخت ناراحتیم از اینکه چرا توفیق جهاد دست نداد. آخر ما مردِ جنگیم! وقتی جنگجویان دیدند او تا

این اندازه شیفتهٔ پیکار است برای تسلّی خاطرش گفتند: برو یکی از اسیران را که دستهایش را نیز بسته‌ایم بکُش تا تو نیز در این راه خونی ریخته باشی. مدّعی بر هیأتِ یلانِ شجاع از جا برخاست و با گام‌های پهلوانانه سراغ اسیر رفت.

جنگجویان هرچه منتظر ماندند از او خبری نشد. پس با تعجّب به یکدیگر می‌گفتند: چه شد؟! کجا رفت؟! آخر کشتن یک اسیر که اینهمه معطّلی ندارد! تا اینکه یکی از سلحشوران رفت تا ببیند اوضاع از چه قرار است. واقعاً منظرهٔ غریبی بود. دید که مدّعی بیهوش بر زمین افتاده و اسیر با دست‌های بسته روی او. جنگجویان آمدند اسیر را کشتند و پیکر بیهوش مدّعی را به خیمه آوردند و با آب و گلاب به هوشش آوردند و از او سؤال کردند: بگو ببینیم ماجرا چه بود؟! مدّعی گفت: والله وقتی خواستیم کارش را یکسره کنیم چنان نگاه مهیب و سنگینی به ما انداخت که از هیبت آن نگاه بندِ دلمان پاره شد و بیهوش شدیم و دیگر نفهمیدیم چه شد تا اینکه الآن خود را در خیمه می‌بینیم!! جنگجویان با لحنی طنزآمیز بدو سفارش کردند تو که زَهرهٔ پیکار نداری همان بهتر که در خانه بنشینی. «عِرض خود می‌بری و زحمت ما می‌داری».

* * *

این حکایت در نقد مدّعیان بی‌جوهر و سست‌عنصر است. همان‌ها که فراز و نشیب روزگار ندیده خود را اکمل کاملان می‌پندارند. خاصه که تحسین و تبجیل عوام‌الناس نیز بدرقهٔ توهّم غرورآمیزشان شود. [مانند ماجرای آن استاد که حکایتش در دفتر سوم بیت ۱۵۲۲ به بعد آمده است.]

مولانا در این حکایت طنزآمیز نفس اماره را به همان اسیری تشبیه می‌کند که با دستان بسته بر آن صوفی غالب آمده بود. مولانا می‌گوید نفس اماره همچون اسیری است که بوسیلهٔ عقل و شرع دستانش بسته شده است، پس اگر سالک همتی کند می‌تواند بر او غالب آید. اما همین نفس مکتوف و مقهور بر افراد سست اراده و بی حمیت مسلّط می‌شود.

مولانا می‌گوید «صوفی» به اسم و رسوم ظاهر نیست، بلکه صوفی کسی است که از بند هوی و کمند ریا و دغا رهیده باشد خواه به رسوم صوفیه مترسّم باشد یا نباشد. بدین منظور در حکایت بعدی احوال صوفی حقیقی را بیان می‌دارد و می‌گوید صوفیهٔ متظاهر، صوفیان حقیقی را بدنام کرده‌اند. چنانکه در بیت (۳۸۰۶) می‌فرماید:

نقشِ صوفی باشد او را، نیست جان　　صوفیان بدنام هم زین صوفیان

* * *

رفت یک صوفی به لشکر در غزا ناگهان آمد قَطاریق[۱] و وَغا[۲] (۳۷۳۷)

یکی از صوفیان همراه لشکر به آوردگاه رفت، ناگهان غوغا و هیاهوی جنگ بلند شد. [برخی از شارحان «قطاریق» را به آثار و علائم جنگ تأویل کرده‌اند که فاقد قرینه است. معنی هیاهو و غوغا مناسب‌تر است. در انتهای مطلع این فصل آیهٔ ۳ و ۴ سورهٔ تکاثر آمده است که ترجمهٔ آن اینست: نه چنین است (که می‌پندارید) به زودی خواهید دانست، سپس خواهید دانست.»]

ماند صوفی با بُنه و خیمه و ضِعاف[۳] فارِسان[۴] راندند تا صفِّ مَصاف[۵] (۳۷۳۸)

صوفی با بار و بُنه و خیمه و ناتوانان ماند، و سواران جنگجو تا صفِ مقدّم آوردگاه پیش تاختند.

مُثقَلانِ خاک بر جا ماندند سابِقُونَ‌السّابِقُون در راندند (۳۷۳۹)

زمین‌گیر شدگان بر جای خود ماندند، در حالی که پیشتازانِ مقدّم پیش تاختند. [مُثقَل» اسم مفعول از مصدرِ «اِثْقال» به معنی «گران‌بار شده» است. این بیت به دو وجهِ ظاهر و باطن قابل تفسیر است. در وجه ظاهر احتمالاً مراد از «مُثقَلِ خاک» کسی است که بنا به دلایلی نمی‌تواند در جنگ شرکت کند و در نتیجه جزو «قاعدین» مقابلِ «مجاهدین» محسوب می‌شود. و مراد از «سابقون السابقون» پیشتازان در عرصهٔ پیکار است. پس افرادِ زمین‌گیر می‌مانند و جنگجویان به نبردگاه می‌شتابند. اما وجه دوم: مراد از «مُثقَلِ خاک» همان تعبیری است که در آیهٔ ۱۷۶سورهٔ اعراف در وصف بلعم باعور آمده است: ... وَ لِکنَّهُ اَخْلَدَ اِلَی الْاَرْضِ... «... ولی او (بلعم باعور) بر زمین فروماند...». یعنی از مرتبهٔ مادّی و دنیایی نگذشت و به وارستگی نرسید. و مراد از «سابقون» پیشتازان عرصهٔ ایمان و کمال است. منظور بیت با توجه به وجه دوم: دنیاپرستان در مرتبهٔ مادّی فرو می‌مانند و پیشتازان عرصهٔ کمال پیش

---

۱. قَطاریق: هیاهویی که به هنگام برپا شدن جنگ شنیده شود.
۲. وَغا: هیاهو، داد و فریاد.
۳. ضِعاف: جمعِ ضعیف: ناتوان.
۴. فارِس: سوار بر اسب.
۵. مَصاف: جمع مَصَفّ به معنی جایِ صف‌بستن، میدان جنگ، آوردگاه.

می‌تازند. مصراع دوم مقتبس از آیهٔ ۱۰ و ۱۱ سورهٔ واقعه است: **وَالسّابِقُونَ السّابِقُونَ اُولئکَ الْمُقَرَّبُونَ**. «و آنان که پیشی جُسته‌اند و سبقت گرفته‌اند، ایشان‌اند مقرّبان.» از نظر اِعراب جایز است اَلسابقونِ اول مبتدا باشد و اَلسابقونِ دوم خبر. یعنی سبقت‌گیرندگان همان سبقت گیرندگان‌اند. نیز جایز است اَلسابقونِ اول مبتدا باشد و اَلسابقونِ دوم صفت و یا تأکید و «اولئک المقربون» خبر باشد. ترجمهٔ آیهٔ شریفهٔ یاد شده با توجه به وجه دوم انجام شد. طبرسی گوید: مراد از «سابقون» اینست که پیشی‌گیرندگان در پیروی از پیامبران در گرفتن پاداشِ الهی پیشتازند[1]، برخی از شارحان «مُنْقِل» ضبط کرده‌اند و «مُنْقِل» به معنی ستورِ آهسته‌رو و زنِ آبستن و یا پابه‌ماه است. اما این معانی هیچکدام به بلاغت و رسائیِ ضبطِ «مُنْقَل» نیست.]

(۳۷۴۰) جنگ‌ها کرده مَظَفَّر آمدند باز گشته با غنایم سودمند

جنگجویان پس از نبردهای فراوان پیروز شدند و با غنایم سودآور بازگشتند.

(۳۷۴۱) ارمغان دادند، کِای صوفی تو نیز او بُرون انداخت، نَسْتَد[2] هیچ چیز

سهمی از آن غنایم به صوفی نیز دادند. اما او آن را بیرون خیمه انداخت و هیچ چیز نگرفت.

(۳۷۴۲) پس بگفتندش که خشمینی چرا؟ گفت: من محروم ماندم از غزا

جنگجویان به او گفتند: چرا غضبناکی؟ صوفی گفت: به خاطر اینکه از جنگیدن محروم شدم.

(۳۷۴۳) زآن تلطّف[3] هیچ صوفی خَوش نشد که میانِ غَزْو، خنجرکَش نشد

صوفی که در آوردگاه، دِشنه‌ای نکشیده بود از لطف و مهربانی دوستانِ خود خوشحال نشد.

---

۱. ر.ک. مجمع البیان، ج ۹، ص ۲۱۵.
۲. نَسْتَد: نگرفت. از مصدر سِتَدَن.
۳. تَلَطُّف: مهربانی، لطف کردن.

پس بگفتندش که: آوردیم اسیر آن یکی را بهرِ کشتن تو بگیر (۳۷۴۴)

پس به او گفتند: ای صوفی ما عدّه‌ای از دشمنان را به اسارت گرفته‌ایم برو یکی از آنان را برای کشتن انتخاب کن.

سر ببُرَّش تا تو هم غازی شوی اندکی خوش گشت صوفی، دلْقوی (۳۷۴۵)

سَرِ او را قطع کن تا تو نیز جنگاور شمرده شوی. صوفی اندکی خوشحال و قویدل شد.

کآب را گر در وضو صد روشنی‌ست چونکه آن نبْود تیمّم کردنی‌ست (۳۷۴۶)

زیرا مثلاً آب که در وضو فضیلت بسیار دارد، اگر نباشد تیمّم جایز می‌گردد. [«تیمّم به جای وضو» از احکام شرعیه‌ای است که مورد قبول همهٔ فِرَقِ اسلامی است، زیرا در آیهٔ ۴۳ سورهٔ نساء، و آیهٔ ۶ سورهٔ مائده بدان تصریح شده است. کثرت شهرت این حکم آنرا در افواه به صورت ضرب‌المثل در آورده است.

منظور بیت: حال که توفیق پیکار نیافته‌ای اگر یک اسیر را بکشی در اجرِ پیکار سهیم خواهی شد. چنانکه تیمّم، مابه‌ازایِ وضوست.]

بُرد صوفی آن اسیرِ بسته را در پسِ خَرْگَه که آرد او غَزا (۳۷۴۷)

صوفی آن اسیرِ دست بسته را پشت خیمه بُرد که جنگ بکند. یعنی او را بکشد.

دیر مانْد آن صوفی آنجا با اسیر قوم گفتا: دیر ماند آنجا فقیر؟ (۳۷۴۸)

آن صوفی با اسیر در آنجا تأخیر کرد. قوم (جنگجویان) گفتند: آن صوفی چرا اینقدر تأخیر کرده است؟ [«گفتا» همان «گفت» است منتهی با الف زائده آمده است. این صیغه معمولاً در مورد پاسخِ سؤال ادا می‌شود.]

کافرِ بسته دو دست، او کُشتنی‌ست بِسْمِلَش[1] را موجبِ تأخیر چیست؟ (۳۷۴۹)

کافری که دو دستش بسته باشد مقتول کردنش کار آسانی است. سبب تأخیر در

---

۱. بِسْمِل: ذبح کردن، قربانی نمودن. در اینجا به معنی کشتن حربیان در راه خدا.

سر بُریدن او چیست؟

(۳۷۵۰) آمد آن یک در تفحّص[1] در پی‌اش دید کافر را به بالایِ وی‌اش

یکی از جنگاوران به جستجوی صوفی پرداخت. همینکه بدانجا رسید دید که آن اسیرِ دست بسته روی او افتاده است.

(۳۷۵۱) همچو نر، بالایِ ماده و، آن اسیر همچو شیری خفته بالایِ فقیر

درست مانند نر که روی ماده می‌افتد. آن اسیر هم مانندِ شیری نر روی آن صوفی افتاده بود.

(۳۷۵۲) دست‌ها بسته، همی خایید او از سرِ اِستیزه صوفی را گلو

با آنکه دست اسیر بسته بود ولی از روی کینه و دشمنی گلویِ صوفی را با دندان می‌خَست.

(۳۷۵۳) گَبْر می‌خایید با دندان گلوش صوفی افتاده به زیر و رفته هوش

آن اسیر کافر با دندان گلوی صوفی را می‌جَوید. او نیز افتاده بود و از هوش رفته بود.

(۳۷۵۴) دست بسته گبر، همچون گربه‌ای خسته کرده حلقِ او بی‌حربه‌ای

کافر با دست‌های بسته و بدون سلاح مانند گربه گلوی صوفی را می‌خَست. یعنی مجروح می‌کرد.

(۳۷۵۵) نیم کشته‌ش کرده با دندان اسیر ریشِ او پُرخون ز حلقِ آن فقیر

اسیر با دندان خود صوفی را نیمه‌جان کرده بود و ریش اسیر از گلوی صوفی خونین شده بود.

---

۱. تَفَحُّص: جستجو کردن.

همچو تو کز دستِ نفسِ بسته‌دست همچو آن صوفی شدی بی‌خویش و پست (۳۷۵۶)

مانند تو که از دستِ نفسِ امّاره که دستانش (با ریسمان عقل و شرع) بسته شده است مثل آن صوفی مدهوش و حقیر شده‌ای.

ای شده عاجز ز تـلّی کـیشِ تـو صد هزاران کـوه‌ها در پـیشِ تـو (۳۷۵۷)

ای کسی که دین تو حتی نمی‌تواند از یک پُشته بگذرد، بدان کـه کـوههای بسـیاری پیش‌روی داری. یعنی ای ضعیف‌الایمانی که نمی‌توانی با آن معتقداتت به کمترین مرتبهٔ کمال نایل شوی چگونه می‌توانی به مراتب عالی کمال صعود کنی؟ [ضبط نفس امّاره از لوازم حتمی سالک شدن است و الّا اسم عارف و صوفی را بیهوده یدک می‌کشی.]

زین قَدَر خَرپُشته[1] مُردی از شِکوه[2] چون رَوی بر عَـقْبه‌هایِ[3] همچو کـوه؟ (۳۷۵۸)

تو که از ترس تپّه‌ماهور چنین حقیرانه بیهوش شدی، چگونه می‌توانی گردنه‌های کوه را طی کنی؟ [تأکید بر مضمون بیت پیشین است.]

غازیان کُشـتند کـافر را بـه تـیغ هم در آن ساعت، ز حَمْیَت بی‌دریغ (۳۷۵۹)

جنگجویان همان لحظه از روی غیرت و بدون ملاحظه کـافر (اسـیر) را بـا شـمشیر کشتند.

بر رخِ صوفی زدند آب و گُـلاب تا به هوش آید ز بی‌خویشی و خواب (۳۷۶۰)

آب و گلاب به صورت صوفی پاشیدند تا از بیهوشی و حالت خُفتگی بیرون آید.

چون به خویش آمد، بدید آن قوم را پس بـپرسیدند چـون بُـد مـاجَرا (۳۷۶۱)

همینکه صوفی بهوش آمد و گروه جنگاور را دیـد، از او سـؤال کـردند: مـاجرا چـه بود؟

---

۱. خَرپُشته: پُشتهٔ بزرگ.

۲. شِکوه: ترس.

۳. عَقَبه: گریوه، گردنه. بنا به ضرورت شعری با سکون قاف آمده است. جمع: عَقَبات.

(۳۷۶۲) **اللّه اللّه این چه حال است ای عزیز؟ این چنین بی‌هوش گشتی از چه چیز؟**

ای عزیز، محض رضای خدا بگو این چه حالی بود که پیدا کردی؟ چرا اینگونه بیهوش شدی؟ [عاملِ «اللّه اللّه» لفظاً حذف شده. «اِلْزَمْ» از نظر نحوی عامل است. پس «اللّه اللّه» بوده است: اِلْزَمِ اللّهَ. یعنی خدا را، خدا را. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۳۶) دفتر چهارم.]

(۳۷۶۳) **از اسیرِ نیم‌کُشتِ بسته‌دست این چنین بی‌هوش افتادی و پست؟**

آخر چطور شد که بوسیلهٔ اسیری نیمه جان و دست بسته، اینگونه بیهوش و حقیر بر زمین افتادی؟

(۳۷۶۴) **گفت: چون قصدِ سرش کردم به خشم طُرفه[1] در من بنگرید آن شوخ‌چشم[2]**

صوفی گفت: همینکه با خشم آهنگ بُریدن سرش را کردم آن بی‌حیا نگاه عجیبی به من انداخت.

(۳۷۶۵) **چشم را وا کرد پهن او سویِ من چشم گردانید و شد هوشم ز تن**

با هیبت به من خیره شد و سپس چشمش را چرخاند و من بیهوش شدم.

(۳۷۶۶) **گَردشِ چشمش مرا لشکر نمود من ندانم گفت چون پُر هَوْل بود**

چرخش چشمش در نظرم لشکری جلوه کرد. یعنی هیبت نگاهش به اندازهٔ هیبت یک لشکر بود. من نمی‌توانم بگویم که چقدر هولناک بود!

(۳۷۶۷) **قصّه کوته کن، کز آن چشم این چنین رفتم از خود، اوفتادم بر زمین**

خلاصهٔ کلام از نگاه او خود را باختم و بیهوش بر زمین افتادم.

---

۱. طُرفه: عجیب و نادر.

۲. شوخ‌چشم: بی‌حیا.

نصیحتِ مبارزان، او را که با این دل و زَهره که تو داری که از کلاپیسه شدنِ چشمِ کافرِ اسیری دست‌بسته بیهوش شوی و دشنه از دست بیفتد، زنهار زنهار ملازِم مطبخِ خانقاه باش و سویِ پیکار مرو تا رسوا نشوی

قوم گفتندش: بـه پـیکار و نـبرد با چنین زَهره که تو داری مَگَـرد (۳۷۶۸)

جنگاوران بدو گفتند: ای صوفی با این دل و جرأتی که تو داری هیچگاه طرف جنگ و نبرد نرو.

چون ز چشمِ آن اسیرِ بسـته‌دست غرقه گشتی، کَشتیِ تو درشکست (۳۷۶۹)

چون از نگاه آن اسیر دست‌بسته بیهوش شدی و کشتیِ تو درهـم شکست. یـعنی در دریای متلاطمِ نگاه او کشتی وجودت غرق شد و درهم شکست.

پس مـیانِ حـملهٔ شـیرانِ نـر که بود با تیغشان چون گوی سَـر (۳۷۷۰)

پس در آن وقت که شیران نر (جنگاوران) حمله می‌کنند که سرها را بـا شـمشیرشان مانند گویْ بغلطانند. [این بیت متضّمن شرط است و ابیات بعدی جزای شرط.]

کَی توانی کرد در خـون آشـنا[1]؟ چون نه‌یی با جنگِ مـردان آشـنا (۳۷۷۱)

تو که با جنگِ مردانِ جنگی آشنایی نداری کی می‌توانی در میان خون شنا کنی؟

کـه ز طـاقاطاقِ گـردن‌ها زدن طاق طاقِ جـامه‌کـوبان مُـمْتَهَن[2] (۳۷۷۲)

زیرا با صدایی که از برخورد شمشیر با گـردن‌ها بـلند مـی‌شود صـدای جـامه‌کـوبیِ رختشویان محو می‌شود. [«طاق‌طاق» صدای زدن شمشیر و امثال آن است. رختشویان نیز با چوب‌های بلند بر البسهٔ خیس می‌کوبند و از آن طاق‌طاق صدا بلند می‌شود. بیت فوق توصیفی است از شدّت کشتار در میدان جنگ. ابیات بعدی نیز همینطور.]

---

۱. آشنا: شنا.

۲. مُمْتَهَن: پست، ناچیز، در اینجا به معنی محو و گُم.

(۳۷۷۳) بس تن بی‌سَر که دارد اضطراب بس سَرِ بی‌تن به خون بَر چون حُباب

در عرصهٔ پیکار چه بسیارند تن‌های بی سر که در خونِ خود می‌تپند، و چه بسیارند سرهای بی‌تنی که مانند حُباب روی سیلِ خون نشسته‌اند.

(۳۷۷۴) زیرِ دست و پایِ اسبان در غَزا صد فنا کُن[۱] غرقه گشته در فنا

بسیاری از جنگاورانی که رقیب را به دیار عدم می‌فرستند، خود در اثنای جنگ زیر دست و پای اسب‌ها غرق فنا شده‌اند.

(۳۷۷۵) این چنین هوشی که از موشی پَرید اندر آن صف تیغ چون خواهد کشید؟

هوشی که با دیدن یک موش پرید در صف جنگاوران چگونه شمشیر خواهد کشید؟

(۳۷۷۶) چالِش[۲] است آن، حَمْزه‌خوردن نیست این تا تو بر مالی به خوردن آستین

این جنگ و کشتار است، آشِ بلغور (یا گندم) خوردن نیست که برای خوردن آن آستین بالا بزنی. [«حَمْزه» به معنی ترتیزک (نوعی گیاه خوردنی) است. اما نیکلسون گوید «حمزه»، شوربایی بوده است از گندم (به ترکی، بلغور شورباسی) که ظاهراً غذای رایج خانقاههای دراویش آناطولی بوده است[۳]. صادق گوهرین نیز احتمال داده است مطلقِ سبزی باشد. چون بسیاری از صوفیه در دوران ریاضت ترک حیوانی می‌کنند به هر تقدیر این نظر نیز قابل تأمّل است.]

(۳۷۷۷) نیست حَمزه خوردن، این‌جا تیغ بین حمزه‌یی باید در این صف آهنین

جنگ، آش بلغور خوردن نیست. بیا شمشیر تماشا کن. در عرصهٔ پیکار مرد آهنینی همچون حضرت حمزه(ع) لازم است. [توضیح درباره حمزه(ع) در شرح بیت (۳۴۱۹) دفتر سوم آمده است.]

---

۱. فنا کُن: صفت مرکب فاعلی مرخّم. در اصل بوده است فنا کننده.

۲. چالِش: زد و خورد، کشمکش.

۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۹۴۲.

کـارِ هـر نـازکْدلی نَـبْوَد قِـتال که گریزد از خیالی، چـون خـیال (۳۷۷۸)

جنگ کارِ آدم‌های حسّاس و رقیق‌القلب نیست که مانند خیال از خیالی کوچک فرار کند. [مراد از «خیال» ترس است. یعنی به محض اینکه هراسی پیش می‌آید پا به فرار بگذارد.]

کارِ تُرکان است نه تَرْکـان، بـرو جایِ تَرکان هست خانه، خانه شو (۳۷۷۹)

جنگ کارِ ترکان یعنی جنگاوران است نه کار زنان. برو که جای زنان در خانه است. برو خانه. [مراد از «تُرکان» جنگاوران هستند. رجوع شود به شرح بیت (۳۵۰) دفتر چهارم. اما «تَرکان» از اسامی و القاب زنان بوده است. علامهٔ قزوینی در این باب تحقیقی مبسوط کرده است و مفتوح بودن «ت» را قطعی می‌داند[۱]. نیکلسون می‌گوید: «تَرکان» در اینجا معادل خاتون است. بسیاری از زنان مشهور ترک از جمله همسران سلطان ملکشاه و سلطان سنجر، تَرکان نام داشتند[۲].]

---

۱. ر.ک. یادداشت‌های قزوینی، ج ۲، ص ۶۳ ـ ۶۲.

۲. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۹۴۲.

حکایتِ عَیّاضی رحمةالله که هفتاد غزو کرده بود سینه برهنه، و غزاها کرده بر امیدِ شهید شدن. چون از آن نومید شد از جهادِ اصغر رو به جهادِ اکبر آورد و خلوت گزید، ناگهان طبلِ غازیان[1] شنید، نَفْس از اندرون زنجیر می‌درانید سویِ غزا، و متّهم داشتنِ او، نفسِ خود را در این رغبت

خلاصهٔ داستان

یکی از صوفیان صافی به نام عَیّاضی نود بار با تنِ برهنه به میدان کارزار شتافت و بی‌محابا خود را به میان تیغ و تیر افکند باشد که به شهادت رسد، اما چنین نشد. او می‌گوید: وقتی دیدم شهادت قسمت من نشد به چلّه‌نشینی پرداختم. و تن را به ریاضات شاقّ سپردم. در یکی از روزها بود که کوس و طبل مجاهدانِ فی سبیل‌الله طنین افکند. ناگهان نفس امّاره‌ام با آوایی که حتّی با گوش حسّ نیز شنیده می‌شد به من گفت:

خیز هنگام غزا آمد، برو　　خویش را در غزوْ کردن کن گِرو

عجبا نفس امّاره مرا به جهادِ فی سبیل‌الله می‌خوانَد. چه شده است؟! چه حیلتی در کار دارد؟! ناچار بدو گفتم: ای ناپاک تو کجا و جهاد کجا؟! راستش را بگو و الّا چنان به ریاضات شاقّ گرفتارت می‌کنم که بیچاره شوی. وقتی نَفْس دید که تهدیدهایم جدّی است راز دعوتش را اینگونه فاش کرد: از بس به من ریاضت می‌دهی که نَفَسم بریده است. این کار برایم مرگ تدریجی است. می‌خواهم که به آوردگاه روی و آماج تیر و تیغ شوم تا بیکباره خلاص گردم. و دیگر آنکه مردم رشادت‌های مرا تحسین کنند و مرا مجاهدِ فی‌سبیل‌الله بشمرند! بدو گفتم: عجب موجودی هستی! بدان که هر کس در خلوتِ محض ریاضت می‌کشد اهل خودنمایی

---

۱. غازیان: جنگجویان.

نیست. اینک به جهاد اکبر (مبارزه با نفس) ادامه می‌دهم که آن جهادِ دیگر، جهاد اصغر است. و البته که هر دو جهاد کارِ آدم‌های جبون و عافیت‌طلب نیست.

❋

در تراجم و تذکره‌ها شرح حال عارفی به نام «عیّاضی» دیده نیامد. الّا آنکه اکبرآبادی او را همان ابوبکر محمد بن احمد می‌داند. شخص مذکور در تراجم و احوال به «ابن ابی ثَلْج» شهرت دارد که از اصحاب محمد بن جریر طبری به شمار می‌آمده و روایات بسیاری از عامّه نقل کرده است و به تشیّع نیز تمایلی داشته است. گولپینارلی نیز احتمال داده است که «عیّاضی» همان محمد بن احمد بن ابراهیم (ابوبکر مفید) است[۱] که هم‌دورهٔ جنید بغدادی بود و در سال سیصد و شصت و چهار از دنیا رفت. وی عمری طولانی داشت[۲]. نیکلسون نیز تنها به نقل قول اکبرآبادی بسنده کرده است[۳]. به هر حال نمی‌توان شخص مورد نظرِ مولانا را معیّن کرد. البته کسانی که با مثنوی کار کرده‌اند می‌دانند که مولانا از این گونه شخصیت‌پردازی‌ها کم ندارد. چه کار او را نباید با کار مورّخان رسمی اشتباه گرفت. سیلاب معانی از قلبش می‌تازد و بر لسانش جاری می‌شود و مجالی برای تاریخ‌نگاری‌های حرفه‌ای باقی نمی‌گذارد. به هر تقدیر او درگیر معنی است نه صورت.

استاد فروزانفر مأخذ حکایتِ مذکور را حکایتی می‌داند که عطّار در تذکرةالاولیاء در شرح حال شیخ احمد خِضْرُویه آورده است[۴]: نقل است که احمد گفت: مدتی مدید نَفْسِ خویش را قهر کردم. روزی جماعتی به غزا می‌رفتند، رغبتی در من پدید آمد و نَفْس، احادیثی که در بیان ثواب غزا بودی به پیش می‌آورد. عجب داشتم. گفتم: از نَفْس، نشاطِ طاعت نیاید این مگر آن است که او را پیوسته در روزه می‌دارم از گرسنگی طاقتش نمانده است می‌خواهد تا روزه گشاید. گفتم: به سفر روزه نگشایم. گفت: روا دارم. عجب داشتم. گفتم مگر از بهرِ آن می‌گوید که من او را به نمازِ شب فرمایم خواهد که به سفر رود تا شب بخسبد و بیاساید. گفتم: تا روز بیدار دارمت. گفت: روا دارم. عجب داشتم و تفکر کردم که مگر از آن می‌گوید تا با خلق بیامیزد که ملول گشته است در تنهایی تا به خلق اُنسی یابد. گفتم: هرکجا تو را برم تو را به

---

۱. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر پنجم، ص۴۹۵.
۲. ر.ک. نفحات‌الانس، ص ۲۰۱.
۳. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص۱۹۴۲.
۴. ر.ک. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص۱۸۹ ـ ۱۸۸.

کرانه‌ای فرود آرم و با خلق نشینم. گفت: روا دارم. عاجز آمدم و به تضرّع به حق بازگشتم تا از مکرِ وی مرا آگاه کند یا او را مقرّ آورد تا چنین گفت که تو مرا به خلاف‌های مراد هر روزی صدبار همی کُشی و خلق، آگاه نی. آنجا باری در غَزوْ به یک بار کشته شوم و باز رَهَم و همه جهان آوازه شود که زهی احمدِ خضرویه که او را بکشتند و شهادت یافت. گفت: سبحان آن خدایی که نَفْسی آفرید به زندگانی منافق و از پسِ مرگ هم منافق. نه به این جهان اسلام خواهد آورد و نه بدان جهان. پنداشتم که طاعت می‌جویی ندانستم که زنّار می‌بندی.

❁

مولانا در حکایت پیشین از شخصی مدّعی سخن به میان آورد که تصوّف و عرفان در او ساختگی و بر بسته بود نه حقیقی و بر رُسته. به عبارتی دیگر فاقد کمال بود و در عین حال بدان تظاهر می‌کرد و سرانجام نیز در بوتهٔ عمل رسوا شد. اما در این حکایت سخن بر سرِ کسی است که کمالات و فضائل اخلاقی و مراتب روحی در او ریشه‌دار و متأصّل است. مولانا در این حکایت چند نکتهٔ عالی بیان کرده است: نکتهٔ اول: نفس امّاره دارای تلوّن است و بوقلمون صفت. دائماً رنگ عوض می‌کند و برای فریب آدمی به هر لباسی ملبّس می‌شود حتی به لباس شرع و صلاح درمی‌آید. چنانکه عیّاضی را دعوت به جهادِ فی سبیل‌الله کرد و این دعوت قهراً بدخواهانه و سالوس‌گرانه بود. نکتهٔ دیگر آنکه نوع دعوتِ نفس امّاره متناسب با مرتبهٔ روحی و شخصیتی افراد است. او اهل هویٰ را آنگونه به شرّ و ضلال نمی‌خواند که اهلُ‌الله را. برای فریب گروه اول به جذابیت‌های مبتذل دنیوی تشبّث می‌جوید و برای اغوای گروه دوم به شرعیّات متمسّک می‌شود. گروه اول را به حجاب ظلمانی گرفتار می‌سازد و گروه دوم را به حجاب نورانی.

❁ ❁ ❁

گفت عَیّاضی: نود بار آمدم تن برهنه، بوکه زخمی آیدم (۳۷۸۰)

عیّاضی گفت: من تا به حال نود مرتبه با تنی برهنه به آوردگاه درآمدم به این امید که شاید زخمی بردارم.

تن برهنه می‌شدم در پیشِ تیر تا یکی تیری خورم من جایْ‌گیر (۳۷۸۱)

من در برابر تیرها برهنه می‌شدم تا تیری آماج‌گیر به من اصابت کند. [«جایْ‌گیر»

صفت مرکّب فاعلی مرخّم است، در اصل «جای گیرنده» بوده است. منظور تیری است که به هدف بخورد. در اینجا «جایْ‌گیر» صفتِ «تیری» است. یعنی تیری جایْ‌گیر.]

(۳۷۸۲) تیر خوردن بر گلو یا مَقْتلی[۱] در نیابد جز شهیدی، مُقْبِلی[۲]

اصابت تیر بر گلو یا بر جایی که سبب کشته شدن شود تنها نصیب شهیدانِ سعادتمند می‌شود.

(۳۷۸۳) بر تنم یک جایگه بی‌زخم نیست این تنم از تیر چون پرویزَنی[۳]ست

در سراسر بدنم یک‌جا پیدا نمی‌شود که زخمی برداشته نباشد. بدنم از زخم تیرها مانند غربال سوراخ سوراخ شده است.

(۳۷۸۴) لیک بر مَقْتَل نیامد تیرها کارِ بخت است این، نه جَلْدی[۴] و دَها[۵]

اما تیرها بر نقطهٔ حسّاس بدنم فرود نیامد که مرا بکشد. شهادت کار بخت و اقبال است نه کارِ چالاکی و هوشیاری.

(۳۷۸۵) چون شهیدی روزیِ جانم نبود رفتم اندر خلوت و در چلّه زود

چون شهادت نصیب جانم نشد فوراً به خلوت و چلّه‌نشینی پرداختم.

(۳۷۸۶) در جِهادِ اکبر افکندم بدن در ریاضت کردن و لاغر شدن

برای ریاضت و لاغر کردنِ خود، بدنم را به جهاد اکبر واداشتم. [مراد از «جهاد اکبر» پیکار با نفس امّاره است. رجوع شود به شرح بیت (۱۳۷۳) دفتر اول.]

---

۱. مَقْتَل: اسم مکان به معنی محل کشتن و کشته شدن. در اینجا منظور نقاط حساس بدن از قبیل قلب و مغز است که اصابت تیر بدان نواحی سبب مقتول شدن شخص می‌شود.

۲. مُقْبِل: نیکبخت.

۳. پَرْویزَن: غربال، الک.

۴. جَلْدی: چالاکی.

۵. دَها: زیرکی، هوشیاری.

بانگِ طبلِ غازیان آمد به گوش که خرامیدند جَیشِ غَزوْکُوش[1] (۳۷۸۷)

صدای طبل جنگجویان به گوش رسید که سپاهیانِ جنگجو راهی پیکار شدند.

نفس از باطن مرا آواز داد که به گوشِ حس شنیدم بامداد (۳۷۸۸)

نفس امّاره از درونم مرا صدا کرد و سحرگاه با گوشِ حسّی صدایش را شنیدم که می‌گفت:

خیز، هنگامِ غزا آمد، برو خویش را در غزو کردن کن گِرو (۳۷۸۹)

بلند شو، وقت جهاد است. برو به جهاد بپرداز. [«خویش را در غزو گرو کردن» لفظاً یعنی خود را در رهنِ جهاد قرار دادن که کنایه از پرداختنِ جدّی به جهاد است.]

گفتم ای نفسِ خبیثِ بی‌وفا از کجا میلِ غزا؟ تو از کجا؟ (۳۷۹۰)

گفتم: ای نَفْسِ پلیدِ بی‌وفا میل به جهاد کجا و تو کجا؟! یعنی عجیب است که تو دم از جهادِ فی سبیل‌الله می‌زنی!

راست گوی ای نَفْس کین حیلت‌گری‌ست ورنه نفسِ شهوت از طاعت، بری‌ست (۳۷۹۱)

ای نَفْس امّاره راستش را بگو. زیرا می‌دانم که دعوت به جهاد از طرف تو نوعی حیله‌گری است. و الّا نَفْس شهوانی از طاعت و عبادت بیزار است.

گر نگویی راست، حمله آرمت در ریاضت سخت‌تر افشارمت (۳۷۹۲)

اگر راستش را نگویی به تو حمله می‌کنم و با ریاضات شاقّ، بر شکنجه‌ات می‌افزایم.

نَفْس بانگ آورد آن دم از درون با فَصاحت، بی‌دهان اندر فسون (۳۷۹۳)

نَفْس امّاره همان لحظه از درون، بدون زبان اما با فصاحت و سخنوری دربارهٔ حیلهٔ

---

۱. غَزوْکُوش: صفت مرکّب فاعلی مرخّم در اصل بوده است: «غَزوْکوشنده» یعنی کسی که در امر جنگ کوشا و جدّی است، جنگجو.

خود سخن گفت.

(۳۷۹۴) که مرا هـر روز اینجا مـی‌کُشی جانِ من چون جانِ گبران می‌کَشی

نفس امّاره گفت: تو هر روز مرا اینجا می‌کُشی و جانم را چون جانِ کـافران شکـنجه می‌دهی.

(۳۷۹۵) هیچ کس را نیست از حـالم خـبر که مرا تو می‌کُشی بی‌خواب و خَور

هیچکس از حالم خبر ندارد که تو مرا بدون خواب و خوردن غذا می‌کُشی.

(۳۷۹۶) در غزا بِجْهَم به یک زخم از بدن خـلق بـیند مـردی و ایـثارِ مـن

در جهاد با یک ضربت از این جسم راحت می‌شوم و آنگاه خلایق مردانگی و ایثار مرا می‌بینند.

(۳۷۹۷) گفتم: ای نفسک مـنافق زیسـتی هم منافق می‌مُری[1]، تو چـیستی؟

من گفتم: ای نَفْسِ حقیر هم منافقانه زندگی کردی و هم منافقانه خـواهـی مُـرد. تـو چیستی؟! یعنی عجب موجودی هستی!

(۳۷۹۸) در دو عالَم تو مُـرایـی[2] بـوده‌ای در دو عالَم تـو چـنین بـیهوده‌ای

در دو جهان (ظاهر و باطن) ریاکار بـوده‌ای. در هـر دو جـهان تـو بـه هـیچ دردی نمی‌خوری.

(۳۷۹۹) نذر کردم که ز خلوت هـیچ مـن سر بُرون نآرم چو زنده است این بدن

من نذر کرده‌ام تا این بدن زنده است، هرگز از خلوت بیرون نیایم. یعنی تا مـقتضیات نفسانی کرّ و فرّی دارد همچنان در ریاضت و خلوت‌نشینی بمانم تا او را مقهور سازم و خیالم را راحت کنم.

---

۱. می‌مُری: می‌میری. رجوع شود به بیت (۴۴۹) دفتر چهارم.

۲. مُرایی: ریاکار.

زآنکه در خلوت هر آنچ این تن کند نه از برای رویِ مرد و زن کند (۳۸۰۰)

زیرا بدن هر کاری که در خلوت انجام دهد برای خودنمایی به این و آن نیست [«مرد و زن» در اینجا معادل «این و آن» است. بیت فوق اهمیت خلوت‌نشینی را در ایجاد خلوص نشان می‌دهد. شخص در خلوت جوهر خود را نشان می‌دهد زیرا چشم خلق را ناظر خود نمی‌بیند، ولی اهل اخلاص همیشه چشم حق را ناظر احوال خود می‌بینند.]

جُنبش و آرامش اندر خلوتش جز برایِ حق نباشد نیّتش (۳۸۰۱)

حرکت و سکون و نیّتِ بدن (شخص) در خلوت تنها برای حضرت حق است.

این جِهادِ اکبر است آن اصغر است هر دو کار رُستم است و حَیْدَر است (۳۸۰۲)

این جهاد، جهاد اکبر است، و آن جهاد، جهادِ اصغر. هر دو نیز کارِ رستم و حیدر است. [«حَیْدر» نام نخستینِ حضرت علی(ع) بود، ابن ابی الحدید می‌گوید: نخستین نام را فاطمه بنت‌اسد (مادر امیر مؤمنان علی) بدو داد و نامش را «حَیدر» نهاد. سپس ابوطالب، او را «علی» نامید[۱]. «حیدر» یا «حیدره» به معنی شیر است. و این نام از آنرو به آن حضرت داده شد که از دورهٔ نوزادی عضلاتی قوی و شیرمانند داشت. همو در مصراعی از رجز خود فرماید: سَمَّتْنی اُمّی حَیْدَرة. «مادرم مرا حیدره نامید». به هر حال رستم و حیدر در اینجا، تمثیل رادمردانِ عرصهٔ طریقت است.]

کارِ آن کس نیست کو را عقل و هوش پَرَّد از تن چون بجُنبد دُنبِ موش (۳۸۰۳)

این جهاد، کار کسی نیست که تا دُم موشی حرکتی کند عقل و هوش از تنش پرواز کند. یعنی با کوچکترین حادثه خود را ببازد و سلوک را وداع گوید.

آنچنان کس را بباید چون زنان دُور بودن از مَصاف و از سِنان[۲] (۳۸۰۴)

چنین کسی باید مانند زنان از آوردگاه‌ها و نیزه‌ها فاصله بگیرد.

---

۱. ر.ک. شرح نهج‌البلاغه (ابن ابی الحدید)، ج ۱، ص ۵.

۲. سِنان: نیزه، سرنیزه. جمع: اَسِنَّه.

(۳۸۰۵) صوفیی آن، صوفیی این، اینْت حَیف آن ز سوزن کشته، این را طعمه سیف

آن یکی نامش صوفی بود، این یکی هم صوفی. دریغا از این اشتراکِ نام! آن صوفی از ضربهٔ سوزنی کشته شد، و این یکی شمشیر، طعمهٔ اوست. [«آن صوفی» اشاره است به همان صوفی متظاهری که از هیبتِ نگاه اسیری بیهوش شد. و «این صوفی» اشاره است به عیّاض که نود مرتبه بی‌محابا به جهاد رفت.]

(۳۸۰۶) نقشِ صوفی باشد او را، نیست جان صوفیان بدنام هم زین صوفیان

آن صوفیِ متظاهر فقط صورتی از تصوّف دارد و اصلاً جان و جوهر تصوّف را ندارد. صوفیان حقیقی بواسطهٔ وجود چنین صوفیانی بدنام شده‌اند. [مولانا در ابیات اخیر می‌گوید اشتراک اسم نباید ما را گمراه کند باید به مسمّی نگریست. در این باب رجوع شود به حکایت «شاعر و صِله دادنِ شاه» که از بیت (۱۱۵۶) دفتر چهارم آغاز می‌شود.]

(۳۸۰۷) بر در و دیوارِ جسمِ گِلْسرشت حق ز غیرت نقش صد صوفی نبشت

حضرت حق از روی غیرت بر در و دیوار جسمِ گِلین، نقش و صورت بسیاری از صوفیان را نگاشته است. [«گِلْسِرِشت» صفت ترکیبی است، و «جسم» موصوف. یعنی جسمی که از گِل سرشته شده و ترکیب یافته است. کنایه از جسم آدمیان است که خمیرمایهٔ آن گِل (= طین) بوده است. این بیت اشاره است به اولیای مستور. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۹۳۲) دفتر دوم. منظور بیت: حضرت حق نسبت به اولیای خود غیور است و اجازه نمی‌دهد که هر کسی به حقیقت آنان واقف شود، پس آنان را از چشم ظاهربینان مستور می‌دارد. صوفیان حقیقی در تحتِ نام و کبکبهٔ صوفیان ریاکار خامل و گمنام می‌مانند.]

(۳۸۰۸) تا ز سِحْر آن نقش‌ها جُنبان شود تا عصایِ موسوی پنهان شود

تا آن نقوش و صُوَر بر اثرِ سِحر به حرکت درآید و در آن میان عصای موسی پنهان شود. [در اینجا مولانا صوفیان ریاکار را که فاقد روح تصوّف هستند به نقوشِ بی‌جان تشبیه می‌کند که کرّ و فرّشان از جادوست. یعنی بنیاد کارشان بر کارهای باطل است. و صوفیان حقیقی را به عصای موسی(ع) تشبیه فرموده است، زیرا که اساس کارشان بر حق استوار است نه بر روی و ریا.]

نقش‌ها را می‌خورد صدقِ عصا چشمِ فرعونی‌ست پُر گَرد و حصا[1] (۳۸۰۹)

صدق و راستی عصای موسی، همهٔ آن نقوش را فرو می‌بلعد. یعنی حقیقت باطنی صوفیان راستین سرانجام بر حشمت و کوکبهٔ ریاکاران غالب می‌آید. چشم فرعونی انباشته از گرد و شِن است. [«چشم فرعونی» کنایه از کسانی است که اسیر هوای نفس و خودبینی هستند. یعنی چشم دل ظاهربینان از گرد و غبار و کثافاتِ هوای نفس انباشته شده و نمی‌توانند حقیقت اولیاء را ببینند.]

صوفیی دیگر میانِ صفِّ حرب اندر آمد بیست بار از بهرِ ضرب (۳۸۱۰)

صوفی دیگری برای زخم برداشتن بیست دفعه به آوردگاه درآمد. [این صوفی غیر از عَیّاض است. پس در دو فصل اخیر از سه صوفی سخن به میان آمد: یکی آن صوفیِ متظاهر و عاری از کمال که با نگاه دشمن بند دلش پاره شد، و یکی هم عَیّاض که حکایتش مذکور افتاد، و سوم همین صوفی‌ای که حکایتش آغاز شده است.]

با مسلمانان به کافر وقتِ کَرّ وا نگشت او با مسلمانان به فَرّ (۳۸۱۱)

آن صوفی وقتی که مسلمانان به سپاه کفّار حمله می‌کردند با آنان همراهی می‌نمود، اما هنگامی که مسلمانان می‌گریختند نمی‌گریخت. [بلکه می‌ایستاد و پیکار می‌کرد.]

زخم خورد و بست زخمی را که خَورد بارِ دیگر حمله آورد و نبرد (۳۸۱۲)

صوفی، زخمی شد و آن را بست، و با وجود آن زخم دوباره حمله کرد. [به امید آنکه به درجهٔ شهادت رسد.]

تا نمیرد تن به یک زخم از گِزاف تا خورَد او بیست زخم اندر مَصاف (۳۸۱۳)

تا بدنش با یک ضربه و زخم بیهوده نمیرد بلکه در آوردگاه بیست زخم بردارد. یعنی حیف می‌دانست که با یک زخم بمیرد بلکه دوست داشت که زخم‌های متعدّدی بردارد و سپس بمیرد.

---

۱. حَصا: سنگریزه. جمع: حَصَیات.

(۳۸۱۴) **حیفش آمد که به زخمی جان دهد جان زدستِ صدقِ او آسان رهد**

حیفش آمد که با زخمی و ضربه‌ای کشته شود و جان به سبب صداقت او در پیکار خلاص شود. [این ابیات تماماً در بیان صدق و خلوص آن مجاهدِ فی سبیل‌الله است.]

حکایت آن مجاهد که از هَمیان سیم هر روز یک درم در خندق انداختی به تفاریق[1] از بهرِ ستیزهٔ حرص و آرزویِ نفس و وسوسهٔ نفس که چون می‌اندازی به خندق، باری به یک‌بار بینداز تا خلاص یابم که اَلْیَأْسُ اِحْدَی الرّاحَتَیْنِ، او گفت که این راحت نیز ندهم

خلاصهٔ داستان

یک تن از صوفیانِ صافی با عزمی جزم و صداقتی تمام همراه دیگر مسلمانانِ مجاهد به آوردگاه شتافت و با آنکه از تیر و تیغ، زخم‌های متعدّدی بر پیکرش نشسته بود به رزم ادامه داد تا وقتی که جان به جان آفرین تسلیم کرد.

* * *

استاد فروزانفر حکایت ذیل را از **کشف المحجوب** به عنوان مأخذ ذکر کرده است[2]: از شِبلی می‌آید که چهار هزار دینار به یک جمله به دجله انداخت. گفتند: چه می‌کنی؟ گفت: سنگ به آب اولیٰ‌تر. گفتند: چرا به خلق ندهی؟ گفت: ای سبحان‌الله. من به خدای چه حجّت آرم که حجاب از دلِ خود برگیرم و بر دل برادران.

*

مولانا در این حکایت از صوفی‌ای سخن می‌گوید که به مقام صدق و صفا رسیده و جان در طبق اخلاص نهاده است. بدین مناسبت مقام شهادت را تبیین می‌کند و می‌گوید شهادت حقیقی با قهر و قمع هوایِ نفس حاصل شود و الّا فقط کالبد عنصری را فدا کردن

---

۱. تَفاریق: جمعِ تَفْریق به معنی جدا کردن. «به تفاریق» یعنی جدا جدا.

۲. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص۱۸۹.

وافی به مقصود نیست.

(۳۸۱۵) آن یکی بودش به کف در چِل دِرَم هر شب افکندی یکی در آبِ یَم[۱]

شخصی در دستش چهل دِرَم داشت و هر شب یک درم به دریا می‌افکند.

(۳۸۱۶) تا که گردد سخت بر نفسِ مَجاز در تأنّی[۲] دردِ جانْکندن دراز

تا بر نَفْسِ مجازی سخت آید، و با این تدریج و تأنّی کارِ جانکندن بر آن طولانی شود. یعنی آن درنگ و تأنّی، رنج و دردِ جانکندن را افزایش دهد.

(۳۸۱۷) با مسلمانان به کَرّ او پیش رفت وقتِ فَرّ او وا نگشت از خصم تَفْت[۳]

او به هنگام حمله همراه مسلمانان پیش می‌تاخت، ولی به هنگام عقب‌نشینی هیچگاه شتابان باز نمی‌گشت.

(۳۸۱۸) زخمِ دیگر خورد، آن را هم ببست بیست کَرَّت رُمح[۴] و تیر از وی شکست

زخم دیگری بر بدن او نشست، آنرا نیز بست. بیست بار نیزه و تیر در بدنش شکست. [اما شهید نشد.]

(۳۸۱۹) بعد از آن قوّت نماند، افتاد پیش مَقعدِ صِدق او ز صِدقِ عشقِ خویش

پس از اصابت اینهمه زخم دیگر نیرویی برایش نمانده بود. و به سبب صداقتی که در عشق داشت به جایگاه صدق و راستی رفت. [«مقعد صدق» مقتبس از آیهٔ ۵۵ سورهٔ قمر است که توضیح آن در شرح بیت (۳۷۸۷) دفتر چهارم آمده است. مراد از «مقعد صدق» در اینجا جایگاه و مرتبهٔ صدّیقان است.]

---

۱. یَمّ: دریا.
۲. تَأَنّی: درنگ کردن.
۳. تَفْت: شتاب، در اینجا شتابان.
۴. رُمح: نیزه. جمع: رِماح.

صدق[۱]، جان دادن بود، هین سابِقُوا از نُبی[۲] بر خوان رِجالٌ صَدَقُوا (۳۸۲۰)

صدق، عبارت است از جان دادن در راه حق. هان! پیشی گیرید. از قرآن کریم آیهٔ رِجالٌ صَدَقُوا را تلاوت کن. [«سابِقُوا» فعل امر جمع مذکر حاضر از باب مفاعله به معنی «سبقت بگیرید» است و مقتبس از آیهٔ ۲۱ سورهٔ حدید است که خداوند در آن مؤمنان را به پیشی گرفتن در طلب آمرزش و غفران الهی و وصول به بهشت فرا می‌خواند. مصراع دوم نیز به آیهٔ ۲۳ سورهٔ احزاب تصریح دارد: مِنَ الْمُؤمِنینَ رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُواالله عَلَیْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضیٰ نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ یَنْتَظِرُ وَ ما بَدَّلُوا تَبْدیلاً. «برخی از مؤمنان بر پیمان خداوند صادقانه ایستاده‌اند. برخی از آنان از دنیا رفته‌اند و برخی دیگر در انتظار مرگ نشسته‌اند و هیچگونه تغییر (در پیمان خود با خدا) پدید نیاورده‌اند». «نَحْب» در لغت به معنی نذر کردن و چیزی را بر خود واجب کردن است. زمخشری گوید قَضاءُ النَّحْبِ یعنی فرا رسیدن مرگ، زیرا هر زنده‌ای باید بمیرد گویی که نذری بر گردن دارد که باید آنرا ادا کند. و چون می‌میرد آن نذر ادا می‌شود. همو گوید احتمال دارد مرگِ شهیدان باشد[۳]. راغب نیز «نَحْب» را چنین معنی کرده است: اَلنَّذرُالْمَحکومُ بِوُجُوبِهِ[۴]. یعنی نذری که صاحبش باید آنرا وجوباً ادا کند. سپس می‌گوید: قَضاءُ النَّحْبِ، تعبیری است از مرگ، مانند قضایِ اَجَل[۵]. طبرسی نیز گوید: قَضیٰ نَحْبَه اَیْ: ماتَ اَوْ قُتِلَ فی سَبیلِ‌اللّهِ[۶]. «قضیٰ نَحْبَه یعنی در راه خدا مُرد یا کشته شد. ترجمهٔ آیهٔ فوق بر مبنای این اقوال صورت گرفت. منظور بیت: چون بندگان عاشق در راه خدا صادقانه جان داده‌اند معلوم می‌شود که جوهر «صدق»، جان دادن در راه خداست.]

این همه مُردن نه مرگِ صورت است این بدن مر روح را چون آلت است (۳۸۲۱)

این بیت به‌یک سؤال مقدّر جواب داده است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا حال که «صدق» عبارت است از «مُردن» پس هر کس که بمیرد و یا کشته شود آیا به مقام

---

۱. صِدْق: ر.ک. شرح بیت (۲۷۰۳) دفتر اول.
۲. نُبی: قرآن کریم.
۳. ر.ک. کشاف، ج ۳، ص ۵۳۲.
۴. ر.ک. المفردات، ص ۴۸۴.
۵. ر.ک. پیشین.
۶. ر.ک. مجمع البیان، ج ۸، ص ۳۴۹.

صدّیقان می‌رسد؟ جواب: البته که نه. چون منظورم از مُردنِ مذکور فقط مرگ جسمانی نیست. یعنی کسی به مقام صدّیقان می‌رسد که نفس اماره‌اش را مقهور کرده باشد و الّا اینطور نیست که هر کس به نوعی از دنیا برود بگوییم فلانی هم جزوِ شهدا و صدّیقان است. زیرا تنها حضرت حق علیمٌ بِذاتِ الصُّدور است و فقط او می‌داند که چه کسی صادق است و چه کسی کاذب. این جسم، تنها وسیلهٔ روح است. یعنی اصالت با روح است و فرعیّت با جسم. منظور بیت: از دست دادن جسم (به هر دلیل) به معنی شهادت و یا صدق ایمان نیست، بلکه با چه انگیزه‌ای مُردن و یا کشته شدن ملاک شهادت و یا مرگِ فی سبیل‌اللّه است.

(۳۸۲۲) ای بسا خامی که ظاهر خونْش ریخت　　لیک نفسِ زنده آن جانب گریخت

ای بسا فرد خام و عاری از حقیقتی که ظاهراً خونش ریخته شود، در حالی که نفسِ امّارهٔ او همچنان زنده باشد و او با اینحال به آن دنیا بشتابد. یعنی بسیارند کسانی که با تیغ و شمشیر کشته می‌شوند و عدّه‌ای بدانان شهید خطاب می‌کنند در حالی که آن مقتولان به خاطر آنکه نتوانسته‌اند نفس امّاره خود را مقهور کنند شهید نیستند.

(۳۸۲۳) آلتش بشکست و رهزن زنده ماند　　نفس، زنده‌ست اَرچه مَرْکَب خون فشاند

وسیله‌اش شکست، یعنی جسم آن فرد مُرد ولی راهزن، یعنی نفس امّاره همچنان زنده مانده است. گرچه مرکوب خون فشاند، یعنی اگرچه او کشته شد و خونش ریخته شد ولی نفس امّارهٔ او همچنان زنده و باقی است. [مراد از «رهزن» نفس امّاره است که آدمی را از مسیر حق منحرف می‌کند.]

(۳۸۲۴) اسب کُشت و، راهِ او رفته نشد　　جز که خام و زشت و آشفته نشد

با آنکه اسبِ خود را کشت ولی نتوانست راهش را در نوردد. یعنی آن کسی که با نیّتی ناخالص به میدان جنگ می‌رود و کشته می‌شود مانند اسب‌سواری است که برای انجام وظیفه‌ای و یا کاری حرکت می‌کند ولی در اثنای راه اسبش سقط می‌شود و او نمی‌تواند آن مسیر را طی کند و به مقصد و انجام کار خود برسد. برای چنین فردِ ناصادقی نتیجه‌ای جز عدم کمال و زشتی و پریشانی روحی حاصل نمی‌آید. [«اسب» استعارهٔ جالبی است برای جسم و بدن. رجوع شود به بیت (۱۲۹۲ ـ ۱۲۸۶) دفتر دوم.]

گَر به هر خون‌ریزیی گشتی شهید　　کافری کُشته، بُدی هم بوسعید　　(۳۸۲۵)

اگر قرار بر این بود که هر کس به محض کشته شدن شهید خوانده شود، پس آن کافری هم که (با اغراض پلید) کشته می‌شود به مقام حضرت ابوسعید ابی‌الخیر (نَوَّرَاللّهُ مَضْجَعَهُ الشَّریف) می‌رسد.

ای بسا نفسِ شهیدِ مُعْتَمَد　　مُرده در دنیا چو زنده می‌رود　　(۳۸۲۶)

برعکسِ این گروه، چه بسا کسانی که واقعاً شهیدند و شهادتشان مقبول درگاه الهی است نفس امّارهٔ اینان در دنیا مُرده است و خودِ آنان زنده حرکت می‌کنند. [شهدای حقیقی کسانی هستند که نفس امّارهٔ خود را مقهور کنند و بر هوای نفسانی چیره آیند. اینان چه جسمشان زنده باشد و چه مُرده، شهید هستند، زیرا به شهود حق رسیده‌اند.]

روحِ رَهزن مُرد و تن که تیغِ اوست　　هست باقی، در کفِ آن غَزْوْجُو[1]ست　　(۳۸۲۷)

روحِ راهزن مُرد، یعنی روح حیوانی و نفس امّارهٔ آن شهید حقیقی مقهور شد، ولیکن جسم که به منزلهٔ شمشیرِ اوست در دستِ آن مجاهدِ فی سبیل‌اللّه باقی ماند. [اینان را شهید زنده گویند. یعنی هنوز در این دنیا هستند ولی چون به شهود حق رسیده‌اند در واقع شهیدند.]

تیغ آن تیغ‌ست، مَرد آن مَرد نیست　　لیک این صورت تو را حَیْرانْ‌کُنی[2]ست　　(۳۸۲۸)

با آنکه شمشیر همان شمشیر است، لیکن شخص، آن شخص نیست. یعنی با آنکه جسم آن عارفی که به شهود حق رسیده همان جسم است ولی روح او از حیث علوّ مرتبه فرق کرده است. اما این ظاهر او تو را به حیرت می‌افکند.

نَفْس چون مُبْدَل شود، این تیغِ تن　　باشد اندر دستِ صُنعِ ذُوالْمِنَن[3]　　(۳۸۲۹)

وقتی که نفسِ امّاره به جانِ لطیفِ الهی مبدّل شود، این بدن که مانند شمشیر آلتی بیش

---

۱. غَزْوْجُو: پیکارجو، جنگجو، مجاهد.

۲. حَیْرانْ‌کُن: صفت مرکّب مرخّم فاعلی، در اصل حیران‌کُننده بوده است.

۳. ذُوالْمِنَن: صاحب نعمت‌ها.

نیست در دست خلّاقیّت خداوندِ منّان قرار می‌گیرد. یعنی وقتی سالک از مراتب نازل نفسانی به مرتبهٔ اعلای روحانی می‌رسد در حق فانی می‌شود و زان‌پس این فعل و مشیّت الهی است که او را حرکت می‌دهد. [این مقام را مولانا مقام **معیّت** گفته است. رجوع شود به شرح بیت (۱۴۶۴) و (۱۵۱۰) دفتر اول.]

(۳۸۳۰) **آن یکی مردی‌ست، قوتش جمله دَرد　　این دگر مردی میانْ‌تی، همچو گَرد**

آن یکی مردی است که طعامش جملگی دردِ عشق حقیقی است. و اما آن یکی مردی است تُوخالی مانند گرد و غبار. [مردانگی در اصطلاح صوفیه معادلِ فتوّت است نه رُجولیّت (یا رَجولیّت) با این ملاحظه هر کس بر شهوات نفسانی و خودبینی‌هایش غالب آید مرد است خواه مذکّر باشد و خواه مؤنّث. [حکایت بعدی در بسطِ احوال این دو گروه است. یعنی گروه حق‌پرست و گروه هواپرست.]

صفت کردن مردِ غمّاز و نمودنِ صورتِ کنیزک مصوَّر در کاغذ و عاشق شدنِ خلیفهٔ مصر و فرستادنِ خلیفه امیری را با سپاهِ گران به درِ موصل، و قتل و ویرانی بسیار کردن بهرِ این غَرَض

خلاصهٔ داستان

یکی از جواسیس برای خلیفهٔ مصر خبر آورد که شاهِ مَوْصِل کنیزکی بس زیبا دارد که در دنیا نظیر ندارد. خلیفه فوراً پهلوانی را همراه سپاهی گران به سوی موصل فرستاد تا کنیزک را نزد او آورد. پهلوان شهر موصل را محاصره کرد و یک هفته آن را درهم کوبید تا بالاخره شاه موصل از درِ تسلیم درآمد و به پهلوان پیغام داد که هرچه خواهی به تو دهم. پهلوان گفت خلیفهٔ مصر فلان کنیزک را از تو خواسته است. شاه موصل بلافاصله کنیزک را بدو سپرد و غائله فیصله یافت. پهلوان که مفتون زیبایی و طنّازی کنیزک شده بود در یک فرصت مناسب در خیمه‌ای با او همبستر شد. و در همان لحظه ناگهان هیاهوی لشکر را شنید. سبب هیاهو این بود که شیری خشمگین به افراد لشکر یورش آورده بود. پهلوان بلافاصله شمشیری به دست گرفت و برهنه بیرون دوید و با شیر درگیر شد و با ضربتی جانانه سرِ آن حیوان را دو نیمه کرد و چون به خیمه بازگشت نرینگی او همچنان قائم و ناخفته بود. و کنیزک قوّت مردانگی او را تحسین کرد. به هر تقدیر پهلوان، کنیزک را به مصر آورد و به خلیفه تحویل داد ولی پیش از آن کنیزک را سوگند داده بود که در آن باره چیزی به خلیفه نگوید. خلیفه که اخگر شهوتش زبانه می‌کشید با کنیزک همبستر شد، ولی در همان لحظه از زیر حصیرِ اتاق خِش‌خِش موشی به گوش رسید. خلیفه خیال کرد که ماری زهرآگین می‌خزد، از اینرو هول و هراسی بدو دست داد و شهوتش بکلّی رمید. کنیزک وقتی این صحنه را دید یادِ شجاعت و مردانگی پهلوان افتاد و

سخت خنده‌اش گرفت. خلیفه به خندهٔ نابهنگام کنیزک ظنین شد، ولی خندهٔ کنیزک هم بند نمی‌آمد. خشم دیوانه‌واری بر خلیفه غالب آمد و شتابان شمشیری برآهیخت و با لحنی تهدیدآمیز گفت: ای کنیزک یا سبب خنده‌ات را می‌گویی و یا با این شمشیر دو نیمه‌ات می‌کنم!

کنیزک چاره‌ای جز افشای راز نداشت. پس ماجرایی که میان خود و پهلوان رفته بود به تفصیل باز گفت.

خلیفه بعد از شنیدن سبب خندهٔ کنیزک به خود آمد. دانست که هر عملی در این جهان عکس‌العملی دارد و هیچ فعلِ خوب و بدی در جهان هستی بی‌پاسخ نمی‌ماند. با خود گفت: من قصد ناموس دیگری را کردم و خواستم با جبر و اکراه بر او دست یازم، ولی هنوز کامروا نشده کیفرش را چشیدم. من از کردهٔ خود پشیمانم و نه تنها آن پهلوان را سیاست نمی‌کنم بلکه تو را نیز به عقد او درمی‌آورم. به شرط آنکه عیب مرا پوشیده داری و در این باره چیزی به کسی نگویی. سپس خلیفه آن پهلوان را نزد خود خواند و بهانه‌ای برتراشید و گفت چون همسرم از حضور این کنیزک در قصرم ناراحت و پریشان است او را می‌خواهم به کسی دیگر دهم، اما هرچه فکر کردم کسی را لایق‌تر از تو نیافتم. اینک او را به عقد تو درمی‌آورم.

* * *

استاد فروزانفر دو حکایت نسبتاً بلند را از **نشوار المحاضرة**، ج ۲، ص ۳۹ ـ ۳۸، چاپ دمشق، و کتاب **المستطرف**، ج ۱، ص ۲۰۵ به عنوان مأخذ حکایت مثنوی آورده است و می‌گوید ممکن است از تلفیق آن دو حکایت، حکایت مثنوی ساخته شده باشد[1]. در اینجا متن عربی حکایت را ترجمه و تلخیص می‌کنیم: یکی از کنیزکانِ **اَبُوالْـهَیْجاء** (عبدالله بن حَمْدان حاکم **موصل** در زمان خلیفه «المُکتفی‌باللّه» در سال ۲۹۲ه که سرانجام در بغداد کشته شد[2]) تعریف می‌کرد که نیمه‌های شبی از شبها همراه او سفر می‌کردیم که خسته شدیم. ناچار در صحرا خیمه‌ها افراشته شد و آتش، افروخته. در داخل خیمه نیز تختی مخصوص ابوالهیجاء نهادند. او مرا نزد خود خواند و مقداری معاشقه کرد و جامه‌اش را درآورد که با من همبستر شود که ناگهان غرّشی برخاست و او از جایش پرید و شمشیری آخته به دست گرفت و برهنه بیرون دوید و از لشکریان خود چگونگی امر را جویا شد. به او گفتند درنده‌ای اطراف خیمه‌ها

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۹۲ ـ ۱۹۰.

۲. ر.ک. **مجمل‌التواریخ والقصص**، ص ۳۷۴.

پیدا شده است. ابوالهیجاء رفت که با آن حیوان درگیر شود غرش شیر بندِ دلم را پاره کرد ولی او آن حیوان را کشت و سرش را از تن جدا کرد و با خود به خیمه آورد در حالی که هنوز نرینه‌اش قائم بود. من قلبی محکم‌تر از قلب او و نرینه‌ای استوارتر از نرینهٔ او ندیده‌ام.

اما ترجمه و تلخیص دومین حکایت: یکی از جوانان قریش کنیزی ملیح و مؤدّب داشت که بدو سخت عشق می‌ورزید. تا آنکه روزی دچار تنگدستی شد و خواست او را بفروشد. کنیز را به عراق آورد و این در عهد امارت حَجاج بن یوسف ثقفی بود. حجاج کنیز را خرید و به خانه‌اش بُرد در این اثنا پسر عموی حجاج که جوانی خوش سیما از قبیلهٔ ثقیف بود به خانهٔ او آمد. حجّاج کنیز را بدو بخشید. آن دو، شب به بستر رفتند ولی هوا گرگ و میش بود که کنیز پا به فرار گذاشت. وقتی این خبر به گوش حَجّاج رسید فرمان داد که آن زن را دستگیر کنند. وقتی مأموران کنیز را نزد حجّاج بردند، حجاج بدو گفت: ای دشمن خدا من تو را به پسر عمویم که بس زیبا و جذّاب است بخشیدم. اینک از خانهٔ او می‌گریزی؟! کنیز به حجّاج گفت اگر امان دهی ماجرا را تعریف می‌کنم. حکایت از این قرار است که وقتی آن جوان قریشی مرا برای فروش به سوی بغداد می‌آورد در نزدیکی کوفه با من همبستر شد و در این اثنا غرّش شیری بگوش رسید. جوان قریشی از جا برجست و شمشیری به دست گرفت و شیر را کشت و دوباره نزد من آمد بی‌آنکه مردانگی‌اش خفته باشد. ولی پسر عموی تو وقتی در آن شب با من همبستر شد ناگهان موشی از سقف اتاق پایین افتاد و او در دم غش کرد. من هرچه آب به سر و صورتش زدم بهوش نیامد. ترسیدم قتلش را به گردن من افکنند. پس پا به فرار گذاشتم. حَجّاج وقتی این واقعه را شنید از شدّت خنده نمی‌توانست خود را حفظ کند. سپس حَجّاج از کنیز خواست که این مسأله را فاش نسازد. و کنیز گفت به شرط آنکه مرا نزد او باز نگردانی.

❁

در ابیات پیشین سخن بر این نکته رفت که مردانگیِ حقیقی در اصطلاح اهل معرفت با رُجولیّت فرق دارد. عرفا به کسی مرد می‌گویند که بر هوای نفسش غالب باشد. آن کسانی که اسیر شهوات نفسانی هستند مرد نیستند بلکه فقط هیأت مردانه دارند.

گرچه در صورتِ این حکایت، هزل و رکاکت دیده می‌شود، ولی نکات والایی در مطاوی آن مندرج شده است. مثلاً در آنجا که شاه موصل در کمال آرامش و متانت کنیزک را به پهلوان تحویل می‌دهد این نکته آمده است که شاهان طریقت در قید صورت و تعلّقات

دنیوی نیستند. و یا آنجا که کنیزک، قلب پهلوان را تسخیر می‌کند ابتدا از عشق مجازی سخن می‌گوید ولی به مصداقِ:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است　　عاقبت ما را بدان سو رهبر است

از عشق مجازی نقبی به عشق حقیقی می‌زند و عشق ازل را پیش می‌کشد و در این زمینه نکات دقیقی ایراد می‌کند. و یا در آنجا که خلیفهٔ مصر می‌بیند که زیبایی کنیزک از آنچه شنیده بود چند برابر بیشتر است گریزی می‌زند به دو شیوهٔ معرفت؛ یکی معرفت عارفانه که بر مبنای شهود عینی است، و دیگر معرفت عالمانه که از طریق شواهد و آثار حاصل می‌گردد. او نهایتاً بینش را بر دانش، و شهود را بر علوم ترجیح می‌دهد. و یا آنجا که کنیزک، چگونگی رابطهٔ خود را با آن پهلوان فاش می‌کند بحث انکشاف اسرار ضمیر و سرائر باطن آدمیان را توسط حضرت حق مطرح می‌کند.

* * *

(۳۸۳۱) **مر خلیفهٔ مصر را غمّاز گفت　　که شَهِ مَوْصل به حوری گشت جفت**

یک سخن‌چین یعنی یک جاسوس یا خبرچین به خلیفهٔ مصر گفت: شاه مَوْصِل با زنی بسیار زیبا دمساز شده است. [«مَوْصِل» یا «مُوصِل» از شهرهای شمال عراق واقع در کنارهٔ غربی رود دَجْله است و از اهمّ مناطق نفتی عراق به شمار می‌رود. خرابه‌های نینوا در حوالی آن شهر است[۱].]

(۳۸۳۲) **یک کنیزک دارد او اندر کنار　　که به عالَم نیست مانندش نگار[۲]**

آن خلیفه کنیزکی در اختیار دارد که در همهٔ جهان معشوقی بدان حدّ پیدا نمی‌شود. [این کنیزک همان زنی است که در بیت پیشین از او سخن رفت.]

(۳۸۳۳) **در بیان ناید، که حُسنش بی‌حد است　　نقشِ او اینست کاندر کاغذ است**

زیبایی آن کنیزک در سخن نمی‌گنجد، زیرا زیبایی او اندازه ندارد. تصویر او همین است

---

۱. ر.ک. معین (اعلام)، ج ۶، ص ۲۰۴۷، المنجد (اعلام)، ص ۶۹۵.
۲. نِگار: معشوق، محبوب.

که روی این کاغذ کشیده شده است.

نقش در کاغذ چو دید آن کَیقباد خیره گشت و جام از دستش فتاد (۳۸۳۴)

وقتی که فرمانروای بزرگ مصر آن تصویر را دید متحیّر شد و جام از دستش بر زمین افتاد. [مراد از **کیقباد** در اینجا همان خلیفهٔ مصر است.]

پهلوانی را فرستاد آن زمان سویِ مَوْصِل با سپاهِ بس گران (۳۸۳۵)

خلیفهٔ مصر بلافاصله پهلوانی نیرومند با لشکری عظیم به سوی موصل فرستاد. [تا آنجا را فتح کند.]

که اگر نَدْهد به تو آن ماه را بر کَن از بُن آن در و درگاه را (۳۸۳۶)

و به آن پهلوان سفارش کرد که اگر شاه موصل آن کنیزکِ ماهْرو را تحویل نداد در و پیکر کاخِ او را از بنیاد ویران کن.

ور دهد، تَرکش کُن و مَه را بیار تا کَشَم من بر زمین مَه در کنار (۳۸۳۷)

و اگر او را داد که با او کاری نداشته باش و آن کنیزکِ ماهْرو را بیاور تا من ماه را در روی زمین در آغوش کشم.

پهلوان شد سویِ مُوْصِل با حَشَم[1] با هزاران رُستم و طبل و علم (۳۸۳۸)

خلاصهٔ مطلب، آن پهلوان همراه با تعدادی خدمه و هزاران جنگجو و طبل و پرچم به سوی موصل راه افتاد.

چون ملخ‌ها بی‌عدد بر گِردِ کَشت قاصدِ اِهلاکِ اهلِ شهر گشت (۳۸۳۹)

آن لشکر از حیث کثرت مانند ملخ‌های بیشماری بودند که در اطراف کشتزار جمع می‌شوند. آن لشکر قصد داشت که ساکنان شهر موصل را نابود کند.

---

۱. حَشَم: خویشان و کسان و چاکران مرد.

(۳۸۴۰) هـر نـواحـی مَـنجَنیقی از نـبرد همچو کوهِ قاف، او بـر کـار کـرد

در هر ناحیه‌ای برای جنگ فلاخن‌های بـزرگی هـمچون کـوه قـاف کـار گـذاشـتند. [بالاخره جنگی رخ داد.]

(۳۸۴۱) زخمِ تـیر و سـنگ‌هایِ مَـنْجَنیق[۱] تیغها در گَرد، چون برق از بَریق[۲]

و در آن جنگ تیرها و سنگ‌های فلاخن و شمشیرها در گَرد و غبار همچون صاعقه از ابر می‌جهید.

(۳۸۴۲) هفته‌یی کرد این چنین خون‌ریز گرم بُرجِ سنگین سست شد چون مومِ نرم

آن پهلوان یک هفته اینچنین گرم خونریزی کرد و بُرج و باروی شهر موصل مانند موم، نرم و سست شد.

(۳۸۴۳) شاهِ مـوصل دیـد پـیکارِ مَـهُول[۳] پس فرستاد از درون پیشش رسول

شاه موصل که این جنگِ هولناک را دیـد از درون قـلعه نـماینده‌ای نـزد آن پـهلوان فرستاد.

(۳۸۴۴) که چه می‌خواهی ز خونِ مؤمنان؟ کشته می‌گردند زین حربِ گـران

بدو پیغام داد که آخر از خون مسلمانان چه می‌خواهی؟ از این جنگ سنگین جملگیِ آنان کشته خواهند شد.

(۳۸۴۵) گر مرادت مُلکِ شهر مَوصل است بی‌چنین خون‌ریز اینَت حاصل است

اگر منظورِ تو تـصرّف شـهر مـوصل است بـدون ایـن خـونریزی نـیز بـدین مـنظور می‌رسی.

---

۱. مَنْجَنیق: معرّبِ مَنجنیکِ یونانی. ابزاری جنگی در قدیم که مانند فلاخنی بزرگ ساخته می‌شد و بـا آن سنگ و آتش به مواضع دشمن می‌باریدند.

۲. بَریق: درخشش، درخشندگی، برقی که از ابر می‌جهد.

۳. مَهُول: ترسناک، هولناک، هراس‌انگیز.

من روم بیرونِ شهر، اینک در آ تا نگیرد خونِ مظلومان تو را (۳۸۴۶)

من از شهر خارج می‌شوم، تو اینک داخل شو تا خون افراد مظلوم دامنگیرت نشود.

ور مُرادت مال و زَرّ و گوهر است این ز مُلکِ شهر، خود آسانتر است (۳۸۴۷)

و اگر منظورت گرفتن مال و طلا و جواهر است که این کار از تصرّف شهر آسان‌تر است.

ایثار کردن صاحب موصل آن کنیزک را به خلیفه تا خونِ مسلمانان بیشتر نشود

چون رسول آمد به پیشِ پهلوان داد کاغذ اندر او نقش و نشان (۳۸۴۸)

وقتی که فرستادهٔ شاه موصل نزد پهلوان آمد، پهلوان کاغذی را که روی آن تصویر و مشخّصات کنیزک نگاشته بود بدو داد.

بنگر اندر کاغذ این را طالبم هین بده، ورنه کنون من غالبم (۳۸۴۹)

پهلوان بدو گفت: به این کاغذ نگاه کن. من صاحب این تصویر را می‌خواهم. او را به من تحویل بده و الّا (او را با زور خواهم گرفت). زیرا هم‌اکنون غلبه با من است.

چون رسول آمد، بگفت آن شاهِ نر صورتی کم گیر، زود این را ببر (۳۸۵۰)

وقتی که فرستادهٔ شاه نزد او آمد و پیغام پهلوان را بدو داد، آن شاه بزرگوار گفت: فرض کن صورتی از صورت‌ها کم شود. هرچه زودتر کنیزک را نزد او ببر. [مولانا از زبان شاه موصل سخنانی عالی می‌آورد که در واقع از زبان شاهان طریقت است. زیرا عارفانِ باللّه فقط حضرت حق را می‌پرستند و زیبایی‌های بُت‌وشِ زمینی را به ظاهرگرایان می‌سپارند. چنانکه فرماید:]

من نِیَم در عهدِ ایمان بُت‌پرست بُت برِ آن بت‌پَرَست اولیٰ‌تر است (۳۸۵۱)

من در دورهٔ ایمان، بت‌پرستی نمی‌کنم، پس سزاوارتر این است که بت، نزد آن بت‌پرست باشد. [رجوع شود به شرح بیت پیشین.]

(۳۸۵۲) چونکه آوردش رسول، آن پهلوان گشت عاشق بر جمالش آن زمان

وقتی که فرستادهٔ شاه موصل کنیزک را نزد آن پهلوان آورد، پهلوان بر زیبایی او عاشق شد.

(۳۸۵۳) عشق، بحری آسمان بر وَی کفی چون زلیخا در هوایِ یوسفی

در اینجا مولانا از عشق مجازی به سوی عشقِ حقیقی منتقل می‌شود و می‌فرماید: عشق، چنان دریایی است که آسمان (با همهٔ عظمت) کفِ آن دریا محسوب شود. آسمان همانطور در عشق حضرت حق حیران است که زلیخا در عشق یوسف(ع). [در اینجا «آسمان» به زلیخا تشبیه شده و حضرت حق به یوسف. مولانا در این بیت، عظمت مقام عشق الهی و حقارت کائنات و موجودات را در برابر آن بیان کرده است. برخی از شارحان گمان کرده‌اند که در اینجا «عشق» به یوسف تشبیه شده است که به نظر نامناسب می‌آید زیرا تعشّق به عشق وجهی ندارد. مگر آنکه مراد از «عشق» را حضرت حق بدانیم.]

(۳۸۵۴) دورِ گردون‌ها ز موجِ عشق دان گر نبودی عشق، بِفْسُردی جهان

از اینجا به بعد مولانا جهان‌بینی عارفانهٔ خود را که بر مبنای «عشق ازلی» است بیان می‌دارد. صوفیه و عرفا پیدایش جهان و ظهور ذرّات و کائنات را نتیجهٔ عشق حق می‌دانند. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۲۸۶۲) دفتر اول. معنی بیت: بدان که گردش افلاک تماماً از حرکت امواج عشق الهی است. اگر عشق نبود جهان منجمد و افسرده می‌شد. [صوفیه و عرفا نه‌تنها پیدایش جهان را نتیجهٔ عشق حق می‌دانند بلکه حرکت جمیع موجودات، از ذرّه تا کائنات را حرکتی حُبّی و عشقی می‌شمرند. پس همه بیخودانِ اَللّه‌اند.]

(۳۸۵۵) کَی جمادی محو گشتی در نبات؟ کَی فدایِ روح گشتی نامیات[1]؟

اگر عشق الهی نبود کی امکان داشت که جماد در نبات محو گردد؟ یعنی این عشق الهی است که جماد از مرتبهٔ خود به مرتبهٔ نباتی کمال می‌یابد. و اگر عشق الهی نبود کی امکان داشت که نبات فدای روح حیوانی شود؟ یعنی این عشق الهی است که نبات ترقی می‌کند و به

---

۱. نامیات: جمع نامیه به معنی نموّکننده، رونده، گیاه.

مرتبهٔ روح حیوانی می‌رسد. پس تکامل جهان بر مبنای حرکت حُبّیِ موجودات است. همهٔ موجودات عاشقانه به سوی حضرت حق می‌روند. وَ اِلَی اللّهِ الْمَصیر. مراد از «روح» در اینجا «روح حیوانی» است.

(۳۸۵۶) روح کَی گشتی فدایِ آن‌دَمی کز نسیمش حامله شد مریمی؟

اگر عشق الهی نبود کی امکان داشت که روح حیوانی، فدای نفخهٔ الهی گردد همان نفخه‌ای که مریم(ع) از آن حامله گشت. [در دو بیت اخیر معلوم شد که حرکت استکمالی موجودات با سائقهٔ عشق ازلی صورت می‌گیرد و از مرتبهٔ دانی به مرتبهٔ عالی می‌رسد. «آن‌دَمی» اشاره دارد به نفخهٔ الهی و روح قدسی. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۴۱۰) دفتر چهارم. در دو بیت اخیر سیر کمالی موجودات از پست‌ترین مرتبه به عالی‌ترین مرتبه بیان شده است. در این دو بیت همان مطلبی گفته شده که در بیت (۳۹۰۶ ـ ۳۹۰۱) دفتر سوم آمده است. مصراع دوم صفتِ «آن‌دمی» است نه مطلبی مستقل. در این باب رجوع شود به شرح بیت (۳۷۰۰) و (۳۷۰۶) دفتر سوم.]

(۳۸۵۷) هر یکی بر جا تُرُنجیدی[1] چو یخ کَی بُدی پَرّان و جویان چون ملخ

اگر عشق الهی نبود هر یک از موجودات بر جایش مانند یخ، منجمد می‌شد. در آن صورت چگونه ممکن بود که مانند ملخ در پرواز و جستجو باشد؟ [منظور بیت: عشق الهی، جهان را سیّال و پویا کرده است. همینطور روحِ عشّاق حقیقی، سیّال است، و روح بیگانگان عشق، منجمد و پژمرده.]

(۳۸۵۸) ذَرّه ذَرّه عاشقانِ آن کمال می‌شتابد در عُلُو همچون نَهال[2]

عشّاق حضرت حق مانند درختی نو رُسته لحظه به لحظه به سویِ کمال و بلندمرتبگی می‌شتابند. [مراد از «ذرّه ذرّه» در اینجا دم به دم و لحظه به لحظه است، چه در غیر اینصورت

---

۱. تُرُنْجیدی: فعل ماضی استمراری از مصدر تُرُنْجیدَن یا تَرَنْجیدَن به معنی چین و شکن یافتن، کوفته شدن و درهم کشیده شدن. در اینجا مناسبِ معنی انجماد و فسردگی است.

۲. نَهال یا نِهال: درخت نونشانده، درخت نو رُسته.

«ذرّه ذرّه شتافتن» معنی متناقضی می‌یابد. مراد از «آن کمال» نیز حضرت حق است که کمال محض است. پس در این بیت عاشقان حضرت حق به نهالی تشبیه شده‌اند که هر لحظه درصدد ارتقای روحی است.]

(۳۸۵۹) سَبَّحَ‌للّٰهِ هست اِشتابشان تَنقیهٔ[1] تن می‌کنند از بهرِ جان

شتاب آنان تسبیح خداوند است، جسم را به خاطر روح پاک می‌کنند. یعنی برای ارتقای روحی، جسم خود را ریاضت می‌دهند و آنرا از پلیدی‌ها می‌پالایند. [«سَبَّحَ‌للّٰه» قسمتی از چند آیهٔ قرآنی است: سورهٔ حدید، آیهٔ ۱، سورهٔ حشر، آیهٔ ۱ و سورهٔ صف آیهٔ ۱: سَبَّحَ‌لِلّٰهِ ما فِی‌السَّمٰواتِ وَ ما فِی‌الْاَرْضِ وَ هُوَالْعَزیزُ الْحَکیمُ. «تسبیح گویند خداوند را هرآنچه در آسمان‌ها و زمین است. و اوست عزیز فرزانه.» «سَبَّحَ» فعل ماضی مفرد است، لیکن در این آیه معنی مضارع و جمع می‌دهد. معنی مضارع آن از آنروست که از امری معتاد و دائمی (تسبیح خدا) سخن رفته است، و معنی جمعِ آن نیز بواسطهٔ اینست که فاعل آن اسم ظاهر و موصول مشترک است. «سَبَّحَ» از باب تفعیل و مصدر آن «تسبیح» است. و مصدر ثلاثی مجرّدِ آن «سَبْح» و «سِباحَه»، به معنی شنا کردن است. و این معنی گویاترین بیان در توصیف سیر کمالی انسان و سایر موجودات است. مولانا می‌گوید عشّاق حضرت حق آنی در سیر استکمالی خود توقّف و کُندی ندارند.]

(۳۸۶۰) پهلوان، چَه را چو رَه پنداشته شوره‌اش خوش آمده، حَب[2] کاشته

مولانا بعد از ایراد نکاتی چند در اوصاف عشق الهی بازمی‌گردد به ادامهٔ حکایت: آن پهلوان بر اثر غلبهٔ عشق مجازی و مبتذل، چاه را راه پنداشت. شوره‌زار را جای مناسبی شمرد و در آنجا دانه کاشت [آن پهلوان که مغلوب هویٰ و هوس شده بود به کاری وقیح دست زد. زیرا غلبهٔ شهوت چشم را کور و گوش را کر می‌کند و عقل را از تفکر بازمی‌دارد. پس ای طالب حقیقت، تا از کمندِ شهوات نرهی سلوک تو کجا باشد سلوکی؟!]

---

۱. تنقیه: پاک کردن، لایروبی کردن.

۲. حَبّ: دانه. جمع: حُبوب.

چون خیالی دید آن خفته به خواب جُفت شد با آن و از وی رفت آب (۳۸۶۱)

در این بیت و دو بیت بعدی حالِ آن پهلوان به شخص محتلم تشبیه شده است: حال آن پهلوان شبیه شخصِ خفته‌ای است که در خواب، رؤیایی (شهوانی) می‌بیند، با آن آمیزش می‌کند و محتلم می‌شود. [«چون» در این بیت حرف تشبیه است. پس «آن خفته» اشاره بدان پهلوان ندارد. چنانکه شارحی از متأخّران که متوجه نکتهٔ تشبیهی این ابیات نشده خیال کرده است که آن پهلوان، کنیزک را در خواب دیده و دچار احتلام شده است. در ابیات پیشین نیز سخنی از خواب دیدن پهلوان نرفته است.]

چون برفت آن خواب و شد بیدار زود دید کان لُعبت[1] به بیداری نبود (۳۸۶۲)

همینکه او از خواب برمی‌خیزد می‌بیند که آن صورت خیالی در بیداری وجود خارجی ندارد.

گفت: بر هیچ آبِ خود بُردم، دریغ عِشوهٔ آن عِشوه دِه[2] خوردم، دریغ (۳۸۶۳)

آن شخص می‌گوید: دریغا که برای هیچ اِنزال کردم و محتلم شدم. دریغا که فریب آن رؤیای فریبنده را خوردم.

پهلوانِ تَن بُد، آن مردی نداشت تخمِ مردی در چنان ریگی بکاشت (۳۸۶۴)

آن پهلوان، فقط پهلوان جسمانی بود. یعنی فقط جسمش نیرومند بود و بر هوای نفس‌اش تسلّطی نداشت. در نتیجه در آن شوره‌زار بذر مردانگی خود را کاشت. یعنی با آن کنیزک به ناروا آمیزش کرد.

مَرکبِ عشقش دریده صد لگام نعره می‌زد لااُبالی بِالْحِمام[3] (۳۸۶۵)

مرکوب عشقِ آن پهلوان افسار فراوانی را پاره کرد. یعنی آن پهلوان بر اثر غلبهٔ شهوت

---

۱. لُعبت: پیکر، تمثال، عروسک. مجازاً صورت خیالی راگویند (ر.ک. فرهنگ نوادر لغات ضمیمهٔ جلد هفتم دیوان کبیر).
۲. عِشوه دِه: فریب دهنده. مراد همان رؤیای فریبنده است.
۳. لااُبالی بِالْحِمام: پروا ندارم، باک ندارم از مرگ. «لااُبالی» فعل مضارع منفی متکلّم وحده از باب مفاعله. و «حِمام» به معنی مرگ است.

همهٔ حدود و قیود شرعی و اخلاقی را نقض کرد. و نعره زنان می‌گفت: من از مرگ هیچ باکی ندارم.

(۳۸۶۶) أَیْش اُبالی بِـالْخَلیفَة فِـی‌الْـهَویٰ؟ اِسْتَویٰ عِـنْدی وُجُـودی وَالتَّـویٰ

در طریق عشق به چه سبب از خلیفه بترسم؟ در حالی که هستی و نیستی‌ام در نظرم یکسان است.

(۳۸۶۷) این چنین سوزان و گرم، آخِر مَکار[۱] مشورت کن با یکـی خـاوندگار[۲]

اینگونه آتشین و با حرارت زراعت مکن. بلکه لازم است که با خردمندی صـاحبدل مشورت کنی.

(۳۸۶۸) مشورت کو؟ عقل کو؟ سیلابِ آز در خـرابـی کـرد نـاخن‌ها دراز

در جایی که سیلِ حرص برای ویران کردن، ناخن دراز می‌کند. یعنی وقتی حرص و آز برای شکستن حدود اخلاقی و شرعی قدرت می‌گیرد، مشورت کجاست و عـقل کـجاست؟! یعنی در آن موقعیت عقل و مشورت بکار نمی‌آید. [«ناخن دراز کردن» ترکیب کنایی است. و آنطور که از سیاق بیت مستفاد می‌شود به معنی دست دراز کردن، مهیّا شدن و قدرت یافتن و امثال اینهاست.]

(۳۸۶۹) بَیْنَ اَیْدی سَدّ و سویِ خَـلْف سَـدّ پیش و پس کم بیند آن مفتونِ خَدّ[۳]

آن کسی که شیفتهٔ جمال صورت شده از طـرف پـیش و پس در حـصاری فـرورفته است که نمی‌تواند جلو و عقب خود را ببیند. [در مصراع اول از آیهٔ ۹ سورهٔ یس اقتباس لفظی شده است. رجوع شود به شرح بیت (۷۵۱) همین دفتر. منظور بیت: هر کس نسبت به کسی و یا چیزی عشق ورزد جـز معشوق چیزی و کسی را نبیند.]

---

۱. مَکار: کشت و زراعت مکن. فعل امر از مصدر کاریدن و کاشتن.

۲. خاوندگار: خداوندگار، در اینجا مراد خردمند صاحبدل است.

۳. خَدّ: چهره، گونه، صورت.

آمده در قصدِ جان، سیلِ سیاه تا که رُوبَه افکند شیری به چاه (۳۸۷۰)

سیلی سیاه و ویرانگر به قصد نابودی جان به راه افتاده تا روباه شیری را به چاه افکند.

[در این بیت به حکایت خرگوشی که شیری را با حیله به چاه هلاکت انداخت اشارت شده است. رجوع شود به بیت (۱۳۰۴) به بعد در دفتر اول. منظور بیت: اگرچه عقل همچون شیر، نیرومند است، ولی نفس اماره همچون خرگوش با حیله و ترفند او را به چاه هلاکت می‌افکند.]

از چَهی بنموده معدومی خَیال تا دراندازد اُسُوداً[1]، کَالْجِبال (۳۸۷۱)

در تهِ چاهی، خیالاتی موهوم نشان داد تا شیرانِ کوه‌پیکر را به درون چاه افکَنَد.

[همانطور که در آن حکایت خرگوش، شیر را بر لب چاه آورد و با حیله بدو گفت که شیری در تهِ این چاه مکان دارد، و شیر نیز همینکه سرش را در چاه کرد و تصویر خود را دید و خیال کرد که آن تصویر، واقعاً شیری دیگر است، و برای کشتن او خود را به درون چاه افکند و هلاک شد، همینطور خرگوش نفس امّاره، عقول بسیاری را به گمراهی و تباهی کشانده است. به حکایت «نخجیران و شیر» در دفتر اول رجوع شود.]

هیچ کس را با زنان محرم مدار که مثالِ این دو، پنبه‌ست و شَرار (۳۸۷۲)

هیچ مردی را محرم زنان مکن، زیرا مَثَل این دو مَثَلِ پنبه و آتش است.

آتشی باید بِشسته[2] ز آبِ حق همچو یوسف مَعْتَصِم اندر رَهَق (۳۸۷۳)

آتشی لازم است که با آب حق فرو نشسته باشد. مانند حضرت یوسف(ع) که در موقعیت گناه و عصیان (به ریسمان تقوای الهی) چنگ زد. [«مُعْتَصِم»: پناه برنده، چنگ در زننده به چیزی برای طلب یاری. برخی از شارحان و نسخه‌های مثنوی آنرا به صیغهٔ مفعولی یعنی مُعْتَصَم (= پناهگاه، آنچه بدو آویزند) آورده‌اند که با معنی بیت فوق تناسبی ندارد. «رَهَق» در اصل به معنی پوشاندن چیزی است، لیکن معانی مشهور آن عبارت از گناه، طغیان[3]،

---

۱. اُسُود: جمعِ اَسَد به معنی شیر.

۲. بِشسته: مخفّفِ بِنْشَسته. «آتشِ بشسته» یعنی آتشی که فرو نشسته باشد. در برخی از نسخه‌ها «بِشُسته» ضبط شده که فاقد تناسب و بلاغت است.

۳. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۳۶۹ و ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۱۴۱.

سفاهت. در اینجا دو معنیِ نخست با بیت فوق مناسب می‌آید. یعنی با آنکه زلیخا حضرت یوسف(ع) را در شرایط گناه و طغیان قرار داد، لیکن او با توسّل به تقوای الهی خویشتن‌داری کرد و اسیر هوس‌های آن زن نشد. اکبرآبادی «رَهَق» را به معنی «خود را بر حرام داشتن» گرفته است[۱]. و نیکلسون نیز همان معنی را از قول او نقل کرده است[۲]. البته سخن اکبرآبادی با آنچه پیشتر مذکور افتاد هماهنگ است. اما در نسخه‌ای معتبر «رَهَق» را «زَهَق» ضبط کرده است. «زَهَق» مصدر فعلِ زَهَقَ یَزْهَقُ به معنی خروج جان از بدن، تباهی، نابودی و پوچی و بی‌ارزشی است. بجز معنی اول سایر معانی با بیت فوق تناسب دارد. مراد اینست که وقتی زلیخا یوسف(ع) را در شرایط تباهی و فساد روحی و اخلاقی قرار داد، او به ریسمان تقوای الهی چنگ در زد.

منظور مولانا در بیت فوق: کسی می‌تواند مصاحب و محرم زنان شود که آتش شهوات و هوس‌هایش را آبِ عشق و محبت الهی نشانده باشد و مانند یوسف(ع) برای پرهیز از گناه به عروةالوثقایِ الهی چنگ زده باشد.]

(۳۸۷۴) کز زلیخایِ لطیف سَروْقَد[۳] همچو شیران خویشتن را وا کَشَد[۴]

و بتواند که مانند شیران، یعنی مانند مردان الهی خود را از زلیخای رعنا و خوش قد و قامت نگه دارد.

(۳۸۷۵) بازگشت از مَوْصِل و، می‌شد به راه تا فرود آمد به بیشه و مَرجْ گاه[۵]

مولانا پس از ایراد نکاتی چند دوباره به نقل حکایت باز می‌گردد: پهلوان از شهر مَوْصِل بازگشت و به راه افتاد تا آنکه به بیشه و مرتعی فرود آمد.

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۴۷.

۲. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۹۴۸.

۳. سَروْقَد: اضافهٔ تشبیهی است. در اصل بوده است «قدِ سرو» یعنی قدی که در بلندی و رعنایی مانند درخت سرو است.

۴. واکشیدنِ خود: کفِّ نَفْس، خویشتن‌داری.

۵. مَرجْ گاه: مرتع.

آتشِ عشقش فروزان آن‌چنان　　که نداند او زمین از آسمان　　(۳۸۷۶)

آتش عشق آن پهلوان چنان افروخته شده بود که زمین را از آسمان تشخیص نمی‌داد. [مراد از «عشق» در اینجا همان شهوات پست حیوانی است.]

قصدِ آن مَه کرد اندر خیمه او　　عقل کو و؟ از خلیفه خوف کو؟　　(۳۸۷۷)

پهلوان آهنگِ ملاقات آن کنیزک ماهروی را کرد. در آن حال عقل کجا بود و ترس از خلیفه کجا؟! یعنی در آن حال که شهواتِ حیوانی، شخص را مقهور کرده است نه عقل مطرح است و نه ترس از کیفر. [آن پهلوان، پهلوان حقیقی نبود زیرا اگر منشِ پهلوانی داشت در امانت خیانت نمی‌کرد.]

چون زند شهوت در این وادی دُهُل　　چیست عقلِ تو فُجُلّ بنِ‌الْفُجُلّ[1]　　(۳۸۷۸)

وقتی که شهوت در بیابانِ وجودت طبل خود را به صدا درآورد، ای حقیرِ حقیرزاده عقل تو چه کاره است؟

صد خلیفه گشته کمتر از مگس　　پیشِ چشمِ آتشینش آن نَفَس　　(۳۸۷۹)

در لحظه‌ای که شهوت غلبه می‌کند (یک خلیفه که سهل است حتی) صد خلیفه نیز در برابر چشمِ برافروخته از شهوتش، از مگس نیز حقیرتر می‌نمایند.

چون برون انداخت شلوار و نشست　　در میانِ پایِ زن، آن زن‌پرست　　(۳۸۸۰)

همینکه آن پهلوان شهوانی شلوار خود را درآورد و به کنار انداخت و در وسط پای آن زن نشست. [این بیت کلاً شرط است و جزای شرط در مصراع دوم بیت بعدی آمده است.]

چون ذَکَر سویِ مَقَر می‌رفت راست　　رستخیز و غلغل از لشگر بخاست　　(۳۸۸۱)

و همان لحظه که آلت پهلوان به سوی شرمگاه کنیزک می‌رفت، در میان لشکریان

---

۱. فُجُلّ بنِ‌الْفُجُلّ: لفظاً به معنیِ تُرُبِ تُرُب‌زاده است. «لام» بدون تشدید است و تشدیدِ آن بنا به ضرورت وزن شعر است. این تعبیر جنبهٔ تحقیر و تخفیف شأن دارد.

هنگامه‌ای شد و هیاهوی آنان بلند شد. [فریاد و غوغای آنان همانطور که در ابیات بعدی آمده به خاطر حملهٔ شیری درنده بود.]

(۳۸۸۲) بر جَهید و کون‌برهنه سویِ صف ذُوالْفَقارِ[۱] همچو آتش او به کف

پهلوان تا سر و صدای لشکریان خود را شنید با عجله شمشیرِ بُرنده و آتشینی به دست گرفت و همانطور کون‌برهنه به سوی آنان دوید.

(۳۸۸۳) دید شیرِ نر، سِیَه از نَیْسِتان بر زده[۲] بر قلبِ لشگر ناگهان

پهلوان دید که یک شیر سیاه نر از نیزار بیرون آمده و ناگهان به قلب لشکر هجوم آورده است. [برای ضرورت شعری نَیِستان (= نیزار) باید «نَیْسِتان» خوانده شود. از این گونه قافیه‌سازی‌ها در مثنوی فراوان است.]

(۳۸۸۴) تازیان چون دیو در جوش آمده هر طویله و خیمه اندر هم زده

اسبان تازی (از ترس شیر) همچون دیو به جوش و خروش آمده بودند، بطوریکه هر اصطبل و خیمه‌ای را به هم ریختند. [«تازیان» اگر جمع «تازی» باشد به معنی اسب عربی و نژاده است. چنانکه حکیم سبزواری آنرا بدین معنی گرفته است[۳]. انقروی «تازیان» را معادل «تازان» گرفته و گفته است: آن شیر مانند دیو به خروش آمد و تازان و دوان صفوف لشکریان و ستوران را برهم زد. همو جایز دانسته است که «دیو» به «در جوش آمده» مضاف شود[۴]. البته این وجه صحیح است، لیکن «تازیان» در اینجا معادل تازان و دوان نیست[۵].]

---

۱. ذُوالْفَقار: ر.ک. شرح بیت (۲۳۰۰) دفتر دوم.

۲. بر زدن: حمله کردن.

۳. ر.ک. شرح اسرار، ص ۴۰۶.

۴. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۱۱۷۶.

۵. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۹۴۹. مترجم (آقای لاهوتی) در یادداشت شمارهٔ (۳۶۴) گفته است که نیکلسون در ترجمهٔ انگلیسی خود «تازیان» را معادل اسبان تازی آورده است. بدانجا رجوع شود.

شیرِ نر گُنبد[۱] همی کرد از لُغَز[۲] در هوا چون موجِ دریا بیست گَز[۳] (۳۸۸۵)

آن شیر نر از کمینگاه بیرون جهید و همچون موج دریا بیست متر در هوا پرید.

پهوان مردانه بود و بی‌حَذَر پیشِ شیر آمد چو شیرِ مستِ نر (۳۸۸۶)

آن پهلوان که روحیه‌ای مردانه داشت و بی‌باک بود، مانند شیر نرِ مست پیش آمد با شیر مبارزه کرد.

زد به شمشیر و سَرشَ را برشکافت زود سویِ خیمهٔ مَه‌رُو شتافت (۳۸۸۷)

شمشیری زد و سرِ شیر را دو نیمه کرد و بلافاصله به سوی خیمهٔ آن کنیزک زیبارو دوید.

چونکه خود را او بدان حُوری نمود مردیِ او همچنان بر پای بود (۳۸۸۸)

در آن لحظه که پهلوان نزد کنیزکِ زیبارو رسید آلتش هنوز راست بود.

با چنان شیری به چالِش[۴] گشت جُفت مردیِ او مانده بر پای و نخُفت (۳۸۸۹)

آن پهلوان گرچه با چنان شیر مهیبی درگیر شده بود، ولی هنوز آلت او قائم و ناخفته بود.

آن بُتِ شیرین‌لقایِ ماهرو در عجب درمانده از مردیِّ او (۳۸۹۰)

آن معشوقهٔ زیبارو از قوّهٔ مردانگی آن پهلوان تعجّب کرده بود.

جفت شد با او به شهوت آن زمان متحد گشتند حالی آن دو جان (۳۸۹۱)

وقتی که کنیزک به نیروی مردانگی آن پهلوان پی‌برد همان لحظه از روی میل و رَغبت با او درآمیخت. و در آن لحظه آن دو جان یکی شدند.

---

۱. گنبد کردن یا گُنبدی کردن: جست و خیز کردن.

۲. لُغَز: سوراخ موش دشتی که بسیار پیچاپیچ است، راههای کج و معوج. در اینجا مراد کمینگاه است.

۳. گَز: مقیاسی در طول. امروزه یک گَزْ معادل یک متر است.

۴. چالِش: کشمکش، جدال.

(۳۸۹۲) ز اتّصالِ این دو جان با همدگر می‌رسد از غیبشان جانی دگر

از پیوند این دو جان با یکدیگر، از جهان غیب جانی دیگر درمی‌رسد. [مراد از «دو جان» در اینجا مطلقِ زن و مرد است نه فقط آن پهلوان و کنیزک. مولانا با اشاره به آمیزش زن و مرد و تولّد فرزند می‌خواهد مسألهٔ «نتیجهٔ اعمال» و «تجسّم اعمال» را جا بیندازد، چنانکه در ابیات لاحِق بیاید.]

(۳۸۹۳) رُو نماید از طریقِ زادنی گر نباشد از عُلوقش ره‌زنی

اگر زن مانعی برای انعقاد نطفهٔ مرد و باردار شدن نداشته باشد، جان از طریق تولد ظاهر می‌شود. [«عُلوق» معانی بسیاری دارد، اما معنی مناسب آن باردار شدن است. «عَلوق» نیز به معنی جَنین، مرگ، حادثهٔ ناگوار و فرج است.]

(۳۸۹۴) هر کجا دو کس به مِهری یا به کین جمع آید ثالثی، زاید یقین

هر جا که دو نفر یا از روی محبت و یا از روی دشمنی درآمیزند، بدون تردید موجودی ثالث پدید می‌آید. [پس تعامل دوستانه و دشمنانه هردو نتایج خاص خود را دارند. پس در این بیت از موالید صوری به موالید معنوی منصرف شده است. یعنی در اینجا آنچه مطمح نظر است فقط ولادت نوزاد نیست بل هر نتیجه‌ای است که از عمل انسان پدید می‌آید، خواه عمل خجسته و خواه عمل گجسته.]

(۳۸۹۵) لیک اندر غیب زاید آن صُوَر چون روی آن سو ببینی در نظر

اما آن صورت‌ها در جهان غیب زاده می‌شود. هرگاه بدان جهان بروی آن صورت‌ها را خواهی دید. [هر عملی که از آدمی سرزند ولو در مرحلهٔ نیت و خطور قلبی، نتیجهٔ آن به صورت صفات و ملکات نفسانی در حاقِ ضمیر او نقش بندد. و این کتاب نَفْسی در نشئهٔ اخروی منشرح شود و همهٔ مسطورات آن به صُوَر مختلف ظهور کند. اینست تجسّم اعمال. چنانکه ابن ابی‌الحدید در خطبهٔ ۱۵۴ از قول حضرت علی(ع) آورده است: وَ اعْلَمْ اَنَّ لِکُلِّ ظاهِرٍ باطِناً عَلیٰ مِثالِهِ فَما طابَ ظاهِرُهُ طابَ باطِنُهُ وَ ما خَبُثَ ظاهِرُهُ خَبُثَ باطِنُهُ[1]. «و بدان

---

۱. ر.ک. شرح نهج‌البلاغه، ج ۹، ص ۱۷۸.

که برای هر ظاهری باطنی همانند آن است. اگر ظاهر پاک باشد، باطن نیز پاک باشد. و اگر ظاهر پلید باشد باطن نیز پلید باشد.»]

آن نتایج از قِرانــاتِ تو زاد　　هین مگرد از هر قرینی زود شاد　(۳۸۹۶)

آن نتیجه‌ها تماماً معلول مصاحبت‌های توست، زینهار از مصاحبت هر دمسازی زود شادمان مشو. [«قِرانات» جمع قِران یکی از مصادر باب مفاعله است به معنی همدم شدن و همنشینی. «قِران» اصطلاح نجومی نیز هست، لیکن در اینجا فقط معنیِ لغوی آن مطمح نظر است.

منظور بیت: با هر قرینی که همدم شدی نباید بِلاتحقیق شادمان شوی، ای بسا این مقارنت و همنشینی به زیان تو تمام شود. «قرین» در اینجا اعم از اشخاص و اعمال است.]

منتظر می‌باش آن میقات[1] را　　صدق دان اِلحاقِ ذُرّیّات[2] را　(۳۸۹۷)

منتظرِ وقت معینی باش که از آن عمل چه نتیجه‌ای حاصل خواهد شد. ملحق کردن فرزندان را حقیقت بدان. [در مصراع دوم به آیهٔ ۲۱ سورهٔ طور اشارت شده است: وَالَّذینَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّیّاتُهُمْ بِإیمانٍ اَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّیّاتَهُمْ... «کسانی که ایمان آوردند و فرزندانشان در ایمان از آنان پیروی کردند، فرزندانشان را به آنان ملحق می‌کنیم...» طبق مفاد این آیه فرزندان مؤمنِ افراد با ایمان در بهشت به آنان ملحق می‌شوند. این چیزی است که از ظاهر آیه به دست می‌آید و حتی جمعی از مفسّران، اطفال صِغار را نیز مشمول این حکم دانسته‌اند[3]. لیکن مولانا از آیهٔ شریفه اقتباس لفظی کرده و مقصود خود را بیان داشته است. او می‌گوید نتایج اعمال همچون «ذُرّیّات» به سوی صاحبانِ آن اعمال بازمی‌گردد. یعنی هر کس نتیجهٔ اعمال خود را می‌بیند. با آنکه صورت عمل محو می‌شود، ولی نتایجی که از آن عمل حاصل می‌آید باقی می‌مانَد و به عامل آن بازمی‌گردد. چنانکه در بیت (۲۱۵) دفتر اول فرماید:

این جهان کوه است و فعل ما ندا　　سوی ما آید نداها را صدا]

---

۱. میقات: وقت معین برای انجام کاری، وعده‌گاه، مکان معین برای عملی. جمع: مَواقیت.
۲. ذُرّیّات: فرزندان، نسل‌ها. جمع ذُرّیّه.
۳. ر.ک. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۱۶۶ ـ ۱۶۵.

(۳۸۹۸) کـز عـمل زایـیده‌انـد و از عِـلَل هر یکی را صورت و نطق و طَلَل[۱]

آن فرزندان یعنی نتایج اعمال از اعمال و اسبابی زاده شده‌اند. و هر یک از آن نتایج، شکل و سخن و هیأتی دارد. [این بیت در بیان «تجسّم اعمال» صراحت دارد. در ایـن بـاب رجوع شود به شرح بیت (۲۷۹۱) دفتر سوم. طبق مفاد بیت اخیر نتایج اعـمال بـه صـورت شخص زنده برای صاحبش تجسّم می‌یابد. در صورتی که فرد، صالح باشد نتایج اعمال او به صورت شخص زیبایی متمثّل می‌شود و نزد صاحبش می‌رود و با او به ملاطفت رفتار می‌کند. آن شخص از جمال او متعجّب می‌شود و می‌گوید: تو کیستی؟! آن خوبرو جواب می‌دهد: من نتیجهٔ عمل تو هستم. هم در آنجا قرین تو بودم، هم در اینجا. چنانکه صاحب کـنزالعـمّال[۲] روایتی از حضرت ختمی مرتبت(ص) آورده است که هرگاه مؤمن از قبرش خارج شود اعمال او به صورت زیبایی تمثّل یابد. مؤمن می‌گوید: مَا اَنتَ؟! تو کیستی؟! او می‌گوید: اَنَا عَمَلُکَ. یعنی من عملِ تو هستم.]

(۳۸۹۹) بانگشان درمی‌رسد زآن خوشْ حِجال[۳] کای ز ما غافل هَلا زوتر تَـعال[۴]

فریادشان از آن حجله‌های زیبا یعنی از بهشت به گوش می‌رسد که می‌گویند: ای کسی که از ما غافل و بی‌خبری هرچه زودتر به سوی ما بیا. یعنی نتایج اعمال صـالح در بـهشت، صالحان را به سوی خود می‌خواند. [مراد از «خوش حجال» غرفه‌های بهشت است.]

(۳۹۰۰) منتظر در غـیب جـانِ مـرد و زن مُولْمُولت[۵] چیست؟ زوتر گام زن

جان مرد و زن در جهان غیب منتظر توست. چرا اینقدر فِس فِس مـی‌کنی؟! هـرچـه زودتر حرکت کن. [اکبرآبادی گوید: مراد از «جان» در اینجا نتیجهٔ اعمال است[۶].]

---

۱. طَلَل: جای بلند، هیکل و جسم هر چیز. در اینجا به احتمال قوی مراد از آن «شخص زنده» است چنانکه در شرح بیت فوق آمده است.

۲. ر.ک. میزان‌الحکمة، ج ۳، ص ۲۱۳۹.

۳. خوشْ‌حِجال: حَجله‌های زیبا.

۴. تَعال: ر.ک. شرح بیت (۲۰۰۴) دفتر چهارم.

۵. مُولْ: تأخیر و درنگ. «مُولْمُول» تأخیر از بیِ تأخیر، فِس فِس کردن. در دیوان شمس فرماید:

بـــرای تـــو مِـــهان در انـــتظارند ســـبکتر رو چـــرا در مُـــولْمُولی؟

۶. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۴۸.

راه گم کرد او از آن صبحِ دروغ چون مگس افتاد اندر دیگِ دوغ (۳۹۰۱)

مولانا در اینجا مجدداً به نقل صورت حکایت بازمی‌گردد: آن پهلوان بوسیلهٔ صبح کاذب یعنی بواسطهٔ جاذبه‌های ظاهری کنیزک دچار گمراهی شد و مانند مگس در دیگ دوغ افتاد. یعنی حقیرانه گرفتار و زبونِ امیال و شهوات حیوانی‌اش شد. [مراد از «صبح دروغ» جاذبه‌های ظاهری و شهوانی آن کنیزک است. توضیح در باب «صبح دروغ» یا «صبح کاذب» در شرح بیت (۱۶۹۲) دفتر چهارم آمده است. «دوغ» کنایه از امیال و شهوات حیوانی است. «در دیگ دوغ افتادن» نیز تعبیری است از رسوائی و سقوط معنویِ شخص بر اثر پیروی از هواهای نفسانی. چنانکه در دیوان کبیر فرماید: «بس زدی تو لافِ زَفتی، عاقبت در دوغ رفتی». «افتادن در دوغ» کنایه از هلاکت نیز هست، زیرا وقتی مگس در دوغ می‌افتد می‌میرد. و این مرگ در اینجا مرگ روحی و اخلاقی است. یعنی پهلوان با ارتکاب آن فعل قبیح از نظر باطنی مُرد.]

پشیمان شدنِ آن سرلشگر از جنایت که کرد و سوگند دادنِ او آن کنیزک را که به خلیفه باز نگوید از آنچه رفت

چند روزی هم بر آن بُد، بعد از آن شد پشیمان او از آن جُرمِ گران (۳۹۰۲)

آن پهلوان چند روزی بر این منوال سپری کرد. یعنی چند روز نیز از آن کنیزک لذت و تمتّع جُست. سپس از آن گناهِ سنگین پشیمان شد.

داد سوگندش که ای خورشیدْرُو با خلیفه زاینچه شد، رمزی مگو (۳۹۰۳)

پهلوان، آن کنیزک را قَسَم داد که ای کنیزکِ زیبا رخسار، مبادا دربارهٔ کاری که میان من و تو گذشت چیزی به خلیفه بگویی.

چون بدید او را خلیفه، مست گشت پس ز بام افتاد او را نیز طشت (۳۹۰۴)

همینکه خلیفه کنیزک را دید هوش از سرش پرید و او نیز رسوا شد. یعنی خلیفه نتوانست در برابر جمال او خویشتن‌داری کند. [«افتادن طشت از بام» کنایه از رسوا شدن است. چنانکه مشهور است.]

(۳۹۰۵) دید صد چندان که وصفش کرده بود کَی بُوَد خود دیده مانند شنود؟

خلیفه دید که زیبایی و جمال کنیزک صد برابر آنچه بود که برایش وصف کرده بودند. «شنیدن کی بُوَد مانند دیدن»؟ [در آغاز این حکایت خواندیم که یکی از سخن‌چینان (جاسوسان) از زیبایی کنیزک برای خلیفه خبر آورده بود. اما وقتی خلیفه با کنیزک ملاقات کرد دید که زیبایی او بسی فراتر از آن توصیفات است.]

(۳۹۰۶) وصف، تصویرست بهرِ چشمِ هوش صورت، آنِ چشم دان، نه زآنِ گوش

توصیف، تصویری است که به چشم عقل تعلق دارد. یعنی چون توصیف امری محسوس نیست و به چشم حسّی درنمی‌آید، چنانکه تصویر را باید متعلق به چشم بدانی نه متعلق به گوش. [مولانا طبق شیوهٔ مرضیّهٔ خود وقتی حکایتی را نقل می‌کند از هر قسمت حکایت به نحو احسن بهره می‌جوید و با آن دقایق و نکاتی را بیان می‌دارد. زبدهٔ مقصود او در این فصل، رجحان بینش بر دانش و شهود بر استماع است. سالک باید بکوشد که خود را از مرتبهٔ علم‌الیقین به مرتبهٔ عین‌الیقین و حق‌الیقین ارتقاء بخشد. توضیح این نکته خالی از فایده نیست که مراد از «صورت» در مصراع دوم، صورت خیالی نیست بل صورت‌ها و هَیَآتِ محسوس است.]

(۳۹۰۷) کرد مردی از سخندانی سؤال حقّ و باطل چیست ای نیکو مَقال[1]؟

تمثیل: مردی از یک سخن‌سَنج پرسید: ای خوش‌گفتار بگو ببینم حق و باطل چیست؟

(۳۹۰۸) گوش را بگرفت و گفت: این باطل است چشم، حقّ است و یقینش حاصل است

آن شخصِ سخن‌سَنج گوشِ خود (یا گوش سؤال کننده) را گرفت و گفت: این باطل است، و چشم حق است. و معرفت یقینی بوسیلهٔ چشم حاصل می‌شود. [مضمون دو بیت اخیر در کلام امیرمؤمنان علی(ع) آمده است. وقتی که آن حضرت فرمود: **اَمَا اِنَّهُ لَیْسَ بَیْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ اِلّا اَرْبَعُ اَصابِعَ**. «آگاه باشید که میان حق و باطل فاصله‌ای نیست مگر به اندازهٔ چهار انگشت.» جمعی از ایشان سؤال کردند که منظورت از این سخن چیست؟ حضرت چهار انگشت خود را به هم چسباند و میان گوش و چشم نهاد و فرمود: **اَلْبَاطِلُ اَنْ تَقُولَ سَمِعْتُ**

---

۱. نیکومَقال: خوش‌سخن، سخنور.

وَالْحَقُّ اَنْ تَقُولَ رَأَیْتُ[۱]. «باطل اینست که بگویی شنیدم. و حق اینست که بگویی دیدم.»]

آن به نسبت باطل آمد پیشِ این نسبت است اغلب سخن‌ها، ای امین (۳۹۰۹)

این بیت در جواب سؤالی مقدّر است. گویا کسی می‌پرسد: یا حضرت مولانا یعنی می‌فرمایی شنیده‌های آدمی مطلقاً باطل است؟ جواب: نخیر. بلکه شنیدن نسبت به دیدن باطل است. ای درستکار اکثر سخنان جنبهٔ نسبی دارد. یعنی در سخن احتمال صدق و کذب می‌رود و قطعیتی در کار نیست. مولانا در فیه‌مافیه می‌گوید «سخن سایهٔ حقیقت است و فرعِ آن» یعنی سخن نمی‌تواند حقیقت را کَماهُوَحَقُّه نشان دهد. و چه بسا سخن، نقاب حقیقت گردد. منظور بیت با توجه به ابیات بعدی: در شناخت حقیقت دو شیوه وجود دارد: شیوهٔ سمعی، و شیوهٔ شهودی. شیوهٔ سمعی مخصوص اهل قیل و قال است، و شیوهٔ شهودی خاصِ عارفانِ باللّه. مسلّماً قطعیّت معارف شهودی با معارف سمعی قابل مقایسه نیست. ولیکن معارف سمعی و علوم ظاهری نیز مطلقاً باطل نیست زیرا همین معارف و علوم نیز قدمی است در راه حقیقت. اما همانطور که در بیت (۳۹۲۰) آمده سالک باید بکوشد که مسموعاتِ خود را به مشهودات ارتقاء بخشد. به سخنی دیگر از منزل دانش بگذرد و به منزل بینش درآید.]

ز آفتاب ار کرد خُفّاش اِحتجاب نیست محجوب از خیالِ آفتاب (۳۹۱۰)

به عنوان مثال، گرچه خفّاش خود را از ذات آفتاب می‌پوشاند، ولی از نقشِ خیالی آفتاب در درونش بی‌نصیب نیست.

خوف، او را خود خیالش می‌دهد آن خیالش سویِ ظلمت می‌کشد (۳۹۱۱)

ترس خفّاش از آفتاب سبب می‌شود که نقش خیالی آفتاب در ذهنش مُصوَّر گردد، و بالاخره همان خیال، او را به تاریکی‌ها می‌کشاند.

آن خَیالِ نور می‌ترساندش بر شبِ ظلمات می‌چَفساندش (۳۹۱۲)

تصوّر نور، خفّاش را می‌ترساند و او را به شب تاریک می‌چسباند. یعنی سبب می‌شود که

---

۱. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، خطبهٔ ۱۴۱، فقرهٔ ۳ و ۴.

خفّاش از تاریکی جدا نشود. [مولانا در این تمثیل شیوهٔ سمعی شناخت حقیقت (یا پیروان آن شیوه) را به خفّاش تشبیه می‌کند، و حقیقت را به «آفتاب». گرچه خفّاش نمی‌تواند آفتاب را مشاهده کند، لیکن خیالی از آفتاب دارد. همینطور گرچه اهل قیل و قال نمی‌توانند حقیقت را عیاناً شهود کنند، لیکن از طریق الفاظ، سایهٔ خیالْوَشی از حقیقت در ذهن و دلشان مرتسم شده است.]

(۳۹۱۳) از خیالِ دشمن و تصویرِ اوست که تو بر چَفسیده‌یی بر یار و دوست

مثال دیگر، سبب پناه بردن تو به یاران و دوستانت خیالاتی است که از دشمن (یا دشمنانت) در ذهن داری.

(۳۹۱۴) موسیا، کشفت لُمَع[۱] بر کُه فَراشت آن مُخَیِّل[۲] تابِ تحقیقت نداشت

ای موسی، آن تجلّی الهی که بر تو رسید، پرتوهایی بر کوه تابانید. صاحبِ خیال نمی‌تواند آن تجلّی را که صاحبِ کشف و شهود از آن برخوردار است تحمّل کند. [«کشف» و «تحقیق» هردو کنایه از تجلّی الهی است. و مراد از «موسی» در اینجا هر سالکی است که به مرتبهٔ کشف و شهود رسیده است. مصراع اول اشاره است به آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ اعراف که توضیح آن در شرح بیت (۲۶) دفتر اول آمده است. منظور بیت: اصحاب قیل و قال نمی‌توانند مشهودات روحی و مکاشفات باطنی اهل شهود را بر تابند، زیرا هنوز خام و ناقص‌اند.]

(۳۹۱۵) هین مشو غِرّه، بدانکه قابلی مر خیالش را و، زین ره واصلی

بهوش باش، از آنرو که از حقیقت خیالی در ذهن داری و با آن خیال به حقیقت واصل می‌شوی مغرور مشو. [این بیت خطاب به اصحاب قیل و قال است. منظور بیت: از طریق علوم ظاهری و خیالات سایه‌وشی که از حقیقت در دل داری نمی‌توانی به منزل حقیقت برسی. نیل به حقیقت تنها از راه شهود میسّر است.]

---

۱. لُمَع: جمعِ لُمْعَه به معنی درخشش، پرتو.

۲. مُخَیِّل: خیال‌پرداز، صاحبِ خیال، کسی که خیال می‌کند. اکبرآبادی به صیغه مفعول (مُخَیَّل) خوانده است به‌معنی «مشهودِ خیالی» در مقابلِ «مشهود حقیقی» (ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۴۹)

از خـیالِ حَـرْب نَـهْراسـید کس لاشَجاعَه قَبْلَ حَرْب، این دان و بس (۳۹۱۶)

به عنوان مثال، هیچکس از تصویر خیالی جنگ نمی‌ترسد. فقط این مطلب را بدان که پیش از وقوع جنگ، اظهار رشادت مفهومی ندارد. [در اینجا شناخت حقیقت از طریق قیل و قال و علوم ظاهری به «خیال حرب»، و نفسِ حقیقت به «حرب» تشبیه شده است. آن کسی که در منزل می‌نشیند و از جنگ تصویری خیالی در ذهن مـی‌پرورد هـیچ هـراسـی بـدو دست نمی‌دهد. او و آن مجاهدی که به میان عرصهٔ رزم آمده احساس و ادراکشان از جنگ یکسان نیست. همینطور ادراک عالِم و عارف از حقیقت متفاوت است. مصراع دوم نیز در تبیین همین مطلب است. به شرح بیت (۴۰۰۴) دفتر سوم رجوع شود.]

بر خیالِ حَرْب، حیز[1] انـدر فِکَـر[2] می‌کند چون رُستمان صد کَرّ و فَر (۳۹۱۷)

حتی آدم‌های مَردْنما وقتی از جنگ تصویری خیالی در ذهن دارند هـمچون یـلان و پهلوانان، خود را دلاور و جنگاور نشان می‌دهند. [«رُستم» در اینجا کنایه از پهلوان دلیر است.]

نقشِ رُستم کآن بـه حـمّامی بُـوَد قِرْنِ[3] حَملهٔ فکرِ هـر خـامی بُـوَد (۳۹۱۸)

هر آدم خام و ناقصی نیز می‌تواند به تصویر رُستم که در حمّام‌ها کشـیده شـده است حمله کند. [در حمام‌های قدیم که به صورت عـمومی اسـتفاده مـی‌شد. قـسمتی داشت کـه مشتریان جامه‌های خود را از تن می‌کندند که بدان «سَربینه» می‌گفتند. حمّامیان قدیم عادت داشتند که دیوار سربینه‌ها را به نقوشی چند نظیر عقاب و شیر و یلان و پـهلوانـان بـیارایـند. مصراع اول بدین رسم نظر دارد. این بیت نیز تأکید بر مضمون بیت سابق است.]

این خیالِ سمع چون مُـبْصَر شـود حیز چه‌بُوَد؟ رُستمی مُضطر شـود (۳۹۱۹)

اما همینکه آن تصویر خیالی که از راه شنیدن حاصل شده به صورت واقعیت خارجی دیده شود مَردْنما که هیچ، حتی رستمِ دستان نیز هراسان می‌شود.

---

۱. حیز: مُخنّث، مردی که احوال و اطوار زنانه داشته باشد.

۲. فِکَر: جمعِ فِکْرَت به معنی اندیشه.

۳. قِرْن: همتا، نظیر، مُماثل. جمع: اَقْران.

(۳۹۲۰) جهد کن کز گوش در چشمت رود آنچه کآن باطل بُده‌ست، آن حق شود

پس ای طالب حقیقت بکوش که هرآنچه شنیده‌ای ببینی، و آنچه باطل می‌نمود به حقیقت پیوندد. یعنی با تصفیهٔ درون، مسموعات خود را دربارهٔ حق به مشهودات مبدّل کن.

(۳۹۲۱) زآن سپس گوشَت شود هم‌طبعِ چَشم گوهری گردد دو گوشِ همچو یَشم

زان‌پس گوشِ تو خصلت و خاصیت چشم را پیدا می‌کند. و آن دو گوش حسّی تو که مانند سنگِ یَشم است به جواهر مبدّل گردد. [«یَشم» یکی از انواع سنگ عقیق است که به رنگِ دودی است و از آن گاهی در جواهرسازی استفاده می‌شود. در برخی از نسخه‌ها به جای یَشم، «پَشم» آمده است. لیکن باتوجه به تناسبِ «گوهر» و «یشم» این ضبط مناسب‌تر است زیرا تبدیل «یشم» به گوهر، معقول است، ولی تبدیل «پَشم» به گوهر وجهی ندارد. خاصه نُسخ معتبر نیز «یشم» ضبط کرده‌اند. مولانا در بیت فوق و ابیات بعدی این نکتهٔ دقیق را گفته است که هرگاه سالک به مرتبهٔ والای شهود حقیقت رسد هر حسّی از حواس ظاهر می‌تواند علاوه بر انجام وظیفهٔ خود، وظایف سایر حواس را نیز انجام دهد. در آن صورت گوش هم می‌تواند بشنود، و هم ببیند. مولانا این بحث را به صورت مبسوط در بیت (۲۴۴۰ ـ ۲۳۸۴) دفتر چهارم آورده است.]

(۳۹۲۲) بلکه جملهٔ تن چو آیینه شود جمله چشم و گوهرِ سینه شود

بلکه (با نیل به مرتبهٔ شهود)، همهٔ وجود تو همچون آینه می‌گردد یعنی چنان صفایی پیدا می‌کنی که همهٔ حقایق و اسرار عالَم در تو منعکس می‌شود و تمام وجود تو چشم و دل می‌گردد. [مراد از «گوهرِ سینه» دل پاک است[1].]

(۳۹۲۳) گوش انگیزد خیال و، آن خیال هست دَلّالهٔ[2] وصالِ آن جمال

گوش در وجود تو خیالی می‌انگیزد که آن خیال تو را به وصالِ جمال الهی دلالت می‌کند. یعنی علوم و معارفی که به صورت لفظی می‌شنوی و یا می‌خوانی، عین حقیقت نیست

---

۱. ر.ک. شرح کبیر انقروی، ج ۱۳، ص ۱۱۸۶ و شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۴۹.
۲. دَلّاله: زنی که زنان دیگر را بد راه کند. در اینجا به معنی واسطه.

بلکه سایهٔ حقیقت است. پس نباید به محفوظات و معلومات ذهنی خود قناعت کنی و خود را واصلِ اِلَی‌اللّه پنداری، بل بر توست که سلوک عملی کنی تا لوح ضمیرت از ناپاکی‌های نفسانی زدوده گردد. پس ذهنیّاتی که تو از حقیقت داری واسطه‌ای بیش نیست. اگر کوشش کنی می‌توانی بوسیلهٔ آن ذهنیّات به حق برسی وَ اِلّا فَلا. مولانا مضمون این بیت و ابیات بعدی را در بیت (۸۶۳ ـ ۸۵۸) دفتر دوم آورده است، لازم است به شرح ابیات مذکور رجوع شود.]

جهد کن تا این خَیال افزون شود تا دَلاله رهبرِ مجنون شود (۳۹۲۴)

بکوش تا این خیال افزایش یابد تا واسطه، طالب حقیقت را (به سوی حقیقت) رهبری کند. [چون عاشق بودن «مجنون» شهرت عمومی دارد لذا مولانا طالبِ حقیقت را بدو تشبیه کرده است. شارحی که متوجه این نکتهٔ تشبیهی نشده مصراع دوم را چنین معنی کرده است: «تا راهنما تو را پیش مجنون رهبری کند». و این سهوِ مسلّم است.]

آن خلیفهٔ گول هم یک چند نیز ریشِ گاوی کرد خوش با آن کنیز (۳۹۲۵)

آن خلیفهٔ ابله نیز چند صباحی با آن کنیزک، حسابی به کار احمقانه پرداخت. یعنی با او رابطهٔ شهوانی برقرار کرد. [«ریشِ گاو» کنایه از احمق و نادان است. در اینجا با یای مصدری آمده به معنی حماقت، کوته فکری و خام طمعی. مولانا در این بیت «شهوت‌رانی» را با حماقت و کوته‌فکری یکی دانسته است، از اینرو آنرا با «ریشِ گاوی» نام برده است.]

مُلک را تو مُلکِ غرب و شرق گیر چون نمی‌ماند، تو آن را برق گیر (۳۹۲۶)

فرض کن سلطنت تو (یا هر کسِ دیگر) شرق و غرب عالَم را بگیرد. ولی چون بقایی ندارد، آنرا صاعقه‌ای بدان. یعنی ملک و سلطنت هرچند هم که جهانگیر باشد دیری نمی‌پاید که مضمحل می‌شود، درست مانند صاعقه و یا هر برق جهنده و خاطفی که در لحظه‌ای می‌درخشد و خاموش می‌شود. الحق که طول سلطنت‌های دنیوی کَلَمْحِ الْبَصَر اَوْ هُوَ اَقْرَب است. پس نشاید برای دست یازی بدان این همه جفا رود.

مملکت کآن می‌نماند جاودان ای دلت خفته تو آن را خواب دان (۳۹۲۷)

ای خُفته‌دل، سلطنتی که بقای جاودان ندارد، آنرا خواب تلقّی کن.

(۳۹۲۸) تا چه خواهی کرد آن باد و بُروت[۱]؟ که بگیرد همچو جلّادی گلوت

چه خواهی کرد آن روزی که عواقب اعمالِ خودبینانه و غرورآمیزت مانند میرغضب گلویت را بگیرد؟!

(۳۹۲۹) هم درین عالَم، بدانکه مأمنی‌ست از منافق کم شنو کو گفت: نیست

بدان که در این جهان، محلّ امنی وجود دارد. سخن منافق را گوش مکن که می‌گوید: در این جهانِ هستی جای امنی وجود ندارد. [مراد از «مأمن»، آخرت است، چنانکه فصل بعدی مؤیّد آن است. افراد کوردل هرچه را که بطور حسّی نبینند انکار می‌کنند در حالی که عَدَمُ‌الْوِجدانِ لایَدُلُّ عَلیٰ عَدَمِ الْوُجُود. «نیافتن دلیل بر نبودن نیست.»]

حجّتِ منکرانِ آخرت، و بیان ضعفِ آن حجّت، زیرا حجّتِ ایشان بدین بازمی‌گردد که غیر این نمی‌بینیم

(۳۹۳۰) حُجّتش اینست گوید هر دمی گر بُدی چیزی دگر، هم دیدمی

این فصل جلیل در نقد ظاهربینانی است که می‌گویند چون قیامت و رستاخیز، محسوس نیست و به حواسّ ما درنمی‌آید پس وجود ندارد! معنی بیت: منکر رستاخیز، دلیلش در انکار اینست که اگر جهانی بجز جهان محسوسات بود حتماً آن را می‌دیدم.

(۳۹۳۱) گر نبیند کودکی احوالِ عقل عاقلی هرگز کند از عقل نقل؟

به عنوان مثال، اگر طفلی حالات عقل را درنیابد، آیا شخص خردمند (با این بهانه) دست از عقل برمی‌دارد؟ مسلّماً دست برنمی‌دارد.

(۳۹۳۲) ور نبیند عاقلی احوالِ عشق کم نگردد ماهِ نیکوفالِ عشق

همینطور اگر اهل عقل و نظر به احوال عشق واقف نشوند، از جمال فرخندهٔ عشق

---

۱. باد و بُروت: غرور و خودبینی.

چیزی کاسته نگردد.

حُسن یوسف دیدهٔ اِخوان ندید از دلِ یعقوب کَی شد ناپدید؟ (۳۹۳۳)

مثال دیگر. اگر چشم برادران حضرت یوسف(ع)، جمال او را ندید، کی آن جمال از چشم یعقوب پنهان شد؟ یعنی برادران یوسف، جمال و کمال او را برنتافتند در حالی که یعقوب، شیفتهٔ او بود. [منظور بیت: اگر جمعی به آخرت ایمان و اعتقادی نداشته باشند، دلیل نمی‌شود که اهل ایمان نیز به آخرت باور نداشته باشند.]

مر عصا را چشمِ موسی چوب دید چشمِ غیبی افعی و آشوب دید (۳۹۳۴)

مثال دیگر. وقتی موسی(ع) با چشم حسیّ به عصایش نگاه می‌کرد، آنرا تنها یک تکّه چوب می‌دید. ولی چشم غیبْ‌بینِ حضرت حق آنرا افعی می‌دید و هنگامه‌ساز. [چنانکه در آیهٔ ۱۹ـ۲۳ سورهٔ طه وقتی که حق‌تعالی به موسی فرمود چه در دست داری؟ گفت: عصایی که با آن برای گوسفندانم برگ درختان را می‌تکانم. حضرت حق بدو فرمود: عصایت را بر زمین بیفکن. وقتی افکند، به ماری بزرگ مبدّل شد. رجوع شود به شرح بیت (۲۷۸۸) دفتر سوم. پس ایمان و ایقان به آخرت نیز نیازمند چشم غیبْ‌بین است.]

چشمِ سَر با چشمِ سِر در جنگ بود غالب آمد چشمِ سِر، حجّت نمود (۳۹۳۵)

چشم ظاهربین با چشم باطن‌بین در ستیز شد، و بالاخره چشم باطنْ‌بین چیره آمد و دلیل آورد که آن عصا مِنْ حَیْثُ الْباطن، اژدهاست و مِنْ حَیْثُ الظّاهر، عصا.

چشمِ موسی دستِ خود را دست دید پیش چشمِ غیب نوری بُد پدید (۳۹۳۶)

مثال دیگر. چشم موسی دست خود را دست دید، ولی چشم غیب‌بینِ حضرت حق آنرا به صورت نور دید. [اشاره است به معجزهٔ ید بیضای حضرت موسی(ع) رجوع شود به شرح بیت (۳۴۸۶) دفتر اول.]

این سخن پایان ندارد در کمال پیشِ هر محروم باشد چون خیال (۳۹۳۷)

این سخنان اسرارآمیز را نمی‌توان به پایان بُرد. حقایق و اسرار الهی در نظر محرومانِ از

حق همچون خیال و اوهامِ بی‌اساس جلوه می‌کند.

(۳۹۳۸) چون حقیقت پیشِ او فَرْج و گلوست کم بیان کن پیشِ او اَسرارِ دوست

از آنرو که حقیقت در نظر او شهوت و خوردن است، پس اسرار حضرت معشوق را در حضور چنین کسی بیان نکن.

(۳۹۳۹) پیشِ ما فَرْج و گلو باشد خیال لاجَرَم هر دَم نماید جان جمال

در نظر ما شهوت و خوردن، خیالی بیش نیست، از اینرو جان هر لحظه جمال خود را به ما نشان می‌دهد. [پس راه نیل به حقیقت، ترکِ منزلِ بطن و تحت‌البطن است.]

(۳۹۴۰) هر که را فرج و گلو آئین و خوست آن لَکُمْ دینٌ ولی دین بهرِ اوست

هرکس که خُو و خصلتش، شهوت‌رانی و شکمبارگی باشد، آیهٔ لَکُمْ دینُکُمْ وَلِیَ دینٌ مربوط به اوست. [مصراع دوم اشارت اقتباس گونه‌ای است به آیهٔ ۶ سورهٔ کافرون: لَکُمْ دینُکُمْ وَلِیَ دینٌ. «دین شما برای خودتان باشد و دین من نیز برای من.» در شأن نزول سورهٔ کافرون آمده است که تنی چند از سران قریش از قبیل عاص بن وائل و ولید بن مغیره و اُمَیّة بن خَلَف به محمّد(ص) گفتند: بیا یک سال تو بتان ما را پرستش کن و یک سال ما خدای تو را پرستش می‌کنیم[1]. یعنی خواستند آن حضرت را به مماشات بکشانند ولی آیهٔ فوق با قاطعیت خطّ کفر و ایمان را جدا کرده است. مولانا هم می‌گوید کسی که غرق در شهوت‌رانی و شکمبارگی است خطّش از ما جداست.]

(۳۹۴۱) با چنان انکار کوته کن سُخُن احمدا کم گوی با گَبْرِ کُهُن

ای احمد(ص) با منکران سخن را کوتاه کن و با کافرِ پُرسابقه سخن مگو. [«انکار» مصدر است، لیکن گاه برای مبالغه مصدر در معنی صفت آید. پس در اینجا مراد از انکار «مُنکِر» است.]

---

۱. ر.ک. تفاسیر قرآن کریم ذیل آیهٔ مذکور.

آمدنِ خلیفه نزدِ آن خوب‌روی برایِ جماع

آن خلیفه کرد رایِ اِجتماع　　سویِ آن زن رفت از بهرِ جماع　　(۳۹۴۲)

آن خلیفه قصد آمیزش کرد و برای مباشرت نزد آن کنیزک رفت.

ذِکرِ او کرد و، ذَکَر بر پای کرد　　قصدِ خُفت و خیزِ مهرافزای کرد　　(۳۹۴۳)

یاد او افتاد و بدین ترتیب آلت خود را قائم کرد و قصد همبستر شدن با آن کنیزک محبوب را کرد. [«مِهرافزای» صفت مرکب فاعلی مرخّم در اصل بوده است: «مِهرافزاینده» یعنی کسی که مهر و محبّت خود را در دل‌ها افزایش می‌دهد. در اینجا «مهرافزای» به صورت وصف کنایی آمده و منظور همان کنیزک است. و اگر «مهرافزای» صفتِ «خفت و خیز» هم فرض شود جایز است. یعنی همبستر شدن و آمیزشی دوست‌داشتنی و جانانه.]

چون میانِ پایِ آن خاتون نشست　　پس قضا آمد رهِ عیشش ببست　　(۳۹۴۴)

همینکه خلیفه وسط پای آن زن نشست، قضا و قدر مانع عیش و عشرت او شد.

خَشت و خُشتِ[۱] موش در گوشش رسید　　خُفت کیرش، شهوتش کلّی رمید　　(۳۹۴۵)

ناگهان خلیفه صدای جنبیدن و یا جویدنِ موشی را شنید و از ترس، آلتش خوابید و شهوتش بکلّی از میان رفت.

وَهْم، آن کز مار باشد این صَریر[۲]　　که همی جُنبد به تندی از حصیر　　(۳۹۴۶)

خلیفه گمان کرد که این خش‌خشِ ماری است که به سرعت زیر حصیر حرکت می‌کند! [وقتی که آدمی اسیر قوّهٔ وهمیّه شود سراپا در قبضهٔ تصرّف آن قرار می‌گیرد. چنانکه ابن‌عربی، بزرگترین سلطان کشور وجود انسان را قوّهٔ وَهْم می‌داند: **فَالْوَهْمُ هُوَالسُّلْطانُ الْاَعْظَمُ فی هٰذِهِ الصُّورَةِ الْکامِلَةِ الْاِنْسانِیَّةِ**[۳].]

---

۱. خَشْت و خُشْت: صدای جویدن موش و مانند آن. خِشت خِشت هم صحیح است.

۲. صَریر: صدا.

۳. فصوص‌الحکم (عفیفی)، ص ۱۸۱.

خنده گرفتن، آن کنیزک را از ضعفِ شهوت خلیفه، و قوّتِ شهوتِ آن امیر و فهم کردنِ خلیفه از خندهٔ کنیزک

(۳۹۴۷) زن بدید آن سُستیِ او از شگفت آمد اندر قهقهه، خنده‌ش گرفت

وقتی که کنیزک ناتوانیِ خلیفه را دید از تعجب قاه قاه خندید.

(۳۹۴۸) یادش آمد مردیِ آن پهلوان که بکُشت او شیر و، اندامش چنان

کنیزک یاد قوّهٔ مردانگی آن پهلوان افتاد که شیری را کُشت ولی آلتش همچنان قائم و ناخفته بود.

(۳۹۴۹) غالب آمد خندهٔ زن، شد دراز جَهد می‌کرد و نمی‌شد لب فراز

خنده بر کنیزک غلبه کرد و طولانی شد. هرچه می‌کوشید لبش را ببندد و جلوی خنده‌اش را بگیرد نمی‌شد.

(۳۹۵۰) سخت می‌خندید همچون بنگیان غالب آمد خنده بر سود و زیان

کنیزک مانند آدم‌های حشیشی به شدت می‌خندید. و خنده بر سود و زیان او چیره آمده بود. یعنی غلبهٔ خنده باعث شده بود که اختیار خود را بکلی از دست بدهد و به عواقب آن نیندیشد. [«بَنگ» ماده‌ای است سُکرآور که از برگ و سرشاخه‌های گُلدارِ شاهدانه می‌گیرند. استعمال بنگ باعث پیدایش هیجانات روحی توأم با شادی و خندهٔ مفرط می‌شود. خندهٔ آن کنیزک نیز مانند بنگیان، هیجانی بود.]

(۳۹۵۱) هر چه اندیشید، خنده می‌فزود همچو بندِ سیل ناگاهان گشود

کنیزک به هر چیز که فکر می‌کرد باز خنده‌اش بیشتر می‌شد. درست مانند «سیل‌بندی» که ناگهان شکسته شود و سیل بی‌امان جاری گردد. [«کنیزک» برای آنکه جلو خنده‌اش را بگیرد سعی می‌کرد به آن چیزی که سبب خنده‌اش بود فکر نکند بلکه حواس خود را به چیزهای دیگر معطوف دارد، ولی این تدبیر نیز مفید نیفتاد زیرا خنده همچون سیل خروشان می‌تاخت و امان نمی‌داد.]

گریه و خنده، غم و شادیِّ دل هر یکی را معدنی دان مستقل (۳۹۵۲)

گریه و خنده و غم و شادی دل، هر کدام سرچشمهٔ جداگانه‌ای دارند.

هر یکی را مخزنی، مفتاحِ آن ای برادر در کفِ فَتّاح[1] دان (۳۹۵۳)

هر یک از دو حالت خنده و گریه در وجود آدمی منبع مستقلی دارد. ای برادر کلید آن دو حالت به دست خداوند گشاینده است. [چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۴۳ سورهٔ نجم می‌فرماید: وَ اِنَّه هُوَ اَضْحَکَ وَ اَبْکیٰ. «و خداوند است که می‌خنداند و می‌گریاند.»]

هیچ ساکن می‌نشد آن خنده زو پس خلیفه طَیْره[2] گشت و تُندْخُو (۳۹۵۴)

خلاصهٔ مطلب خندهٔ کنیزک آرام نگرفت، لذا خلیفه خشمگین و عصبانی شد.

زود شمشیر از غلافش برکشید گفت سِرِّ خنده واگو ای پلید (۳۹۵۵)

خلیفه فوراً شمشیری از غلافش بیرون کشید و گفت: ای خبیث بگو ببینم سبب خندهٔ تو چیست؟

در دلم زین خنده ظنّی اوفتاد راستی گو، عِشوه نتوانیم داد (۳۹۵۶)

من نسبت به خندهٔ تو ظنین شده‌ام. راست بگو. مرا نمی‌توانی فریب دهی.

ور خِلافِ راستی بفریبی‌ام یا بهانهٔ چرب آری تو به دَم (۳۹۵۷)

اگر مرا با دروغ فریب دهی و یا با افسون، بهانهٔ مزوّرانه بیاوری. [این بیت کُلاً شرط است و بیت بعدی جزای شرط.]

من بدانم، در دلِ من روشنی‌ست بایدت گفتن هر آنچه گفتنی‌ست (۳۹۵۸)

آنرا خواهم دانست، زیرا قلب من روشن است. پس هر مطلبی که گفتنش ضروری

---

۱. فَتّاح: گشاینده، داور، حَکَم. از اسماءاللّه است.

۲. طَیْره: خشم و غضب.

است بگو. [این بیت جزای شرط است. این بیت و چند بیت بعدی گرچه از زبان آن خلیفه است، ولی در واقع وصف عارفان روشن‌بین است. چنانکه در حدیث آمده است که مؤمن با نور خدا می‌بیند. رجوع شود به شرح بیت (۲۶۳۴) دفتر اول.]

(۳۹۵۹) در دلِ شاهان تو ماهی دان سِطَبر گرچه گَه گَه شد ز غفلت زیرِ ابر

بدان که در قلبِ شاهان ماهِ تابانِ بزرگی هست، اگرچه گاهی به سبب غفلت زیر ابر نهان می‌شود. [مراد از «شاه»، عارفان و مراد از «ماه»، روشن‌بینی و قوّهٔ بصیرت الهی است.]

(۳۹۶۰) یک چراغی هست در دل وقتِ گشت وقتِ خشم و حرص آید زیرِ طشت

به هنگام گشت و گذار (در جهان هستی) چراغی در دل دارند که به هنگام غضب و آزمندی زیر طشت قرار می‌گیرد. [همانطور که وقتی چراغی را زیر طشت بنهند پرتوافشانی نمی‌کند، همینطور اگر صاحبدل دچار غضب و حرص شود همان دم چراغ قلبش پوشیده و محتجب می‌گردد و از روشن‌بینی ساقط می‌شود.]

(۳۹۶۱) آن فَراست[1] این زمان یارِ من است گر نگویی آنچه حقّ گفتن است

آن روشن‌بینی اینک همراهِ من است. اگر آنچه گفتنش لازم است نگویی. [مصراع دوم شرط است و بیت بعدی جزای شرط. رجوع شود به حدیثی که در شرح بیت (۲۶۳۴) دفتر اول آمده است.]

(۳۹۶۲) من بدین شمشیر بُرَّم گردنت سود نَبْوَد خود بهانه کردنت

با این شمشیر گردنت را می‌زنم. بهانه تراشیدن هم هیچ سودی ندارد.

(۳۹۶۳) ور بگوئی راست، آزادت کنم حقّ یزدان نشکنم، شادت کنم

اگر حرف راست بزنی آزادت می‌کنم. سوگند به خدا تو را شکسته‌حال نکنم، بلکه شادمانت کنم.

---

۱. فَراست: شناخت باطن با نگریستن به ظاهر، هوشیاری، زیرکی.

هفت مُصْحَف آن زمان برهم نهاد　　خورد سوگند و چنین تقریر داد　　(۳۹۶۴)

خلیفه در آن وقت هفت جلد از کلام‌اللّه مجید را آورد و روی هم قرار داد و به آنها سوگند خورد و قول و قرار خود را بر زبان آورد.

فاش‌کردنِ آن کنیزک آن راز را با خلیفه از بیمِ زخمِ شمشیر و اِکراهِ خلیفه که:

راست گو سببِ این خنده را وگرنه بکشمت

زن چون عاجز شد، بگفت احوال را　　مردیِ آن رُستمِ صد زال را　　(۳۹۶۵)

کنیزک چون درمانده شد، یعنی از تهدیدهای خلیفه ترسید ماجرایی که میان او و پهلوان رفته بود و نیز قوّت مردانگیِ آن یل را که برابر قوّهٔ مردانگی یلان بسیار بود تعریف کرد. [مراد از «رُستم» و «زال» در اینجا مطلقِ یل و پهلوان است.]

شرحِ آن گِردَک[1] که اندر راه بود　　یک به یک با آن خلیفه وانمود　　(۳۹۶۶)

و حکایت حجلهٔ زفافی که در میان راه برپا شده بود یکی یکی برای خلیفه بازگو کرد.

شیر کشتن، سویِ خیمه آمدن　　وآن ذَکَر قایم چو شاخِ کرگدن　　(۳۹۶۷)

ماجرای کشتن شیر و آمدن پهلوان به سوی خیمه در حالی که نرینه‌اش مانند شاخ کرگدن قائم بود. [همهٔ این ماجراها را مفصّلاً تعریف کرد.]

باز این سستیِ این ناموش‌کوش[2]　　کو فرومُرد از یکی خَش خُشتِ موش　　(۳۹۶۸)

همچنین ضعف قوّهٔ مردانگی خلیفه را که می‌کوشید خود را شخصی با حمیّت و قدرت نشان دهد در حالی که از خش‌خش موشی قوّهٔ مردانگی‌اش فروکش کرد.

---

۱. گِرْدَک: حَجلهٔ عروس و داماد.

۲. ناموش‌کُوش: ترکیب وصفی است. به معنی کسی که در ناموس‌داری سعی می‌ورزد.

(۳۹۶۹) رازهـــا را مـی‌کند حـق آشکـار چون بخواهد رُست، تخمِ بَد مَکار

مولانا در این قسمت از حکایت به مناسبت افشای راز کنیزک و پهلوان گریزی می‌زند به فاش شدن اسرارِ ضمیر توسّط خداوند: حضرت حق اسرار را فاش می‌کند. حـال کـه هـر بذری خواهد رویید پس هرگز بذرِ زشتی کشت مکن. [در این بیت و ابیات بعدی بـا زبـانی تمثیلی وقوع قیامت و ظـهور اسـرار درون خـلایق بـیان شـده است. ایـن ابـیات بـا ابـیات (۱۸۹۵ـ۱۸۹۲) دفتر اول متقارب‌المضون است.]

(۳۹۷۰) آب و ابر و آتش و ایـن آفـتاب رازهـا را مـی‌برآرد از تُـراب

آب و ابر و آتش و آفتاب، اسرار را از زیر خاک بیرون می‌آورند. یعنی باعث رویش گیاهان می‌شوند.

(۳۹۷۱) ایـــن بـهارِ نـو ز بَـعدِ بـرگ‌ریز هست بُـــرهانِ وجـــودِ رســـتخیز

این بهارِ نو که بعد از خزان و موسم برگ‌ریزان فرا می‌رسد دلیلی است بر وجود روز قیامت.

(۳۹۷۲) در بـــهار آن سِـــرها پـیدا شـود هر چه خورده‌ست این زمین رسوا شود

در موسم بهار آن اسرار آشکار می‌شود. و زمین هـرچـه را کـه خـورده است بـرملا می‌گردد و رسوا می‌شود. [رجوع شود به آیهٔ ۴۹ سورهٔ روم که تـوضیح آن در شـرح بـیت (۱۳۶۱) دفتر چهارم آمده است.]

(۳۹۷۳) بـر دَمَـد آن از دهـان و از لبش تا پـدید آرد ضـمیر و مـذهبش

زمین هرچه را که خورده است از لب و دهانش بیرون می‌زند تا راز درون و آیـین و روشش آشکار گردد. [این بیت تتمّهٔ بیت سابق است و اطلاق دهان و لب و ضمیر و مذهب به درخت جنبهٔ استعاری دارد. در واقع «انسان» به درخت تشبیه شـده است. پس مـنظور بـیت اینست: همانطور که درختانِ خوشیده در فصل بهار سرسبز می‌شوند و قُوا و استعدادهای نهفتهٔ درونی‌شان منکشف می‌گردد، سرّ و ضمیر آدمیان نیز در روز رستاخیز بـطور کـامل ظـهور می‌کند. یَوْمَ تُبْلَی السَّرائر.]

سِرِّ بیخ هر درختی و خورَش[1] جملگی پیدا شود آن بر سَرَش (۳۹۷۴)

راز ریشهٔ هر درختی و هرآنچه که خورده است، تماماً بر سَرِ آن درخت ظاهر می‌گردد.

[در ابیات بعدی بحث نتیجهٔ عمل با زبان تمثیلی بیان می‌شود.]

هر غمی کز وی تو دل آزرده‌ای از خُمارِ مَی بود کآن خورده‌ای (۳۹۷۵)

هر اندوهی که اینک دل تو را آزار می‌دهد به خاطر خماری شرابی است که قبلاً نوشیده‌ای. [در اینجا مراد از «مَی» عمل است، و مراد از «خُمار مَی» نتیجهٔ عمل (و به قول هندوان «کارما» یا «کَرْمَ»).

مولانا از اینجا تا آخر این فصل پیرامون نتیجهٔ عمل سخن می‌گوید. و این از موضوعاتی است که توان گفت در مثنوی به صورت «محور» طرح شده است. در دیوان شمس نیز بدان بسیار پرداخته شده است. از جمله می‌فرماید:

در لَحَد مونس شوندت آن صِفاتِ با صَفات در تو آویزند ایشان چون بَنین و چون بَنات

حُلّه‌ها پوشی بسی از پود و تارِ طاعتت بسطِ جانت عرصه گردد از برون این جهات

هین خمش کن تا توانی تخمِ نیکی کار تو زانکه پیدا شد بهشتِ عَدْن ز افعالِ ثقات]

لیک کَی دانی که آن رنجِ خُمار از کدامین مَی برآمد آشکار (۳۹۷۶)

لیکن کی می‌توانی بدانی که ناراحتیِ خمار از کدام شراب پیدا شده است. [در اینجا و ابیات بعدی این مطلب بیان شده است که نتیجهٔ عمل غالباً به خودِ عمل شباهت ندارد. مثلاً ممکن است کسی کشیده‌ای به گوشِ بی‌گناهی بزند. این عمل جفاکارانه در نظام هستی بِلاجواب نمی‌ماند. و حتماً به دو صورتِ مستقیم و یا غیرمستقیم نتیجهٔ عمل به ضارب بازمی‌گردد. صورت مستقیم آن است که فردِ دیگری به او کشیده‌ای بزند، و صورت غیرمستقیم آن است که در جریان زندگانیش موانعی پدید آید که هیچ سنخیّتی با آن کشیدهٔ ناحق نداشته باشد. اما غالباً نتایج اعمال به صورت غیرمستقیم به شخص بازمی‌گردد.

مولانا این مطلب را در بیت (۳۴۵۷ ـ ۳۴۴۴) دفتر سوم به نحو مبسوط‌تری بیان کرده است.]

---

۱. خورَش: خورده‌اش، خوراکش.

(۳۹۷۷) این خُمار اشکوفهٔ آن دانـه است آن شناسد کآگه و فـرزانـه است

کسی می‌داند که این خماری معلول شکوفهٔ فلان دانه است که شخصی آگاه و دانا باشد. [خماری و سردرد شرابخوار، معلول دانهٔ درخت انگور یا درختی است که از میوهٔ آن شـراب می‌اندازند. شخص نادان نمی‌تواند فرایند ناراحتی‌ها و گرفتاری‌های خود را تحلیل کند و علل و اسباب موجدهٔ آنرا بشناسد. ولی فرزانگان رازِ شُرور دنیا می‌شناسند.]

(۳۹۷۸) شـاخ و اِشکـوفه نـماند دانـه را نطفه کَی مـاند تـنِ مـردانـه را؟

به عنوان مثال، شاخه و شکوفهٔ درخت هیچ شباهتی به دانهٔ آن درخت نـدارد. مـثال دیگر، نطفه کی به جسم آدمی شباهت دارد؟ [پس لازم نیست که مکافات عمل، عین عـمل باشد. بلکه غالباً از نوع دیگر است.]

(۳۹۷۹) نـیست مـانندا هَـیولا بـا اثـر دانه کَی مـاننده آمـد بـا شَجَر؟

در جایی که مادّهٔ اوّلیّه هیچ شباهتی با پدیده‌های جهان ندارد، کی ممکن است که دانه با درخت شباهت داشته باشد؟ [هَیُولا، لفظی است یونانی و اصطلاحی است در میان فلاسفه و حکمای پیشین. حکما گفته‌اند که هَیُولا عبارت است از مادّهٔ اوّلیهٔ عالَم که به احوال و اشکال مختلف درمی‌آید. بعضی آن را آب، و بعضی آتش، و برخی هوا و عدّه‌ای نیز خاک دانسته‌اند. لیکن ملّاصدرا در میان حکما محکم‌ترین نظر را نسبت به هیولا اظهار کرده است. او می‌گوید هیولا (یا مادّهٔ اولیهٔ جهان) عبارت است از استعدادِ تغییر و قبول صورت‌های مختلف با حفظ وحدت نوعیه و شخصیّة. البته همانطور که بارها مذکور افتاده مولانا در تحلیل نظام هستی به اصطلاحاتِ برساختهٔ فلاسفه و حکما و حتی صوفیه تقیّدی نشان نمی‌دهد، زیرا این قوالب را برای بیان حقایق عِلوی تنگ و حقیر می‌داند.

از تمثیل‌های پیشین و پسین برمی‌آید که مراد مولانا از هیولا، معنی رسمی و متداول فلسفی آن نیست بلکه او می‌گوید درخت از دانه پدید آمده است اما هیچ شباهتی میان دانه و درخت نیست. بنابراین در اینجا «دانه»، همان درخت است به نحو اجمال. و درخت، همان دانه است به نحوِ تفصیل مانند طوماری که گشوده می‌شود و هـمهٔ الفـاظ و نـقوش آن مـنکشف می‌گردد. اما منظور بیت فوق که به نحو تمثیل گفته شده است: نباید انتظار داشته بـاشی کـه سزای عمل همجنسِ خودِ عمل باشد. به ابیات پیشین رجوع شود.]

نطفه از نان است کی باشد چو نان؟ مردم از نطفه‌ست کی باشد چنان؟ (۳۹۸۰)

مثال دیگر، نطفه از نان پدیده آمده است، ولی کی شبیه نان است؟ آدمیان نیز از نطفه پدید آمده‌اند، اما چه شباهتی به نطفه دارند؟ [استفهام‌های فوق و ذیل جنبهٔ انکاری دارد.]

جِنّی از نارست کَی مانَد به نار از بُخارست ابر و نبود چون بخار (۳۹۸۱)

مثال دیگر، جنّیان نیز از آتش پدید آمده‌اند، اما چه شباهتی به آتش دارند؟ ابر نیز از بخار پدید آمده اما مانند بخار نیست. [اشاره به آیهٔ ۱۵ سورهٔ **رحمن** توضیح آن در شرح بیت (۱۹۲۷) همین دفتر آمده است. آیهٔ ۱۲ سورهٔ **اعراف** نیز قریب همین مضمون را دارد. رجوع شود به شرح بیت (۱۹۲۵) همین دفتر.]

از دَمِ جبریل عیسی شد پدید کَی به صورت همچو او بُد یا نَدید[1]؟ (۳۹۸۲)

مثال دیگر، حضرت عیسی(ع) از دَم و نفخهٔ جبرئیل پدیدار شد. اما عیسی کی نظیر و مانند جبرئیل بود؟ [مصراع اول اشاره به مطلبی است که توضیح آن در شرح‌بیت (۳۷۰۰) دفتر سوم آمده است.]

آدم از خاکست کَی مانَد به خاک؟ هیچ انگوری نمی‌ماند به تاک (۳۹۸۳)

مثال دیگر، آدم نیز از خاک خلق شده اما کی شبیه خاک است؟ چنانکه هیچ انگوری شبیه درختِ انگور نیست.

کی بُوَد دزدی به شکلِ پایِ دار؟ کَی بُوَد طاعت چو خُلْدِ پایدار؟ (۳۹۸۴)

مثال دیگر، دزدی چه شباهتی به پای دار رفتن دارد؟ همینطور طاعت و عبادت چه شباهتی به بهشت جاودان دارد؟ یعنی فعلِ سرقت و دزدی شباهتی به پای چوبهٔ مجازات ندارد، چنانکه بهشت با عبادت شباهتی ندارد. [پس با این تمثیل‌ها دانستی که مجازات عمل غالباً همجنس و همسنخ عمل نیست.]

---

۱. نَدید: همتا، نظیر. جمع: نُدَداء.

(۳۹۸۵) هیچ اصلی نیست مانندِ اثر پس ندانی اصلِ رنج و دردِ سر

خلاصهٔ کلام اینکه هیچ اصلی مانند فرعش نیست. از اینروست که نمی‌توانی ریشهٔ رنج و سردرد را بشناسی. [مراد اینست که غالباً عمل با مکافات عمل مانند نیست. چنانکه در ابیات پیشین آمد.]

(۳۹۸۶) لیک بی‌اصلی نباشد این جزا بی‌گناهی کَی برنجاند خدا؟

اما این مجازات بدون ریشه و اصل نیست. مگر ممکن است که خدا کسی را بدون ارتکاب گناه آزرده کند؟

(۳۹۸۷) آنچه اصل‌ست و کَشَندهٔ آن شی است گر نمی‌ماند به وی، هم از وی است

اگرچه آن شیء به اصل خود شباهتی ندارد، ولی آنچه اصلِ اصل است در واقع جاذب آن چیز است. یعنی اصل، علّت موجدهٔ فرع خود است.

(۳۹۸۸) پس بدان رنجت نتیجهٔ زلّتی[1]ست آفتِ این ضربتت از شهوتی‌ست

پس این نکته را بدان که رنج تو نتیجهٔ لغزش توست. و هر گزندی که بر تو عارض می‌شود به کیفر شهوتی است که قبلاً رانده‌ای.

(۳۹۸۹) گر ندانی آن گنه را ز اعتبار زود زاری کن، طلب کن اغتفار[2]

اگر آن گناه را از راه عبرت نمی‌شناسی. یعنی اگر نمی‌دانی که این کیفر نتیجهٔ آن گناه توست، پس زود ناله و زاری کن و از خداوند آمرزش بخواه.

(۳۹۹۰) سَجده کن، صد بار می‌گو: ای خدا نیست این غم غیرِ در خورد و سزا

صد مرتبه سجده کن و بگو: خداوندا، این غم (و ناراحتی) چیزی نیست بجز کیفر شایسته و لایق من.

---

۱. زَلّت: لغزش.
۲. اغْتفار: آمرزش.

ای تو سُبْحان پاک از ظلم و ستم　　کَی دهی بی‌جُرم جان را درد و غم؟ (۳۹۹۱)

ای خداوند پاک و منزّه که از ظلم و ستم مبرّا هستی بدون ارتکاب گناه کی ممکن است که جان آدمی را کیفر دهی؟

من مَعَیَّن می‌ندانم جُرْم را　　لیک هم جُرمی بباید گُرْم[1] را (۳۹۹۲)

من بطور واضح گناهم را نمی‌دانم، اما هر گناهی مستلزم اندوهی است.

چون بپوشیدی سبب را ز اعتبار　　دایماً آن جُرْم را پوشیده دار (۳۹۹۳)

خداوندا چون سبب را به خاطر عبرت‌آموزی بنده می‌پوشانی، گناه بنده را نیز همیشه بپوشان.

که جزا اظهارِ جُرمِ من بُوَد　　کز سیاست دزدی‌ام ظاهر شود (۳۹۹۴)

زیرا کیفر من عبارت است از افشای گناه من، و قهراً کیفری که به من داده می‌شود سرقت (= جرمِ) مرا آشکار می‌سازد. [پس خداوندا کیفرم مده تا گناهم آشکار نشود.]

عزم کردنِ شاه چون واقف شد بر آن خیانت، که بپوشاند و عفو کند و او را به او دهد، و دانست که آن فتنه جزای او بود، و قصدِ او بود و ظلم او بر صاحبِ مَوْصِل که وَ مَنْ أَسآءَ فَعَلَیْهٰا وَ اِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصٰادِ و ترسیدن که اگر انتقام کشد آن انتقام هم بر سر او آید، چنانکه این ظلم و طمع بر سرش آمد

شاه با خود آمد، استغفار کرد　　یادِ جُرم و زَلَّت و اصرار کرد (۳۹۹۵)

پادشاه مصر وقتی که به خود آمد، طلب آمرزش کرد و به یاد گناه و لغزش و پافشاری خود (در مورد گرفتن کنیزک) افتاد. [در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۴۶ سورهٔ فصّلت آمده است که ترجمهٔ آن اینست: «و هر که بدی کند به خود کرده است.» نیز آیهٔ ۱۴ سورهٔ فجر آمده

---

۱. گُرْم: غم و اندوه.

است که ترجمه‌اش اینست: «همانا پروردگارت در کمینگاه است.»]

(۳۹۹۶) گفت با خود آنچه کردم با کسان شد جزایِ آن به جانِ من رسان

با خود گفت: هر کاری که با دیگران کردم کیفرش به من رسید.

(۳۹۹۷) قصدِ جُفتِ دیگران کردم ز جاه بر من آمد آن و افتادم به چاه

به سبب قدرتِ ناشی از جاه و مقام قصد ناموس دیگران را کردم، همان بلا برسرم آمد و به چاه مجازات افتادم.

(۳۹۹۸) من درِ خانهٔ کسی دیگر زدم او درِ خانهٔ مرا زد لاجَرَم

من درِ خانهٔ دیگری را زدم، ناچار آن پهلوان نیز درِ خانهٔ مرا زد. یعنی کیفر تعدّی خود را دیدم.

(۳۹۹۹) هر که با اهلِ کسان شد فِسقْ‌جُو[۱] اهلِ خود را دان که قَوّاد[۲] است او

هر کس که دنبال ناموس دیگران بیفتد، بدان که دلّالِ ناموسِ خود شده است. [مناسب است با مضمون این خبر: مَنْ زَنیٰ زُنِیَ بِهِ وَلَوْ بِحیطانِ دارِهِ[۳]. «هر که زنا کند، زنایی به سراغش خواهد آمد اگرچه با دیوار خانه‌اش باشد.» پس، از مکافات عمل غافل مشو.]

(۴۰۰۰) زآنکه مثلِ آن، جزایِ آن شود چون جزایِ سَیِّئه مِثلش بُوَد

زیرا که عملِ زشتی مشابه آن عملی که مرتکب شده، کیفر آن می‌شود. یعنی مثلاً کسی که قصد ناموس دیگران را کند یکی از مجازات‌هایش اینست که همان عمل را دیگران با ناموسش می‌کنند، چرا که جزای هر بدی، بدیی مانند آن است. [چنانکه در آیهٔ ۴۰ سورهٔ شوریٰ آمده است: وَ جَزاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثْلُها... «و جزای هر بدی، بدی‌ای است همانند آن...»]

---

۱. فِسقْ‌جُو: تباهی‌خواه. کسی که طالب ناموس دیگری است.

۲. قَوّاد: کسی که واسطهٔ شهوترانی دیگران است، پاانداز.

۳. احادیث مثنوی، ص ۱۸۲.

چون سبب کردی، کشیدی سویِ خویش　　مثلِ آن را، پس تو دَیّـوثی و بـیش　　(۴۰۰۱)

چون تو اسبابِ فسق و فجور را فراهم آوردی و قصد زنی کردی که به دیگری تعلّق داشت لذا نظیر همان فسق و فجور به سراغت آمد. پس نه تنها تو جاکشی بلکه بدتر از آنی. [چون در بیت فوق حذف و ایجازی بکار رفته، معنی تحت‌اللّفظی آن مبهم از آب درمی‌آید لذا حاقّ مطلب بیان شد. این بیت نیز تأکید دیگری است برمضمون بیت سابق. منظور بیت: هـر کس قصد ناموس دیگری را کند همان بلا بر سرش می‌آید. و بر حسب باطن چنین کسانی نه تنها دیّوث‌اند بلکه چند درجه پست‌تر. در روایتی آمده است که: **یٰارَسُولَ‌اللّٰهِ مَاالدَّیُّوث؟ قٰالَ: اَلَّذی تَزْنی امْرَأَتُهُ وَ هُوَیَعْلَمُ**[1]. «ای رسول خدا دیّوث کیست؟ فرمود: کسی که زنش زنا می‌کند و او بداند.»]

غصب کردم از شَهِ مَـوْصِل کـنیز　　غصب کردند از من او را زود نیز　　(۴۰۰۲)

من با زور کنیزک شاه مَوْصل را گرفتم، دیگری نیز آمد و فوراً او را از من گرفت.

او که‌امینِ مـن بُـد و لالایِ[2] مـن　　خاینش کـرد آن خـیانت‌هایِ مـن　　(۴۰۰۳)

آن پهلوان که ندیم و امین من بود، خیانتکاری‌های من او را به فردی خائن تبدیل کرد.

نیست وقتِ کـین‌گزاری و انـتقام　　من به دستِ خویش کردم کارِ خام　　(۴۰۰۴)

اکنون موقع کینه‌توزی و انتقام‌گیری نیست. من با دست خود کاری خام انجام دادم.

گر کَشَم کینه بر آن میر و حَـرَم[3]　　آن تَـعَدّی هـم بـیاید بـر سَـرَم　　(۴۰۰۵)

حال اگر از آن فرمانده (پهلوان) و کنیزک انتقام بگیرم، کیفر آن ستم نیز بر سرم خواهد آمد.

همچنان کین یک بـیامد در جـزا　　آزمـــودم بـــاز نَـزْمایم وَرا　　(۴۰۰۶)

همانطور که کیفر عمل زشتم یکبار بر سرم آمد. آنرا یک بار آزمایش کرده‌ام و دیگر

---

۱. بحارالانوار، ج ۷۹، ص ۱۱۵.

۲. لالا: لَلِه، مربّیِ اطفال بزرگان و اعیان. در اینجا به معنی ندیم و مصاحب.

۳. حَرَم: اهل و عیال شخص، زنان عقدی و صیغه‌ای مرد.

نخواهم آزمود. [چنانکه گفته‌اند: مَنْ جَرَّبَ الْمُجَرَّبَ حَلَّتْ بِهِ النَّدامَةُ. «هر کس آزموده را بیازماید پشیمان شود.»]

(۴۰۰۷) دردِ صاحب مَوْصِلم گردن شکست من نیارم این دگر را نیز خَست[۱]

درد شاه موصل گردنم را شکست. یعنی آزردن شاه موصل مرا ذلیل کرد. دیگر نمی‌توانم دیگری را آزرده خاطر سازم.

(۴۰۰۸) داد حقْ‌مان از مکافات آگهی گفت: اِنْ عُدْتُمْ[۲] بِهِ، عُدْنا[۳] بِهِ

حضرت حق ما را از کیفر مطّلع کرد و فرمود: اگر به عمل زشت بازگردید، ما نیز به کیفر خود باز می‌گردیم. [مصراع دوم اشاره است به آیهٔ ۸ سورهٔ اِسراء که توضیح آن در شرح بیت (۲۸۷۲) دفتر سوم آمده است. نیز جایز است که به آیهٔ ۱۹ سورهٔ انفال اشارت داشته باشد. توضیح این آیه نیز در شرح بیت (۴۴۸۶) دفتر سوم آمده است. کسرهٔ ضمیرِ «بِهِ» باید به صورت اشباع خوانده شود تا قافیه مناسب آید.]

(۴۰۰۹) چون فزونی کردن اینجا سود نیست غیرِ صبر و مرحمت محمود نیست

چون در این موقعیت افزودن بر گناه و تعدّی فایده‌ای ندارد، پس جز صبر و مهربانی کار دیگری پسندیده نیست.

(۴۰۱۰) رَبَّنا اِنّا ظَلَمْنا، سهو رفت رحمتی کن، ای رحیمی‌هات زَفت[۴]

پروردگارا ما ستم کردیم. دچار خطا شدیم. رحمی کن که رحمت‌های تو بزرگ است. [در مصراع اول قسمتی از آیهٔ ۲۳ سورهٔ اعراف آمده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۲۵۴) دفتر اول.]

---

۱. خَسْت: خَستن، زخمی کردن، آزردن.
۲. عُدْتُمْ: بازگشتید. فعل ماضی مخاطب. لیکن با حرف شرطِ «اِنْ» معنی مضارع یافته است.
۳. عُدْنا: (= بازگشتیم) چون جواب شرط است معنی مضارع یافته است.
۴. زَفْت: بزرگ و ستبر.

عفو کردم، تو هم از من عفو کن از گناهِ نو، ز زَلّاتِ[1] کُهُن (۴۰۱۱)

من آن پهلوان و کنیزک را عفو کردم، تو نیز گناه جدید و لغزش‌های قدیم مرا عفو کن. یعنی هم گناه اخیر مرا ببخش و هم گناهان پیشین‌ام را.

گفت: اکنون ای کنیزک وا مَگو این سخن را که شنیدم من ز تو (۴۰۱۲)

خلیفهٔ مصر پس از گفتن این سخنان گفت: ای کنیزک حرفی را که اکنون از تو شنیدم در جایی بازگو مکن.

با امیرت جُفت خواهم کرد من اَللّه اَللّه زین حکایت دَم مزن (۴۰۱۳)

من تو را همسر آن پهلوان خواهم کرد. محض رضای خدا این ماجرا را فاش مکن.
[دربارهٔ حالت نحوی «الله الله» رجوع شود به شرح بیت (۳۲۳۶) دفتر چهارم.]

تا نگردد او ز رُویم شرمسار کو یکی بَد کرد و نیکی صدهزار (۴۰۱۴)

از این ماجرا حرفی نزن تا آن پهلوان از رویِ من خجلت زده نشود، زیرا او یک بدی کرده، و در عوض صدهزار نیکی به جا آورده است.

بارها من امتحانش کرده‌ام خوب‌تر از تو بِدو بسپرده‌ام (۴۰۱۵)

من بارها او را آزمایش کرده بودم و کنیزکانی زیباتر از تو به او سپرده بودم.

در امانت یافتم او را تمام این قضایی بود هم از کرده‌هام (۴۰۱۶)

او را در امانتداری کامل و بی‌نقص یافتم. اما این واقعه قضایی بود که از اعمال زشت من پیدا شد.

پس به خود خواند آن امیرِ خویش را کُشت در خود خشمِ قهرْاندیش را (۴۰۱۷)

سپس خلیفه، پهلوان را به حضور خود طلبید و غضبِ انتقام‌جویانهٔ خود را فرو خورد.

---

۱. زَلّات: جمعِ زَلّت به معنی لغزش.

(۴۰۱۸) کـــرد بـا او یک بـهانهٔ دلپـذیر که شُدستم زین کنیزک من نَـفیر

خلیفه برای پهلوان بهانه‌ای جالب تراشید و گفت که من از این کنیزک مـتنفّر شـده‌ام.

[«نَفیر» مصدر است به معنی رمیدن. در اینجا به جهت مبالغه جنبهٔ وصفی یافته به معنی رمنده و نفرت‌زده و متنفّر آمده است.]

(۴۰۱۹) زآن سبب کز غیرت و رَشکِ کنیز مـــادرِ فـرزند دارد صـد اَزیـز[1]

زیرا که مادرِ فرزندم (همسرم) از شدّت رَشک و حسادت نسبت به کنیزک سخت در جوش و خروش است.

(۴۰۲۰) مـــادرِ فـرزند را بس حـقّهاست او نه در خورد چِنین جَور و جفاست

مادر فرزندم (همسرم) حق زیادی به گردنم دارد. او سزاوار چنین ظلم و ستمی نیست.

(۴۰۲۱) رَشک و غَیرت می‌بَرَد، خون می‌خورد زین کنیزک سخت تلخی مـی‌بَرَد

همسرم حسادت و رشک می‌برد و خون دل می‌خورد، و از دست این کنیزک اوقاتش به شدّت تلخ است.

(۴۰۲۲) چون کسی را داد خواهم این کنیز پس تو را اولیٰ‌تر است این ای عزیز

چون تصمیم دارم که این کنیزک را به کسی بدهم. ای عزیز من این کنیزک بـرای تـو سزاوارتر است.

(۴۰۲۳) که تو جـانبازی نـمودی بـهرِ او خوش نباشد دادنِ آن جز بـه تـو

زیرا تو به خاطر او فداکاری کردی، پس شایسته نیست که او را به کسی جز تو دهم.

(۴۰۲۴) عقد کردش با امـیر، او را سـپرد کرد خشم و حرص را او خُرد و مُرد[2]

خلیفهٔ مصر، کنیزک را به عقد ازدواج پهلوان درآورد و به او سپرد. و خشم و حرص

---

۱. اَزیز: به جوش آمدن، غلیان.

۲. خُرد و مُرد: چیزهای خُرد و ریز.

خود را متلاشی کرد.

بیانِ آنکه نَحنُ قَسَمْنا که یکی را شهوت و قوّت خران دهد و یکی را کیاست و قوّتِ انبیا و فرشتگان دهد

سر زِ هوا تافتن از سَرْوَری‌ست　　ترکِ هوا قوّتِ پیغمبری‌ست
تخم‌هایی که شهوتی نبود　　برِ آن جز قیامتی نبود

گر بُدَش سستیِ نَرّیِ خران　　بود او را مردیِ پیغمبران　　(۴۰۲۵)

مولانا در این فصل جلیل می‌پردازد به بیان این مطلب که برخی از مردم در شهوت حیوانی نیرومندند و بعضی در صفات و ملکات اخلاقی. اگرچه شهوت خران در آن خلیفه کم بود، یعنی اگرچه خلیفهٔ مصر از نظر شهوت جنسی ناتوان بود، ولی در عوض مردانگی پیامبران را داشت. [در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۳۲ سورهٔ زخرف آمده است که توضیح آن در شرح بیت (۳۰۴۲) دفتر سوم گذشت. دو بیتی که در مطلع این فصل آمده اولی از مخزن‌الاسرار نظامی است، و دومی از حدیقةالحقیقه سنایی.]

ترکِ خشم و شهوت و حرص آوری　　هست مردیّ و رگِ پیغمبری　　(۴۰۲۶)

ترک کردنِ غضب و شهوت و آزمندی نشانهٔ مردانگی و سرشتِ پیامبرانه است. [مراد از «مردی» در اینجا رُجولیّت (و یا رَجولیّت) نیست بلکه به معنی فتوّت است. رجوع شود به شرح بیت(۲) همین دفتر.]

نَرّیِ خر گو مَباش اندر رگش　　حق همی خوانَد اَلْغ[1] بَگْلَربَگَش[2]　　(۴۰۲۷)

بگو خوی او عاری از شهوت خری باشد. یعنی بگو شهوت خری در خوی و سرشت او نباشد. حضرت حق چنین کسی را مهترِ مهتران می‌خواند.

---

۱. اَلْغ: بزرگ، مهتر.
۲. بَگْلَربَگ: امیرِ امیران.

(۴۰۲۸) مُرده‌یی باشم به من حق بنگرد بِهْ از آن زنده که باشد دُور و رَد

اگر مُرده‌ای باشم که مورد توجه حق قرار گیرم برایم بهتر است از زنده‌ای که از درگاه او دور و مطرود باشم.

(۴۰۲۹) مغزِ مردی این شناس و پوست آن آن بَرَد دوزخ، بَرَد این در جِنان[۱]

بدان که مغزِ مردانگی این است. یعنی جوهر فتوّت اینست که از شهوات مبرّا باشی. و پوستِ مردانگی اینست که اسیر شهوات حیوانی باشی. شهوات، آدمی را به دوزخ می‌برد، و ترک شهوات به بهشت.

(۴۰۳۰) حُفَّتِ اَلْجَنَّه مَکارِه را رسید حُفَّتِ النّار از هوا آمد پدید

بهشت در امور ناخوشایند پوشیده شده است، و دوزخ در خواهش‌های نفسانی. [رجوع شود به حدیثی که توضیح آن در شرح بیت (۱۸۳۷) دفتر دوم آمده است. منظور بیت: تا از هواهای نفسانی نگذری و مزهٔ تلخ ریاضت و کفّ نَفْس را نچشی به بهشت درنیایی. و اسارت در شهوت، آدمی را دوزخی می‌کند.]

(۴۰۳۱) ای اَیازِ شیرِ نَرِّ دیوْکُش مردیِ خر کم، فزون مردیِّ هُش

ای اَیازی که همچون شیر نری و شیطان نَفْسِ امّاره را می‌کشی. ای ایازی که شهوت حیوانی در تو اندک است، و مردانگیِ عقل و هوش در تو فراوان. [مراد از ایاز همانطور که در حکایات پیشین آمد، انسان کامل و ولیّ محبوب الهی است.]

(۴۰۳۲) آنچه چندین صدر ادراکش نکرد لِعْبِ کودک بود پیشت، اینْت[۲] مَرد

مطلبی را که اشخاص والا درنیافتند برای تو بازیچهٔ کودکانه بود. شگفتا از چنین مرد! [لَعْب و لِعْب به یک معنی است و هردو به معنی بازی، شوخی و کار بی‌ثمر کردن است. از فعلِ لَعِبَ یَلْعَبُ.]

---

۱. جِنان: جمعِ جَنَّت به معنی بهشت.

۲. اینت: مخفّفِ این تو را. درمورد تحسین و تعجّب بکار رود.

ایـــن بـــدیده لذّتِ امـــرِ مـــرا　　جـان سـپرده بـهرِ امـرم در وفـا (۴۰۳۳)

ای کسی که لذّت فرمان مرا چشیده‌ای و با اظهار وفاداری در اطاعت امرم جان نـثار کرده‌ای.

داســتانِ ذوق امـــر و چـاشنیش　　بشـنو اکـنون در بـیانِ مـعنویش (۴۰۳۴)

اینک حکایت التذاذ و کامروایی ایاز را که به سبب امتثال از فرمانِ شاه حاصل شده بود در کلام معنوی و پُر از نکتهٔ ما گوش کن.

دادنِ شاه گوهر را میانِ دیوان و مجمع به دستِ وزیر، که این چند ارزد و مبالغه کردنِ وزیر در قیمتِ او و فرمودنِ شاه او را که اکنون این را بشکن، و گفتنِ وزیر که این را چون بشکنم؟ اِلیٰ آخِرِ الْقِصَّة

خلاصهٔ داستان

روزی سلطان محمود غزنوی به دیوان حکومتی رفت در حالی که همهٔ ارکـان دولت درآنجا حضور داشتند. سلطان گوهری گرانبها از جیب خود درآورد و به وزیر گفت: قیمت این گوهر چقدر است؟ وزیر گفت: بیش از صد خروار طلا. در این لحظه سلطان بدو گـفت: ایـن گوهر را بشکن! وزیر که شکستن گوهر را حیف می‌دانست از شکستن آن امتناع کرد. سلطان به آن وزیر آفرین گفت و خلعتی بخشید. سپس به فراشباشی گفت: این گوهر را بشکن. او نیز به دلیل حیف دانستنِ آن، از این کار تن زد. و سلطان بدو نیز خلعت بخشید. سلطان بر همین منوال همهٔ شخصیت‌های برجستهٔ حکومتی را امتحان کرد. تا آنکه نوبت به ایاز رسـید. ایـاز گفت قیمت این گوهر را نمی‌توانم وصف کنم ولی چون سلطان امر به شکستن آن می‌کند آنرا می‌شکنم. در این لحظه دو قطعه سنگ از آستین خود درآورد آن گوهر را خُرد و متلاشی کرد. امیران ایاز را به خاطر این کار نکوهیدند. ولی ایاز گفت: اطاعت از سلطان بالاتر از این گوهر است. سلطان خواست امیران را به خاطر نافرمانی بکشد ولی ایاز پا در میانی کرد.

* * *

مأخذ آن حکایتی است که در **مصیبت‌نامهٔ عطار** آمده است[1]:

---

۱. ر.ک. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، ص ۱۹۳.

بـود جـامی لعـل در دستِ اَیـاس | قـیمتِ آن بـرتر از حـدّ و قـیاس
شاه گفتش: بر زمین زن پیشِ خـویش | بر زمین زد تا که شد صد پـاره بـیش
شـور در خَـیل و سـپاه افـتاد از او | کـان هـمه کس را گـناه افـتاد از او
هـرکسش مـی‌گفت: ای شـوریده رای | قـیمتِ ایـن کس نـداند جـز خـدای
تـو چـنین بشکسـتی؟ آخِـر شـرم دار | عـزّتش بُـردی و افکـندیش خـوار؟
شـاه از آن حَـرْکَت تـبسّم مـی‌نمود | خـویشتن فـارغ بـه مـردم مـی‌نمود
آن یکی گـفت: ایـن جـهان‌افـروزْجام | از چه بشکستی چنین خوار ای غلام؟
گـفت: فـرمان بُـردنِ ایـن شـه مـرا | بـرتر از مـاهی بُـوَد تـا مَـه مـرا
تـو بـه سـویِ جـام مـی‌کردی نگـاه | لیک من از جان بـه سـویِ قـولِ شـاه
بـنده آن بـهتر کـه بـر فـرمان رود | جام چه‌بُوَد چون سخن در جان رود؟

در **مقالات شمس** نیز این حکایت به صورت مبسوط‌تری آمده است.

این حکایت در بیان ضرورت امتثال امر حق است. در این حکایت تمثیلی «سلطان» کنایه از حضرت حق، و «اَیاز» کنایه از عارفِ باللّه، و «امیران و حواشی شاه» کنایه از اسیران هوی و بندیان نفسانیات، و «جواهر» کنایه از جسم و مقتضیات جسمانی است که فی نـفسه (بخصوص در نظر نَفْس‌پرستان) بسیار گرانقدر است، لیکن در مقایسه با امـتثال امـر الهـی و ارتقای روحی پشیزی نیرزد. حضرت حق، بندگان را به شکستن گوهر جسمانی و دُرِّ نفسانی فرا می‌خواند. بندگان مخلص به این دعوت لبیک گویند و با سنگ ریـاضت و عـبادت آنـرا می‌شکنند، ولی دنیاپرستان آنرا عزیز می‌شمرند و به جای شکستن آن کمر خدمتش می‌بندند. خلعت بخشیدن سلطان به آنان، کنایه از اینست که سـعی و تـلاش دنـیاپرستان در نـیل بـه مشتهیات اگر هم به نتیجه‌ای منجر شود دستیابی بدان بهره‌ها دامی است برای اسارت بـیشتر آنان و حرمان از اذواق و مواجید روحانی. از اینرو عاقلان حقیقی و بندگان روشن‌بین به لذائذ حیوانی و زخارف دنیوی توجه نمی‌کنند تا به احوال متعالی برسند.

* * *

(۴۰۳۵) **شاه روزی جانبِ دیـوان شـتافت جمله ارکان را در آن دیوان بیافت**

روزی سلطان محمود غزنوی شتابان به دیوان رفت و دید که همهٔ دولتمردان در دیوان جمع شده‌اند.

گوهری بیرون کشید او مُشتَنیر[1] پس نهادش زود در کفِّ وزیر (۴۰۳۶)

سلطان جواهری درخشان (از جیب و یا کیسه‌اش) بیرون آورد و فوراً در کف وزیر قرار داد.

گفت: چون‌ست و چه ارزد این گُهَر؟ گفت: بِه‌ارزد ز صد خَروارِ زر (۴۰۳۷)

سلطان به وزیر گفت: این جواهر چگونه است؟ چقدر می‌ارزد؟ وزیر جواب داد: این جواهر از صد خروار طلا هم بیشتر می‌ارزد.

گفت: بشکن، گفت: چونش بشکنم؟ نیکخواهِ مخزن و مالت منم (۴۰۳۸)

سلطان گفت: آنرا بشکن. وزیر گفت: چگونه بشکنم در حالی که خیرخواه گنجینه و ثروت تو هستم؟

چون روا دارم که مثلِ این گُهَر که نیاید در بَها، گردد هَدَر؟ (۴۰۳۹)

چگونه ممکن است که من شکستن و تلف شدن جواهری را روا بدانم که هیچ قیمتی نمی‌توان برای آن تعیین کرد؟

گفت شاباش[2] و بدادش خِلْعَتی گوهر از وی بِستَد آن شاه و فتی (۴۰۴۰)

سلطان محمود به آن وزیر آفرینی گفت و خلعتی بدو بخشید. سپس آن سلطان و جوانمرد جواهر را از او گرفت. [«فَتیٰ» به معنی جوان و جوانمرد است، لیکن در اینجا بنا به ضرورت شعری باید ممال شود و بر وزن فعیل خوانده گردد.]

کرد ایثارِ وزیر آن شاهِ جُود هر لباس و حُلّه[3] کو پوشیده بود (۴۰۴۱)

آن سلطانِ بخشنده همهٔ لباس‌های فاخری که پوشیده بود به وزیر بخشید.

---

۱. مُشتَنیر: نورجُوینده، روشن، درخشان.

۲. شاباش: آفرین، احسنت، زر و سیم و پولی که بر سر عروس و داماد می‌ریزند، یا پولی که به رقاصان می‌دهند.

۳. حُلّه: لباس، لباس نو، سلاح، جامه‌ای که همهٔ بدن را بپوشاند، بُرد یمانی.

(۴۰۴۲) ساعتیشان کرد مشغولِ سُخُن از قضیّهٔ تازه و رازِ کُهُن

سلطان مدّتی اهل مجلس را به گفتگو مشغول کرد و از موضوعات جدید و قدیم برای آنان صحبت کرد. [شارحی خیال کرده است که میان این بیت و بیت (۴۰۵۲) تناقض وجود دارد. او می‌گوید: «فاصله گذاشتن یک ساعت از پیشنهاد به وزیر تا پیشنهاد به فراش (حاجب که در بیت بعدی آمده)، برای این بوده است که آزمایش بطور دقیق انجام بگیرد و این احتمال در بین نباشد که فراش تحت تأثیر پاسخ وزیر بود که از شکستن گوهر خودداری کرد، ولی جلال‌الدین در چند بیت بعدی این نکته را مغفول گذاشته و می‌گوید: جملگان یک یک به تقلید وزیر». گیریم که مشغول داشتن حضّار به همان دلیلی باشد که شارح محترم می‌گوید، اما وقتی حضّار دیدند که سلطان به کسی که شکستن گوهر را حیف دانست آن همه خلعت بخشید، طبیعی است که برای مطامع دنیوی هم که شده همان جواب را می‌دهند. به هر حال لازم است که یک بار دیگر ابیات مذکور مرور شود تا عدم تناقض معلوم گردد.]

(۴۰۴۳) بعد از آن دادش به دستِ حاجبی که چه ارزد این به پیشِ طالبی؟

سپس سلطان، جواهر را به دست یکی از نگهبانان خود داد و گفت: این جواهر از نظر مشتری چقدر ارزش دارد؟

(۴۰۴۴) گفت: ارزد این به نیمهٔ مملکت کِش نگهدارا خدا از مَهْلِکت

نگهبان گفت: به اندازهٔ نصف مملکت می‌ارزد. خداوند آنرا از نابودی حفظ کناد.

(۴۰۴۵) گفت: بشکن، گفت: ای خورشیدْتیغ بس دریغست این شکستن را، دریغ

سلطان گفت: این جواهر را بشکن. نگهبان گفت: ای کسی که شمشیرت می‌درخشد. یعنی ای شاه مقتدر و غالب. یا ای کسی که مانند تیغِ خورشید درخشان و جهان گستری. بسیار حیف است که این جواهر شکسته شود، واقعاً حیف است.

(۴۰۴۶) قیمتش بگذار، بین تاب و لُمَع که شده‌ست این نورِ روز او را تَبَع

از قیمتش صرف‌نظر کن درخشندگی و جلوه‌اش را ببین که روز، تحت‌الشعاع آن قرار گرفته است.

(۴۰۴۷) دست کَی جُنبد مرا در کَسرِ[۱] او؟ کـه خـزینهٔ شـاه را بـاشم عـدو

دست من چگونه ممکن است که برای شکستن آن حرکت کند که در آن صورت دشمن گنجینهٔ شاه باشم؟ [مصراع دوم را مـانند مـصراع اول مـی‌توان اسـتفهام انکـاری خـوانـد. و این در صورتی است که «که» را «کی» بخوانیم. یعنی کی ممکن است که من دشمن گنجینهٔ شاه باشم؟]

(۴۰۴۸) شـاه خِـلعت داد، اِدرارش[۲] فـزود پس دهان در مدحِ عقلِ او گشود

سلطان به او نیز خلعت بخشید و بر مستمرّی‌اش افزود و سپس زبان به مدح و ستایش عقل و هوشمندی او گشود.

(۴۰۴۹) بعدِ یک ساعت به دستِ میرِ داد[۳] دُرّ را آن امـتحان‌کُـن[۴] بـاز داد

سپس مدتی بعد، شاهِ آزمایشگر آن جواهر را به دست قاضی‌القضاة داد.

(۴۰۵۰) او همین گفت و همه میران همین هر یکی را خِـلعتی داد او ثـمین[۵]

او نیز همین جواب را داد و همهٔ امیران همین جواب را دادند. سلطان نیز به هر یک از آنان خلعتی گرانبها بخشید.

(۴۰۵۱) جامگی[۶]هاشان همی افـزود شـاه آن خَسیسان را بِبُرد از ره به چاه

سلطان محمود مستمرّیِ آنـان را افـزایش داد و آن فـرومایگان را از راه بـه بـیراهـه بُرد و در چاه انداخت. [منظور از انداختنِ آنان در چاه اینست که سلطان محمود ظاهراً آنان را مورد احسان و تشویق خود قرار داد و به اموال دنیوی مفتون کرد تا راز مسأله را درنیابند.]

---

۱. کَسر: شکستن.
۲. اِدرار: مستمرّی، مقرّری.
۳. میرِ داد: مخفّفِ «امیرِ داد»، ترکیب اضافی است به معنی رئیس عدلیه، قاضی‌القضاة.
۴. امتحان کن: صفت فاعلی مرکّب مرخّم. به معنی امتحان‌کننده.
۵. ثَمین: گرانبها، قیمتی.
۶. جامِگی: مستمرّی، مقرّریِ خادمان و سربازان.

(۴۰۵۲) این چنین گفتند پَنْجَه شصت امیر جمله یک یک هم به تقلیدِ وزیر

پنجاه شصت نفر دیگر از امیران یک به یک به تقلید از وزیر همان جواب را دادند.

(۴۰۵۳) گرچه تقلیدست اُستونِ جهان هست رسوا هر مقلِّد ز امتحان

اگرچه تقلید، ستون جهان است، ولی هر مقلّدی بر اثر امتحان رسوا می‌شود. [اساس زندگی مردم تقلید است. کمتر کسی پیدا می‌شود که برای زندگی خود دلیلِ معقول داشته باشد.]

رسیدنِ گوهر از دست به دست آخرِ دور به ایاز، و کیاستِ ایاز و مقلِّد ناشدنِ ایشان را و مغرور ناشدنِ او به گال[۱] و مال دادن شاه و خِلعت‌ها و جامگی‌ها افزون کردن و مدحِ عقل مخطئان کردن، که نشاید مقلّد را مسلمان داشتن، مسلمان باشد اما نادر باشد که مقلّد ثبات کند بر آن اعتقاد، و مقلِّد ازین امتحان‌ها به سلامت بیرون آید که ثباتِ بینایان ندارد، اِلّا مَنْ عَصَمَهُ‌اللّهُ[۲]، زیرا حق یکی است و آن را ضدّ بسیار غلط‌افگن و مشابه حقّ. مقلّد چون آن ضدّ را نشناسد از آن‌رُو حقّ را نشناخته باشد. امّا حقّ با آن ناشناختِ او، چو او را به عنایت نگاه دارد، آن ناشناخت، او را زیان ندارد

(۴۰۵۴) ای اَیاز اکنون نگوئی کین گُهَر چند می‌ارزد بدین تاب و هنر

سلطان محمود گفت: ای ایاز اکنون نمی‌گویی که این جواهر با این همه جلوه و زیبایی چقدر می‌ارزد؟

(۴۰۵۵) گفت: افزون ز آنچه تانم گفت من گفت: اکنون زود خُردش در شکن

ایاز گفت: ارزش آن فراتر از آن است که من بتوانم بگویم. سلطان گفت: همین الآن آن را خُرد و متلاشی کن.

---

۱. گال: فریب، بازی دادن.

۲. ترجمهٔ عبارت عربی: مگر کسی که خدا او را (از لغزش) مصون دارد.

سنگ‌ها در آستین بودش، شتاب خُرد کردش، پیشِ او بود آن صواب (۴۰۵۶)

ایاز که از قبل سنگ‌هایی در آستین آماده کرده بود، فوراً آن جواهر را خُرد کرد، زیرا به نظر او این کاری صحیح بود. [در برخی از نسخه‌ها از جمله نسخهٔ قونیه بعد از بیت فوق، این بیت آمده است:

ز اتّـــفاقِ طـــالعِ بـــا دولتش دست داد آن لحـظه نـادر حکـمتش

یعنی «از قضا طالعِ فرخنده‌اش با او همراه شد و در آن لحظه حکمتی نادر به قلبش خطور کرد». پس ایاز قبلاً بفراست دریافته بود که با چنین امری مواجه خواهد شد، پس سنگ‌ها را مهیّا کرده بود.]

یا به خواب این دیده بود آن پُر صفا کرده بود اندر بغل دو سنگ را (۴۰۵۷)

یا ممکن است که آن مرد باصفا به سبب صفای درون این ماجرا را در رؤیای خود دیده بود، لذا دو قطعه سنگ در بغل داشت.

همچو یوسف که درونِ قعرِ چاه کشف شد پایانِ کارش از اِله (۴۰۵۸)

مانند حضرت یوسف(ع) که در تهِ‌چاه از طرف خداوند فرجام کارش برای او معلوم شد. [چنانکه در آیهٔ ۱۵ سورهٔ یوسف آمده است: **فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ اَجْمَعُوا اَنْ یَجْعَلُوهُ فی غَیابَتِ الْجُبِّ وَ اَوْحَیْنا اِلَیْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِاَمْرِهِمْ هٰذا وَ هُمْ لایَشْعُرُونَ**. «آنگاه که (برادران یوسف) او را با خود بُردند و همسخن شدند که در تگِ چاهش افکنند بدو وحی کردیم که آنان را از این کارشان خبر خواهی دادن، در حالی که ندانند.» برادران یوسف که می‌خواستند او را ذلیل سازند خداوند در قعر چاه بدو خبر داد که از چاه به جاه خواهی رسید.]

هر که را فتح و ظفر[1] پیغام داد پیشِ او یک شد مُراد و بی‌مُراد (۴۰۵۹)

هر کس که از جانب خداوند پیغام فتح و پیروزی بدو رسید در نظر او به مراد رسیدن و نرسیدن یکسان است. یعنی وقتی که سالک به فتوحات ربّانی رسد برایش کامروایی و ناکامی دنیوی فرقی ندارد. چنانکه گفته‌اند عارفان حقیقی، خاک و طلا در نظرشان یکی است.

---

۱. ظَفَر: پیروزی، کامروایی.

(۴۰۶۰) هر که پایَندانِ وَی شد وصلِ یار او چه ترسد از شکست و کارزار؟

کسی که وصالِ حضرت معشوق، کفیل و ضامن او باشد چنین کسی چه ترسی از شکست و کارزار دارد؟ [«پایندان» به معنی ضامن و کفیل است. برخی از اهل لغت «پابندان» را نیز به همین معنی گرفته و حتی بر «پایندان» ارجح شمرده‌اند. نیکلسون در شرح خود «پابندان» آورده است.]

(۴۰۶۱) چون یقین گشتش که خواهد کرد مات فوتِ اسپ و پیل هستش تُرَّهات[1]

چنانکه مثلاً اگر یک شطرنج‌باز یقین داشته باشد که حریف خود را مات خواهد کرد، از دست دادن مُهرهٔ اسب و فیل برایش اهمیتی ندارد.

(۴۰۶۲) گر بَرَد اسپش هرآنکه اسپْ‌جُوست اسب رَوْ گو، نه که پیش‌آهنگ اوست؟

اگر کسی که خواهان گرفتن مُهرهٔ اسب اوست (باید به او بگویی که به خواهان اسب) بگو که ببر. مگر نه اینست که او (شطرنج‌باز غالب در این بازی) پیشاهنگ است؟ [این بیت از حیث مضمون تتمّهٔ بیت پیشین بشمار آید. در آنجا گفته شد که اگر شطرنج‌باز یقین کند که حریف را شکست خواهد داد از دست دادن چند مُهره نظیر اسب و فیل برایش اهمیتی ندارد. حال در اینجا می‌گوید اگر حریف مُهرهٔ اسب تو را بزند باکی نداشته باش به او بگو اسب را بزن زیرا من در این بازی غالب و پیشتازم. [«پیش‌آهنگ» ترجمهٔ «سابق» است. و «سابق» از تعابیری است که قرآن کریم در وصف اهل‌اللّه بکار برده است. چنانکه آیهٔ ۱۰ و ۱۱ سورهٔ **واقعه** بدان ناطق است.رجوع شود به شرح بیت (۳۷۳۹) همین دفتر. اما منظور این تمثیل: عارفِ‌باللّه برای نیل به مقصود به علل و اسباب صوری توجه ندارد چه او از اسباب، گسسته و به مسبّب‌الاسباب پیوسته است.]

(۴۰۶۳) مرد را با اسپ کَی خویشی بُوَد؟ عشقِ اسپش از پیِ پیشی بُوَد

آدمی با اسب چه قوم و خویشی دارد؟ مسلّماً ندارد. بلکه علاقهٔ آدمی به اسب برای اینست که با آن پیش بتازد.یعنی راهها را درنوردد و به سر منزل مقصود برسد. [این بیت در نقد

---

۱. تُرَّهات: سخنان یاوه و بی‌ارزش، جمعِ تُرَّهه. در اینجا به معنی بی‌ارزش و بی‌اهمیّت است.

هرگونه صورت‌پرستی و قشری‌گری است. «اسب» کنایه از صورت و قالب، و «مرد» کنایه از سالکِ اِلَی‌اللّه است. منظور بیت: سالک در سلوک خود باید از صورت‌گرایی و قشری‌گری پرهیز کند تا به سرمنزل حقیقت برسد.]

بهرِ صورت‌ها مَکَش چندین زَحیر[1] بی‌صُداع[2] صورتی، معنی بگیر (۴۰۶۴)

به خاطر صورتْ‌گرایی اینقدر زحمت و آزردگی تحمل مکن. بلکه بدون درد و رنجِ صورت‌گرایی، معنی را بگیر. [خود را به سنگلاخ تعصّبات کور و خانمان‌برانداز میفکن، بلکه از صورت‌پرستی و قشری‌گری رها شو تا حقیقت را خارج از این قیل و قال‌ها و جنگ هفتاد و دو ملت مشاهده کنی.]

هست زاهد را غمِ پایانِ کار تا چه باشد حالِ او روزِ شمار؟ (۴۰۶۵)

زاهد در غمِ اینست که در روز حساب (روز رستاخیز) چه فرجامی پیدا خواهد کرد؟ [«روزِ شمار» ترجمهٔ «یَوْمُ‌الْحِساب» است که از اسماء قرآنی قیامت است.

مولانا در این بیت و پنج بیت بعدی ضمن مقایسه‌ای اجمالی میان زاهد و عارف می‌گوید که زاهد نسبت به سرنوشت خود در قیامت هماره در حزن و بیم است. ولی عارف از عاقبتِ خود محزون و بیمناک نیست، زیرا او به سابقهٔ حُبّ ازلی و لطف لم‌یزلی واقف است. و یقین دارد که چون ابتدای جهان با حب الهی صورت بسته، انتهای جهان نیز با حب الهی ختم می‌شود. چنانکه قرآن می‌فرماید: **کَمٰا بَدَأَکُمْ تَعُودُون**. «همان‌گونه که آفریدتان باز خواهید گشت.» پس آغاز، لطف و حُبّ است و انجام نیز لطف و حبّ. مولانا می‌گوید عارف قبل از آنکه به کمال رسد میان خوف و رجا متردّد است، لیکن وقتی به کمال رسد خوف می‌رود و رجا یکه‌تاز می‌شود.]

عارفان، ز آغاز گشته هوشمند از غم و احوالِ آخِر فارغ‌اند (۴۰۶۶)

لیکن عارفان از همان اول هوشیار شده‌اند و از اندوه و نگرانیِ احوال قیامت

---

۱. زَحیر: ناله‌ای که از خستگی و آزردگی برآید.

۲. صُداع: سردرد.

آسوده‌خاطر گشته‌اند.

(۴۰۶۷) بود عارف را همین خوف و رجا سابقه‌دانیش، خورد آن هر دو را

عارف نیز ابتدا دچار همین بیم و امیدِ رایج بود، لیکن آگاهی او از سابقهٔ خلقت (و یا لطف الهی) هر دو پدیدهٔ روانیِ بیم و امید را از میان بُرد. [برای توضیح «سابقه‌دانی عارف» رجوع شود به بیت (۱۷۳) به بعد در دفتر دوم و توضیحاتش.]

(۴۰۶۸) دید، کو سابق زراعت کرد ماش او همی داند چه خواهد بود چاش[۱]

زیرا عارف دیده است که در گذشته ماش کاشته است، پس او می‌داند که در عاقبت چه محصولی برداشت خواهد کرد. [اَلدُّنیا مَزْرَعَةُ الآخِرَة. رجوع شود به بیت (۱۷۰ـ ۱۶۹) دفتر دوم.]

(۴۰۶۹) عارف است و باز رَست از خوف و بیم های هو را کرد تیغِ حق دو نیم

او عارف است و از بیم و هراسِ زاهدانه رها شده است. و تیغِ معرفت الهی هیاهوی ناشی از خوف و هراس را از هم دریده است. یعنی چون به سابقهٔ فیض ازلی و لطفِ لَمْ یَزَلی واقف است از خوف زاهدانه فارغ شده است.

(۴۰۷۰) بود او را بیم و اومید از خدا خوف فانی شد، عِیان گشت آن رَجا

عارف نیز ابتدا نسبت به خدا بیم و امید داشت. اما بعداً بیم محو شد و امید آشکار. [عارف نیز قبل از به کمال رسیدن میان بیم و امید متردّد بود. و چون به کمال رسید خود را در لطف الهی یافت و احساس کرد که به محلّ امنی رسیده است این بود که با عنایاتِ حیات‌انگیز الهی از مرتبهٔ خوف و حزن گذشت و به مرتبهٔ امید و شادی واصل شد.]

(۴۰۷۱) چون شکست او گوهرِ خاص آن زمان زآن امیران خاست صد بانگ و فغان

مولانا پس از ایراد نکاتی چند مجدّداً به نقل حکایت بازمی‌گردد و می‌فرماید: همینکه

---

۱. چاش: محصول.

ایاز آن گوهر ممتاز را شکست، فوراً داد و فریاد امیرانِ سلطان بلند شد. یعنی گفتند چرا شکستی؟!

کین چه بی‌باکی است؟ والله کافر است هر که این پُرنور گوهر را شکست (۴۰۷۲)

این دیگر چه گستاخی و جسارتی است که از ایاز سر زد؟! به خدا قسم هر کس این جواهرِ درخشان را بشکند کافر است.

و آن جماعت جمله از جهل و عَما[1] درشکسته دُرِّ امرِ شاه را (۴۰۷۳)

و آن گروه یعنی امیران از روی جهل و کوردلی مرواریدِ فرمان شاه را شکسته بودند. [بی‌آنکه بدانند.]

قیمتی گوهر نتیجهٔ مِهر و وُد[2] بر چنان خاطر چرا پوشیده شد؟ (۴۰۷۴)

چرا آن جواهرِ گرانبهایی که نتیجهٔ عشق و دوستی سلطان بود بر اذهان آنان پوشیده ماند؟ یعنی عشق و دوستی نسبت به سلطان ایجاب می‌کرد که فرمانش اطاعت شود، ولی آنان گوهر را بر اطاعت امر او مرجّح دانستند.

تشنیع زدنِ اُمرا بر اَیاز که چرا شکستن؟ و جواب دادنِ ایاز ایشان را

گفت ایاز: ای مهترانِ نامور امرِ شه بهتر به قیمت یا گهر (۴۰۷۵)

ایاز گفت: ای امیران نامدار آیا فرمان شاه گرانبهاتر است یا جواهر؟

امرِ سلطان بِهْ بُوَد پیشِ شما یا که این نیکو گُهَر؟ بهرِ خدا (۴۰۷۶)

محض رضای خدا بگویید آیا به نظر شما امر شاه بهتر است یا این جواهر؟

---

۱. عَما: کوری، مخفّفِ عَماء.

۲. وُدّ: دوستی.

(۴۰۷۷) ای نظرتان بر گُـهَر بـر شـاه نَـه قبله‌تان غول‌ست و جـادهٔ راه نَـه

ای کسانی که به جواهر توجه دارید و به شاه توجه ندارید، قبلهٔ شما غولِ راهزن است نه راهِ حقیقی. [زیرا امر سلطان را فدای چیز دیگر کردید. مولانا در این ابیات صورت‌گرایی را نقد می‌کند. مراد از «قبله» محل توجه است. یعنی محل توجه شما شاهراه عشق حقیقی نیست. توضیح «غول» در شرح بیت (۳۴۵۵) دفتر اول و بیت (۶۴۳) و (۲۱۷ـ۲۱۴) دفتر سوم آمده است.]

(۴۰۷۸) من ز شَه بـر مـی‌نگردانـم نـظر من چو مُشرِک روی نآرَم با حَجَر

من چشم از سلطان برنمی‌دارم و مانند مشرکان به سنگ روی نمی‌آورم.

(۴۰۷۹) بی‌گُهَر جانی که رنگین سـنگ را بـرگُزیند، پس نـهد شـاهِ مـرا

جانی که سنگِ رنگارنگ را بگیرد و امر سلطان را فرو نهد اصالتی ندارد. [کسی که به ظواهر دنیوی توجه کند و حقیقت را ترک گوید فاقد اصالت است.]

(۴۰۸۰) پشت سویِ لُـعبتِ[1] گـلرنگ کُـن عقل در رنگ‌آورنده دَنگ[2] کُـن

به بتِ رنگین پشت کن. یعنی به دنیا که همچون بُتِ رنگین است بی‌توجه باش. و عقل خود را مبهوتِ آفرینندهٔ رنگ کن. یعنی عاشق حضرت حق باش کـه دنـیا نـیز جـلوه‌ای از اوست.

(۴۰۸۱) اندرآ در جُو سبو بـر سـنگ زن آتش اندر بـو و انـدر رنگ زن

داخل جویِ آب شو و کوزه را بر سنگ بزن و بشکن. و رنگ و بو را به آتش بکش. یعنی به جویبار عرفان و ایقان درآی و سبوی جسم را با سنگ ریاضت و عـبادت بشکـن و اوصاف نفسانی را محو کن و ظواهر دنیوی را در آتش عشق الهی بسوزان. [«رنگ و بو» در مثنوی کنایه از ظواهر دنیوی است.]

---

۱. لُعْبَت: پیکر، تمثال، عروسک.
۲. دَنْگ: احمق، ابله.

گـرنه‌یی در راهِ دیـن از ره‌زنـان رنگ و بو مَپرَست مـانندِ زنـان (۴۰۸۲)

اگر در راه دین و ایمان جزو راهزنان نیستی، مانند زنان، رنگ و بو را پرستش مکن. [اگر جزو گمراه‌کنندگان نیستی بر ظواهر دنیوی مفتون مشو.]

سـر فـرو انـداخـتند آن مِـهتران عذرْجویان گشته زآن نِسیان به جان (۴۰۸۳)

آن امیران (از خجالت) سرشان را به زیر انداختند و به خاطر فراموشی و غفلتی که از ایشان سر زده بود پوزش طلبیدند.

از دلِ هر یک دو صد آه آن زمان همچو دودی می‌شدی تا آسـمان (۴۰۸۴)

همان وقت از درون دلِ هر یک از آنان صدها آه و حسرت مانند دودی به آسمان بلند می‌شد.

کرد اشارت شَـه بـه جـلّادِ کُـهُن که ز صدرم این خَسان[1] را دور کُن (۴۰۸۵)

سلطان محمود به میر غضبِ کهنه‌کار خود اشاره کرد که این فـرومایگان را از صـدر مجلسم دور کن. [منظور بیت: حضرت حق در روز قیامت به فرشتگان می‌گوید آنانی را کـه مفتون دنیا شدند و فرمانم را فرو نهادند از مقام قربِ من دور کنید.]

این خَسان چه لایقِ صدرِ من‌اند؟ کز پیِ سنگ امرِ مـا را بشکـنند (۴۰۸۶)

این فرومایگان که به خاطر سنگی فرمانم را نقض می‌کنند چه لیاقتی برای صدرنشینی در مجلس مرا دارند؟ [دنیاطلبان که به خاطر حطام دنیوی فرمان خدا را در پاکی و تـهذیب نفس اطاعت نمی‌کنند لیاقت حضور در مقام قرب را ندارند.]

امرِ مـا پـیشِ چـنین اهـلِ فَسـاد بهرِ رنگینْ‌سنگ شد خوار و کَساد (۴۰۸۷)

فرمان ما در نزد این تباهکاران به خاطر سنگی رنگین، خوار و بی‌رونق شد. یعنی اهل دنیا به خاطر مطامع دنیوی امر الهی را نادیده می‌گیرند.

---

۱. خَسان: فرومایگان.

قصدِ شاه به کُشتنِ امرا
و شفاعت کردنِ اَیاز پیشِ تختِ سلطان که اَلْعَفو اَوْلیٰ[۱]

(۴۰۸۸) پس اَیــازِ مِــهْرافــزا بــر جــهید پیش تختِ آن اُلُغ سـلطان دویـد

پس ایازِ مهربان و محبوب از جا پرید و به طرف تخت آن پادشاه بزرگ رفت. [در این بیت و ابیات بعدی که به زبان تمثیلی بیان شده است، ایاز آن بندهٔ مقرّبی است کـه بـه مـقام محبوبیت حق رسیده و درپیشگاه حضرت‌جبّار به شفاعت عاصیان و مجرمان می‌پردازد. بحث **شفاعت** در شرح بیت (۱۷۸۴) دفتر سوم آمده است. این ابیات گرچه ظاهراً از زبان ایاز بـه سلطان محمود است، لیکن در واقع از زبان انسان کامل به حضرت حق است.]

(۴۰۸۹) سَجده‌یی کرد و گلویِ خود گرفت کِای قبادی کز تو چرخ آرَد شگفت

ایاز در برابر سلطان محمود سجده‌ای کرد و گلوی خود را گرفت و گفت: ای پادشاهی که آسمان از عظمت تو حیران است. [«گلو گرفتن» در اینجا جنبهٔ کنایی دارد. معنی مشهورِ آن «آهنگِ خفه کردن و انتقام گرفتن است» ولی این معنی در اینجا مناسبتی ندارد. از قرینهٔ مقامیِ ابیات برمی‌آید که «گلو گرفتن» دلالت بر التماس و تضرّع دارد. و بیش از این چیزی بر مـا کشف نشد. «قُباد» نام پدر و پسر انوشیروان بوده است. در مثنوی «قباد» و «کیقباد» مـطلقِ پادشاه است.]

(۴۰۹۰) ای هُـمایی[۲] کـه هـمایان فَـرّخی از تو دارند و، سَخاوت هر سخی[۳]

ای هُمایی که همهٔ هماها سعادت را و همهٔ سخاوتمندان، سخاوت را از تو اخذ کرده‌اند. [«هُما» مظهر فرّ و اقبال است. در این ابیات مراد از «شاه»، حضرت حق است که کمال محض و محض کمال است. و عرفای باکمال از تجلّیات او لمحه‌ای برخوردار شده‌اند و بدان مـقام شامخ رسیده‌اند.]

---

۱. یعنی عفو سزاوارتر است.
۲. هُما: ر.ک. شرح بیت (۱۶۴۳) همین دفتر.
۳. سَخیّ: بخشنده، سخاوتمند.

ای کریمی که کَرَم‌هایِ جهان محو گردد پیشِ ایثارت نهان (۴۰۹۱)

ای بخشنده‌ای که بخشش‌های جهان در برابر عطای تو محو و فانی می‌شود.

ای لطیفی که گُلِ سُرخت بِدید از خجالت پیرهن را بر درید (۴۰۹۲)

ای لطیفی که وقتی گُلِ سرخ، لطافت تو را دید از شدّت شرم پیراهن چاک کرد. [از بس که تو لطیفی.]

از غَفوریِّ تو غُفران، چَشم‌سیر رُوبَهان بر شیر از عفوِ تو چیر (۴۰۹۳)

از آمرزگاریِ تو، آمرزش نیز چشم و دلش سیر شده است. و حتی روباهان به مدد عفو تو بر شیر غالب آمده‌اند. [بیانی است از غفران بیکران الهی. جایز است طبق قاعدهٔ حذف مضاف، مراد از «غفران» را اهل غفران فرض کنیم. یعنی آمرزش‌خواهان از مغفرت تو اشباع شده‌اند، بس که تو غفّار و آمرزگاری. منظور مصراع دوم اینست: گستاخ شدن عصیان بر اولیای تو به سبب عفو بیکران توست. یعنی روبه‌صفتان چون به عفو تو طمع دارند در برابر شیران بیشهٔ توحید و تقویٰ گستاخی می‌کنند.]

جز که عفوِ تو که را دارد سند؟ هر که با امر تو بی‌باکی کند (۴۰۹۴)

هر کس در برابر فرمان تو سرپیچی کند. بجز عفو تو چه تکیه‌گاهی دارد؟

غَفْلَت و گستاخیِ این مُجرِمان از وُفورِ عفوِ توست ای عَفْوْلان[1] (۴۰۹۵)

ای جایگاه عفو و گذشت، بی‌خبری و جسارت این گنه‌کاران از کثرت عفو توست.

دایماً غفلت ز گستاخی دَمَد که بَرَد تعظیم از دیده رَمَد[2] (۴۰۹۶)

غفلت، همیشه از گستاخی ناشی می‌شود، زیرا بزرگداشت، دردِ چشم را از میان می‌برد. یعنی کسی که قدر حضرت معبود را بداند و نسبت به او حرمت قائل شود چشم دلش از

---

۱. عَفْوْلان: محل عفو و بخشش. عفو + لان، پسوندی که دلالت بر مکان دارد.

۲. رَمَد: دردِ چشم.

عوارض نفسانی پاک می‌شود و می‌تواند حقیقت را ببیند.

(۴۰۹۷) غَـفْلت و نِسـیانِ بَـد آمـوخته ز آتشِ تـعظیم گـردد سـوخته

کسی که از غفلت و فراموشی که دو پدیدهٔ زشت و ناپسندند، چیزهایی آموخته باشد، بر اثر آتش تعظیم، آن غفلت و فراموشی می‌سوزد و از میان می‌رود. یعنی کسی که اسیر دو پدیدهٔ روانیِ ناپسند غفلت و نسیان قرار بگیرد، هرگاه به تعظیم و احترام حضرت معبود مشغول شود آن دو خصلتِ بد در او نابود می‌گردد.

(۴۰۹۸) هَـیْبَتش بـیداری و فِـطنت[1] دهـد سهو و نسیان از دلش بیرون جهد

هیبت و عظمت حضرت حق به انسان بیداری و زیرکی دهد و خطاکاری و فراموشی از قلب او بیرون رود.

(۴۰۹۹) وقتِ غارت خواب نآیـد خـلق را تـا بِـنَرباید کسـی زو دلق را

چنانکه مثلاً در هنگام غارتِ دشمن، خواب به چشم مردم نمی‌آید که مبادا کسی بیاید و رخت و لباس آنان را بدزدد و ببرد.

(۴۱۰۰) خواب چون در می‌رمد از بیمِ دلق خوابِ نسیان کَی بُوَد با بیمِ حَلْق؟

در جایی که از ترسِ دزدیده شدنِ رخت و لباس، خواب از چشم مردم می‌گریزد پس با وجودِ ترس از جان چگونه ممکن است که آدمی به خواب فراموشی (و غفلت) فرو رود؟ [کسانی که به راهزنِ نَفس و شیطان واقف‌اند در طریق سلوک و عقبات آن پیوسته بیدار می‌مانند تا مبادا این دو حرامی بر آنان غارت آرند و رخت و لباس تقوی و ایمانشان را به یغما برند.]

(۴۱۰۱) لاتُـؤاخِـذ اِنْ نَسـینا، شـد گـواه که بُوَد نسیان به وجهی هم گـناه

آیه‌ای که می‌گوید: «مؤاخذه مکن اگر فراموش کردیم» گواه آن است که فراموشی بـه اعتباری گناه است.[در قسمتی از آیهٔ ۲۸۶ سورهٔ بقره آمده‌است:...رَبَّنا لاتُؤاخِذْنا اِنْ نَسینا اَوْ

---

۱. فِطْنَت: زیرکی و هوشیاری.

اَخْطَأْنا... «... پروردگارا ما را مؤاخذه مکن در صورتی که فراموش کردیم و یا خطا نمودیم...» مولانا می‌فرماید نسیان با آنکه از روی قصد نباشد ولی به هر حال زیانمند است.]

زآنکه استکمالِ تعظیم او نکرد ورنه نسیان در نیاوردی نبرد (۴۱۰۲)

زیرا که فراموشکار تعظیم خداوند را آنطور که شایسته است بجا نمی‌آورد، و الّا به هنگام درگیری با کارها دچار فراموشی نمی‌شد.

گرچه نسیان لابُد و ناچار بود در سبب ورزیدن او مختار بود (۴۱۰۳)

اگرچه فراموشی امری محتوم و گریزناپذیر است اما انسان در فراهم آوردن مقدّمات فراموشی صاحب اختیار است.

که تهاون[1] کرد در تعظیم‌ها تا که نسیان زاد یا سهو و خطا (۴۱۰۴)

زیرا وقتی انسان در بزرگداشتِ امر خدا سستی ورزد، یا دچار فراموشی می‌شود و یا خطا و اشتباه به سراغش می‌آید.

همچو مستی، کو جنایت‌ها کند گوید او: معذور بودم من ز خَود (۴۱۰۵)

مانند آدم مستی که در حالت مستی خطاهایی انجام دهد و سپس زمانی که هوشیار شود بگوید: من چون در حالت مستی و بی‌خودی این خطاها را مرتکب شده‌ام عذرم پذیرفته است.

گویدش لیکن سبب ای زشتکار از تو بُد در رفتنِ آن اختیار (۴۱۰۶)

یکی در جواب آن مست می‌گوید: ولی ای بدکار تو خود سبب از دست دادن اختیارت بودی. یعنی اگر شراب نمی‌خوردی عقلت زوال نمی‌یافت و مرتکب جرم و جریرت نمی‌شدی.

بیخودی نآمَد به خود، توش خواندی اختیارت خود نشد، توش راندی (۴۱۰۷)

آن مستی و بی‌خویشی، به صورت خود به خودی سراغ تو نیامد، بلکه تو آن مستی را

---

۱. تَهاوُن: سستی، سهل‌انگاری.

طلب کردی. پس اختیارت خود به خود از دستت نرفت بلکه تو عمداً آنرا از دست دادی. یعنی درست است که شراب، عقل را زائل می‌کند و اختیار آدمی را از او می‌گیرد، ولی خوردن شراب که به اختیار صورت می‌گیرد. پس مست در ارتکاب معاصی معذور نیست.

(۴۱۰۸) گر رسیدی مستی‌ای بی‌جهدِ تو حفظ کردی ساقیِ جان، عهدِ تو

اگر مستی و بی‌خویشی بی‌هیچ سعی (و قصدی) بر تو عارض می‌شد مسلّماً ساقیِ جان، پیمان تو را حفظ می‌کرد. یعنی اگر تو بی‌اختیار دچار مستی می‌شدی در آن صورت حق‌تعالی عهد ایمانی و توحیدی تو را حفظ می‌کرد و نمی‌گذاشت دچار معصیتی شوی، و اگر هم دچار می‌شدی اغماض می‌کرد. [مولانا در این بیت و بیت بعدی از مستیِ صوری به مستیِ معنوی منصرف شده است. عشّاق حق نیز وقتی از بادهٔ کبرای عشق او مست می‌شوند کشف اسرار می‌کنند و اینست خطای آنان.]

(۴۱۰۹) پشت‌دارت بودی او و عذرخواه من غلامِ زَلَّتِ[1] مستِ اِلٰه

در آن صورت حضرت حق حامی تو می‌شد و از جانب تو عذر می‌خواست. من غلام آن لغزشی هستم که از طرف مستان حضرت حق سر زند. [حَسَناتُ الْاَبْرار سَیِّئاتُ الْمُقَرَّبین «آنچه برای اهل تقرّب گناه شمرده می‌شود برای نیکان، نیکی محسوب می‌گردد». لغزش و زَلّتِ مقرّبان برای محسنان، ثواب و فضیلت بشمار می‌آید.]

(۴۱۱۰) عفوهایِ جمله عالَم ذَرّه‌ای عکسِ عفوت، ای ز تو هر بهره‌ای

ای خدایی که جمیع احسان‌ها از توست، همهٔ بخشش‌های جهان ذرّه‌ای از تجلّی بخشش توست. [این بیت‌ها ظاهراً از زبان ایاز به سلطان محمود است، ولی در اصل از زبان بندهٔ مقرّب به حضرت حق است.]

(۴۱۱۱) عفوها گفته ثنایِ عفوِ تو نیست کُفْوَش[2] اَیُّهَا النّاسُ‌اتَّقُوا

همهٔ بخشش‌ها، بخشش تو را می‌ستایند که هیچ همتایی ندارد. ای مردم (از عصیان امر

---

۱. زَلَّت: لغزش.
۲. کُفْو: همتا، نظیر.

خدا) خویشتن‌داری کنید. [«یا اَیُّهَاالنّاسُ اتَّقُوا» از عبارات قرآنی است که عیناً در بیت فوق تضمین شده است. رجوع شود به آیهٔ ۱ سورهٔ نساء، و آیهٔ ۱ سورهٔ حجّ و آیهٔ ۳۳ سورهٔ لقمان.]

جانشان بخش و، ز خودْشان هم مَران کامْشیرینِ تو‌اَند ای کامران (۴۱۱۲)

خداوندا، جانِ گنه‌کاران را ببخش (یا به گنه‌کاران جانِ معنوی عطا فرما) و آنان را از پیشگاه خود دور مفرما. زیرا ای کامران، آنان از عطای تو کامشان شیرین شده است. [«کامْشیرین» صفت و موصوف مقلوب است. در اصل بوده است «کامِ شیرین» گرچه ظاهراً ایاز در این بیت از سلطان محمود می‌خواهد که آن امیران خطاکار را ببخشد و به شاه می‌گوید آنان تاکنون از الطاف تو شیرین‌کام بوده‌اند و زین پس نیز آنان را مشمول الطاف خود کن. لیکن در اصل ولیّ خدا در درگاه حق به شفاعت آنان پرداخته است. در برخی از شروح از جمله نیکلسون و گولپینارلی به صورت «کامِ شیرین» ضبط شده است. گولپینارلی با تقدیر حذف مضاف مصراع دوم را چنین معنی کرده است: «ای سلطان کامروا، آنان مایهٔ کام شیرین تو هستند[۱]». میرنورالله بر مبنای این ضبط به راه تأویل رفته و معتقد است که مجرمان نیز مظهر برخی از اسماءالله‌اند و باعث ظهور آن[۲]. این تأویل تکلّف‌آمیز است. وجه اول انسب است.]

رحم کن بر وی که رویِ تو بِدید فُرقتِ تلخِ تو چون خواهد کشید؟ (۴۱۱۳)

بر کسی که روی تو را دیده است رحم کن. او چگونه می‌تواند طعم تلخ فراق تو را تحمّل کند؟ [چنانکه امیرمؤمنان علی(ع) در دعای کمیل فرماید: **فَهَبْنی یا اِلٰهی وَ سَیِّدی وَ مَوْلایَ وَ رَبّی صَبَرْتُ عَلٰی عَذابِکَ فَکَیْفَ اَصْبِرُ عَلیٰ فِراقِکَ**؟ «معبودا و سَرورا و صاحبا و پروردگارا، گیرم بر کیفرت بشکیبم، اما چه‌سان بر فراق تو صبر توانم آورد؟!» امان از فراق!]

از فِراق و هَجْر[۳] می‌گوئی سُخُن؟ هر چه خواهی کن، و لیکن این مکن (۴۱۱۴)

آیا از فراق و هجران سخن می‌گویی؟! هر کاری دوست‌داری بکن ولی این‌کار را انجام‌مده.

نیست در عالَم ز هجران سخت‌تر هر چه خواهی کن ولیکن آن مکن

---

۱. ر.ک. نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر پنجم، ص ۵۲۵.

۲. ر.ک. مثنوی مولوی معنوی، ج ۶، ص ۳۴۹.

۳. هَجْر: دوری، هجران.

(۴۱۱۵) صد هزاران مرگِ تلخِ شصتْ‌تُو نیست مانندِ فِراقِ رویِ تو

مرگ‌های بیشمارِ تُو در تُویِ تلخ، مانند فراق روی تو نیست. یعنی تلخی فراق حضرت معشوق از تلخی مرگ‌های بیشماری که توأم با تلخی‌های مضاعف است بیشتر است. [«صدهزاران» و «شصت» فقط برای نشان دادن کثرت و اهمیت است، و این شیوهٔ بیانی در مثنوی فراوان بکار آمده است.]

(۴۱۱۶) تلخیِ هَجْر[۱] از ذُکور[۲] و از اِناث[۳] دور دار ای مُجرمان را مُستغاث[۴]

ای فریادرسِ گنه‌کاران، تلخی هجران را از مرد و زن دور بفرما.

(۴۱۱۷) بر امیدِ وصل تو مُردن خوش است تلخیِ هَجْرِ تو فوقِ آتش است

به امید وصال تو جان سپردن دلنشین است. تلخی هجران تو از آتش هم سوزان‌تر است.

(۴۱۱۸) گَبْر[۵] می‌گوید: میانِ آن سَقَر[۶] چه غمم بودی گَرَم کردی نظر؟

کافر می‌گوید: اگر در میان آتش نظر عنایتی به من می‌فرمودی چه غمی داشتم؟! مسلّماً هیچ.

(۴۱۱۹) کآن نظر شیرین‌کنندهٔ رنج‌هاست ساحران را خونْ‌بهایِ دست و پاست

زیرا که نظر عنایت حضرت حق، جمیع رنج‌ها را شیرین و دلنشین می‌کند. چنانکه آن نظر، خونبهای دست و پای جادوگران است. [رجوع شود به شرح بیت (۳۳۳۹) همین دفتر.]

---

۱. هَجْر: دوری، هجران.
۲. ذُکُور: جمع ذَکَر به معنی جنس مذکّر.
۳. اِناث: جمع اُنْثیٰ به معنی جنس مؤنّث.
۴. مُسْتَغاث: داد رسنده. کسی که به فریاد دادخواهان می‌رسد.
۵. گَبْر: ر.ک. شرح بیت (۲۵۴۲) دفتر دوم.
۶. سَقَر: ر.ک. شرح بیت (۲۷۱۴) همین دفتر.

تفسیرِ گفتنِ ساحران، فرعون را در وقت سیاست که لاضَیْرَ اِنّا اِلیٰ رَبِّنا مُنْقَلِبون

نعرهٔ لاضَیْر بشنید آسمان چرخ، گویی شد پیِ آن صَوْلَجان[1] (۴۱۲۰)

حتی آسمان نیز فریادِ «زیانی نیست» را شنید و فلک در برابر آن چوگان به‌صورتِ گویی غلطان درآمد. یعنی فلک نیز مطیع فریاد آنان شد و به فریاد درآمد. [در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۵۰ سورهٔ شعراء آمده است. توضیح آن و «لاضیر» در شرح بیت (۳۳۳۹) همین دفتر آمده است.]

ضربتِ فرعون ما را نیست ضَیر لطفِ حق غالب بُوَد بر قهرِ غیر (۴۱۲۱)

ساحران گفتند: ضربهٔ فرعون هیچ زیانی به ما نمی‌رساند، زیرا لطف حضرت حق بر قهرِ غیرِ حق چیره است.

گر بدانی سِرِّ ما را ای مُضِلّ می‌رهانیمان ز رنج ای کوژدل (۴۱۲۲)

ای گمراه‌کننده، ای کوژدل، اگر رازِ درون ما را بدانی، ما را از رنج رها خواهی کرد. یعنی کشته شدن ما به دست تو نه تنها زیانی به ما وارد نمی‌سازد بلکه تو ما را از زندان دنیا و ماتمکدهٔ این جهان نجات می‌دهی. [راز ضمیر عارفان نیز همین است، چون حلاوت عالم مجرّدات را چشیده‌اند فنای جسم و انعدام بدن را راهی به سوی سعادتِ ابدی و نجات سرمدی می‌بینند. از اینروست که بر فرشتهٔ مرگ مرحبا گویند.]

هین بیا زین سو ببین کین اَرْغَنون[2] می‌زند یا لَیْتَ قَوْمی یَعْلَمُون (۴۱۲۳)

بهوش باش و بیا به این طرف ببین که ارغنون این نغمه را می‌نوازد: کاش قوم من می‌دانستند. [در مصراع دوم قسمتی از آیهٔ ۲۶ سورهٔ یس تضمین شده است. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۱۶) دفتر سوم.]

---

۱. صَوْلَجان: معرَّبِ چوگان.

۲. اَرْغَنون: ر.ک. شرح بیت (۱۴۷۰) دفتر سوم.

(۴۱۲۴) داد مـــا را فـضلِ حـق فـرعونیی نه چو فرعونیت و مُـلکت فـانیی

دهشِ حضرت حق به ما نیز سلطنتی عطا فرموده است. اما نه از نوع آن سـلطنت و حکومت تو که زوال پذیرد. [«فرعونی» در اینجا با یای مصدری به معنی مطلق حکـومت و سلطنت است. پس ساحران می‌گویند: حق‌تعالی به ما مُلک ابدی و سلطنت سرمدی عطا کرده است که آنرا زوالی نیست.]

(۴۱۲۵) سر برآر و مُلک بین زنده و جلیل ای شده غِرّه به مصر و رودِ نـیل

ای مفتون مصر و رود نیل، یعنی ای فرعونی که به سلطنت مصر و سیطره بر رودِ نیل مغرور شده‌ای، سَرَت را بلند کن تا سلطنت زنده و پُرشکوه الهی و معنوی را بـبینی. یـعنی از مُلک حقیر دنیا که همچون زندان است دل بر کَن تا جهان لایتناهی را ببینی و آن‌وقت متوجه شوی که ما به چه سلطنتی دست یازیده‌ایم.

(۴۱۲۶) گر تو تَرکِ این نَجِسْ‌خرقه کُـنی نیل را در نـیلِ جـان غـرقه کُـنی

اگر تو از خرقهٔ آلودهٔ جسم و جسمانیّات دست برداری، رود نیل را در نیلِ جان غرق خواهی کرد.[«نیل جان» کنایه از سلطنت الهی است. پس اگر آدمی به جلوه‌های دنیوی توجه نکند به شرافتی مشرّف شود که عظمت صدها سلطنت دنیوی در مقابل آن هیچ محسوب گردد.]

(۴۱۲۷) هین بدار از مصر ای فرعون دست در میانِ مصرِ جان صد مصر هست

ای فرعون، دست از مُلک و سلطنت مصر بردار که در میان مصرِ جان، صد مصر وجود دارد. [این بیت نیز مضمون بیت پیشین را تأکید می‌کند.]

(۴۱۲۸) تو اَنا رَبُّ هـمی گـویی بـه عـام غافل از ماهیّتِ ایـن هـر دو نـام

تو به عوام النّاس می‌گویی من پروردگارم. اما از حقیقت این دو نام (من و پروردگار) بی‌خبری. [طبق مفاد آیهٔ ۲۴ سورهٔ نازعات فرعون گفت که من برترین پروردگارِ شما مردم هستم. در حالی که نه حقیقتِ «من» را فهمید و نه حقیقتِ «رب» را. زیرا اگر حقیقتِ «ربّ» را درک می‌کرد هیچگاه از خلق نمی‌ترسید و اگر حقیقتِ «من» را می‌فهمید مقیّد به جسم و جانِ حیوانی نمی‌شد.]

رَبّ بر مربوب کَی لرزان بود؟ کَی اَنَادان بندِ جسم و جان بود؟ (۴۱۲۹)

ربّ (= پروردگار) چگونه ممکن است که از مربوب (= پروریده، آفریده) بترسد؟ یعنی تو پروردگار نیستی چرا که از موسی می‌ترسی. آن کسی که حقیقت «من» را می‌داند چگونه ممکن است اسیر جسم و جان حیوانی شود؟

نَک اَنَا مائیم رَسته از اَنا از اَنایِ پُر بَلایِ پُرعَنا (۴۱۳۰)

اکنون بدان که ما (ساحران مؤمن به خدای موسی) مظهر حقیقتِ منِ الهی هستیم، چرا که از قید و بند انانیّت مخلوق رهیده‌ایم، همان انانیّتی که آکنده از بلاهای پررنج و تَعَب است. [مراد از نخستین «اَنا»، منِ الهی و انانیّت حقّانی است. ساحران می‌گویند چون ما از قید و بند انانیّت مخلوق رسته‌ایم به منِ الهی پیوسته‌ایم و مظهر حق شده‌ایم. مولانا از زبان ساحران دعوی خداییِ فرعون و فرعون‌صفتان را از «اناالحق گفتنِ» منصور حلّاج و شطحیات بایزید مستثنی می‌کند چنانکه در مثنوی به کرّات این تمییز صورت گرفته است. دعوی فرعونی بواسطهٔ تقیّد به روح حیوانی است و شطحیات عارفانه بواسطهٔ رستن از مرتبهٔ نازل بشری.]

آن اَنایی بر تو ای سگ شُوم بود در حقِ ما دولتِ محتوم بود (۴۱۳۱)

ای سگ‌سیرت، آن انانیّت برای تو ناخجسته بود. در حالی که همان برای ما دولتی مسلّم بود. یعنی ای فرعون دعویِ اناالحقِ تو ناشی از نَفْس امّاره بود، لیکن در مورد ما سعادتی معنوی بود، زیرا ما کُلاً محو ذات الهی شده‌ایم. این اوست که منِ بشری ما را ربوده و یکسره در خود مستهلک کرده است.

گر نبودت این اَنایی کینه‌کَش کَی زدی بر ما چنین اقبالِ خَوش؟ (۴۱۳۲)

اگر این انانیّت کینه‌توزِ تو نبود کی ممکن بود که چنین سعادتِ خوبی به ما روی کند؟ یعنی با انتقام‌گیری تو ما از محبس دنیا خلاص می‌شویم و به ملک سرمدی می‌پیوندیم. پس خودخواهیِ انتقام‌گیرانهٔ تو ما را به اقبال جاودان می‌رساند.

شکرِ آن کز دارِ فانی می‌رهیم بر سرِ این دار پندت می‌دهیم (۴۱۳۳)

سپاس خدا را که از سرای فانی دنیا نجات پیدا می‌کنیم. و بالایِ چوبهٔ دار به تو

نصیحت می‌کنیم.

(۴۱۳۴) دارِ قتل ما، بُـراق[۱] رَحْـلَت[۲] است دارِ مُلکِ[۳] تو غرور و غَفْلت است

چوبهٔ داری که ابزار قتل ماست در واقع بُـراق سـفر مـاست. مـرکز اسـتقرار تـو (ای فرعون)، غرور و بی‌خبری است. یعنی ما با خرقه تهی کردن به سعادت اخروی می‌رسیم، اما تو همچنان بندیِ غرور و غفلتی.

(۴۱۳۵) این حیاتی، خُفیه در نقشِ مَـمات وآن مَماتی خُفیه در قِشرِ حـیات

این حیات، یعنی حیات معنوی در قالب مرگ پوشیده شده است. و آن مـرگ، یـعنی زندگانی حیوانی در پوششی از حیات پنهان شده است. [همین است کـه ظـاهربینان حـیات ظاهری را حیات حقیقی می‌پندارند و با تمام قوا به سوی آن می‌شتابند غافل از اینکه به مَهلَک می‌تازند.]

(۴۱۳۶) می‌نماید نـور، نـار و نـار، نـور ورنه دنیا کَـی بُـدی دارُالْـغُرور؟

در این جهان، نور به صورت آتش، و آتش به صورت نور جلوه می‌کند. و الّا دنیا کی به سرای غرور وصف می‌شد؟ [توضیح دربارهٔ «دارالغرور» در شرح بیت (۳۰۸۳) دفتر چهارم آمده است.]

(۴۱۳۷) هین مکن تعجیل، اوّل نیست شـو چون غروب آری، برآ از شرقِ ضَو

بهوش باش مبادا شتاب کنی. نخست به مقام فناء برس، و چون غروب کردی از مشرقِ نورانی طلوع کن. [منظور بیت: در گفتن اناالحق شتاب مکن، زیـرا اول لازم است کـه جـنبهٔ بشری و فرعونیِ خـود را در حـقیقتِ «اللّـه» ذوب کـنی و بـه مـقام فـناء بـرسی. و چـون مِنْ‌جمیع‌الجهات، نفی خودبینی کردی آنگاه شمس حقیقت از مشرق وجود تو طالع گردد. پس ظهور منِ الهی مستلزم فنای منِ بشری توست.]

---

۱. بُراق: ر.ک. شرح بیت (۵۵۲) دفتر چهارم.

۲. رَحْلَت: کوچیدن، سفر کردن.

۳. دار مُلک: پایتخت. در اینجا مرکز استقرار.

از اَنـــــایِ ازل دل دَنْگ[1] شـــد این اَنایی سرد گشت و ننگ شد (۴۱۳۸)

دل از انانیّت ازلی حیران شد. یعنی دل عارفِ باللّه از حقیقت منِ الهی متحیّر شـد. و انانیّت بشری سرد و رسوا گردید. یعنی موجودیت کاذب در برابر وجود حقیقی رنگ باخت و به مغاک فنا رفت.

زآن اَنایِ بی‌اَنَا خوش گشت جان شـــد جَـهان او از اَنـایِیّ جـهان (۴۱۳۹)

جان آدمی از انانیّتِ عاری از خودبینی‌های بشری زیبا می‌گردد و جان او به حدّی به صفا و لطافت رسید که از انانیّت دنیایی جهید و رهید. [وقتی که آدمی به منِ الهـی رسـد از من‌های کاذب دنیوی می‌جهد و می‌رهد.]

از اَنَا چون رَست، اکنون شد اَنـا آفـــرین‌ها بـــر اَنـــایِ بـــی‌عَنا (۴۱۴۰)

آدمی چون از من‌های کاذب رها شود به منِ‌حقیقی می‌رسد. آفرین‌ها بر این منِ عاری از رنج و تعبی که ناشی از گرفتار شدن به منِ کاذب است.

کو گُـریزان و، اَنـایی در پـی‌اش می‌دود چون دید وی را بی‌وی‌اش (۴۱۴۱)

او می‌گریزد و انانیّت به دنبالش. و چون انانیّت، او را بی‌خویش بیند به دنبالش می‌رود. یعنی هرگاه انسان از منِ کاذب خود پاک و مبرّا شود، منِ الهی بدو روی بنماید. [این وجه نیز احتمال می‌رود: هرگاه انسان از تعلّقات منِ کاذب رها شود و از مظاهر دنیوی بگریزد، دنیا و مافیها خواهشگرانه به دنبال او می‌افتد و خود را بدو عرضه می‌کند، ولی او اعتنایی نمی‌دارد. اما وجه اول مناسب‌تر است.]

طـــالبِ اویـــی، نگـردد طـالبت چون بمُردی طالبت شـد مَـطْلبت (۴۱۴۲)

تا وقتی که طالب اویی، او طالب تو نمی‌شود، اما همینکه مُردی، مطلوبِ تـو طـالبت می‌شود. یعنی شرطِ طلبِ هویّت الهی، فانی کردن وجود مجازی است. [تا وقتی که منِ کاذبِ خود را محو نکرده باشی نمی‌توانی خود را طالب حقیقت الهی بدانی هرچند که در لفظ، دعویِ

---

۱. دَنْگ: احمق، ابله، گیج.

آن را داشته باشی. چنانکه وقتی قطب‌الدین شیرازی (متبحّر در حکمت و طبّ و ریاضی و شارح **حکمةالاشراق** و **کلیات قانون**) به خدمت مولانا رسید گفت: راه شما چیست؟ مولانا فرمود: راه ما مُردن و نقد وجود خود به آسمان بُردن است. تا نمیری نرسی.]

(۴۱۴۳) زنده‌یی، کَی مُرده‌شُو شُویَد تو را؟ طالبی کَی مطلبت جُوید تو را

به عنوان مثال، تا وقتی که زنده باشی کی ممکن است که مُرده‌شو تو را بشوید؟ همینطور تا وقتی که (فقط به زبان) طالبِ وجود حق باشی، چگونه ممکن است که حق تو را طلب کند؟ [عبداللّه تُستری (عارف قرن سوم) در بیان مقام **توکّل** گفت که چنان باش که میّت در دست غسّال. یعنی باید در برابر حضرت حق از وجود کاذب خود کاملاً فانی شوی و مصراع اول ناظر بدین گفتار است.

رسم اینست که مُرده را به مُرده‌شوی بسپارند ولی تا به حال دیده نشده است که زنده را به مرده‌شوی بسپرند. در این بیت «مُرده‌شوی» کنایه از حضرت حق، و «زنده» کنایه از انسانی است که هنوز به وجود مجازی خود زنده است. پس به قول مولانا «مرده باید بود پیش حکم حق».]

(۴۱۴۴) اندرین بحث ار خِرَد ره‌بین بُدی فخرِ رازی رازْدانِ دین بُدی

در این بحث اگر عقل جزئی می‌توانست راه حق را ببیند، امام فخر رازی بر اسرار دین وقوف پیدا می‌کرد. [«امام فخر رازی» در اینجا جنبهٔ تمثیلی دارد. او نمایندهٔ تامّ و تمام خِرْدورزی‌های مَدْرَسی است. به شرح بیت (۳۳۵۵ـ۳۳۵۳) دفتر چهارم رجوع شود. مولانا در این بیت از وجهی امام فخر را مدح می‌کند و از وجهی قدح. اما قدحش بر مدحش می‌چربد. چون از یک طرف او را اعقل عقلا می‌داند، و از طرف دیگر وی را در فهم فنایِ عارفانه قاصر می‌شمرد.]

(۴۱۴۵) لیک چون مَنْ لَمْ یَذُقْ لَمْ یَدْرِ بود عقل و تخییلاتِ او حیرت فزود

اما چون در مَثَل گفته‌اند که: «حلوایِ تَنْتَنانی تا نخوری ندانی[1]»، عقل و خیالات او،

---

۱. ر.ک. شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص ۱۶.

حیرت و سرگشتگی او را بیشتر کرد. [مَنْ لَمْ یَذُقْ لَمْ یَدْرِ لفظاً یعنی «هرکه نچشد نداند.» مَثَلی است از امثال رایج عربی که بدین صورت نیز آمده است: مَنْ لَمْ یَذُقْ لَمْ یَعْرِفْ[1]. و چون در فارسی ضرب‌المثلی بدین مضمون رایج است در شرح بیت فوق از آن استفاده شد. منظور بیت: درک مقام فناء و احوال عارفانه یافتنی است نه آموختنی. چنانکه مثلاً طعم نمک را کسی درمی‌یابد که آنرا بچشد، و الّا از طریق توصیف کسی به شوری نمک یا شیرینی عسل پی نمی‌برد. اگر درک احوال عارفانه آموختنی بود امام فخر که در عقلیات یگانهٔ دوران بود آنرا درک می‌کرد. ولی دیدیم که او در مرتبهٔ آراء عقلی و اوهام و خیالات نظری توقّف کرد و خارخار وسوسه و تزلزل به جانش افتاد.]

کی شود کشف از تفکّر این اَنا؟ آن اَنا مکشوف شد بعد از فنا (۴۱۴۶)

کی ممکن است که این «من» با تفکّر درک شود. یعنی ممکن نیست که منِ حقیقی و هویّت الهی را با مطالعه و خِرْدْوَرزی‌های بوالفضولانه فهم کرد. بلکه باید شخص به سلوک عملی پردازد. آن «من» یعنی منِ حقیقی و هویّت الهی فقط بعد از رسیدن به مقام فنای فِی‌اللّه حاصل می‌شود.

می‌فتد این عقل‌ها در اِفتقاد[2] در مَغاکیِّ حُلول و اتّحاد (۴۱۴۷)

زیرا این عقولی که فقط امور جزئی را می‌بینند در طول بررسی و جُستارِ خود به گودالِ حلول و اتّحاد می‌افتد. [در اینجا مولانا حساب وحدت وجودیّه را از مذهب حلولیّه متمایز می‌شمرد. و این تمییز به کرّات در مثنوی صورت گرفته است. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۳۸) همین دفتر و بیت (۲۱۱۵) دفتر چهارم. معنی «اتحاد» نیز در شرح بیت (۱۰۳) دفتر دوم آمده است.]

ای اَیازِ گشته فانی ز اقتراب[3] همچو اختر در شعاعِ آفتاب (۴۱۴۸)

ای ایازی که از شدّت قرب به حضرت حق به مقام فناء رسیده‌ای، درست مانند

---

۱. ر.ک. مختارنامه، ص ۳.

۲. اِفْتِقاد: جُستنِ چیز گم شده.

۳. اِقْتِراب: نزدیکی جستن.

ستاره‌ای که در پرتو آفتاب محو می‌شود. [«ایاز» خطاب است به هر عارف کامل و سالک واصل.]

(۴۱۴۹) بلکه چون نطفه مُبَدَّل تو به تن نه از حُلول و اتّحادی مُفْتَتَن[۱]

بلکه توان گفت که فنای تو در حق، در این تمثیل بیان می‌شود: تو همچون نطفه به بدن مبدّل شده‌ای، نه آنکه مفتونِ حلول و اتحاد شوی. [بیت فوق تمثیلی است عالی در بیان فنای فِی‌اللّه. گرچه فنای عارفانه به گفت درنمی‌آید، لیکن ذکر امثال برای تقریب اذهانِ خالی از غرض و مرض مفید و بلکه لازم است. چنانکه کتب سماوی مشحون از تشبیه و امثال است. مولانا می‌گوید فنایِ فِی‌اللّه علّتی خارجی و برون‌ذات ندارد، یعنی اینطور نیست که ناگهان امری حادث شود و جسمِ شخص منعدم گردد، بل فنا سیری استکمالی و درون‌ذات است، چنانکه مثلاً نطفه با حرکت جوهری و انشراحِ قوا و استعدادهای نهفتهٔ خود به انسانی کامل مبدّل می‌گردد. گویا از همان آغاز که مصطلحات صوفیه رواج یافته بود بدفهمی‌هایی چه از ناحیهٔ عوام صوفیه و چه مخالفان آنان صورت می‌گرفته است، از اینرو ابونصر سرّاج طوسی در تصحیح اینگونه کژفهمی‌ها بطور مبسوط سخن گفته است و فصولی از کتابِ خود را بدان اختصاص داده است. از جمله در باب فناء گوید: عدّه‌ای در مبحث فناء خیال کرده‌اند که مراد صوفیه از وجههٔ بشری همین قالب جسمانی است پس چنین استنتاج کرده‌اند که فنای وجههٔ بشری عبارت است از انعدام جسم. پس ترک هرگونه اکل و شُربی کرده‌اند تا جسم خود را مضمحل کنند و به مقام فناء برسند! در حالی که مراد اکابر صوفیه از وجههٔ بشری، اخلاق و خصوصیات پست بشری است. مانند جهل، حرص، مال‌دوستی، جاه‌طلبی و غیره. پس به مقام فناء رسیدن یعنی این صفات مذموم را از طریق کسب خصائل عالی و مکارم اخلاقی فانی کردن[۲]. وقتی که سالک همهٔ اوصافِ من و مایی خود را در اوصاف الهی مستهلک سازد دیگر همهٔ هستی خود را به رنگِ «هو» می‌بیند.]

(۴۱۵۰) عفو کن، ای عفو در صندوقِ تو سابقِ لطفی، همه مسبوقِ تو

ببخش ای کسی که بخشش در خزانهٔ کَرمِ توست. تو در لطف بر همه کس پیشی داری،

---

۱. مُفْتَتَن: شیفته، فریفته، مفتون.

۲. ر.ک. کتاب اللمع، ص ۴۲۶.

و همهٔ اهل لطف در اظهار لطف دنباله‌رو تو هستند. یعنی صفت لطف را از تو گرفته‌اند. [گرچه ظاهراً این بیت‌ها از زبان ایاز به سلطان محمود است، ولی در واقع مقولِ بنده‌ای مخلص است در خطاب به حضرت حق.]

من که باشم که بگویم: عفو کن؟ ای تو سلطان و خلاصهٔ امرِ کُن[1] (۴۱۵۱)

ای پادشاه و زبدهٔ مشیّت تکوینی، من کیستم که به تو بگویم: بندگانِ عاصی را عفو کن. [ولیِّ خدا در خصوص شفاعتِ مجرمان به حضرت حق عرضه می‌دارد: در جایی که تو خود مخزن لطف و سرچشمهٔ صفایی من کیستم که بیایم و به تو بگویم عاصیان را عفو کن؟! پس مقام شفاعت نیز لطف دیگری است که تو به این بندهٔ ناچیز عطا فرموده‌ای.]

من که باشم که بُوَم من با مَنَت؟ ای گرفته جمله منها دامنت (۴۱۵۲)

ای کسی که همهٔ «من»ها دست به دامانِ لطف و عنایت تو شده‌اند من کیستم که با منِ تو هستی یابم؟ یعنی ای خدایی که همهٔ هستی از تو پیدا شده و هر موجودی از وجود تو کسوتِ هستی یافته است، من کیستم که مدّعی شوم که به وجود بیکران تو پیوسته‌ام و به بقای تو باقی شده‌ام؟!

مجرم دانستنِ اَیاز، خود را در این شفاعت‌گری و عذرِ این جُرم خواستن، و در آن عذرگویی خود را مُجرم دانستن، و این شکستگی از شناختِ عظمتِ شاه خیزد که اَنَااَعْلَمُکُمْ بِاللّٰهِ وَأَخْشاکُمْ لِلّٰهِ. وَقالَ اللّٰهُ تَعالیٰ اِنَّما یَخْشَی اللّٰهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَمٰاءُ

من کَی آرم رحم، خِلْم‌آلود را؟ ره نمایم حِلْمِ علْم‌اَندود[2] **را** (۴۱۵۳)

این بیت نیز از ابیات مشکل مثنوی است و مایهٔ لغزش عدّه‌ای از شارحان. جمعی نیز با مشکلات آن درگیر نشده‌اند و به ترجمهٔ لفظ به لفظ قناعت کرده‌اند در حالی که مشکل بیت

---

۱. اَمرِکُن: ر.ک. شرح بیت (۱۷۸۹) و (۲۴۴۰) و (۲۴۶۶) دفتر اول.

۲. عِلْم‌اَندود: علیم، دانا. کسی که غرق در علم است. «اَندود» مصدر مرخّم است، اما در ترکیب، اندوده معنی می‌دهد مانند زَراندود و گِل‌اَندود.

فوق، مشکل لفظی نیست. اکبرآبادی و چند شارح دیگر «رحم» را به «حلم‌آلود» اضافه کرده‌اند و آنرا چنین معنی کرده‌اند: من کی می‌توانم بر امیران، مِهرِ آمیخته به خشم آورم؟ یعنی در حق آنان مهربانی ناقص کنم[۱]. اما بهتر اینست که «رحم» از «خلم‌آلود» منفک خوانده شود. «خِلْم» در لغت به معنی خشم و غضب است. و «خلم‌آلود» مخفّف «خِلم‌آلوده» به معنی غضبناک و خشمگین است. و در مصراع دوم، جایز است «حِلم» را هم به صورت اضافه خواند و هم فکِّ اضافه. در صورتی که «حلم» را به «علم‌اندود» اضافه کنیم بهتر است «حِلْم» را مؤوَّل به مشتق کنیم و در این صورت معنی «حلیم» از آن مستفاد می‌شود. و قاعدهٔ صرفی نیز این امر را جایز شمرده است از بابِ «زَیْدٌ عَدْل».

نیز طبق قاعدهٔ حذف مضاف جایز است که مراد از «حِلْم»، اهلِ حِلْم و اصحابِ حلم باشد. به هر حال معنی بیت با توجه به مطالب فوق اینست: من چگونه ممکن است که شخص خشمگین را به مهر و عطوفت دعوت کنم. یعنی ایاز که در اینجا تمثیلی از ولیِّ خداست از باب انکسار در برابر حق اعتراف می‌کند که من موجودی به خشم و قهر آلوده هستم، چنین کسی را چه‌سان توان بر سرِ مهر و محبت آورد؟ پس اینکه از تو (ای خدا) برای آن گنه‌کاران عفو می‌طلبم بدین معنی نیست که مهربانی من از تو بیشتر است، بل مقام شفاعت نیز نتیجهٔ لطف توست. اما معنی مصراع دوم: من چگونه می‌توانم شخصِ بردبارِ دانا را به بردباری و مهربانی هدایت کنم؟ یعنی این امر تحصیل حاصل است. چرا که تو ای خدا هم حلیمی و هم علیم. و چون حلمِ تو از روی علم است کامل‌العیار است. چنانکه در دعای ابوحمزهٔ ثمالی آمده است: فَلَکَ الْحَمْدُ عَلیٰ حِلْمِکَ بَعْدَ عِلْمِک. «پس ستایش از آنِ توست بر بُردباریت در عین دانشت». زیرا حلم بدون علم ارزش چندانی ندارد.

و اگر «حِلم» را از «علم‌اندود» منفک کنیم معنی مصراع دوم چنین است: من چگونه می‌توانم شخص دانا را به بُردباری دعوت کنم؟ یعنی اگر شخص حقّاً دانا و فرزانه باشد قهراً به صفت بردباری نیز متّصف است زیرا از لوازم کمال علم و عقل، بردباری است. پس ایاز (ولیِّ خدا) می‌گوید: شفاعت من از مجرمان بدین معنی نیست که (نَعُوذُبِاللّه) خداوندِ علیم را دعوت به رعایت حِلم و بُردباری کنم، بلکه این شفاعت را نیز او به من تفویض فرموده است. شارحی «خِلْم‌آلود» را مغضوبان درگاه معنی کرده که خلاف قاعده است. در مطلع این فصل حدیثی

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی ولی‌محمّد اکبرآبادی، دفتر پنجم، ص ۱۵۶.

نبوی آمده که مسلم و بخاری در صحیح خود نقل کرده‌اند[۱]. ترجمهٔ حدیث مذکور: «من از شما به خدا داناترم و از شما خداترس‌ترم.» همچنین در مطلع این فصل قسمتی از آیهٔ ۲۸ سورهٔ فاطر آمده است که ترجمهٔ آن اینست: «... از میان بندگان خدا تنها دانایان از او می‌ترسند...».

صد هزاران صَفْع[۲] را ارزانی‌ام گر زبونِ صَفْع‌ها گردانی‌ام (۴۱۵۴)

اگر مرا با سیلی، خوار و زبون سازی، سزاوار صدها هزار سیلی هستم. یعنی خداوندا من (ولیِّ خدا) در برابر تو بنده‌ای حقیرم و لایق این همه احسان نیستم، و احسان تو بر من از روی رحمت واسع توست. و الّا اگر مرا به قهر خود بگیری باز سزاوار شدیدترین قهر تو هستم.

من چه گویم پیشت؟ اِعلامت کنم؟ یا که وا یادَت دهم شرطِ کَرَم؟ (۴۱۵۵)

من در برابر تو چه بگویم؟ از چه چیزی آگاهت کنم؟ یا شرط بخشندگی را فرا خاطرت آرم؟

آنچه معلومِ تو نبود، چیست آن؟ و آنچه یادت نیست، کو اندر جهان؟ (۴۱۵۶)

آن چیست که بر تو معلوم نیست؟ کجاست چیزی در جهان که در خاطر تو نیست؟

ای تو پاک از جهل و، علمت پاک از آن که فراموشی کند بر وی نهان (۴۱۵۷)

ای کسی که از جهل پاکی و علم تو نیز از آن پاک است که فراموشکاری سبب شود که مطلبی از علم تو پوشیده مانَد. [همانطور که کراراً یادآور شدیم این ابیات ظاهراً از زبان ایاز خطاب به سلطان محمود است، لیکن بر حسب باطن، راز و نیاز و اظهار عجز بندهٔ خالص به درگاه حضرت حق است.]

هیچ کس را، تو کسی انگاشتی همچو خورشیدش به نور افراشتی (۴۱۵۸)

تو ای خدا، کسی را که واقعاً بیمقدار است، موجودی مهم محسوب داشتی و او را مانند

---

۱. ر.ک. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۲، ص ۳۳، و ج ۴، ص ۳۳۹.

۲. صَفْع: سیلی، کشیده.

خورشید، تابناک و منوّر فرمودی. [چنانکه در آیهٔ ۷۰ سورهٔ اِسراء فرمود: وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدَمَ وَ... رجوع شود به شرح بیت (۶۷) دفتر دوم.]

(۴۱۵۹) چون کَسَم کردی، اگر لابه کنم مُستمِع شو لابه‌ام را از کرم

حال که مرا موجودی گرانقدر محسوب داشته‌ای، اگر ناله و زاری کنم از رویِ کَرَم ناله‌ام را بشنو.

(۴۱۶۰) زآنکه از نقشم چو بیرون بُرده‌ای آن شفاعت هم تو خود را کرده‌ای

زیرا که تو مرا از نقشم خارج کرده‌ای، یعنی مرا از مرتبهٔ خودبینی و انانیّت به مرتبهٔ فنایِ فِی‌اللّه درآورده‌ای. مقام شفاعت را نیز تو به من عطا کرده‌ای. [«شفاعت» را نیز در واقع حضرت حق می‌کند اما از طریق اتحاد ظاهر و مظهر.]

(۴۱۶۱) چون ز رَختِ من تهی گشت این وطن تَرّ و خشکِ خانه نَبْوَد آنِ من

چون که این وطن از رخت و اسباب خالی شد، یعنی از آنرو که وطن وجودِ من از هویّت بشری و انانیتم خالی شد، دیگر تر و خشک این خانه از آنِ من نیست. یعنی هیچ چیز وجودِ من به من تعلّق ندارد بلکه به حضرت حق متعلّق است. چنانکه گفته‌اند: اَلْعَبْدُ وَ مٰایَمْلِکُهُ کٰانَ لِمَوْلاٰهُ. «بنده و هر آنچه دارد به صاحبش تعلّق دارد.» [پس اعطای مقام شفاعت به اولیاءاللّه برای تعظیم شأن آنان است نه آنکه خواستهٔ اولیاء با مشیّت حق در تزاحم است، مثلاً اینطور نیست که خدا بخواهد کیفر دهد، آنان پادرمیانی کنند. بلکه شفاعت نیز اعطای لطف الهی است منتهی از طریق بندگان خالص و مخلصش. توضیح پیرامون شفاعت و آیاتِ مربوط بدان در شرح بیت (۱۷۸۴) دفتر سوم آمده است.]

(۴۱۶۲) هم دعا از من روان کردی چو آب هم نباتش بخش و دارَش مُستَجاب

خداوندا، تو که دعا را مانند آب در وجودم جاری کردی، پس به آبِ دعایم سبزه و خرّمی بخش و آنرا به اجابت رسان. [در برخی از نسخه‌ها به جای «نبات‌بخش»، «ثبات‌بخش» آمده است. یعنی دعا را در وجودم ثابت و راسخ گردان. این وجه نیز صحیح است. اما در نسخ معتبر «نبات» آمده است.]

هم تو بودی اوّل آرندهٔ دعا　　هم تو باش آخِر اجابت را رَجا　　(۴۱۶۳)

خداوندا، دعا را در آغاز تو در وجودم پدید آوردی و در آخر نیز تو در اجابت دعایم مایهٔ امید من باش.

تا زنم من لاف کان شاهِ جهان　　بهرِ بنده عفو کرد از مُجْرِمان　　(۴۱۶۴)

تا من لاف زنم که آن شاهِ جهان به خاطر بنده‌ای، گنه‌کاران را بخشید.

درد بودم سر به سر من خودپسند　　کرد شاهم داروِی هر دردمند　　(۴۱۶۵)

پیش از آنکه به شرافت الهی مشرّف شوم منِ خودپسند یکپارچه درد و رنج بودم. ولی شاه حقیقیِ جهان، مرا دوای هر دردمندی قرار داد.

دوزخی بودم پُر از شور و شری　　کرد دستِ فضلِ اویم کَوثری[1]　　(۴۱۶۶)

پیش از این، جهنمی آکنده از شرّ و فتنه بودم، لیکن دست لطف آن شاه، مرا به یک چشمهٔ کوثر مبدّل فرمود. [یایِ «کوثری» هم جایز است یای وحدت باشد و هم نسبت. اگر یای نسبت فرض شود یعنی شاه حقیقی به وجود من خاصیت چشمهٔ بهشت را بخشید.]

هر که را سوزید دوزخ در قَوَد[2]　　من بِرویانَم دِگَر بار از جسد　　(۴۱۶۷)

هر کس را که دوزخ را به خاطر کیفر دادن می‌سوزاند، من بار دیگر او را از جسدش می‌رویانم. یعنی بوسیلهٔ شفاعت بار دیگر او را زنده می‌کنم و حیات طیّبه می‌دهم.

کارِ کوثر چیست؟ که هر سوخته　　گردد از وی نابِت[3] و اندوخته　　(۴۱۶۸)

کار چشمهٔ کوثر چیست؟ کارش اینست که هرعضو سوخته‌ای به برکت آب آن چشمه بروید و به حالتِ آغازینش درآید. [کار عارف اینست که سوختگان نَفْس و هویٰ را با

---

۱. کَوْثر: ر.ک. شرح بیت (۱۹۰۱) دفتر اول.

۲. قَوَد: قصاصِ نَفْس، کشتن قاتل به انتقام مقتول. در اینجا به معنیِ مطلقِ کیفر است.

۳. نابِت: روینده.

آب عرفان و ایقان حیات پاک الهی و معنوی بخشد.]

(۴۱۶۹) قطره قطرهٔ او مُنادیِ کرم کآنچه دوزخ سوخت، من باز آورم

هر قطرهٔ چشمهٔ کوثر ندایِ بخشش سر می‌دهد و می‌گوید: من هر آنچه را که دوزخ سوزانده است جبران می‌کنم.

(۴۱۷۰) هست دوزخ همچو سرمایِ خزان هست کَوْثر چون بهار ای گُلْسِتان

دوزخ مانند سرمای پاییز است. یعنی همانطور که سرمای پاییز برگ و بارِ درختان را می‌خوشاند، سرمای نَفْسِ امّاره نیز برگ و بارِ درخت روح را خشک و پژمرده می‌سازد. اما ای گلستان، چشمهٔ کوثر مانند فصل بهار است. یعنی عارفانِ روشن‌بین مانند فصل بهار، درختانِ خوشیده و به خواب رفتهٔ آدمیان را سرسبز و بیدار می‌سازند.

(۴۱۷۱) هست دوزخ همچو مرگ و خاکِ گور هست کوثر بر مثالِ نَفخِ صُور[1]

دوزخ مانند مرگ و خاک قبر است. یعنی همانطور که مرگ، حیات را زائل می‌کند و خاک قبر، دلِ داغداران را سرد می‌کند، دوزخِ نفس نیز روحِ آدمیان را می‌کُشد و قلب آنان را از حقایق الهی سرد و پژمرده می‌کند. اما چشمهٔ کوثر، یعنی وجود عارفان مانند نفخهٔ صور اسرافیل است که در کالبدهای مُرده جان می‌دمد.

(۴۱۷۲) ای ز دوزخ سوخته اجسامتان سویِ کوثر می‌کَشَد اِکرامتان

ای کسانی که بوسیلهٔ دوزخ بدن‌هایتان سوخته شده است، کرم الهی شما را به سوی کوثر می‌کشد. یعنی ای سوختگان نَفْس و هویٰ، احسان الهی شما را به سوی چشمهٔ عرفان و ایقان می‌کشاند.

(۴۱۷۳) چون خَلَقْتُ اَلْخَلق کَی یَرْبح عَلَیّ لطفِ تو فرمود ای قَیّومِ حَیّ

ای خداوندی که به تدبیر امور خلایق قائمی و زنده، چون که لطف و احسان تو فرمود:

---

۱. نفخِ صُور: ر.ک. شرح بیت (۷۴۶) و (۲۰۷۹) دفتر اول.

«بیافریدم آفریدگان را تا از من سود برند». [این بیت شرط و بیت بعدی جزای شرط است.

قَیُّوم صیغهٔ مبالغهٔ از قامَ یَقُومُ قِیاماً (=ایستادن) است. در اصل «قَیْوُوم» بوده که واوِ اول به یاء منقلب شده و سپس دو حرف همجنس درهم ادغام شده است، چنانکه «قِیام» نیز در اصل «قیوام» بوده است. با آنکه «قَیُّوم» را در برخی از ترجمه‌های قرآن کریم «پاینده» معنی کرده‌اند لیکن معنی دقیق آن قائم به تدبیر امور خلایق است[۱]. این لفظ سه بار در قرآن کریم آمده است و در هر سه مورد به همین معنی است.]

لا لِاَنْ اَرْبَح عَلَیْهِم جودِ توست که شود زو جمله ناقص‌ها درست (۴۱۷۴)

«نیافریدم که من از آنان بهره‌مند شوم» بخشش توست که به سبب آن همهٔ موجودات ناقص به کمال می‌رسند. [در دو بیت اخیر به این حدیث قدسی اشاره شده است: **یَقُولُ اللّهُ عَزَّ وَ جَلَّ اِنَّما خَلَقْتُ الْخَلْقَ لِیَرْبَحُوا عَلَیَّ وَ لَمْ اَخْلُقْهُمْ لِاَرْبَحَ عَلَیْهِمْ**. «خداوند فرماید: آفریدم آفریدگان را تا از من سود برند و نیافریدم ایشان را تا از آنان سود برم.» مضمون این حدیث در کلام حضرت علی(ع) نیز آمده است.]

عفو کن زین بندگانِ تن‌پرست عفو از دریایِ عفو اَوْلیٰ‌تر است (۴۱۷۵)

گناهِ این بندگانِ تن‌پرست را ببخش. یعنی گناه کسانی را که اسیر جسم و شهوات هستند عفو فرما، زیرا بخشش از دریای بخشش سزاوارتر است.

عفوِ خَلقان همچو جُو و همچو سیل هم بدان دریایِ خود تازند خیل[۲] (۴۱۷۶)

صفت عفو در مردم مانند جویبار و سیلاب به سوی مرکز عفو که همانا دریای رحمت الهی است روان است.[این بیت تأکیدی است بر مضمون بیتِ پیشین. یعنی همانطور که عفو از دریای عفو سزاوارتر است، همهٔ عفوها مانند جویبار و سیلاب به مرکز عفو یعنی به حضرت حق رجوع می‌کند. و هر عفو و بخششی که در این جهان دیده می‌شود سرچشمه‌اش لطف الهی است.]

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۲، ص ۳۶۲، **کشاف** (زمخشری)، ج ۱، ص ۳۰۰، **المفردات** (راغب)، ص ۴۱۷.
۲. خَیل: رمهٔ اسبان. مجازاً به سوارکار نیز اطلاق شود. جمع: خُیول.

(۴۱۷۷) عفوها هر شب ازین دلْ‌پاره‌ها چون کبوتر سویِ تو آید شَها

شاها، جمیع بخشش‌ها هر شب از این دل‌های پاره مانند کبوتر به سوی تو پرواز می‌کنند. یعنی خداوندا هر شب ندایِ اَلْعَفو اَلْعَفْوِ بندگان دلْخسته به بارگاه تو می‌رسد و از تو طلب بخشش می‌کنند.

(۴۱۷۸) بازِشان وقتِ سَحَر پَرّان کنی تا به شب محبوسِ این اَبدان کنی

دوباره به‌هنگام سَحَر آن کبوتران را می‌پَرانی تا به بدنِ بندگان درآیند و در این زندان تا شبانگاه محبوس بمانند. [چنانکه در بیت (۳۸۹ـ۳۸۸) دفتر اول فرماید:

هر شبی از دامِ تن ارواح را می‌رهانی، می‌کَنی اَلواح را
می‌رهند ارواح هر شب زین قفس فارغان از حکم و گفتار و قصص]

(۴۱۷۹) پَرزنان، بارِ دگر در وقتِ شام می‌پَرَند از عشقِ آن ایوان و بام

شبْ‌هنگام بار دیگر دل‌های عفوْخواهِ بندگان به سبب عشق به سوی بام و ایوان تو (حضرت حق) پرواز می‌کنند.

(۴۱۸۰) تا که از تن تارِ وُصْلت[1] بِسکُلند پیشِ تو آیند کز تو مُقبل[2]اند

تا آنکه بالاخره تارِ پیوند و اتّصال خود را از جسم پاره کنند و پیش تو آیند، زیرا که به لطف تو نیکبخت شده‌اند. یعنی ارواح بندگان در دورهٔ تقیّدشان به دنیا هر شب نزد تو آیند، و چون مرگ در رسد، برای همیشه پیوند خود را از جسم و کالبد می‌گسلند و به نزد تو می‌آیند.

(۴۱۸۱) پَرزنان، ایمن ز رَجعِ سرنگون در هوا، که اِنّااِلَیْهِ راجِعون

این جانها، یعنی ارواح صلحا به سوی بارگاه الهی پَر می‌گشایند در حالی که از بازگشت قهقراییِ خود ایمن هستند و در فضا می‌گویند: ما به سوی او باز می‌گردیم. [«رَجْع»

---

۱. وُصْلَت: پیوند خوردن، اتّصال. جمع: وُصَل.
۲. مُقْبِل: صاحبِ اقبال، نیکبخت.

در لغت به معنی بازگشتن است. «رَجْعِ سرنگون» یعنی بازگشتِ مذموم و قهقرایی. در مصراع دوم قسمتی از آیهٔ ۱۵۶ سورهٔ بقره تضمین شده است. رجوع شود به شرح بیت (۱۱۴۱) دفتر اول.]

بانگ می‌آید تَعالَوْا زآن کرم بعد از آن رَجْعَت، نماند آن حرص و غم (۴۱۸۲)

از خزانهٔ کَرَم الهی بانگ می‌رسد که «بیایید». پس از آن بازگشت دیگر هیچ حرص و اندوهی برای شما نیست. [حضرت حق به ارواح بندگان که از کالبد جسمانی برای همیشه رسته‌اند و به حریم الهی درآمده‌اند نوید می‌دهد که در بارگاه حق از اوصاف پست بشری هیچ خبری نیست بلکه کمال در کمال است. برای توضیحِ «تَعالَوْا» رجوع شود به شرح بیت (۲۰۰۴) و (۲۰۰۶) دفتر چهارم.]

بس غریبی‌ها کشیدیت از جهان قدرِ من دانسته باشید ای مِهان (۴۱۸۳)

حضرت حق به ارواح بندگان صالح فرماید: در دنیا غربتِ بسیار تحمّل کردید و زین پس قدر مرا می‌دانید. [چنانکه سعدی گفته است: قدر عافیت کسی داند که به مصیبتی گرفتار آید.]

زیرِ سایهٔ این درختم، مستِ ناز هین بیندازید پاها را دراز (۴۱۸۴)

آنگاه حضرت حق به آنان فرماید: در زیر سایهٔ درخت لطف و عنایتم سرمست و شادکام بیآرمید. [«پا دراز کردن» کنایه از آرامیدن و استراحت کردن است. چنانکه وقتی مسافری از سفری طولانی و پررنج به خانه بازمی‌گشت. اهل خانه فرشی در کنار باغچه و زیر سایهٔ خنک درختان پهن می‌کردند و به او می‌گفتند با خیال راحت پاهایت را دراز کن. یعنی بی‌هیچ ملاحظه‌ای استراحت کن. خداوند نیز به صلحا می‌فرماید حال که از غربتکدهٔ دنیا به حضور من آمده‌اید آسوده‌خاطر باشید که لَاخَوْفٌ عَلَیکُمْ وَ لَا حُزْنٌ عَلَیْکم.]

پای‌هایِ پُر عَنا از راهِ دین برکنار و دستِ حُوران خالدین (۴۱۸۵)

پاهای خود را که در راه دین رنج بسیار تحمّل کرده‌اند در آغوش و دستان حوریان جاودان بهشتی دراز کنید. [دراز کنید تا آنها با نوازش خود خستگی و رنج سفر شما را برطرف کنند. مصراع اول به عنوان صفت برای «پاها» در بیت پیشین است. یعنی همان پاهایی که در راه دین و ایمان رنج کشیده‌اند.]

(۴۱۸۶) حُـوریان گشـته مِـغَمِّز[۱]، مـهربان کز سفر باز آمدند ایـن صـوفیان

حوریان بهشتی با محبت به یکدیگر اشاره می‌کنند که این صوفیان از سفر بازگشته‌اند. یعنی از سفر دنیا به منزل آخرت رجوع کرده‌اند. [با توجه به معنی دیگر «مُغَمِّز» مصراع اول بدین شرح است: حوریان بهشتی با مهربانی به نوازش صوفیان می‌پردازند. مراد از «صوفیان» در اینجا پاکانِ از بندِ هویٰ رسته است خواه مترسّم به رسم صوفیه باشند و خواه نباشند.]

(۴۱۸۷) صوفیانِ صافیان چون نـورِ خَـور مدّتی افـتاده بـر خـاک و قَـذَر[۲]

حوریان می‌گویند: این صوفیانِ باصفا همچون خورشید، مـدّتی بـر زمـین و پـلیدی تابیدند. یعنی بندگان صالح مدتی در دارِ دنیا توقّف کردند.

(۴۱۸۸) بی‌اثر پاک از قَـذَر بـاز آمـدند همچو نورِ خور سویِ قُرصِ بـلند

بی‌آنکه اثری از آن پلیدی بر قلب و روحشان نشسته باشد به بارگاه الهی بـازگشتند. چنانکه نور خورشید به سوی کُرهٔ خورشید بازمی‌گردد. یعنی عارفانِ باللّه با آنکـه در دنـیا می‌زیَند ولی گرد و غبار تعلّقات بر دامنِ قلبشان نمی‌نشیند.

(۴۱۸۹) این گروهِ مُجرمان هـم ای مَـجید جمله سرهاشان به دیواری رسید

ای بزرگوار، سرِ همهٔ این جماعت گناهکار به دیواری رسیده است. یعنی جملگی نادم و پشیمان شده‌اند. [این بیت و ابیات بعدی هم جایز است رجوع به حکایت ایاز باشد، و هم جنبهٔ تمثیلی داشته باشد. و همچنان خطاب انسان کامل به حضرت حق باشد.]

(۴۱۹۰) بر خطا و جُرمِ خود واقف شـدند گرچه ماتِ کَـعْبَـتینِ[۳] شَـه بُـدند

اگرچه بوسیلهٔ دو طاسِ شاه مات شده‌اند، ولی به لغزش و گناهِ خود پی برده‌اند. [اگر حمل بر ظاهر گردد ایاز می‌گوید: ای سلطان محمود تو با خلعت و جوایز خود امیران را خام کردی. و اگر حمل بر باطن شود ولیّ شفاعتگر به حضرت حق عرضه می‌دارد: تو با اِمهال و

---

۱. مُغَمِّز: کسی که با چشم و ابرو اشاره می‌کند. در فارسی به معنی دلّاک و مشت و مال دهنده نیز آمده است.
۲. قَذَر: پلیدی، ناپاکی.
۳. کَعْبَتین: دو طاسِ تخته نرد که معمولاً از استخوان می‌سازند.

استدراج، گنه‌کاران را به گناه بیشتر انگیختی، ولی در هر صورت نادم و پشیمان شده‌اند. نیکلسون مراد از «کعبتین» را تقدیر الهی می‌داند[۱].]

رُو به تو کردند اکنون اه‌کُنان ای که لطفت مُجرِمان را رَه‌کُنان (۴۱۹۱)

ای کسی که لطف تو راه هدایت و فلاح را به گنه‌کاران نشان می‌دهد اینک آنان رو به درگاه تو آورده‌اند.

راه دِه آلودگان را، اَلْعَجَل در فُراتِ عفو و عَینِ مُغْتَسَل (۴۱۹۲)

هرچه سریعتر این افراد آلوده به گناه را به رودخانهٔ عفو و چشمهٔ شُست و شو در آور. [«اَلْعَجَل»، معمولی است که عاملش حذف شده است. یعنی شتاب کن. رجوع شود به شرح بیت (۳۲۳۶) دفتر چهارم. «مُغْتَسَل» اسم مکان از مصدر اغتسال به معنی محل شُست و شُو است. در اینجا چون صفت «عین» واقع شده معنی مصدری می‌دهد. این لفظ متّخذ از آیهٔ ۴۲ سورهٔ ص است. رجوع شود به شرح بیت (۲۰۹۶) دفتر اول. «فُرات» در اینجا به معنی مطلقِ رود بزرگ است.]

تا که غسل آرند زآن جُرمِ دراز در صفِ پاکان روند اندر نماز (۴۱۹۳)

تا خود را از آن گناهِ فراوان بشُویند و در صف پاکدلان به نماز و نیایش ایستند.

اندر آن صف‌ها، ز اندازه برون غرقگانِ نورِ نَحْنُ‌الصّافُّون (۴۱۹۴)

در آن صفوف که طولشان از اندازه بیرون است مستغرقان دریای نور گویند: ماییم صف‌زنندگان. [در مصراع دوم قسمتی از آیهٔ ۱۶۴ سورهٔ صافّات تضمین شده است. رجوع شود به شرح بیت (۳۴۱۵) دفتر اول.]

چون سخن در وصفِ این حالت رسید هم قلم بشکست و هم کاغذ درید (۴۱۹۵)

چون سخن به وصف این احوال رسید، هم قلم شکسته شد و هم کاغذ، پاره گردید. یعنی اسرار

---

۱. ر.ک. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۹۶۴.

عفو و بخشش الهی بر ما پوشیده است و نباید عفو و انتقام حق را با معاییر ناقص خود بسنجیم.

(۴۱۹۶) بحر را پیمود هیچ اُسکُرّه‌ای[۱]؟ شیر را برداشت هرگز بَرّه‌ای؟

به عنوان مثال آیا هیچ کاسه‌ای می‌تواند آبِ دریا را بپیماید؟ آیا ممکن است که بَرّه‌ای، شیری را شکار کند؟ [«پیمودن» معانی متعدّدی دارد از جمله به معنی اندازه گرفتن، اندازه گرفتن با پیمانه، پیمودنِ راه و طی کردن مسافت. همهٔ این معانی در اینجا سازگار می‌آید. مراد بیان امر محال است. یعنی با کاسه نمی‌توان آب دریا را پیمانه پیمانه خالی کرد، یا با کاسه نمی‌توان آب دریا را اندازه گرفت، یا کاسه مانند کشتی نمی‌تواند مسافت دریا را طی کند. پس ذکر اسرار الهی با بیان و بَنان امری محال است.]

(۴۱۹۷) گر حجاب استت برون رَوْ ز احتجاب تا ببینی پادشاهیِ عُجاب[۲]

اگر از فهم این سخنان اسرارآمیز در حجابی، از حجاب بیرون آ تا سلطنت شگفت‌انگیز معنوی را ببینی.

(۴۱۹۸) گرچه بشکستند جامت قومِ مست آنکه مست از تو بُوَد عذریش هست

اگرچه مردمِ مست و غافل، جام تو را شکستند، اما کسی که از تو مست شده عذرش مقبول است. [درست است که گنه‌کاران امر و نهی تو را نقض کرده‌اند، ولی چون از بادهٔ عفو و کرم تو سرمست شده‌اند پس بر انجام گناه دلیر و گستاخ گشته‌اند. چنانکه در بیت (۴۰۹۶) همین دفتر فرماید:

جز که عفوِ تو که را دارد سند؟ هر که با امرِ تو بی‌باکی کند

مراد از «جام» امر الهی است.]

(۴۱۹۹) مستیِ ایشان به اقبال و به مال نه زبادهٔ توست؟ ای شیرین‌فِعال

ای خوش‌رفتار، آیا مستی آنان به حشمت دنیوی و مال و ثروت از بادهٔ تو

---

۱. اُسکُرّه: کاسهٔ گِلین، پیمانه‌ای بوده است برای اندازه‌گیری دارو. معنی اخیر نیز سازگار است. بدون تشدید نیز صحیح است.

۲. عُجاب: بسیار عجیب.

نیست؟ [یعنی خداوندا اینکه مردمِ غافل این همه مست ظواهر دنیوی‌اند آیا به خاطر این نیست که از بادهٔ عفو و بخشش تو مست شده‌اند؟ پس اگر تو اینقدر بخشنده و آمرزنده نبودی انسانها کمتر به ارتکاب گناه روی می‌آوردند. چنانکه در ادعیهٔ مأثوره آمده است که حلم و عفو تو مرا به گناه دلیر کرده است.]

ای شهنشه مستِ تخصیصِ تو اَند عفو کن از مستِ خود، ای عفوْمَند (۴۲۰۰)

ای شاهنشاه، آنان از اختصاص یافتن به تو مست شده‌اند. ای بخشنده، کسی را که مستِ توست ببخش. [انسانها از اینکه به تو انتساب دارند و تو آنان را بر جمیع موجودات برتری و شرافت بخشیده‌ای سرمست شده‌اند. مراد از «تخصیص» در اینجا و بیت بعدی فضل و کرمی است که حق‌تعالی به انسانها اختصاص داده است. و آن فضل و کرم مخصوص، انسان را اشرف کائنات کرده است.]

لَذّت تخصیصِ تو وقتِ خِطاب آن کند که نآید از صد خُم شراب (۴۲۰۱)

وقتی که تو بنده را مورد خطاب قرار می‌دهی و او را بدین شرافت مشرّف می‌گردانی چنان لذّتی می‌بخشد که صد خمرهٔ شراب نمی‌تواند چنین مستی و لذّتی را به او دهد.

چونکه مستم کرده‌یی، حَدَّم مزن شرع، مَستان را نبیند حد زدن (۴۲۰۲)

حال که مرا مست کرده‌ای بر من حدّ جاری مکن، زیرا شریعت اجرای حدّ را بر افرادِ مست جایز نمی‌داند. [حَدّ، اجرای مجازاتی شرعی است که مقدار آن معیّن است. شرابخوار را در حالت مستی حدّ نمی‌زنند، بلکه صبر می‌کنند تا هوشیار شود، و آنگاه حدّ را بر او جاری می‌کنند. منظور بیت: بندهٔ عاشق به خدا می‌گوید: تو مرا از بادهٔ عشق و مغفرتت چنان مست کرده‌ای که به حدود و قیود مرسوم درنمی‌آیم. و تا در حالتِ مستی عشق تو هستم مرا مورد قهر و کیفرت قرار نمی‌دهی.]

چون شوم هُشیار آن‌گاهم بزن که نخواهم گشت خود هُشیار من (۴۲۰۳)

وقتی که بهوش آمدم مرا حدّ بزن، اما من هرگز بهوش نمی‌آیم. [این ابیات تماماً از مستیِ عارفانه و سُکرِ مافوقِ عقل و هوش سخن می‌گوید. یعنی بنده‌ای که شراب عشق الهی را

نوشیده اِلَی‌الابد در حالت مستی است، برخلاف باده‌های دنیایی که مستی‌اش موقتی است. «حدّزدن» در بیت فوق تعلیق به محال شده است. زیرا از یک طرف می‌گوید وقتی بهوش آمدم حدّم بزن و از طرف دیگر می‌گوید من بهوش آمدنی نیستم. پس نتیجه این می‌شود که حدّ جاری نگردد.]

(۴۲۰۴) هرکه از جام تو خورد ای ذُوالْمِنَن تا ابد رَست از هُش و از حَد زدن

ای صاحب نعمت‌ها، هر کس که از جام عشق تو نوشد تا ابد از هوش و حد زدن می‌رهد. [مراد از «هوش»، عقل جزئی و هوشیاری در امور دنیوی و نفسانی است، نه هوش و عقلی که موجب تعالی روحی انسان می‌شود. پس عاشق حق نه اسیر عقول جزئیه می‌شود و نه قهر الهی.]

(۴۲۰۵) خالِدینَ فی فَناءٍ سُکْرُهُمْ مَنْ تَفانیٰ فی هَواکُمْ لَمْ یَقُمْ

مصراع اول بیت فوق با دو نوع اِعراب ضبط شده است. یکی ضبط فوق که در نسخ معتبر آمده است و نیکلسون نیز آنرا بر ضبط دیگر ترجیح داده است، و دیگر ضبطی که در اکثر نسخه‌ها اِعمال شده است. و آن این است که «فناء» به «سُکرهم» اضافه شده است. در این حالت تنوین جرّ «فناء» ساقط می‌شود و کسره، به جای آن می‌نشیند، و «سُکر» نیز مجرور به اضافه می‌گردد و طبعاً ضمیر «هُمْ» به تبعیّت از کسرهٔ «رِ» «هِمْ» خوانده می‌شود.

ایراد نحوی ضبط اول اینست که ظاهراً «خالدین» را مبتدا، و «سکرهم» را خبر گرفته است که غلط است، زیرا مبتدا باید مرفوع باشد نه منصوب و مجرور. اما این ضبط از نظر قافیه مناسب می‌آید. ترجمهٔ بیت فوق بنا بر ضبط اول: مستی ایشان در حالت فناء جاودانه می‌ماند. هر کس در عشق شما فانی شود برنخیزد. یعنی هر کس در عشق عاشقان حقیقی محو شود دیگر با عقل و هوشِ جزئی و دنیایی قائم نمی‌شود. به عبارت دیگر عشق حقیقی، عقل و هوشی را که فقط به درد دنیاطلبی و ارضای نفسانیّات می‌خورد از عاشق حق سلب می‌کند. معنی بیت فوق بنا به ضبط دوم: آنان (عشّاق حق) در فنای مستی خود جاودانه خواهند ماند. معنی مصراع دوم در هر دو ضبط یکسان است و در فوق ملاحظه شد.

با آنکه مرحوم گولپینارلی در شرح خود ضبط اول را آورده است ولی در ترجمهٔ بیت فوق بر مبنای ضبط دوم عمل کرده است. چنانکه شارحی از متأخّران عکسِ او عمل کرده است. یعنی در متن، ضبط دوم را آورده است، و در ترجمه بر نهج ضبط اول رفته است.

فضلِ تو گوید دلِ ما را که: رَوْ ای شده در دوغِ عشقِ ما گِرو (۴۲۰۶)

فضل و احسان تو به دلِ ما می‌گوید: ای که گرفتارِ دوغ عشق مایی برو.

چون مگس در دوغِ ما افتاده‌یی تو نِه‌یی مست ای مگس تو باده‌یی (۴۲۰۷)

مانند مگس در دوغ ما افتاده‌ای. ای مگس تو دیگر مگس نیستی بلکه عین شرابی. یعنی ای بنده وجه بشری تو در عشق الهی محو شده و تو به وجه الهی ارتقاء یافته‌ای.

کرکسان، مست از تو گردند ای مگس چونکه بر بحرِ عسل رانی فَرَس (۴۲۰۸)

ای مگس، کرکس‌ها نیز از تو مست می‌شوند زیرا تو روی دریایِ عسل اسب می‌رانی. [شاید «کرکسان» عارفان بلندمرتبه را افاده کند، اما احتمال می‌رود اشارت باشد به آدمیان دنیااندیش و هویٰ‌پرستی که از کبر و جاه‌طلبی به جنبش می‌آیند[1]. منظور بیت: هر کس به عشق الهی درآید بس کبیر و متعالی گردد گرچه ظاهراً خُرد و ناچیز باشد. چنانکه در دیوان‌کبیر فرماید: «مگس در دوغِ ما بازست و عنقاست.»]

کوه‌ها چون ذرّه‌ها سرمستِ تو نقطه و پرگار و خط در دستِ تو (۴۲۰۹)

کوهها مانند ذرّات، از وجود تو سرمست هستند. نقطه و پَرگار و خطّ در دستِ توست. [بیانی است از تصرّف و سلطنت بیچون حضرت حق بر عالَم هستی.]

فتنه که لرزند از او لرزان توست هر گران‌قیمت گُهَر ارزانِ توست (۴۲۱۰)

فتنه که همگان از آن می‌ترسند از تو می‌ترسد. و هر گوهر گرانقیمت در برابر تو ارزان است.

گر خدا دادی مرا پانصد دهان گفتمی شرحِ تو ای جان و جهان (۴۲۱۱)

اگر خداوند به من پانصد دهان می‌داد ای جان و جهان، شرح تو را می‌گفتم [بس که تو عظیمی.]

---

۱. شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۹۶۵.

(۴۲۱۲) یک دهان دارم من،آن هم مُنکَسِر در خجالت از تو ای دانایِ سِر

ولی من فقط یک دهان دارم، آن هم از خجالت تو ای دانای به اسرار، شکسته و ناقص است.

(۴۲۱۳) مُنکَسِرتر خود نباشم از عدم کز دهانش آمدستند این اُمَم

اما من از عدم شکسته‌تر نیستم که این همه مخلوق از دهانِ او پدید آمده است. یعنی وقتی تو اراده بفرمایی از عدم و یا از کتم عدم هستی ظهور می‌کند تا چه رسد به من که وجود بخشیدی‌ام. پس اگر اراده کنی من می‌توانم دهانی یابم که تو را توصیف کنم.

(۴۲۱۴) صد هزار آثارِ غیبی منتظر کز عدم بیرون جهد با لطف و بِر

صدها هزار آثار غیبی در انتظارند تا به برکت لطف و احسان الهی از کَتْمِ عدم بیرون آیند.

(۴۲۱۵) از تقاضایِ تو می‌گردد سَرَم ای بِمُرده من به پیشِ آن کَرَم

ای خدایی که در برابر کَرَم و بزرگواریت فدا شوم، حتی جنباندنِ سَرَم نیز به اقتضای ارادهٔ تو صورت می‌گیرد.

(۴۲۱۶) رغبتِ ما از تقاضایِ تو است جذبهٔ حقّست هر جا رَهرو است

امیال و رغبت‌های ما نیز همه به اقتضای خواست و مشیّت توست. هرجا که سالکی وجود دارد، سلوک او به سبب جذبهٔ الهی است.

(۴۲۱۷) خاک، بی‌بادی به بالا بر جهد؟ کشتیی، بی‌بحر پا در رَه نهد؟

آیا خاک بدون وزش باد به هوا بلند می‌شود؟ و آیا کشتی بدون دریا می‌تواند حرکت کند؟

(۴۲۱۸) پیشِ آبِ زندگانی کس نَمُرد پیشِ آبت آبِ حیوان است دُرد

هیچکس با وجود تماس با آب حیات نمی‌میرد. در حالی که آب حیات در برابر آب عشق و جذبهٔ تو دُردِ بی‌خاصیت است.

آبِ حیوان قبلهٔ جانْ‌دوستان زآب باشد سبز و خندان بوستان (۴۲۱۹)

آب حیات، قبله‌گاهِ کسانی است که مشتاق جان‌اند، و باغها از آب سبز و خرّم می‌شوند. [مصراع دوم تمثیل مصراع اول است. یعنی همانطور که آب، بوستان را سبز و خرّم می‌کند آب حیاتِ عشق و جذبهٔ الهی نیز شیفتگان معنویت را حیات و نشاط می‌بخشد.]

مرگْ‌آشامان ز عشقش زنده‌اند دل ز جان و آبِ جان برکنده‌اند (۴۲۲۰)

کسانی که شراب مرگِ اختیاری را نوشیده‌اند به عشق حضرت حق زنده‌اند. اینان دل از جان و آبِ حیات برکنده‌اند. یعنی علاقه‌ای به حیات حیوانی ندارند.

آبِ عشقِ تو چو ما را دست داد آبِ حیوان شد به پیشِ ما کَساد (۴۲۲۱)

همینکه آب عشق تو نصیب ما شد، آب حیات در نظر ما چیز بی‌ارزشی جلوه کرد.

ز آب حیوان، هست هر جان را نَوی لیک آبِ آبِ حیوانی تُوی (۴۲۲۲)

درست است که هر جانی از آب حیات نشاط و تازگی می‌یابد، ولی منشأ اصلی آب حیات تویی. [«آب حیات» مظهر اسم «مُحیی» است. پس خودِ «مُحیی» سرچشمهٔ حیات است.]

هر دَمی مرگیّ و حَشری دادی‌ام تا بدیدم دستبُردِ آن کَرَم (۴۲۲۳)

خداوندا تو به من هر لحظه مرگ و قیامتی داده‌ای تا قدرتِ آن صاحب کرم را مشاهده کنم. [مناسب است با مضمون بیت (۱۱۴۲) دفتر اول:

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

و بیت (۷۹۹) همین دفتر:

صدهزاران حشر دیدی ای عَنود تاکنون هر لحظه از بَدْوِ وجود]

همچو خُفتن گشت این مُردن مرا ز اعتمادِ بعث کردن ای خدا (۴۲۲۴)

خداوندا چنان به روز قیامت اطمینان دارم که مرگ در نظرم خوابیدنی بیش نیست. [چنانکه مولانا در واپسین دم حیات خود به حسام‌الدین چَلَبی سفارش کرد که جسد مرا در

بالای لحد قرار ده که من از همه پیش‌تر خواهم برخاستن.]

(۴۲۲۵) هفت دریا[۱] هر دَم ار گردد سراب گوش گیری آوریش ای آبِ آب

اگر هفت دریا در هر لحظه به سرابی مبدل شود، ای سرچشمهٔ حیات و هستی، تو گوش آنها را می‌گیری و به هستی باز می‌گردانی.

(۴۲۲۶) عقل، لرزان از اجل وآن عشق، شوخ سنگ کَی ترسد ز باران چون کلوخ؟

عقل از مرگ می‌ترسد. ولی عشق، دلیر و گستاخ است. مثلاً سنگ کی مانند کلوخ از باران می‌ترسد؟ [مصراع دوم تمثیل مصراع اول است. عشق به سنگ و عقل جزئی به کلوخ و مرگ به باران تشبیه شده است. منظور بیت: عقل جزئی و صاحبان عقول جزئیه از مرگ و فنا می‌ترسند، ولی عشق و عاشقان از آن باکی ندارند.]

(۴۲۲۷) از صِحافِ مثنوی[۲] این پنجم است در بُروجِ چرخِ جان چون انجم است

این پنجمین دفتر از دفاتر مثنوی معنوی است که در برج‌های فلکِ جان مانند ستارگان می‌درخشد. یعنی دفاتر مثنوی مانند ستارگان تابان در آسمان لاهوت، سالکان را به مقصد می‌رساند.

(۴۲۲۸) ره نیابد از ستاره هر حواس جز که کشتیبانِ استارِه شناس

بجز کشتیبانِ ستاره‌شناس، هیچ حسّی نمی‌تواند راه را پیدا کند. یعنی هیچکس نمی‌تواند در بحر حقیقت رود مگر عارفان ربّانی که ملّاحان بحر حقیقت‌اند.

(۴۲۲۹) جز نظاره نیست قِسمِ دیگران از سُعودش[۳] غافلند و از قِران[۴]

نصیب و قسمت دیگران چیزی جز تماشا نیست، زیرا آنان از سعد و قِرانِ ستارگان

---

۱. هفت دریا: ر.ک. شرح بیت (۱۶۱۲) دفتر دوم.
۲. صِحافِ مثنوی: دفاتر مثنوی. صِحاف، جمعِ صحیفه به معنی نامه و کتاب.
۳. سُعود: ر.ک. شرح بیت (۱۲۸۸) دفتر اول.
۴. قِران: ر.ک. شرح بیت (۱۴۳۸) دفتر چهارم.

بی‌خبرند. [منظور بیت: آنان که فاقد اذواق و مواجید روحانی هستند از کتاب شریف مثنوی معنوی بهره‌مند نمی‌شوند مگر با ظاهر و قشرِ آن.]

آشنایی گیر شب‌ها تا به روز با چنین اِستارهای دیوسوز (۴۲۳۰)

شب‌ها تا به روز با چنین ستارگانِ شیطان‌سوزی اُنس و الفت پیدا کن. [هریک از ابیات مثنوی همچون شهابی است که شیاطین را می‌راند. رجوع شود به شرح بیت (۴۵۳۳) دفتر سوم.]

هر یکی در دفعِ دیوِ بَدْگُمان هست نفتْ‌اندازِ[1] قلعهٔ آسمان (۴۲۳۱)

هر یک از آنها در دژِ آسمان، به سوی شیاطینِ بداندیش آتش می‌بارد و آنان را می‌راند.

اختران با دیو همچون عقرب است مشتری را او وَلیُّ‌الْاَقْرَب است (۴۲۳۲)

گرچه ستارگان با شیطان مانند عقرب رفتار می‌کنند، یعنی او را نیش می‌زنند ولی همان ستارگان نسبت به طالبان حقیقت نزدیکترین دوست هستند. [در این بیت و ابیات بعدی کلمهٔ عقرب، مشتری، قوس، تیر، دلو، حوت، ثور، شمس و اسد هم در معنی لغوی خود بکار رفته و هم در معنی اصطلاحی آن. بنابر این مراد از «عقرب» هم کژدم است، و هم یکی از صورت‌های فلکی در منطقةالبروج. بنابر این هم می‌توان گفت که ستارگان آسمانِ حقیقت مانند عقرب، شیاطین را نیش می‌زنند. و هم می‌توان گفت که ستارگان آسمان، نسبت به شیاطین ترش‌رو و عبوس‌اند. زیرا صورت فلکی عقرب در احکام نجومی دلالت بر ترش‌رویی دارد. و «مشتری» لفظاً به معنی خریدار است. در اینجا مراد طالب و خریدار حقیقت است. بنابر این ستارگان آسمان حقیقت با طالب حقیقت بسیار دوستی می‌کنند. اما در احکام نجوم «مشتری»، سعد و خوش‌یمن است. یعنی ستارگان آسمان حقیقت با مردم نیکبخت دوستیِ بسیار می‌ورزند.]

قوس اگر از تیر دوزد دیو را دَلْوِ پُر آبست زرع و میو را (۴۲۳۳)

اگرچه «قوس»، شیطان ملعون را با «تیر» آماج خود قرار می‌دهد. ولی در عوض برای

---

۱. نفتْ‌اَنداز: صفت مرکب مرخّم فاعلی در اصل بوده است «نفت اندازنده» به معنی کسی که آتش می‌بارد.

زراعت و میوه و محصولات، دلوِ پُرآبی است. [«قَوْس» لفظاً به معنی کمان است. و در عین حال یکی از صورت‌های فلکی در منطقةالبروج و نهمین بُرج. «تیر» نام فارسی عُطارِد است. و «دَلْو» لفظاً به معنی سطل و در نجوم یکی از صورت‌های فلکی و یازدهمین برج.]

(۴۲۳۴) حُوت اگرچه کشتیِ غَی[۱] بشکند دوست را چون ثور کشتی می‌کند

«حوت» اگرچه کشتیِ گمراهی را می‌شکند، ولی برای دوست، مانند «ثَوْر» برای زراعت شخم می‌زند. [«حُوت» به معنی ماهی است، و در نجوم یکی از صورت‌های فلکی. «ثَوْر» نیز لفظاً به معنی گاو است و یکی از صورت‌های فلکی.]

(۴۲۳۵) شمس اگر شب را بدرَّد چون اسد لعل را زو خِلعتِ اطلس رسد

اگرچه خورشید، چادر سیاه شب را مانند «اسد» می‌درد، ولی لعل از پرتو خورشید جامهٔ فاخر اطلس به دست می‌آورد. [در این بیت به یک اعتقاد قدیمی اشارت شده است. و آن اینکه در معدن‌شناسی باستان عقیده بر این بود که اگر نور خورشید سال‌ها بر سنگ بتابد سنگ را به لعل و عقیق مبدّل می‌کند. در این باره رجوع شود به شرح بیت (۲۵۹۲) دفتر اول. «اسد» لفظاً به معنی شیر است و در نجوم یکی از صورت‌های فلکی. پس مولانا در ابیات اخیر گفت که مثنوی دو جنبهٔ قهر و لطف دارد. قهر آن متوجه حقیقت‌ستیزان است، و لطف آن متوجه حقیقت‌دوستان. چنانکه دربارهٔ صفت متضاد انسان کامل فرمود: همچو نی زهری و تریاقی که دید؟]

(۴۲۳۶) هر وجودی کز عدم بنمود سَر بر یکی زَهرست و بر دیگر شِکَر

هر موجودی که از کَتْمِ عدم به منصّهٔ وجود می‌رسد نسبت به یکی زهر است و نسبت به دیگری شِکَر. یعنی چون دنیا، دارِ نسبت‌هاست خیر و شرّ هر موجودی نسبی است.

(۴۲۳۷) دوست شو، وز خویِ ناخوش شو بَری تا ز خُمرِ زهر هم شِکَّر خوری

دوست باش و از خویِ بد دوری کن تا از خمرهٔ زهر نیز شِکَر بخوری.[وقتی از صفات

---

۱. غَیّ: گمراهی.

بد دوری گزینی می‌توانی هر امر قهرآمیزی را به لطف و صفا مبدّل کنی.]

زآن نشد فاروق را زَهری گزند که بُد آن تِریاقِ فاروقیش قند (۴۲۳۸)

از آن جهت زهر بر بدن فاروق (= عُمَر) اثر نکرد که پادزهرِ فاروقی برایش قند بود. [«فارُوق» لقب عُمَر بن خطّاب است. «تِریاقِ فاروق» در طب قدیم مجرّب‌ترین پادزهر به‌شمار می‌رفته است. و وجه تسمیهٔ آن اینست که میان جسم و سمّ فاصله می‌انداخت[1]. یعنی نمی‌گذاشت سمّ به بدن اثر نهد. زیرا «فاروق» صیغهٔ مبالغه از فرق است. این تریاق به صورت معجون درست می‌شد و یکی از اجزای آن گوشت افعی بود. بیت فوق ناظر است به روایتی که می‌گوید: امپراطور روم سفیری نزد خلیفه (عُمَر) فرستاد. در میان هدایای ارسالی او شیشه‌ای از زهر مُهلِک و قتّال بود. خلیفه سؤال کرد: این چیست؟ فرستادهٔ امپراطور گفت: اگر مثقالی از آن به دشمن خود بدهی درجا بمیرد. عُمَر بیدرنگ شیشهٔ زهر را سر کشید و نمرد. منظور بیت: اگر قلب و روح خود را از عوارض نفسانی بزدایی هر قهر و مرارتی را به لطف و شیرینی بدل خواهی کرد.]

تَمَّ الْمُجَلَّدُ الْخامِسُ مِنَ الْمَثْنَوِیِّ الْمَعْنَوِیِّ.

---

۱. ر.ک. کتاب الصیدنة، ص ۱۴۳.

فهرست اصطلاحات
و
کلید واژه ها

آیهٔ تطهیر (۱۴۹)
آب (۱۹۳۱)
اِدراکِ حسّی (۳۰۲۲)
اِدراکِ وجدانی (۳۰۲۲)
اِفرنگ (۲۲۶۹)
اَلله (۱۵۷۸)
بُحران (۳۶۱۱)
بحرانِ محمود (۳۶۱۱)
بحرانِ مذموم (۳۶۱۱)
بیت ← خانه
پَری‌دار (۳۲۴)
پَری‌خوان (۳۲۴)
تجلّی (۲۶۵۱)
تَحریمه (۲۹۸۶)
تحلیلِ نماز (۲۹۸۶)
تُخَمه (۱۷۴۷)
تَسُو (۲۰۸۱)
تعمّق (۵۵۸)
تیرِ امان (۳۷۰)
تیرِ شَه (۳۷۰)
جاه (۳۹۵) و (۳۹۶)
جنونِ اَدواری ← جنونِ دَوْری
جنونِ دَوْری (۱۸۸۸)
جُوعُ الْکَلْب (۴۸۸)
جهانِ آبگون (۱۷۴۰)
جُهدُ الْمُقِلّ (۱۱۰۳)
چرخِ نهم (۱۸۵۱)
حَبَّذا (۳۴۹)
حَدّ (۵۶۴)
حدیثِ رَدُّالشَّمْس (۲۷۷۶)
حَوْقَل (۱۳۷۵)
خانه (۳۶۸۶)
خرقه‌افکنی (۱۰۰۸)
خرقهٔ ممزّقه (۱۰۰۸)
خِناق (۲۰۰۰)
خوشْ‌جَواز (۴۵۴)

دارُالْحَرْب (۲۱۵۳)
دَوْر (۳۶۰۰)
رابطه (۵۶۶)
رَهْبانیّت (۵۷۴)
سِحرِ مطلق (۲۵۳۶)
سِرّالْإِخلاص (۲۱۲۶)
سَرسام (۱۶۹۷)
سِرُّالْقَدَر (۲۱۲۶)
سَقَر (۲۷۱۴)
سَمَنْدَر (۲۲۹)
سنّةالله (۱۵۴۳)
سودائیان (۳۱۸)
سوفسطائی (۳۰۱۵)
شوره‌گز (۲۱۵۰)
شهوتِ کَلْبی (۴۴۸)
شیخ الاسلام (۳۴۷۴)
صابر (۲۳۵۸)
صَبّار (۲۳۵۸)
صَفا (۲)
صَمَد (۵۵۱)
عالَم سِفلی (۶۲۱)
عالمِ عِلوی (۶۲۱)
عَشَرهٔ مُبَشَّره (۷۴۴)
عَشَرهٔ مَشْئُومه (۹۶۲)
عَشَرهٔ مَنحوسه (۹۶۲)
عِلّتِ صوری (۱۷۹۱)
علمِ هیأت (۲۷۶۲)
غُراب (۷۶۷)
غفّار (۱۹۸)
فاعلِ بالطبع (۱۶۰۸)
فُتوّت (۲)
فُتوح (۲۵۰۴)
فِیضِ اَقدس (۱۵۳۸)
فِیضِ مقدّس (۱۵۳۸)
قاصِراتُ الطَّرْف (۳۲۹۳)
قُدُّوس (۵۳۵)
قَذْف (۱۹۹۲)
قُش و دُش (۲۱۹۵)
قضیّه (۵۶۶)
قیاسِ اِقترانی (۵۶۸)
قَیّوم (۴۱۷۳)
لطیف (۱۵۵۸)
لَعَمْرُکَ (۱۱۲)
مُبْدِع (۱۰۲۵)
مُتَصَبِّر (۲۳۵۸)
مِحراک (۱۶۳۹)
مَحْمول (۵۶۶)
مُحیط (۱۴۹)
مُرَقَّع (۳۶۳)
مُشاکله (۴۴۸)
مُغان (۸۵۵)
موضوع (۵۶۶)
میکائیل (۱۵۶۹)
نامهٔ اعمال (۱۷۸۱)
نَفسِ لَوّامه (۲۰۶۲)
نَفسِ مُطْمَئِنّه (۵۵۷)
نیاز ← فتوح
واسطةالفیض (۲۳۳۹)
هشت بهشت (۱۷۳۷)
هفت آسمان (۸۷۲)
هُما (۱۶۴۳)
هَیْضَه ← تُخَمه
هَیُولیٰ (۳۹۷۹)

فهرست منابع و مآخذ

۱. آنندراج، محمّد پادشاه، متخلّص به شاد، کتابفروشیِ خیّام، سال ۱۳۶۲ ش.

۲. الابنیة عن حقایق الادویة، موفق‌الدین ابومنصور علی‌الهروی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، سال ۱۳۴۴ش.

۳. احادیث مثنوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، امیرکبیر، سال ۱۳۶۱ش.

۴. اخبار الزمان، علی بن حسین مسعودی، ترجمهٔ کریم زمانی، چاپ اول، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰ش.

۵. از دریا به دریا (کشف الابیات مثنوی)، محمّدتقی جعفری، انتشارات چاپخانهٔ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۴ش.

۶. اسرارالحکم، حاج ملّاهادی سبزواری، با مقدّمه و حواشی میرزاابوالحسن شعرانی، چاپ اسلامیه، سال ۱۳۸۰ هـ. ق.

۷. اصول کافی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحق کلینی رازی، انتشارات اسلامیه.

۸. اَعلامِ زِرِکْلی، خیرالدین زِرِکْلی، بیروت، سال ۱۹۷۰.

۹. امثال و حکم، علی‌اکبر دهخدا، امیرکبیر، سال ۱۳۴۱ش.

۱۰. انجیل (کتاب مقدّس)، عهد جدید، به همّت انجمن پخش کتب مقدّسه.

۱۱. اوپانیشاد (سِرّ اکبر)، ترجمهٔ دارا شکوه، به اهتمام دکتر تاراچند و سید محمّدرضا جلالی نائینی، کتابخانهٔ طهوری، سال ۱۳۵۶ش.

۱۲. بحارالانوار، محمّدباقر مجلسی، مؤسسة الوفاء، بیروت، سال ۱۴۰۳ هـ. ق = ۱۹۸۳م.

۱۳. برهان قاطع، محمّدحسین خلف تبریزی، متخلّص به برهان، به اهتمام دکتر محمّدمعین، کتابفروشی ابن‌سینا، سال ۱۳۴۲ ش.
۱۴. تذکرةالاولیاء، شیخ ابی حامد محمّد بن ابی‌بکر ابراهیم فریدالدین عطار نیشابوری، با مقدمهٔ میرزامحمّدخان قزوینی، چاپ پنجم.
۱۵. ترجمهٔ تفسیر طبری، به قلم جمعی از فقها و علمای ماوراءالنهر، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، چاپ دوم، توس.
۱۶. ترجمهٔ شرایع‌الاسلام، محقق حلّی، ترجمهٔ ابوالقاسم بن احمد یزدی، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۰ش.
۱۷. تعلیقات حدیقةالحقیقة، مدرس رضوی، مؤسسهٔ مطبوعاتی علمی.
۱۸. تفسیر ابوالفتوح رازی، شیخ جمال‌الدین ابوالفتوح حسین بن علی بن محمّد بن احمد بن حسین بن احمد خزاعی رازی، به تصحیح و حواشی مهدی الهی قمشه‌ای، کتابفروشی محمّدحسن علمی، سال ۱۳۳۴ ش.
۱۹. تفسیر فی ظلال‌القرآن، سیّد قطب، داراحیاء التراث العربی، بیروت، سال ۱۳۸۶ ه = ۱۹۶۷ م.
۲۰. التفسیر الکبیر، امام فخر رازی، دارالکتب العلمیة، طهران.
۲۱. تفسیر الکشاف، امام جارالله محمود بن عمر زمخشری، نشر ادب الحوزة، سال ۱۹۴۷م= ۱۳۶۶هـ. ق.
۲۲. تفسیر کشف‌الاسرار و عُدّةالابرار، ابوالفضل رشیدالدین میبدی، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، امیرکبیر، سال ۱۳۵۶ ش.
۲۳. تفسیر مجمع‌البیان، شیخ ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، با تصحیح سیّدهاشم رسولی محلّاتی و سیدفضل‌الله طباطبایی یزدی، شرکةالمعارف الاسلامیة، سال ۱۳۷۹ هـ. ق= ۱۳۳۹ ش.
۲۴. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، محمدتقی جعفری، انتشارات اسلامی، سال ۱۳۵۲ ش.
۲۵. التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ابوریحان محمّد بن احمد بیرونی خوارزمی، با تجدیدنظر و تعلیقات و مقدمهٔ جلال‌الدین همایی، از سلسله انتشارات انجمن آثار ملّی.
۲۶. تمهیدات، عین‌القضاة همدانی، با تعلیق و تصحیح عفیف عسیران، کتابخانهٔ منوچهری.
۲۷. تنسوخ‌نامهٔ ایلخانی، محمّد بن محمّد بن حسن طوسی، با مقدمه و تعلیقات مدرس رضوی، انتشارات اطلاعات، چاپ دوم، سال ۱۳۶۳ش.
۲۸. تورات (کتاب مقدس)، به همّت انجمن پخش کتب مقدّسه.
۲۹. حدیقةالحقیقة و شریعة الطریقة، ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، با تصحیح و تحشیهٔ مدرّس رضوی، دانشگاه تهران، سال ۱۳۵۹ ش.

۳۰. خفی علایی، سید اسماعیل جرجانی با تصحیح علی‌اکبر ولایتی و محمود نجم‌آبادی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۶۹ ش.
۳۱. ده رسالهٔ فارسی، حسن حسن‌زادهٔ آملی؛ انتشارات قیام، قم، سال ۱۳۷۴ش.
۳۲. رسائل اخوان الصفا، مکتبة الاعلام الاسلامی، سال ۱۴۰۵ هـ. ق.
۳۳. رسالهٔ صناعیه، میرزا ابوالقاسم فندرسکی، با مقدمه و حواشی و تصحیح علی‌اکبر شهابی، انتشارات فرهنگ خراسان، سال ۱۳۱۷ش.
۳۴. سفینةالبحار، عباس قُمی، بیروت، دارالمرتضیٰ.
۳۵. سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، کتابفروشی زوّار.
۳۶. السیرةالنبویة، ابن هشام، با تحقیق و شرح مصطفی السقاء ابراهیم الابیاری و عبدالحفیظ شلبی، مطبعة مصطفی البانی الحلبی، مصر، سال ۱۹۳۶ م.
۳۷. شرح اسرار، حاج ملّاهادی سبزواری، چاپ سنگی، سال ۱۲۸۵هـ. ق.
۳۸. شرح علی المأة کلمة، عبدالوهاب، با تعلیق و تحشیهٔ محدث ارموی.
۳۹. شرح غررالحکم و دررالکلم، جمال‌الدین محمد خوانساری، دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۰ش.
۴۰. شرح فصوص الحکم، تاج‌الدین حسین خوارزمی، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات مولیٰ، سال ۱۳۶۴ ش.
۴۱. شرح کبیر انقروی، اسماعیل انقروی، ترجمهٔ دکتر عصمت ستارزاده، انتشارات زرّین، چاپ اول، سال ۱۳۷۴ ش.
۴۲. شرح گلشن راز، شیخ محمّد لاهیجی، کتابفروشی محمودی.
۴۳. شرح مثنوی لطائف المعنوی من حقایق المثنوی، عبداللطیف بن عبدالله عباسی، کانپور، چاپ سنگی.
۴۴. شرح مثنوی معنوی مولوی، رینولد الین نیکلسون، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اوّل، سال ۱۳۷۴ ش.
۴۵. شرح مثنوی مولوی معنوی، حاج امدادالله صاحب مهاجر مکّی (مزیّن به حواشی خواجه ایوب، سیدعبدالفتاح، بحرالعلوم و اکبرآبادی)، کانپور، چاپ سنگی.
۴۶. شرح مثنوی المنهج القوی لطلاب المثنوی، یوسف بن احمد مولوی، چاپ سنگی.
۴۷. شرح منازل‌السائرین، عبدالرزاق کاشانی، کتابخانهٔ حامدی.
۴۸. شرح نهج‌البلاغه (ابن ابی الحدید)، با تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، داراحیاءالکتب العربیة.
۴۹. شرح نهج‌البلاغه (ابن میثم بَحْرانی)، دفتر نشر، سال ۱۴۰۴ هـ. ق.

۵۰. عوارف‌المعارف، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ترجمهٔ ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۴ ش.
۵۱. غیاث‌اللغات، محمّد بن جلال‌الدین رامپوری، به کوشش محمّد دبیر سیاقی، کانون معرفت.
۵۲. فرائداللآل فی مجمع الامثال، شیخ ابراهیم بن سیّدعلی احدب طرابلسی حنفی.
۵۳. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ابوالفضل مصفّی، مؤسسهٔ تاریخ فرهنگ، سال ۱۳۶۲ش.
۵۴. فرهنگ فارسی، محمّد معین، چاپ هفتم، امیرکبیر، سال ۱۳۶۴ش.
۵۵. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، سیّدصادق گوهرین، کتابفروشی زوّار، سال ۱۳۶۲ ش.
۵۶. فرهنگ نفیسی، علی‌اکبر نفیسی (ناظم‌الاطباء)، شرکت چاپ رنگین، سال ۱۳۱۸ ـ ۱۳۱۷ ش.
۵۷. فیه‌مافیه، مولانا جلال‌الدین محمّد بلخی، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، سال ۱۳۴۸ش.
۵۸. قانونچه، محمود بن محمّد بن عمر چغمینی، دانشگاه شیراز.
۵۹. کتاب الاربعین، امام محمّد غزالی، ترجمهٔ برهان‌الدین حمدی، چاپ ششم، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۵ش.
۶۰. کتاب الصیدنة، ابوریحان محمّد بن احمد بیرونی خوارزمی، با تصحیح و مقدمه و تحشیهٔ عباس زریاب، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۰ش.
۷۱. کشاف اصطلاحات الفنون، محمّدعلی الفاروق التهانوی، کلکته، سال ۱۸۶۲ م.
۶۲. کشف‌المحجوب، ابوالحسن علی بن عثمان جُلّابی هُجویری غزنوی، با تصحیح ژوکوفسکی، کتابخانهٔ طهوری، سال ۱۳۵۸ ش.
۶۳. کلیات شمس یا دیوان کبیر، مولانا جلال‌الدین محمّد مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، چاپ دوّم، سال ۱۳۵۵ش.
۶۴. لب لباب مثنوی، ملاحسین کاشفی، بنگاه مطبوعاتی افشاری، سال ۱۳۴۴ش.
۶۵. لسان العرب، ابوالفضل جمال‌الدین محمّد بن مکرم، «ابن منظور افریقی»، بیروت، دار احیاءالتراث العربی، ۱۴۰۸ه. ق.
۶۶. اللمع‌فی‌التصوف، ابونصرعبدالله بن علی سرّاج طوسی، مطبعهٔ بریل، لندن، سال ۱۹۱۴م.
۶۷. مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوّم، سال ۱۳۶۲ش.
۶۸. مثنوی، محمّد استعلامی، انتشارات زوّار، چاپ دوّم، سال ۱۳۶۹ ش.

۶۹. مجمع‌البحرین، شیخ فخرالدین طِریحی، با تحقیق سیداحمد حسینی، المکتبة المرتضویة، طهران، بین‌الحرمین.
۷۰. مجمل التواریخ و القصص، تألیف سال ۵۲۰ هـ. ق، به تصحیح ملک‌الشعرای بهار، چاپخانهٔ خاور، سال ۱۳۱۸ش.
۷۱. المحجة البیضاء، مولی محسن فیض کاشانی، با تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی.
۷۲. مختصر صحیح مسلم، حافظ المنذری، با تحقیق محمدناصرالدین الالبانی، احیاءالتراث الاسلامی، الدارالکویتیة للطباعة والنشر، سال ۱۳۶۹ م.
۷۳. مختصر نافع: محقق حلّی، جعفر بن حسن، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال ۱۳۴۳ش.
۷۴. مرصادالعباد، نجم‌الدین رازی، به اهتمام محمّدامین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۸ش.
۷۵. مشارق‌الدراری، سعیدالدین سعید فَرْغانی، انجمن حکمت و عرفان، سال ۱۳۶۸ش.
۷۶. مصباح الشریعة، منسوب به امام صادق(ع)، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران، سال ۱۳۶۰ش.
۷۷. مصباح‌الهدایة، عزالدین محمود کاشانی، با مقدمه و تصحیح جلال‌الدین همایی، کتابخانهٔ سنایی.
۷۸. معارف، سلطان ولد، به کوشش نجیب مایل هروی، چاپ اول، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۷ش.
۷۹. معارف گیاهی، حسین میرحیدر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۷۳ش.
۸۰. معتقدات و آداب ایرانی، هانری ماسه، ترجمهٔ مهدی روشن‌ضمیر، تبریز، مؤسسهٔ تاریخ و فرهنگ ایران، سال ۱۳۵۵ش.
۸۱. معجم‌البلدان، شهاب‌الدین ابی عبدالله یاقوت بن عبدالله‌الحموی الرومی البغدادی، مکتبةالاسلامی، سال ۱۹۶۵ م.
۸۲. معجم مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهانی، با تحقیق ندیم مرعشلی، مطبعةالتقدم العربی.
۸۳. المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحارالانوار، مؤسسهٔ تحقیقاتی و اطلاع‌رسانی خانهٔ کتاب ایران، واحد معجم، زیرنظر علی‌رضا برازش، چاپ اول، سال ۱۳۷۲ش.
۸۴. المعجم المفهرس لالفاظ الاصول من الکافی، علی‌رضا برازش، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، سال ۱۴۰۸ هـ. ق.
۸۵. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، به اهتمام و تنظیم عدّه‌ای از خاورشناسان، کتابخانهٔ بریل لندن، سال ۱۹۳۶ م.

۸۶. المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، محمّدفؤاد عبدالباقی، چاپ اول، انتشارات اسلامی، سال ۱۳۷۲ش.
۸۷. مفلس کیمیافروش، انتخاب و توضیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، انتشارات سخن، سال ۱۳۷۲ش.
۸۸. مناقب‌العارفین، شمس‌الدین افلاکی، به کوشش تحسین یازیجی، دنیای کتاب.
۸۹. میزان الحکمة، محمد الری شهری، چاپ دوم، دارالحدیث، سال ۱۴۱۶هـ. ق.
۹۰. نثر و شرح مثنوی شریف، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه و توضیح توفیق سبحانی، چاپ‌اوّل، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال ۱۳۷۱ش.
۹۱. نفایس‌الفنون، شمس‌الدین محمّد بن محمود آملی، انتشارات کتابفروشی اسلامیه، سال ۱۳۲۷ش.
۹۲. نفحات‌الانس، عبدالرحمن جامی، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰ش.
۹۳. نقدالنصوص، عبدالرحمن جامی، انجمن حکمت و فلسفه، سال ۱۳۵۶ش.
۹۴. نهج‌البلاغه (فیض‌الاسلام)، چاپ آفتاب، سال ۱۳۲۶ ش.
۹۵. وسائل الشیعة، شیخ محمّد بن حسن حر عاملی، به تصحیح شیخ محمّد سرّازی و تعلیق شیخ ابوالحسن شعرانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۹۶. یادداشت‌های قزوینی، محمّد قزوینی، دانشگاه تهران، سال ۱۳۳۲ش.
۹۷. یازده رسالهٔ فارسی، حسن حسن‌زاده، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، سال ۱۳۶۲ش.

Sharh e Jame'

Mathnavi e Ma'navi

Daftar e Panjom

Karim Zamani

A Comprehensive Commentary of

Mathnavi e Ma'navi

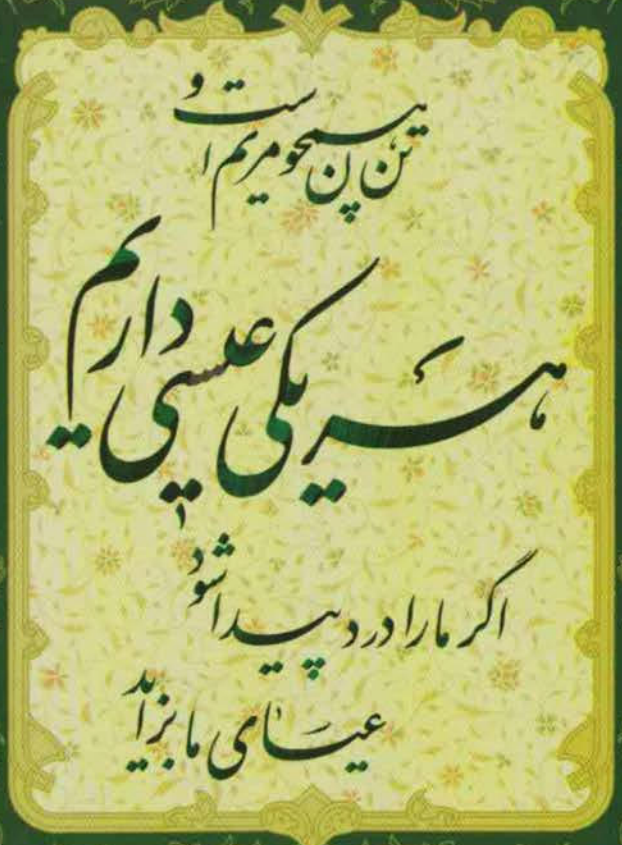
Book 5

Karim Zamani

A Comprehensive Commentary of

Mathnavi e Ma'navi

Book 5



Karim Zamani